

المعالي على جامع لبحار

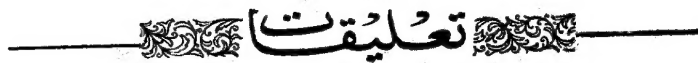
٢٥ ذوالحجّة ١٤٢٨



الفقيه المحدث الشيخ أبو مسعود رشيد الكنكوهي^{١٣٢٣هـ}



المحدث الأديب الشيخ أبي زكريا محمدي الصفي^{١٣٣٤هـ}



المحدث الشيخ محمد نركري الكاندلوي

المكتبة الصدرية، باب العمرة - مكة المكرمة

الناشر

المكتبة الإمدادية

باب العمرة رقم : ١٦٢ شارع المسجد الحرام

مكة المكرمة . المملكة العربية السعودية

التلفون : ٣٥٨٦٠٥

سنة الطبع ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م

المطبعة

القادر برفتنك پبلشرز

وشنداس رود رام سوامی

کراتشی - پاکستان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الشكر

الحمد لله على ما وفقنا لتقديم كنز ثمين من جواهر ودرر في خدمة الحديث النبوى - على صاحبه صلوات الله وسلامه - بطبع كتاب "لامع الدرارى" على "صحيح البخارى" من أمانى حضرة الفقيه المحدث الكنكوهى، بتعليقات وزیادات فى ثوب جديد رائق ، جيد الورق ، جميل الطبع ، بتنسيق يروق الأبصار ، وتصنيف يجذب الأنظار ، فى ظروف ضيقة من غلاء الورق وفقدانه ، وعزة المصنفين فى هذه البلاد .

ونخص بالشكر الجزيل الأخوين الكريمين السعیدین : الأستاذ محمد شاهد ، والأستاذ محمد حبيب الله المختار حيث قاما بغاية الإخلاص والنشاط لتصحيح الأصول ومراجعة المصادر والتصحيح المطبعى ببذل مجهود كبير ، ولولا عنايتهما لم نتمكن عن إخراج هذا الكنز الثمين بهذا المنظر الجميل الرائع الأنيق ، كما نشكر الأخ الكريم الأستاذ سيد شاهد حسن صاحب مطبعة "القادر برنتنك سينتر" حيث تلقى كل تغيير وتهديل بصدر رحيب .

نسأل الله سبحانه أن يكافئ هذا الجميل بالأجر الجزيل والثناء الجليل ، والله سبحانه ولى كل نعمة وتوفيق .

الناشر

أَمْعُ الدَّائِرَةِ
عَلَى
جَامِعِ النُّجُومِ

الجزء الأول

المكتبة الإسلامية - باب مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قديم الكتاب

بقلم المحدث الكبير العلامة الشيخ محمد يوسف البنورى

الحمد لله الذى جعل قلوب العلماء الربانيين منابع صافية ، تنبع منها علوم عالية ، وحكم يمانية ، ومعارف سامية ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، شهادة من شرح صدره للإسلام فهو على نور من رب العالمين ، وأشهد أن سيدنا محمداً أقام حجة الله على خلقه بقرآن مبين ، ثم بينه بحديثه المتين ، فأصبح كحصن حصين ، فصلوات الله وسلامه عليه دائماً كل حين ، وعلى آله وصحبه الوارثين علومه وأنفاسه والناشرين ، وعلى سائر الفقهاء والمحدثين من الأولين والآخرين .

أما بعد ؛ فكتاب "الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه" لأمر المؤمنين فى الحديث وطيبه فى علاه ، الإمام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه بن بلزبه البخارى مولا هم الجعفى رحمه الله ، كما أصبح أصح كتاب بعد كتاب الله ، أصبح تلو كتاب الله فى المزايا التى قالها صلى الله عليه وسلم فى كتاب الله الحكيم : « لا يخلق بكثرة الرد ، ولا يعمل قاريه ، ولا يشيع منه العلماء ، ولا تنقضى عجائبه » فأضحى كالشمس فى كبد السماء ، بلغ إلى أقصى القبول والمجد والثناء ،

فانتهض أعيان الأمة وأعلام العلم في كل عصر من أقدم العصور إلى اليوم لشرحه والتعليق عليه ، وتلخيصه واختصاره ، أو ترتيبه وتأليف أطرافه ، أو شرح تراجمه ، أو ترجمة رجاله ، أو بيان غريبه ، أو وصل مرسله وتعليقاته ، أو تعيين مبهمه ، وإبراز فوائده ولطائفه حديثاً وفقهاً ، وعربيةً وبلاغةً ، ووضعاً وترتيباً ، وتوزيعاً وتبويماً ، حتى في تعديد حروفه وكلماته وما إلى ذلك .

وحمدى القول : أنه لم تعتن الأمة المحمدية بعد الاعتناء بكتاب الله العزيز الحكيم مثل الاعتناء ” بصحيح البخارى “ ، فبلغوا غاية الجهد في إبراز علومه وخفائمه من معادنه ، واستخراج معارفه وأسراره من خزائنه .

وسمعت شيخنا إمام العصر الإمام محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله يقول : إنى طالعت بعد مطالعة الشروح ثلاث عشرة مرة ، كل مرة لاستخراج ما فيه من الحقائق واللطائف ، وأظن كل مرة أنى استنفدت لطائفه ، واستنزفت حقائقه ، حتى عدت إلى مطالعته رابعة عشرة مرة فكان يظهر فى هذه المرة من اللطائف والعلوم ما لم يظهر من قبل ، فكررته ، وقلت : سبحان الله ، إنه بحر لا ينزف ، ومعين لا ينضب .

وبالجملة : أصبح ” صحيح البخارى “ لا يبارى ولا يجارى ، نال منزلةً فى العالم من القبول ما لا يشق غباره ، ولا يساجل عيابه ، وربما يكون ذلك القبول العظيم والتلقى لكتابته من كل حقير وعظيم ، مما خصه الله سبحانه بالوصول إلى غاية مجيدة فى معرفة العلل واجتهاده فى الانتقاء ، وطول سهره لإيداع اللطائف الخفية ، والتزامه فى الصحة ما لم يلتزمه المحدثون من دقائق الصحة ، وغوامض العلل ، ومكابدته فى مناهج التقصى والبحث ، وبلغ سعيه فى جمع مسائل الدين ، واستنباط أدلة مبتكرة فى الموضوع ، وطرق الأبحاث النادرة من زوايا الحديث ، واستثارة دقائق الفكر من المسائل الفقهية ، والتروى

بيان مزية "صحيح البخارى" على كتب الحديث (ج)

فى الاختيار والبحث ، والتحرى فى الكشف والتنقيب ، وجمع قضايا الصحابة وأقوال التابعين ، واختيار أوفى الآيات القرآنية وأجمعها فى كل موضوع من المواضيع ، واستيفاء كل ما له صلة بالدين من أبواب بعيدة كأداب وعشرة ، وطب وخلق ، وزهد ورفاق ، وفتن ، وأذكار ودعوات ، وما إلى ذلك من حقائق دينية يصطفئها من كل باب ، وقديماً قلت :

إن الإمام البخارى رحمه الله أراد أن يكون كتابه كتاب دين قبل أن يكون كتابه كتاب حديث ، فأصبح كتاب فقه ، وكتاب حديث ، وكتاب أدب ، وكتاب زهد ، وكتاب تفسير ، وكتاب شرح التنزيل ، وكتاب ذكر ودعوات ، ثم فوق كل ذلك إخلاصه العظيم ، وتوجهه إلى الله باستخارة وغسل وصلاة عند كل حديث ، ثم كتابة ذلك فى مسجد النبى الكريم عليه صلوات الله وسلامه ، ثم سرّ الله الخفى بهذه المزية الكبرى ، فهب عليه قبول من قبول الله ، ونسم من نفحات إلهية :

رتب تقصر الأمانى حسرى دونها ما ورائهن وراء

سبحان الله يعطى ما يشاء من يشاء ، والله يختص برحمته من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم .

لست أنكر ما لكل تأليف من المزايا والخصائص فى الصحاح وبقية الأمهات الست من خصائص بارعة خص الله سبحانه كل كتاب بها ، وخطب ذلك يطول ، بيد أنى أقول : إن كتاب الإمام البخارى "الجامع الصحيح" أصبح فيه سباق غايات ، وصاحب آيات ، لا يلحقه فيه غيره كائناً من كان من أصحاب الأمهات ، وتجد قدراً صالحاً من تلك الدقائق فى كتاب أبى بكر الحازمى فى "شروط الأئمة الخمسة" ، وقد أشرت إلى غيره من ملامح

محياه الجميل ، وما فيه من محاسن جماله البارع المعجب ، وأتمثل بقول القائل :

يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً

وبقول حامل لوائهم :

ورحنا يكاد الطرف يقصر دونه متى ما ترقى العين فيه تسهل

شروح "صحيح البخارى" وخصائصها

بالإشارة والإجمال

ولما كانت المزايا فى كتاب البخارى كما أشرت إليه جذبت عناية أعيان الأمة وأفذاذها إلى شرح الكتاب ، والقدماء من المحدثين اقتصرت أنظارهم على شرح الغريب وبيان الأحكام ، ولكن تسابقت أفكار المتأخرين فى تحقيق كل ما له صلة بالكتاب ، فالحافظ الشهاب العسقلانى ، والحافظ البدر العينى ، أصبحا ممتازين فى جمع غرر النقول من أقلام جهابذة هذه الأمة وأوثق المصادر ، وقد سبق البدر الشهاب فى هذه المزية ، خصوصاً فى أول نصف الشرح كما سبق الشهاب البدر فى تخصيص شرحه على طراز واحد ، ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها فى الموضوع من مظان بعيدة عن متناول الأفهام ، ولا ريب أن قضاء الدين الذى كان على رقاب الأمة قد يستوفى بالكتابين معاً لا بأحدهما ، فكأن الدين لم يكن بأن يقوم به أحدهما دون الآخر ، فها ورث كل من شيخه شيخ الإسلام العراقى بث فى شرحه من تلك الأذواق والأفكار حسب ذوقه الخاص ، وكل من جاء بعدهما من الشيخ زكريا الأنصارى أو صاحب "إرشاد السارى" ومن بعدهما إلى اليوم متطفلون على مائدتها الكريمة الجفلى ، وقد سبق البدر والشهاب الكرمانى فى حل المشكلات ، وإن كان قصر فى أبحاث الحديث .

فهؤلاء الشارحون حمادهم غرر النقول واقتطاف أزاهير رجال سبقوهم ، وتنبيهه على أبحاث طرقوها ، واختيار أمور حققوها ، قل فيهم من تفرد بحل مشكل لم ينحل ، وطرق بحث لم يقل ، اللهم إلا أن يكون مثل العارف ابن أبي جمرة صاحب ”بهجة النفوس“ من كانت مواهبه موهبة إلهية ، يأتى بحل مشكلات ، وتنبيهه على أبحاث طريفة ، وإبداع نكات ، أو إبداع سمات من الوجوه الغير المسطورة ، شأن كل من شرح الله صدره للحقائق الإلهية .

بيان ما لأهل الهند من الخصائص

وقع في حديث على عند ”البخارى“ وغيره في عدة مواضع من حديث طويل وفيه : « أو فهم أعطيه رجل مسلم » ، فأشار رضى الله عنه وكرم وجهه أن هناك فهماً يتفضل الله به على بعض عباده ، فيستنير به وجوه مظلمة ، وتنكشف به مخدرات . فهناك رجال تزكت قلوبهم بالمجاهدات والخلوات ، وتصفت نفوسهم بالتجليات الغيبية ، فأفكارهم أنوار تتجلى بها المشاكل والمعضلات ، بما لا تنحل بتصفح الأوراق والبحث عنها في الكتب والمصادر ، ولا شك أن أمثال هذه الحقائق هي مواهب إلهية ليست كسبية ، فإن كانت هناك علوم كسبية يمتاز فيها من كابد وجاهد للسير الحثيث في ميادينها الفسيحة ، فهناك علوم وهبية يقوم بها من خصه الله بنور في قلبه ، وتجليات في فكره .

وأصبح للهند نصيب من هذا الصنف ، وحظ غير ضئيل من هذا القسم في العهد الأخير ، وربما يبتدئ هذا الرعيل بالشيخ أحمد السرهندى ربانى هذه الأمة في عهده ، ويتلوه أنجاله خصوصاً ابنه الأكبر الأغر ، ثم الشيخ الشاه ولى الله الدهلوى صاحب ”إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء“ وصاحب ”حجة الله البالغة“ وغيرهما ، وابنه الأكبر حجة هذه الأمة الشاه عبد العزيز ، بل هو الذى جمع مع علوم العرفاء أرباب القلوب علوم المحدثين وأرباب الظواهر ،

واستبحار مدهش في علوم الرواية ، ودقة مدهشة في فنون الدراية ، علوم ناضجة ، وأفكار ثاقبة ، وأنوار من الغيب لامعة ساطعة ، وعلى بصيرة أقول : إن الله سبحانه وتعالى خلق شخصاً من شخصين :

أحدهما : جمع بين أشنات علوم الظاهر روايتها ودرايتها ، منقولها ومعقولها ، وهو : الحافظ ابن تيمية الحراني وذلك البحر المغدق الذخار .

والآخر : جمع بين الحقائق الإلهية ، وعلوم العارفين الربانية ، مع حظ وافر من علوم الظاهر ، وعلوم غربية من العلوم الدقيقة ، وهو : الشيخ الأكبر الأندلسي محي الدين ابن العربي ، جمع من هذين الشخصين العظيمين شخصية كبيرة بارزة وهو : الشيخ الحجة عبد العزيز الدهلوى ، نعم من كان قادراً على خلق الماء والنار ، هو تدبر على الجمع بين النار والماء ، وهو تدبر من تكوين شخص من شخصين متضادين ، والجمع بين الضدين محال للخلق مقدور للخالق العظيم والخالق العليم ، وهذا الجمع بين الظاهر والباطن بحيث لا يطغى أحد على الآخر ، ويجعل بين البحرين حاجزاً ، لكل مقال مقام ، ولكل مقام كلام ، يعطيه حقه من التحقيق والتوجيه ، لا يقوم بمثله إلا أفراد من الأمة الأفذاذ ، فكان الحجة الدهلوى نظير أولئك الأفذاذ الجهابذة .

وورث علوم الشيخ عبد العزيز الدهلوى عالمان جليلان : الإمام الحجة محمد قاسم النانوتوى ، والمحدث الفقيه الحجة الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى ، بيد أنه غلب على النانوتوى علوم المتكلمين وعلوم الحقائق ، وغلب على الشيخ الكنكوهى علوم الفقهاء وعلوم السنة ، مع حظ وافر من الجانبين فى الإمامين ، ولكن أصبحت جهة الحقائق مغلوبة فى واحد ، كما أن جهة علوم الفقهاء مغلوبة فى الآخر ، شبه ضئيل لانقسام علوم النبوة وكمالاتها فى الخلفاء الراشدين .

بيان مكانة الشيخ الكنكوهي وطريقته في التدريس (ز)

وبالجملة ذلك الفهم الثاقب موهبة إلهية ينحصر بها من يشاء من عباده ، تنجلي به جهات من العلم ما لم تنجل بغير نقول القدماء وجهابذة الأمة وأعيان العلم ، لا تجد هناك طولاً وعرضاً ، ولكن تجد عمقاً ، وربما يصدر من ذلك الفهم كلمة لطيفة لا توجد في مطاوى الأوراق ومطوى المكاتب ، تنبثق من هذا النور علوم فياضة غزيرة ما لم تنبثق من كتب وأسفار ، فكان المحدث فقيه هذه العصور الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي الأنصاري رحمه الله جمع مع العلوم الرائجة علوم أرباب القلوب ، ووهب نوراً في القلب يلمع به ما أظلم على الناس ، فكان يأتي بتوجيهات في مشكلات الفقه ومعضلات الحديث ما خلت عنها الأسفار الضخمة والمجلدات الكبيرة ، وكان موقفاً طيلة حياته المباركة لدرس الأمهات الست طول النهار غير فترة قليلة في اليمين ، وبقي نصف قرن يدرس الحديث وكتب السنة لا يلحقه ملل ولا ضجر ، ولا سآمة ولا تعب ، مع اشتغاله بتربية النفوس وتصفية القلوب بالأذكار والتوجه ، فكان نفسه الزكية تنجلي كل حين ، وهذا ما عدا إفتاء في النوازل والمسائل ، حيث كان مرجعاً في معضلات النوازل كما كان مرجعاً للإرشاد وتربية النفوس وتدريس الصحاح الستة من الأمهات .

وكان يفيض في الأبحاث من غير إملاء رسمي ، فكان التلاميذ وأصحابه المستمعون المستفيدون يضبطون ما يلقي عليهم الشيخ ، وكان أبعدهم شأواً في الضبط ، وأقدرهم على التعبير ، وأملكهم للتعريب ، الأستاذ الكبير الشيخ أبو زكريا محمد يحيى بن إسماعيل الصديقي ، وكان موقفاً ممتازاً في إملاء ما يستفيده وكتابة ما يسمعه ، فجمع ما كان يلقيه الشيخ رحمه الله على الطلبة في تدريس "صحيح البخاري" وسماه : "لامع الدراري على جامع البخاري".

ميزة "لامع الدرارى على جامع البخارى"

غير خفاف على من عنى بالتحقيق والبحث أن جمع النقول المتكاثرة من المظان البعيدة الوافرة ، ونقل كلمات الجهابذة من أعلام الفن له منزلة خاصة لا يستهان بها ، وأنها أول مرحلة من التحقيق للباحث المحقق الخبير ، وربما يعرف بمثلها مزية المؤلف ، ويقدر جهده تقديرأ ، فالمجلدات الضخمة الكثيرة من كل شارح له فضل كبير يشكره كل من استفاد منها ، بيد أن محط النظر عند أرباب التحقيق البارعين إبداء نكتة لم يذكرها هؤلاء الكبار ، وحل مشكل لا يقوم بحله إلا مثل من قتل العلوم قتلاً بالبحث ، ونخل وغربل أقوال المحققين ، ثم أعطى المقام حقه من البحث والنظر بنور ثاقب من قلبه ؛ فلا ريب أن العبقرية النادرة تظهر في حل المشكلات وإبداء نكات قصرت عنها أنظار أهل البحث والتدقيق ، دون تكثير الأجزاء وتغزير المواد العلمية .

فهناك أمران : أمر أنتجته ثواقب الأفكار ولوا مع العقول ، وأمر أبدته لوامع القلوب وأنوار التجليات الإلهية ، فالأحق بالتقدير الأمر الثانى وإن كان لا يستهان بالأول ، والجمع بين الأمرين كبريت أحمر ؛ فالشيخ الكنكوهى فقيه هذه العصور ومحدث عصره كان ممن عنى بالأمر الثانى ، وهذه هى الميزة التى تتجلى فى أماليه وما يلقيه ، وربما يحس المستأنس بهذه المطولات تقصيراً فى التأليف ، ولكن الخبير بمغزى الحقائق يقدره ويعظمه فى حنايا الضلوع وحببات القلوب ، وعناية الشيخ الكنكوهى قلبها تكون بالأمور الواضحة أو المفروغ عنها فى كتب القوم ، إلا أن يكون إماماً بالموضوع فى إيجاز واختصار وإنما العناية البالغة : بذكر ما لم يذكره الشارحون ، لكن أين من يقدر هذه الجواهر ؟ والعامة يحتاجون إلى الأمور العامة والأقوال السائرة ومن أجل هذا كانت هناك حاجة لأن يملأ الفراغ وأن يسد هذا الخلاء ، ويجبر هذا الوهن بتعليقات فياضة تتلأأ فيها هذه الجواهر ، ويذكر بجنبها كل ما دار فى

الموضوع من بيان المذاهب ، وآراء الشارحين ، وأفكار الجهابذة ، وتحقيقات الأعلام ، وبحوث الأعيان ؛ فقام لسد هذا العوز نجل الشيخ المحدث أبي زكريا المحدث الشيخ محمد زكريا ، فزاده جمالاً بتعليقات واسعة تلخص فيها كل ما يحتاج إليه في البحث بأسلوب جذاب يأخذ بمجامع القلوب من أبحاث رائقه ، وأقوال ساطعة من غير أن يشينه حشو أو أن يكدر صفوه تعقيد ومعاظلة ، تعليقات فياضة جاءت بلباب الأقوال وصفو البيان ، تنم عن علم غزير فياض بأسلوب بديع تنجذب إليه النفوس ، وتلخص بها الموضوع من كل الجهات وتغني محاييج البحث والفكر ، ويبسط لهم مائدة "كريمة" يجدون فيها كل ما يفتقر إليه في المقصود من شرح ما أجمله وتعين ما أبهمه ، واستيفاء الموضوع بأطراف الكلام .

وبلغت هذه التعليقات إلى أربعة أخماس الأصل ، وهذه الأخماس كلها لالخمس فقط أصبحت غنيمةً باردةً لفقراء العلم ومساكين البحث والتحقيق ، تنادى كل عالم وكل فاضل بأن يملأ منها وطابه وجرابه ، من غير أن يكون هناك منع أو قهر ، أو زجر أو نهر ، فجزاه الله خير ما يجزى عباده المحسنين حيث شفى غلة كل باحث بماء نير وزلال عذب سائع غزير .

وليكن أمام الباحث أن المحدث الكنكوهي خص لبيان المذاهب الفقهية وأدلتها دراسة "جامع الترمذی" ، فقلما يتعرض للبحث عنها في إملاء "صحيح البخاري" ، وأماله على "جامع الترمذی" من جمع الشيخ أبي زكريا يحيى أسماها : "الكوكب الدری" ، وعليها تعليقات للشيخ زكريا بن يحيى زادها نفعاً بها للباحثين ، يحوى كل جبال وكمال ، فلا يظن نقص في "اللامع" وإنما "اللامع" مختص بحل مشكلات "البخاري" وما يتعلق بأحاديثه في غير الخلافات الفقهية وجاء البحث عنها نادراً ، نعم استدرك هذا صاحب التعليقات إكمالاً لفوائدها ، شفاءً لغليل الرواد الذين اقتصرت أنظارهم على

”اللامع“ ، فلإذن ”اللامع“ بتعليقاته اللمعة وأبحاثه الساطعة أصبح شرحاً وافياً بالمقصود من كل جهة في الباب .

وأيضاً ربما يكون حل مشكلاً وتعرض إلى البحث في كتاب آخر ”كسنى أبى داؤد“ ”وسنى النسائى“ ويكون الحديث مشتركاً في الكل ، فلا يتعرض في ”البخارى“ للفراغ من ذلك في كتاب آخر ، فيظن المقصر تقصيراً والخبير بالحقيقة يحط عليه نظره بصيراً ، وقد استكمل هذا النقص صاحب التعليقات .

ومن الملائم أن أقدم أمثلةً من أبحاث ”اللامع“ درراً عن ذلك البحر العذب الفرات ، لكى تنجلي أمام الباحث أن هذه الشروح الفياضة البديعة مع اتساعها وكثرة فوائدها لا تستغنى عن أمثال هذه المختصرات البديعة ، وعلى قصرها واختصار كلماتها وإيجاز أبحاثها كله صفو ولباب ، لا يستغنى عنها الباحثون أولو الألباب ، وبالله التوفيق .

١ - أجاب الشيخ عن إشكال إيراد حديث الأعمال في بدء الوحي فقال : إن الرسالة والنبوة وإن لم تكن فضيلةً مكتسبةً وإنما هى منة من الله وفضل ؛ إلا أن بعض الأعمال كثيراً ما يترتب عليها بعض الفواضل ، ويدلك عليه قوله تعالى : « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا » وقوله عليه الصلاة والسلام : « أسلمت على ما أسلفت من خير » على أحد التوجيهات فيه ، وإذا كان كذلك كان الحديث بياناً لبدء الوحي .

إن السبب في بدء الوحي إليه ما جبل عليه النبي ﷺ من إخلاص النية وخلوص النصيحة لله رب العالمين ولسائر خلقته ، وهذا التوجيه مبنى على أن لفظة : كيف كما يسئل بها عن كيفية الشيء وصفته ، فكذلك هى مسؤلة بها سبب وجود الأمر وحدثه ، يقال : كيف جئت ؟ والمقصود ليس هو

ذكر بعض النظائر من أبحاث "اللامع" (ك)

استفسار كيفية مجيئه بل سبب إتيانه ، وعلى هذا فينبغي التعميم في لفظ :
الكيف ، الوارد في الترجمة بحيث يشمل جملة هذه المعاني على جهة العموم في
المجاز ، إلى آخر ما قال ، فذقه ومن لم يذق لم يدرك ، فاقراً ما ذكره
الشارحون ، ثم اقرأه ثانياً ، فأصبح هذا التحقيق دليلاً على إثبات النبوة ،
وعلى اصطلاح أهل المعقول "دليلاً إنيّاً" على إثبات النبوة من جهة المعلول
على العلة .

ولاريب أن الغرائز والمسكات الفطرية لها دخل عظيم في ترتيب الآثار ،
ولها شأن عظيم في ترتيب الكمالات وإن كان الله سبحانه هو خالقها وبارؤها
وفاطرها ، والله ذو الفضل العظيم .

٢ - ذكر في قوله : « كيف يأتيك الوحي » بأن فيه ثلاثة أوجه : بيان
كيفية الوحي لنفسه ، أو الموحى وهو الملك ، أو الموحى إليه وهو الرسول ﷺ
فجوابه بقوله : « مثل صلصلة الجرس » بيان لكيفية نفسه الشريفة حين ينزل
عليه الوحي لا لصوت جبريل عليه السلام كما قيل ، وذلك لأن صوت جبريل
مركب من الألفاظ والحروف ، فكيف يمكن له التلفظ بما لم يفهم ؟ ...
فقوله : « أحياناً يتمثل » إفادة زائدة على أصل الجواب لبيان أن الوحي غير
مقتصر على ما ذكر ، بل له وجوه أخرى أيضاً ، وكونه بياناً لكيفية الوحي
ظاهر ، إلخ راجعه وراجع عليه التعليقات ، ثم ارجع بصرك إلى ما ذكره
الشارحون .

٣ - (باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة) ... افتقر إلى وضع هذا
الباب لما علم من ترك الوقوف على الدابة في قضاء حوائج نفسه ، كما ورد في
الروايات قال النبي ﷺ : « إياي أن تتخذوا ظهور دوابكم منابر » وأيضاً ففيه
نوع إعانت للدابة ، فدفعه بأن ذلك جائز لضرورة إشاعة العلم ، إذ لولا وقوفه

على الدابة لما سمع الخطبة غير الأقربين انتهى قايسه بما ذكره حتى يتضح لك الاختصاص .

٤ - قال : قوله : وتوضأ عمر إلخ ودلالته على الترجمة ، لأن عمر لما لم يسأل أنها هل مسته بإلقاء اليد فيه كما هو العادة في أن الناس يلقون أصابعهم في الماء على النار ، يرون بذلك مقدار حرارته ؛ فلما لم يستفسره عمر علم أن الحكم لا يتفاوت دون ذلك ، ولا فصل عنده بين إلقاء اليد لإقامة قرية ، وبين إلقائه حاجة أخرى وكذلك الكلام في وضوئه من بيت النصرانية ؛ فإنه لم يسأل هل مسته أم لا ؟ وهل ألقته يدها فيه أم لا ؟ فعمل أنه لا تفاوت فيهما انتهى . راجع كلام الشارحين وتأولاتهم واضطراب كلماتهم ثم راجع كلامه فيشفي قلبك إن شاء الله تعالى .

٥ - قال : (باب من بدأ بالحلاب أو الطيب قبل الغسل) قال : يعنى بذلك أن الطيب غير مضطر إليه وإن ثبت استعماله ﷺ إياه قبل الغسل ، وذلك لانتشار أثره إلى أطراف الجسم ، وحاصل الترجمة : أن هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير أن يستقدمه طيب ، وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء ، فلما ذكر في الرواية ابتداءه بالحلاب علم جواز ترك الطيب ، وأن الابتداء بالطيب ليس واجباً وإن كان جائزاً نظراً إلى ما ورد في غير هذه الرواية ، فافهم فإنه عزيز ، انتهى .

تنبيه : الترجمة هذه من معضلات التراجم ، وأصبح البحث معتركا بين الشارحين ، لا يمكن أن يثلج بما قالوه صدر الباحث النظار ، ويمكن أن يطمئن الخاطر بما أفاده المحدث الكنكوهي وأجاد ؛ ولشيخنا إمام العصر المحدث الكشميري توجيه بديع في أماليه على " صحيح البخاري " وحكاه صاحب التعليقات وقال : وهذا توجيه حسن جداً ، إلا أنه يشكل لفظ : بدأ في الترجمة والحديث ، فإنه لا خصيصة له بالبداية انتهى .

قال البنوري : لما أراد البخارى أن يستنبط منه البداءة بالطيب قبل الغسل لجامع الاشتراك ، كان الملائم لفظ : البداءة ، ولا سيما بعد ورود لفظ : « دعا بشئ نحو الحلاب » في بدء الغسل ، فإذن لا إشكال . والله أعلم .

٦ - قال : وقوله : فلما كان عثمان وكثر الناس إلخ ، قال : والناس وإن كانوا كثيرين في زمن الشيخين أيضاً ، إلا أن بركة قرب صحبة النبي ﷺ لم يتركهم في أيام أبي بكر ولا الصولة العمرية في زمنه أن يتخلفوا عن حضور الجمعة من أنفسهم ، فلم يحتج إلى الأذان الثالث ، وكان عثمان رضى الله عنه حبيباً فاجتراً الناس في أيامه على ما لم يجرؤوا عليه في أيام عمر ، وسهل ما لم يكن سهلاً في وقته ، ونشأ وهن ما في أمور الدين ، فزاد أذاناً ثالثاً ؛ ثم إن التأذين الأول في وقته ﷺ والشيخين لما كان لإعلام الحاضرين ومن غاب منهم أيضاً ، كان الاحتياج في رفع الصوت فيه ما لم يبق بعد زيادة الأذان الأول قبله ، ويكفى في زماننا من رفع الصوت في الأذان الثاني بقدر ما يكفى لإعلام الحاضرين ، إذ لا حاجة إلى إعلام الغائبين ، لأنهم قد أعلموا من قبل ، ولا يفتقر أيضاً إلى ارتقاء المؤذن على موضع مرتفع ، فافهم فإنه مفيد .

وقد ظن بعض العلماء أن السنة في الأذان الثاني اليوم على ما كان فيهم في وقته صلى الله عليه وسلم ، وأنت تعلم أن العلة قد ارتفعت بقيام الأذان الأول مقامه في إفادة هذا المعنى انتهى ، انظر كيف لحص الكلام في التحقيق التاريخي والفقهي بكلام وجيز مع ذكر أشياء لم يذكرها في الموضوع .

٧ - ذكر في صلاة الخوف الصلاة طالباً أو مطلوباً ، بأن الصلاة طالباً راكباً غير صحيحة ومطلوباً تصح ، فقال فيه الشيخ : ثم إن الاحتجاج بما وقع للسائرين إلى بنى قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت أنهم صلوا راكبين ، ولم يثبت ؛ وإنما ثبت أنهم صلوا في الطريق ، والظاهر صلاتهم نازلاً إذ لو كانوا قد صلوا ركبناً يؤمون لما اطلع على ذلك أصحابهم الذين أنكروا عليهم

وقالوا : لم يرد منا ذلك ، ولو ثبت منهم أنهم صلوا ركباناً لكان ذلك على احتمال أنهم أمروا بإعادة الصلاة بعدها ، ولو سلم أنهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط فرض الوقت عنهم بذلك الإيحاء لخطأهم في فهم بعض ما ورد النص فكانوا خاطئين في الاجتهاد ، فوقعت صلاتهم حسب ما أدى إليه رأيهم انتهى .

راجع ذلك المعترك الضنك من ” العمدة ” و ” الفتح ” وتعليقات ” اللامع ” ، ثم اقرأ بضوئهم هذه الحروف القليلة ، تجد فيه نور العلم الوهاج كيف ازوى إلى كلمات وجيزة ملؤها علم غزير .

٨ - عن عائشة : إن ناساً طافوا بالبيت بعد صلاة الصبح ، ثم قعدوا إلى الذكر حتى إذا طلعت الشمس قاموا يصلون ، فقالت عائشة : قعدوا حتى إذا كانت الساعة التي يكره فيها الصلاة قاموا يصلون !! قال الشيخ : ولعل هؤلاء القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظنت عائشة بقاء الكراهة ، وكرهت تحريم الصلاة فيه انتهى ، راجع كلام الشارحين ثم اقرأ هذه الكلمات ، فيقول صاحب التعليقات : ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المصلين وبشأن أم المؤمنين ، وأجود مما قالتة الشراح .

٩ - قال : قوله : « تأتى الإبل على صاحبها » قال : إن أريد بها الجنس فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة في أهل التجارة واجبة ولو كان بغير واحد ، مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبة ، كما اضطرب الفقير وألقاه الفقر في مخمصة ، فلا يشترط له النصاب ولا نية التجارة ؛ فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب ، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله : « ومن حقها » فإنه ليس بواجب إلا إذا حمل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من

قوله : « لم يعط فيها حقها » أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى : أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً لا فريضة ولا نافلة ، وإن كان التعذيب خاصاً على منعه الحقوق الواجبة ؛ وعلى هذا فتفسير بعض الحقوق بقوله : « ومن حقها » لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفرادها التى هى نافلة ، وكان المراد فى النفى نفي سائر أنواعه انتهى ، هذه أجوبة عدة قايسها بما أفاده الشارحون ينجلي لك الفرق المبين إن شاء الله تعالى .

١٠ - قال : قوله « فعلمنا بعد » (باب فضل صدقة الصحيح الصحيح) قال : فيه اختصار إلى آخر ما قال . اقرأ كلام الشارحين ثم اقرأ كلام الشيخ تجده لطيفاً بديعاً ينحل به الإشكال فى حديث " الصحيح " ، وإن كان يبقى فى رواية البخارى فى غير " الصحيح " والعبرة فى الترجيح لرواية " الصحيح " وقد احتمل التأول الصحيح بالحذف والتقدير ، وإذن فلا عبرة لرواية غير محتملة خارج " الصحيح " والحكم بالوهم أيسر فيها .

فهذه عشرة نظائر وأمثلة مما ذكرت : أن الشيخ الكنكوهي قد خصه الله بنور فى قلبه ، فربما يأتى بحل مشكل خلت عنه هذه الأسفار الضخمة ، اقتنعت بهذه العشرة كقطرات من البحر الزاخر أو الغيث الهامر ، دليلاً واضحاً على المقصود ، لا أقول : إن هذه المختصرات من الكلمات الطيبات تغنى عن أسفار القوم وشروح أعلام الأمة ، بل أقول : إن شروح هؤلاء الأعلام مع ضخامتها وبراعتها لا تستغنى عن أمثال هذه المختصرات من كلمات وجيزة من المحدث الكنكوهي .

ثم إنه ما من ريب فى أن تقديرها بمقياس صحيح أيضاً يحتاج إلى الاطلاع بكلام الشارحين ، والوقوف على تلك المشكلات والمعضلات ، وجزى الله تعالى الشيخ زكريا بن يحيى بأن قام فى تعليقاته باستيفاء كل ما له صلة بالمقام ، من توضيح وبيان ، بنقل لباب كلمات القوم وصفوة أقوال الأعيان ، بأسلوب

بديع ملخص بحيث أغنى عن مراجعة الشروح وتصفح الأوراق ، والتفحص في هذه المجلدات الضخمة الكبيرة ، فجمع كل حسن وجمال يترقق فيها نبوغه ، وقدرته الفائقة على التلخيص والتخليص ، فجزاه الله خيراً بما قاسى عناء تأليف هذه التعليقات ، وكأنها كتاب مستقل زاد على الأصل أربعة أخماس الكتاب فأكثر ، وإنما يعلم شذائد أمثال هذه التأليفات من عنى بها وقاساها ، وعسى أن تكفى هذه الإشارة إلى التعليقات .

وحان لى أن أنبه على مقدمة هذا الكتاب أى " لامع الدرارى " وما فيها من أبحاث رائعة ، ونفائس لامعة ، والله ولى التوفيق .

مقدمة " لامع الدرارى على جامع البخارى "

أصبحت مقدمات الكتب مرأى تنعكس فيها أبحاث الكتاب ، تحوى فوائد ينجلي بها كل ما له صلة بالكتاب ، وأحياناً كل ما له صلة بالفن من مبادئ سامية ، وغايات فى غاية النفع ، وربما يكون فيها الإمام ابن خلدون المغربى بلغ منصب الإمامة فى المتأخرين فى مقدمته " لتاريخه الكبير " كتاب " العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر " ملح ، حتى أصبحت مقدمته أشهر من " تاريخه " ، وعسى أن يكون أنفع من كتابه ، يتجلى فيها نبوغه الخارق وبراعته الخارقة من إبداء حقائق فى تاريخ العلوم ، وإبداء نكات علم النفس وأسرار نواميس الطبيعة ، وغوامض عوائد الأقسام ، وعلوم غريبة قلما يعرفها أحد فى العصور المتأخرة ، فأصبح لا يدرك شأوه ولا يشق غباره .

ولا شك أن ابن خلدون المغربى شخصية فذة ، بلغ من الذكاء ذروتها العليا ، وكما أصبح الإمام أبوبكر الجصاص الرازى الحنفى المتوفى ٨٣٧٠ لا يجارى فى القدماء فى تأليف كتابه فى الأصول ، الذى سماه : " الفصول فى

الأصول " مقدمة لكتابه " أحكام القرآن " والكتاب مخطوط محفوظ عندى استنسخناه من القاهرة من المكتبة المصرية الحكومية قبل أربعين سنة تقريباً ، ويتلوهما من المتأخرين الحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلانى ، حيث ألف مقدمة " لشرحه " فتح الهارى " سماه : " هدى السارى " فى مجلد ضخم ، جمع فيها كل ما له صلة " بصحيح البخارى " وبالمؤلف الإمام ، وجاء فيها بنفائس ، وإن كان هناك بعض مؤاخذات وملاحظات من أنه جاء فيها بأشياء كان مفروغاً عنها فى الشرح فجاءت مكررةً وزيد بها الحجم ، ولكن مهما كانت مكررةً ولكنها محررة فى غاية النفاسة نتيجة بحث دقيق لا يستهان به ، يشكر عليها المؤلف الإمام حافظ الدنيا ، فرحمه الله ورضى عنه ، وعلى كل حال هذه المقدمات الثلاث ، أو الكتب الثلاثة ، المقدمات بدیعة فى بابها ، رائعة فى أبحاثها الممتعة المضمونة على غير أهلها .

وكذلك مقدمات الفاضل اللكنوى الشيخ عبد الحسى بن الشيخ عبد الحليم اللكنوى صغيرها وكبيرها ، فيها فوائد نافعة رائعة ، وربما يكون الشيخ أول سابق فى علماء الهند فى هذه المقدمات لم يلحقه غيره ، اللهم إلا أن يكون الفاضل المحدث السنبل معاصره المحقق فى مقدمة شرحه على " مسند الإمام أبى حنيفة " بترتيب الشيخ المحدث الكبير عابد السندى المدنى ، فقد عاصره وقارنه بعدة مقدمات بدیعة ممتعة ، جزاهم الله خيراً فى إحسانهم على أهل العلم ، وكفى جهودهم المشكورة ، فكأن الشيخ المحدث زكريا بن يحيى الكاندلوى أراد أن يقارن هؤلاء الأفاضل الكبار فى مقدماتهم ، فوفق لأن يؤلف مقدمةً كبيرةً بدیعةً على " الصحيح الجامع " وشرحه " اللامع " ، يأتى فيها بنفائس فى فصول أربعة :

الأول : فى ترجمة إمام الدنيا أمير المؤمنين فى الحديث ، الإمام البخارى الجعفى ، وفيها عشر فوائد ، كل فائدة فيها أمور من ترجمته بغاية التوسع ،

لا تجدها في كتاب أو كتابين أو ثلاثة ، بل فيها جواهر ودرر استخرجها من بحار زاخرة وافرة بكل حسن وجمال ، ولها روعة معجبة من بيان ولادته ووفاته وأنبائه التاريخية المبعثرة في مظانها وغير مظانها ، وبيان شيوخه ، وبيان حافظته الخارقة ، واستحضاره المدهش المحير ، وبيان ابتلاء الإمام عدة مرات والدفاع عنه ، وتحقيق مسألة الكلام ، وتنقيح مذهبه ومن وافقه من أهل الحق ، وبيان مذاهب أرباب الصحاح الفقهية ، وانتسابهم إلى أئمة المذاهب المتبوعة ، وقد وقع تقصير هناك في كلام صديقنا الفاضل النعماني في " ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع ابن ماجه " في نقل كلام إمام العصر شيخنا الكشميري رحمه الله ، ولا مؤاخذه عليه حيث نقل كلامه من مقدمة " فيض الباري " ، وهناك وقع التقصير ، وكم وقع هناك تقصير في التعبير أو تقصير بالتغيير فأورث شبهات ومؤاخذات ، فتعقب عليه الشيخ في تعليقات مقدمته .

قال البنوري : ولا أرى بأساً هنا بهذه المناسبة بنقل كلام إمام العصر كاملاً حتى ينحل تلك الشبهة التي حدثت ، قال إمام العصر رحمه الله ما ملخصه : إن الإمام البخاري رحمه الله لاشك أنه مجتهد يسائر اجتهاده ، وافق مذهباً من المذاهب أو خالفه ، فإن وافق الشافعي في مسائل مشهورة فقد وافق أبا حنيفة في أكثر منها ، فجعله شافعيّاً أو حنفيّاً غير صحيح ، وقد ذكره التاج السبكي في "طبقاته الكبرى" في عداد الشافعية ، مستدلاً بأنه أخذ الفقه عن الحميدي ، وكان الحميدي تفقه على الشافعي ، فرد إمام العصر دليله وعارضه بقوله : بأن هذا لا يكفي ، ولغيره أن يقول : إنه حنفي ، حيث أخذ عن الشيخ إسحاق بن راهويه ، وللبخاري اختصاص به فقهاً وعقيدةً حتى أصبح شيخه هذا مقوماً لحقيقته ، وبقية مشايخه مفيدون لا مقومون ، قال : وهذا اصطلاحى في تقسيم الشيوخ ، فمنهم : مقومون ، ومنهم مفيدون .

قال : وشيخه هذا بهذا الاختصاص قد تفقه على عبدالله بن المبارك ،

مقدمة " اللامع " ومكانتها (ق)

وابن المبارك تفقه وتخرج على أبي حنيفة رحمه الله ، فإذن لغيره أن يدعى أنه حنفي بهذا الدليل لو كان المدار على الأخذ والتلقي ، قال رحمه الله : ولكن كل ذلك بمعزل عن الواقع ، إنه مجتهد لا حنفي ولا شافعي ، انتهى مخلصاً وعلى هذا لا يرد ما أورد ، وهو كلام منقح محقق ، وكلام خبير بالحقائق .

ولاريب أنه تخرج على شيخه ابن راهويه وبه قام وقعد ، ومن أجله أبرق وأرعد ، والخطب طويل ليس هذا محل استيفاء البحث ؛ هذا ؛ ونعود إلى ما سبق .

وتعرض الشيخ في تلك الفوائد العشر إلى شيوخ البخاري من الحنفية ، وأن أكثر ثلاثياته من شيوخه الحنفية ، وإلى بيان تأليف الإمام غير " الصحيح " وما إلى ذلك من الأبحاث الممتعة .

والفصل الثاني في ما يتعلق " بالصحيح الجامع " ، وفيه ثلاث عشرة فائدة :

الأولى : في تسمية الكتاب ، وسبب تأليفه .

والثانية : في مناقب كتابه ومفاخره التي أصبح فيها وحيداً ، وفيها من كلمات الشيخ عبدالحق الدهلوي في " أشعة اللمعات " ومن كلام الحجة الدهلوي الشاه عبدالعزيز بن الشاه ولي الله في " بستان المحدثين " كلاهما بالفارسية ، فترجمها إلى العربية .

والثالثة : في كشف مغزاه وتنقيح موضوعه .

والرابعة : في بيان شروط الصحة التي التزمها الإمام ، وجاء بصفوة ما حققه الحازمي ، ولباب كلمات أهل المصطلح .

والخامسة : في خصائص " كتاب الصحيح " ، وذكر فيها خمسة عشر أمراً بتوسع معتبط .

والسادسة : أفردتها من خصائصه لأهميتها في نظر صاحب المقدمة ،
كعناية الإمام بالاغتسال والاستخارة لكل حديث ، وما وفق لتأليف أشياء
من الكتاب في الحرمين الشريفين ، ثم في روضة من رياض الجنة .
والسابعة : في تعديد رواياته وتحقيق ما هو الصواب ، وبيان منشأ
الاختلاف .

والثامنة : في بيان طبقة كتابه من بين كتب الحديث ، وترجيحه على
كتاب مسلم وتحقيقه ، واستطرد فيها برسالة للحمزة الدهلوى الشاه عبدالعزيز
سمها : ” ما يجب حفظه للناظر “ فأدرجها بتمامها ، وما ذكره في ” العجالة
النافعة “ بالفارسية ، وما أفاده الشاه ولي الله في ” حجة الله البالغة “ ، وفي
رسائله ” الإرشاد إلى مهات الإسناد “ وغيرها من كتب المصطلح الكبيرة
ببسط شاف .

والتاسعة : في بيان نوع تأليفه من بيان أنواع مؤلفات أسفار الحديث ،
واستوفى فيها تسعة وعشرين نوعاً من كتب الحديث ، واستقصاها من سائر
المطان ، واستطرد كل ما ألف في نوع من تلك الأنواع ، كالجامع ، والسنن
والمسند ، والمعجم ، والمستدرک ، والمستخرج ، والعلل ، والأطراف ،
والعريجات ، والأجزاء ، والرسائل ، والأفراد ، والغرائب ، والأربعينات
وغیرها .

والعاشرة : في بيان نسخ ” الصحيح “ المختلفة ، وبيان الرواة عن
الإمام كتابه ” الصحيح “ بتوسع من غرر النقول في الموضوع ، وجاء فيها
ذكر الأثبات من علماء الهند وغيرهم ما فيها من أسانيد الإمام ، وذكر فيها
أسانيده من مشايخه الذين تلقى عنهم ، وذكر أسانيد مشايخ الحديث في الهند
إلى الإمام البخارى مما ذكره الشيخ فاروق أحمد بن العارف بالله الشيخ صديق
أحمد الانبتهوى من أكابر خلفاء العارف المحدث الكنكوهى في خريطة بديعة .

بيان ما اشتمل عليه مقدمة "اللامع" (ش)

الحادية عشرة: في بيان ما انتقد على الإمام من مائة وعشرة انتقادات في مروياته ، أجاب عنها الحافظ في مقدمة "الفتح" ، وذكر أسماء من ألف في الموضوع ، وذكر خمسين نقداً والجواب عنها من كلام شيخه المحدث الفقيه الشيخ خليل أحمد صاحب "بذل المجهود" مع القيام بشرح كلامه وتوضيحه .

الثانية عشرة : في بيان ما انتقد عليه من رواة أحاديثه بالإجمال ، ومن ألف في الموضوع منقولاً عن مقدمة الحافظ ثم ذيله صاحب المقدمة بما قيل في الائمة المتبوعين وخصوصاً فقيه الأمة أبي حنيفة .

الثالثة عشرة : في بيان مناسبات في الأبواب وترتيب أبواب الكتاب ، ملخصاً من كلام الحافظ في المقدمة ما لخصه من كلامه شيخه البلقيني ، وهناك تعليقات من الشيخ ابن يحيى صاحب المقدمة كتعقبات أو استدراقات أو توجيهات كلها في غاية الحسن والروعة والبهاء .

والفصل الثالث : في بيان تراجم "الصحيح" وتحقيق مزاياها ، وبيان ما وهبه الله سبحانه من العلوم والفوائد والأسرار في هذا الصدد، وهذا الفصل من أوسع الفصول كما هو من أعناها وأغناها ، ومن أشنى البحوث وأقناها ، وفيه أربع فوائد :

الأولى : في بيان من ألف في التراجم من القدماء والمتأخرين مع تنبيهات جيدة من المؤلف .

الثانية : في بيان أصول التراجم التي ذكرها الشارحون من أقدم العصور إلى عهد عصر المشايخ في الهند .

الثالثة : فى تفصيلات تلك الأصول وما تبين للمؤلف من كلام الشارحين المبثّر فى الكتب فى غير مظانها ، وما وقف عليه من كلام مشايخه أو مشايخ مشايخه فى الرسائل أو الدروس ، أو من الله سبحانه على المؤلف ، فشرح صدره لإبداعها ، وتارة يأتى بتحقيقات وافية فى ضمنها استطراداً كالبحث عن ذكر الحديث بصيغة الجزم أو التمريض ، ونقل أكثر ما قيل فيه ، وعلى كل حال هذا الفصل الثالث الحاوى على شرح تراجم الأبواب فى غاية من الأهمية ، ولو لم يكن فى هذه المقدمة غير هذا لكفاها مزية ، وهو جزء مفرز برأسه ، وقد طبع فعلاً والحمد لله مستقلاً بتقديم صديقنا الداعية الشيخ أبى الحسن على حفظه الله ورعاه .

وأقول أخيراً : إن دين شرح البخارى على رقاب الأمة كما قاله ابن خلدون ، وادعى السخاوى قضاءه بتأليف " فتح البارى " وكان شيخنا رحمه الله يقول : إنه قال شيخنا محمود حسن الديوبندى شيخ الهند : إن دين التراجم لا يزال باقياً على رقاب الأمة لم يقضه أحد إلى اليوم ، وكنت قديماً أقول : إن كتاب " شرح الأبواب والتراجم " لشيخ الهند لو تم لقضى هذا الدين ، ولكنه بالأسف لم يتم ، وأقول الآن : إن هذه السعادة الأزلية كانت مقضية بأن يقوم الشيخ زكريا ويقضى هذا الدين ، فأرجو أن يكون هذا الدين قد قضى بخدمته لشرح الأبواب والتراجم إن شاء الله تعالى .

والرابعة : فى تحقيق ما نسب إلى الإمام البخارى من الوهم أو عدم تبييض الكتاب قبل إنجاز المنية ، وما إلى ذلك ، حقق أن كل ذلك بمعزل عن التحقيق وأجاد .

الفصل الرابع : فى بيان شروح " الجامع الصحيح " وتعليقاته ، وبيان ما لكل من الشروح مزايا وخصائص ، وبيان تراجم هؤلاء ، بحيث جاءت

أسماء مقدمة "اللامع" (ث)

فيها فوائد متفرقة بديعة ، وتفصيل البحث في الشروح الأربعة من "العمدة" و"الفتح" و"الإرشاد" و"الكواكب" ، واستوفى الشروح والتعليقات استيفاءً بالغاً حتى ذكر كل ما ألف في الهند من الشروح باللغة العربية ، أو الفارسية ، حتى بلغ إلى مائة شرح وعشرة ، وذكر من ضبط من أملى الشيخ الكنكوهي من أصحابه بكل تفصيل ، وفي ختام المقدمة ذكر ترجمة الشيخ المحدث الفقيه الكنكوهي صاحب هذه الأمالي : "لامع الدراري على جامع البخاري" وترجمة سيادة الوالد الشيخ المحدث الأديب الشيخ محمد يحيى الصديقي ، ولتسم هذه المقدمة : "الكوكب الواري على لامع الدراري" ، وإن شئت فقل : "النجم الساري على لامع الدراري" ، وإن شئت فقل : "ساطع البراري من مقدمة لامع الدراري" .

قال البنوري عفا الله عنه : كنت أردت أن أبسط القول في المقدمة ووصفها أكثر من هذا ، بيد أنه عاقبتني عوائق عن السير في نواحيها ، أو السعي في ضواحيها ، فاقنعت في غاية الارتجال والاستعجال على هذا القدر اليسير ، وأرجو أن يكون فيه مقنع للبصير ، ولأريب أن المقدمة تستحق الوصف بأكثر من هذا ، وجهد المقل دموعه ، ومن أفرغ المجهود فقد أعذر ، كل ذلك بأمر الشيخ محمد زكريا ، صفوة هذا العصر ، وغرة هذا الدهر ، قت ممتلاً رجاء دعواته الصالحة ، بارك الله في حياته الممتعة المباركة ، ونفع بها الأمة علمائها وصلاحائها في صبحها ومساءها ، ومتمثلاً أنشد :

شنف بذكر ذوى المحبة مسمعا	فبذكرهم تنزل الرحمات
فبجهم وبمدحهم وبجهاهم	وافى السرور وطابت الأوقات

والله سهجانه ولى كل توفيق ونعمة وله الحمد فى الأولى والآخرة،
والصلاة والسلام على صفوة البرايا خاتم الأنبياء محمد سيد الأولين
والآخرين وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين .

كتبه

محمد يوسف البنورى عفا الله عنه
يوم الأربعاء ١٥ رمضان المبارك ١٣٩٤ هـ
بمنزله بالمدرسة العربية الإسلامية
فى كراتشى رقم - ٥
باكستان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التقديم

بقلم فضيلة الشيخ أبي الحسن على الحسنى الندوى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين ، محمد وآله وصحبه أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .
أما بعد؛ فإنه يسعد كاتب هذه السطور أن يقدم لمقدمة "لامع الدرارى على جامع البخارى" ، لبقية السلف وحجة الخلف الشيخ العلامة محمد زكريا بن محمد يحيى الكاندهلوى السهارنفورى ، بعد ما أكرمه الله بتقديم لمقدمة "أوجز المسالك إلى شرح مؤطا الإمام مالك" وكلتا المقدمتين العظيمتين كانتا فى غنى عن تقديم وتعريف ، ولكن مؤلفها العظيم أراد أن يكرم كاتب هذه السطور بهذا التقديم ، ويشركه فى هذه الكرامة ، وأراد أن يضم إليها سعادة جديدة ، فكانت له الحسنى وزيادة .

وإن كاتب هذه السطور يقف حائراً مبهوراً أمام هذه الكرامة التى هى فوق همهته ، وأكثر من قدره وقيمته ، فكأنه كسى ثوباً سابغاً فضفاضاً قد فصل على من هو أطول منه قامته ، وأكثر منه جسامة ، وقد كان فى علماء هذا الشأن والمشتغلين بصناعة علم الحديث من كان أجدر بهذه الكرامة ، وأقدر على هذا التقديم من كاتب هذه السطور ، ولكنه فضل من المؤلف وشرف للكاتب .

لقد أصبحت هذه المقدمة كتاباً مستقلاً مفيداً يستحق أن ينشر بمفرده، فقد أصبحت مقدمة ضافية في علوم الحديث ، وأنواع المؤلفات فيها ومراتبها وطبقاتها وخصائصها ، ودائرة معارف فيما يتصل بالإمام البخارى وسيرته وأخباره ، ودقائق حياته وجلالها ، وخفيات أموره وظواهرها ، وما خصه الله به من مواهب وخصائص ، ومنهجه في التأليف ، وما التزمه من التزامات وشروط في وضع هذا الكتاب ، وبما تلقته هذه الأمة من اعتناء وقبول ، وإقبال وتقديم ، وتوثيق وتصحيح ، وثقة واعتماد ، وتناقل وتوارث، وشرح وإبراز لكل ناحية من نواحي هذا الكتاب، تخطر على قلب بشر أو ينتقل إليها الذهن الإنسانى ، وهى غاية ما يصل إليه الذكاء ، ويبلغ إليه الخيال في التحقيق والتدقيق ، والتجزئة والتحليل ، والشرح والتفصيل ، وغاية ما عرف من الاعتناء بكتاب لمؤلف من مؤلفى العالم ، ولإنسان في تاريخ التأليف والتصنيف ، وفي تاريخ العلم والحضارة عبر القرون والأجيال وعبر الحدود والثغور ، فلو زعم زاعم أو ادعى مدع أنه لم يعتن بكتاب بشرى في أى ملة وديانة ، وفي أى لغة وأدب ، وفي أى موضوع ومقصد ، وفي أى عصر من العصور ، مثل ما اعتنى ”بالجامع الصحيح“ للإمام البخارى، لما كان مجازفة من القول ، ولا مبالغة في الدعوى ، ولا إسرافاً في الحكم ، ولكان لهذا القول وجاهة علمية ودلائل تاريخية ، قائمة على استعراض طويل دقيق ، محايد أمين للمكتبة العلمية العالمية ، ونتاج العقول والأقلام ، ومحصول القرائح والهمم ، من فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا .

ولنظرة عجلى فيما تضمنت هذه المقدمة من معلومات وتفاصيل ، عن مدى اعتناء الأمة الإسلامية بهذا الكتاب الذى اعتبرته أصح كتاب بعد كتاب الله ، وأوثق مصدر للحديث النبوى ، وكيف تناولته بالبحث والتنقيب ، وكيف عصرت عقولها ، وصبت آخر قطرة من قطراتها ، واستفرغت جهدها

واستنفدت قوتها وطاقاتها ، وأفنت أعمارها وأوقاتها في الكشف عن خباياه وحل غوامضه ، واستقصاء شروط المؤلف فيه ، ومعرفة رجاله ورواته ، واستعراض ما قيل عنه وما اعترض عليه وذب به عنه ، والمحكمة في كل ذلك ، ومقارنته بمجاميع السنة الأخرى ، وتفضيله على قرينه "الجامع الصحيح" ، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري ، وفيما وقع بينهما من اختلاف في بعض الأصول والشروط ، ثم كيف خدم الكتاب من نواح مختلفة ، لا يقع على أكثر منها ذهن البشرى عادة ، ولا يتجاوزها غالباً ، تكفى لتصديق ما قلناه وتفصيل ما أجملناه ، من العناية الفائقة الخارقة للعادة بهذا الكتاب .

ويكفى القارئ أن يطلع على جهود العلماء وكبار الأذكياء في التطبيق بين تراجم الأبواب والأحاديث ، وقد ذكر مؤلف هذه المقدمة سبعين أصلاً لفهم أسرار المؤلف وأغراضه في وضع هذه التراجم ، والوصول إلى مراده وغاياته والتطبيق بينهما ، وقد استقصى هذه الأصول من الكتب المؤلفة في هذا الموضوع قديماً وحديثاً ومن شروح البخارى ، وضم إليها أصولاً جديدة ، ألهمه الله إياها بطول ممارسته لهذا الفن ، ومباشرته لتدريس هذا الكتاب ، وبفرط ذكائه وصدق طلبه ومثابرته على التأمل والمطالعة ، وإجالة الفكر وإعمال القريحة ، ففتح الله عليه بالشيء الكثير ، والعلم الغزير ، وبمالم يسبق إليه ، مصداقاً لقوله تعالى : «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» ، وقوله تعالى : «كلانمدهؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً» .

ويكفيه كذلك أن يحيل نظره في وجود المناسبة والارتباط اللطيف الدقيق بين أول كل كتاب وخاتمته من الكتب التي يشتمل عليها هذا الكتاب العظيم "الجامع الصحيح" للبخارى ، ولطائف ذوقية في التزامات المؤلف مثل التذكير بالموت والآخرة في آخر كل كتاب ، فقد نقل المؤلف في هذه المقدمة كل ما وصل إليه اجتهاد أكبر شارح "للجامع الصحيح" ، وهو

العلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله في كتابه العظيم الخالد "فتح الباري" وما أضاف إليه مؤلف هذه المقدمة من نكت بديعة وإشارات لطيفة في ربط آخر الكتاب بأوله ، حتى يصبح الكتاب وحدة متناسقة متكاملة ، وعقداً منظماً ، كل لؤلؤ تلتئم مع أختها ، وتنسجم مع شقيقتها ، وتخدم غاية واحدة ، هي غاية الجمال والكمال ، وغاص فيها المؤلف إلى أعماق بعيدة ، لا يصل إليها كل مشغول بهذا العلم الشريف ، ولا يلزم أن يوافقه في ذلك كل باحث ، ويتذوقه كل قارئ ؛ فقد يغلب ذكاؤه المفرط وهيامه بهذا الكتاب ومعانيه ، وإيانه الزائد بدقة فهم مؤلفه ، وبعد غوره ومراميه ، فيأتي بما لايسهل فهمه وإساغته ، ولكن لا ينتقص من قيمته ، ولا ينكر جهده المؤلف وحرصه على استخراج الدرر واقتناص النجوم ، وإعجابه الشديد بعبقرية الإمام البخاري ، ولطف حسه ، ورقة شعوره وامتحانه للعقول .

ولا نعرف كتاباً من كتب البشر - في المكتبة الدينية العالمية - تناوله العلماء والمؤلفون بالشرح والتحشية والتعليق مثل ما تناولوا هذا الكتاب، وقد كان الشرح والتعليق هو المجال العلمي الذي تظهر فيه عناية العلماء والمؤلفين في العصور القديمة ، ومقياس اهتمامهم بأثر علمي ، فكان أكثر الكتب شروحاً وتعليقات هو أعظم المؤلفات تقديراً ، وأعلاه منزلة وأكثرها شهرة ، وكان أقل الكتب شروحاً وتعليقاً ، أخفها ذكراً ، وأقعدا شهرة وصيتاً ، فيبقى مطموراً مغموراً ، لا يسترعى انتباهاً ، ولا يثير اهتماماً ، فإذا أخذ هذا المقياس - وهو المقياس الوحيد لنجاح كتاب في عهدنا العلمي الماضي، والدليل القاطع على احتلاله للصدارة في المجلس العلمي - حكمنا بأن "الجامع الصحيح" للبخاري قد فاز بالقدح المعلى في هذا الميدان ، واحتل الصدارة في مكتبتنا الإسلامية التي انبثقت عن القرآن ودعوة الإسلام ، وامتدت على مشارق الأرض ومغاربها في المساحة الأرضية المكانية ، وعلى القرن الأول إلى القرن

الثالث عشر — على الأقل — في مساحتها التاريخية الزمانية ، فقد بلغ عدد شروحه والتعليقات عليه إلى مائة و واحد و ثلاثين كتاباً على حسب استقراء مؤلف هذه المقدمة وعلمه واطلاعه ، وقد يكون العدد أكثر من هذا ، فقد كان استقصاء المؤلف مؤسساً على "كشف الظنون" للجلبي ، و"مفتاح السعادة" لطاش كبرى زاده ، و"إتحاف النبلاء" ، و "الديباج المذهب" ، و"زئيل الابتهاج" ، ومقدمات الشروح المشهورة التي كانت في متناول يده ، و"الثقافة الإسلامية في الهند" ، وبعض دراساته وتتبعاته الفردية ، ولاشك أن العالم الإسلامي أوسع مما تخيله الجغرافيون ، والتاريخ الإسلامي العلمي أغنى مما دونه المؤرخون ، وفي الزوايا خبايا لم تقع عليها عين ، ولم تطلع عليها الشمس .

وإن كتاب "فتح الباري" للعلامة ابن حجر العسقلاني الذي يقع في ثلاثة عشر مجلداً ضخماً ، ومقدمة مبسوطة تكاد تكون مكتبة مستقلة في علوم الحديث ، كتاب لا يوجد له نظير في مكتبات الديانات والملل ، وإن لهذه الأمة الإسلامية أن تفتخر بهذا الأثر العلمي الخالد ، وتقدمه إلى علماء الديانات والفلسفات ، ورواد الحضارات والثقافات ، كبرهان ساطع على جهاد هذه الأمة العلمية ، ونبوغها الفكري ، ولوعها بآثار نبيها ، والغوص فيها إلى أعماق ليست بعدها أعماق ، والوصول فيها إلى آفاق ليست وراءها آفاق ، هذا مع عدم الخط من قيمة الشروح الأخرى — وفي مقدمتها "عمدة القاري" للعلامة بدر الدين العيني التي هي مكتبة حافلة في النحو والعربية وعلوم البلاغة والأحكام المستخرجة والفوائد المستنبطة من الأحاديث — ومع الاعتراف بإخلاص مؤلفيها ونصحهم لله ولرسوله وللمؤمنين ، وإفراغ وسعهم في خدمة الحديث ونشره ، والتعمق فيه إلى غاية لا يتصور فوقها ، جزاهم الله عن الإسلام والمسلمين أفضل الجزاء .

ثم يلي هذا المقياس ، شدة العكوف على دراسة الكتاب ، والتهافت على روايته ونقله ، والتنافس في حمله ونشره وضمه إلى الصدور ، والعرض عليه بالنواجز ، وتوارث الأجيال في تلقيه جيلاً بعد جيل ، وكابراً عن كابر ، وتلميذاً عن أستاذ ، وطبقة عن طبقة ، حتى لا تعرف فترة من الزمان ، نسج فيها عليه العنكبوت ، وساد عليه الظلام ، وانقطعت روايته ، وتوقفت دراسته ، وعبث به العابثون ، وتصرف فيه الخائنون المحرفون ؛ وقد تفرد ”الجامع الصحيح“ بهذه الميزة بعد كتاب الله ، فقد أخذ هذا الكتاب عن مؤلفه تسعون ألفاً من الرواة والحفاظ ، وتسلسل نقله وروايته ، حتى انتهى هذا الكتاب إلى مؤلفه ، وبلغ حد التواتر في شهرته وصحة نقله ونسبته إلى المؤلف ، لا ينكر ذلك ولا يتشكك فيه إلا من تشكك في المتواترات والحقائق العلمية التي تثبت بالضرورة ، ولا يزال هذا الكتاب موضع الاهتمام والعناية ، وموضوع التأمل والدراسة في الحلقات العلمية في العالم الإسلامي .

وقد كان نصيب الهند — للأسباب التي بسطنا بعضها في مقدمتنا لمقدمة ”أوجز المسالك“ — أوفر في التمسك بهذا الكتاب والعكوف عليه درساً وتدریساً من كل بلد إسلامي في العصر الأخير ، فإنه لا يزال في قمة الكتب الحديثية التي تدرس في المدارس الدينية ، يقرأ من أوله إلى آخره في آخر سني الدراسة ، وقد أصبح شعاراً لنُبوغ الأستاذ ورسوخه في علوم الحديث والأثر ، واقتداره على صناعة التدريس والتفهم ، يتجلى فيه امتياز معلم عن معلم ، وتفوق أستاذ على أستاذ ، وأصبح شرطاً لكمال الطالب واجتهاده وفوزه ونجاحه ، فلا يعتبر عالماً إلا إذا قرأ هذا الكتاب بدقة وإمعان وجهد وإتقان ، ولا تزال ختمات البخاري لتفريج الكرب وإزالة ما نزل بالمسلمين عادة منتشرة وتقليداً متبعاً في أنحاء العالم الإسلامي .

وهذا كله دليل اعتناء الأمة بهذا الكتاب ، وما حازه من قبول عند الله

وعند الناس .

ثم خص هذا الكتاب بالإطباق على أنه قد بلغ أقصى درجات الصحة والوثاقة والتحرى في نقل الصحيح الثابت ، والاحتياط الذى يبلغ إليه اجتهاد المجتهدين وأمانة النقلة والرواة ، وأن المؤلف قد أفرغ فيه جهده ، ونجح فيه نجاحاً لم يكتب لمحدث آخر ، وراعى فيه أدق الشروط التى عرفت فى هذا الفن ، والتزم فيه التزامات لم تعرف عن أى مؤلف فى هذا الموضوع ؛ ثم ساعدته فى ذلك الملكة الراحلة التى لا يبرزها إلا واضعو الفنون والصيارفة الخذاق وأهل السليقة الذين لا يعرفهم التاريخ إلا فى فترات طويلة وعلى مر القرون والأعصار ، وهم فى كل لغة وأدب، وكل موضوع ومقصد؛ ويجعلهم الله ميزاناً فى هذه الفنون وحجة فى هذه المقاصد ، فيبرزهم من ثقب النظر وصحة الحدس وسرعة الخاطر ، ودقة الشعور وسلامة الفكر ، والذوق السليم الذى لا يخطئ ما لا يبرزهم أقرانهم ونظراءهم — على جلالة قدرهم وغزارة علمهم - فيأتون فى هذه الفنون والمقاصد من الحكم الصحيح السريع ، والوصول إلى الحقيقة والاهتداء إلى الصميم بما يشبه الإلهام ، وبما ينجل إلى كثير من الناس بأنه فوق الطاقة البشرية ، وما هو بإلهام دائماً وما هو فوق الطاقة البشرية ، لكنه الملكة الراحلة ، والموهبة الربانية ، والتوفيق الإلهى ، وطول الممارسة ، وشدة الإخلاص .

ونظائر ذلك كثيرة فى الأدب والشعر ، واللغة والنحو ، وعلم العروض والطب ، وأولئك الأئمة لا يخضعون للقواعد التى وضعها من كان فى طبقاتهم أو دونهم ، ودونتها كتب هذا الفن ، وجاء فيها الغث والسمين ، واختلط فيها الحابل بالنابل، فقد يتحررون عن هذه القواعد وعن هذه الآراء والمقاييس، ويحكمون بسليقتهم وبصيرتهم وذوقهم وتجربتهم .

ومن الظلم والجهل بالحقيقة ، والتسرع فى الحكم ، والتقليد الأعمى ، أن يخضعوا لهذه القواعد المرسومة المحدودة التى جاءت فى كتب من تأخر زمانه عن زمانهم ، وانحط مكانه عن مكانهم ، فيؤخذ "تهذيب الكمال" للمزى مثلاً أو مختصراته للحافظ ابن حجر ، أو "ميزان الاعتدال" للذهبي - على فضل هذه الكتب وفضل مؤلفيها على المشتغلين بهذا العلم - فيحكم على "الجامع الصحيح" للبخارى أو "الجامع الصحيح" لمسلم أو "الموطأ" للإمام مالك ؛ فيعاد الأمر جذعا ، ويستأنف النظر فى هذه الكتب التى تلقنتها الأمة بالقبول ، وبلغ أصحابها إلى أقصى درجات فى التحقيق والدقة والتحرى ، وتشرح تشريح الأجسام ، وتسلط عليها المقاييس المحدودة التى تقبل النقاش ويتسع فيها مجال الكلام ؛ فهذا النوع من القسوة العلمية والجفاف الفكرى والعمل التقليدى سيحدث فوضى تتزلزل بها أركان الدين ، وتتضعضع بها العقيدة واليقين ، ويتورط المسلمون فى اضطراب قد أغناهم الله عنه وكفاهم شره .

ولذلك كان حذاق الحديث وعلماء أساء الرجال يعتمدون فى ذلك على البخارى ومسلم أكثر مما كانوا يعتمدون على كتب أساء الرجال التى دوت فى العصور المتأخرة ، ويعجبني فى ذلك ما نقله صاحب المقدمة عن الشيخ أبى الحسن المقدسى كان يقول فى الرجل الذى يخرج عنه فى الصحيح : "هذا جاز القنطرة" يعنى بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه ؛ وقال الشيخ أبو الفتح القشيري : هكذا نعتقد وبه نقول ، ولا نخرج عنه إلا لحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد فى غلبة الظن على المعنى الذى قد مناه من اتفاق الناس بعد الشيخين على تسمية كتابيها "بالصحيحين" ومن لوازم ذلك تعديل روايتها ، ويؤيده ما قال الحافظ ابن حجر - كما نقل عنه صاحب المقدمة - : وقبل الخوض فيه ينبغى لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأى راوكان مقتضى لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ، ولا سيما ما انضاف إلى ذلك من إطباق جمهور

الأمة على تسمية الكتابين "بالصحيحين" وهذا معنى لم يحصل بغير من خرج عنه في الصحيح ، فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيها .

وكذلك ليس من الصواب ولا من الفقه ولا من مصلحة الإسلام والمسلمين أن تثار قضية أصحية هذين الكتابين الجليلين من جديد وتبحث ، كأن الأمر أنف والموضوع بكر لم يطرق من قبل ، ولم يقتل بحثاً وتفكيراً ، فهو يحدث كذلك فوضى فكرية ، ويضيع على الأمة كثيراً من جهودها وطاقاتها وأوقاتها ، وهو جهاد في غير جهاد أغنى الله خالف هذه الأمة عن القيام بأعبائه بما تولاه سلف هذه الأمة ، وفتح باب خطر على مصراعيه تدخل منه آفات كثيرة ، وتشويشات عظيمة ؛ وليس سر أصحية هذين الكتابين وفضلها على سائر الكتب في علو طبقة رجالها وعدالتهم وفي الشروط الدقيقة التي التزمها المؤلفان فحسب ؛ بل في اشتها هذه الأحاديث التي حواها هذان المجموعان ، وشدة اعتناء علماء هذا الشأن بها ، وكثرة تلقى الأمة لها ، وقد أحسن شيخ الإسلام الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي كل الإحسان إذ قال مبيناً لهذه النكتة في كتابه الفريد "حجة الله البالغة" : أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيها من المتصل المرفوع الصحيح بالقطع ، وأنها متواتران إلى مصنفيهما ، وأنه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين ، وإن شئت الحق الصراح فقسهما "بكتاب ابن أبي شيبه" و "كتاب الطحاوي" و "مسند الخوارزمي" وغيرهما نجد بينهما بعد المشرقين ، وقد استدرك الحاكم عليهما أحاديث هي على شرطهما ولم يذكرهما ، وقد تتبع ما استدركه فقد أصاب من وجه ولم يصب من وجه ، وذلك لأنه وجد أحاديث مروية عن رجال الشيخين بشرطهما في الصحة والاتصال ، فاتجه استدراكه عليهما من هذا الوجه ، ولكن الشيخين لا يذكران إلا حديثاً قد تناظر فيه

مشايخها ، وأجمعوا على القول به والتصحيح له ، كما أشار مسلم حيث قال : لم أذكر ههنا إلا ما أجمعوا عليه . وجل ما تفرد به المستدرک کلموکی عليه ، الخفی مكانه فی زمن مشايخها ، وإن اشتهر أمره من بعد “ (١) .

وليس اتفاق الأمة وعلماؤها على أصحیة ” البخاری “ وفضله على سائر الكتب مجرد اتفاق ومصادقة ، ولا عن طواطؤ ومؤامرة ، وقد أعاذ الله هذه الأمة التي اختارها لحمل دينه وتبليغ رسالته من أن تكون فريسة غفلة وغباوة ، وأن تجتمع على الضلال ، بل كان ذلك إلهاماً من الله ومكافأة على ما قام به مؤلف هذا الكتاب من جهاد في سبيل حفظه الأحاديث النبوية ، ثم تحقيقها وتنقيحها ومعرفة رجالها ورواتها وكشف أستار الكذابين والوضاعين وتمييز الضعفاء والخروحين ، ثم في نقلها ونشرها في الآفاق وجمعها في مجموعة مهيبة منقحة ، بحسب الطاقة البشرية والعلم الإنساني ، وقد هجر في سبيل ذلك راحته وحفظ بدنه ومطالب نفسه ، ونسى لذته وغادر وطنه ، واكتفى من الدنيا ببذلة عيش وسداد رفق ، ولقى في سبيله أذى كثيراً وتحمل في سبيله نكراناً وجفاءً ، ومحنةً وبلاءً ، فقد وهب لتحديث حياته وما أكرمه الله به من قوى وطاقات وحافضة لاقطة واعية ، وذهن وقاد وعقل نقاد ونفس كبيرة وهمة عالية ؛ فكافأه الله على كل ذلك بأن قيض له أفواجاً من العلماء والأذكياء يخدمون كتابه بصنوف من الخدمة وأنواع من الجهد لم تخطر ببال أي جماعة قباهم ولم تبحر لكتاب بعد كتاب الله ، وأشعل في قلوبهم حب هذا الكتاب والسهر على خدمته ، حتى لم يشعروا بالذة إلا في شرحه ونشره ، ولم يجدوا راحة إلا في تحقيقه وتنقيحه ، حتى كونوا هذه المكتبة الواسعة الزاخرة التي لم توجد لكتاب ؛ وفي هذه المقدمة العظيمة أضواء على هذه المكتبة ، وتعريف بأهم كتبها ومحتوياتها ، ولم يكن ذلك كله إلا مظهراً من مظاهر سنة الله في خلقه وهي :

”إن الجزء من جنس العمل“، فهى سنة قدّمة فى الأمم والجماعات البشرية وأفراد الناس ، فلما حفظ البخارى سنة رسول الله ﷺ وجاهد فى سبيلها حق الجهاد ووقف كل حياته وكل ما كان مملكه ويمتاز به له ، كفل الله بحفظ كتابه وانتشاره وبقائه وازدهاره واعتناء الأمة به اعتناءً لا مزيد عليه ، وفى هذه المقدمة قصة هذا الاعتناء وعرض لجوانبه الكثيرة ومناحيها المختلفة .

ومن سلسلة هذا الاعتناء التاريخى الطويل الذى حكى المؤلف قصته فى تفصيل وجود هذا الكتاب العظيم الذى أسماه جامعه وناشره ”لامع الدرارى على جامع البخارى“ وهو مجموع أمال وتحقيقات للإمام الربانى شيخ المحدثين فى عصره الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى فى أثناء تدريس ”الجامع الصحيح“ للإمام البخارى ، قيدها تلميذه النجيب الوفى الشيخ محمد يحيى بن محمد إسماعيل الكاندهلوى ، وهو عصارة دراسات الشيخ وأبواب تأملاته ، وعكوفه الطويل على علم الحديث دراسة وتدرّساً ، وقد جاء دور الشيخ محمد زكريا بن محمد يحيى ، فنقحها وهذبها وتناولها بالشرح والإيضاح ، والكشف والإبانة ، وضم إليها ما فتح الله به عليه من نكت بديعة وإشارات لطيفة وتحقيقات نادرة وتطبيقات فائقة ، لا يعرف قيمتها إلا من باشر تدريس هذا الفن سنين طوالاً ، وعرضت له معضلات ومشكلات أثناء الدرس فى مدة طويلة، فلم يجد حلها فى بطون الأسفار والكتب المتداولة والشروح المشهورة السائرة ، وقد جربت ذلك أثناء تدريسي ”للجامع الصحيح“ ، على قلة بضاعتي وقصر باعى وقلة اطلاعى فى هذا العلم الذى لا يعرف فى علوم الإسلام علم اتسع اتساعه ودق دقته .

وهذه المقدمة اجتمعت فيها فوائد وعلوم قد تفرقت وتناثرت فى كتب هذا الموضوع ، فجمعها مؤلفها الذى أصبح له الحديث شعاراً ودثاراً وذوقاً وحالاً فى هذه المقدمة ، ويجد فيها المعلم والتلميذ غاية ما أورد به على البخارى واستشكل من هذا الكتاب ، ثم جوابه الشافى ، وشرحاً وافياً لرموز البخارى

ومصطلحاته ومقاصده وأسراره في التراجم ولطائفه في التأليف ، هذا عدا معلومات قيمة عن الأئمة الأربعة ومذاهبهم ، وبحوث مفيدة في أصول الحديث وأسماء الرجال ، فجاءت شاملة كاملة وموسوعة واسعة ، يجد فيها الطالب ما يفتق قريحته ويشحذ ذهنه ويرفع همته ، ويجد فيها المعلم الحاذق والأستاذ الكامل ما ينير سبيله ويسهل مهمته ويوفر عليه وقته وجهوده ، فللمؤلف شكر المشتغلين بهذا الفن وثناؤهم واعترافهم بالجميل ، وله من الله الأجر الجزيل والذكر الباقي والدعاء الدائم .

أبو الحسن علي الحسنى الندوى

مدير ندوة العلماء لكناؤ - الهند

١٩ - ٢ - ١٣٩٠ هـ



ترجمة المؤلف (١)

هو حافظ القرآن وشيخ الحديث العلامة محمد زكريا بن العلامة محمد يحيى بن الشيخ الصالح محمد إسماعيل الكاندهلوى . ولد لعشر خلون من رمضان سنة خمس عشرة وثلاث مائة وألف (١٣١٥هـ) ، (الموافق ١٢ فبراير ١٨٩٨م) ليلة الخميس في الساعة الحادية عشرة ، ونشأ في تصون تام ، وأخذه والده بمعالى الأمور وهضم النفس ، والانقطاع إلى العلم ، والعكوف على المطالعة ، والتحرز من قراء السوء ، وعلو الهمة في طلب العلم والاقتصاد في المأكل والملبس ، وغير ذلك من فضائل الأخلاق ودقائق التربية التي يأخذ بها المربون الكبار صغارهم الذين يكون لهم شأن في المستقبل ، فنشأ على الانهماك في العلم ، والاستغراق في المطالعة وإجهاد النفس وسهر الليالي والانجذاب عن الناس ، حريصاً على العلم مستخفاً بالمال عاكفاً على المطالعة والتصنيف ، زاهداً في المظاهر والذات .

دراسته : بدأ حروف الهجاء على الدكتور عبد الرحمن المظفرنكرى من أصحاب الشيخ الجليل مولانا رشيد أحمد الكنكوهى ، وحفظ القرآن على والده ، وكان يأمر أن يقرأ درسه مائة مرة ؛ وقرأ بعض الكتب الأردية مثل ” بهشتى زيور “ ، ثم كتب الفارسية على عمه مولانا محمد إلياس ، وكتب الصرف على والده ؛ ومكث في ” كنكوه “ إلى سنة ثمان وعشرين هجرية ، ثم جاء إلى ” سهارنفور “ وقرأ ” هداية النحو “ ، و ” الكافية “ ، و ” الأربعين “ للشيخ ولي الله

(١) ويراها القارى مبسوطه في تقديم ” أوجز المسالك “ بقلم الأستاذ السيد أبى الحسين على الحسنى الندوى .

الدهلوى ، و "شرح الكافية" للجامى ، وترجمة عم والجزء التاسع والعشرين من القرآن الكريم ، والمنطق إلى "شرح التهذيب" ، وذلك كله بين رجب سنة ثمان وعشرين وشعبان سنة تسع وعشرين ، وقرأ فى السنة التى بعدها "القطبى" و "المير" ، و "ألفية ابن مالك" و "المقامات" و "الحساب" . وفى السنة التى تلتها شعبان سنة ٣٠ و ٣١ قرأ "مختصر المعانى" و "نور الأنوار" و "سلم العلوم" و "الميلدى" و "ديوان المتنبي" و "السيح المعلقات" و "القدورى" و "سكنز الدقائق" معاً . وفى السنة الدراسية التى تلتها - سنة ٣٢ - قرأ "مشكاة المصابيح" و "هداية الفقه" - الأولين - و "شرح معانى الآثار" للطحاوى على والده ؛ و "ديوان المتنبي" و "الحماسة" و "شرح نخبه الفكر" ، وفى سنة ٣٣ قرأ "شرح السلم" للملا حسن وشرحه "لحمد الله" و "الحواشى الثلاث" للشيخ محمد زاهد المروى المعروفة "بالزواهد الثلاثة" ، و "الشمس البازغة" و "أقليدس" ، و "مؤطأ الإمام مالك" و "مؤطأ الإمام محمد" و "شرح معانى الآثار" للطحاوى مرة ثانية على مولانا خليل أحمد ، وفى سنة ٣٤ هـ قرأ "سنن الترمذى" و "صحيح البخارى" و "سنن أبى داود" و "النسائى" على والده ، ومن سنة ٣٥ هـ اشتغل بكل من "الجامع الصحيح" للبخارى و "صحيح مسلم" و "السنن للترمذى" و "سنن أبى داود" عند شيخه مولانا خليل أحمد رحمه الله .

تدريسه : عين مدرساً فى مدرسة "مظاهر العلوم" بسمارنפור فى المحرم سنة ٣٥ هـ وفى سنة ٤١ هـ فوض إليه تدريس ثلاثة أجزاء من "صحيح البخارى" بأمر من الشيخ مولانا خليل أحمد وإلحاحه ، وظل يدرس "مشكاة المصابيح" إلى سنة ٤٤ هـ وسافر إلى الحجاز وأقام هناك عاماً ، وعلى رجوعه من الحجاز بدأ يدرس سنن أبى داود ويضيف إليه دروساً أخرى فى الحديث والنصف الأول من "صحيح البخارى" ، وبعد ما توفى مولانا عبد اللطيف مدير المدرسة إلى رحمة الله تعالى وكان متكفلاً بتدريس "صحيح البخارى" تولى تدريسه الذى هو مستمر

فيه أطال الله حياته ونفع بهلومه .

وقد حج ثلاث حججات في معية شيخه الجليل ، وكانت رحلته الأولى إلى الحجاز في شعبان سنة ١٣٨ هـ ورجع في المحرم سنة ١٣٩ هـ ، والثانية كانت في شوال ١٤٤ هـ ، وتوجه بعد الحج إلى مدينة الرسول ، ومكث هناك إلى آخر ذي القعدة الحرام وحج الثالثة، وفي شهر الله المحرم سنة ١٤٦ هـ رجع إلى سهارنفور حيث هو مقيم بها .

تأليفه : كان البدء في تأليف ”بذل المجهود شرح سنن أبى داؤد“ من غرة ربيع الأول ، وكان الفراغ منه في شعبان سنة ١٤٥ هـ وكان لشيخه الجليل التوجيه والإشراف ، وله الجمع والتحرير ، ثم أخذ في شرح ”المؤطا للإمام مالك“ شرحاً وافياً ، فجاء الكتاب في ست مجلدات كبار ، وأعجب العلماء وأهل الصناعة بحسن تأليفه وتحري الصحة والدقة في نقل المذاهب ورعاية الصدر في ذكر الدلائل والحجج لها ، والكتاب مآثرة علمية كبيرة ، ووفقه الله سبحانه وتعالى لتأليف عدة كتب نافعة للمسلمين حازت قبولاً عظيماً ، ونقلت إلى عدة لغات كالإنجليزية واليابانية غير لغات الهند ، وانتشرت انتشاراً واسعاً ونفع الله بها خلأق لا يحصون ، منها : كتاب ”خصائل نبوى“ ترجمة وشرح ”الشائل“ للترمذى ، و ”كتاب الفضائل“ .

البيعة والاجازة : أجازة الشيخ الجليل مولانا خليل أحمد حين رجوع الشيخ المترجم من ”المدينة المنورة“ في الطرق الأربعة المعروفة، وكان أن حسر العمامة عن رأسه ، وأمر مولانا السيد أحمد المهاجر المدني بأن يلوشها على رأس الشيخ زكريا ، وحرص الشيخ على إخفاء هذه الإجازة ، ولكن الشيخ الكبير مولانا عبد القادر الرائفورى أذاع هذا في الناس وحث الطالبين على بيعته ، وظل الشيخ ممتنعاً عن الإجابة ، حتى أمره عمه الجليل مولانا محمد إلياس في مناسبة بأخذ البيعة ، فبايعته نسوة من أسرته ، ثم تتابع ذلك .

منن الله تعالى عليه : من منن الله تعالى عليه انهماكه في خدمة الحديث الشريف ، والعكوف عليه دراسة وتدريساً وتصنيفاً وتأليفاً ، واختلط حبه والاشتغال به بلحمه ودمه ، حتى صار ذلك علماً عليه ولقباً أشهر من اسمه ، ومن مننه تعالى : حب شيخه له وإيثاره إياه واختصاصه به ، وقد حاز ثقته ورضاه ودعواته الصالحة بحسن صحابته ووفائه وتفانيه في مرضاته ، وكذلك لم يزل محبباً أثيراً عند جميع الشيوخ كعمه الجليل مولانا محمد إلياس ومولانا عبد القادر الرائفوري ومولانا حسين أحمد المدني وغيرهم من الشيوخ العظام والمعاصرين الكبار ، ومنها : أن الله سبحانه وتعالى أغناه عن الوظائف والمرتبات والاشتغال بالتكسب ، ورزقه الاعتماد عليه والتوكل وعلو الهمة ، فلم يزل يدرس الحديث الشريف في المدرسة محتسباً متطوعاً ، لا يأخذ عليه أجراً ولا يتقاضى عليه راتباً ، ومنها : شدة اتباعه لسلفه الصالح وحبه وانتصاره لهم وتمسكه بأهدابهم ، وكرهته لمحدثات الأمور والمذاهب والفن ، والاشتغال بخاصة النفس وخدمة العلم والدين . ومنها : علو الهمة في العبادة وإحياء ليالي رمضان وتلاوة القرآن والمواساة والضيافة والإعانة على نوائب الحق ، وحمل الأثقال وأداء الحقوق — بارك الله في أيامه ونفعنا بأنفاسه .



المقدمة

نحمدك يا من أسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة ، وهياً لنا من أمرنا رشداً ،
وأفاض علينا من أمره روحاً يحى به قلوب السعداء ، وينقأ للأشقياء شهاباً
رصداً ، ونصلى ونسلم على أحب خلقك إليك ، الذى أتى بملة حنيفية بيضاء ،
ليلها ونهارها سواء ، وعلوم قطعية ومعارف باهرة ، أهل الباطل لدينها حيارى ،
لا يرتد إليهم طرفهم وأفقدتهم هوا ، وعلى آله وصحبه الذين أردت بهم
خيراً فشرقتهم بالعلم الدنى ، وفقهتهم فى الدين ، وجعلتهم هداة ينالون الدين
عن الثريا العليا ، وينشرونه فى الأرضين .

أما بعد ؛ فمن أعظم ما من الله على هذه الأمة المرحومة أن غرس لها فى
كل زمان غروساً أحياهم بساتين العلوم والمعارف ، وأنشأ من كل خلف
عدولاً جدد بهم الدين القويم ، ونفى بهم عنه تحريف الغلاة وانتحال المبتهجين
ذوى الملامى والمعارف ، بأنفاسهم الشديدة تحبى النفوس والأرواح ، وبهممهم
القدسية تتجلى القلوب وتزكى الأشباح ، وكان منهم حضرة قطب الأقطاب
فى زمانه ، رئيس ذوى الفضل والألباب فى أوانه ، إمام الأئمة بمقتدى الأجلة ،
مقدام الحكماء مفخرة النجباء ، من ملأ أطباق الأرض شرقاً وغرباً بالمعارف
والإيقان ، ونشر أرجاء الغبراء بفوائح السنة والإحسان ، أبو حنيفة الزمان حنيد
الدوران أمير المؤمنين فى الحديث والعلوم الثقيلة ، حجة الله على العالمين فى
العقائد والفنون العقلية ، شمس العلماء الربانيين ، العارف بالله مولانا أبو مسعود

رشيد أحمد الأيوبي الأنصارى نسباً الكنكوهي السهارةفوري موطناً ، السني الحنفي مسلماً ، الجشتي النقشي القادري السهروردي مشرباً ، — قدس الله سره العزيز — .

فإنه — رضى الله عنه — ترعرع مجدداً في العلوم الدينية من عنفوان شبابه؛ وارتحل لطلبها إلى البلدان القصية في إبان زمانه : حضر حلق الأساتذة المشهورين ، وأفاضل مشايخ الزمان ، فتمتقه وسمع وخاض بحار العلوم وأسفار الفنون لدى الكمل من أئمة الدوران ، ولم يزل هذا دأبه حتى مهر في مائر الفنون والعلوم ، سيما العلوم النقلية من السنن والفقه والأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات وأكمل التحية ، فلم يزل مرتقياً قلل التعلم وشوايخها ، حتى أشير بالبنان بأنه هو الكامل في زمانه والسابق في الميدان ، وضربت إليه أكباد الإبل من كل فج عميق ، وهرعت إليه طلبة الهند والخراسان وسكان كل بلد سحيق ؛ فاغترفوا من بحار علومه والحديث ، وصادروا بالارتواء ، فن مستكثر ومستقل ، ومنهوم لا ينقطع عطشه ولا يزول عنه الظمأ .

وكيف لا ! فإن ما من الله سبحانه على حضرته من كمال القوة الاجتهادية ، وفقه الأحكام الشرعية ، وحفظ الأحاديث النبوية ، وملكة الاستنباط القوية ، وإجادة التطبيق بين الأحاديث المختلفة ، وإظهار محاسن الارتباط بين الأبواب وتراجمها ، والمضامين المتنافرة الظاهرة ، مع كمال اتباع النبي عليه الصلاة والسلام ، والسلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بالإحسان واليقين ، والعدالة التامة والتقديس والتبحر في المعقول والمنقول ، والبراعة في الفروع والأصول ، والارتقاء على قلل المعارف الإلهية ، والحضور الدائم مع الاستقامة الشرعية لم توجد بمثابته في أحد من زمانه لا منفردة ولا مجتمعة .

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد
و « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » .

وكان حضرة الإمام - قدس الله سره العزيز - يبدأ تدريس الأحاديث - أعني الصحاح الستة - في شوال ويختمها في أواخر شعبان، وينتهي في هذه المدة عن تدريس الأمهات الست الحديثية جملتها بنفسه النفيسة بدون أن يشاركه غيره في التدريس ، وكان يستوعب النهار في التدريس ، فيدرس من بعد صلاة الإشراف إلى قريب من نصف النهار ، ثم من بعد الظهر إلى العصر ، وكان ذلك دأبه دائماً وأبداً ، وكان يأتي في ذلك بتحقيقات أنيقة ومعان عجيبية يطمئن بها خاطر المتفهن الذكي ، وتزول بها شكوك المحقق الأملئ ، ولذلك طار صيته في أقطار الهند وحواليها ، وقصد أعتابه عطشى العلوم النبوية من البلاد جُلها ، وصار بابيه مرجعاً للطلاب من كل فج عميق ، وارتوى من فرائد تحقيقاته الكاملة كل طائب من مكان قريب وسحيق ، ولم يزل يفيض على العالمين على هذا المنوال إلى سنة ألف وثلاثمائة وتسع من الهجرة النبوية على صاحبها الصلاة والتحية .

ولما ابتلى في هذه السنة بالأمراض الشديدة التي تسلسلت أشهراً عديدة ، وأورثت ضعفاً باهضاً في الأعضاء الرئيسية ؛ وعقب مصائب خطيرة من وفاة سبطه الحافظ محمد إسحاق ، ثم وفاة ابنه المحبوب مولانا الحافظ محمد محمود المتوفى سبعمائة من أولي الجهادين سنة عشر ، ثم وفاة زوجته المحترمة في السابع من أولي الجهادين سنة إحدى عشرة - رحمهم الله رحمة واسعة - تأثر الشيخ - قدس سره - جداً .

ومع ذلك كثر رجوع الخلق إلى حضرته ، فكثرت الإفتاءات وهنجم عليه الضيوف وأهل السلوك من كل مكان وسائر الجهات ، فلم يقدر على التدريس المذكور ثلاث سنوات كاملة ، ولم تزل طلبة العلوم النبوية تصر على التدريس وتذكر ما وصى به النبي ﷺ لطلاب العلوم ونشر الحديث والدين ، لا سيما جدى المرحوم الذي كان من خواص أحيائه المتعاصرين - نور

الله مرقدہ - وسیدی و مرشدی حضرة مولانا خليل أحمد السهارنفورى صاحب شرح "سنن أبى داؤد" المسمى "ببذل المجهود" - قدس الله سره العزيز - فإنهما كانا يسعيان بالغاية في تدريس الأمهات الست (١) في سنة كاملة للسيد الوالد المرحوم ، حافظ القرآن والحديث والفقه والأدب مولانا محمد يحيى - قدس سره - كما فصلناه في مقدمة "الكوكب الدرى على جامع الترمذى" .

فلم يجد بدأ من قبول مسئولاتهم ، فأوفى بالوعد في أوائل ذى القعدة سنة ألف وثلاثمائة وإحدى عشرة ، وشرع درس الترمذى في غرة الشهر المذكور ، لكن لشدة النقاهة وكثرة الأحزان لم يقدر على تطويل الدراسة وتوالى الأوقات مثل السابق، فحتم "الترمذى" يوم الخميس في الثامن عشر من ذى الحجة ١٣١٢ هـ - ألف وثلاثمائة واثنى عشر - ، أعنى في ما ينوف عن سنة كاملة بشهر ونصف - ثم بدأ بتدريس "أبى داؤد" يوم الإثنين في الثانى والعشرين من الشهر المذكور ، - أعنى بعد أربعة أيام بعد ختم "الترمذى" - .

وحيث كان ابتلى ببداء نزول الماء في العين فخاف أن لا يتبلى بزوال البصارة بالكلية قبل تنمى الدورة ، فاجتهد في التدريس فوق العادة ، ولم يزل يصرف أوقاته فيه صباحاً ومساءً حتى ختم "سنن أبى داؤد" يوم الخميس في السابع من ربيع الأول ١٣١٣ هـ ، أعنى في أقل من ثلاثة أشهر ، مع أنه لم يترك شيئاً من غوامض "سنن أبى داؤد" إلا وكشفه ، وأتى فيه بتحقيق عجيب يتحير فيه أولوا الألباب الأذكياء ، وقد ذكر جلسة منها سيدى ومولائى خليل أحمد السهارنفورى في كتابه "بذل المجهود" في عامة المواضع الغامضة المحتاجة إلى الكشف والإيضاح ، ثم بدأ الشيخ - قدس سره - النصف الأول من صحيح البخارى بعد يومين يوم السبت في التاسع من الشهر المذكور ، وبعد ختمه في غرة جمادى الأولى بدأ النصف الثانى من "صحيح البخارى" يوم

(١) وتسمى في المدارس الهندية "بدورة الحديث" .

الإثنين ، وفي السابع عشر من جادى الآخرة ختم ذلك الجزء .
ثم اشغلت بتميم بقية كتب الدورة من " الجامع الصحيح " للإمام مسلم ،
و " السنن " للنسائي و السنن " لابن ماجة " ، حتى فرغ منها في أواخر شعبان
تلك السنة ، وأعطى إجازات الدورة للطلاب في الثالث والعشرين من شعبان
سنة ١٣١٣ هـ - ألف وثلاثمائة وثلاث عشرة - ، وكانت الإجازات مطبوعة
عند الشيخ - قدس سره - على ورقة صغيرة صفراء غير ثمينة عند أهل الدنيا
غالية الثمن ذات اللآلى عند أهل الدين ، ترك فيها من الطباعة موضع الاسم
والتاريخ ، فاذا أعطاها الشيخ - قدس سره - أحداً يكتب فيها بيده الشريفة
إسم الطالب والتاريخ ، وهذه صورته :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد بن عبد الله
الأنبياء والمرسلين ، وآله وأصحابه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين .
أما بعد ؛ فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الصمد الفقير الأحقر المدعو برشيد
أحمد الأنصارى نسباً ، والجنجوهي (١) موطناً ، تجاوز الله عن زلله ومعاييه ؛
ورضى الله عن مشايخه : إن المولوى قد قرأ على واستمع عندي
الأمهات الست المشهورة عند المحدثين المحتوية للصحاح والحسان من أحاديث
الرسول السيد الأمين ، " الصحيحين " للشيخين ، و " الجامع المسند " للترمذى ،
و " السنن " لأبى داود السجستاني ، و " السنن " للنسائي ، و " السنن " لابن ماجة
القزويني - رضى الله عنهم أجمعين وأفاض علينا من بركاتهم وجمعنا معهم يوم
الدين - وأنا أجزيه أن يرويه عنى بشرط الضبط والإتقان فى الألفاظ والمعاني ،
والتيقظ والتثبت فى المقاصد والمباني ، بشرط استقامة العقائد والأعمال على
طريقة الصحابة والتابعين ، وحسن التأدب بحضرة العلماء المحدثين والمجتهدين .

(١) معرب كنتكوه .

وأوصيه بتقوى الله تعالى والاعتصام بسنة سيد المرسلين ، والاجتناب عن البدع المخترعة في الدين ، والتباعد عن صحبة المبتدعين ، وبالاشتغال بإشاعة العلوم السنية الدينية ، والاحتراز عن التدنس برذائل الفلسفة وحطام الدنيا الدنية ، وأسأل الله لي وله أن يوفقنا لما يحب ويرضى ، وأن يجعل آخرتنا خيراً من الأولى ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه الكريم وآله وأصحابه وأتباعه ناصري طريقه القويم ، فقط .

حررته من الشهر المنتظم في سنة ألف وثلاثمائة من الهجرة على صاحبها ألوف الصلوات والتسليمات والتحية .

وكأن قدس سره - يحتم عليها بخاتم، وهذه صورته :

رشيد
احمد
١٣٠١

 وكتب التاريخ على إجازة والذى المرحوم السابع والعشرين من الشهر الشعبان (١) المنتظم في سنة ألف وثلاثمائة وثلاث عشرة .

وكما ذكرنا سابقاً من بداية نزول الماء في هذه الأيام تعجل حضرته في تميم الكتب، فلم يأت بالأبحاث في هذه الكتب كما كان يأتى بها في "الترمذى"، فاستغنى بها ، وإنما أتى في "سنن أبى داود" بما تفرد به أبو داود ، وفي "صحيح البخارى" بما تفرد به البخارى من التراجم والأبحاث المخصوصة ، وكان الطلبة أيضاً مستعجلين، فلم يجتهدوا في استيضاح الأبحاث مثل "الترمذى" ولا كتابتها ، وكان سيدي الوالد - نور الله مرقده - يقول : كان ههنا بتتميم الدورة وإكمالها عند حضرة الشيخ - قدس الله سره العزيز . أكثر وأكبر من التقرير واستيضاح الأبحاث، فن أجل ذلك ترى الإيضاحات في "أبى داود" أقل من "الترمذى"، وفي "البخارى" أقل من "أبى داود"، وإن كان المائى فيه أيضاً جواهر ثمينة ولآلى فريدة خلت عنها الأسفار ، ومعدومة عند أساتذة الحديث

الأبرار .

وكان الأحباب والأكابر يلحفون لطباعة ما نقل والذى المرحوم - نور الله مرقده - من إفادات شيخه - قدس سره - على "البخارى" ، مثل "الكوكب الدرى على جامع الترمذى" منذ مدة طويلة ؛ فلم أقدر على إسعاف مرامهم لانهما كى فى تأليف "أوجز المسالك إلى مؤطأ الإمام مالك" ، ولما من الله تبارك وتعالى على بقرب إتمامه اشتد إصرارهم جداً ، وكنت أعتذر إليهم دائماً بعدم الفراغ عن تسويد "الأوجز" ؛ على أن الضعف الجسمى للأمراض التى أحاطت بصحتى وهجوم الأشغال التى تتزايد من كل جهة من كثرة الواردين والمكاتيب المتزايدة فى كل يوم كانت تعوقنى عن الاشتغال بذلك ؛ فإن ما أفاد به فى درس "البخارى" دقيق ومحتاج إلى النظر مثل "الترمذى" ، ويحتاج إلى حواش وتعليقات فى مواضع كثيرة محتاجة إلى الإيضاح ، فإن دأب الشيخ - قدس سره - كما عرفت سابقاً فى درس "الترمذى" أن يذكر مباحث جلية فى جمل عديدة .

لكنهم كانوا لا يسامحوننى ولا يقبلون أعذارى ، حتى إن كثيراً منهم لاسيا حضرة شيخ الإسلام شيخ العرب والعجم مولانا الحاج السيد حسين أحمد المدنى - نور الله مرقده - كثيراً ما أمرنى بالجد بإرجاء تأليف "الأوجز" إلى نشر إفادات "البخارى" ، وربما قال - قدس سره - إذا طبعته بعد موتى فماذا ينفعنى؟ لو طبعته فى حياتى لانتفعت به ، ولم أكن أمثل أمره الشريف فى ترك تأليف "الأوجز" خوفاً منى أن يتعجل موتى لطول أمراضى ، فيضيع جميع ما عملته فى تكميل ذلك الكتاب . وكنت على رجاء قوى من طول حياة الشيخ المدنى - قدس سره - لما أعطاه الله تبارك وتعالى من الصحة التامة والقوة الكاملة ، فما أصدق ما قال فى النظم الهندى شيخه شيخ الهند حضرة مولانا الحاج محمود حسن - نور الله مرقده - فى مرثية شيخه الإمام الربانى الكنكوهى صاحب هذه

الإفادات :

نہ سمجھے تھے کہ اس جان جہاں سے ہوں جدا ہوں گے

یہ ستے کو چلے آئے تھے اک دن جان سے جانی

فيا للأسف كل الأسف على عدم امتثال أمره الشريف ، وماذا يغني اليوم
الأسف غير قلق القلب الجريح ، وكان الشيخ المدني - قدس سره - كلما أصر
على في تعجيل طبع إفادات "صحيح البخاري" كنت أطلب من الله عز وجل أن
يوفقني لتتميم "الأوجز" سريعاً ، فلما من الله تبارك وتعالى على بتتميمه في
آخر ذي الحجة سنة خمس وسبعين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على
صاحبها أفضل الصلوات والتحية ابتدأت في امتثال أمره الشريف يوم
الأربعاء سابع شهر الله المحرم الحرام سنة ست وسبعين في حياته - قدس
سره - فإنه - نور الله مرقده - توفي يوم الخميس في الثاني عشر من أولي
الجمادين سنة سبع وسبعين ؛ لكن كثرة المشاغل لم تمكنني في حياته من النظر
فيه غير عدة أوراق ؛ طبعت منها أربعة أوراق في حياته .

ولما قدمتها إليه استنار وجهه سروراً وبهجة أثابه الله تبارك وتعالى ثواب
نشر هذه الإفادات ، فإنه رحمه الله كان أصل المقترح لطبعة والمجد في مجلته ،
وسميتها بـ "لامع الدراري على جامع البخاري" ، وقدمت على أصل الإفادات
مقدمة تحتوي على إفادات عديدة لاغنى عنها لطلبة البخاري خاصة ؛ فإن ما
يتعلق بمقدمة علم الحديث أجملت فيها الكلام في أول "أوجز المسالك على المؤطأ
للإمام مالك" فلا حاجة إلى ذكرها مرة أخرى ، فلم تبق الحاجة إلا لما يتعلق
بكتاب "الجامع" ومؤلفه الإمام البخاري .

وفصلتها على عدة فصول : الأول منها في ترجمة المصنف وفيه فوائد :

الأولى : في اسم المصنف ونسبه .

فهو الإمام المقدام أمير المؤمنين فى الحديث ، شيخ الإسلام مرجع الأنام ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة - بفتح موحد (١) وسكون راء وكسر دال وسكون زاي، معجمة وفتح موحد - كلمة فارسية معناها فى بخارى: الزراع ، وكان بردزبة مجوسياً مات على الديانة المجوسية ، وابنه المغيرة أسلم على يدى اليمان الجعفى والى بخارى ، ولذا يقال للإمام البخارى "الجعفى" ولأى ، لأنه مولى اليمان الجعفى ، كذا فى مقدمة البخارى لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى ، وهكذا ضبط بردزبة النووى فى "شرح البخارى" ، وزاد فى آخره - ثم باء موحد ثم هاء - هكذا قيده الأمير أبو نصر بن ماكولا ، وقال : هو بالبخارية ، ومعناه بالعربية: الزراع ، وهكذا ضبط بردزبة الحافظ ابن حجر فى "مقدمة الفتح" ، وقال : هذا هو المشهور فى ضبطه وبه جزم ابن ماكولا ، وقد جاء فى ضبطه غير ذلك . وفى "التهذيب" : المغيرة بن بردزبة ، وقيل : ابن بزرويه ، وقيل : ابن الأحنف .

قلت : هكذا بلفظ ابن الأحنف يأتى فى ذكر مؤلفاته عن أول "الأدب المفرد" ، قال الحافظ: أسلم ولده المغيرة على يد اليمان الجعفى والى بخارى فنسب إليه نسبة ولاء ، عملاً بمذهب من يرى أن من أسلم على يده شخص كان ولاؤه له ، وإنما قيل له الجعفى لذلك ، وقال السيوطى فى "التدريب" : النوع الرابع والستون معرفة الموالى ، فمنهم من يقال : مولى فلان ويراد به مولى عتاقة وهو الغالب ؛ ومنهم من يراد مولى الإسلام كالإمام البخارى مولى الجعفيين ولاء إسلام ، لأن جده المغيرة كان مجوسياً أسلم على يد اليمان بن أحنس الجعفى .

(١) هكذا ضبطه المجد فى "القاموس" وقال فارسيه "معناها الزراع .

وقال النووى فى "شرح البخارى" : أسلم المغيرة على يد يمان البخارى الجعفى ، ويمان هذا هو أبو جد عبد الله بن محمد بن جعفر بن يمان المسندى شيخ البخارى ، ويقال للبخارى : "جعفى" ؛ لأنه مولى يمان الجعفى ولواء لإسلام ، وقال الحافظ فى "التهذيب" : عبد الله بن محمد بن عبد الله بن جعفر ابن يمان بن أخنس بن خنيس الجعفى أبو جعفر البخارى الحافظ المعروف بالمسندى ؛ سمي بذلك لأنه كان يطلب المسندات ويرغب عن المرسلات ؛ وقال الحاكم : سمي المسندى لأنه أول من جمع مسند الصحابة بما وراء النهر ، وهو إمام الحديث فى عصره هناك بلا مدافعة ، مات ببخارى فى ٢٢٩ هـ .

وعلى ما ضبطه الحافظ من نسبه يكون يمان جد جده وهكذا ذكر نسبه الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" ، وقال السمعانى : الجعفى - بضم الجيم وسكون العين المهملة - نسبة إلى القبيلة ، وهى جعفى بن سعد العشيرة وهو من "مدح" (١) ، وكان وفد على النبى ﷺ فى وفد جعفة فى الأيام التى توفى فيها النبى ﷺ ونسب إليها جماعة المعروف منهم المسندى - بفتح النون - ، وسمى به لأنه كان يطلب المسانيد فى صغره . انتهى مختصراً .

وأما ولد المغيرة إبراهيم جد الإمام الهام ، قال الحافظ فى مقدمة "الفتح" : لم أقف على ترجمته بشيئ ، وتبعه القسطلانى ، فحكى قوله ، وسكت عليه شارح مقدمته صاحب "نيل الأمانى" ، ولم أجد أيضاً ترجمته بعد فيما عندى من كتب الرجال . وأما ولد إبراهيم إسماعيل والد الإمام الهام ، فقد قال القسطلانى فى المقدمة : قال الذهبى فى "تاريخ الإسلام" : كان أبو البخارى من العلماء الورعين وحدث عن أبى معاوية وجماعة ، وروى عنه أحمد بن جعفر وغيره . وقال الحافظ فى مقدمة "الفتح" : أما والد محمد فقد ذكرت له ترجمة فى "كتاب الثقات" لابن حبان فقال فى الطبقة الرابعة : إسماعيل بن إبراهيم والد

(١) كذا فى الأصل والظاهر مذحج .

البخارى يروى عن حماد بن زيد ومالك ، وروى عنه العراقيون ، وذكره ولده في "التاريخ الكبير" ؛ فقال : إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة سمع من مالك وحماد ، وصحب ابن المبارك ؛ وسيأتى بعد قليل قول إسماعيل عند موته : إنه لا يعلم في ماله حراما ولا شبهة .

قلت : ونص البخارى في "تاريخه الكبير" إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفى أبو الحسن ، رأى حماد بن زيد ، صافح ابن المبارك بكلمات يديه وسمع مالكا ، وهكذا حكى كلامه عن "التاريخ الكبير" الحافظ في "تهذيبه" ، فلعل ما فى سياق المقدمة و"تهذيب" من الاختلاف مبنى على اختلاف النسخ ، وزاد فى "تهذيبه" : وقال فى "باب المصافحة" من "كتاب الاستيذان" : وصافح حماد بن زيد ابن المبارك بكلمات يديه ، ووصله فى ترجمة عبد الله بن سلمة المرادى من "تاريخه" ، فقال : حدثنى أصحابنا يحيى وغيره عن أبى قال : رأيت حماد بن زيد وجاءه ابن المبارك بمكة فصافحه بكلمات يديه ، وذكره ابن حبان فى الطبقة الرابعة من الثقات . وقال الحافظ : ذكر ولده عنه ما يدل على أنه كان من الصالحين . وابن المبارك هذا الذى صحبه والد البخارى من تلامذة الإمام الأعظم أبى حنيفة ، والعجب عن الحافظ أنه لم يذكره فى تلامذته فى "تهذيبه" ، وقد ذكره فيهم صاحب "تهذيب الكمال" .

الثانية : فى مولد الإمام ووفاته وسنه . قال شيخ مشايخنا فى مقدمة "البخارى" : اتفقوا على أنه ولد بعد صلاة الجمعة لثلاث عشرة خلت من شوال ١٩٤هـ ، وأنه توفى ليلة السبت عند صلاة العشاء ليلة عيد الفطر ، ودفن يوم الفطر بعد صلاة الظهر ٢٥٦هـ ، وله اثنتان وستون سنة إلا ثلاثة عشر يوما ، ودفن "بجرتك" قرية على فرسخين من سمرقند ، ولم يعقب ولدا ذكرأ ، وبذلك جزم النووى فى "شرح البخارى" إذ قال : اتفق العلماء على أنه ولد بعد صلاة الجمعة بثلاث عشرة ليلة خلت من شوال ، وتوفى ليلة السبت عند صلاة

العشاء ليلة الفطر ، ودفن بعد صلاة الظهر ، انتهى مختصراً .

وبذلك جزم الحافظ في "مقدمة الفتح" أنه ولد يوم الجمعة بعد الصلاة ثلاث عشرة ليلة خلت من شوال ببخارى . قال المستنير : أخرج لى ذلك محمد بن إسماعيل بخط أبيه ؛ وجاء ذلك عنه من طرق ، وحكى الحافظ عن الخطيب بسنده إلى عبد الواحد بن آدم يقول : رأيت النبي ﷺ في النوم ومعه جماعة من أصحابه وهو واقف في موضع ، فسلمت عليه فرد على السلام ، فقلت : ما وقوفك ههنا يا رسول الله ؟ قال : أنتظر محمد بن إسماعيل ، قال : فلما كان بعد أيام بلغني موته ، فنظرت فإذا هو قدمات في الساعة التي رأيت فيها النبي ﷺ .

وقال مهيب : كان ذلك ليلة السبت ليلة عيد الفطر ، وكذلك قال الحسن بن الحسن في تاريخ وفاته ، وفيها أرخه جماعة عدهم الحافظ ، وقال : قال الحسن : وكانت مدة عمره اثنتين وستين سنة إلا ثلاثة عشر يوماً . وقال القسطلاني : كان مولده يوم الجمعة بعد الصلاة ثلاث عشرة ليلة خلت من شوال ، وقال ابن كثير : ليلة الجمعة الثالث عشر من شوال ببخارى ، وقال صاحب "نيل الأمانى شارح مقدمة القسطلاني" : قال أبو يعلى الخليلي في "كتاب الإرشاد" : لاثنتي عشرة ليلة خلت من الشهر المذكور .

فحاصل ذلك أنه قيل : ولد ليلاً ، وقيل : نهراً ، ثم قيل : كان ذلك لاثنتي عشرة ، وقيل : ثلاث عشرة ، ثم جمع بين ذلك بما يخالف الجمهور ، فإنهم أجمعوا على أنه ولد بعد صلاة الجمعة ثلاث عشرة ، فما يخالف ذلك من الأقوال شاذ ؛ لأن الجمع من العلماء حكوا الإجماع على ذلك .

قال الكرمانى : دخل الإمام البخارى بغداد مرات ، وانقاد أهلها له في الحديث بلا منازعة ، ولهم معه حكاية مشهورة في امتحانهم له بقلب الأسانيد والمتون فصصح كلها في الساعة ، كما سيأتى مفصلاً في الفائدة الخامسة ، وحين

وقعت الفتنة واشتدت المحنة في مسألة خلق القرآن رجع من بغداد إلى بخارى فتلقاه أهلها في تجمّل عظيم ومقدم كريم، وبقي مدة يحدّثهم في مسجده، فأرسل إليه أمير البلد خالد بن محمد الذهلي (١) يتلطّف معه، ويسأله أن يأتيه "بالصحيح" ويحدّثهم به في قصره؛ فامتنع البخارى من ذلك وقال: لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس، فحصلت وحشة بينهما فأمره الأمير بالخروج من البلد؛ ويقال: إن البخارى دعا عليه فلم يأت شهر حتى ورد أمر دار الخلافة بأن ينادى على خالد في البلد، فنودى عليه على أتان وحبس إلى أن مات.

ولما خرج الإمام من بخارى كتب إليه أهل سمرقند يخطّبونه إلى بلدهم فسار إليهم، فلما كان بقرية "خرتنك" - بفتح المعجمة وإسكان الراء وفتح الفوقانية وسكون النون - وهى على فرسخين من سمرقند، بلغه أنه قد وقع بينهم بسببه فتنة، فقوم يريدون دخوله وقوم يكرهونه، فأقام بها حتى ينجلي الأمر، فضجّر ليلة ودعا وقد فرغ من صلاة الليل: اللهم قد ضاقت على الأرض بما رحبت فاقبضنى إليك. فمات في ذلك الشهر.

فإن قلت: كيف استجاز الدعاء بالموت وقد خرّج هو في "صحيحه": «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به» قلت: نصوا بأن المراد بالضر هو الدنيوى، وأما إذا نزل به ضر دينى فإنه يجوز تمنيه خوفا من تطرق الخلل فى الدين، وبذلك ضبط "نبيل الأمانى" "خرتنك"، وقال: كان قرية من قرى سمرقند، وما ذكره ابن يونس فى "تاريخ الغرباء" من أنه قدم مصر وتوفى بها غلط، والصواب ما ذكرناه، كما فى "ابن خلكان"، وكان خالد بن أحمد ابن خالد الذهلي أمير خراسان قد أخرجه من بخارى إلى خرتنك المذكور، وهكذا ضبطه الحموى فى "المعجم"، وقال: قرية بينها وبين سمرقند ثلاثة فراسخ بها قبر الإمام البخارى، وينسب إليها أبو منصور غالب بن جبرائيل.

(١) كذا فى الأصل والمعروف خالد بن أحمد.

الخرتنكى ، وهو الذى نزل عليه البخارى ومات فى داره ، حكى عن البخارى
حكايات .

وسياتى فى الفائدة الثامنة ما قيل فى جملة أسباب إخراجهم من بخارى :
إفتاؤه بالحرمة بالرضاعة من الشاة ، وأيضاً مخالفته لأبى حفص الصغير ، وقال
القسطلانى : لما رجع إلى بخارى نصبت له القباب على فرسخ من البلد ،
واستقبله عامة أهلها حتى لم يبق مذكور ، ونثر عليه الدراهم والدنانير ، وبقى
مدة يحدهم ، فأرسل إليه أمير البلد خالد بن محمد الذهلى نائب الخلافة العباسية
يسأله أن يأتبه "بالصحيح" ، فذكر القصة إلى أن قال : فإن كانت له حاجة إلى
شئ منه فليحضر إلى مسجدى ، فإن لم يعجبك هذا فأنت سلطان فامنعنى من
المجالس ليكون لى عذر عند الله يوم القيامة أنى لا أكرم العلم ، فأمره الأمير
بالخروج عن البلد ، فدعا عليه فذكر ما تقدم ، وحبس الأمير إلى أن مات
ولم يبق أحد ممن ساعده إلا ابتلى ببلاء شديد .

ولما خرج البخارى من بخارى كتب إليه أهل سمرقند يخطبونه ، فسار
إليهم ، فلما كان "بخرتنك" وهو على فرسخين من "سمرقند" بلغه وقوع فتنة
بينهم بسببه ، وكان له أقرباء بها ، فنزل عندهم حتى ينجلي الأمر ، فأقام أياماً
فمرض ، حتى وجه إليه رسول أهل سمرقند يلتمسون خروجه إليهم ، فأجاب
وتهيأ للركوب ولبس خفيه وتعمم ، فلما مشى قدر عشرين خطوة أو نحوها إلى
الدابة ليركبها قال : أرسلونى ، فقد ضعفت ، فأرسلوه ، فدعا بدعوات ثم
اضطجع فقضى ، فسأل عرق كثير لا يوصف ، وما سكن منه العرق حتى
أدرج فى أكفانه ، انتهى مختصراً .

وفى "المقدمة" جمع البعض تاريخ ولادته ومدة حياته ووفاته فى بيت فقال :
ميلاده صدق (١٩٤) ومدة عمره فيها حميد (٦٢) وانقضى فى نور (٢٥٦)
قلت : والمختصر صدق حميد نور ، أى صدق حميد فى قوله : إنه نور .

الفائدة الثالثة في أحواله التاريخية : توفي والد الإمام يعنى إسماعيل والبخارى صغير ، وقال القسطلانى : قال أحمد بن حفص : دخلت على أبى الحسن إسماعيل بن إبراهيم عند موته فقال : لا أعلم فى جميع مالى درهما من شبهة ، فقال أحمد : فتصاغرت إلى نفسى عند ذلك ، وقال الحافظ فى "المقدمة" : فأت إسماعيل ومحمد صغير فنشأ فى حجر أمه ثم حج مع أمه وأخيه أحمد (١) وكان أسن منه ، فأقام هو بمكة مجاوراً يطلب العلم ، ورجع أخوه أحمد إلى بخارى فأت بها ، وروى غنجار فى "تاريخ بخارى" واللالكاى فى "شرح السنة" فى "باب كرامات الأولياء" منه : إن البخارى ذهبت عيناه فى صغره ، فرأت والدته الخليل إبراهيم عليه السلام فى المنام ، فقال لها : يا هذه قد رد الله على ابنك بصره بكثرة دعائك ، قال : فأصبح وقد رد الله عليه بصره .

وقال الفربرى : سمعت محمد بن أبى حاتم وراق البخارى ، يقول : سمعت البخارى يقول : ألهمت حفظ الحديث وأنا فى الكتاب ، قلت : وكم أتى عليك إذ ذاك ؟ فقال : عشر سنين أو أقل ، ثم خرجت من الكتاب ، فجعلت اختلف إلى الداخلى وغيره ، فقال يوماً : فيم كان يقرأ للناس سفيان عن أبى الزبير عن إبراهيم ، فقلت : إن أبى الزبير لم يرو عن إبراهيم ، فأنتهرنى ، فقلت له : ارجع إلى الأصل إن كان عندك ، فدخل فنظر فيه ثم رجع ، فقال : كيف هو يا غلام ؟ فقلت : هو الزبير وهو ابن عدى عن إبراهيم ، فأخذ القلم وأصلح كتابه ، وقال : صدقت ، فقال للبخارى إنسان : ابن كم كنت حين رددت عليه ؟ فقال : ابن إحدى عشرة سنة ، قال : فلما طعنت فى ست عشرة سنة

(١) هذا هو المعروف فى الشروح كلها ، فها فى الكرماني حج به

أبوه فرجع أبوه وهو أقام بمكة فى طلب العلم ، تحريف من الناسخ أو زلة قلم من المؤلف ، وكذا ما فى "تذكرة الحفاظ" حج مع أمه وأخته تحريف من الناسخ .

حفظت كتب ابن المبارك و وكيع ، وعرفت كلام هؤلاء يعنى أصحاب الرأى ، قال : ثم خرجت مع أمى وأخى إلى الحج .

قال الحافظ : فكان أول رحلته على هذا سنة عشر ومأتين ؛ ولو رحل أول ما طلب لأدرك ما أدركته أقرانه من طبقة عالية ، وقد أدرك عبد الرزاق ، وأراد أن يرحل إليه ، وكان يمكنه ذلك ، فقبل له : إنه مات ، فتأخر عن التوجه إلى اليمن ، ثم تبين أن عبد الرزاق كان حياً ، فصار يروى عنه بواسطة ؛ قال البخارى : فلما طعنت في ثمانى عشرة صنفت كتاب "قضايا الصحابة والتابعين" ، ثم صنفت "التاريخ الكبير" إذ ذاك في المدينة المنورة عند قبر النبي ﷺ ، وكنت أكتبه في الليالى المقمرة ؛ قال : وقل اسم في التاريخ إلا وله عندي قصة إلا أنى كرهت أن يطول الكتاب ، وقال سهل بن السرى : قال البخارى : دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين وإلى البصرة أربع مرات وأقت بالحجاز ستة أعوام ، ولا أحصى كم دخلت الكوفة وبغداد مع المحدثين .

وقال الحافظ عماد الدين بن كثير : إنه دخل بغداد ثمانى مرات ، وفي كل مرة يجتمع بالإمام أحمد بن حنبل ، فيحثه على الإقامة ببغداد ، ويلومه على الإقامة بخراسان ، كذا في "مقدمة القسطلانى" ، ويشكل عليه ما في "كتاب النكاح" من "الفتح" في "باب ما يحل من النساء" ما قال الحافظ : ليس للمصنف في هذا الكتاب عن أحمد رواية إلا في هذا الموضع ، وآخر في "المغازى" ، وكأنه لم يكثر عنه لأنه في رحلته القديمة لقي كثيراً من مشايخ أحمد فاستغنى بهم ، وفي رحلته الأخيرة كان أحمد قطع التحديث ، فكان لا يحدث إلا نادراً ، فن ثم أكثر البخارى عن على بن المدينى دون أحمد ، فإن ظاهره أن له رحلتين إلى بغداد ، وللتأويل في كلام "الفتح" مساغ ؛ كيف وقد حكى الحافظ عنه في "المقدمة" ما تقدم قريباً أنه قال : لا أحصى كم دخلت بغداد .

وقال حاشد - بالحاء المهملة والشين المعجمة- ابن إسماعيل : كان البخارى يختلف معنا إلى مشايخ البصرة وهو غلام ، فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام ، فلمناه بعد ستة عشر يوماً ، فقال : قد أكثرتم على ، فأعرضوا على ما كتبتم ، فأخرجناه ، فزاد على خمسة عشر ألف حديث ، وقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه ، وقال أبو بكر بن أبي عياش الأعمى : كتبنا عن البخارى وهو أمرد ما فى وجهه شعرة على باب محمد بن يوسف الفريابى ، قال الحافظ: "كان موت الفريابى سنة اثنى عشرة ومائتين فكانت سن البخارى إذ ذاك نحواً من ثمانية عشر عاماً أودونها .

وقال محمد بن الأزهري السجستاني : كنت فى مجلس سليمان بن حرب والبخارى معنا يسمع ولا يكتب ، فقليل لبعضهم : ماله لا يكتب ؟ فقال : يرجع إلى بخارى ويكتب من حفظه ، وقال الذهبى فى "التذكرة" : أول سماعه للحديث سنة خمس ومائتين ، ورحل سنة عشر ومائتين بعد أن سمع مرويات بلده ، وكان يقول: لما طعنت فى ثمان عشرة سنة جعلت أصنف قضايا الصحابة والتابعين وأقاويلهم فى أيام عبيد الله بن موسى، وحينئذ صنف "التاريخ" عند قبر النبي ﷺ فى الليالى المقمرة، قال الحافظ : وقال البخارى : أقمت بالمدينة بعد أن حججت سنةً حرداً - أى قصداً - أكتب الحديث ، وقال : أقمت بالبصرة خمس سنين معى كتبى أصنف وأحج وأرجع من مكة إلى البصرة ، قال : وما تركت بالبصرة حديثاً إلا كتبته ، وقال البوشنجى : سمعت بنداراً سنة ثمان وعشرين يقول : ما قدم علينا مثل البخارى، قال بندار : وأنا أفخر به منذ سنين ، وقال البخارى : دخلت على الحميدى وأنا ابن ثمان عشرة سنة ، يعنى أول سنة حج ، فإذا بينه وبين آخر اختلاف فى حديث ، فلما بصرنى قال : جاء من يفصل بيننا ، فعرضنا على الخصومة ، فقضيت للحميدى وكان

الحق معه ، وسيأتي في الفائدة السابعة قدومه بنيسابور سنة خمس ومأتين ، وإقامته بها مدة ، وقال القسطلاني : أما رحلته لطلب الحديث ، فقال الحافظ : أول رحلته بمكة سنة عشر ومأتين ، قال : ولو رحل أول ما طلب لأدرك ما أدرك أقرانه من طبقة عالية ، ثم ارتحل بعد أن رجع من مكة إلى سائر مشايخ الحديث في البلدان التي أمكنته الرحلة إليها .

وقال الذهبي وغيره : كان أول سماعه سنة خمس ومأتين ، ورحل سنة عشر ومأتين بعد أن سمع الكثير ببلده من سادة وقته محمد بن سلام البيكندي وغيره ، وسمع " ببلخ " من مكى بن إبراهيم وغيره ، و " بمرو " من علي بن شقيق وغيره ، و " بنيسابور " من يحيى بن يحيى وغيره ، و " بالرى " من إبراهيم بن موسى وغيره ، و " ببغداد " من محمد بن عيسى بن الطباع وغيره ، وقال : دخلت على معلى بن منصور " ببغداد " سنة عشر ومأتين ، وسمع " بالبصرة " من أبي عاصم النبيل وغيره ، و " بالكوفة " من عبيد الله بن موسى وغيره ، و " بمكة " من أبي عبد الرحمن المقرئ وغيره ، و " بالمدينة " من عبد العزيز الأويسى وغيره ، و " بواسط " من عمرو بن محمد وغيره ، و " بمصر " من سعيد بن أبي مريم وغيره ، و " بدمشق " من أبي مسهر وغيره ، و " بقيسارية " من محمد بن يوسف الفريابي وغيره ، و " بعسقلان " من آدم بن أبي إياس وغيره ، و " بجمص " من أبي المغيرة وغيره ، انتهى مختصراً ، وذكر القسطلاني أسماء جمع من مشايخه في هذه الديار ، اقتضرت منها على اسم واحد وأشارت إلى غيره بلفظ وغيره .

وسيأتي في بيان الجامع قول البخارى : صنف كتابي " الجامع " في المسجد الحرام ، قال الحافظ : والجمع بينه وبين ما روى عنه أنه كان يصنفه في البلاد أنه ابتداء تصنيفه في المسجد الحرام ، ثم كان يخرج الأحاديث في بلده وغيرها ، ويدل عليه قوله أنه أقام فيه - أى في تأليفه - ست عشرة

سنة ، فإنه لم يجاور بمكة هذه المدة كلها ، قلت : وسيأتى البسط فى ذلك فى الفائدة السادسة .

الرابعة فى مشايخه : تقدمت الإشارة إلى بعضها قريباً فى كلام القسطلانى . وقال الحافظ فى "المقدمة" : تقدم التنبيه على كثرتهم ، وعن محمد ابن أبى حاتم عنه قال : كتبت عن ألف وثمانين نفساً ليس فيهم إلا صاحب حديث ؛ وقال أيضاً : لم أكتب إلا عمّن قال : "الإيمان قول وعمل" قال الحافظ : وينحسرون فى خمس طبقات : الأولى : من حدثه عن التابعين - يعنى أتباع التابعين - الثانية : من كان فى عصر هؤلاء لكن لم يسمع من ثقات التابعين ، الثالثة : وهى الوسطى من مشايخه ، وهم من لم يلق التابعين بل أخذ من كبار تبع الأتباع ، الرابعة : رفقاؤه فى الطلب ومن سمع قبله قليلا ، وإنما يخرج عن هؤلاء ما فاته عن مشايخه أو ما لم يجده عند غيرهم . الخامسة : قوم فى عداد طلبته فى السن والإسناد ، سمع منهم للفائدة وروى عنهم أشياء يسيرة ، وعمل فى الرواية عنهم بما روى عثمان بن أبى شيبة عن وكيع ، قال : لا يكون الرجل عالماً حتى يحدث عن من هو فوقه ، وعن من هو مثله ، وعن هو دونه ، وعن البخارى أنه قال : لا يكون المحدث كاملاً حتى يكتب عن من هو فوقه وعن من هو مثله وعن من هو دونه ، انتهى مختصراً .

وذكر الحافظ أسماء هذه الطبقات الخمس ، وما حكى الحافظ من مقولة الإمام البخارى قصة مشهورة عنه ذكرت فى مقدمة "الأوجز" مبسوطه ، وفيها قول الإمام البخارى لمن استدعاه للتحديث : يا بنى لا تدخل فى أمر إلا بعد معرفة حدوده والوقوف على مقاديره ، فقلت : عرفنى رحمك الله حدود ما قصدتك له ومقادير ما سألتك عنه ؟ فقال لى : أعلم أن الرجل لا يصير محدثاً كاملاً فى حديثه إلا بعد أن يكتب أربعاً مع أربع ، كأربع مع أربع ، مثل أربع فى أربع ، عند أربع فى أربع ، على أربع عن أربع لأربع ، وكل هذه

الرباعيات لاتتم إلا بأربع مع أربع ، فاذا تمت له كلها هان عليه أربع وابتلى بأربع ، فاذا صبر على ذلك أكرمه الله تعالى في الدنيا بأربع ، وأثابه في الآخرة بأربع ؛ ثم فسر الإمام البخارى هذه الرباعيات كلها كما بسطت في مقدمة "الأوجز" ، وفسر قوله: عن أربع بقوله: عمن هو فوقه، وعمن هو مثله، وعمن هو دونه ، وعن كتاب أبيه يتيقن أنه بخط أبيه دون غيره ، وقال في آخر تفسير الرباعيات: فقد أبلغتك يا بنى مجملًا لجميع ما سمعت من مشايخي متفرقا في هذا الباب ؛ قال: وإن لم تطق حمل هذه المشاق كلها فعليك بالفقه ويمكنك تعلمه وأنت في بيتك قار ، لا تحتاج إلى بعد الأسفار ، وطى الديار ؛ وركوب البحار ، وهو مع ذا ثمرة الحديث ، وليس ثواب الفقيه دون ثواب المحدث في الآخرة ، ولا عزه بأقل من عز المحدث ، انتهى مختصراً .

الخامسة في سعة حفظه : قال القسطلانى : قيل : إنه كان يحفظ وهو صبي سبعين ألف حديث سرّداً ، وروى أنه كان ينظر في الكتاب مرة واحدة فيحفظ ما فيه من نظرة واحدة ، وقال محمد بن أبى حاتم وراقه : سمعت حاشد ابن إسماعيل وآخر يقولان : كان البخارى يختلف معنا إلى السماع وهو غلام ، فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام ، فكنا نقول له ، فقال : إنكما أكثرتما على ، فأعرضا على ما كتبنا ، فأخرجنا إليه ما كان عندنا ، فزاد ذلك على خمسة عشر ألف حديث ، فقرأها كلها عن ظهر قلبه حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه ، ثم قال : أترون أنى اختلف هدرأ وأضيع أبيي ؟ فعرفنا أنه لا يتقدمه أحد ، قالوا : فكان أهل المعرفة يغدون خلفه في طلب الحديث وهو شاب حتى يغلبوه على نفسه ويجلسوه في بعض الطريق ، فيجتمع عليه ألوف أكثرهم ممن يكتب عنه ، وكان شاباً ، وقال محمد بن أبى حاتم : سمعت سليمان بن مجاهد يقول : كنت عند محمد ابن سلام الليكندى ، فقال لى : لو جئت قبل لرأيت صبيّاً يحفظ سبعين ألف حديث ، قال : فخرجت في طلبه ، فلقيته ، فقلت : أنت الذى تقول :

أنا أحفظ سبعين ألف حديث ؟ قال : نعم و أكثر ؛ ولا أجيبك بحديث عن الصحابة والتابعين إلا من عرفت مولد أكثرهم ووفاتهم ومساكنهم ، ولست أروى حديثاً من حديث الصحابة والتابعين -يعنى من الموقوفات- إلا ولى فى ذلك أصل أحفظه حفظاً عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

وقال وراقه : عمل كتاباً فى الهبة فيه نحو خمس مائة حديث ، وقال : ليس فى كتاب وكيع فى الهبة إلا حديثان مسندان أو ثلاثة ، وفى كتاب ابن المبارك خمسة أو نحوها ؛ وقال أيضاً : قدم رجاء الحافظ فقال لأبى عبد الله : ما أعددت لقدمى حين بلغك ؟ وفى أى شئ نظرت ؟ قال : ما أحدثت نظراً ولا استعددت لذلك ، فإن أحببت أن تسأل شيئاً فافعل ، فجعل ينظره فى أشياء ، فبقى رجاء لا يبرى ، ثم قال البخارى : هل لك فى زيادة ؟ فقال استحياء منه وخجلاً : نعم . ثم قال : سل إن شئت ، فأخذ فى أسامى أيوب ، فعد نحواً من ثلاثة عشر وأبو عبد الله ساكت ، فظن رجاء أنه قد صنع شيئاً ، فقال : يا أبا عبد الله فاتك خير كثير ؛ فزيف أبو عبد الله فى أولئك سبعة وأغرب عليه أكثر من ستين رجلاً ، ثم قال لرجاء : كم رويت فى العمامة السوداء ؟ قال : هات كم رويت أنت ؟ قال : يروى من أربعين حديثاً ، فحجل رجاء ويلس ريقه .

وقال ابن عدى بسنده عن البخارى يقول : أحفظ مائة ألف حديث صحيح ، ومأتى ألف حديث غير صحيح ، وأخرجت هذا الكتاب - يعنى "الجامع الصحيح" - من نحو ست مائة ألف حديث ، قال : دخلت "بلخ" فسألونى أن أملئ عليهم لكل من كتبت عنه ، فأملت ألف حديث عن ألف شيخ ، وقال : تذكرت يوماً فى أصحاب أنس ، فحضرنى فى ساعة ثلاث مائة نفس ، وقال وراقه : سمعت البخارى يقول : كنت فى مجلس القريابى ، فسمعت يقول : حدثنا سفيان عن أبى عروبة عن أبى الخطاب عن أنس أن النبى ﷺ كان يطوف

على نسائه في غسل واحد“، فلم يعرف أحد في المجلس أبا عروبة ولا أبا الخطاب، فقلت : أما أبو عروبة فعمره ، وأبو الخطاب قتادة ، وكان الثوري فعولا لهذا يكنى المشهورين ، وقال محمد بن أبي حاتم بسنده عن أبي الأزهر يقول : كان بسمرقند أربع مائة ممن يطلبون الحديث ، فاجتمعوا سبعة أيام وأحبوا مغالطة البخارى ، فأدخلوا إسناد الشام في إسناد العراق ، وإسناد العراق في إسناد الشام ، وإسناد الحرم في إسناد اليمن ، فما استطاعوا مع ذلك أن يتعلقوا عليه بسقطة لا في الإسناد ولا في المتن .

وقال أحمد بن عدى الحافظ : سمعت عدة من المشايخ يحكون أن البخارى قدم بغداد ، فاجتمع أصحاب الحديث وعمدوا إلى مائة حديث فقبلوا متونها وأسانيدها، وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر، وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوا إلى كل واحد عشرة أحاديث، ليلقوها على البخارى في المجلس امتحاناً، فاجتمع الناس من الغرباء من أهل خراسان وغيرهم ، ومن البغداديين ، فلما اطمأن المجلس بأهله انتدب أحدهم ، فقام وسأله عن حديث من تلك العشرة ، فقال : لا أعرفه، فسأله عن آخر فقال : لا أعرفه ، حتى فرغ العشرة ، فكان الفقهاء يلتفت بعضهم إلى بعض ويقولون : الرجل فهم ، ومن كان لا يدري قضى عليه بالعجز ، ثم انتدب الآخر ، ففعل كفعل الأول؛ والبخارى يقول : ” لا أعرفه “ إلى أن فرغ العشرة ، وهو لا يزيدهم على ” لا أعرفه “، فلما علم أنهم فرغوا التفت إلى الأول ، فقال : أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا ، وحديثك الثانى كذا وصوابه كذا، والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة فرد كل متن إلى إسناده؛ وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخرين مثل ذلك ، فأقر الناس له بالحفظ ، وأذعنوا له بالفضل .

قال الحافظ : ههنا يخضع للبخارى ، فما العجب من رده الخطأ إلى الصواب فإنه كان حافظاً، بل العجب من حفظه الخطأ على ترتيب ما ألقوه عليه

من مرة واحدة، وقال يوسف بن موسى المروزي: كنت بجامع البصرة فسمعت منادياً ينادى: يا أهل العلم لقد قدم البخارى، فقاموا في طلبه وكنت فيهم، فرأيت رجلاً شاباً ليس في لحيته بياض يصلى خلف الأسطوانة، فلما فرغ أحدقوا به، وسألوه أن يعقد لهم مجلس الإملاء، فأجابهم إلى ذلك، فقام المنادى ثانياً، ينادى في جامع البصرة، فقال: يا أهل العلم لقد قدم محمد بن إسماعيل البخارى، فسألناه بأن يعقد مجلس الإملاء فأجاب بأن يجلس غداً في موضع كذا، فلما كان من الغد حضر المحدثون والحفاظ والفقهاء والنظار، حتى اجتمع قريب من كذا وكذا ألف نفس، فجلس البخارى للإملاء، فقال قبل أن يأخذ في الإملاء: يا أهل البصرة أنا شاب، وقد سألتوني أن أحدثكم، فسأحدثكم أحاديث عن أهل بلدكم تستفيدونها - يعنى ليست عندكم - فتعجب الناس من قوله، فأخذ في الإملاء فقال: حدثنا عبد الله بن عثمان العتكي بليديكم قال نا أبى عن شعبة عن منصور وغيره عن سالم بن أبى الجعد عن أنس أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله! الرجل يحب القوم» - إلى آخر الحديث - ثم قال: هذا ليس عندكم عن منصور، إنما هو عندكم عن غير منصور، فأملى مجلساً على هذا النسق، يقول في كل حديث: روى فلان هذا الحديث، وليس عندكم كذا، فأما رواية فلان - يعنى التى يسوقها - فليست عندكم.

وقال الحافظ أحمد بن حمدون: رأيت البخارى في جنازة، ومحمد بن يحيى الذهلى يسأله عن الأسماء والعلل، والبخارى يمر فيه كالسهم كأنه يقرأ: «قل هو الله أحد»، انتهى مختصراً بزيادة من "مقدمة الفتح"، وزاد أيضاً: قال وراقه: سمعته يقول: ما نمت البارحة حتى عددت كم أدخلت في تصانيفي من الحديث، إذا هو نحو مائى ألف حديث، فقلت له مرة: هل من دواء للحفظ؟ فقال: لا أعلم، ثم أقبل على فقال: لا أعلم شيئاً أنفع للحفظ من نهمة الرجل ومداومة النظر.

قلت : النهمة بلوغ المهمة في الشيء ، وقد نهم بكذا نهمة فهو منهوم أى مولع به ، وفي الحديث : « منهومان لا يشبعان » - إلى آخر الحديث - كذا في "مختار الصحاح" .

قال : وقال أيضاً : ما جلست للتحديث حتى عرفت الصحيح من السقيم ، وحتى نظرت في كتب أهل الرأي ، وقال : لا أعلم شيئاً يحتاج إلا وهو في الكتاب والسنة ، فقل له : ويمكن معرفة ذلك ؟ قال : نعم ، وقال البخارى : كنت إذا دخلت على سليمان بن حرب يقول : بين لنا غلط شعبة ، وقال : قال لى محمد بن سلام البيهقي : انظر في كتي ، فما وجدت فيها من خطأ فاضرب عليه ، فقال له بعض أصحابه : من هذا الفتى ؟ فقال : هذا الذى ليس مثله ، وكان يقول : كلما دخل على البخارى تحيرت ، ولا أزال خائفاً منه ، - يعنى يخشى أن يخطئ بحضرته - .

وقال أبو بكر المدينى : كنا يوماً عند إسحاق بن راهويه والبخارى حاضر ، فرأى إسحاق بحديث ، ودون صحابيه عطاء الكنجاراني (١) ، فقال له إسحاق : يا أبا عبد الله أيش هذا كنجاران ؟ قال : قرية باليمن ، كان معاوية بعث هذا الصحابى إلى اليمن فسمع منه عطاء هذا حديثين ؛ فقال له إسحاق : يا أبا عبد الله كأنك شهدت القوم ؟ وقال فتح النيسابورى : أتيت على بن المدينى ، فرأيت البخارى جالسا عن يمينه ، وكان إذا حدث التفت إليه مهابة له ؛ وقال أبو عمرو الخفاف : لم أر مثله - يعنى البخارى - وهو أعلم بالحديث من أحمد وإسحاق وغيرهما بعشرين درجة ، ومن قال فيه شيئاً فعليه منى ألف لعنة ، وقال أيضاً : لو دخل من الباب وأنا أحدث لملت منه رعباً ، وبسط الحافظ في "القبص" من سعة حفظه ما لا يسعه هذا المختصر .

السادسة في سيرته ومناقبه : قال شيخ مشايخنا في "مقدمة البخارى" :

(١) كذا في الأصل .

كان الإمام البخارى نحيف الجسم ، ليس بالطويل ولا بالقصير ، كان زاهداً في الدنيا، ورث من أبيه مالاً كثيراً فكان يتصدق به، وكان قليل الأكل جداً ، مفرداً في الجود ؛ يقال : كان يقنع كل يوم بلوزتين أو ثلاث . وقال الكرماني : كان رحمه الله في سعة من الدنيا ، وقد ورث من أبيه مالاً كثيراً، وكان يتصدق به ، وربما كان يأتي عليه نهار ولا يأكل فيه ، وإنما كان يأكل أحياناً لوزتين أو ثلاث ، وقال الحافظ : حكى وراقه أنه ورث من أبيه مالاً جليلاً ، وكان يعطيه مضاربة، فقطع له غريم خمسة وعشرين ألفاً ، فقيل له : استعن بكتاب الوالى ، فقال : إن أخذت منهم كتاباً طمعوا ، ولن أبيع ديني يدياى ، ثم صالح غريمه على أن يعطيه كل شهر عشرة دراهم ، وذهب ذلك المال كله ، وحمل إليه بضاعة أنفذها إليه أبو حفص ، فاجتمع بعض التجار إليه بالعشية ، وطلبوها منه بربح خمسة آلاف درهم ؛ فقال : انصرفوا الليلة ، فجاء من الغد تجار آخرون فطلبوا منه البضاعة بربح عشرة آلاف درهم ، فردهم وقال : إني نويت البارحة أن أدفعها إلى الأولين، فدفعها إليهم وقال : لا أحب أن أنقض نيتي .

وقال وراقه : سمعته يقول : خرجت إلى آدم بن أبى إياس ، فتأخرت نفقتى حتى جعلت أتناول الحشيش ، فلما كان في اليوم الثالث أتاني رجل لا أعرفه، فأعطاني صرة فيها دنانير ؛ وكان البخارى في منزله فجاءته جاريته، وأرادت دخول المنزل ، فعبثت على محبرة بين يديه ، فقال لها : كيف تمشين ؟ قالت : إذا لم يكن طريق كيف أمشى ؟ فبسط يديه وقال : اذهبي فقد أعتقتك ، قيل له : يا أبا عبد الله أغضبتك ؟ فقال : أَرْضِيتِ نَفْسِي بما فعلت .

وقال وراقه : كان يركب إلى الرمي كثيراً ، فما أعلم أنى رأيته في طول

ما صحبته أخطأ سهمه الهدف إلا مرتين، بل كان يصيب في كل ذلك ولا يسبق، قال : وركبنا يوماً إلى الرمي ونحن ”بفربر“ ، فأصاب سهم أبي عبد الله وتد القنطرة التي على النهر ، فانشق الوتد ، فلما رأى ذلك نزل عن دابته ، فأخرج السهم من الوتد وترك الرمي ، وقال : ارجعوا ، فرجعنا ، فقال لي : يا أبا جعفر إن لي إليك حاجة ، وهو يتنفس الصعداء : فقلت : نعم ، قال : تذهب إلى صاحب القنطرة فتقول له : إنا أخللنا بالوتد فتحب أن تأذن لنا في إقامة بدله أو تأخذ ثمنه وتجعلنا في حل مما كان منا ، وكان صاحب القنطرة حميد بن الأخضر ، فقال لي : أبلغ أبا عبد الله السلام ، وقل له : أنت في حل مما كان منك ، فإن جميع ملكي لك الفداء؛ فأبلغته الرسالة، فتهلل وجهه وأظهر سروراً كثيراً ، وقرأ ذلك اليوم للغرباء خمسمائة حديث ، وتصدق بثلاثمائة درهم .

وقال : سمعته يقول : ما اغتبت أحداً قط منذ علمت أن الغيبة حرام ، وكان يقول : إني لأرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أني اغتبت أحداً ، وقال وراقه : دعى محمد بن إسماعيل إلى بستان ، فلما صلى بهم الظهر قام يتطوع ، فلما فرغ من صلاته رفع ذيل قبضه ، وقال لبعض من معه : انظر هل ترى تحت قبضي شيئاً ؟ فإذا زنبور قد لسعه في ستة عشر أو سبعة عشر موضعاً ، وقد تورم من ذلك جسده ، فقال لبعض القوم : كيف لم تخرج من الصلاة أول ما لسعك ؟ قال : كنت في سورة أحبيت أن أتمها؛ كذا في ”القسطلاني“ ، وفي ”المقدمة“ : لسعه الزنبور سبع عشرة مرة بدون شك .

ومرض البخاري مرة فعرضوا ماءه على الأطباء ، فقالوا : إن هذا الماء يشبه ماء بعض أساقفة النصارى ، فإنهم لا يأتمون ، فصدقهم البخاري وقال : لم أأتم منذ أربعين سنة ، وكان البخاري إذا كان أول ليلة من رمضان يجتمع إليه أصحابه فيصلون بهم ، ويقرأ في كل ركعة عشرين آية ، وكذلك إلى أن يختم القرآن، وكان يقرأ في السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن ، فيختم عند

السحر في كل ثلاث ليال ، وكان يختم بالنهار في كل يوم ختمة ، وكان ختمه عند الإفطار كل ليلة .

وقال وراقه : إذا كنت معه في سفر فيجمعنا بيت واحد إلا في القيظ ، فكنت أراه يقوم في الليلة الواحدة خمس عشرة مرة إلى عشرين مرة ، في كل ذلك يأخذ القداحة فيورى ناراً بيده ويسرج ، ويخرج أحاديث فيعلم عليها ، ثم يضع رأسه ، فقلت له : إنك تحمل على نفسك كل هذا ولا توقظي ؟ قال أنت شاب فلا أحب أن أفسد عليك نومك . وقال وراق البخاري : رأيت في المنام خلف النبي ﷺ والنبي ﷺ يمشي ، فكلما رفع النبي ﷺ قدمه وضع البخاري قدمه في ذلك الموضع ؛ وقال نجم بن فضيل : رأيت النبي ﷺ يخرج من قبره والبخاري يمشي خلفه ؛ فذكر نحوه ، وقال الفربري : رأيت النبي ﷺ في المنام ، فقال لي : أين تريد ؟ فقلت : أريد محمد بن إسماعيل ، فقال : أقرئه مني السلام .

وقال الحافظ : قال وراقه : سمعت غالب بن جبرئيل وهو الذي نزل عليه البخاري "بخرتنك" يقول : إنه أقام أياماً فرض حتى وجه إليه رسول من أهل سمرقند يلتمسون منه الخروج إليهم ، فأجاب وتباً للركوب ، ولبس خفيه وتعمم ، فلما مشى قدر عشرين خطوة أو نحوها إلى الدابة ليركبها وأنا آخذ بعضده ، قال : أرسلوني فقد ضعفت ، فأرسلناه ، فدعا بدعوات ثم اضطجع ، فقضى ، ثم سال منه عرق كثير ، فلما أدرجناه في أكفانه وصلينا عليه ووضعناه في حفرته فاح من تراب قبره رائحة طيبة كالمسك ، ودامت أياماً ، وجعل الناس يختلفون إلى القبر أياماً ، يأخذون من ترابه إلى أن جعلنا عليه خشباً مشبكاً ، وقال الكرمانى : لما دفن - رحمه الله - فاح من تراب قبره رائحة غالية أطيب من المسك ، وظهر سوار يفيض في السماء مستطيلة حذاء القبر ، وكانوا يرفعون التراب منه للبركة حتى ظهرت الحفرة للناس ، ولم يكن

يقدر على حفظ القبر بالجراس ، فنصب على القبر خشب مشبكات ؛ فكانوا يأخذون ما حواليه من التراب والحصى ، ودام ريح الطيب أياما كثيرة حتى تواتر عند جميع أهل تلك البلاد .

وتقدم في الفائدة الثانية ما قال الخطيب بسنده إلى عبد الواحد بن آدم يقول : رأيت النبي ﷺ في النوم ، ومعه جماعة من أصحابه وهو واقف في موضع ، فسلمت عليه ، فرد علي السلام ، فقلت : وما وقوفك ههنا يا رسول الله ؟ قال : أنتظر محمد بن إسماعيل - إلى آخر ما تقدم - وقال القسطلاني : لما ظهر أمره بعد وفاته ، خرج بعض مخالفه إلى قبره ، وأظهروا التوبة والندامة ، وقال أبو علي الحافظ : أخبرنا أبو الفتح نصر بن الحسن السمرقندي ، قدم علينا " بلنسية " عام أربعة وستين وأربعمائة ، قال : فحط المطر عندنا بسمرقند في بعض الأعوام ، فاستسقى الناس مراراً فلم يسقوا ، فأتى رجل صالح معروف بالصلاح إلى قاضي سمرقند ، وقال له : إني رأيت رأياً أعرضه عليك ، قال : وما هو ؟ قال : أرى أن تخرج وتخرج الناس معك إلى قبر الإمام البخاري ، فتستسقى عنده فعسى الله أن يسقينا ، فقال القاضي : نعم ما رأيت ! فخرج القاضي ومعه الناس واستسقى بهم ، وبكى الناس عند القبر وتشفعوا بصاحبه ، فأرسل الله تعالى السماء بماء عظيم غزير ، أدام الناس من أجله " بخرتنك " سبعة أيام ونحوها ، لا يستطيع أحد الوصول إلى سمرقند من كثرة المطر وغزارته .

وقد اقتفيت في ذلك الإمام النووي ؛ إذ قال في " تهذيبه " بعد ذكر شيء من مناقبه : هذه أحرف من عيون مناقبه وصفاته ودرر شمائله وحالاته ، أشرت إليها إشارات لكونها من المعروفات الواضحات ، ومناقبه لا تستقصى لخروجها من أن تخصي ، وهي منقسمة إلى حفظ ودراية واجتهاد في التحصيل ، ورواية ونسك وإفادة ، وورع وزهادة ، وتحقيق وإيقان ، وتمسك وعرفان ، وأحوال

وكرامات ، وغيرها من أنواع المكرمات ، ويوضح ذلك ما أشرت إليه من أقوال أعلام المسلمين أولى الفضل والورع والدين ، والحفاظ والنقاد المتقنين الذين لا يجازفون في العبارات ، رضى الله عنه وأرضاه وجمع بينى وبينه وجميع أحبائنا في دار كرامته مع من اصطفاه ، وجزاه عنى وعن سائر المسلمين أكمل الجزاء ، وحباه من فضله أبلغ الحباء .

السابعة فيما امتحن فيه وابتلى به : وتقدم في الخامسة امتحان أهل سمرقند وأهل بغداد بمحضر من الناس بمخالطة الأحاديث والأسانيد ، وقال الحافظ : قال الحاكم أبو عبد الله في " تاريخه " : قدم البخارى " نيسابور " سنة خمسين ومأتين ، فأقام بها مدة يحدث على الدوام ، وقال بسنده إلى محمد ابن يحيى الذهلى يقول : اذهبوا إلى هذا الرجل الصالح العالم فاسمعوا منه ، قال : فذهب الناس إليه فأقبلوا على السماع منه ، حتى ظهر الخلل في مجلس محمد ابن يحيى ، فتكلم فيه بعد ذلك .

وقال مسلم بن الحجاج : لما قدم البخارى " نيسابور " ما رأيت والياً ولا عالماً فعل به أهل " نيسابور " ما فعلوا به ، استقبلوه من مرحلتين من البلد أو ثلاث ، وقال محمد بن يحيى الذهلى في مجلسه : من أراد أن يستقبل البخارى غداً فليستقبله فإنى أستقبله ، فاستقبله الذهلى وعامة علماء نيسابور ؛ فنزل البلد ، فنزل دار البخاريين ، فقال الذهلى : لا تسألوه عن شئ من الكلام ؛ فإنه إن أجاب بخلاف ما نحن عليه وقع بيننا وبينه ، وشمتم بنا كل ناصبى ورافضى وجهى ومرجئى " بخراسان " ، قال : فازدحم الناس على البخارى حتى امتلأت الدار والسطوح ، فلما كان اليوم الثانى أو الثالث من يوم قدومه قام إليه رجل فسأله عن " اللفظ بالقرآن " ، فقال : أفعالنا مخلوقة و ألفاظنا من أفعالنا ، قال : فوقع بين الناس اختلاف ، فقال بعضهم : قال : لفظى بالقرآن مخلوق ، وقال بعضهم : لم يقل ، فوقع بينهم في ذلك اختلاف حتى قام بعضهم

إلى بعض ، قال : فاجتمع أهل الدار فأخرجوهم .

وقال أبو أحمد بن عدى : ذكر لى جماعة من المشايخ أن البخارى لما ورد "نيسابور" ، واجتمع الناس عنده حسده بعض شيوخ الوقت ، فقال لأصحاب الحديث : إن البخارى يقول : لفظى بالقرآن مخلوق ، فلما حضر المجلس قام إليه رجل ، فقال : يا أبا عبد الله ما تقول فى اللفظ بالقرآن ؟ مخلوق هو أو غير مخلوق ؟ فأعرض عنه البخارى ولم يجبه ثلاثاً ، فألح عليه ، فقال البخارى : القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأفعال العباد مخلوقة ، والامتحان بدعة ؛ فشغب الرجل ، وقال : قد قال : لفظى بالقرآن مخلوق ، وقال البخارى : حركاتهم وأصواتهم وكتابتهم مخلوقة ، فأما القرآن المثبت فى المصاحف الموعى فى القلوب فهو كلام الله غير مخلوق ، قال الله تعالى : «بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم» ، قال : وقال اسحاق بن راهويه : أما الأدعية فمن يشك أنها مخلوقة ؟ وقال أبو حامد الشرقى : سمعت محمد بن يحيى الذهلى يقول : القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن زعم لفظى بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ، ولا يجالس ولا يكلم ؛ ومن ذهب بعد هذا إلى البخارى فاتهموه ، فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه .

قال الحاكم : لما وقع بين البخارى وبين الذهلى فى "مسألة اللفظ" انقطع الناس عن البخارى لإمامهم بن الحجاج وأحمد بن سلمة ؛ وروى الحاكم عن أحمد بن سلمة النيسابورى يقول : دخلت على البخارى فقلت له : يا أبا عبد الله إن هذا رجل مقبول "بخراسان" خصوصاً فى هذه المدينة ؛ وقد لج فى هذا الأمر حتى لا يقدر أحد منا أن يكلمه فيه ، فما ترى ؟ قال : فقبض على لحيته ثم قال : « أفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد » اللهم إنك تعلم أنى لم أرد المقام "نيسابور" أشراً ولا بطراً ولا طلباً للرئاسة ، وإنما أبت على نفسى الرجوع إلى الوطن لغلبة المخالفين ، وقد قصدنى هذا الرجل حسداً لما

أتانى الله لاغير ، ثم قال لى يا أحمد إنى خارج غداً لتخلصوا من حديثه لأجل .
وقال الحاكم أيضا عن الحافظ أبى عبد الله الأخرم قال : لما قام مسلم بن
الحجاج وأحمد بن سلمة من مجلس الذهلى بسبب البخارى ، قال الذهلى :
لايساكننى هذا الرجل فى البلد ، فخشى البخارى وسافر ، وقال أبو عمرو أحمد
ابن نصر النيسابورى : أتيت البخارى ، فقلت له : يا أبا عبد الله ههنا من
يحكى عنك أنك تقول : لفظى بالقرآن مخلوق ؟ فقال : يا أبا عمرو احفظ عنى ،
من زعم من أهل "نيسابور" وسمى غيره من البلدان بلاداً كثيرة أننى قلت :
لفظى بالقرآن مخلوق فهو كذاب ، فإنى لم أقله إلا أنى قلت : أفعال العباد
مخلوقة ، انتهى مختصراً .

وتقدم فى الفائدة الثانية فى ذكر موته ابتلاؤه من خالد بن أحمد الذهلى
والى "خراسان" حتى أخرجه عن "بخارى" إلى "خرتتك" حتى توفى فيها ،
وسياتى فى الفائدة الثامنة أن الذهلى كتب إلى أمير بخارى وإلى مشايخهم بأمره
فأخرجوه عن بخارى .

وبسط الشيخ عبد الرشيد النعمانى فى هامش "الدراسات" متعقباً عليه ،
أن أباحفص الكبير كان من أصدقاء والد الإمام البخارى ، فتوفى إسماعيل
والبخارى صغير ، فكان الإمام أبو حفص يتعاهد البخارى بالبر والصلة ، وهو
من أوائل شيوخ البخارى فى مبدأ أمره قبل رحلته إلى الحج ، فقد روى
الخطيب فى "تاريخ بغداد" بسنده إلى البخارى يقول : كنت عند أبى حفص
أحمد أسمع كتاب "الجامع" - جامع سفيان - فى كتاب والدى ، فرأى أبو حفص على
حرف ولم يكن عندى ما ذكر فراجعته إلى آخر القصه قال : فهذه الأمور كلها
تدل على حسن عشيرة الإمام أبى حفص الكبير مع تلميذه الإمام البخارى ،
لكن التلميذ تأثر فى رحلته إلى الحج من بعض شيوخه من أصحاب الظواهر
المتعصبين على أبى حنيفة ، كالحميدى ونعيم بن حماد الخزاعى وإسماعيل بن

عرعرة وغيرهم، فدون في توارينه وبعض مصنفاته ما سمع من هؤلاء المجازفين، فلما رجع إلى "بخارى" من تلك الرحلة جعل يفتي، فنهاه أبو حفص شيخه، وقال: لست بأهل لذلك، لكن الإمام البخارى لم ينته عن ذلك، حتى أفتى بحرمة الرضاع بلبن الشاة، فاجتمع عليه الناس، وأخرجوه من "بخارى"، و هذا الخرجة هى المشهورة فى كتب القوم، وهناك خرجة أخرى وهى التى فى مسألة خلق الإيمان.

قال صاحب "الفصول العمادية": لما وقعت هذه المسألة "بفرغانة" فأتى بمحضر منها إلى أئمة بخارى، فكتب فيه الشيخ الإمام أبوبكر بن حامد والشيخ الإمام أبو حفص الزاهد والشيخ أبوبكر الإسماعيلي: إن الإيمان غير مخلوق، ومن قال بخلقه فهو كافر، وقد خرج كثير من الناس "ببخارى" منهم محمد بن إسماعيل صاحب "الصحيح" بسبب قولهم: الإيمان مخلوق.

وهاتان الخرجتان وقعتا فى زمن الإمام أبى حفص الكبير، وهو قد توفى ٢١٧هـ، وكان البخارى إذ ذاك ابن ثلاث وعشرين. وقال صاحب "الجواهر المضيئة": أبوبكر بن حامد الإمام الزاهد من أقران أبى حفص الكبير، ومن قام معه فى إخراج البخارى من "بخارى"، وقال أيضاً: أبوبكر بن إسماعيل المعروف بالإسماعيلي من أقران أبى حفص الكبير، والقائم معه فى إخراج البخارى من "بخارى" الخرجة المشهورة.

وأما الخرجة الثالثة فقد وقعت فى مسألة اللفظ حين أخرجه شيخه الذهلى عن "نيسابور"، وكتب قصته إلى شيوخ "بخارى"، ذكرها الذهلى فى كتابه "سير أعلام النبلاء"، وذكر فيها القصة مفصلاً، وفيها: فكتب الذهلى إلى خالد أمير "بخارى" وإلى شيوخته بأمره، فهم خالد حتى أخرجه محمد بن أحمد بن حفص إلى بعض رباط "بخارى"، قال الذهلى: وكان محمد بن أحمد الذى رافق البخارى فى الطلب مدة صاحب تأليفات، وكان أبوه من كبار

تلامذة الإمام محمد ، وتوفي محمد هذا في رمضان ٢٦٤ هـ ، كما في "الفوائد البهية" ، وأما الخرجة الأخيرة التي توفي فيها الإمام البخارى فقد وقعت لكائنة جرت بينه وبين أمير "بخارى" ، انتهى ملخصاً عن هامش "الدراسات" .

ويعلم من ذلك أن الوجوه المختلفة في سبب الإخراج كانت في الأزمنة المختلفة ؛ وقال الحافظ : قال الحاكم بسنده إلى أبي بكر بن عمرو يقول : كان سبب مفارقة البخارى البلد أن خالد بن أحمد خليفة ابن طاهر سأله أن يحضر منزلة فيقرأ "التاريخ" و "الجامع" على أولاده ، فامتنع من ذلك ، وقال : لا يسعنى أن أخص السماع قوماً دون قوم آخرين ، فاستعان خالد بحريث بن أبي الوراق وغيره من أهل "بخارى" حتى تكلموا في مذهبه فنقاه عن البلد ، فقال : اللهم أرهم ما قصدوني به في أنفسهم وأولادهم وأهاليهم ، قال : فأما خالد فلم يأت عليه إلا أقل من شهر حتى ورد أمر الظاهرية بأن ينادى عليه ، فنودى عليه وهو على أتان ، ثم صار عاقبة أمره إلى الذل والحبس ، وأما حريث فإنه ابتلى في أهله فرأى فيها ما يجل عن الوصف ، وأما فلان فإنه ابتلى في أولاده فأراه الله فيهم البلى .

وقال النووى : روينا عن بكر بن منير قال : بعث إليه الأمير خالد بن أحمد الذهلي والى "بخارى" أن أحمل إلى كتاب "الجامع" و "التاريخ" وغيرهما لأسمع منك ، فقال البخارى لرسوله : أنا لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس ، فإن كان لك إلى شيء منه حاجة فاحضرنى في مسجدى أو فى دارى ، وفى رواية عن غير ابن منير قال : وراسله أن يعقد مجلساً لأولاده لا يحضره غيرهم فامتنع منه ، وقال : لا يسعنى أن أخص السماع قوماً دون قوم .

قلت : وهكذا روى الروایتين غير واحد من العلماء ولا تعارض بينهما ، فإن الظاهر أن الأمير راسله أولاً بالأول ، ولما امتنع عنه البخارى تنزل الأمير

ثانياً إلى الثاني ، فامتنع البخارى عنه أيضاً ، ثم رأيت أن شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز - نور الله مرقده - هكذا ذكر الأمر في ”بستان المحدثين“ فقله الحمد والمنة؛ ثم رأيت أن الحافظ ابن حجر - رحمه الله - بذلك جزم في ”التهذيب“، إذ حكى عن أبى بكر ابن أبى عمرو الحافظ يقول: كان سبب مفارقة محمد بن إسماعيل البلد يعنى ”بخارى“ أن الأمير سأله أن يحضر منزله فيقرأ ”الجامع“ و”التاريخ“ على أولاده فامتنع، فسأله أن يعقد لأولاده مجلساً لا يحضره غيرهم فامتنع أيضاً؛ فاستعان عليه بحريث بن أبى الورقاء وغيره، حتى تكلموا في مذهبه ونفاه من البلد، وفي ”البستان“: إن الإمام البخارى لما أخرج من ”بخارى“ وصل إلى ”نیشابور“ ولم يقدر على الإقامة فيها لسخط أميرها، فخرج إلى ”خرتكنك“، والمعروف في الكتب أنه لما أخرج من ”بخارى“ خرج إلى ”خرتكنك“ والله أعلم.

الثامنة في رد ما نقموا عليه: وهذا مما ينبغي أن لا يذكر أصلاً، لأن شأنه - رحمه الله - أرفع من النقد عليه، وقلما يرتقى الرجل على جبال المعالي إلا ويكثر حساده وناقدهوه، ولا بد أن يكون لمثل هذا الرجل محب مفرط، ومبغض مفرط، ولم أذكر من ذلك إلا أتمودجاً تنمياً لأحواله.

فنها: ما أوردوا بمواضع كثيرة من كتابه كما في (باب من بدأ بالخلاب) في (كتاب الغسل)، قال الإسماعيلي في ”مستخرجه“: رحم الله أبا عبد الله - يعنى البخارى - من ذا الذى يسلم من الغلط، سبق إلى قلبه أن ”الخلاب“ طيب إلى آخر ما قاله، كما في ”الفتح“. وقال العيني: قال ابن الجوزى: غلط جماعة في تفسير ”الخلاب“، منهم البخارى، فإنه ظن أن ”الخلاب“ شئ من الطيب، ونظائر ذلك كثيرة في كتابه، وقد أجاب عنها الشراح والمشايخ في مواضعها لا يسعها هذا المختصر، والغرض منه التمثيل بذلك، والأجوبة عن أمثال هذه الإيرادات موجودة في مواضعها، ويقترب من ذلك ما أوردوا على الإمام المهام أمير المؤمنين في الحديث في تحريجه في ”الصحيح“ من

الأحاديث التي تكلم عليها النقاد ، أو روى عن الراوة الضعفاء ، وسيأتي بيانها في الباب الثاني في الفائدتين المستقلتين بشئ من التفصيل والتوضيح في ذلك .

ومنها : إن الإمام البخارى لم يخرج في "صحيحه" عن الإمام الأعظم شيئاً ؛ وفي "ما تمس إليه الحاجة" : إن صنيع البخارى مع الإمام الأعظم يشبه صنيعه مع الإمام جعفر الصادق ؛ قال الذهبي في "التذكرة" في ترجمة الإمام جعفر : لم يحتج به البخارى ، واحتج به سائر الأمة ، وتوهم أن ذلك كان تعنتاً وعناداً من الإمام البخارى ، وحاشاه - رحمه الله - عن ذلك ؛ فإن هؤلاء الأكابر رضى الله عنهم أجمعين كانوا بمعزل عن ذلك ، وأجاد العلامة الكوثري في هامش "شروط الأئمة" للحازمي الكلام على ذلك إذ قال : وما يلتفت إليه النظر أن الشيخين لم يخرجاً في "الصحيحين" شيئاً من حديث الإمام أبي حنيفة ، مع أنها أدركا صغار أصحابه وأخذوا عنهم ، ولم يخرجوا أيضاً من حديث الإمام الشافعي مع أنها لقيا بعض أصحابه ، ولا أخرج البخارى من حديث أحمد إلا حديثين ، أحدهما تعليقا ، والآخر نازلاً بواسطة ، مع أنه أدركه ولازمه ، ولا أخرج مسلم في "صحيحه" عن البخارى شيئاً مع أنه لازمه ونسج على منواله ؛ ولا أخرج أحمد في "مسنده" عن مالك بطريق الشافعي إلا خمسة أحاديث ، مع أنه جالس الشافعي وسمع منه "موطأ مالك" ، وعد من الرواة القديم .

والظاهر من دينهم وأمانتهم أن ذلك من جهة أنهم كانوا يرون أن أحاديث هؤلاء في مأمن من الضياع ، لكثرة أصحابهم القائمين بروايتها شرقاً وغرباً ، وجل عناية أصحاب الدواوين بأناس من الرواة ربما كانت تضعف أحاديثهم لولا عنايتهم لها ، لأنه لا يستغنى من بعدهم عن دواوينهم في أحاديث هؤلاء دون هؤلاء ، ومن ظن أن ذلك لتحاميمهم عن أحاديثهم أو لبعض ما في

كتب الجرح من الكلام في هؤلاء الأئمة ، كقول الثوري في أبي حنيفة، وقول ابن معين في الشافعي، وقول الكرابيسي في أحمد ، وقول الذهلي في البخاري ، ونحو هذا فقد ركب شططاً .

ومنها : ما هو المعروف أن الإمام مسلماً أورد على الإمام البخاري في "مقدمة صحيح مسلم" بقوله : وقد تكلم بعض منتحلي الحديث من عصرنا، إلى آخر ما أطنب في الشناعة على قائله ، وأجاب عنه شراح مسلم من النووي وغيره وأئمة أصول الحديث من الحفاظ ابن حجر وغيره ، قال الحفاظ في ترجيح البخاري : أما رجحانه من حيث الاتصال فلاشتراطه أن يكون الراوي قد ثبت له لقاء من روى عنه ولو مرة ، واكتفى مسلم بمطلق المعاصرة ، وألزم البخاري بأنه يحتاج أن لا يقبل العنونة أصلاً وما ألزمه به ليس بلازم ، لأن الراوي إذا ثبت له اللقاء مرة لا يجري في رواياته احتمال أن لا يكون سمع منه ، إلى آخر ما بسطه ، والمسألة خلافية شهيرة ؛ وهذا القدر يكفي للتمثيل، والبسط في كتب الحديث من "التدريب" و "فتح المغيث" وغيرهما .

ومنها : ما قال بعض من رجح مسلماً على البخاري : إن الإمام مسلماً صنف كتابه في بلده بحضور أصوله في حياة أكثر مشايخه ، فكان يتحرز في الألفاظ ويتحرى في السياق بخلاف البخاري ، فربما كتب الحديث من حفظه ، ولم يميز ألفاظ رواية ، ولهذا ربما يعرض له الشك ، وقد صبح عنه أنه قال : رب حديث سمعته "بالبصرة" فكتبته "بالشام" ، كذا في "التدريب" ، وأنت خير بأن من رأى ماتقدم في بيان سعة حفظه وامتحان أهل بغداد وغيرها لا يصغى إلى هذا الإيراد .

ومنها : ما ذكره صاحب "الفوائد البهية" في ترجمة أحمد بن حفص الكبير قال : قدم محمد بن إسماعيل البخاري صاحب "الصحيح" "بيخاري" في زمان أبي حفص الكبير ، وجعل يفتي ، فنهاء أبو حفص وقال : لست

له بأهل ، فلم ينته ، حتى مثل عن صبيين شربا من لبن شاة أو بقرة فأفقى بالحرمة ، فاجتمع الناس عليه وأخرجوه من "بخارى" ، وتعقب عليه المؤلف إذ قال : هي حكاية مشهورة في كتب أصحابنا ، ذكرها أيضاً صاحب "العناية" وغيره من شراح "الهداية" ، لكنى أستبعد وقوعها بالنسبة إلى جلالة قدر البخارى ودقة فهمه وسعة نظره وغور فكره ، مما لا يخفى على من انتفع "بصحيحه" ، وعلى تقدير صحتها فالبشر يخطئ .

قلت : وذكر القصة صاحب "الجواهر المضيئة" في ترجمة أبي حفص الكبير ، وفي "ما تمس إليه الحاجة" : القصة مشهورة ذكرها القاضى حسين ابن محمد بن الحسن الديار بكرى المالكي في تاريخه المعروف "بالخميس" ، وأشار إليه العلامة ابن حجر المكي الشافعى في "الخيرات الحسان" .

قلت : ومع حكايتها عن غير الحنفية فاستبعادها ظاهر . ومنها : ما في "فيض البارى" من أن الإمام البخارى شدد الكلام على مسائل أبى حنيفة في رسائله ، ولم يكن ذلك يليق برفعة شأنه ، وقد سمعت من بعض الفضلاء قصة في سبب نكارتة من الحنفية ، وهى : أن ملك "بخارى" أمر المصنف أن يعلم أبناءه في بيته ، فأجاب المصنف - رحمه الله - من شاء فليأتنا ، ولا حاجة لنا إلى الذهاب إلى بيت أحد ، فغضب عليه الملك وأجله ، فخرج البخارى إلى "خرتنك" ، وقيل : إن الذى ساعد الملك على إخراجه أبو حفص الصغير تلميذ الإمام محمد ، وهذا هو سبب نكارة البخارى من الحنفية ، ولى فيه تردد لما ذكر الحافظ في "مقدمة الفتح" : إن أبا حفص الصغير كان رفيقاً للبخارى في أسفاره ، حتى إنهما كانا يتهادان أحدهما إلى الآخر ، فما دام لا يتحقق للتغاضب بينهما سبب لا أثق بتلك الحكاية ، انتهى مختصراً .

وذكر صاحب "الفوائد البهية" في ترجمة أحمد بن حفص أبى حفص الكبير

توصيفه بالكبير بالنسبة إلى ابنه ، فإنه يكنى بأبي حفص الصغير ، كما قال القارى . وقد ترجم أبو عبد الله الذهبي في كتابه " سير أعلام النبلاء " أبا حفص الصغير ، فقال : محمد بن أحمد بن حفص بن الزبرقان مولى بنى عجل عالم ماوراء النهر ، تفقه بوالده العلامة أبي حفص ، ثم ذكر قصة مخالفة الذهلي للإمام البخارى في مسألة خلق القرآن ، وقال في آخرها : فقال الذهلي : من أتى مجلسه فلا يأتني ، فخرج محمد بن إسماعيل إلى "بخارى" ، وكتب الذهلي إلى خالد أمير بخارى وإلى شيوخها بأمره ، فهم خالد حتى أخرجه محمد بن أحمد بن حفص إلى بعض رباطات "بخارى" ، انتهى مختصراً .

ومنها : ما أورده ابن أبي حاتم في كتاب ألفه في الرد على البخارى ، سماه "كتاب خطأ البخارى" ، حكاه الشيخ عبد الرشيد النعماني في رسالته على "ابن ماجه" ، وحكى عن الحافظ زين الدين العراقي أن ابن أبي حاتم جمع فيه أوهام الإمام البخارى في "التاريخ" ، وقال السخاوى : لا بن أبي حاتم جزء كبير عندي انتقد فيه على البخارى ، وفي "تهذيب الحافظ" قال : صالح جزء قال : قال لي أبو زرعة : يا أبا علي نظرت في كتاب محمد بن إسماعيل هذا أسماء الرجال - يعنى التاريخ - فإذا فيه خطأ كثير ، فقلت له : بلية ، إنه رجل كل من يقدم عليه من العراق من أهل بخارى نظر في كتبهم ، فإذا رأى اسماً لا يعرفه وليس عنده كتبه وهم لا يضبطون ولا ينقطن فيضعه في كتابه خطأ ، وإلا فما رأيت خراسانياً أفهم منه .

ومنها : ما قيل : إن الإمام البخارى سرق "كتاب العلل" لشيخه على بن المدينى ، وعزا ما فيه إلى نفسه كما حكاه الشيخ عبد الرشيد عن "كتاب الصلة" لمسلمة بن القاسم الأندلسى المتوفى ٣٥٣هـ ، وتعقب عليه الحافظ في "التهذيب" ، إذ قال : قال مسلمة : وألف على بن المدينى "كتاب العلل" وكان ضمنياً به ، فغاب يوماً في بعض ضياعه : فجاء البخارى إلى بعض بنيه ، وراغبه

بالمال على أن يرى الكتاب يوماً واحداً ، فأعطاه له ، فدفع إلى النساخ فكتبوه له ورده إليه ، فلما حضر على تكلم بشئ ، فأجابه البخارى بنص كلامه مراراً ، فقهم القضية واغتم لذلك ، فلم يزل مغموماً حتى مات بعد سير ، واستغنى البخارى عنه بذلك الكتاب ، وخرج إلى خراسان ووضع كتابه "الصحيح" ؛ فعظم شأنه وعلا ذكره ، قال الحافظ : إنما أوردت كلام مسلمة هذا لأبين فساده ، فإن القصة غنية عن الرد لظهور فسادها ، وحسبك أنها بلا إسناد وأن البخارى لما مات كان مقبياً ببلاده ، وأن "العلل" لابن المدينى قد سمعها منه غير واحد غير البخارى ، فلو كان ضميناً بها لم يخرجها ؛ إلى غير ذلك من وجوه البطلان لهذه الأخلوقة .

ومنها : ما حكى أيضاً عن "تذكرة الحفاظ" للذهبي أنه يقع لمحمد بن إسماعيل البخارى الغلط في أهل الشام ؛ وذلك لأنه أخذ كتبهم ونظر فيها ، فربما ذكر الرجل بكنيته ، ويذكر في موضع آخر باسمه يظنها اثنين ، وأما مسلم فقلما يوجد له ذلك في العلل ؛ لأنه كتب المسانيد ولم يكتب المقاطيع والمراسيل . وأنت خير بأن ما تقدم من الأخبار الشهيرة في شدة حفظه ، لا سيما ما تقدم من أخبار امتحان أهل "بغداد" وأهل "سمرقند" ينافى ذلك ، ولا تأثير في ذلك لذكر المسندات دون الموقوفات .

ومنها : إنه - رحمه الله - عده بعضهم في المدلسين : قال الحافظ ابن حجر في الطبقة الأولى من كتابه "طبقات المدلسين" : محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة الجعفي الإمام ، وصفه بذلك أبو عبد الله بن مندة في كلام له ، فقال فيه : أخرج البخارى : قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس ، ولم يوافق ابن مندة على ذلك ، والذي يظهر أنه يقول فيما لم يسمع : قال ، وفيما سمع لكن لا يكون على شرطه أو موقوفاً : قال لى ، أو قال لنا ، وقد عرفت ذلك بالاستقراء من صنيعه ؛ وقال الحافظ في "الفتح" : وقيل : إنه

لا يقول ذلك إلا فيما حمله مذاكرة ، وهو محتمل لكنه ليس يطرد ، لأنني وجدت كثيراً مما قال فيه : قال لنا في "الصحيح" ، قد أخرجه في تصانيف أخرى بصيغة حدثنا .

ومنها : إن بعضهم عدوه في "أصحاب اللفظية" ، قال الحافظ : قد أطنب الإمام البخاري في كتاب "خلق أفعال العباد" في تقرير هذه المسألة ، واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف في ذلك ، وغرضه الرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو ، وهذه المسألة هي المشهورة "بمسألة اللفظ" ، ويقال لأصحابها : "اللفظية" ، واشتد انكار الإمام أحمد ومن تبعه على من قال : "لفظي بالقرآن مخلوق" ، ويقال : إن أول من قاله الحسين ابن علي الكرابيسي ، أحد أصحاب الشافعي الناقلين لكتابه القديم ، فلما بلغ ذلك الإمام أحمد بدعه وهجره ، ثم قال بذلك داود بن علي الأصمباني رأس "الظاهرية" ، وهو يومئذ "بنيسابور" ، فأنكر عليه إسحاق وبلغ ذلك أحمد ، فلما قدم "بغداد" لم يأذن له في الدخول ، وجمع ابن أبي حاتم أسماء من أطلق على "اللفظية" أنهم "جهمية" ، فبلغوا عدداً كثيراً من الأئمة ، وأفرد لذلك باباً في كتابه "الرد على الجهمية" .

والذي يتحصل من كلام المحققين منهم أنهم أرادوا حسم المادة صوتاً للقرآن أن يوصف بكونه مخلوقاً ، وإذا حقق الأمر عليهم لم يفصح أحد منهم بأن حركة لسانه إذا قرأ قديمة ، وقال البيهقي في "كتاب الأسماء والصفات" : مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله ، وهو صفة من صفات ذاته ؛ وأما التلاوة فهم على طريقتين : منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ، ومنهم من أحب ترك القول فيه ، وأما ما نقل عن أحمد بن حنبل أنه سوى بينهما ، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتدرج أحد إلى القول بخلق القرآن ، ثم أسند من طريقتين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال :

لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وأنكر على من قال : لفظي بالقرآن مخلوق ، وقال : القرآن كيف تصرف غير مخلوق ، فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده ، وهو مبين في الأول .

وكذا نقل عن محمد بن أسلم الطوسي أنه قال : الصوت من المصوت كلام الله ، وهي عبارة ردية لم يرد ظاهرها وإنما أراد نفي كون المتلو مخلوقاً ، وقد وقع نحو ذلك لإمام الأئمة محمد بن خزيمة ثم رجع ، وله في ذلك مع تلامذته قصة مشهورة ، وقال غيره : ظن بعضهم أن البخارى خالف في ذلك الإمام أحمد ، وليس كذلك ، بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافاً معنوياً ، لكن العالم من شأنه إذا ابتلى في رد بدعة أكثر في كلامه ردها دون ما يقابلها ؛ فلما ابتلى أحمد بمن يقول : القرآن مخلوق ، كان أكثر كلامه في الرد عليهم ، حتى بالغ فأنكر على من يقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق ، وعلى من قال : لفظي بالقرآن مخلوق ، لئلا يتدرع بذلك من يقول : القرآن باللفظي مخلوق ؛ مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه لكنه قد يخفى على البعض .

وأما البخارى فابتلى بمن يقول : أصوات العباد غير مخلوقة ، حتى بالغ بعضهم فقال : المداد والورق بعد الكتابه ، فكان أكثر كلامه في الرد عليهم ، وبالغ في الاستدلال بأن أفعال العباد مخلوقة ، وأطنب في ذلك حتى نسب إلى أنه من "اللفظية" ، مع أن قول من قال : إن الذي يسمع من القارئ هو الصوت القديم ، لا يعرف عن السلف ولا قاله أحمد ولا أئمة أصحابه ؛ وإنما سبب نسبة ذلك لأحمد قوله : من قال : لفظي بالقرآن مخلوق فهو : "جهمي" ، فظنوا أنه سوى بين اللفظ والصوت ، ولم ينقل عن أحمد قط في الصوت ما نقل عنه في اللفظ ؛ بل صرح في مواضع بأن الصوت المسموع من القارئ هو صوت القارئ ، ويؤيده حديث « زينوا القرآن بأصواتكم » والفرق بينهما

أن اللفظ يضاف إلى المتكلم ابتداءً، فيقال عن روى الحديث بلفظه : هذا لفظه ، ولمن رواه بغير لفظه : هذا معناه ، ولفظه هكذا ، ولا يقال في شيء من ذلك : هذا صوته ، فالقرآن كلام الله لفظه ومعناه ليس هو كلام غيره . ولم ينقل عن أحمد قط أن فعل العبد قديم ولا صوته؛ وإنما أنكر إطلاق اللفظ، وصرح البخاري بأن أصوات العباد مخلوقة ، وأن أحمد لا يخالف ذلك، فقال في كتاب ”خلق أفعال العباد“ : ما يدعونه عن أحمد ليس الكثير منه بالبين ، ولكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه ، والمعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه مخلوق ، لكنهم كرهوا التنقيب عن الأشياء الغامضة ، وتجنبوا الخوض فيها والتنازع إلا ما بينه الرسول عليه الصلاة والسلام ، إلى آخر ما بسطه الحافظ .

ثم قال في موضع آخر : لعل غرض البخاري في تكثير هذا النوع في الباب — أى باب الرد على الجهمية — وغيره جواز ما نقل عنه أنه قال : لفظي بالقرآن مخلوق إن صح عنه؛ وقد صح عنه أنه تبرأ من هذا الإطلاق، فقال : كل من نقل عني أني قلت : لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب علي، وإنما قلت : أفعال العباد مخلوقة .

قلت : وقد بسطت في ذلك لأن عامة أهل العلم لم يميزوا بين كلامي الإمامين الهامين أحمد والبخاري رضي الله عنهما ، وزعموا أن منوالهما واحد، والابتلاء بهما في مسألة خلق القرآن كان من شأن واحد ، وشتان ما بين قوليهما ، فإن ظاهر أقوالهما التخالف بينهما ، فإن الإمام أحمد كان يشدد ويهجر من يقول : لفظي بالقرآن مخلوق، كما تقدم .

ومنها: إنه يخرج في ”صحيحه“ عن الرواة الذين ضعفهم بنفسه، وأجاب عنه في ”ما تمس إليه الحاجة“ بقوله: وقد روى نادراً في كتابه عن ذكره في الضعفاء ، كأيوب بن عائذ ، ومحمد بن ثابت الكوفي ، وزهير بن محمد

التميمي ، وزيد بن الربيع ، وسعيد بن عبيد الله الثقفي ، وعباد بن راشد ، ومحمد بن يزيد ، ومقسم مولى ابن عباس ، ولعل ذلك لاختلاف اجتهاده فيهم ، فتارة يضعفهم وتارة يحتج بهم ، أو يكون الحديث عنده ثابتاً ، وله طرق بعضها أرفع من بعض ؛ غير أنه يجيد أحياناً عن الطريق الصحيح لنزوله ، أو غير ذلك من الوجوه .

التاسعة في مسلك الإمام البخارى : فإن أهل العلم اختلفوا في مسالك أئمة الحديث ، فبعضهم عدوا كلهم من المجتهدين ، وآخرون كلهم من المقلدين ، والأوجه عندي أن فيهم تفصيلاً ؛ فإن الإمام أباً داؤد عندي حنبلي قطعاً متشدد في مسلك الحنابلة ، كالطحاوي في الحنفية ، ولا يشك في ذلك من أمعن النظر في ” سنن أبي داؤد “ ، فإنه رضي الله عنه كثيراً ما أشار إلى ترجيح مسلكهم بخلاف الروايات المعروفة ، كما أشار إلى ذلك (بتبويب البول قائماً) والمعروف عنه عليه السلام البول جالساً ، ولم يذكر هذه الرواية في الباب مع أنه أخرجهما في موضع آخر ، وترجم (بباب الوضوء بفضل ظهور المرأة) ثم ذكر بعد ذلك (باب النهي عن ذلك) إشارة إلى تأخره ، وترجم (بباب ترك الوضوء مماسمت النار) ، وترجم بعد ذلك (باب التشديد في ذلك) كأنه رجح أن الأمر وقع فيه التشديد بعد التخفيف ، وتظهر نظائر ذلك كثيراً لمن أمعن النظر في الكتاب .

وكذلك الإمام البخارى المعروف أنه شافعي ، ولذا عدوه في طبقات الشافعية ، قال القسطلاني : قال التاج السبكي : ذكره - يعني البخارى - أبو عاصم في طبقات أصحابنا الشافعية ، وقال : إنه سمع من الزعفراني وأبي ثور والكرابيبي ، قال : ولم يرو عن الشافعي في ” الصحيح “ ، لأنه أدرك أقرانه والشافعي مات مكتهلاً فلا يرويه نازلاً ، وهكذا ذكره القسطلاني في موضع آخر ، وزاد فيه : نعم ذكر البخارى الشافعي في ” صحيحه “ في موضعين في

”الزكاة“ و ”تفسير العرايا“ ، وهكذا ذكره غيره أنه شافعي ، والأوجه عندي أنه مجتهد مستقل كما يظهر من إمعان النظر في ”الصحیح“ ، فإن إراداته على فروع الشافعية ليست بأقل من إراداته على فروع الحنفية إلا أنه إذا أورد على الحنفية يشدد الكلام لعوارض معلومة بخلاف غيرهم من الأئمة ، وهذا على تقدير تسليم وجود المجتهد المطلق بعد الأئمة الأربعة ، فإن المسألة خلافية شهيرة ، بسط شيئاً منها الشيخ عبد الحى اللىكنوى فى رسالته ”النافع الكبير“ وحكى عن بعض العلماء انقطاعه بعد الأئمة الأربعة ، وقال : بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين ، أنه لم يوجد بعد عصر الشافعى مجتهد مطلق .

وقال ابن عابدين : القياس بعد اربعائة منقطع ؛ فليس لأحد بعدها أن يقيس مسألة على مسألة ، كما ذكره ابن نجيم فى ”رسائله“ ، وقال النووى فى ”التقريب“ فى بيان وفيات أصحاب المذاهب المتبوعة : سفيان الثورى وكان له مقلدون إلى بعد الخمسمائة ، مات ”بالبصرة“ سنة إحدى وستين ومائة ، - ١٦١هـ - مولده سنة سبع وتسعين ، - ٩٧هـ - ومالك بن أنس مات ”بالمدينة“ سنة تسع وسبعين ومائة ، - ١٧٩هـ - قيل : ولد سنة ثلاث وتسعين ، - ٩٣هـ - وقيل : إحدى وتسعين ، - ٩١هـ - وقيل : غير ذلك ؛ وأبو حنيفة مات ”ببغداد“ سنة خمسين ومائة - ١٥٠هـ - وهو ابن سبعين ، فولده سنة ثمانين ، - ٨٠هـ - والشافعى مات ”بمصر“ سنة أربع ومائتين - ٢٠٤هـ - وولد سنة خمسين ومائة ، - ١٥٠هـ - وأحمد بن حنبل مات ”ببغداد“ سنة إحدى وأربعين ومائتين - ٢٤١هـ - وولد سنة أربع وستين ومائة ، - ١٦٤هـ .

وقال السيوطى : ومن أصحاب المذاهب المتبوعة الأوزاعى ، وكان له مقلدون ”بالشام“ نحو من مائى سنة ، مات ”ببيروت“ سنة سبع وخمسين ومائة - ١٥٧هـ - ، وإسحاق بن راهويه مات سنة ثمان وثلاثين ومائتين ، - ٢٣٨هـ - وأبو جعفر بن جرير الطبرى ، ووفاته سنة عشر وثلاثمائة ، - ٣١٠هـ - ودأود

الظاهرى ، ووفاته ببغداد سنة تسعين ومأتين - ٢٩٠هـ - ؛ انتهى مختصراً .

وذكرت ذلك كله استشهداً ، لأن الإمام البخارى لم يعد من الأئمة المتبوعين ، وإن الأئمة المجتهدين المتبوعين وجدوا بعد الإمام الشافعى أيضاً ، والإمام الشهير أحمد بن حنبل كان بعد الشافعى أيضاً ، وأياً ما كان فليس لأحد أن يقلد الآن غير الأئمة الأربعة ، لأن مسالكهم غير مدونة فى الكتب ، ولا يعلم مما نقل عن مسالكهم فى الكتب ، هل هذا هو المرجوح عندهم أو الراجح؟ بخلاف الأئمة الأربعة فإن أقوالهم المتقدمة والمتأخرة كلها مضبوطة فى كتب فروعهم .

قال الشعرانى فى "الميزان الكبرى" : إن الله تبارك وتعالى لما منّ على بالاطلاع على عين الشريعة رأيت المذاهب كلها متصلة بها ، ورأيت مذاهب الأئمة الأربعة تجرى جداولها كلها ، ورأيت جميع المذاهب التى اندرست قد استحالت حجارة ورأيت أطول الأئمة جدولاً الإمام أبا حنيفة ، ويليه الإمام مالك ، ويليه الإمام الشافعى ، ويليه الإمام أحمد ، وأقصرهم جدولاً مذهب الإمام داود الظاهرى ، وقد انقرض فى القرن الخامس ، وأولت ذلك بطول زمن العمل بمذاهبهم وقصره ، فكما كان مذهب الإمام أبى حنيفة أول المذاهب المدونة تدويناً فكذلك يكون آخرها انقراضاً وبذلك قال أهل الكشف .

هذا وقد أجاد الشيخ عبد الرشيد النعمانى فى " ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع ابن ماجه " الكلام على مسالك الأئمة الستة ، فقال : وأما مذاهب مؤلفي الأصول الستة فقال الإمام العلامة الحافظ محمد أنور شاه الكشميرى فى "فيض البارى" : أعلم أن البخارى مجتهد لاريب فيه ، وما اشتهر أنه شافعى فلموافقته إياه فى المسائل المشهورة (١) .

(١) مثل "رفع اليدين" و "جهر التأمين" وغيرهما ، وإلا فى كثير

ولإلا فوافقته للإمام الأعظم ليس بأقل مما وافق فيه الشافعى ، وكونه من تلامذة الحميدى لا ينفع ، لأنه من تلامذة إسحاق بن راهويه أيضاً (١) وهو حنفى ، فعده شافعيّاً باعتبار الطبقة ؛ ليس بأولى من عده

من المسائل الشهيرة أيضاً لا يوافقهم ؛ "كالوضوء من القبلة" و"مس الذكر" و"مس المرأة" و"القلتين" و"الجهر بالبسملة" ، و"تليث الماء لمسح الرأس" ، و"طهارة المنى" ، و"قيام المأموم الواحد بجذاء الإمام" ، و"كيفية صلاة الكسوف" ، و"الكلام فى الصلاة" ، وغير ذلك من المسائل الكثيرة التى لا تخفى على من أمعن النظر فى تراجمه .

(١) قلت : إن ابن راهويه تفقه أولاً "بمرو" على مذهب الإمام أبى حنيفة عند عبد الله بن المبارك وأصحابه ، ثم لما حل "بالبصرة" فى رحلته جلس إلى عبد الرحمن بن مهدي واتصل به ، فحصل فيه الانحراف عن فقه أبى حنيفة بصحبة ابن مهدي حتى أصبحت طريقته فى الفقه أشبه شئ "بالظاهرية" ؛ فسبحان مقلب القلوب .

قلت : لا حاجة إلى ذكر ابن راهويه ونحوه ؛ فإن الحنفية من شيوخ البخارى وشيوخ مشايخه كثيرون لا تخفى على من مارس كتب الرجال ، مثل عبد الله بن المبارك الإمام الجليل ذكره صاحب "الجواهر المضيئة" ، وعلى القارئ فى "مناقب أبى حنيفة" ، وعداه من أصحاب أبى حنيفة ، وذكره الكردرى تبعاً للموفق فى أصحابه الذين هم أهل الشورى لمذهبه ؛ وقالوا بعد ذكر أسمائهم : وضع الإمام مذهب شورى بينهم ولم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهداً منه مبالغة فى النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين ، فكان يطرح مسألة ثم مسألة ثم يسأل ما عندهم ويقول ما عنده وينظرهم فى كل مسألة شهراً أو أكثر ، ويأتى بالدلائل ثم يثبتها الإمام أبو يوسف فى الأصول بعد ما تلقته الفحول بالقبول ، انتهى مختصراً ، رقم عليه فى "التقريب" للسته .

ومثل يحيى القطان ، قال يحيى بن معين : كان يفتى بقول أبى حنيفة ، كذا فى "الجواهر" ، وكذا فى "تذكرة الحفاظ" للذهبي فى ترجمة وكيع ، ورقم عليه فى "التقريب" للسته ، وفى "الجواهر" ، قال اسحاق بن إبراهيم : كنت أرى يحيى القطان يصلّى العصر ثم يستند إلى أصل منارة المسجد فيقف بين يديه على بن المدينى وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهم يسألونه عن الحديث وهم قيام على أرجلهم ، إلى أن تجب صلاة المغرب لا يقول لواحد منهم : اجلس ، ولا يجلسون هيبة له وإعظاما .

ومثل المعلى بن منصور ذكره القسطلانى فى شيوخ البخارى ، وقال صاحب "الجواهر" : روى عن أبى يوسف ومحمد الكتب والأمالى والنوادر ، روى عنه البخارى فى غير "الجامع" ، وقال الحافظ فى "تهذيبه" ورقم عليه للسته : روى عنه البخارى فى غير "الجامع" ، وروى له فى "الجامع" بواسطة ، قال أحمد بن حنبل : معلى من كبار أصحاب أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ومن ثقاتهم فى النقل والرواية .

ومنهم : أبو عاصم النبيل عده القسطلانى فى شيوخ البخارى ، وفى "الجواهر" قال الصيمرى : ومن أصحاب الإمام الضحاك بن مخلد أبو عاصم المعروف بالنبيل ، قلت : روى عنه البخارى ست روايات من الثلاثيات ، وهى الخامس والثامن والتاسع والخامس عشر والثامن عشر والحادى والعشرون .

ومنهم : محمد بن عبد الله بن المثنى الأنصارى ، قال صاحب "الجواهر" : أخذ عن زفر ، وكانت ولادته ١١٨ هـ ، وقال الصيمرى : ومن أصحاب زفر خاصة محمد بن عبد الله الأنصارى ؛ من ولد أنس بن مالك ، وحكى الخطيب : أنه كان من أصحاب زفر وأبى يوسف ، روى عنه البخارى فى "الصحيح"

عن حميد عن أنس رفعه حديث الربيع : ”يا أنس كتاب الله القصاص“ ، وهو أحد ثلاثيات البخارى ، قلت : أخرج عنه البخارى ثلاث روايات من الثلاثيات المذكورة ، إحداها هذه وهى العاشر منها ، وأخرج أيضاً اثنين آخرين بهذا السند وهما السادس عشر والعشرون .

ومنها : مكى بن إبراهيم البلخى إمام ”بلخ“ ، دخل ”الكوفة“ سنة أربعين ومائة - ١٤٠هـ - ولزم أباً حنيفة وسمع منه الحديث والفقه ، وأكثر عنه الرواية ، وكان يحبه ويتعصب لمذهبه ، كذا فى ”المنقب“ للكردرى ، وأخرج عنه البخارى إحدى عشرة رواية من الثلاثيات كما سيأتى فى خصائص البخارى .

ومنها : نعيم بن حماد ، ذكره القسطلانى فى شيوخ البخارى ، وقال صاحب ”الجواهر“ : الإمام الكبير روى عن أبى حنيفة فرضية الوتر ، وهى إحدى الروايات الثلاثة عن الإمام أبى حنيفة ، وهو قول زفر ، ونعيم هذا هو الخزامى شيخ البخارى ويحيى بن معين ، قال أحمد : كان من الثقات كنا نسميه الفارض ، كان من أعلم الناس بالفرائض ، وقال الحافظ فى ”تهذيبه“ : روى عنه البخارى وروى له الباقر سوى النسائى بواسطة .

ومنها : الحسين بن إبراهيم الملقب ”اشكاب“ لزم أباً يوسف وتفقه عليه ، كذا فى ”الجواهر“ ، قال الحافظ فى ”تهذيبه“ : روى عنه البخارى حديثاً واحداً مقروناً بغيره فى ”عمرة القضاء“ .

ومنها : عمر بن حفص بن غياث من شيوخ البخارى بلا واسطة وبواسطة أيضاً .

ومنها : الإمام الزاهد الفضيل بن عياض ، قال صاحب ”الجواهر“ : أحد صلحاء الدنيا وعبادها ، ذكر الصيمرى أنه أحد من أخذ الفقه عن أبى

حنيفة ، وروى عنه الإمام الشافعى ، فأخذ عن إمام عظيم وأخذ عنه إمام عظيم وهو إمام عظيم ، وروى له إمامان عظيمان البخارى ومسلم ، وذكره القارئ فى أصحاب أبى حنيفة من أهل "مكة" ؛ وقال : هو من كبراء التابعين وزهادهم وعبادهم ، وبسط الحافظ ترجمته فى "تهذيبه" .

ومنهم : إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين ، ذكر فى هامش "ما تمس إليه الحاجة" قال الذهبى فى رسالته فى الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم : إن ابن معين كان من الحنفية الغلاة فى مذهبه وإن كان محدثاً .

ومنهم : وكيع بن الجراح ، ذكره الصيمرى فىمن أخذ العلم عن أبى حنيفة ، قال : وكان يفتى بقوله ، وقال يحيى بن معين : ما رأيت أفضل من وكيع ، كان يفتى بقول أبى حنيفة ، وكان قد سمع منه كثيراً ، كذا فى "الجواهر" ، وعده القارئ فى "مناقب أبى حنيفة" من أصحابه ، وقال : سمع الإمام أباً حنيفة وأباً يوسف وزفر وغيرهم ؛ ورقم عليه الحافظ فى "تهذيبه" للسته ، وحكى أيضاً قول ابن معين : ما رأيت أفضل من وكيع ، كان يستقبل القبلة ويحفظ حديثه ، ويقوم الليل ، ويسرد الصوم ؛ ويفتى بقول أبى حنيفة ، وفى "تذكرة الحفاظ" للذهبي ، قال يحيى : ما رأيت أفضل منه ، يقوم الليل ، ويسرد الصوم ، ويفتى بقول أبى حنيفة ، وكان يحيى القطان يفتى بقول أبى حنيفة أيضاً ، وذكره الكردرى فى أصحاب أبى حنيفة أهل الشورى لمذهبه .

ومنهم : يحيى بن أكرم ؛ قال صاحب "الجواهر" : أحد الأعلام واسع الترجمة ، روى عنه البخارى فى غير "الجامع" .

ومنهم : يحيى بن صالح الوحاظى ، قال صاحب "الجواهر" : سمع مالكا

ومحمد بن الحسن ، وكان عديله إلى "مكة" ، روى عنه البخارى وغيره .
 ومنهم : يوسف بن بهلول ، روى عنه البخارى كذا في "الجواهر" .
 ومنهم : عبد الله بن داؤد الحريبي ، وإبراهيم بن طهمان من رواة الستة ،
 وجريير بن عبد الحميد بن قرط ، قال صاحب "الجواهر" : أخذ الفقه عن أبي
 حنيفة في مسائل ، قلت : وهو من رواة الستة .

ومنهم : الحسن بن صالح قال صاحب "الجواهر" : روى له الشيخان .
 ومنهم : حفص بن غياث ، قال فيه الإمام أبو حنيفة في جماعة : أنتم
 مسار قلبي وجلاء حزني ، كذا في "الجواهر" ، وقال القارئ في "مناقبه" :
 أخذ الفقه عن الإمام ، ورقم عليه في "التهذيب" للسته .

ومنهم : داؤد بن رشيد مصغراً من أصحاب حفص بن غياث ومن
 أصحاب محمد بن الحسن أيضاً ، كذا في "الجواهر" ، قال الحافظ في
 "التهذيب" : روى له البخارى في "الصحيح" بواسطة ، وفي غير "الجامع"
 بلا واسطة .

ومنهم : زائدة بن قدامة ، روى له الشيخان ، كذا في "الجواهر" ،
 قلت : رقم له في "التهذيب" (خ) وهو سبقه قلم ؛ والصواب بدله (ع)
 كما في "التقريب" .

ومنهم زكريا بن أبي زائدة وابنه يحيى ، قال يحيى : قال لى أبي : يا بني
 عليك بالنعمان بن ثابت فخذ عنه قبل أن يفوتك ، قال يحيى : ربما عرضت
 على أبي فتياه فتعجب به ، كذا في "الجواهر" ، وفيه أيضاً عن أسد بن
 الفرات قال : كان أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا الكتب أربعين رجلاً ،
 فكان في العشرة المتقدمين أبو يوسف ، وزفر ، وداؤد الطائي ، وأسد بن عمرو ،
 ويوسف بن خالد السمطي ، ويحيى بن زكريا ، وهو الذي كان يكتب لهم

حنفياً ، والترمذى فهو شافعى المذهب لم يخالفه صراحة إلا فى مسألة الإبراد ، والنسائى وأبو داؤد (١) حنبلان صرح به الحافظ ابن تيمية ؛ وزعم آخرون أنهما شافعيان ، وأما مسلم و ابن ماجه فلا يعلم مذهبهما ، وأما أبواب مسلم فليست مما وضعها المصنف رحمه الله بنفسه ليستدل بها على مذهبه .

وقال فى "العرف الشدى" : وأما مسلم فلا أعلم مذهبه بالتحقيق ، وأما ابن ماجه فلعله شافعى ، والترمذى شافعى ، وأبو داؤد والنسائى فالمشهور أنهما شافعيان ، والحق أنهما حنبلان ، وقد شئت كتب الحنابلة بروايات أبى داؤد عن أحمد والله أعلم .

وأما السيد صديق حسن خان فقد ذكر فى " الحطة فى ذكر الصحاح الستة " "صحيح مسلم" بلفظ "الجامع الصحيح" للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم ثلاثين سنة ، وقال القارئ فى "مناقبه" عن عبد الرحمن بن حاتم الرازى : إنه أول من صنف الكتب "بالكوفة" ، وإنما صنف وكيع على كتبه ، ورقم الحافظ ليحيى وأبيه كليهما للسته .

ومنه : زهير بن معاوية ، من أصحاب أبى حنيفة ، قال على بن الجعد : كان رجل يختلف إلى زهير ثم يفقه فأتاه بعد ذلك فقال : أين كنت ؟ قال : ذهبت إلى أبى حنيفة ، فقال : نعم ما تعلمت ، لمجلس تجلسه مع أبى حنيفة خير فى ذلك من أن تأتيني شهراً ، كذا فى "الجواهر" ، وهو من رواة الستة ؛ وكذا محمد بن فضيل من رواة الستة ، وكذا معيرة بن مقسم من الستة أيضاً ، قال جرير : كنت أرى معيرة يبحث فى المسألة فيخالفوه فيقول : كيف أصنع وهو قول أبى حنيفة ؟ كذا فى "الجواهر" ، وكذا يزيد بن هارون من رواة الستة أيضاً وفى هذا كفاية لهذا المختصر ، وإلا فى شيوخ البخارى وشيوخ مشايخه جماعات كثيرة من تلامذة الإمام أبى حنيفة .

(١) وفى موضع آخر من "الفيض" (ص - ٣٠١) جزم بأنه حنبلى .

ابن الحجاج القشيري الشافعي ، وكذا قال في كتابه "إتحاف النبلاء" وذكر في كتابه "أبجد العلوم" البخاري وأبو داود والنسائي في الشوافع .

وقال العلامة إبراهيم بن الشيخ عبد اللطيف بن الشيخ محمد هاشم التتوي السندی في كتابه "سحق (١) الأغبياء من الطاعنين في كمل الأولياء وأتقياء العلماء" وأما مسلم والترمذي فهما وإن كان المسموع للعوام فيهما أنهما شافعيان ، لكن ليس معنى ذلك أنهما تقلدا الإمام الشافعي ، بل الظاهر أنهما مجتهدان مستنبطان وافق فقههما فقه الشافعي ، وأشار إلى اجتهاد مسلم ابن حجر في "تقريبه" (٢) وكذا في "جامع الأصول" ، وإلى اجتهاد الترمذي الذهبي الشافعي في "ميزانه" ، لكن محمد بن أحمد الترمذي شافعي ، وصاحب "السنن" إسمه محمد بن عيسى ابن سورة الترمذي ، وهو مجتهد ، فمن حكم عليه بأنه شافعي أخطأ من لفظ الترمذي ولم يحقق ، ثم اطلعت في "إتحاف الأكابر" على إشارة إلى أن الإمام مسلماً (٣) مالكي المذهب ، وذلك أنه ساق السند المسلسل لمسلم بالمالكية ، ولم يبين الغاية على عادته ، ثم وقفت في "الإتحاف" على التصريح بالغاية بقوله : إلى مسلم ، فكان أول دليل على أن الإمام مسلماً مالكي المذهب ، والترمذي أثبت له في شرح أسماء رجال المشكاة الاجتهاد ، كما هو مصطلح عندهم في إطلاق الفقيه على المجتهد ، وأما الإمام البخاري فقد ذكر التاج السبكي في "طبقاته" : إنه - أي البخاري - شافعي المذهب ، وتعقبه العلامة نفيس الدين سليمان بن إبراهيم العلوي فقال : البخاري إمام مجتهد برأسه كأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وسفيان الثوري ومحمد بن الحسن .

(١) وهذا الكتاب من محفوظات خزانة مدرسة مظهر العلوم بكراتشي .

(٢) إذ قال : ثقة إمام . (٣) قلت : لكن لم يذكره ابن فرحون في "الديباج"

ولا التنبكتي في "تطريز الديباج" وهما من كتب طبقات المالكية .

وقال الشاه ولي الله الدهلوى فى "الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف":
وأما البخارى فإنه وإن كان منتسباً إلى الشافعى وموافقاً له فى كثير من الفقه
فقد خالفه أيضاً فى كثير؛ ولذلك لا يعد ما تفرد به من مذهب الشافعى؛ وأما
أبوداؤد والترمذى فهما مجتهدان منتسبان إلى أحمد وإسحاق، وكذلك ابن ماجه
والسدرى فيما نرى؛ وأما مسلم والذين ذكرناهم بعده - وهم النسائى
والدارقطنى والبيهقى والبعثى - فهم منفردون لمذهب الشافعى يتأصلون دونه، وقال
الحافظ ابن حجر فى "الفتح": إن البخارى فى جميع ما يورده فى تفسير
الغريب إنما ينقله من أهل ذلك الفن كأبى عبيد والنضر بن شميل والفراء
 وغيرهم، وأما المباحث الفقهية فغالبها مستمدة له من الشافعى وأبى عبيد،
وقال الشيخ ابن القيم فى "إعلام الموقعين": البخارى ومسلم وأبوداؤد
والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين
إليه، وكذلك ذكر هؤلاء الثلاثة ابن أبى يعلى فى "طبقات الحنابلة"، وأما
التاج السبكى فلم يذكر فى "طبقات الشافعية" إلا البخارى وأبا داؤد والنسائى،
وأما الحنفية والمالكية فلم يذكرُوا أحداً منهم فى طبقاتهم، وقال الشيخ طاهر
الجزائرى فى "توجيه النظر": وقد سئل بعض البارعين (١) فى علم الأثر عن
مذاهب الحديثين مراراً بذلك المعنى المشهور عند الجمهور، فأجاب عما سئل
بجواب يوضح حقيقة الحال، وإن كان فيه نوع إجمال، وقد أحببنا إيراد
ههنا مع اختصار ما قال: أما البخارى وأبوداؤد فيأمان فى الفقه وكنا من
أهل الاجتهاد؛ وأما مسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن خزيمة وأبو يعلى (٢)
والبزار ونحوهم فهم على مذهب أهل الحديث ليسوا مقلدين لواحد من العلماء
ولا هم من الأئمة المجتهدين، بل يميلون إلى قول أئمة الحديث كالشافعى وأحمد

(١) وهو شيخ الإسلام ابن تيمية كما ذكره فى "فتاواه".

(٢) ذكر فى هامشه: قلت: أما أبو يعلى أحمد بن على الموصلى الحافظ

وإسحاق وأبي عبيد وأمثالهم ، وهم إلى مذهب أهل الحجاز أميل منهم إلى مذهب أهل العراق ، وأما أبوداؤد الطيالسي فأقدم من هؤلاء كلهم من طبقة يحيى القطان ويزيد بن هارون الواسطي وعبد الرحمن بن مهدي ، وأمثال هؤلاء من طبقة شيوخ الإمام أحمد ، وهؤلاء كلهم لا يألون جهداً في اتباع السنة ، غير أن منهم من يميل إلى مذهب العراقيين كوكيع ويحيى بن سعيد ، ومنهم من يميل إلى مذهب المدنيين كعبد الرحمن بن مهدي .

وعندي أن البخاري وأبداؤد أيضاً كبقية الأئمة المذكورين ليسا مقلدين لواحد بعينه ولا من الأئمة المجتهدين على الإطلاق ، بل يميلان إلى أقوال أئمتهم ولو كانا مجتهدين لنقل أقوالهما مع أقوال سائر الأئمة من أهل الاجتهاد والفقه ، لكن نرى أن سائر الكتب التي دون فيها أقوال المجتهدين خالية عن ذكر مذاهبها ، وهذا الترمذي مع أنه من خواص أصحاب البخاري لا يذكر في "جامعه" مذهب شيخه الذي تخرج به ، مع ذكر أكثر مذاهب المجتهدين ، كابن المبارك وإسحاق ؛ ولو كان البخاري عند الترمذي من أئمة الفقه والاجتهاد لذكر مذهبه في كل باب ، انتهى ما في "ما تمس إليه الحاجة" مختصراً .

وذكر صاحب "كشف الظنون" الإمام مسلماً شافعيّاً إذ قال : "جامع الصحيح" للإمام مسلم الشافعي ، وفي "اليانع الجني" في ذكر الإمام مسلم : وكان رحمه الله متفرداً للمذهب الشافعي يناضل (١) دونه ، لا يتعداه إلى غيره إلا يسيراً ،

صاحب "المسند الكبير" و"المعجم" فهو من أئمة الحنفية المشهورين تفقه على بشر بن الوليد صاحب أبي يوسف ، قال أبو علي الحافظ : لو لم يشتغل أبو يعلى بكتب أبي يوسف على بشر بن الوليد لأدرك بالبصرة أبداؤد الطيالسي وغيره ، كذا ذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ" ، قلت : لكن لم يذكره صاحب "الجواهر" في "طبقاته" . (١) كذا في الأصل والظاهر يتأصل .

بخلاف البخارى فإنه وإن كان منتسباً إلى الشافعى ووافقه فى كثير من الفقه فقد خالفه أيضاً فى كثير ؛ ولذلك لا يعد ما تفرد به من مذهب الشافعى ، وقال فى ذكر أبى داود : ومن مذهبه أن الحديث الضعيف أقوى عنده من رأى الرجال ، وهو قول جماعة من العلماء ، منهم الإمام أحمد بن حنبل إلى أن قال : وبهذا وشبهه يتقوى ما يقال : إن أبا داود وكذلك الترمذى مجتهدان مطلقان منتسبان إلى أحمد وإسحاق ، وقال : وأبو عيسى كما قلت سابقاً مجتهد مطلق منتسب إلى أحمد وإسحاق .

والذى تحقق لى أن أبا داود حنبلى بلا ريب لا ينكر ذلك من أمعن النظر على سنته، والإمام البخارى عندى مجتهد برأسه، وهذا أيضاً ظاهر من ملاحظة تراجمه بدقة النظر لمن يعرف اختلاف الأئمة ، وأما عدم نقل مذهبه كالأئمة المجتهدين المعروفين فلأنه لم يكن إماماً متبوعاً، ولم يقلده أحد مثل الأئمة الأخرى، ولذا لم يشع مذهبه ، وأما بقية الستة فلا يبعد أن يعدوا فى الطبقة الثانية من الفقهاء ، وهى طبقة المجتهدين فى المذهب كأبى يوسف ومحمد فى الفقهاء الحنفية ، فإنهم يخالفون فى الفروع لإمامهم ، ويبنى على هذا ما تقدم من التجاذب فى ذكر مسالك هؤلاء الأئمة العظام مرة يعدون أحداً شافعياً وأخرى حنبلياً مثلاً ، فإنهم يوافقون أحداً من الأئمة فى بعض الفروع المعروفة ، فيعدهم الرأى من جملتهم .

ولا يبعد أيضاً أن يكون ذلك مبنياً على اختلاف رأيهم باختلاف الزمان ، فإن كثيراً من أهل العلم من السلف والخلف يختارون مسلك واحد من الأئمة المجتهدين ، ثم ينتقلون إلى مسلك إمام آخر ، لأنهم كانوا أهلاً لذلك لقوة نظرهم ومبلغهم إلى هذه المرتبة من العلم ، فإنهم كانوا أهل الرواية والدراية ، بخلاف أهل زماننا الذين منتهى علمهم النظر إلى الكتب العديدة المعروفة المختارة من ذخائر الحديث ، وقد حكى الشعرانى عن السيوطى جماعة من أهل العلم

انتقلوا من مسلك إلى آخر ؛ منهم : الشيخ عبد العزيز بن عمران الخزاعي ، كان من أكابر المالكية ، فلما قدم الشافعي "بغداد" تبعه ، ومنهم : محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ، كان مالكيًا ، فلما قدم الشافعي إلى مصر انتقل إلى مسلكه ، ثم رجع مالكيًا بعد موت الإمام الشافعي ، ومنهم : إبراهيم بن خالد البغدادي الحنفي صار شافعيًا ، ومنهم : أبو ثور كان له مذهب فتركه وتبع الشافعي ، ومنهم : أبو جعفر بن نصر الترمذي كان حنفيًا ثم صار شافعيًا ، ومنهم : أبو جعفر الإمام الطحاوي كان شافعيًا ثم صار حنفيًا ؛ ومنهم : الخطيب البغدادي الحافظ كان حنبليًا ثم عمل شافعيًا ، ومنهم : ابن فارس : صاحب كتاب "المجمل في اللغة" ، كان شافعيًا ثم صار مالكيًا ، ومنهم : السيف الآمدي الأصولي المشهور كان حنبليًا ثم صار شافعيًا ، ومنهم : الشيخ نجم الدين بن خلف المقدسي كان حنبليًا ثم صار شافعيًا ؛ ومنهم : الشيخ محمد ابن الدهان النحوي كان حنبليًا ثم انتقل شافعيًا ، ثم تحول حنفيًا ثم رجع شافعيًا ، ومنهم : الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد كان أولًا مالكيًا ثم تحول شافعيًا ، ومنهم : شيخ الإسلام كمال الدين بن يوسف الدمشقي ، كان حنبليًا ثم انتقل شافعيًا ، ومنهم : الإمام أبو حيان كان أولًا على مذهب أهل الظاهر ثم عمل شافعيًا ، انتهى مختصرًا .

وأكثر في ذكر من انتقل إلى الشافعية وغيرهم ممن انتقل من مسلك إلى آخر كثيرون ، كما يظهر من ملاحظة كتب الطبقات ، منهم : عبد السيد المعروف بابن الزيتوني ، كان حنبليًا ثم صار حنفيًا كما في "الجواهر" ، ومنهم : محمد بن عبد الرزاق أبو المناقب الواعظ ، كان شافعيًا ثم تحول حنفيًا ، كذا في "الجواهر" ، ومنهم : أحمد بن محمد بن حسن الشمني المالكي ثم الحنفي كما قال السخاوي ، كذا في "الفوائد البهية" ، ومنهم : عبد الواحد بن برهان الدين العكبري النحوي كان حنبليًا فصار حنفيًا ، كما قاله السيوطي في

”بغية الوعاة“ ، كذا فى ”الفوائد“ ؛ ومنهم : يوسف بن فرغلى سبط الحافظ أبى الفرج ابن الجوزى ، كان حنبلياً فصار حنفياً ، كما فى ”الفوائد“ ؛ وغيرهم كثيرون ممن انتقل من مسلك إلى آخر ، ذكر جماعة منهم صاحب ”إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلية“ ؛ منهم : أبو المحاسن محمد بن عبد الله النيسابورى ، كان شافعيّاً ثم تحول حنفياً ، ومنهم : أبو عبد الله محمد بن عمر القاهرى المعروف بابن المغربى ، كان مالكيّاً فانتقل حنفياً ، ومنهم : أبو القاسم عبد الواحد بن على البغدادى ، كان حنبليّاً فتمذهب بمذهب أبى حنيفة ، فأى مانع فى هؤلاء أئمة الحديث أنهم مالوا أولاً إلى مسلك إمام ، ثم وصلت عندهم الروايات الكثيرة التى توافق مسلك إمام آخر انتقلوا إلى مسلكه ؛ فإنهم كانوا أهل الرواية والدراية حافظين لذخائر الحديث من المرفوعات ، وآثار الصحابة والتابعين رضى الله عنهم أجمعين ، والله أعلم .

ومما يجب عليه التنبيه : أنه لا يقاس عليهم محدثو زماننا فإننا نحن لسنا من المحدثين أصلاً ، بل ولا من المبتدئين فى هذا الشأن ، قال المولى أبو الخير : أعلم أن قصارى نظر أبناء هذا الزمان فى علم الحديث النظر فى ”مشارك الأنوار“ ، فإن ترفعت إلى ”مصابيح البغوى“ ظنت أنها تصل إلى درجة المحدثين ، وما ذلك إلا لجهلهم بالحديث ، بل ولو حفظها عن ظهر قلب وضم إليها من المتون مثليهما لم يكن محدثاً حتى يلج الجمل فى سم الخياط ، وإنما يعده أهل الزمان بالغاً إلى النهاية ، وينادونه محدث المحدثين وبخارى العصر من اشتغل ”بجامع الأصول“ لابن الأثير مع حفظ ”علوم الحديث“ لابن الصلاح أو ”التقريب“ إلا أنه ليس فى شئ من رتبة المحدثين ، وإنما المحدث من عرف المسانيد والعلل وأسماء الرجال ، والعالى والنازل ، وحفظ مع ذلك جملة مستكثرة من المتون ، وسمع الكتب الستة و”مسند الإمام أحمد“ و”سنن البيهقى“ و”معجم الطبرانى“ ، (م-١٠)

وضم إلى هذا القدر ألف جزء من الأجزاء الحديثية ، هذا أقل ، فإذا سمع ما ذكرنا وكتب الطبقات وزاد على الشيوخ وتكلم في العلل والوفيات والأسانيد كان في أول درجات المحدثين ثم يزيد الله تعالى من يشاء ما يشاء هذا ما ذكره تاج الدين السبكي ، كذا في "الكشف" ، وتقدم ذلك مختصراً في مقدمة "الأوجز" عن "التدريب" ، وتقدم فيه أيضاً ما قال الإمام البخارى : إن الرجل لا يصير محدثاً كاملاً في حديثه إلا بعد أن يكتب أربعاً مع أربع كأربع مع أربع ، مثل أربع في أربع عند أربع بأربع على أربع عن أربع لأربع ، وكل هذه الرباعيات لا تتم إلا بأربع مع أربع ، فإذا تمت له كلها هان عليه أربع ، وابتلى بأربع إلى آخر ما ذكر من الرباعيات وتفسيرها ، ورباعياته هذه معروفة عند أهل الأصول ، قال السيوطي في "ألفيته" :
وللبخارى رباعيات في طالب الحديث نيرات

العاشر في مؤلفات الإمام الهمام أمير المؤمنين غير هذا "الجامع الصحيح" :
قال القسطلاني في "مقدمته" : أما تأليفه فلإنها سارت مشير الشمس ، ودارت في الدنيا فما جحد فضلها إلا الذي يتخطه الشيطان من المس ، وأجلها وأعظمها "الجامع الصحيح" ، ومنها : "الأدب المفرد" ، ويرويه عنه أحمد بن محمد بن الجليل - بالجيم - البزار ، قلت : وهو كتاب جليل معروف طبع في "مصر" و "الهند" مراراً مقرر للدرس في بعض مدارس الهند ، أولها (باب قول الله تعالى «ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً») أخبرنا أبو نصر أحمد بن محمد ابن الحسن بن حامد بن هارون بن عبد الجبار البخارى ، المعروف بابن التيازكى قراءة عليه فأقر به ، قدم علينا حاجاً في صفر سنة سبعين وثلاثمائة ، قال أنا أبو الخير أحمد بن محمد بن الخليل بن خالد بن حريث البخارى الكرماني العبقرى البزار ، سنة اثنتين وعشرين وثلاث مائة ، قال نا أبو عبد الله محمد

ابن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن الأحنف الجعفي البخارى قال نا أبو الوليد ، الخ . ومنها : "جزء رفع اليدين فى الصلاة" ؛ و "جزء القراءة خلف الإمام" ، يرويهما عنه محمود بن إسحاق الخزاعى ، وهو آخر من حدث عنه ببخارى ، قلت : طبعاً فى الهند ليس فى أول "جزء رفع اليدين" سند إلى البخارى ، وبدأ "جزء القراءة" بلفظ : قال حدثنا محمود حدثنا محمد بن إسماعيل إلى آخره ، و "جزء بر الوالدين" يرويه عنه محمد بن دلويه الوراق .

ومنها : "التاريخ الكبير" ، يرويه عنه أبو أحمد محمد بن سليمان بن فارس وأبو الحسن محمد بن سهل النسوى وغيره ؛ قلت : طبع هذا فى الهند فى مطبعة "دائرة المعارف" بجيدر آباد سنة إحدى وستين بعد ثلاثمائة وألف ؛ أوله : أخبرنا الشيخ الجليل أبو الحسين عبد الحق بن عبد الخالق بن أحمد بن عبد القادر ابن محمد بن يوسف ؛ بقراءتى عليه ببغداد فى ذى الحجة سنة ثلاث وسبعين وخمسة أخبرنا الشيخ الحافظ أبو الغنائم محمد بن على بن ميمون النرسى ، بقراءة والدى عليه وأنا أسمع فى جمادى الآخرة من سنة ثلاث وخمسة ، قال أخبرنا أبو أحمد عبد الوهاب بن محمد بن موسى الغندجاني ، بقراءتى عليه فى سنة ست وأربعين وأربعمائة ، قال أنا أبو بكر أحمد بن عبدان بن محمد بن الفرج الحافظ الشيرازى قراءة عليه وأنا أسمع ، فى شهور سنة ثلاث وثمانين وثلاث مائة ، قال أنا أبو الحسن محمد بن سهل النسوى المقرئ قراءة عليه "بفسا" من بلاد فارس ، قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخارى الجعفي "بالبصرة" سنة ست وأربعين ومأتين قال حدثنى سامان بن عبد الرحمن الدمشقي إلى آخره ، قلت : هكذا "النسوى" بالفاء فيه ، وتقديم فى كلام الحافظ "النسوى" ، وفى القسطلانى أيضاً "النسوى" ، قال شارح مقدمة القسطلانى : بالنون والسين المهملة المفتوحين نسبة إلى "نسا" مدينة "بخراسان" .

قلت : وهذا هو الذى تقدم ذكره فى الفائدة الثالثة من قول الإمام البخارى : فلما طعنت فى ثمانى عشرة صنف كتاب "قضايا الصحابة والتابعين" ، ثم صنف "التاريخ الكبير" إذ ذاك فى المدينة المنورة عند قبر النبي ﷺ ، وكنت أكتبه فى الليالى المقمرة ، قال : وقل اسم فى التاريخ إلا وله عندي قصة إلا أنى كرهت أن يطول الكتاب .

قال القسطلانى فى "المقدمة" فى ذكر تأليفه : ومنها : "التاريخ الكبير" الذى صنفه كما مر عند قبر النبي ﷺ فى الليالى المقمرة ، قال الحافظ : قال البخارى : أخذ إسحاق بن راهويه "كتاب التاريخ" الذى صنفته ، فأدخله على عبد الله بن طاهر الأمير ، فقال : أيها الأمير ألا أريك سحراً ، قلت : وأخذ منه ابن عبد البر فى "الاستيعاب" إذ قال فى مقدمته : وما كان فيه عن البخارى فن كتابه "الكبير" فى تاريخ المحدثين ، قرأته على أبى القاسم خلف بن سهل الحافظ عن الحسن الطوسى عن أبى أحمد محمد بن سليمان بن فارس عن أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى .

و "التاريخ الأوسط" يرويه عنه عبد الله بن أحمد بن عبد السلام الحفاف ، وزنجويه بن محمد اللباد ، و "التاريخ الصغير" يرويه عنه عبد الله بن محمد ابن عبد الرحمن الأشقر ، كذا فى مقدمة "الفتح" ، وتبعه القسطلانى فى "مقدمته" ، وهذا أيضاً قد طبع فى الهند أوله : أخبرنا أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الهروى الحافظ ، قال أخبرنا أبو على زاهر بن أحمد الفقيه السرخسى بها قراءة عليه سنة تسع وثمانين وثلاثمائة قال أخبرنا أبو محمد زنجويه بن محمد التيسابورى قال حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى قال : كتاب مختصر من تاريخ النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار وطبقات التابعين لهم بإحسان ومن بعدهم ، ووفاتهم وبعض نسبهم وكناهم ، ومن يرغب عن حديثه وقيد استفاض أنساب قوم عند أهلهم فتداولوها وعرفها الناس لشهرتها ؛ فإن تنازعوا فى شئ منها

احتيج حينئذ إلى البيان والحجة ، حدثني إبراهيم بن المنذر إلى آخره ، وهذا كما ترى ليس من رواية الأشقر ، بل من رواية زنجويه ، فلعله نسخة أخرى . ومنها : "خلق أفعال العباد" ، يرويه عنه يوسف بن ريجان بن عبد الصمد والفريرى أيضاً ، كذا فى مقدمة "الفتح" ، وتبعه القسطلانى ، وزاد : هو الذى صنفه بسبب ما وقع بينه وبين الدهلى - يعنى فى مسألة خلق القرآن - كما تقدم فى الفائدة السابعة فيما ابتلى به .

ومنها : "كتاب الضعفاء" ، يرويه عنه أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابى وأبو جعفر شيخ ابن سعيد وآدم بن موسى الخوارى ، كذا فى "مقدمة الفتح" ، وفى "مقدمة القسطلانى" : وأبو جعفر مسيح بن سعيد وآدم بن موسى الخوارى ، قلت : وهذا أيضاً طبع فى الهند برواية آدم ، أوله : أخبرنا الشيخ أبو على الحسن بن أحمد الحداد المقرئ قراءة عليه وأنا أسمع فى شهر الله الأصم رجب سنة تسع وخمسة ، أنبأ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الحافظ "ببست" ، أنبأ محمد بن يوسف البناء الصوفى قراءة عليه ، فى ذى الحجة فى سنة ست وعشرين وأربعمائة ، أنبأ أبو أحمد محمد بن أحمد بن الغطريف الزناطى "بمهرجان" ، قال قرأت على آدم بن موسى الخوارى ثنا أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى إلى آخره ، قال الحافظ : وهذه التصانيف موجودة مروية لنا بالسماع أو بالإجازة .

ومن تصانيفه أيضاً : "الجامع الكبير" ذكره ابن طاهر ، "والمستند الكبير" ، "والتفسير الكبير" ، ذكره الفريرى ، قلت : ذكره وراقه أيضاً كما حكى الحافظ فى موضع آخر ، إذ قال : قال وراق البخارى : رأيت استلقى ونحن "بفريرى" فى تصنيف "كتاب التفسير" ، وكان أتعب نفسه فى ذلك اليوم فى التخريج إلى آخر ما قاله ، و"كتاب الأشربة" ، ذكره الدارقطنى فى "المؤتلف والمختلف" فى ترجمة كيسته ، و"كتاب الهبة" ، ذكره وراقه كما

تقدم الخ ، قلت : أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك ، قال وراقه : عمل كتاباً في الهبة نحو خمسمائة حديث ، وقال : ليس في كتاب وكيع في الهبة إلا حديثان مسندان أو ثلاثة ، وفي "كتاب ابن المبارك" خمسة أو نحوها الخ .

ومنها : "أسماء الصحابة" ، ذكره أبو القاسم بن مندة ، وإنه يرويه من طريق ابن فارس عنه ، وقد نقل منه أبو القاسم البغوي الكبير (١) في "معجم الصحابة" له ، وكذا ابن مندة في "المعرفة" ، قلت : ذكره الحافظ في مقدمة "الإصابة" أيضاً ، إذ قال : من أشرف العلوم الدينية علم الحديث النبوي ، ومن أجل معارفه تمييز أصحاب رسول الله ﷺ من خلف بعدهم ، وقد جمع في ذلك جمع من الحفاظ تصانيف بحسب ما وصل إليه اطلاع كل منهم ، فأول من عرفته صنف في ذلك أبو عبد الله البخاري ، أفرد في ذلك تصنيفاً ، فنقل منه أبو القاسم البغوي وغيره إلى آخر ما بسط في ذكر الكتب المصنفة في الصحابة .

ومنها : "كتاب الوجدان" ، كما يظهر من كلام الحافظ في "المقدمة" إذ قال : ونقل أيضاً - يعني ابن مندة - من "كتاب الوجدان" له ، وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وظاهره أن "كتاب الوجدان" للبخاري نقل عنه ابن مندة ، ولذا عد صاحب "الإتحاف" في تأليفه "كتاب الوجدان" ، وذكر أيضاً في بيان أسماء الكتب : "كتاب الوجدان" لمسلم ولأبي عبد الله البخاري وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وفي "كشف الظنون" : "كتاب الوجدان" لمسلم والبخاري ، وهوفين من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وذكره السيوطي أيضاً كما سيأتي في كلامه لكن قال القسطلاني بعد ذكر نقل ابن مندة في "المعرفة" : ونقل عنه

(١) كذا في الأصل بالموحدة ، وفي "القسطلاني" بدله : الكثير بالمثلثة وهو الأوجه .

فى "كتاب الوحدان" له ، وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وظهره أن "كتاب الوحدان" لابن مندة نقل فيه عن كتاب "أسامى الصحابة" للبخارى .

ويؤيد القسطلانى أن أصحاب الأصول من "التقريب" و"النخبة" و"ألفية العراق" وغيرها وشرحها لم يذكروا فى هذا النوع إلا "كتاب الوحدان" لمسلم ، ولو كان للبخارى كان أجدر بالذكر ، وسيأتى شئ من ذلك فى ذكر الوحدان من أنواع المؤلفات .

ومنها : "كتاب المبسوط" ، ذكره الخليلى فى "الارشاد" ، وإن مهيب بن سليم رواه عنه ، و"كتاب العلل" ، ذكره أبو القاسم بن مندة أيضاً ، وإنه يرويه عن محمد بن عبد الله بن حمدون ، عن أبى محمد عبد الله ابن الشرقى عنه ؛ و"كتاب الكنى" ، ذكره الحاكم أبو أحمد ونقل منه ، قلت : وقد طبع بمطبعة "دائرة المعارف" فى حيدرآباد ، "كتاب الفوائد" ، ذكره الترمذى فى أثناء "كتاب المناقب" من "جامعه" ، قلت : ذكره فى مناقب طلحة فيمن قضى نجه ، قال : سمعت محمد بن إسماعيل يحدث بهذا عن أبى كريب ، ووضعه فى "كتاب الفوائد" ، - انتهى ما فى مقدمة "الفتح" بزيادات عليها - وتبعه القسطلانى وغيره فى ذكر مؤلفاته ، والعجب أنهم لا يذكرون فيها أول تأليفه ؛ وهو "قضايا الصحابة والتابعين" ، ألفه إذ كان فى الثمانى عشرة من عمره ، كما تقدم فى الفائدة الثالثة فى أحواله التاريخية ، قلت : وكان رحمه الله ينظم الأشعار أيضاً قال القسطلانى : ومن شعره مما أخرجه الحاكم فى "تاريخه" :

اغتم فى الفراغ فضل ركوع فعسى أن يكون موتك بغتة
كم صحيح رأيت من غير سقم ذهبت نفسه الصحيحة بغتة

وذكر السيوطى فى "التدريج" مؤلفاته مختصراً ، وذكره تكميلاً ليعضى

الفوائد، فقال : وله من التصانيف غير " الصحيح " " الأدب المفرد " ؛
 و " رفع اليدين في الصلاة " و " القراءة خلف الإمام " ، و " بر الوالدین " ،
 و " التاريخ الكبير " ، و " الأوسط " ، و " الصغير " ، و " خلق أفعال العباد "
 و " الضعفاء " ، وكلها موجودة الآن ؛ وما لم نقف عليه : " الجامع الكبير " ،
 ذكره ابن طاهر ؛ و " المسند الكبير " ، و " التفسير الكبير " ، ذكره القزويني ،
 و " الأشربة " ، ذكره الدارقطني ، و " الهبة " ، ذكره وراقه ، و " أسامى
 الصحابة " ، ذكره القاسم (١) بن مندة ، وأبو القاسم البغوي ، و " الوحدان " ؛
 وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، ذكره البغوي ، و " المبسوط " ،
 ذكره الخليلي ، و " العلل " ، ذكره ابن مندة ، و " الكنى " ، ذكره أبو أحمد
 الحاكم ، و " الفوائد " ، ذكره الترمذي في " جامعه " ؛ قلت : وأول تأليفه
 " قضايا الصحابة " ، لم يذكره السيوطي أيضاً .



(١) كذا في " التزيين " ، والصواب أبو القاسم كما تقدم عن مقدمة " الفتح " .

الفصل الثاني

في الكتاب — وفيه أيضاً فوائد

الأولى في اسمه والباعث على تأليفه :

قال الحافظ في "مقدمة الفتح" : اعلم علمني الله وإياك أن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر أصحابه وكبار تبعهم مدونة في الجوامع لأمرين ، أحدهما : أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك ، كما في "صحيح مسلم" خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم (١) ، وثانيهما : لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم ، قلت : وثالثهما : لكثرة أشغالهم من نشر الإسلام والتبليغ والتعليم والجهاد وغير ذلك مع قلة أفرادهم ، فإن الإسلام كان ضعيفاً وأهله قليلين ، فكان أحدهم يشغله جهاده وتبليغه الإسلام عن النظر في معيشتة والفراغ للتأليف وغيره ، فإن التأليف يقتضى الفراغ التام .

قال الحافظ : ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة ، ثم حدث في أواخر عصر التابعين لا سيما بأمر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز تدوين الآثار وتبويب الأخبار ، لما انتشر العلماء في الأمصار ، وكثر الابتداع من الروافض والخوارج ومنكرى الأقدار ؛ فأول من جمع ذلك الربيع ، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما . قلت : سبقهما الزهري وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، كما في

(١) قد بسط الكلام على ذلك الحديث وعلى ما يخالفه في "مقدمة الأوجز".

مقدمة "الأوجز" قال: وكانوا يصنفون كل باب على حدة إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة ، فدونوا الأحكام فصنف الإمام مالك "الموطأ" ، وتوخى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ، ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين ومن بعدهم ، وصنف ابن جريج بمكة ، والأوزاعي بالشام ، والثوري بالكوفة ، وحماد بن سلمة بالبصرة ، ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسخ على منوالهم ، إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبي ﷺ خاصة ، وذلك على رأس المأتين ، فصنف عبد الله بن موسى العبسي الكوفي مسنداً ، وصنف مسدد بن مسرهد البصري مسنداً ، وصنف أسد بن موسى الأموي مسنداً ، وصنف نعيم بن حماد الخزازي المصري مسنداً .

ثم اقتفى الأئمة بعد ذلك أثرهم ، فقلَّ إمام من الحفاظ إلا وصنف حديثه على المسانيد ، كالإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ؛ وعثمان بن أبي شيبة وغيرهم من النبلاء ، ومنهم من صنف على الأبواب وعلى المسانيد معاً ، كأبي بكر بن أبي شيبة ، فلما رأى البخاري هذه التصانيف ورواها وانتشق رياها واستجلى مجيهاها ، وجدها بحسب الوضع جامعة بين ما يدخل تحت التصحيح والتحسين ، والكثير منها يشمله التضعيف فلا يقال لغته سمين ، فحرك همته لجمع الحديث الصحيح الذي لا يرتاب فيه أمين ، وقوى عزمه على ذلك ماسمعه من أستاذه أمير المؤمنين في الحديث والفقهاء إسحاق بن راهويه الحنظلي المعروف بابن راهويه . قال البخاري : كنا عند إسحاق بن راهويه فقال : لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سنة رسول الله ﷺ ، فوقع ذلك في قلبي فأخذت في جمع "الجامع الصحيح" ، وروينا بالإسناد الثابت عن البخاري يقول : رأيت النبي ﷺ وكأني واقف بين يديه ، ويبدى مروحة أذب بها عنه ، فسألت بعض المعبرين ؛ فقال : أنت تذب عنه الكذب ، فهو الذي جعلني على إخراج "الجامع الصحيح" ، قال الحافظ : وتقرر أنه التزم فيه

الصحة وهو مستفاد من تسميته إياه "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه" ؛ انتهى ما فى "الفتح" باختصار وزيادة .

وقال النووى فى أول شرحه : أما اسمه : فقد سماه مؤلفه أبو عبد الله البخارى - رحمه الله ورضى عنه - "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه" ، وأما سبب تأليفه : فقد قال البخارى : كنا عند إسحاق بن راهويه ، فقال لنا بعض أصحابنا : لو جمعتم كتاباً مختصراً فى الصحيح لسنن رسول الله ﷺ ، فوق ذلك فى قلبى وأخذت فى جمع هذا الكتاب ، وروينا عنه أنه قال : رأيت النبى ﷺ فى المنام فذكر رؤياه المذكور ؛ وسيأتى فى الفائدة السادسة أن الإمام البخارى صنف كتابه هذا فى ست عشرة سنة .

الفائدة الثانية فى فضله وثناء الناس عليه :

وهو أكثر من أن يحصى ؛ قال القسطلانى : أما فضله فهو أصبح الكتب المؤلفة فى هذا الشأن ؛ والمتلقى بالقبول من العلماء فى كل أوان ، قد فاق أمثاله فى جميع الفنون والأقسام ، وخص بمزايا من بين دواوين الإسلام ، شهد له بالبراعة والتقدم الصناديد العظام ، والأفاضل الكرام ، فقوائده أكثر من أن تحصى ، وأعز من أن تستقصى ، وقد أخبرنى غير واحد عن "المسندة الكبيرة" عائشة بنت محمد : أن أحمد بن أبى طالب أخبرهم بسنده إلى أبى سهل محمد بن أحمد المروزى ، يقول : سمعت أبا زيد المروزى يقول : كنت نائماً بين الركن والمقام ، فرأيت النبى ﷺ فى المنام ، فقال لى : يا أبا زيد إلى متى تدرس كتاب الشافعى وما تدرس كتابى ؟ فقلت : يا رسول الله وما كتابك ؟ قال : جامع محمد بن إسماعيل البخارى .

وقال الذهبي فى "تاريخ الإسلام" : وأما "جامع البخارى الصحيح" فأجل كتب الإسلام وأفضلها بعد كتاب الله ، وهو أعلى فى وقتنا هذا إسناداً

للنامس ، وقال صاحب "الخطبة" : قال النسائي : أجود هذه الكتب كتاب البخارى ، وقال البخارى : ما كتبت فى كتابى "الصحيح" حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك ، وصليت ركعتين ، وجعلته حجة فيما بينى وبين الله ، وقال : ما أدخلت فيه حديثاً حتى استغرت الله تعالى وصليت ركعتين وتيقنت صحته ، وقال الفربرى : قال البخارى : ما وضعت فى "الصحيح" حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين ؛ وأرجو أن يبارك الله تعالى فى هذه المصنفات .

وقال الشيخ أبو محمد عبد الله بن أبى جمرة : قال لى من لقيت من العارفين عن لقيه من السادة المقر لهم بالفضل : إن "صحيح البخارى" ما قرئ فى شدة إلا فرجت ، ولا ركب به فى مركب إلا نجت ، قال وكان مجاب الدعوة ، وقد دعا لقارئه ، وقال الحافظ عماد الدين بن كثير : و "كتاب البخارى" - الصحيح - يستسقى بقراءته الغمام ، وأجمع على قبوله وصحة ما فيه أهل الإسلام ، وقال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى "أشعة اللمعات" : قرأ كثير من المشايخ والعلماء والثقات "صحيح البخارى" لحصول المرادات ، وكفاية المهيات وقضاء الحاجات ، ودفع البليات وكشف الكربات ، وصحة الأمراض وشفاء المرضى عند المضايق والشدائد ، فحصل مرادهم وفازوا بمقاصدهم ، ووجدوه كالترىاق مجرباً ، وقد بلغ هذا المعنى عند علماء الحديث مرتبة الشهرة والاستفاضة .

ونقل السيد جمال الدين المحدث عن أستاذه السيد أصهبل الدين أنه قال : "رأت "صحيح البخارى" نحو عشرين ومائة مرة فى الوقائع والمهمات لنفسى وللناس الآخرين ، فبأى نية قرأته حصل المقصود وكفى المطلوب - انتهى مترجماً بالعربية - وحكى السيوطى فى "التدريب" عن أبى محمد بن أبى جمرة عن بعض السادة قال : ما قرئ "البخارى" فى شدة إلا فرجت ، ولا ركب فى مركب ففروق ، وهكذا قال شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى

” البستان “ : إن قراءته في الشدائد والأمراض وخوف الأعداء والغلاء وسائر البليات تزيق مجرب .

وذكر منام محمد بن المروزي المذكور ، وقوله ﷺ : إلى ما تدرس كتاب الشافعي وما تدرس كتابي ؟ قال الشيخ : وروى نحو ذلك المنام عن إمام الحرمين أيضاً ، وحكى منام أبي زيد المروزي المذكور الحافظ أيضاً في ” مقدمة الفتح “ ، وقال أبو جعفر العقيلي : لما صنف البخاري ” كتاب الصحيح “ عرضه على ابن المديني وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهم ، فاستحسنوه وشهدوا له بالصحة إلا أربعة أحاديث ، قال العقيلي : القول فيه قول البخاري ، وهي صحيحة أيضاً ، وقال في موضع آخر روى الفربري عن البخاري قال : ما أدخلت في ” الصحيح “ حديثاً إلا بعد أن استخرت الله وتيقنت صحته .

الفائدة الثالثة

في موضوع الكتاب ومعظم مقصود الامام في ” صحيحه “

قال الحافظ في ” مقدمة الفتح “ : الفصل الثاني في بيان موضوعه والكشف عن مغزاه فيه ، تقرر أنه التزم الصحة فيه وأنه لا يورد فيه إلا حديثاً صحيحاً ؛ هذا أصل موضوعه ، وهو مستفاد من تسميته إياه ” الجامع الصحيح المستند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه “ ، ومما نقلناه عنه من رواية الأئمة عنه صريحاً ، ثم رأى أنه لا يخلية من الفوائد الفقهية والنكت الحكيمة ، فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها ، واعتنى فيها بآيات الأحكام ، فانزع منها الدلالات البديعة ومثل في الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة .

قال الشيخ محي الدين : ليس مقصود البخاري الاختصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها ، والاستدلال لأبواب أرادها ؛ ولهذا المعنى

أخلى كثيراً من الأبواب من إسناده الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي ﷺ أو نحو ذلك ؛ وقد يذكر المتن بغير إسناده ، وقد يورد معلقاً ، وإنما يفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج على المسألة التي ترجم لها ، وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً ، وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً .

وقال العلامة الكوثري في هامش "شروط الأئمة" للحازمي : أما فرق ما بين الخمسة من القصد ففرض البخاري تخريج الأحاديث الصحيحة ، واستنباط الفقه والسير والتفسير ، فذكر عرضاً الموقوف والمعلق وفتاوى الصحابة والتابعين وآراء الرجال ، فتقطع عليه متون الأحاديث وطرقها في أبواب كتابه ، وقصد مسلم تجريد الصحيح بدون تعرض للاستنباط ، فجمع طرق كل حديث في موضع واحد ، لينضح اختلاف المتون وتشعب الأسانيد على أجود ترتيب ولم ينقطع عليه الأحاديث ، وهمة أبي داود جمع الأحاديث التي استدل بها فقهاء الأمصار وبنوا عليها الأحكام ، فصنف "سننه" وجمع فيها الصحيح والحسن ، واللين والصالح للعمل وهو يقول :

« ما ذكرت في كتابي حديثاً أجمع الناس على تركه ، وما كان منها ضعيفاً صرح بضعفه ؛ وترجم على كل حديث بما قد استنبط منه عالم وذهب إليه ذاهب ، وما سكت عنه فهو صالح عنده ، وأحوج ما يكون الفقيه إلى كتابه ؛ وطمع الترمذي الجمع بين الطريقتين فكأنه استحسّن طريقة الشيخين ، حيث بينا وما أبهمها ، وطريقة أبي داود حيث جمع كل ما ذهب إليه ذاهب فجمع كلتا الطريقتين وزاد عليها بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار ، واختصر طرق الحديث ، فذكر واحداً وأوماً إلى ما عداه ، وبين أمر كل حديث من أنه صحيح أو حسن أو منكر ؛ وكان البخاري نظر في الرأي وتفقه على فقهاء بخاري من أهل الرأي ، وحفظ تصانيف عبد الله ابن المبارك صاحب أبي حنيفة قبل خروجه من بخاري لطلب الحديث ، ولقي

في رحلته فقهاء الفرق حتى اجتهد بنفسه لنفسه ، انتهى مختصراً .
وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في أول تراجمه : أول ما
صنف أهل الحديث في علم الحديث جعلوه مدوناً في أربعة فنون : فن السنة
الذى يقال له : الفقه ، مثل ”موطأ مالك“ و”جامع سفیان“ ، وفن التفسير
مثل ”كتاب ابن جريج“ ، وفن السير مثل ”كتاب محمد بن إسحاق“ ، وفن
الزهد والرقاق مثل ”كتاب ابن المبارك“ ، فأراد البخارى أن يجمع
الفنون الأربعة في كتاب ، ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخارى وفي
زمانه ، ويجرده للحديث المرفوع المسند ، وما فيه من الآثار وغيرها إنما جاء
به تبعاً لا بالأصالة ، ولذا سمي كتابه ”بالجامع الصحيح المسند“ ، وأراد
أيضاً أن يفرغ جهده في الاستنباط من حديث رسول الله ﷺ ، ويستنبط من
كل حديث مسائل كثيرة جداً ، وهذا أمر لم يسبقه إليه غيره غير أنه استحسن
أن يفرق الأحاديث في الأبواب ويودع في تراجم الأبواب سر الاستنباط ،
وعلم من ذلك أن معظم مقصود الإمام في ”صحيحه“ هو سر الاستنباط ؛ ولذا
اشتهر قول جمع من الفضلاء : فقه البخارى في تراجمه كما حكاها الحافظ أيضاً
في ”مقدمة الفتح“ ، ولأجل ذلك أجبنا الكلام على تراجمه في فصل مستقل
يأتى قريباً .

الفائدة الرابعة في شرط الامام البخارى في صحيحه

وألف العلماء في شروط الأئمة رسائل مستقلة ، قال مولانا الشيخ محمد
زاهد الكوثرى في حاشية ”شروط الأئمة“ للحازمى : أول من صنف في
شروط الأئمة فيما نعلم هو الحافظ أبو عبد الله بن مندة ، المتوفى سنة خمس
وتسعين وثلاث مائة ، ألف جزءاً ، سماه «شروط الأئمة في القراءة والسماع
والمناولة والإجازة» ثم الحافظ محمد بن طاهر المقدسى ، المتوفى سنة سبع وخمس
مائة ، ألف جزءاً سماه «شروط الأئمة الستة» وهما موضع أخذ ورد ، ثم أتى

الحافظ البارع الحازمي فألف هذا الجزء وأجاد .

قلت والحازمي هذا ولد سنة ثمان وأربعين وخمس مائة ، وتوفي سنة أربع وثمانين وخمس مائة ، وهو ابن ست وثلاثين - نغمده الله برحمته - ومع قلة عمره ألف رسائل عديدة غالية ، منها : "كتاب الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" وغير ذلك من الرسائل ، منها : هذه الرسالة في شروط الأئمة الخمسة ، طبعت في مصر بحاشية مولانا زاهد الكوثري ، و "شروط الأئمة الستة" للمقدسي أيضاً طبع في الهند ، برواية أبي المعمر المبارك بن أحمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن المعمر الأنصاري ، قال القسطلاني يسنده إلى أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي : قال في جزء شروط الأئمة له : اعلم أن البخاري ومسلماً ومن ذكرنا بعدهم - يعني أصحاب السنن الأربعة - لم ينقل عن واحد منهم أنه قال : شرطت أن أخرج في كتابي مما يكون على الشرط القلاني ، وإنما يعرف ذلك من سير كتبهم ، فيعلم بذلك شرط كل رجل منهم .

وقال الحافظ : قال الحافظ أبو الفضل بن طاهر : شرط البخاري أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابي المشهور ، من غير اختلاف بين الثقات الأثبات ، ويكون إسناده متصلاً غير مقطوع ، فإن كان للصحابي راويان فصاعداً فحسن ، وإن لم يكن له إلا راو واحد وصح الطريق إليه كفي ؛ إلا أن مسلماً أخرج أحاديث أقوام ترك البخاري حديثهم لشبهة وقعت في نفسه ، وأخرج مسلم أحاديثهم لإزالة الشبهة ، كذا في الأصل ؛ قال : وما ادعاه الحاكم أبو عبد الله أن شرط البخاري ومسلم أن يكون للصحابي راويان فصاعداً ، ثم يكون للتابعي المشهور راويان ثقتان إلى آخر كلامه ، فنتقضى عليه بأنها أخرجنا أحاديث جماعة من الصحابة ليس لهم إلا راو واحد .

قال الحافظ : والشرط الذي ذكره الحاكم وإن كان منتقياً في حق بعض الصحابة الذين أخرج لهم فإنه معتبر في حق من بعدهم ، فليس في الكتاب حديث

أصل من رواية من ليس له إلا راو واحد قط ، وقال الحافظ الخازمي : وهذا الذي قاله الحاكم قول من لم يمعن الغوص في خبايا الصحيح ، ولو استقرأ الكتاب حق استقرائه لوجد جملة من الكتاب ناقضة دعواه ؛ ثم قال ما حاصله : إن شرط الصحيح أن يكون إسناده متصلاً وأن يكون راويه مسلماً صادقاً غير مدلس ولا مختلط ، متصفاً بصفات العدالة ضابطاً متحفظاً ، سليم الذهن قليل الوهم ، سليم الاعتقاد ، قال : ومذهب من يخرج الصحيح أن يعتبر حال الراوي العدول في مشايخه العدول ، فبعضهم حديثه صحيح ثابت وبعضهم حديثه مدخول .

قال : وهذا باب فيه غموض ، وطريق إيضاحه معرفة طبقات الرواة عن راوي الأصل ومراتب مداركهم ، فلنوضح ذلك بمثال : وهو أن نعلم أن أصحاب الزهري مثلاً على خمس طبقات ، ولكل طبقة منها مزية على التي تليها ، فن كان في الطبقة الأولى فهو الغاية في الصحة ، وهو مقصد البخاري ، والطبقة الثانية شاركت الأولى في الثبوت ، إلا أن الأولى جمعت بين الحفظ والانتان وبين طول الملازمة للزهري ، حتى كان فيهم من يزامله في السفر ويلازمه في الحضر ، والطبقة الثانية لم تلازم للزهري إلا مدة يسيرة ، فلم تمارس حديثه ، فكانوا في الانتان دون الأولى ، وهم شرط مسلم ، قال الحافظ : وأكثر ما يخرج البخاري حديث الطبقة الثانية تعليقاً ، وربما أخرج اليسير من حديث الطبقة الثالثة تعليقاً أيضاً .

وهذا المثال الذي ذكرناه هو في حق المكثرين ، فيقاس على هذا أصحاب نافع ، وأصحاب الأعمش ، وأصحاب قتادة وغيرهم ، فأما غير المكثرين فلإنما اعتمد الشيخان في تخريج أحاديثهم على الثقة والعدالة وقلة الخطأ ، لكن منهم من قوى الاعتماد عليه فأخرج ما تفرد به كيعحي بن سعيد الأنصاري ، ومنهم من لم يقو الاعتماد عليه فأخرج ما شاركه فيه غيره ، وهو الأكثر ، انتهى مختصراً .

وتعقب القسطلاني أيضاً على ما ادعاه الحاكم من شرط البخاري بشئ من البسط ، وبأبسط منه السيوطي في ”التدريب“ ، وقال في جملة كلامه : ما نقض عليه الحازمي ما ادعى أنه شرط الشيخين بما في ”الصحيح“ من الغرائب التي تفرد بها بعض الرواة ، وأجيب بأنه إنما أراد أن كل راو في الكتابين يشترط أن يكون له راويان ، لا أنه يشترط أن يتفقا في رواية ذلك الحديث بعينه ، قال أبو علي الغساني ونقله عياض عنه : ليس المراد أن يكون كل خبر روياه يجتمع فيه راويان عن صحابييه ثم عن تابعيه فمن بعده ، فإن ذلك يعز وجوده ، وإنما المراد أن هذا الصحابي وهذا التابعي قد روى عنه رجلان خرج بهما عن حد الجهالة .

قال شيخ الإسلام : وكان الحازمي فهم ذلك من قول الحاكم كالشهادة على الشهادة ، وأجيب باحتمال أن يريد بالتشبيه بعض الوجوه لا كلها ، كالاتصال واللقاء ، وقال أبو عبد الله بن المواق : ما حمل عليه الغساني كلام الحاكم وتبعه عليه عياض وغيره ليس بالبين ، ولا أعلم أحداً روى عنها أنها صرحا بذلك ولا وجود له في كتابيهما ، وليس من الإنصاف التزامهما هذا الشرط من غير أن يثبت عنها ذلك ، مع وجود إخلالهما به ، لأنهما إذا صح عنها اشتراط ذلك كان في إخلالهما به درك عليهما .

وقال شيخ الإسلام : هذا كلام مقبول وبحث قوى ؛ وقال المصنف : إن المراد بقولهم على شرطهما أن يكون رجال إسناده في كتابيهما ؛ لأنه ليس لهما شرط في كتابيهما ولا في غيرهما . قال العراقي : وهذا الكلام قد أخذه من ابن الصلاح حيث قال في ”المستدرک“ : قد أودعه ما رآه على شرط الشيخين قد أخرجا في روايته في كتابيهما ، قال : وعلى هذا عمل ابن دقيق العيد ، فإنه ينقل عن الحاكم تصحيحه لحديث على شرط البخاري مثلاً ؛ ثم يعترض عليه بأن فيه فلاناً ، ولم يخرج له البخاري ، وكذا فعل الذهبي في ”مختصر المستدرک“

قال : وليس ذلك منهم بجيد ؛ فإن الحاكم صرح في "خطبة المستدرک" بخلاف ما فهموه منه ، فقال : وأنا أستعين الله تعالى على إخراج أحاديث رواتها ثقات قد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما ، فقلوه : بمثلها - أى بمثل رواتهما - لا أنهم أنفسهم ، ويحتمل أن يراد بمثل تلك الأحاديث ، وإنما يكون مثلها إذا كانت بنفس رواتها ، وفيه نظر .

قال : وتحقيق "المثلية" أن يكون بعض من لم يخرج عنه في "الصحيح" مثل من خرج عنه فيه أو أعلى منه عند الشيخين ، وتعرف "المثلية" عندهما : إما بنصهما على أن فلاناً مثل فلان ، أو أرفع منه ، وقل ما يوجد ذلك ، وإما بالألفاظ الدالة على مراتب التعديل ، كأن يقولوا في بعض من احتجوا به : ثقة ، أو ثبت ، أو صدوق ، أو لا بأس به ؛ أو غير ذلك من ألفاظ التعديل ؛ ثم يوجد عنهما أنها قالوا ذلك : أو أعلى منه في بعض من لا يحتاجان به في كتابيهما ، فيستدل بذلك على أنه عندهما في رتبة من احتجوا به ؛ لأن مراتب الرواة معيار معرفتها ألفاظ الجرح والتعديل ، قال : ولكن ههنا أمراً فيه غموض لا بد من الإشارة إليه ؛ وذلك أنهم لا يكتفون في التصحيح بمجرد حال الراوى في العدالة والاتصال من غير نظر إلى غيره ، بل ينظرون في حال من روى عنه في كثرة ملازمته له أو قلته أو كونه من بلده ممارساً لحديثه ، أو غريباً من بلد من أخذ عنه ، وهذه أمور تظهر بتصفح كلامهم وعملهم في ذلك .

وقال شيخ الإسلام : ما اعترض به شيخنا على ابن دقيق العيد والذهبي ليس بجيد ، لأن الحاكم استعمل لفظ "مثل" في أعم من الحقيقة والحجاز في الأسانيد والمتون ، دل على ذلك صنيعه ، فإنه تارة يقول : على شرطها ، وتارة : على شرط البخارى ، وتارة : على شرط مسلم ؛ وتارة : صحيح الإسناد ولا يعزوه لأحدهما ؛ وأيضاً فلو قصد بكلمة "مثل" معناه الحقيقي حتى يكون المراد : واحتج بغيرها ممن فيهم من الصفات مثل ما في الرواة الذين خرجوا عنهم لم يقل

قط على شرط البخارى ، فإن شرط مسلم دونه ، فما كان على شرطه فهو على شرطها ، لأنه حوى شرط مسلم ، وزاد ، فقال : ووراء ذلك كله أن يروى إسناد مفلق من رجالها ، كسماك عن عكرمة عن ابن عباس ، فسماك على شرط مسلم فقط ، وعكرمة انفرد به البخارى ، والحق أن هذا ليس على شرط واحد منها .

وأدق من هذا أن يروى عن أناس ثقات ضعفوا في أناس مخصوصين من غير حديث الذين ضعفوه فيهم ، فيجئ عنهم حديث من طريق من ضعفوا فيه رجال كلهم في الكتابين أو أحدهما ، فنسبة أنه على شرط من خرج له غلط ، كأن يقال في هشيم من الزهرى : كل من هشيم والزهرى أخرجاه فهو على شرطها ، فيقال : بل ليس على شرط واحد منها ، لأنها إنما أخرجاه عن هشيم من غير حديث الزهرى ، فإنه ضعف فيه ، وكذا همام ضعيف في ابن جريج ، مع أن كلا منها أخرجاه له ، لكن لم يخرجاه له عن ابن جريج شيئاً ، فعلى من يعزو إلى شرطها أو شرط واحد منها أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب إلى شرطه ولو في موضع من كتابه .

وكذا قال ابن الصلاح في شرح مسلم : من حكم لشخص بمجرد رواية مسلم عنه في " صحيحه " بأنه من شرط الصحيح فقد غفل وأخطأ ؛ بل ذلك متوقف على النظر في كيفية رواية مسلم عنه ، وعلى أى وجه اعتمد عليه ؛ انتهى مختصراً .

قلت : وهذا دقيق فلا بد من رعايته لمن يعزو رواية إلى شرط البخارى ، والناس عنه غافلون يحكمون على الرواية بأنها من شرط البخارى أو مسلم بمجرد كون روايتها في أحد الكتابين ، ولا يكتفى لكون الرواية على شرط البخارى مجرد كون روايتها في البخارى ، بل لا بد له أن يكون الشيخ الذى روى عنه هذا الحديث روى عنه هذا الراوى في " البخارى " أيضاً .

ثم قال السيوطي : ألف الحازمي كتاباً في شروط الأئمة ذكر فيه شرط الشيخين وغيرهما ، فقال : اعلم أن هؤلاء الأئمة مذهباً في كيفية استنباط مخارج الحديث ، نشير إليها على سبيل الإيجاز ؛ وذلك أن مذهب من يخرج الصحيح أن يعتبر حال الراوى العدل في مشايخه ، وفيمن روى عنهم وهم ثقات أيضاً ، وحديثه عن بعضهم صحيح ثابت يلزمهم إخراجهم ، وعن بعضهم مدخول لا يصح إخراجهم إلا في الشواهد والمتابعات ؛ وهذا باب فيه غموض ؛ وطريقه معرفة طبقات الرواة عن راوى الأصل ومراتب مداركهم .

ولنوضح ذلك بمثال : وهو أن نعلم مثلاً أن أصحاب الزهري على خمس طبقات ، ولكل طبقة منها مزية على التي تليها وتفاوت ، فمن كان في الطبقة الأولى فهو الغاية في الصحة ، وهو غاية قصد البخارى ، كمالك وابن عيينة وجماعة ، والثانية شاركت الأولى في العدالة غير أن الأولى جمعت بين الحفظ والإتقان وبين طول الملازمة للزهري ، حتى كان منهم من يزامله في السفر ويلازمه في الحضر ، كالليث بن سعد والأوزاعي وجماعة ، الثانية لم تلازم الزهري إلا مدة يسيرة فلم تمارس حديثه ، وكانوا في الإتقان دون الطبقة الأولى ، كجعفر بن برقان وغيره وهم شرط مسلم ، والثالثة جماعة لمزموه الزهري مثل أهل الطبقة الأولى غير أنهم لم يسلموا عن غوائل الجرح ؛ فهم بين الرد والقبول ، كالثني بن صباح وغيره ، وهم شرط أبي داود والنسائي ؛ والرابعة قوم شاركوا الثالثة في الجرح والتعديل وتفردوا بقله ممارستهم لحديث الزهري ؛ لأنهم لم يلزموه كثيراً ؛ وهم شرط الترمذى ؛ وفي الحقيقة شرط الترمذى أبلغ من شرط أبي داود ، لأن الحديث إذا كان ضعيفاً أو مطلعاً من أهل الطبقة الرابعة فإنه يبين ضعفه وينبه عليه ، فيصير الحديث عنده من باب الشواهد والمتابعات ، ويكون اعتماده على ما صحح عند الجماعة ، وعلى الجملة فكتابه مشتمل على هذا الفن ، فلهذا جعلنا شرطه دون شرط أبي داود . والطبقة

الخامسة نفر من الضعفاء والمجهولين لا يجوز لمن يخرج الحديث على الأبواب أن يخرج حديثهم إلا على سبيل الاعتبار والاستشهاد عند أبي داود فمن دونه ، فأما عند الشيخين فلا ، انتهى بزيادة من الأصل .

وقال النووي في التقريب: النوع السابع والأربعون معرفة "الوحدان" ؛ وهو من لم يرو عنه إلا واحد ، قال الحاكم في "المدخل" : لم يخرج الشيخان في الصحيحين عن أحد من هذا القبيل من الصحابي ، تبعه على ذلك البيهقي ، فقال في "سننه" عند ذكر حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: "ومن كتمها فإننا آخذوها وشطر ماله" إلى آخر الحديث ما نصه: فأما البخاري ومسلم فإنهما لم يخرجاه جرياً على عادتتهما في أن الصحابي أو التابعي إذا لم يكن له إلا راو واحد لم يخرجاه حديثه في الصحيحين ، وغلطوا الحاكم في ذلك ، ونقض بإخراجهما حديث المسيب أبي سعيد في وفاة أبي طالب مع أنه لا راوي له غير ابنه . انتهى بزيادة من "التدريب" إلى آخر ما بسطاً في أمثلة من روى عنه الشيخان أو أحدهما .

وقال الحازمي بعد بسط الكلام على الطبقات الخمس المذكورة في كلامه : فقد ظهر بهذا أن قصد البخاري كان وضع مختصر في الحديث ، وأنه لم يقصد الاستيعاب لا في الرجال ولا في الحديث ، وأن شرطه أن يخرج ما صح عنده ، لأنه قال : لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحاً ، ولم يتعرض لأمر آخر ، وما سلم سنده من جهات الانقطاع والتدليس وغير ذلك من أسباب الضعف لا يخلو ؛ إما أن يسمى صحيحاً ، أو لا يطلق عليه اسم الصحة ، فإن كان يسمى صحيحاً فهو شرطه على ما صرح به ، ولا عبرة بالعدد ، وإن لم يطلق عليه اسم الصحة فلا تأثير للعدد (١) لأن ضم الواهي إلى الواهي لا يؤثر في اعتبار الصحة ، ولم يذهب إلى هذا أحد من أهل العلم قاطبة ، ثم قال بعد

(١) وحاصله أنه رحمه الله لا يذكر فيه إلا صحيحاً لذاته لا صحيحاً لغيره .

ذكر شرط مسلم وغيره : فإن قيل : إن كان الأمر على ما مهدت وأن الشيخين لم يلتزما استيعاب جميع ما صح بل لم يودعا كتابيهما إلا ما صح فها بالهما خرجا حديث جماعة تكلم فيهم ؟ قلت : إيداعهما كتابيهما حديث نفر نسبوا إلى نوع من الضعف فظاهر ، غير أنه لم يبلغ ضعفهم حداً يرد به حديثهم ، مع أنا لانقر بأن البخارى كان يرى تخرج حديث من ينسب إلى نوع من أنواع الضعف ، ولو كان ضعف هؤلاء ثبت عنده لما خرج حديثهم .

ثم ينبغي أن يعلم أن جهات الضعف متباينة متعددة ، وأهل العلم يختلفون في أسبابه ، أما الفقهاء فدارك الضعف عندهم محصورة ، وجلها منوط بمراعاة ظاهر الشرع ، وعند أئمة النقل أسباب أخر مرعية عندهم ، وهى عند الفقهاء غير معتبرة ، ثم أئمة النقل أيضاً على اختلاف مذاهبهم وتباين أحوالهم في تعاطي اصطلاحاتهم يختلفون في أكثرها ، فرب راو هو موثق به عند عبد الرحمن بن مهدي ومجروح عند يحيى القطان وبالعكس ، وهما إمامان عليهما مدار النقد في النقل ، وأما البخارى فكان وحيد دهره وفريد عصره إتقاناً وانتقاداً ، وبحثاً وسبراً ؛ وبعد إحاطة العلم بمكانته من هذا الشأن لا سبيل إلى الاعتراض عليه في هذا الباب .

ثم له أن يقول : هذا السؤال لا يلزمنى ، لأنى قلت : لم أخرج إلا حديثاً متفقاً على صحته ، ولم أقل : لا أخرج إلا حديث من اتفق على عدالته لأن ذلك يتعذر لاختلاف الناس في الأسباب المؤثرة في الضعف ؛ ثم قد يكون الحديث عند البخارى ثابتاً وله طرق بعضها أرفع من بعض ، غير أنه يحيد أحياناً عن الطريق الأصح لزوله أو يسأم تكرار الطرق ، إلى غير ذلك من الأعذار ، انتهى مختصراً .

الفائدة الخامسة في خصائص الكتاب غير التراجم

فإنها الرأس في الخصائص كما تقدم ، ولكثرتها والاهتمام بها نذكر لها فصلاً مستقلاً في هذه المقدمة يأتي قريباً ، وأما غيرها : فمنها ما هو المعروف عن الأساتذة الكرام أن الإمام البخارى إذا وقعت له الفترة في التأليف ويبدأه بعد الفترة يبدأ بالتسمية ولذا ترى في بعض المواضع يذكر التسمية في أثناء الكتب ، كما ذكرها على (باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة) ثم بعد عدة أبواب على (باب استعانة اليد في الصلاة) وهذان بابان في أثناء الكتاب ، وكذلك على (باب الملازمة) وهو من أبواب الدين ، وسيأتى التنبيه على ذلك في كلام الشيخ - قدس سره - في البسملة على (باب فضل استقبال القبلة) .

ومنها : ما أفاده شيخ مشايخنا الدهلوى في " التراجم " في (باب البول في الماء الدائم) قوله : بإسناده ، إنما قال : بإسناده ، دون أن يوصل هذه الجملة في الإسناد المذكور في هذا الحديث لكون ذلك الأحوط في مثل هذا المقام ؛ وذلك لأن شيخه أبا إيمان عن شعيب عن أبي الزناد عن عبد الرحمن عن أبي هريرة قد ذكر في أولها الإسناد ، ثم بعد ذلك أورد فيها الأحاديث روماً للاختصار بقوله : وبإسناده قال كذا وكذا ، فالاحتياط في ذلك هو أن يقول : وبإسناده ذكر كذا ، لا أن يسرد له الإسناد المذكور أولاً ، لأنه يحتمل أن يكون له إسناد ؛ ومثل هذا كثير في هذا الكتاب ، وللمؤلف فيه اهتمام تام . ويوضحه ما قاله الحافظ في " الفتح " بعد ذكر توجيهات عديدة في البداية بقوله : نحن الآخرون السابقون ، والكلام على هذه التوجيهات ، والظاهر أن نسخة أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة كنسخة معمر عن همام عنه ، ولهذا قل حديث يوجد في هذه إلا وهو في الأخرى ، وقد اشتملتا على أحاديث كثيرة أخرج الشيخان غالبها ، وابتداء كل نسخة منها حديث « نحن الآخرون السابقون » ، فلهذا صدر به البخارى فيما أخرجه من كل منها ،

وسلك مسلم في نسخة همام طريقاً أخرى ، فيقول في كل حديث أخرجه منها : قال رسول الله ﷺ ، فيذكر (١) أحاديث منها ، وقال رسول الله ﷺ ؛ فيذكر الحديث الذى يريده ، يشير بذلك إلى أنه من أثناء النسخة لا أولها .

ومنها : ما هو المعروف عند الشراح والمشايع أن الإمام البخارى يشير بصيغة "التمريض" إلى ضعف ما يورده ، قال النووى في "التقريب" : ما روياه بالإسناد المتصل فهو من المحكوم بصحته ، وأما ما حذف من مبتدئ إسناده واحد فأكثر فما كان منه بصيغة الجزم "كقال" و"فعل" و"أمر" و"ذكر فلان كذا" فهو حكم بصحته عن المضاف إليه ، وما ليس فيه جزم "كبرى" و"يذكر" و"يحكى" و"يقال" ونحوها ، فليس فيه حكم بصحته عن المضاف إليه ، وليس بواه لإدخاله في الكتاب المرسوم بالصحيح ، وذكر النووى في أول شرحه على البخارى قاعدة مستمرة للمحدثين إذ قال : قال العلماء المحققون من المحدثين وغيرهم : إذا كان الحديث ضعيفاً لا يقال فيه : قال رسول الله ﷺ أو أمر أو نهى وشبه ذلك من صيغ الجزم ، وكذا لا يقال : روى أبو هريرة رضى الله عنه أو قال أو ذكر أو حدث أو أفتى أو شبه ذلك ، وكذا لا يقال ذلك في التابعين ومن بعدهم فيما كان ضعيفاً ، فلا يقال شئ من ذلك بصيغة الجزم ، وإنما يقال في الضعيف بصيغة التمريض ، فيقال : روى عنه أو نقل أو ذكر أو جاء عنه كذا أو بلغنا عنه ، قالوا : وإذا كان الحديث أو غيره صحيحاً أو حسناً عين المضاف إليه بصيغة الجزم ، ودليل هذا كله أن الجزم يقتضى صحته عن المضاف إليه ، فلا يقال إلا على ما صح ، وإلا فيكون في معنى الكاذب عليه . وهذا التفصيل يتركه كثير من الناس من المصنفين في الفقه والحديث وغيرهما وغيرهم ، وقد اشتد إنكار الإمام الكبير البيهقي على من خالف هذا ،

(١) كذا في الأصل والصواب بدله فذكر أحاديث كما يقع في مسلم .

(م-١٣)

وهذا التساهل من فاعله قبيح جداً، فلنهم يقولون في الصحيح بصيغة التمريض، وفي الضعيف بالجزم، وهذا جيد عن الصواب، وقد اعتنى البخارى - رحمه الله - بهذا التفصيل في "صحيحه"، فيقول في الترجمة الواحدة بعض كلامه بتمريض وبعضه بجزم مراعيًا ما ذكرنا، وهذا مما يزيدك اعتقاداً في جلالته وتحريه وورعه وإطلاعه وتحقيقه وإتقانه.

وتعقبه الحافظ في (باب خوف المؤمن أن يمحط عمله) في قوله: ويذكر عن الحسن فقال: وقد يستشكل ترك البخارى الجزم به مع صحته عنه، وذلك محمول على قاعدة ذكرها لى شيخنا أبو الفضل بن الحسين الحافظ، وهى أن البخارى لا يخص صيغة التمريض بضعف الإسناد، بل إذا ذكر المتن بالمعنى أو اختصره أتى بها أيضاً، لما علم من الخلاف فى ذلك، ووافقه العيني إذ قال: فإن قلت: هذه الآثار الثلاثة صحيحة عند البخارى، فلم ذكر الأولين بلفظ "قال" التى هى صيغة الجزم بالصحة، وذكر الثالثة بلفظ صيغة المجهول التى هى صيغة التمريض؟

قلت: لما نقل الأثرين الأولين بمثل ما نقل من غير تغيير ذكرهما بصيغة الجزم بالصحة، ونقل أثر الحسن على وجه الاختصار، فلذلك ذكره بصيغة التمريض، وصيغة التمريض لا تختص عنده بضعف الإسناد وحده، بل إذا وقع التغيير من حيث النقل بالمعنى أو من حيث الاختصار يذكره بصيغة التمريض، وهذا هو التحقيق فى مثل هذا الموضع، وليس مثل ما ذكره الكرماني بقوله: ليشعر بأن قولها ثابت عنده صحيح الإسناد لأن "قال" هو صيغة الجزم بخلاف "يذكر"، فإنه لا جزم فيه فيعلم أن فيه ضعفاً.

ونص الكرماني فى شرحه: فإن قلت: لم قال فيما علق عن إبراهيم وابن أبى مليكة بلفظ "قال" وفيما علق عن الحسن بلفظ "يذكر"؟ قلت: ليشعر بأن قولها ثابت عنده صحيح الإسناد، لأن "قال" هو صيغة الجزم،

ومثله يسمى تعليقاً بصيغة التصحيح بخلاف "يذكر" ، فإنه لا جزم فيه ، فيعلم أن فيه ضعفاً ، ومثله تعليق بصيغة التمريض ، وتبعها القسطلاني في هذا الموضوع بذكر أن صيغة التمريض ههنا للاختصار ، ولم يتعرض النووى في شرحه ههنا بشئ من ذلك ، وقال الحافظ في "الفتح" (١٣ - ١٣٨) (باب الشهادة تكون عند الحاكم - إلى آخره) في أثر عكرمة : هذا السند منقطع بين عكرمة ومن ذكره عنه ، لأنه لم يدرك عبد الرحمن فضلاً عن عمر ، وهذا من المواضع التي ينبه عليها من يغتر بتعميم قولهم : إن التعليق الجازم صحيح ، فيجب تقييد ذلك بأن يزداد إلى من علق عنه ، ويبقى النظر فيما فوق ذلك الخ ، وبسط السيوطي في "التدريب" في حكم تعليقات البخارى وأنواعها . ومنها ما تقدم قريباً في الفائدة الثانية مفصلاً أن قراءته في الشدائد والأمراض وخوف الأعداء والغلاء وغير ذلك ترياق مجرب معمول من السلف .

ومنها ما هو المعروف عند الشراح والمشايخ أن الإمام البخارى كلما قال : قال فلان ، فهو محمول على المذاكرة ، ذكر مولانا محمد حسن المكي - قدس سره - في (باب فضل العلم) قوله : قال لنا الحميدى هو شيخ معروف للبخارى ، وإنما لم يقل حدثنا كما يقول في غير هذا الموضع ، لأن الحميدى لم يقله بطريق التحديث بل قاله بطريق المذاكرة ، قال الكرمانى : لفظ "قال فلان" لا يدل جزمًا على أنه سمعه منه ، فيحتمل الوساطة وهو أخط مرتبة من "حدثنا" ونحوه ، سواء كان بزيادة لنا - أى قال لنا - أولاً لأنه يقال على سبيل المذاكرة ، بخلاف نحو "حدثنا" ، فإنه يقال على سبيل النقل والتحمل ، وقال جعفر (١)

(١) كذا في الأصل ، وقال النووى في "التقريب" : قال أبو جعفر بن حمدان كل قول البخارى "قال لى" عرض ومناولة ، وتبعه السيوطي في "التدريب" إذ قال : قال أبو جعفر بن حمدان النيسابورى إلى آخره ،

ابن حمدان النيسابورى: كل ما قال البخارى فيه: "قال لى فلان"، فهو عرض ومناولة .

وقال السيوطى فى "التدريب": أفرط ابن مندة ، فقال : حيث قال البخارى : "قال لنا" فهو إجازة ، وحيث قال : "قال فلان" فهو تدليس ، ورد العلماء عليه فى ذلك ولم يقبلوه، وقال الحافظ فى "الفتح" فى (باب ما يذكر فى المناولة): وقد ادعى ابن مندة أن كل ما يقول البخارى فيه: "قال لى فلان" فهو إجازة ، وهى دعوى مردودة بدليل أنى استقرت كثيراً من المواضع التى يقول فيها فى "الجامع": "قال لى"، وجدته فى غير "الجامع" يقول فيها: "حدثنا" والبخارى لا يستجيز فى الإجازة إطلاق التحديث ، فدل على أنها عنده من المسموع ، لكن سبب استعماله لهذه الصيغة ليفرق بين ما يبلغ شرطه ومالا يبلغ ، وقال أيضاً فى موضع آخر فى (باب مكث الإمام فى مصلاه) ، قوله : "قال لنا آدم" هو موصول ، وإنما عبر بقوله : "قال لنا" لكونه موقوفاً مغايرة بينه وبين المرفوع ، هذا الذى عرفته بالاستقراء من صنيعة ، وقيل: إنه لا يقول ذلك إلا فيما حمله مذاكرة ، وهو محتمل لكنه ليس بمطرد ، ولأنى وجدت كثيراً مما قال فيه : "قال لنا" فى "الصحيح" قد أخرجه فى تصانيف أخرى بصيغة "حدثنا" .

وتعقبه العيني إذ قال : قال الكرماني : "قال لنا آدم" ولم يقل: "حدثنا آدم" ، لأنه لم يذكره لهم نقلاً وتحميلاً بل مذاكرة ومحاوراً ، ومرتبته أحط درجة من مرتبة التحديث ، وقال بعضهم : هو محتمل لكنه ليس بمطرد ، قلت : الصواب ما قال الكرماني : إنه من باب المذاكرة ، وكذا قال صاحب "التوضيح": إنه من باب المذاكرة إلى آخر ما تعقب على الحافظ ، وسيأتى فى كلام القسطلانى بلفظ "قال أبو جعفر بن أحمد" والظاهر أنه أيضاً وهم .

وقال القسطلانى بعد بسط الكلام على صيغ الأداء: وأما "قال لنا" أو "قال لى" و"ذكر لنا" و"ذكر لى" ففيما سمع فى حال المذاكرة ، وجزم ابن مندة بأنه للإجازة ، وكذا قال أبو يعقوب الحافظ ؛ وقال أبو جعفر بن أحمد : إنه عرض ومناولة ؛ وقال فى "فتح المغيـث" : هو على تقدير تسليمه منهم له حكم الاتصال أيضاً على رأى الجمهور ، لكنه مردود عليهم ، فقد أخرج البخارى فى الصوم من "صحيحه" حديث أبى هريرة « إذا نسى أحدكم فأكل أو شرب » فقال فيه : "حدثنا" وأورده فى "تاريخه" بصيغة "قال لى عبدان" وأورد حديثاً فى التعبير من "صحيحه" عن إبراهيم بن موسى بصيغة التحديث ، ثم أورده فى "الأيمان والنذور" منه أيضاً بصيغة "قال لى إبراهيم بن موسى" فى أمثلة كثيرة .

قال : وحققه شيخنا باستقراءه لها أنه إنما يأتى بهذه الصيغة - يعنى بانفرادها- إذا كان المتن ليس على شرطه فى أصل موضوع كتابه، كأن يقول : ظاهره الوقف أو فى السند ليس على شرطه فى الاحتجاج ، وذلك فى المتابعات والشواهد ، وفيه أن الإمام البخارى لما أورد حديثاً واحداً فى كتابه فى الموضوعين فى أحدهما بلفظ "التحديث" وفى الموضوع الآخر بلفظ "قال" فكيف يقال : إنه ليس على شرطه ؟ ويمكن التفصى عنه على الأصل المشهور بأن يقال : إنه أخذ الحديث بطريقتين ، بطريق المذاكرة والتحديث معاً فأورده بكلتا الطريقتين فى الموضوعين .

ومنها : ما قال الحافظ فى (باب من قال لامرأته : أنت على حرام) راداً على قول ابن بطال أن البخارى يرى أن التحريم يتنزل منزلة الطلاق الثلاث ، قال الحافظ : وفيما قاله نظر ، إلى أن قال : وعادة البخارى فى موضع الاختلاف مها صدر به من النقل عن صحابى أو تابعى فهو اختياره إلخ ، ولا يلتبس هذا بما سيأتى فى الأصل الأربعين من أصول التراجع ، فإنه أصل فى التراجع باعتبار أنه لا يجوز بالحكم فى الترجمة ، وهذا أصل فى مختاره ، وخصيصه لكتابه فتأمل

فإن الفرق بينهما دقيق .

ومنها : ما قال الحافظ في (باب الذكر بعد الصلاة) قوله : وقال الحسن جد غنى ، الأولى أن يقرأ بالرفع بغير تنوين على الحكاية ؛ ويظهر ذلك من لفظ الحسن : فقد وصله ابن أبي حاتم بسنده عنه في قوله تعالى . « وأنه تعالى جد ربنا » قال : غنى ربنا ، وعادة البخارى إذا وقع في الحديث لفظة غريبة وقع مثلها في القرآن يحكى قول أهل التفسير فيها وهذا منها ؛ قلت : وهذه العادة مستمرة في كتابه كثيرة الوقوع فيه ، ويقع في الإشكال في هذه المواضع من لا يحفظ القرآن ، والحافظ ينتقل ذهنه بالسرعة إلى الآية التي أشار إليها البخارى .

ومنها : ما هو قريب من ذلك أنه - رحمه الله - كثيراً ما يشير إلى الآيات المناسبة للباب بذكر تفسير لفظ واحد منها روماً للاختصار ، فكأنه يذكر الآيات الكثيرة بذكر ألفاظ عديدة في سطر واحد ، يظهر ذلك في " كتاب بدء الخلق " و " كتاب التفسير " كثيراً ، وفي غيرهما قليلاً .

ومنها : أن فيه اثنين وعشرين حديثاً من الثلاثيات ، أولها في (باب إثم من كذب على النبي ﷺ) من حديث مكى بن إبراهيم ؛ وآخرها في (باب قوله تعالى : « وكان عرشه على الماء ») من حديث خلاد بن يحيى ، ولا يذهب عليك أنه وقع الغلط من النساخ في النسخ الهندية ، إذ كتبوا على هامش حديث الأنصارى في (باب السن بالسن) هذا هو التاسع عشر من الثلاثيات ، وهذا غلط من بعض الناسخين تبعه غيره ممن طبع بعده ، والصواب أنه الحديث العشرون منها ، والتاسع عشر قبيل ذلك حديث المكى بن إبراهيم ، في (باب إذا قتل نفسه خطأ) ولا يذهب عليك أنهم يعدون ثلاثيات الإمام البخارى بتلك الشدة من الاهتمام ، ويكتبون على هامشه بالقلم الواضح : الحديث الفلاني من الثلاثيات ، ولا يدرون أن العشرين منها عن تلامذة الإمام أبى حنيفة أو تلامذة تلامذته فإنه - رحمه الله - أخرج منها إحدى عشرة

رواية عن مكى بن إبراهيم، وقد تقدم في ذكر الحنفيين من شيوخ البخارى أن مكى بن إبراهيم هذا دخل الكوفة سنة أربعين ومائة ، ولزم أبا حنيفة وسمع منه الحديث والفقه ، وأكثر عنه الرواية .

قال الكردرى فى مناقبه : كان مكى بن إبراهيم إمام "بلخ" وعالمها ، قال إسماعيل بن بشر : كنا يوماً فى مجلسه إذ قال : حدثنا أبو حنيفة ، فقال رجل : حدثنا عن ابن جريج ولا تحدثنا عنه ، قال : إنا لانحدث السفهاء ، وحرمت عليك أن تكتب عنى ؛ فلم يحدث حتى أقيم الرجل عن المجلس ، هكذا قال الموفق فى مناقبه، وقال فيه : فقال المكى : إنا لانحدث السفهاء ، حرمت عليك أن تكتب عنى ، قم من مجلسى ، فلم يحدث حتى أقيم الرجل عن مجلسه ، ثم قال : حدثنا أبو حنيفة ومرفيه ، وفى رواية إبراهيم بن أبى بكر المرباطى : فغضب غضباً شديداً حتى رثى ذلك فى وجهه ، فقال الرجل : تبت وأخطأت ، فأبى أن يحدثهم .

وأخرج عنه البخارى الأربعة الأول من الثلاثيات ، والسادسة والسابعة والحادية عشرة والثانية عشرة والرابعة عشرة والسابعة عشرة والتاسعة عشرة ، وأخرج الأمام البخارى الستة عن أبى عاصم النبيل ضحاك بن مخلد ، وتقدم أنه أيضاً من أصحاب الإمام أبى حنيفة ، وهى الخامسة والثامنة والتاسعة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون ، وأخرج ثلاثة عن محمد بن عبد الله الأنصارى ، وتقدم عن الصيمرى أنه كان من أصحاب زفر خاصة ، وحكى الخطيب أنه كان من أصحاب زفر وأبى يوسف ، أخرج عنه البخارى العاشرة والسادسة عشرة والعشرين ؛ ولم تبق منها إلا اثنتان ، إحداهما : الثالثة عشرة ، أخرجها عن عصام بن خالد الحمصى ، وثانيتها : الثانية والعشرون أخرجها عن خلاد بن يحيى الكوفى ، ولم أر بعد من ذكرهما فى الحنفيين . وأعجب من ذلك أنهم ينوهون بشأن الثلاثيات ، ولا يندرون أن اجل

روايات الإمام أبي حنيفة ثلاثيات ، وكثير منها ثنائيات أيضاً ، كما يظهر من ملاحظة مسانيد الإمام أبي حنيفة ، ” وكتاب الآثار “ للإمام ، بل فيها وحدانيات أيضاً ، فإنه - رحمه الله - تحقق لقاءه عن بعض الصحابة وسماعه عنهم كما أجمل في مقدمة ” الأوجز “ وبسط ذلك في ” مناقب الإمام أبي حنيفة “ للموفق والكردرى ، ولذا قالوا : إن تضعيف المتأخرين للحديث لا يؤثر على المتقدمين .

قال ابن أمير الحاج في ” شرح التحرير “ ما معناه : ثم مما ينبغي التنبيه له أن أصحيتها - أى الصحيحين - على ما سواهما تنزلاً إنما يكون بالنظر إلى من بعدهما ، لا المجتهدين المتقدمين عليهما ، فإن هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم أو يغالط به ، والله سبحانه أعلم .

يريد أن الشيخين وأصحاب السنن جماعة متعاصرون من الحفاظ أتوا بعد تدوين الفقه الإسلامى ، واعتنوا بفهم من الحديث ، وكان الأئمة المجتهدون قبلهم أوفر مادة وأكثر حديثاً ، بين أيديهم المرفوع والموقوف وفتاوى الصحابة والتابعين ، ونظر المجتهد ليس بقاصر على قسم من الحديث ، ودونك الجوامع والمصنفات فى كل باب ، منها تذكر هذه الأنواع التى لا يستغنى عنها المجتهد ، وأصحاب الجوامع والمصنفات قبل الستة من الحفاظ أصحاب هؤلاء المجتهدين وأصحاب أصحابهم ، النظر فى أسانيدها كان أمراً هيناً عليهم لعلو طبقتهم ، لاسيما واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له والاحتياج إلى الستة والاحتجاج بها إنما هو بالنظر إلى من تأخر عنهم ، قاله الكوثرى فى هامش ” الشروط “ للحازمى .

ومنها : ما ادعاه البخارى فى ” كتاب الحج “ من أنه لا يورد فى ” صحيحه “ حديثاً مكرراً إذ قال فى (باب التعجيل إلى الموقف) قال أبو عبد الله : يزاد فى هذا الباب هم هذا الحديث حديث مالك عن ابن شهاب ،

ولكنى أريد أن أدخل فيه غير معاد ؛ قال الحافظ : يعنى حديثاً لا يكون تكرر كله سنداً ومتناً ، وهو يقتضى أن أصل قصده أن لا يكرر ، فيحمل على أن كلما وقع فيه من تكرر الأحاديث إنما هو حيث يكون هناك مغايرة ، إما فى السند وإما فى المتن ، حتى إنه لو أخرج الحديث فى الموضوعين عن شيخين حدثاه به عن مالك لا يكون عنده معاداً ولا مكرراً ، وكذا لو أخرجه فى موضعين بسند واحد لكن اختصر من المتن شيئاً أو أورده فى موضع موصولاً وفى موضع معلقاً ، وهذه الطريق لم يخالفها إلا فى مواضع يسيرة مع طول الكتاب ، إذ أبعد ما بين البابين بعداً شديداً .

وحكى مولانا الشيخ حسين على الفنجابى فى أماليه عن الإمام الكنكوهي - قدس سره - : اعلم أن الأحاديث المكررات كثيرة فى "البخارى" ، لكنها ليست بمكررات عند المحدثين ، إذ الاختلاف فى السند أو الراوى أو فى لفظ حديث يخرج الحديث من التكرر عندهم ؛ وكل مكررات البخارى متفاوتة بتفاوت ما ؛ وقال القسطلانى فى "مقدمته" بعد ذكر قول البخارى المذكور : وهذا كما قال فى مقدمة "الفتح" يقتضى أنه لا يتعمد أن يخرج فى كتابه حديثاً معاداً بجميع إسناده ومتنه ، وإن كان قد وقع له من ذلك شئ فعن غير قصد ، وهو قليل جداً ، قال القسطلانى : وقد رأيت ورقة بخط الحافظ ابن حجر تعليقاً أحضرها إلى صاحبنا الشيخ العلامة المحدث البدر المشهدى ؛ نصها : نبذة من الأحاديث التى ذكرها البخارى فى موضعين سنداً ومتناً ، ثم عدها القسطلانى واحداً وعشرين حديثاً ، وقال فى آخره : هذا آخر ما وجدت بخط الحافظ ابن حجر ، ورأيت فى "البخارى" أيضاً حديث أبى هريرة ، فذكر حديثاً واحداً ، فصار المجموع من المكررة سنداً ومتناً اثنين وعشرين حديثاً (١) .

(١) وقد أضاف عليها عزيزى وجيبى المولوى محمد يونس الجونفورى مدرس

وعلم من هذا كله أن ما أورده البخارى من أجزاء الرواية الواحدة في الأبواب المتفرقة بإسناد واحد لا يعد أيضاً من المكررات ، مثل حديث سمرة في رؤيا النبي ﷺ ، ذكره البخارى في عشرة مواضع من "صحيحه" ، ستة منها بسند واحد ، وهو موسى بن إسماعيل عن جرير عن أبي رجاء عن سمرة ، أخرجه بهذا السند مفصلاً في آخر (الجنائز) ، ومختصراً بمناسبة الأبواب في (باب الذكر بعد الصلاة) وفي (باب أكل الربا) وفي (باب أفضل الناس مؤمن مجاهد) وفي (باب ذكر الملائكة) وفي (باب ما ينهى عن الكذب) وهذه المواضع الستة كلها بسند واحد ، وذكره في أربعة مواضع آخر بسند آخر ، منها في موضع مفصلاً ، وهو في (باب تعبير الرؤيا بعد الصبح) من طريق مؤمل بن هشام عن إسماعيل عن عوف عن أبي رجاء ، وثلاثة مواضع مختصراً في (باب عقد الشيطان على قافية الرأس) وفي (باب واتخذ الله إبراهيم خليلاً) وفي (باب قوله تعالى : يحلفون لكم لترضوا عنهم الآية) وهذه المواضع الأربعة كلها بسند واحد من طريق مؤمل ؛ فهذه عشرة مواضع لحديث واحد بسنتين ، وأمثله لا تعد أيضاً في التكرار كما لا يخفى .

ثم قال الحافظ في "المقدمة" : قال الحافظ أبو الفضل المقدسى فيما روينا عنه في جزء سماه "جواب المتننت" : اعلم أن البخارى - رحمه الله - كان يذكر الحديث في كتابه في مواضع ، ويستدل به في كل باب لإسناد آخر ، ويستخرج منه بحسن استنباطه وغزارة فهمه معنى يقتضيه الباب الذى أخرجه فيه ، وقلماً يورد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد ، وإنما يورده من طريق أخرى لمعان نذكرها ؛ والله أعلم بمراده .

الحديث بمدرسة "مظاهر علوم" مائة وثمانية وعشرين حديثاً ، وسميت رسالته "بإرشاد القاصد إلى ما تكرر في البخارى بإسناد واحد" وفق الله تعالى بطبعها وزاد في علم العزيز المذكور ورزقه الله حبه ورضاه .

منها : أنه يخرج الحديث عن صحابي ثم يورده عن صحابي آخر ، والمقصود منه أن يخرج الحديث عن حشد الغرابية ، وكذلك يفعل في أهل الطبقة الثانية والثالثة ، وهلم جرأ إلى مشايخه ؛ فيعتقد من يرى ذلك من غير أهل الصنعة أنه تكرر وليس كذلك لاشتماله على فائدة زائدة .

ومنها : أنه صحح أحاديث على هذه القاعدة ، يشتمل كل حديث منها على معان متغايرة ، فيورده في كل باب من طريق غير الطريق الأولى .
ومنها : أحاديث يرويها بعض الرواة تامة وبعضهم مختصرة ؛ فيوردها كما جاءت ليزيل الشبهة عن ناقلها .

ومنها : أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتل معنى ، وحدث به آخر فعبر بتلك الكلمة بعينها بعبارة أخرى تحتل معنى آخر ، فيورده بطرقه إذا صححت على شرطه ، ويفرد لكل لفظة باباً مفرداً .
ومنها : أحاديث تعارض فيه الوصل والإرسال ، ورجح عنده الوصل فاعتمده ، وأورد الإرسال منها على أنه لا تأثير له عنده في الوصل .

ومنها : أحاديث تعارض فيها الوقف والرفع والحكم فيها كذلك .
ومنها : أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلاً في الإسناد ونقصه بعضهم ؛ فيوردها على الوجهين حيث يصح عنده أن الراوى سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ، ثم لقي الآخر فحدثه به فكان يرويه على الوجهين .

ومنها : أنه ربما أورد حديثاً عنعه راويه فيورده من طريق أخرى مصرحاً فيها بالسماع على ما عرف من طريقته في اشتراط ثبوت اللقاء في المنعن ، فهذا جميعه يتعلق بإعادة المتن الواحد في موضع آخر أو أكثر .

ومنها : ما قال السيوطي في "التدريب" : ليس في "البخارى" بطريق المكتوبة عن شيخه إلا حديث واحد فقط لاغيره ، ونضه في القسم الخامس من أقسام التحمل الكتابة بعد ذكر نوعها المجردة والمقرونة بالإجازة : منع

الرواية بها قوم ، منهم المسوردي وغيره ، وأجازها كثيرون من المتقدمين والمتأخرين ، وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث ، ويوجد في مصنفاتهم كثيراً : كتب إلى فلان ، قال حدثنا فلان ، وهو معمول به عندهم معدود في الموصول ، وفي "صحيح البخارى" في "الأيمان والندور" : كتب إلى محمد بن بشار ، وليس فيه بالمكاتبة عن شيوخه غيره ، وفيه وفي "صحيح مسلم" أحاديث كثيرة بالمكاتبة في أثناء السند ، منها ما أخرجه عن وراد قال : كتب معاوية إلى المغيرة أن اكتب إلى ما سمعت من رسول الله ﷺ ؛ فكتب إليه الحديث في القول عقب الصلاة ، وغير ذلك من الروايات التي ذكر بعضها السيوطي في "التدريب" ، ثم ذكر اختلافهم في اشتراط البيئة وإطلاق حديثنا وغيره في ذلك ، ليس هذا محله .

ومنها : أنه رضى الله عنه لم يدخل في "صحيحه" حديثاً إلا بعد الاستخارة كما سيأتى في الفائدة الآتية .

ومنها : ما يظهر لهذا العبد الفقير إلى رحمة ربه القصوى بدقة النظر على "الجامع الصحيح" أن الإمام البخارى طالما يشير في أول كل كتاب منه إلى زمان نزول ذلك الحكم ، ومبدء شرعيته بنوع لطيف من الإشارات ، لا سيما إذا كان الأمر مختلفاً بينهم ، وقد ينص على ذلك كما ذكر في أول "كتاب الحيض" (باب كيف كان بدء الحيض) وقول النبي ﷺ : « هذا شيء كتب الله على بنات آدم » إلى آخر ما قال ، والأكثر يكتفى بالإشارات اللطيفة كما في أول "كتاب الوضوء" (باب ما جاء في قوله تعالى : إذا قمم إلى الصلاة إلى آخر الآية) قال الحافظ : تمسك بهذه الآية من قال : إن الوضوء أول ما فرض بالمدينة ، ثم بسط الاختلاف في ذلك ، وكذلك في أول "كتاب التيمم" وقوله تعالى : فلم تجدوا ماءً إلى آخر الآية " فشرعيته بالآية ، وهى مدنية معروفة .

وقال فى أول "كتاب الصلاة": (باب كيف فرضت الصلاة فى الإسراء) وقال ابن عباس: حدثنى أبوسفيان فى حديث هرقل إلى آخر هذا الحديث، قال الحافظ: هذا مصير من المصنف إلى أن المعراج كان فى ليلة الإسراء، وقد وقع فى ذلك اختلاف، ثم قال بعد ذكر الاختلاف فيه: وقوله: قال ابن عباس طرف من حديث أبى سفيان المتقدم موصولاً فى بدء الوحى، وفيه إشارة إلى أن الصلاة فرضت بمكة قبل الهجرة إلى آخر ما بسطه، وكذلك فى أول "كتاب الأذان" (باب بدء الأذان وقوله عز وجل: وإذا ناديتكم إلى الصلاة) قال الحافظ: يشير بذلك إلى أن ابتداء الأذان كان بالمدينة، وكذلك فى أول "كتاب الجمعة" (باب فرض الجمعة لقول الله تعالى: إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) قال الحافظ: اختلف فى وقت فرضيتها، فالأكثر على أنها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم أن فرضيتها بالآية المذكورة وهى مدنية.

قلت: والخلاف فى ذلك شهر وفرضيتها بمكة عندنا الحنفية، لكن البخارى أشار بها إلى فرضيتها بالمدينة كما هو مقتضى استدلاله، وكما فى أول "كتاب الزكاة" وقول الله تعالى: وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وذكر فيه حديث أبى سفيان فى قصة هرقل، وقوله تعالى المذكور فى سورة المزمل وهى مكية، وتقدم قريباً أن الحافظ فى بدء الصلاة قال: فيه إشارة إلى أنها - أى الصلاة - فرضت بمكة، والخلاف فى ذلك شهر، والعجب من الحافظ أنه ذكر حديث هرقل فى الصلاة للإشارة إلى أنها فرضت بمكة، وقال ههنا: ومخاطبة أبى سفيان مع هرقل كانت فى أول السابعة، ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى مال إلى أنها فرضت بمكة قبل الهجرة؛ قال الحافظ: وادعى ابن خزيمة فى "صحيحه" أن فرضيتها كانت قبل الهجرة.

قلت: وقال بعضهم: إنها فرضت بمكة ونزل تفصيلها بالمدينة،

وأنت خير بأن الإمام البخارى مجتهد فى التاريخ أيضاً كالفقه ، كما يرشد إلى ذلك كتابه ”المغازى“ ، بل ”كتاب التاريخ“ كله من ”بدء الخلق“ إلى ”كتاب التفسير“ ، وكذلك فى أول ”كتاب الحج“ (باب وجوب الحج وقول الله تعالى : والله على الناس حج البيت إلى آخر الآية) ، وهى مدنية .

والخلاف فى بدء فرضيته أيضاً شهير حتى بلغت الأقوال فى ذلك إلى أحد عشر قولاً ، منها : أنه فرض قبل الهجرة ، ونسبوه إلى الشذوذ ، وكذلك فى أول ”كتاب الصوم“ (باب وجوب صوم رمضان وقول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام إلى آخر الآية) قال الحافظ : أشار بذلك إلى مبدء فرض الصيام ، قلت : وهكذا يظهر بالتأمل فى بعض الكتب الأخر أيضاً .

ومنها : ما أفاده الحافظ - نور الله مرقده وجزاه عنا وعن سائر من انتفع بكتبه أحسن الجزاء - إذ قال : ومما اتفق له من المناسبات التى لم أر من نبه عليها أنه يعنى غالباً بأن يكون فى الحديث الأخير من كل كتاب من كتب هذا ”الجامع“ مناسبة لختمه ، ولو كانت الكلمة فى أثناء الحديث الآخر أو من الكلام عليه ، كقوله فى آخر حديث ”بدء الوحى“ : فكان ذلك آخر شأن هرقل ، وقوله فى آخر ”كتاب الإيمان“ : ثم استغفر ونزل ، وفى آخر ”كتاب العلم“ : وليقطعها حتى يكونا تحت الكعبين ، وفى آخر ”كتاب الوضوء“ : واجعلهن آخر ما تكلم به ، وفى آخر ”كتاب الغسل“ : وذلك الأخير إنما بيناه لاختلافهم ، وفى آخر ”كتاب التيمم“ : عليك بالصعيد فإنه يكفيك ، وفى آخر ”كتاب الصلاة“ : استئذنان المرأة زوجها فى الخروج ، وفى آخر ”كتاب الجمعة“ : ثم تكون القائلة ، وفى آخر ”كتاب العيدين“ : لم يصل قبلها ، وفى آخر ”الاستسقاء“ : بأى أرض تموت ، وفى آخر ”تقصير الصلاة“ : وإن كنت نائمة اضطجع ، وفى آخر ”التهجد والتطوع“ قوله : وبعد العصر حتى تغرب ، وفى آخر ”العمل فى الصلاة“ : فأشار إليهم أن اجلسوا

فلما انصرف، وفي آخر "كتاب الجنائز"، فنزلت «تبت يدا أبي لهب وتب» وهو من التباب ومعناه: الهلاك، وفي آخر "الزكاة": صدقة الفطر، ولها دخول في الأخيرة من جهة كونها تقع في آخر رمضان مكفرة لما مضى، وفي آخر "الحج": واجعل موتى ببلد رسولك، وفي آخر "الصيام": ومن لم يكن أكل فليصم، وفي آخر "الاعتكاف": ما أنا بمعتكف فرجع، وفي آخر "البيع والإجارة": حتى أجلاهم عمر، وفي آخر "الحوالة": فصلى عليه، وفي آخر "الكفالة": من ترك مالا فلورثته، وفي آخر "المزارعة": ما نسيت من مقالتي تلك إلى يومى هذا شيئاً، وفي آخر "الملازمة": حتى أموت ثم أبعث، وفي آخر "الشرب" (١): فشرب حتى رضيت، وفي آخر "المظالم"، فكسروا صومعته وأنزلوه، وفي آخر "الشركة": أفندج بالقصب، وفي آخر "الرهن": أولئك لاخلاق لهم في الآخرة، وفي آخر "العنق": الولاء لمن أعنق، وفي آخر "الهبة": ولا تعد في صدقتك، وفي آخر "الشهادات": لأتوهما ولو حبواً، وفي آخر "الصلح": قم فاقضه، وفي آخر "الشروط": لا اتباع ولا توهب ولا تورث، وفي آخر "الجهاد": قدمت، فقال: صل ركعتين: وفي آخر "الحمس": حرمها ألبتة، وفي آخر "الجزية" و "الموادعة": فهو جرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، وفي آخر "بدء الخلق" و "أحاديث الأنبياء": قدم معاوية المدينة آخر قدمه قدمها، وفي آخر "المناقب": توفيت خديجة رضي الله عنها قبل مخرج النبي ﷺ، وفي آخر "الهجرة": فترة بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وفي آخر "المغازي": الوفاة النبوية وما يتعلق بها، وفي آخر "التفسير": تفسير الموءذتين، وفي آخر "فضائل القرآن": اختلفوا فأهلكوا، وفي آخر "النكاح": فلا يمنعني من التحرك، وفي آخر "الطلاق": تغفوا أثره، وفي آخر "اللعان": أبعد لك منها،

(١) كذا في الأصل والصواب بدله في آخر اللقطة .

وفي آخر "النفقات": أعتقها أبولهب، وفي آخر "الأطعمة": وأنزل الحجاب،
وفي آخر "الذبايح والأضاحي": حتى تنفر من منى، وفي آخر "الأشربة":
وتابعه سعيد بن المسيب عن جابر، وفي آخر "المرضى": وانقل حماها،
وفي آخر "الطب": ثم ليطرحه، وفي آخر "اللباس": لإحدى رجله
على الأخرى.

وفي آخر "الأدب": فليرده ما استطاع، وفي آخر "الاستيذان": منذ
قبض النبي ﷺ، وفي آخر "الدعوات": كراهية السامة علينا، وفي آخر
"الوراق": أن يرجع على أعقابنا، وفي آخر "القدر": إذا أرادوا فتنة أئبنا،
وفي آخر "الأيمان والنذور": إذا سهم غابر فقتله، وفي آخر "الكفارة":
وكفر عن يمينك، وفي آخر "الحدود": إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وفي
آخر "المحاربين" (١): اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة، وفي آخر
"الإكراه": يحجزه عن الظلم، وفي آخر "الرؤيا": تجاوز الله عنهم، وفي
آخر "الفتن": أنهلك وفينا الصالحون، وفي آخر "الأحكام": فاعتمرت
بعد أيام الحج، وفي آخر "الاعتصام": «سبحانك هذا بهتان عظيم».

والتسبيح مشروع في الختام، فلذلك ختم به "كتاب التوحيد"، والحمد
لله بعد التسبيح آخر دعوى أهل الجنة، قال الله تعالى: «دعواهم فيها سبحانك
اللهم وتحيتهم فيها سلام»، وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين» وقد ورد
في حديث أبي هريرة في ختم المجلس ما أخرجه الترمذي وابن حبان وغيرهما
عنه مرفوعاً: من جلس في مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه
ذلك: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك،

(١) كذا في الأصل وفيه سقوط العبارات كما لا يخفى؛ فإن هذا آخر
"كتاب استنابة المعاندين"، وهكذا في الكتب الآتية أيضاً سقوط العبارات
كثيراً كما ترى.

غفر له ما كان فى مجلسه ذلك .

هذا ما أفاده الحافظ ابن حجر - قدس سره - ، وما ظهر لهذا العبد الفقير إلى رحمته العليا أن الإمام البخارى - رحمه الله - يذكر الرجل فى آخر كل كتاب موته ، فإن الإشارات فى أواخر هذه الكتب إلى نهاية الرجل وتذكيره موته أقرب وأظهر ، فكأنه رحمه الله ينبه على ختم كل كتاب على التذكير لهاذم اللذات بذكر لفظ الآخر ، أو الهلاك أو الاستغفار أو بذكر أهوال القيامة وأحوالها كما يظهر ذلك كله بأدنى تأمل فى أواخر الكتب ؛ فإن قوله فى آخر "الوحى" : فكان ذلك آخر شأن هرقل ، أقرب إلى حال القيامة باعتبار الإيمان والكفر المرتب عليهما الثواب والعقاب ، وأصرح من ذلك فى هذا الحديث : فليقتلوا من فيهم من اليهود ، وفى آخر "كتاب الإيمان" قوله : ثم استغفر أقرب تذكيراً للموت ، لا سيما بعد نزول سورة النصر .

وأوضح من ذلك ما فى حديث الباب من قوله : يوم مات المغيرة بن شعبه ، وفى آخر "كتاب العلم" : لباس المحرم أشد تذكيراً للموت والكفن ، وفى آخر "الوضوء" لفظ : آخر ما تتكلم به أقرب إلى انقطاع الكلام عند الموت ، وأوضح من ذلك ما فى حديث الباب : فإن مت فى ليلتك إلى آخر الحديث ، وفى آخر "الغسل" إشارات كثيرة إلى الموت من لفظ الآخر ، ولفظ الغسل إلى غسل الميت والإنقاء أقرب إليه ، والأقرب من ذلك كله أن الجماع بدون إنزال من خواص الجنة ؛ فى "جمع الفوائد" : عن أبى أمامة سئل النبى ﷺ يتناكح أهل الجنة ؟ قال : نعم بذكر لا يمل وشهوة لا تنقطع دجماً ، وفى رواية : لا منى ولا منية ، وفى آخر "الحيض" وتركه الحافظ قوله : لا تصلى ، من أحوال الموتى ، وكذا قوله : مفترشة ، أذكر لافتراض الميت ، وأيضاً الباب من ملحقات الصلاة على النفساء ، وفى آخر "التيمم" : رجلاً

معزلاً أقرب إلى اعتزاله في القبر ، وكذلك قوله : لم يصل ، وقوله : عليك بالصعيد ، أذكر مما سبق للقبر .

مٹی میں مٹی مل گئی انجام دنیا دیکھ لے

وينادى القبر كل يوم ، أنا بيت التراب ، وفي آخر "كتاب الصلاة" - أعنى قبل المواقيت - وتركه الحافظ : رأيتهم صرعى يوم يسدر ، ثم سجدوا إلى القليب .

وفي آخر "المواقيت" ولم يذكره الحافظ: لا أطمع أبداً ، ويطلق البيت على القبر في الأحاديث ، وعليه بنى أبو داود في "سننه" (باب قطع النباش) ونداء القبر كل يوم بلفظ: أنا بيت الغربية وأنا بيت الوحدة، وأنا بيت التراب، وأنا بيت الدود معروف ، وفي آخر "الأذان" وعبره الحافظ بآخر الصلاة : أن الخروج إلى المسجد خروج إلى مناجاة ربه ، فإن المصلي يناجي ربه ، وفي آخر "الجمعة": القائلة ، وقد ورد أن النوم أخو الموت، وفي آخر "الخوف" وتركه الحافظ لإشارات كثيرة من الإغارات والحرب ؛ وخربت خيبر، وساء صباح المنذرين وغير ذلك ، وفي آخر "العيدين": لم يصل بعدها ، وقوله : ثابت يذكر قوله عز اسمه : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة » الآية، والخروج إلى مصلى العيد هو قريب إلى مصلى الجنائز أذكر للموت .

وفي آخر "الوتر": قنوت النازلة، وفي آخر "الاستسقاء": « وما تدري نفس بأى أرض تموت » والكسوف كله مذكر للقبر ، وفي آخر "سجود التلاوة": ما يجد مكاناً لموضع جبهته ، يذكر كثرة القبور في المقابر حتى لا يجد موضعاً لدفن أحد ، مع أن وضع الجبهة على الأرض أقرب إلى وضع الميت في القبر ، وأيضاً قد ورد في "المشكاة" برواية أبي ذر مرفوعاً: « والذي نفسى بيده ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله ، والله لو تعلمون

ما أعلم لفصحكم قليلاً ولبكيتم كثيراً» إلى آخر الحديث - ، ويذكر حديث الحشر الطويل : « فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود » إلى آخر الحديث فى "المشكاة" ، والحديث الآخر الذى ترجم عليه البخارى (باب فضل السجود فيه) : إن الله حرم على الأرض أن تأكل أثر السجود .

وفى آخر "تقصير الصلاة" : نائمة واضطجع ، كلاهما مذكوران للموت ، وفى آخر "التطوع" : غروب الشمس واضح ، وفى آخر "العمل فى الصلاة" : فلما انصرف ، - أى من الدنيا إلى القبور- وأيضاً لفظ "شاك" ولفظ " للبيت" يذكرانه ؛ و"كتاب الجنائز" كله موت ، وفى آخره ذكر شرار الموتى والتهاب وأبو لهب ، - أعاذنا الله من لهب جهنم - ، وفى آخر "الزكاة" ما أفاده الحافظ أقرب تذكيراً للموت ، مع أن لفظ الصدقة يذكر الأحاديث الكثيرة ، منها : من كان من أهل الصدقة دعى من باب الصدقة ، والصدقة تطفئ غضب الرب ، وتدفع ميتة السوء ، وظل المؤمن يوم القيامة صدقته ، واتقوا النار ولو بشق تمرة ، يذكره لفظ التمر كما أن لفظ الشعير يذكر قوله ﷺ يخرج من النار من فى قلبه وزن شعيرة من خير إلى آخر الحديث (البخارى) والأظهر من ذلك كله لفظ اليتيم .

وفى آخر "الحج" ما أفاده الحافظ واضح ، وآخر "الصيام" عندى على ختم فضل ليلة القدر ، ويعفور ينقل الدهن إلى العفر فى التراب ، وشدة الإزار إلى كفن الميت والإحياء يكون من النوم - أخى الموت- ، والعشر الأواخر يرشد إليه أيضاً ، وفى آخر "الاعتكاف" لفظ البيت فى الترجمة كاف ، "وهو معتكف فى المسجد لا يخرج منه" يشبه المجاور فى القبر ، وفى آخر "اليوم" لفظ الجار يرشد إلى قوله : اللهم أجرنى من النار ، ومن أدعية صلاة الجنائز : اللهم إن فلان ابن فلان فى ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار ، إلى آخر

الحديث ، ولفظ أقربهما منك باباً يذكر قوله تعالى في الأعراف : « إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء » الآية ، وفي سورة الحج : « لكل باب منهم جزء مقسوم » وفي سورة المؤمنين : « حتى إذا فتحنا عليهم باباً ذا عذاب شديد » - الآية - وحديث حذيفة في الفتنة الآتي في « البخارى » وفيه قوله لعمر - « إن بينك وبينها لباباً مغلقاً قال : أيكسر أم يفتح » - إلى آخر الحديث - وكسر الباب كان قتل عمر .

وفي آخر « الإجارة » كما قاله الحافظ : حتى أجلاهم عمر واضح ، وفي آخر « الحوالة » وكذا « الكفالة » : الصلاة على الجنائز ، وفي آخر « الوكالة » وتركه الحافظ : إن لم يذكر أبو أسامة ، السام الموت . فإعطاء ما أمر به كاملاً مؤثراً طيباً نفسه من أنواع التعزية ، و آخر « المزارعة » عندى إلى « كتاب الاستقراض » و « الشرب » داخل فيها إلا أن الحافظ - رحمه الله - لما ختمها على الشرب فالبراعة عندى في قوله : والله الموعد ؛ وأيضاً في آية الكتمان ، وعلى هذا فى آخر المساقاة وتركها الحافظ : لفظ أسامة كما تقدم ، والنهى عن البيع يذكر قوله تعالى في البقرة « من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » وفي سورة إبراهيم « من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلال » وفي آخر « كتاب الدين » (وباب الملازمة) جزء منه قوله : حتى يملك الله ثم يبعثك ؛ قال : فدعنى حتى أموت ثم أبعث ، وفي آخر « اللقطة » : حتى برد أسفله ومن الأسفل يبتدء البرد عند الموت .

وفي آخر « المظالم » : لاتمته ، وأيضاً قوله : لإلّا من طين ، وفي آخر « الشركة » إشارات عديدة من قوله : فرماه رجل ، وقوله : نلقى العدو ، وقوله : أفندج ، وقوله : ما أنهر الدم وغير ذلك ، وفي آخر « الرهن » : لقي الله وهو عليه غضبان ، ولا خلاق لهم فى الآخرة ، وقوله : عذاب أليم ، وفي آخر « العتق » : إذا قاتل أحد ، وفي آخر « المسكاتب » لفظ : مات

نص، والولاء إشارة، وفي آخر "الهبة": فى سبيل الله، وفى آخر "الشهادات": لو يعلم الناس أى من الأجر، والاستهام هو الترامى على قول، والحبو مرض، وفى آخر "الصلح": البيت والتقاضى بالدين والأمر بالقضاء كلاهما يذكرا، القصاص فى القيامة، وفى آخر "الشروط": الوقف، وأصرح منه لا تورث، والوصايا كلها مذكورة للموت على أن فى آخرها لفظ استشهد .

وكذا "الجهاد" كله مذكر للموت، وعندى يختم على "بدء الخلق"، وفى آخره أشياء من قوله: جهاد وانفروا ويوم القيامة والقتال والإذخر؛ فقد ورد فى بعض الطرق: لقبورهم، إلا أن الحافظ - قدس سره - ختم "الجهاد" على فرض الخمس؛ فيكنى لفظ محارب ودثار؛ فإن الدثار الهالك، ودثر على القتل نضد عليه الصخر، والصرة الشدة من الكرب والحرب، على أن الدثار ضد الشعار وهو يذكر قوله صلى الله عليه وسلم فى كفن بنته زينب أشعرنها إياه؛ لا يقال: إن أمثال هذه الإشارات بعيدة لأن من أمعن النظر فى تراجم البخارى يرى هذه الأمور أقرب من استنباطه فى التراجم؛ وأذكر منهما لفظ الناحية، فإن المقبرة تكون على ناحية البلد، وأذكر من الكل لفظ السفر، «فما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة» إلى آخر الحديث، و«ارتحلت الدنيا مسدرة وارتحلت الآخرة مقبلة» - إلى آخر الحديث -، و«كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل» وغير ذلك من الروايات الكثيرة، فأشدد الأسفار سفر الآخرة، ثم ختمه الحافظ على "الجزية"، فالبراعة عندى فى لفظ فانتحرناها، وقد ورد أن أدنى أهل النار عذاباً ينتعل بنعلين من نار يغلى منها دماغه؛ وفى رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم الزناة فى مثل التنور، إذا اقترب ارتفعوا حتى كادوا يخرجون - إلى آخر الحديث - وهو الغليان .

وفى آخر "بدء الخلق" قبيل الأنبياء: نقص من عمله كل يوم قيراط وألحقه الحافظ رحمه الله "بكتاب الأنبياء"، وفى آخره كما قاله الحافظ: آخر

قدمة قدمها ، وكذا في آخر "المناقب" على ما أفاده : توفيت خديجة رضى الله عنها ؛ وكذا في آخر "الهجرة" ، على ما أفاده لفظ الفترة ، وهذه الأبواب ليست بكتب مستقلة عندى ، وفي آخر "المغازى" : كم غزا النبي ﷺ ؟ وفي آخر "التفسير" : شرور الشيطان كلها من مهلكات الآخرة ، وفي آخر "كتاب فضائل القرآن" : أهلكهم الله ، وفي آخر "النكاح" : لا يمنعى من التحرك ، وفي آخر "الطلاق" : حسابكما على الله ، وفي آخر "النفقات" : أبو لهب ، وفي آخر "الأطعمة" : أنزل الحجاب والرجل محبوب في قبره ، وفي آخر "العقيقة" : يذبحونه ، وفي آخر "الصيد والذبائح" : المضطر والإثم والدم المسفوح ، وفي آخر "الأضاحى" : الأضاحى ولحم الهدى ، وفي آخر "الأشربة" : ليس معنا ماء والبركة من الله ، ولا مانع من لفظ تابعه أيضاً ، كما أفاده الحافظ ، فإن الناس يتبع واحد الآخر في كل يوم - كما هو المعبر بلساننا بجل جلاؤ- ، وفي آخر "المرضى" : الموت أدنى من شرك نعله ، وفي آخر "الطب" : فليغمسه ، والداء ، وفي آخر "اللباس" : الاستلقاء ، وأيضاً إحدى رجله على الأخرى المذكر لقوله تعالى « والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق » وفي آخر "الأدب" : يرحمك الله ، كالنص على ذلك لما في حديث سلمة بن الأكوع عند البخارى : لما قال النبي ﷺ لعامر بن الأكوع يرحمه الله ، قال رجل من القوم : وجبت يا نبي الله ﷺ لولا امتعتنا به . وفي آخر "الاستيذان" : منذ قبض النبي ﷺ ، وفي آخر "الدعوات" : لفظ الساعة في الترجمة ، وقوله : أدخل وأخرج ، وهل هذا غير منظر القبر ، وكذا قوله : يمنعى من الخروج ، والسامة أذكر للسام بدون الهمز على أن قوله : وهو آخذ بيده يذكر حديث أبى هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : أتاني جبرئيل فأخذ ييدى فأراني باب الجنة ، الذى يدخل منه أمتى إلى آخر الحديث .

و"كتاب الرقاق" كله مذكر للآخرة وفي آخره حديث الحوض أشد ذكراً للموت والآخرة، وكذلك "كتاب القدر" كله ، وفي آخره لفظ يوم الحندق ، ولفظ لولا الله ما اهتدينا ، وثبت الأقدام يذكر قوله عز اسمه « يثبت الله الذين آمنوا الآية » ولفظ لاقينا هو الجهاد ، و"كتاب الإيمان" تم عندي على "الفرائض" ، لكن الحافظ رحمه الله ختمه على الكفارات ، وفي آخره قوله : سهم غائر فقتله ، وغيرها من ألفاظ عديدة ، وفي آخر "الكفارات" وكلت إليها ، ولفظ تابع وحرب ، وهل لا يذكر لفظ هشام لفظ هشيم الوارد في قوله تعالى : « إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم المحتظر » و"كتاب الفرائض" كله مذكر للموت ، وتركه الحافظ ، وفي آخره قوله : وهو مسرور يذكر قوله تعالى : « وينقلب إلى أهله مسروراً » وقوله تعالى : « ولقاهم نضرة وسروراً » على أن قوله : قطيفة قد غطيا رؤسها ، وبدت أقدامها هذا هو كفن شهداء أحد .

و"كتاب الحدود" ختمه الحافظ على "كتاب المحاربين" ، وليس كذلك عندي كما هو ظاهر من ملاحظة أبواب حد الزنا وغيره في ذلك ؛ فهو عندي ختم على "كتاب الديات" ، وأيا ما كان ففي آخر "الحدود" على رأى الحافظ : فقول : أجره على الله وقوله : إن شاء عذبه وإن شاء غفر له ، وفي آخر "كتاب المحاربين" : فارجمها وفرجها ، وفي آخر "الديات" : فإن الناس يصعقون يوم القيامة ، وفي آخر "استنابة المرتدين" ، دعني أضرب عنقه ولعل الله اطلع على أهل بدر إلخ ، وفي آخر "كتاب الإكراه" : حجز الظالم عن الظلم ، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة ، كما تقدم في المظالم ، والترجمة بلفظ خاف عليه القتل ، وفي آخر "الحيل" لفظ ساوم والبيت والجار ، وفي آخر "التعبير" رؤياه ﷺ كلها من أهوال القيامة أعادنا الله منها ، وفي آخر "الفن" على ما أفاده الحافظ : أنهلك ، وأيضاً : فتح ردم يأجوج ومأجوج أذكر لأهوال

القيامة ؛ وفي آخر "الأحكام" حديث كعب في التخلف كاف لبكاء الرجل من أحوال الآخرة .

وفي آخر "كتاب التمني" لفظ الهجرة أعنى من الدنيا إلى الآخرة ، ولفظ الوادى يذكر قوله ﷺ : إن في جهنم لوادياً يقال له : "هيهب" ، يسكنه كل جبار ، والتياح من تاح ، وهو من يقع في البلايا ، وفي آخر "أخبار الآحاد" لفظ التوبة وأكل اللحم وهو مذبوح ، على أن قوله : سعد يذكر قوله عز اسمه « فمنهم شقى وسعيد الآية » وقوله : سنته يذكر قوله عز اسمه « وإن يوما عند ربك كألف سنة الآية » وقال : « كم لبثتم في الأرض عدد سنين » وأيضاً الإمساك عن الأكل من شأن الموتى .

وفي آخر "الاعتصام" حديث الإفك ، وفي تمامه إشارات كثيرة مذكورة للموت من فراق أهله ، ولن يضيق الله عليك ، والنوم ، والدجنة الظلمة ، وقوله : من يعذرني ، يذكر الروايات الكثيرة ، منها ما أخرجه البخارى وأحمد والبخارى وغيرهم عن سهل بن سعد مرفوعاً : أعذر الله إلى امرئ آخر عمره حتى بلغ ستين سنة ، وفي لفظ : إذا بلغ العبد ستين سنة فقد أعذر الله إليه ، وأخرج الرامهرمزي عن أبى هريرة مرفوعاً : من عمره الله ستين سنة أعذر إليه في العمر ، يريد : « أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر » وسورة البراءة نزلت بالسيف كلها قتل وضرب وعذاب للكافرين والمنافقين وغير ذلك .

وآخر "كتاب الرد على الجهمية" من باب قول الله تعالى : « ونضع الموازين القسط » وحديثه مستغن عن البيان ، وأنت ترى أن آخر أكثر هذه الكتب نص أو كالنص في تذكير الموت والآخرة والحساب وغيرها ، وما في بعضها من الغرابة أجدر بشأن البخارى ، فإن استنباطاته الآتية في فصل التراجم أوفق بذلك .

ومنها : ما أفاده الحافظ إذ قال : قال شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني في كلامه على مناسبة أبواب "صحيح البخارى" الذى نقلته عنه في أواخر المقدمة (١) : لما كان أصل العصمة أولاً وآخراً هو توحيد الله تعالى فختتم "بكتاب التوحيد" ، وكان آخر الأمور التى يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها ، فجعله آخر تراجم الكتاب فبدأ بحديث "الأعمال بالنيات" ، وذلك في الدنيا ، وختم بأن الأعمال توزن يوم القيامة ، وأشار إلى أنه إنما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وقال الكرمانى : ختم بمباحث كلام الله لأنه مدار الوحى ، وبه تثبت الشرائع ، ولهذا افتتح ببدء الوحى ، والانهاء إلى ما منه الابتداء ، ونعم الختم بها ، ولكن ذكر هذا الباب ليس مقصوداً بالذات ، بل هو لإرادة أن يكون آخر الكلام التسبيح والتحميد ، كما أنه ذكر حديث "إنما الأعمال" في أول الكتاب لإرادة بيان إخلاصه فيه إلى آخر ما قال .

وهذا القدر يكفى أنموذجاً لخصائص الكتاب ولطائفه ، ولا ريب أن "الجامع الصحيح" مما لا تنقضى عجائبه ، ومهما يتدبر الرجل فيه يرى العجائب واللطائف ، وكيف لا فإنه رحمه الله اهتم في تأليفه أشد الاهتمام من الغسل والصلاة والاستخارة وغير ذلك كما سيأتى قريباً ، فلا بد من نزول البركات على ذلك « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » « ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً » .

(١) وسيأتى في هذه المقدمة قريباً .

الفائدة السادسة فيما اهتم به الامام البخارى

فى تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك

وهذه الفائدة فى الحقيقة جزء مما سبق من الخصائص ، أفردتها استعجاباً واستغراباً لذلك ، قال الحافظ فى المقدمة : قال الفريرى سمعت البخارى يقول : ما وضعت فى كتاب " الصحيح " حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين ، وعن البخارى قال : صنفت " الجامع " من ست مائة ألف حديث فى ست عشرة سنة ، وجعلته حجة فيما بينى وبين الله ، وعن عمر بن محمد البجيرى سمعت البخارى يقول : صنفت كتابى " الجامع " فى المسجد الحرام ، وما أدخلت فيه حديثاً حتى استخرت الله تعالى ، وصليت ركعتين ، وتيقنت صحته .

قال الحافظ : والجمع بينه وبين ما تقدم من أنه كان يصنفه فى البلاد أنه ابتداء تصنيفه وترتيبه وتبويبه فى المسجد الحرام ، ثم كان يخرج الأحاديث بعد ذلك فى بلده وغيرها ، ويدل عليه قوله : إنه أقام فيها ست عشرة سنة ، فإنه لم يجاور بمكة هذه المدة كلها ، وقد روى ابن عدى عن جماعة من المشايخ أن البخارى رحمه الله حول تراجم " جامعته " بين قبر النبى ﷺ ومنبره ، وكان يصلى لكل ترجمة ركعتين ، ولا ينافى هذا أيضاً ما تقدم ، لأنه يحمل على أنه فى الأول كتبه فى المسودة ، وههنا حول من المسودة فى المبيضة .

قلت : وقد سبق إلى ذلك النووى فى " شرح البخارى " إذ قال : والجمع بين هذا كله ممكن بل متعين ، فإننا قد قدمنا أنه صنّفه فى ست عشرة سنة ، فكان يصنف منه بمكة والمدينة والبصرة وبخارى ، والله أعلم .

قلت : وحكى الحافظ فى موضع آخر عن محمد بن أبى حاتم الوراق قال : سمعت البخارى يقول : لو نشر بعض أستاذى هؤلاء لم يفهموا كيف صنفت " البخارى " ولا عرفوه ، ثم قال صنّفته ثلاث مرات ، وقال أحمد بن

أبى جعفر والى بخارى : قال لى محمد بن إسماعيل يوماً : رب حديث سمعته بالبصرة كتبتّه بالشام ، ورب حديث سمعته بالشام كتبتّه بمصر ، فقلت له : يا أبا عبد الله يتامه ؟ فسكت .

وحكى القسطلانى قول الحافظ المذكور فى الجمع من أنه ابتداء تصنيفه وترتيب أبوابه فى المسجد الحرام إلخ، وقال شارح مقدمة القسطلانى عبد الهادى : يظهر لى عكس ذلك ، وأنه خرج الأحاديث أولاً فى تلك المدة وجمعها فى مسوداتها ، ثم ترجم لها وبيضاها فى المسجد الحرام ، وبين قبر النبى صلى الله عليه وسلم ومنبره .

والظاهر عند هذا العبد الفقير إلى رحمته هو ما أفاده الحافظ كما لا يخفى على من أمعن النظر على التراجم، فإنهم صرحوا فى التراجم الخالية عن الحديث أن البخارى رحمه الله أراد كتابة الحديث، ولم يتفق له لعوارض أو لم يجد على شرطه ، فهذا كالنص على أنه رحمه الله قدم التراجم ، وأدخل فيها الأحاديث حينما تيسر ، ويؤيده ما أفاده شيخ المشايخ مولانا الحاج أحمد على السهارنفورى - قدس سره - فى مقدمة "الصحيح" ؛ روى عن عبد القدوس بن همام قال : سمعت عدة من المشايخ يقولون : حول البخارى تراجم "جامعه" بين قبر النبى ﷺ ومنبره ، وقال آخرون منهم أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى : صنفه "ببخارى" ، وقيل "بمكة" ، وقيل "بالبصرة" ، وكل هذا صحيح ، ومعناه أنه كان يضيف فيه فى كل بلد من هذه البلدان ، فإنه بقى فى تصنيفه ست عشرة سنة .

وحكى الحاكم عن أبى عبد الله محمد بن على قال سمعت البخارى يقول : أقمت بالبصرة خمس سنين معى كتيبى أصنفه ، وأخرج فى كل سنة ، وأرجع من مكة إلى البصرة ، وتقدم فى الفائدة الثانية فى أحواله التاريخية ما قال البخارى :

أقمت بالمدينة بعد أن حججت سنةً حرداً ، وقال أيضاً : أقمت بالحجاز ستة أعوام ، وتقدم في الفائدة الثانية في فضائل ”الصحيح“ أن الإمام البخارى لما صنف صحيحه عرضه على ابن المدينى وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين ، وتوفى أحمد بن حنبل ٢٤١ ، وابن معين ٢٣٣ ، وابن المدينى ٢٣٤ ، على الصحيح كما في ”التقريب“ ، وعلى هذا فقد فرغ الإمام من تأليفه قبل ستة ثلاث وثلثين سوى ما ألحقه فيه بعد ذلك ، ويؤيد الإلحاق اختلاف العدد في روايات البخارى ، ففي ”التدريب“ : قال العراقى : أما رواية حماد بن شاذان فهي دون رواية الفربرى بمأتى حديث ، ورواية إبراهيم بن معقل دونها بثلاث مائة ، فعلم من ذلك أنه رحمه الله ألحق في ”الصحيح“ مرة بعد أخرى ؛ وإن سلم فراغه عن تأليفه قبل ثلاث وثلثين ، وزمان تأليفه ست عشرة سنة ، فأقصى ما يكون فيه بدء تأليفه سنة سبع عشرة ومأتين إذ كان عمره الشريف ثلاثاً وعشرين سنة .

الفائدة السابعة في عدد رواياته و ما انتخب عنها

وتقدم قريباً عن البخارى أنه قال : صنف ”الجامع“ من ست مائة ألف في ست عشرة سنة ، قال الحافظ في المقدمة : قال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح فيما روينا عنه في ”علوم الحديث“ : عدد أحاديث ”صحيح البخارى“ سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون بالأحاديث المكررة ، قال : وقيل : إنها باسقاط المكرر أربعة آلاف ، هكذا أطلق ابن الصلاح ، وتبعه الشيخ محي الدين النووى في ”مختصره“ ، لكن خالف في ”الشرح“ فقيدها بالمسندة ، ولفظه : جملة ما في ”الصحيح“ من الأحاديث المسندة بالمكررة ؛ فذكر العدة سواء ، فأخرج بقوله : المسندة الأحاديث المعلقة وما أورده في التراجم والمتابعة وبيان الاختلاف بغير إسناد موصل ؛ فكل ذلك خرج بقوله : المسندة ، بخلاف إطلاق ابن الصلاح .

قال النووى فى " شرحه " : وقد رأيت أن أذكرها مفصلة ليكون كالفهرست للأبواب ، ثم ساقها النووى تبعاً لأبى الفضل بن طاهر ، فذكر عدد روايات كل باب ، فقال : بدء الوحى خمسة أحاديث ؛ وهكذا قال فى كل باب ، وتعقب الحافظ فى " المقدمة " على كل باب بحذائه ، فقال على قوله : بدء الوحى خمسة أحاديث : بل سبعة ، ثم بسطها ، وهكذا قال فى كل باب ، إلى أن قال الحافظ فى آخر الكتب : فجميع أحاديثه بالمكرر سوى المعلقات والمتابعات على ما حررته وأتقنته سبعة آلاف وثلاث مائة وسبعة وتسعون حديثاً ، فقد زاد على ما ذكره مائة حديث واثنان وعشرون حديثاً .

قلت : هو كذلك ، فإنهم ذكروا ٧٢٧٥ - ١٢٢ - ٧٣٩٧ وهذا الذى ذكره الحافظ ، ثم : عدد الحافظ المعلقات والمتابعات فى كل باب وقال فى آخره : فجملة ما فى الكتاب من التعليقات ألف وثلاث مائة وواحد وأربعون حديثاً (١٣٤١) ، وأكثرها مكرر مخرج فى الكتاب أصول متونه ، وليس فيه من المتن التى لم تخرج فى الكتاب ولو من طريق أخرى إلا مائة وستون حديثاً ، قد أفردتها فى كتاب مفرد لطيف ، وجملة ما فيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلاث مائة وواحد وأربعون حديثاً (٣٤١) ، فجميع ما فى الكتاب على هذا بالمكرر تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثاً (٩٠٨٢) ، وهذه العدة خارجة عن الموقوفات على الصحابة ، والمقطوعات عن التابعين فمن بعدهم ، وقد استوعبت وصل جميع ذلك فى كتاب " تعليق التعليق " ، وهذا الذى حررته من عدة ما فى " صحيح البخارى " تحرير بالغ فتح الله به لا أعلم من تقدمنى إليه ، وأنا مقر بعدم العصمة من السهو والخطأ ، والله المستعان .

قلت : ما ذكره الحافظ - رحمه الله - من المجموع هكذا حكاه بعد قريب من ثلاثين سنة فى آخر " الفتح " لأن تأليف " المقدمة " كان فى سنة ثلاث عشرة ، والفراغ من تأليف " الفتح " فى أول يوم من رجب سنة اثنتين

وأربعين ، وذكر في آخر "الفتح" أيضاً العدد الذي ذكر في "المقدمة" ، كما سيأتى في كلامه قريباً .

ولى فيه تأمل لأنه - رحمه الله - قال أولاً : فجموعه بالمكرر سبعة آلاف وثلاث مائة وسبعة وتسعون ، ثم قال : وجملة التعاليق ألف وثلاث مائة وواحد أربعون ، وجملة ما فيه من المتابعات ثلاث مائة وواحد وأربعون فيكون المجموع تسعة آلاف وتسعة وسبعين أو اثنين وثمانين ، وهكذا صورته : - ٧٣٩٧ - ١٣٤١ - ٣٤١ - ٩٠٧٩ .

لكن الحافظ - قدس سره - ذكر في آخر "الفتح" أيضاً مثل ما في "المقدمة" ، إذ قال : فجميع ما في "الجامع" من الأحاديث بالمكرر موصولاً ومعلقاً وما في معناه من المتابعة تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثاً ، وجميع ما فيه موصولاً ومعلقاً بغير تكرار ألفاً حديث وخمس مائة حديث وثلاثة عشر حديثاً فمن ذلك المعلق وما في معناه من المتابعة مائة وستون حديثاً ، والباقي (١) موصول وافقه مسلم على تخريجها سوى ثمان مائة وعشرين حديثاً ، وقد بينت ذلك في آخر كل كتاب من كتب هذا "الجامع" ، وجمعت ذلك همها تنبيهاً على وهم من زعم أن عدده بالمكرر سبعة آلاف ومائتان وخسة وسبعون حديثاً ، وأن عدده بغير المكرر أربعة آلاف أو نحو أربعة آلاف .

وقد أوضحت ذلك في آخر "المقدمة" ، وذلك كله خارج عما أودعه في تراجم الأبواب من ألفاظ الحديث من غير تصريح بما يدل على أنه حديث مرفوع ، كما بينت على كل موضع من ذلك في بابه ، كقوله : (باب اثنان فما فوقها جماعة) فإنه لفظ حديث أخرجه ابن ماجه ، وفيه من الآثار الموقوفات على الصحابة فمن بعدهم ألف وست مائة وثمانية آثار ، وقد ذكرت تفاصيلها أيضاً عقيب كل كتاب ، وفي الكتاب آثار كثيرة لم يصرح بنسبتها لقائل

(١) أى ألفان وثلاث مائة وثلاثة وخمسون حديثاً .

مسمى ولا مبهم ، خصوصاً فى التفسير وفى التراجم فلم يدخل فى هذه العدة ، وقد نهبت عليها أيضاً فى أماكنها .

قلت : وما قال الحافظ جمعت ذلك ههنا تنبيهاً على وهم من زعم لمخ ، أشار بذلك إلى ابن الصلاح ، وتبعه النووى كما تقدم فى أول هذه الفائدة ، وبذلك جزم النووى فى "تقريبه" ، إذ قال : وجملة ما فى "البخارى" سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثاً بالمكرر ، وبخذه أربعة آلاف ، قال السيوطى فى "التدريب" : قال العراقى : هذا مسلم فى رواية القربرى ، وأما رواية حماد بن شاكر فهى دون رواية القربرى بمائتى حديث ، ورواية إبراهيم ابن معقل دونها بثلاث مائة حديث .

قال شيخ الإسلام : وهذا الذى قالوه تقليداً للحموى ، فإنه كتب البخارى عنه وعد كل باب منه ، ثم جمع الجملة وقلده كل من جاء بعده نظراً إلى أنه راوى الكتاب ، وله به العناية التامة ، قال : ولقد عدتها وحررتها فبلغت ، فذكر السيوطى كلام الحافظ المذكور فى "الفتح" ، إلا أن ما تقدم عن "الفتح" وما حكى عنه السيوطى فيهما اختلاف فى العدد ، ولذا لم أذكر كلامه كله ، ولا يبعد أن يكون ذلك من النساخ ، وقال فى آخره : هكذا وقع فى "شرح البخارى" ، ونقل عنه ما يخالف هذا يسيراً .

وقال الحافظ فى "الفتح" (١ - ٦٣) فى (باب كفران العشير) تنبيهاً على فائدة مهمة أن البخارى يذهب إلى جواز تقطيع الحديث إذا كان ما يفصله منه لا يتعلق بما قبله ولا بما بعده تعلقاً يفضى إلى فساد المعنى ، فصنيعه كذلك يوهم من لا يحفظ الحديث أن المختصر غير التام لا سيما إذا كان ابتداء المختصر من أثناء التام ، كما وقع فى هذا الحديث ، فإن أوله هنا قوله ﷺ "أريت النار" إلى آخر ما ذكر منه ، وأول التام عن ابن عباس قال خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فذكر قصة صلاة الكسوف ، ثم

خطبة النبي ﷺ وفيها القدر المذكور هنا، فن أراد عد الأحاديث التي اشتمل عليها الكتاب يظن أن هذا الحديث حديثان أو أكثر لاختلاف الابتداء ، وقد وقع في ذلك من حكى أن عدته بغير تكرار أربعة آلاف أو نحوها كابن الصلاح والشيخ محي الدين ومن بعدهما ؛ وليس الأمر كذلك بل عدته على التحرير ألفا حديث وخمس مائة حديث وثلاثة عشر حديثاً كما تقدم .

وقال صاحب "كشف الظنون" : ومنهم - أى من رواة البخارى - : إبراهيم بن معقل النسفي الحافظ ، وفات منه قطعة من آخرها رواها بالإجازة ، ولذا قيل : إن رواية إبراهيم أنقص الروايات ، فلإنها تنقص عن رواية الفربري ثلاث مائة حديث ، قال ابن حجر : هذا غير مسلم ، فلإنهم إنما قالوا ذلك تقليداً للحموى ، فإنه كتب "البخارى" ورواه عن الفربري ، وعد كل باب منه ، ثم جمع الجملة ، وقلده كل من جاء بعده نظراً منهم إلى أنه راوى الكتاب ، وليس كذلك ، إلا أن حماد بن شاكر فاته من آخر البخارى فوت ، فلم يروه فعدوه فبلغ مائتي حديث ، فقالوا : روايته ناقصة عن رواية الفربري ، وفات ابن معقل أكثر من حماد فعدوه كما فعلوا في رواية حماد ، وذكره البقاعي في حاشية "الألفية" .

الفائدة الثامنة في مرتبة بين كتب الحديث ومراتبها

اعلم أولاً أنهم جعلوا كتب الحديث على خمسة مراتب ، أبجلها شيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز الدهلوى في رسالة وجيزة سماها "بما يجب حفظه للنظر" وهي في الحقيقة كاسمها ينبغي حفظها لمن نظر في كتب الحديث ، أذكرها أولاً بتمامها اعتناء بشأنها ولكونها مختصرة ، وهي مطبوعة في الهند ، فقال :

بسم الله الرحمن الرحيم ، فيما يجب حفظه للنظر في هذا الكتاب وأمثاله

أن يعرف مراتب (١) التي صنفت لجميع الأحاديث النبوية ، على مصدرها
أفضل السلام والتحية ، وهي على مراتب خمسة :

أحدها : الكتب المجردة للصحاح ، فلا يوجد فيها ما يحكم عليه بالضعف
فضلاً عن الوضع ، مثل "الموطأ" و"صحيح البخاري" ، و"صحيح مسلم" ،
و"صحيح ابن حبان" ، و"الحاكم" ، و"المختارة" للضياء المقدسي ، و"صحيح
ابن خزيمة" ، و"أبي عوانة" ، و"صحيح ابن السكن" ، و"المنتقى"
لابن الجارود .

وثانيها : الكتب التي لا ينزل أحاديثها من الصالح للأخذ ، منها : "سنن
أبي داود" ، و"جامع الترمذي" ، و"مسند أحمد" ، فإن الضعيف الذي يوجد
فيها يقرب من الحسن ، كما قال شيخنا الأجل ولي الله الدهلوي المحدث ،
وكلام الأكثرين يدل على أن "النسائي" أيضاً من هذا القبيل .

ثالثها : الكتب التي يوجد فيها كل نوع من الأحاديث : الحسن
والصالح والمنكر ؛ منها : "سنن ابن ماجه" ، و"مسند الطيالسي" ،
و"زيادات ابن أحمد بن حنبل" ، و"مسند عبد الرزاق" ، و"مسند سعيد بن
منصور" ، و"مصنف أبي بكر بن أبي شيبة" ، و"مسند أبي يعلى الموصلي" ،
و"مسند البزار" ، و"مسند ابن جرير" ، و"تهذيب الآثار" ، و"تفسير
القرآن" له و"التاريخ" له ، و"تفسير ابن مردويه" ، وكذا سائر التفاسير ،
والمعاجم الثلاثة للطبراني "الكبير" و"الأوسط" و"الصغير" ، و"سنن
الدارقطني" و"غرائب" ، و"الحلية" لأبي نعيم و"سنن البيهقي" ، و"شعب
الإيمان" له .

(١) هكذا في الأصل والصواب مراتب الكتب التي صنفت لجمع الأحاديث .

ورابعها : الكتب التي كلها يوجد فيها الأحاديث يحكم عليه بالضعف ، منها : "نوادير الأصول" للحكيم الترمذي ، و "تاريخ الخلفاء" و "تاريخ ابن النجار" ، و "مسند الفردوس" للسديلمي ، و "كتاب الضعفاء" للعقيلي ، و "الكامل" لابن عدى ، و "تاريخ الخطيب البغدادي" ، و "تاريخ ابن عساكر" .

وخامسها : الكتب التي حيزت للموضوعات ، منها : "موضوعات ابن الجوزي" ، و "تنزيه الشريعة" ، و "موضوعات الشيخ محمد طاهر النهروالي" وغيرها (كتب هذه الأسطر الفقير عبد العزيز الدهلوي) انتهت الرسالة ، وبسط ذلك الشيخ المذكور - قدس سره - في رسالة له أخرى في الفارسية المسماة بـ "العجالة النافعة" إلا أنه جعل الكتب فيها على أربع طبقات :

الأولى : التي هي في أعلى درجة الصحة والتلقي بالقبول ، وعد منها ثلاثة كتب فقط ، "الموطأ" ، و "الصحيحين" ؛ قال : وجمع القاضي عياض هذه الثلاثة في "مشارك الأنوار" وهذه المشارق غير "مشارك الأنوار" للصنعاني الذي جمع أحاديث "الصحيحين" .

والطبقة الثانية : الكتب التي لم تبلغ في الصحة والشهرة والتلقي بالقبول إلى الدرجة الأولى ، إلا أنها في هذه الأمور الثلاثة قريبة إلى الأولى ، وعد منها "الترمذي" و "أبا داود" و "النسائي" ، وقال : قال والدي - قدس سره - : إن "المسند" لأحمد عندي داخل في هذه الطبقة ، فإنه أصل في معرفة الصحيح والسقيم ، و "ابن ماجه" أيضاً جدير بأن يعد في هذه الطبقة .

والثالثة : كتب المحدثين الذين سبقوا الشيخين أو عاشروهما ، أو كانوا في قريب من زمانها ، وإنهم كانوا من الأئمة المتبحرين في الحديث ، والثقات المعتمدين ، لكنهم ذكروا في كتبهم من الضعاف ، بل الموضوعات أيضاً ، وعد منها "مسند الشافعي" ، و "سنن ابن ماجه" ، و "مسند الدارمي" ، و "مسند أبي يعلى الموصلي" ، و "مصنف عبد الرزاق" ، و "أبي بكر بن أبي

شعبة“ ، و”مسند عبد بن حميد“، و”مسند الطيالسي“، و”سنن الدارقطني“، و”صحيح ابن حبان“، و”المستدرک للحاکم“ (١) ، و”كتب البيهقي“، و”كتب الطحاوي“ ، و”تصانيف الطبراني“ .

والرابعة : الكتب التي لم تشتهر في القرون السالفة ودونها المتأخرون ، فروايات هذه الكتب لا يعتمد عليها، وعد منها ”كتاب الضعفاء“ لابن حبان، وتصانيف الحاکم ، و”كتاب الضعفاء“ للعقيلي ، و”الكامل“ لابن عدى ، ومصنفات ابن مردويه والخطيب البغدادي وابن شاهين ، و”تفسير ابن جرير“ (٢) ومؤلفات الديلمي من ”الفردوس“ وغيره، وأبي نعيم والجوزقاني وابن عساكر وأبي الشيخ وابن النجار ، انتهى مختصراً ومعرباً .

هذا وقد أخذ الشيخ هذا عن كلام والده الشاه ولي الله الدهلوي ، فإنه ذكر ذلك كله في ”حجة الله البالغة“ ، ترجم كلامه نجله السعيد في الفارسية ، فقال الشيخ في ”حجة الله“ : اعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا بنجر النبي ﷺ ، ولا سبيل لنا إلى معرفة أخباره ﷺ إلا بتلقى الروايات المنتهية إليه بالاتصال والعننة ، سواء كانت من لفظه ﷺ أو كانت أحاديث موقوفة ، قد صحت الرواية بها عن جماعة من الصحابة والتابعين ، بحيث يبعد إقدامهم في الجزم بمثله لولا النص أو الإشارة من الشارع ، فمثل ذلك رواية عنه صلى الله عليه وسلم دلالة .

(١) ذكر ”صحيح ابن حبان“ و”المستدرک“ في هذه الطبقة صعب ، وقد تقدم ذكرهما ”فيما يجب حفظه للناظر“ في الطبقة الأولى ، ويمكن التفصلي عنه : أن ما سبق كان باعتبار الصحة فقط ، ولاحظ ههنا الشهرة والتلقي أيضاً ، وهذان ليسا في الشهرة في الطبقة الأولى ، بل ولا الثانية .

(٢) وفيه أن تفسير ابن جرير وابن مردويه عدا في الطبقة الثالثة ”فيما يجب حفظه للناظر“ ، وللتوجيه مساع .

وتلقى تلك الروايات لا سبيل إليه في يومنا هذا إلا بتتبع الكتب المدونة في علم الحديث ، فإنه لا يوجد اليوم رواية يعتمد عليها غير مدونة ، وكتب الحديث على طبقات مختلفة ومنازل متباينة ، فوجب الاعتناء بمعرفة طبقات كتب الحديث ، فنقول : هي باعتبار الصحة والشهرة على أربع طبقات ، وذلك لأن أعلى أقسام الحديث كما عرفت فيما سبق ما ثبت بالتواتر ، وأجمعت الأمة على قبوله والعمل به ، ثم ما استفاض من طرق متعددة لا يبقى معها شبهة يعتد بها ، واتفق على العمل به جمهور فقهاء الأمصار .

فالصحة أن يشترط مؤلف الكتاب على نفسه إيراد ما صح أو حسن غير مقلوب ولا شاذ ولا ضعيف إلا مع بيان ضعفه ، فإن إيراد الضعيف مع بيان ضعفه لا يقدح في الكتاب ، والشهرة أن تكون الأحاديث المذكورة فيها دائرة على ألسنة المحدثين قبل تدوينها وبعد تدوينها ، فأئمة الحديث رويها قبل المؤلف في مسانيدهم ومجاميعهم ، وبعد المؤلف اشتغلوا برواية الكتاب وحفظه وكشف مشكله وشرح غريبه وغير ذلك ، فإذا اجتمعت هاتان الخصلتان كملا في كتاب كان من الطبقة الأولى ثم وثم ، وإن فقدتا رأساً لم يكن له اعتبار ، وما كان أعلى حد في الطبقة الأولى فإنه يصل إلى حد التواتر ، وما دون ذلك يصل إلى الاستفاضة ، ثم إلى الصحة القطعية - أعني القطع المأخوذ في علم الحديث المفيد للعمل - والطبقة الثانية إلى الاستفاضة والصحة القطعية أو الظنية ، وهكذا ينزل الأمر .

فالطبقة الأولى منحصرة بالاستقراء في ثلاثة كتب ، ”الموطأ“ ، و”الصحيحان“ للبخاري ومسلم .

والطبقة الثانية : كتب لم تبلغ ”الموطأ“ والصحيحين“ ولكنها تتلوها ، كان مصنفوها معروفين بالوثوق والعدالة والحفظ والتبحر في فنون الحديث ، ولم يرضوا في كتبهم بالتساهل فيما اشترطوا على أنفسهم ، فتلقاها من بعدهم

بالقبول ، واعتنى بها المحدثون والفقهاء طبقة بعد طبقة ، واشتهرت فيما بين الناس وتعلق بها القوم شرحاً لغريبها وفحصاً عن رجالها، "كسنى أبى داود"، و"جامع الترمذى"، و"مجتبى النسائى"، وهذه الكتب مع الطبقة الأولى اعتنى بأحاديثها رزين فى "تجريد الصحاح"، وابن الأثير فى "جامع الأصول"، وكاد "مسند أحمد" أن يكون من جملة هذه الطبقة، فإن الإمام أحمد جعله أصلاً يعرف به الصحيح والسقيم ، وقال : ما ليس فيه فلا تقبلوه .

والطبقة الثالثة : مسانيد وجوامع ومصنفات صنفت قبل البخارى ومسلم وفى زمانهما وبعدهما ، جمعت بين الصحيح والحسن والضعيف والمعروف والغريب وغير ذلك ، ولم تشتهر فى العلماء ذلك الاشتهار وإن زال عنها اسم النكارة المطلقة ، ولم تفحص عن صحتها وسقمها المحدثون كثير تفحص ، فهى باقية على استنارها واختفائها ، "كسند أبى على" و"مصنف عبد الرزاق" ، و"أبى بكر بن أبى شيبة" ، و"مسند عبد بن حميد" والطيالسى ، وكتب البيهقى والطحاوى والطبرانى ، وكان قصدهم جمع ما وجدوه لا تلخيصه وتهذيبه .

والطبقة الرابعة : كتب قصد مصنفوها بعد قرون متطاولة ، جمع ما لم يوجد فى الطبقتين الأوليين ، وكانت فى الجاميع والمسانيد المختفية ، فنوهوا بأمرها ، وكانت على السنة من لم يكتب حديثه المحدثون ككثير من الوعاظ المتشدين وأهل الأهواء والضعفاء ، أو كانت من آثار الصحابة والتابعين ، أو من أخبار بنى إسرائيل ، أو من كلام الحكماء والوعاظ خلطها الرواة بحديث النبى ﷺ سهواً أو عمداً ، أو كانت من محتملات القرآن والحديث الصحيح ؛ فرواها بالمعنى قوم صالحون لا يعرفون غوامض الرواية ، فجعلوا المعانى أحاديث مرفوعة ، أو كانت جملاً شتى فى أحاديث مختلفة ، فجعلوها حديثاً واحداً بنسق واحد ، ومظنة هذه الأحاديث "كتاب الضعفاء" لابن حبان ، و"كامل ابن عدى" ، وكتب الخطيب وأبى نعيم والجوزقانى وابن عساكر وابن النجار

والدليمي، وكاد "مسند الخوارزمي" يكون من هذه الطبقة، وأصلح هذه الطبقة ما كان ضعيفاً محتملاً، وأساءها ما كان موضوعاً مقلوباً شديد النكارة، وهذه الطبقة مادة "كتاب الموضوعات" لابن الجوزي .

وهنا طبقة خامسة، منها : ما اشتهر على ألسنة الفقهاء والصوفية والمؤرخين ونحوهم، وليس له أصل في هذه الطبقات الأربع، ومنها : ما دسه الماخن في دينه العالم بلسانه، فأتى بإسناد قوى لا يمكن الجرح فيه، فأثار في الإسلام مصيبة عظيمة، لكن الجهابذة من أهل الحديث يوردون مثل ذلك على المتابعات والشواهد، فتهتك الأستار .

أما الطبقة الأولى والثانية فعليهما اعتماد المحدثين، والثالثة فلا يباشرها للعمل عليها والقول بها إلا النحارير الجهابذة الذين يحفظون أسماء الرجال وعلل الأحاديث، نعم ربما يؤخذ منها المتابعات والشواهد، وقد جعل الله لكل شئ قدراً، وأما الرابعة فالاشتغال بجمعها والاستنباط منها نوع تعمق من المتأخرين، انتهى مختصراً وملخصاً .

وقال السيوطي في "التدريب" : "صحيح ابن خزيمة" أعلى مرتبة من "صحيح ابن حبان" لشدة تحريه، حتى إنه يتوقف في التصحيح لأدنى كلام في الإسناد، فيقول : إن صح الخبر أو إن ثبت كذا ونحو ذلك، ومن صنف في الصحيح أيضاً "السنن الصحاح" لسعيد بن السكن، وصرح الخطيب وغيره بأن "الموطأ" مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد، وقال ابن حزم : أولي الكتب "الصحيحان"، ثم "صحيح سعيد بن السكن" و"المنتقى" لابن الجارود و"المنتقى" لقاسم بن إصبع، ثم بعد هذه الكتب "كتاب أبي داود"، و"كتاب النسائي"، و"مصنف قاسم بن إصبع"، و"مصنف الطحاوي"، و"مسانيد" أحمد والبخاري وابن أبي شيبة وأبي بكر وعثمان، وابن راهويه والطحاوي، و"المستدرک"، وغير ذلك من الكتب الكثيرة التي حكاها عنه السيوطي .

هذا باعتبار إجمال الكلام على ترتيب كتب الحديث، وأما باعتبار التفصيل في الكتب الستة فأصحها عند الجمهور "صحيح البخارى" ، قال النووى في "التقريب" : أول مصنف في الصحيح المجرد "صحيح البخارى" ثم "مسلم" ، وهما أصح الكتب بعد القرآن العزيز ، و"البخارى" أصحها ، وقيل : "مسلم" أصح ، والصواب الأول وعليه الجمهور ، وما روى عن الإمام الشافعى أنه قال : ما أعلم في الأرض كتاباً أكثر صواباً من كتاب مالك ، وفي لفظ عنه : ما بعد كتاب الله أصح من "موطأ مالك" ، فذلك قبل وجود الكتاتين ، انتهى .

قلت : وهو واضح ، فإن الإمام الشافعى رحمه الله توفى ٢٠٤ هـ ، وكان البخارى إذ ذاك ابن عشر ، ومسلم ولادته في هذه السنة ، فأين وجود كتابيهما ، فإن تأليف "البخارى" عندى في حدود مأتين وعشرين إلى ثلاثين كما تقدم ، وتأليف "مسلم" في سنة خمسين ومأتين كما جزم به العراقى ، وحكاه السيوطى في "التدريب" ، وكانت مدة تأليفه خمس عشرة سنة ، وقال أيضاً : روى عن أبى على النيسابورى شيخ الحاكم أنه قال : ما تحت أديم السماء كتاب أصح من "صحيح مسلم" ، هذا وقول من فضل من شيوخ المغرب كتاب مسلم على كتاب البخارى ، إن كان المراد به أن كتاب مسلم يترجح بأنه لم يمازجه غير الصحيح ، فإنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث الصحيح مسروداً غير ممزوج بمثل ما في كتاب البخارى ، فهذا لا بأس به ، ولا يلزم منه أن كتاب مسلم أرجح فيما يرجع إلى نفس الصحيح ، وإن كان المراد أن كتاب مسلم أصح صحيحاً فهو مردود على من يقوله ، قال شيخ الإسلام ابن حجر : قول أبى على ليس فيه ما يقتضى تصريحه بأن كتاب مسلم أصح من كتاب البخارى خلاف ما يقتضيه إطلاق الشيخ محى الدين في "مختصره" وفي "مقدمة شرح البخارى" له ، وإنما يقتضى نفي الأصحية عن غير كتاب مسلم عليه ، وأما إثباتها له فلا ، لأن إطلاقه يحتمل أن يريد ذلك ويحتمل أن يريد المساواة ، كما في حديث «ما أظلت

الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق (١) لهجة من أبي ذر « فهذا لا يقتضى أنه أصدق من جميع الصحابة ولا من الصديق ، بل نفي أن يكون فيهم أصدق منه ، فيكون فيهم من يساويه .

قال : ومع احتمال كلامه ذلك فهو منفرد سواء قصد الأول أو الثانى ، قال : وقد رأيت فى كلام أبى سعيد العلانى ما يشعر بأن أبا على لم يقف على "صحيح البخارى" ، قال : وهذا عندى بعيد ، والذي يظهر لى من كلام أبى على أنه قدم "صحيح مسلم" لمعنى آخر غير ما يرجع إلى ما نحن بصددده من الشرائط المطلوبة فى الصحة، بل لأن مسلماً صنف كتابه فى بلده بحضور أصوله فى حياة كثير من مشايخه، فكان يتحرز فى الألفاظ ويتحرى فى السياق بخلاف البخارى ، فربما كتب الحديث من حفظه ولم يميز ألفاظ روايته، ولهذا ربما يعرض له الشك ، وقد صح عنه أنه قال : رب حديث سمعته بالبصرة فكتبته بالشام .

ولم يتصد مسلم لما تصدى له البخارى من استنباط الأحكام وتقطيع الأحاديث ، ولم يخرج الموقوفات ، قال : وأما ما نقل عن بعض المغاربة فلا يحفظ عن أحد منهم تقييد الأفضلية بالأصحىة ، بل أطلق بعضهم الأفضلية ، وهذا فى حسن الوضع وجودة الترتيب كما قاله عياض ؛ وقال ابن الملقن : رأيت بعض المتأخرين قال : إن الكتابين سواء ، فهذا قول ثالث ، وحكاة الطوفى فى شرح الأربعين ، ومال إليه القرطبى ، انتهى ملخصاً من "التدريب" .

قلت : ومما يستدل به على ترجيح "البخارى" على "مسلم" هو أن الروايات المتكلمة فى "البخارى" أقل عدداً من الروايات المتكلمة فيها فى "مسلم" ، كما فى الشعر المعروف :

(١) بسط الكلام على معنى هذا الحديث القارئ فى "شرح النخبة".

فدعد (١) لجعنى وقاف (٢) لمسلم وبل (٣) لها فاحفظ وقيت من الردى
وبذلك جزم العراقى فى "ألفيته" إذ قال فى (باب أصح كتب الحديث):
أول من صنف فى الصحيح محمد وخص بالترجيح
ومسلم بعد وبعض الغرب مع أبى على فضلوا ذا لو نفع
وتبعه السيوطى فى "ألفيته" إذ قال :

أول جامع الحديث والأثر ابن شهاب آمر له عمر
وأول جامع للأبواب جماعة فى العصر ذو اقتراب
كأبن جريج وهشيم مالك ومعر وولد المبارك
وأول الجامع باقتصار على الصحيح فقط البخارى
ومسلم بعده والأول على الصواب فى الصحيح أفضل
ومن يفضل مسلما فإنما ترتيبه و وضعه قد أحكما

والجملة أن "صحيح البخارى" أعلى رتبة فى الصحة وغيرها عند
الجمهور، ثم "الصحيح" للإمام مسلم، ثم "السنن" للإمام أبى داؤد عند هذا
العبد الضعيف، وبذلك جزم صاحب "مفتاح السعادة"، إذ قال : اعلم أن
رئيس هؤلاء الطائفة وقودتهم بعد مالك الإمام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل
البخارى، يليه فى الرتبة كتاب مسلم، يليهما أبى داؤد، يليهم أبى عيسى
الترمذى، يليهم أبى عبد الرحمن النسائى، وبذلك جزم صاحب "نيل
الأماني" إذ قال فى شرح قول القسطلانى : ومنهم من لم يتقيد بذلك كباقي

(١) ٧٨ ، حسب الحروف الأبجدية .

(٢) ١٠٠ ، حسب الحروف الأبجدية .

(٣) ٣٢ ، حسب الحروف الأبجدية .

الكتب الستة ، قال : وهى " سنن أبى داود " " والترمذى " " والنسائى " " وابن ماجه " ، وهم على هذا الترتيب فى الصحة .

وكلام ابن سيد الناس فى شأن أبى داود يشير إلى أنه يجعله فى مرتبة مسلم ؛ إذ قال : فهلا ألزم مسلم بما ألزم به أبوداؤد ، فعنى كلامها واحد ، - إلى آخر ما بسطه السيوطى فى " التدريب " - وكفى لفخره أن الترمذى والنسائى من تلامذته ، وعرض أبوداؤد " سننه " على شيخه الإمام أحمد بن حنبل فاستحسنه ، ويدل ذلك على أنه صنف قبل المائتين وإحدى وأربعين ، لأنه عام وفاة الإمام أحمد بن حنبل .

وفى " الحطة " : قال ابن السبكى فى " طبقاته " : الفقهاء لا يتحاشون من اطلاق لفظ الصحيح عليها وعلى الترمذى ، وقال الخطابى : كتاب أبى داود جامع لنوعى الصحيح والحسن ، وأما السقيم فعلى طبقات ، كتاب أبى داود خلا منها برئ من جملة وجهها ، ثم بعد ذلك " سنن النسائى " عند ذلك الضعيف ، لما قال ابن الأثير : سأله بعض الأمراء عن كتابه " السنن الكبرى " : أكله صحيح ؟ فقال : لا ، قال : فاكتب لنا الصحيح منه مجرداً ، فلخص منها الصغرى ، وسماه " المحتبى " - بالمو حدة أو النون - والمعنى متقارب ، وقال الحافظ أبو على : للنسائى شرط فى الرجال أشد من شرط مسلم ، وكذلك الحاكم والخطيب يقولان : إنه صحيح ، وإن له شرطاً فى الرجال أشد من شرط مسلم ، لكن قولهم غير مسلم ، كذا فى " الحطة " .

قلت : هو كذلك وليس هذا محله ، لكنهم أجمعوا على أن رتبته بعد " الصحيحين " ، وفى " اليانع الجنى " : قال النسائى : " كتاب السنن " كله صحيح ، وبعضه معلول إلا أنه يبين علته ، والمنتخب المسمى " بالمحتبى " كله صحيح ، وقال الكوثرى فى هامش " شروط الأئمة " للحازمى : والنسائى على تأخره زمناً ذكره بعضهم بعد " الصحيحين " فى المرتبة ، لأنه أشد انتقاداً

للرجال من الشيخين ، وأقل حديثاً متقدماً بالنظر إلى من بعد الشيخين ، ويحسن بيان العلل .

ثم بعد ذلك عندى "الترمذى" ، وفى "التدريب" : قال الذهبي : انحطت رتبة "جامع الترمذى" عن "سنن أبى داود" و "النسائى" لإخراجه حديث المصلوب والكلبى وغيرهما ، كذا ذكره الدمئنى فى "نفع القوت" ؛ قلت : وأيضاً إن الروايات التى حكم عليها بالوضع فى "الترمذى" وإن لم يكن صحيحاً هى أكثر جداً مما حكم عليها بالوضع فى "أبى داود" و "النسائى" ، كما سيأتى فى الخامس والعشرين من أنواع المؤلفات ، فهذا أيضاً يؤيد ما اخترته من الترتيب ، وجماعة قدموها على "النسائى" كما تقدم قريباً عن "مفتاح السعادة" و "نيل الأمانى" .

وليه يشير صنيع شيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز فى "البستان" و "العجالة" ؛ إذ ذكر الكتب الستة على هذا المنوال : البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه ، وسبقه والده الشيخ ولى الله فى ذلك الترتيب ، كما فى رسالته "الإرشاد إلى مهات الإسناد" ، وتبعها صاحب "اليانع الجنى" فى هذا الترتيب ، ومن الأسلاف ذكرها النووى فى "تقريبه" أيضاً على هذا المنوال ، وآخر الأمهات الست ابن ماجه بلا خلاف فى كونه آخرها رتبة ، وقد اختلفوا فى ذكره فى الأمهات ، ولم يذكره النووى فى تقريبه فى الأصول ، واقتصر على الخمسة فقط إذ قال : الصواب أنه لم يفت الأصول الخمسة إلا اليسير - أعنى الصحيحين وسنن أبى داود والترمذى والنسائى - قال السيوطى : لم يدخل المصنف "سنن ابن ماجه" فى الأصول ، وقد اشتهر فى عصر المصنف وبعده جعل الأصول ستة بإدخاله فيها ، قيل : أول من ضمه إليها ابن طاهر المقدسى ، فتابعه أصحاب الأطراف والرجال والناس ، وقال المزى : كل ما انفرد به عن الخمسة فهو ضعيف ، قال الحسينى : يعنى من الأحاديث ، وتعقبه

شيخ الإسلام بأنه انفرد بأحاديث كثيرة، وهي صحيحة، فالأولى حمله على الرجال .
 وفي " ما تمس إليه الحاجة " : قال ابن حجر المهيمن في الفهرست :
 قال المزى : إن الغالب فيما انفرد به ابن ماجه الضعيف ، ولذا جرى كثير من
 القدماء على إضافة " المؤطأ " وغيره إلى الخمسة ، قال الحافظ : أول من أضاف
 " ابن ماجه " إلى الخمسة أبو الفضل بن طاهر ، حيث أدرجه معها في الأطراف ،
 وكذا في " شروط الأئمة الستة " ، ثم الحافظ عبد الغنى في كتابه في أسماء الرجال
 الذى هذبه الحافظ المزى ، وتعقبه الشيخ عبد الرشيد بأن قوله : جرى كثير
 من القدماء على إضافة " المؤطأ " فيه نظر ، فإننا لا نعلم أن أحداً من القدماء
 أضاف إلى الخمسة كتاباً إلا " المؤطأ " ولا غيره ، فهذا الحافظ أبو الفضل بن طاهر
 يقول في " شروط الأئمة الستة " : إن سعيد بن السكك اجتمع إليه يوماً قوم من
 أصحاب الحديث فقالوا له : إن الكتب في الحديث قد كثرت علينا ، فلو دلنا
 الشيخ على شئ نقتصر عليه فسكت ، ودخل إلى بيته ، فأخرج أربع رزم
 ووضع بعضها إلى بعض ، وقال : هذه قواعد الإسلام ، كتاب مسلم ، وكتاب
 البخارى ، وكتاب أبى داود ، وكتاب النسائى ، وهذا أبو عبد الله بن مندة
 الحافظ يقول : الذين خرجوا الصحيح أربعة ، البخارى ، ومسلم ، وأبوداود ،
 والنسائى ، نقله السيوطى في " زهر الربى " .

ثم يأتى أبو طاهر السلفى فيقول : الكتب الخمسة اتفق على صحتها علماء
 الشرق ، ثم يذكر ابن الصلاح في " مقدمته " والنووى في " تقريره " وفيات
 أصحاب الكتب الخمسة المعتمدة - أى " الصحيحين " " والسنن " لأبى داود
 والنسائى والترمذى - ولايزيدان عليهم ، ويقول السيوطى في " التدريب " :
 لم يذكر المصنف كتاب الصلاح وفاته - أى ابن ماجه - كما لم يذكر كتابه في
 الأصول ، فهو لآء كما ترى لا يضيفون إلى الأربعة أو الخمسة لا " ابن ماجه "
 ولا " المؤطأ " .

وأول من أضاف " المؤطأ " إلى الخمسة المحدث رزين بن معاوية العبدري المالكي المتوفى سنة خمس وعشرين وخمس مائة في كتابه " التجريد للصحاح والسنن " ثم تبعه المبارك بن محمد الجزرى الشهير بابن الأثير المتوفى سنة ست وست مائة في كتابه " جامع الأصول " ، ولم يذكر الذهبى كليهما في " تذكرة الحفاظ " ، وأول من أضاف كتاب ابن ماجه إلى الخمسة مكملاً به الستة الحفاظ أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى المتوفى سنة سبع وخمس مائة في أطراف الكتب الستة له ، وكذا في " شروط الأئمة الستة " له ، ثم الحفاظ عبد الغنى المقدسى المتوفى سنة ست مائة ، وأول من جمع أطرافه مع السنن الثلاثة الحفاظ أبو القاسم بن عساكر المتوفى سنة إحدى وسبعين وخمس مائة ، فتبعهم على ذلك أصحاب الأطراف والرجال والناس .

وأما إضافة " الدارمى " بدل " ابن ماجه " فالقول به حادث وقع بعد إضافة " سنن ابن ماجه " إلى الخمسة ، وأول من قال ذلك أبو سعيد خليل بن كيكلدى العلانى المتوفى سنة إحدى وستين وسبع مائة ؛ قال العلامة محمد عابد السندى فى ثبته المعروف بـ " حصر الشارد فى أسانيد الشيخ محمد عابد " عن الشيخ صلاح الدين العلانى أنه قال : لو قدم " مسند الدارمى " بدل " ابن ماجه " فكان سادساً لكان أولى ، وقال العلامة محمد بن إسماعيل الأمير اليمانى فى " توضيح الأفكار " : وكأنه اغتر الحفاظ العلانى بكلام مغلطائى فإنه قال : ينبغى أن يجعل " مسند الدارمى " سادساً للخمسة بدل " ابن ماجه " ، وتبع العلانى الحفاظ ابن حجر كما نقله السيوطى فى " التدريب " بقوله : قال شيخ الإسلام : ليس - أى الدارمى - دون السنن فى الرتبة ، بل لو ضم إلى الخمسة كان أولى من ابن ماجه ، فإنه أمثل منه بكثير ، وقال المحدث عبد الغنى النابلسى فى " ذخائر الموارىث فى الدلالة على مواضع الأحاديث " : وقد اختلف فى السادس ، فعند المشاركة " كتاب السنن " لا ابن ماجه ، وعند المغاربة كتاب

”الموطأ“ للإمام مالك، لكن صرح الشيخ أبو الحسن السندی في مقدمة شرحه على ”سنن ابن ماجه“ أن غالب المتأخرين على أنه - يعنى ”سنن ابن ماجه“- سادس الستة ، قال : والحق أن أحسن كتاب رغب إليه الفحول بعد كتاب ”الآثار“ ”والموطأ“ ، وأحق أن يعد في الأصول كتاب ”معانى الآثار“ للإمام أبى جعفر الطحاوى ، فإنه عديم النظير في بابہ ، انتهى ما في ”ما تمس إليه الحاجة“ وهامشه باختصار وزيادة ، ويؤيد ما قال في حق ”معانى الآثار“ ما تقدم في أول هذه الفائدة عن ابن حزم أنه عده في مرتبة أبى داود والنسائى وغيرهما ، والمعروف في زماننا شرقاً وغرباً أن ”السنن“ لابن ماجه سادس الستة ، وهو الذى يراد إذ يقال في زماننا :الأصول الستة أو الصحاح الستة أو نحو ذلك .

الفائدة التاسعة في نوعية الكتاب

أئمة الحديث شكر الله مساعيهم ، صنفوا مؤلفاتهم على أنواع كثيرة لم أجد لها مجتمعة في تأليف، نعم ذكروها متفرقة في مؤلفاتهم، وذكر الستة منها شيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز الدهلوى - قدس سره - في رسالته ”العجالة النافعة“ وأخذ منها من جاء بعدها ، فقال الشيخ في ”العجالة النافعة“ باللغة الفارسية ما ملخصه بالعربية :

إن المؤلفات في علم الحديث على أنواع عديدة ، وقال في آخرها بعد بيان تفصيلها : فأأنواع التصانيف ستة ، الجوامع ، والمسانيد ، والمعاجم ، والأجزاء ، والرسائل ، والأربعينيات ، وبدأ بالجامع فقال : ومنها الجامع (١) وهو في اصطلاح المحدثين ما يوجد فيه جميع أنواع الحديث من العقائد والأحكام والرقاق والآداب والتفسير والتاريخ ، ويدخل فيه سير النبي ﷺ والفن

(١) وتعقب على هذا التعريف في ”الفوائد الجامعة شرح العجالة النافعة“ .

والمناقب أو المثالب .

قلت : وهذه ثمانية أبواب لفن الحديث ، وجميع كتب الحديث تحتوى على هذه الأبواب كلها أو بعضها ، قال الشيخ : وقد صنف علماء الحديث فى كل فن من هذه الفنون الثمانية تصانيف مفردة ، فأحاديث العقائد منها تسمى علم التوحيد ، وفيه "كتاب التوحيد" لأبى بكر بن أبى خزيمة ، و"كتاب الأسماء والصفات" للبيهقى ، وأحاديث الأحكام من كتاب الطهارة إلى كتاب الوضايا على ترتيب كتب الفقه تسمى سنناً ، والكتب المصنفة فى هذا الفن أكثر من أن تحصر - قلت : وسيأتى شئ من بيانها فى النوع الآتى - وأحاديث الرقاق تسمى علم السلوك والزهد ، وفيه "كتاب الزهد" للإمام أحمد ولعبد الله بن المبارك ، ولغيرهما من أئمة الحديث فى هذا الفن تأليفات كثيرة ، وأحاديث الآداب تسمى بعلم الأدب ، وللإمام البخارى فيه كتاب مبسوط يسمى بكتاب "الأدب المفرد" - قلت : تقدم ذكره فى مؤلفات البخارى .

وأحاديث التفسير تسمى بعلم التفسير ، ومن الكتب المشهورة فى هذا الفن "تفسير ابن مردويه" ، و"تفسير الديلمى" ، و"تفسير ابن جرير" ، وكتاب "الدر المنثور" للشيخ جلال الدين السيوطى يجمعها كلها .

وأحاديث التاريخ والسير تنقسم على نوعين أحدهما : ما يتعلق بخلق السماء والأرض ، والحيوانات والجن ، والشياطين والملائكة ، والأنبياء السابقين والأئمة السابقة ، ويسمى ببداية الخلق ، وثانيهما : ما يتعلق بذات النبى ﷺ وأصحابه الكرام وآله العظام ، من بدء ولادته ﷺ إلى وفاته ﷺ ، ويسمى بعلم السيرة ، وفيه سيرة ابن إسحاق وسيرة ابن هشام ؛ وسيرة ملا عمر ، وغيرهم كتب كثيرة معروفة ، وإن تيسرت نسخة صحيحة خالية عن الإلحاق والتحريف من كتاب "روضة الأحباب" للسيد جمال الدين الحسينى المحدث فهو أحسن من التصانيف كلها فى هذا الفن ، وأيضاً "مدارج النبوية" للشيخ عبد الحق المحدث

الدهلوى ، و "السيرة الشامية" ، و "المواهب اللدنية" من مبسوطات هذا الفن - قلت : وبسط "صاحب الكشف" في مؤلفات هذا الفن - .

وأحاديث الفتن تسمى بعلم الفتن وفيه مصنفات عديدة، منها كتاب طويل لنعيم بن حماد ، أورد فيه كل رطب ويابس ، وأحاديث المناقب والمثالب تسمى بعلم المناقب ، وفيه أيضاً تصانيف عديدة متنوعة ، وقد أفرد بعض المحدثين مناقب رجال مخصوصين من الآل والأصحاب كمناب قريش ومناقب الأنصار ومناقب العشرة المبشرة ، "كالرياض النضرة في مناقب العشرة" للمحب الطبري ؛ و "ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى" ، و "حلية الكميت في مناقب أهل البيت" ، و "الديباج في مناقب الأزواج" .

وصنفت كتب كثيرة في مناقب الخلفاء الراشدين "كالقول الصواب في مناقب عمر بن الخطاب" ، و "القول الجلى في مناقب أمير المؤمنين على" وللإمام النسائى رسالة طويلة في مناقب على رضى الله عنه وبسببها نال الشهادة في دمشق على أيدي نواصب الشام لشدة عداوتهم معه رضى الله عنه .

وإذا وضع ذلك فالجامع في اصلاح المحدثين ما يوجد فيه كل من الأبواب الثمانية المذكورة "كالجامع الصحيح" للإمام البخارى ، و "الجامع" للإمام الترمذى ، وأما "صحيح مسلم" فإنه وإن كانت فيه أحاديث أكثر هذه الفنون لكن ليس فيه ما يتعلق بفن التفسير والقراءة ، ولذا لا يقال له : الجامع كما يقال لأخيه ، كذا أفاده شيخ المشايخ ، والمعروف عند المحدثين إطلاق الجامع عليه ، وأحاديث التفسير وإن كانت قليلة لكنها موجودة في آخر الكتاب ، وقد أطلق عليه اسم الجامع الشيخ مجد الدين الشيرازى صاحب "القاموس" حيث قال عند ختمه : ختمت بحمد الله "جامع مسلم" وعده صاحب "كشف الظنون" في الجوامع ، إذ قال : "جامع الصحيح" للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى الشافعى .

قلت : وأكثر المتأخرون إطلاق الجامع عليه ، وأكثر المتقدمون إطلاق لفظ الصحيح فقط بدون التقييد بلفظ الجامع أو غيره .
وأما الترمذى فأكثروا إطلاق لفظ الجامع عليه ، وقد أطلق كثير منهم عليه لفظ السنن أيضاً ؛ لأن ترتيبه على ترتيب أبواب الفقه من تقديم كتاب الطهارة وهلم جراً ، لا سيما إذا ذكره مع الكتب الأخر كأبى داود والنسائى ، فيطلقون عليه أيضاً اسم السنن ، ومن الجوامع "جامع سفيان الثورى" مقدم على "جامع البخارى" ، تقدمت الإشارة إلى ذلك فى كلام شيخ المشايخ الدهلوى فى مبدء تراجمه فى الفائدة الثالثة من هذا الفصل ، وقال الإمام أبو داود فى رسالته إلى أهل مكة بما يتعلق "بسنن أبى داود" : ويعجبني أن يكتب الرجل مع هذه الكتب مثل "جامع سفيان الثورى" فإنه أحسن ما وضع الناس من الجوامع .

قلت : وعلم منه أن الجوامع قد صنفت عديدة قبل زمان أبى داود .
ومن الجوامع المعروفة "جامع عبد الرزاق بن همام الصنعانى" المتوفى ٢١١ هـ كما فى "الإتحاف" ، ومنها "جامع الدارمى" ، قال السيوطى فى "التدريب" : "مسند الدارمى" ليس بمسند بل هو مرتب على الأبواب ، وقال العراقى : اشتهر تسميته "بالمسند" كما سمي البخارى كتابه "بالمسند" ، لكون أحاديثه مسندة ، على أنهم ذكروا فى ترجمة الدارمى أن له الجامع والمسند والتفسير وغير ذلك ، فلعل الموجود الآن هو الجامع والمسند فقط .

النوع الثانى : السنن ، ولم يذكره شيخ المشايخ أصالة ، لكنه تقدم ذكره فى كلامه ، وهو النوع الذى يذكر فيه أحاديث الأحكام خاصة ، وتقدم قريباً ما قاله الشيخ - قدس سره - : إن أحاديث الأحكام تسمى بالسنن ، "كسنن أبى داود" وغيره ، والكتب المصنفة فيها غير محصورة ، قلت : ومنها "السنن" (م ١٩) .

الكبرى" و"الصغرى" للنسائي ، و"سنن ابن ماجه" ؛ و"سنن الدارقطني" ، و"السنن الكبيرة والصغيرة" للبيهقي ، و"سنن ابن حبان" ، و"سنن أبي مسلم الكشي" ، و"سنن أبي قرة" ، و"سنن أبي علي بن السكن" ، و"سنن الحافظ سعيد ابن منصور الحراساني" ، وغير ذلك من السنن الكثيرة التي ذكر بعضها في "إتحاد النبلاء" تبعاً "لكشف الظنون" ، وفي "الجواهر المضيئة" : إن للإمام البيهقي ثلاث سنن ، الأول : السنن ، المعروف "بالسنن الكبير" نحو خمسة عشر مجلداً ، والثاني : "السنن الأوسط" المعروف "بمعرفة السنن والآثار" في ثلاث مجلدات ، والثالث : "السنن الصغير" في مجلد .

و"معرفة السنن والآثار" في الحقيقة جمع لمستدلات الشافعية خاصة رتبته على ترتيب المزني ، وكأنه تخريج له ، وقال الذهبي في "تذكرة الحفاظ" : لم يكن عند البيهقي "سنن النسائي" ، ولا "جامع الترمذي" ولا "سنن ابن ماجه" ، بل كان عنده "الحاكم" فأكثر عنه ، وذكر في مؤلفاته "السنن الكبير" عشر مجلدات ، و"السنن والآثار" أربع مجلدات و"السنن الصغير" مجلدان ، وقال : قال إمام الحرمين : ما من شافعي إلا وللشافعي عليه مئة إلا البيهقي ، فإن له المئة على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه .

قلت : وهو كذلك ؛ فإن أكثر تأليفاته في دلائل الشافعية مثل أكثر تأليفات الطحاوي في دلائل الحنفية ، ولعل ذلك السر في أن الشيخ عبد العزيز وغيره من المشايخ عدوا تأليفاتها في طبقة واحدة ، كما تقدم في الطبقات .

والنوع الثالث : المسانيد ، والمسند في اصطلاحهم ذكر الأحاديث على ترتيب الصحابة على ترتيب حروف الهجاء ، فعلى هذا يقدمون أحاديث أسامة ابن زيد وأنس بن مالك وغيرهما على أكابر الصحابة ، أو على ترتيب السوابق الإسلامية ؛ فتقدم أحاديث العشرة المبشرة على غيرهم ، وتذكر أحاديث الخلفاء الراشدين على ترتيب الخلافة ، ثم أحاديث أهل بدر ، ثم أهل الحديبية ، ثم

مسلمة الفتح، وبعد الرجال أحاديث النساء، فتقدم أحاديث الأزواج المطهرات، ولم توجد عن البنات الطاهرات إلا روايات قليلة عن سيدة نساء أهل الجنة، لأنهن كلهن متن في حياته ﷺ إلا السيدة الزهراء فبعده ﷺ بستة أشهر، فلم تكثر الرواية عنها رضى الله عنها أيضاً، وإن رتبت المسانيد على القبائل فتكتب أولاً مسانيد بنى هاشم، لا سيما أحاديث الإمامين الحسين رضى الله عنهما وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه، وبعد ذلك كل قبيلة تكون قريباً منه ﷺ، وعلى هذا يقدم أحاديث عثمان رضى الله عنه على الصديق الأكبر رضى الله عنه.

قال السيوطي في "التدريب": وللعلماء في تصنيف الحديث طريقتان، أحدهما: تصنيفه على الأبواب الفقهية، كالكتب الستة وغيرها، والثانية: تصنيفه على المسانيد، فيجمع في ترجمة كل صحابي ما عنده من حديثه، صحيحه وضعيفه (١) وعلى هذا له أن يرتبه على الحروف في أسماء الصحابة كما فعل الطبراني، وهو أسهل تناولاً؛ أو على القبائل، فيبدأ ببني هاشم، ثم بالأقرب فالأقرب نسباً إلى رسول الله ﷺ؛ أو على السوابق في الإسلام، فبالعشرة، ثم أهل بدر، ثم الحديبية، ثم المهاجرين بينها وبين الفتح، ثم أصاغر الصحابة سنناً، كالسائب ابن يزيد، ثم النساء بادئاً بأمهات المؤمنين.

وقال: قال الدارقطني: أول من صنف مسنداً نعيم بن حماد، وقال الخطيب: وقد صنف أسد بن موسى مسنداً، وكان أكبر من نعيم، فيحتمل أن يكون نعيم سبقه في حديثه، وقال الحاكم: أول من صنف المسند على تراجم الرجال في الإسلام عبيد الله بن موسى العبسي؛ وأبو داود الطيالسي،

(١) وإلى ذلك أشار الحافظ في مقدمة "تعجيل المنفعة" إذ قال: إن أصل وضع التصنيف على الأبواب أن يقتصر فيه على ما يصلح للاحتجاج أو الاستشهاد بخلاف من رتب على المسانيد، فإن أصل وضعه مطلق الجمع.

وقال ابن عدى : يقال : إن يحيى الحماني أول من صنف المسند بالكوفة ، وأول من صنفه بالبصرة مسدد ، وأول من صنفه بمصر أسد السنة .

قلت : وكان أكثر عمل السلف التأليف على المسانيد لسعة حفظهم ، فقد تقدم في الفائدة الأولى من هذا الفصل من كلام الحافظ ابن حجر رحمه الله أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبي ﷺ خاصة ، وذلك على رأس المأتين ، فصنف عبيد الله بن موسى مسنداً ، ومسدد مسنداً ، وأسد بن موسى مسنداً ، ونعيم مسنداً ، ثم اقتصى الأئمة بعد ذلك ؛ فقل إمام من الحفاظ إلا وصنف أحاديثه على المسانيد ، كالإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعثمان بن أبي شيبة وغيرهم من النبلاء .

ومنهم : من صنف على الأبواب وعلى المسانيد معاً كأبي بكر بن أبي شيبة ، وذكرت في فهرس ذيول التذكرة المسانيد الكثيرة ، منها : "مسند البزار" ، و "مسند أبي يعلى" ، و "مسند ابن أبي شيبة" ، و "مسند عبد بن حميد" ، و "مسند الدارمي" ، و "مسند الطيالسي" ، و "مسند مسدد" ، و "مسند الحميدي" ، و "مسند إسحاق بن راهويه" ، و "مسند ابن أبي عمر" ، و "مسند أحمد بن منيع" ، و "مسند ابن أبي أسامة" ، و "مسند العدني" ، و "مسند ابن جميع" وغيرها ، وذكر في "الإتحاف" بيان المسانيد الكثيرة مما ذكر ومن غيره ، وهذا هو المعروف عند علماء الحديث ، وقال الكتاني في "الرسالة المستطرفة" (ص - ٤) : وقد يطلق المسند عندهم على كتاب مرتب على الأبواب أو الحروف أو الكلمات لا على الصحابة ، لكون أحاديثه مسندة ومرفوعة "كصحيح البخاري" ؛ فإنه يسمى "بالمسند الصحيح" ، و "كسنن الدارمي" ، فإنها تسمى مسنده ، انتهى مختصراً .

والنوع الرابع : المعاجم ، وعده الشيخ النوع الثالث ، إذ لم يعد السنن أصالة ، فقال : القسم الثالث : المعاجم والمعجم في اصطلاحهم ما تذكر فيه

الأحاديث على ترتيب الشيوخ، سواء يعتبر تقدم وفاة الشيخ، أو يعتبر الترتيب باعتبار حروف التهجي، أو يعتبر التقدم في الفضل في العلم والتقوى وغير ذلك، ولكن الأكثر العبرة بحروف التهجي، ومن هذا القبيل المعاجم الثلاثة للطبراني انتهى ما في "العجالة"، وبسط الشيخ قدس سره الكلام في "بستان المحدثين" على هذه المعاجم الثلاثة وقال: إن "المعجم الكبير" على ترتيب الصحابة الكرام، ولم يذكر فيه مرويات أبي هريرة رضى الله عنه، فلعله أراد أن يفرد لمروياته تصنيفاً فلم يتيسر له أو تيسر لكنه لم يشتهر، و"المعجم الأوسط" على ترتيب الشيوخ في ست مجلدات، بسط فيه روايات كل شيخ من مشايخه الذين هم ألف رجل، و"المعجم الصغير" أيضاً على ترتيب الشيوخ، واقتصر على رواية واحدة من كل شيخ، انتهى ملخصاً ومعرباً، هكذا في "كشف الظنون" إذ قال: "المعجم الكبير" و"الصغير" و"الأوسط" في الحديث للإمام الطبراني الحافظ، رتب في "الكبير" الصحابة على الحروف، وهو مشتمل على نحو خمس مائة وعشرين ألف حديث، ورتب في "الأوسط" و"الصغير" شيوخه على الحروف أيضاً، انتهى.

وما أفاده في "الكشف" و"البستان" من أن المعجم على ترتيب المشايخ يخالفه ما تقدم عن "العجالة"، وقد تشرفت بزيارة نسخة خطية من "المعجم الكبير" في المدينة المنورة سنة خمس وأربعين بعد ألف وثلاث مائة، وكانت على ترتيب المشايخ، و"المعجم الصغير" طبع في الهند، وذكرت في "الإتحاف" المعاجم الكثيرة، منها: "معجم ابن الغوطي"، و"معجم أبي بكر المقرئ"، و"معجم شهاب الدين القوصي"، و"معجم الحافظ زين الدين"، و"معجم الحافظ عز الدين عمر بن الحاجب"، و"معجم الشيوخ" لأبي بكر مبارك بن كامل، و"معجم الشيوخ" لأبي سعد عبد الكريم السمعاني، و"معجم ابن قانع"، وغير ذلك من المعاجم الكثيرة، وأيضاً ذكرت في فهرس الذبول المعاجم العديدة،

منها : "المعجم الكبير" و"الصغير" كلاهما للذهبي ، وكذا للطبراني، والمعجم المختص بالمحدثين للذهبي ، و"معجم التقى بن فهد" ، و"معجم الشيوخ" للسيوطي ، و"معجم الشيوخ" للبرزالي ، و"معجم الشيوخ" لابن رافع ، و"معجم شيوخ التقى السبكي" وغير ذلك ، والأوجه عندي أن المعاجم تكون على ترتيب الهجاء ، كما سيأتي قريباً ، وعد صاحب "كشف الظنون" أيضاً المعاجم العديدة .

والنوع الخامس : المشيخات، والمشيخة جمع شيخ لغة كما في "القاموس" ، وأدخلها صاحب "الحطة" في المعاجم إذ قال في بيان المعاجم : والمشيخات في معنى المعاجم ، إلا أن المعاجم يرتب المشايخ فيها على حروف المعجم في أسمائهم ، بخلاف المشيخات قاله الحافظ ابن حجر ، كذا في ثبت شيخ شيوخنا محمد عابد السندی المدني، والأوجه عند هذا العبد الفقير إلى رحمة ربه القصوى أن المشيخة تقابل المسند، فإن المسند يجمع فيه الروايات على ترتيب الصحابة ، سواء كان على حروف الهجاء أو غيرها كما تقدم في بيانه ، والمشيخة جمع روايات شيخ واحد أو شيوخ عديدة كما سيأتي ، وأما المعجم فهو التأليف على حروف الهجاء ، سواء كان باعتبار الصحابة كما تقدم في بيان المسند أو باعتبار الشيوخ كما في "المعجم الأوسط" و"الصغير" للطبراني .

ومن ذلك القبيل "معجم الشيوخ" لأبي بكر بن المبارك ، و"معجم الشيوخ" لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، ولأبي المظفر السمعاني ولغيرهما ذكرها صاحب "الإتحاف" ؛ ومن ذلك "معجم الصحابة" للشيخ ابن لال أحمد الهمداني المتوفى ٣٩٨ هـ ، ومن ذلك "المعجم" لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي ، إذ قال في أول "معجمه" : أما بعد ، فإني استخرت الله تعالى في حصر أسامي شيوخى الذين سمعت منهم وكتبت عنهم ؛ وتخرجيها على الحروف المعجمة ليسهل على الطالب تناوله ، إلخ ، و"معجم مختصر الشيوخ" للذهبي ،

قد اشتمل على ألف شيخ ، وفي "ذبول التذكرة" في مؤلفات العراقي : ومعجم مشتمل على تراجم جماعة من أهل القرن الثامن .

قلت : وقد يؤلفون الأحاديث أيضاً على ترتيب الهجاء ، كما في "مسند الفردوس" للدليمي ، و"كتاب الكامل" لابن عدى ، و"الجامع الصغير" للسيوطي وغيرها ، لكنني لم أر في كتب الحديث لهذا النوع اسماً مستقلاً ، فهو داخل عندى في المعجم ، والمعجم قد يكون في غير الأحاديث أيضاً ، مثل "معجم البلدان" لياقوت الحموى ، وذكر صاحب "كشف الظنون" عدة معاجم من ذلك القبيل ، منها : "معجم الشعراء" للمرزباني ، و"معجم الأدباء" لياقوت الحموى ، و"المعجم في آثار ملوك العجم" ، و"المعجم الكبير" و"الصغير" و"الأوسط" في قراءة القرآن وأسمائه للنقاش الموصلي ، وأما المشيخة فهو جمع أحاديث شيخ واحد أو شيوخ عديدة ، سواء جمعه المحدث بنفسه لشيوخه أو جمعه رجل آخر ، والمشيخات المؤلفة في الفن كثيرة مثل "مشيخة ابن البخارى" ، وعليها ذيل للحافظ المزى ، و"مشيخة ابن شادان" "الكبرى" و"الصغرى" ، و"مشيخة ابن القارئ" خرجها له الحافظ العراقي ، و"مشيخة أبى الحزم" ، وذيلها للعراقي ، و"المشيخة البغدادية" للشيخ أبى طاهر السلفى تزيده على مائة جزء ، و"مشيخة تقي الدين بن رافع" ، خرجها الشيخ محمد إبراهيم وذيلها العراقي ، و"مشيخة على بن أنجب البغدادى" في عشرين مجلداً ، و"مشيخة القباني" لابن حجر العسقلاني ، ذكره البقاعى في "معجمه" ، وغير ذلك من المشيخات الكثيرة التى ذكرها صاحب "الإتحاف" تبعاً لصاحب "كشف الظنون" .

وكذا ذكر في "ذبول التذكرة" وهامشها عدة مشيخات ، منها : ما فى هامش ترجمة ابن رجب ، قال ابن حجر : خرج لنفسه مشيخة مفيدة ، وقال فى ترجمة الياقوتى : خرج لكل من ابن أميلة والصلاح بن أبى عمر مشيخة

ولغيرهما ، وذكر عدة مشيخات في ترجمة المراكشي ، وبسط الكلام عليها ، وذكر في ترجمة العراقي في ذكر مؤلفاته مشيخة القاضي ناصر الدين التونسي ، وذيل مشيخة القاضي أبي الحزم القلانسي تخريج أبي رافع ، ومشيخة لابن القارئ عبد الرحمن ؛ وذكر في ترجمة الأفهسي لازم السماع على الشيوخ ، وخرج للقاضي مجد الدين الحنفي مشيخة في ثمانية أجزاء انتهت ، وغير ذلك من المشيخات العديدة التي ذكرت فيها .

والنوع السادس : الأجزاء والرسائل ، وجعلها شيخ المشايخ الدهلوي نوعين ، وعليه بنى قوله في آخر الكلام : فأنواع المؤلفات ستة ، لكنه - قدس سره - لم يميزها في التفصيل بل ذكرهما في نسق واحد ، لكن يظهر من النظر الدقيق في كلامه - قدس سره - أنه خص الجزء بالسند والرسالة بالمتن ، كما سيظهر من كلامه ، وما يظهر لهذا الفقير أنهما واحد ، وشاع في اصطلاح السلف إطلاق الجزء عليها ، وفي اصطلاح المتأخرين إطلاق الرسالة عليها .

قال الشيخ - قدس سره - : والجزء في اصطلاحهم تأليف الأحاديث المروية عن رجل واحد ، سواء كان صحابياً أو يكون من بعدهم ، كجزء حديث أبي بكر وجزء حديث مالك ، وقد يختارون مطلباً واحداً جزئياً من المطالب الثمانية المذكورة في أول الباب ، ويسطون الروايات في هذه الجزئية ، كما صنف أبو بكر ابن أبي الدنيا في (باب النية) وفي (باب ذم الدنيا) كتابين مبسوطين ، وصنف الآجري في (باب رؤية الله تعالى) ، وللحافظ ابن حجر والشيخ جلال السيوطي يد طولى في تصنيف الرسائل ، والتأليفات في هذا النوع مما لا تعد ولا تحصر ، انتهى ملخصاً معرباً .

وأنت خبير بأن السلف يطلقون لفظ الجزء على المؤلفات في المطلب الواحد ، "كجزء رفع اليدين" للبخاري ، و"جزء القراءة خلف الإمام" للبيهقي ، و"جزء ابن ديزل الكسائي" في حديث الإفك ، و"جزء السيوطي" في الصلاة

على النبي ﷺ ، و" جزء طرق حديث نعم الادمم الخلل " لأبي الفيض الحسيني ، و" جزء فضائل أهل البيت " لأبي الحسين البزاز ، و" جزء المنذرى فيمن غفرله ما تقدم من ذنبه وما تأخر " ؛ وغير ذلك من الأجزاء الكثيرة التي ذكرها صاحب " الإتحاف " ، وصاحب " كشف الظنون " ، وعدوا في مصنفات الحافظ جزءاً في أسماء المدلسين ، وجزءاً في " عمل اليوم واليلة " وغيرهما .

والظاهر عندى أن هذا النوع داخل فيما قال السيوطى في " التدريب " في أنواع المؤلفات ، ويجمعون أيضاً حديث الشيوخ ، كل شيخ على انفراده كمالك وسفيان وغيرهما ، كحديث الأعمش للإسماعيلي ، وحديث الفضيل بن عياض للنسائي ، وغير ذلك .

وللحافظ ابن حجر والسيوطى رسائل شهيرة في المسائل المختلفة ؛ ولها يد طولى في تأليفها كما تقدم في كلام الشيخ - قدس سره - ، وفي " كشف الظنون " : الرسالة هي المجلدة المشتملة على قليل من المسائل التي تكون من نوع واحد ، وأصلها الصحيفة التي تكون مرسله من سيد ، ثم بسط في ذكر الرسائل أشد البسط ، ورتبها على الحروف نظراً إلى أول المضاف إليه أكثرها باعتبار المطالب وبعض منها باعتبار الرجال أيضاً ، مثل " رسالة في أسماء المدلسين " للسيوطى ، و" رسالة في الأنبياء وعددهم " ، وقال المجذ : الرسل محركة القطيع من كل شئ ، وقد ذكر صاحب " الإتحاف " بعض الرسائل ؛ وذكر أسماءها صاحب " الكشف " على ثلاثة عشر ورقاً طويلاً .

والسابع منها : الأربعينات ، والمصنفات في ذلك مما لا تعد ولا تحصى ، اشتغل فيه المحدثون عملاً بما في البيهقي في " الشعب " عن أبي الدرداء ، قال سئل رسول الله ﷺ : ما حد العلم الذي إذا بلغه الرجل كان فقيهاً ؟ فقال رسول الله ﷺ : « من حفظ

على أمتي أربعين حديثاً في أمر دينها بعثه الله فقيهاً ، وكنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً » قال الإمام أحمد : حديث ممتن مشهور في ما بين الناس ، وليس له إسناد صحيح ، كذا في "المشكاة" ، وقال النووي في أول أربعينته : قد روينا عن علي بن أبي طالب وابن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وابن عمر وابن عباس وأنس وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري من طرق كثيرة بروايات متنوعة أن رسول الله ﷺ قال : « من حفظ على أمتي أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله تعالى يوم القيامة في زمرة الفقهاء والعلماء » ، وفي رواية أبي الدرداء : « كنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً » وفي رواية ابن مسعود قيل له : « ادخل من أي أبواب الجنة شئت » واتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه .

وقد صنف العلماء في هذا الباب ما لا يحصى من المصنفات ، فأول من علمته صنف فيه عبد الله بن المبارك ، ثم محمد بن أسلم الطوسي العالم الرباني ، ثم الحسن بن سفيان النسائي ، وأبوبكر الآجري ، وأبوبكر الأصفهاني ، والدارقطني ، والحاكم ، وأبو نعم ، وأبو عبد الرحمن السلمى ، وأبوبكر البيهقي ، وخلائق لا يحصون من المتقدمين والمتأخرين ، وقد استخرت الله تعالى في جمع أربعين حديثاً اقتداءً بهؤلاء الأئمة الأعلام وحفاظ الإسلام ، وقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال ، ومع هذا فليس اعتماداً على هذا الحديث ، بل على قوله ﷺ : « ليبلغ الشاهد الغائب » انتهى مختصراً - إلى آخر ما قال - .

وأنت خير بأنّه رحمه الله مع عدم الاعتماد عليه خصص التأليف بالأربعين ، والحديث أخرجه السيوطي في "الجامع الصغير" برواية ابن عدي عن ابن عباس ، ورقم عليه بالضعف ، ورواية ابن النجار عن أبي سعيد ورقم عليه بالصحيح ، وقال الحفاظ في "التلخيص" روى من ثلاثة عشر من الصحابة ،

أخرجها ابن الجوزى فى "العلل المتناهية" وبين ضعفها كلها ، وأفرد المنذرى الكلام عليه فى جزء مفرد ، وقد لخصت القول فيه فى المجلس السادس عشر من الإملاء ، ثم جمعت طرقه فى جزء ليس فيها طريق تسلم من علة قاذحة ، وقال السخاوى فى "المقاصد" : حديث « من حفظ على أمتى أربعين حديثاً بعث يوم القيامة فقيهاً » رواه أبو نعيم فى "الحلية" بنحوه عن ابن مسعود وابن عباس ، وفى الباب عن أنس وعلى ومعاذ وأبى هريرة وآخرين ، أخرجها ابن الجوزى فى "العلل المتناهية" ؛ قال النووى : طرقها كلها ضعيفة وليس بثابت ، وكذا قال شيخنا : جمعت طرقه فى جزء ليس فيها طريق تسلم من علة قاذحة .

قلت : والمراد بشيخنا الحافظ ابن حجر ، وتقدم كلامه قريباً ، ومع ذلك ألف الحافظ ابن حجر أربعينتين كما سيأتى ، وألف النووى أيضاً أربعينَةً ، وهى مشهورة بين الناس ، شرحها المحدثون المعروفون ، منهم ابن رجب الحنبلى ، وابن حجر المكي الشافعى ، وعلى القارئ الحنفى ، وغير ذلك من الشروح العديدة التى بسطها صاحب "كشف الظنون" ، وبسط أيضاً فى ذكر الأربعينات الكثيرة ، وقال أيضاً فى أول الأربعينات : أما الحديث فقد ورد من طرق كثيرة بروايات متنوعة ، واتفقوا على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه ، وقد صنف العلماء فى هذا الباب ما لا يحصى من المصنفات ، واختلفت مقاصدهم فى تأليفها وجمعها وترتيبها ، فمنهم من اعتمد على ذكر أحاديث التوحيد وإثبات الصفات ؛ ومنهم : من قصد ذكر أحاديث الأحكام ، ومنهم من اقتصر على ما يتعلق بالعبادات ، ومنهم : من اختار حديث المواعظ والرفاق ، ومنهم من قصد إخراج ما صح سنده وسلم من الطعن ، ومنهم : من قصد ما علا إسناده ، ومنهم : من أحب تخريج ما طال متنه وظهر لسماعه حين يسمعه حسنه ، إلى غير ذلك ، وسمى كل منهم كتابه بكتاب الأربعين . وسنورد من ذلك ما وصل إلينا خبره أو رأيناه باعتبار حروف المضاف

إليه ، ثم بسطها بالنسبة إلى مؤلفيها ، ومقاصد المؤلفين في ذلك على ما تقدم كثيرة ، وبعضها عجيبة ، كما سيأتى عن الحافظ ابن حجر أنه ألف أربعين يعلم فيها سند مسلم على البخارى ، وذكر في هامش "ذيل التذكرة" أن رأس المحدثين جمال الدين محمد بن إبراهيم الحنفى مسند الحجاز المتوفى ٨٣٣ هـ خرج له الصلاح الأقفهسى الأربعين من طريق أربعين من الفقهاء الحنفية ، ومن ذلك "الأربعون البلدانيات" وهى كثيرة ، منها : للوادرى آشى ، والقطب الحلبي ، وعبد الله الوائى ، والزين العراقى ، ذكرها فى "ذيل التذكرة" .

وقال صاحب "الكشف" : "أربعين البلدانية" لشيخ الجماعة والمتقدم فى الصناعة أبى طاهر أحمد السلبى المتوفى ٥٧٦ هـ جمع فيه أربعين حديثاً عن أربعين شيخاً فى أربعين مدينة أبان بها عن رحلة واسعة ، ثم الشيخ الإمام محدث الشام ابن عساكر الدمشقى المتوفى ٥٧١ هـ اقتدى بسننه ، وزاد على ما أتى به الغرابة بأن جعلها عن أربعين من الصحابة ، فصار أربعين من أربعين لأربعين فى أربعين عن أربعين ، ومن ذلك "الأربعين العدلية" لابن حجر المكي جمع فيها ما يتعلق بالعدل والعدل ، وأهداها إلى السلطان سليمان خان ، وكثير منهم لاحظوا فى ذلك الاختصار ، قال صاحب "الكشف" قال ابن رجب : وقد جمع العلماء جوعاً من كلمات النبى ﷺ الجامعة كابن السنى فى "الإيجاز" ، والقضاعى فى "الشهاب" .

قلت : منهم : شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى ألف أربعين وجيزة فى غاية الاختصار من الألفاظ ، وكان والدى المرحوم - نور الله مرقده - يدرسها مع "الكافية" بـ بدل "مفيد الطالبين" - الرسالة المعروفة فى الأدب فى الدرس النظامى - وكان - قدس سره - يدرس الجزء الثلاثين من القرآن المجيد بدل "نفحة اليمن" ، وقال الشاه ولى الله - قدس سره - فى أول "أربعيته" : أما بعد الحمد والصلاة فهذه أربعون حديثاً مسندة بالسند الصحيح إلى النبى ﷺ ، مبانيها

سيرة ومعانيها كثيرة ليدرسها راغب خير ، رجاء أن يدخل في زمرة العلماء لقوله ﷺ : من حفظ على أمتي - إلى آخر الحديث -، ثم ذكر الشيخ - قدس سره - سنده المتصل عن شيخه أبي الطاهر المدني إلى سيد الشيوخ علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - كلها بسند واحد ، وأكثره عن طريق الآباء والأجداد، وذكرها في مسلسلاته أيضاً بقوله: أربعون حديثاً مسلسلةً بالأشراف في غالب سندها، وفيه سبعة آباء في نسق، أربعة عشر أباً في نسق ، ثم ذكرها .

ولولده النجيب الشيخ عبدالعزيز أيضاً "أربعينة" غير مطبوعة، موجودة في مكتبة مظاهر علوم ، ولشيخ مشايخنا الشيخ محمد إسماعيل الدهلوي "أربعينة" في فضائل الحج والعمرة ، ذكرها صاحب "الإتحاف" ؛ قلت : وكثير منهم ألف عدة أربعينات ، منهم : الحافظ ابن حجر له "الأربعون العالية لمسلم على البخاري" ، تشرفت بزيارتها في المدينة المنورة - زادها الله شرافةً وكرامةً ، وعلى صاحبها الصلوات التي لا تحصى - جمع فيها الحافظ أربعين رواية من روايات الصحيحين، ويعلو فيها سند مسلم على سند البخاري ، و"الامتناع بالأربعين المتباينة بشرط السماع" ، و"تخريج الأربعين النووية بالأسانيد العالية" عدوها في مؤلفاته، و"الأربعين المتباينة" ذكروها في مؤلفاته، وذكرها صاحب "كشف الظنون" ، وقال : "أربعين المتباينة" لشيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، وملخصه للقاضي عز الدين ، وجمعها أيضاً السيوطي ، وابن محمد بن موسى الحافظ - يعني أنها أيضاً ألفاً أربعينة بهذا الاسم - وقال ابن فهد في "ذيل التذكرة" في مؤلفات الحافظ ابن حجر : وخرج لجماعة من شيوخه مشيخات وأجزاء وأربعينات .

ومنهم : العلامة السيوطي ، إذ عُد في "حسن المحاضرة" في مؤلفاته "الأربعين المتباينة" ، و"أربعين حديثاً" من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر - رضي الله عنهما - وفيها أيضاً "أربعون حديثاً في فضل الجهاد" ، و"أربعون

حديثاً في رفع اليدين في الدعاء“ .

ومنهم : الحافظ قطب الدين الحلبي المتوفى ٧٣٥هـ ألف ”أربعين تساعيات“ ، و”أربعين متباينات“ ، و”أربعين بلدانيات“ ، كما في ”ذيل التذكرة“ .

ومنهم : الحافظ العلائي أبو سعيد خليل بن كيكلي المتوفى ٧٦١هـ ، ألف ”الأربعين في أعمال المتقين“ في ستة وأربعين جزءاً ، وكتاب ”الأربعين المعنونة“ في اثني عشر جزءاً وكتاب ”الأربعين الإلهية“ ثلاثة أجزاء ، كذا في ”الذيل“ .

ومنهم : الحافظ العراقي خرج ”أربعين تساعية“ للميدومي ، و”أربعين عشارية“ لنفسه ، أملاها بالمدينة المنورة بين القبر والمنبر ، وهي أول أماليه ، و”أربعون بلدانية“ انتخبها من ”صحيح ابن حبان“ ، و”أربعون تساعية“ من رواية البيهقي ، كذا في ”الذيل“ ، وغيرهم من المحدثين ألفوا عدة أربعينات يطول الكلام بذكرهم .

ثم هذا آخر ما ذكر شيخ المشايخ في ”العجالة“ من الأنواع ، وقال في آخره : فهذه ستة : الجوامع والمسانيد والمعاجم والأجزاء والرسائل والأربعينات .

قلت : وقد بقيت أنواع عديدة ذكرها أهل العلم في مؤلفاتهم متفرقة ، منها : الأفراد والغرائب ، وهو النوع الثامن جعلها صاحب ”الإتحاف“ واحداً إذ قال : ومن أقسامها أيضاً الأفراد والغرائب ، وهو في اصطلاحهم عبارة عن الأحاديث التي تكون عند شيخ ، ولا تكون عند آخر ، ككتاب ”الأفراد“ للدارقطني ، وفرق بينها أهل الأصول فرقاً يسيراً ، قال الحافظ في ”التحفة“ : الرابع - أي من أنواع الحديث - الغريب وهو ما يتفرد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرد من السند على ما سيقسم عليه الغريب المطلق والغريب

النسبي، ثم قال: ثم الغرابة إما أن تكون في أصل السند ولو تعددت الطرق إليه ، وهو طرفه الذى فيه الصحابى أو لا يكون كذلك بأن يكون التفرد في أثنائه ، كأن يرويه عن الصحابى أكثر من واحد ، ثم يتفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد ، فالأول : الفرد المطلق كحديث النهى عن بيع الولاء وهيبته ، وقد يستمر التفرد في جميع رواياته أو أكثرهم ، وفي "مسند البزار" و"المعجم الأوسط" للطبرانى أمثلة كثيرة لذلك ، والثانى : الفرد النسبى سمي نسبياً لكون التفرد فيه حصل بالنسبة إلى شخص معين ، وإن كان الحديث في نفسه مشهوراً ، ويقل إطلاق الفردية عليه ؛ لأن الغريب والفرد مترادفان لغةً واصطلاحاً ، إلا أن أهل الاصطلاح غايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال ، فالفرد أكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق ، والغريب أكثر ما يطلقونه في الفرد النسبى ، وهذا من حيث إطلاق الاسم عليهما ، وأما من حيث استعمالهم المشتق فلا يفرقون ، فيقولون في المطلق والنسبى : تفرد به فلان أو أغرب به فلان .

وقال القارئ في "شرحه" : قوله : طرفه الذى فيه الصحابى ، وكون الغرابة في هذا الطرف أن يروى تابعي واحد عن صحابى ولا يتابعه غيره في روايته عن ذلك الصحابى ، سواء تعدد الصحابى في تلك الرواية أولاً ، وأما انفرد الصحابى عن النبى ﷺ فليس غرابة ، إذ ليس في الصحابة ما يوجب قبحاً ، ثم ذكر الاختلاف في أن انفرد الصحابى يغرب الحديث أولاً ، فارجع إليه .

وقال النووى في "التقريب" : النوع السابع عشر : معرفة الأفراد ، فالفرد قسمان أحدهما : فرد مطلق تفرد به عن جميع الرواة ، والثانى : فرد نسبى بالنسبة إلى جهة خاصة كقولهم : تفرد به أهل مكة أو أهل الشام أو تفرد به فلان عن فلان ، وإن كان مروياً من وجوه عن غيره ، وصنف الدارقطنى في هذا النوع كتاباً حافلاً ، وفي المعاجم أمثلة كثيرة من ذلك ، - انتهى ملتقطاً وبزيادة

من "التدريب" - .

وقال أيضاً في النوع الحادى والثلاثين : إذا انفرد عن الزهرى وغيره ممن يجمع حديثه من الأئمة كفتادة رجل بحديث سمى غريباً ، ويدخل في الغريب ما انفرد راو بروايته ولم يروه غيره ، كما تقدم في الأفراد ، أو بزيادة في متنه أو إسناده لم يذكرها غيره ، وينقسم الغريب إلى صحيح كأفراد الصحيح ، وإلى غيره وهو الغالب على الغرائب ، وينقسم أيضاً إلى غريب متناً وإسناداً ؛ كما لو انفرد بمتنه راو واحد ، وإلى غريب إسناداً لا متناً ، كحديث روى متنه جماعة من الصحابة انفرد واحد بروايته عن صحابي آخر ، وفيه يقول الترمذى : غريب من هذا الوجه .

وذكر صاحب "كشف الظنون" "كتاب الأفراد" للدارقطنى ولا بن شاهين ، وسيأتى قريباً في مؤلفات الإمام مسلم ثلاثة كتب ، "كتاب الوجدان" ، و"كتاب الأفراد" ، و"كتاب من ليس له إلا راو واحد" ، والعجب أن أصحاب أصول الحديث لا يذكرون ههنا "كتاب الأفراد" لمسلم ، وهو أجدر بالذكر من الدارقطنى ومن بعده ، وذكر السخاوى في "فتح المغيث" "أطراف الغرائب" لأبى الفضل بن طاهر ، وقال أيضاً : و"كتاب الدارقطنى" حافل في مائة جزء ، وعمل أبو الفضل بن طاهر أطرافه ، وقال : صنف أبو داود "السنن" التى تفرد بكل سنة منها أهل بلد ، كحديث طلق في مس الذكر ، وقال : إنه تفرد به أهل الإمامة ، وحديث عائشة في الصلاة على سهيل بن بيضاء ، قال الحاكم : تفرد أهل المدينة بهذه السنة .

ولا يذهب عليك أن ههنا نوعين آخرين طالما يلتبس أحد الثلاثة بالآخرين ، أجمل الكلام عليهما للتنبيه وإن لم يكونا من أنواع المؤلفات في رواية الحديث ، أحدهما : "غريب الحديث" ، وثانيهما : "كتب الوجدان" . أما الأول : فقد قال السخاوى : غريب ألفاظ الحديث هو خلاف الغريب

الماضى قريباً ، فذاك يرجع إلى الانفراد من جهة الرواية ، وههنا ما يخفى معناه من المتن لقلة استعماله ، وقال النووى في ”التقريب“ : النوع الثانى والثلاثون : غريب الحديث ، وهو ما وقع فى متن الحديث من لفظة غامضة وهو فن مهم ، والخوض فيه صعب ، وكان السلف يتثبتون فيه أشد التثبت ، فقد روينا عن أحمد أنه سئل عن حرف منه ، فقال : سلوا أصحاب الغريب فإنى أكره أن أتكلم فى قول رسول الله ﷺ بالظن ، وسئل الأصمعى عن معنى قوله ﷺ : « الجار أحق بسبقه » ، فقال : أنا لا أفسر حديث رسول الله ﷺ ولكن العرب تزعم أن السقب : اللزيق .

وقد أكثر العلماء التصنيف فيه ، قيل : أول من صنفه النضر بن شميل ، قاله الحاكم ، وقال (١) أبو عبيدة معمر بن المثنى ، ثم النضر ، ثم الأصمعى ، وكتبها صغيرة ، وألف بعدها أبو عبيد القاسم بن سلام كتابه المشهور فاستقصى وأجاد . وذلك بعد المأتين ، ثم تتبع أبو محمد بن قتيبة الدينورى ما فات أبا عبيد فى كتابه المشهور ، ثم تتبع أبو سليمان الخطابى ما فاتهما فى كتابه المشهور ، ونبه على أغاليط لهما ، فهذه أمهاته ، ثم ألف بعدها كتب كثيرة فيها زوائد وفوائد كثيرة ، ولا يقلد منها إلا ما كان مصنفوها أئمة أجلة ، ”كجمع الغرائب“ لعبد الغافر الفارسى ، و”غريب الحديث“ لقاسم السرقسطى ، و”الفائق“ للزمخشرى ، و”الغريبين“ للهروى ، و”ذيله“ ، للحافظ أبى موسى المدينى ، ثم ”النهاية“ لابن الأثير ، وهى أحسن كتب الغريب وأجمعها وأشهرها الآن ، وأكثرها تداولاً وقد فاته الكثير ، فذيل عليه الأرموى بذيل لم نقف عليه ، وقد شرعت فى تلخيصه تلخيصاً حسناً مع زيادات جمّة ، والله أسأل الإعانة على

(١) كذا فى ”التدريب“ وفى أصل ”التقريب“ بدله قيل ، وهو الصواب كما فى بعض نسخ ”التدريب“ .

لإتمامها ؛ انتهى ما في "التدريب شرح التقریب" .

قلت : وقد بلغه الله أمنيته وكمل تلخيص النهاية وسماه "الدر النثير في تلخيص نهاية ابن الأثير" وقد طبع في مصر على هامش "النهاية" .

وقال العراقي في "ألفيته" :

والنضر أو معمر خلف أول من صنف الغريب فيما نقلوا
ثم تلا أبو عبيدة واقتنى القتيبي ثم حمد صنفنا

وقال الحافظ في شرح "النخبة" : إن خفي المعنى احتيج إلى الكتب المصنفة في شرح الغريب ، ككتاب أبي عبيد القاسم بن سلام ، وهو غير مرتب ، ورتبه الشيخ موفق الدين بن قدامة على الحروف ، وأجمع منه كتاب أبي عبيد الهروي ، وقد اعتنى به الحافظ أبو موسى المديني فتعقب عليه واستدرك ، ولزخشرى كتاب اسمه : "الفائق" ، حسن الترتيب ، ثم جمع الجميع ابن الأثير في "النهاية" ، وكتابه أسهل الكتب تناولاً مع إعواز قليل فيه .

وقال القارئ في شرح "النخبة" : وقد لخصه شيخ مشايخنا الجلال السيوطي ، وزاد شيئاً ، وسماه "الدر النثير في تلخيص نهاية ابن الأثير" وقال أيضاً في شرح قول الحافظ : وكتاب أبي عبيد - بالتصغير - القاسم بن سلام - بفتح مهملة وتشديد لام - ، وهو تعب فيه جداً ، فإنه أقام فيه أربعين سنة ، وفي "كشف الظنون" : "مجمع الغرائب" في غريب الحديث ، لعبد الغافر الحنفي المتوفى ٥٣٧هـ ، ولأبي إسماعيل الفارسي المتوفى ٧٠٥هـ ، والمعروف في ديارنا "مجمع البحار" للشيخ العلامة شمس المفاخر محمد بن طاهر الفتني الحنفي المولود ٩١٤هـ المتوفى شهيداً مسافراً لا ابتغاء مرضات الله في بلاد "مالوه" عند "أجين" بأيدي القرامطة في ٩٨٦هـ ، كذا في آخر "المجمع" .

ولا يذهب عليك أمران: الأول ما وقع في آخر كتابه "المغنى" في ضبط الرجال من سنة تأليفه سنة تسع وسبعين وألف تحريف من الناسخ، لأن شهادته - قدس سره - سنة ست وثمانين وتسع مائة، فكيف تجاوز تأليفه الألف، فلعل الصواب فيه ما في فهرس المكتبة العثمانية بحيدر آباد من سنة تأليفه سنة إحدى وثمانين وتسع مائة؛ والثاني أن ابن طاهر هذا حنفى بلا ريب، فما حكى عن بعضهم من كونه شافعيًا وهم، والدليل عليه نص عبارته في مبدء كتابه "تذكرة الموضوعات": قال أضعف عباد القوى الولي محمد بن طاهر بن على الفتى الهندى مسكنًا ونسبًا والحنفى مذهبًا: هذا مختصر يجمع أقوال العلماء النقاد إلى آخر ما قال.

ومما يجب التنبيه عليه أيضاً أن لفظ ابن الأثير الجزرى يأتى ذكره كثيراً في بيان المؤلفين، وهم ثلاثة إخوة، كلهم يطلق عليه ابن الأثير الجزرى، وطالما يلتبس أحدهم بالآخرين، قال صاحب "أبجد العلوم": وكان الإخوة الثلاثة كلهم فضلاء نجباء، أصحاب التصانيف المقبولة، قلما يتفق إخوة مثل هؤلاء، وهم مشهورون بابن الأثير الجزرى.

قلت: أكبرهم محمد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد بن محمد المولود ٥٤٤هـ المتوفى ٦٠٦هـ، أشهر الثلاثة ذكراً، ولد "بالجزيرة" وانتقل إلى "الموصل"، وهو هذا المذكور ههنا، وهو مؤلف "النهاية" في غريب الحديث، ومؤلف "جامع الأصول" في الحديث، وله عدة تأليفات آخر.

والثاني: عز الدين أبو الحسن على بن محمد المولود ٥٥٥هـ المتوفى ٦٣٠هـ، ولد أيضاً "بالجزيرة" وانتقل إلى "الموصل" مع والده وأخويه، وهو مؤلف التاريخ المشهور "بتاريخ الكامل"، وذكر فيه الأحوال من أول الزمان إلى ٦٢٨هـ، وهو الذى استدرك على "كتاب الأنساب" للسمعاني، وسماه "لباب الأنساب"، وهو مؤلف "أسد الغابة في أحوال الصحابة" في ست مجلدات،

الذى لخصه الذهبي في مجلدين، وسماه: "تجريد أسماء الصحابة"، وقد وقع الغلط في مبدئه من المطابع، إذ كتب عليه في بعض المطبوعات تجريد الصحابة للحافظ عز الدين أبي الحسن الجزري، فإن "التجريد" للذهبي، وأصله "أسد الغابة" لابن الجزري.

وثالثهم: أصغرهم ضياء الدين أبو الفتح نصر الله المولود ٥٥٥٨ هـ المتوفى ٦٣٧ هـ مؤلف "المثل السائر" في مجلدين، كذا في "أبجد العلوم"، ولا يلتبس هؤلاء الثلاثة برجل آخر رابع، وهو ابن الجزري الشافعي الشهير محمد بن محمد ابن محمد الجزري مؤلف "الحصن الحصين" الكتاب المعروف في أدعية الحديث أحد القراء المشهورين، مؤلف كتاب "النشر في القراءات العشر"، و"ذيل طبقات القراء"، و"التوشيح شرح المصابيح" وغير ذلك، المولود ٧٥١ هـ المتوفى ٨٣٣ هـ ألف كتابه المعروف "بالحصن الحصين" في وقعة تيمور لذك، وهو المراد بالعدو المذكور في أول خطبته، وقد وقع الفراغ منه في ٧٩١ هـ، وقع في بيانه التحريف من الناسخ في "الإتحاف" إذ كتب وفاة المؤلف ٧٣٤ هـ والفراغ من تأليف "الحصن الحصين" ٩٩١ هـ فليتبينه على ذلك.

أما الثاني: فقد قال الحافظ في "النخبة": إن الراوى قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه، وقد صنفوا فيه الوجدان، وهو من لم يرو عنه إلا واحد ولو سمي، ومن جمعه مسلم والحسن بن سفيان وغيرهما، قال القارئ في شرحه: قوله من لم يرو عنه إلا واحد - أى من الصحابة والتابعين ومن بعدهم -، قوله: جمعه مسلم - أى في كتابه المسمى "بكتاب المفردات والموحدات" - وقال النووى في "التقريب": النوع السابع والأربعون معرفة الوجدان، وهو من لم يرو عنه إلا واحد، ومن فوائده معرفة المجهول إذا لم يكن صحابياً فلا يقبل، ولمسلم فيه كتاب، مثاله في الصحابة وهب بن خنبلش، وعامر بن شهر، وعروة بن مضر، ومحمد بن صفوان، ومحمد بن صيفي،

صحابيون لم يرو عنهم غير الشعبي ، إلى آخر ما بسط من أمثله في الصحابة والتابعين .

وقال السخاوى في "فتح المغيث" : ومسلم صنف في المفردات والوجدان من النساء والرجال ، مما أصل ابن طاهر به عندي ، وعليه خط العلامة مغلطائي ، وقال : إن له عليه زوائد سيفردها ، وهو من انفرد بالرواية عن الراوى راو واحد لا ثانى له ، قلت : ويشكل على ذلك أنهم لا يذكرون في هذا النوع إلا "كتاب الوجدان" لمسلم ولا يذكرون في ذلك "كتاب الوجدان" للبخارى ، وقد تقدم في مؤلفات البخارى ذكر "كتاب الوجدان" له ، إلا أنهم قيدوه هناك بمن ليس له إلا حديث واحد من الصحابة كما تقدم في محله ، وعرفوه ههنا بمن لم يرو عنه إلا راو واحد ؛ وذكر صاحب "كشف الظنون" "كتاب من ليس له إلا راو واحد" لمسلم ، ثم ذكر "كتاب الوجدان" للإمام مسلم وللبخارى ، قال : وهو فيمن ليس له إلا حديث واحد من الصحابة .

وذكر الذهبي في "التذكرة" في مؤلفات الإمام مسلم ثلاثة كتب متقاربة : "كتاب الوجدان" ، و"كتاب الأفراد" ، و"كتاب من ليس له إلا راو واحد" ؛ فالظاهر أنها ثلاثة أنواع مختلفة ، وذكر السيوطى في "التدريب" في مؤلفاته : "الوجدان" و"الأفراد" ، وذكر في مؤلفات أبى داود : "ما تفرد به أهل الأمصار" ، وذكر في مؤلفات الترمذى : "المفرد" .

وقال السيوطى أيضاً في "التدريب" : النوع الحادى والتسعون معرفة من لم يرو إلا حديثاً واحداً ، هذا النوع زدته أنا ، وهو نظير ما ذكره فيمن لم يرو عنه إلا واحد ، ثم رأيت أن للبخارى فيه تصنيفاً خاصاً بالصحابة وبينه وبين "الوجدان" فرق ، فإنه قد يكون روى عنه أكثر من واحد وليس له إلا حديث واحد ، وقد يكون روى عنه غير حديث وليس له إلا راو واحد ، وذلك موجود معروف ، ثم ذكر أمثله ، فعلم منه أن هذين نوعان مختلفان ،

لكن أهل الأصول طالما يذكرون أمثلة أحدهما في الآخر، وبسط ابن الجوزي في "التلخيص" أسماء الصحابة الذين انفرد بالرواية عن كل واحد منهم واحد من التابعين لم يشاركه غيره في الرواية عنه ، وقال : فإن وجد له مشارك فتلك الرواية لا تثبت عند الحفاظ ، ثم بسط أسماءهم على حروف المعجم ، وذكر في مؤلفات الحفاظ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي في آخر كتابه "الجمع بين رجال الصحيحين" : "كتاب معرفة من لم يخرج له في الصحيحين إلا حديث واحد من الصحابة" .

والنوع التاسع من المؤلفات في الحديث : المستدرك ، وهو الذي استدرك فيه ما فات من كتاب آخر ، مثل "المستدرك على الصحيحين" لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري المتوفى ٤٠٥هـ ، كذا في "كشف الظنون" ، وبسط الكلام على تساهله في التصحيح .

قلت : وهذا طبع في الهند في مكتبة حيدر آباد - صانها الله عن الشرور والفساد - وقال في أول كتابه : قد سألت جماعة من أعيان أهل العلم بهذه المدينة وغيرها أن أجمع كتاباً يشتمل على الأحاديث المروية بأسانيد يحتج محمد بن إسماعيل ومسلم بن الحجاج بمثلها ، إلى أن قال : وأنا أستعين الله على إخراج أحاديث رواها ثقات ، وقد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما .

وهذا نص في أنه رحمه الله لم يقتصر في الروايات على الرواة الذين أخرج عنهم الشيخان ، بل أخرج عن الرواة الذين هم مثل رواة الشيخين ، وقال السيوطي في "التدريب" : واعتنى الحاكم في "المستدرك" بضبط الزائد عليهما مما هو على شرطهما أو شرط أحدهما ، أو صحيح وإن لم يوجد شرط أحدهما معبراً عن الأول بقوله : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين أو على شرط البخاري أو مسلم ، وعن الثاني بقوله : هذا حديث صحيح الإسناد - إلى آخر ما بسط الكلام على تساهله في التصحيح - ، وحكى صاحب "الإتحاف" عن

”حجة الله البالغة“ شيخ المشايخ الدهلوى : إن جل ما تفرد به ”المستدرک“ كالوکی علیه، الخفی مكانه فی زمن مشايخها، وإن اشتهر أمره من بعد، أو ما اختلف المحدثون فی رجاله ، فالشيخان كأساتذتهما كانا يعتنيان بالبحث عن خصوص الأحاديث فی الوصل والانقطاع وغير ذلك حتى يتضح الحال ، والحاكم يعتمد فی الأكثر على قواعد مخرجة على قواعد من صنائعهم ، كقوله : زیادة الثقات مقبولة وغير ذلك - إلى آخر ما بسطه - .

وقال صاحب ”الكشف“ : واختصره شمس الدين الذهبي المتوفى ٨٤٨هـ ، ونبه على تساهله وتصحيحه ، واعترض على الأصل ابن الملتن الشافعى المتوفى ٨٠٤هـ وعليه ”توضیح المدارك فی تصحيح المستدرک“ لجلال الدين السيوطى و”المستدرک على البخارى ومسلم“ لأبى ذر الهروى الحافظ عبد بن أحمد المالکى المتوفى ٤٣٤هـ .

قلت : ويقرب من ذلك الذیل وهو أيضاً يكون كالاستدراك على كتاب، لكنهم عامة يذكرونه فی كتب الرجال والتواريخ، وقليلاً ما يستعملونه فی كتب الحديث ”كذیل الآلى على الآلى المصنوعة“ ، وعد السيوطى فی مؤلفاته ”بغية الزائد فی الذیل على مجمع الزوائد“، ولما لم يستعملوه فی الحديث كثيراً لم أعدّه نوعاً مستقلاً ، وكان حقه أن يعد نوعاً مستقلاً ، والعجب أن صاحب ”كشف الظنون“ لم يذكر الذیول ، وهى كثيرة فی كتب الرجال ، مثل ”ذیل طبقات الفقهاء الحنابلة“ لابن رجب ، و”ذیل لب الباب فی تحرير الأنساب“ لأحمد العجمى ، و”ذیل التكملة لوفیات النقلة“ للعز الحسینى ، و”ذیل ذیل التكملة“ للحسامى ، و”ذیل العبر بأخبار من غیر“ لأبى المحاسن الحسینى ، و”ذیل ذیل العبر“ للعراقى ، و”ذیل طبقات الحفاظ“ لأبى المحاسن الحسینى ، و”ذیل المشتبه“ لمغلطائى ، و”ذیل الضعفاء“ له أيضاً ، و”ذیل المؤلفات والمختلف“ للصابونى ، و”ذیل تاریخ حاب“ لابن عسائر ، و”ذیل

ذيل العبر " لابن سند ، و " ذيل الميزان " للعراقي ، و " ذيل مشيخة القلانسي " للعراقي ؛ و " ذيل تاريخ ابن كثير " لابن حجي ، و " ذيل الكاشف " لابن العراقي ، و " ذيل ذيل العبر " لابن العراقي ، و " ذيل النبلاء " للفاقي ، و " ذيل الميزان " لسبط ابن العجمي ، و " ذيل طبقات الشعرا " ، و " ذيل المغني " للقي بن فهد ، و " ذيل تاريخ أبي شامة " للبرزالي ، و " ذيل مغلطائي على المؤلف والمختلف " لابن نقطة ، و " ذيل التهذيب " لمغلطائي ، و " ذيل تاريخ بغداد " لابن رافع ، وغير ذلك من الذبول التي ذكرت في " ذبول تذكرة الذهبي " للحافظ أبي المحاسن الحسيني ، وللحافظ تقي الدين بن فهد ، وللحافظ السيوطي ، والعجب أن صاحب " الكشف " لم يذكر من الذبول إلا " ذيل تواريخ الحافظ الذهبي والبرزالي وابن كثير " لأبي بكر بن أحمد الأسدي .

والنوع العاشر المستخرج : وهو ما استخرج لإثبات أحاديث كتاب آخر مع رعاية ترتيبه ومتونه وطرق إسناده ، وينتهي سنده إلى شيخ ذلك المصنف ، أو شيخ شيخه ، وهلم جراً بحيث لا يحول المصنف بينه وبين هذا السند ، وفائدته زيادة الاعتماد والوثوق على روايات ذلك المصنف من جهة كون الطرق الأخرى لهذه الأحاديث ، " كمستخرج أبي عوانة " ، ويقال له : الصحيح أيضاً ؛ لأنه زاد طرقاً أخرى على طرق صحيح مسلم وأسانيده ، وقليلاً من المتن أيضاً ، فكأنه في نفسه كتاب مستقل ، وقد انتقى منه الذهبي ثلاثين ومائتي حديث ، وهو المشهور " بمنقى الذهبي " ، كذا في " الحطة " ، وقال السخاوي في " فتح المغيث " : الاستخراج أن يعمد حافظ إلى " صحيح البخاري " مثلاً ، فيورد أحاديثه حديثاً حديثاً بأسانيده لنفسه ، غير ملتزم فيها ثقة الرواة ، وإن شذ بعضهم حيث جعله شرطاً من غير طريق البخاري إلى أن يلتقي معه في شيخه أو في شيخ شيخه وهكذا ، ولو في صحابي كما صرح به بعضهم ، لكن لا يسوغ للمخرج العدول عن الطريق التي تقرب اجتماعه مع مصنف الأصل إلى الطريق

البعيدة إلا لغرض من علو وزيادة حكم مهم أو نحو ذلك ، ثم بسط في بيان المستخرجات .

وذكر السيوطي في "التدريب" الكتب الكثيرة في المستخرجات ، وقال : موضوع المستخرج كما قال العراقي أن يأتي المصنف إلى الكتاب ، فيخرج أحاديثه بأسانيد لنفسه من غير طريق صاحب الكتاب ، فيجتمع معه في شيخه أو من فوقه ، وقال شيخ الإسلام : وشرطه أن لا يصل إلى شيخ أبعد حتى يفقد سنداً يوصله إلى الأقرب إلا لعذر من علو أو زيادة مهمة ، قال : ولذلك يقول أبو عوانة في "مستخرجه على مسلم" بعد أن يسوق طرق مسلم كلها : من ههنا لخرجه ، ثم يسوق أسانيد يجتمع فيها مع مسلم فيمن فوق ذلك ، وربما قال : من ههنا لم يخرجاه ، ولا يظن أنه يعنى البخارى ومسلماً ، فإنى استقرت صنيعة في ذلك ، فوجدته إنما يعنى مسلماً وأبا الفضل أحمد بن سلمة ، فإنه كان قرين مسلم وصنف مثل مسلم ، وربما أسقط المستخرج أحاديث لم يجد له بها سنداً يرتضيها ، وربما ذكرها من طريق صاحب الكتاب .

ثم المستخرجات المذكورة لم يلتزم فيها موافقتها في الألفاظ ، لأنهم يروون بالألفاظ التي وقعت لهم عن شيوخهم ، فحصل فيها تفاوت قليل في اللفظ وفي المعنى أقل ، فلا يجوز أن تنقل من المستخرجات وتقول : كذا في "الصحيحين" ، إلا أن تقابله بها ، أو يقول المصنف : أخرجاه بلفظه ، بخلاف المختصرات من الصحيحين ، فإنهم نقلوا فيها ألفاظها ، انتهى مختصراً .

وقال صاحب "الكشف" : مستخرج أبي عوانة الحافظ يعقوب بن إسحاق الأسفرائني المتوفى ٣١٦هـ على "صحيح مسلم" ، قال ابن حجر : إذا اجتمع المستخرج مع صاحب الأصل فيمن فوق شيخه لا يسمى مستخرجاً ، إلا إذا لم يجد طريقاً

يوصله إلى شيخه ، وحاصله أنه يشترط أن لا يصل إلى الأبعد مع وجود السند إلى الأقرب إلا لعذر ، والمستخرجات كثيرة ، "كالمستخرج على سنن أبي داود" لمحمد بن عبد الملك ، والترمذي لأبي على الطوسي ، واستخرج أبو نعيم على "التوحيد" لابن خزيمة ، قال البقاعي : المستخرج لم يلتزم الصحة وإنما جل قصده العلو ، انتهى .

والنوع الحادى عشر العلل : قال النووى فى "التقريب" وتبعه السيوطى فى "التدريب" : ومن أحسن التصنيف تصنيف الحديث معللاً ، بأن يجمع فى كل حديث أو باب طرقه واختلاف رواته ، فإن معرفة العلل أجل أنواع الحديث ، والأولى جعله على الأبواب ليسهل تناوله ، وقد صنف يعقوب بن شعبة مسنده معللاً فلم يتم ، قيل : ولم يتم مسند معلل قط ، وقد صنف مسند أبى هريرة معللاً فى مائى جزء .

وقال القسطلانى فى أنواع التأليف : ومنهم من رتب على العلل بأن يجمع فى كل متن طرقه واختلاف الرواة فيه ، بحيث يتضح إرسال ما يكون متصلاً أو وقف ما يكون مرفوعاً وغير ذلك ، وقال الحافظ فى "شرح النخبة" : إن اطلع على الوهم بالقرائن الدالة على وهم روايه من وصل مرسل أو منقطع ، أو إدخال حديث فى حديث أو نحو ذلك من الأشياء القادحة ، ويحصل معرفة ذلك بكثرة التتبع وجمع الطرق فهذا هو المعلل ، وهو من أغض أنواع علوم الحديث وأدقها ، ولا يقوم به إلا من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً ، وحفظاً واسعاً ، ومعرفة تامة بمراتب الرواة ، وملكة قوية بالأسانيد والمتون ، ولهذا لم يتكلم فيه إلا قليل من أهل هذا الشأن ، كعلى بن المدينى . وأحمد بن حنبل ، والبخارى ، وأبى حاتم ، وأبى زرعة والدارقطنى .

وقال أيضاً فى أنواع التصنيف : أو تصنيفه على العلل ، فيذكر المتن وطرقه ، وبيان اختلاف نقلته ، قال القارئ فى "شرحه" : يعنى بحيث يتضح إرسال

ما يكون متصلاً ووقف ما يكون مرفوعاً وغير ذلك ، كما فعل يعقوب بن شيبه في مسنده ، وهو غاية ما في بابه لكنه لم يكمل ونحوه للدارقطني ، وكما فعل ابن أبي حاتم في علله المبوبة . وقال السيوطي في "التدريب" تبعاً للنووي في "التقريب" النوع الثامن عشر المعلن ، ويسمونه المعلول كما وقع في عبارة البخاري ، والترمذي ، والحاكم ، والدارقطني وغيرهم ، وهذا لحن ، لأن اسم المفعول من أعل الرباعي لا يأتي على مفعول ، بل الأجود فيه أيضاً معل بلام واحدة ، لأنه مفعول أعل قياساً ، وأما معل فهو مفعول علل ، ثم بسط الكلام أشد البسط في كون هذا من أجل علوم الحديث كما تقدم في كلام الحافظ ، وبسط في الأمثلة الكثيرة للمعلن ، وقال في آخره : قال البلقيني : أجل كتاب صنف في العلل كتاب ابن المديني ، وابن أبي حاتم ، والخلال ، وأجمعها كتاب الدارقطني .

قال السيوطي : وقد صنف شيخ الإسلام فيه "الزهر المطلول في الخبر المعلول" وقد قسم الحاكم في علوم الحديث أجناس المعلل إلى عشرة ، ونحن نلخصها ههنا بأمثلتها ، فبسطها فارجع إليه لو شئت ، وذكر صاحب "كشف الظنون" "الزهر المطلول في معرفة المعلول" لابن حجر العسقلاني ، ولم يبسط في ذكره شيئاً ، وقال أيضاً : علل الحديث صنف فيه جماعة من الحفاظ والمحدثين ، منهم الإمام مسلم بن الحجاج القشيري ، والإمام الدارقطني ، والحاكم النيسابوري ، وأبو علي حسن بن محمد الزجاجي ، ثم قال في حرف الكاف : "كتاب العلل" في الحديث للدارقطني ، و"كتاب العلل" لسفيان ابن سميان ، و"كتاب العلل" المبوب على أبواب الفقه لأبي محمد بن أبي حاتم الرازي المتوفى ٤٢٨هـ . و"كتاب العلل المتناهية في الحديث" لأبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي المتوفى ٥٩٧هـ ، وذكر في "ذيل التذكرة" في مؤلفات ابن عبيد الهادي الحنبلي صاحب "الصارم المنكى في الرد على السبكي" المتوفى ٧٤٤هـ

و"العلل على ترتيب كتب الفقه" ، وقال : كان جبلاً في العلل والطرق .
والعجب أنهم لا يذكرون في ذلك "كتاب العلل" للإمام البخارى ،
وقد تقدم ذكره في مؤلفات الإمام ، ولا يذكرون "علل الإمام أحمد بن حنبل"
برواية ابنه عبد الله ، وقد طبع في "أنقره" ، ولا يذكرون أيضاً "كتاب
العلل" للإمام الترمذى ، وقد ذكره في مؤلفاته السيوطى في "التدريب" ،
والحافظ في "تهذيبه" ، إذ قال : قال الإدريسي : كان الترمذى أحد الأئمة
الذين يقتدى بهم في علم الحديث ؛ صنف الجامع والتواريخ والعلل ، تصنيف
رجل عالم متقن ، كان يضرب به المثل في الحفظ .

وفي هامش "ذبول التذكرة" : طالعت شرح ابن رجب على "علل
الترمذى" بخط الحافظ ناصر الدين بن رزق فوجدته غزير العلم جليل الفوائد ،
لا يستغنى عنه من يعنى بالعلل ، ويظهر من هامش "الكوكب الدرى" أن
للإمام الترمذى كتابين في العلل ، "الصغرى" ، وقد ألحقه في آخر الجامع ،
و"الكبرى" ، كتاب آخر معروف .

هذا و"العلل الكبير" لابن أبى حاتم طبع الجزء الأول منه بمصر في سنة
ثلاث وأربعين بعد ثلاث مائة وألف من الهجرة على صاحبها ألف ألف
صلوات وتحية ، وكتب في مبدئه من الطابع : أول من ألف فيه على ما نعلم
الإمام مسلم المتوفى ٢٦١هـ ، ثم جاء بعده الحافظ الكبير عبد الرحمن بن أبى حاتم
صاحب هذا الكتاب المتوفى ٣٢٧هـ ، فحصى علل نحو ثلاثة آلاف حديث ، وقد
أخذ ذلك عن الحافظين الكبيرين والده أبى حاتم وشيخه أبى زرعة الرازى ،
ومن ألف بعدهما فى العلل الإمام الحاكم النيسابورى المتوفى ٤٠٥هـ ، والإمام
الدارقطنى المتوفى ٤٨٥هـ .

والنوع الثانى عشر الأطراف : قال السيوطى فى "التدريب" تبعاً لشرح
النخبة "لحافظ : من طرق التصنيف أيضاً جمعه على الأطراف ، فيذكر طرف

الحديث الدال على بقيته ، ويجمع أسانيده مستوعباً أو مقيداً بكتب مخصوصة ، وصنفوا في الأطراف أيضاً كتباً كثيرةً كسائر أنواع المؤلفات ، ذكر بعضها صاحب ”الكشف“ ، منها ”الإشراف على معرفة الأطراف“ لمجلدان لابن عساكر الدمشقي المتوفى ٥٧١ هـ ، ذكر فيه أنه جمع فيه أطراف ”سنن أبي داود“ و”جامع الترمذي“ و”النسائي“ وأسانيدها ، ورتبها على حروف المعجم ، ثم وصل إلى ”أطراف الستة“ للمقدسي ، وقد أضاف إليها ”سنن ابن ماجه“ فاختبر وسبر إلى أن ظهر له فيه أمارات النقص ، فأضاف إلى كتابه ”أطراف سنن ابن ماجه“ خشية من نقصه عنه ، وترك أطراف الصحيحين لتمام ما صنف فيها ، و”الإشراف على الأطراف“ أيضاً لسراج الدين عمر بن علي الملحق الشافعي المتوفى ٨٠٤ هـ ، و”أطراف الإشراف“ للسيوطي .

قلت : ذكره السيوطي في ”حسن المحاضرة“ في مؤلفاته بلفظ ”أطراف الإشراف بالإسراف على الأطراف“ وللحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي المتوفى ٥٠٧ هـ ”كتاب الأطراف لأحاديث الإمام أبي حنيفة“ ، ذكره في مؤلفاته في آخر ”كتاب الجمع بين رجال الصحيحين“ ، وقال صاحب ”الكشف“ : و”أطراف الكتب الستة“ للشيخ شمس الدين محمد بن طاهر المقدسي ، المتوفى ٥٠٧ هـ ، قال ابن عساكر في ”الإشراف“ : هو أطراف الستة ، جمع فيه أطراف السنن ، وأضاف إليها أطراف الصحيحين ، و”ابن ماجه“ ، فزهدت فيما كنت جمعته ، ثم إنى سبرته فظهرت فيه أمارات النقص ، وألفيته مشتملاً على أوهام كثيرة ، وترتيبه مختل ، راعى الحروف تارةً وطرحها أخرى .

ومن ثمة لخصها الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن الحسن الحسيني الدمشقي ورتب أحسن ترتيب ومات ٧٦٥ هـ ، وللحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزى المتوفى ٧٤٢ هـ ، وفيها أيضاً أوهام جمعها أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي المتوفى ٨٢٠ هـ ، و”مختصر أطراف المزى“ للذهبي

المتوفى ٥٧٤٨ هـ .

ومنها "إتحاف المهرة بأطراف العشرة" قال صاحب "كشف الظنون" :
يعنى الكتب الستة والمسانيد الأربعة فى ثمان مجلدات للحافظ ابن حجر العسقلانى
المتوفى ٨٥٢ هـ أفرز منه تأليفه المسمى "بأطراف المسند المعتلى" ، وقال فى
بيانه : "أطراف المسند المعتلى بأطراف المسند الحنبلى" مجلدين لأبى الفضل أحمد
ابن حجر العسقلانى أفرده من كتاب "إتحاف المهرة بأطراف العشرة" ؛ وله
"أطراف المختارة" مجلد ضخيم ، انتهى مختصراً .

وما ذكره صاحب "الكشف" فى "إتحاف المهرة" يعنى الكتب الستة
والمسانيد الأربعة ، وتبعه فى ذلك من جاء بعده من صاحب "الإتحاف" وغيره
وهم منه ؛ والصواب ما قال الحافظ تقي الدين محمد بن فهد المكي المتوفى ٨٧١ هـ
فى "ذيل طبقات الحفاظ" فى ذكر مؤلفات الحافظ و"إتحاف المهرة بأطراف
العشرة" وهى "الموطأ" ، و"مسند الشافعى" ، و"أحمد" ، و"الدارمى" ،
و"ابن خزيمة" ، و"منتقى ابن الجارود" ، و"ابن حبان" ، و"المستخرج"
لأبى عوانة ، و"المستدرک" للحاكم ، و"شرح معانى الآثار" للطحاوى ،
و"السنن" للدارقطنى ، ثمانية أسفار مسودة ؛ وإنما زاد العدد واحداً ، لأن
"صحيح ابن خزيمة" لم يوجد سوى قدر ربعة ، وأفرز منه أطراف مسند أحمد ،
وسمى "المسند المعتلى بأطراف المسند الحنبلى" فى مجلدين .

وهكذا حكى السيوطى فى "نظم العقبان فى أعيان الأعيان" كما أرسل
إلى عبارته مولانا الشاه محمد شبير عطا الندوى - المدرس بدار العلوم لندوة
العلماء لكناؤ - بلفظ "إتحاف المهرة بأطراف العشرة" وهى "الموطأ" ،
و"مسند الشافعى" ، و"مسند أحمد" ، و"جامع الدارمى" ، و"صحيح ابن
خزيمة" ، و"منتقى ابن الجارود" ، و"صحيح ابن حبان" ، و"مستخرج
أبى عوانة" ، و"مستدرک الحاكم" ، و"شرح معانى الآثار" للطحاوى ،

و"سنن الدارقطني" ؛ ويؤيده ما في "ما تمس إليه الحاجة" في بيان "شرح معاني الآثار" للطحاوي ، وقد اعتنى بجمع أطرافه الحافظ ابن حجر في كتابه "إتحاف المهرة" ، ورأيت منه نسخة عتيقة في المكتبة الآصفية بحيدرآباد دكن بالهند ، ونسخة أخرى في خزانة "بهر جهندا" بحيدرآباد باكستان ، قلت : وفي فهرس حيدرآباد الهند نسخة منه في عشر مجلدات بخط يوسف بن شاهين سبط المؤلف ، وقد زرت أنا أيضاً نسخة منه في مكتبة المدينة المنورة سنة خمس وأربعين بعد ثلاث مائة وألف ، ومن الأطراف أيضاً "ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث" للشيخ عبد الغنى النابلسي الحنفي جمع فيه أطراف الكتب الستة و"الموطأ" وقد طبع بمصر .

والنوع الثالث عشر: التراجم ، قال السيوطي في "التدريب" : ويجمعون أيضاً التراجم ، كمالك عن نافع عن ابن عمر وهشام عن أبيه عن عائشة، وسهيل ابن أبي صالح عن أبي هريرة ، وعد السيوطي في "حسن المحاضرة" في مؤلفاته أربعينته من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر ، وفي "ما تمس إليه الحاجة" قال الحاكم النيسابوري في "المدخل" في أصول الحديث : الفرق بين الأبواب والتراجم أن التراجم شرطها أن يقول المصنف : ذكر ما روى عن أبي بكر الصديق عن النبي ﷺ يترجم على هذا المسند ، فيقول : ذكر ما روى قيس ابن أبي حازم عن أبي بكر ، فحينئذ يلزمه أن يخرج كل ما روى قيس عن أبي بكر صحيحاً كان أو سقيماً ، فأما مصنف الأبواب فإنه يقول : ذكر ما صح وثبت عن رسول ﷺ في (أبواب الطهارة) أو غير ذلك من الأبواب .

قلت : وهذا الذي ذكره الحاكم أيضاً نوع من التراجم ، ويدخل في التراجم عندي من روى عن أبيه عن جده ، قال الحافظ في "شرح النخبة" : ومنه من روى عن أبيه عن جده ، وجمع الحافظ صلاح الدين العلائي من المتأخرين مجلداً كبيراً في معرفة من روى عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ ،

وقسمه أقساماً ؛ ففنه ما يعود الضمير في قوله : عن جده على الراوى ، ومنه ما يعود على أبيه ، وبين ذلك وحققه وخرج في كل ترجمة حديثاً من مرويه ، وقد لخصت كتابه المذكور ، وزدت عليه تراجم كثيرة جداً ، وأكثر ما وقع فيه ما تسلسلت فيه الرواية عن الآباء بأربعة عشر أباً ، قلت : ويأتى هذا الأخير قريباً في ”المسلسلات“ .

وقال النووى في ”التقريب“ : النوع الخامس والأربعون : رواية الأبناء عن آبائهم ، لأبى نصر الوائل فيه كتاب ، وأهمه ما لم يسم فيه الأب والجد ، وهو نوعان : أحدهما : رواية الرجل عن أبيه فحسب ، وهو كثير ، والثانى : روايته عن أبيه عن جده ، قال ابن الصلاح بسنده عن أبى القاسم منصور العلوى يقول : الإسناد بعضه عوال وبعضه معال ، وقول الرجل : حدثنى أبى عن جدى من المعالى ، وقال الحاكم فى ”المدخل“ بسنده إلى مالك بن أنس يقول فى قوله تعالى : «وإنه لذكر لك ولقومك» قال : قول الرجل حدثنى أبى عن جدى ، وألف فيه الحافظ أبو العلاءى ”الوشى المعلم“ ثم تارة يريد بالجد أب الأب ، وتارة يريد الأعلى فيكون جداً للأب ، كعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، له هكذا نسخة كبيرة ، أكثرها فقهيات ، واحتج به أكثر المحدثين إذا صح السند إليه حملاً لجده على عبد الله الصحابى ، وحكى الحسن بن سفيان عن إسحاق بن راهويه قال عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كأيوب عن نافع عن ابن عمر .

قلت : وكتاب أبى نصر المذكور ذكره السخاوى فى ”فتح المغيـث“ ، قال : صنف فيه الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الوائلى كتاباً ، وزاد عليه بعض المتأخرين أشياء مهمة نفيسة كما قال ابن كثير وكذا لأبى حفص بن شاهين ”كتاب من روى عن أبيه من الصحابة والتابعين“ ، وهذا النوع كما قاله أبو القاسم معال - أى مفاخر - قال السخاوى : وقد صنف ابن أبى

خوشة جزءاً فيمن روى عن أبيه عن جده ، وهو فيما أعلم أول مصنف فيه ، وكذا المزى وأرسل به إلى شيخه الدمياطى لكونه كان أرسل إليه من مصر يسأله عن جل من ذلك ، والعلائي وهو أجمع مصنف في ذلك ، سماه ”الوشى المعلم“ وقد لخصه شيخنا - أى الحافظ ابن حجر - و ذكر أبو الفضل بن طاهر في آخر كتابه في المهمات منه فصلاً كبيراً ، والقطب القسطلاني منه جملة .

قلت : وذكر ابن الجوزى في ”التلخيص“ فصلاً في تسمية من روى عن أبيه عن جده ، وجده من أصحاب رسول الله ﷺ ، وبسط أسماءهم .

غريبة : ذكرها السخاوى في رواية الآباء عن الأبناء وعكسه ، وذكرها النووى في ”التقريب“ قال : روى عن معتمر بن سليمان التيمى ، قال حدثني أبى قال حدثني أنت عنى عن أيوب السختياني عن الحسن ، قال : ويج كلمة رحمة ، قال النووى كابن الصلاح : هذا مثال ظريف يجمع أنواعاً ، منها رواية الأب عن ابنه ، ورواية الأكبر عن الأصغر ، ورواية التابعى عن تابعيه ، ورواية ثلاثة تابعين بعضهم عن بعض ، وغير ذلك ، وهذا في غاية الغرابة ، ويبعد أن يوجد مجموع هذا في حديث ، كذا في ”التدريب“ و”فتح المغيث“ .

والرابع عشر : التعاليق ، لم يذكروها عامةً لكنها نوع مستقل من المؤلفات ، قال القسطلاني في مقدمة شرحه بعد الكلام على أول المصنفين : ثم تلاهم كثير من الأئمة في التصنيف ، كل على حسب ما سنع له ، فمنهم من رتب على المسانيد ، ومنهم من رتب على العلل ، ومنهم من حذف الإسناد واقتصر على المتن فقط ، كالبعوى في ”مصاييحه“ ، واللؤلؤى في ”مشكلاته“ ، قلت : لم أجد لهذا اسماً خاصاً معروفاً بينهم ، لكنهم ذكروا هذا النوع في مؤلفاتهم كما تقدم عن القسطلاني ، وقال صاحب ”كشف الظنون“ في بيان

تدوين الحديث ؛ ومنهم من قصد إلى استخراج أحاديث تتضمن ترغيباً وترهيباً ، وأحاديث تتضمن أحكاماً شرعية "جامعة" ، فدونها وأخرج متونها وحدها ، كما فعله البغوى وغيره .

والمؤلفات فى هذا النوع لا سيما للمتأخرين مما لا تنحصر ؛ فإن جل المتأخرين يؤلفون على هذا المنوال ، ويستغنون بالنسبة إلى مخرجيها عن ذكر الإسناد ، كما فعله البغوى فى " المصابيح " ، والشيخ ولى الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب فى " المشكاة " ، وقال فى أوله : وإنى إذا نسبت الحديث إليهم - أى إلى الأئمة المتقنين البخارى ومسلم وغيرهما المتقدم ذكرهم - كأنى أسندت الحديث إلى النبى ﷺ ، لأنهم قد فرغوا منه وأغنونا عنه .

ومثله "الجمع بين الصحيحين" للإمام الحميدى الأندلسى المتوفى ٤٨٨هـ ، و"تجريد الصحاح الستة" للإمام رزين بن معاوية العبدري المالكي المتوفى ٥٣٥هـ ، و"جامع الأصول لأحاديث الرسول" للإمام ابن الأثير الجزرى الشافعى المتوفى ٦٠٦هـ ، وقال فى الفصل الرابع فى خلاصة الغرض من جمعه : إنى لما وقفت على الكتب رأيت كتاب رزين أكبرها وأعمها ، فأحببت أن أشتغل بهذا الكتاب الجامع ، فلما تتبعته وجدته قد أودع أحاديث فى أبواب غير تلك الأبواب أولى بها ، إلى آخر ما ذكره صاحب "الكشف" من كلامه وبيان مختصراته .

و"مجمع الزوائد" للهيثمى المتوفى ٨٠٧هـ ، جمع فيه زوائد الكتب الستة ، من "مسند أحمد" ، و"البخارى" ، و"أبى يعلى" الموصلى ، والمعجم الثلاثة للطبرانى ، وطبع فى مصر فى عشر مجلدات ، وكتب فى أوله : قد كنت جمعت زوائد "مسند الإمام أحمد" و"أبى يعلى" الموصلى و"أبى بكر البخارى" ومعجم الطبرانى الثلاثة - رضى الله تعالى عن مؤلفيهم وأرضاهم - كل واحد منها تصنيف مستقل ، ما خلا "المعجم الصغير" ، و"الأوسط" ، فإنهما فى

تصنيف ، فقال لى سيدى وشيخى الحافظ أبو الفضل العراقى : اجمع هذه التصانيف ، واحذف أسانيدھا ، فلما رأيت إشارته إلى بذلك صرفت همتى إليه ، انتهى مختصراً .

ومثل "جمع الفوائد" للعلامة محمد بن سليمان المغربى المالکى نزىل مكة المكرمة المتوفى ١٠٩٤هـ ، وقال فى أوله : هذا "جمع الفوائد" من "جامع الأصول" ، و"مجمع الزوائد" ، الأول للإمام ابن الأثير الجزرى ، جمع فيه ما فى "تجريد" رزين بن معاوية للأصول الستة ، بإبدال "ابن ماجه" "بالموطأ" ، والثانى للحافظ الهيثمى جمع فيه ما فى "مسند أحمد" ، و"أبى يعلى" ، و"البزار" ، ومعاجم الطبرانى الثلاثة من الأحاديث الزائدة على ما فى أصول الستة ، يجعل "ابن ماجه" ههنا دون "الموطأ" ، انتهى مختصراً ، وطبع هذا فى الهند بسعى مولانا عاشق إلهى الميرتمى (نور الله مرقدہ) .

ومثله "جمع الجوامع" للعلامة السيوطى المتوفى ٩١١هـ ، وهو كتاب كبير فى هذا الفن ، ذكر فيه أنه قصد استيعاب الأحاديث النبوية ، وقسمه قسمين : الأول : ما فيه لفظ الحديث ، يذكر من خرجه ومن رواه من واحد إلى عشرة أو أكثر ، يعرف منه حال الحديث مرتباً ترتيب اللفظ على حروف المعجم .

والثانى : الأحاديث الفعلية الخضة ، أو المشتملة على قول وفعل أو سبب ، أو مراجعة ونحو ذلك ، مرتباً على مسانيد الصحابة ، قصد فيه المصنف جمع الأحاديث النبوية بأسرها ، لكن قد اخترمته المنية قبل إتمامه ، كذا فى "الكشف" ، ولخص منه كتابه الشهير "بالجامع الصغير فى حديث المشير النذير" ، مرتباً على الحروف ، ذكر فيه أنه اقتصر على الأحاديث الوجيزة ، وبألف فى تحريره ، وذكر فى آخره أنه فرغ من تأليفه فى الثامن عشر من ربيع

الأول ٨٩٠٧: ثم ذيله العلامة السيوطي بنفسه في مجلد آخر سماه "زيادة الجامع الصغير" ، كذا في "الكشف" .

والعجب أن الإمام السيوطي لم يذكرهما في ذيل مصنفاته في "حسن المحاضرة" ، وأجل الكلام وأجاد صاحب "كشف الظنون" على علم الحديث وتعريفه وتدوينه ، إلى أن قال : ثم جاء الخلف الصالح ، فأحبوا أن يظهروا تلك الفضيلة ، ويشيعوا تلك العلوم التي أفنوا أعمارهم في جمعها ، إما بإبداع ترتيب ، أو بزيادة تهذيب أو اختصار ، أو استنباط حكم وشرح غريب ، فمن هؤلاء المتأخرين من جمع بين كتب الأولين بنوع من التصرف والاختصار ، كمن جمع بين كتابي البخاري ومسلم ، مثل أبي بكر أحمد الرماني ، وأبي مسعود إبراهيم بن محمد الدمشقي ، وأبي عبد الله الحميدي ، فلنهم رتبوا على المسانيد دون الأبواب ، وتلاههم أبو الحسن رزين العبدري فجمع بين كتب "البخاري" ، "ومسلم" ، و"موطأ مالك" ، و"جامع الترمذي" ، و"سنن أبي داود" ، و"النسائي" ، ورتب على الأبواب ، إلا أن هؤلاء أودعوا المتون عارية من الشرح .

وكان كتب رزين أكبرها وأعظمها ، حيث حوى هذه الكتب الستة التي هي أم كتاب الحديث وأشهرها ، وبأحاديثها أخذ العلماء واستدل الفقهاء ، ومصنفوها أشهر علماء الحديث وأكثرهم حفظاً ، وتلاه الإمام ابن الأثير الجزري ، فجمع بين رزين وبين الأصول الستة بتهذيبه وترتيب أبوابه وشرح غريبه في "جامع الأصول" فكان أجمع ما جمع فيه ، ثم جاء الحافظ جلال السيوطي فجمع بين الكتب الستة والمسانيد العشرة وغيرها ، في "جمع الجوامع" فكان أعظم بكثير من "جامع الأصول" من جهة المتون ، إلا أنه لم يبال ما صنع فيه من جمع الأحاديث الضعيفة ، بل الموضوعية .

وكان أول ما بدأ به هؤلاء المتأخرون أنهم حذفوا الأسانيد ، اكتفاءً بذكر من روى الحديث من الصحابي إن كان خبراً ، وبذكر من يرويه عن

الصحابي إن كان أثراً ، والرمز إلى المخرج ، لأن الغرض من ذكر الأسانيد كان أولاً لإثبات الحديث وتصحيحه ، وهذه كانت وظيفة الأولين ، وقد كفوا تلك المؤنة .

ومن أشهر ما يوجد في ديارنا في هذا الفن ، كتاب "كنز العمال" للعلامة الشهير بعلي المتقي ، وهو : علي بن حسام الدين بن عبد الملك ، الجونفوري الأصل ، البرهان بوري المولد ، الحنفى المسلك ، المولود في ٨٨٥هـ ، قال صاحب "الحدائق الحنفية" : إن تاريخ ولادته سحر خيز (٨٨٥) معناه قائم السحر ، قلت : فما في بعض الكتب من سنة ولادته ٨٥٧هـ تحريف من الناسخ ، ويؤيد الأول ما في "الإتحاف" أن عمره تسعون سنة ، لأنه توفي عند السحر في الثاني من جمادى الأولى ٩٧٥هـ ، كتب الطابع في أول "كنز العمال" : قد فرغ المؤلف من تأليفه في ٩٥٧هـ ، وقضى نحبه في ٩٧٥هـ ، وتاريخ وفاته «قضى نحبه» ٩٧٥هـ ، وكذا قال صاحب "الكشف" : فرغ المؤلف من تأليفه في جمادى الأولى ٩٥٧هـ .

وقال الشيخ الأمير صديق حسن خان في "أبجد العلوم" : الشيخ علي المتقي بن حسام الدين بن عبد الملك بن قاضي خان القادرى الشاذلى المدنى الجشتى ، أصله من جونفور ، ومولده برهانفور من بلاد دكن ، تلمذ على الشيخ حسام الدين الملتانى وغيره من العلماء ، ثم سافر في ٩٥٣هـ إلى الحرمين الشريفين ، وصحب الشيخ أبا الحسن البكرى ، وتلمذ عليه ، يقول شيخه البكرى : للسيوطى منة على العالمين ، وللمتقى منة عليه ، اشتغل بالتدريس والتأليف ، ورتب "جمع الجوامع" للسيوطى على أبواب الفقه ، تزيد مؤلفاته على مائة ، وكان الشيخ ابن حجر المكي الفقيه الشافعى أستاذه ، وفي الآخر تلمذ عليه ولبس الخرقة منه ، توفي سنة ٩٧٥هـ ، وتاريخ وفاته «قضى نحبه» وذكر له الشيخ عبد الحق الدهلوى ترجمة حافلة في المقصد الأول من كتابه "زاد المتقين في سلوك طريق اليقين" وأثنى عليه كثيراً ، وحرر أحواله في

أبواب خمسة بإيضاح تام ، وللشيخ عبد الوهاب المتقى كتاب سماه "إتحاف المتقى في فضل الشيخ على المتقى" أبان فيه عن فضائله الكثيرة ، وهو حقيق بذلك ، وقد وقفت على تأليفه فوجدتها نافعةً ممتعةً تامةً ، انتهى بلفظه ، وفي "فيض الباري" : أن الشيخ علياً المتقى حنفي ، شيخ لصاحب "مجمع البحار" ، قلت : هو كذلك كما صرح به في مبدء كتابه "مجمع البحار" وأثنى عليه ثناءً جميلاً واسعاً ، وتوسل به فيه .

وقال الشيخ المتقى في "كنز العمال" : يقول أحقر عباد الله على بن حسام الدين ، الشهير عند الناس بالمتقى ، لما رأيت كتابي "الجامع الصغير" و"زوائده" تأليف شيخ الإسلام جلال الدين السيوطي ملخصاً من قسم الأقوال من "جامعه الكبير" ، وهو مرتب على الحروف ، جمعت بينهما مبوباً على الأبواب الفقهية ، مسمىً بالجمع المذكور "منهج العمال في سنن الأقوال" ، ثم عن لي أن أبواب ما بقي من قسم الأقوال ، فنجز بحمد الله ، وسميته "الإكمال لمنهج العمال" ، ثم مزجت بين هذين التأليفين كتاباً بعد كتاب ، وباباً بعد باب ، مميّزاً أحاديث "الإكمال" من "منهج العمال" ، فصار كتاباً سميته "غاية العمال في سنن الأقوال" ، ثم عن لي أن أبواب قسم الأفعال أيضاً ، فبوبته على المنهاج المذكور ، فصار ذلك كتاباً واحداً وسميته "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال" انتهى مختصراً .

وقال صاحب "الكشف" في "جمع الجوامع" للعلامة السيوطي : إنه قسمه قسمين : الأول في الأقوال مرتباً على حروف المعجم ، والثاني في الأفعال مرتباً على مسانيد الصحابة ، كما تقدم مفصلاً قريباً في ذكر "جمع الجوامع" ، ثم قال صاحب "الكشف" : ثم إن العلامة الشهير بالمتقى رتب هذا الكتاب الكبير ، كما رتب "الجامع الصغير" وسماه "كنز العمال" وذكر فيه أنه وقف على كثير مما دونه الأئمة من كتب الحديث ، فلم ير فيها أكثر جمعاً منه ، حيث

جمع فيه أصول الستة ، لكن كان عارياً عن فوائد جليلة ، منها أنه لا يمكن كشف الحديث إلا إذا حفظ رأس الحديث إن كان قولياً ، واسم راويه إن كان فعلياً ، ومن لا يكون كذلك يعسر عليه ، فبوب أولاً كتاب ” الجامع الصغير ” و ” زوائده ” ، وسماه ” منهج العمال ” ، ثم بوب بقية الأقوال وسماه ” غاية العمال ” ، ثم بوب قسم الأفعال من ” جمع الجوامع ” وسماه ” مستدرك الأقوال ” ، ثم جمع الجميع في ترتيب كترتيب ” جامع الأصول ” ، وسماه ” كنز العمال ” انتهى مختصراً . وغير ذلك من الكتب التي لا تحصر في هذا النوع ، فإن المتأخرين بأسرهم صنفوا على هذا المنوال ، وقد أجملت الكلام على هذه الكتب المذكورة لشهرتها بين أهل العلم ، واحتياجهم إلى المعرفة في أحوالها من التقدم والتأخر .

والخامس عشر الترغيب والترهيب : ذكره نوعاً مستقلاً من أنواع التأليف ، كما تقدم قريباً في النوع السابق من كلام صاحب ” الكشف ” ، وكذا عده القسطلاني في مقدمة شرحه نوعاً مستقلاً إذ قال ؛ ومنهم : المقتصر على الترغيب والترهيب ، وعد صاحب ” الكشف ” عدة كتب في ذلك ، منها : ” ترغيب الصلاة ” للإمام البيهقي ؛ و ” ترغيب السامع في الصلاة على خير شافع ” ، للشهاب أحمد بن سلام الشافعي المتوفى ٩٣١ هـ ، وذكر الذهبي في ” تذكرة الحفاظ ” في مؤلفات البيهقي : ” الترغيب والترهيب ” ، وأشهرها المتداول في الديار ” الترغيب والترهيب ” لمافظ زكي الدين المنذرى المتوفى ٦٥٦ هـ .

قال صاحب ” الكشف ” هو كتاب كبير في مجلدين ، ألفه حاوياً لما تفرق في غيره من الكتب ، مقتصراً على ما ورد صريحاً في الترغيب والترهيب ، وذكر الحديث بعزوه إلى الكتب المشهورة كالصحيحين والسنن الأربعة ، وبعض المسانيد ، وأشار إلى صحة إسناده وحسنه أو ضعفه ، وأفرد للراوى المختلف فيه باباً في آخر الكتاب ذكرهم مرتباً على الحروف ؛ ومن قبله ” الترغيب والترهيب ”

للشيخ الإمام قوام السنة أبي القاسم الأصبهاني ، المتوفى ٥٣٥هـ ، قال المنذرى :
وقد استوعبت جميع ما في كتاب أبي القاسم الأصبهاني مما لم يكن في الكتب
المذكورة ، وهو قليل ، وأضربت عن ذكر ما فيه من الأحاديث المتحققة الوضع ،
وذكر صاحب "الكشف" "الترغيب والترهيب" لأبي موسى المديني ، ولا بن
زنجويه حميد بن مخلد الأزدي المتوفى ٢٣٨هـ .

قلت : ويدخل في هذا النوع الكتب المؤلفة في الفضائل ، وهي أكثر من
أن تحصر ، ذكر عدة منها صاحب "الكشف" ، منها : "فضائل الجهاد"
لابن شداد الموصل المتوفى ٦٣٣هـ ، قال : وصنف الشيخ مجد الدين طاهر بن
نصر الله فضائل للسلطان صلاح الدين ، قال : وأول من صنف فيه عبد الله بن
المبارك "كتاب الجهاد" ، وأبسط ما صنف فيه من الأوائل و الأواخر كتاب
الحافظ بهاء الدين بن عساكر المتوفى ٦٠٠هـ في مجلدين ، ومنها : "فضائل
الأعمال" لابن زنجويه المذكور ، والحافظ الدين أبي البركات النسفي المتوفى
٧١٠هـ ؛ والحافظ المقدسي الحنبلي المتوفى ٦٤٣هـ ، و "فضائل الأنصار" للإمام
أبي داود ، وفضائل البصرة ، وبغداد ، والشام ، والشيخين ، والعشرة ،
والأنصار ، والصحابة ، وغير ذلك ، مما ذكرها صاحب "الكشف" .

وذكر في "ذبول التذكرة" : "فضائل أم المؤمنين خديجة" ، و "فضائل
رمضان" ، و "فضائل الثلاثة" ، لابن عساكر ، و "فضائل حراء" للعراقي أيضاً ،
ولهذا العبد الفقير إلى رحمة ربه ، المبتلى بالسيئات ، عدة رسائل في ذلك في اللغة
الأردية ، منها : "فضائل الصلاة" ، و "فضائل القرآن" ، و "فضائل رمضان" ،
و "فضائل الحج" ، و "فضائل الصدقات" ، و "فضائل الذكر" ، و "فضائل
التبليغ" ، و "فضائل الصلاة على النبي ﷺ" ، تقبلها الله تبارك تعالى بلفظه
العميم (١) .

(١) يقول الناشر : قد تلقيت هذه الرسائل بقبول عظيم ، وظهرت لها

والسادس عشر المسلسلات: وهو نوع كثير المؤلفات سلفاً وخلفاً ، قال الحافظ في "شرح النخبة": إن اتفق الرواة في الإسناد في صيغ الأداء، كسمعت فلاناً قال: سمعت فلاناً ، أو غير ذلك من الصيغ ، أو غير ذلك من الحالات القولية ، كسمعت فلاناً يقول : أشهد بالله لقد حدثني فلان ، إلى آخره ، أو الفعلية كقوله : دخلنا على فلان فأطعمنا تمرأ ، إلى آخره ، أو القولية والفعلية معاً كقوله: حدثني فلان وهو آخذ بلحيته، قال : آمنت بالقدر، فهو المسلسل، وهو من صفات الإسناد، وقد يقع التسلسل في معظم الإسناد، كحديث المسلسل بالأولية ، فإن السلسلة ينتهى فيها إلى سفيان بن عيينة فقط ومن رواه مسلسلاً إلى متناه فقد وهم .

وقال السخاوى في "فتح المغيـث": المسلسل لغة: اتصل الشئ ببعضه ببعض، ومنه سلسلة الحديد ، ومسلسل الحديث من صفات الإسناد ، وهو ما توارد فيه الرواة واحداً فواحداً ، ثم قال بعد ذكر الأمثلة الكثيرة للتسلسل: وتقسيمه إلى ثمان كما فعله الحاكم ، إنما هي مثل له ولم يرد الحصر فيها ، كما فهمه ابن الصلاح وتعقبه بعدم الحصر فيها ، وقال العراقي في "ألفيته" :

مسلسل الحديث ما تواردا فيه الرواة واحداً فواحداً
حالاً لم أووصفاً أووصف سند كقولهم كلهم سمعت فاتحد
وقسمهم إلى ثمان مثل وقلما يسلم ضعفاً يحصل

وقال النووى في "التقريب" : والنوع الثالث والثلاثون المسلسل ، وهو ما تتابع رجال إسناده على صفة واحدة للرواة تارة وللرواية أخرى، وله أنواع طبعت لم تعرف إلا لكتب نادرة معدودة ، وانتشرت في الناس انتشاراً عجيباً ، وترجمت في عدة لغات أجنبية وإقليمية :

كثيرة ، كسلسل التشبيك باليد والعد فيها ، كحديث : اللهم صل على محمد إلى آخره ، مسلسل بعد الكلمات الخمس في يد كل راو ، وكذلك المسلسل بالمضافحة وغيرهما ، والمسلسل باتفاق أسماء الرواة كالمحمديين ، والمسلسل بالفقهاء أو الحفاظ أو غيرهما ، قال السيوطي : قد جمعت كتاباً فيما وقع في سماعى من المسلسلات بأسانيدها ؛ وجمع الناس في ذلك كثيراً ، وقلما يسلم عن خلل في التسلسل ، وقال شيخ الإسلام : من أصبح مسلسل يروى في الدنيا المسلسل بقراءة سورة الصف ، وذكر في " شرح النخبة " أن المسلسل بالحفاظ مما يفيد العلم القطعى ، انتهى مختصراً .

وذكر صاحب " الكشف " قليلةً منها ، ومن جملتها " المسلسلات الكبرى " للعلامة السيوطي ، قال : وهى خمسة وثمانون حديثاً ، وعد السيوطي في " حسن المحاضرة " في مؤلفاته " المسلسلات الكبرى " ، و " جياذ المسلسلات " ، وفي " البستان " لشيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز الدهلوى ، أن " المسلسلات الصغرى " للسيوطي أكثرها مذكور في مسلسلات والدى الشيخ ولى الله الدهلوى .

قلت : مسلسلات شيخ مشايخنا الشيخ ولى الله الدهلوى المسماة " بالفضل المبين في المسلسل من حديث النبي الأمين " ، مع الرسالتين الأخريين البديعتين له - قدس سره - إحداهما : " الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين " ، والثانية : " النوادر من حديث سيد الأوائل والأواخر " ، طبعها أولاً شيخى ومولائى حضرة الشيخ مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى - نور الله مرقده - في حدود سنة ١٣٣٠ من الهجرة في سهارنفور ، وجرت سلسلة السماع والإجازة لهذه الرسائل الثلاث في المدرسة العلية الشهيرة " بمظاهر العلوم " ، وكتبت على هامشها مسلسلات كثيرة .

وأكثر السخاوى في بيان المسلسلات وقال : وقد أفرد كثير من الأئمة ، فما وقع لهم من المسلسلات وقع لى من ذلك بالسماع جملة ، كالمسلسلات لأبى بكر

ابن شاذان ، ولأبي محمد الإبراهيمي ، ولأبي محمد الديباجي ، ولأبي سعد السمان ،
ولأبي سعد بن أبي عصرون ، ولأبي القاسم التيمي ، وللعراقي ، ولأبي المكارم ، ولأبي
سعيد العلائي ، والقاضي أبي بكر العربي ، وأفردت مائة منها بالتصنيف مبيّناً
شأنها ، ورويت ذلك إملاءً وتحديثاً بالقاهرة ومكة ، انتهى مختصراً .

السابع عشر الثلاثيات: وهي التي بين المحدث وبين النبي ﷺ ثلاثة رواة ،
وقد تقدم أن في " صحيح البخاري " من ذلك اثنين وعشرين حديثاً ، وتقدم
الكلام عليها في خصائص " البخاري " وقد اعتنى الناس بطبعها منفردة عن
" الصحيح " للتنويه بشأنها ، وبالتعليق عليها والشرح لها ، منهم محمد شاه
ابن الحاج حسن المتوفى ٩٣٩هـ ، قال صاحب " الكشف " : له عليها شرح لطيف ،
وفي " الإنحاف " : وعليها تعليق للملا علي القارئ الهروي المكي ، وشرح فارسي
للمولوي عبد الباسط القنوجي ، وشرح في الأردية للشيخ الأمير صديق حسن
خان البهوبالي صاحب " الإنحاف " ، وألف العلماء ثلاثيات أخرى ، منها :
" ثلاثيات الإمام الدارمي " أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي المتوفى
٥٥٥هـ ، وهي خمسة عشر حديثاً وقعت في مسنده بسنده ، و " ثلاثيات الشيخ
أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الناجي الشافعي " المتوفى ٩٠٠هـ ، رواية عن ابن
حجر ، و " ثلاثيات عبد بن حميد " المتوفى ٢٤٩هـ ، كذا في " الكشف " .

والثامن عشر الأمالي: قال صاحب " الكشف " : هو جمع الإملاء ، وهو أن
يقعد عالم وحوله تلامذته بالخباير والقراطيس ، فيتكلم العالم بما فتح الله سبحانه
وتعالى عليه من العلم ، ويكتبه التلامذة فيصير كتاباً ، ويسمونه الإملاء والأمالي ،
وكذلك كان السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية وغيرها في علومهم ،
فاندرست لذهاب العلم والعلماء ، وإلى الله المصير ، وعلماء الشافعية يسمون مثله
التعليق .
ثم بسط في الأمالي الكثيرة في الفنون العديدة ، لخص منها صاحب

”الإتحاف“ الأملى في الحديث ، وذكر منها أملى الحافظ ابن حجر ، أكثرها حديث أملاه بمدينة حلب ، وقال ابن فهد المكي في ”ذيل التذكرة“ في ترجمة الحافظ ابن حجر : إنه أملى من حفظه أربعين حديثاً متباينة الإسناد ؛ وقال : وفي مدة إقامته بدمشق وكانت شهرين وثلاث شهر ، قرأ فيها من مائة مجلد مع ما يعلقه ويقضيه من أشغاله ؛ وأملى قريباً من مائة مجلس أو أزيد ، ثم إن عزمه فتر عن ذلك ، فلما كان في صفر سنة سبع وعشرين عاد إلى الإملاء ، فأكمل في إملائه تخريج أحاديث ”مختصر ابن حبيب“ في مجلدين ، وشرع في تخريج أحاديث ”الأذكار“ للنووي ، وهو مستمر إلى الآن فيه ؛ أبقاه الله تعالى ، وقال السيوطي في ”ذيل التذكرة“ : قد أملى الحافظ ابن حجر أكثر من ألف مجلس .

التاسع عشر الزوائد : وكان السلف يعتنون بهذا النوع من التأليف كثيراً ؛ مثل ”زوائد ابن حبان على الصحيحين“ لمغلطائي ، و”زوائد مسند أحمد على الستة“ ، و”زوائد أبي يعلى على الستة“ ، و”زوائد المعجم الصغير على الستة“ ، و”زوائد المعجم الأوسط على الستة“ ، و”زوائد الحلية“ ، و”زوائد ابن حبان على الصحيحين“ ، كلها للهيثمي ؛ و”زوائد سنن ابن ماجه“ ، و”زوائد سنن البيهقي الكبرى على الستة“ ، و”زوائد المسانيد العشرة على الستة“ ؛ كلها للبوصيري ، كما في ”ذيل التذكرة“ .

وقال صاحب ”الكشف“ : ”إتحاف الخيرة بزوائد المسانيد العشرة“ ، لأحمد بن أبي بكر البوصيري المتوفى ٨٤٠ هـ ، ذكر فيه أنه أفرد ”زوائد مسند الطيالسي“ ، و”مسند الحميدي“ ، و”مسند مسدد“ ، و”ابن أبي عمرو“ ، و”إسحاق بن راهويه“ ، و”أبي بكر بن أبي شيبة“ ، و”أحمد بن منيع“ ، و”عبد بن حميد“ ، و”الحارث بن محمد بن أبي أسامة“ ، و”أبي يعلى الموصلي“ على الكتب الستة ، ورتب على مائة كتاب ”كلصايح“ ، وعد في مؤلفات الحافظ ابن حجر ”زوائد مسند البرار“ ، و”موارد الظمان إلى زوائد

ابن حبان ، وذكر في هامش الجزء الأول من "مجمع الزوائد" للهيثمي أسماء زوائده هكذا : "مجمع البحرين في زوائد المعجمين" - أي الأوسط والصغير - و"بدر المنير في زوائد المعجم الكبير" ، و"غاية المقصد في زوائد أحمد" ، و"البحر الزخار في زوائد البزار" ، و"المقصد الأعلى في زوائد أبي يعلى" ، و"موارد الظمان لزوائد ابن حبان" ، و"بغية الباحث عن زوائد الحارث" .

وهكذا ذكر ابن فهد أسماء ذبول الهيثمي في ترجمته في "ذيل التذكرة" ؛ ويشكل عليه ما تقدم في مؤلفات ابن حجر "موارد الظمان" ، وذكره صاحب "الكشف" بدون النسبة إلى المؤلف فقال : "موارد الظمان في زوائد ابن حبان" في الحديث .

العشرون المختصرات : وهذا النوع أيضاً كثير الشيوخ في كتب الحديث ، مثل "مختصر الأطراف" لأبي المحاسن الحسيني ، و"مختصر مشكل الآثار" لأبي الوليد محمد بن رشد الكبير ، و"مختصر سنن أبي داود" للمندري ، و"مختصر صحيح مسلم" للقرطبي ، و"مختصر الأطراف" ، و"مختصر سنن البيهقي" كلاهما للذهبي ، كذا في "ذبول التذكرة" ، وذكر صاحب "الكشف" وصاحب "الحطة" عدة مختصرات للبخاري ، منها : "مختصر الشيخ جمال الدين أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي" المتوفى ٦٥٦ هـ ، ومختصر العلامة زين الدين أبي العباس أحمد الشرجي الزبيدي المتوفى ٨٩٣ هـ سماه "التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح" ، ومختصر الشيخ بدر الدين حسن بن عمر الحلبي ، المتوفى ٧٧٩ هـ سماه "إرشاد السامع والقارئ المتلقى من صحيح البخاري" ، وغير ذلك من المختصرات الكثيرة للكتب المعروفة في الحديث ، وعدوا في مؤلفات الحافظ ابن حجر "الدراية في منتخب أحاديث الهداية" ، و"الدراية في تخريج أحاديث الهداية" كتابين مستقلين .

الحادى والعشرون التخاريج : وقد أكثر العلماء التصانيف فى ذلك ، منها :
 "تخريج أحاديث الرافعى" للحسامى ، و"تخريج أحاديث الهداية" لابن الترمذى
 صاحب "الجوهر النقى" ؛ و"تخريج أحاديث الكشاف" للزيلعى ، و"تخريج
 أحاديث الثنائيات" للسمرى ، و"تخريج أحاديث الرافعى" لابن جماعة ،
 و"تخريج أحاديث الإحياء" ، و"أحاديث المنهاج" كلاهما للعراقى ، و"تخريج
 أحاديث الترمذى" ، التى يشير إليها فى الأبواب للعراقى أيضاً ، و"تخريج
 أدلة التنبيه" لابن كثير ، و"تخريج أحاديث مختصر ابن الحاجب" لابن كثير ،
 و"تخريج زوائد ابن حبان على الصحيحين" لمغلطائى ، ذكرها كلها فى "ذبول
 التذكرة" ، وقال صاحب "الكشف" : قد صنف الحافظ زين الدين العراقى
 كتابين فى "تخريج أحاديث الإحياء" ، أحدهما : كبير وهو الذى صنفه
 فى ٧٥١ هـ وقد تعذر الوقوف فيه على بعض أحاديثه ، ثم ظفر كثيراً بما عذب
 عنه إلى ٧٦٠ هـ ، فصنفت صغيره المسمى بـ "المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج
 ما فى الإحياء من الأخبار" .

ثم إن تلميذه الحافظ ابن حجر استدرك على ما فاتته فى مجلد ، وصنف
 الشيخ زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفى المصرى المتوفى ٨٧٩ هـ أيضاً كتاباً
 سماه "تحفة الأحياء فيما فات من تخريج أحاديث الإحياء" انتهى مختصراً ،
 ولشيخ المشايخ الحافظ ابن حجر عدة مصنفات فى ذلك ، منها : "تخريج
 الشرح الكبير" (١) ، و"تخريج الأربعين النووية" ، و"تخريج أحاديث
 مختصر ابن الحاجب" ، و"تخريج أحاديث الأذكار" ، و"تخريج أحاديث
 الرافعى" ، وتخرج أحاديث الكشاف المسمى "بالكاف الشافى فى تخريج
 أحاديث الكشاف" ، و"تخريج أحاديث الفردوس" ذكرها أيضاً فى "ذبول
 التذكرة" ، وعدوا فى مؤلفاته أيضاً "تخريج منتهى الأمل فى علمى الأصول

(١) هل هو "التلخيص الحبير" أو غيره فليفتش

والجلد" في مجلدين ، و"تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير" ، وهو مطبوع في مصر والهند ، و"الدراية في تخريج أحاديث الهداية" و"الدراية في منتخب أحاديث الهداية" ، و"اللباب في شرح قول الترمذي وفي الباب" ، و"هداية الرواة إلى تخريج المصابيح والمشكاة" .

قلت : وكتابه "الدراية" تلخيص لـ "نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية" ؛ للشيخ جمال الدين الزيلعي المتوفى ٧٦٢ هـ ؛ ومما يجب التنبيه عليه أمران : الأول : أنه طبع في مطبعة هندية على "الدراية" للحافظ ابن حجر باسم "نصب الرأية" ، وهو تحريف من الكاتب ، فإن "نصب الرأية" من تأليف الزيلعي ، واسم تلخيص الحافظ "الدراية" ، والثاني : أن المعروف بالزيلعي في الحنفية اثنان ، أحدهما : هذا ، والثاني : شارح "الكز" عثمان ابن علي أبو محمد المتوفى ٧٤٣ هـ ، فهما اثنان طالما يلتبس أحدهما بالآخر ، وصاحب التخرير هذا تلميذ لشارح "الكز" .

الثاني والعشرون شرح الآثار : واختلفوا في اسم هذا النوع ، وهذا الذي اخترته في اسمه أخصر وأوضح في الدلالة على المقصود ، مأخوذ من كلام الحافظ ، إذ قال في "شرح النخبة" : وإن كان اللفظ مستعملاً بكثرة لكن في مدلوله دقة ، احتيج إلى الكتب المصنفة في شرح معاني الأخبار ، وبيان المشكل منها ، وقد أكثر الأئمة من التصانيف في ذلك كالطحاوي والخطابي وابن عبد البر وغيرهم . وسماه النووي بمختلف الحديث ، إذ قال في "التقريب" : النوع السادس والثلاثون معرفة مختلف الحديث وحكمه ، وهذا فن من أهم الأنواع ، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء ، وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً فيوفق بينهما ، أو يرجح أحدهما ، وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه ، والأصوليون الغواصون على المعاني الدقيقة ، وصنف فيه الإمام الشافعي ، وهو أول من تكلم فيه ، ولم يقصد استيفاء ولا إفراجه

بالتأليف ، بل ذكر جملة منه في كتاب ” الأم “ ، ينبه بها على طريقة الجمع في ذلك .

ثم صنف فيه ابن قتيبة ، فأتى فيه بأشياء حسنة وأشياء غير حسنة ، وترك معظم المختلف ، ثم صنف في ذلك ابن جرير ، والطحاوى في كتابه ” مشكل الآثار “ ، وكان ابن خزيمة من أحسن الناس كلاماً فيه ، حتى قال : لا أعرف حديثين متضادين ، فمن كان عنده فليأتني به لأولف بينهما ، انتهى بزيادة من ” التدريب “ .

وأخذ السيوطي هذا الكلام من العلامة السخاوى ، حيث بسطه في ” فتح المغيث “ ، وقال : أول من تكلم فيه إمامنا الشافعى ، وله فيه مجلد جليل من جملة كتب ” الأم “ ، ولكنه لم يقصد استيعابه بل هو مدخل عظيم لهذا النوع ، يتنبه به العارف على طريقه ، وكذا صنف فيه أبو محمد بن قتيبة ، وأتى فيه بأشياء حسنة وقصر باعه في أشياء قصر فيها ، وأبو جعفر الطحاوى في كتابه ” مشكل الآثار “ ، وهو من أجل كتبه ، لكنه قابل للاختصار غير مستغن عن الترتيب والتهديب ، وقد اختصره ابن رشد . ومن صنف فيه أيضاً أبو بكر بن فورك ، وأبو محمد القصرى ، انتهى مختصراً .

وذكره صاحب ” الكشف “ بمواضع من كتابه بأسماء مختلفة فقال : علم الآثار هو فن باحث عن أقوال العلماء الراشدين من الأصحاب والتابعين وسائر السلف ، وسيرهم في أمر الدين ، ومن الكتب المصنفة في هذا العلم : كتاب ” سير الصحابة والتابعين والزهاد “ ، وأما ” آثار الطحاوى “ فإن معناه مغائر لتعريف هذا العلم ، وهو على ما في كتب أصول الحديث بمعنى الخبر ، قال شيخ الإسلام في ” نخبه الفكر “ : إن كان اللفظ مستعملاً بكثرة ، فذكر ما تقدم قريباً من كلامه ، إلى قوله : ابن عبد البر وغيرهم ، ثم ترجم صاحب ” الكشف “ في آخر كتابه بعلم المعانى وذكر فيه ” معانى الآثار “ للطحاوى ؛ وترجم أيضاً

بعلم تليق الحديث ، وقال : هو علم يبحث فيه عن التوفيق بين الأحاديث المتنافية ظاهراً ، إما بتخصيص العام تارة ، أو بتقييد المطلق أخرى ، أو بالحمل على تعدد الحادثة ، إلى غير ذلك من وجوه التأويل .

وكثيراً ما يورده شراح الحديث أثناء شروحه ، إلا أن بعضاً من العلماء قد اعتنى بذلك فدونه على حدة ، ذكره أبو الخير من فروع الحديث ، ولم يذكر فيه كتاباً ، نعم ذكر في علم تأويل الحديث ، فقال : هذا علم معلوم موضوعه ، وبين نفعه ، وظاهر غايته وغرضه ، وفيه رسالة لمولانا شمس الدين الفنارى ، وقد استخرج للحديث تأويلات موافقة للشرع بحيث يقول من رآه : لله دره ، وعلى الله أجره ، وأيضاً للشيخ صدر الدين القنوى شرح بعض الأحاديث على التأويلات ، لكن بعضها يخالف لما عرف من ظاهر الشرع ، وهو شرح تسعة وعشرين حديثاً سماه ”كشف أسرار جواهر الحكم“ ، و”تأويل متشابه الأخبار“ لأبى منصور عبدالقاهر البغدادى ، المتوفى ٥٤٢٩ هـ ، و”تأويل مختلف الأحاديث“ ، للإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى ٢٧٦ هـ ، و”كتاب تأويل مختلف الحديث“ لابن قتيبة ، طبع بمصر ، وليس بمرتب على الأبواب ولا على المسانيد ، بل فيه جمع بين الروايات المختلفة بدون ترتيب ، وقطعة من كتاب ”مشكل الآثار“ للطحاوى ، وطبع ببلاة حيدرآباد فى أربع مجلدات ، يقال : إن المطبوع نصف من أصل الكتاب ، ويدل على ذلك أن الأبواب الكثيرة توجد فى مختصره المسمى ”بالمختصر“ ، المطبوع أيضاً ببلاة حيدرآباد ، ولا توجد فى ”المشكل“ .

الثالث والعشرون أسباب الحديث : قال الحافظ فى ”شرح النخبة“ : ومن المهم معرفة سبب الحديث وقد صنف فيه بعض شيوخ القاضى أبى يعلى بن فراء الحنبلى ، وهو أبى حفص العكبرى ، وقد ذكر الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد (م - ٢٥)

أن بعض أهل عصره شرع في جمع ذلك ، وكأنه ما رأى تصنيف العكبرى المذكور ، وقال السيوطي في "التدريب" : النوع التاسع والثمانون معرفة أسباب الحديث ، وهذا النوع ذكره البلقيني في "محاسن الاصطلاح" ، وشيخ الإسلام في "النخبة" وصنف فيه أبو حفص العكبرى ، وحامد بن كزناة الجرباني ، قال الذهبي : ولم يسبق إلى ذلك ، وقال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة" : شرع بعض المتأخرين في تصنيف أسباب الحديث إلى آخر ما قاله ، وقال أيضاً في "ألفيته" :

أول من قد ألف الجرباني فالعكبرى في سبب الآثار
وهو كما في سبب القرآن مبين للفقه والمعاني

قال صاحب "الكشف" : علم أسباب ورود الحديث وأزمته وأمكنته وموضوعه ظاهر من اسمه ، ذكره من فروع علم الحديث ولم يذكر فيه كتاباً ، ويوجد في ديارنا من هذا النوع ، "كتاب البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث" ، للسيد إبراهيم الشهير بابن حمزة الحسيني الحنفي الدمشقي المحدث الشهير ، المولود ١٠٥٤هـ المتوفى ١١٢٠هـ ، وقد طبع بمصر في مجلدين ، وهو على ترتيب حروف المعجم ، وذكر في أوله بعد الحمد والصلاة : إن أرجح الأعمال أجراً ، وأبقاها ذكراً ، وأضوعها في عالم الملكوت فناً ونشراً ، كسب العلوم النافعة في الدنيا والآخرة ، لا سيما علوم الحديث المصطفوية ، وإن من أجل أنواع علوم الحديث معرفة الأسباب ، وقد ألف فيها أبو حفص العكبرى كتاباً ، وذكر الحافظ ابن حجر أنه وقف منه على انتخاب .

ولما لم أظفر في عصرنا بمؤلف مفرد في هذا الباب غير أوائل تأليف شرع فيه الحافظ السيوطي ، ورتبه على الأبواب فذكر فيه نحو مائة حديث ، واختارته المنية قبل إتمام الكتاب ، سنح لي أن أجمع في ذلك كتاباً تقر به العيون ، فرتبته

على الحروف والسنن المعروف ، وسميته "البيان والتعريف في أسباب الحديث الشريف" ، انتهى مختصراً ، وقال في آخره : قد فرغت من تحريره وتأليفه وترتيبه في وقت السحر من ليلة الخميس المباركة ، رابع محرم الحرام ، افتتاح سنة تسع عشرة ومائة بعد الألف من هجرة سيد الأنام ، عليه أفضل الصلاة وأتم السلام ، فكانه فرغ من تأليفه قبل وفاته بعام .

الرابع والعشرون الترتيب : وموضوعه واضح من اسمه ، كانت مؤلفات السلف أكثرها غير مرتب ؛ فرتبها الخلف وبذلوا جهدهم في ذلك ، والمؤلفات في ذلك أيضاً كثيرة ، مثل "ترتيب أطراف المزي على الألفاظ" لأبي المحاسن الحسيني ، و"ترتيب المبهمات على الأبواب" لمغلطائي ، و"ترتيب بيان الوهم والإيهام" لابن القطان المغلطائي ، و"ترتيب المعجم الأوسط" لابن زريق ، و"ترتيب صحيح ابن حبان" لابن زريق أيضاً ، و"ترتيب الأحاديث المسندة في حلية الأولياء" للهيشمي ، و"ترتيب كتاب الأم" للبلقيني ، و"ترتيب مسند أحمد على الحروف" لابن كثير ، و"ترتيب مسند أحمد على الحروف" لابن الحب ، و"ترتيب سنن أبي داود" ، وذكرها في "ذيل التذكرة" .

والعجب من صاحب "الكشف" أنه لم يذكر هذا النوع في كتابه مع كثرة التصانيف في ذلك ، وتبعه في الإهمال صاحب "الإتحاف" وغيره ، وذكر في مؤلفات الحافظ ابن حجر "الانتفاع بترتيب الدارقطني على الأنواع" و"تشديد القوس في ترتيب مسند الفردوس" .

والخامس والعشرون التأليف على حروف المعجم في ألفاظ الحديث بالابتداء بالأحاديث المبتدأة بالألف ، والفرق بين هذا وبين ماتقدم في النوع الرابع ، أن هذا باعتبار المتن ، وذلك باعتبار الإسناد ، والمؤلفات في ذلك أيضاً كثيرة سلفاً وخلفاً ومن ذلك "الجامع الصغير" للسيوطي ، و"الموضوعات الكبير" لعل القارئ ، و"أسباب الحديث" ، المتقدم في النوع الثالث والعشرين ،

و”مسند الفردوس“ للديلمى، و”المقاصد الحسنة“ للسخاوى، وكتب الأطراف عامتها على ذلك ، وقسم الأقوال من ”جمع الجوامع“ على ذلك .

السادس والعشرون الكتب المؤلفة فى الموضوعات : وهى من أهم الأنواع وقد أكثر الناس التأليف فى ذلك ، قال القاضى الشوكانى فى أول ”الفوائد المجموعة فى بيان الأحاديث الموضوعية“ : قد أكثر العلماء من البيان للأحاديث الموضوعية ، وهتكوا أستار الكذابين ، وهم قسمان : قسم جعلوا مصنفاتهم بالرجال الكذابين والضعفاء ، وما هو أعم من ذلك ، وبينوا فى تراجمهم ما روه من موضوع وضعيف ، ”كمصنف ابن حبان“ و”العقلى“، و”الأزدى فى الضعفاء“ ، و”إفراد الدارقطى“ ، و”تاريخ الخطيب“ ، و”الحاكم“ ، و”كامل ابن عدى“ ، و”ميزان الذهبى“ ، و”لسان الميزان“ للحفاظ ابن حجر ، وقسم جعلوا مصنفاتهم مختصة بالأحاديث الموضوعية ، ”كوضوعات ابن الجوزى“ ، و”الصغاني“ ، و”الجوزقاني“ ، و”القزوينى“ ، ومن ذلك ”مختصر المجد“ صاحب ”القاموس“ ، و”مقاصد السخاوى“ ، و”تميز الطيب من الخبيث“ للربيع ، و”الذيل على موضوعات ابن الجوزى“ للسيوطى ، وكذلك كتاب ”الوجيز“ له ، و”الآلى المصنوعة“ ، و”تخريج الإحياء“ للعراقى ، و”التذكرة“ لابن طاهر الفتى ، صاحب ”مجمع البحار“ فى اللغة ، وها أنا بمعونة الله وتيسيره أجمع فى هذا الكتاب جميع ما تضمنته هذه المصنفات ، انتهى باختصار وزيادة .

وفى ذكره الكتب شئ من التسامح ، فإنها كلها ليست فى الأحاديث الموضوعية ، ”كالمقاصد الحسنة“ للسخاوى ، فإن موضوعه ذكر الأحاديث المشتهرة ، وهى مختلفة المراتب ، بعضها صحاح ، وقال الشيخ محمد طاهر الفتى الحنفى المذكور فى مبدء كتابه ”تذكرة الموضوعات“ : وما بعثنى إليه أنه

اشتهر في البلدان "موضوعات الصغاني" (١) وغيره، وظنى أن إمامهم "كتاب ابن الجوزي" ونحوه ، ولعمري أنه قد أفرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه العلماء من أفاضل الكاملين ، قال مجدد المائة السيوطي : قد أكثر ابن الجوزي في "الموضوعات" من إخراج الضعيف ، بل ومن الحسان والصحاح كما نبه عليه الحفاظ ، منهم ابن الصلاح وقد ميز في حيزه ثلاث مائة حديث ، وقال : لا سبيل إلى إداراجها في الموضوعات ، إلى أن قال الفتى : وأنا أورد بعض ما وقع في "مختصر الشيخ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي" من "كتاب المغنى من حمل الأسفار في الأسفار" للشيخ زين الدين العراقي في "تخريج الإحياء" ، وفي "المقاصد الحسنة" للسخاوى وفي "كتاب الآلى" للشيخ جلال الدين السيوطي ، وفي "كتاب الذيل" له ، وفي "كتاب الوجيز" له ، و"موضوعات الشيخ الصغاني" ، و"موضوعات المصابيح" ، التي جمعها الشيخ سراج الدين القزويني ، و"مؤلف الشيخ علي بن إبراهيم العطار" وغير ذلك .

وقد عرفت أن القدوة في ذلك "كتاب ابن الجوزي" المتوفى ٥٩٧ هـ ؛ وذكر الذهبي في "التذكرة" في مؤلفاته : "الموضوعات" مجلدان ، و"الواهيات" ثلاثة مجلدات ، و"الضعفاء" مجلد ، وذكر له صاحب "الكشف" كتابين : أحدهما : "العلل المتناهية" ، وثانيهما : "الموضوعات الكبرى" ، قال : في أربعة مجلدات ، وهي "الموضوعات من الأحاديث المرفوعات" ، وقد نص ابن الصلاح ومن تبعه في علوم الحديث على أن ابن الجوزي معترض عليه في كتابه "الموضوعات" ، وقد أورد ابن حجر في "القول المسدد في الذب عن مسند أحمد" جملة من الأحاديث التي أوردها ابن الجوزي في "الموضوعات" ، وهي في "مسند" ، ورد عنها أحسن الرد ، وأبلغ من ذلك أن منها حديثاً مخرجاً في "صحيح مسلم" ، حتى قال شيخ الإسلام : هذه غفلة

(١) يأتي ترجمته في شرح البخارى على رقم إحدى وخمسين .

شديدة من ابن الجوزى ، حيث حكم عليه بالوضع ، وقد شرع ابن حجر فى تأليف تعقبات على " الموضوعات " ، وقد تتبع الجلال السيوطى جملة من الأحاديث ليست بموضوعة فى تأليف سماه : " النكت البديعات على الموضوعات " ولخصها أيضاً فى كتاب مع زيادات وتعقبات ، سماه " اللآلى المصنوعة " .

وقال السيوطى فى " التدريب " : ألف شيخ الإسلام " القول المسدد " ، وأورد فيه أربعة وعشرين، منها: حديث فى " صحيح مسلم " ، قال شيخ الإسلام: لم أقف فى " كتاب الموضوعات " على شئ حكم عليه بالوضع وهو فى أحد الصحيحين غير هذا الحديث .

وإنما لغفلة شديدة ، ثم تكلم عليه وعلى شواهده ، وذيلت على هذا الكتاب بذيل فى الأحاديث التى بقيت فى " الموضوعات " من المسند ، وهى أربعة عشر مع الكلام عليها ، ثم ألفت ذيلاً لهذين الكتابين ، سميته " القول الحسن فى الذب عن السنن " أوردت فيه مائة وبضعة وعشرين حديثاً ليست بموضوعة ، منها : ما فى " سنن أبى داود " ، وهى أربعة أحاديث ، منها : حديث صلاة التسبيح ، ومنها : ما هو فى " جامع الترمذى " ، وهو ثلاثة وعشرون حديثاً ، ومنها : ما فى " سنن النسائى " ، وهو حديث واحد ، ومنها : ما فى " ابن ماجه " ، وهو ستة عشر حديثاً ، ومنها : ما فى " صحيح البخارى " رواية حماد بن شاکر حديث واحد ، وهو حديث ابن عمر : « كيف بك يا ابن عمر إذا عمرت بين قوم يخبثون رزق سنتهم » هذا الحديث أورده الديلمى فى " مسند الفردوس " ، وعزاه إلى " البخارى " ، ورأيت بخط العراقى أنه ليس فى الرواة المشهورين ، وإن المزي ذكر أنه فى رواية حماد بن شاکر ، فهذا حديث ثان من أحاديث الصحيحين ، ومنها : ما هو فى تأليف البخارى غير " الصحيح " ، " كخلق أفعال العباد " أو تعليقاً فى " الصحيح " ، أو فى مؤلف أطلق عليه اسم الصحيح ، " كسند الدارمى "

و"المستدرک" و"صحيح ابن خبّان" وغيرها ، انتهى مختصراً كذا قال في "التدريب" .

وقال في آخر كتابه "التعقبات على الموضوعات" : هذا آخر ما أوردته في هذا الكتاب من الأحاديث المتعقبة التي لا سبيل إلى إدراجها في سلك الموضوعات ؛ وعددتها نحو ثلاث مائة حديث ، منها : في "صحيح مسلم" حديث ، وفي "صحيح البخارى" رواية حماد بن شاكر حديث ، وفي "مسند أحمد" ثمانية وثلاثون حديثاً ، وفي "سنن أبى داود" تسعة أحاديث ، وفي "جامع الترمذى" ثلاثون حديثاً ؛ وفي "سنن النسائى" عشرة أحاديث ، وفي "سنن ابن ماجه" ثلاثون حديثاً ، وفي "المستدرک" ستون حديثاً ، على تدخل في العدد .

وأشهر الكتب الموجودة في هذا الزمان من هذا العلم ، المؤلفات الثلاثة للسيوطى : ١- "الآلى المصنوعة" و ٢- "الذيل" له . و ٣- "التعقبات على الموضوعات" . ومن الكتب المشتهرة أيضاً "الموضوعات الكبير" لعلى القارى ، و"تذكرة الموضوعات" لابن طاهر المقدسى ، و"تذكرة الموضوعات" للفتنى ، صاحب "مجمع البحار" ، و"موضوعات الصغانى" ، و"الفوائد المجموعة" للشوكافى ، وقد طبعت كلها في المطابع الهندية والمصرية .

والسابع والعشرون الكتب المؤلفة في الأدعية المأثورة : قال صاحب "الكشف" : علم الأدعية والأوراد علم يبحث فيه عن الأدعية المأثورة والأوراد المشهورة بتصحيحهما وضبطهما وبيان خواصهما ، والغرض منه معرفة تلك الأدعية والأوراد على الوجه المذكور ، لينال باستعمالها الفوائد الدينية والدنيوية ، كذا في "مفتاح السعادة" ، وجعله من فروع علم الحديث بعلّة استمداده من كتب الأحاديث ، والكتب المؤلفة فيه كثيرة جداً ، وها أنا مورد لك ما وصل إلينا خيره على ترتيب هذا الكتاب إجمالاً : "الابتهاج" أدعية الحج والعمرة ،

”الأدعية المنتخبة“ ، ”أذكار الأذكار“ ، ”أذكار الحج“ ، ”أذكار الصلاة“ ،
 ”أدعية الحج والعمرة“ ، لقطب الدين محمد المكي المتوفى ٩٨٨هـ ، ”الأدعية
 المنتخبة في الأدوية المحرّبة“ ، للشيخ عبد الرحمن البسطامي ، ألفه في ليلة
 عيد الفطر ٨٣٨هـ ورتبه على خمسة أبواب ، كلها في الطاعون .

قلت ؛ والكتب في ذلك كثيرة جداً ألفها العلماء سلفاً وخلفاً ؛ والمعروف
 منها : ”عمل اليوم والليلة“ لابن السني ، المطبوع في بلدة حيدرآباد ، وقال
 صاحب ”الكشف“ : ”عمل اليوم والليلة“ للحافظ المنذري المتوفى ٦٥٦هـ ؛
 قال فيه : صنف العلماء في عمل اليوم والليلة والدعوات والأذكار كتباً كثيرة ،
 ومن أحسنها للإمام أبي عبد الرحمن النسائي المتوفى ٣٠٣هـ ؛ وأحسن منه لصاحبه
 الحافظ أحمد المعروف بابن السني المتوفى ٣٦٤هـ ، وهو أجمع الكتب في هذا الفن ،
 لكنها مطولة فحذفت الأسانيد لضعف همم الطالبين ، انتهى كلام المنذري ،
 وللإمام أبي نعيم الأصفهاني ، وللسيوطي ، كذا في ”الكشف“ .

وعد السيوطي في ”حسن المحاضرة“ في مؤلفاته في الحديث : ”سهام
 الإصابة في الدعوات المجابة“ و”الكلم الطيب“ و”القول المختار في المأثور من
 الدعوات والأذكار“ ، و”أذكار الأذكار“ ، و”الجزء في الصلاة على النبي ﷺ“ ،
 ومن الكتب المعروفة في ذلك في ديارنا أيضاً : ”كتاب الأذكار“ للإمام النووي
 المتوفى ٦٧٦هـ المطبوع بمصر ؛ قال في أوله : قد صنف العلماء في عمل اليوم
 والليلة والدعوات والأذكار كتباً كثيرة معلومة عند العارفين ، ولكنها مطولة
 بالأسانيد والتكرير ، فضعف عنها همم الطالبين ، فقصدت تسهيل ذلك على
 الراغبين ، فشرعت في جمع هذا الكتاب مختصراً ، وأحذف الأسانيد في
 معظمه ، إلى آخر ماقاله ، وقال في آخره : فرغت من جمعه في الحرم ٦٦٧هـ
 سوى أحرف ألحقها بعد ذلك ، وسماه صاحب ”الكشف“ ”بحلية الأبرار“
 إذ قال : ”حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار“

للإمام محي الدين النووي الشافعي المتوفى ٦٧٦هـ ، كتاب مفيد مشهور "بأذكار النووي" في مجلد ، وشرحه الشيخ محمد بن علي بن محمد بن علان المكي المتوفى ١٠٥٧هـ سماه : "الفتوحات الربانية على الأذكار النووية" ، ولخصه النووي في كراسة سماه "أذكار الأذكار" ، ثم شرح هذا الملخص ، وللسيوطي المذكور تأليف آخر سماه "تحفة الأبرار بنكت الأذكار النووية" ، وللشيخ شهاب الدين الرملي الشافعي المتوفى ٨٢٤هـ "مختصر الأذكار" ، انتهى مختصراً .

ومن الكتب المعروفة في ذلك أيضاً " الحصن الحصين " المطبوع بمصر والهند بمرات كثيرة ، لمحمد بن محمد بن محمد الجزري الشافعي المتوفى ٨٣٤هـ ، - أربع وثلاثين وثمان مائة - وما في "الكشف" وتبعه غيره ، من لفظ: سبع مائة تحريف من الناسخ ، وقال في أوله : هذا "الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين" وسلاح المؤمنين من خزانة النبي الأمين ، والهيكل العظيم من قول الرسول الكريم ، بذلت فيه النصيحة ، وأخرجته من الأحاديث الصحيحة ، أبرزته عدة عند كل شدة ، وجردته جنة تقي من شر الناس والجنة ، تحصنت به فيما دهم من المصيبة ، واعتصمت به من كل ظالم بما حوى من السهام المصيبة ، ولما أكملت ترتيبه وتهذيبه ، طلبني عدو لا يمكن دفعه إلا الله تعالى ، فهربت منه مخفياً ، وتحصنت بهذا " الحصن الحصين " ، فرأيت سيد المرسلين ﷺ ، وأنا جالس على يساره ، وكأنه ﷺ يقول : ما تريد ؟ فقلت له : يا رسول الله أدع الله لي وللمسلمين ، فرفع رسول الله ﷺ يديه الكريمتين وأنا أنظر إليهما ، فدعا ، ثم مسح بهما وجهه الكريم ، وكان ذلك ليلة الخميس ، فهرب العدو ليلة الأحد ، وفرج الله عني وعن المسلمين ببركة ما في هذا الكتاب عنه ﷺ انتهى مختصراً .

وقال في آخره : قال كاتبه لطف الله تعالى في غربته ، وأخذ بيده في شدته : قد فرغت من ترصيف هذا ”الحصن الحصين“ من كلام سيده المرسلين ﷺ يوم الأحد بعد الظهر الثاني والعشرين من ذى الحجة ٧٩١هـ بمدرستي داخل دمشق - حماها الله تعالى من الآفات وسائر بلاد المسلمين - هذا وجميع أبواب دمشق مغلقة بل مشيدة بالأحجار ، والخلائق يستغيثون على الأسوار ، والناس في جهد عظيم من الحصار ، والمياه مقطوعة ، وقد أحرق ظواهر البلد، ونهب أكثره ، وكل أحد خائف على نفسه وماله وأهله ، وجل من ذنوبه وسوء أعماله ، وقد تحصن بما يقدر عليه ، فجعلت هذا حصني ، وتوكلت على الله تعالى ، وهو حسبي ونعم الوكيل انتهى مختصراً ، وبسط صاحب ”الكشف“ في شروحه ومختصراته ، وقال : والعدو المذكور هو : تيمور .

ومن الكتب المعروفة في ذلك أيضاً : ”القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيح“ ، للعلامة السخاوي المتوفى ٩٠٢هـ وفرغ من تأليفه في أواخر رمضان ٨٦١هـ بالقاهرة ، كذا في ”الكشف“ .

ومن الكتب المعروفة في ذلك : ”دلائل الخيرات“ و”شوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار“ عليه الصلاة والسلام ، للشيخ أبي عبد الله محمد بن سليمان بن أبي بكر الجزولي السملالي المتوفى ٨٧٠هـ قال صاحب ”الكشف“ هذا كتاب آية من آيات الله تعالى في الصلاة على النبي ﷺ ، يواظب بقراءته في المشارق والمغارب ، لا سيما في بلاد الروم ، وله اختلاف في النسخ لكثرة روايتها عن المؤلف ، والمعتبر نسخة الشيخ أبي عبد الله محمد الصغير السهيلي وكان من أكبر أصحابه ، وكان المؤلف صححها قبل وفاته بثان سنين يعني ضحى يوم الجمعة سادس ربيع الأول ٨٦٢هـ ، كذا قال صاحب ”الكشف“ ، ووقع فيه التحريف في ذكر موته ، وتبعه غيره من صاحب ”الإتحاف“ وغيره في بيان الكتاب إذ ذكروا وفاته ٨٥٤هـ فإن المتوفى في هذه السنة كيف أصلح

كتابه في سنة ٨٦٢ هـ .

وقال صاحب "الإتحاف" في الأسماء : أبو محمد عبد الله بن محمد بن سليمان الجزولي السملالي ، وجزولة وسملالة قبيلتان من بربر ، توفي في سجدة صلاة الصبح في السابع عشر من ربيع الأول سنة سبعين وثمان مائة ، ولا يذهب عليك أن مشايخنا يختارون ورد "الحزب الأعظم" الآتي ذكره على "الدلائل" ، لما فيها من الروايات الضعيفة .

ومنها : "الحزب الأعظم والورد الأفخم" لمولانا علي بن سلطان محمد الهروي نزيل مكة المكرمة ، المعروف بملا علي القارئ الحنفي المتوفى ١٠١٤ هـ كما في "الفوائد البهية" وغيره ، قال في أول كتابه : يقول العبد الداعي مغفرة ربه الباري علي بن سلطان محمد القارئ : لما رأيت بعض السالكين يتعلقون بأوراد المشايخ المعبرين ، وبأحزاب العلماء المكرمين ، حتى رأيت بعضهم تعلقوا "بالدعاء السني" و"الأربعين الاسمي" ، وجدت بعض العوام يتقيدون بقراءة دعاء نحو القدح ، ويذكرون في إسناده ما لا شبهة فيه من الوضع والقدح ، فخطر ببالي أن أجمع الدعوات المأثورة في الأحاديث المنشورة ، من الكتب المعتمدة المشهورة "كالحصن" للعجزي ، و"الأذكار" للنووي ، و"الكلم الطيب" ، و"الجامعين" ، و"الدر" للسيوطي ؛ و"القول البديع" للسخاوي ، رحمهم الله ، مقدماً للدعوات القرآنية ، وهذا من مختارات مشايخنا للأوراد ، وغيرها من الكتب في هذا النوع كثيرة .

والثامن والعشرون الناسخ والمنسوخ : وقد صنف فيه قاسم بن إصبيغ ، وأبو عبيد، وابن الأنباري ، والنحاس، وبدل بن أبي المعمر التبريزي وغيرهم ، كما ذكرهم صاحب "الإتحاف" ، وقال : قال بدل بن أبي المعمر في كتابه : أول من جمع علم ناسخ الحديث ومنسوخه الزهري ، قلت : ومن الكتب المعروفة "كتاب الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" للحازمي ، المطبوعة في دائرة

المعارف حيدر آباد الهند .

التاسع والعشرون متشابه الحديث : قال في "الإتحاف : وممن جمع بين متشابه القرآن والحديث ، شمس الدين محمد بن اللبان ، وهذا القدر يكفي لهذا المختصر، وإلا فالراخون في العلم بذلوا جهدهم في الأنواع الكثيرة في الحديث، شكر الله مساعيهم وجزاهم أحسن الجزاء .

الفائدة العاشرة في نسخ الكتاب وبيان رواته وأسانيد هذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمة ربه : قال القسلافي في مقدمته تبعاً لما قال الحافظ في المقدمة : ذكر القربري أنه سمع البخاري من مؤلفه تسعون ألفاً ، وأنه لم يبق أحد يرويه عنه غيري ، قال الحافظ : أطلق ذلك بناء على علمه ، وقد تأخر بعده بتسع سنين أبو طلحة منصور بن محمد بن علي بن قرينة البزدوي - بفتح الموحدة وسكون الزاء - وقال الحافظ في "الفتح" : اتصلت لنا رواية البخاري عنه من طريق أبي عبد الله محمد بن يوسف القربري ، وكانت وفاته في سنة عشرين وثلاث مائة ، وكان سماعه "للصحيح" مرتين ، مرةً بفربر سنة ثمان وأربعين ، ومرةً ببخاري سنة اثنتين وخمسين ومائتين .

ومن طريق إبراهيم بن معقل بن الحجاج النسفي ، وكان من الحفاظ ، وله تصانيف ، كانت وفاته سنة أربع وتسعين ومائتين ، وكان فاته من "الجامع" أوراق رواها بالإجازة عن البخاري .

ومن طريق حماد بن شاكر النسوي ، أظنه مات في حدود التسعين وله فيه فوت أيضاً .

ومن رواية أبي طلحة منصور بن محمد بن علي بن قرينة - بقاف ونون بوزن يسيرة - البزدوي ، وكانت وفاته سنة تسع وعشرين وثلاث مائة ، وهو آخر من حدث عن البخاري "بصحيحه" كما جزم به أبو نصر بن ماكولا

وغيره . وقد عاش بعده ممن سمع من البخارى القاضى الحسين بن إسماعيل الحاملى ببغداد لكن لم يكن عنده "الجامع الصحيح"، وإنما سمع منه مجالس أملاها ببغداد فى آخر قدمة قدمها البخارى ، وقد غلط من روى "الصحيح" من طريق الحاملى المذكور غلطاً فاحشاً ، كذا قال الحافظ ، وتبعه القسطلانى فى مقدمة شرحه ، وهذا الذى غلطه الحافظ غلطاً فاحشاً أراد به العلامة الكرمانى ، إذ قال فى مبدء "شرحه" : وللشيخ رضى الدين طريقة غير طريقة القربرى ، وهى من النقائص ، وبها يكمل لنا من البخارى فى كل مرتبة راويان ، وهو مهتم به معتنى عليه عند أهل الشأن ، ثم ذكر الكرمانى سنده إلى أبى محمد عبد الله بن عبيد الله بن يحيى بن زكريا المؤدب قال : ويعرف بابن البيع - بفتح الموحدة وكسر التحتانية الشديدة - ولد سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة، ومات سنة ثمان وأربع مائة ، قال : أخبرنا القاضى الفقيه أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبى الحاملى ، وكان أحد أجداده يتبع الحمل الذى يركب عليه ، وهو آخر من روى عن البخارى ببغداد ، وقال بعضهم سماعه منه إنما هو لبعض "صحيحه" لا لكه ، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين ، ومات سنة ثلاثين وثلاث مائة ، انتهى .

وعلم من ذلك أن المسموع عند المشايخ المذكورين خمس روايات ونسخ للبخارى (١) وهذا إجمالها :

- ١- أبو طلحة منصور بن محمد البزدوى المتوفى ٣٢٩هـ .
- ٢- حماد بن شاکر المتوفى فى حدود ٢٩٠هـ أو ٣١١هـ .
- ٣- إبراهيم النسفى المتوفى ٢٩٤هـ المذكور سابقاً .

(١) وهل لأبى جعفر محمد بن حاتم وراق البخارى أيضاً نسخة ، لم أجد لها فى ذكر النسخ ، نعم أخذ عنه القربرى فى مواضع ، كما ترى فى البخارى فى عدة مواضع ، ولو ثبت فهذه نسخة سادسة للبخارى .

وذكر الحافظ في "الفتح" أسانيده إلى هؤلاء الثلاثة الأخيرة
فارجع إليه .

٤- الفربري المتوفى ٣٢٠هـ وسيأتي بيان نسخته مفصلاً فإن عليها المدار
في ديارنا ، وسيأتي تفصيل تلاميذه .

٥- القاضي الحسين بن إسماعيل الحاملي المتوفى ٣٣٠هـ ، اختلف فيه بين
الحافظ والكرماني .

فأما القاضي أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبي الحاملي المذكور ،
اختلف فيه بين الكرماني والحافظ ، فبسط ترجمته الذهبي في "تذكرة الحفاظ" ،
فقال : الحاملي القاضي الإمام الحافظ ، شيخ بغداد ومحدثها أبو عبد الله الحسين
ابن إسماعيل بن محمد الضبي البغدادي ، ولد في أول سنة خمس وثلاثين ومأتين ،
وأول سماعه في سنة أربع وأربعين ، وبسط في شيوخه وتلاميذه ، وعد منهم
الدارقطني ، وقال : ولي قضاء الكوفة سنتين سنة ، قال أبو بكر : كان يحضر
مجلس الحاملي عشرة آلاف رجل ، قال : وأملى الحاملي مجلساً كعادته في ثاني
عشر ربيع الآخر من سنة ثلاثين وثلاث مائة ، ثم مرض ومات بعد أحد عشر
يوماً ، انتهى .

وأما الفربري فسيأتي البسط في ترجمته ، فإن على روايته مدار الروايات
في هذا الزمان .

وأما إبراهيم بن معقل فذكره أيضاً الذهبي في "التذكرة" فقال : إبراهيم
ابن معقل بن الحجاج الحافظ العلامة أبو اسحاق النسفي ، قاضي نسف وعالمها ،
ومصنف "المسند الكبير" و"التفسير" وغير ذلك ، وحدث "صحيح البخاري"
عنه ، قال المستغفري : وكان فقيهاً حافظاً بصيراً باختلاف العلماء ، عفيفاً
صديقاً ، مات في ذي الحجة سنة خمس وتسعين ومأتين ، انتهى ، وهكذا ذكر

صاحب "الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية" ، فقال : إبراهيم بن معقل النسفي ، قاضى نسف ، مات سنة خمس وتسعين ومأتين ، انتهى ، وتقدم قريباً في كلام الحافظ من وفاته سنة أربع وتسعين ومأتين ، فها في "القسطلاني" وتبعه صاحب "الحطة" من وفاته سنة أربعين ومأتين تحريف من الناسخ .

وأما حماد بن شاكر فلم يذكره صاحب "الجواهر المضيئة" وقد عدده في الفقهاء الحنفية ، قال الكوثري في هامش "شروط الأئمة" للحازمي : هذا البخارى لولا إبراهيم بن معقل النسفي وحماد بن شاكر الحنفيان ، لكاد ينفرد القربري عنه في جميع "الصحيح" سماعاً ، كما كاد أن ينفرد إبراهيم بن محمد بن سفيان الحنفي عن مسلم سماعاً ، انتهى .

وفي هامش "ابن ماجه وعلم الحديث" (١) : إن الصواب في نسبته نسفي كما صرح به الكوثري ، وأيضاً ما قال الحافظ في وفاته : أظنه مات في حدود التسعين ، ليس بصحيح ، والصواب أنه توفي سنة إحدى عشرة وثلاث مائة كما جزم به الكوثري نقلاً عن "التقييد" لحافظ ابن نقطة ، وما قال السيد مرتضى الزبيدي في "تاج العروس شرح القاموس" في باب الواو والياء فصل السين من قوله : حماد بن شاكر بن سوية أبو محمد الوراق الفسوي الحنفي الراوى "صحيح البخارى" عن البخارى نفسه ، توهم أيضاً في النسبة ، فإن الصحيح في نسبته أنه نسفي .

ولا يذهب عليك ما تقدم في عدد روايات البخارى عن السيوطي أن رواية حماد بن شاكر دون رواية القربري بمأتين حديث ، ورواية إبراهيم ابن معقل دونها بثلاث مائة حديث ، وما تعقب على ذلك .

(١) اسم كتاب لمولانا عبد الرشيد النعماني في اللغة الأردنية .

وأما أبو طلحة منصور بن محمد بن علي بن قرينة - بقاف ونون بوزن يسيرة - البزدوى - بفتح الموحدة وسكون الزاى - وكانت وفاته سنة تسع وعشرين وثلاث مائة ، وهو آخر من حدث عن البخارى "بصحيحه" كما جزم به ابن ماكولا وغيره ، كذا فى "الفتح" .

وأما الفربرى فهو الذى عليه مدار الروايات فى هذا الزمان ، قال الحافظ فى "المقدمة" : والرواية التى اتصلت بالسباع فى هذه الأعصار وما قبلها : هى رواية محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربرى ، وقال الكرماني : الفربرى بفتح الفاء وكسرهما ، وفتح الراء الأولى ، وإسكان الموحدة ، منسوباً إلى قرية من قرى بخارى ، سمع "الصحيح" من البخارى مرتين ، مرة بفربر ، ومرة ببخارى ، وقيل ثلاث مرات ، وحامل لواء البخارى رواية ، ولد سنة إحدى وثلاثين ومات سنة عشرين وثلاث مائة ؛ وفى "اليناع الجنى" : فربر - بكسر الفاء - قرية بينها وبين بخارى ثلاث مراحل ، وقال النووى فى مقدمة "شرحه" : الفربرى منسوب إلى فربر قرية من قرى بخارى ، وهى بكسر الفاء وفتح الراء وإسكان الباء الموحدة ، ويقال بفتح الفاء أيضاً ، ومن ذكر الوجهين فى اللغة القاضى عياض ، وأبو إسحاق بن قرقول صاحب "مطالع الأنوار" ، وأبوبكر الحازمى ، وقال الحازمى : الفتح أشهر ، ولم يذكر ابن ماكولا غيره ، والوجهان فى النسب لهما فى القرية رويانا عن الإمام أبى نصر الكلاباذى ، قال : كان سماع الفربرى من البخارى يعنى "صحيحه" مرتين ، مرة بفربر سنة ثمان وأربعين ومائتين ، ثم مرة ببخارى سنة اثنتين وخمسين ومائتين ، وتوفى الفربرى لعشر بقيت من شوال سنة عشرين وثلاث مائة ، وقال السمعانى فى "أماله" : ولد الفربرى سنة إحدى وثلاثين ومائتين .

وقال النووى فى مقدمة "شرحه" : اعلم أن "صحيح البخارى" متواتر عنه ، واشتهر عنه من رواية الفربرى ، رويانا عن الفربرى أنه قال : سمع

"الصحيح" من البخارى تسعون ألف رجل ؛ فباقى أحد يرويه غيرى ، ورواه عن الفربرى خلافتهم أبو محمد الحموى ، وأبوزيد المروزى ، وأبو إسحاق المستملى ، وأبو سعيد أحمد بن محمد ، وأبو الحسن على بن أحمد بن عبد العزيز الجرجانى ، وأبو الهيثم محمد بن مكى الكشميهنى ، وأبوبكر إسماعيل بن محمد ابن أحمد بن حاطب الكشانى ، ومحمد بن أحمد بن مت - بفتح الميم ، وتشديد التاء المثناة فوق - وآخرون ، ثم رواه عن كل واحد من هؤلاء جماعات ، واشتهر فى بلادنا عن أبى الوقت عن الداؤدى عن الحموى عن الفربرى عن البخارى ، ورويناه عن جماعة من أصحاب أبى الوقت .

وقال الحافظ فى "الفتح" : أما رواية الفربرى فاتصلت إلينا عنه من طريق الحافظ أبى على سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن ، بفتح السين والكاف ، والحافظ أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملى المتوفى ٣٧٦ هـ ، وأبى نصر أحمد بن محمد بن أحمد الأخرسكى - بفتح الهمزة وسكون الخاء المعجمة وكسر السين المهملة وسكون التحتيه وفتح الكاف ثم مثناة - نسبة إلى أخسيكث مدينة على شاطئ نهر الشاس من بلاد فرغانه ، كما فى "اللب" ، كذا فى "نيل الأمانى" ، وكذا ضبطه فى "معجم البلدان" ، ثم قال : وبعضهم يقوله بالتاء المثناة - أى بدل المثناة فى آخره - وهو الأولى ، لأن المثناة ليست من حروف العجم ، ثم بسط فى أحوالها ، والفقهاء أبى زيد محمد بن أحمد المروزى ، وأبى على محمد بن عمر ابن شبويه - بشين معجمة مفتوحة ، فوحدة مضمومة مشددة ، فواو ساكنة ، فثناة تحتية مفتوحة - وأبى أحمد محمد بن محمد الجرجانى - بضم الجيم الأولى - مدينة مشهورة بين طبرستان وخراسان ، وأبى محمد عبد الله بن أحمد السرخسى - بتشديد السين المهملة والراء المفتوحتين ، والحاء المعجمة الساكنة ، ثم سين مهملة مكسورة - نسبة إلى سرخس مدينة بخراسان .

وهذا الطريق هو الذى ذكره بطريق الحموى كما تقدم فى كلام النووى أيضاً ، قال النووى : أما الحموى فهو بفتح الحاء المهملة : وضم الميم المشددة ، هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حموية السرخسى ، وكان سماعه "صحيح البخارى" من الفربرى بفربر ٣١٠هـ ، وتوفى فى ذى الحجة لليلتين بقيتا من ٣٨١هـ ، وفى "اليانع الجنى" : بتشديد الميم المفتوحة ، نسبة إلى جده حموية - بفتح المهملة وضم الميم المشددة وإسكان الواو وفتح المثناة التحتية - فعلم من هذا أن نسخة السرخسى والحموى واحدة ، فما فى مقدمة شيخ المشايخ مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارنفورى من جعلها نسختين ، والوضع لكل منها رمزاً مشكلاً ، وأبى الهيثم - بفتح الهاء وإسكان المثناة التحتية وفتح المثناة - محمد بن مكى - بفتح الميم وتشديد الكاف - ابن زراع - بضم الزاى وخفة الراء وبالمهملة - الأديب الكشاهنى - بكاف مضمومة وشين معجمة ساكنة وفتح الهاء وكسرها ، وقد تمال الألف - وقد يقال الكشميهنى - بضم الكاف وسكون الشين المعجمة ، وفتح الميم وإسكان الياء التحتية وفتح الهاء - قرية بمرو ، وفى "المعجم" كشميهن - بالضم ثم السكون وفتح ميم وسكون ياء وهاء مفتوحة ونون - قرية عظيمة من قرى مرو .

وفى "الأنساب" للسمعانى : توفى بقريته يوم عيد الأضحى من سنة ٢٨٩هـ كذا فيه ، وتبعه غيره ، ووقع فيه التحريف من الناسخ فى عدد المائة ، والصواب سنة تسع وثمانين وثلاث مائة ، كما فى "لباب الأنساب" ، وهو الصواب ، وفى هذه السنة ذكر الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" فى ترجمة ابن عابد إذ قال : وفيها مات راوية الصحيح أبو الهيثم محمد بن مكى الكشميهنى المروزى يوم عرفة ، ومما يدل على غلط الأول أنه قرأ "البخارى" على شيخه الفربرى ٣١٦هـ ، كما فى "مشيخة صاحب الهداية" على ما حكاه صاحب "الجواهر المضيئة" ، لكنه ذكره بلفظ محمد بن بكر ، وأيضاً وفاة الفربرى ٣٢٠هـ ووفاة

تلميذه أبى ذر ٤٣٤هـ ، وهذان يبعدان وفاته ٢٨٩هـ فتدبر .

وأبى على إسماعيل بن محمد بن أحمد بن حاجب الكشاني - بالشين المعجمة المشددة بعد الكاف المضمومة - نسبة إلى كشانية بلد بصقة ، وهو آخر من حدث "بالصحيح" عن الفريرى ، فأما رواية ابن السكن فرواها عنه عبد الله ابن محمد بن أسد الجهنى ، وأما رواية المستملى فرواها عنه الحافظ أبى ذر - بفتح الذال المعجمة وتشديد الراء - عبد الله بن أحمد الهروى - بفتح الهاء والراء - المولود ٣٥٥هـ أو ٣٥٦هـ المتوفى ٤٣٤هـ ، وعبد الرحمن بن عبد الله الهمداني ، وأما رواية الاخسيكى فرواها عنه إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الصفار الزاهد ، وأما رواية أبى زيد فرواها عنه الحافظ أبو نعيم الأصبهاني ، والحافظ أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي ، والإمام أبو الحسن على بن محمد القابسي ، وأما رواية أبى على الشبوى فرواها عنه سعيد بن أحمد بن محمد الصيرفي العيار - بعين مهملة مفتوحة ومثناة تحتية مشددة آخره راء - وعبد الرحمن بن عبد الله الهمداني أيضاً ، وأما رواية أبى أحمد الجرجاني رواها عنه أبو نعيم والقابسي أيضاً ، وأما رواية السرخسى فرواها عنه أبو ذر أيضاً ، وأبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن مظفر الداؤدى ، وأما رواية الكشميهنى فرواها عنه أبو ذر أيضاً، وأبو سهل محمد بن أحمد الحفصى ، وكريمة بنت أحمد المروزية، وأما رواية الكشاني فرواها عنه أبو العباس جعفر بن محمد المستغفرى، انتهى ما فى "الفتح" بزيادة فى ضبط الأسماء من "القسطلاني" وشرح "مقدمته" .

وعلم من ذلك أن الرواة عن الفريرى على ما ذكره الحافظ تسعة ، وقد تقدم فى كلام النووى ثمانية ، الستة منها مذكورة فى كلام الحافظ أيضاً ، والاثنان وهما : أبو سعيد أحمد بن محمد ، ومحمد بن أحمد بن مت زائدان ، وفى "اليانع الجنى فى أسانيد الشيخ عبد الغنى" رجل آخر وهو أحد الأبدال

بسمرقند الشيخ أبو لقمان يحيى بن عمار بن مقبل بن شاهان الختلافي المعمر مائة وثلاثاً وأربعين سنة ، قال وقد سمع جميعه عن محمد بن يوسف الفربري ، وذكر في ”اليانع“ السند لآليه من طريق المعمر بابا يوسف الهروي المعروف بسي صد سآله ، فعلم من هذا أن الرواة عن الفربري اثنا عشر رجلاً ، تسعة في ”الفتح“ ، والاثنان في ”شرح النووى“ ، وواحد في ”اليانع الجنى“ وهذا شكله .

أبو عبد الله محمد بن يوسف الفربري

المولود ٢٣١ هـ المتوفى ٣٢٠ هـ

- (١) (ابن السكن) أبو على سعيد بن عثمان بن السكن المتوفى ٣٥٣ هـ .
١ - روى عنه عبد الله بن محمد بن أسد الجهنى .
- (٢) (المستمل) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المتوفى ٣٧٦ هـ - ”كرمانى“
”قسطلانى“ - .
- ٢ - روى عنه أبو ذر عبد الله بن أحمد الهروى المالكى المتوفى ٤٣٤ هـ
- ”قسطلانى“ - .
- ٣ - روى عنه عبد الرحمن بن عبد الله الهمدانى .
- (٣) (الأخسيكى) بفتح الهمزة وسكون الخاء ، آخره مثله أو مثناة فوقية ، أبو نصر أحمد بن محمد المتوفى ٣٧٦ هـ .
- ٤ - روى عنه إسماعيل بن إسحاق الصفار الزاهد .
- (٤) (أبو زيد) المروزى الفقيه محمد بن أحمد المتوفى ٣٧١ هـ .
- ٥ - روى عنه أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصبلى المالكى المتوفى ٣٩٢ هـ .
- ٦ - وروى عنه أبو نعم الأصبهانى أحمد بن عبد الله المتوفى ٤٣٠ هـ .

- ٧- وروى عنه أبو الحسن على بن محمد القابسي المالكي المتوفى ٤٠٣ هـ .
 (٥) (الشبوي) ابن شبوية أبو علي محمد بن عمر بن شبوية .
 ٨- روى عنه سعيد بن أحمد الصيرفي العبار .
 وعبد الرحمن الهمداني المذكور في رقم (٣) .
 (٦) (الجرجاني) أبو أحمد محمد بن محمد الجرجاني المتوفى ٣٧٣ هـ أو بعدها بسنة ، كذا في " تاريخ جرجان " (ص - ٣٨٤) .
 روى عنه أبو نعيم المذكور في رقم (٦) والقابسي المذكور في رقم (٧) .
 (٧) (السرخسي الحموي) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حموية المولود ٢٩٣ هـ - " كرمانى " - .
 وقرأ " البخارى " على الفريري ٣١٠ هـ وتوفى ٣٨١ هـ .
 روى عنه أبو ذر المذكور في رقم (٢) .
 ٩- وأبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر الداؤدى المتوفى ٤٦٧ هـ بسط ترجمته " الكرمانى " .
 (٨) (الكشميهني) أبو الهيثم محمد بن مكى ، ويقال : الكشاهني المتوفى ٣٨٩ هـ ، وقرأ " البخارى " على الفريري ٣١٦ هـ كما تقدم .
 روى عنه أبو ذر المذكور في رقم (٢) .
 ١٠- وروى عنه كريمة بنت أحمد المروزية المتوفاة ٤٦٥ هـ ولها مائة سنة ، كذا في " دول الإسلام " (١ - ٢١٢) .
 ١١- وروى عنه أبو سهل محمد بن أحمد الحفصي المتوفى ٤٦٦ هـ - كذا

في "التذكرة" - (١) .

(٩) (الكشاني) بضم الكاف وتشديد الشين لإسماعيل بن محمد المتوفى ٣٩١هـ - "تشكيل" - وهو آخر من حدث عن الفربري على ما قاله الحافظ .

١٢ - روى عنه أبو العباس جعفر بن محمد المستغفرى المتوفى ٤٣٢هـ .
(١٠) (أبو سعيد) أحمد بن محمد وهو أحد الرجلين اللذين زادهما النووى كما تقدم ولم يذكر النووى سنده .

(١١) (محمد بن أحمد بن مت) بفتح الميم وتشديد التاء وهو الثانى من اللذين زادهما النووى ولم يذكر أيضاً سنده .

وهذان - أى العاشر والحادى عشر - ذكرهما النووى ولم يذكر السند ليهما ، ولم يذكرهما مولانا فاروق أحمد شيخ الحديث فى الجامعة العباسية بيهاولفور - باكستان - فى "تشكيله" .

(١٢) (أبو لقمان) يحيى بن عمار الختلافي المعمر ١٤٣ سنة ، وهذا عمره ، ليس سن وفاته ، بسط الكلام على سنده فى "قطف الثمر" ، و"اليانغ الجنى" ، وذكراه بعدة طرق ، وقالوا : هذا السند فى غاية العلو ، ولم يبلغ هذا الطريق ابن حجر ولا السيوطى ، لأنها كانا بمصر ، وكان أبو الفتوح "بخراسان" ، وذكر هذا السند شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى كتابه "المسلسلات فى الحديث المسلسل بالمشاركة" ، فقال : شافهنى أبو طاهر الكردي المسدنى عن أبيه الشيخ إبراهيم الكردي عن المعمر الصوفى عبد الله بن ملا سعد الله اللاهورى - نزيل المدينة المنورة - عن الشيخ قطب النهروالى عن والده علاء الدين النهروالى عن الحافظ نور الدين أبى الفتوح المذكور فى السند ، وقال فى آخره : وأنا أروى "صحيح البخارى" كله بهذا السند وهو كما ترى

(١) (٣ - ٣٣٣) وما طبع فى الطبع الأول تحريف من الناسخ . ز

في غاية العلو ، بينى وبين البخارى عشرة انتهى .

وقد حكى في "قطف الثمر" وتبعه صاحب "اليانع الجنى" عن الشيخ عبد الخالق المزجاجي أنه صح أن الشيخ قطب الدين النهروالي روى "صحيح البخارى" عن الحافظ نور الدين المذكور ، وعلى هذا فلم تبق الوسائط إلا تسعة ، وذكر في "قطف الثمر" في أسانيد الشيخ صالح بن محمد بن نوح الفلاني ، قال ابن سنة والشيخ يحيى الشناوى والشيخ العمادى والصوالى : إن قطب الدين روى "الصحيح" و"الموطأ" عن أبي الفتوح بغير واسطة أبيه .

روى عنه الشيخ المعمر محمد بن شاذبخت الفرغانى ، والمعمر بابا يوسف الهروى المشهور بسيصد ساه ، والحافظ نور الدين أبو الفتوح أحمد بن عبد الله الطاوسى من رجال المائة الثامنة .

ثم ذكر الحافظ أسانيده إلى هؤلاء الإثنى عشر الرواة عن مشايخهم التسعة الرواة عن الفربري ، ثم قال : فليقع الشروع في الشرح والاقتصار على أتقن الروايات عندنا ، وهى رواية أبي ذر عن مشايخه الثلاثة لضبطه لها وتمييزه لاختلاف سياقها ، انتهى ، قلت : ومشايخه الثلاثة هم : المستملى والسرخسى والكشمينى ، وفي "قطف الثمر" في أسانيد العلامة الشيخ صالح بن محمد بن نوح الفلاني المسوفى المغربى ثم المدنى المتوفى فيها ١٢١٨هـ قال فيها : أما "صحيح البخارى" فأرويه بطرق أصحها وأشهرها طريق أبي ذر ، وهى طريقة المغاربة والمكيين ، ثم بسط في أسانيده إلى أبي ذر عن مشايخه الثلاثة ، وقال : في هذا السند مع علوه لطائف كون رجاله فقهاء مشاهير مالكين مغاربة ما عدا أبي ذر وشيوخه ، فإن أبا ذر ليس بمغربى مع كونه مالكيًا .

وذكر الكرمانى أسانيده إلى أبي الحسن عبد الرحمن عن السرخسى وكريمة بنت أحمد عن الكشمينى ، وأبي ذر عن مشايخه الثلاثة ، وقال النووى : واشتهر في بلادنا عن أبي الوقت عن الداؤدى عن الحموى ، وقد طبعت في الهند في

مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ببلدة حيدرآباد دكن في ١٣٣٨ هـ عدة رسائل في أسانيد العلماء المتأخرين المشهورين في الحديث الذين هم مرجع أكثر الأسانيد ، جرى الله تعالى أعوان المجلس المذكور عن سائر المسلمين لا سيما المحدثين أحسن الجزاء - فإنهم سهّلوا الأمر على طالبي الأسانيد ، شكر الله مساعيتهم وجزاهم بلطفه أحسن الجزاء .

منها : ” الأئم لإيقاظ الهمم ” في أسانيد الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني الشهورزي ثم المدني المولود سنة ١٠٢٥ هـ والمتوفى ١١٠٢ هـ .

ومنها : ” الإمداد ” في أسانيد الشيخ جمال الدين عبد الله بن سالم البصري المكي المولود ربيع شعبان سنة ١٠٤٩ هـ المتوفى ربيع رجب ١١٣٤ هـ .

ومنها : ” بغية الطالبين ” للشيخ أحمد النخعي المكي ، فرغ من تأليفه في السابع والعشرين من شوال ١١١٤ هـ .

ومنها : ” قطف الثمر ” للشيخ صالح بن محمد بن نوح العمري الفلاني المدني المتوفى ١٢١٨ هـ .

ومنها : ” إتحاف الأكابر ” للقاضي محمد الشوكاني مؤلف ” نيل الأوطار ” المتوفى ١٢٥٥ هـ ، وللشيخ الأمير صديق حسن خان البهوفالي أيضاً رسالة طويلة في أسانيده مسماة ” بسلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند ” مطبوعة في بلدة بهوفال ، وللشيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي رسالة وجيزة مطبوعة في الهند مراراً مسماة ” بالإرشاد إلى مهات الإسناد ” بسط فيها أسانيده بأشد البسط مع غاية الإجمال ، فإنه قال فيه أولاً : قد أخذت معظم هذا الفن عن أبي طاهر محمد بن إبراهيم الكردي الهمداني أعظم الله أجوره ، فسمعت عليه ” الأئم ” واستنسخناه من خطه ، وناولني كتاب ” مقاليد الأسانيد ” فطالعته وراجعته

فما أشكل من الفن، ورويت عنه "صحيح البخاري" من أوله إلى آخره، كنت أقرأ عليه وهو يسمع، وإذا مللت كان هو يقرأ وأنا أسمع، ثم قال ثانياً: وقد تصل سندي والحمد لله بسبعة من المشايخ الجللة الكرام الأئمة القادة الأعلام من المشهورين بالحرمين المحترمين، المجمع على فضلهم من بين الخافقين، الشيخ محمد بن العلاء البابلي، والشيخ عيسى المغربي الجعفري، والشيخ محمد بن سليمان الردائي المغربي، والشيخ إبراهيم بن حسن الكردي المدني، والشيخ حسن بن علي العجمي المكي، والشيخ أحمد بن محمد النخعي المكي، والشيخ عبد الله بن سالم البصري ثم المكي، ولكل واحد منهم رسالة جمع هو فيها أو جمع له فيها أسانيده المتنوعة في علوم شتى، ثم أجمل الكلام على أسانيده إلى هؤلاء السبعة ثم على أسانيدهم المختلفة المتنوعة.

هذا، وقد قرأت "الجامع الصحيح" لأمر المؤمنين في الحديث الإمام البخاري أولاً في سنة ١٣٣٤هـ أربع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة على والدي المرحوم مولانا محمد يحيى الكاندهلوي نور الله مرقده، وهو قرأ على شيخه إمام الإرشاد مولانا رشيد أحمد الكنكوهي في أوائل السنة الثالثة عشرة بعد ألف وثلاث مائة ١٣١٣هـ كما تقدم في أول هذه المقدمة مفصلاً، والإمام الكنكوهي حصل له الفراغ من جميع الكتب الدراسية في سنة خمس وستين بعد ألف ومأتين كما يظهر من تذكرته المعروفة "بتذكرة الرشيد" المطبوعة بالهند، وقد كتب له الإجازة الشاه عبد الغني في المحرم ١٢٧٠هـ وهذا نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله أولاً وآخرأ، والصلاة والسلام على رسوله دائماً وسرمدأ، وعلى آله وأصحابه كذلك، أما بعد! فأقول وأنا ملتجئ إلى حرم النبوي (١) عبد الغني بن أبي سعيد المجددي الدهلوي ساجده الله تعالى

(١) كذا في الأصل.

بلطفه الخفى : إن الأخ الصالح المولوى رشيد أحمد النعانى أمّا والأنصارى أباً توجه إلى زيارة شفيع المذنبين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وقد كان قرأ على الثالث من "صحيح أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى" وجميع "السنن" للإمام أبى داود سليمان بن أشعث السجستانى رحمة الله عليهما ، وطلب منى الإجازة لبقية الأمهات الست وغيرها ، فأجزت له بجميع ما يجوز لى الرواية فيه ، والذى حصلت من مشايخ الحرمين الشريفين ومشايخ الهند فأجزت له ، وهو إن شاء الله أهل لذلك وذلك ظنى به والله حسبه .

وأوصيه أن لا ينسأنى من صالح دعائه وأنا أدعوه أن يثبتته الله تعالى على القول الثابت حيث لا يخاف فى الله لومة لائم، وأن يتنفع به المسلمون، ويكون ذا كراً لله تعالى على كل حال دائم، وحشرنى الله تعالى وإياه فى زمرة الصالحين بحاه سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين ، قاله بفمه وكتبه بقلمه عبد الغنى بن أبى سعيد فى المسجد النبوى يوم الجمعة سنة ١٢٧٠ هـ ٩ محرم ، انتهى بلفظه الشريف .

وأسانيد الشيخ عبد الغنى قدس سره معروفة "باليانع الجنى" ، مطبوع فى الهند مرات ، ثم قرأت "صحيح البخارى" مرة ثانية فى سنة خمس وثلاثين من السنين المذكورة أو أن تدرسى فى المدرسة العلية الشهيرة بمظاهر العلوم على شيخى وقودتى سيدى وسندى الشيخ الجليل الحاج مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى - نور الله مرقدہ - بأمره الشريف ، فإنه - قدس سره - كان فى السنة الماضية مقيماً بالمدينة المنورة ، فرجع منها فى آخر السنة سنة أربع وثلاثين ، وهو - قدس سره - قرأ الأمهات الست على شيخه مولانا محمد مظهر النانوتوى قدس سره صدر المدرسين بالمدرسة العلية الشهيرة بمظاهر العلوم ، وقرأ "البخارى" فى سنة ست وثمانين ، وحصل له الفراغ من جميع السدرسيات فى سنة ثمان وثمانين بعد ألف ومائتين كما يظهر من تقويم مظاهر العلوم .

وقد كتب الشيخ - قدس سره - في أول "المسلسلات" أنى لما حصل لى الفراغ من العلوم الآلية قرأت كتب الصحاح الستة على أستاذى ومولائى الشيخ محمد مظهر النانوتوى - رحمه الله عليه - بعضها قراءةً عليه وبعضها سماعاً منه ، وبعضها سماعاً عليه ، حين كان رحمه الله صدر المدرسين فى المدرسة المسماة بمظاهر العلوم ، ثم لما ساقنى المقدور إلى بلدة بهوفال ، وتشرفت بحضرة مولانا الشيخ عبد القيوم بن مولانا الشيخ عبدالحى - رحمهما الله تعالى - اغتنمته وقرأت عليه "صحيح البخارى" ، و"الشامل" للترمذى ، - إلى آخر ما قاله - ؛ وكان شيخى قدس سره إذ ذاك مدرساً فى المدرسة السلمانية ببلدة بهوفال ، وكان ذاك فى سنة ثلاث وتسعين بعد ألف ومائتين كما أرخه شيخ المشايخ مولانا عبد القيوم فى آخر الإجازة التى كتبها لشيخى - قدس سره - ونصه : مؤرخة ثامن شوال يوم الجمعة سنة ١٢٩٣ هـ ، ومولانا محمد مظهر النانوتوى المؤمى إليه قرأ الصحاح الستة على مولانا مملوك على النانوتوى المدرس بمدرسة دهلى ، وهو على مولانا رشيد الدين الكشميرى الدهلوى ، وهو على مرجع الخلائق الشاه عبدالعزيز الدهلوى ، وهو على والده مسند الهند الكبير الشيخ ولى الله الدهلوى .

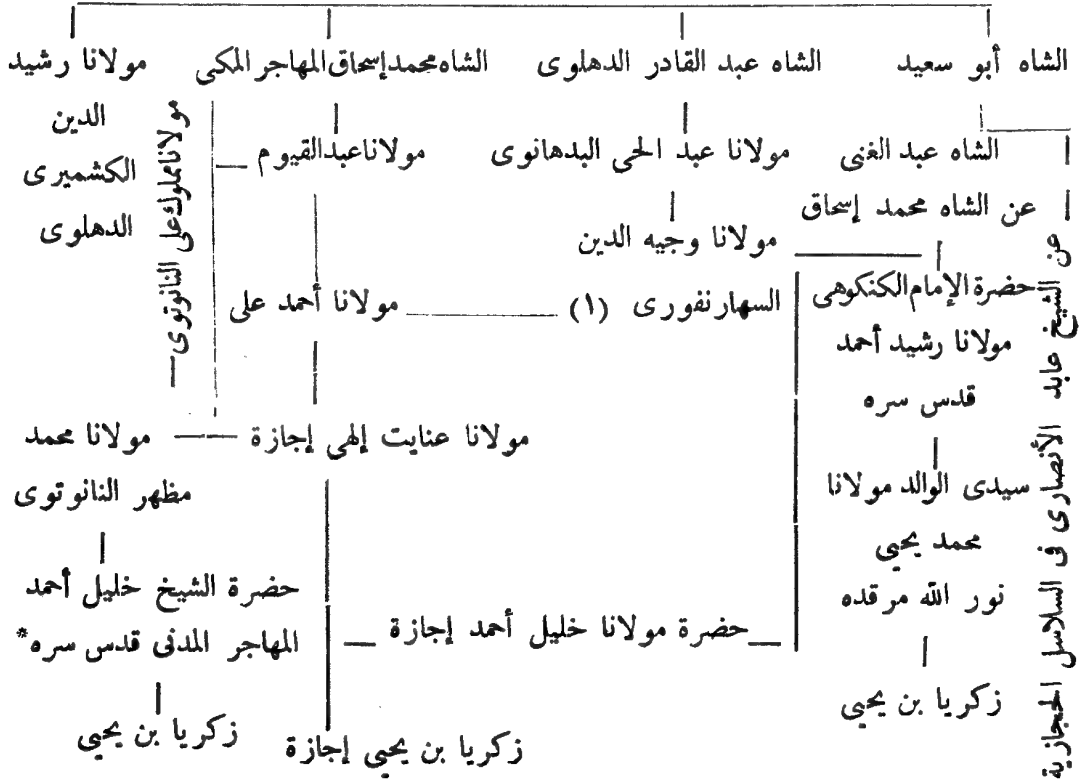
وله قدس سره أسانيد كثيرة متنوعة ، مطبوعة فى الرسالة المعروفة "بالإرشاد فى مهات الإسناد" ، والشيخ عبدالعزيز - قدس سره - ذكر نبذةً من أسانيده فى "العجالة النافعة" وصرح فيها أنه - قدس سره - قرأ العلوم كلها على والده - قدس سره - ثم حصل الإجازة عن المشايخ الأخر ، كالشاه محمد عاشق البهلتى وغيره ، وذكر أسانيدهم وأسانيد الشاه عبد الغنى قدس سره مبسطة فى رسالة مسماة "باليانغ الجنى فى أسانيد الشاه عبد الغنى" طبعت بالهند مراراً .

وأيضاً مولانا محمد مظهر النانوتوى - قدس سره - قرأ شيئاً من كتب الصحاح على الشهير فى الآفاق مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى ، وهو من

أرشد التلامذة وأخصها للشيخ عبد العزيز المذكور - قدس سره - وأيضاً حصلت
 لى الإجازة العامة عن مولانا عنايت إلهى المفتى والمدير بالمدرسة المذكورة مظاهر
 العلوم ، فى السابع والعشرين من شهر شعبان ، سنة ست وأربعين بعد ألف
 وثلاث مائة ، وهو - نور الله مرقده - كان أولاً من أكابر المدرسين بالمدرسة
 ثم انتقل إلى إدارة المدرسة وهو قرأ الكتب الصحاح على مولانا محمد مظهر
 المؤمى إليه وعلى شيخ المحدثين مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى ،
 وهو على مولانا الشاه محمد إسحاق المؤمى إليه، وقد كتبت شيئاً من أحوال هؤلاء
 المشايخ العظام فى مقدمة "أوجز المسالك" تركتها ههنا اختصاراً .

وفى الصفحة الآتية جدول إسنادى الذى كتبه فى مقدمة "أوجز المسالك"
 مع زيادة يسيرة عليها، مأخوذة من مقدمة "البخارى" لمولانا أحمد على - نور الله
 مرقده - فى سنه :

حضرة الشاه عبد العزيز الدهلوى قدس سره



عن الشيخ عابد الأنصارى فى السلاسل الحجازية

* وله إجازة فى السلاسل الحجازية عن الشيخ أحمد دحلان مفتى الشافعية بمكة المكرمة والشيخ السيد أحمد البرزنجى مفتى الشافعية بالمدينة المنورة زادهما الله شرفاً وكرامة.

(١) وهو الأخ الكبير الشيخ لطف الله والد مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى كما فى "الأرواح الثلاثة" (ص - ٧٧) .

هذا وقد أُملي لى شيخى وسيدى حضرة مولانا خليل أحمد قدس سره الإجازة حين رحلته إلى الحرمين الشريفين - زادها الله شرفاً - فى شوال سنة ثلاث وثلاثين قبل قراءتى عليه كتب الصحاح ؛ وهذا نصها :

”بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العلمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد فخر الأولين والآخرين ، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأوليائه أجمعين ، أما بعد ، فيقول المفتقر إلى رحمة ربه القوى خليل أحمد بن الشاه مجيد على الأنصارى الأيوبى الأنبهتوى عفا الله عنه : إن أخى فى الله مولانا الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى قرأ على من أوائل الصحاح الستة فى جماعة ، وسمع منى شيئاً من ”المسلسلات“ للشيخ ولى الله المحدث الدهلوى ، وطلب منى إجازتها ، وقد حصل لى القراءة والسماع أولاً” لجميع كتب الحديث وغيرها (١) ”البحر الكامل“ و”الخبر الفاضل“ ”الفائق بأنوار على النيرين الشمس والقمر“ مولانا الشيخ محمد مظهر النانوتوى الصديق .

ثم قرأت بعض الصحاح - أعنى ”الجامع الصحيح“ للبخارى من أوله إلى آخره ، و”الشئائل“ للترمذى و”المسلسلات“ و”مسند الجن“ المسمى ”بالنوادير“ و”الدر الثمين“ للشيخ ولى الله ، وأوراقاً معدودة من ”صحيح الإمام مسلم“ وشيئاً من ”مسند الدارمى“ على مولانا الشيخ عبد القيوم بن مولانا الشيخ عبد الحى المرحوم البوفالى ثم البدهانوى ، فحصل لى منه الإجازة العامة سنة ألف ومأتين وثلاث وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية ، وذلك حين إقامتى ببلدة بوفال على خدمة التدريس فى المدرسة السلطانية ، ثم لما حضرت خير بلاد الله مكة المشرفة - زادها الله كرامة

(١) قطعت الفأرة الفويسقة جانباً من هذا المكتوب الشريف فركت بياضاً فى مواضع القطع . ز

ونوراً - لزيارة بيت الله الحرام أول مرة سنة ألف ومأتين وثلاث وتسعين حصل لى إجازة عامة من مفتى الشافعية بمكة المحمية مولانا الشيخ السيد أحمد زبني دحلان .

ثم لما اكتحلت بغبار طيبة وتشرفت بزيارة خير البقاع روضة سيد المرسلين سيدنا وحبينا محمد الأمين عليه وعلى آله الصلاة والسلام إلى يوم الدين وحضرت عتبة الشيخ مولانا عبد الغنى المهاجر المدني رحمه الله رحمةً واسعة ، قرأت عليه شيئاً من أوائل الصحاح الستة فأجازنى إجازة عامة ؛ وذلك فى سنة ألف ومأتين وأربع وتسعين .

ولى إجازة عامة من مولانا الشيخ السيد أحمد البرزنجي مفتى الشافعية بالمدينة المنورة سابقاً أجازنى بها سنة ألف وثلاث مائة وتسع وعشرين وقد (١) المذكورة إجازة عامة من مولانا الشيخ بدر الدين المحدث الشامى مراسلة ، فأجزت الأخ المذكور كما أجازنى المشايخ الأعلام بكل ما يجوز لى روايته ودرايته من كتب الحديث الصحاح الستة ، و"المؤطأين" للإمامين الهامين مالك ابن أنس والإمام محمد بن حسن الشيبانى ، و"مسند الدارمى" و"المسلسلات" للشاه ولى الله المحدث الدهلوى قدس سره ، والمسلسل بإجابة الدعاء عند الملتمزم خاصة ، وغيرها من كتب الفقه والتفسير والأصول والمنقول والمعقول إجازة عامة ، وأجيزه أن يجيز غيره ممن تأهل لهذا الفن الشريف مع الشرائط المعتمدة عند علماء هذا الشأن ، وأوصيه بتقوى الله تعالى فى السر والإعلان وأن يجتنب عن الأمور المحدثه فى الدين وعن طلب الدنيا ولذاتها وأن لا ينسأنى فى دعواته الصالحة وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم ، حرره العبد الأثيم خليل أحمد كان الله له - (خليل أحمد) ختمة - .

(١) مقطوع الفارة وأظن أن العبارة هكذا، وقد حصل لى فى السنة المذكورة، لأن إجازة الشيخ بدر الدين حصلت له فى السنة المذكورة كما فى "التذكرة" .

هذا وقد جمع مولانا الحاج فاروق أحمد الأنهتوى شيخ الحديث بالجامعة العباسية ببلدة بهاولپور (باكستان) ابن حضرة مولانا صديق أحمد من أجله خلفاء قطب الزمان الشيخ الكنكوهى صاحب هذا التقرير الأنيق أسانيد مشايخ الحديث في الهند في هذا الزمان إلى الإمام البخارى على ورق عال كبير بصورة الجداول نافع جداً لطالبي أسانيد "البخارى"، مطبوع باسم "تشكيل سندات البخارى" - شكر الله سعيه وجزاه الله عنى وعن سائر طالبي الحديث في الهند أحسن الجزاء - ونقتصر من الأسانيد الكثيرة المذكورة في "الإرشاد" و"التشكيل" وغيرهما على سند واحد معروف في ديارنا وهو الذى ذكره مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارنفورى، وعنه أخذه صاحب "اليانع الجنى في أسانيد الشاه عبد الغنى".

وهذا نصه : يرويه - أى البخارى - شيخنا العلامة - أى الشاه عبد الغنى المجددى الدهلوى، ثم المهاجر المدنى - عن شيخه الأجل الأغر المحجل أبى سليمان إسحاق (١) بن بنت عبد العزيز الدهلوى ثم المكى، قراءة منه عليه لبعضه، وسماعاً لأكثره، وعن والده العارف بالله وصفاته، المجتهد فى ابتغاء مرضياته، الشيخ أبى سعيد بن الصفى كلاهما عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوجد الرحلة الشيخ عبد العزيز عن أبيه الإمام الهام صدر الأئمة الأعلام حجة الإسلام والمسلمين ربحانة العلماء الأفاضل المتقنين أبى عبد العزيز قطب الدين أحمد المدعو بولى الله بن أبى الفيض عبد الرحيم العمرى، قال : أخبرنا الشيخ أبو طاهر محمد بن إبراهيم الكردى المدنى، قال : أخبرنا والدى الشيخ إبراهيم

(١) هو إسحاق بن محمد أفضل بن أحمد بن إسماعيل بن منصور بن أحمد بن محمود، ومنصور هذا هو ملتقى نسبه بنسب مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى، فإنبه ولى الله أحمد بن الشاه عبد الرحيم بن وجيه الدين الشهيد بن معظم بن منصور المذكور بسط نسبها وأحوالها فى مقدمة "الأوجز"، ز

الكردي المدني ، قال : قرأت على الشيخ أحمد القشاشي ، قال : أخبرنا أحمد ابن عبد القدوس أبو المواهب الشناوي (١) قال : أخبرنا الشيخ شمس الدين محمد ابن أحمد بن محمد الرملي ، عن الشيخ زين الدين زكريا بن محمد أبي يحيى الأنصاري ، قال : قرأت على الشيخ الحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، عن إبراهيم بن أحمد التتوخي ، عن أبي العباس أحمد ابن أبي طالب الحججار (٢) ، عن السراج الحسين بن المبارك الزبيدي ، عن الشيخ أبي الوقت عبد الأول بن عيسى بن شعيب السجزي الهروي ، عن الشيخ أبي الحسن عبد الرحمن بن مظفر الداودي ، عن أبي محمد عبد الله بن أحمد السرخسي ، عن أبي عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر القربري ، عن مؤلفه أمير المؤمنين في الحديث أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري .

قال صاحب "اليانع" : القشاشي هو صفى الدين أحمد بن محمد بن يونس المقدسي المدني توفي ١٠٧١ هـ ، قال محمد بن عبد الرحمن الفاسي : كان يبيع بالمدينة القشاشة ، وهي سقط المتاع من الأشياء التي تسترخص من أى نوع من : نعال وخرق فسمى لذلك القشاشي - بضم القاف وتكرار الشين المعجمة - ، والشناور - بفتح الشين وتشديد النون - نسبة إلى بعض قرى مصر ، قرشى عباسي توفي ١٠٢٤ هـ ، والرملي - بإسكان الميم - توفي ١٠٠٤ هـ والأنصاري من أهل سنوكة - بضم السين المهملة وفتح النون وإسكان المثناة التحتية - من قرى

(١) كذا في "اليانع الجنى" ولم يذكر هذه الوسطة الشيخ إبراهيم الكردي في ثبته (ص - ٣) وكذا لم يذكرها الشوكاني في "إتحاف الأكابر" في إسناد إبراهيم الكردي فتأمل .

(٢) بتشديد الجيم بائع الحجر .

مصر ، توفي ٩٢٥ هـ ، والعسقلاني نسبة إلى عسقلان مدينة بساحل الشام ،
مصرى مولداً ، حافظ جليل مشهور توفي ٨٥٢ هـ ، والتنوخي - بفتح المثناة
الفوقية وضم النون وإعجام الحاء - نسبة إلى تنوخ قبيلة من العرب يكنى
أبا إسحاق البعلى ثم الدمشقى ثم المصرى ، توفي سنة ٨٠٠ هـ والحجار - بشد الجيم
 وإهمال الراء - توفي سنة ثلاث وثلاثين وست مائة (١) .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف ، وبسط الكلام على ترجمته فى
هامش "ذبول تذكرة الحفاظ" ، منها : ما فى هامش "لحظ الألفاظ" على
ترجمة مغلطائى ، الحجار متكرر ذكره فى الكتاب كثيراً ، تارة باسم
أبى العباس أحمد بن أبى طالب ، وأخرى بأبى العباس ابن الشحنة ، وتارة
بالحجار وهو مسند الدنيا ورحلة الآفاق ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبى طالب
ابن أبى النعم نعمته بن الحسن بن على بن بيان الدير مقرنى ثم الصالحى الحنفى الشهير
بابن الشحنة الحجار ، ترجمه الحفاظ الشمس بن طولون فى "الغرف العنية" فى
ذيل "الجواهر المضيئة" ترجمه ترجمة واسعة ، سمع "الصحيح" من الحسين
ابن مبارك الزبيدى الحنفى ، وفى شيوخه ومروياته كثرة ، ولد فى حدود سنة
اثنيتين وعشرين وست مائة ، قال ابن حجر : وعمر حتى ألحق الأحفاد
بالأجداد ، فحدث "بالصحيح" أكثر من سبعين مرة "بدمشق" وغيرها ،
وقد صام وهو ابن مائة سنة رمضان وأتبعه بست من شوال وحينئذ كان يغتسل
بالماء البارد ولا يترك غشيان الزوجة ، شرع محب الدين بن الحب فى قراءة
"الصحيح" عليه قبل موته بيوم ، ثم قرأ عليه الميعاد الثانى يوم وفاته إلى
وقت الظهر فمات قبل الظهر فى ٢٥ صفر سنة ثلاثين وسبع مائة ، وأطال
ابن حجر فى ترجمته فى "الدرر الكامنة" انتهى ، قلت : وذكره فيه دليل
على أنه من المائة الثامنة ، وهكذا ذكر وفاته القسطلانى فى سلسلة مسنده عن
أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد البعلى - بالموحدة المفتوحة والعين المهملة الساكنة -

والزبيدي ، قال عبد العزيز : منسوب إلى زبيد - بفتح الزاء - مدينة باليمن ، توفي سنة تسع وعشرين وست مائة (١) وأبو الوقت السجزي منسوب إلى سجستان توفي سنة ثلاث وخمسين وخمس مائة ببغداد ، والدأودي نسبة إلى أحد أجداده ، توفي سنة ٤٦٧ هـ ، والسرخسي نسبة إلى سرخس - بفتح المهملة - وإسكان المعجمة بعدها مهملة - مدينة بخراسان ، توفي سنة ٣٨١ هـ ، والفريدي نسبة إلى فريز ، توفي سنة ٣٢٠ هـ .

قال الشيخ عبد العزيز العمري : إن هذا السند مسلسل بالسباع من أوله إلى آخره (٢) ، قال صاحب "اليانع" : وهذا السياق أورده الإتحاف

التنوخي - بفتح الفوقية وضم النون الخفيفة وبالحاء المعجمة - عن أبي العباس أحمد بن أبي طالب بن أبي النعم بن الشحنة الديرمقري المتوفى خامس عشر من صفر سنة ثلاثين وسبع مائة ، انتهى .

(١) وقال القسطلاني : المتوفى سنة إحدى وثلاثين وست مائة وبسط في هامش "لحظ الألفاظ" في صحة سماع الحجار عن الزبيدي ، إذ حكى عن ابن طولون : قد أجمع الحفاظ على صحة سماع أحمد بن الشحنة الحجار المذكور لجميع "صحيح البخاري" بلا فوت على الحسين بن الزبيدي ، ولا عهرة لمن قدح في ذلك ، وقد بين صحة سماعه لجميعه حافظ الإسلام أبو الحجاج المزي في جزء ، وقال العلامة غياث الدين العاقولي في كتابه "الدراية في معرفة الرواية" في ترجمة الثالث والخمسين من مشايخه حين ذكر بعض ترجمة الحجار وذكر سماعه من الزبيدي لجميع "الصحيح" فقال : ثابت لا شك فيه ولا امتراء ، وذلك في سنة ٦٣٠ هـ بجامع الصالحية إلى آخر ما بسطه . ز

(٢) وهذا وجه ترجيحه على الأسانيد الأخر .

السهارنفورى (١) من عليّة أصحاب أبي سليمان في "مقدمته" لذيله على كتاب البخارى ، ومنها ما حكّيته والذي قدّمته من قول الرملى عن الزين زكريا هو الصواب ، وزاد الإسحاقى فيه كلمة حذفها ، انتهى ما فى "اليانعة" .

والمراد من الكلمة الزائدة لفظ أحمد، فإن مولانا أحمد على قدس سره ذكر فى سنده عن الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد الرملى عن الشيخ أحمد زكريا بن محمد أبو يحيى الأنصارى، وهكذا زاد هذا اللفظ فى سند "البخارى" فى "العجالة النافعة"؛ إذ ذكره بلفظ شيخ الإسلام أبي يحيى أحمد زكريا بن محمد الأنصارى ، ولم يذكره فى سند "مسلم" ، وذكره فيه بلفظ الشيخ زين الدين زكريا ، ولم يذكره فى سند "الترمذى" أيضاً ، وذكره بلفظ الشيخ زين الدين زكريا بن محمد الأنصارى ، وهكذا لم يذكره فى سند "النسائى" ولا "ابن ماجه" .

ولا شك أن الصواب ما ذكره صاحب "اليانعة"؛ فإن شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى ذكر فى أسانيده الكثيرة عن الزين زكريا ، منهم : النجم الغيطى عن الزين زكريا ، ومنهم : الجمال يوسف بن زكريا عن والده الزين زكريا ، ومنهم : الشهاب أحمد الرملى عن الزين زكريا ، ومنهم : الشمس محمد بن أحمد الرملى عن والده عن الزين زكريا ، ومنهم : الحافظ أبو الحسن على بن هارون وأبو زيد عبد الرحمن بن على الشهير بسفيان عن الزين زكريا ، ومنهم : الشيخ بدر الدين الكرخى والشمس محمد بن أحمد العلقمى كلاهما عن

(١) المراد منه مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارنفورى وذكره بلفظ الإسحاقى ؛ لأنه من أجلة تلامذة حضرة الشاه محمد إسحاق الدهلوى المهاجر المكي ، وإليه أشار بقوله : وهو من عليّة - أى أجلة - أصحاب أبي سليمان ، وهو كنية الشاه محمد إسحاق قدس سره كما تقدم فى أول السند .

الزین زکریا ، ومنهم : الشيخ أحمد بن حجر المکى ، والشيخ عبد الوهاب الشعراوى ، كلاهما عن الزین زکریا وغيرهم ، فهؤلاء کلهم ذکره بلفظ زکریا لم یزد أحد منهم لفظ أحمد قبله ، فلفظ أحمد فى "مقدمة البخارى" لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى من سهو من الناسخ ، يؤید ذلك أن الزین زکریا من مشاهیر المحدثین یتهى إلیه الأسانید الكثيرة كما تقدم بعضها فى کلام شيخ المشايخ الشاه ولي الله الدهلوى ، ویأتى ذکره فى الأسانید الكثيرة من "المسلسلات" وغيرها .

وذكره الشيخ أبو الطیب فى سنده للترمذى بلفظ شيخ الإسلام زین الدین زکریا بن محمد الأنصارى السنيكى القاهرى الأزهرى ، وفى هامشه : "سنيكة" قرية من قرى مصر ، قلت : وكان من مشايخ السلوك أيضاً ولذا یأتى ذکره فى السلسل الصوفية أيضاً كثيراً ، ذكره شيخ مشايخنا الشاه ولي الله فى "المسلسلات" فى المسلسل بالصوفية بسنده إلى العارف بالله عبد الوهاب بن أحمد الشعراوى الصوفى ، عن ولي الله زین الدین زکریا بن محمد الفقيه الصوفى ، وفى "العجالة النافعة" فى سند المسلسل بالصوفية بسنده إلى الشيخ ابن حجر المکى ، والشيخ عبد الوهاب الشعراوى ، وهما عن شيخ الإسلام زین الدین زکریا الأنصارى ، قلت : وبسط ترجمته الشيخ عبد الوهاب الشعراوى فى "الطبقات الكبرى" .

وقال شيخ الإسلام : زکریا الأنصارى الخرجى أجد أركان الطريقتين : الفقه والتصوف ، وقال : خدمته عشرين سنة ، فما رأيت قط فى غفلة ولا اشتغال بما لا يعنى لا ليلاً ولا نهاراً ، وكان إذا جاءه شخص وطول فى الكلام يقول بالعجل : ضيعت علينا الزمن ، وكنت أتغدى معه كل يوم ، فكان لا يأكل إلا من خبز الخانقاه ، ويقول : كان واقفاً من الملوك الصالحين ، وأوقف وقفها بإذن النبى ﷺ ، وصنف المصنفات الشائعة فى أقطار الأرض ،

وبسط في مؤلفاته ، وقال : قال : كان وقتي رائقاً ، وكنت مجاب الدعوة فأشار على بعض الأولياء بالتستر بالفقه ، وقال : استر الطريق ، فإن هذا ما هو زمانها ، فلم أكد أنظاها بشيء من أحوال القوم إلى وقتي هذا ، وذكر من ابتداء حاله أنه قال : جئت من البلاد وأنا شاب فلم أعكف على أحد من الخلق ، وكنت أجوع في الجامع كثيراً ، فأخرج بالليل إلى قشر البطيخ الذي كان بجانب الميضاة وغيرها فأغسله وأكله ، إلى أن قيص الله لي شخصاً ، فصار يفتقدني ويشترى لي ما أحتاج ، وتوفي في ذي الحجة سنة ست وعشرين وتسع مائة ، ودفن تجاه قبر الإمام الشافعي ، انتهى ملخصاً .

وكان رحمه الله شافعيّاً ، ذكره شيخ المشايخ في "المسلسلات" في المسلسل بالشافعية ، وذكره السيوطي في "حسن المحاضرة" في قضاة مصر ، وذكر توليته في جمادى الأخرى سنة ست وثمانين بعد ثمان مائة .

الفائدة الحادية عشرة : فيما انتقد عليه من الروايات في "صحيح البخاري" : وقد عرف مما سبق أن الروايات التي انتقدت في "البخاري" مائة وعشرة ، ذكر في شعر معروف وهو :

فدعد الجعني وقاف لمسلم وبل لها فاحفظ وقيت من الردى

وذكر الحافظ في مقدمة "الفتح" هذه الأحاديث المائة والعشرة حديثاً حديثاً وأجاب عنها بعد كل حديث ، ثم قال في آخره : هذا جميع ما تعقبه الحفاظ النقاد العارفون بعلم الأسانيد ، المطلعون على خفايا الطرق ، وليست كلها من أفراد البخاري ، بل شاركه مسلم في كثير منها كما تراه ، وعدة ذلك اثنان وثلاثون حديثاً ؛ فأفراده منها ثمانية وسبعون فقط ، وليست كلها قاذحة بل أكثرها الجواب عنه ظاهر ، والقدح فيه مندفع ، وبعضها الجواب عنه محتمل واليسير منه في الجواب عنه تعسف ، كما شرحته مجملًا في أول الفصل

وأوضحته مبيناً لأثر كل حديث منها ، فإذا تأمل المنصف ما حررته من ذلك عظم مقدار هذا المنصف فى نفسه وجل تصنيفه فى عينه وعذر الأئمة من أهل العلم فى تلقيه بالقبول .

ثم قال : وأما سياق الأحاديث التى لم يتبعها الدارقطنى وهى على شرطه فى تتبعه فى هذا الكتاب فقد أوردتها فى أماكنها من الشرح لتكمل الفائدة مع التنبيه على مواقع الأجوبة المستقيمة لئلا يستدركها من لا يفهم ، وإنما اقتصرنا على ما ذكرته عن " الدارقطنى " عن " الاستيعاب " ، فإنى أردت أن يكون عنواناً لغيره ، لأنه الإمام المقدم فى هذا الفن ، وكتابه أوسع فى هذا النوع وأوعب ، وقد ذكرت فى أثناء ما ذكره عن غيره قليلاً على سبيل الأمثلة ، والله أعلم ، انتهى .

وقال فى أوله : وقبل الخوض فيه ينبغى لكل منصف أن يعلم أن هذه الأحاديث وإن كان أكثرها لا يقدح فى أصل موضوع الكتاب ؛ فإن جميعها وارد من جهة أخرى ، وهى ما ادعاه الإمام أبو عمرو بن الصلاح وغيره من الإجماع على تلقى هذا الكتاب بالقبول والتسليم لصحة جميع ما فيه ، فإن هذه المواضع متنازع فى صحتها ، فلم يحصل له من التلقى ما حصل لمعظم الكتاب ، وقد تعرض لذلك ابن الصلاح فى قوله : إلا مواضع يسيرة انتقدها عليه الدارقطنى وغيره ، وقال فى شرح " مقدمة مسلم " : له ما أخذ عليها - يعنى على البخارى ومسلم - ، وقدح فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه لعدم الإجماع على تلقيه بالقبول ، انتهى ، وهو احتراز حسن .

واختلف كلام الشيخ شحى الدين النووى فى هذه المواضع فقال فى شرح " مقدمة مسلم " ما نصه : قد استدرك جماعة على البخارى ومسلم أحاديث أخلا فيها بشرطها ، ونزلت عن درجة ما الزمها ، وقد ألف الدارقطنى فى ذلك ، ولأبى مسعود الدمشقى أيضاً عليها استدراك ، ولأبى على الغسانى فى جزء العلل

من "التقييد" استدراك عليهما، وقد أجيب عن ذلك أو أكثره ، انتهى ، وقال في "شرح البخارى" : قد استدرك الدارقطنى على البخارى ومسلم أحاديث ، فطعن في بعضها ، وذلك الطعن مبنى على قواعد لبعض المحدثين ضعيفة جداً مخالفة لما عليه الجمهور من أهل الفقه والأصول فلا تغتر بذلك ، انتهى .

وسيطهر من سياقها والبحث فيها على التفصيل أنها ليست كلها كذلك ، وقوله في "شرح مسلم" : وقد أجيب عن ذلك أو أكثره هو الصواب ، فإن منها ما هو الجواب عنها غير منتهض - إلى آخر ما قاله الحافظ في "المقدمة" - ، وقد ألف الحافظ العراقى للأحاديث المخرجة في "الصحيحين" التى تكلم فيها بضعف وانقطاع ، لكنه لم يبيضه لكونه ذهب من المسودة كراستان ، كذا في ذيل "طبقات الحفاظ" لابن فهد ، وقد أجاب الحافظ عن هذه الإيرادات كلها بالإجمال أيضاً ، بعد ما ذكر من جلاله شأنهما واهتمامهما بالصحة بقوله : فبتقدير توجيه كلام من انتقد عليهما يكون قوله معارضاً لتصحيحهما ، ولا ريب في تقديمهما في ذلك على غيرهما ، فيندفع الاعتراض من حيث الجملة ، انتهى ، وتبع الحافظ في ذلك السيوطى في "التدريب" ومن بعده ، فهل لا يتمشى هذا الجواب في مستدلالات الأئمة المجتهدين ، فن يريب في جلاله شأنهم وتقدمهم على البخارى ومسلم وغيرهم من المحدثين ؟ شكر الله سعيهم .

وقد عرفت مما سبق من كلام الحافظ أن في البخارى منتقادات تتبعها الحافظ في شرحه ، وذكر صاحب "كشف الظنون" في شروح البخارى شرح أبى ذر أحمد بن إبراهيم بن السبط الحلبي المتوفى سنة ٨٨٤ هـ ، لخصه من شروح ابن حجر والكرمانى والبرماوى ، سماه : "التوضيح للأوهام الواقعة في الصحيح" ، هذا ، وقد كتب شيخى حضرة الحاج مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى شارح أبى داؤد قدس سره في مبدء كتابه إيرادات على البخارى ،

ذكرها الشيخ مجملًا على سبيل الإشارات ، أذكرها ههنا بشئ من الشرح مختصراً
مميزاً لكلامه - قدس سره - كلمتين معلماً عليه بالخط ، وما زدته جعلته كالشرح
ليتميز كلامه - قدس سره - من كلام هذا العبد الضعيف ، فإنه لما كتبها على مبدء
كتابه اكتفى بإحالة الصفحة والسطر وجعل العدد الفوقانى للصفحة ، والتحتانى
للسطر ، وزدت تفاصيل الأبواب فقال :

١ - (١٣ - ٩١) فى (باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

يقال له مالك بن بحنة ، والصواب عبد الله بن بحنة ، قال الحافظ : هكذا
يقول شعبة فى هذا الحديث ، وتابعه على ذلك أبو عوانة وحامد بن سلمة ، وحكم
الحفاظ يحيى بن معين وأحمد والبخارى ومسلم وآخرون عليهم بالوهم فيه فى
موضعين ، أحدهما : أن بحنة والد عبد الله لا مالك ، والثانى : أن الصحبة
والرواية لعبد الله لا لمالك إلى آخر ما بسطه الحافظ ، ويزيد الإشكال أن الإمام
البخارى مع حكمه عليه بالوهم كما حكاه عنه الحافظ يذكر ههنا له متابعات
فكأنه رجحه .

٢ - (١٠ - ١٣٩) فى (باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين الخ)

قوله : وزاد أسباط وهو غلط ، قال الحافظ : قوله : زاد أسباط هو ابن نصر ،
ووهم من زعم أنه أسباط بن محمد ، وقد تعقب الداؤدى وغيره هذه الزيادة ،
ونسبوا أسباط بن نصر إلى الغلط فى قوله : شك الناس كثرة المطر إلى آخره ،
وزعموا أنه أدخل حديثاً فى حديث ، وأن الحديث الذى فيه شكوى كثرة
المطر وقوليه : اللهم حوالينا لا علينا ، لم يكن فى قصة قريش ، وإنما هو
فى القصة التى رواها أنس ، وليس هذا التعقب عندى بجيد ، إذ لا مانع من أن
يقع ذلك مرتين ، ثم بسط الحافظ مؤيداته فى أنه وقع فى هذه القصة أيضاً وتعقبه
بأنه لا يثبت له ذلك . (م - ٣٠)

العيني إذ قال : قال صاحب " التوضيح " : أسباط هذا هو ابن محمد بن عبد الرحمن .

قلت : ذكر في رواية البيهقي أنه أسباط بن نصر وهو الصحيح ، واعترض على البخارى بزيادة أسباط هذا ، فقال الداؤدى : أدخل قصة المدينة في قصة قریش وهو غلط ، وقال أبو عبد الملك الذى زاده أسباط وهم واختلاط ، لأنه ركب سند عبد الله بن مسعود على متن حديث أنس بن مالك ، وكذا قال الحافظ شرف الدين الدمياطى ، وقال : حديث عبد الله بن مسعود كان بمكة وليس فيه هذا ، والعجب من البخارى كيف أورد هذا وكان مخالفاً لما رواه الثقات ، وقد ساعد بعضهم البخارى بقوله : لا مانع أن يقع ذلك مرتين ، وفيه نظر لا يخفى ، انتهى .

قلت : لكن العيني لم يجب عن مستدللات الحافظ فتأمل .

٣- (١٦- ١٤٠) في (باب رفع الناس أيديهم مع الإمام) : بشق المسافر

- أى مل - ليس بشئى ، والصواب : لثق ، كما قاله الخطابى ، قال الحافظ : قوله : بشق كذا للأكثر - بفتح الموحدة ، وكسر المعجمة بعدها قاف - واختلف في معناه ، فوقع في البخارى : بشق - أى مل - ، وحكى الخطابى أنه وقع فيه : بشق : اشتد ، - أى اشتد عليه الضرر - ، وقال : بشق ليس بشئى ، وإنما هو : لثق - يعنى بلام ومثله بدل الموحدة والشين - يقال : لثق الطريق - أى صار ذا وحل - ولثق الثوب ، إذا أصابه المطر ، وقال ابن بطال : لم أجد لبشق في اللغة معنى ، ثم قال بعد بسط كلام أهل اللغة : ومقتضى كلام هؤلاء أن الذى وقع في رواية " البخارى " تصحيف ، وليس كذلك بل له وجه في اللغة ، ففي " المنضد " لكراع بشق - بفتح الموحدة - تأخر ولم يتقدم ، فعلى هذا فعنى بشق ههنا : ضعف عن السفر وعجز عنه كضعف الباشق وعجزه

عن الصيد ، انتهى مختصراً ، وعلى هذا فيمكن تأويل قوله : مل إلى ذلك المعنى ولو مع بعد .

٤ - (٢٦ - ١٧٠) في (باب إحداث المرأة على غير زوجها) : لما جاء نعى

أبي سفيان الخ قال ابن حجر : هو وهم ، قال الحافظ في قوله : من الشام نظر ، لأن أبا سفيان مات بالمدينة بلا خلاف بين أهل العلم بالأخبار ، ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث تقييده بذلك إلا في رواية سفيان بن عيينة هذه ، وأظنها وهماً ، وكنت أظن أنه حذف منه لفظ ابن ، لأن الذي جاء نعيه من الشام وأم حبيبة على قيد الحياة هو أخوها يزيد بن أبي سفيان الذي كان أميراً على الشام ، لكن رواه المصنف في العدد من طريق مالك والثوري ، كلاهما عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم عن حميد بن نافع بلفظ حين توفي عنها أبوها أبو سفيان بن حرب ، فظهر أنه لم يسقط منه شيء ولم يقل فيه واحد منهما من الشام ، ثم وجدت الحديث في "مسند ابن أبي شيبه" ، قال : حدثنا وكيع نا شعبة عن حميد بن نافع ولفظه : جاء نعى أم حبيبة أو حميم لها ، ونحو هذا ذكر الحافظ عن روايات أخر ، ثم قال : فقوى الظن عند هذا أن تكون القصة تعددت لزینب مع أم حبيبة عند وفاة أخيها يزيد ، ثم عند وفاة أبيها أبي سفيان ، ولا مانع من ذلك ، انتهى مختصراً . ومع ذلك لا يخلو حديث الباب عن وهم ، لأن ذكر أبي سفيان والنعي من الشام لا يجتمعان ، وما أورد عليه العيني ليس بوجيه .

ثم في هذه الأحاديث إشكال آخر قوى لم يتعرض له الشيخ وهو قولها : ثم دخلت على زينب بنت جحش حين توفي أخوها ؛ قال العيني : قال شيخنا زين الدين : فيه إشكال ، لأن لزینب بنت جحش ثلاثة إخوة : عبد الله - مكبراً - وعبيد الله - مصغراً - وأبو أحمد مشهور بكنيته ، اسمه عبد بلا إضافة على الصحيح ، ولا جائز أن يكون الأول ، لأنه قتل بأحد قبل أن يتزوج النبي ﷺ

زينب بنت جحش ، ولا الثانى ، لأنه مات بالحبشة نصرانياً ، إما فى سنة خمس أو ست ، وزينب بنت أبى سلمة إذ كانت صغيرة جداً ، وإن أمكن أن تعقل ذلك وهى صغيرة على بعد ، ولا جائز أن يكون الثالث أباً أحمد ، فإن زينب توفيت قبله ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : ووقع فى كثير من المؤطآت بلفظ : حين توفى أخوها عبد الله ، لكنه استشهد بأحد ، فانتفى أن يكون هو المراد ، ثم قال : ويحتمل أن يكون المراد عبيد الله المصغر ، لأن زينب بنت أبى سلمة عند ما جاءها الخبر بوفاة عبيد الله كانت فى سن من يضبط ، ولا مانع أن يحزن المرء على قريبه الكافر ، ولا سيما إذا تذكر سوء مصيره ، ولعل الرواية التى فى ” المؤطا “ كانت حين توفى أخوها عبيد الله - بالتصغير - فلم يضبطها الكاتب ، وأيضاً فى السياق : ثم دخلت على زينب بعد قولها : دخلت على أم حبيبة ظاهر فى أن ذلك كان بعد موت قريب زينب بنت جحش ، وهو بعد مجئ أم حبيبة من الحبشة : فإن لم يكن هذا الظن هو الواقع احتمل أن يكون أختاً لزينب بنت جحش من أمها أو من الرضاعة ، انتهى ملخصاً .

٥ - (٦ - ١٩١) فى باب بعد (باب فضل صدقة الشحيح الصحيح)

قوله : وكانت أسرعنا لحوقاً ، قال الشراح : هذا وهم فى ” فتح البارى “ على الجزء الثالث ، قال الحافظ : قوله : وكانت أسرعنا لحوقاً ، كذا وقع فى ” الصحيح “ بغير تعيين ، ووقع فى ” التاريخ الصغير “ للمصنف عن موسى بن إسماعيل بهذا الإسناد : فكانت سودة أسرعنا لحوقاً ، وكذا أخرجه البيهقى فى ” الدلائل “ وابن حبان فى ” صحيحه “ من طريق العباس الدورى عن موسى ، وكذا فى رواية عفان عند أحمد وابن سعد عنه ، قال ابن سعد : قال لنا محمد بن عمرو - يعنى الواقدى - : هذا الحديث وهل فى سودة ؟ وإنما

هو فى زينب بنت جحش ، فهى أول نسائه به لحوقاً ، وتوفيت فى خلافة عمر رضى الله عنه ، وبقيت سودة إلى أن توفيت فى خلافة معاوية فى شوال سنة أربع وخسين ، قال ابن بطلال : هذا الحديث سقط منه ذكر زينب لاتفاق أهل السير على أن زينب أول من مات من أزواج النبي ﷺ يعنى أن الصواب : وكانت زينب أسرعنا إلخ ، ولكن يعكر على هذا التأويل تلك الروايات المتقدمة المصرح فيها بأن الضمير لسودة ، وقرأت بخط الحافظ أبى على الصدفى ظاهر هذا اللفظ أن سودة كانت أسرع ، وهو خلاف المعروف عند أهل العلم ، وقال ابن الجوزى : هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه إلى آخر ما بسطه ، وذكر القول الآخر فى وفاة سودة أنها كانت فى آخر خلافة عمر رضى الله عنه لكن قول عائشة رضى الله عنها : فعلمنا بعد أن النبي ﷺ أراد طول يد الصدقة ، يؤيد الوهم .

٦ - (٢ - ٢١٤) فى (باب من أين يخرج من مكة) وخروج من كدى

من أعلى مكة والصواب ما رواه غيره ، وهذا معروف ، فان كدى بالقصر ليس بأعلى مكة بل أسفلها كما هو معروف فى الروايات ، قال الحافظ : قوله : أعلى مكة كذا رواه أبو أسامة ، فقلبه ، والصواب ما رواه عمرو وحاتم عن هشام : دخل من كداء من أعلى مكة ثم ظهر لى أن الوهم فيه لمن دون أبى أسامة فقد رواه أحمد عن أبى أسامة على الصواب ، انتهى .

٧ - (٣ - ٢٢٦) فى (باب التعجيل إلى الموقف) يزداد فى هذا الباب هم

كلمة فارسية ، وهو واضح قال العيني : الظاهر أنه وقع منه هذه اللفظة فى كلامه من غير قصد فنقل منه على هذا الوجه ، وإن هذه اللفظة فارسية ، وليست بعربية ، انتهى ، قال الحافظ : قوله : "هم" - بفتح الهاء وسكون الميم - قال الكرماني : قيل : إنها فارسية ، وقيل : عربية ، ومعناها قريب من معنى

أيضاً ، قال الحافظ: صرح غير واحد من علماء العربية ببغداد أنها لفظة اصطلاح عليها أهل بغداد ، ليست بفارسية ولا هي عربية قطعاً ، انتهى ، قلت : كونها لفظة فارسية معروف ؛ وبعض نسخ البخارى خالية عن هذه اللفظة كما ذكرها الشراح .

٨ - (١٤ - ٢٢٦) في (باب السير إذا دفع من عرفة) مناص ليس من

النص المضاعف ، كما يتوهم من ذكر البخارى إياه في ذيل حديث « إذا وجد فجوة نص » ، قال العيني : لم يثبت في كثير من النسخ ، وأما وجه المذكور من ذلك أنه إنما ذكره لدفع وهم من يتوهم أن المناص والنص من باب واحد ، وأن أحدهما مشتق من الآخر ، وليس كذلك ، فإن النص مضعف وحروفه صحاح ، والمناص من باب المعتل العين الواوى لأنه من النوص ، قال الجوهري : وقال الله تعالى : « ولات حين مناص » - أى ليس وقت تأخر وفرار - والذي يظهر أن أبا عبد الله هو الذى وهم فيه ، وظن أن مادة نص ومناص واحد ، فلذلك ذكره ، والأولى أن يعتمد على النسخة التى لم يذكر هذا فيها ويبعد الشخص من نسبة الوهم إليه أو إلى غيره ، انتهى .

٩ - (١٤ - ٢٢٨) في (باب متى يصلى الفجر بجمع) قوله : المغرب

والعشاء يخالف ما مر قبل في (١٨ - ٢٢٧) المغرب والفجر ، في (باب من أذن وأقام لكل واحد منهما) وظاهر أن لفظ العشاء في حديث الباب مقحم ، فلمنما لم تحول عن وقتها ، وما تقدم من لفظ المغرب والفجر واضح ، فإن الفجر أيضاً تحولت عن وقتها المعتاد ، وقال القسطلانى في حديث الباب : وسقط في رواية ابن عساكر : والعشاء ، انتهى .

١٠ - (٢ - ٢٣١) في (باب من اشترى هديه من الطريق وقلدها) :

عام حجة الضرورية في عهد ابن زبير بظاهره مشكل ، قال الحافظ قوله في

هذه الرواية : عام حجة الحرورية ، وفي رواية الكشميهنى : حج الحرورية في عهد ابن الزبير مغاير بقوله : في (باب طواف القارن) من رواية الليث عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه عام نزول الحجاج بابن الزبير ، لأن حجة الحرورية كانت في السنة التى مات فيها يزيد بن معاوية سنة أربع وستين ، وذلك قبل أن يتسمى ابن الزبير بالخلافة ، ونزول الحجاج بابن الزبير كان في سنة ثلاث وسبعين ، وذلك في آخر أيام ابن الزبير ، فلما أن يحمل على أن الراوى أطلق على الحجاج وأتباعه حرورية لجامع ما بينهم من الخروج على أئمة الحق ، وإما أن يحمل على تعدد القصة ، انتهى .

وبهذين الجوابين أجاب العيني ، وتبعهما القسطلاني ، وكلاهما مشكل ، أما الأول فلأن نزول الحجاج مؤخر عن حجة الحرورية ، فكيف يعد الحرورية من أتباعه ؟ بل لو قيل : عد الحجاج من أتباع الحرورية للجامع المذكور كان له وجه ؛ والجواب الثانى أيضاً مشكل ، فإنه لو صح حمله على تعدد الواقعة لا يصح أيضاً قوله : عام حجة الحرورية في عهد ابن الزبير ، فإن حجبتهم كانت قبل عهد ابن الزبير ، كما تقدم في كلام الحافظ ، فقول الشيخ - قدس سره - بظاھر مشكل واضح .

١١ - (١٩ - ٢٦٦) في (باب الصوم من آخر الشهر) أظنه قال :

رمضان ، ثم قال : قال أبو عبد الله : وشعبان أصبح ، هكذا نبه عليه الشيخ - قدس سره - ولم يفصل الإيراد لظهوره ، فإن الإمام البخارى ذكر الرواية التى هي غير الأصح عنده أصالةً والأصح تبعاً ، وكان حقه العكس ، بل ذكر رمضان وهم ههنا ، فإن صوم رمضان واجب كله ، قال العيني : قال الخطابى : ذكر رمضان ههنا وهم ، لأن رمضان يتعين صوم جميعه ، وكذا قال الداؤدى وابن الجوزى ، انتهى .

١٢ - (١٩ - ٣٠٥) باب (إذا أحال دين الميت على رجل جاز) ترجم بالحوالة والحديث في الضمان ، وهو واضح ، قال الموفق : اشتقاق الحوالة من تحويل الحق من ذمة إلى ذمة ، ولا بد فيها من محيل ومحتال ومحال عليه ، ويشترط في صحتها رضا المحيل بلا خلاف ، فإن الحق عليه ، انتهى .
قال ابن بطال : إنما ترجم " بالحوالة " ، ثم أدخل حديث أبي سلمة وهو في الضمان ، لأن " الحوالة " و " الضمان " عند بعض العلماء متقاربان ، وإليه ذهب أبو ثور ، لأنها ينتظران في كون كل منهما نقل ذمة رجل إلى ذمة رجل آخر ، و " الضمان " في هذا الحديث نقل ما في ذمة الميت إلى ذمة الضامن ، فصار " كالحوالة " سواء ، قال الحافظ : وقد ترجم له بعد ذلك " بالكفالة " على ظاهر الخبر ، انتهى .

١٣ - (١٨ - ٣٤٧) في (باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه) وأخبرني

ابن فلان قال الحافظ عن الدارقطني : كان البخاري كنى عنه في الصحيح عمداً لضعفه ثم قال : وابن سمعان المذكور مشهور بالضعف ، متروك الحديث ، كذبه مالك وأحمد وغيرهما الخ ، قال الحافظ في " الفتح " : أخرجه الدارقطني في غرائب مالك من طريق عبد الرحمن بن خراش عن البخاري ، فذكر الحديث ، لكن قال بدل قوله ابن فلان : ابن سمعان ، فكأن البخاري كنى عنه في " الصحيح " عمداً لضعفه ، ولما حدث به خارج الصحيح نسبته ، وقد بين ذلك أبو نعيم في " المستخرج " بما أخرجه من طريق العباس بن الفضل عن أبي ثابت قال فيه : ابن سمعان وقال بعده : أخرجه " البخاري " عن أبي ثابت ، فقال : ابن فلان ، وابن سمعان المذكور مشهور بالضعف متروك الحديث ، كذبه مالك وأحمد وغيرهما ، وما له في البخاري شيء إلا في هذه المواضع ، ثم إن البخاري لم يسق المتن من طريقه مع كونه مقروناً بمالك بل

ساقه على لفظ الرواية الأخرى ، انتهى .

١٤ - (١٠ - ٣٦١) في (باب شهادة القاذف) وقال عمر رضى الله

عنه : من تاب قبلت شهادته ، قال الحافظ : وصله الشافعى في "الأم" ،

قال : سمعت الزهرى يقول : زعم أهل العراق أن شهادة المحدود في القذف

لا تجوز ، فأشهد لأخبرنى فلان أن عمر بن الخطاب قال لأبى بكره : تب

وأقبل شهادتك ، قال سفيان : سمى الذى أخبره فحفظته ثم نسيت ، فقال عمر

ابن القيس : هو ابن المسيب ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات مؤيدة ؛ لأن المبهم

هو ابن المسيب ، ثم قال الشيخ رحمه الله متعقباً عليه : قال العيني : قال الطحاوى :

ابن المسيب لم يأخذه عن عمر رضى الله عنه إلا بلاغاً ، لأنه لم يصح له عنه

سماعاً ؛ وفى "تهذيب الحافظ" عن ابن المسيب : ولدت لستين مضتاً من

خلافة عمر ، فقال يحيى : ابن ثمان سنين يحفظ شيئاً ! وقال مالك : لم يدرك

عمر رضى الله عنه ؛ ولكن لما كبر أكب على المسألة من شأنه وأمره ، قال

ابن أبى حاتم : وسمعت أبى : وقيل له : يصح لسعيد سماع عن عمر رضى الله

عنه ؟ قال : لا ، إلا رؤية رآه على المنبر يعنى النعمان بن مقرن ، وقال ابن

سعد عن الواقدي : لم أر أهل العلم يصححون سماعه عن عمر وإن كانوا قد

رووه ، ثم ذكر الحافظ سنداً له طويلاً فيه تصريح سماع لسعيد عن عمر

رضى الله عنه ، وأنت خير بأن هذا السند لا يقاوم أقوال المشايخ المذكورين ،

ثم ذكر العيني عن أبى داود الطيالسى بسنده إلى أبى بكره قال : كان إذا أتاه

رجل ليشهده قال : أشهد غيرى ، فإن المسلمين قد فسقوني ، والدليل على أن

الحديث لم يكن عند سعيد بالقوى أنه كان يذهب إلى خلافه ، روى عنه

قتادة وعن الحسن أنها قالا: القاذف إذا تاب توبة فيما بينه وبين ربه عز وجل لا تقبل له شهادة ، ويستحيل أن يسمع من عمر رضى الله عنه شيئاً بحضرة الصحابة ولا ينكرونه عليه ولا يخالفونه ثم يتركه إلى خلفه ، انتهى .

١٥ - (٢٣ - ٣٨٩) في (باب إذا وقف أرضاً أو بئراً الخ) ، قال :

من حفر بئر رومة فله الجنة الخ ، قال ابن بطلال: هذا وهم من بعض رواته ، والمعروف أن عثمان رضى الله عنه اشتراها لا حفرها ، قال الحافظ: هو المشهور في روايات لكن لا يتعين الوهم ، لأنها كانت أولاً عيناً ، فلا مانع أن يحفر فيها عثمان بئراً ، ولعل العين كانت تجرى إلى بئر فوسعها وطواها فنسب حفرها إليه ، انتهى مختصراً ، ووافقه العيني في هذين التوجيهين .

١٦ - (١٤ - ٣٩٢) في (باب الخور العين وصفتين) أو موضع قيده

يعنى سوطه تفسير غير معروف ولذا جزم بعضهم بأنه تصحيف ، والصواب قده الخ ، قال الحافظ في (باب الغدوة والروحة في سبيل الله) : قوله : قاب قوس أحدكم أى قدره ؛ والقاب - بتخفيف القاف وآخره موحدة - معناه القدر ، وكذلك القيد - بكسر القاف بعدها تحتانية ساكنة ثم دال - ثم قال في حديث الباب قوله : أو موضع يعنى سوطه شك من الراوى ، هل قال قاب أو قيد ، وقد تقدم أنها بمعنى وهو المقدار ، وقوله : يعنى سوطه تفسير للقيد غير معروف ولهذا جزم بعضهم بأنه تصحيف ، وأن الصواب قد - بكسر القاف وتشديد الدال - وهو السوط المتخذ من الجلد ، قال الحافظ : ودعوى الوهم في التفسير أسهل من دعوى التصحيف في الأصل ولا سيما القيد بمعنى القاب كما بينته ، انتهى .

وفي "العيني" : قال الكرمانى : قال بعضهم : وقع في النسخ "قيد" ، بزيادة الياء ، وإنما هو بكسر القاف وتشديد الدال لا غير ، وهو السوط المتخذ

من الجلد الذى لم يدبغ ، ومن رواه : قيد ، بزيادة الياء - أى مقداره - فقد صحف ، قلت : لا تصحيف ؛ إذ معنى الكلام صحيح ، سلمنا أن المراد القد ، غاية ما فى الباب أن يقال : قلبت إحدى الدالين ياءً ، وذلك كثير ، انتهى كلام الكرماني ، ثم ذكر العيني كلام الحافظ المذكور وتعقب عليه ، وتعقب أيضاً على قول الكرماني : غاية ما فى الباب الخ بأنه تعليل من ليس له وقوف على علم الصرف ، وذلك أن قلب أحد الحرفين المتماثلين ياءً إنما يجوز إذا أمن اللبس ، ولا لبس أشد من الذى يدعى أن فيه قلباً ، فالقيد بالياء بعد القاف هو المقدار ، والقد بالكسر والتشديد هو السوط ، وبينهما بون عظيم ، انتهى .

١٧ - (٤ - ٣٩٣) فى (باب من ينكب أو يطعن فى سبيل الله) قوله :

أقواماً من بنى سليم ، قال الدمياطى : هذا وهم ، كذا فى "الفتح" إذ قال : قال الدمياطى : هو وهم ، فإن بنى سليم مبعوث إليهم ، والمبعوثون هم القراء وهم من الأنصار قال الحافظ : والتحقيق أن المبعوث إليهم بنو عامر ، وأما بنو سليم فغدروا بالقراء المذكورين ، والوهم فى هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخارى ، فقد أخرجه هو فى المغازى عن موسى بن إسماعيل عن همام ، فقال : بعث أختاً لأم سليم فى سبعين راكباً ، وكان رئيس المشركين عامر بن الطفيل ، الحديث يأتى مفصلاً فى "المغازى" ، قال الحافظ : وقد تكلف لتأويله بعض الشراح ، فقال : يحمل على أن أقواماً منصوب بنزع الخافض ، أى بعث إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر ، وحذف مفعول بعث ؛ إلى آخر ما بسط من التأويلات البعيدة ، وذكرها العيني أيضاً ، وتعقب عليها ، وسيأتى شئ من البسط فى ذلك قريباً بعد قولين .

١٨ - (٢٣ - ٤٠٣) فى (باب حمل النساء القرب) قال أبو عبد الله : تزفر :

نحيط قال الحافظ : لا يعرف فى اللغة ، قال الحافظ : قوله : تزفر ؛ بفتح أوله

وسكون الزاء وكسر الفاء - أى تحمل - وزناً ومعنى وقوله : قال أبو عبد الله الخ ، كذا فى رواية المستمل وحده ، وتعقب بأن ذلك لا يعرف فى اللغة وإنما الزفر : الحمل وهو يوزنه ومعناه ، انتهى ؛ وهكذا فى العيى ثم قال : وروى عن أبى صالح كاتب الليث أنه قال : زفر تخرز ، ولعل هذا مستند البخارى فى التفسير .

١٩ - (٢٣ - ٤٠٦) فى (باب التحريض على الرى) قال أبو عبد الله :

أكتبوكم يعنى أكثروكم ، هذا التفسير لا يعرف ، قال الحافظ : قوله أكتبوكم ، كذا فى نسخ البخارى بمثلثة ثم موحدة ، والكثب بفتحيتين القرب ، فالمعنى : إذا دنوا منكم ، وقد استشكل بأن الذى يليق بالدنو المطاعنة بالرمح والمضاربة بالسيف ، وأما الذى يليق برى النبل فالبعد ، وزعم الداؤدى أن معنى أكتبوكم كأثروكم ، قال : وذلك أن النبل إذا رى فى الجمع لم يخطئ غالباً ففيه ردع لهم ؛ وتعقب هذا التفسير بأنه لا يعرف ، وتفسير الكثب بالكثرة غريب ، والأول هو المعتمد وبيئته رواية أبى داؤد حيث زاد فى آخره : واستبقوا نبلكم ؛ فظهر أن معنى الحديث : الأمر بترك الرى والقتال حتى يقربوا ، لأنهم إذا رموهم على بعد قد لاتصل إليهم وتذهب فى غير منفعة ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : واستبقوا نبلكم ، وعرف منه أن المراد بالقرب المطلوب فى الرى قرب نسبي ، بحيث تنالهم أسهام ، لا قرب بحيث يلتحمون معهم ، انتهى .

٢٠ - (١٢ - ٤٣١) (باب العون بالمدد) أناه رعل وذكوان وعصية

وبنو لحيان ، قوله : فى هذا الطريق أناه رعل وهم وبنو لحيان لم يكن معهم ، قال الحافظ : قال الدمياطى : قوله : فى هذا الطريق أناه رعل وذكوان وعصية ولحيان وهم ، لأن هؤلاء ليسوا أصحاب بئر معونة وهم أصحاب ربيع ،

وهو كما قال ؛ وسأبين ذلك واضحاً في "المغازى" إن شاء الله تعالى ،
كذا في "الفتح" .

٢١- هو الحديث المذكور سابقاً ، أتاه رعل وذكوان وعصية وهم ،

قال الدمياطى : بنو لحيان لم يكونوا من أصحاب بئر معونة ، وتقدم كلام
الدمياطى برواية الحافظ فى القول السابق ، ولعل الشيخ - قدس سره - فى
الانتقاد فى هذا الحديث تنبيهاً على أن فيه وهين فى الموضوعين ، الأول : أن
هؤلاء المذكورين فى الحديث ليسوا بآتين عند رسول الله ﷺ ، والثانى : أن
ذكر بنى لحيان لا يصح فى غزوة موتة ، وتوضيح ذلك على ما لخصته فى
رسالتى فى "وقائع الدهور" : أن ههنا قصتين :

إحداهما : سرية المنذر إلى بئر معونة ببلاد هذيل بين مكة وعسفان، وتسمى
بسرية القراء أيضاً ، وقصتها على ما فى "الخميس" وغيره أن النبى ﷺ أتاه
رعل ، فزعموا أنهم أسلموا ، فاستمدوه على قومهم ، فأمدهم النبى ﷺ
بسبعين من الأنصار القراء ، فانطلقوا معهم ، حتى إذا بلغوا بئر معونة غدروا
بهم ، واستصرخوا عصية وذكوان وهوبطن من سليم ، فقتلوا الصحابة القراء
رضى الله عنهم أجمعين ، فقنت النبى ﷺ شهراً يدعو عليهم ، وهو
أول قنوت .

والثانية : سرية عاصم إلى "الرجيع" ، وإجمال قصتها : أنه قدم على
رسول الله ﷺ بعد "أحد" رهط من "عضل" و"القارة" فقالوا : إن
فيينا إسلاماً ، فابعث معنا نفرأ من أصحابك يفقهوننا ، فبعث رسول الله ﷺ
معهم عشرة من أصحابه ، حتى إذا بلغوا "الرجيع" - وهو اسم ماء "لهذيل"
و"بنى لحيان" - غدروا بهم ، واستصرخوا عليهم حياً من "هذيل" يقال
لهم : بنو لحيان ، فنفروا لهم قريباً من مائى رجل ، وقصتها مشهورة فى كتب

الحديث والسير ، وكلتا السريتين كانتا قريبتين حتى يقال : إنه جاء خبرهما إلى النبي ﷺ في ليلة واحدة ، ولذا جمعها النبي ﷺ في القنوت شهراً .

وقد جمعها الإمام البخارى في المغازى في ترجمة واحدة ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوهم أن غزوة "الرجيع" و"بئر معونة" شئ واحد ، وليس كذلك ؛ فغزوة "الرجيع" كانت سرية عاصم وخبيب في عشرة أنفس ، وهى مع "عضل" و"القارة" ؛ و"بئر معونة" كانت سرية القراء السبعين ، وهى مع "رعل" و"ذكوان" ، وكأن المصنف أدرجها معها لقربها منها ؛ ويدل على ذلك ما فى حديث أنس من تشريك النبي ﷺ بين "بنى لحيان" و"بنى عصىة" وغيرهم فى الدعاء عليهم ؛ وذكر الواقدى أن خبر "بئر معونة" وخبر أصحاب "الرجيع" جاء إلى النبي ﷺ في ليلة واحدة ؛ انتهى .

٢٢- (٢٧ - ٤٣٣) فى (باب ما يقول إذا رجع من الغزو) قوله : مقفله

من عسفان الخ قلت : وإنه كان بعد حصر ، انتهى : وتوضيح ما أفاده الشيخ - قدس سره - ما فى "الفتح" إذ قال : قوله : كنا مع النبي ﷺ مقفله من "عسفان" ، قال الدمياطى : هذا وهم ، لأن غزوة "عسفان" إلى "بنى لحيان" كانت سنة ست ، وإرداف صفية كان فى غزوة "خيبر" سنة سبع ، وجوز بعضهم أن يكون فى طريق "خيبر" مكان يقال له : عسفان ، وهو مردود ؛ والذى يظهر أن الراوى أضاف المقفل إلى "عسفان" ، لأن غزوة "خيبر" كانت عقبها ؛ كأنه لم يعتد بالإقامة المتخللة بين الغزوتين لتقاربهما ، وهذا كما قيل فى حديث سلمة بن الأكوع فى تحريم المتعة فى غزوة أوطاس ، وإنما كان تحريمها بمكة ، فأضافها إلى "أوطاس" لتقاربهما ، انتهى .

٢٣- (٢١ - ٤٣٥) فى (باب فرض الخمس) قال أبو عبد الله : اعتراك

افتعلت قال عياض: هو وهم ، أما كونه وهماً فهو واضح ، ولذا قال الحافظ : قوله : افتعلت كذا فيه ، ولعله كان افتعلك انتهى ، وأما نسبة حكم الوهم إلى عياض فلم أجده في الشروح ، وأظن أن الشيخ - قدس سره - نقله مما كتب فيما بين سطور الكتاب ، وقد وقع فيه شئ من الوهم في النسخ القديمة من "البخارى" ، فإن كلام عياض هذا كان متعلقاً بإسحاق بن محمد القروى الآتى في أول السند الآتى ، إذ قال فيه بعضهم : محمد بن إسحاق ، قال عياض : هو وهم كما في جميع الشروح ، لكن فيما بين سطور نسخ "البخارى" المطبوعة قديماً خلطه بقول البخارى: اعتراك افتعلت ، ومنها حكاة الشيخ - قدس سره - ، ولما رأيته أيضاً مكتوباً في ما بين سطور الكتاب اعتمدت عليه ، ولم أراجع في ذلك الشيخ ، والآن ظهر لى أنه تحريف من الناسخ ، ومع ذلك فلا ريب في أن تفسير اعتراك بافتعلت وهم جداً ، والعجب أن الإمام البخارى هكذا فسر قوله تعالى : اعتراك بافتعلت في التفسير أيضاً كما سيأتى في رقم ١٢ من الجزء الثانى .

٢٤ - وقع في آخر (باب بركة الغازى في ماله حياً وميتاً الخ) كلام وجيز في كتاب الشيخ - قدس سره - ، وهو وإن لم يكن بخطه الشريف إلا أن الظاهر أنه - قدس سره - أملاه على يد أحد من خلص خدامه ، أذكره تكميلاً للفائدة ، فقال : قوله : فجميع ماله المحتوى على الوصية والميراث والدين ، خمسون ألف ألف ومأتا ألف ، وهذا كما قالوا من الغلط في الحساب ، قال الدمياطى فيما حكاه في "الفتح" : وإنما وقع الوهم في رواية أبى أسامة عند البخارى في قوله في نصيب كل زوجة أنه ألف ألف ومأتا ألف ، وأن الصواب أنه ألف ألف سواء بغير كسر ، وإذا اختص الوهم بهذه اللفظة وحدها خرج بقية ما فيه على الصحة ، لأنه يقتضى الثمن أربعة آلاف ألف ، فلعل بعض

رواته لما وقع له ذكر مأتا ألف عند الجملة ذكرها عند نصيب كل زوجة سهواً ، وهذا توجيه حسن ، ويؤيده ما روى أبو نعيم في "المعرفة" من طريق أبي معشر عن هشام عن أبيه ، قال : ورثت كل امرأة للزبير ربع الثمن ألف ألف درهم ، وقد وجهه الدمياطي أيضاً بأحسن منه ، فقال ما حاصله : إن قوله : جميع مال الزبير خمسون ألف ألف ومأتا ألف ، صحيح ، والمراد به قيمة ما خلفه عند موته ، فإن الزائد على ذلك وهو تسعة آلاف ألف وست مائة ألف بمقتضى ما تحصل من ضرب ألف ألف ومأتا ألف وهو ربع الثمن في ثمانية ، وضم الثلاث كما تقدم ، ثم يقدر الدين حتى يرتفع من الجميع تسعة وخمسون ألف ألف وثمان مائة ألف ، حصل هذا الزائد من نماء العقار والأراضي في المدة التي أحر فيها عبد الله بن الزبير قسم التركة استبراءً للدين كما مر .

وهذا التوجيه في غاية الحسن لعدم تكلفه وبقية الرواية الصحيحة على وجهها ، والظاهر أن الغرض ذكر الكثرة التي نشأت عن البركة في تركة الزبير ، إذ خلف ديناً كثيراً ولم يخلف إلا العقار المذكور ، ومع ذلك فبورك فيه حتى تحصل منه هذا القدر العظيم ، وقد جرت للعرب عادة بإلغاء الكسر مرة وجبرها أخرى ، فهذا من ذلك ؛ وقد وقع إلغاء الكسر في هذه القصة في عدة روايات مختلفات لا تطيل بذكرها ، انتهى ملخصاً من "فتح الباري" و"قسطلاني" انتهى ما في كتاب الشيخ - قدس سره - وذكره الحافظ في "الفتح" ، وزاد في آخره : وقد تلقاه الكرمانى فذكره ملخصاً ولم ينسبه لقائله ، ولعله من توارد الخواطر انتهى ، والروايات التي أشار إليها القسطلاني ذكرها الحافظ في "الفتح"

٢٥ - في باب ومن الدليل على أن الخمس لنواب المسلمين من قلم الشيخ

- قدس سره - على هامش كتابه (٢١ - ٤٤٣) على قوله : وأى داء الخ هذه

الجملة من كلام أبى بكر رضى الله عنه كما وقع فى رواية الحميدى فى سننه عن سفيان ، قال الحافظ : وقع فى رواية الحميدى فى مسنده عن سفيان فى هذا الحديث ، قال ابن المنكدر فى حديثه : فظهر بذلك اتصاله إلى أبى بكر رضى الله عنه ، بخلاف رواية الأصيلى فإنها تشعر بأن ذلك من كلام ابن المنكدر ، انتهى .

٢٦ - (١١ - ٤٥٠) فى (باب المواقعة والمصالحة) : قوله : محيصة بن

مسعود بن زيد وهم ، والصواب مسعود بن كعب ، ذكره الحافظ فى "الفتح" بلفظ التنبيه ، ثم قال : قوله : فى نسب محيصة بن مسعود بن زيد ، يقال : إن الصواب كعب بدل زيد انتهى ، قلت : ولفظ "يقال" يدل على التمريض وليس كذلك ، فإن أهل أسماء الرجال قاطبة ذكروا نسبه هكذا : محيصة بن مسعود ابن كعب بن عامر ، والعجب أن الحافظ مع ورود لفظ زيد فى كثير من الروايات لم يتعرض له فى "التهذيب" ولا "الإصابة" وكان جديراً بشأنه أن ينبه على ذلك فى كليهما .

٢٧ - (٢٣ - ٤٨٧) فى (باب قوله : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا ») :

عتياً عصياً الصواب بالسین ، بذلك جزم الحافظان - ابن حجر والعینی - ومن تبعهما ، قال العینی : قوله : عتياً عصياً ، أشار به إلى ما فى قوله : « وقد بلغت من الكبر عتياً » ، وفسره بقوله : عصياً ، وذكره بالصاد المهملة ، والصواب بالسین المهملة ، وررى الطبرى بإسناد صحيح عن ابن عباس قال : ما أدرى أكان رسول الله ﷺ يقرأ عتياً أو عصياً ، يقال : قرأ مجاهد عتياً بالسین ، قال الجوهري : عتا الشيخ يعتو عتياً بضم العين وكسرهما كبر وولى ، وقال الأصمعى : عسا الشيخ يعسو عتياً ولى كبر مثل عتا ، انتهى .

٢٨ - (٢٠ - ٥٠١) في (باب خاتم النبوة) : قال ابن عبيد الله : الحجة

من حجل الفرس الذى بين عينيه ، قال الحافظ : وأستبعد قول ابن عبيد الله الخ قال الخطابي : لست أدرى معنى الكلام الذى ذكره ابن عبيد الله ، قال الحافظ : أستبعد قول ابن عبيد الله بأنها من حجل الفرس الذى بين عينيه بأن التحجيل إنما يكون فى القوائم ، وأما الذى فى الوجه فهو الغرة وهو كما قال ، إلا أن منهم من يطلقه على ذلك مجازاً ، وكأنه أراد أنه قدر الزر ، وإلا فالغرة لا زر لها انتهى ، وفى هامش كتاب الشيخ - قدس سره - بخط غيره قال الخطابي : لست أدرى معنى الكلام الذى ذكره ابن عبيد الله فى تفسير الحجة ، وما الفرس وما بين عينيه ؟ كذا فى "الكرمانى" ، انتهى .

٢٩ - فى الباب المذكور والحديث المذكور (٢٠ و ٢١ - ٥٠١) قال

ابن عبيد الله الخ قال أبو عبد الله الخ : هكذا فى مبدء كتاب الشيخ - قدس سره - ولم يكتب عليها شيئاً ، وما أفاد عند سؤالى عنه - قدس سره - عند الدرس . أن الأول يعنى - لفظ قال ابن عبيد الله - لعله وقع مكرراً سهواً ، انتهى : هكذا أفاد ؛ ولا يبعد عندى أنه - قدس سره - نبه بذلك عند الكتابة على أن ههنا وهمين : الأول فى قول ابن عبيد الله وقد تقدم فى القول السابق مفصلاً ، والثانى فى قوله : قال أبو عبد الله . قال الشيخ - قدس سره - عند سؤالى عنه : إن الغرض منه التنبيه على أنه خلاف المعروف من روايات ، وأن المشهور : الزر بتقديم الزاء ، انتهى ، كذا أفاد الشيخ قدس سره ، وليس هذا القول يعنى قوله : قال أبو عبد الله : الصحيح الراء قبل الزاء فى نسخ الشروح الثلاثة : الفتح والعينى والقسطلانى ، ولم يتعرضوا له ، ولم يذكر الحافظ فى المقدمة فى غرائب لغات البخارى "الرز" فى الراء ، نعم ذكر الزر فى الزاء ، ولم يتعرض فيه أيضاً للأول ، ولم يتعرض له فى "المجمع" فى "الرز" فى (باب

(الراء) نعم ذكر في (باب الزاء) قوله : مثل زر الحجلة هو واحد الأزرار ، وقيل : بتقديم الراء ، قال المناوى في "شرح الشائل" في حديث الباب : قال التوربشتى : الرواية بتقديم الزاء المنقوطة المكسورة على الراء المهملة المشددة ، وقيل : إنما هو رز بتقديم الراء ، وهو أوفق لظاهر الحديث ، لكن الرواية لا تساعده ، انتهى .

٣٠ - (١٦ - ٥١٤) كتب الشيخ قدس سره على هامش كتابه في (باب) بلا ترجمة بعد (باب سؤال المشركين) أن يريهم النبي ﷺ آية على حديث عبد الله بن مسلمة عن مالك في الخيل ثلاثة ، هذه العبارة مكررة سنداً ومتناً على (ص - ٤٠٠) وهو كما أفاده الشيخ ، فإن الحديث بسنده ومتنه تقدم في (باب الخيل لثلاثة) ، وأشار الشيخ بذلك إلى إيراد مشهور على الإمام البخارى ، وهو أنه رضى الله عنه ادعى في (كتاب الحج) في (باب التعجيل إلى الموقف) أنه أراد أن يدخل في كتابه غير معاد انتهى ، يعنى لا يدخل فيه حديث مكرراً ، وهذا الحديث بخلاف ما أراده ، وتقدم الكلام على ذلك مفصلاً في هذه المقدمة في الخصيصة العاشرة من خصائص البخارى ، وتقدم فيه أن في البخارى اثنين وعشرين حديثاً مكررة بسندها ومتنها .

ذكر ما انتقد عليه من الروايات في الجزء الثانى من "صحيح البخارى"

١ - (٢٤ - ٥٦٣) في (باب قصة غزوة بدر) ، طعيمة بن عدى بن

الخيار هذا وهم والصواب ابن نوفل ، بذلك جزم الشراح كلهم : الحافظ والعينى والقسطلانى وغيرهم ، قال الحافظ : كذا وقع فيه ابن الخيار وهو وهم ، وصوابه ابن نوفل ؛ وسأبين ذلك في الكلام على قصة مقتل حمزة في غزوة أحد إن شاء الله تعالى ، وانتهى . ثم لم أجد الكلام على ذلك في غزوة أحد

نعم ذكره القسطلاني ، إذ قال في قصة شهادة حمزة رضى الله عنه تحت قوله

ألا تخبرنا (١) بقتل حمزة رضى الله عنه قال وحشى: نعم ، إن حمزة قتل طعيمة ابن عدى بن الحيار ببدر في وقتها، رطعيمة بضم الطاء مصغراً ، قال الدمياطي وتبعه في "التنقيح" : إنما هو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبد مناف ، وأما عدى بن الحيار فهو ابن أخى طعيمة ، لأنه عدى بن الحيار بن عدى بن نوفل ابن عبد مناف انتهى .

٢ - (٣ - ٥٧٢) في باب بعد (باب شهود الملائكة بدرأ) ، أبو مسعود

البدرى لا يصح شهوده بدرأ وإنما نزلها فنسب إليها بذلك جزم جمع من علماء التاريخ ؛ قال الحافظ : اختلف في شهوده بدرأ ، فالأكثر على أنه لم يشهدها ، ولم يذكره محمد بن إسحاق ومن تبعه من أصحاب المغازى في البدرين ، وقال الواقدي وإبراهيم بن الحر بنى : لم يشهد بدرأ وإنما نزل بها فنسب إليها ، وكذا قال الإسماعيلي : لم يصح شهوده بدرأ ، وإنما كانت مسكنه ، فقبل له : البدرى ، فأشار إلى أن الاستدلال بأنه شهدها بما يقع في الروايات أنه بدرى ليس بقوى ، لأنه يستلزم أن يقال لكل من شهد بدرأ : البدرى ، وليس ذلك مطرداً ، قال الحافظ : قلت : لم يكتف البخارى في جزمه بأنه شهد بدرأ بذلك ، بل بقوله في الحديث الذى يليه أنه شهد بدرأ ، فإن الظاهر أنه من كلام عروة بن الزبير وهو حجة في ذلك لكونه أدرك أبا مسعود ، وإن كان روى عنه هذا الحديث بواسطة، ويرجح اختيار البخارى ذلك بقول نافع حين حدثه أبو لبابة البدرى ، فإنه نسبه إلى شهود بدر إلى آخر ما يسطه الحافظ .

(١) هذه الخطوط لمن القسطلاني لا لكلام الشيخ ، فإن كلامه - قدس سره -

قد تم على قوله : والصواب ابن نوفل .

قلت : وسألت عن ذلك شيخى - قدس سره - حين الدرس أنه يشكل ذكره في الأوهام لاتفاق الشيخين على شهوده بدرأ ، وقواه الحافظ بوجوه ، فقال - قدس سره - : اضيب على ذلك ، ومع ذلك ذكرته ههنا إبقاءً لكلامه الشريف - قدس سره - وللمصلحة التي تأتى قريباً في الإيراد السادس عشر ، ولترجيح أهل السير لذلك ، ولقول ابن الأثير في "أسد الغابة" : ما قال البخارى وغيره : إنه شهد بدرأ ، لا يصح ؛ انتهى ، والكلام في مرجحات الفريقين والشواهد لكليهما وسيع .

٣- (٢٢ - ٥٧٨) في (باب غزوة أحد) حدثنا إبراهيم : ذكر أحد

وهم ، والصواب بدر كما في (ص - ٥٧٠) يعنى في (باب شهود الملائكة بدرأ) فإن الحديث تقدم فيه بسنده ومتنه بلفظ بدر مكان أحد ، ولم يذكر الحافظ هذا الحديث في شرحه بل بدأ شرح الباب بحديث عقبة ، ثم قال : وقع في رواية أبى الوقت والأصلي ههنا قبل حديث عقبة بن عامر حديث ابن عباس هذا ، وهو وهم من وجهين : أحدهما : أن هذا الحديث تقدم بسنده ومتنه في (باب شهود الملائكة بدرأ) : ولهذا لم يذكره ههنا أبو ذر ولا غيره من متقنى رواة البخارى ولا استخرجه الإسماعيلي ولا أبو نعيم ؛ ثانيهما : أن المعروف في هذا الخبر يوم بدر كما تقدم ، لا يوم أحد ، والله المستعان ، انتهى ؛ وذكره العيني في شرحه ههنا ثم قال : هذا الحديث غير واقع في محله ههنا ؛ لأنه تقدم في (باب شهود الملائكة بدرأ) بسنده ومتنه ، إلى آخر ما قال نحو كلام الحافظ .

٤- كتب الشيخ - قدس سره - في هامش كتابه على الحديث المذكور :

مكرر قد مر على (ص - ٥٧٠) وهذا إشارة من الشيخ إلى الوهم الثانى في حديث الباب ، كما تقدم قريباً في كلام الحافظ من أن الحديث فيه وهم من وجهين :

أحدهما ما تقدم، والثاني هذا، والوهم هذا تكرراره بسنده ومتنه، وتقدم الكلام على ذلك في الوهم الأخير من أوهام الجزء الأول .

٥ - (١٢-٥٨٤) في (باب من قتل من المسلمين يوم أحد) ذكر فيهم الإمام

البخارى : والنضر بن أنس صوابه أنس بن النضر ، قال الحافظ : أما النضر ابن أنس فكذا وقع لأبي ذر عن شيوخه ، وكذا وقع عند النسفي وهو خطأ ، والصواب ما وقع عند الباقي أنس بن النضر ، وقد تقدم ذكره في أوائل الغزوة على الصواب وأما النضر بن أنس فهو ولده . وكان إذ ذاك صغيراً وعاش بعد ذلك زماناً ، انتهى .

٦ - (١٢-٥٨٦) في (باب غزوة الرجيع) أن رعلا وذكوان وعصية

وبني لحيان قال الحافظ : ذكرهم في هذه القصة وهم ، قال الحافظ : ذكر بني لحيان في هذه القصة وهم ، وإنما كان بنو لحيان في قصة خبيب في غزوة الرجيع التي قبله ؛ انتهى ، قلت : وتقدم شيء من البسط في ذلك في الانتقاد الحادى والعشرين من منتقادات الجزء الأول ، ومما يجب التنبيه على ذلك أن الإمام البخارى خلط في الترجمة أيضاً إذ قال : (باب غزوة الرجيع ورعل الخ) ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوهم أن غزوة الرجيع وبئر معونة شيء واحد وليس كذلك ، فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب في عشرة أنفس وهى مع عضل والقارة ، وبئر معونة كانت سرية القراء السبعين وهى مع رعل وذكوان ، وكأن المصنف أدرجها معها لقربها منها ، انتهى .

٧ - (٢٤-٥٨٦) في الباب المذكور قبل ، وهو رجل أعرج والصواب

هو ورجل أعرج ، قال الحافظ : قوله : وهو رجل أعرج كذا همنا على أنها صفة حرام ، وليس كذلك بل الأعرج غيره ، وقد وقع في رواية عثمان بن سعيد ، فانطلق حرام ورجلان معه رجل أعرج ، ورجل من بني فلان ،

فالذى يظهر أن الواو في قوله ؛ وهو ، قدمت سهواً من الكاتب ، والصواب تأخيرها ، وصواب الكلام : فانطلق حرام هو ورجل أعرج ؛ فأما الأعرج فاسمه كعب بن زيد وهو من بنى دينار ، وأما الآخر فاسمه المنذر بن محمد الحزرجى سماهما ابن هشام في "زيادات السيرة" ، و وقع في بعض النسخ ؛ هو ورجل أعرج ؛ وهو الصواب ، انتهى .

٨ - (٢٧ - ٦١٣) (باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح) ودخل

النبي ﷺ من كدى الخ ، يخالف الأحاديث الصحيحة الآتية ، قاله الحافظ إذ قال : قوله : من كدى أى بالقصر ، وهذا يخالف للأحاديث الصحيحة الآتية أن خالداً دخل من أسفل مكة والنبي ﷺ من أعلاها ، وكذا جزم ابن إسحاق أن خالداً دخل من أسفل ودخل النبي ﷺ من أعلاها ، وضربت له هناك قبة ، وساق ذلك موسى بن عقبة سياقاً واضحاً إلى آخر ما بسطه .

٩ - (٦ - ٦٦٦) في تفسير "سورة الأنعام" ، الصور جماعة صورة ،

قال الإمام الرازى في "التفسير الكبير" عن أبى الهيثم : إنه خطأ فاحش ، بسط الرازى في تفسيره الكلام على ذلك إذ قال : يوم ينفخ لا شبهة أن المراد منه يوم الحشر ، ولا شبهة عند أهل الإسلام أن الله سبحانه خلق قرناً ينفخ فيه ملك من الملائكة ، وذلك القرن يسمى بالصور ، على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ، ولكنهم اختلفوا في المراد في هذه الآية على قولين : الأول : أن المراد منه ذلك القرن الذى ينفخ فيه ، وصفته المذكورة في سائر السور ، والقول الثانى : أن الصور جمع صورة ، والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى ، قال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة ، قال الواحدى بسنده عن أبى الهيثم أنه قال : ادعى قوم أن الصور جمع صورة ، وروى ذلك عن أبى عبيدة ، قال أبو الهيثم : وهذا

خطأ فاحش إلى آخر ما بسطه بالكلام الطويل في الرد على قول أبى عبيدة لا يسعه هذا المختصر ، إلى أن قال : قال الأزهري : قد أحسن أبو الهيثم في هذا الكلام ، ولا يجوز عندنا غير ما ذهب إليه ، وأقول : مما يقوى هذا الوجه أنه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح في الصور يضيفه الله تعالى إلى نفسه ، كما قال تعالى : " فإذا سويته ونفخت فيه من روحي " وقال : « ونفخنا فيه من روحنا » وقال : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » وأما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن : فإنه تعالى يضيفه لا إلى نفسه كما قال : « فإذا نقر في الناقور » وقال : « ونفخ في الصور الآية » وفيها : « ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون » فهذا تمام القول في هذا البحث ، انتهى .

وقال الحافظ همنا : قال أبو عبيدة : إنها جمع صورة ، والثابت في الحديث أن الصور قرن ينفخ فيه ، وهو واحد لا اسم جمع ، وحكى الفراء الوجهين ، وقال في الأول : فعلى هذا فالمراد النفخ في الموتى إلى أن قال : وسيأتى البحث في ذلك في كتاب الرقاق ، ثم بسط الكلام عليه هناك في (باب نفخ الصور) وقال : تكرر ذكره في القرآن في الأنعام ، والمؤمنين ، والنمل ، والزمر ، وق ، وغيرها ، وهو بضم المهملة وسكون الواو ، وثبت كذلك في القراءات المشهورة والأحاديث ، وذكر عن الحسن البصري أنه قرأها بفتح الواو جمع صورة و تأوله على أن المراد النفخ في الأجساد لتعاد عليها الأرواح ، وبالعن النحاس وغيره في الرد على التأويل وقال الأزهري : إنه خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة ، إلى آخر ما ذكره .

١٠ - (٦ - ٦٦٧) في (باب قوله تعالى : « ولا تقرّبوا الفواحش ») قبلا

جمع قبيل ، المعنى ضروب قال في "الفتح" : لم أر من فسره ، قال الحافظ : قوله : قبلا جمع قبيل ، والمعنى أنه ضروب للعذاب كل ضرب منها قبيل ،

انتهى ، هو من كلام أبى عبيدة أيضاً لكن بمعناه قال فى قوله تعالى « وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً » قال فعنى حشرنا جمعنا ، وقبلنا جمع قبيل أى صنف ، وروى ابن جرير عن مجاهد قال : قبلاً أى أفواجا ، قال ابن جرير : أى حشرنا عليهم كل شيء قبيلة قبيلة صنفا صنفا وجماعة جماعة ، فيكون القبل جمع قبيل الذى هو جمع قبيلة فيكون القبل جمع الجمع ، قال أبو عبيدة : ومن قرأها قبلاً بكسر القاف فإنه يقول : معناها : عياناً . ثم قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على اختلاف القراءة والمعانى : ولم أر من فسرهُ بأصناف العذاب فليحذر انتهى ، ولم يورد العيى على كلام البخارى بشيء وحكى القسطلانى كلام الحافظ وسكت عليه ، والأوجه عندى أن نقل الكلام ههنا من سهو الكاتب وهو تفسير لما فى سورة الكهف « أو يأتيهم العذاب قبلاً » والتفسير هناك فى محله .

١١ - (٢٢ - ٦٦٨) فى (باب قوله تعالى : « قل يا أيها الناس إني رسول

الله إليكم جميعاً » الآية) قوله قال أبو عبدالله : غامر سابق بالخير ، قال الحافظ :

هو تفسير مستغرب ، وقد عزاه الطبرى إلى أبى عبيدة أيضاً فهو سلف البخارى فيه ، قال الحافظ فى مناقب أبى بكر رضى الله عنه : قوله غامر أى خاصم ، والمعنى دخل فى غمرة الخصومة ، والغامر الذى يرمى بنفسه فى الأمر العظيم كالحرب وغيرها ، وقيل : هو من الغمر بكسر المعجمة وهو الحقد أى صنع أمراً اقتضى له أن يحقد على من صنعه معه ويحقد الآخر عليه ، ووقع فى تفسير الأعراف فى رواية أبى ذر وحده قال أبو عبدالله هو المصنف : غامر أى سبق بالخير ؛ وذكر عياض أنه فى رواية المستمل وحده عن أبى ذر ، وهو تفسير مستغرب والأول أظهر ، وقد عزاه الحب الطبرى لأبى عبيدة بن المثنى أيضاً فهو سلف البخارى فيه انتهى ، ولم يورد العيى على البخارى بشيء فى ذلك ،

وقال القسطلاني : قوله : سبق بالخير بالتحية الساكنة كذا فسرهُ ، والذي في "الصحيح" و"النهاية" أى خاصم أى دخل في غمرة الخصومة وهي معظمها ، والغامر الذي يرمى بنفسه في الأمور المهلكة ، وقيل : هو من الغمر بالكسر وهو الحقد أى حاقد غيره ، وهذا ثابت في رواية أبي الوقت وأبي ذر ساقطة لغيرهما ، قال في "المشارك" : كذا فسرهُ المستمل عن البخارى ، وهو يدل على أنه ساقط للحموى والكشميهنى على ما لا يخفى ، انتهى .

١٢ - (٢٦ - ٦٧٧) في (باب قوله تعالى «وكان عرشه على الماء»)

قوله اعتراك افتعلت ، قال العيني : الصواب أن يقال اعترى افتعل ، قلت : ليس في نسخة العيني اعتراك افتعلت ، بل فيها اعتراك افتعلك ، والعيني أورد عليه أيضاً إذ قال : قوله اعتراك افتعلك أراد به أنه من باب الافتعال ، ولكن قوله اعتراك افتعلك بكاف الخطاب ليس باصطلاح أحد من أهل العلوم الآلية ، وقال بعضهم : وإنما يقال : اعتراك افتعلت بتاء مثناة من فوق وهو كذلك عند أبي عبيدة ، قلت : كذا وقع في بعض النسخ ، والصواب أن يقال : اعترى افتعل ؛ فلا يحتاج إلى ذكر كاف الخطاب في الوزن انتهى كلام العيني ، وأشار بلفظ البعض إلى الحافظ إذ قال : قوله اعتراك افتعلك من عروته أى أصيبته ، ومنه يعرفه واعتراى هو من كلام أبي عبيدة ، وتقدم شرحه في فرض الخمس وثبت ههنا للكشميهنى وحده ، ووقع في بعض النسخ اعتراك افتعلت بمثناة في آخره ، وهو كذلك عند أبي عبيدة انتهى .

ولاريب في أن تفسير اعتراك بافتعلت غلط فاحش ، والعجب أن الإمام البخارى هكذا فسرهُ فيما تقدم في (باب فرض الخمس) أيضاً كما تقدم في الإيراد الثالث والعشرين من الإيرادات في الجزء الأول .

١٣ - كتب الشيخ - قدس سره - على هامش كتابه بخطه الشريف في الباب المذكور قبل ، على قوله (٦ - ٦٧٨) مجراها موقفها ، وقع في بعض الشروح مجراها موقفها بواو وقاف وفاء وهو تصحيف لم أره في شيء من النسخ ، ثم وجدت ابن التين حكاهما من رواية الشيخ أبي الحسن يعنى القابسي ، قال : وليس بصحيح لأنه فاسد المعنى ، والصواب ما في الأصل بدال ثم فاء ثم عين "فتح البارى" هكذا كتبه الشيخ قدس سره ونور الله مرقده على هامش كتابه : وتوضيح ذلك أنه وقع اللفظ المذكور في نسخة "الفتح" بلفظ مجراها مدفعا يعنى بالدل والفاء والعين فقال الحافظ : ووقع في بعض الشروح إلى آخر ما نقله الشيخ ، وهكذا في نسخة العيني مدفعا بالدال والفاء والعين ، ولم يتعرض العيني لنسخة الواو والقاف والفاء بشئ ، وقال القسطلاني : قوله ؛ مدفعا بفتح الميم وفي بعض الأصول موقفها بالواو والقاف والفاء ، وعزى لرواية القابسي ، قال الحافظ ابن حجر : هو تصحيف لم أر في شيء من النسخ وهو فاسد المعنى ، انتهى .

١٤ - (١٦ - ٦٧٨) في (باب قوله تعالى «وكذلك أخذ ربك الآية»)

قوله الرشد المرفود العون المعين ، هكذا نبه عليه الشيخ - قدس سره - في مبدء كتابه ، ولم يتعرض له بشئ من الإيراد ، ولا يبعد أنه أشار بذلك إلى ما في هامش نسخ البخارى عن مولانا الشيخ أحمد على الحدث السهارنفورى إذ كتب على هامشه : قوله الرشد المرفود في قوله تعالى : «بشس الرشد المرفود» أى العون المعين - بضم الميم وكسر العين - فسر المرفود بالمعين ، قال في "المصابيح" : فيه نظر ، وقال البرماوى : الوجه العون المعان ، قال الكرماني : وفي النسخ التى عندنا العون المعين بضم الميم ، فلما أن يقال ؛ الفاعل بمعنى المفعول وإما أن يكون من باب ذى كذا ، أى عون ذو إعانة ، وإن صح بفتحها فهو ظاهر ،

انتهى . وحكى الحافظ قول الكرماني مختصراً ، وكذا العيني إلا أنه لم يعزه إلى الكرماني .

١٥ - (٤ - ٦٧٩) في تفسير سورة يوسف ، و أبطل الذي قال الأترنج ،

قال العيني ، قلت : ولم يفحص عن ذلك كما ينبغي وقلد أبا عبيدة ، والآفة من التقليد ، قلت : أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى كلام العيني مجملًا للتنبيه عليه ، وليراجع الأصل من أراده ، والكلام في حل هذه العبارة طويل لايسعه هذا المختصر ، فليراجع له الشروح الثلاثة : الفتح ، والعيني ، والقسطاني ، نعم قال القسطاني : قوله : وليس في كلام العرب الأترج أى ليس مفسراً في كلامهم به ، وهذا أخذه من كلام أبي عبيدة ولفظه ؛ وزعم قوم أنه الأترنج ، وهذا أبطل باطل في الأرض ، انتهى ، ثم تعقب عليه القسطاني ، وكذا تعقب على قوله الحافظان : ابن حجر والعيني ، وذكرنا جمعاً من العلماء ممن فسروها بالأترنج .

١٦ - (٨ - ٦٨٣) في (باب «الذين جعلوا القرآن عضين») المقتسمين

الذين حلفوا ، هكذا كتب الشيخ قدس سره في مبدء كتابه ولم يزد عليه شيئاً؛ ولما راجعته قدس سره أفاد أن التفسير غير معروف ، قلت : هو كذلك، فإن عامة أهل اللغة من صاحب "القاموس" وغيره لم يذكروا معنى الحلف في الاقسام ، وأيضاً عامة المفسرين جعلوها من القسمة لامن القسم ، قال صاحب "الجمال" : قوله : المقتسمين أى الذين اقتسموا كتبهم فآمنوا ببعضها وكفروا ببعضها ، انتهى ، وقال الحافظ : قوله المقتسمين الذين حلفوا هكذا جعل المقتسمين من القسم بمعنى الحلف والمعروف أنه من القسمة ، وبه جزم الطبري وغيره ، وسياق الكلام يدل عليه انتهى ، وبسط العيني الأقوال في المراد بالمقتسمين

وكلها يرجع إلى معنى القسمة ، ثم قال : قوله : ومنه لا أقسم أى من معنى المقتسمين لا أقسم ، وأشار بذلك إلى أن المقتسمين من القسم ، وليس الأمر كما ذكره ، بل هو من الاقتسام لا من القسم ، فلا يصح جعل لا أقسم منه ، انتهى .

ولما راجعت الشيخ قدس سره في أن بعض أهل التفسير ذهبوا إلى أنه من القسم كما حكاه الطبرى عن بعضهم إذ قال : وقال آخرون : عني بذلك رهطاً من قوم صالح تقاسموا على تبئيت صالح ، ثم أسنده الطبرى إلى من قاله ، وأيضاً في "لسان العرب" عن ابن عرفة في قوله تعالى : «المقتسمين» قال : هم الذين تقاسموا وتحالفوا على كيد الرسول ﷺ ، انتهى ، وقال القسطلاني : قوله المقتسمين الذين حلفوا ، جعله من القسم لا من القسمة ، أى مثل ما أنزلنا على الرهط الذين تقاسموا على أن يبيتوا صالحاً ، وذلك في قوله تعالى : «قالوا تقاسموا بالله لنبيئنه وأهله الآية» قال في "الكشاف" : الاقتسام بمعنى التقاسم ، ولعل المؤلف اعتمد على هذا القول على ما رواه الطبرى عن مجاهد أن المراد بالمقتسمين قوم صالح الذين تقاسموا على إهلاكه ، انتهى .

ولما عرضت على الشيخ قدس سره هذه الأقاويل أمرنى أن أضرب على هذا الإيراد فضبيت (١) على ذلك في كتاب الشيخ - قدس سره - ، ومع ذلك أوردته ههنا لوجهين : الأول أن رأى الشيخ - قدس سره - في ذلك موافق لرأى الحافظين : ابن حجر والعيني ، كما تقدم ، بل جعله العيني غير صحيح ، فلا أقل من أنه غير معروف ، والوجه الثانى وهو الأوجه : أن إيرادات الشيخ - قدس سره - هذه نقلت في زمان حياته نقلها كثير من تلامذته ، فلما رآه بعض نقلته في نقله ولم يره ههنا تشوش بذلك ، وأيضاً من رآه مضبوطاً في

(١) والفرق بين الضرب والضبط من مسائل أصول الكتابة عند المحدثين كما بسطت في "التدريب" .

كتاب الشيخ - قدس سره - يزداد في التفكير والتأمل .

١٧ - في سورة الشعراء قوله : اللبكية والأليكة جمع أليكة ، قال العيني :

كذا في النسخ وهو غير صحيح ، والصواب أن يقال : اللبكية والأليكة مفرد أليك ، أو يقال : جمعها أليك ، وقال الحافظ : هو من كلام أبي عبيدة ووقع فيه سهواً ، انتهى ، وتمام كلام الحافظ : قوله : اللبكية والأليكة جمع أليكة وهي جمع الشجر ، كذا لأبي ذر ولغيره جمع شجر ، وللبعض جماعة الشجر ، والكلام الأول من قول مجاهد ، ومن قوله جمع أليكة الخ هو من كلام أبي عبيدة ، ووقع فيه سهواً ، فإن اللبكية والأليكة بمعنى واحد عند الأكثر ، والمسهل الهمة فقط ، وقيل : لبكية اسم القرية ، والأليكة : الغيضة وهي الشجر الملتف ، وأما قوله : جمع شجر يقال : جمعها ليك وهو الشجر الملتف ، انتهى .

وقال العيني : قوله واللبكية الخ أشار به إلى قوله تعالى : « كذب أصحاب الأليكة المرسلين » واللبكية بفتح اللام والأليكة بفتح الهمزة ، قال الجوهري : من قرأ أصحاب الأليكة فهي الغيضة ، ومن قرأ لبكية فهي القرية ، وقال : الأليكة الشجر الكثير الملتف ، الواحدة أليكة ، وقوله جمع أليكة كذا في النسخ وهو غير صحيح ؛ والصواب أن يقال : اللبكية والأليكة مفرد أليك أو يقال جمعها أليك ، والعجب من بعض الشراح لم يذكر ههنا شيئاً ، بل قال : الكلام الأول من مجاهد الخ ، وحاش من مجاهد ومن أبي عبيدة أن يقولوا : الأليكة جمع أليك انتهى ، وقال القسطلاني : قوله لبكية ، بلام مفتوحة من غير ألف وصل قبلها ولا همز بعدها غير منصرف اسم غير معرف بأل مضاف إليه أصحاب ، وبه قرأ نافع ، وابن كثير . وابن عامر ، ولأبي ذر : واللبكية بألف وصل وتشديد اللام ، وقوله : هي جمع شجر وكان شجرهم الدوم ، وهو المقل ، وقال العيني :

الصواب أن الليكة والأليكة إلى آخره، لكن وقع في نسخة "القسطلاني" تحريف في نقل كلام العيني .

١٨ - (٢٢ - ٧٠٢) في تفسير سورة النمل قوله: الصرح كل ملاط اتخذ

من القوارير الخ ، تبع فيه أيضاً أبا عبيدة ووقع فيما وقع ، هكذا كتب الشيخ - قدس سره - ولا ريب في أن التفسير المذكور عن أبي عبيدة كما سيأتى في كلام الحافظ: وليت شعري ما أراد الشيخ في هذا الإيراد ولا أتذكر الرجوع إلى الشيخ في ذلك ، قال الحافظ: قوله: الصرح كل ملاط الخ ، كذا للأكثر بميم مكسورة ، وفي رواية الأصيلي بالموحدة ، وكتبه الدمياطي في نسخته بالموحدة وليست هي روايته ، والملاط : بالميم المكسورة الطين الذى يوضع بين سافى البناء ، وقيل : الصخر ، وقيل : كل بناء عال منفرد ، وبالموحدة المفتوحة ما كسيت به الأرض من حجارة ورخام أو كلس ، وقال أبو عبيدة: الصرح كل بلاط اتخذ من قوارير ، والصرح القصر انتهى ، وقال الراغب : الصرح بيت عال مزوق ، سمي بذلك اعتباراً بكونه صرحاً عن الشوب - أى خالصاً - انتهى ، وقال العيني بعد ذكر الأقوال المختلفة في ذلك: وقال البخارى: كل ملاط اتخذ من القوارير ، وكذا قاله أبو عبيدة ، انتهى ، ويحتمل أن الشيخ أشار بذلك إلى أن المعروف في اللغة أن الملاط هو الطين الذى يوضع بين سافى البناء ، فتأمل .

١٩ - (١٢ - ٧٤٤) في تفسير سورة «قل أعوذ برب الناس» قوله

خنسه الشيطان ، قال عياض : هو تصحيف إنما هو نخسه ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك إذ قال : قوله قال ابن عباس رضى الله عنه الخ ، كذا لأبى ذر وغيره ، ويذكر عن ابن عباس وكأنه أولى ، لأن إسناده إلى ابن عباس ضعيف ، أخرجه الطبرى والحاكم ، وفي إسناده : حكيم بن جبير وهو ضعيف

ولفظه : ما من مولود إلا على قلبه الوسواس ، فإذا عمل فذكر الله خنس ، وإذا غفل وسوس ، ثم ذكر عدة طرق لذلك عن ابن عباس آخر ، ثم قال : قال ابن التين : ينظر في قوله خنسه الشيطان ، فإن المعروف في اللغة : خنس إذا رجع وانقبض ، وقال عياض : كذا في جميع الروايات ، وهو تصحيف وتغيير ، ولعله كان نخسه أى بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات ، لما جاء في حديث أبي هريرة رضى الله عنه الماضى في ترجمة عيسى عليه السلام قال : لكن اللفظ المروى عن ابن عباس ليس فيه نخس ، فلعل البخارى أشار إلى الحديين ، كذا قال ، وادعى فيه التصحيف ، إلى آخر ما بسط في توجيهه الذى ذكره العيني مختصراً إذ قال : قوله خنسه ، قال الصاغاني : الأولى نخسه مكان خنسه ، فإن سلمت اللفظة من الانقلاب والتصحيف فالمعنى والله أعلم : أخره وأزاله عن مكانه لشدة نخسه وطعنه في خاصرته ، انتهى ، وقال القسطلاني : في قوله : خنسه : اعترضه السفاقي بأن المعروف في لغة خنس إذا رجع وانقبض ، وقال الصاغاني : الأولى نخسه مكان خنسه ، إلى آخر ما ذكره العيني .

٢٠ - (٤ - ٨٢٠) في (باب الكباث) قوله : وهو ورق الكباث ، قال

ابن التين : ليس بصحيح ، والذي في اللغة : ثمر الأراك ، قال الحافظ : قوله هو ورق الأراك ، كذا وقع لأبي ذر عن مشايخه ، وقال : كذا وقع في الروايات ، والصواب ثمر الأراك ، ووقع للنسفي ثمر الأراك ، وللإمام علي الوجهين . ووقع عند الإسماعيلي وغيره ورق الأراك ، وتعقبه الإسماعيلي فقال : إنما هو ثمر الأراك ، وقال ابن التين : قوله : ورق الأراك ليس بصحيح ، والذي في اللغة أنه ثمر الأراك إلى آخر ما بسطه من اختلاف الروايات وتحقيق اللغة في ذلك أنه ثمر مطلقاً ، أو إذا نضج واسود وغير ذلك ، واختصر الكلام عليه العيني وقال : اعترض عليه ابن التين ، فقال : ورق الأراك ليس بصحيح ، والذي في اللغة أنه ثمر الأراك ، انتهى .

هذا آخر ما أورده الشيخ - قدس سره - في مبدء كتابه "الجامع الصحيح" للبخارى ، وذكرتها مفصلاً مع أنى ذكرت ما أورده الشراح على الروايات أو الرواة مجملًا ، لأنها كانت معروفة بين الناس مطبوعة في الشروح وغيرها ، لاسيما في مقدمة "الفتح" للحافظ ابن حجر رحمه الله ، وهذه الآلى التى نظمها الشيخ - قدس سره - فى عقد لم تكن مطبوعة بعد ، فخفت الضياع عليها ، فذكرتها مفصلاً مع التأييد من كلام الشراح لكلامه ؛ وقد كتب الشيخ - قدس سره - فى آخر كتابه قولين آخرين ذكرهما الشيخ - قدس سره - فى (باب قول الله تعالى « تعرج الملائكة والروح إليه الخ ») وهما وإن لم يتعلقوا بالإيرادات بل يتعلقان بتأييد البخارى ذكرتها ههنا تكميلاً للفائدة وإبقاءً لتحريره الشريف ؛ الأول منها على حديث عبد الأعلى فى الدعاء عند الكرب ، قال العلامة العيني :

ليس هذا بمطابق للترجمة ؛ قلت : مطابقتها للترجمة ظاهرة ، فإن هذه هى الكلم

الطيب التى تصعد إليه تعالى وتعرج بها الملائكة إلى الله عز وجل انتهى . (١)
والثانى فى هذا الباب على حديث قبيصة فى قصة ذهبية بعثها على رضى الله عنه

من اليمن ، قلت : وجه المطابقة بين الحديث والترجمة ظاهر غير خاف فى

قوله : لا يجاوز حناجرهم ، فإنه يدل على أن غيرهم من المؤمنين يجاوز

قراءتهم حناجرهم ويصعد إليه تعالى ، فقط . (٢)

هذا ولو رفع الله عز وجل بمنه وكرمه ذرة من أعمال هذا المبلى بالسيئات
لكفى له فخراً وابتهاجاً يوم القيامة ، والله الموفق لما يحب ويرضى .

(١) خليل أحمد عفى عنه .

(٢) خليل أحمد عفى عنه .

الفائدة الثانية عشرة : فيما انتقد عليه من الرواة في "صحيح البخارى" :
وقد ألف الحافظ أبو زرعة بن العراقى فى ذلك تأليفاً وهو أول تأليفه " البيان
والتوضيح لمن خرج له فى الصحيح " ، وقد مس بضرب من التجريح ، ذكره
ابن فهد فى "ذيل الطبقات" ، للحافظ أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى المعروف
بابن القيسرانى المتوفى سنة ٥٠٧ هـ كتاب الجمع بين كتابى أبى نصر أحمد بن
محمد بن الحسين الكلاباذى فى رجال البخارى ، وكتاب أبى بكر الأصبهاني
فى رجال مسلم جمعها المقدسى فى كتاب واحد مطبوع ببلدة حيدرآباد فى مجلدين ،
ذكر فيه جملة رواته وتكلم على من تكلم فيه ، وقد ذكرهم الحافظ فى مقدمة
"الفتح" فى فصل مستقل بسط أسماءهم فرداً فرداً ، وذكر الكلام عليهم والجواب
عنه ، وقال السيوطى فى " التدرىب " فى ترجيح "البخارى" على "مسلم" :
إن الذين انفرد البخارى بالإخراج لهم دون مسلم أربع مائة وبضعة وثمانون
رجلاً ، المتكلم فيهم بالضعف منهم ثمانون رجلاً ، والذين انفرد مسلم بالإخراج
لهم دون البخارى ست مائة وعشرون ، المتكلم فيهم بالضعف منهم مائة
وستون ، انتهى .

وقال السخاوى فى " فتح المغيـث " : إن الذين انفرد البخارى بالإخراج
لهم دون مسلم أربع مائة وخمسة وثلاثون رجلاً ، المتكلم فيهم بالضعف نحو من
ثمانين ، والذين انفرد مسلم بإخراج حديثهم دون البخارى ست مائة وعشرون
رجلاً ، المتكلم فيه منهم مائة وستون رجلاً على الضعف من كتاب البخارى ؛
قلت : قوله : على الضعف من كتاب البخارى ليس بسديد ، فإن الثمانين
فى البخارى من خمسة وثلاثين وأربع مائة ، ومائة وستون فى مسلم من ست
مائة وعشرين ، وقال القارى فى " شرح النخبة " بعد ذكر قول السخاوى :
كذا ذكره فى " شرح ألفية العراقى " إن أراد الذين أخرج عنهم مسلم فى غير
المتابعات ، ومن ليس مقروناً بغيره فممنوع بل هما سواء لمن تتبع ما فى الكتابين

مطلقاً ، انتهى .

وأجاب الحافظ في مقدمة "الفتح" في مبدء هذا الفصل إجمالاً فقال :
وقبل الخوض فيه ينبغي لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأى
راو كان مقتضى لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ، ولا سيما ما انضاف
إلى ذلك من إطباق جمهور الأئمة على تسمية الكتابين بالصحيحين ، وهذا معنى
لم يحصل لغير من خرج عنه في "الصحيح" ، فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل
من ذكر فيها ، هذا إذا خرج له في الأصول ، فأما إن خرج له في المتابعات
والشواهد والتعليق فهذا يتفاوت درجات من أخرج له منهم في الضبط وغيره
مع حصول اسم الصدق لهم ، وحيثئذ إذا وجدنا لغيره في أحد منهم طعنا
فذلك الطعن مقابل لتعديل هذا الإمام ، فلا يقبل إلا مبين السبب مفسراً بقادح
يقدر في عدالة هذا الراوى وفي ضبطه مطلقاً أو في ضبطه لخبر بعينه ، لأن
الأسباب الحاملة للأئمة على الجرح متفاوتة ، منها ما يقدر ، ومنها ما لا يقدر .

وقد كان الشيخ أبو الحسن المقدسى يقول في الرجل الذى يخرج عنه في
الصحيح : هذا جاز القنطرة ، يعنى بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه ، قال
الشيخ أبو الفتح القشيرى : هكذا نعتقد وبه نقول ، ولا نخرج عنه إلا بحجة
ظاهرة وبيان شاف يزيد في غلبة الظن على المعنى الذى قدمناه من اتفاق الناس
بعد الشيخين على تسمية كتابيهما بالصحيحين ، ومن لوازم ذلك تعديل رواتهما ،
ثم قال بعد ما بسط الكلام على وجوه الطعن والجواب عنها : واعلم أنه قد وقع من
جماعة الطعن في جماعة بسبب اختلافهم في العقائد فينبغى التنبيه لذلك وعدم الاعتداد
به إلا بحق ، وكذا عاب جماعة من الورعين جماعة دخلوا في أمر الدنيا فضعفوا
لذلك ، ولا أثر لذلك التضعيف مع الصدق والضبط وأبعد ذلك كله من الاعتبار
تضعيف من ضعف بعض الرواة بأمر يكون الحمل فيه على غيره أو للتحامل
بين الأقران ، وأشد من ذلك تضعيف من ضعف من هو أوثق منه وأعلى

قدرأ أو أعرف بالحديث، فكل هذا لا يعتبر به، انتهى ما في مقدمة "الفتح".
 وإذا تقرر ذلك في الشيخين فهل يمكن الإنكار من أن ذلك كله يتمشى
 في من هو أجل وأرفع من الشيخين في علو شأنه ورفع منزلته من الأئمة
 المجتهدين، فإن الشيخين رضى الله عنهما وأرضاها مع علو شأنهما ورفع منزلتهما
 لا يوازنان مشايخهما ومشايخ مشايخهما من الأئمة الأربعة - شكر الله سعيهم وكثر
 أتباعهم - وأخبارهم في علو شأنهم في الحديث مبسطة في مواضعها لا يسعها
 هذا المختصر، بسط شئ من أحوال الإمامين مالك و أبي حنيفة في مقدمة
 "الأوجز".

منها ما قال القطان ويحيى بن معين وهما من أئمة الجرح والتعديل : مالك
 أمير المؤمنين في الحديث ؛ زاد ابن معين : كان مالك من حجج الله على خلقه
 مجمع على فضله ؛ وقال السيوطي : قال بعض العلماء : إن البخارى إذا وجد
 حديثاً يؤثر عن مالك لا يكاد يعدل به إلى غيره ؛ وقال إسحاق بن إبراهيم : إذا
 اجتمع الثورى ومالك والأوزاعى على أمر فهو سنة وإن لم يكن فيه نص ،
 وقال ابن حبان في "الثقات" : كان مالك أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة ،
 وأعرض عن ليس بثقة في الحديث ، ولم يكن يروى إلا ما صح ولا يحدث
 إلا عن ثقة وبه تخرج الشافعى ، وعن ابن عيينة قال : إنما كنا نتبع آثار مالك
 وننظر إلى الشيخ إن كتب عنه وإلا تركناه ، وقال ابن حنبل رحمه الله :
 إذا رأيت الرجل يبغض مالكا فاعلم أنه مبتدع .

هذا وقال ابن المبارك في الإمام الأعظم : كان والله شديداً لأخذ العلم
 لا يستحل أن يأخذ إلا ما صح عن رسول الله ﷺ ، شديد المعرفة بناسخ الحديث
 ومنسوخه ، وكان يطلب أحاديث الثقات ، والآخر من فعله ﷺ . وقال
 الشعرانى : قد من الله على بمطالعة مسانيد أبى حنيفة الثلاثة من نسخة صحيحة
 عليها خطوط الحفاظ ، فرأيت أنه لا يروى حديثاً إلا عن خيار التابعين العدول

الثقات الذين هم من خير القرون كالأسود وعلقمة وعطاء وأحزابهم ؛ فكل الرواة الذين بينه وبين رسول الله ﷺ عدول ثقات أعلام خيار ليس فيهم كذاب ولا متهم بالكذب ، كذا في مقدمة ”الأوجز“ .

وفي ”تهذيب الحافظ“ في حال الإمام الشافعي : قال أبو داود : وليس للشافعي حديث أخطأ فيه ، وقال أبو زرعة الرازي : ما عند الشافعي حديث غلط فيه ، وقال ابن عبد الحكم : إن كان أحد من أهل العلم حجة فالشافعي حجة في كل شيء ، وقال أبو منصور البغدادى : بالغ مسلم في تعظيم الشافعي في كتاب ”الانتفاع بجلود السباع“ ، وفي كتاب ”الرد على محمد بن نصر“ وعده في هذا الكتاب من الأئمة الذين يرجع إليهم في الحديث ، وفي ”الجرح والتعديل“ : والإمام أحمد بن حنبل من شيوخ الشيخين - البخارى ومسلم - وفي ”التهذيب“ قال ابن المدينى : ليس في أصحابنا أحد أحفظ منه ، وقال أبو زرعة : كان أحمد يحفظ ألف ألف حديث ، وقال محمد بن إبراهيم البوشنجى : ما رأيت أجمع في كل شيء من أحمد ، ومناقب الأئمة الأربعة أكثر من أن تحصر .

الفائدة الثالثة عشرة : في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب المذكورة في ”صحيح البخارى“ : ذكره الحافظ في مقدمة ”الفتح“ ملخصاً من كلام شيخه شيخ الإسلام أبى حفص عمر البلقينى - تغمدهما الله تعالى برحمته - نوره بلفظه تكميلاً للفائدة ، فإن ”فتح البارى“ لا يمكن حصوله لكثير من الناس لغلاء ثمنه ، على أن النظر الدقيق في هذا الكلام يورث الدقائق الكثيرة العجيبة في ترتيب الكتب والأبواب ، فقال الحافظ : قال أى - البلقينى - رحمه الله : بدأ البخارى بقوله : كيف بدأ الوحي ، ولم يقل : كتاب الوحي ، ولا كتاب بدء الوحي ، لأن بدأ الوحي من بعض ما يشتمل عليه الوحي ، قلت : ويظهر

لى أنه إنما عراه من باب ، لأن كل باب يأتى بعده ينقسم منه فهو أم الأبواب ، فلا يكون قسماً لها .

قال : وقدمه لأنه منبع الخيرات ، وبه قامت الشرائع ، وجاءت الرسائل ، ومنه عرف الإيمان والعلوم ، وكان أوله إلى النبي ﷺ بما يقتضى الإيمان من القراءة والربوبية ، وخلق الإنسان ، فذكر بعده كتاب الإيمان والعلوم (١) وكان الإيمان أشرف العلوم فعقبه بكتاب العلم ، وبعد العلم يكون العمل ، وأفضل الأعمال البدنية الصلاة ، ولا يتوصل إليها إلا بالطهارة ، فقال : كتاب الطهارة ، فذكر أنواعها وأجناسها وما يصنع من لم يجد ماءً ولا تراباً إلى غير ذلك مما يشترك فيه الرجال والنساء ، وما تنفرد به النساء ، ثم كتاب الصلاة وأنواعها ، ثم كتاب الزكاة على ترتيب ما جاء فى حديث : بنى الإسلام على خمس .

واختلفت النسخ فى الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذلك اختلفت الرواية فى الأحاديث وترجم على الحج بكتاب المناسك ، ليعم الحج والعمرة وما يتعلق بهما ، وكان فى الغالب من يحج يجتاز المدينة الشريفة ، فذكر ما يتعلق بزيارة النبي ﷺ وما يتعلق بحرم المدينة (٢) .

(١) أو يقال : إنه قدم العلم على سائر الكتب بعده ، لأن مدارها كلها على العلم ؛ ولم يقدمه على الإيمان لوجوبه أولاً أو لشرفه على العلم كما قاله العيني ، قلت : أو لأن العلم المعتبر هو المرتب على الإيمان :

علمى كه راه حق نه نماید جهالت است

معناه كل علم لا يهدى إلى الحق جهل .

(٢) والأوجه عندى بدله : ولما كان المؤكد بالترغيبات للزائر والتهنئات للمعرضين عن زيارة المدينة المنورة والروضة المطهرة ذكر ما يتعلق بالحج ،

قلت : ظهر لى أن يقال فى تعقيبه الزكاة بالحج : إن الأعمال لما كانت بدنية محضة ، ومالية محضة ، وبدنية مالية معاً ، رتبها كذلك ، فذكر الصلاة ، ثم الزكاة ، ثم الحج ، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره ، وإنما أخره لأنه من المتروك ، والترك وإن كان عملاً أيضاً لكنه عمل النفس لا عمل الجسد ، فلهذا أخره ، وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما لقدم الصيام على الحج ، لأن ابن عمر رضى الله عنهما أنكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام ، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق آخر كذلك فذاك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى ولم يبلغه نهيته عن ذلك .

وهذه التراجم كلها معاملة العبد مع الخالق ، وبعدها معاملة العبد مع الخلق (١) فقال : كتاب البيوع ، وذكر تراجم بيوع الأعيان ، ثم بيع دين على وجه مخصوص وهو السلم ، وكان البيع يقع قهرياً فذكر الشفعة التى هى بيع قهرى ، ولما تم الكلام على بيوع العين (٢) والسدين الاختيارى والقهرى وكان ذلك قد يقع فيه غبن من أحد الجانبين ، إما فى ابتداء العقد أو فى مجلس العقد ، وكان فى البيوع ما يقع على دينين لا يجب فيهما قبض فى

(١) وإلى ذلك إشارة فى قوله عز اسمه : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » فكأن المصنف أشار بذكره بعد العبادات أن الأولى بعد العبادات الاشتغال بالمكاسب ، لئلا يكون كلاً على الناس ، على أن فيه استعانة على الطاعات المالية المتقدم ذكرها .

(٢) ترك الشيخ رحمه الله الإجارة ، فالوجه أن يقال لما فرغ عن البيوع وهو تمليك العين بالعوض ذكر بعده الإجارة لأنها قريب من البيع فإنها تمليك المنفعة بالعوض .

المجلس ولا تعين أحدهما وهو الحوالة فذكرها ، وكانت الحوالة فيها انتقال الدين من ذمة إلى ذمة أردفها بما يقتضى ضم ذمة إلى ذمة ، أو ضم شئ يحفظ به العلة وهو الكفالة والضمان .

وكان الضمان شرع للحفاظ فذكر الوكالة التي هي حفظ للمال (١) وكانت الوكالة فيها توكل على آدمي فأردفها بما فيه التوكل على الله ، فقال : كتاب الحرث والمزارعة (٢) وذكر فيها متعلقات الأرض ، والموات ، والغرس ، والشرب ، وتوابع ذلك ، وكان في كثير من ذلك يقع الارتفاق ، فعقبه بكتاب الاستقراض لما فيه من الفضل والإرفاق (٣) ثم ذكر : العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بأذنه ، للإعلام بمعاملة الأرقاء ، فلما تمت المعاملات كان لابد أن يقع فيها من منازعات (٤) فذكر الأشخاص ، والملازمة ، والالتقاط ، (٥) وكان الالتقاط وضع اليد بالأمانة الشرعية (٦) فذكر بعده وضع اليد تعدياً وهو الظلم والغصب وعقبه بما قد يظن فيه غصب ظاهري وهو حق شرعي فذكر وضع الخشب في جدار الجار ، وصب الخمر في الطريق ، والجلوس في الأفنية ، وحفر الآبار

(١) وأيضاً للوكالة مماثلة تامة بالكفالة فإنها ضم ذمة إلى ذمة أخرى ، وبالوكالة لا تسقط ذمة المؤكل ، فكان فيها أيضاً ضم ذمة إلى ذمة كما لا يخفى .

(٢) على أن للمزارعة مماثلة تامة بالوكالة بل كأنها من أنواعها ، فإن المزارع في تصرفاته بمنزلة الوكيل عن رب الأرض .

(٣) على أن المزارع بمنزلة المستقرض لرب الأرض حتى يؤدي إليه حقه .

(٤) لاسيما في المزارعة والاستقراض وهو أشد المعاملات منازعة كما لا يخفى .

(٥) فإن اللقطة أيضاً كالدين على الملتقط يسعى في ردها إلى مالِكها .

(٦) على أن في اللقطة يكثر التعدي والغصب بقلة التعريف واحتيال الملتقط

في ردها إلى المالك .

فى الطريق ، وذكر فى ذلك الحقوق المشتركة ؛ وقد يقع فى الاشتراك نهى ، فترجم النهى بغير إذن صاحبه ، ثم ذكر بعد الحقوق المشتركة العامة الاشتراك الخاص ، فذكر كتاب الشركة وتفاريعها (١) .

ولما أن كانت هذه المعاملات فى مصالح الخلق ذكر شيئاً يتعلق بمصالح المعاملة وهى الرهن ، وكان الرهن يحتاج إلى فك رقبة (٢) وهو جائز من جهة المرتهن لازم من جهة الراهن أردفه بالعتق الذى هو فك الرقبة ، والملك الذى يترتب عليه جائز من جهة السيد لا من جهة العبد (٣) فذكر متعلقات العتق من : التدبير ، والولاء ، وأم الولد ، والإحسان إلى الرقيق ، وأحكامهم ومكاتباتهم ، ولما كانت الكتابة تستدعى إيتاءاً لقوله تعالى : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فأردفه بكتاب الهبة ، وذكر معها العمرى والرقي ، ولما كانت الهبة نقل ملك الرقبة بلا عوض أردفه بنقل المنفعة بلا عوض وهو العارية والمنفعة ؛ ولما تمت المعاملات وانتقال الملك على الوجوه السابقة وكان ذلك قد يقع فيه تنازع فيحتاج إلى الإشهاد فأردفه بكتاب الشهادات (٤) ولما كانت

(١) على أن الظلم والغصب يكثران جداً فى الشركة ، فإن الشريك الغالب القوى يبغي على شريكه الضعيف ويغصب حقه ، قال عز اسمه : « وإن كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض الآية » .

(٢) على أنه يحتاج إليه فى كثير من المعاملات المذكورة من البيوع والشركة وغيرهما .

(٣) على أن العبد بمنزلة الرهن عند سيده حتى يفك رقبته عنه بإرضائه ببذل الكتابة وغيره .

(٤) على أنه أمر به النبي ﷺ فى قوله : « من وجد لقطة فليشهد ذا عدل

البينات قد يقع فيها تعارض ترجم القرعة في المشكلات ، وكان ذلك التعارض قد يقتضى صلحا ، وقد يقع بلا تعارض ترجم كتاب الصلح ، ولما كان الصلح قد يقع فيه الشرط عقبه بالشروط في المعاملات (١) ، ولما كانت الشروط (٢) قد تكون في الحياة وبعد الوفاة ترجم كتاب الوصية والوقف .

فلما انتهى ما يتعلق بالمعاملات مع الخالق ثم ما يتعلق بالمعاملات مع الخلق، أردفها بمعاملة جامعة بين معاملة الخالق (٣) وفيها نوع اكتساب ، فترجم كتاب الجهاد (٤) إذ به يحصل إعلاء كلمة الله تعالى وإدلال الكفار بقتلهم واسترقاقهم نساءهم وصبيانهم ، وغنيمة أموالهم العقار والمنقول، والتخيير في كاملهم ، وبدأ بفضل الجهاد ، ثم ذكر ما يقتضى أن المجاهد ينبغي أن يعد نفسه في القتلى فترجم (باب التحنيط عند القتال) ، وقريب منه من ذهب ليأتى

أو ذوى عدل الخ ، رواه أحمد وأبو داود والدارمي كما في "المشكاة" ، وقال بوجوبه بعض الأئمة كما في "البدل" . وسيأتى في "البخارى" (باب الإشهاد في الوقف والصدقة) و (باب الإشهاد في الهبة) وعلم من ذلك كله أنه قد يحتاج إلى الإشهاد في المعاملات المذكورة فذكره .

(١) على أن الشروط في المعاملات السابقة تقع كثيراً كما يظهر من التراجم الكثيرة في "البخارى" في كتاب الشروط .

(٢) على أن الشرط في الوقف ألزم ، فإن شرط الواقف كنص الشارع والوقف كالوصية فجمعهما .

(٣) كذا في الأصل ولعله ترك لفظ المخلوق من الكاتب ، والصواب : الخالق والمخلوق .

(٤) على أن الشروط تقع كثيراً في الجهاد كما تقدم قريباً في (باب الشروط مع الناس بالقول) و (باب الشرط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب) .

بخبير العدو وهو الطليعة، وكان الطليعة يحتاج إلى ركوب الخيل (١) ثم ذكر من الحيوان ما له خصوصيته وهى بغلة النبي ﷺ وناقته ، وكان الجهاد فى الغالب للرجال وقد يكون النساء معهم تبعاً فترجم أحوال النساء فى الجهاد ، وذكر باقى ما يتعلق بالجهاد .

ومنها آلات الحرب وهيئتها والدعاء قبل القتال وكل ذلك من آثار بعثته العامة ، فترجم دعاء النبي ﷺ للناس إلى الإسلام (٢) وكان عزم الإمام على الناس فى الجهاد ، وإنما هو بحسب الطاقة ، فترجم عزم الإمام على الناس فيما يطيقون وتوابع ذلك ، وكانت الاستعانة فى الجهاد تكون يجعل أو بغير جعل فترجم الجعائل ، وكان الإمام ينبغى أن يكون إمام القوم ، فترجم المبادرة عند الفزع ، وكانت المبادرة لا تمنع من التوكل ولا سيما فى حق من نصر بالرعب فذكره ، وذكر مبادرته ، على أن تعاطى الأسباب لا يقدر فى التوكل ، فترجم حمل الزاد فى الغزو .

ثم ذكر آداب السفر ، وكان القادمون من الجهاد قد تكون معهم الغنيمة فترجم فرض الخمس ، وكان ما يؤخذ من الكفارتارة يكون بالحرب ، ومرة بالمصالحة ، فذكر كتاب الجزية وأحوال أهل الذمة ، ثم ذكر تراجم تتعلق بالموادعة والعهد والحذر من الغدر ، ولما تمت المعاملات الثلاث وكلها من الوحي

(١) والأوجه عندى : أن الاحتياج إلى الخيل لا يختص بالطليعة بل المجاهد يحتاج إليه فى كل حال، والبغلة يكثر الاحتياج إليها لحمل الأثقال، فإن العساكر تحتاج إليها فى هذا الزمان أيضاً كثيراً .

(٢) بل الدعوة من لوازم الجهاد ، وهذه الأبواب كلها من توابع الجهاد فلا أدرى أى حاجة إلى ذكر المناسبات لها أصالة ، ولا إنكار من أن الحفاظ وشيخه كليهما أدق نظراً من هذا الضعيف .

المترجم عليه بدء الوحي فذكر بعد هذه المعاملات بدأ الخلق .

قلت : (١) ويظهر لى أنه إنما ذكر بدأ الخلق عقب كتاب الجهاد ، لما أن الجهاد يشتمل على إزهاق النفس ، فأراد أن يذكر أن هذه المخلوقات محدثات وأن مآلها إلى الفناء ، وأنه لا خلود لأحد ، انتهى .

ومن مناسبة ذكر الجنة والنار اللتين مآل الخلق إليهما ، وناسب ذكر إبليس وجنوده عقب صفة النار لأنهم أهلها ، ثم ذكر الجن ، ولما كان خلق الدواب قبل خلق آدم عقبه بخلق آدم ، وترجم الأنبياء نبياً نبياً على الترتيب الذى نعتقه ، وذكر فيهم ذا القرنين لأنه عنده نبى ، وأنه قبل إبراهيم ، ولذا ترجمه بعد ترجمة إبراهيم (٢) وكذا ترجم أيوب بعد يوسف لما بينهما من مناسبة الابتلاء ، وذكر قوله : « واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر » لأن يونس التقمه الحوت ، فكان ذلك بلوى له فصبر فنجى ، وأولئك ابتلوا بحيتان فمنهم من صبر فنجى ، ومنهم من تعدى فعذب ، وذكر لقمان بعد سليمان إما لأنه عنده نبى ، أو لأنه من جملة أتباع داود ، وذكر مريم لأنها عنده نبية (٣) .

(١) ولا يبعد عندى أن يقال : إن ذكر مغازيه ﷺ كانت من تكلمة الجهاد فلأنها أسوة لكثير من مسائل الجهاد ، فالقصد أصالة ذكرها ، ولذا بسطها أشد البسط ، وكان الجدير بذكرها أن يذكر أولاً أحوال النبى ﷺ ، لأن ذكره الشريف أيضاً من المقاصد ، فبسط فى ذكره الشريف وأتباعه الصحابة الكرام ، فإنهم الجاهدون فى هذه المغازى ، وقدم على ذكره الشريف ذكر الأنبياء توطئةً ، وأولهم آدم عليه السلام فذكره وذكر معه خلق آدم ، وقدم قبله بدأ الخلق تمهيداً لما سيأتى بعده ، فتأمل .

(٢) كذا فى الأصل والصواب قبل إبراهيم .

(٣) والأوجه عندى أن ذكرها تمهيد لعيسى عليه السلام ، فلإن حملها إياه

ثم ذكر بعد الأنبياء أشياء من العجائب الواقعة في زمن بنى إسرائيل، ثم ذكر الفضائل والمناقب المتعلقة بهذه الأمة (١) وأنهم ليسوا بأنبياء مع ذلك ، وبدأ بقريش لأن الكتاب نزل بلغتهم ، ولما ذكر أسلم (٢) وغفراً ذكر قريباً كانت معجزة فلا حاجة إلى ادعاء نبوتها .

(١) والأوجه عندى أن ذكرها تمهيد وتكميل لذكر نبينا سيد الأنبياء عليه أفضل الصلاة والسلام ، ولما كان ذكره الشريف أصلاً ومقصوداً بسط في ذكر التمهيد والتكميل فذكر قريشاً لأنه قبيلته .

(٢) وأجاد شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في تراجمه ههنا كلاماً لطيفاً فقال : (باب ذكر قمحطان) ، تحير الناس في هذه المطالب التي ترجم لها البخارى ولم يهتدوا إلى مقصده فيها، والذي وفق هذا العبد الضعيف لفهمه أن البخارى عمد ههنا إلى قصص أطال الكلام محمد بن إسحاق فيها في "سيرته" ، فأقام لكل منها شاهداً من الأحاديث الصحيحة على شرطه ، فذكر ابن اسحاق قصة الين (١) من حر فأتى البخارى لها شاهداً، أو هو ذكر قمحطان في الحديث الصحيح وذكر حلف الفضول وغيرها من معاداتهم فيما بينهم ، فأشار إليه البخارى بقوله : (باب ما ينهى من دعوى الجاهلية)، وذكر قصة تسلط خزاعة على مكة بعد ما أخرجوا ، وأتى لها البخارى بشاهد ، وهو ذكر عمرو بن لحي وتسييجه السوائب ، وذكر قصة حفر عبد المطلب زمزم فأتى لها بشاهد ، وهو حديث إسلام أبى ذر وشربه من زمزم ، فإنه يدل على أن زمزم كان موجوداً في أول مبعث النبي ﷺ ، وذكر الدارمى قبل ذكر مبعث النبي ﷺ جهل العرب ، وأخرج قصة رجل ذكر عنده ﷺ أنه قتل ابنه في الجاهلية فأتى البخارى لها بشاهد وهو قوله تعالى : « قد خسر الذين قتلوا أولادهم » وذكر

(١) كذا في الأصل مع بياض قبله .

منه إسلام أبى ذر (١) لأنه أول من أسلم من غفار : ثم ذكر أسماء النبي ﷺ وشماله وعلامات نبوته في الإسلام ، ثم فضائل أصحابه .

ولما كان المسلمون الذين اتبعوه وسبقوا إلى الإسلام هم المهاجرون والأنصار ، والمهاجرون مقدمون في السبق ترجم مناقب المهاجرين ورأسهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه فذكرهم ، ثم أتبعهم بمناقب الأنصار وفضائلهم ، ثم شرع بعد ذكر مناقب الصحابة في سياق سيرهم في إعلاء كلمة الله مع نبيهم ، فذكر أولاً أشياء من أحوال الجاهلية قبل البعثة التي أزال الجاهلية ، ثم ذكر أذى المشركين للنبي ﷺ وأصحابه ، ثم ذكر أحوال النبي ﷺ بمكة قبل الهجرة إلى الحبشة ، ثم الهجرة إلى الحبشة ، وأحوال الإسراء وغير ذلك ، ثم الهجرة إلى المدينة النبوية .

ثم ساق المغازي على ترتيب ما صح عنده ، وبدأ بإسلام ابن سلام تفاؤلاً بالسلامة في المغازي (٢) ثم بعد إيراد المغازي والسرايا ذكر الوفود ، ثم حجة

ابن إسحاق نسبه ﷺ إلى سيدنا إسماعيل عليه السلام وروى عن مالك أنه كره رفع النسب إلى ما فوق الإسلام ، فانتصر البخاري لابن إسحاق ، وذكر ابن إسحاق في ميلاد النبي ﷺ قصة الفيل واستيلاء الجيش على اليمن ، فلم يجد البخاري لها شاهداً فأتى بقوله تعالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » وذكر الحبشة في الحديث وخطابه بنى أرفدة ، هذا ما لاح لي والله أعلم ، انتهى بلفظه الشريف نور الله مرقدته .

(١) بل ذكره ههنا لبيان زمزم كما ترجم به ، وذكر إسلامه استطراداً لأنه أول من أسلم من غفار كما أفاده ، وذكر إسلامه يناسب الترجمة الثانية الآتية بعد النبوة وإلا فلا وجه لذكر إسلامه قبل مبعثه ﷺ .

(٢) كذا في الأصل والأوجه عندي بدله : بدأ بإسلام سلمان الفارسي .

الوداع ، ثم مرض النبي ﷺ ووفاته (١) وما قبض ﷺ إلا وشريعته كاملة بيضاء نقية ، وكتابه قد كمل نزوله فأعقب ذلك بكتاب التفسير (٢) ثم عقب ذلك بفضائل القرآن ومتعلقاته وآداب تلاوته ، وكان ما يتعلق بالكتاب والسنة من الحفظ والتفسير وتقرير الأحكام ، يحصل به حفظ الدين في الأقطار واستمرار الأحكام على الأعصار ، وبذلك تحصل الحياة المعتبرة أعقب ذلك بما يحصل به النسل والذرية التي يقوم منها جيل بعد جيل ، يحفظون أحوال التنزيل ، فقال :

(١) سكت الحافظ تبعاً لشيخه عن ذكر تبوك ههنا وهو في غير محله ، ولعله لم يتعرض له لأنه عند الشراح من غلط الكتّاب كما صرحوا بذلك في شروحهم ، لكن الأوجه عندى أن البخارى رحمه الله أشار بذكر حجة الوداع بعد الوفود إلى أن سلسلة الوفود انجرت إلى حجة الوداع ، ولذا لم يذكر بعد حجة الوداع وفداً ، وأما كونها بعد التبوك فكان معروفاً بين العام والخاص فلم يلتفت إلى ذلك .

(٢) على أن معظم مقصد الجهاد والمغازى إعلاء كلمة الله تبارك وتعالى والعمل بالقرآن ، وقد كمل كله قبل ذلك فتناسب ذلك كتاب التفسير فذكره ، وقد رجز رواحة في أشعاره في عمرة القضاء :

خلوا بنى الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تنزيله
ضرباً يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خليله
كذا في " جمع الفوائد " برواية " الترمذى " و " النسائى " ، وفيه أيضاً برواية " الكبير " :

خلوا بنى الكفار عن سبيله أنا الشهيد إنه رسوله
قد نزل الرحمن في تنزيله في صحف تتلى على رسوله
فالיום نضربكم على تأويله كما ضربناكم على تنزيله

كتاب النكاح (١) ثم أعقب بالرضاع لما فيه من متعلقات التحريم به ، ثم ذكر ما يحرم من النساء وما يحل ، ثم أردف ذلك بالمصاهرة والنكاح الحرام والمكروه ، والخطبة والعقد والصداق ، والولي وضرب الدف في النكاح والوليمة ، والشروط في النكاح وبقية أحوال الوليمة ، ثم عشرة النساء ، ثم أردفه بكتاب الطلاق ، ثم ذكر أنكحة الكفار .

ولما كان الإيلاء في كتاب الله مذكوراً بعد نكاح المشركين ذكره البخاري عقبه ، ثم ذكر الظهار وهو فرقة مؤقتة ، ثم ذكر اللعان وهو فرقة مؤبدة ، ثم ذكر العدة والمراجعة ، ثم ذكر حكم الوطى من غير عقد لما فرغ من توابع العقد الصحيح فقال : مهر البغى والنكاح الفاسد ، ثم ذكر المتعة ، ولما انتهت الأحكام المتعلقة بالنكاح وكان من أحكامه أمر يتعلق بالزوج تعلقاً مستمراً وهو النفقة ذكرها ، ولما انقضت النفقات وهى من المأكولات غالباً أردف بكتاب الأطعمة وأحكامها وآدابها ، ثم كان من الأطعمة ما هو خاص فذكر العقيقة (٢) وكان ذلك مما يحتاج فيه إلى الذبح فذكر الذبائح ، وكان من المذبوح

وتأويله هو التفسير ، وأيضاً فالمدكور سابقاً كان ذكره الشريف مبسوطاً من نسبه ومعجزاته ، وكان خلقه العظيم العمل بالقرآن كما هو معروف ، فهذا أيضاً يناسب ذكر تفسير القرآن بعده لأن العمل عليه خلقه .

(١) على أنه يحتاج لحفظ القرآن إلى الجيل من الناس ، قال النبي ﷺ : « تزوجوا الودود الولود ، فإنى مكأثر بكم الأمم » أو كما قال ﷺ . وأيضاً فإن النكاح يترتب غالباً على الفراغ من العلم ، ومأخذه تفسير القرآن ، فناسب ذكر النكاح بعد التفسير .

(٢) على أن لها تعلقاً خاصاً بالنكاح فناسب ذكرها بعده ، والأطعمة كانت من توابع النفقات وهى مقدمة على العقيقة لأن النفقات تثبت بالنكاح والعقيقة بعد مضى قريب من سنة .

ما يصاد فذكر أحكام الصيد ، وكان من الذبائح ما يذبح فى العام مرة فقال : كتاب الأضاحى (١) وكانت المآكل تعقبها المشارب فقال : كتاب الأشربة ، وكانت المأكولات والمشروبات قد يحصل منها فى البدن ما يحتاج إلى طبيب (٢) فقال : كتاب الطب وذكر تعلقات المرض وثواب المرض وما يجوز أن يتداوى به وما يجوز من الرقى وما يكره منها ويحرم .

ولما انقضى المأكولات والمشروبات وما يزيل الداء المتولد منها أردف بكتاب اللباس والزينة والطيب وأنواعه ، وكان كثيراً منها يتعلق بآداب النفس فأردفها بكتاب الأدب والبر والصلة والاستئذان (٣)

ولما كان السلام والاستئذان سبباً لفتح الأبواب السفلية أردفها بالدعوات التى هى فتح الأبواب العلوية ، ولما كان الدعاء سبب المغفرة ذكر الاستغفار ، ولما كان الاستغفار سبباً لهدم الذنوب قال : (باب التوبة) ثم ذكر الأذكار المؤقتة وغيرها ، والاستعاذة ، ولما كان الذكر والدعاء سبباً للانعاط ذكر المواعظ والزهد وكثيراً من أحوال يوم القيامة ، ثم ذكر ما يبين أن الأمور

(١) على أنها كانت لها أحكام خاصة ووجوبها مستقل لا يلزم النكاح فأفردا بالذكر .

(٢) لو قيل: لما كانت المأكولات والمشروبات تورث فى البدن مرضاً فقال : كتاب المرضى ، ولما كان المريض يحتاج إلى الطبيب أولاً فقال : كتاب الطب . ويحتاج إلى الألبسة المانعة من الحر والبرد والعوارض وغير ذلك فقال : كتاب اللباس لكان أوجه فإنه رحمه الله ترك كتاب المرضى .

(٣) على أن للآداب تعلقاً خاصاً باللباس فذكرها بعده ومن الآداب أيضاً : الاستئذان والأدعية ، والاستئذان أشد تعلقاً بالآداب فقدمه ، ثم ذكر الأدعية .

كلها بتصرف الله تعالى ، فقال : كتاب القدر ، وذكر أحواله (١) ولما كان القدر قد تحال عليه الأشياء المنذورة ، فقال : كتاب النذور (٢) وكان النذر فيه كفارة فأضاف إليه الأيمان ، وكانت الأيمان والنذور تحتاج إلى الكفارات فقال : كتاب الكفارات ، ولما تمت أحوال الناس في الحياة الدنيا ذكر أحوالهم بعد الموت فقال : كتاب الفرائض ، فذكر أحكامه ، ولما تمت الأحوال بغير جنابة ذكر الجنائيات الواقعة بين الناس (٣) فقال : كتاب الحدود وذكر في آخره أحوال المرتدين ، ولما كان المرتد قد لا يكفر إذا كان مكرهاً قال : كتاب الإكراه ، وكان المسكره قد يضممر في نفسه حيلة دافعة فذكر الحيل ، وما يحل منها وما يحرم .

ولما كانت الحيل فيها ارتكاب ما يخفى أردف ذلك بتعبير الرؤيا لأننا مما يخفى وإن ظهر للمعبر (٤) وقال الله تعالى : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك (١) على أن الخوف من القدر أشد رقة للقلب .

(٢) لو قيل محله : ولما قال النبي ﷺ لا يأتي ابن آدم النذر بشئ ، لكن يلقيه القدر - أى إلى النذر - كما أخرجه البخارى في (باب إلقاء النذر العبد إلى القدر) أردفه بكتاب النذر لكان أوضح ، ولما كان الأيمان والنذور أخوين جمعهما في كتاب .

(٣) أو يقال : ولما كانت الفرائض قد يحرم منها الرجل بسبب جنابة كقتل العمد ذكر الجنائيات بعدها وبدأ بالحدود لأنها حق الله ، ولما كان قتل العمد قد لا يوجب القصاص كقتل المرتد أردفه بأحوال المرتدين .

(٤) على أن كثيراً من الرؤيا تكون على خلاف الظاهر فتكون أشبه بالحيل ، والقصص في ذلك كثيرة شهيرة ، كرجل رأى في المنام : أن كلمين يقتتلان على فرج امرأته حتى عضاهما ؛ وعبره ابن سيرين بأن امرأته تستعمل مقراضاً

إلا فتنة للناس» فأعقب ذلك بقوله : كتاب الفتن ؛ وكان من الفتن ما يرجع فيه إلى الأحكام فهم الذين يسعون في تسكين الفتنة غالباً ، فقال : كتاب الأحكام وذكر أحوال الأمراء والقضاة ، ولما كانت الإمامة والحكم قد يتمناها قوم أردف ذلك بكتاب التمنى (١) ولما كان مدار حكم الأحكام في الغالب على أخبار الآحاد قال : ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق ؛ ولما كانت الأحكام كلها تحتاج إلى الكتاب والسنة ، قال : الاعتصام بالكتاب والسنة وذكر أحكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكرهية الاختلاف ؛ وكان أصل العصمة أولاً وآخرأ هو توحيد الله تعالى فختم بكتاب التوحيد (٢) وكان آخر الأمور التي يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها فجعله آخر التراجم ، فقال : (باب قول الله تعالى : «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة» وإن أعمال بني آدم توزن) فبدأ بحديث : إنما الأعمال بالنيات ، وختم بأن أعمال بني آدم توزن ، وأشار بذلك إلى أنه إنما يتقبل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وهو حديث : كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم .

وجرح امرأته ، ورأى رجل أنه شرب من قلة لها رأسان : رأس مالح ورأس حلو ، فعبه ابن سيرين بأن له زوجة وأنه يراودها أختها وغير ذلك من النوادر العجيبة الشهيرة .

(١) بل يتمناها كثير من الناس ويسعون في تحصيلها .

(٢) أو يقال : لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجباً للهداية مرة والضلالة أخرى فإن الله تعالى قال في الكتاب الحكيم : «يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً» ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازاً عن الاستنباط الضال .

فقوله : كلمتان فيه ترغيب وتخفيف ، وقوله : حبيبتان فيه حث على ذكرهما لمحبة الرحمن إياهما ، وقوله : خفيفتان فيه حث بالنسبة إلى ما يتعلق بالعمل ، وقوله : ثقيلتان فيه إظهار ثوابهما ، وجاء الترتيب بهذا الحديث على أسلوب عظيم وهو أن حب الرب سابق وذكر العبد وخفة الذكر على لسانه ، قال : وبعد ذلك ثواب هاتين الكلمتين إلى يوم القيامة ، وهاتان الكلمتان معناهما جاء في ختام دعاء أهل الجنان لقوله تعالى : « دعواهم فيها سبحانهك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين » انتهى كلام الشيخ ملخصاً، ولقد أبدى في ترتيب الكتب بدائع لطيفة تورث للناظر نكات كثيرة في الترتيب والتبويب .



الفصل الثالث

في بيان التراجم

وهذا الفصل وإن كان في الحقيقة جزءاً من الفصل الثاني فإنها فائدة من الفوائد المتعلقة "بالجامع الصحيح" ، لكنه كما عرفت في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني أن موضوع التراجم من أهم مقاصد الإمام في "صحيحه" ، حتى أجمع أهل العلم كلهم سلفاً وخلفاً أن معظم مقصود البخاري في "صحيحه" مع اهتمام صحة الأحاديث استخراج المعاني الكثيرة من المتون ، ولذا كرر الأحاديث في كتابه في الأبواب المختلفة ، وذكر بعضاً من الأحاديث أكثر من عشرين مرة ، كحديث عائشة في قصة بريرة وغير ذلك ، وفي الكثرة على العشرة كثرة ، ولذا اشتهر قول جمع من العلماء : فقه البخاري في تراجمه ، وسيأتي في الفائدة الثانية عن الكرماني أن هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الأعصار ، والعلماء الأفاضل من الأنصار ، فتركوها بأعذار ، انتهى ، ولذلك اهتم جمع من السلف والخلف لبيان تراجمه ، وأفردوا لها التصانيف واجتهدوا في بيان المناسبات وإبداء الاحتمالات الكثيرة في التراجم ، فأفردت لذلك فصلاً مستأنفاً محتوياً على ثلاثة فوائد .

الأولى : في ذكر بعض من صنف في ذلك تأليف مستقلة من السلف والخلف ، منهم : الإمام ناصر الدين علي بن محمد بن منير الإسكندراني شرح البخاري في تأليف كبير نحو عشرة مجلدات ، وصنف رسالة مستقلة في الكلام على التراجم سماها : "المتواري على تراجم البخاري" ذكرها صاحب

”كشف الظنون“ ، وقال القسطلاني في مقدمة شرحه : ولا بن المنير حواش على ابن بطل ، وله أيضاً كلام على التراجم سماه : ” المتوارى “ ، ومنهم أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهرى السبتي المتوفى سنة ٥٧٢١ هـ ألف رسالة في التراجم سماها : ” ترجمان التراجم “ ، وهى على أبواب الكتاب ولم تكمل ، كذا في ” الكشف “ ، وذكرها أيضاً القسطلاني في مقدمة شرحه بقوله : وكذا لأبي عبد الله بن رشيد ” ترجمان التراجم “ انتهى .

قلت : وذكر ابن فهد في ”لحظ الألفاظ“ ترجمة ابن رشيد هذا فقال : هو الإمام المحدث ذو الفنون محب الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر ، إلى أن أوصل بوسائط إلى رشيد الفهرى السبتي على الإسناد صحيح النقل تام العناية بصناعة الحديث ، مولده سنة ٦٥٧ هـ توفى في محرم ٥٧٢١ هـ ، وعد في مؤلفاته ” ترجمان التراجم على أبواب البخارى “ قال : أطال فيه النفس ولم يكمل ، قلت : وسيأتى في كلام الحافظ أنها وصلت إلى كتاب الصيام وبسط ترجمته ابن رشيد صاحب ” الديباج “ (ص - ٣١٠) ومنهم : الفقيه أبو عبد الله محمد بن منصور بن حماسة المغراوى السجلماسى ألف رسالة سماها : ” حل الأغراض المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة “ شرح فيها مائة ترجمة للبخارى ذكرها القسطلاني في مقدمة شرحه ، كذا ذكرها صاحب ” كشف الظنون “ وغيره ، وسيأتى في كلام الحافظ ، وسماها ” فك أغراض البخارى “ ، ومنهم القاضي بدر الدين بن جماعة كما سيأتى في كلام الحافظ .

وذكر في ” بستان المحدثين “ : ” تعليق المصابيح على أبواب الجامع الصحيح “ لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر عمر القرشى الخزومى الإسكندراني الملقب ببدر الدين المعروف بالدماميني ؛ ويظهر من اسمه أنه على تراجم الأبواب ولم يذكره صاحب ” الكشف “ بل ذكره في شروح البخارى إذ قال : ومنها : شرح العلامة بدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني ويظهر من اسمه أنه على

تراجم الأبواب ، ولم يذكره صاحب "الكشف" بل ذكره من شروح البخارى إذ قال : ومنها : شرح العلامة بدرالدين محمد بن أبى بكر الدمامينى المتوفى ٨٢٨هـ سماه "مصاييح الجامع" أوله : الحمد لله الذى جعل فى خدمة السنة النبوية أعظم سيادة ، إلى آخره ، ذكر أنه ألفه للسلطان أحمد شاه بن محمد بن مظفر شاه من ملوك الهند ، وعلقه على أبواب منه ، ومواضع يحتوى على غريب وتنبيه ، قلت : لم يذكر الدمامينى فى ديباجة شرحه هذا الذى نقله المؤلف لكن قال فى آخر نسخة قديمة : وكان انتهاء هذا التأليف بزبيد من بلاد اليمن قبل ظهر يوم الثلاثاء العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٨٢٨هـ على يد مؤلفه محمد بن أبى بكر بن عمر بن أبى بكر الدمامينى المخزومى ، انتهت ما فى "الكشف" ، ولا يبعد أن يكون له تأليفان : "المصاييح فى شرح البخارى" و"تعليق المصاييح على التراجم" .

قال الحافظ فى مقدمة "الفتح" : وقد جمع العلامة ناصر الدين أحمد بن المنير خطيب الإسكندرية من ذلك أربع مائة ترجمة ، وتكلم عليها ونحصرها القاضى بدرالدين بن جماعة ، وزاد عليها أشياء ، وتكلم على ذلك أيضاً بعض المغاربة ، وهو محمد بن منصور بن حمادة السجلماسى ، ولم يكن من ذلك بل جملة ما فى كتابه نحو مائة ترجمة ، وسماه : "فك أغراض البخارى المبهمة فى الجمع بين الحديث والترجمة" وتكلم أيضاً على ذلك زين الدين على بن المنير أخو العلامة ناصر الدين فى شرحه على "البخارى" ، وأمعن فى ذلك ، ووقفت على مجلد من كتاب اسمه : "ترجمان التراجم" لأبى عبد الله بن رشيد السبتي يشتمل على هذا المقصد ، وصل فيه إلى كتاب الصيام ، ولو تم لكان فى غاية الإفادة ، وإنه لكثير الفائدة مع تقصد ، انتهى .

ولا يوجد فى ديارنا إلا رسالتان مختصرتان ، إحداهما : رسالة "شرح تراجم البخارى" للعارف الربانى شيخ المشايخ مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى المولود سنة ١١١٤هـ المتوفى سنة ١١٧٦هـ تقدمت ترجمته مختصراً فى مقدمة

”الأوجز“ ومما يجب التنبيه عليه أن في ”دهلي“ رجلاً آخر معروف بالشيخ ولي الله الدهلوى طالما يلتبس أحدهما بالآخر ، قال مولانا السيد عبدالحى في ”نزهة الخواطر“ : الشيخ الفاضل ولي الله الحنفى الدهلوى أحد العلماء المشهورين ، كان سبط الشيخ عبد الأحد السرهندى ، برع في الشعر والتصوف والتفسير ، وسمى نفسه ”اشتياق“ في الشعر على طريق الشعراء ، له مصنفات ، منها تفسير القرآن الكريم ، وقد ظن شبلى الأعظم كرهى في حاشيته على ”كلشن هند“ أنه هو الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوى ، وهذا خطأ فاحش ، فإن الشيخ ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوى وإن كان شاعراً لكن اسمه في الشعر أمين وهذا الشيخ ولي الله وإن كان محدثاً لكنه كان من أسباط الشيخ عبد الأحد ، وكان يسكن ”بكوتله فيروز شاه“ ، وأين هذا من ذاك ؟ توفى هذا في سنة خمسين ومائة وألف ، انتهى مختصراً ، وذكر في موضع آخر وفاة الشاه ولي الله بن عبد الرحيم حجة الإسلام يوم السبت سلخ شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ومائة وألف .

ورسالة ”تراجم البخارى“ لمسند الهند حجة الإسلام هذا الثانى دون الأول ، وهى رسالة وجيزة بلسان عربى طبعت ببليدة حيدرآباد دكن فى سنة ١٣٢٣هـ ، ذكر المؤلف - قدس سره - فيها أولاً أصولاً جامعة مطردة للتراجم سبأتى ذكرها فى الفائدة الثانية قريباً ، ثم تكلم على تراجم الأبواب مفصلةً بالاختصار من أول الكتاب إلى آخره .

والثانية رسالة وجيزة فى اللغة الأردية لشيخ المشايخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند ، رئيس المدرسين بدارالعلوم ديوبند المولود سنة ثمان وستين وألف ومائتين ، المتوفى صبيحة يوم الثلاثاء فى الثامن عشر من أولى الربيعتين سنة تسع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة فى ”دهلي“ ، المدفون صبيحة يوم الأربعاء فى ”ديوبند“ سنة ١٣٣٩هـ ، طبعت فى الهند ، ذكر فيها أيضاً

خسة عشر أصلاً مجملة ، ثم شرع الكلام على التراجم بالتفصيل ، لكن الأسف كل الأسف على أنه اختزمت المنية قبل تكميلها ولم يزد على (باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل) من كتاب العلم ، وذكر في آخرها عدة أصول مجملة بالعربية ، وبعد ذلك ذكر فهرس الأبواب معلماً عليها بالإشارات المشعرة إلى أغراض المصنف لاسيما في الأبواب الخالية عن التراجم ، والله الموفق لما يحب ويرضى .

الفائدة الثانية : فى أصول التراجم التى ذكرها شرح الحديث والمشايخ فى كتبهم مجملة ، وتقدم فى الفائدة الثالثة من الفصل الثانى ما قال الحافظ فى مقدمة "الفتح" فى موضوع كتاب البخارى والكشف عن مغزاه ، فقال : تقرر أنه التزم فيه الصحة وأنه أصل موضوعه ، ثم رأى أن لا يخلية من الفوائد الفقهية والنكت الحكيمة ، فاستخرج بفهمه من المتون معانى كثيرة فرقها فى أبواب الكتاب بحسب تناسبها ، واعتنى فيها بآيات الأحكام ، فانترع منها الدلالات البديعة وسلك فى الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة .

قال الشيخ محى الدين - نفع الله به - : ليس مقصود البخارى الاقتصاد على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لأبواب أرادها ، ولهذا المعنى أدخل كثيراً من الأبواب عن إسناد الحديث ، واقتصر فيه على قوله : فيه فلان عن النبى ﷺ أونحو ذلك ، وقد يذكر المتن بغير إسناد ، وقد يورده معلقاً ، وإنما يفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج للمسألة التى ترجم لها ، وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً ، وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً ، ويقع فى كثير من أبوابه الأحاديث الكثيرة ، وفى بعضها ما فيه حديث واحد ، وفى بعضها ما فيه آية من كتاب الله ، وبعضها لا شىء فيه البتة ، وقد ادعى

بعضهم أنه صنع ذلك عمداً ، وغرضه : أن يبين أنه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذى ترجم عليه .

ومن ثمّة وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب فأشكل فهمه على الناظر فيه ، وقد أوضح السبب في ذلك الإمام أبو الوليد الباجي المالكي في مقدمة كتابه في أسماء رجال البخارى (١) فقال : أخبرنى الحافظ أبو ذر عبد الرحيم بن أحمد الهروى قال : حدثنا الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملى قال : انتسخت كتاب البخارى من أصله الذى كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربرى ، فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة منها تراجع لم يثبت بعدها شيئاً ، ومنها أحاديث لم يترجم لها ، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض ، قال الباجي : ومما يدل على صحة هذا القول أن رواية أبى إسحاق المستملى ورواية أبى محمد السرخسى ورواية أبى الهيثم الكشميهنى ورواية أبى زيد المروزى مختلفة بالتقديم والتأخير ، مع أنهم انتسخوا من أصل واحد (٢) وإنما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان فى طرة أو رقعة مضافة أنه من موضع ما ، فأضافه إليه ، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس بينها أحاديث .

(١) سماه الكرماني فى أول شرحه "كتاب التعديل والتجريح لرجال البخارى".

(٢) ويشكل عليه أن ما تقدم من كلام المستملى لا يدل على التقديم والتأخير ، بل يدل على ضم أبواب بعضها إلى بعض بدون ترك البياض ، نعم يوافقه ما حكى شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب إذا لم يتم السجود) نقل عن الضريرى : (كذا فى الأصل والصواب على الظاهر الفربرى) إن بعض أوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوق الخطأ من بعض النساخ فى إلحاق تلك الأوراق ، فألحقوها فى غير محلها ، إلى آخر ما قال .

قال الباجى : وإنما أوردت هذا ههنا لما عنى به أهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذى يليها ، وتكلفهم من ذلك من تعسف التأويل ما لا يسوغ ، قال الحافظ : وهذه قاعدة حسنة يفزع إليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث (١) وهى مواضع قليلة جداً ، ثم ظهر لى أن البخارى مع ذلك فيما يورده من تراجم الأبواب على أطوار إن وجد حديثاً يناسب ذلك الباب ولو على وجه خفى و وافق شرطه ، أوردته فيه بالصيغة التى جعلها مصطلحة لموضوع كتابه ، وهى "حدثنا" وما قام مقام ذلك ، والعنونة بشرطها عنده ، وإن لم يجد فيه إلا حديثاً لا يوافق شرطه مع صلاحيته للخدمة كتبه فى الباب مغايراً للصيغة التى يسوق بها ما هو من شرطه ، ومن ثم أورد التعاليق وإن لم يجد فيه حديثاً صحيحاً لا على شرطه ولا على شرط غيره ، وكان مما يستأنس به ويقدمه قوم على القياس استعمل لفظ ذلك ومعناه ترجمة باب ، ثم أورد فى ذلك إما آية من كتاب الله تشهد له ، أو حديثاً يؤيد عموم ما دل عليه ذلك الخبر ، وعلى هذا فالأحاديث التى فيه على ثلاثة أقسام ، وستأتى تفاصيل ذلك مشروحاً .

ثم قال بعيد ذلك : ولندكر ضابطاً يشتمل على بيان أنواع التراجم فيه وهى ظاهرة وخفية ، أما الظاهرة فليس ذكرها من غرضنا ههنا ، وهى أن تكون الترجمة دالة بالمطابقة لما يورد فى مضمونها ، وإنما فائدتها الإعلام بما ورد فى ذلك الباب من غير اعتبار لمقدار تلك الفائدة ، كأنه يقول : هذا الباب الذى فيه كيت وكيت ، أو باب ذكر الدليل على الحكم الفلانى مثلاً ، وقد تكون

(١) قلت : وأورد عليها القسطلانى فى مقدمة شرحه إذ قال : وهذا الذى قاله الباجى فيه نظر من حيث أن الكلام قرئ على مؤلفه ، ولا ريب أنه لم يقرأ عليه إلا مرتباً مبوباً ، فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التى ذكر صفتها ، وسيأتى كلام الباجى هذا فى الفائدة الرابعة أيضاً .

الترجمة بلفظ المترجم له أو بعضه أو بمعناه ، وهذا في الغالب قد يأتي من ذلك ما يكون في لفظ الترجمة احتمال لأكثر من معنى واحد ، فيعين أحد الاحتمالين بما ذكر تحتها من الحديث ، وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك ، بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة ، والترجمة ههنا بيان لتأويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً : المراد بهذا الحديث العام الخصوص ، أو بهذا الحديث الخاص العموم إشعاراً بالقياس لوجود العلة الجامعة ، أو أن ذلك الخاص المراد به ما هو أعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الأعلى أو الأدنى ، ويأتي في المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا في الخاص والعام ، وكذا في شرح المشكل وتفسير الغامض ، وتأويل الظاهر ، وتفصيل المجمل ، وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب ، ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء : فقه البخاري في تراجمه ، وأكثر ما يفعل البخاري ذلك إذا لم يجد حديثاً على شرطه في الباب ظاهر المعنى في المقصد الذي ترجم به ويستنبط الفقه منه .

وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الأذهان في إظهار مضمرة واستخراج خبيثة ، وكثيراً ما يفعل ذلك - أي هذا الأخير - حيث يذكر الحديث المفسر لذلك في موضع آخر متقدماً أو متأخراً (١) فكأنه يحيل عليه ويؤمى بالرمز والإشارة إليه ، وكثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام (٢) كقوله : باب هل يكون كذا ؟ أو من قال كذا (٣) ونحو ذلك ، وذلك حينما لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين وغرضه بيان هل ثبت ذلك الحكم أو لم يثبت ، فيترجم على الحكم ، ومراده ما

(١) يريد تفسير الغامض وتأويل الظاهر ، كذا في شرح "مقدمة القسطلاني" ، وسيأتي ذلك في الأصل السابع والعشرين .

(٢) سيأتي ذلك في الأصل الثاني والثلاثين .

(٣) سيأتي هذا في الأصل الثالث .

يتفسر بعد من إثباته أو نفيه أو أنه محتمل لها (١) وربما كان أحد الاحتمالين أظهر ، وغرضه أن يبقى للنظر مجالا ، ينبه على أن هناك احتمالا أو تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد أن فيه إجمالا ، أو يكون المدرك مختلفاً فى الاستدلال به ، وكثيراً ما يترجم بأمر ظاهر قليل الجدوى ، لكنه إذا حققه المتأمل كان أجدى ، كقوله : (باب قول الرجل ما صلينا) فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك ، ومنه قوله : (باب قول الرجل فاتتنا الصلاة) ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره إطلاق هذا القول ؛ وكثيراً ما يترجم بأمر مختص ببعض الوقائع لا يظهر فى بادى الرأى، كقوله : (باب استياك الإمام بحضرة رعيته) فإنه لما كان الاستياك قد يظن أنه من أفعال المهنة ففعل بعض الناس يتوهم أن إخفائه أولى مراعاة للمروءة ، فلما وقع فى الحديث أن النبي ﷺ استاك بحضرة الناس دل على أنه من باب التطيب لا من الباب الآخر ، نبه على ذلك ابن دقيق العيد (٢) .

وكثيراً ما يترجم بلفظ يؤمى إلى معنى حديث لم يصح على شرطه ، أو يأتى بلفظ الحديث الذى لم يصح على شرطه صريحاً فى الترجمة ، ويورد فى الباب ما يؤدى معناه تارةً بأمر ظاهر وتارةً بأمر خفى ، من ذلك قوله : (باب الأمراء من قریش) ، وهذا لفظ حديث يروى عن على وليس على شرط

(١) كذا فى الأصل ، وفى "مقدمة القسطلانى" بدله ما يفسر وهو أوضح.

(٢) زاد فى "مقدمة القسطلانى" بعد ذلك قال الحافظ ابن حجر : ولم أر هذا فى "البخارى" فكأنه ذكره على سبيل المثال ، انتهى ، هكذا فيه ، وليس هذا الكلام فى "مقدمة الفتح" التى بأيدينا ، والكلام صحيح فإن هذه الترجمة لم أرها أيضاً فى "البخارى" ، نعم ترجم النسائى فى "سننه" : (باب هل يستاك الإمام بحضرة رعية ؟) انتهى ، وسيأتى البسط فى ذلك فى الأصل الرابع والخمسين .

البخارى ، وأورد فيه حديث لا يزال وال من قريش ، ومنها : قوله : (باب اثنان فما فوقهما جماعة) ، وهذا حديث يروى عن أبى موسى الأشعرى وليس على شرط البخارى ، وأورد فيه : فأذا وأقيما ؛ وربما اكتفى أحيانا بلفظ الترجمة التى هى لفظ حديث لم يصح على شرطه ، وأورد معها أثراً أو آية ، فكأنه يقول : لم يصح فى الباب شئ على شرطى ، وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض ، ومن تأمل ظفر ، ومن جد وجد ، انتهى .

وذكر الحافظ فى بادى الرأى أحد عشر أصلاً فى كلامه هذا ، لكنه يتضمن أكثر من إحدى عشرة كما يظهر فى الفائدة الثالثة ، وحكى كلام الحافظ هذا القسطلانى فى مقدمته سواء مع التغيير فى حرف وزيادة قول نبهت عليها فى الحاشية ، زاد القسطلانى فى آخره : وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض ، وبالجمللة فتراجمه حيرت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار ، ولقد أجاد القائل :

أعيا فحول العلم حل رموزها أبداه فى الأبواب من أسرار

وإنما بلغت هذه المرتبة وفازت بهذه المنقبة لما روى أنه ييضمها بين قبر النبى ﷺ ومنبره ، وأنه كان يصلى لكل ترجمة ركعتين ، انتهى .

وقال السندى فى أول شرحه : اعلم أن تراجم "الصحيح" على قسمين : قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب عليه ، وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ويبين به محمل حديث الباب مثلاً ، ليكون حديث الباب مطلقاً قد علم تقييده بأحاديث آخر ، فيأتى بالترجمة مقيدة ، لا ليستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين أن محمل الحديث هو المقيد، فصارت الترجمة كالشرح للحديث (١)

(١) هو الأصل الثالث والعشرون من الأصول الآتية فى الفائدة الثالثة .

والشرح جعلوا الأحاديث كلها دلائل لما فى الترجمة ، فأشكل عليهم الأمر فى مواضع ، ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح تخلصوا عن الإشكال فى مواضع ، وأيضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لأدنى خاصية بالباب (١) وكثير من الشراح يرونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة، فإن عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب "الصحيح"، والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليهم ، حيث لم يفهموا المقصود ، وأيضاً كثيراً ما يكون ظاهر الترجمة معنى فيحملون الترجمة عليه (٢) والحديث لا يوافقه فيعدون ذلك إيراداً على صاحب "الصحيح" مع أنه قصد معنى يوافقه الحديث قطعاً (٣) وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا ولكن تطبيق الحديث عليه يحتاج إلى فضل تدقيق ، فكثيراً ما يغفلون عنه ويعدونه اعتراضاً ، وأنت إذا حفظت وراعت ما ذكرنا لك لسهل عليك مواضع عديدة مما صعبت عليهم ، انتهى .

وقال الكرماني فى أول شرحه : وبينت - أى فى شرحى - مناسبة الأحاديث التى فى كل باب لما ترجم عليه ، ومطابقتها بما عقد له وأشار إليه ، وهو قسم عجز عنه الفحول البوازل فى الأعصار ، والعلماء الأفاضل من الأنصار (٤) فتركوها واعتذروا عنها بأعذار ، من جملتها ما قال القاضى أبو الوليد الباجى، فذكر كلامه المذكور قريباً فى كلام الحافظ ابن حجر ، ثم قال

(١) هذا هو الأصل الرابع والعشرون .

(٢) كذا فيه .

(٣) هذا هو الأصل الرابع والخامس من أصول شيخ الهند الآتية فى

الفائدة الثالثة .

(٤) كذا فى الأصل والظاهر بدله : فى الأمصار .

الكرمانى : والبخارى رحمه الله وإن كان من أعلم الناس بصحيح الحديث وسقيمه، فليس ذلك من علم المعانى وتحقيق الألفاظ بسبيل، كيف وفيها روى أبو إسحاق العلة فى ذلك - كما تقدم فى كلام الباجى - وبينها أن الحديث الذى يلى الترجمة ليس بموضوع لها، وإنما هو موضوع لىأتى قبل ذلك بترجمة ، ويأتى للترجمة التى قبله من الحديث بما يليق بها ، انتهى .

وذكر شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى أول رسالته فى التراجم أصولاً بالإجمال ، وهذا نصه ، فقال بعد الحمد والصلاة :

يقول الفقير إلى رحمة الله الكريم ، أحمد المدعو بولى الله بن عبد الرحيم كان الله لها : أول ما صنف أهل الحديث فى علم الحديث جعلوه مدوناً فى أربعة فنون : فن السنة أعنى الذى يقال له : الفقه ، مثل ” مؤطاً مالك “ و ” جامع سفیان “ ، وفن التفسير مثل ” كتاب ابن جريج “ ؛ وفن السير مثل ” كتاب محمد بن إسحاق “ ؛ وفن الزهد والرقاق مثل ” كتاب ابن المبارك “ ، فأراد البخارى أن يجمع الفنون الأربعة فى كتاب ، ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخارى وفى زمانه ، ويجرده للحديث المرفوع المسند ، وما فيه من الآثار وغيرها إنما جاء به تبعاً لا أصالة ، ولهذا سمي كتابه ” بالجامع الصحيح المسند “ ، وإنما أراد أيضاً أن يفرغ جهده فى الاستنباط من حديث رسول الله ﷺ ، ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرة جداً ، وهذا أمر لم يسبق إليه غيره ؛ غير أنه استحسن أن يفرق الأحاديث فى الأبواب ، ويودع فى تراجم الأبواب سر الاستنباط .

وجملة تراجم أبوابه تنقسم أقساماً :

منها : أنه يترجم بحديث مرفوع ليس على شروطه ، يذكر فى الباب حديثاً شاهداً له على شرطه .

ومنها : أنه يترجم بمسألة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه ، أو إشارته ، أو عمومه ، أو إيمائه .

ومنها : أنه يترجم بمذهب من ذهب إليه قبل ، ويذكر فى الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة شاهداً ، ويكون له فى الجملة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب ، فيقول : باب من قال كذا .

ومنها : أنه يترجم بمسألة اختلف فيها الأحاديث ، فيأتى بتلك الأحاديث على اختلافها ، ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها ، مثاله (باب خروج الناس إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين .

ومنها : أنه قد تتعارض الأدلة ، ويكون عند البخارى وجه التطبيق بينها بحمل كل واحد على محمل ، فيترجم بذلك المحمل إشارةً إلى وجه التطبيق ، مثاله (باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله) وما يحذر من الإصرار على القتال والعصيان ، ذكر فيه حديث : «سباب المسلم فسوق ، وقتاله كفر» .

ومنها : أنه قد يجمع فى باب أحاديث كثيرة ، كل واحد منها ما يدل على الترجمة ، ثم يظهر له فى حديث واحد فائدة أخرى سوى الفائدة المترجم عليها ، ويعلم على ذلك الحديث علامة الباب ، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه ، وجاء الباب الآخر برأسه ، ولكن قوله باب هناك بمنزلة ما يكتب أهل العلم على الفائدة المهمة لفظ : تنبيه ، أو لفظ : فائدة ، أو لفظ : قف ، مثاله قوله فى كتاب بدء الخلق : (باب قول الله تعالى : «وبث فيها من كل دابة») ثم قال بعد أسطر : (باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال) ، وأخرج هذا الحديث بسنده ، ثم ذكر حديث : «والفخر والخيل» فى أهل الخيل ، ثم ما ليس فيه ذكر الغنم ، فكانه أعلم على هذا الحديث بأنه

مع دخوله في الباب فيه فائدة أخرى مع منقبة للغنم .

ومنها : أنه قد يكتب لفظة باب مكان قول المحدثين : وبهذا الإسناد ، وذلك حيث جاء حديثان بإسناد واحد كما يكتب : " ح " حيث جاء حديث بإسنادين ، مثاله (باب ذكر الملائكة) أطال فيه الكلام حتى أخرج حديث الملائكة : « يتعاقبون ملائكة بالليل وملائكة بالنهار » برواية شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ، ثم كتب : (باب إذا قال : آمين ، والملائكة في السماء : آمين ، فوافقت إحداهما الأخرى ، غفر له ما تقدم من ذنبه) ثم أخرج حديث « إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة » ثم ما ليس فيه ذكر آمين إلا بعد كثير ، قال الإسماعيلي في موضع الباب : وبهذا الإسناد كأنه يشير إلى أن لفظة باب علامة لقوله : وبهذا الإسناد .

ومنها : أنه قد يترجم بمذهب بعض الناس ، وبما كاد يذهب إليه بعضهم ، أو بحديث لم يثبت عنده ، ثم يأتي بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب والحديث ، إما بعمومه أو غير ذلك .

ومنها : أنه يذهب في كثير من التراجم إلى طريقة أهل السير في استنباطهم خصوصيات الوقائع والأحوال من إشارة طرق الحديث ، وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته لهذا الفن ، ولكن أهل السير لهم اعتناء شديد بمعرفة تلك الخصوصيات .

ومنها : أنه يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسألة المطلوبة ، ويهdy طالب الحديث على هذا النوع ، مثاله ذكر الصواغ في (باب ذكر الحنات) .

وقد فرق البخاري في تراجم الأبواب علماً كثيراً من شرح غريب القرآن ، وذكر آثار الصحابة ، والأحاديث المعلقة ، وقد يذكر حديثاً

لا يدل هو بنفسه على الترجمة أصلاً لكن له طرق ، وبعض طرقه يدل عليها إشارةً أو عموماً ، وقد أشار بذكر الحديث إلى أن له أصلاً صحيحاً يتأكد به ذلك الطريق ، ومثل هذا لا ينتفع به إلا المهرة من أهل الحديث ، وكثيراً ما يترجم لأمر ظاهر قليل الجدوى ، ولكنه إذا تحقق التأمل أجدى ، كقوله : (باب قول الرجل : ما صلينا) فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك .

قلت : وأكثر ذلك تعقيبات وتبكيئات على عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى تراجم مصنفيهما ، إذ شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين فى مصنفيهما ، ومثل هذا لا ينتفع به إلا من مارس الكتابين ، واطلع على ما فيها ، وكثيراً ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال والعادات السائدة فى زمانه ﷺ ، ومثل هذا لا يدرك حسنه إلا من مارس كتب الآداب ، وأجال عقله فى ميدان آداب قومه ، ثم طلب لها أصلاً من السنة ، وكثيراً ما يأتى بشواهد الحديث من الآيات ، ومن شواهد الآية بالأحاديث تظاهراً ، ولتعين بعض المحملات دون البعض ، فيكون كقول المحدث : المراد بهذا العام الخصوص ، أو بهذا الخاص العموم ، ونحو ذلك ، ومثل هذا لا يدرك إلا بفهم ثاقب ، وقلب حاضر ، فهذه مقدمة لا بد من حفظها لمن أراد أن يقرأ "البخارى" ويفهم ، والحمد لله أولاً وآخراً ، انتهى كلام شيخ المشايخ .

وذكر شيخ الهند - قدس سره - خمسة عشر أصلاً بالبسط فى اللغة الأردية فى مبدء تراجمه ، يأتى بيانها فى الفائدة الثالثة مفصلاً معرباً ، وذكر فى آخرها عدة أصول فى العربية وهذا نصه ، فقال :

اعلم أن المؤلف رحمه الله مرةً يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة ، بل ما يثبت بالالتزام أو بالإشارة جلياً كان أو خفياً ، يظهر مقصوده بعد التأمل فى أحاديث الباب ، فمن لم يتأمل وقصر على الظاهر يقع فى التكلف

والتخبط ، مثلاً قال رحمه الله : (باب من أدرك ركعةً من العصر قبل الغروب) وذكر فيه حديث استيجار أهل الكتابين واستيجار هذه الأمة ، فأشكل التطبيق على الشراح ، وتكلفوا فيه ، والتحقيق أن غرض المؤلف من هذه الترجمة بيان آخر وقت العصر ، فظهر التطبيق ، فافهم ، ولو قال (باب تأخير العصر إلى الغروب) كما صرح في الصفحة السابقة (باب تأخير الظهر إلى العصر) ما تكلف أحد هذه التكاليف البعيدة ، وهكذا قال بعد ورقة : (باب من أدرك من الفجر ركعة) فالمقصود منه أيضاً بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة ، والله أعلم ، وهكذا قال في محل آخر : (باب ما يقول بعد التكبير) وأدخل فيه حديث الكسوف أيضاً ، فأشكل التوفيق فتكلفوا ، والوجه عندنا أن بعد التأمل في أحاديث الباب يفهم أن غرض المؤلف من هذا الباب إثبات التوسع في دعاء الافتتاح وتركه رأساً ، وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوماً ، وأن الدعاء ثابت بعد التكبير متصلاً ومنفصلاً ، فحينئذ ينطبق جميع الأحاديث المذكورة في الباب فافهم ، والله أعلم ، وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء .

وتارةً يذكر الباب بلا ترجمة (١) ويذكر فيه حديثاً ، فالشراح رحمهم الله يذكرون في مثل هذا المقال احتمالات أكثرها بعيدة عن شأن المؤلف والمؤلف كليهما كما لا يخفى على المهرة ، وأحسن أَعذارهم أنه كالفصل من الباب السابق ، لكن هذا العذر أيضاً لا يتمشى في بعض المواضع ، مثلاً قال في الأبواب المتعلقة بأحكام البول : (باب من السكبات أن لا يستتر من بوله) وذكر فيه حديث إنسانين يعذبان في قبورهما ، ثم قال بعده : (باب ما جاء في غسل البول) وذكر في الترجمة هذا الحديث ، ثم بعد ذلك الباب قال : (باب بلا ترجمة ، وذكر فيه هذا الحديث أيضاً ، فكيف يقال : إنه كالفصل من الباب السابق ، لأن هذا يمكن إذا كان الثاني مغايراً للاول بسوجه ، وههنا لا تغاير

(١) سيأتي في الأصل الخامس والعشرين .

أصلاً ، فافهم .

وعندنا لابد أن يقال : إن المؤلف أحياناً يترك الترجمة عمداً ، ويذكر حديثاً ومقصوده أنى أخرجت من هذا الحديث حكماً أو أحكاماً ، فينبغى أن تخرجوا منه حكماً غير ذلك بشرط أن يكون مناسباً لتلك الأبواب ، ويفعل هكذا تشجيعاً للأذهان ، وتنبيهاً وإيقاظاً للناظرين ، كما هو دأبه فى أمور كثيرة ، فعندنا - والله أعلم - هذا الاحتمال أقوى وأليق وأنفع مهما أمكن ، نعم إذا كان مانع منه فى موضع ما فلا بد أن يتوجهوا إلى احتمال آخر يناسب ذلك المقام ، فعلى هذا يقال ههنا مثلاً : ينبغى أن تكون الترجمة كون البول موجباً لعذاب القبر وما يماثلها - والله أعلم - لا يقال : إن فى أبواب القبر يقول : (باب عذاب القبر من الغيبة والبول) فتكرر الترجمة ، لأننا نقول : المقصود هناك بيان حكم القبر ، وههنا المقصود ذكر حكم البول ، فأين التكرار ؟ ونظائره كثيرة عند المؤلف لا تحفى على الناظرين ، مثلاً قال فى أبواب الإيمان : (أداء الخمس من الإيمان) ثم قال فى أبواب الخمس : (باب أداء الخمس من الدين) وهكذا قال المؤلف رحمه الله فى آخر أبواب التيمم : (باب بلا ترجمة ، ثم ذكر حديث عمران بن حصين رضى الله عنه : إن رسول الله ﷺ رأى رجلاً معزلاً لم يصل فى القوم ، فقال : «يا فلان ما منعك أن تصلى فى القوم ؟ فقال : يا رسول الله أصابتنى جنابة ولا ماء ، قال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك» فعلى ما ذكرنا سابقاً يفهم من التراجم المذكورة فى هذه الأبواب أن الترجمة ههنا ينبغى أن تكون (إذا لم يجد الجنب الماء يتيمم) ، ولا حاجة إلى سهو الناحين ، أو عدم توفيق المؤلف رحمه الله .

وتارة يذكر باباً مع الترجمة (١) لكن لا يذكر حديثاً عكس الصورة

(١) يأتي فى الأصل السابع والعشرين .

الأولى ، وفيه وجهان : مرةً يذكر تحت الترجمة آيةً أو حديثاً أو قولاً من الصحابة والتابعين دالاً على الترجمة ، وهو كثير ؛ ومرةً لا يذكر شيئاً منها أيضاً كما لا يذكر حديثاً مسنداً بل يذكر الترجمة فقط ، فيحمله الشراح على سهو النسخين ، أو سهو المؤلف ، أو عدم تيسر لإرادته بوجه من الوجوه ، ولا يخفى استبعاده ، والتحقيق عندنا في هذه المواضع التفصيل ، أما الصورة الأولى فظاهر أن الترجمة مدللة بالآية أو الحديث أو غيرهما ، المذكور في ذيل الترجمة ، فالترجمة تثبت ما تركها غير ثابتة ، واكتفى المؤلف بهذا القدر بوجه ما ، إما لأن حديثاً على شرط المؤلف ليس عنده ، وإما لقصد التمرين ؛ وأما الصورة الثانية فلا يختارها المؤلف إلا في موضع يكون دليل الترجمة مذكوراً قبلها في الباب السابق أو بعدها ، مع أن هذه الصورة قليلة جداً ، فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور في الكتاب ، وإن لم يذكر مع الترجمة لقصد التمرين والتنبيه وغيرها من الأسباب .

نعم وجدنا في جملة الكتاب باباً أو بابين جعل رحمه الله الآية فيه ترجمةً ، واكتفى بها لم يذكر معها حديثاً ولا قولاً ، فالأولى أن يقال : لما جعل الترجمة آية القرآن ، وهو دليل فوق جميع الأدلة ، فهذه الترجمة دعوى دليلها معها ، لا يحتاج إلى دليل آخر ، فاكتفى بها ، فلا يقال : الدعوى بقيت بلا دليل ، ولا يحتاج إلى أن يجعل حديثاً أو قولاً المذكور في الأبواب السابقة أو اللاحقة دليلاً لها ، فالله أعلم ، هذا ما عندنا من التفصيل فعليك بالتأمل الصادق والإنصاف اللائق ، فإن كان حقاً فمن العزيز الرحيم ، وإلا فني ومن الشيطان الرجيم ، انتهى .

وأشار الكرماني في مواضع من شرحه أن الإمام البخاري يقتنى مشايخه في "راجم صحيفه" ، وتعقبه الحافظ في "الفتح" ورد عليه في (باب طرح الإمام المسألة) إذ قال : وأما دعوى الكرماني أنه لمراعاة صنيع مشايخه في

تراجم مصنفاتهم فلإنها غير مقبولة ، ولم نجد عن أحد ممن عرف حال البخارى وسعة علمه وجودة تصرفه حكى أنه كان يقلد فى التراجم ، ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره ، وقد توارد النقل عن كثير من الأئمة أن من جملة ما امتاز به كتاب البخارى دقة نظره فى تراجم أبوابه ، والذي ادعاه الكرماني يقتضى أنه لا مزية له فى ذلك ، لأنه مقلد فيه لمشايخه ، وأعاد الكرماني هذا الكلام فى شرحه مراراً ، ولم أجد له سلفاً فى ذلك ، والله المستعان ، انتهى مختصراً .

الفائدة الثالثة : فى تفاصيل الأصول من الأصول المذكورة فى كلام الشراح أو المشايخ المذكورين ، أو من كلامهم فى الشروح أو الدروس من غير ما ذكر سابقاً ، أو مما كان خاطري أبا عذره ، ونقدم من تلك الأصول الخمسة عشر التى تقدمت فى كلام شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى - قدس سره - مع الزيادة عليها من كلامه رحمه الله فى تراجمه ، ثم بعد ذلك الأصول الخمسة عشر التى ذكرها شيخ الهند رحمه الله باللغة الأردية فى مبدء تراجمه ، ثم الأصول الأخر التى ظفرت بها ، ولما أردت أن أذكر كلام الشيخين الجليلين المذكورين مسلسلاً ، وقع التفريق فى بيان الأصول المناسبة التى كان حقها أن تذكر مسلسلة كما سترى فى التفصيل .

الأول : من الأصول التى ذكرها شيخ المشايخ فى مبدء تراجمه أنه يترجم بحديث مرفوع ليس على شروطه ، ويذكر فى الباب حديثاً شاهداً له على شرطه ، انتهى ، وهذا أصل مطرد كثير الشيوع فى "صحيحه" ، وتقدم هذا الأصل فى كلام الحافظ فى مقدمته الذى رقمت عليه (١٠) ومثل له الحافظ بـ (باب الأمراء من قریش) وبـ (باب الاثنان فما فوقهما جماعة) وتبع القسطلاني فى مقدمته فى ذلك الأصل الحافظ ، قلت : ومن أمثله (باب ستر الإمام ستره لمن خلفه) حديث "للاوسط" بضعف ، ذكر له البخارى شاهداً ، و (باب

الأذان منى منى) قال الحافظ: لفظ الترجمة في حديث مرفوع لابن عمر رضى الله عنه أخرجه "الطيالسى" إلخ ؛ و (باب الإقامة واحدة) قال الحافظ : ولم يقل واحدة واحدة مراعاة للفظ الخبر الوارد في ذلك ، وهو عند "ابن حبان" في حديث ابن عمر رضى الله عنه ، ولفظه : الأذان منى ، والإقامة واحدة ؛ و (باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه "البزار" بسنده عن أبى هريرة مرفوعاً إلخ ؛ و (باب من قال : لا يقطع الصلاة شيئ) قال الحافظ : الجملة المترجم بها أخرجها الدارقطنى مرفوعاً لكن إسنادها ضعيف إلخ ؛ و (باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة) قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه مسلم وأصحاب السنن إلخ ، قلت : ونظائره كثيرة في الكتاب ، ولا يلتبس هذا الأصل بالأصل الحادى والأربعين الآتى في محله .

الثانى : إنه يترجم بمسألة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه أو إشارته أو عمومه أو إيمائه، انتهى، ذكره شيخ المشايخ أصلاً واحداً فاقفينا أثره ، وإلا فهو أصل متضمن لأربعة أصول ، كما لا يخفى ، وأشار الحافظ في "الفتح" فى آخر (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) إلى هذا الأصل ، وبه أثبت المناسبة بالروايات ، وأثبت شيخ المشايخ فى تراجمه بهذا الأصل مناسبة كثير من الروايات ، كما قال فى (باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان) إلخ : إنه رضى الله عنه أثبت ذلك بحديثى الباب بالدلالة الالتزامية ، وقال فى (باب الوضوء من النوم) : استدلل المؤلف بظاهر الحديث إلى أن قال : وأمثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة ، فاحفظ فإنه ينفعلك ، وكذا فى (باب عرق الجنب) وكذا فى (باب من صلى فى الثوب الذى يجامع فيه) إذ قال : احتاج فى هذا الباب إلى هذا النوع من الاستدلال بالإيمامات والإشارات الخفية ، لأنه لم يرد فيه نص يدل عليه ، انتهى ؛ وكذا فى (باب ذكر البيع والشراء فى

المسجد) وكذا في (باب سنة الصلاة على الجنائزة) وكذا في (باب المزايدة) و (باب إيجاب التكبير) أثبت بعضها بالإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء ، وهذه الأنواع وسبعة في تراجم الإمام البخارى ، وأخذ بذلك العيني في المواضع الكثيرة ، مثلاً قال في حديث أبي موسى في (باب من أدرك ركعة من العصر) مطابقتها للترجمة بطريق الإشارة لا بالتصريح ، وكذا قال في الباب الذى بعده (باب وقت المغرب) .

الثالث : إنه يترجم بمذهب ذهب إليه قبل ، ويذكر في الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة ، من غير قطع بترجيح ذلك المذهب ، فيقول : باب من قال كذا ، قلت : هذا أصل معروف عند المشايخ ، جار على ألسنتهم كثيراً ، وتقدمت الإشارة إليه في كلام الحافظ فيما رقت عليه : السادس ؛ إذ قال : وكثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله : باب هل يكون كذا ؟ أو من قال كذا ؟ ونحو ذلك ، وذلك حينما لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين ، إلى آخر ما تقدم من كلامه ، ولذا قال الحافظ في " الفتح " في (باب من انتظر الإقامة) : أوردها مورد الاحتمال تنبيهاً على اختصاص ذلك بالإمام ، انتهى ، وتبعه القسطلانى أيضاً في هذا الأصل في مقدمة شرحه ، ولا يذهب عليك الفرق بين كلام شيخ المشايخ إذ قال : إنه إشارة إلى مذهب من غير قطع بترجيحه ، وبين كلام الحافظ إذ قال : إنه لعدم الجزم بأحد الاحتمالين ، ومع ذلك كله فليس هذا الأصل بمطرد ، فإنه طالما يترجم بذلك في الإجماعات كما في (باب من بنى مسجداً) ، وفي (باب من قال : إن صاحب الماء أحق بالماء) و (باب من قال : لم يترك النبي ﷺ إلا ما بين الدفتين) نعم ما قال الحافظ : إن غرضه بذلك التنبيه على الثبوت متجه في أكثرها ، فإن المبدوء

بلفظ باب من قال هكذا في جميع الكتاب عشرة أبواب ، والتنبيه على الثبوت محتمل في أكثرها بل كلها .

الرابع : قد يترجم بمسألة اختلف فيها الأحاديث ، فيأتي بتلك الأحاديث على اختلافها ، ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها ، مثاله (باب خروج النساء إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين ، انتهى ، قلت : هذا أصل مطرد معروف عند الشراح ، يعبرون عنه بأن الروايات التي لا يرجع إحداها على الأخرى عند المصنف لا يجوز بالحكم في الترجمة ، وأخذ شيخ المشايخ في تراجمه في (باب إذا حنث ناسياً في الأيمان) إذ قال : جمع البخاري في هذا الباب أحاديث بعضها يدل على أن الناسى والجاهل لا يؤخذان بما فعلا ، ومن قضيتها أن لا تجب الكفارة ، وبعضها يدل على أنها يؤخذان ببعض فعلهما ، إلى آخر ما قال ، وبهذا الأصل جزم ابن المنير في الباب المذكور إذ قال : أورد الأحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مضان النظر ، ومن ثم لم يذكر الحكم في الترجمة ، بل أفاد مراد الحكم ، والأصول التي تصلح أن يقاس عليها ، إلى آخر ما في "الفتح" (١١ - ٤٣٩) .

ويدخل في هذا الأصل عندى (باب الصلاة على الشهيد) إذ لم يجوز فيه المصنف بالحكم ، وأورد فيه حديثين متعارضين ، و (باب رفع الصوت في المسجد) لم يجوز فيه بحكم ، وأورد الروايتين المختلفتين ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الخامس والثلاثين لظهور الفرق بينهما ؛ فإن عدم جزم الحكم ههنا لمكان اختلاف الروايات ، وهناك لمكان اختلاف أهل العلم ، وكذا لا يلتبس ههنا هذان بالأصل السابع والأربعين ، فإن عدم الجزم بالحكم فيه للتوسع في الحكم ، فتميز كل أصل عن أخويه ، ولا تلتبس الثلاثة بالثامن والستين ، فإن عدم الجزم فيه لمجرد الاحتمال .

الخامس : إنه قد تتعارض الأدلة ويكون عند البخاري وجه التطبيق

بينها بحمل كل واحد على محمل ، مثاله : خوف المؤمن أن يحبط عمله ، وما يحذر من الإصرار على القتال ، كما تقدم مفصلاً فى كلام شيخ المشايخ وهذا الأصل مطرد كثير الشيوخ فى الكتاب ، أخذ به شيخ المشايخ فى عدة مواضع من تراجمه ، فقال فى (باب قوله : « لا يستقبل القبلة بغائط » إلخ) ، فى هذه المسألة القول معارض للفعل ، فأشار المصنف بضم الاستثناء فى الترجمة إلى وجه الجمع ، إلى أن القول فى الصحراء ، والفعل بالأبنية ، وكذا قال الشيخ - قدس سره - فى (باب قول النبي ﷺ : « يعذب الميت ببكاء أهله ») قال : غرضه من هذا الباب الجمع بين ما روى عن عمر بن الخطاب وأمية رضى الله عنهما ، وبين ما ناقضت به عائشة رضى الله عنها على طبق ما حكى عن الشافعى رحمه الله من وجه الجمع بينهما انتهى ، قلت : ومن ذلك (باب النوم قبل العشاء لمن غلب إلخ) ، و (باب من سأل الناس تكثراً) .

السادس : إنه يجمع فى باب أحاديث كثرة دالة على الترجمة ، ثم يظهر له فى حديث فائدة أخرى سوى الفائدة المترجم عليها ، فيعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب ، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه ، إلى آخر ما تقدم من كلامه مفصلاً ، وهذا أصل مطرد كثير الوقوع فى كتابه ، أخذ بذلك جمع من المشايخ ، معروف فى ألسنتهم بباب فى باب ، ونظائره فى "صحيحه" لاسيما فى كتاب بدء الخلق فى (باب قوله تعالى : « وبث فيها من كل دابة ») كثيرة ، والعجب من عامة الشراح أنهم لا يأخذون بهذا الأصل ، ولذا مال الحافظ فى "الفتح" والعينى والقسطلانى فى شرحيهما إلى أن الأولى حذف هذه الأبواب ، ولا حاجة إلى ذلك ، فإنه أصل معروف مطرد ، ولا يضطر على قبول هذا الأصل المطرد إلى تغليط النساخ فى ذكر الأبواب الكثيرة من هذا النوع فى "الصحيح" ، ولذا أورد عليهم شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب من مضمض من السويق) إذ قال : هذا الباب من قبيل الباب

في الباب ، لأنه يشتمل على ماعقد له الباب السابق مع فائدة أخرى ، إلى أن قال : فاحفظ هذا التقرير فإنه ينفعك في مواضع من ” البخاري “ ، وأكثر الشراح في أمثال هذا المقام قد خطبوا كثيراً ، انتهى .

وبذلك جزم في (باب الأسير أو الغريم يربط في المسجد) إذ قال : دلالة الحديث على جواز ذلك ظاهرة ، والحديث الذي في الباب الثاني أظهر في ذلك ، ولهذا ينبغي أن يقال : إنه باب في الباب على نحو ما مر سابقاً في مواضع عديدة ، إلى آخر ما قال ، وقال في (باب فضل صلاة الفجر في جماعة) : هذا الباب باب في الباب ، فلا إشكال في ربط الحديثين الآخرين فيه مع الترجمة فتدبر ، انتهى ، وقال في (باب المدبر) : هذا باب في باب ، انتهى ، والشراح لما لم يأخذوا بهذا الأصل المطرد ، جهدوا يربط هذين الحديثين بالترجمة جهداً شديداً ، وذكروا في المطابقة توجيهات بعيدة ، ثم لا يذهب عليك أن هذا الأصل المذكور غير الآتي في التاسع والخمسين .

السابع : قد يكتب لفظ الباب مكان قول المحدثين : بهذا الإسناد كما يكتبون ” ح “ إلى آخر ما تقدم من كلامه - قدس سره - مفصلاً ، وهذا الأصل وضعه الشيخ رحمه الله لهذا الموضع خاصة ، وليس له نظير آخر في نظري القاصر في جميع الكتاب ، وليس الباب ههنا في نسخة الحافظ ، وقال في شرحه : ووقع في كثير من النسخ ههنا ، (باب إذا قال أحدكم : آمين) إلى آخر الحديث ، فصار ترجمة بغير حديث ؛ وصارت الأحاديث التي تتلوه لاتعلق لها به ، فأشكل أمره جداً ، وسقط لفظ الباب من رواية أبي ذر فخفف الإشكال ، لكن لو قال : وبهذا الإسناد أو : وبه قال ، أو نحو ذلك لزال الإشكال ، وقد صنع ذلك الإسماعيلي فإنه ساق حديث « يتعاقبون » ، فلما فرغ قال : وبهذا الإسناد « إذا قال أحدكم » فساقه من طريقين عن أبي الزناد كذلك وظهر بهذا أن هذا الحديث وما بعده من الأحاديث بقية ترجمة ذكر الملائكة ، انتهى .

قلت : وبصنيع الإسماعيلى أخذ الشيخ - قدس سره - هذا الأصل ، وما يخطر فى بال هذا العبد الضعيف أن هذا الباب ليس بثبت - بفتح الموحدة - حتى يحتاج له إلى حديث ، بل هو مثبت - بكسر الموحدة - كآته أشار إلى أن (باب قوله ﷺ : « إذا قال أحدكم آمين ») بجميع رواياته المروية بالألفاظ المختلفة مثبت للترجمة السابقة ، وهى ذكر الملائكة ، فلو جعل هذا أيضاً أصلاً مستقلاً وهو أنه قد يترجم بباب لا لإثباته بل هو مثبت للباب السابق كان جديراً لتفنن طبع المصنف - قدس سره - .

ثم رأيت أن السندى قد مال إلى ذلك التوجيه الذى سنح فى خاطر هذا الفقير ، فله الحمد والمنة ، قال السندى : قوله (باب « إذا قال أحدكم آمين ») لعل مراده أن من جملة الأدلة على وجود الملائكة هذا الباب ، أى ما ذكر فيه وما يتعلق به من الأحاديث ، فلم يأت بالباب ليذكر أحاديثه ، والله أعلم ، نعم ذكر بعض أحاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد أيضاً فى جملة سائر الأحاديث لهذا المطلوب ، والله تعالى أعلم ، انتهى . وحيث قد لم يبق لى مانع أن أذكره أصلاً مستقلاً ، ولذا ذكرته أصلاً مستقلاً كما سيأتى فى الأصل الستين ، وسيأتى هناك بعض أمثله .

الثامن : إنه قد يترجم بمذهب بعض الناس ، وبما كاد يذهب إليه بعضهم ، أو بحديث لم يثبت عنده ، ثم يأتى بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب ، والحديث إما بعمومه أو بغير ذلك ، انتهى ، كذا فى مبدء تراجم الشيخ - قدس سره - ولم يمثل له بمثال ، وما ذكر هذا الأصل فى موضع من تراجمه المفصلة ، ومع ذلك هذا أصل مشهور على السنة المشايخ ، ويمكن عندى أن يمثل له (بباب « إنما جعل الإمام ليؤتم به ») وهو قطعة من حديث معروف ، وذكر بعده الإمام البخارى : وصلى النبي ﷺ فى مرضه الذى توفى فيه بالناس وهو جالس ، ثم أورد فى الباب حديثاً طويلاً فى مرضه ﷺ ، وفيه

فجعل أبوبكر رضى الله عنه يصلى وهو قائم بصلاة النبي ﷺ وهو قاعد ، قال الشيخ فى التراجم : قوله : وصلى النبي ﷺ إلخ ، أشار بإيراد هذا القول فى تعاليق الباب إلى نسخ هذا القدر من الحكم ، انتهى ، ويمكن أيضاً أن يمثل له (بباب جهر المأموم بالتأمين) إذ أورد فيه حديث تأمين المأموم مطلقاً بدون قيد الجهر ، فكأنه لم ير جهر المأموم بالتأمين على إحدى التوجيهات العديدة فى توافق الحديث بالترجمة ، وهكذا ترجم (بباب بيع العبد الزانى) وأورد فيه حديث زنا الأمة على إحدى التوجيهات ، وكذا ترجم (بباب الجمعة إذا زالت الشمس) وأورد فيه حديث التذكير بها والقيولة بعدها ، و ترجم (بباب من كفن بغير قيض) وأورد فيه حديث ابن أبى المنافق الدال على القميض ، و ترجم (بباب تحرى ليلة القدر) فى الوتر وأورد فيه عن ابن عباس : « التمسوا فى أربع وعشرين » وهذا الأصل غير الأصول الآتية فى (٤٣) و (٥٥) و (٦٤) فلا تلتبس الأربعة وكذلك هذا الأصل بمعزل من الأصل الثالث كما لا يخفى .

التاسع : أنه يذهب فى كثير من التراجم إلى طريقة أهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والأحوال من إشارة طرق الحديث ، وربما يتعجب الفقيه من ذلك ، إلى آخر ما قال ، ويوضح كلامه هذا ما تقدم من كلامه مبسوطاً فى آخر الفائدة الثالثة عشرة فى (باب ذكر قحطان) ، ويمكن عندى أن يمثل له (بباب كيف كان بدء الحيض) إذ استنبط الإمام رضى الله عنه كونه من زمن آدم عليه السلام ، بحديث عائشة رضى الله عنها فى الحج ، وهذا الأصل بمعزل من الآتى فى الرابع والخمسين والتاسع والخمسين .

العاشر : ما قال - قدس سره - : قد يقصد الثمرن على ذكر الحديث وفق المسألة المطلوبة ، ويهدى طالب الحديث إلى هذا النوع ، مثاله ذكر الصواع فى (باب ذكر الخناط) هكذا أفاد الشيخ ، ولا ريب فى قصد

التمرن من الإمام البخارى فى جميع كتابه ، ومع ذلك لم أجد هذا الباب فيما عندى من نسخة "الجامع الصحيح" فلعله يكون فى نسخة الشيخ - قدس سره - .

الحادى عشر : قد يذكر حديثاً لا يدل هو بنفسه على الترجمة أصلاً لكن له طرق، وبعض طرقه يدل عليها إشارة أو عموماً ، وقد أشار بذكر الحديث إلى أن له أصلاً يتأكد به ذلك الطريق ، ومثل هذا لا ينتفع به إلا المهرة من أهل الحديث ، انتهى ، هكذا أفاد الشيخ - قدس سره - ، وجعله كله أصلاً واحداً ، وإلا ففى الحقيقة هما أصلان مطردان كثيراً الوقوع فى "الجامع" . الأول: أنه يشير به إلى بعض طرقه الواردة فى "الصحيح" فى الموضع الآخر ، وأشار إلى ذلك الشيخ بأول كلامه . والثانى : أن يشير بذلك إلى بعض طرقه الواردة فى الكتب الأخرى من غير "الجامع" ، وإليه أشار الشيخ بآخر كلامه بقوله : أشار إلى أن له أصلاً صحيحاً إلخ ، وجعلها شيخ الهند رحمه الله أيضاً فى أصول تراجمه أصلاً واحداً واتباعها - قدس سرهما - جعلته أصلاً واحداً ، وإلا فهما أصلان متغايران جداً ، جذيران بأن يفرد كل واحد منهما عن الآخر ، وبسط الكلام على ذلك شيخ الهند رحمه الله فى الأصل السادس من أصول تراجمه إذ قال : قد يذكر المصنف فى الباب حديثاً لا تعلق له بالترجمة أصلاً ، لكنه رحمه الله يذكر هذا الحديث فى باب آخر من "صحيحه" ، ويكون فيه ما يثبت الترجمة الأولى صريحاً ، ومن لم يعرف ذلك يتكلف فى التطبيق بين الترجمة الأولى وحديثها تكلفات باردة ، مثاله أنه ترجم فى أول كتابه (باب السمر فى العلم) وأورد فيه حديث ابن عباس : بت فى بيت خالتي ميمونة رضى الله عنها إلخ ، ولا ذكر فيه للسمر أصلاً ، فاضطر الشراح فى ذلك إلى تأويلات باردة كلها بمعزل من الحقيقة .

وأجاد فى ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله فى شرحه إذ قال : إن المصنف

أخرج الحديث في كتاب التفسير، وفيه زيادة وهي قوله : فتحدث رسول الله ﷺ مع أهله ساعة ، وهذه الجملة نص في إثبات الترجمة الأولى ، انتهى .

قلت : وتام كلام الحافظ في الباب المذكور بعد ذكره التوجيهات العديدة عن الشراح الأخر، وكل ذلك معترض ، والأولى من هذا كله أن مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر في هذا الحديث بعينه من طريق أخرى، وهذا يصنعه المصنف كثيراً ، يريد به تنبيه الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث ، والنظر في مواقع ألفاظ الرواة ، لأن تفسير الحديث بالحديث أولى من الخوض فيه بالظن ، وإنما أراد البخاري ههنا ما وقع في بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحاً على حقيقة السمر وهو ما أخرجه في التفسير بلفظ : « تحدث رسول الله ﷺ مع أهله ساعة ، ثم رقد » الحديث ، فصحت الترجمة صريحاً - بحمد الله - من غير حاجة إلى تعسف ولا رجم بالظن ، انتهى مختصراً ، قلت : هو كذلك فإن الإمام البخاري رحمه الله أخرج الحديث بهذه الزيادة في (باب قوله تعالى « إن في خلق السهوات والأرض » الآية .

ثم قال شيخ الهند - رحمه الله - في هذا الأصل السادس المذكور : وتارة يكون الحديث الذي فيه جملة مثبتة للترجمة لا يكون على شرط المؤلف وإن كان صحيحاً ، لكنه لما لم يكن على شرطه لا يذكره المؤلف في "صحيحه" ولا يظفر بذلك إلا من تتبع كتب الحديث ، انتهى مختصراً ؛ وهذان الأصطلان مطردان في "صحيحه" ، قد أخذ بهما الحافظ ابن حجر في المواضع التي لا تخصي من شرحه ، منها : ما قال في (باب كنس المسجد ، والتقاط الخرق ، والقذى ، والعيدان) : الذي يظهر لي من تصرف البخاري أنه أشار بذلك إلى ما ورد في بعض طرقه صريحاً ثم ذكر الطرق المصروفة بذلك ، وقال في (باب ذلك المرأة إلخ) : جرى على عادته في الترجمة بما تضمنه بعض طرق الحديث ، وقال في (باب أمور الإيمان) وقول الله عز وجل : « ليس البر أن تولوا ،

الآية ، : وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذى رواه عبد الرزاق وغيره ورجاله ثقات ، ولم يسقه المصنف لأنه ليس على شرطه ، فإن قيل : ليس فى المتن ذكر التصديق ، أجيب : بأنه ثابت فى أصل هذا الحديث كما أخرجه مسلم وغيره ، والمصنف يكثر الاستدلال بما اشتمل عليه المتن الذى يذكر أصله ولم يسقه تاماً ، انتهى ملخصاً ، وهذا من الأصل الثانى من هذين الأصلين .

وقال أيضاً فى (باب الفتيا وهو واقف على الدابة) فى كتاب العلم ، فإن قيل : ليس فى سياق الحديث ذكر الركوب ، فالجواب : أنه أحال به على الطريق الأخرى التى أوردها فى الحج ، فكان على ناقلته ترجم له : (باب الفتيا على الدابة) انتهى ، وهذا من الأصل الأول من الأصلين المذكورين ، والعجب من العلامة العيني - قدس سره - أنه أورد على الحافظ فى الباب المذكور إذ قال : وأجاب بعضهم بأنه أحال به على الطريق الأخرى التى أوردها فى الحج ، وبعد هذا الجواب كبعد الثرى من الثريا ، فكيف يعقد باب بترجمة ثم يحال ما يطابق ذلك على حديث يأتى فى باب آخر ، انتهى ، وأشد التعقب على الحافظ فى (باب السمر فى العلم) فقال راداً على كل جزء من كلامه : وأما قوله : والأولى من هذا كله إلى آخره فكلام ليس له توجيه أصلاً فضلاً عن أن يكون أولى من غيره ، لأن من يعقد باباً بترجمة ويضع فيه حديثاً ، هل يقال : مناسبة الترجمة فى هذا الباب تستفاد من ذلك الحديث الموضوع فى باب آخر ، فما أبعد هذا الكلام !! وأبعد من هذا البعيد أنه علله بقوله : لأن تفسير الحديث بالحديث أولى من الخوض فيه بالظن ، فسبحان الله هؤلاء ما فسروا الحديث بل ذكروا مطابقة الحديث بالترجمة ، وما ذكره هو الرجم بالظن ، انتهى ملخصاً .

ومع هذا كله فقد أخذ بهذا الأصل بنفسه أيضاً إذ قال في (باب من حمل جارية صغيرة على عنقه) : وقد أخرج فيه البخارى حديث أبى قتادة في صلاته ﷺ حاملاً أمامة بنت زينب ، فقال العيني : مطابقتها ظاهرة ، فإن قلت : أين الظهور وقد خص الحمل بكونه على العنق ، ولفظ الحديث أعم من ذلك ؟ قلت : كأنه أشار بذلك إلى أن الحديث له طرق أخرى ، منها : ” لمسلم “ من طريق بكر ، وصرح فيه : على عنقه ، وكذا ” لأبى داود “ و” أحمد “ من طريق أخرى ، انتهى مختصراً ، وهكذا أخذ العلامة العيني بذلك في (باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها) إذ قال : مطابقتها للترجمة في لفظ التسوية ظاهرة ، وليس فيه ما يطابق بقوله : عند الإقامة وبعدها ، ولكنه أشار بذلك إلى ما في بعض طرق الحديث ما يدل على ذلك .

وقال في (باب التقاضى والملازمة) : وجه مطابقة الحديث للترجمة في التقاضى ظاهر ، وأما بالملازمة فبوجهين : ثانيهما : أنه أخرج هذا الحديث في عدة مواضع ، منها : في (باب الصلح) و(باب الملازمة) بلفظ : « فلزمه » فكأنه أشار بالملازمة إلى الحديث المذكور على أن ما ذكره في عدة مواضع كلها حديث واحد ، وهو عادة في بعض المواضع يذكر التراجم بهذه الطريقة ، انتهى ملخصاً .

فجملة الكلام أن هذين الأصلين مطردان في ” صحيحه “ أخذهما الشراح قاطبةً ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الثامن والثلاثين ولا الحادى والأربعين .

الثانى عشر : ما قال : وكثيراً ما يترجم لأمر ظاهر قليل الجدوى ، لكنه إذا تحقق التأمل أجدى ، كقوله : (باب قول الرجل ما صلينا) فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك ، انتهى ، قلت : أخذ الشيخ - قدس سره - هذا الأصل من كلام الحافظ المذكور فيما سبق عن المقدمة ، ورققت عليه :

الثامن، وزاد الحافظ في مثاله، ومنه قوله : (باب قول الرجل فاتتنا الصلاة) وأشار بذلك إلى الرد على من كره إطلاق هذا القول ، انتهى ، وتبعه القسطلاني في مقدمة شرحه في ذكر هذا الأصل ، وهو أصل مطرد ويظهر بالتأمل وتفتيش المذاهب والآثار الواردة في ” ابن أبي شيبه “ و ” عبد الرزاق “ وغيرهما ، وذكر هذا الأصل شيخ الهند رحمه الله أيضاً في الأصل الحادى عشر ووجهه بوجهه كما سيأتى في محله .

الثالث عشر : ما قال : وأكثرها تعقبات على ” مصنف عبد الرزاق “ و ” ابن أبي شيبه “ في تراجم مصنفيهما ، ومثله لا ينتفع به إلا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما ، انتهى ، قلت : وهو كذلك ، ويظهر ذلك بمطالعة ” فتح البارى “ و ” العينى “ فإنهما يصرحان بذلك في كثير من التراجم أن غرضه الرد على قول فلان ، أخرجه فلان ، وذكره شيخ الهند رحمه الله أيضاً ، لكنه لم يذكره أصلاً مستقلاً بل أدججه في الأصل الثانى عشر المذكور فيما سبق ، وذكره شيخ الهند رحمه الله في الأصل الحادى عشر من أصوله ، وأضاف فيه احتمالات أخر أيضاً ، وقال الحافظ في (باب السترة بمكة) بعد ذكر توجيه ابن المنير : والذي أظن أنه أراد أن ينكت على ما ترجم به عبد الرزاق حيث قال : (باب لا يقطع الصلاة بمكة شئ) إلى آخر ما بسط الحافظ ، وقال أيضاً في (باب الصلاة على الحصير) النكتة في ترجمة الباب الإشارة إلى ما رواه ابن أبي شيبه وغيره من طريق شرح بن هانئ ، أنه سأل عائشة رضى الله عنها : أكان النبي ﷺ يصلى على الحصير ، والله يقول « وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً » ؟ فقالت : لم يكن يصلى على الحصير ، فكأنه لم يثبت عند المصنف ، أو رآه شاذاً مردوداً لمعارضته ما هو أقوى منه ، إلى آخر ما قال .

وقال العيني في (باب الاستنجاء بالماء) : قصد بهذه الترجمة الرد على من كره الاستنجاء بالماء ، وعلى من نفي وقوعه من النبي ﷺ ، لما رواه ابن أبي شيبه بأسانيد صحيحة إلى آخر ما ذكر ، وقال الحافظ في (باب أذان الأعمى) روى ابن أبي شيبه وابن المنذر عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهما ، أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، وقال الحافظ في (باب من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد) : كأنه يشير إلى ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح ، أن ابن عمر رضی الله عنهما كان يؤذن للصبح في السفر أذنين ، وقال في (باب الأذان للمسافرين إلخ) : وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عمر رضی الله عنهما أنه كان يقول : إنما التأذين لجيش ، أو ركب عليهم أمير ، فينادى بالصلاة ليجتمعوا لها ، وأما غيرهم فإنما هي الإقامة ، وحكى نحو ذلك عن مالك ، انتهى ، وهذا الأصل لا يختص بالكتابين المذكورين بل الإمام البخاري كثيراً ما يترجم في "صحيحه" على رد الروايات التي لا تصح عنده ، سواء كانت في الكتابين المذكورين أو غيرهما من كتب السنن وغيرها ، وخص الشيخ - قدس سره - الكتابين المذكورين لكثرة التعقبات عليها ، ولا يمتري في ذلك من مارس التراجع ، وأمعن النظر في الكتابين المذكورين ، قال الحافظ في (باب الدفن بالليل) : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على منع ذلك محتجاً بحديث جابر أن النبي ﷺ زجر أن يقبر الرجل ليلاً ، إلا أن يضطر إلى ذلك ، أخرجه ابن حبان إلى آخر ما قال ، قلت : ويدخل في ذلك الأصل (باب موت الفجأة) على ما قاله ابن رشيد كما حكاه عنه في "الفتح" .

الرابع عشر : ما قال : وكثيراً ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل بالكتاب والسنة والعادات السائدة في زمانه ﷺ ، ومثل هذا لا يدرك حسنه إلا من مارس كتب الآداب ، وأجال عقله في ميدان آداب قومه ثم طلب لها أصلاً من السنة ، انتهى ، قلت : وهو كذلك لا مرأى في ذلك ولا امتراء ،

ويتضح ذلك بمطالعة الأبواب مفصلاً ، لاسيما فى كتاب العلم ، والجهاد ، والنكاح ، والأطعمة ، والآداب وغيرها ، ويمثل له بالأبواب المسلسلة فى كتاب العلم من : (باب من سئل علماً وهو مشغل لئخ) ، و(من رفع صوته بالعلم) ، و(طرح الإمام المسألة) و(القراءة على المحدث) ، و(من قعد حيث ينتهى به المجلس) ، و(ما كان النبى ﷺ يتخولهم بالموعظة) ، و(من جعل لأهل العلم أياماً معلومة) ، و(الفتيا على الدابة) ، و(الفتيا بإشارة اليد والرأس) ، و(الغضب فى الموعظة) ، و(من برك على ركبتيه) ، وغير ذلك من الأبواب الكثيرة فى الكتب المتفرقة .

الخامس عشر : ما قال : وكثيراً ما يأتى بشواهد الحديث من الآيات ، ومن شواهد الآية من الأحاديث تظاهراً ، ولتبين بعض الحملات دون البعض فيكون كقول المحدث : المراد بهذا العام الخصوص ، أو بهذا الخاص العموم ونحو ذلك ، ذكره شيخ المشايخ - قدس سره - أصلاً واحداً ، وإلا فى الحقيقة هى ثلاثة أصول مختلفة ، أحدها : التظاهر ، والثانى : لإرادة العام بالخصوص ، والثالث : عكسه ، وقد تقدم نحو ذلك فى كلام الحافظ المذكور فى الفائدة الثانية ، ورقمت عليه (١) و (٢) لكنه خصه بالترجمة ، ولذا أدخلته فى الأصل الثلاثين ، ولا يلتبس هذا بالأصل الأربعين لجزم الحكم ههنا ، وعدم جزمه فى الأربعين ، ولأن الآثار والشواهد ههنا لتعين محتملات الحديث ، وفى الأربعين لإظهار اختيار المؤلف ، وكذا الفرق بينه وبين الثامن عشر واضح ، لإرادة الخصوص بالعموم ههنا وعكسه فى الثامن عشر ، فالجملة ههنا عدة أصول متقاربة يظهر الفرق بينها بالتأمل وهى (١٨) و (٢٤) و (٤٠) و (٥٣) ، والمقصود ههنا ذكر الشواهد من الآيات للتظاهر ، أو لتعين بعض المحتملات فهذه خمسة عشر أصلاً ذكرها شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى - قدس سره - فى مبدء تراجمه ، وأخذ فى

ذيل تراجمه عدة أصول آخر ، نلحقها بكلامه منها .

السادس عشر : أن من دأب الإمام البخارى الاستدلال بكل المحتمل ، قال شيخ المشايخ فى (باب الرجل يأتم بالإمام إلخ) : هذا يحتمل معنيين ، وذهب المؤلف إلى كلا الاحتمالين إلخ ، وقال فى (باب العلم بالمصلى) : ولما كان ظاهر لفظ الحديث يحتمل أن يكون العلم فى زمانه ﷺ بنى المؤلف عقد الباب عليه ، انتهى ، وقال فى (باب إذا قيل للمصلى تقدم إلخ) : استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح غاية الصعوبة ، وحله عندى أن دأب البخارى أن يستدل بكلا احتماليه ، وهذا فى كتابه كثير ، انتهى ، وكذا قال فى (باب العرض فى الزكاة) : من أن قوله : وأما خالد إلخ ، استدلال ببعض محتملاته إلخ ، قال الشيخ أيضاً فى (باب من نام عند السحر) : استدلال المؤلف بقول عائشة على ترجمة الباب استدلالاً ببعض محتملاته ، وهذا من دأبه ، يفعله كثيراً فى كتابه ، وأخذ الشيخ - قدس سره - أيضاً بهذا الأصل فى (باب العرض فى الزكاة) إذ قال : واستدلال المؤلف بقول النبي ﷺ : وأما خالد إلخ ، استدلال ببعض محتملاته ، إلى آخر ما أفاده ، وهذا الأصل جار على السنة المشايخ كثيراً .

السابع عشر : ما قال فى (باب حك الخطأ بالخصم) : وههنا توجيه آخر مطرد فى أكثر المواضع ، وهو أجود التوجيهات عندى ، وهو : أنه من دأب المصنف أن يورد حديثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددة ، ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع فى ذلك الحديث ، ومقصوده ليس إلا إكثار طرق الحديث ، كما وقع فى هذا المقام ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل فى (باب صلاة التطوع على الحمار) أيضاً ، قلت : ويستأنس هذا الأصل مما قالت الشراح فى (باب طرح الإمام المسألة على أصحابه) فإن مؤدى كلام الكرماني وتبعه العيني وغيره ، أن المقصود ذكر الحديث بطريقيه اللتين سمعها عن شيخيه ، ويستأنس

ذلك أيضاً عما قال الحافظ فى (باب الصلاة على الحمره) : أفردھا بترجمة لكون شيخه أبى الوليد حدثه بالحديث مختصراً ، وبذلك جزم العيى فى (باب إتيان مسجد قباء راكباً و ماشياً) : لو قلنا لإفراد هذه الترجمة لبيان تعدد سنده لكان فيه الكفاية ، انتهى ، وإلى ذلك الأصل أشار الحافظ فى مقدمته مجيباً عن تكرار الروايات ، أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم ، فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتل معنى ، وحدث آخر فعبّر عن تلك الكلمة بعينها بعبارة أخرى تحتل معنى آخر ، فيورده بطرقه إذا صحت على شرطه ، ويفرد لكل لفظ باباً مفرداً ، انتهى .

الثامن عشر : ما قال فى (باب رفع البصر إلى الأمام) : عقد هذا الباب لما تقرر أن الأولى أن ينظر المصلّى فى صلاته إلى موضع سجوده ، ومع ذلك لو رأى إلى أمامه ، ولم ينظر إلى ذلك الموضع لم تفسد عليه صلاته ، وقد مر غير مرة أن البخارى ربما يعقد الترجمة لأمر خاص من بين العام ، مع أن مراده إثبات ذلك العام ، وذلك لتعيين صورة من بين صورته المحتملة كما قلنا ههنا ، فإن مراده - رحمه الله - نفي لزوم النظر إلى موضع السجود ، وهو عام ، ومن صورته المحتملة اختيار صورة خاصة ، وهى حالة النظر إلى الأمام ، مع أن الغرض لإثبات العام ، فاحفظ هذا التحقيق ، فإنه مما ينفعك فى مواضع شتى من هذا الكتاب ، انتهى ، وإلى ذلك الأصل أشار الحافظ فى "الفتح" فى (باب غسل المرأة أباهما الدم) إذ قال : هذه الترجمة معقودة لبيان أن إزالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها ، وبهذا يظهر مناسبة أثر أبى العالية ، انتهى ، وبذلك الأصل أخذ شيخ المشايخ فى (باب من دعى لطعام فى المسجد) إذ قال : غرضه من عقد هذا الباب جواز الكلام المباح فى المسجد ، إلى آخر ما قاله ، وكذا فى (باب هل يتتبع المؤذن فاه إلخ) ، إذ قال : غرضه أن الأذان غير ملحق بالصلاة فى الأحكام ، ولا يشترط فيه الاستقبال ، وبهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار ، انتهى ، وبذلك أخذ فى (باب الرجل ينمى إلى أهل الميت)

إذ قال : ذكر الأهل لمجرد تصوير صورة ، والمقصود إثبات جواز النعي مطلقاً ، وبذلك أخذ في (باب الصدقة باليمين) إذ قال : مقصود الترجمة الإعطاء بنفسه ، فلا خفاء لمناسبة الحديث الثاني ، انتهى ، والأوجه عندي أن هذا الباب من الأصل السادس والخمسين ، وقد عرفت في الخامس عشر أن ههنا عدة أصول متقاربة فلا تلتبس عليك لا سيما هذا الأصل بالأصل الثلاثين .

التاسع عشر : أن الإمام البخارى يذكر في الترجمة أمرين ، يثبت أحدهما بالنص ، والآخر بالأولوية ، كما أفاده شيخ المشايخ في (باب ما يذكر في المناولة إلخ) إذ قال : ذكر في الترجمة أمرين : المناولة ، وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان ، وأثبت بحديثي الباب الأمر الثاني ، فثبت الأمر الأول بالطريق الأولى فافهم ، انتهى ، قلت : قد أخذ شيخ المشايخ بهذا الأصل في عدة مواضع من تراجمه ، فقال في (باب التيمن في الوضوء والغسل) : ثبت بأول حديث الباب التيمن في غسل الميت ، فثبت التيمن في غسل الحى بالطريق الأولى لكونه الأصل ، وذكره في (باب البول قائماً وقاعداً) أثبت بالحديث الأول والثاني بالطريق الأولى ، وهكذا قرره الشراح ثم ذكر توجيهاً آخر ، واختاره ههنا خاصة ، وما حكاه الشيخ عن الشراح حكاه الحافظ في " الفتح " عن ابن بطال : دلالة الحديث على القعود بالطريق الأولى ، لأنه إذا جاز قائماً فقاعداً أكثر جوازاً ، وأخذ شيخ المشايخ بهذا الأصل في (باب التسمية على كل حال إلخ) ، إذ قال : لما لم يكن الحديث الذى روى في (باب التسمية قبل الوضوء) على شرط المؤلف ، أثبت التسمية للوضوء بالحديث الذى أورده في الباب لدلالته على الاستحباب في الوضوء بالطريق الأولى ، انتهى مختصراً ملخصاً .

وأخذ العيني هذا الأصل في الباب المذكور بوجه آخر ، وهو أن إثبات التسمية عند الوقاع نص ، وعلى كل حال بالأولى ، وحكاه الحافظ في (باب

وجوب القراءة) تحت حديث قصة سعد عن الكرماني إذ قال : وأبدي الكرماني لتخصيص العشاء بالذكر حكمةً ، وهو أنه لما أتقن فعل هذه الصلاة التي وقتها وقت الاستراحة ، كان ذلك في غيرها بالطريق الأولى ، انتهى ، وذكر شيخ الهند - رحمه الله - أيضاً في مبدء تراجمه هذا الأصل ، لكنه - رحمه الله - ذكر له وجهاً آخر إذ قال في الأصل الثالث عشر : إنه قد يذكر في الترجمة أمران ، والوارد فيه مثبت للواحد فقط ، فيتوهم منه أن الأمر الثاني لم يثبت ، وليس كذلك ، بل يكون مقصود المؤلف جزءاً لا الآخر ، لظهوره واتفاق العلماء عليه فيذكره تبعاً واستطراداً : انتهى ما قاله معرباً مختصراً .

وأخذ شيخ الهند - قدس سره - عن العيني إذ اختاره في الباب المذكور أى : (البول قائماً وقاعداً) بعد التعقب على توجيه ابن بطل ، والأحسن أن يقال : لما ورد في الباب جواز البول قائماً وقاعداً بأحاديث كثيرة ، أورد البخاري حديث الفصل الأول ، وفي الترجمة أشار إلى الفصلين ، إما اكتفاءً بشهرة الفصل الثاني ، وعمل أكثر الناس عليه ، أو إشارةً إلى أنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه ، انتهى مختصراً ، وهذا الأصل غير الأصلين الآتين في (٣٨) و(٣٩) وغير الذي تقدم في الحادي عشر كما لا يخفى .

العشرون : ما اختاره في تراجمه مراراً ، أن الباب الخالي عن الترجمة يكون بمنزلة الفصل عن الباب السابق ، ذكره الشيخ في (باب) خال عن الترجمة بعد (باب إدخال البعير في المسجد) وفي (باب) بعد (باب الصلاة بين السواري) ، وقال العيني : إن البخاري جرت له عادة أنه إذا ذكر لفظ باب مجرداً عن الترجمة ، يدل ذلك على أن الحديث الذي يذكر بعده يكون له مناسبة .

٣٢١ - باب إدخال البعير في المسجد (م - ٤١)

بأحاديث الباب الذى قبله ، انتهى ، وقال الحافظ فى الباب المذكور : كذا فى الأصل بلا ترجمة ، وكأنه بيض له فاستمر كذلك ، وأما قول ابن رشيد : إن مثل ذلك إذا وقع للبخارى كان كالفصل من الباب ، فهو حسن حيث يكون بينه وبين الباب الذى قبله مناسبة بخلاف مثل هذا الموضع ، وكذا قال شيخ المشايخ فى (باب) بعد (باب الصلاة بين السوارى) : إن هذا الباب لا ترجمة له ، فهو كفصل الباب الأول ، وقال الحافظ فى الباب المذكور : كذا للأكثر بلا ترجمة ، وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، انتهى .

والجملعة أن هذا الأصل مطرد معروف فى الشروح ، ذكره الشراح مراراً فى شروحه ، وذكره شيخ الهند - رحمه الله - أيضاً فى أصول تراجمه فى الموضعين ، الأول فى الأصل الثامن ، ثم أعاده فى آخر كتابه فى الأصول العربية ، وحكى عن الشراح هذا الذى تقدم ، لكنه - رحمه الله - أبدع له وجهاً آخر أيضاً ، ذكره فى الأصل الخامس والعشرين والسادس والعشرين وينظر (٣٧) و(٥٧) .

هذه عشرون أصلاً ذكرها شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه وذكر شيخ الهند - رحمه الله - فى مبدء رسالته فى التراجم فى اللغة الأردوية خمسة عشر أصلاً ، نذكرها على ترتيبها إلا أن بعضاً منها تقدم فى كلام شيخ المشايخ ، فلا نذكره إلا مجملًا تكميلاً لعدده ، وإبقاءً لترتيب كلامه ، ولا نذكر له رقم العدد فى عدادنا للتكرار ، فالعدد الأول يكون لشيخ الهند ، والثانى لعدادنا فقال :

(١) ٢١ - الحادى والعشرون : أن الإمام البخارى - رحمه الله - كثيراً ما يترجم بجزء من الحديث ، أو بكلام آخر ، ولا يريد بلفظ الترجمة مدلوله الأصلى اللفظى الصريح ، بل يريد مدلوله الالتزامى الثابت بالإشارة والإيماء ، فابورء فى الباب يكون موافقاً للثانى ، ومن أراد تطبيقه بالأول - أى المدلول

اللفظي - يقع في التخييط ، كما يظهر من أول أبوابه (باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ) فإنه - رحمه الله - ذكر فيه ستة أحاديث ليس في بعضها ذكر الوحي أصلاً ، وليست كيفية البدء إلا في حديث واحد ، وهو حديث حراء ، ولذا اضطر بعض الشراح إلى قولهم : إن كثيراً من أحاديث الباب لا يتعلق إلا بالوحي ، لا ببدء الوحي ، فكيف جعل الترجمة (باب بدء الوحي) ، وتكلف بعضهم في التوجيهات الباردة ، والحق أن غرض الترجمة لم يكن ما هو ظاهر من اللفظ ، بل الغرض كان بيان عظمة الوحي ، وكونه واجب الاتباع ، وخلوه عن الخطأ والسهو ، وغير ذلك من الأمور التي تناسب عظمة الوحي ، انتهى ، قلت : وبسط الشيخ الكلام على ذلك في ذيل تراجمه أيضاً ، وبسطه أشد البسط ، وذكر الأصل المذكور في آخر كتابه أيضاً ، كما تقدم كلامه العربي في الفائدة الثانية مفصلاً ، ومثل له هناك (بياب من أدرك ركعة من العصر) وغير ذلك كما تقدم كلامه بلفظه .

(٢) ٢٢ - الثاني والعشرون : أن من المسلمات المجمع عليها ، أن الإمام البخاري لا يكرر عمداً في "صحيحه" حديثاً ولا ترجمةً ، ومع ذلك فإن ظهر في موضع تكرار الترجمة مثلاً ذكر (باب فضل العلم) في الموضعين من كتاب العلم ، فلا بد من أن يجعل لهما محملاً يميزهما ؛ ولذا أجمعوا على أن المراد بالفضل في أحدهما غير المراد في الثاني ، وأيضاً لا يخرج عن التكرار تغير السياق والألفاظ ، كما ترجم (بياب كيف كان بدء الوحي إلخ) في أول كتابه ، و(بياب كيف كان نزول الوحي) ، و(أول ما نزل) في كتاب فضائل القرآن ، فهذا تغير السياق لا يخرج عن التكرار حتى يفرق بينهما بغرض الترجمة ومقصودها ، انتهى ملخصاً معرباً ، وهذا واضح ، ولذا اضطر الشراح في شروحهم ، والمشايخ في دروسهم ، إلى بيان الفرق بين التراجم المكررة لفظاً وهي كثيرة في "الصحيح" مثلاً ترجم (بالسمر بالعلم) في كتاب العلم ،

ثم ترجم (بالسمر في الفقه والخير) قبيل كتاب الأذان ، وترجم (بالسؤال والفتيا عند رمى الجمار) في كتاب العلم ، ثم ترجم (بالفتيا على الدابة عند رمى الجمار) في كتاب الحج ، وترجم (بالمرأة تحيض بعد الإفاضة) في كتاب الحيض ، ثم ترجم في الحج (إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت) ، وترجم (بشهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين) ثم ترجم في العيد (خروج النساء الحيض إلى المصل) ، وترجم (بالصلاة بمنى) في أبواب تقصير الصلاة ، ثم ترجم بذلك اللفظ في الحج ، وترجم (بالصلاة على النساء وستنها) في الحيض ، ثم ترجم (بالصلاة على النساء) في الجنائز ، وترجم (بالتكبير أيام منى) ، و (إذا غدا إلى عرفة) في العيدين ، ثم ترجم في الحج (بالتلبية والتكبير إذا غدا من منى إلى عرفة) ، وترجم في الصلح (بقول الإمام : اذهبوا بنا نصلح) ، ثم ترجم في الأحكام (بالإمام يأتي قوماً فيصلح بينهم) ، وترجم في الجمعة (لا يقيم الرجل أخاه يوم الجمعة ويقعد في مكانه) ، ثم ترجم في الاستيذان (بيباب لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه إلخ) ، وترجم بلفظ (لا هامة) في موضعين من كتاب الطب ، وترجم فيه أيضاً (بيباب السحر) في موضعين ، قال الحافظ (١٠ - ١٨٥) : كذا وقع للكثير وسقط لبعضهم وهو الصواب إلخ ، وغير ذلك من الأبواب الكثيرة المسكورة ظاهراً ، ويستأنس ذلك الأصل من كلام شيخ المشايخ في (باب صلاة التطوع على الحمار) إذ قال : إنه ترجم بذلك لزيادة الاهتمام .

(٣) ٢٣ - الثالث والعشرون : أن الأصل في التراجم أن تكون دعاوى والأحاديث الواردة في الباب تكون دلائلها مثبتة للترجمة ، لكن الإمام البخاري كثيراً ما يترجم بما يكون بمنزلة شرح للحديث ، كما تقدم بسط ذلك في الفائدة الثانية من كلام السندی إذ قال : إن تراجم " الصحيح " على قسمين ، قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب ، وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ،

والشرح جعلوا الأحاديث كلها دلائل للترجمة ، فأشكل عليهم الأمر ، إلى آخر ماتقدم في كلام السندى ، وذكره السندى أيضاً في (باب أحب الأسماء إلى الله عز وجل) ، ومثل له شيخ الهند - رحمه الله - (باب الصفرة والكدرية في غير أيام الحيض) فقال: إن زيادة لفظ غير أيام الحيض بمنزلة الشرح للحديث ، جمعاً بينه وبين حديث عائشة رضى الله عنها : « لا حتى ترين القصة البيضاء » ، انتهى ، قلت : كون بعض التراجم شارحة ، معروفة مطردة عند الشراح كثيرة الوقوع في " الصحيح " ، ومع ذلك المثال الذى أفاده شيخ الهند - قدس سره - من (باب الصفرة) لو جعل داخلاً في الأصل الخامس لكان أوضح .

وشيوخ الهند - قدس سره - لما أدخل المذكور في هذا الأصل تبعاً للسندى صحح تمثيله - قدس سره - بذلك على أصله ، ويمثل لذلك الأصل (باب مسح اليد بالتراب لتكون أنقى) ، فقوله : لتكون أنقى ، بين بذلك علة مسح اليد بالتراب مع الإشارة إلى الاختلاف في ذلك ، وكقوله (باب الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض) أشار بذلك إلى عدم التخصيص بالمسك ، وكقوله (باب الإقامة واحدة إلخ) ، شرح بذلك قوله في الحديث : يوتر الإقامة ، وكقوله (باب الذكر بعد الصلاة) شرح بذلك لفظ : الدبر ، الوارد في أحاديث الأدعية ، رداً على من قال : بأن هذه الأدعية في التشهد قبل السلام للفظ الدبر ، وترجم (باب كلام الميت على الجنازة) شرح بذلك لفظ الجنازة الواردة في الحديث ، وكقوله (باب بركة السحور من غير إيجاب) فإن هذا القيد نبه على أن الأوامر الواردة فيه للاستحباب ، وكقوله (باب رفع معرفة ليلة القدر) فإن لفظ المعرفة نبه على معنى قوله ﷺ : رفعت ، رداً على من قال : إن ليلة القدر رفعت .

(٤) ٠ - ذكر شيخ الهند - رحمه الله - أصلاً رابعاً: أن الترجمة قد يكون لها معنى ظاهر ، وآخر خفى ، فالشرح لما حملوها على الأول اضطربوا في

التطبيق ، والحق أن مراد المصنف كان معنى خفياً ، ومثل له ؛ (باب ما يقول بعد التكبير) فإنهم لما حملوا الترجمة على الدعاء بعد تكبير الافتتاح تكلفوا في ذلك ، والحق أن مراد المؤلف - رحمه الله - كان التوسع في الدعاء ، وبسط في ذلك ، وبسطه أيضاً في كلامه العربي في آخر التراجم ، كما تقدم مفصلاً في الفائدة الثانية ، ولما لم يظهر لي فرق واضح بينه وبين ما تقدم في (١) ٢١ - الأصل الأول من أصوله ، لم أجعل له عدداً مستقلاً ، وهذا الأصل والذي بعده مأخوذان من كلام العلامة السندی ، كما تقدم في كلامه من قوله : وكثيراً ما يكون لظاهر الترجمة معنى ، فيحملون الترجمة عليه ، والحديث لا يوافقه ، فيعدون ذلك إيراداً على صاحب "الصحيح" مع أنه قصد معنى يوافقه الحديث ، وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا ، ولكن تطبيق الحديث به يحتاج إلى فضل تدقيق ، انتهى .

(٥) ٠ - وهكذا ذكر شيخ الهند - قدس سره - أصلاً خامساً : وهو أن يكون معنى الترجمة ظاهراً لكن الاستدلال بالحديث يكون بإشارة خفية ، ومثل له ؛ (باب ما يذكر في الفخذ) والاستدلال فيه بحديث زيد بن ثابت ، ولما دخل هذا الأصل في الأصل الثاني من أصول شيخ المشايخ لم أجعل له عدداً مستأنفاً .

(٦) ٠ - وذكر الشيخ - قدس سره - أصلاً سادساً : أنه قد يذكر في الباب حديثاً لا يوافق الترجمة ، لكن يأتي في باب آخر ما يثبت به الترجمة ، ومثل له ؛ (باب السمر في العلم) ولما تقدم هذا الأصل الحادى عشر من أصول شيخ المشايخ لم أجعل له أيضاً عدداً مستقلاً .

(٧) ٢٤ - الرابع والعشرون : ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - في الأصل السابع أن الإمام البخاري - رحمه الله - كثيراً ما يذكر في الترجمة آثار الصحابة وغيرها ، فمنها ما يكون مثبتاً للترجمة ، ومنها : ما يذكر لأدنى مناسبة ، فإن

الشئ بالشئ يذكر ، فن جعل كلها دلائل ، وقع فى التكاليف الباردة ، انتهى ، قلت : أخذه الشيخ - قدس سره - من كلام السندى كما تقدم فى الفائدة الثانية إذ قال : وأيضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لأدنى خاصية بالباب ، وكثير من الشراح يرونها دلائل للترجمة ، فيأتون بتكاليف باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة ، فإن عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب "الصحيح" والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليهم حيث لم يفهموا المقصود ، انتهى .

وأخذ الإمام الكنكوهى هذا الأصل بمواضع من تقريره ، منها : فى (باب تقضى الحائض المناسك كلها) إذ قال : ويمكن إيرادها - أى الآثار - ههنا لمناسبة ما جرى من ذكر صوم الحائض وصلاتها إلخ وبذلك جزم شيخ المشايخ فى تراجمه فى الباب المذكور إذ قال : أورد تعليقات الباب لأدنى مناسبة كما لا يخفى ، ومثل هذا كثير عند المؤلف ، انتهى ، وبذلك أخذ العينى فى الآثار المذكورة فى هذا الباب إذ قال : وإذا وجد التطابق بأدنى شئ يكتفى به ، والتطويل فيه يؤل إلى التعسف ، انتهى .

قلت : وهكذا قال بعضهم فى الآثار الواردة فى (باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره) ، وإلى ذلك أشار الكرمانى فى الآثار الواردة فى (باب وضوء الرجل مع امرأته) إذ قال : غرض البخارى ليس منحصرأ فى ذكر المتون ، إلى آخر ما قال ، وقال العينى فى الآثار الواردة فى (باب هل يتبع المؤذن فاه ههنا وههنا) : وأدنى المناسبة كاف ، لأن المقام إقناعى غير برهانى ، انتهى ، وقال شيخ المشايخ فى (الصلاة فى مسجد السوق) : ولهذا القدر من المناسبة أورد المؤلف تعليقات الأبواب بل بأدنى من ذلك ، انتهى ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالخامس عشر الماضى ولا بالأربعين الآتى .

(٨) ٢٥ - الخامس والعشرون ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - فى

الأصل الثامن ، وأعاده في آخر رسالته في العربية أيضاً إذ قال : إن المصنف قد يذكر الباب بلا ترجمة ، والشرح يذكرون في ذلك احتمالات أكثرها بعيدة عن شأن المؤلف والمؤلف كليهما ، وأكثر أهدارهم أنه كالفصل من الباب السابق ، لكن هذا لا يتمشى في بعض المواضع ، إلى آخر ما تقدم من كلامه مفصلاً في آخر الفائدة الثانية ، ورقمت عليه (٢) فقال مثلاً : ترجم (بباب) بلا ترجمة بعد (باب ما جاء في غسل البول) ، وذكر فيه الحديث المذكور سابقاً ، فكيف يقال : إنه كالفصل من الباب السابق لأن هذا يمكن إذا كان الثاني مغايراً للأول بوجه ، وههنا لا تغاير أصلاً ، وعندنا لا بد أن يقال : إن المؤلف أحياناً يترك الترجمة عمداً ، ومقصوده أني أخرجت من هذا الحديث حكماً أو أحكاماً ، فينبغي أن تخرجوا منه حكماً غير ذلك مناسباً لتلك الأبواب ، ويفعل هكذا تشجيعاً للأذهان ، وتنبيهاً ولإيقاظاً للناظرين ، كما هو دأبه في أمور كثيرة ، فعندنا هذا الاحتمال أقوى وأليق وأنفع مثلاً يكون الترجمة ههنا كون البول موجباً لعذاب القبر وما يماثلها ، وكذلك في (باب) بلا ترجمة في آخر أبواب التيمم ينبغي أن يكون الترجمة إذ لم يجد الجنب ماءً يتيمم ، انتهى ملخصاً .

واقترنت على التلخيص لأن كلامه هذا تقدم في الفائدة الثانية بلفظه، وزاد في هذا الأصل الثامن في الأردية : فهما يوجد باب بلا ترجمة ننظر أولاً هل له مناسبة بالباب السابق ؟ فإن كان فهو المرام ، وإلا فنجعل له ترجمةً مستقلةً بشرطين : أحدهما : أنها لا تتكرر بترجمة المصنف ؛ والثاني : أن تكون مناسبة للمقام ، وطالما يظهر بالتدبر أن الحديث محتمل لعدة تراجم جديدة ، فحينئذ يحتمل أن المؤلف حذفها تكثيراً للفائدة ، انتهى ملخصاً ، وهذا الأخير أجعله أصلاً مستأنفاً كما سيأتي ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالعشرين الماضي ، فإن حذف الترجمة فيه كان على ما هو المشهور عند الشراح والمشايخ ،

لكونه فصلاً من الباب السابق في هذا الأصل تشحيذاً للأذهان ، تنبيهاً على وضع الترجمة الجديدة ، وفي الآتي تكثيراً للفائدة ووضعاً لعدة تراجم فتميز الأصول الثلاثة ..

(٨) ٢٦ - السادس والعشرون : ذكره شيخ الهند - رحمه الله - استطراداً في الأصل الثامن ، وهو أجدر أن يعد أصلاً مستأنفاً وهو : أن الإمام البخاري قد يحذف الترجمة تكثيراً للفوائد ، فإن الحديث الوارد في الباب يستنبط منه مسائل عديدة مناسبة لهذا المحل ، فيحذف الترجمة تشحيذاً للأذهان ، وتنبيهاً وإيقاظاً للناظرين أن يخرجوا منه تراجم عديدة مناسبة لهذه الأبواب ، وأخذ شيخ الهند - رحمه الله - بهذا الأصل في تراجمه أيضاً ، ومال في (باب) بلا ترجمة بعد (باب سؤال جبرئيل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام إلخ) ، فقال بعد بسط التقرير في ذلك : إنه يحتمل أن حذف المصنف الترجمة يكون لتعدد الفوائد .

(٩) ٢٧ - السابع والعشرون : ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - في الأصل التاسع ، وذكره في آخر رسالته في العربية أيضاً ، وتقدم في آخر الفائدة الثانية ورقعت عليه (٣) إذ قال : وتارة يذكر باباً مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثاً ، وفيه وجهان : مرة يذكر تحت الترجمة آية أو حديثاً أو قولاً من الصحابة والتابعين دالاً على الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك ، واكتفى المصنف بذلك إما لأن حديثاً على شرطه ليس عنده ، أو لقصد التمرين ؛ ومرة لا يذكر في الباب شيئاً منها ولا حديثاً ، فيحمله الشراح على سهو الناسخين ، أو سهو المصنف ، أو عدم تيسر إرادته بوجه من الوجوه ، ولا يخفى استبعاده .

والتحقيق عندنا أن المؤلف لا يفعل ذلك إلا في موضع يكون دليل الترجمة مذكوراً قبلها في الباب السابق أو بعدها ، مع أن هذه الصورة قليلة جداً ،

فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور وإن لم يذكره مع الترجمة لقصد التمرين، انتهى مختصراً، وتقدم كلامه بلفظه في الفائدة الثانية ، وبسطه في الأصل التاسع في الأردية ، وذكر أن مثل هذه المواقع قريب من عشرة فقط، ويستأنس هذا الأصل من كلام الحافظ ، المذكور في الفائدة الثانية ورقت عليه (٥) ، قلت : وعلى هذا الأصل يحمل ما قال شيخ المشايخ في ترجمه : قوله قال إبراهيم : اكتفى في هذا الباب بإيراد الحديث المعلق ، لأنه سيذكر في موضع آخر يتعلق به هذا الحديث تعلقاً شديداً ، وإنما قلنا : هذا معلق ، لأن إبراهيم بن طهمان ليس من شيوخ المؤلف ، ومثل هذا يفعل المؤلف كثيراً ، انتهى .

ومما يجب التنبيه عليه أن مراد الشيخ من قوله : سيذكره هو حديث مال البحرين ، فقد أخرجه البخاري في المغازي ، وأما تعليق البخاري فلم يصله المصنف بل وصله الحاكم وغيره كما في "الفتح" و "مقدمته" ، وعلى ذلك حمل شيخ المشايخ (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها) إذ قال : والمؤلف اكتفى بحديث الباب لأن رتبة قبل الجمعة قد علم سنيتهما سابقاً صريحاً عن حديث جابر رضي الله عنه أنه دخل رجل يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب انتهى ، وبنحو ذلك استدل في (باب حمل الرجال الجنازة) ، والفرق بين هذا الأصل والآتي في الثاني والخمسين ظاهر فتأمل .

(١٠) ٢٨ - الثامن والعشرون : ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - في الأصل العاشر : أن الإمام البخاري - رحمه الله - طالما يكرر التراجم لفوائد شتى : كالإجمال في ترجمة سابقة ، والتفصيل في أخرى ، أو لإثباتها في الأولى بغير حديث مسند ، وفي الثانية بحديث مسند ، وتارة ما يكرر التراجم لإثبات دعوى واحد ، وقد يكون في إثبات المدعى بالحديث الوارد في الترجمة الأولى نوع تقصير ، فيتداركه بالترجمة الثانية ، وقد يكون في الحديث الوارد في

الترجمة الأولى مسألة مستأنفة يترجم لها الثانية ، ولا يذكر الحديث اكتفاءً بالأولى ، وقد يذكر فى الترجمة أموراً متعددة ، ويذكر الحديث متعلقاً ببعضها لـ إكتفاءً بالآثار الواردة فى الباب ، أو إشارةً إلى إثباتها بالقياس ، وقد يكون فى ترجمه بعض لإجمال يوضحه الحديث الوارد فيها ، انتهى ملخصاً معرباً ، وأنت خبير بأن هذا الأصل يتضمن أصولاً عديدة يأتي بيان بعضها فى الأصول الآتية ، ونأخذ من هذا كله أصلاً واحداً وهو أن الإمام كثيراً ما يعالج لإثبات مسألة واحدة مهمة عنده بالتراجم العديدة المختلفة ، كما فعل فى أبواب الخمس ، فى أن النبي ﷺ لم يكن مالِكاً لخمسه ، بل كان له قسمه ، وكما فعل فى آخر الكتاب فى مسألة خلق القرآن ، ويستأنس ذلك بمسألة طهارة بول ما يؤكل لحمه ، وهذا غير الأصل المتقدم فى السابع عشر .

(١١) ٠ - ذكر شيخ الهند - رحمه الله - فى الأصل الحادى عشر : أن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بأمر قليل الجدوى ، لا فائدة فى ذكرها على الظاهر ، ويكون ذلك لعدة وجوه ، منها : ما أفاده الشاه ولى الله - رحمه الله - أنه أراد الرد على " مصنف ابن أبى شيبة " ، أو " عبدالرزاق " ، وطالما يكون الغرض دفع توهم ناشئ فى ذلك المحل ، أو تكون الإباحة ظاهراً لكنه يشير بذلك إلى ندمه ، أو لإثبات الحكم بالنص فقط ، ولم أذكر ذلك مستقلاً لأنه تقدم فى الأصل الثانى عشر والثالث عشر من كلام شيخ المشايخ .

(١٢) ٠ - وذكر شيخ الهند الأصل الثانى عشر : أن الإمام البخارى قد يترجم مقصودةً له ، لكن الروايات الواردة فيها لا تشفى الغليل ، ولا تكفى لإثبات المقصود ، فيكرر الترجمة ، قلت : وهذا داخل فى الأصل العاشر من كلامه - رحمه الله - فلم أذكر له عدداً .

(١٣) ٠ - وذكر شيخ الهند الأصل الثالث عشر : أن البخارى قد يذكر فى الترجمة أمرين ، ولا يورد الحديث إلا لواحد منهما ، وتقدم ذلك فى

الأصل التاسع عشر .

(١٤) ٢٩ - التاسع والعشرون : ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - في الأصل الرابع عشر : أن الإمام البخارى قد يورد بعد الترجمة حديثاً يوافقها ، ثم يذكر بعد ذلك حديثاً لا يوافقها ، بل قد يخالفها ، ويكون ذكر هذا الحديث الثانى لمصلحة الحديث الأول ، كتوضيح لإجمال ما فى الحديث الأول وذكر هذا الأصل الإمام الكنىكوهى - قدس سره - أيضاً فى مبدء تقريره ، كما سيأتى فى أول باب منه إذ قال : إن المؤلف كثيراً ما يورد من الروايات ما لها أدنى مناسبة بالحديث الوارد فى الباب ، وإن لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى تراجمه كثيراً ، كما أوضحت أمثلته فى حاشية "اللامع" ، منها : ما قال فى (باب ترك القيام للمريض) من أن حديث أبى نعيم الذى أورده أولاً فى هذا الباب يدل صريحاً على الترجمة ، وأما الحديث الثانى - أى حديث محمد بن كئير - فليس له دلالة ظاهرة على ما يناسب الترجمة ، وإنما أورده ههنا إشارةً إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان . إلى آخر ما قال ، وإلى ذلك أشار الحافظ فى "الفتح" إذ قال : استشكل أبو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب للترجمة ، وتبعه ابن التين فقال : احتباس جبرئيل ليس ذكره فى هذا الباب فى موضعه ، انتهى ، قال الحافظ : وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة ، وذلك أنه أراد أن ينبه على أن الحديث واحد لاتحاد مخرجه ، إلى آخر ما قال ، وكذلك قال العينى : إن مطابقتها للترجمة من حيث أن هذا من تنمة الحديث السابق ، ويدفع بهذا ما قاله ابن التين إلخ .

وكذلك أخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى (باب النهى عن تلقى الركبان) إذ قال : قوله : عباس بن الوليد إنما أتى بهذا الحديث فى هذا الباب ، إشارةً إلى مسألة حديثية فى حديث ابن عباس المذكور سابقاً ، وهى : أنه اختلف

فى هذا الحديث على معمر ، فعبد الواحد عنه يذكر : « لا تلقوا الركبان » ، وعبد الأعلى عنه لا يذكره ، وذكر الاختلاف من مهات مسائل المحدثين ، والبخارى يعنى به : « هذا الكتاب كثيراً ، انتهى ، وقال الحافظ فى "الفتح" وليس فيه للتلقى ذكر ، وكأنه أشار على عادته إلى أصل الحديث فقد سبق قبل بيابين من وجه آخر عن معمر ، وفى أوله : « ولا تلقوا الركبان » ، انتهى ، قلت : وعلى ما قاله الحافظ يكون الحديث من الأصل الحادى عشر بخلاف ما أفاده شيخ المشايخ .

(١٥) ٣٠ - الثلاثون : ما ذكره شيخ الهند فى الأصل الخامس عشر : أن الإمام البخارى كثيراً ما يأتى بالترجمة مطلقة ، ويذكر الحديث مقيداً ، فظالماً يظهر ذلك وضوحاً ، وقليلاً ما يحنى ذلك على الناظرين ، فيوردون على البخارى عدم انطباق الحديث بالترجمة ، فينبغى إذ ذاك أن يلاحظ فى الترجمة قيداً مناسباً للحديث ، انتهى ، قال الكرماني فى (باب ليبصق عن يساره) : فإن قلت : الترجمة مطلق ، والحديث مقيد بكونه فى الصلاة عكس الباب المتقدم ، فإن ترجمته مقيدة بالصلاة ، والحديث الذى فيه مطلق ، قلت : المطلق محمول على المقيد فى الموضعين عملاً بالدليلين ، فإن قلت : لفظة الترجمة مقيدة بالقدم اليسرى ، ولفظ القدم فى الحديث لا تقييد فيه ، قلت : تقييد به عملاً بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق ، فإن قلت : كان المناسب أن يذكر هذا الحديث فى ذلك الباب ، وذلك الحديث فى هذا الباب ، قلت : لعل غرضه بعد معرفة نفس الأحكام بيان استخراج الأحكام ، ومعرفة طرق استنباطها أيضاً تكثيراً للفائدة ، إلى آخر ما قاله ، وطرق الاستنباط من أهم أصول البخارى كما تقدم فى الأصل الثانى .

قلت : ولم يمثل شيخ الهند - قدس سره - لأصله هذا بمثال ، ويمكن عندى أن يمثل (بباب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة) فأتى بالترجمة

مطلقة" وذكر الحديث فيه مقيداً بصلاة الفجر ، ولذا أشكل على الشراح التطابق ، ووجهه بوجهه ، وعلى الأصل المذكور ينبغي أن يلاحظ القيد في الترجمة ، ويستأنس ذلك من كلام الحافظ إذ قال : ويحتمل أن يكون اللام في الترجمة عهدية ، فيتفقان أي يتفق الحديث مع الترجمة ، إذ أريدت في الترجمة أيضاً صلاة الفجر ، قلت : وأشار إلى ذلك الأصل الحافظ في " مقدمة الفتح " أيضاً كما حكيت كلامه في الفائدة الثانية ورقمت عليه (١) ، وحاصله الاحتمال في الترجمة ، والتقييد في الحديث ، وهذا آخر الأصول التي ذكرها شيخ الهند - قدس سره - في مبدء تراجمه ، وقد وجد في كلام الشراح والمشايخ العظام - قدس أسرارهم - أصول كثيرة غير ما سبق منها .

الحادى والثلاثون : ما أفاده شيخ الشيوخ الإمام الكنكوهي - قدس سره - في مبدء تقريره هذا : أن المقصود كثيراً ما يحصل بالنظر إلى مجموع الروايات الموردة في الباب ، ولا تستقل كل رواية بإفادة ما وضعت عليه الترجمة ، وعلى هذا فلا إشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التي لا تنطبق على الترجمة بأسرها ، انتهى ، قلت : وهذا أصل مطرد معروف عند الشراح أخذوا به في كثير من التراجم ، قال الكرمانى في (باب هل يصلى الإمام بمن حضر إلخ) : ولا يخفى أنه لا يلزم أن يدل كل حديث في الباب على كل الترجمة بل لو دل البعض بحيث تعلم كل الترجمة من كل ما في الباب لكفاه ، انتهى ، وبه أخذ في حديث هرقل في أول الكتاب إذ قال : فإن قلت : هذا في آخر عهد البعثة فما مناسبته لما ترجم عليه الباب ، وهى كيفية بدء الوحي ؟ قلت : المراد منه أن يعلم من جميع ما في الباب لا من كل حديث منه ، انتهى مختصراً ، وبه أخذ في (باب من قال : الإيمان هو العمل) مجيباً عن إشكال عدم التطابق ، قلت : المراد به المجموع ، والاستدلال عليه بمجموع الآيات والحديث ، إذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل ،

انتهى ونظائره فى شرحه كثيرة ، وذكره العلامة العيني بحثاً فى أول باب "الصحيح" ، أو المراد بالباب بجملة بيان كيفية بدء الوحي لا من كل حديث منه ، فلو علم من مجموع ما فى الباب كيفية بدء الوحي ومن كل حديث شئ مما يتعلق به صحت الترجمة ، انتهى .

وأخذ بذلك الأصل بمواضع من شرحه ، منها : ما قال فى حديث هرقل فى الأسئلة والأجوبة ، الأول : ما قيل أن قصة أبى سفيان مع هرقل إنما كانت فى أواخر عهد البعثة ، فمما مناسبة ذكرها لما ترجم عليه الباب ، وهو كيفية بدء الوحي ، أجيب : بأن كيفية بدء الوحي تعلم من جميع ما فى الباب وهو ظاهر لا يخفى ، انتهى ، وبذلك جزم الحافظ فى (باب من قال : إن الإيمان هو العمل) إذ قال : مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له بالاستدلال بالمجموع على المجموع لأن كل واحد منها بمفرده دال على بعض الدعوى ، ثم بسط فى تطابق الأجزاء بالأجزاء ، وإلى ذلك أشار فى (باب ما يقع من النجاسات إلخ) ، إذ قال : وهذا الذى يظهر من مجموع ما أورده فى الباب من أثر وحديث ، وبذلك جزم فى (باب الحلوى والعسل) (٩ - ٤٤٤) . إذ قال : ولا يشترط أن يشتمل كل حديث فى الباب على جميع ما تضمنته الترجمة بل يكفى التوزيع ، انتهى ، وبذلك طابق السندى روايات (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) إذ قال : هذا الحديث يدل على عظم فضل الجماعة ، فإذا ضم ذلك إلى فضل صلاة الفجر المعلوم بالحديث المتقدم ، يلزم أن لصلاة الفجر فى الجماعة فضلاً عظيماً ، انتهى ، والجملة أن هذا الأصل أخذه جميع الشراح مراراً فى شروحه .

الثانى والثلاثون : ما تقدم من كلام الحافظ فى مقدمته ورقته عليه (٦) أن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام ، كقوله : (باب هل

يكون كذا) (١) أو من قال : كذا ونحو ذلك ، وذلك حينما لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين ، وغرضه بيان هل يثبت ذلك الحكم ، أولا يثبت ؟ فيترجم على الحكم ومراده ما يفسر بعد من إثباته أو نفيه ، أو أنه محتمل لهما ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل الحافظ في شرحه كثيراً ، كما قال في (باب التميم هل ينفخ فيها ؟) إنما ترجم بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً كعادته ، لأن النسخ يحتمل أن يكون لشيء علق بيده ، وقال في (باب هل يقال : مسجد بنى فلان ؟) : إنما أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً إلى آخر ما بسطه ، وقال في (باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل ؟) : كأنه استعمل الاستفهام في الترجمة للاحتمال ، وقال في (باب هل تكفن المرأة في إزار رجل ؟) : قال ابن رشيد : أشار بقوله : هل إلى تردد عنده في المسألة ، فكأنه أوماً إلى احتمال اختصاص ذلك بالنبي ﷺ إلى آخر ما بسطه من الاحتمالات العديدة ، وترجم البخاري (باب هل يبيت أصحاب السقاية أو غيرهم بمكة ؟) ، وبسط الحافظ في الاحتمالات الكثيرة في هذه المسألة تظهر بمراجعة "الفتح" .

وترجم بـ (باب هل يشتري الرجل صدقته ؟) قال الزين بن المنير : أوردتها بالاستفهام لأن تنزيل الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع ، لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة ، لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، إلى آخر ما في "الفتح" ، وترجم بـ (باب من أين تؤتى الجمعة ؟ إلخ) ، قال الحافظ : يعنى أن الآية ليست صريحة في بيان الحكم المذكور ، فلذلك أتى في الترجمة بصيغة الاستفهام ، ويدخل في هذا الأصل عندي (باب هل ينش قبر مشرك الجاهلية وتتخذ مكانها مساجد ؟) فإن الشراح قاطبة جعلوا لفظ هل ههنا بمعنى قد ، لأن الرواية الواردة في الباب نص في نبش قبور المشركين ، والأوجه

(١) تقدم ذلك في الأصل الثالث .

عندى أن لفظ : هل ههنا بمعناه ، وزاده الإمام البخارى على هذا الأصل الذى نحن بصدده ، وذلك لأن مقتضى حديث الباب هو نبش القبور ظاهر ، لكن القصة لمبدء الهجرة السنة الأولى منها ، وما سيأتى قريباً من (باب الصلاة فى مواضع الخسف والعذاب) وقعة السنة التاسعة فى غزوة تبوك ، فالظاهر عندى أن الإمام البخارى لمح بلفظ هل إلى ذلك ، فإن قبور المشركين محل العذاب لا محالة .

الثالث والثلاثون : ما قال القسطلانى فى مقدمة شرحه فى بيان موضوعه ، وتفرد به مجموعه ، وتراجمه البديعة المثال ، المنبوعة المثال : أنه - رحمة الله عليه - التزم مع صحة الأحاديث استنباط الفوائد الفقهية والنكت الحكيمة ، فاستخرج بفهمه الثاقب من المتون معانى كثيرة فرقها فى أبوابه بحسب المناسبة ، وانتزع منها الدلالات البديعة ، وسلك فى الإشارات إلى تفسيرها السبل الوسيعة ، ومن ثم أخلى كثيراً من الأبواب عن ذكر إسناد الحديث ، واقتصر فيه على قوله : فلان عن النبي ﷺ ، ونحو ذلك ، انتهى مختصراً ، قال الشارح : قوله : ومن ثم أخلى ، أى من كون غرضه الاستنباط منها ، والاستدلال لأموار أرادها ، لا خصوص ذكر الأحاديث فقط ، انتهى .

قلت : أخذ القسطلانى هذا من كلام الحافظ كما تقدم من كلامه فى أول الفائدة الثالثة من الفصل الثانى ، وهذا الأصل مطرد معروف فى "الصحيح" ، كثير الشيوع فى كتابه ، فإنه - رضى الله عنه - اقتصر فى (باب استواء الظهر فى الركوع) على قوله : وقال أبو حميد فى أصحابه : ركب النبي ﷺ ، ثم هصر ظهره ، فقط ، واقتصر فى (باب يستقبل بأطراف رجله القبلة) على قوله : قاله أبو حميد عن النبي ﷺ ، وقال فى (باب الصلح مع المشركين) فيه عن أبى سفيان ، انتهى ، واقتصر فى (باب من غزا وهو حديث بعرضه) على (م-٤٣)

قوله : فيه جابر عن النبي ﷺ ، وفي (باب من اختار الغزو بعد البناء) على قوله : فيه أبو هريرة عن النبي ﷺ ، وقال في (باب تزويج اليتيمة) فيه سهل عن النبي ﷺ ، وغير ذلك من الأبواب الكثيرة .

الرابع والثلاثون: ما قال حافظ الحديث مولانا السيد أنور شاه في "فيض الباري" في (باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة أو غيرها) : قد استفدت من عادة البخاري أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص، ويكون الحكم عاماً عنده ، فيصنع البخاري هناك هكذا ، ويضع لفظ أو غيرها دفعاً لإيهام التخصيص ، وإفادةً للتعميم ، ثم لا يخرج له دليلاً فيها بعد ، فالمصنف -رحمة الله عليه- ههنا أخرج من الحديث مسألة الدابة فقط ، وإنما أضاف أو غيرها لإفادة تعميم الحكم ، فهذا فقه وبيان مسألة احتراضاً ، فطلب الدليل على هذا الجزء في كلامه بعيد عندي ، انتهى ، قلت : وهذا الأصل قريب مما تقدم في الأصل الثالث والعشرين ، وأفردته بالذكر لأن تبويب الإمام البخاري بلفظ غيره مطرد شائع في كتابه ، وأيضاً فرق ما بين شرح الحديث بالترجمة ، وبين الإشارة إلى عدم التخصيص بلفظ : غيره في الترجمة ، وهذا السياق كثير الشيوع في "البخاري" ، مثلاً ترجم (إذا غسل الجنابة أو غيرها فلم يذهب أثره) قال الحافظ : استدل البخاري على أن بقاء الأثر بعد زوال العين في إزالة النجاسة وغيرها لا يضر ، فلذا ترجم (إذا غسل الجنابة أو غيرها إلخ) ، و ترجم (باب الإهلال من البطحاء وغيرها إلخ) ، إشارةً إلى عدم التخصيص بالبطحاء ، و ترجم (هل بيت أصحاب السقاية أو غيرهم إلخ) ، إشارةً إلى عدم التخصيص بأصحاب السقاية ، و ترجم (باب العمرة ليلة الحصبة وغيرها) إشارةً إلى عدم التخصيص بليلة الحصبة وإن كانت عمرة عائشة رضي الله عنها فيها ، وكقوله (باب الفطر بما تيسر بالماء وغيره) .

الخامس والثلاثون : ما قال الحافظ في "الفتح" : في (باب كتابة العلم)

طريقة البخارى فى الأحكام التى يقع فيها الاختلاف أن لا يجزم فيها بشئ ، بل يوردها على الاحتمال ، وهذه الترجمة من ذلك ، لأن السلف اختلفوا فى ذلك عملاً وتركاً ، وإن كان الأمر استقر والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم إلى آخره ، وقال فيه (باب إذا صلى ثم أم قوماً) : قال الزين بن المنير : لم يذكر جواب إذا جرياً على عادته فى ترك الجزم بالحكم المختلف فيه ، انتهى ، وقال فى (باب إذا دعت الأم ولدها فى الصلاة) : أى هل يجب لإجابتها أم لا ؟ وإذا وجبت هل تبطل الصلاة أولاً ؟ فى المسألتين خلاف ، ولذلك حذف المصنف جواب الشرط ، انتهى ، ويمثل هذا أيضاً (باب الوضوء من غير حدث) لمكان الاختلاف فيه فى السلف ، كما بسطه الحافظ ، وإن استقر الإجماع بعد على عدم الوجوب .

وهذا الأصل مطرد كثير الشيوع فى "الصحيح" ، وهذا غير الأصل الرابع ، كما لا يخفى فإنه تقدم فيه أنه - رضى الله عنه - لا يجزم بالحكم لاختلاف الروايات ، فيأتى بالروايات على اختلافها ، وههنا عدم الجزم إشارة إلى اختلاف العلماء ، ولا يأتى بالروايات المختلفة كما ترى فى هذه الأمثلة ، فإنه لم يذكر فى هذه الأبواب إلا رواية واحدة ، كما فى (باب إذا صلى ثم أم قوماً) ، وقال مولانا الشيخ محمد حسن المكى عن شيخه الإمام الكنىز - قدس الله أسرارهما - : إن البدأ الشائع للبخارى ، أنه يضع الترجمة ولا يذكر معها الحكم ، إما لاشتباه الحكم عليه ، أو للإحالة إلى فهم الناظر ، ثم يورد لها أحاديث متفقة على حكم واحد ، أو متعارضة من غير تطبيق بينهما ، فيذكرها على سبيل التعداد ، ويحيل التطبيق إلى فهم الناظر ، فكأنه يختبره ، فلذلك ذكر (باب سؤر الكلب) مطلقاً ، ثم أورد فيه مذهب الزهرى ، ثم أورد حديثاً منابذاً له ، وهو قوله ﷺ : « فليغسله سبعاً » ، ثم أورد حديثين معارضين لذلك الحديث مؤيدين لمذهب الزهرى ، وهما : حديث الخلف

وقوله ﷺ : « فكل » إلخ ، يعنى حديث الصيد الآتى فى الباب الثانى ، وكلامه قدس سره هذا يشتمل أصولاً ، منها هذا الأصل والأصل الرابع ، لقوله : ثم يأتى لها أحاديث متفقة أو متعارضة فتأمل .

وأدخل شيخ المشايخ فى هذا الأصل (باب الصلاة على الشهيد) ، إذ قال : فيه اختلاف العلماء ، وإنما عقد المؤلف الباب للإشارة إلى أن الدلائل فى هذا الباب متعارضة ، فمن مثبت ومن ناف ، ومن دأبه الإشارة إلى تعارض أدلة المسألة أيضاً ، وعقد الباب لمجرد ذلك ، كما لا يخفى على متتبع كتابه حق التتبع ، انتهى ، والأوجه عندى أن هذا الباب من الأصل الرابع لذكر الروايتين المختلفتين فى ذلك ، وإن كان فيه اختلاف العلماء أيضاً .

السادس والثلاثون : ما أفاده شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب الوضوء من النوم) ، وحاصله : أن التعليل بالعلة البعيدة تاركاً للعلة القريبة دليل على أن العلة القريبة غير مؤثرة ، قال : وأمثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة ، فاحفظ فإنه ينفعك ، انتهى ، وسيأتى تمام كلام الشيخ فى هامش التقرير فى هذا الباب .

السابع والثلاثون : ما قال العيني فى (باب بلا ترجمة يعد (باب ما جاء فى غسل البول) وقد ذكر فيه البخارى حديث الرجلين يعذبان فى القبر : هذا الحديث فى نفس الأمر هو الحديث الذى ترجم له البخارى بقوله : (باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله) لأن مخرجها واحد ، غير أن الاختلاف فى السند وبعض المتن ، لأن هناك عن مجاهد عن ابن عباس ، وههنا عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس إلى آخر ما قال : وحاصله : أنه ذكر الباب بلا ترجمة تنبيهاً على الاختلاف فى الرواية ، والفرق بينه وبين الأصول : العشرين ، والخامس والعشرين ، والسابع والخمسين لا يخفى ، وهكذا هذه كلها بمعرض من الأصل السابع .

الثامن والثلاثون : إن من دأب البخارى المطرد فى كتابه أنه طالما يترجم بترجمتين ، ولا يذكر الحديث إلا لواحد منهما ، ويترك الأخرى سدى ، وميل الحافظ فى هذه الأبواب أنه رضى الله عنه أشار بالترجمة الثانية إلى روايات ليست على شرطه ، فقد قال فى (باب غسل المني وفركه إلخ) : لم يخرج البخارى حديث الفرق ، بل اكتفى بالإشارة إليه فى الترجمة على عادته ، انتهى ، وقال فى (باب البول قائماً وقاعداً) : ولم يذكر البخارى حديث الجزء الثانى فقال : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى حديث عبد الرحمن بن حسنة ، الذى أخرجه النسائى وابن ماجه وغيرهما ، انتهى ، وقد حمله ابن بطل على الأصل التاسع عشر ، كما تقدم ، وقال الحافظ فى (باب إذا غسل الجنابة أو غيرها) : ذكر فى الباب حديث الجنابة ، وألحق غيرها بها قياساً ، أو أشار بذلك إلى ما رواه أبو داود وغيره من حديث أبي هريرة فى سؤال خولة عن ثوب الحيض ، وقال فى (باب كنس المسجد والتقاط الحرق والقذى والعيذان) : والذى يظهر لى من تصرف البخارى أنه أشار بكل ذلك إلى ما ورد فى بعض طرقه صريحاً ، ثم ذكر الروايات المصرحة بهذه الأجزاء ، وقال فى آخره : وتكلف من لم يطلع على ذلك ، فزعم أن حكم الترجمة يؤخذ من إتيان النبي ﷺ القبر حتى صلى عليه ، قال : فيؤخذ من ذلك الترغيب فى تنظيف المسجد ، وقال فى (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها) : ولم يذكر البخارى حديث قبلها فقال الحافظ بعد ذكر توجيهات الشراح الآخر : والذى يظهر أن البخارى أشار إلى ما وقع فى بعض طرق حديث الباب ، وهو ما رواه أبو داود وابن حبان فذكر الحديث ، ونظائرهما كثيرة فى "الفتح" ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الحادى عشر ، والتاسع عشر ، فإن الفرق بينها واضح .

التاسع والثلاثون : ما قالو فى النوع المذكور - يعنى إذا ذكر جزئين فى الترجمة ولم يذكر الحديث إلا لواحد منهما - أن الإمام البخارى يشير بذلك

إلى أن أحد الجزأين ثابت والثاني لا يثبت ، فكأن البخارى رد عليه بالترجمة وأنكره ، جزم بذلك البكرمانى فى (باب غسل المني وفركه) إذ قال : فإن قلت : الحديث لا يدل على الفرق ، قلت : علم من الغسل عدم الاكتفاء بالفرق ، والمراد من الباب حكم المني غسلًا وفركًا فى أن أيهما ثبت فى الحديث؟ وما الواجب منهما؟ انتهى ، وعلى ذلك حمل الشيخ ابن القيم فى "الهدى" ترجمة البخارى (باب الصلاة قبل الجمعة وبعدها) ، وبسط الكلام على أن لاصلاة قبل الجمعة ، قال : ولم يرد البخارى إثبات السنة قبل الجمعة ، وإنما مراده : هل ورد فى الصلاة قبلها أو بعدها شئ؟ ثم ذكر هذا الحديث ، أى أنه لم يرو عنه فعل السنة إلا بعدها ، ولم يرد قبلها شئ ، انتهى ، ويدخل فى ذلك (باب الصلاة على الجنائز فى المصل والمسجد) ، إذ أورد الحديث للأول دون الثانى ، وأشكل على الشراح إثبات الثانى ، وقال العيني : لعل غرض البخارى رضى الله عنه ، أن لا يصلى عليها فى المسجد ، إلى آخر ما قال ، وإلى ذلك الأصل أشار العيني فى (باب البول قائماً وقاعداً) احتمالاً ، إذ قال : وإما إشارة إلى أنه وقف على أحاديث الفصلين ، لكنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه ، انتهى ، يعنى أحاديث الفصل الثانى لم تكن على شرطه ولا يلتبس هذا بالأصل الخامس والخمسين .

الأربعون : ما يستنبط من كلام الحافظ ، فى (باب فى كم تصلى المرأة من الثياب ؟) أن من عادة البخارى أنه طالما لا يذكر فى الترجمة حكماً لكن يختاره يظهر عما ذكر فى الباب من الآثار إذ قال بحثاً أنه لم يصرح بشئ ، إلا أن اختياره يؤخذ فى العادة من الآثار التى يودعها فى الترجمة ، انتهى ، وتبعه القسطلانى فى ذلك ، وبذلك الأصل أخذ العيني فى الباب المذكور إذ قال : واختاره يؤخذ فى عاداته من الآثار التى يترجم بها ، انتهى ، وإلى ذلك أشار الحافظ فى (باب سؤر الكلب) إذ قال : والظاهر من تصرف المصنف أنه يقول

بطهارته ، انتهى ، وقريب من ذلك ما قال في (باب أبواب الإبل والدواب) :
لم يفصح المصنف بالحكم كعادته في المختلف فيه ، لكن ظاهر إرادته حديث
العرنيين يشعر باختياره الطهارة ، انتهى ، وقلت قريب من ذلك لأنه ليس
فيه الأثر بل الحديث ؛ لكنه مشعر إلى الأصل المذكور ، ويدخل في ذلك
عندى (باب الصلاة في الجبة الشامية إلخ) ، فإنه يحتمل مسألة النجاسة ،
ومسألة التشبه ، لكن الآثار التي أوردها في الباب تؤيد الثاني ، قال الحافظ :
هذه الترجمة معقودة لجواز الصلاة في ثياب الكفار ما لم يتحقق نجاستها ،
انتهى .

قلت : ويؤيده أثر معمر ، وبذلك الأصل أخذ الحافظ في (باب
وجوب صلاة الجماعة) إذ قال : أطلق الوجوب ، وهو أعم من كونه
وجوب عين أو كفاية ، إلا أن الأثر الذي ذكره عن الحسن يشعر بكونه يريد
أنه وجوب عين ، انتهى ، وهذا اللفظ أى تعيين المراد بالوجوب عنده فرضى
ههنا بذكر كلامه وإلا فقد تقدم كلامه في الخامس عشر لأصل آخر ، وقال
الكرمانى في (باب هل يتتبع المؤذن فاه إلخ) : في قول البخارى : ويذكر عن
بلال أنه جعل لإصبعيه في أذنيه ، وكان ابن عمر لا يجعل ، ميل البخارى إلى
عدم الجعل ، لأن التعليق الأول ذكره بصيغة التمريض ، والثاني بصيغة
التصحيح ، انتهى ، وسيأتى قول الكرمانى هذا في الأصل الخامس والأربعين
لفرض آخر ، وهكذا قال العيني ، يعنى ذكر الأول بصيغة التمريض والثاني
بصيغة التصحيح ، فكأن ميله إليه ، وقال الحافظ في (باب كيف الإشعار
للميت) وقال الحسن ، إلخ ، ويقول الحسن قال زفر ، وكأن المصنف
أشار بذلك إلى موافقته قول زفر ، انتهى ، وقال الحافظ في
(٩ - ٣٤٤) : عادة البخارى في موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل
عن صحابي أو تابعي فهو اختياره ، انتهى ، والفرق بين هذا الأصل وبين

الأصول التي ذكرت في الأصل الخامس عشر واضح لا يخفى ، نعم الفرق بين ذلك وبين ما تقدم في الحصيفة السادسة من خصائص البخارى في الفائدة الثانية من الفصل الثانى دقيق ذكر هناك .

الحادى والأربعون : من عادته المستمرة المعروفة أنه - رضى الله عنه - كثيراً ما يقوى بالترجمة معنى حديث ليس على شرطه لكن معناه صحيح عنده ، فيستدل بالرواية التي هي على شرطه على صحة معنى حديث ليس على شرطه ، والفرق بين هذا الأصل وبين الأصل الأول من هذه الأصول ، أن المذكور في الترجمة هناك كان لفظ الحديث ، وههنا الترجمة ليست بلفظ حديث ، بل ههنا أشار بالترجمة إلى صحة معناه ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك الأصل في كلام الحافظ في مقدمته الذى حكيمته في الفائدة الثانية ، ورقبت عليه العاشر إذ قال : وكثيراً ما يترجم بلفظ يؤمى إلى معنى حديث لم يصح على شرطه ، أو يأتي بلفظ الحديث الذى لم يصح على شرطه ، إلى آخر ما قال ، فهذا الثانى تقدم في الأصل الأول ، والأول من نوعى الحافظ هذا ، ويمثل لذلك مما قاله شيخ المشايخ في تراجمه في (باب صيام أيام البيض) : ثبت حديث الترجمة في السنن ، وليس على شرط "البخارى" ، فاستخرج له حديثاً على شرطه يشهد له ، كذا للزركشى ، انتهى ، قلت : ولفظ الترجمة مروي بألفاظ مختلفة ذكرها الحافظ في "الفتح" ، قلت : ويمثل لذلك الأصل (بباب كم بين الأذان والإقامة) فإن المعروف أنه - رضى الله عنه - أشار بذلك إلى رواية جابر رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال لبلال : « إجعل بين أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله » الحديث ، أخرجه الترمذى والحاكم ، لكن إسناده ضعيف ، وله شواهد ذكرها الحافظ .

ويمثل لذلك أيضاً (بباب الصلاة في النعال) قال الحافظ : روى أبو داود والحاكم من حديث شداد بن أوس مرفوعاً : « خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في

نعالمهم ولا خفافهم» إلخ ، ثم ترجم الإمام البخارى (بباب الصلاة فى الخفاف) قال الحافظ : يحتمل أنه أراد الإشارة إلى حديث شداد بن أوس المذكور لجمعه بين الأمرين ، وترجم الإمام البخارى (بباب المساجد فى البيوت) وهو عندى إشارة إلى حديث عائشة وسمرة - رضى الله عنهما - أخرجهما أبو داؤد فى "سننه" وترجم عليهما (بباب اتخاذ المساجد فى البيوت) فيها الأمر بينائهما فى الدور ، وترجم البخارى (بباب يلبس أحسن ما يجد) ، وقد ورد فى معنى ذلك عدة روايات ذكرها الحافظ فى "الفتح" ، وترجم (باب من تمطر فى المطر إلخ) قال الحافظ : لعله أشار إلى ما أخرجه مسلم عن أنس قال : حشر رسول الله ﷺ ثوبه حتى أصابه المطر ، وقال : «لأنه حديث عهد بربه» ، وترجم (بباب الثياب البيض للكفن) ، قال الحافظ : كأن البخارى لم يثبت على شرطه الحديث الصريح فى الباب ، وهو ما رواه أصحاب السنن من حديث ابن عباس ، بلفظ : «البسوا ثياب البيض ، فإنها أطهر وأطيب ، وكفنوا فيها موتاكم» صححه الترمذى والحاكم ، وله شاهد من حديث سمرة ذكره الحافظ ، وترجم (باب حمل الرجال الجنائز دون النساء) ، قال الحافظ : لعله أشار إلى ما أخرجه أبو يعلى من حديث أنس فذكره ، وترجم (بباب ما ذكر فى الحجر الأسود) ، قال الحافظ : أورد فيه حديث عمر رضى الله عنه ، وكأنه لم يثبت عنده فيه على شرطه شئ غير ذلك ، وقد ورد فيه أحاديث فيسطها ، وترجم (بباب ما جاء فى زمزم) ، قال الحافظ : كأنه لم يثبت عنده فى فضلها حديث ، إلى آخر ما قال ، والفرق بين هذا الأصل وبين الحادى عشر واضح لا يخفى .

الثانى والأربعون : إن من دأبه المعروف المطرد ، أنه قد ينبه بالترجمة على مسألة مهمة غير متعلقة بالكتاب استطراداً ، فيشكل على الناظرين توفيق (م - ٤٤)

هذه الترجمة بالكتاب ، مثلاً ترجم في أبواب المساجد (باب الاغتسال إذا أسلم) ، وأشكل على الشراح قاطبة إدخاله في أبواب المساجد، قال الحافظ: الاغتسال إذا أسلم لا تعلق له بأحكام المساجد إلا على بعد، وهو أن يقال: الكافر جنب غالباً ، وهو ممنوع من المسجد إلا لضرورة فلما أسلم لم يبق ضرورة للبث في المسجد جنباً فاغتسل لتسوغ له الإقامة في المسجد ، إلى آخر ما بسط من التوجيهات البعيدة حتى قال : يحتمل أن يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض بما ظهر له ، وحكى عن بعضهم ههنا التراجم ، ولو أمعنوا النظر في عادات المصنف تخلصوا عن الإشكال ، فالأوجه عندي أن يقال : إن الحديث من الباب السابق ، ولذا نبه عليه بربط الأسير أيضاً ، وذكر مسألة الاغتسال استطراداً اهتماماً بشأنها ، لشدة اختلاف الأئمة الأربعة في تلك المسألة حتى لم يتفق اثنان منهم على قول واحد ، بل لكل واحد من الأربعة مسلك مستقل في تلك المسألة .

ولما كانت المسألة مستنبطة بحديث الباب نبه عليها بالترجمة كاللتنبيه ، ثم رأيت أن هذا الأصل أخذه مولانا السيد أنور شاه - نور الله مرقده - أيضاً ، فله الحمد والمنة ، فقد قال في " فيض الباري " في (باب فضل صلاة الفجر والحديث): هذا من عادات المصنف - رحمه الله تعالى - أن الحديث إذا اشتمل على فائدة ويريد أن ينبه عليها ، فإنه يذكره في الترجمة ، وإن لم يناسب سلسلة التراجم ، أعني به أن التراجم إذا تكون عنده سلسلة ، ثم تبدو له فائدة في الأحاديث المستخرجة ويراها مهمة ، فلا ينتظر أن ييؤب لها مستقلاً ، ولكن يفرغ عنها في ديول هذه التراجم ، وأسميه : إنجازاً ، فقوله : والحديث ، أى الحديث بعد العشاء وإن لم يناسب ذكره ههنا لأنه عقد الترجمة لفضل صلاة الفجر ، ولا مناسبة بينه وبين الحديث بعد العشاء ، إلا أنه لما كان مذكوراً في الحديث المترجم له ذكره إنجازاً ، وقد اضطرب في توجيهه الشارحون ،

ولم يأتوا بشئ ، انتهى ، قلت : وما وجه - رحمة الله عليه - للفظ الحديث يأتى الكلام عليه فى محله من "اللامع" ، وما اختاره فى توجيهه هو أقرب التوجيهات عند هذا العبد الضعيف أيضاً ، لكن مع التفحص الكثير لم أجد بعد فى رواية نصاً بأن هذا الكلام كان بعد العشاء ، فليتفحص ، وعلى هذا الأصل حمل شيخ المشايخ فى تراجمه (باب نفص اليدين من الغسل) ، إذ قال : وغرضه عندى إثبات طهارة الغسالة ، إذ النفص لا يخلو عن إصابة الرشاش بالبدن ، انتهى .

الثالث والأربعون : إن من دأبه المعروف أنه كثيراً ما يذكر الترجمة بخلاف لفظ الحديث ، ويكون الغرض منه الإشارة إلى اختلاف ألفاظ الرواية الواردة فى الباب ، وهذا مطرد فى كتابه ، وأمثله كثيرة فى "الصحيح" ، منها : أنه ترجم بـ (باب من أدرك من الصلاة ركعة) وأورد فيه حديث أبى هريرة بلفظ : «من أدرك ركعة من الصلاة» قال الحافظ : أخرجه البيهقى وغيره بلفظ ترجمة الباب ، قدم قوله من الصلاة على قوله ركعة ، وقد وضع لنا بالاستقراء أن جميع ما يقع فى تراجم البخارى مما يترجم بلفظ الحديث ، لا يقع فيه شئ مغاير للفظ الحديث الذى يورده إلا وقد ورد من وجه آخر بذلك اللفظ المغاير ، فله دره ما أكثر اطلاعه ، انتهى ، قلت : ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الآتى : الرابع والستين .

الرابع والأربعون : ما اختاره العيني فى شرحه فى كثير من التراجم : أن التوافق بجزء من الترجمة يكفى للمطابقة ، كما قال فى (باب فضل صلاة الفجر فى الجماعة) فى ذيل حديث أم الدرداء ، فإن قلت : الترجمة فى فضل الصلاة بالجماعة فى الفجر ، والذى يفهم من الحديث أعم من ذلك ، فكيف يكون التطابق ؟ قلت : إذا طابق جزء من الحديث الترجمة يكفى ، ومثل هذا وقع له كثيراً فى هذا الكتاب ، انتهى ، وقال فى (باب تشبيك الأصابع فى المسجد وغيره) : مطابقة حديث ابن عمر للترجمة فى أحد جزئيهما ، واكتفى البخارى بدلالته على

بعض الترجمة ، حيث دل حديث أبي هريرة على تمامها ، ثم قال بعد ذلك في حديث أبي موسى : مطابقتها للترجمة في أحد جزئيهما كما قلنا في حديث ابن عمر رضي الله عنه ، انتهى ، وقال في (باب الأذان للمسافرين إلخ) ، بعد حديث أبي ذر : إن قلت لا دلالة ههنا على الإقامة ، والترجمة مشتملة على الأذان والإقامة معاً ، قلت : المقصود هو الدلالة في الجملة ، ولا يلزم الدلالة صريحاً على كل جزء من الترجمة ، انتهى .

وبهذا الأصل أثبت مناسبة حديث ابن عباس بـ (باب الخطبة بعد العيد) إذ قال : مطابقتها للترجمة تأتي بالتكلف من حيث أن الترجمة مشتملة على العيد ، والمراد منه صلاة العيد ، وأشار بالحديث إلى أن صلاة العيد ركعتان ، انتهى ، وإن كان عندي في وجه المطابقة ههنا ما قاله الكرماني من أن الأمر للنساء بالصدقة من تنمة الخطبة أوجه مما قاله العيني ، لكن العيني طابق الحديث بجزء الترجمة ، وقال الحافظ في (باب هل يصلي الإمام بمن حضر؟ إلخ) : وحديث أنس رضي الله عنه لا ذكر للخطبة فيه ، ولا يلزم أن يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة ، انتهى ، وأخذ بذلك أيضاً في (باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء) إذ قال : وحاصله أن حديث ابن عمر يدل على بعض الترجمة ، وحديث عائشة على جميعها ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ في (باب مسح الرأس كله) إذ قال : وتعلق قول ابن المسيب بالباب إنما هو لمجرد ذكر المسح فيه ، ولا تعلق له بخصوص الترجمة ، ومثل ذلك في تعاليق البخاري كثيرة ، انتهى .

الخامس والأربعون : ما هو المعروف في الشروح جملة ، وعلى السنة المشايخ قاطبة : أن ما يذكره البخاري في تراجمه بصيغة التمریض إشارة إلى ضعفه ، قال النووي في مبدء شرحه : قال العلماء المحققون من المحدثين وغيرهم : إذا كان الحديث ضعيفاً لا يقال فيه : قال رسول الله ﷺ ، أو فعل ، أو

أمر ، أو نهى ، أو شبه ذلك من صيغ الجزم ، وكذا لا يقال : روى أبو هريرة ، أو ذكر ، أو قال شبه ذلك ، وكذا لا يقال ذلك فى التابعين ومن بعدهم فيما كان ضعيفاً ، فلا يقال شئ من ذلك بصيغة الجزم ، وإنما يقال فى الضعيف بصيغة التمريض ، فيقال : روى عنه ، أو نقل ، أو ذكر ، أو يروى ، أو يحكى ، أو جاء عنه ، أو بلغنا عنه ، قالوا : وإذا كان الحديث أو غيره صحيحاً أو حسناً ، عين المضاف إليه بصيغة الجزم ، ودليل ذلك أن صيغة الجزم تقتضى صحته عن المضاف إليه ، فلا يطلق إلا على ما صح ، وإلا فيكون فى معنى الكاذب ، وهذا التفصيل مما يتركه كثير من المصنفين فى الفقه والحديث وغيرهما ، وقد اشد إنكار الإمام البيهقي على من خالف هذا من العلماء ، وهذا التساهل من فاعله قبيح جداً ، فلأنهم يقولون فى الصحيح بصيغة التمريض ، وفى الضعيف بالجزم ، وهذا حيد عن الصواب .

وقد اعتنى البخارى - رضى الله عنه - بهذا التفصيل فى " صحيحه " فيقول فى الترجمة الواحدة بعض كلامه بتمريض وبعضه بجزم مراعيماً ما ذكرنا ، وهذا مما يزيدك اعتقاداً فى جلالته ونحريه ، وورعه وإطلاعه ، وتحقيقه وإتقانه ، انتهى ، قلت : هذا هو المعروف فى عامة الشروح ، لكن الحافظ فى مقدمته بسط الكلام على ذلك الأصل بسطاً كثيراً لا يسعه هذا المختصر ، وذكر عدة أمثلة للأنواع المختلفة من الجزم والتمريض وبسط الكلام عليهما ، وقال فى (باب الرجل يأتى بالإمام) قوله : ويذكر عن النبى ﷺ : « ائتموا بى » الحديث ، هذا طرف من حديث أبى سعيد الخدرى ، قال : رأى رسول الله ﷺ فى أصحابه تأخراً ، الحديث ، أخرجه مسلم وأصحاب السنن ، قيل : وإنما ذكره البخارى بصيغة التمريض لأن أبا نضرة ليس على شرطه لضعف فيه ، وهذا عندى ليس بصواب ، لأنه لا يلزم من كونه على شرطه أنه لا يصلح عنده للاحتجاج به ، بل قد يكون صالحاً للاحتجاج به عنده ، وليس

هو على شرط "صحيحه" الذى هو أعلى شروط الصحة ، والحق أن هذه الصيغة لا تختص بالضعيف ، بل قد تستعمل فى الصحيح أيضاً ، بخلاف صيغة الجزم ، فلأنها لا تستعمل إلا فى الصحيح ، انتهى .

وتعقب العيني إذ قال : قال الكرماني : ويذكر تعليق بلفظ التمرىض ، ثم ذكر العيني قول الحافظ ؛ ثم قال : قلت : وهذا الذى ذكره يخرم قاعدته ، لأنه إذا لم يكن على شرطه كيف يحتاج به ؟ وإلا فلا فائدة لذلك الشرط ، إلى آخر ما ذكر ، والجملة : أن المعروف عند الشراح ، ما يذكره البخارى بصيغة التمرىض إشارة إلى ضعفه ، ولا أقل من أنه إشارة إلى أنه ليس على شرطه ، وأخذ الحافظ أيضاً بهذا الأصل فى مواضع من شرحه ، قال فى (باب الجمع بين السورتين فى ركعة) فى قوله : ويذكر عن عبد الله بن السائب بعد ما ذكر الاختلاف فى إسناده على ابن جريج ، وكان البخارى علقه بصيغة : ويذكر لهذا الاختلاف ، انتهى .

وبذلك جزم العيني إذ قال : وذكره البخارى على صيغة المجهول ، وهو صيغة التمرىض ، لأن فى إسناده اختلافاً ، ثم ذكر الاختلاف ، وأمثلة ذلك فى الشروح كثيرة ، قال الكرماني فى (باب هل يتبع المؤذن فاه ههنا ؟) ويذكر عن بلال أنه جعل لإصبعيه فى أذنيه ، وكان ابن عمر رضى الله عنه لا يجعل ، إلخ ، ميل البخارى إلى عدم الجعل لأن التعليق الأول ذكره بصيغة التمرىض ، والثانى بصيغة التصحيح ، انتهى ، تقدم قول الكرماني هذا فى الأصل الأربعين لغرض آخر ، وهو بيان ميل البخارى ، وههنا بصيغتي التمرىض والتصحيح ، ويقرب منه ذكر الإمام البخارى التراجم بصيغة التمرىض ، كما فى قوله : (باب ما يذكر فى المناولة) وله نظائر كثيرة فى التراجم ، والفرق بين هذا وبين ما تقدم أن التمرىض فيما تقدم كان فى ذكر الحديث وههنا فى الترجمة .

السادس والأربعون : إن الإمام البخارى طالما يبت الحكم فى الترجمة فى

مسألة خلافية شهيرة أيضاً ، لثبوت الجزم عنده فى هذه ، كما قالوا فى (باب وجوب صلاة الجماعة) : قال الحافظ : هكذا بت الحكم فى هذه المسألة ، وكان ذلك لقوة دليلها عنده ، وقال فى (باب التيمم للوجه والكفين) : أتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الاختلاف لقوة دليله ، وقال فى (باب وقت الجمعة إذا زالت الشمس) : جزم بهذه المسألة مع وقوع الخلاف فيه لضعف دليل المخالف عنده ، وهكذا قالوا فى (باب التكبير على الجنائز أربعا) قال الزين بن المنير : أشار بهذه الترجمة إلى أن التكبير لا يزيد على أربع ، ولذلك لم يذكر ترجمة أخرى ، ولا خبراً بالباب ، وقد اختلف السلف فى ذلك ، كما حكى أقوالهم الحافظ فى "الفتح" ، وقد أكثر الحافظ بهذا الأصل فى شرحه .

السابع والأربعون : إن الإمام البخارى كثيراً لا يجزم بالحكم فى الترجمة إشارةً إلى التوسع فى ذلك ، فيذكر الروايات المختلفة فى الباب إشارةً إلى جواز كل ذلك ، ذكر هذا الأصل مولانا الشيخ محمد حسن المكى عن شيخه الإمام الكنكوهى - قدس سرهما - فى (باب ما يقرأ بعد التكبير) كما سيأتى فى محله ، وعلى هذا الأصل يحمل قول ابن المنذر فى (باب ما يقول إذا سمع المنادى ؟) قال الحافظ : قال ابن المنذر : يحتمل أن يكون ذلك من الاختلاف المباح ، فيقول تارةً كذا وتارةً كذا ؛ انتهى ، قلت : ويدخل فى ذلك (باب ما جاء فى الوتر) لم يجزم فى الترجمة بحكم وأورد فى الباب ما يدل على الوصل والفصل معاً ، وأخذ بذلك الأصل شيخ الهند - رحمه الله عليه - أيضاً فى أصوله ، كما تقدم فى الأصل الرابع من أصوله ، إلا أنه جعل عنوان الأصل معنى خفياً للترجمة ، كما تقدم فى كلامه ، ولا يلتبس هذا بالأصل الثامن والستين .

الثامن والأربعون : ما قالوا : إن الإمام البخارى قد يشير بذكر حديث لصحابى لا يناسب الترجمة إلى حديث آخر لذلك الصحابى مناسب للترجمة ،

وهذا من أشد تشحيذاته للأذهان ، فقد ترجم البخارى فى " صحيحه " (باب طول القيام فى صلاة الليل) وأورد فى آخره حديث حذيفة رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان إذا قام للتهجد من الليل يشوص فاه بالسواك ، وأشكى على الشراح قاطبة مناسبة هذا الحديث بالباب ، قال الحافظ : استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب ، فقال : لا مدخل له ههنا لأن التسوك بالليل لا يدل على طول الصلاة ، قال : ويمكن أن يكون ذلك من غلط الناسخ ، فكتبته فى غير موضعه ، أو أن البخارى أعجلته المنية قبل تهذيب كتابه ، فإن فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ، ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة توجيهات عن الشراح : وقال البدر بن جماعة : يظهر لى أن البخارى أراد بهذا الحديث استحضار حديث حذيفة ، الذى أخرجه مسلم أنه صلى مع النبى ﷺ ليلة ، فقرأ البقرة ، وآل عمران ، والنساء فى ركعة ، وكان إذا مر بآية فيها تسبيح سبى ، أو سؤال سأل ، أو تعوذ تعوذ ، ثم ركع نحواً مما قام ، إلى آخر الحديث ، قال : وإنما لم يخرج به البخارى لكونه على غير شرطه ، فلما أن يكون أشار إلى أن الليلة واحدة ، أو نية بأحد حديثى حذيفة على الآخر انتهى .

قلت : وعلى هذا الأصل يمكن أن يقال : إن الإمام البخارى نبه بذكر حديث أنس أن النبى ﷺ ، وأبا بكر ، وعمر ، كانوا يفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ، فى (باب ما يقرأ بعد التكبير) إلى حديث أنس فى الاستفتاح بسبحانك اللهم ، قال العيني : وفى الباب عن أنس أخرجه الدارقطنى ، قال : كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة كبر ، ثم رفع يديه حتى يحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم يقول : « سبحانك اللهم ، وبحمديك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ، ولا إله غيرك » ثم قال : - أى الدارقطنى - ورجال إسناده كلهم ثقات ، انتهى ، وفى " المغنى " فى ذكر تخريج هذا الحديث : ورواه

أنس ، ورجال إسناده حديثه كلهم ثقات ، رواه الدارقطنى ، انتهى ، ولا فرق بين هذا وبين ما اختاره البدر بن جماعة .

التاسع والأربعون : إن الشراح كثيراً ما يشبتون الترجمة بالعادة المعروفة عنه عليه السلام ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى التراجم فى (باب دفع السواك إلى الأكبر) إذ قال : وجه الدلالة من الحديث أن عادته عليه السلام ، إذا أتى بشئ يسير أن يعطيه صغير السن ، وإذا أهدى إليه شئ ذو خطر أن يعطيه الكبير ، وأعطى السواك أولاً نظراً إلى الظاهر الصغير ، فقليل له : كبر ، ففهم منه فضيلة السواك وكونه ذا خطر ، انتهى .

وقال الحافظ تحت حديث ابن مسعود فى (باب طول القيام فى صلاة الليل) : كذا للأكثر ، ولحموى والمستملى (باب طول الصلاة فى قيام الليل) وحديث الباب موافق لهذا ، لأنه دال على طول الصلاة لا طول القيام بخصوصه إلا أن طول الصلاة يستلزم طول القيام ، لأن غير القيام كالركوع مثلاً لا يكون أطول من القيام ، كما عرف بالاستقراء من صنيعه عليه السلام ، انتهى ، هكذا أفاد الحافظ - رحمه الله عليه - والأوجه عندى أن الترجمة ههنا واضحة ، والغرض أن الحافظ استعمل الأصل المذكور ههنا ، وقال أيضاً فى حديث حذيفة فى هذا الباب : استشكل ابن بطل دخول فى هذا الباب ، فقال : لا مدخل له ههنا ، ثم حكى الحافظ التوجيهات العديدة من الشراح ومن جملتها قال ابن رشيد : الذى عندى أن البخارى إنما أدخله لقوله : إذا قام للتهجد أى إذا قام لعادته ، وقد تبينت عادته فى الحديث الآخر ، ثم قال الحافظ بعد ذكر التوجيهات الآخر : وأقربها توجيه ابن رشيد انتهى .

وقال العيني فى حديث جابر بن سمرة : قال : شكى أهل الكوفة سعداً إلى عمر رضى الله عنه الحديث أخرجه "البخارى" فى (باب وجوب القراءة)

قال : قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه تعلقه بالترجمة ؟ قلت : وجهه أن ركود الإمام يدل على قراءته عادة ، انتهى ، وتبعه القسطلانى فى ذلك إذ قال : والركود يدل على القراءة عادة ، كما سيأتى فى هامش ” اللامع “ ، وقال الحافظ فى (باب هل يصلى الإمام بمن حضر ؟) : أما مطابقة حديث أبى سعيد فن جهة أن العادة فى يوم المطر أن يتخلف بعض الناس إلخ ، وقال العينى فى (باب كيف حول النبى ﷺ ظهره إلى الناس) بعد ذكر توجيهات الشراح الآخر ، قلت : يمكن أن تؤخذ الكيفية من حال النبى ﷺ ، فإنه كان يعجبه التيمن فى شأنه كله إلخ ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى (باب التماس الوضوء إلخ) . وابن بطلان فى (باب يلبس أحسن ما يجد) أى فى الجمعة .

الخمسون : ما هو معروف مطرد عند الشراح والمشايخ أن الإمام البخارى رضى الله عنه كثيراً ما يستدل على الترجمة بالعموم ، وأخذ بذلك الأصل الإمام الكنكوهى - قدس سره - بمواضع من تقريره ، منها : ما قال فى (باب وجوب القراءة للإمام) : استدل على مدعاه بأن الوارد مطلق عن تقييد بشئ من الصلوات أو المصلين ، انتهى ؛ وأخذ بذلك الأصل الحافظ ابن حجر أيضاً فى الباب المذكور إذ قال : وقد يؤخذ السفر والحضر من إطلاق قوله ﷺ ، فإنه لم يفصل بين الحضر والسفر ، انتهى ، وأخذ الشيوخ - قدس سره - أيضاً فى (باب التشهد فى الآخرة أيضاً) إذ قال : دلالة الرواية عليه من حيث إن المذكور فيها غير مقيد بالأولى والآخرة فلا يتقيد بشئ منها إلخ ، وقال العينى فى (باب التيمن فى دخول المسجد) فى حديث عائشة رضى الله عنها : كان النبى ﷺ يحب التيمن ما استطاع الحديث : مطابقتها للترجمة من حيث عمومها لأن عمومها يدل على البداية باليمين فى دخول المسجد ، انتهى .

وبذلك الأصل أخذ النووى أحاديث (باب الدعاء قبل السلام) كما حكى

عنه الحافظ إذ قال بعد ذكر أقوال الشراح الأخر : وقال النووى : استدلال البخارى صحيح ، لأن قوله : فى صلاتى يعم جميعها ومن مظانه هذا الموطن ، انتهى ، وقال الحافظ فى (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) : تفنن المصنف بإيراد الأحاديث الثلاثة فى الباب ، إذ تؤخذ المناسبة من حديث أبى هريرة بطريق الخصوص ، ومن حديث أبى الدرداء بطريق العموم ، ومن حديث أبى موسى بطريق الاستنباط انتهى ، وقال شيخ المشايخ فى (باب ما جاء فى غسل البول) : قوله : إذا تبرز لحاجته إلخ ، التبرز وإن كان فى متفاهم العرف يحمل على الغائط ، لكن الصحابى لما حكى فعله وهو : الذهاب إلى الفضاء ، والذهاب إليه قد يكون للبول أيضاً ، فبالنظر إلى هذا العموم استدل البخارى بالحديث على ثبوت الغسل من البول ، ومثل هذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف ، كما نبهناك مراراً ، انتهى ، ويدخل فى هذا الأصل أيضاً ما قال فى (باب ذكر البيع والشراء فى المسجد) : إذا استدل بذكرهما النبى ﷺ على جواز البيع فى المسجد بدون إحضار المبيع بعموم اللفظين ، وقال : مثل هذه الاستدلالات كثيرة فى "البخارى" ، كما مر غير مرة ، انتهى .

الحادى والخمسون : إن الإمام البخارى رضى الله عنه ، ترجم فى "صحيحه" بباب كيف كان أصالة ثلاثون ترجمة ، عشرون منها فى النصف الأول ، وعشر فى النصف الثانى ، والمراد بقولى : أصالة أن المترجم بذلك تبعاً فى الأبواب الأخر وراء من ذلك ، ولا تثبت الكيفية فى أكثر هذه التراجم ، واضطربت أقوال الشراح فى إثبات الكيفية من أحاديث هذه الأبواب ، والأوجه عندى فى هذه الأبواب الحالية عن بيان الكيفية أن الإمام البخارى لم يرد فى هذه الأبواب إثبات الكيفية ، بل أراد إثبات ما بعد لفظ كيف ، ونبه بلفظ كيف على الاختلاف الوارد فى كيفية هذه الأمور ، مثلاً ترجم (بباب كيف كان بدء الحيض ؟) ، وليس فى الحديث بيان كيفية

بدته ، بل الوارد فيه الاختلاف في وقت بدته ، وعلى ذلك حمل عامة المشايخ الترجمة ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى اختلافهم في كيفية البدء ، هل كان بدؤه مصلحة أو عذاباً ؟ ويستنبط ذلك من كلام شيخ المشايخ في تراجمه أيضاً ، إذ قال : قوله : كتبه الله إلخ ، أى شئ كتبه الله على بنات آدم تغذية لأجنتهن ، خلافاً لبعضهم ، إذ قالوا : أول ما أرسل على نساء بنى إسرائيل ابتلاءً لهن إلخ ، وترجم (كيف يهل الحائض بالحج والعمرة) قال شيخ المشايخ في التراجم : قال الشارح القسطلانى في معناه : ليس المراد بالكيفية الصفة ، بل بيان صحة إهلال الحائض ، وعندى أنه على الظاهر ، والغرض إثبات صفة الإهلال إذا أهلت الحائض ، وهى أن يكون إهلالها مقروناً بالغسل ، وإن كان ذلك الغسل فى أثناء الحيض ، وغسل عائشة رضى الله عنها يحتمل ذلك ، انتهى .

قلت : ما حكاه الشيخ - قدس سره - عن الشارح ؛ أخذه الشارح المذكور عن " الفتح " ، إذ قال : مراده بيان صحة إهلال النبى ﷺ ، ومعنى كيف فى الترجمة : الإعلام بالحال بصورة الاستفهام لا الكيفية التى يراد بها الصفة ، وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم أن الحديث غير مناسب للترجمة إذ ليس فيها ذكر صفة الإهلال ، انتهى ، وقال العيني : المراد من الكيفية الحال من الصحة والبطلان والجواز وغير الجواز ، فكأنه قال : (باب صحة إهلال الحائض بالحج إلخ) ومؤدى كلام هؤلاء المشايخ كلهم أن لفظ كيف حشو فى كلام الإمام الهام ، وأنت خير بأن هذا بعيد كل البعد عن جلالة شأنه ودقائق تدبره .

فالأوجه عندى على الأصل المذكور ، أن الإمام البخارى رضى الله عنه نبه بذلك على الاختلاف الواقع فى كيفية هذا الغسل باعتبار الحكم ، هل هو سنة مؤكدة ؟ كما عند مالك ، أو مستحب ؟ كما عند بقية الأئمة الثلاثة ، ففى

”الأوجز“ : هذا الغسل سنة مؤكدة عند مالك وأصحابه لا يرخص فى تركه إلا لعذر ، وهو آكد اغتسالات الحج ، إلى آخر ما بسط فيه ، ومال ابن حزم إلى أن هذا الغسل فرض للمحائض المتمتع والنفساء ، قال العيني : قال ابن حزم : لا يلزم الغسل فرضاً فى الحج إلا المرأة تهل بعمره تريد التمتع ، فتحيض قبل الطواف بالبيت ، فهذه تغتسل ولا بد ، والمرأة تلد قبل أن تهل بالعمره أو بالقران ، ففرض عليها أن تغتسل وتهل ، انتهى .

وترجم (بباب كيف يعتمد على الأرض إذا قام من الركعة) وليس فى حديث الباب بيان كيفية الاعتماد ، ولذا تكاف الشراح فى إثبات الكيفية من الحديث ولا يثبت ؛ فالأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يرد بالباب إثبات الكيفية ، بل أراد إثبات الاعتماد على الأرض فقط ، وأما لفظ كيف فلمجرد التنبيه على اختلاف العلماء فى كيفية الاعتماد ، وهكذا ترجم الإمام البخارى (باب كيف حول النبي ﷺ ظهره إلى الناس) وأتى فيه بحديث لا يدل على كيفية التحويل ، بل فيه ذكر التحويل فقط ، ولذا اضطربت أقوال الشراح فى إثبات الكيفية من الحديث .

والأوجه عندى أن المقصود بالترجمة هو التحويل فقط ، وهو ثابت بالحديث نصاً ، وأشار بلفظ كيف إلى الاختلاف الواقع فى كيفية ذلك التحويل باعتبار وقته ، فعند الصاحبين من الحنفية بعد الخطبتين ، وعند الشافعية إذا مضى الثلث من الخطبة الثانية ، وعند المالكية فى المشهور بعد الخطبتين ؛ وقال الباجي : اختلف فيه قول مالك فذكر القولين فى ذلك ، وعند الحنابلة خطبة الاستسقاء واحدة على الأصح ، ويستقبل القبلة فى أثنائه ، كما بسط اختلاف الأئمة فى ذلك فى ”الأوجز“ . فالأوجه عندى أن البخارى لم يرد فى ترجمته إثبات الكيفية ، حتى يضطر إلى إثباتها بالحديث ، بل نبه بلفظ كيف على الاختلاف فى الكيفية ، هل يحول ظهره فى أثناء الخطبة ؟

أو بعدها عند الدعاء ؟ أو عند الخطبة ؟ وغير ذلك ، كما في ” الأوجز “ ،
ونظير ذلك عندى قوله : (باب متى يقوم الناس إذا رأوا الإمام عند الإقامة ؟)
وتحير الشراح في لفظ : متى ههنا وأى معنى للسؤال .

وقال شيخ المشايخ في التراجم : أظهر تأويلات هذه الترجمة أن يقال :
إن قوله : إذا رأوا الإمام جواب متى ، يعنى يقومون إذا رأوا الإمام عند
الإقامة ، انتهى . ولا مرأى في أن ما أفاده الشيخ - قدس سره - أقرب مما قالت
الشراح في ذلك ، وعند هذا المبتلى بالسيئات ، والمعترف بالتقصيرات ،
الراجى واهب الحسنات بدل السيئات : أن لفظ : متى ليس للإثبات حتى يحتاج
إلى التوجيهات ، بل الترجمة : يقوم الناس إلخ ، وزاد لفظ : متى كزيادة
لفظ : كيف تنبيهاً على الاختلاف الوارد في أنهم متى يقومون ؟ مع الإقامة
ومع رؤية الإمام أيضاً ، فالمعروف عند المالكية من أول الإقامة ، وعند
الشافعية بعد تمام الإقامة ، وعند الحنفية على قول المؤذن : « حى على الصلاة »
وعند الحنابلة على قوله : « قد قامت الصلاة » كما بسطت تلك الأقوال في
” الأوجز “ ، عند قول الإمام مالك رضى الله عنه : لم أسمع فيه بحمد ، إلا أنى
أرى ذلك على قدر طاقة الناس ، فإن منهم الثقيل والخفيف ، ولا يستطيعون
أن يكونوا كرجل واحد ، انتهى .

وهكذا ترجم (باب كيف الإشعار للميت) وذكر فيه ، قال الحسن :
الخرقة الخامسة ، قال الحافظ : وقول الحسن في الخرقة الخامسة ، قال به زفر؛
وقالت طائفة : تشدد على صدرها لتضم أكفانها ؛ وكأن المصنف أشار إلى
موافقة قول زفر انتهى .

وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ، ثم قال : ومفاد هذه العبارات
الاختلاف في عرضها ، وفي محل وضعها ، وفي زمانه فتأمل ، انتهى ، وهكذا

ذكر الاختلاف فيه غير الحنفية أيضاً ، قال الموفق : فعلى قول الخرق تشد الحرقه على فخذيهما أولاً ، ثم تؤزر بمنزر ، إلخ ، فالأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بلفظ : كيف على الاختلاف ، فلا بد للتدبر فى الأبواب المبدؤة بلفظ : كيف من الوقوف على اختلاف العلماء فى كيفية هذه الأمور واختلاف الأئمة المجتهدين ، رضى الله عنهم ، وشكر سعيهم ، وخطرى أبو عذرة هذا الأصل .

الثانى والخمسون : ما ظهر أيضاً لهذا الفقير المحتاج إلى رحمة ربه العليا أن الإمام البخارى طالما يجمع الأبواب العديدة ، ويأتى بعد تلك الأبواب بحديث واحد يثبت الأبواب السابقة كلها ، ويفعل ذلك تشجيعاً للأذهان ، ومن لم يمعن النظر فى ذلك يعد الأبواب السابقة خالية عن الحديث ، ويأتى لذلك بتوجيهات بعيدة كسهو المؤلف ، أو عدم وجدانه للحديث ، أو تحريف من الناسخ ، وغير ذلك من التوجيهات العامة المعروفة ، ومثال ذلك أنه رضى الله عنه ترجم (بباب الرياء فى الصدقة) ثم ترجم (بباب لا يقبل الله صدقة من غلول ، ولا يقبل إلا من كسب طيب) ثم ترجم (بباب الصدقة من كسب طيب) ولم يذكر حديثاً فى الأولين ، وذكر فى الثالث ، ولم يتعرض لذلك الشراح إلا بقولهم : تخلو الترجمة عن الحديث ، اقتصاراً على الاستدلال بالآية ، انتهى ، وهذا الذى اختاره شيخ الهند - قدس سره - فى الأصل التاسع من أصوله ، وتقدم فى الأصل السابع والعشرين من هذه الأصول .

والأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه ، أثبت بالحديث الوارد بعد الباب الثالث البابين السابقين أيضاً ، فإنه رضى الله عنه أورد فيه حديث أبى هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، فإن الله تعالى يتقبلها ، ثم يربها

لصاحبه « إلى آخر الحديث ، فإن قوله : « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب » ثالث التراجم ، وقوله : « لا يقبل الله إلا الطيب » ثانيها ، وقوله : « فإن الله تبارك وتعالى يريها حتى تكون مثل الجبل » يشعر إلى أولها بالضد ، فإن التربية تنافي الإبطال ، والاستدلال بالأضداد من أصول التراجم ، كما في التاسع والستين ، وسيأتى في أول الجناز عن ابن مسعود رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من مات يشرك بالله دخل النار » قلت : من مات لا يشرك بالله دخل الجنة ، فهذا ابن مسعود رضى الله عنه ، استنبط الثانى لكونه ضد الأول ، ومن ذلك الأصل أن الإمام البخارى ترجم (باب صدقة العلانية) ثم (باب صدقة السر) وذكر فيه حديثاً معلقاً ، ثم (باب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم) ولم يأت بالحديث مسنداً للأولين ، وأتى في الباب الثالث حديث أبى هريرة ، قال رجل : لأ تصدقن بصدقة ، إلى آخر الحديث وقال الحافظ وتبعه غيره في الباب الأول : سقطت هذه الترجمة للمستمل وتثبت للباقيين ، وبه جزم الإسماعيلى ، ولم يثبت فيها لمن أثبتها حديث ، وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شئ ، انتهى ، وهكذا قال العينى وغيره .

والأوجه عندى أنه ثبت بحديث أبى هريرة المذكور التراجم الثلاثة ، الصدقة على الغنى ظاهر ، ولما لم يكن فى بعض النسخ الباب الثالث مستقلاً ، وأدجمه بالباب الثانى ، فوجه الحافظ مناسبة حديث أبى هريرة بالباب الثانى ، بقوله : إن الصدقة المذكورة وقعت بالليل ، لقوله فى الحديث : فأصبحوا يتحدثون ، بل وقع فى صحيح التصريح بذلك ، لقوله فيه : لأ تصدقن الليلة ، فدل على أن صدقته كانت سراً إلى آخر ما قال ، قلت : ولما أصبحوا يتحدثون صارت علانية باعتبار المآل ، فثبت التراجم الثلاثة ، ولا يلتبس هذا الأصل بالأصل السابع والعشرين ، فإنه ليس فيه تسلسل الأبواب وذكر الحديث بعدها .

الثالث والخمسون : من عادة الإمام البخارى الشائعة فى كتابه كثيرة الوقوع فى تراجمه ، أنه كثيراً ما يثبت الترجمة بالنظير والقياس ، وهذا الأصل معروف عند المشايخ والشرح ، أخذ بذلك الأصل الإمام الكنىهوى - قدس سره - بمواضع من تقريره ، منها : ما قال فى (باب القراءة فى الظهر) : دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشى ظاهرة ، وعلى النسخة المكتوبة فى المتن ، وهو قوله : صلاتى العشاء فإلمدعى حاصل بالقياس ، انتهى ، وقال العيني فى (باب الدخول على الميت إذا أدرج فى أكفانه) : وقد ذكر فيه البخارى حديث دخول أبى بكر على النبى ﷺ ، وهو مسجى ببردة ، فقال العيني : مطابقتها للترجمة ظاهرة ، قيل : لا نسلم الظهور ، لأن الترجمة فى الدخول إذا أدرج فى الكفن ، ومتن الحديث وهو مسجى ببردة ، لم يكن حينئذ غسل ، فضلاً عن أن يكون مدرجاً فى الكفن ، وأجيب : بأن كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه ، إلخ .

وقال الحافظ فى الباب المذكور : ودلالة الحديث الأول وهو حديث أبى بكر المذكور ، والحديث الثالث وهو حديث جابر ، قال : لما قتل أبى جعلت أكشف الثوب عن وجهه ، إلى آخر الحديث مشكلة لأن أبى بكر إنما دخل قبل الغسل فضلاً عن التكفين ، ولأن جابراً كشف الثوب قبل تكفينه ، فقال بعد ذكر الأجوبة المختلفة : وقال ابن رشيد : المعنى الذى فى الحديثين من كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه ، انتهى ، وقال الحافظ أيضاً فى (باب القسمة وتعليق القنو فى المسجد) : لم يذكر البخارى فى الباب حديثاً فى تعليق القنو ، فقال ابن بطال : أغفله ، وقال ابن التين : أنسيه ، وليس كما قالوا ، بل أخذه من جواز وضع المال فى المسجد بجامع أن كلا منهما وضع لأخذ المحتاجين منه ، انتهى ، وقال أيضاً فى (باب فضل صلاة الفجر

في جماعة : وقد أورد فيه البخارى حديث أبى موسى قال : قال النبي ﷺ : « أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم ، فأبعدهم ممشي » إلى آخر الحديث ، فقال الحافظ : استشكل لإيراد حديث أبى موسى في هذا الباب ، لأنه ليس فيه لصلاة الفجر ذكر ، بل آخره يشعر بأنه في صلاة العشاء ، ووجهه ابن المنير وغيره بأنه دل على أن السبب في زيادة الأجر وجود المشقة بالمشي إلى الصلاة ، إلى آخر ما قال ؛ وأيضاً ترجم البخارى رضى الله عنه (باب الخطبة أيام منى) وأورد في جملة أحاديثه حديث ابن عباس رضى الله عنه ، قال : سمعت النبي ﷺ يخطب بعرفات ، قال الحافظ ناقلاً عن ابن المنير : أراد البخارى أن يبين أن الراوى قد سماها خطبةً ، كما سمي التي وقعت في عرفات خطبةً ، وقد اتفقوا على مشروعية الخطبة بعرفات ، فكأنه ألحق المختلف فيه بالمتفق عليه ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ في التراجم في (باب تفريق الغسل) : أى التفريق في أفعال الوضوء والغسل ، إشارة إلى جوازه خلافاً لمن اشترط الموالاة ، ويثبت بالحديث التفريق في الوضوء ، فثبت في الغسل أيضاً بالمقايضة إذ لا فرق بينهما في الأركان والآداب ، انتهى ، وقال في (باب تقضى الحائض المناسك كلها) : قوله : وقال الله تعالى إلخ ، هذا بمنزلة المقدمة الثانية للدليل ، يعنى أن الذبح جائز مع الجنابة مع أنه لا يجوز بدون ذكر الله ، وحكم الجنابة والحيض سواء بالاجماع ، انتهى ، وحكى شيخ المشايخ في تراجمه في باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها أنه قال : يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر .

الرابع والخمسون : ما تقدم في كلام الحافظ في المقدمة ، ورقعت عليه التاسع : أن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بأمر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادى الرأي ، كقوله : (باب استياك الإمام بحضرة رعيته) فإنه لما كان

الاستيائك قد يظن أنه من أفعال المهنة، فلعل بعض الناس يتوهم أن إخفاءه أولى مراعاةً للمروعة، فلما وقع فى الحديث أن النبي ﷺ استاك بحضرة الناس، دل على أنه من باب التطيب لا من الباب الآخر، نبه على ذلك ابن دقيق العيد، انتهى، هكذا فى مقدمة "الفتح" وحكاها القسطلانى فى مقدمته وزاد فيه : قال الحافظ ابن حجر : لم أر هذا فى "البخارى"، فكأنه ذكره على التمثيل، انتهى، قلت : هو كذلك لم أره أيضاً فى "البخارى"، نعم ترجم النسائى فى "سننه" (باب هل يستاك الإمام بحضرة رعيته) انتهى .

ولو أدخل هذا الأصل فى الأصل الثانى عشر كان كافياً، إلا أن الحافظ فى المقدمة ذكرهما أصليين مستقايين كما تقدم فى كلامه، ويمثل لذلك الأصل عندى (بباب دفع السواك إلى الأكبر) فإنه إشارة إلى واقعة خاصة فى البقطة أو فى المنام، وترجم البخارى (باب علامة المنافق) وأورد فيه حديث : «آية المنافق ثلاث» حكى الخطابى عن بعضهم أن الحديث ورد فى رجل بعينه منافق، وكان النبي ﷺ لا يواجههم بصريح القول فيقول : فلان منافق، إنما يشير إشارة، انتهى. كذا فى "البيان والتعريف" فى أسباب ورود الحديث، ويمكن أن يدخل فيه باب "البخارى" (علامة المنافق) وذكر فيه حديث أبى هريرة : «آية المنافق ثلاث» وفى "البيان والتعريف" أخرجه أحمد والشيخان وغيرهم عن أبى هريرة، وحكى الخطابى عن بعضهم أن الحديث ورد فى رجل بعينه منافق، وكان النبي ﷺ لا يواجههم بصريح القول فيقول : فلان منافق، إنما يشير إشارة، كقوله : «ما بال أقوام يفعلون كذا؟» انتهى، وترجم الإمام البخارى (باب الأرواح جنود مجندة) وذكر فيه حديث عائشة رضى الله عنها مرفوعاً بذلك اللفظ، ويمكن التلويح بذلك إلى ما فى "البيان والتعريف"، إذ قال : أخرجه الحاكم عن سلمان، والشيخان بلفظ : «الأرواح جنود مجندة» إلى آخر الحديث وسببه عنه : أن امرأة كانت

تضحك النساء بمكة قدمت المدينة ، فنزلت على امرأة تضحك النساء بالمدينة ، فأخبر النبي ﷺ بذلك ؛ فقال : « الأرواح » فذكره ، انتهى .

ويشكل عليه أن الحافظ في " الفتح " ذكر قصة المرأة هذه بلفظ آخر ، برواية "مسند أبي يعلى" عن عمرة قالت : كانت امرأة بمكة مزاحمة ، فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة ، فبلغ ذلك عائشة قالت : صدق حبي سمعته ﷺ ، فذكر مثله ، انتهى ، وفيه أن الأول من حديث سلمان ، والثاني من حديث عائشة ، ولا يبعد عندي أيضاً أن يمثل هذا الأصل (بباب المؤمن يأكل في معي واحد) فإن هذه الترجمة بوب لها البخاري بابين ، ويشكل على الشراح تكرار الترجمة ، واختلفت التوجيهات في التكرار حتى مال كثير منهم إلى غلط الفساح ، ولا يبعد عندي أن الإمام أشار بإحدى الترجمتين إلى أمر مختص ببعض الوقائع .

قال الحافظ : وقع في " مسلم " عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ ضافه ضيف وهو كافر ، فشرب حلاب سبع شياه ، ثم إنه أصبح فأسلم ، فأمر له بشاة فشرب حلابها ، ثم أخرى فلم يستتمها ، إلى آخر الحديث ، وهذا الرجل يشبه أن يكون جهجاه الغفاري ، فأخرج ابن أبي شيبه وأبو يعلى وغيرهما عنه أنه قدم في نفر من قومه يريدون الإسلام ، فحضروا مع رسول الله ﷺ ، فلما أسلم ، قال : ليأخذ كل رجل بيد جليسه ، فلم يبق غيري ، وكنت رجلاً عظيماً طويلاً لا يقدم على أحد ، فذهب بي رسول الله ﷺ إلى منزله ، فحلب لي عنزاً فأتيت عليه ، ثم آخر حتى حلب لي سبعة أعنز فأتيت عليها ، ثم أتيت بصنيع برمة فأتيت عليها ، فقالت أم أيمن : أجاع الله من أجاع رسول الله ﷺ ، فقال : « مه يا أم أيمن ، أكل رزقه ، ورزقنا على الله ، فلما كانت الليلة الثانية وصلينا المغرب ، صنع ما صنع في التي قبلها ، فحلب لي عنزاً ورويت وشبعت ، فقالت أم أيمن : أليس هذا ضيفنا ؟ قال : « إنه

أكل في معي واحد الليلة وهو مؤمن ، وأكل قبل ذلك في سبعة أمعاء ، « الكافر يأكل في سبعة أمعاء ، والمؤمن يأكل في معي واحد » ثم ذكر قصة أخرى بنحوها ، فلا يبعد عندي أن الإمام البخاري أشار بإحدى الترجمتين إلى واقعة مخصوصة في ذلك .

الخامس والخمسون : ما تقدم أيضاً في كلام الحافظ عن المقدمة ورقعت عليه الحادى عشر ولفظه : وربما اكتفى أحياناً بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه ، وأورد معها أثراً أو آيةً ؛ فكأنه يقول : لم يصح في الباب شيء على شرطى ، وللغفلة من هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبيين ، انتهى ، قلت : وبذلك جزم في (باب فضل العلم ، وقول الله تعالى : « يرفع الله الذين » الآية) إذ قال بعد ذكر أقوال الشراح الآخر : وعن بعض أهل العراق أنه تعمد بعد الترجمة عدم إيراد الحديث إشارةً إلى أنه لم يثبت فيه شيء على شرطه ، والذي يظهر لى أن هذا محله حيث لم يورد فيه آيةً ولا أثراً ، أما إذا أورد فهو إشارة منه إلى ما ورد في تفسير تلك الآية ، وأنه لم يثبت فيه شيء على شرطه ، وما دلت عليه الآية كاف في الباب ، انتهى .

وقريب من ذلك ما قال الحافظ في (باب صدقة العلانية ، وقوله عز وجل : « الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية ») إلى قوله : « ولا هم يحزنون » قال : سقطت هذه الترجمة للمستمل وثبتت للباقيين ، وبه جزم الإسماعيلي ، ولم يثبت فيها لمن أثبتها حديث ، وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شيء ، انتهى ، وقلت : قريب من ذلك لأن لفظ الترجمة ليس لفظ حديث ، وكذا قوله : (باب صدقة الكسب والتجارة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم » إلى آخر الآية) ولم يذكر فيه حديثاً ، كأنه لم يجده على شرطه وترجم (باب زكاة البقر) ولم يذكر

في الباب حديثاً نصاً على ذلك ، حكى الحافظ عن الزين بن المنير : لم يذكر في الباب شيئاً مما يتعلق بنصائها لكون ذلك لم يقع على شرطه ، انتهى .

وترجم (باب العدل بين النساء » ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » إلى آخر الآية) ولم يذكر فيه حديثاً ، كأنه لم يجده على شرطه : قال الحافظ : وقد أخرج الأربعة عن عائشة رضی الله عنها أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ، إلى آخر الحديث ، وهذا الأصل ضد الأصل الأول ، والفرق بين هذا الأصل والأصل الثامن أيضاً واضح ، فإن المذكور في الثامن كان ذكر الحديث بخلاف الترجمة ، وههنا عدم ذكر الحديث إشارة إلى أنه لم يجد فيه حديثاً على شرطه ، كما رأيت في كلام الحافظ ؛ وأيضاً الفرق بين هذا وبين التاسع والثلاثين أيضاً واضح ، فإن المذكور فيه كان أمرين ، والاستدلال فيه كان لأحد الجزئين فقط ، كما تقدمت أمثله .

السادس والخمسون : ما قال الحافظ في (باب قول النبي ﷺ : « يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه » إلخ) قال : هذا تقييد من المصنف لمطلق الحديث وحمل منه لرواية ابن عباس المقيدة بالبعضية على رواية ابن عمر المطلقة كما ساقه في الباب عنها ، وتفسير منه للبعض المبهم في رواية ابن عباس بأنه النوح ، انتهى ، وهذا غير الأصل الخامس ، فإن التطبيق بين الروایتين غير حمل المطلق على المقيّد ، لأن فيه بقاء الحديث المقيّد على حاله ، ويقيّد به الحديث المطلق ، بخلاف حمل الحديثين معاً على محمل ، وهذا معروف عند المشايخ ، وبذلك الأصل أخذ الحافظ في (باب ما جاء في غسل البول) إذ قال : قال ابن بطال : أراد البخاري أن المراد بقوله في رواية الباب : « كان لا يستتر من البول » بول الناس لا بول سائر الحيوان ، فلا يكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان ، وكأنه أراد الرد على الخطابي حيث قال : فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها ، ومحصل الرد أن العموم في رواية : من البول ، أريد

به الخصوص ، لقوله : من بوله ، أو الألف واللام بدل من الضمير ، انتهى ويمكن أن يدخل في هذا الأصل (باب الصدقة باليمين) فكأنه أشار بالترجمة إلى تقييد الأحاديث المطلقة باليمين للروايات المقيدة .

السابع والخمسون : ما هو المعروف على السنة المشايخ أن (الباب) بلا ترجمة كثيراً ما يكون رجوعاً إلى الأصل ، وأخذ بذلك الحافظ في (باب) بلا ترجمة ، بعد (باب فضل ربنا لك الحمد) إذ قال : كذا للجميع بلا ترجمة إلا للأصلي ، فحذفه ، والراجع إثباته ، لأن الأحاديث المذكورة فيه لادلالة فيها على فضل ربنا لك الحمد إلا بتكلف ، فالأولى أن يكون بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله ، كما تقدم في عدة مواضع ، وذلك أنه لما قال أولاً : (باب ما يقول الإمام ومن خلقه ، إلخ) ، وذكر فيه قوله ﷺ : « اللهم ربنا لك الحمد » استطرد إلى ذكر فضل هذا القول بخصوصه ، ثم فصل بلفظ (باب) لتكميل الترجمة الأولى ، فأورد بقية ما ثبت على شرطه مما يقال في الاعتدال ، انتهى .

ويدخل في ذلك أيضاً (باب) بلا ترجمة بعد (باب قطع الشجر والنخل) فإنه ذكر في هذا الباب حديث رافع بن خديج ، ولا تعلق له بقطع الشجر أصلاً ، فهو رجوع إلى ما قبله من (باب المزارعة) وهو (باب إذا قال : اكفني ، إلخ) ويدخل في ذلك أيضاً (باب) بلا ترجمة بعد (باب حديث الخضر مع موسى عليه السلام) فإن المذكور بعد الباب الثاني لما لم يكن له تعلق ما بقصة الخضر ، بل كان له تعلق بقصة موسى عليه السلام وبني إسرائيل نبه على ذلك (بباب) بلا ترجمة رجوعاً إلى الأصل ، ونظائره كثيرة في " الصحيح " ، وهذا غير الأصل العشرين ، والفرق بينها واضح ، فإن المذكور في العشرين كالفصل لما سبق ، فإن مؤداه أن له تعلقاً بالباب السابق ، وميز عنه بالباب لنوع من الفرق ؛ بخلاف هذا فإنه رجوع إلى الباب الذي

تقدم قبل ذلك ، وهكذا الفرق بين هذا الأصل وبين الخامس والعشرين والسابع والثلاثين ظاهر .

الثامن والخمسون : ما يستنبط من كلام الحافظ في (باب قوله عز وجل : « وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن » إلى آخر الآية) : أن الإمام البخارى أشار بذكر الآية إلى حديث تفسيرها ، إذ قال : لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثاً ، واللائق به حديث ابن عباس الذى تقدم في صفة الصلاة في توجهه النبي ﷺ إلى عكاظ واستماع الجن لقراءته ، وقد أشار إليه المصنف بالآية التى صدر بها هذا الباب ، انتهى ، وقال أيضاً في (باب أمور الإيمان ، وقول الله عز وجل : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » إلى آخر الآية) : وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذى رواه عبد الرزاق وغيره : أن أبا ذر سأل النبي ﷺ عن الإيمان ، فتلا عليه « ليس البر » إلى آخر الآية ، انتهى ، وقال أيضاً في (باب فضل العلم ، وقول الله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم » إلى آخر الآية) بعد ذكر أقوال الشراح الأخر : والذى يظهر لى أن هذا أى الذى قالته الشراح محله حيث لم يورد فيه آية ولا أثر ، أما إذا أورد آية أو أثراً فهو إشارة منه إلى ما ورد في تفسير تلك الآية ، أنه لم يثبت فيه شئ على شرطه ، انتهى .

وقال أيضاً في (باب صدقة الكسب والتجارة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا » إلى آخر الآية) : هكذا أورد هذه الترجمة مقتصرأ على الآية بغير حديث ، وكأنه أشار إلى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد في هذه الآية ، قال : من التجارة الحلال ، إلى آخر ما بسطه ، وقال العيني في (باب قوله تعالى : « وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون ») : وجه إدخال هذه الترجمة في أبواب الاستسقاء ، لأن هذه الآية في من قالوا : الاستسقاء بالأنواء ،

على ما روى عبد بن حميد الكشى فى " تفسيره " ، فذكر الحديث عن ابن عباس بسنده .

التاسع والخمسون : ما ظهر لهذا الفقير إلى مغفرة ربه أن الإمام البخارى كثيراً ما يذكر فى مبدء الكتاب ما يدل على مبدء الحكم المذكور فى الكتاب ، كما قال فى مبدء كتاب الصلاة : (باب كيف فرضت الصلاة فى الإسراء) وقال ابن عباس : حدثنى أبو سفيان فى حديث هرقل ، إلخ ، قال الحافظ : وفيه إشارة إلى أن الصلاة فرضت بمكة قبل الهجرة ، لأن أبا سفيان لم يلق النبي ﷺ بعد الهجرة إلى الوقت الذى اجتمع فيه بهرقل لقاءً يتهيأ له معه أن يكون أمراً له بطريق الحقيقة ، انتهى ، وترجم الإمام البخارى فى مبدء كتاب الوضوء (باب ما جاء فى قول الله تعالى : « وإذا قمتم إلى الصلاة ») وبسط الحافظ الاختلاف الكثير فى تفسير الآية ومبدء حكم الوضوء ، وقال فى ذيل ذلك : وتمسك بالآية من قال : إن الوضوء أول ما فرض بالمدينة ، إلى آخر ما بسطه ، وترجم كتاب التيمم ، وذكر فيه حديث بدء التيمم مفصلاً .

وترجم فى مبدء كتاب الجمعة (باب فرض الجمعة لقول الله تعالى : « وإذا نودى للصلاة » إلى آخر الآية) قال الحافظ : استدلال البخارى بهذه الآية على فرضية الجمعة سبقه إليه الشافعى فى " الأم " ، واختلف فى وقت فرضيتها ، فالأكثر على أنها فرضت بالمدينة ، وهو مقتضى ما تقدم أن فرضيتها بالآية المذكورة ، وهى مدنية انتهى . قلت : وهذا وإن كان مخالفاً للحنفية ، فإنها فرضت عندهم بمكة ، لكن الإمام البخارى ليس بمقلد للحنفية ، فلإشارته بتلك الآية إلى ما هو المختار عنده واضح ، وترجم بكتاب الزكاة وذكر فى مبدئه أيضاً حديث ابن عباس فى قصة هرقل ، وعلى ما تقدم قريباً فى كلام الحافظ فى مبدء الصلاة يستأنس ههنا أيضاً الإشارة إلى مبدء فرضيتها .

وقال في مبدء كتاب الحج (باب وجوب الحج ، وقول الله عزوجل : « والله على الناس » إلى آخر الآية) : ففيه إشارة إلى فرضية الحج بعد الهجرة رداً على من قال بفرضيتها قبل الهجرة ، لأن سورة آل عمران مدنية ؛ وبدأ كتاب الصوم بـ (باب وجوب صوم رمضان ، وقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » إلى آخر الآية) قال الحافظ : أشار بذلك إلى مبدء فرض الصيام ، انتهى ، قلت : والبقرة أيضاً مدنية ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل التاسع ولا بالرابع والخمسين ، فإن الأصول الثلاثة متميزة .

الستون ما يظهر من التدبر في تراجمه أنه قد يذكر ترجمة لإثبات الترجمة السابقة ، فهي تكون مثبتة بكسر الموحدة لا بفتحها حتى يحتاج لها إلى دليل ، وقد جزم بذلك السندی أيضاً ، كما تقدم من كلامه في الأصل السابع ؛ وأدخل السندی في هذا الأصل (باب إذا قال أحدكم : آمين) كما تقدم ، وهو الأوجه عندى في هذه الترجمة ، وكذا يدخل في هذا الأصل عندى التراجم الواردة في باب وجوب الثياب من قوله : ومن صلى ملتحفاً في ثوب واحد ، فإن الشراح اضطربوا في إثباتها بالحديث ، وأنوا لذلك بتوجيهات عديدة لإثباتها ولدفع التكرار عنها ، فإن هذه الترجمة ستأتى قريباً مستقلاً وليست الترجمة عندى مثبتة - بفتح الموحدة - حتى يقال فيها ما قالوا ، بل هى مثبتة - بكسر الموحدة - لوجوب الثياب ، وكذلك قوله : ومن صلى في الثوب الذى يجامع فيه مثبت لماسبق ، فلا يحتاج لإثباته إلى دليل ، وهكذا قوله : وأمر النبي ﷺ أن لا يطوف بالبيت عريان ، يشكل عليه بوجهين : أحدهما : عدم ثبوته بالحديث الوارد في الباب ، والثانى : أن المسألة من كتاب الحج ، وسيأتى في محله (باب لا يطوف بالبيت عريان) وعلى ما اخترته في ذلك من أنه ليس بمقصود بالذكر ، بل ذكره مبالغة في وجوب الثياب للصلاة ، فإنه ﷺ منع الطواف بالبيت عرياناً ، والطواف بالبيت صلاة حكماً ، فكيف بالصلاة حقيقة .

وهكذا ترجم الإمام البخارى : (باب فضل استقبال القبلة) وذكر فيه قوله : «يستقبل بأطراف رجله القبلة» وأورد عليه بوجوه ، منها : عدم الثبوت : وأيضاً أى تعلق لاستقبال الأطراف بفضل الاستقبال ، وأشد منها أن الترجمة ستأتى مستقلةً فى محلها فى صفة الصلاة ، وتزول الإشكالات كلها على ما اخترته من أن الترجمة مثبتة لفضل الاستقبال ، بأنه إذا روى الاستقبال فى أطراف الرجلين أيضاً فما بال استقبال الوجه ، وأما إثباتها فسيأتى فى محلها من صفة الصلاة ، وهكذا ترجم الإمام البخارى (باب هل ينبش قبور المشركين إلخ) ، وذكر فيه : (وما يكره من الصلاة فى القبور) ويشكل هذا الجزء على الشراح جداً لوجهين : الأول : عدم الثبوت بالحديث الوارد فيه ، والثانى : التكرار ، فإنه سيأتى قريباً (باب كراهية الصلاة فى المقابر) ووجهوا لدفع هذين الإيرادين بوجوه عديدة بعيدة عندى من دقة نظر الإمام البخارى ، ومنشأ الإيرادات كلها أنهم - رضى الله عنهم أجمعين - جعلوا عطفه على قوله : هل ينبش ، وجعلوه ترجمةً مستقلةً فأشكل الأمر عليهم .

والأوجه عند هذا العبد الفقير إلى رحمة ربه ؛ أنه معطوف على لفظ قول النبي ﷺ تحت اللام ، فهو دليل للترجمة السابقة ، أى ينبش قبور المشركين ، لقوله ﷺ ، ولما يكره من الصلاة فى القبور ، وهو واضح عندى ، ولا يرد عليه حينئذ إيراد أصلاً حتى يحتاج لدفعه إلى توجيهات ، ولا يذهب عليك أن لفظة : هل فى الترجمة بمعنى : قد عند الشراح ، وهو فى معناه عند هذا العبد الضعيف ، كما تقدم فى الأصل الثانى والثلاثين .

الحادى والستون : ما ظهر أيضاً لهذا المبتلى بالسيئات غفر الله له الزلات ، أن الإمام البخارى قد يغير سياق التراجم على الأحكام الواردة فى الأحاديث على نسق واحد ، مثلاً ورد فى الأوقات المنهية عن الصلاة فيها الروايات على سياقين : أحدهما : النهى عن الصلاة عند الطلوع والغروب مطلقاً ، كما فى

حديث ابن عباس عن عمر رضى الله عنه ، أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب ، وهكذا ورد في روايات عديدة ، والسياق الثانى : ما أورد عن ابن عمر رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » والإمام البخارى رضى الله عنه أورد السياقين معاً فى " صحيحه " ، لكنه ترجم على النهى عند الطلوع بالإطلاق ، فقال : (باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع) وترجم على الثانى : (باب لا تتحرى الصلاة عند غروب الشمس) ولم يتعرض لذلك الشراح ، إلا ما أفاده الشيخ - قدس سره - فى " اللامع " : أنه رضى الله عنه نبه بذلك إلى اختلاف المذاهب ، ومال السندى إلى توجيه أحاديث التحرى إلى أحاديث الإطلاق .

والأوجه عندى أن ذلك فعله الإمام البخارى قصداً وتنبيهاً على أنه لم يرد فى أحاديث الصلاة عند الطلوع ما يخالف حديث النهى ، فرجع فى ذلك أحاديث الإطلاق ، ووقع فى الصلاة بعد العصر ما سيأتى فى باب ما يصلى بعد العصر ، من ثبوت الصلاة بعد العصر على شرط البخارى ، فرجع الإمام فى الجزء الأول أى الفجر أحاديث النهى مطلقاً ، ورجع فى الجزء الثانى أحاديث التحرى ، وهكذا روى الإمام البخارى - رضى الله عنه - عن ابن عباس قال : أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعظم ، ولا يكف شعره ولا ثوبه ، بسياق واحد فى الفعلين ، وغير الإمام البخارى سياق الترجمتين ، فترجم : (باب لا يكف شعراً) و (باب لا يكف ثوبه فى الصلاة) تنبيهاً على الاختلاف فى الثانى ، هل هو مقيد بالصلاة أولاً ؟ كما بسط فى الشروح ، وهكذا ورد فى الأحاديث أن النبي ﷺ قال : « من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ، ومن لم يجد إزاراً فليلبس السراويل » هكذا ورد فى روايات عديدة ذكر النبي ﷺ الأمرين على سياق واحد

وغير الإمام البخارى سياق الترجمتين ، فترجم أولاً : (باب لبس الخفين للمحرم إذا لم يجد النعلين) وترجم ثانياً : (باب إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل) وحملوا ذلك على تفنن الإمام رضى الله عنه ، وليس كذلك بل لم كان لبس الخفين لمن لم يجد النعلين اختياراً إن شاء لبس وإن شاء لم يلبس ولا مانع في الاحتفاء ترجم عليه الإمام البخارى ما يدل على الجواز ، وكان لبس السراويل لمن لا يجد الإزار حتماً واجباً لوجوب ستر العورة ، ترجم على ذلك بلفظ : « فليلبس » الدال على الوجوب ، ونظائر هذا الأصل الذى خاطرى أبو عذرته كثيرة في « الصحيح » تظهر من التدبر في تراجمه ، مثلاً ترجم : (باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة) وذكر فيه حديث شد الرحال إلى ثلاثة مساجد ، ولم يذكر في الترجمة الصلاة ببيت المقدس ، مع كونها في الحديث ، ثم ترجم : (باب مسجد بيت المقدس) ولم يذكر في الترجمة لفظ : الصلاة ، وذكر فيه أيضاً حديث شد الرحال إلى ثلاثة مساجد ، ومثلاً ترجم : (باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء) مطلقاً ولم يقيده بقيد .

وترجم للجمع بين الظهر والعصر مفصلاً بترجمتين فترجم : (باب يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس) ثم ترجم : (باب إذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب) والمسألة خلافة شهيرة ليس هذا محلها ، وغرضي من ذلك التنبيه على تغيير سياق التراجم على الأحكام الواردة في الأحاديث بنسق واحد ، كما ترجم : (باب أجر الخادم إذا تصدق بأمر صاحبه غير مفسد) ثم ترجم : (باب أجر المرأة إذا تصدقت إلخ) ، فقيده الأولى بأمر صاحبه دون الثانية مع اتحاد سياق الرواية من التراجم الكثيرة في « الصحيح » تظهر بأدنى تأمل .

ويقرب من ذلك الأصل وإن لم يكن داخلاً فيه ، تغيير التراجم في

الخطب إذ ترجم في الجمعة : (باب استقبال الناس الإمام إذا خطب) وفي العيد (استقبال الإمام الناس في خطبة العيد) ، وفي الاستسقاء (باب استقبال القبلة في الاستسقاء) ووجوه تلك كلها واضحة .

الثاني والستون : ما ظهر لي أيضاً : أن الإمام البخارى طالما يغير الترتيب الوجودى لمصلحة شعث الأذهان ليتدبر في ذلك الناظر ، ولم أر من نبه على ذلك الأصل من كلام المشايخ المذكورين في الفائدة الثانية ، مثاله أنه ترجم : (باب الأذان بعد الفجر) على الأذان قبل الفجر ، قال الزين بن المنير : قدم المصنف ترجمة الأذان بعد الفجر على ترجمة الأذان قبل الفجر ، فخالف الترتيب الوجودى ، لأن الأصل في الشرع أن لا يؤذن إلا بعد دخول الوقت ؟ فقدم ترجمة الأصل على ماندر عنه ، وأشار ابن بطال إلى الاعتراض على الترجمة : بأنه لا خلاف بينه وبين الأئمة ، وإنما الخلاف في جوازه قبل الفجر ، والذي يظهر لي أن مراد المصنف بالترجمتين أن يبين أن المعنى الذى كان يؤذن لأجله قبل الفجر غير المعنى الذى كان يؤذن لأجله بعد الفجر ، وإن الأذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الأذان بعده ، كذا في ” الفتح “ ، وهذا هو الوجه عندى أن الأذان بعد الفجر لما كان أصل أذان الصلاة بخلاف الأذان قبل الفجر فإنه لم يكن للصلاة - بل لمصالح آخر الواردة في الأحاديث - قدم الذى هو الأصل .

ومن ذلك الأصل أنه قدم الرواتب البعدية على الرواتب القبلية سوى ركعتي الفجر ، فإنه رضى الله عنه ترجم أولاً : (باب التطوع بعد المكتوبة) ثم ترجم : (باب الركعتين قبل الظهر) ونبه على ذلك الحافظ إذ قال : (باب التطوع بعد المكتوبة) ترجم أولاً بما بعد المكتوبة ، ثم ترجم بعد ذلك بما قبل المكتوبة ، انتهى ، كذا قال ، ولم يذكر الحافظ له وجهاً ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بذلك على الاختلاف في ترتيب الأفضلية في الرواتب

بعد اتفاقهم على أن راتبة الفجر آكدتها ، ولذا قدمها الإمام البخارى ، ثم اختلفوا فى الرواتب الباقية ، كما بسط الاختلاف فى ذلك فى ” الأوجز ” .

وترجم : (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها) قدم البعد على القبل بخلاف (باب الصلاة قبل العيد وبعدها) قال الحافظ : قال ابن المنير فى الحاشية : كأنه يقول : الأصل استواء الظهر والجمعة حتى يدل دليل على خلافه ، قال : وكانت عنايته بحكم الصلاة بعدها أكثر ، ولذلك قدمه فى الترجمة على خلاف العادة فى تقديم القبل على البعد ؛ انتهى ، ووجه العناية المذكورة ورود الخبر فى البعد صريحاً دون القبل ، انتهى ، ويقرب من ذلك أنه - رضى الله عنه - قدم نوم المرأة فى المسجد على نوم الرجال ، وكان مقتضى الظاهر عكسه ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، والأوجه عندى أنه - رضى الله عنه - فعل ذلك قصداً لأن الجواز فى المرأة كان أبعد لاحتمال الفتنة والطمث وغير ذلك ، ويقرب من ذلك أيضاً ما قال الحافظ إذ قال : قدم الإمام البخارى الآية التى من سورة المائدة على الآية التى من سورة النساء لدقيقة ، وهى : أن الكلمة التى فى المائدة « فاطهروا » فيها إجمال ، والكلمة التى فى سورة النساء « حتى تغتسلوا » فيها تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور ، إلى آخر ما قال الحافظ .

وكذلك قدم (باب الإبراد بالظهر) وهو صفة من صفات الأوقات على (باب وقت الظهر) ، وعندى فى ذلك دقيقة تأتى فى هامش ” اللامع ” فى محلها ، وهكذا آخر (باب زكاة البقر) عن زكاة الإبل والغنم ، فإنه ترجم أولاً للإبل ثم للغنم ، ثم ترجم لزكاة البقر ، وكان حقها التوسط ، قال الزين ابن المنير : أخرها لأنها أقل وجوداً ونصباً ، ولم يذكر فى الباب شيئاً مما يتعلق بنصابها ، لكون ذلك لم يقع على شرطه ، وترجم فى كتاب الصوم : (باب الحائض تترك الصوم والصلاة) على خلاف الحديث فقد قدم فى الحديث

الصلاة على الصوم ، وغير ذلك من التراجم الكثيرة .

الثالث والستون : إنه رضى الله عنه طالما يدخل الباب الأجنبي بين الأبواب المتناسقة للتنبيه على لطيفة يرشد الناظر إلى التدبر في ذلك ، مثاله أنه رضى الله عنه أدخل (باب الجهاد من الإيمان) بين (باب قيام ليلة القدر من الإيمان) و(باب تطوع قيام رمضان من الإيمان) ، قال الحافظ : أورد هذا الباب بين قيام ليلة القدر وبين قيام رمضان وصيامه ، فأما مناسبة لإيراده معها في الجملة فواضح لاشتراكها في كونها من خصال الإيمان ، وأما إيراده بين هذين البابين مع أن تعلق أحدهما بالآخر ظاهر فلنكتة لم أر من تعرض لها ، بل قال الكرماني : صنيعه هذا دال على أن النظر مقطوع عن غير هذه المناسبة يعنى اشتراكها في كونها من خصال الإيمان ، قال الحافظ : بل قيام ليلة القدر وإن كان ظاهر المناسبة لقيام رمضان ، لكن للحديث الذى أورده في (باب الجهاد) مناسبة بالتماس ليلة القدر حسنة جداً ، لأن التماس ليلة القدر تستدعى محافظةً زائدةً ومجاهدةً تامةً ، ومع ذلك فقد يوافقها أولاً ، وكذلك المجاهد يلتبس الشهادة ، ويقصد إعلاء كلمة الله ، وقد يحصل له ذلك أولاً ، فتناسبا في أن في كل منهما مجاهدة ، وفي أن كلاهما قد يحصل المقصود الأصلي لصاحبه أولاً ، فالقائم لالتماس ليلة القدر مأجور ، فإن وافقها كان أعظم أجراً والمجاهد لالتماس الشهادة مأجور ، فإن وافقها كان أعظم أجراً ، انتهى .

ويدخل في ذلك الأصل عندى (باب احتساب الآثار) بين (باب فضل التهجير إلى الظهر) و(باب فضل صلاة العشاء في الجماعة) ، والأوجه عندى أنه رضى الله عنه ذكر (باب الاحتساب) بعد (باب فضل التهجير) تنبيهاً على أنه لا ينبغي له تطويل الأقدام والسعى لشدة الحر ، فإنه يناق الوقار والسكون في المشى إلى الصلاة ، بل ينبغي له أن يمشى بتقارب الأقدام على هيئة السكون والوقار المطلوبين ، المأمور بهما في قوله ﷺ : « إذا سمعتم الإقامة

فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار ، ولا تهرعوا » الحديث ، أخرجه البخارى فى (باب ما أدركتم فصلوا) وغير ذلك من الروايات العديدة المختلفة فى كون الوقار والسكون مأمورين فى المشى إلى الصلاة ؛ وقد ترجم أبو داود : (باب الهدى فى المشى إلى الصلاة) وأخرج فيه عن كعب بن عجرة مرفوعاً ، النهى عن التشبيك لمن خرج عامداً إلى الصلاة ، وعن رجل من الأنصار قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا توضأ أحدكم فأحسن الوضوء ، ثم خرج إلى الصلاة ، لم يرفع قدمه اليمنى إلا كتب الله عز وجل له حسنة » ، ولم يضع قدمه اليسرى إلا حط الله عز وجل عنه سيئة » ، فليقرب أحدكم أو ليبعد » إلى آخر الحديث ، فترجم الإمام البخارى (بباب الاحتساب) تنبيهاً على تقارب الخطى الموجب لكثرة الأجر .

ويدخل فى هذا الأصل عندى إدخال (باب قوله تعالى : « وتزودوا » الآية) بين أبواب مواقيت الحج تنبيهاً على أن التقوى مطلوب فى سفر الحج كله ، لكنه فيما بين المواقيت أشد اهتماماً ، وهكذا عندى توسيط (باب صوم الدهر) بين أبواب الحقوق داخل فى هذا الأصل ، وهكذا إدخال (باب رثاء النبى ﷺ) بين أبواب النهى عن شق الجيوب والحلق وغيرهما ، ويقرب من ذلك الأصل عندى فصل الأبواب العديدة بين بابى (الاستماع إلى الخطبة يوم الجمعة) و (الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب) فإن الجدير باتباع الآية وهى قوله تعالى : « فاستمعوا له وأنصتوا » كان أن يذكر البابان متصلاً ، لكن الإمام البخارى رضى الله عنه لعله أشار بالتفريق بينهما إلى أنها حكمان مستقلان ، الأول : للقريب ، والثانى : للبعيد عن الإمام ، ولذا بعد الباب الثانى عن الأول ، ويستأنس ذلك من كلام شيخ المشايخ فى تراجمه ، إذ قال : (باب الإنصات إلخ) عقد المؤلف الباب السابق لاستماع الخطبة ،

وهذا الباب للإنصات وقت الخطبة ، إذ لا تلازم بينهما ، لأن من يكون بعيداً عن الإمام لا يجب الاستماع عليه ، وإنما يجب الإنصات ، انتهى .

وتراجم أبواب الوضوء جلها داخله عندى فى هذا الأصل ، وما أورد الشراح جلهم على الإمام البخارى من عدم المناسبة بين أبواب الوضوء ليس بصحيح عندى ، بل كلها مناسبة فيما بينها ، إلا أنه رضى الله عنه على دأبه فى النظر إلى الدقائق ينبه بذلك إلى نكت لطيفة جدرة بشأن تفنن البخارى ، مثلاً أوردوا على (باب غسل الوجه باليدين) بأنه فى غير محله ، وليس كذلك بل الغرض منه التنبيه على تكميل الباب السابق بأن الإسباغ قد يتم بمعاونة اليدين ولا يحتاج إلى كثرة الماء ، فلذا قيده بغرفة واحدة ، وهكذا أوردوا على (باب التسمية) بأن حقه كان التقديم على الباب السابق ، وليس كذلك عندى بل هو فى محله ، وإنما أراد البخارى منه التسمية عند الدخول فى الخلاء ، ولذا قدمه على (باب ما يقول عند الخلاء) والوضوء عندى لم يشرع بعد ، وهكذا أوردوا على (باب غسل الأعقاب) فإنه فى غير محله جداً ، وليس كذلك عندى ، بل ذكره بعد المضمضة إشارة إلى ندب الغرغرة فى المضمضة ، وليس باب منها إلا وله مناسبة لطيفة بالمحل الذى ذكره فيه البخارى ، إلا أنه إذا ذكر مسألة فى محل لمناسبة لا يعيدها مرة أخرى فى محله تحرزاً عن التكرار ، فله ما أدق نظره ! وسيأتى شئ من ذلك فى أول أبواب الوضوء فى هامش "اللامع" ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالسابع والستين .

والرابع والستون : ما ظهر لهذا الفقير أيضاً أن الإمام البخارى قد يغير لفظ الحديث فى الترجمة لبديعة يرشد إليها الناظر ، شخذاً لذهنه فى أنواع الاستخراج من الحديث ، مثلاً ورد فى الحديث ولفظه للبخارى : «من غدا إلى المسجد وراح ، أعد الله له نزله من الجنة كلما غدا أو راح» وترجم عليه فى نسخة "الفتح" وغيره : (باب فضل من غدا إلى المسجد ومن راح)

قالوا : هذه الترجمة أقرب وأوضح لموافقة سياق الحديث ، لكن النسخ التى بأيدينا فيها : (باب فضل من خرج إلى المسجد ومن راح) وهذا السياق أوجه عندى وأجدر بشأن البخارى ، وغير لفظ : غدا ، الوارد فى الحديث بلفظ : خرج ، فى الترجمة لبديعة ، وهى : أن المعروف فى اللغة الغدوة : المضى من بكرة النهار ، والرواح : من الزوال ، وعلى هذا فمقتضى الحديث فضل من أكثر الخروج إلى المسجد ، لكن الغدو قد يطلق على الخروج مطلقاً ؛ كما هو معروف ؛ والرواح قد يطلق على الرجوع ، قال الحافظ : (باب فضل من غدا إلى المسجد ومن راح) هكذا للأكثر موافقاً للفظ الحديث فى الغدو والرواح ، ولأبى ذر بلفظ : خرج ، بدل : غدا ، وعلى هذا فالمراد بالغدو : الذهاب ، وبالرواح : الرجوع ، انتهى .

قلت : وهذا الذى أراده البخارى عندى ، وأشار بذلك إلى الفضل فى الخروج إلى المسجد والرجوع منه ، وكأنه أوماً بذلك إلى ما أخرجه مسلم وأبو داؤد واللفظ له ، عن أبى بن كعب رضى الله عنه ، قال : كان رجل لا أعلم أحداً من الناس ممن يصلى القبلة من أهل المدينة أبعد منزلاً من المسجد من ذلك الرجل ، وكان لا تحطئه صلاة فى المسجد ، فقلت : لو اشتريت حميراً تركبه فى الرمضاء والظلمة ، فقال : ما أحب أن منزلى إلى جنب المسجد ، فسمى الحديث إلى رسول الله ﷺ ، فسأله عن ذلك ، فقال : أردت يا رسول الله أن يكتب لى إقبالى إلى المسجد ، ورجوعى إلى أهلى إذا رجعت ، فقال : « أعطاك الله ذلك كله ، أعطاك الله ما احتسبت كله أجمع » وعزاه السيوطى فى " الدر " إلى " ابن أبى شيبة " و" أحمد " و" عبد بن حميد " و" مسلم " و" أبى داؤد " و" ابن ماجه " و" ابن مردويه " ولفظه : فقال : يا رسول الله كما يكتب أترى وخطاى ، ورجوعى إلى أهلى ، وإقبالى وإدبارى ، فقال رسول الله ﷺ : « أعطاك الله ذلك كله وأعطاك ما احتسبت أجمع » فهذا الحديث لما لم يكن على

شرط البخارى أشار إليه بالتغير فى سياق الترجمة ؛ ولا التباس بين هذا الأصل وبين الأصل الثالث والأربعين .

الخامس والستون : ما هو الظاهر من النظر إلى تراجم البخارى والروايات الواردة فى هذه التراجم ، أن البخارى كثيراً ما يورد الروايات المتضمنة لأحكام عديدة لكنه لا يأخذ بجملتها ، فيترجم على بعضها دون بعض ، مثلاً أخرج رواية صدقة الفطر ، وذكر فيها صاعاً من طعام ، وصاعاً من شعير ، وصاعاً من تمر ، وصاعاً من أقط وغير ذلك ، وترجم لتلك الأنواع مستقلاً ولم يترجم للأقط ، قال الحافظ : كأن البخارى أراد بتفريق هذه التراجم الإشارة إلى ترجيح التخيير فى هذه الأنواع إلا أنه لم يذكر الأقط ، وهو ثابت فى حديث أبى سعيد ، وكأنه لا يراه مجزئاً فى حال وجدان غيره كقول أحمد ، وحملوا الحديث على أن من كان يخرج منه كان قوته إذ ذاك ، أو لم يقدر على غيره ، انتهى .

وقال العيني : ولما كان حديث أبى سعيد الحدرى مشتملاً على خمسة أصناف وضع لكل صنف ترجمة غير الأقط ، تنبيهاً على جواز التخيير بين هذا الأشياء فى دفع الصدقة ، ولم يذكر الأقط كأنه لا يراه مجزئاً عند وجود غيره ، كما هو مذهب أحمد ، انتهى ، وأنت خبير بأن الوارد فى الحديث ذكر الأقط على منوال الأصناف الآخر .

وترجم البخارى للجمع بين المغرب والعشاء مطلقاً ، وفصل الترجمتين فى الجمع بين الظهرين ، ولم يترجم لهما كالجمع بين العشائين ، وأغفل عن ذلك الحافظ على دأبه لكونه خلاف مسلكه ، وكذلك لم يترجم (باب الصلاة على النبي ﷺ) فى أواخر التشهد مع إخراج روايات الصلاة فى كتاب الدعوات كثيراً ، ولم يترجم لتعدد الركوع فى أبواب الكسوف مع تخريجه رواية التعدد بل الرواية التى ذكرها فى (باب الصلاة فى كسوف الشمس) من مستدللات

الحنفية فى عدم التعدد ، وتخلص الحافظ عن ذلك لكونه خلاف مسلكه بقوله :
ابتدأ البخارى أبواب الكسوف بالأحاديث المطلقة فى الصلاة بغير تقييد بصفة
إشارة منه إلى أن ذلك يعطى أصل الامتثال ، وإن كان إيقاعها على الصفة
المخصوصة عنده أفضل ، أنتهى ، وأنت ترى أى مانع كان للإمام الهمام عن
التنبية على اختيار الأفضل منه ، وهكذا لم يذكر قنوت الفجر فى أبواب صلاة
الفجر ، بل ذكر القنوت فى الوتر ، وهل هذا إلا إيماء منه أنه يرى القنوت
فى الوتر دون الفجر .

السادس والستون : ما ظهر لى أيضاً أن بعض تراجمه قد يكون تفصيلاً
لما أجمل أولاً ، فحينئذ لا يحتاج إلى توجيه تلك التراجم المفصلة ، وإثبات
غرض خاص بها ، مثلاً ترجم أولاً : (باب وجوب القراءة للإمام والمأموم
فى الصلوات كلها فى الحضر والسفر ، وما يجهر فيها وما يخافت) ثم ذكر
الأبواب الكثيرة تفصيلاً لذلك الباب ، فلا يحتاج إلى إثبات غرض لكل باب
ولا يرد ما أوردوا على الإمام فى بعض الأبواب أنه لافائدة فى ذكر هذا
الباب ، مثلاً ترجم بعد ذلك : (باب الجهر فى المغرب) و (باب الجهر فى
العشاء) وقال الحافظ فى (باب الجهر فى المغرب) : اعترض الزين بن المنير
على هذه الترجمة التى بعدها بأن الجهر فيها لا خلاف فيه ، وهو عجيب ، لأن
الكتاب موضوع لبيان الأحكام من حيث هى ، وليس هو مقصوداً على
الخلافيات ، أنتهى ، وأنت خبير بأنهم إذا أجمعوا على دقائق تراجم البخارى
وعلى أن فقه الإمام فى تراجمه ، وأن تراجمه لا تكون مثل تراجم الكتب الأخرى
لمجرد إثبات الأحكام ، فلا عجب فى إيراد الزين بن المنير ، وقد أقر بذلك الحافظ
بمواضع من شرحه ، وحكى العيني فى (باب لا يقبل الله صدقةً من غلول)
عن ابن المنير : عادة البخارى الاستدلال بالحنفى وترك الجلى .

وتقدم في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني عن الحافظ : أن الإمام البخارى رأى أنه لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكيمة ، فاستخرج بفهمه من المتون معانى كثيرة ، إلى آخر ما تقدم ؛ وحكى فيه عن الشيخ محى الدين : ليس مقصود البخارى الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها ، والاستدلال لأبواب أرادها ، وغير ذلك من أقاويل العلماء أن غرض البخارى من تأليفه ليس مجرد ذكر الروايات ، بل غرضه دقائق الاستنباط ، فالتفصى عندى عن إيراد الزين بن المنير أن هاتين الترجمتين ليستا بمستقلتين ، بل هما تفصيلان لما أجمل أولاً ، وهكذا ترجم أولاً : (باب فرض مواقيت الحج والعمرة) وهو جدير بشأن البخارى لعدة أبحاث فى ذلك ، ثم فصل ذلك بأبواب المواقيت للبلاد ، فلا يحتاج حينئذ إلى إثبات وجه جديد لميقات أهل المدينة ، أو أهل نجد ، أو غير ذلك ، وكذلك ترجم : (باب قول الله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً » إلى آخر الآية) ثم فصل ذلك فى عدة أبواب ، ولا ينافى ذلك أن فى بعض هذه التراجم المفصلة أيضاً إشارات وتنبيهات ذكرها اهتماماً بشأنها ، وإلا فالغرض كان تفصيلاً لما أجمل أولاً ، لئلا يرد على الإمام الهمام ما أوردوا فى هذه التراجم من عدم الفائدة بذكرها .

السابع والستون : ما ظهر لهذا الفقير أيضاً أن الإمام البخارى قد يذكر التراجم فى غير محلها ، مثلاً ذكر بابى السجود فى أبواب الثياب ، وذكر بابى الثياب فى أبواب صفة السجود ، وحملت الشراح ذلك على وهم الإمام ، أو غلط النساخ ، قال الحافظ فى أبواب الثياب : قوله : (باب إذا لم يتم السجود) وكذا وقع عند أكثر الرواة هذه الترجمة وحديث حذيفة فيها ، والترجمة الآتية وحديث ابن بجمينة فيها موصولاً ومعلقاً ، ولم يقع عند المستملئ شئ من ذلك وهو الصواب لأن جميع ذلك سيأتى فى مكانه اللائق به ، وهو أبواب صفة الصلاة ، ولولا أنه ليس من عادة المصنف إعادة الترجمة وحديثها

معاً ، لكان يمكن أن يقال : مناسبة الترجمة الأولى لأبواب ستر العورة ، الإشارة إلى أن من ترك شرطاً لاتصح صلاته كمن ترك ركناً ، ومناسبة الترجمة الثانية ، الإشارة إلى أن المحافة فى السجود لاتستلزم عدم ستر العورة فلا تكون مبطلة للصلاة .

وبالجملة لإعادة هاتين الترجمتين ههنا ، وفى أبواب السجود الحمل فيه عندي على النسخ بدليل سلامة رواية المستمل من ذلك وهو أحفظهم ، انتهى وإلى ذلك مالت الشراح عامة ، وقال شيخ المشايخ فى تراجمه : قوله : (باب إذا لم يتم السجود) نقل عن الفربرى أن بعض أوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب ، فوق الخطأ من بعض النسخ فى إلحاق تلك الأوراق ، فألحقوها فى غير الموضع الذى أراد المصنف إلحاقها فيه فى نفسه ، وهذا الباب فى هذا المقام من هذا القبيل ، وكذا الأبواب الآتية لأنها فى الحقيقة من أبواب صفة الصلاة فاحفظ ، انتهى ، وأنت خبير بأن ما أورده الحافظ من تكرار الترجمة والحديث يتمشى فى بابى السجود لكن لا يتمشى فى بابى الثياب ، فإنه ترجم فى صفة السجود (بباب عقد الثياب وشدها ، إلخ) و(بباب لا يكف ثوبه فى الصلاة) فإن هذين البابين لم يتكررا لاترجمتهما ولا حديثاً ، فبقى الإيراد بذكرهما فى صفة السجود .

وما أفاد شيخ المشايخ يشكل عليه أيضاً أنه لو كان الأمر كما حكى عن الفربرى كانت الترجمتان فى موضع واحد لا فى موضعين ، وأيضاً يشكل عليه وعلى ما قاله الحافظ أيضاً تغير الترتيب فى الترجمتين ، فإنه قدم فى أبواب الثياب (باب إذا لم يتم السجود) وأخر (باب يبدى ضبعيه) بخلاف ما فى صفة السجود ، فإنه قدم فيها الثانى ، وأخر الأول ، فالظاهر عندي أن ذلك كله من بدائع دقائق البخارى ، فعل كل ذلك عمداً للطائف ليس هذا محلها ، وسيأتى شئ منها فى هامش "اللامع" ، وهكذا ذكر الإمام البخارى فى

وأخر صفة الصلاة (باب ما جاء في الثوم النبي والبصل والكراث ، إلخ) وأورد عليه أن محله كان في أبواب المساجد .

وهكذا ترجم بعد ذلك : (باب وضوء الصبيان) إلخ ، وأوردوا عليه أيضاً أن محله كان كتاب الطهارة لا أبواب صفة الصلاة ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يذكر الباب الأول في أبواب المساجد إشارةً إلى أن المنع منه لا يختص بالمساجد ، وترجم بالثاني ههنا لإفراداً لمسائل الصبيان لكونهم غير مكلفين ، فذكر أحكامهم المتفرقة من : الطهارة ، والصلاة ، وحضورهم العيد ، والجنائز في باب واحد ، فهو بمنزلة باب مسائل شتى أفرد أحكامها المتعلقة بالصلاة في باب واحد ، وجعله تنمةً للصلاة ، لأن الأبواب الآتية تتعلق بصلوات خاصة من الجمعة والعيدين وغيرهما ، وسيأتى شئ من ذلك في هامش ”اللامع“ ، وأجاد في ترتيب هذه الأبواب من ذكر أحكام الرجال ثم الصبيان ثم النساء ، على ترتيب صفوفهم في الصلاة .

وعلى هذا الأصل حمل شيخ المشايخ في تراجمه (باب القنوت قبل الركوع وبعده) إذ قال : هذا الباب في الأصل من متعلقات أبواب صلاة الفجر ، لأن الأحاديث الواردة إنما تبدل على القنوت فيها ، وإيراده ههنا باعتبار أن بعض العلماء قال بالقنوت في الوتر ، انتهى ، كذا أفاد - قدس سره - وقد عرفت فيما سبق أن هذا الباب عندى داخل في الأصل الخامس والستين ، نعم ! يقرب من هذا الأصل (باب الأمر باتباع الجنائز) فإنه ذكره في مبدء كتاب الجنائز ، والميت لم يغسل بعد ولم يكفن ، فكيف الأمر باتباعه ، وسيأتى في محله (باب فضل اتباع الجنائز) فالأوجه عندى أن المراد بالاتباع في مبدء الكتاب ليس المشى خلف الجنائز ، لئلا يرد ما تقدم من ذكره في غير محله ، بل المراد فيه الاهتمام بتجهيزه ، والمبادرة في غسله وتكفينه ، كما يقال : الجيش يتبع السلطان ، أى يتوخى موافقته ، وإن تقدم كثير منهم في المشى والركوب

كما حمل عليه الحديث القسطلاني مجيباً للحنفية ، إذ استدلوا بالحديث على أن المشي خلفها أفضل .

وعلى هذا فلا يرد على الإمام البخارى أيضاً أنه ذكر الأمر باتباعها في أولها ، والفضل في اتباعها بعد أبواب كثيرة ، لأن المراد بالاتباع في الثاني المشي خلفها فذكره في محله ، والمراد بالاتباع في أول الكتاب غير المشي ، وهذا وإن كان مخالفاً لما اختاره الحنفية إلا أن البخارى ليس بمقلد لهم ، وهذا الأصل غير الأصل الثاني والأربعين والثالث والستين ، فبين الثلاثة فرق واضح لا يلتبس عليك أحدها بالآخر .

الثامن والستون : إن الإمام البخارى رضى الله عنه ، قد لا يجزم في الترجمة بالحكم شحداً للأذهان لجورد الاحتمال الناشئ من غير دليل ، فكأنه ينبه الناظر على أن يحيل نظره ، ويسبق فكره في الاحتمالات الناشئة من النصوص ، مثلاً ترجم : (باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة) ولم يذكر فيه حكماً ، وأورد فيه حديث أنس يقول : كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة ، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة - يعنى الجمعة - وقد أخرج قبل ذلك عن أنس رضى الله عنه ، قال : كنا نبكر بالجمعة ، ونقيل بعد الجمعة ، قال الحافظ : لم يجزم المصنف بحكم الترجمة للاحتمال الواقع في قوله : يعنى الجمعة ، لاحتمال أن يكون من كلام التابعى أو من دونه ، وهو ظن ممن قاله ، والتصريح عن أنس في الرواية الماضية : أنه كان يبكر بها مطلقاً ، إلى آخر ما بسطه الحافظ .

وقال أيضاً في (باب الصلاة قبل العيد وبعدها) : أورد فيه أثر ابن عباس أنه كره الصلاة قبل العيد ، وحديثه المرفوع في ترك الصلاة قبلها وبعدها ، ولم يجزم بحكم ذلك ، لأن الأثر يحتمل أن يراد به منع التنفل ، أو نفي الراتبة ، وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهة ، أو لأعم من ذلك ، (م - ٤٩)

ويؤيد الأول الاقتصار على القبل، وأما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة فيحتمل اختصاصه بالإمام دون المأموم، أو بالمصلي دون البيت، وقد اختلف السلف في جميع ذلك، انتهى، كذا أفاد، وكأنه حمل عدم الجزم بالحكم على الاحتمالات الواردة في الأثر والحديث، كما صرح بذلك، لكن الأوجه عندي أن هذا الباب من الأصول الخامس والثلاثين، فإن الحافظ أقر بنفسه اختلاف السلف في جميع ذلك، وقال الحافظ أيضاً في (باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذى أو الحربى) : ولم يجزم بالحكم لإشكاله، بل أورد الترجمة مورد السؤال فقط، وقد جرت عادته أن دليل الحكم إذا كان محتملاً لا يجزم بالحكم، انتهى.

قلت : ولهذا الأصل أيضاً نظائر في "الصحیح"، وهذا غير الأصل الرابع إذ عدم الجزم فيه كان لاختلاف الروايات، وغير الأصل الخامس والثلاثين أيضاً، لأن عدم الحكم فيه كان لاختلاف العلماء في ذلك، وكذا غير السابع والأربعين إذ فيه عدم الجزم للتوسع، فلا التباس بين الأصول الثلاثة.

التاسع والستون : من عادة البخارى المطردة في كتابه ذكر الأضداد في الكتب، كما ذكر في كتاب الإيمان أبواب الكفر والنفاق، قال الحافظ في (باب كفران العشير) بعد نقل بديعة عن ابن العربى في تخصيصه من بين الذنوب : يؤخذ من كلامه مناسبة هذه الترجمة لأموور الإيمان، وذلك من جهة كون الكفر ضد الإيمان، انتهى، وذكر في كتاب الاستسقاء (باب دعاء النبى ﷺ) : «اجعلها سنين كسنى يوسف» قال العيني : فإن قلت : ما وجه إدخال هذا الباب في أبواب الاستسقاء قلت : للتنبيه على أنه كما شرع الدعاء في الاستسقاء للمؤمنين، كذلك شرع الدعاء بالقحط على الكاذبين، لأن فيه إضعافهم وهو أنفع للمسلمين، انتهى، وكذا قال الحافظ وزاد : لما فيه من

نفع الفريقين ، بإضعاف عدد المؤمنين ، ورقة قلوبهم ليذلوا للمؤمنين ، وقد ظهر من ثمرة ذلك التجاؤهم إلى النبي ﷺ أن يدعوا لهم برفع القحط ، كما فى الحديث الثانى ، ويمكن أن يقال : إن المراد أن مشروعية الدعاء على الكافرين فى الصلاة تقتضى مشروعية الدعاء للمؤمنين فيها ، فنبت بذلك صلاة الاستسقاء خلافاً لمن أنكرها ، انتهى ، قلت : ولا يحتاج إلى هذه التوجيهات عندى لما علم من دأبه ذكر الأضداد ، فإن بضدها تبين الأشياء .

وقد أخرج البخارى فى أول الجنائز عن عبدالله بن مسعود ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من مات يشرك بالله دخل النار » وقلت أنا : من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ، فهذا استدلال منه - رضى الله عنه - بالضد ، واستنباط بالحديث حكم خلافه .

السبعون : من دأبه المطرد فى " صحيححه " أنه إذا كان فى حديث واحد أوامر عديدة ، أو النهى عن أمور عديدة ، يترجم لكل من ذلك ترجمة مستقلة تنبيهاً على استقلال كل ذلك من المأمورات أو المنهيات ، مثلاً ورد فى الحديث : « ليس منا من ضرب الحدود ، وشق الجيوب ، ودعا بدعوى الجاهلية » فترجم الإمام لكل من تلك الأمور تراجم مستقلة ، وهكذا ورد فى حديث أبى سعيد الخدرى : كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام ، أو صاعاً من شعير ، أو صاعاً من تمر ، أو صاعاً من أقط ، أو صاعاً من زبيب فترجم الإمام لكل من تلك ترجمة مستقلة غير الأقط ، ولم يذكر الأقط عندى للأصل الخامس والستين ، وإلا فلا وجه لتركه من جملة الواردة فى الحديث ، وهكذا ترجم فى كتاب البيوع لجميع أجزاء حديث الربا ، ونظائر ذلك فى كتاب اللباس عديدة .

وهذا آخر ما اكتفيت به من الأصول المفصلة رعايةً لعدد السبعين المرعية فى كثير من الأحاديث ، وإلا فدقائق استنباطه وأصول تراجمه كثيرة

غير ما تقدم ، كالفرق بين المترجم له والمترجم به ، كما أشار إليه الحافظ في (باب يهوى بالتكبير حين يسجد) ، وكاختيار أهون الأمرين ، والأخذ بالاستصحاب ، وإطلاق أحد اللفظين على الآخر لغةً كي إطلاق الحيض على النفاس ، وغير ذلك يظهر لمن سهر الليالي للخوض في بحر الآلي ؛ ومع ذلك كم من تراجع له لا يروى الغليل ما قيل فيها من الأقاويل ، وإن أكثر العلماء فيها من التعاليل ، كـ (باب من بدأ بالحلاب والطيب) و (باب فضل صلاة الفجر والحديث) و (باب ميمنة المسجد والإمام) وغير ذلك ، من التراجع الصعبة وإن اخترعت فيها أيضاً نكات اتباعاً للأسلاف : شكر الله سعيهم وجزاهم عنى وعن سائر طلبة "البخارى" أحسن الجزاء .

الفائدة الرابعة : في الوجوه العامة الشائعة على ألسنة المشايخ ، المستورة في الشروح من غلط النسخ ، أو الوهم من الإمام البخارى ، أو عدم تبييضه للكتاب ، لما قد اخترمته المسنية قبل التبييض ، أو وصل الرواة لما كان في الأصل من البياضات وغير ذلك من الأمور التي اضطروا إليها عند العجز عن التوافق بين الترجمة والحديث ولم يظهر لهذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمة ربه العليا شئ من ذلك ، فإما من ترجمة من التراجع في "البخارى" ، إلا وهو داخل في أصل ما من الأصول السبعين المذكورة في الفائدة الثالثة ، إلا أنه لما كانت هذه الأمور معروفة عند الشراح والمشايخ أفردت ذكرها في فائدة مستقلة ، وقد تقدم في أول الفائدة الثانية ما حكى الحافظ في المقدمة عن الشيخ محى الدين ، أنه لم يقع في بعض التراجم شئ من الحديث وغيره ، وقد ادعى بعضهم أنه صنع ذلك عمداً ، وغرضه أن يبين أنه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ، ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب ، فأشكل فهمه على الناظر فيه .

وقد أوضح السبب في ذلك الإمام الباجي المالكي ، إذ حكى عن المستملى أنه قال : انتسخت البخارى من أصله الذى كان عند الفربرى ، فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة ؛ منها : تراجع لم يثبت بعدها شيئاً ؛ ومنها : أحاديث لم يترجم لها ، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض . قال الباجي : ومما يدل على صحة هذا القول أن رواية المستملى ، والسرخرى ، والكشميهنى ، وأبى زيد المروزى مختلفة بالتقديم والتأخير مع أنهم انتسخوا من أصل واحد ، وإنما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقة مضافة أنه من موضع ما فأضافه إليه ، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين أو أكثر من ذلك متصلة ليس بينهما أحاديث ، قال الباجي : وإنما أوردت هذا ههنا لما عني به أهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث ، وتكلفهم من ذلك من تعسف التأويل ما لا يسوغ ، قال الحافظ : وهذه قاعدة حسنة يفزع إليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث ، انتهى مختصراً .

تقدم كلامه هذا في أول الفائدة الثانية من هذا الفصل ، وذكرت في هامشه ما أورد القسطلاني عليه إذ قال : وهذا الذى قاله الباجي فيه نظر من حيث إن الكتاب قرئ على مؤلفه ، ولاريب أنه لم يقرأ عليه إلا مرتباً مبوباً ، فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التى ذكر صفتها ، انتهى ، قلت : ويؤيد ذلك أيضاً ما قال القسطلاني في ترجيح نسخة اعتمد عليها في شرحه : ولقد عول الناس عليه في روايات " الجامع " لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الأصول المذكورة ، وكثرة ممارسته له ، حتى إن الحافظ شمس الدين الذهبي حكى عنه أنه قابله في سنة واحدة إحدى عشرة مرة ، إلى آخر ما بسط من الاهتمام في المقابلة والتصحيح ، ويؤيد الباجي ما قال شيخ المشايخ في تراجمه في (باب إذا لم يتم السجود) : نقل عن الفربرى أن بعض أوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب ، فوقع الخطأ من بعض النساخ في إلحاق تلك الأوراق ،

فألحقوها في غير الموضع الذي أراد المصنف إلحاقها فيه في نفسه ، وهذا الباب في هذا المقام من هذا القبيل ، انتهى .

وقال الحافظ في (باب طول القيام في صلاة الليل) : وقد أخرج فيه البخارى حديث السواك ، استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب ، فقال لا مدخل له ههنا ، لأن التسوك في صلاة الليل لا يدل على طول الصلاة ، قال : ويمكن أن يكون ذلك من غلط الناسخ ، فكتبه في غير موضعه ، أو أن البخارى أعجلته المنية قبل تهذيب كتابه ، فإن فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ، انتهى ، وقد تقدم في الفائدة السادسة من الفصل الثانى ما قالوا في التراجم الحالية عن الأحاديث : إن البخارى أراد كتابة الحديث ، ولم يتفق له لعوارض أو لم يجد على شرطه فيه ، انتهى ، وقال الحافظ في (باب يعكفون على أصنام لهم) : وقد أخرج البخارى فيه حديث جابر رضى الله عنه كنا مع رسول الله ﷺ نجى الكباث ، إلى آخر الحديث ، ولاتعلق له بالترجمة ، فقال : والذي يهجم في خاطرى أنه كان بين التفسير وبين الحديث بياض أخلى لحديث يدخل في الترجمة ، ولترجمة تصلح لحديث جابر ، ثم وصل ذلك كما في نظائره ، انتهى .

وقال الكرماني في (باب فضل العلم) : واقتصر فيه البخارى على الآية ، ولم يذكر فيه حديثاً قال : فإن قلت : هذا ترجمة الباب ، فأين ما هذا ترجمته ؟ إذ لم يذكر فيه حديثاً أصلاً ، ففضلاً عما يدل على المترجم عليه ، قلت : قال بعض الشاميين : بوب البخارى الأبواب ، وذكر التراجم ، وكان يلحق بالتدريج إليها الأحاديث المناسبة لها ، فلم يتفق له أن يلحق إلى هذا الباب ونحوه

شيئاً منها ، إما لأنه لم يثبت عنده حديث يناسبه بشرطه ، وإما لأمر آخر ، وقال بعض أهل العراق : ترجم ولم يذكر فيه شيئاً قصداً منه ليعلم أنه لم يثبت في ذلك شيء عنده ، انتهى .

وقال الحافظ في الباب المذكور : فإن قيل : لم لم يورد في هذا الباب شيئاً من الحديث ؟ فالجواب أنه إما أن يكون اكتفى بالآيتين الكريميتين ، وإما يبيض له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتدبر ، وإما أورد فيه حديث ابن عمر الآتي بعد (باب رفع العلم) ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة ، وفيه نظر ، ونقل الكرمانى عن بعض أهل الشام ، فذكر ما تقدم من قوله ، ثم قال : والذي يظهر لى أن هذا محله حيث لا يورد فيه آية ولا أثر ، أما إذا أورد آية أو أثر ، فهو إشارة منه إلى ما ورد في تفسير تلك الآية ، وإنه لم يثبت فيه شيء على شرطه ، وما دلت عليه الآية كاف في الباب ، وإلى أن الأثر السوارى فى ذلك يقوى به طريق المرفوع ، وإن لم يصل فى القوة إلى شرطه ، انتهى ، وذكر العينى ما حكى الكرمانى عن بعض الشاميين والعراقيين ثم قال : وهذا كله كلام غير سديد لا طائل تحته ، إلى آخر ما قاله .

وقال القسطلانى اكتفى المصنف بهاتين الآيتين لأن القرآن العظيم أعظم الأدلة ، أو لأنه لم يقع له حديث من هذا النوع على شرطه ، أو اختارته المنية قبل أن يلحق بالباب حديثاً يناسبه لأنه كتب الأبواب والتراجم ، ثم كان يلحق فيها ما يناسبها من الحديث على شرطه ، فلم يقع له شيء من ذلك ، انتهى ، وسيأتى قريباً فى " اللامع " ما اختاره الإمام الكنىكوهى فى الباب المذكور ، وفى هامشه ما اختاره هذا العبد الفقير إلى مغفرة ربه ، والغرض من سرد هذه الأقاويل أجوبتهم العامة فى أمثال هذه المواضع من أنه من تصرف الرواة ،

أو كان بياض فلم يتفق له ، أو اخترمته المنية قبل التبييض ، أو تنبيهاً على أنه لم يجد فيه شيئاً على شرطه ، وقد عرفت فيما سبق أنه ليس عندى شئ من ذلك ، بل كل التصرفات فعلها البخارى عمداً ، وكل ذلك داخل فى أصل ما من الأصول السبعين المقدمة فى الفائدة الماضية .



الفصل الرابع

فيما يتعلق بشروح "الجامع الصحيح" وحواشيه
وغيرهما ، وفي ذلك فائدتان :

الأولى : في الشروح الخمسة المعروفة المتداولة في ديارنا ، أفردتها بالذكر
لكثرة مزاولتها وشيوعها في هذا الزمان ، فذكرت في أحوالها شيئاً من البسط ،
ذكرتها على ترتيب الشهرة صرفاً للنظر عن زمانهم ، وباعتبار الشهرة فصلت
في أحوالهم .

والثانية : في بقية الشروح والحواشي وغيرهما ، فأشهر هؤلاء الخمسة
"فتح الباري" للحافظ ابن حجر العسقلاني ، بسط ترجمته ابن فهد في "لحظ
الإلحاط" بذيل طبقات الحفاظ "والسيوطي في "حسن المحاضرة" و"ذيل
طبقات الحفاظ" ، وحكى في أول "الفتح" عن "التبر المسبوك في ذيل
الملوك" للسخاوي .

وهو شيخ الإسلام إمام الحفاظ في زمانه ، أحمد بن علي بن محمد بن محمد
ابن علي بن محمود بن أحمد بن حجر الكنانى العسقلاني المصرى الشافعى ، المراد
بالحافظ على الإطلاق ، أبو الفضل شهاب الدين المعروف بابن حجر ، ولد في
مصر ثالث عشر من شعبان سنة ثلاث وسبعين ومائة ، مات عنه والدته
وهو طفل في شهر رجب سنة سبع وسبعين ، فأدخل الكتاب بعد إكمال خمس
سنين ، وكان له ذكاء وسرعة حافظة بحيث إنه حفظ سورة مريم في يوم واحد ،

وكان يحفظ الصحيفة من "الخواص الصغيرة" في مرتين : الأولى : نصحيحاً ،
والثانية : قراءة في نفسه ، ثم يعرضها حفظاً في الثالثة ، وحج أولاً في
أواخر سنة أربع وثمانين ، وجاور بمكة في السنة التي بعدها وهي سنة خمس ،
فسمع بها اتفاقاً على العفيف الشاذلي "صحيح البخاري" ، وهو أول شيخ
سمع عليه الحديث ، كذا قاله ابن فهد : وقال السيوطي : عانى أولاً الأدب
ونظم الشعر ؛ فبلغ فيه الغاية ، ثم طلب الحديث من سنة أربع وتسعين ،
قال ابن فهد : وصلى التراويح بالمسجد الحرام بالقرآن العظيم في هذه السنة
- أي سنة خمس - ثم سمع في سنة ست "صحيح البخاري" بمصر على عبد الرحيم
ابن رزين ، وسمع بها بعد التسعين ، فطلبه من جماعة من شيوخها والقاديين
إليها من ذوى الإسناد العالي : ورحل إلى دمشق في سنة اثنتين وثمان مائة ،
فأدرك بها بعض أصحاب القاسم بن عساكر والحجار .

وحج مرات وسمع بعدة من البلاد كالحرمين ، والإسكندرية ، وبيت
المقدس ، وبلاد اليمن وغيرها ، على جمع من الشيوخ ، ومشايخه كثيرة جداً ،
وحصل فنوناً كثيرة ، وأول ما كان نظره في الأدب والتاريخ ففاق في
فنونهما ، وقال الشعر الحسن ، وأخذ علم الحديث عن الحافظ زين الدين
أبي الفضل العراقي ولازمه ، وانتفع به كثيراً ، وهو أول من أذن له في
الإقراء ، ولما حضرت العراقي الوفاة قيل له : من تخلف بعدك ؟ قال : ابن
حجر ، ثم ابني أبو زرعة ، ثم الهيثمي ، وأخذ اللغة عن المجد الفيروزآبادي ،
والعربية عن العمادى ، والأدب والعروض عن البدر البشتكى ، وأخذ بعض
القرآن بالسبع على التنوخى .

وتفقه على جماعة ، منهم : شيخ الإسلام سراج الدين أبو حفص عمر
ابن رسلان البلقيني ، وهو أول من أذن له بالافتاء ، حكى أنه شرب ماء
زمرم ليصل مرتبة الذهبي في الحفظ ، فبلغها وزاد عليها ، قاله السيوطي ،

ولى مشيخة الحديث وتدريس الفقه بأماكن من الديار المصرية ، وولى بها نيابة القضاء مدةً ، ثم أعرض عنها ، وولى قضاء مصر مراراً وعزل ، كما بسط تواريخه السيوطى فى "حسن المحاضرة" ، وابن فهد فى "الخط" ، وبسطاً أيضاً فى ذكر مؤلفاته ، وأملى أكثر من ألف مجلس من حفظه ، وخرج أحاديث "الرافعى" ، و"الهداية" ، و"الكشاف" ، و"الفردوس" ، وكان - رضى الله عنه - كثير التأليف ألف كتباً أكثر من مائة وخمسين مفيدةً شهيرةً جليلةً سائرةً فى الآفاق ، لا سيما فى فن الرجال ، فإن المدار فى زماننا فى هذا الفن على تأليفه غالباً .

وبلغ الغاية القصوى فى الكتابة والقراءة ، فقد قرأ "البخارى" فى عشرة مجالس من بعد صلاة الظهر إلى العصر ، و"مسلم" فى خمسة مجالس كل مجلس منها قريب من أربع ساعات ، وأغرب ما وقع له فى الإسراع أنه قرأ فى رحلته الشامية "المعجم الصغير" للطبرانى فى مجلس واحد فيما بين الظهر والعصر ، و"معجم الصغير" يشتمل على نحو ألف وخمسة مائة حديث بأسانيدها ، وفى مدة إقامته بدمشق وكانت شهرين وثلاث شهر قرأ فيها قريباً من مائة مجلد .

وأشهر تأليفه : "فتح البارى" فى ثلاثة عشر مجلداً ، ومقدمته فى مجلد ضخم مسماة بـ "هدى السارى لمقدمة فتح البارى" تشتمل على مقاصد الشرح ، وأحوال المصنف ، وموضوع كتابه ، وبيان المبهم من رجاله ، وتخرىج تعليقاته ، ومعانى لغاته الغريبة ، وغير ذلك من الأمور الكثيرة ، وله كتاب "تعليق التعليق" (١) وصل فيه ما ذكره البخارى فى "صحيحه"

(١) سيأتى ذكره فى الفائدة الآتية على رقم التاسع والأربعين ؛ قيل : إنه أول تأليفه - رضى الله عنه - ألفه فى ٨٠٤ هـ .

معلقاً ، ولم يفته من ذلك إلا القليل وقد كمل في حياة كبار الشيوخ ، وشهدوا بأنه لم يسبق إلى مثاله ، وهو له مفخرة ، وقدره كقدر المقدمة ، ثم اختصره وسماه : ” التشويق إلى وصل المهم من التعليق ” في مجلد لطيف ، ثم اختصره واختصر فيه على ذكر الأحاديث التي لم تقع في الأصل إلا معلقةً ، ثم توصل في مكان منه آخر وسماه : ” التوفيق بتعليق التعليق ” في مجلد .

وله من الكتب المعروفة في الرجال : ” تهذيب التهذيب “ ، وهو اختصار ” تهذيب الكمال “ للمزى مع زيادات كثيرة على الأصل ، فرغ من تأليفه ٩ جمادى الأولى سنة ٨٠٨ هـ ، ولخصه في مجلد سماه : ” تقريب التهذيب “ ألفه في ٨٢٦ هـ ، و ” الإصابة في تمييز الصحابة “ و ” لسان الميزان “ لخص فيه ” ميزان الاعتدال “ للذهبي ، مع زيادات كثيرة على الأصل ، و ” تعجيل المنفعة لرجال الأربعة “ ، و ” الدرر الكامنة بأعيان المائة الثامنة “ ، و ” تبصير المنتبه بتحرير المشتبه “ مجلد ضخم .

وقال الكوثري في هامش ” اللخط “ : حكى الشعراني في ” ذيل طبقاته “ عن السيوطي أنه قال : كان ابن حجر - رحمه الله عليه - يحفظ ما يزيد على عشرين ألف حديث ، وكان يقول : الشروط التي اجتمعت في الآن بها أسمى حافظاً ، وهي الشهرة بالطلب ، والأخذ من أفواه الرجال ، والمعرفة بالجرح والتعديل ، والمعرفة بطبقات الرواة ومراتبهم ، وتمييز الصحيح من السقيم ، حتى يكون ما يستحضره من ذلك أكثر مما لا يستحضره مع استحضار الكثير من المتون ؛ فهذه الشروط من جمعها فهو الحافظ انتهى .

قال الكوثري : وكان سريع الكتابة إلا أنه كان ردى الخط ، وما كان يجزى في كتابته على نمط واحد ، ومن ثمة تصعب معرفة خطه ، والممارسة على قراءته ، على ما أشار إلى ذلك أبو المحاسن في ” المنهل الصافي “ ، وقد طالعنا

عدة كتب بخطه سوى خطوطه في الطبايق والساعات ، فوجدنا ما يشير إليه أبو المحاسن صواباً ، وكان كثيراً ما يتراجع عما بيضه أولاً ، فيصبح مبيضه مسوداً ، فتختلف نسخ مؤلفاته زيادةً ونقصاً وتبدلاً ، حتى في شرحه على ” البخارى “ بعد ما أورد عليه البدر العيني ما أورده في شرحه إلى غير ذلك ، قال : وحيث كانت نشأته على معاناة الشعر ، والاسترسال في المدح والهجاء على طريقة أهل الأدب ، ورث من ذلك منذ عهد شبابه التنكيت ، وتطلب مواضع العلل من تراجم الرجال ، والخط من مقاديرهم إذا أراد ، وإن كانوا من أصحابه وشيوخه وممن تقدمهم .

ويقول تلميذه البرهان البقاعى : إنه لا يعامل أحداً بما يستحقه من الإكرام ، وقال قاضى القضاة محب الدين محمد بن الشحنة الحنفى ، الذى كان ابن حجر يحله فى مقدمة شرحه على ” الهداية “ فى حق ابن حجر : كان كثير التبكيت فى تاريخه على مشايخه وأحابيه وأصحابه لا سيما الحنفية ، فإنه يظهر من زلاتهم ونقائصهم التى لا يعرى عنها غالب الناس ما يقدر عليه ، ويغفل ذكر محاسنهم وفضائلهم إلا ما ألجأته الضرورة إليه ، فهو سالك فى حقهم ما سلكه الذهبى فى حقهم وحق الشافعية ، حتى قال السبكى : إنه لا ينبغى أن يؤخذ من كلامه ترجمة شافعى ولا حنفى ، وكذا لا ينبغى أن يؤخذ من كلام ابن حجر ترجمة حنفى متقدم ولا متأخر ، انتهى .

هذا ، وقال تلميذه الخاص العلامة السخاوى فى ” التبر المسبوك “ فى ذيل أوصافه من علمه واحتماله وصبره ، ومزيد أدبه مع الأئمة المتقدمين والمتأخرين ، بل ومع كل من يجالسه من كبير وصغير ، إلى آخر ما بسطه ، وفيه : قال بعضهم : من توسل به إلى الله تعالى فى حوائجه قضيت ، وكتب فى مبدء مقدمة ” الفتح “ : شرح البخارى المسمى ” فتح البارى “ ، هو أجمل تصانيفه مطلقاً ، ورأيت بخط مؤلفه قبل تمامه ما نصه : ولو لا خشية الإعجاب

لشرحت ما يستحق أن يوصف به هذا الكتاب ، لكن لله الحمد على ما أولى وإياه أسأل أن يعين على كماله مناً وطولاً ، وكان الابتداء في أوائل سنة سبع عشرة وثمان مائة على طريق الإملاء ، ثم صار يكتب من خطه وتداوله الطلبة شيئاً فشيئاً ، وكان الاجتماع في يوم من الأسبوع للمقابلة والمباحثة ، وذلك بقراءة الشيخ أبي خضر إلى أن انتهى في أول يوم من رجب سنة اثنتين وأربعين وثمان مائة سوى ما ألحق فيه بعد ذلك ، فلم ينته إلا قبل وفاة المؤلف بيسير وجاء بخط مؤلفه في ثلاثة عشر سफراً وكان بعد الفراغ من المقدمة شرح في شرح أطال فيه النفس ، وكتب منه قطعةً تبلغ مجلداً ، فخشى الفتور عن تكميله على تلك الصفة ، فابتدأ في شرح متوسط ، وهو ” فتح الباري “ ، كذا في ” الضوء اللامع “ .

وللحافظ المؤلف في أول كتابه ” انتفاض الاعتراض “ (١) ما نصه :
أما بعد ! فإني قد شرعت في شرح البخارى في سنة ثلاث عشرة وثمان مائة ، بعد أن كنت خرجت ما فيه من الأحاديث المعلقة في كتاب سميته : « تعليق التعليق » ، وكمل في سنة أربع وثمان مائة ، ثم عملت مقدمة تشتمل جميع مقاصد الشرح سوى الاستنباط ، فكلمات في سنة ثلاث عشرة المذكورة ، وإذ ذاك ابتدأت في الشرح ، فكثبت منه قطعةً أطلت فيها التبیین ، ثم خشيت أن يعوق عن تكميله على تلك الصفة عائق ، فابتدأت في شرح متوسط سميته ” فتح الباري بشرح البخارى “ ، فلما كان بعد خمس سنين أو نحوها ، وقد بيض منه مقدار الربع على طريقة مثلى ، اجتمع عندى من طلبة العلم المهرة جماعة وافقوني على تحرير هذا الشرح ، فجعلت أكتب الكراس ، ثم يحصله كل منهم نسخاً ، ثم يقرأه أحدهم ويعارض معه رففته مع البحث في ذلك التحرير ، فصار السفر

(١) يأتي ذكره في الفائدة الآتية على رقم السابع والأربعين .

لا يكمل إلا وقد قوبل وحرر ، فنشأ من ذلك البطوء فى السير لهذه المصلحة ، إلى أن يسر الله إكماله فى رجب ٨٤٢ هـ .

وفى أثناء العمل كثرت الرغبات فى تحصيله ، حتى خطبه جماعة من ملوك الأطراف بسؤال علمائهم لهم فى ذلك ، وفى سنة ٢٢ هـ أحضر إلى طالب كراسة بخط محتسب القاهرة - وهو العلامة العيى - فقتبعت ما وقع له من الغلطات فى تلك الكراسة التى ابتدأ بها خاصة ، فزادت على ثمانين غلطة ، فأفردت ذلك فى جزء سميت : ” الاستنصار على الطاعن المعثر “ ، وكتب عليها علماء ذلك العصر ، إلى آخر ما قال ، فراجع ، انتهى .

هكذا فى مبدء المقدمة ، وفى آخر ” الفتح “ : فرغ منه جامعه أحمد ابن على محمد بن محمد بن على بن أحمد بن حجر الكنانى النسب ، العسقلانى الأصل ، المصرى المولد والمنشأ ، نزيل القاهرة فى أول يوم من رجب سنة اثنتين وأربعين وثمان مائة سوى ما ألحقه فى هذا الكراس فى ثانى عشر رجب منها ، وكان جمعه للمقدمة فى سنة ثلاث عشرة ، وشروعه فى الشروح فى أوائل سنة سبع عشرة ، والله الحمد باطناً وظاهراً أولاً وآخرآ ، انتهى .

وفى ” كشف الظنون “ تبعاً للقسطلانى : وكان يكتب كراسة ، ثم يكتبها جماعة من الأئمة المعبرين ، ويعارض بالأصل مع الباحثة فى يوم من الأسبوع ، وذلك بقرعة العلامة ابن خضر ، فصار السفر لا يكمل إلا وقد قوبل وحرر ، إلى أن انتهى فى أول يوم من رجب ٨٤٢ هـ سوى ما ألحقه فيه بعد ذلك ، فلم ينته إلا قبل وفاته ، فلما تم عمل مصنفه وليمة عظيمة لم يتخلف عنها من وجوه المسلمين إلا نادر ، فى يوم السبت ثانى شعبان من السنة المذكورة ، وقرئ فى المجلس الأخير ، وهناك حضرة الأئمة كالفايانى والونائى والسعد الديرى ، وكان المصروف فى الوليمة المذكورة نحو خمس مائة دينار ، فطلبه ملوك الأطراف بالاستكتاب ، واشترى بنحو ثلاث مائة دينار ، وانتشر فى الآفاق ، انتهى .

وبسط في آخر "الفتح" في أسماء جماعة من العلماء حضروا في هذا المجلس الأخير ، وكتب في مقدمة "الفتح" : قال السخاوى في "الضوء اللامع" في ترجمة الحافظ ابن حجر : سمعته يقول : لست راضياً عن شئ من تصانيفي ، لأنى عملتها في ابتداء الأمر ، ثم لم يتهياً لى من تحريرها سوى شرح البخارى ومقدمته ، و"المشتبه" ، و"التهذيب" ، و"لسان الميزان" ، وكان يقول فيه : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لم أتقيد بالذهبي ، ولجعلته كتاباً مبتكراً ، بل رأيت في مواضع أفنى على شرح البخارى و"التعليق" و"النخبة" ، ثم قال : وأما سائر المجموعات فهي كثيرة العدد واهية العدد ، ضعيفة القوى ظامية الروى ، ولكنها كما قال بعض الحفاظ من أهل المائة الخامسة :

وما لى فيه سوى أننى أراه هوى وافق المقصدا
وأرجو الثواب بكتب الصلاة على السيد المصطفى أحدا

وهذا الحافظ القائل هو أبو بكر البرقانى ، انتهى .

فلما كان في أثناء ذى القعدة سنة اثنتين وخمسين وثمان مائة حصل له إسهال دموى ، واستمر به ذلك إلى أن وافاه حمامه بعيد صلاة العشاء الآخرة من ليلة السبت المسفرة عن اليوم الثامن والعشرين من ذى الحجة الحرام من السنة المذكورة ، وصلى عليه قبيل صلاة الظهر بمصلى المؤمنين بالرميلة خارج القاهرة ، وكان له مشهد عظيم ، حضر الصلاة عليه السلطان الملك الظاهر جقمق وأتباعه في مشهد عظيم لم ير من حضره مثله ، حتى قيل إن الحضر عليه السلام ممن شهد ، وصلى عليه العلم البلقينى بإذن الخليفة ، ونقل نعشه إلى القرافة الصغرى ، فدفن فيها بتربة بنى الخروبي بين تربة الإمام الشافعى والشيخ مسلم السلمى ، وفي أواخر مرضه بأيام يسيرة عاده قاضى القضاة سعد الدين بن الديرى الحنفى ، فسأله عن حاله ، فأنشده أربعة أبيات من قصيدة للإمام أبى القاسم

الزمنخسرى وهى :

قرب الرحيل إلى ديار الآخرة فاجعل إلهى خير عمرى آخره
وارحم مبيتى فى القبور ووحدتى وارحم عظامى حين تبقى ناخره
فأنا المسكين الذى أيامه ولت بأوزار غدت متواتره
فلئن رحمت فأنت أكرم راحم فبحار جودك يا إلهى زاخره
رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً ، وغفر له مغفرةً جامعةً ، وجزاه عنى
أحسن الجزاء ، فإننى انتفعت بكتبه انتفاعاً كثيراً .

الثانية : من الشروح المعروفة الشهيرة فى الدنيا ، وهو أشهر من الأول
عند الحنفية شرح العلامة العيني المسمى بـ ”عمدة القارئ فى شرح البخارى“
لبدر الدين العيني ، وهو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف
ابن محمود قاضى القضاة ، ولد بمصر فى رمضان سنة اثنتين وستين وسبع مائة ،
كذا جزم بولادته بمصر فى ”الفوائد البهية“ ، وفيه أيضاً عن ”المجمع المؤسّر“
للحافظ ابن حجر : محمود بن أحمد إلخ ، العتباتى الفقيه الحنفى بدر الدين ،
ذكر لى أنه ولد فى نصف رمضان ٧٦٢ هـ بحلب ، قال : وكان أبى قد ولى
قضاء عنتاب فنسب إليها ، قدم القاهرة سنة سبع وثمانين وسبع مائة ، وأول
شئ ولى بها من الوظائف التصرف فى الظاهرية ، وانتقلت به الأحوال حتى
ولى الحسبة ، وقد سمع بعض شيوخنا ، كالشيخ زين الدين العراقى والشيخ
تقى الدين ، وصنف شرح ”الطحاوى“ ، وأفرد رجاله ، وشرح ”الكنز“
و”المثار“ ، وله فى العروض والتاريخ وغير ذلك ، وكان قد شرع فى شرح
للبخارى ، وله تاريخ كبير أجاز باستدعائى ابنى محمداً ، انتهى ما قاله الحافظ
ابن حجر .

قال صاحب " الفوائد " : كان إماماً عالماً علامة عارفاً بالعربية والتصريف ، حافظاً للغة ، سريع الكتابة ، عمر مدرسة بقرب الجامع الأزهر ووقف كتبه بها ، انتهى ، وفي " فيض الباري " في النقول : إنه كان سريع القلم جداً ، حتى نقل " القدورى " بتمامه في يوم واحد ، وكان يتعسر على الناس قراءة كتبه من أجل سرعة قلمه ، وفيه أيضاً كان - رحمة الله عليه - أسن من الحافظ ، وقد بقي بعده ثلاث سنين ، وكان عمره تسعين سنة ، وكان يؤلف شرح " الهداية " في نور المصباح ، وألف شرح " الكنز " في ثلاثة أشهر ، انتهى .

قلت : بل قريب من أربعة أشهر ، كما كتب في آخره إذ قال : قد نبجز تحريره وتنقيحه على يد مؤلفه ومسطره العبد الفقير إلى الله الغنى ، أبى محمد محمود بن أحمد ، عامله ربه ووالديه بلطفه الجلى والحنى ، يوم الأربعاء أول النهار والعشرين من ذى الحجة الحرام المحرم عام ثمانية عشر وثمان مائة من الهجرة النبوية بمدرسة أنشأها بالقاهرة ، وكان النجاس من تسويده وتبييضه أولاً يوم الجمعة الخامس عشر من ربيع الآخر عام ستة عشر وثمان مائة ، بعد أن بدأه فيه غرة محرم تلك السنة المذكورة مع تخلل الحوادث والنكبات ، وعروض ما يركب القلب والقالب من الهموم والحسرات من شين بهتان ودين إنسن ، وهم الأولاد والنسوان ، وحسد الإخوان والخلان ، وضيق ما تبسط به اليدين ، والشكوى إلى الله وعليه التكلان ، إلى آخر ما بسط من الحمد والثناء ، وذكر في أوله أيضاً شدة ما ابتلى به في ذلك الزمان من الهموم والغموم من الحساد وغيرهم ، وذكر صاحب " الفوائد " في مؤلفاته : شرح " الصحيح " للبخارى ، و " شرح الهداية " ، وشرح " معاني الآثار " ، و " شرح الكنز " ، و " شرح المجمع " ، و " شرح درر البحار " و " طبقات الحنفية " و " طبقات الشعراء " ، و " مختصر تاريخ ابن عساكر " ، و " شرح

الشواهد "الصغير والكبير ، و"شرح المنار" و"منحة السلوك" شرح "تحفة الملوك" و"رجال الطحاوى" ، وله فى التاريخ والعروض وغير ذلك .

قلت : وله شرح على قطعة من "سنن أبى داؤد" ذكره صاحب "الكشف" ، وذكره العيني أيضاً فى أول شرحه على البخارى ، كما سيأتى قريباً فى كلامه ، وقال صاحب "الكشف" فى شرحه "للهداية" المسمى "بالبنية" : أتمه فى عشرى المحرم سنة خمسين ومائة بالقاهرة ، وهو فى سن التسعين ، ابتدأ فى صفر ٨١٧ هـ من كتاب المضاربة لما قرأ عليه رجل من الأبحام ، ثم تهادى الحال إلى ٨٣٧ هـ ، ثم شرع فيه ، انتهى ، توفى - رحمه الله - فى ذى الحجة سنة خمس وخمسين وثمان مائة ، كما قاله السيوطى فى "حسن المحاضرة" ، وتبعه صاحب "الفوائد البهية" وغيره ، فيكون عمره الشريف ثلاثاً وتسعين سنة وثلاثة أشهر ، فمن قال : التسعين ، فكأنه ألغى الكسر .

ومن أشهر تأليفه شرح "صحيح البخارى" المسمى "بعمدة القارى" ، كتب فى أوله بعد الثناء الجميل على "الجامع الصحيح" ، وذكر بعض شروحه المبسوط والمختصرة : قد كان يختلج فى خلدى أن أخوض فى هذا البحر العظيم ، لأفوز من جواهره وآلياته بشئ جسيم ، لكن كنت استهيب من عظمته أن أحول حوله ، ولا أرى لنفسى قابلية لذلك ، ثم إني لما رحلت إلى البلاد الشمالية قبل الثمان مائة من الهجرة ، مستصحباً فى أسفارى لهذا الكتاب لنشر فضله عند ذوى الألباب ، ظفرت هناك من بعض مشايخنا الغرائب النوادر ، مما يتعلق باستخراج ما فيه من الكنوز ، ثم لما عدت إلى الديار المصرية أقمت بها برهة من الحريف مشغلاً بالعلم الشريف ، ثم اخترعت شرحاً لكتاب "معانى الآثار" للإمام الطحاوى : ثم أنشأت شرحاً على "سنن أبى داؤد" فعاقبني عوائق الدهر ما شغلنى عن التتيم ، واستولى على من الهموم ما يخرج عن الحصر ، ثم لما انجلى عنى ظلامها ندبتنى إلى شرح هذا الكتاب

أمور : الأول : أن يعلم أن في الزوايا خبايا ؛ والثاني : إظهار ما منحى الله من فضله ؛ والثالث : كثرة دعاء بعض الأصحاب ، والتصدي لشرح هذا الكتاب ، على أنى قد أملتهم بسوف ولعل ، إلى آخر ما ذكره ، انتهى ما في أول الكتاب ملخصاً .

وكتب في آخره : فرغت يمين مؤلفه العبد الفقير أبو محمد محمود بن أحمد العيني من تأليف هذا الجزء وتسطيره الحادى والعشرين من "عمدة القارى" الذى به كمل الشرح بتوفيق الله تعالى في آخر الثلث الأول من ليلة السبت الخامس من شهر جمادى الأولى عام سبعة وأربعين وثمان مائة من الهجرة النبوية في داره التى بمقابلة مدرسة البدريّة بالقرب من الجامع الأزهر ؛ وكان ابتداء شروعى في تأليفه في آخر شهر رجب الأصم سنة عشرين وثمان مائة ، وفرغت من الجزء الأول السادس عشر من شهر ذى الحجة الحرام سنة عشرين وثمان مائة ، ومن الجزء الثانى نهار الثلاثاء السابع من شهر جمادى الأخرى سنة إحدى وعشرين وثمان مائة ، ومن الجزء الثالث يوم الجمعة الثامن من جمادى الأولى سنة ثلاث وثلاثين بعد أن مكثت فيه نصف سنة ، وكان الحلو بين الثانى والثالث مقدار ستة عشر (١) سنة وأكثر ، ومن الرابع التاسع من ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين ، ثم استمرت في الكتابة والتأليف إلى التاريخ المذكور ، وكانت مدة مكثي في التأليف مقدار عشر سنين مع تخلل أيام كثيرة فيها ، والحمد لله تعالى على هذه "العمدة" ، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، انتهى مختصراً .

(١) هكذا في الأصل ، وفيه تحريف ظاهر لأن قدر الحلو على هذا ثنتا عشرة سنة ، والأوجه عندي أنه وقع التحريف في سنة الفراغ عن الثالث ، والصواب فيه سنة ثمان وثلاثين فتدبر .

وقال صاحب ”كشف الظنون“ تبعاً لما قاله العلامة القسطلاني في مقدمة شرحه : ومن الشروح المشهورة شرح العلامة بدر الدين العيني ، وهو شرح كبير أيضاً ، وسماه : ”عمدة القارئ“ واستمد فيه من ”فتح الباري“ بحيث ينقل منه الورقة بكاملها ، وكان يستعير من البرهان بن الخضر بإذن مصنفه له ، وتعقبه بمواضع وطوله بما تعتمد الحافظ ابن حجر حذفه من سياق الحديث بتمامه ، وإفراد كل من تراجم الرواة بالكلام ، وتباين الأنساب ، واللغات ، والإعراب ، والمعاني والبيان ، واستنباط الفوائد من الحديث ، والأسئلة والأجوبة ، انتهى مختصراً ، قلت : وهو كذلك ، فشرح العيني - رحمه الله - في بسط هذه الأمور كلها فائق على ”الفتح“ بمراحل .

قال : وحكى أن بعض الفضلاء ذكر لابن حجر ترجيح شرح العيني بما اشتمل عليه من البديع وغيره ، فقال بسديهة : هذا شيء نقله من شرح ركن الدين ، وقد كنت وقفت عليه قبله ، ولكن تركت النقل منه لكونه لم يتم إنما كتب منه قطعة ، وخشيت من تعبي بعد فراغها في الاسترسال في هذا المهييع ، ولذا لم يتكلم العيني بعد ذلك القطعة بشيء من ذلك ، انتهى ، وبالجملة فإن شرحه حافل كامل في معناه ، لكن لم ينتشر كانتشار ”الفتح“ في حياة مؤلفه ، وهلم جرأً : انتهى ، وسيأتي ذكر شرح الشيخ ركن الدين المتوفى ٧٨٣هـ في الفائدة الثانية على رقم السابع والعشرين .

وقال الكوثري في هامش ”لحظ الألفاظ“ : قد بسطنا الموازنة بين شرحي الشهاب ابن حجر والبدر العيني في ”تذهيب التاج اللجيني في ترجمة البدر العيني“ ، وشرح البدر أخصم من شرح الشهاب بقدر ثلثه ، وأجمع وأوسع يني الأبحاث حقها من جميع مناحيها بحيث لا يحوج القارئ إلى غير كتابه فيما له مساس بشرح الكتاب ، والشهاب يسعى في حشد طرق الحديث وألفاظه المختلفة من كتب الأطراف والمستخرجات ، وليس الشهاب كل حين

بثاقب ، بينما ترى البدر مكتمل الأنوار من كل جانب ، ولولا مقدمته لكان
دونه بمراحل ، على أن البدر كان يطلع على شرح الشهاب جزءاً فجزءاً قبل
إتمامه ، فينقده ويبدى أوهامه ، ولما ظهر شرح البدر أصلح ابن حجر بعض
مواضع من كتابه ، وحاول الرد على البدر في كتابه ” انتفاض الاعتراض “
لكنه ما أجاد ، ولا بلغ المراد ، وكان بينهما منافسة مع أن البدر كان في عداد
شيوخ الشهاب ، وأكبر سنأ منه باثنتي عشرة سنة ، وإن تأخرت وفاته عنه
بثلاث سنوات ، انتهى .

وقال القسطلاني في مقدمة شرحه ، ولشيخ الإسلام ابن حجر ” انتفاض
الاعتراض “ يجيب فيه عما اعترضه عليه العيني ، طالعه لكنه لم يجب عن
أكثرها ، ولعله كان يكتب الاعتراضات ويبيض لها ليجيب عنها فاخترمته
المنية ، وله أيضاً ” الاستنصار على الطاعن المعنار “ ، وهو صورة فتيا عما
وقع في خطبة شرح البخاري للعلامة العيني ، انتهى ، قلت : وسيأتى ذكرهما
في الفائدة الآتية على الرقم السابع والأربعين .

والثالث : من الشروح المشهورة المتداولة في ديارنا شرح الشيخ
شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني المسمى : ” بإرشاد الساري إلى
شرح صحيح البخاري “ ، وهو في الحقيقة تلخيص الشرحين المذكورين :
” الفتح “ و” العمدة “ ، والكتاب أيضاً معروف ” بالقسطلاني “ كاسم مؤلفه
وهو : العلامة أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك بن أحمد بن محمد بن
محمد الحسين بن علي القسطلاني القاهري الشافعي ، ولد في اثنين وعشرين من
ذي القعدة سنة إحدى وخسين وثمان مائة بمصر ، وحفظ عدة من الكتب ،
منها : ” الشاطبية “ ، وأخذ عن جماعة منهم : الحافظ السخاوي ، وشيخ الإسلام
زكريا الأنصاري ، وألف هذا الشرح الحافل ، ثم اختصره في آخر سماه
” الإسعاد في مختصر الإرشاد “ ولم يكمل ، وشرح ” صحيح مسلم “ إلى أثناء

الحج ، وشرح ”الشاطبية“ و”البردة“ ، وصنف كتاب ”المواهب اللدنية بالمنح المحمدية“ ، وكتاب ”لطائف الإشارات فى القراءات الأربع عشرة“ ، وله غير ذلك من المؤلفات .

وتوفى يوم الخميس مستهل المحرم سنة ثلاث وعشرين وتسع مائة بمزله بالعينية ، وتعذر الخروج إلى الصحراء ذلك اليوم ، لأنه اليوم الذى دخل فيه السلطان سليم مصر ، وكانت وفاته بشئ أصابه من الجنة ، ودفن على الإمام العيني شارح البخارى بمدرسته المذكورة بقرب الجامع الأزهر ، تغدما لله وإيانا برحمته ورضوانه ، وجمعنا بهما فى بحوحة جنانه ، آمين يا معين ، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، انتهى مختصراً عما فى أول الورق من ”القسطلانى“ المطبوع بمصر .

وبسط ترجمته شيخ مشايخنا الشاه عبدالعزيز - قدس سره - فى ”البستان“ وذكر ولادته فى الثانى عشر من ذى القعدة فى السنة المذكورة ، ووفاته ليلة الجمعة فى السابع من المحرم فى السنة التى تقدم ذكرها ، وكتب أيضاً : إنسه - رضى الله عنه - اشتغل أولاً فى علم القراءات ومهر فيه ، وألف فيه عدة تأليف ذكر الشيخ أسماءها ، ثم اشتغل بالفنون الأخر ، وذكر القصة المشهورة من نقم السيوطى عليه ، أنه نقل فى ”المواهب اللدنية“ عن كتب السيوطى يدون النسبة إلى السيوطى ، ومحكمة ذلك إلى شيخ الإسلام الزين زكريا ، وعجز القسطلانى عن دفع إيراد السيوطى ، قلت : وكان الفراغ من تسويد ”المواهب“ فى شوال ٨٩٨ هـ ، وعن تبليضه فى شعبان ٨٩٩ هـ ، كما ذكره صاحب ”الكشف“ فى ذكر ”المواهب“ ، وحكى هو أيضاً هذه الواقعة التى وقعت مع السيوطى ، وقال الزرقانى فى شرح ”المواهب“ : ولد كما ذكره شيخه السخاوى فى ”الضوء اللامع“ بمصر ثانى عشر ذى القعدة من السنة المذكورة وحفظ عدة كتب ، وقرأ ”البخارى“ على الشهاوى فى خمسة مجالس ، وحج

مراراً وجاور مكة مرتين ، ولم يكن له في الوعظ نظير ، مات يوم الخميس مستهلاً محرم بمنزله بالعينية ، وكانت وفاته بشئ أصابه بالبندق ، ودفن على الإمام العيني ، انتهى مختصراً .

وقال صاحب "الكشف" : ومن شروح "البخارى" شرح الفاضل شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني المصري الشافعي ، صاحب "المواهب اللدنية" المتوفى ٩٢٣هـ ، وهو شرح كبير ممزوج في نحو عشرة أسفار ، قال فيه بعد مدح الفن والكتاب : طالما خطر في الخاطر أن أعلق عليه شرحاً أمزجه فيه مزجاً ، وأدرجه ضمنه درجاً ، أميز فيه الشرح من المتن بالحمرة والمداد ، واختلاف الروايات بغيرهما ، ليدرك الناظر سريعاً المراد ، يكون كاشفاً بعض أسرار ، رافع النقاب عن وجوه معانيه ، موضحاً مشكله فأجدني أحجم عن سلوك هذا المسرى ، وأجدني أقدم رجلاً وأؤخر أخرى ، إذ أنا بمعزل عن هذا المنزل ، ولم أزل على ذلك مدة من الزمان ، حتى مضى عصر الشباب ، فانبعث الباعث إلى ذلك راغباً ، فشمرت ذيل العزم عن ساق الحزم ، وأتيت بيوت التصنيف من أبوابها ، ولخصتها من كلام الكبراء الذين رقت في معارج علوم هذا الشأن ، وبذلت الجهد في تفهيم أقاويل الفهماء المشار إليهم بالبنان ، وممارسة الدواوين المؤلفة في هذا الشأن ، ومراجعة الشيوخ ومباحثة الخذاق ، ولم أتخاش عن الإعادة عند الحاجة إلى البيان ، فدونك شرحاً أشرقت عليه من شرفات هذا الجامع أضواء نوره اللامع ، فاخترت منه كواكب الدراري (١) ، كيف لا ! وقد فاض عليه النور من فتح الباري انتهى مختصراً ، وبزيادة من الأصل .

وأراد بذلك أن شرح ابن حجر مندرج فيه ، وسماه "إرشاد السارى" وذكر في مقدمته فصولاً هي لفروع قواعد هذا الشرح أصول ، وقد لخصت

ما فيها من أوصاف كتاب البخارى وشروحه إلى ههنا مع ضم ضميمته ، هي في جيد كل شرح كالتميمة ، وذلك مبلغه من العلم ، ولكن للبخارى معلقات أخرى أوردناها تكميلاً لما ذكر ، وتنبيهاً على ما فات عنه أو أهمله ، وله أسئلة على البخارى إلى أثناء الصلاة ، وله : ”تحفة السامع والقارئ بختم صحيح البخارى“ ، ذكره السخاوى في ”الضوء اللامع“ ، انتهى .

وقال العلامة القسطلاني في آخر شرحه بعد الاستدعاء الطويل عن الناظرين بالصفح والصلاح : على أفى - والله عز وجل يعلم - في أكثر مدة جمعى له في كرب ووجل ، مع قلة المعين والناصر ، والمنته والمذاكر ، ثم قال : وقد فرغت من تأليفه وكتابته في يوم السبت سابع عشر من ربيع الثانى سنة ست عشرة وتسع مائة ، حامداً مصلياً مسلماً ومحوقلاً ومحسباً ، انتهى ؛ وقال في آخر كتاب الأحكام : هذا آخر كتاب الأحكام ، وفرغت منه بعون الله وتوفيقه في يوم الأربعاء خامس عشر شهر الله المحرم سنة ست عشرة وتسع مائة ، والله أسأل الإعانة على التكميل ، فهو حسبى ونعم الوكيل ، انتهى .

وعلم منه أنه كتب منه إلى آخر الشرح في ثلاثة أشهر ويومين ، فيا لهم من البركات في الأوقات ! رزقنا الله تعالى شيئاً من تلك البركات بمنه وكرمه ، وسيأتى في الفائدة الآتية في ذكر شرح بدر الدين الدمامينى ما قال القسطلاني : قد استوفيت مطالعتها كشرح العيني وابن حجر والبرماوى ، انتهى ، فكان شرحه مأخوذاً من هذه الأربعة واستفاد بالشروح الأخر أيضاً ، كشرح النووى وغيره ، كما سيأتى كلامه في بيان الشروح الأخر وبسط شيخ مشايخنا في ”البستان“ في مؤلفات القسطلاني ، ثم المعروف المسموع من السنة المشايخ العظام بفتح القاف وسكون السين وفتح الطاء المهملتين وتخفيف اللام المفتوحة ولم أجسد في ”معجم البلدان“ موضعاً اسمه قسطلان ، وبسط الكوثرى في

”هامش ذيول الطبقات“ على ترجمة الإمام ابن القسطلاني في بيان هذه النسبة، فقال : نسبة إلى قسطلينة من إقليم إفريقية ، ذكره ابن فرحون المالكي في ”الديباج المذهب“ عند ترجمة أبي العباس القيسي المالكي المعروف بابن القسطلاني ، إلى آخر ما بسط في النسبة والضبط ، وحكى عن بعضهم أنه أعرب عليه بفتح القاف وشد اللام ، قلت : وهكذا ضبطه الزرقاني في ”شرح المواهب“ ، فقال : بفتح القاف وشد اللام على ما اشتهر ، انتهى .

والرابع : من الشروح المعروفة شرح الكرمانى الذى سماه مؤلفه بالالهام ”بالكواكب الدرارى“ ، إذ قال في مقدمة شرحه : ولازلت متفكراً في تسميته ، إذ كنت في بعض الليالى في المطاف بعد فراغى من الطواف ، فألهمنى ملهم بأنه هو ”الكواكب الدرارى في شرح صحيح البخارى“ فسميته به ، انتهى ، وهذا الشرح قد أكثر الأخذ عنه الحافظان ابن حجر والعيني في شرحيهما ، وتبعهما من بعدهما ، وهو العلامة شمس الدين محمد بن يوسف بن على ابن سعيد الكرمانى ، ثم البغدادى ، الإمام في الحديث والتفسير والفقه والمعاىى والعربية ، قال ابنه في ”ذيل المسالك“ : ولد يوم الخميس ٧١٧ هـ وقرأ على والده بهاء الدين ، ثم انتقل إلى كرمان وأخذ عن العضد وغيره ، وبهر وفاق أقرانه ، ثم دخل دمشق ومصر وقرأ بها ”البخارى“ على ناصر الدين الفاروقى ، وسمع من جماعة ، وحج ورجع إلى بغداد واستوطنها ، وكان تام الخلق ، فيه بشاشة وتواضع للفقراء غير مكترث بأهل الدنيا ولا ملتفت إليهم ، يأتى إليه السلطان في بيته ، ويسألونه الدعاء والنصيحة ، له من التصانيف ”شرح البخارى“ ، و”شرح المواقف“ ، و”شرح الفوائد الغياثية في المعانى والبيان“ ، وحاشية على ”تفسير البيضاوى“ ، ورسالة في مسألة الكحل .

مات يوم الخميس ٧٨٦ هـ ، فنقل إلى بغداد ودفن بقبر أعده لنفسه بقرب الشيخ أبى إسحاق الشيرازى ، كذا في ”أبجد العلوم“ بحذف وزيادة ، وقال

ابن فهد فى " اللحظ " فى ذيل سنة ست وثمانين وسبع مائة : وفيها مات شيخ الشافعية ببغداد العلامة شمس الدين، ويدعى شمس الأئمة محمد بن يوسف الكرمانى البغدادى فى المحرم ، انتهى ، وذكر ترجمته شيخ المشايخ الشاه عبد العزيز فى " البستان " فقال : محمد بن يوسف بن على بن عبد الكريم الكرمانى الملقب بالشيخ شمس الدين ، ولد فى السادس عشر من جمادى الآخرة سنة سبع عشرة وسبع مائة ، أخذ العلوم أولاً عن والده ، ثم عن القاضى عضد الدين يحيى فلازمه مدة ولم يفارقه إلى اثنى عشرة سنة ، ثم شرع الرحلة إلى الآفاق فأخذ عن مشايخ مصر والشام والحجاز والعراق ، ثم استقر واستوطن ببغداد واشتغل بها ثلاثين سنة ، وكان كثير الاجتناب عن أهل الدنيا ، وكان لا يمشى إلا باستعانة العصا للعرج من سقوطه عن السقف ، وفى آخر عمره قصد أيضاً الحج ، فلما فرغ عنه ورجع إلى بغداد توفى - رحمه الله - فى الطريق فى السادس عشر من المحرم فى منزل معروف بروض ههنا ، وانتقلت جنازته إلى بغداد ودفن فى قبر أعده لنفسه ، انتهى مختصراً معرباً .

وقال صاحب " الكشف " : شرح العلامة شمس الدين الكرمانى شرح متوسط مشهور بالقول ، جامع لفرائد الفوائد ، وزوائد الفرائد ، فشرح الألفاظ اللغوية ، ووجه الأعاريب النحوية البعيدة ، وضبط الروايات ، والرجال ، وألقاب الرواة ، ووفق بين الأحاديث المتنافية ، وفرغ عنه بمكة المكرمة سنة خمس وسبعين وسبع مائة لكن قال الحافظ ابن حجر فى " الدرر الكامنة " : هو شرح مفيد على أوهام فيه فى النقل لأنه لم يأخذه إلا من الصحف ، انتهى مختصراً ، وقال الكرمانى فى أول شرحه بعد البسط فى فضل الحديث وفضل " صحيح البخارى " : إني لم أر له شرحاً مشتملاً على كشف بعض ما يتعلق من الكتاب ، فضلاً عن كلها (١) أو مستقلاً بما يتعلق بالبحث

عن عويصاته فضلاً عن جلها ، مع ارتحال إلى بلاد كثيرة هي مظان وجدانه ، ولم أظفر بعد التفتيش إلا على فقدانه ، والشروح التي شرحها الشارحون لا تشفى عيلاً ، ولا تسقى غليلاً ، وها هو ذا كتاب الإمام أبي الحسن علي بن خلف المالكي المغربي المشهور بابن بطلال ، إنما هو غالباً في فقه الإمام مالك من غير تعرض لما هو الكتاب مصنوع له .

وكتاب الشيخ العلامة سليمان الخطابي - شكر الله مساعيه - فيه نكت متفرقات ولطائف على سبيل الطفرات ، وأما الذي ألفه الإمام العالم المشهور بمغلطاي التركي المصري ، فهو بكتب تتمم الأطراف أشبه ، وبصحف تصحيح التعليقات أمثل ، فكأنه من إخلائه عن مقاصد الكتاب على ضمان ، ومن شرح ألفاظه وتوضيح معانيه على أمان ، ولا أقول ذلك - والله أعلم - غضاً من مراتبهم الجليلة العلية ، أو وضعاً من رificات أقدارهم السنية حاشا من ذلك ، كيف وإنني مقتبس من أنوارهم ، وملتمس من جوامع آثارهم ، فهم القدوة وبهم الأسوة ، إلى آخر ما بسط من فضلهم وسعيهم في ذلك ، واحتياجه إلى الشرح الجديد وتوضيح ما اهتم به في شرحه .

وذكرت ذلك الذي ذكرت إشارةً إلى أن شرح العلامة الكرمانى مأخوذ من الشروح الثلاثة المذكورة أى : شرح الخطابي الشافعى ، وشرح ابن بطلال المالكي ، وشرح مغلطاي الحنفى ، وقال في آخره : وكنت زمان مجاورتي بمكة المشرفة مكملًا لهذا الشرح فيها إذا عانقت الملتزم المبارك كنت أجعل الكعبة المعظمة شفيعاً في أن يتقبله الله تعالى عنى أحسن التقبلات ، ويصير عنده ﷺ من أشرف الوسائط وأحسن الوسائل ، ولكل مثن على من أنفى عليه ، وكل متوسل على من يتوسل إليه مثوبة من جزاء أو عارفة من عطاء ، فأنا أرجو شفاعته في أن يعفو عنى الزلات ، ودعوته في أن يرحمنى ويرفع لى الدرجات جائزةً وادخاراً ، وعطيةً واستظهاراً ، اللهم لا تخيب رجاءنا واستجب دعاءنا ،

انتهى ، قالت : ولولده تقي الدين يحيى بن محمد الكرمانى أيضاً شرح للبخارى يأتى ذكره فى الفائدة الآتية .

الخامس : شرح الإمام النووى الشافعى ، وهو وإن لم يشتهر بعد وليس بمكمل أيضاً ، لكنه لما طبع فى هذا الزمان صار مرجع العلماء فى هذا الشأن ، لعلو مرتبته وتقدمه على هؤلاء الأربعة المذكورة ، وعلو شأن العلامة النووى وشهرته فى غنى من أن يبسط شئ من أحواله ، إلا نبذة من زمانه وغير ذلك فهو : الإمام الشهير أبو زكريا محى الدين يحيى بن شرف بن حسن بن حسين النووى ، إمام الشافعية فى زمانه ، كان عالماً متورعاً فقيهاً محدثاً ، له تأليفات كثيرة شهيرة فى الفقه وغيره ، مثل : ” الروضة ” و ” شرح المذهب ” و ” كتاب الأذكار ” ، وفرغ من تأليفه فى المحرم ٦٦٧هـ و ” التقريب فى أحوال الحديث ” ، و ” رياض الصالحين ” ، و ” شرح الصحيح لمسلم ” المعروف المشهور ، و ” شرح البخارى ” ، و ” سنن أبى داود ” ، ولم يتأ ، و ” تهذيب الأسماء واللغات ” وغير ذلك ، ولد فى العشرة الأولى من شهر الله المحرم سنة إحدى وثلاثين ، وما فى ” الإتحاف ” من : إحدى وثمانين تحريف من الناسخ ولد بقرية نوى من أعمال دمشق الشام ، وحفظ فيها القرآن وذهب به والده بدمشق سنة تسع وأربعين ، إذ كان عمره تسع عشرة سنة ، فسكن المدرسة ولازم ركن الدين المغربى الشافعى ، وحج مرتين .

وكان كثير المجاهدة لا يأكل إلا شيئاً بعد العشاء ، ويشرب فى السحور ماءً ولم يتزوج ، توفى بعد ما زار القدس ، ورجع إلى بلده فى ليلة الأربعاء الرابع عشر من شهر رجب سنة ست وسبعين وست مائة فى عمر خمس وأربعين سنة ، وقبره بنوى يزار ، كذا فى ” الإتحاف ” عن ” أشعة اللمعات ” و ” الإكمال ” و ” هامش الفوائد البهية ” .

وقال النووي في أول شرحه بعد ذكر فضل الحديث وفضل الصحيحين :

” البخارى ومسلم “ : إنه ليس لها نظير في المصنفات فينبغى أن يعتنى بشرحها وتشاع فوائدها ، وكذا وكذا ، فأما ” صحيح مسلم “ ، فقد جمعت في شرحه جملاً مستكثرات مشتملات على أنواع من النفاثات بعبارات واضحات ، وأنا مستمر في تكميمه راج من الله الكريم الرؤف الرحيم ، وأما ” صحيح البخارى “ فهي أنا أشرع في جمع كتاب في شرحه متوسط بين المختصرات والمبسوطات ، ولولا ضعف الهمم وقلة الراغبين في المبسوط ، لبلغت ما يزيد على مائة من المجلدات مع اجتناب التكرير والزيادات العاطلات ، بل لكثرة فوائده وعظم عوائده الخفيات والبارزات ، لكنى أقتصر على التوسط ، إلى آخر ما بسط من أمور مهمة في شرحه ، وهذا الشرح لكتاب الإيمان فقط ، وقال في آخره بعد حديث جرير في النصيح لكل مسلم ، وبسط الكلام على شرحه وادعائه أن هذا الحديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام : إلى ههنا بلغ الشيخ محى الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووى - رحمه الله ورضى عنه - في شرح ” صحيح البخارى “ فقبضه الله عز وجل وتوفاه ، وفقر الموت لابتلاع ذلك الدر النفيس فاه ، أسكنه الله الكريم سبحانه وتعالى في حظائر القدس وآواه ، آمين ، والحمد لله على كل حال ، والصلاة والسلام والبركات على محمد المصطفى إمام أئمة الهدى ، خير أخيار أهل الأرض والسماء ، صاحب الشفاعة العظمى ، أشرف الرسل وخاتم الأنبياء ؛ وعلى جميع إخوانه من المرسلين والنبين ، وعلى آله وصحبه النجباء ، انتهى ، وقال القسطلاني في مقدمة شرحه : وكذا شرح شيخ الإسلام أبى زكريا يحيى النووي قطعة من أوله إلى آخر كتاب الإيمان ؛ طالعته وانتفعت ببركتها ؛ انتهى .

الفائدة الثانية : في بقية الشروح التي ظفرت بها في الكتب الموجودة عندي لخصت ذكرها لما يأتى ذكر كثير منها في الشروح المذكورة ، وإفادات

المشايخ المعروفة ، بسط في ذكرها صاحب " كشف الظنون " إذ قال : أما الشروح فقد اعتنى الأئمة بشرح " الجامع الصحيح " قديماً وحديثاً ، فصنفوا له شروحات منها : شرح الإمام أبى سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم البستى الخطابى المتوفى ٣٠٨ هـ ثمان وثلاث مائة ، وهو شرح لطيف فيه نكت لطيفة ، ولطائف شريفة سماه " إعلام السنن " ذكر فيه أنه لما فرغ عن تأليف " معالم السنن " يبلغ سأل أهله أن يصنف شرحاً فأجاب ، وهو فى مجلد ، أخذ عنه الكرمانى فى شرحه ، كما تقدم فى كلامه .

واعتنى الإمام محمد التميمى بشرح ما لم يذكره الخطابى مع التنبيه على أوهامه ، كذا فى " الكشف " : التميمى بميمين ، وفى " القسطلانى " بدله : التميمى بميم واحدة ، ولا يذهب عليك أن المذكور فى الكتب فى شراح الحديث اثنان : أحدهما : أبو عبدالله محمد بن جعفر التميمى ، المعروف بالقزاز ، قال ابن دقيق العيد : قال أبو عبدالله محمد بن جعفر التميمى المعروف بالقزاز فى كتاب " تفسير غريب صحيح البخارى " : الفطرة تنصرف فى كلام العرب على وجوه ، انتهى ، كذا فى " أحكام الأحكام " (ص - ٨٤) وثانيهما أبو عبدالله محمد بن إسماعيل التميمى المولود ٥٠٠ هـ المتوفى ٥٢٦ هـ ، قال الذهبى فى " التذكرة " (ص - ٧٣) ، وكان أملى جملة فى شرح الصحيحين ، له تصانيف كثيرة مع صغره ، انتهى ، فليفتش أيها هو ، أو ثالثهما ، وأبو جعفر أحمد بن سعيد الداؤدى وهو ممن ينقل عنه ابن التين الآتى ذكره ، كذا فى " القسطلانى " قلت : وفى " الديباج المذهب " : أحمد بن نصر الداؤدى الأسدى أبو جعفر من أئمة المالكية بالمغرب كان بطرابلس وبها أصل كتابه فى شرح " المؤطا " ، ثم انتقل إلى تلمسان ، كان فقيهاً متقناً ألف كتابه " النامى " فى شرح المؤطا و " النصيحة فى شرح البخارى " ، توفى بتلمسان سنة اثنتين وأربع مائة ، انتهى مختصراً ، ولكنه ذكر اسم أبيه : نصراً ، وصاحب " الكشف " : سعيداً فليُنظر .

و"شرح المهلب بن أبي صفرة الأزدي"، وهو ممن اختصر "الصحيح" قلت : هو مالكي المذهب ترجم له في "الديباج"، فقال : المهلب أبو القاسم ابن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة التميمي سكن المرية ، من أهل العلم الراشدين في الفقه والحديث ، ولى قضاء مالقه ، قال أبو الأصبغ : كان أبو القاسم من كبار أصحاب الأصيلي وبه حي كتاب البخاري بالأندلس ، وشرحه واختصره اختصاراً مشهوراً سماه : "النصيح في اختصار الصحيح" وعلق عنه تعليق حسن على "البخاري" ، توفي سنة ثلاث وثلاثين وأربع مائة ، انتهى مختصراً .

و"مختصر شرح المهلب" لتلميذه أبي عبدالله محمد بن خلف بن المراتب وزاد عليه فوائده ، وهو ممن نقل عنه ابن رشيد ، قاله القسطلاني ، وترجم له في "الديباج" فقال : محمد القاضي أبو عبدالله بن خلف بن سعيد ، المعروف بابن المراتب المري ، فقيه بلده ومفتيه ، ولى قضاء مندة ، له في شرح "البخاري" كتاب كبير حسن ، رحل إليه الناس وسمعوا منه ، توفي بالمدينة بعد الثمانين وأربع مائة ، انتهى مختصراً .

ولحافظ ابن عبد البر المولود ٣٦٨هـ المتوفى ٤٦٣هـ "الأجوبة على المسائل المستغربة من البخاري" سأل عنه المهلب ، كذا في "الكشف" وقال القسطلاني : ولابن عبد البر "الأجوبة عن المسائل المستغربة" سألها عنها المهلب ابن أبي صفرة ، انتهى .

وكذا لأبي محمد بن حزم المولود ٣٨٤هـ المتوفى ٤٥٦هـ كما في "تذكرة الحفاظ" (٣ - ٣٢٢) ، وبسط في ترجمته عدة أجوبة عليه ، كذا في "الكشف" و"القسطلاني" .

و"شرح أبي الزناد سراج" ، هكذا ذكره "القسطلاني" وصاحب "الكشف" .

و"شرح الإمام أبي الحسن" على بن خلف الشهير بابن بطلال المغربي

المالكي المتوفى ٤٤٤هـ وغالبه فقه الإمام مالك من غير تعرض لموضوع الكتاب غالباً ، كذا في "الكشف" تبعاً "للقسطلاني" ، وبه جزم الكرمانى ، كما تقدم فى كلامه ، وقد أخذ عنه الكرمانى فى شرحه ، وقال صاحب "الديباج" : على أبو الحسن بن خلف بن بطلال البكرى المعروف بابن اللجج أصلاً من قرطبة ، وأخرجهم الفتنة إلى بلنسية عنى بالحديث عناية تامة ، حدث عنه جماعة ، وألف شرح البخارى توفى سنة أربع وأربعين وأربع مائة ، انتهى .

و"شرح أبى حفص" عمر بن الحسن بن عمر العوزى (١) الاشبيلي المتوفى سنة ٢٠٠هـ .

و"شرح أبى القاسم" أحمد بن محمد بن عمر بن ورد التميمى المتوفى (٣) وهو واسع جداً ، انتهى ، وهكذا فى "القسطلاني" ، لكن فيه بدله : ابن فرد التيمى ، انتهى .

و"شرح الإمام عبد الواحد ابن التين" - بالمشناة الفوقية ، ثم بالياء التحتانية الساكنة - السفاقسى المتوفى (٤) كذا فى "الكشف" ، قال القسطلاني : وقد طالعه ، قلت : وأكثر الأخذ عنه الحافظ فى "الفتح" ، قلت : ترجم له بابا التنبكى فى "النيل" ، فقال : عبد الواحد السفاقسى الشهير بابن التين صاحب شرح "البخارى" المشهور لم أقف على ترجمته ، وشرحه متداول كان قبل المائة التاسعة ، انتهى .

و"شرح الإمام ناصر الدين" على بن محمد بن المنير - بنون بعد ميم فتحتية - الاسكندراني المتوفى (٥) وهو شرح كبير فى عشر مجلدات ، وله

(١) كذا فى الأصل وفى "القسطلاني" : الفوزى قال شارحه بالفاء والزاي انتهى .

(٢ - ٣ - ٤ - ٥) كذا فى الأصل ، ترك سنى المصنفين فى مواضع كثيرة ، واقتفيته لقلة الفراغ للتفتيش .

(م - ٥٣)

حواش على "شرح ابن بطلال" وله أيضاً كلام على التراجم سماه "المتواری على تراجم البخاری" تقدم ذكره في الفائدة الأولى من الفصل الثالث ، وقال القسطلانی : والزین بن المنیر في نحو عشر مجلدات ، قلت : هكذا قالوا ، فيه إجمال مغل ، وتوضيحه أن ابن المنیر عرف به رجلان وهما أخوان ، أحدهما : ناصر الدين بن المنیر ، والثاني : زين الدين بن المنیر ، والأول أكبرهما ، وقد ترجم لهما في "الديباج" (ص - ٧١) ، فقال في ترجمة الأول : أحمد بن محمد ابن منصور بن أبي القاسم بن مختار بن أبي بكر بن علي أبو العباس المنعوت ناصر الدين المعروف بابن المنیر الجزای الإسكندري ، كان إماماً بارعاً برع في الفقه ورسخ فيه وفي الأصولين والعربية وفنون ، وله اليد الطولى في علم النظر وعلم البلاغة والإنشاء ، وكان متبحراً في العلوم موفقاً فيها : له الباع الطويل في علم التفسير والقراءات ، كان علامة الإسكندرية ، ثم ذكر توليته القضاء وغيرها ومشايخه ، وثناء ابن الحاجب وابن عبد السلام عليه .

ثم قال : وله تأليف حسنة مفيدة منها : تفسير القرآن سماه : "البحر الكبير في نخب التفسير" ، ومنها : كتاب "الانتصاف من الكشاف" وكتاب "الاقتفاء في آيات الاسراء" وله على تراجم البخاری مناسبات ، توفي في أول ربيع الأول سنة ثلاث وثمانين وست مائة ومولده سنة عشر وست مائة (ص - ٢١٤) ، وقال في ترجمة الثاني : علي بن محمد بن منصور بن المنیر يلقب زين الدين وهو أخ القاضي ناصر الدين بن المنیر ولي القضاء بعد أخيه بالإسكندرية ، وقرأ الفقه على أخيه ناصر الدين وعلي أبي عمرو بن الحاجب ، وكان بعض العلماء يفضلهم على أخيه الناصر ، وإن كان الناصر أشهر منه ، وله شرح على البخاری في عشرة أسفار لم يعمل على البخاری مثله ، يذكر الترجمة ويورد عليها أسئلة مشككة ، حتى يقال : لا يمكن الانفصال عنها ، ثم يجيب عن ذلك ، ثم يتكلم على فقه الحديث ومذاهب العلماء ، ثم يرجع المذهب ، ولم أقف

على وفاته ، قال في " نيل الابتهاج " (ص - ٢٠٣) ذكره في الأصل يعنى " الديباج " وقصر فيه جداً .

ثم أطال الثناء عليه عن العبدى تلميذ الزين ، وقال في جملته : وله اقتدار على حسن التأليف ومكنة في إجادته ، شرح البخارى شرحاً مؤسس المباني محقق المعانى حسن العبارة ، إن تم كان مفتاحاً يعول عليه في حل المشكلات ، ومصباحاً في إزالة ظلام الشكوك ، ولما وقف المحب الطبرى عليه استحسنته وقرظه وكذا العلم العراقى ، وكان أخوه ناصر الدين تكلم على أربع مائة ترجمة مشكلة فحل إشكالها في تأليف ، وسمعت شيخنا هذا يذكر تأليف أخيه .

ثم قال : لا يعدم فيما تخلص من تأليفنا هذا أربعة آلاف ترجمة كلها مشكل ، قال في " الديباج " : لم أقف على وفاته ، قلت : وقد ذكرها أبو القاسم التجيبى في رحلته ، فقال : صلينا بالإسكندرية بعد صلاة الجمعة ثالث عشر ذى الحجة سنة خمس وتسعين وست مائة على جماعة ، منهم : الشيخ الفقيه الفاضل زين الدين بن الإمام الفاضل وجيه الدين أبى المعالى محمد بن منصور ابن المنير الإسكندرى أخو ناصر الدين ، انتهى باختصار .

تنبيه : قال في " الديباج " في ترجمة ناصر الدين ابن المنير : والمنير بضم الميم ، وفتح النون ، وباء مثناة من تحت مشددة مكسورة .

و " شرح أبى الأصبع " عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدى ، كذا في " الكشف " وترجم له في " الديباج " ، قال : وتوفى بغرناطة سنة ست وثمانين وأربع مائة .

و " شرح الإمام قطب الدين " عبد الكريم بن عبد النور بن مسير (١)

(١) كذا في الأصل بالميم والسين ، وكذا حكى عنه في مقدمة الطابع على " العينى " ، وفي " الفوائد البهية " بدله : ابن منير بالنون بدل : السين .

الحلبي الحنفى ، المتوفى سنة خمس وأربعين وسبع مائة ، وهو إلى نصفه فى عشر مجلدات ، كذا فى ” الكشف ” ، وذكر ترجمته صاحب ” الجواهر المضيئة ” مختصراً ، فقال : عبد الكريم بن عبد النور بن عبد الكريم بن على بن عبد الحق الحلبي الأصل والمولد ، المصرى الإمام ؛ سمع الكثير ، وحدث ودرس لطائفة المحدثين بالجامع الحاكمى ، مولده فى سادس عشر رجب سنة أربع وستين ، ومات فى سلخ رجب سنة خمس وثلاثين وسبع مائة انتهى ، وهكذا ذكر ولادته ووفاته أبو المحاسن الحسينى فى ” ذيل التذكرة ” وابن فهد فى ” اللقط ” والسيوطى فى ” ذيل الطبقات ” ، فها فى ” الكشف ” من خمس وأربعين سهو من الناسخ ، قال الحسينى : الحافظ المتقن ، المقرئ الحلبي ثم المصرى ، مفتى الديار المصرية ، إلى آخر ما بسط ؛ وقال السيوطى : خرج لنفسه التسايعات والبلدانيات والمتباينات ، وبلغ شيوخه الألف ، وشرع فى شرح البخارى مطولاً بيض منه النصف ، انتهى ، قال الحسينى : شرح أكثر ” صحيح البخارى ” فى عدة مجلدات ، انتهى ، وفى هامشه : هو شرح كبير بيض منه إلى نصفه ، فبلغ ما بيض عشر مجلدات ، ومنه ومن ” شرح الحافظ مغلطائى ” يستمد من بعدهما من شراح ” البخارى ” لا سيما ابن الملقن ، فإنه يعتمد عليها بل ينسخ منها نسخاً ، انتهى .

و” شرح الإمام الحافظ علاء الدين ” مغلطائى بن فليح التركى المصرى الحنفى ، المتوفى ٧٩٢هـ اثنتين وتسعين وسبع مائة وهو شرح كبير سماه ” التلويح ” وهو شرح بالقول ، قال : قال الكرماني : هو بتميم الأطراف وتصحيح تصحيح التعليقات أمثل ، إلى آخر ما تقدم فى كلام الكرماني فى الفائدة الأولى ولا يذهب عليك أن ما فى ” الكشف ” من لفظ تصحيح تحريف من الناسخ والصواب كما تقدم قريباً فى كلامه : بصحف بالوحدة ، وهكذا حكى القسطلانى فى مقدمة شرحه عن الكرماني ، وبسط ترجمته ابن فهد الشافعى فى

”اللحظ“ ، وقال : مغلطائي بن قليج الحنفي علاء الدين أبو عبد الله الإمام العلامة الحافظ المحدث المشهور ، مولده فيما ذكره الحافظ تقي الدين في سنة تسعين ، وفيما ذكره الصلاح الصفدي بعد التسعين وست مائة ، وسأله شيخنا الحافظ زين الدين العراقي عن مولده ، فقال : في سنة تسع وثمانين ؛ وبسط في ذكر شيوخه والكلام على سماعه منهم ، وكذا في تفصيل مؤلفاته ، وأجل ترجمته العلامة السيوطي في ”ذيل الطبقات“ ، فقال : مغلطائي بن قليج الحنفي الإمام الحافظ علاء الدين ، ولد سنة تسع وثمانين وست مائة ، وسمع من خلائق وولى تدريس الحديث بالظاهرية بعد ابن سيد الناس وغيرها .

وله مأخذ على المحدثين وأهل اللغة ، قال العراقي : كان عارفاً بالأنساب معرفةً جيدةً ، وأما غيرها من متعلقات الحديث فله بها خبرة متوسطة ، وتصنيفه أكثر من مائة ، منها : ”شرح البخاري“ ، و”شرح ابن ماجه“ ولم يكمل ، وشرعت في إتمامه ، و”شرح أبي داود“ ، ولم يتم ، وجمع ”أوهام التهذيب“ و”أوهام الأطراف“ ، و”ذيل على التهذيب“ وغير ذلك من التصانيف ، مات في رابع عشر من شعبان سنة اثنتين وستين وسبع مائة ، انتهى مختصراً ، وقال أيضاً في ”حسن المحاضرة“ : كان حافظاً عارفاً بمنون الحديث ، علامةً في الأنساب ، له أكثر من مائة تصنيف ، انتهى ، وقال الحافظ في مقدمة ”تهذيبه“ : قد انتفعت في هذا المختصر بالكتاب الذي جمعه الإمام العلامة علاء الدين المغلطائي على ”تهذيب الكمال“ إلى آخر ما قال ومما يجب التنبيه عليه أن لفظ قليج لم أر ضبطه بعد ، وقد كتبت في بعض الكتب : بالفاء والحاء وفي بعضها بالفاء والجيم ، وفي أكثرها بالقاف والجيم فليحذر .

قال صاحب ”الكشف“ : و”مختصر شرح مغلطائي“ لجلال الدين رسولاً بن أحمد التبانى ، المتوفى سنة ثلاث وتسعين وسبع مائة ، انتهى ،

ولفظ القسطلاني : واختصره الجلال التبانى ، وقد رأيت ، انتهى ، وذكر ترجمته الحافظ فى " الدرر الكامنة " ، فقال : جلال بن أحمد بن يوسف التيزينى ، المعروف بالتبانى ، يقال : اسمه رسولا ، صنف عدة تصانيف ، منها : " المنظومة فى الفقه " ، وشرحها فى أربع مجلدات ، و" شرح المشارق " و" المنار " ، واختصر شرح مغلطائى على البخارى رأيت بخطه ، كان شديداً على الاتحادية والمبتدعة ، انتهت إليه رئاسة الحنفية فى زمانه ، عرض عليه القضاء غير مرة فأصر على الامتناع ، مات فى ثالث رجب ٥٧٩٣ هـ بالقاهرة عن بضع وستين سنة ، انتهى مختصراً .

و" شرح العلامة الكرماني " ، وتقدم ذكره فى الفائدة الأولى مفصلاً .

و" شرح ولده تقي الدين " يحى بن محمد الكرماني ، كذا استمد فيه من شرح أبيه وشرح ابن الملقن ، وأضاف إليه من " شرح الزركشى " وغيره ، وما سنح له من حواشى " الدمياطى " ، و" فتح البارى " و" البدر العنتابى " ، قال شارح مقدمة " القسطلاني " : بفتح العين المهملة ، وسكون النون بعدها فوقية ، نسبة إلى عنتاب قلعة بين حلب وأنطاكية من الشام ، انتهى ، وسماه " بمجمع البحرين وجواهر الخبرين " ، قال القسطلاني : وقد رأيت ، وهو فى ثمانية أجزاء كبار بخطه مسودة ، انتهى .

و" منها شرح الإمام سراج الدين " عمر بن على بن الملقن الشافعى ، المتوفى ٨٠٤ هـ أربع وثمان مائة ، وهو شرح كبير فى عشرين مجلداً ، قدم فيه مقدمة مهمة ، وذكر أنه حصر المقصود فى عشرة أقسام فى كل حديث ، سماه : " بشواهد التوضيح " ، قال السخاوى : اعتمد فيه على شرح شيخه مغلطائى والقطب وزاد فيه قليلاً ، قال ابن حجر : وهو فى أوائله أقعد منه فى أواخره ، بل هو من نصفه الباقي قليل الجلدوى ، انتهى ، وقال القسطلاني : وكذا شرحه العلامة السراج بن الملقن ، وقد طالعت الكثير منه ، انتهى ،

قلت : بسط ترجمته ابن فهد في "اللحظ" ، فقال : عمر بن علي المعروف بابن النحوى لأن أباه كان عالماً به ، ولذا كان يكتب بخطه عمر بن أبي الحسن النحوى ، فاشتهر بذلك في بلاد اليمن الأنصارى الوادى آشى ، الأندلسى الأصل نزيل القاهرة ، الشافعى الإمام شيخ الإسلام سراج الدين أبو علي خرج والده من الأندلس إلى التكرور ، فعلم بها أهله القرآن فأنعموا عليه بدنيا طائلة ، فارتحل إلى القاهرة فاستوطنها وتاهل بها ، فولد له بها ابنه هذا في يوم السبت الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وسبع مائة ، ومات عنه وهو ابن سنة فأوصى به إلى الشيخ عيسى المغربى ، وكان خيراً صالحاً يلحن القرآن العظيم بجماع ابن طولون ، فتزوج بأمه وتربى في حجره بحيث إنه نسب إليه ، حتى صار يعرف بابن الملقن ، أقرأه القرآن ، ثم "عمدة الأحكام" وأراد أن يقرأه في مذهب الإمام مالك ، فأشار إليه بعض بنى جماعة بأن يقرأه "المنهاج" ففعل .

وطلب الحديث في صغره بنفسه ، فأقبل عليه وعنى به لتوفر الدواعى وتفرغه ، فإن وصيه أنشأ له ربعا أنفق عليه قريبا من ستين ألف درهم ، فكان يغل له جملة صالحة ، فسمع الكثير بمصر من جماعة عدها ابن فهد ، ولازم زين الدين الرحبى فتخرج به ، وبالحافظ علاء الدين مغلطامى ، وارتحل في سنة سبعين إلى دمشق ، وكانت عنده عوالى كثيرة بحيث ذكر عنه أنه قال : سمعت ألف جزء حديثية ؛ وله الخط المنسوب جود فيه على ابن السراج ، تفقه واشتغل في فنون فبرع ودرس وأفتى وصنف ، يقال : إنه قرأ في كبره كتابا في كل مذهب ، وصنف بحيث إنه كان أكثر أهل زمانه تأليفاً ، فبلغت مؤلفاته في الحديث والفقه وغيرهما قريبا من ثلاث مائة مؤلف ، ذكر بعضها ابن فهد وبسط في أحواله وابتلائه بالقضاء ، وقال : كان كثير الكتب جداً ، فاحترق غالبها قبل موته ، إلى أن مات ليلة الجمعة السادس عشر من

ربيع الأول سنة أربع وثمان مائة بالقاهرة ، انتهى ، وذكر بعض مؤلفاته في " ما تمس إليه الحاجة " ومن جملتها " شرح البخارى " في عشرين مجلداً ، و " شرح زوائد مسلم على البخارى " في أربعة أجزاء و " زوائد أبى داود على الصحيحين " في مجلدين ، و " زوائد الترمذى على الثلاثة " ، كتب منه قطعة ، و " زوائد النسائى على الأربعة " جزءاً ، و " زوائد ابن ماجه على الخمسة " في ثلاثه مجلدات ، انتهى ، وتقدم على رقم الخامس عشر في شرح الإمام الحنفى : أن ابن الملقن استمد في شرحه على شرح الإمام ودغلطائى الحنفين فينسخ منها نسخاً ، انتهى .

ومنها : " شرح العلامة شمس الدين " أبى عبد الله محمد بن عبد الدائم بن موسى البرماوى الشافعى ، المتوفى سنة إحدى وثلاثين وثمان مائة ، وهو شرح حسن في أربعة أجزاء سماه : " اللامع الصبيح " (١) ذكر فيه أنه جمع بين " شرح الكرماني " باقتصار وبين " التنقيح " للزركشى بإيضاح وتنبية ، ومن أصوله أيضاً مقدمة " فتح البارى " ، ولم يبيض إلا بعد موته ، كذا في " الكشف " ، قال القسطلانى : وقد استوفيت مطالعته " كالكرمانى " ، انتهى ، قلت : ذكره شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى في " البستان " فقال : " اللامع الصحيح في شرح الجامع الصحيح " من تصنيف العلامة المحقق شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوى المصرى الشافعى ، المولود في الخامس عشر من ذى القعدة سنة ثلاث وستين وسميع مائة ، ذكر الشيخ بعض أحواله وقال : لازم الزركشى في آخر أيامه ، ووقع في " البستان " تحريف من الناسخ في وفاته ، إذ قال : توفى يوم الخميس ثانى جمادى الأخرى سنة إحدى وثلاثين وست مائة ، انتهى ، والصواب ثمان مائة .

(١) بالصاد والموحدة كما في " القسطلانى " ، وهو أوجه ، ولعل ما في " الكشف " من لفظ : الصحيح بدل : الصبيح تحريف من الناسخ .

ومنها : "شرح الشيخ برهان الدين" لإبراهيم بن محمد الحلبي المعروف : بسبط ابن العجمي ، المتوفى سنة إحدى وأربعين وثمان مائة ، وسماه : "التلخيص لفهم قارئ الصحيح" وهو بخطه في مجلدين ، وفيه فرائد حسنة ، كذا في "الكشف" ، وزاد القسطلاني : وهو بخط غيره في أربعة ، وقد التقط منه الحافظ ابن حجر حيث كان بحلب ما ظن أنه ليس عنده لكونه لم يكن معه إلا كراريس يسيرة من "الفتح" ، انتهى ، وبسط ترجمته ابن فهد في "اللحظ" فقال : هو إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي ثم الحلبي ، ولد بالجلوم - بفتح الجيم وتشديد اللام حارة من حارات حلب - في الثامن والعشرين من شهر رجب سنة ثلاث وخسين وسبع مائة ، ومات والده وهو صغير جداً ، وكفلته أمه وتحولت به إلى دمشق فأقام معها ، وحفظ القرآن وقرأ الفقه والعلوم .

وكان طلبه للحديث بنفسه بعد أن كبر ، فأقدم مماع له في سنة تسع وستين وست مائة ، وكتب الحديث من جمادى الثانية من سنة سبعين ، وبسط في أحواله ومؤلفاته ؛ وكذا ذكر ترجمته مختصرة مولانا عبد الرشيد النعماني في "ماتمس إليه الحاجة" ملخصاً من "البدر الطالع" ، وقال : روى عنه أنه قال : مشايخي في الحديث نحو من المأتين ، وقد جمع الكل ابن فهد في مجلد ضخم ، وكذا الحافظ ابن حجر ، وقد اجتهد في الحديث اجتهداً كثيراً ، وقرأ "البخارى" أكثر من ستين مرة ، ومسلماً نحو العشرين ، ولم يزل مشغلاً في العلوم ، حتى مات مطعوناً في يوم الاثنين سادس عشر شوال سنة إحدى وأربعين وثمان مائة وهو يتلو ولم يغيب له عقل ، ودفن بالجليل عند أقاربه داخل سور حلب ، وله : "شرح للبخارى" وحواش على "سنن ابن ماجه" في مجلد ، وحواش على "صحيح مسلم" و"السنن لأبي داود" ومؤلفات في

الحديث والرجال ، بسطها ابن فهد ، منها : "إملأءات على صحيح البخارى".
واختصر الشرح المذكور أى "التلخيص" لإمام الكاملية محمد بن محمد
الشافعى المتوفى سنة أربع وسبعين وثمان مائة ، كذا فى "الكشف" ، وذكر
ترجمته الشوكانى فى "بدر الطالع" ، وذكر ولادته فى يوم الخميس ثامن
عشر شوال سنة ثمانى وثمان مائة ، انتهى .

وقال صاحب "الكشف" تبعاً للقسطلانى : ومن أعظم شروح
"البخارى" شرح شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر رضى الله عنه فأكثر فى
المدح عليه وتقدم فى أول الفائدة الأولى ذكره مبسوطاً .

قال القسطلانى : وقد اختصر "فتح البارى" شيخ مشايخنا الشيخ أبو
الفتح محمد بن الشيخ زين الدين بن الحسين المراكشى ، وقد رأيت بمكة وكتبت
كثيراً منه ، انتهى ، وذكره صاحب "الكشف" بقوله : ومختصره للشيخ أبى
الفتح محمد بن الحسين المراكشى ، المتوفى سنة تسع وخسين وثمان مائة ، انتهى ،
قلت : وقد ذكر فى "نيل الابتهاج" فى ترجمة محمد بن قاسم أبى عبد الله
الأنصارى التونسى الشهير بالرصاع ، المتوفى سنة أربع وتسعين وثمان مائة ،
شرح البخارى ، وآخر اختصار شرح البخارى لابن حجر .

وقالا أيضاً : وشرح العلامة بدر الدين العيني ، فبسطا فى أحواله ،
وتقدم فى الفائدة الأولى مفصلاً .

ومنها : "شرح الشيخ ركن الدين" أحمد بن محمد بن عبد المؤمن القرينى
المتوفى سنة ثلاث وثمانين وسبع مائة ، وهو الذى ذكره ابن حجر فى الجواب
عن تفضيل شرح العيني على شرح ابن حجر ، كما تقدم فى بيان شرح العيني .

ومنها : "شرح الشيخ بدر الدين" محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشى
الشافعى ، المتوفى سنة أربع وتسعين وسبع مائة ، وهو شرح مختصر فى مجلد ،

قصد فيه إيضاح غريبه ، وإعراب غامضه ، وضبط نسب أو اسم يخشى فيه التصحيف ، منتخباً من الأقوال أصحها ، ومن المعاني أوضحها ، مع إيجاز العبارة والرمز بالإشارة ، وإلحاق فوائد يكاد يستغنى به اللبيب عن الشروح ، لأن أكثر الحديث ظاهر لا يحتاج إلى بيان ، كذا قال ، وسماه : " التنقيح " ، كذا في " الكشف " ، وقال القسطلانى : وكذا شرح مواضع من " البخارى " الشيخ بدر الدين الزركشى في " التنقيح " ، انتهى ، قلت : ذكر شرحه شيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى فى الكتب التى أخذ منها فى حاشيته ، وذكر ترجمته شيخ المشايخ الشاه عبد العزيز الدهلوى فى " البستان " ، وقال : ولد فى سنة خمس وأربعين وسبع مائة ، وتوفى ثالث رجب سنة أربع وتسعين وسبع مائة ، وذكر فى مؤلفاته : " شرح البخارى " ، وقال : شرح طويل ملخص من شرح ابن ملقن وأضاف عليه أشياء من عنده ، انتهى .

قلت : ذكر ترجمته ابن حجر فى " الدرر " ، فقال : محمد بن بهادر ابن عبدالله التركى الأصل المصرى الشيخ بدر الدين الزركشى سنة ٥٧٤٥هـ ، وعنى بالاشتغال من صغره فحفظ كتباً ، وأخذ عن الشيخ سراج الدين البلقينى ، ولازمه وشرح " علوم الحديث " لابن الصلاح ، و " جمع الجوامع " للسبكي وشرع فى شرح البخارى فتركه مسودة وقفت على بعضها ، ولخص منه " التنقيح " فى مجلد ، وكان منقطعاً فى منزله لا يتردد إلى أحد إلا لسوق الكتب ولا يشتري منه شيئاً ، وإنما يطالع فى حانوت الكتبي طول نهاره ومعه ظهور أوراق يعلق فيها ما يعجبه ، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه ، مات فى ثالث رجب ٨٩٤هـ ، انتهى ، قلت : واختصر الشرح المذكور محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسى المالكي ، المتوفى ثامن عشر جمادى الآخرة عام خمسة وتسعين وثمان مائة ، بسط ترجمته صاحب " نيل الابتهاج " أشد البسط ، وذكر فضائله ومناقبه ، منها : أنه شم الناس المسك بنفسه موته ، ذكر فى مؤلفاته شرحه

العجيب على البخارى ، وصل فيه إلى (باب من استبرأ لدينه) ، وشرح مشكلات البخارى فى كراسين ، ومختصر الزركشى على البخارى ، انتهى .

وعلى " التنقيح " نكت للحافظ ابن حجر ، وهى تعلية بالقول ولم تكمل كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : للحافظ ابن حجر نكت عليه ولم تكمل ، انتهى .

وللقاضى محب الدين أحمد بن نصر الله البغدادى الحنبلى ، المتوفى سنة أربع وأربعين وثمان مائة ، نكت أيضاً على " تنقيح الزركشى " كذا فى " الكشف " .

ومنها : شرح العلامة بدر الدين محمد بن أبى بكر الدمامينى ، المتوفى ٨٢٨هـ ثمان وعشرين وثمان مائة ، وسماه : " مصابيح الجامع " ذكر أنه ألفه للسلطان أحمد شاه بن محمد بن مظفر من ملوك الهند ، وعلقه على أبواب منه ومواضع يحتوى على غريب وإعراب وتنبيه ، قلت : لم يذكره الدمامينى فى ديباجة شرحه هذا الذى نقله المؤلف ، لكن قال فى آخر نسخة قديمة : كان انتهاء هذا التأليف بزيد من بلاد اليمن قبل ظهر يوم الثلاثاء العاشر من شهر ربيع الأول ٨٢٨هـ ثمان وعشرين وثمان مائة على يد مؤلفه محمد بن أبى بكر بن عمر ابن أبى بكر الخزومى الدمامينى ، انتهى ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وشرح العلامة بدر الدين الدمامينى وسماه : " مصابيح الجامع " ، وقد استوفيت مطالعتها كشرح العيى وابن حجر والبرماوى ، انتهى .

قلت : وذكره شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى " البستان " ، فقال : " تعليق المصابيح على أبواب الجامع الصحيح " لأبى عبد الله محمد بن أبى بكر بن عمر القرشى الخزومى الإسكندرى المعروف بالدمامينى ، الملقب ببدر الدين ، ولد فى الثالث والستين و سبع مائة ، واشتغل من أول زمانه فى أخذ العلوم ، كان مشتهراً بقوة الحفظ والذكاء ؛ وذكر من أحواله إلى أن قال :

وانتقل فى آخره إلى أحمد آباد كجرات من بلاد الهند ، وتوفى فيها فى شعبان سنة ثمان وعشرين وثمان مائة ، انتهى .

وبسط ترجمته صاحب " نيل الابتهاج بتطريز الديباج " ، وبسط فى ذكر مؤلفاته منها : شرح البخارى ، وقال : بغته الأجل ببلد « كلبرجا » من الهند فى سنة سبع ، وقيل : ثمان وعشرين ، قتل مسموماً ، انتهى ، وحكى عنه أنه قال : كنت يوماً بمجلس شيخنا ابن عرفة أقرأ عليه درساً من كتاب الحج من مختصره ، وكان شخص من الطلبة الموسومين بالتشدد والتكبر بما لم يعط حاضراً بالمجلس ، فر بموضع من كلام الشيخ عائد فيه ضمير على مضاف إليه ، فقال الشخص المذكور : النحويون يقولون : لا يعود الضمير على المضاف إليه ، فكيف أخذتموه ؟ فقال الشيخ - رحمه الله - على الفور : « كمثل الحمار يحمل أسفاراً » ولم يزد على ذلك ، انتهى .

ومنها : شرح الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١ هـ لإحدى عشرة وتسع مائة ، وهو تعليق لطيف قريب من " تنقيح الزركشى " سماه : " التوشيح على الجامع الصحيح " وله : " الترشيح " أيضاً ولم يتم ، كذا فى " الكشف " وذكره شيخ المشايخ فى " البستان " ، وقال : قال فى مقدمة كتابه : هذا تعليق على " صحيح أمير المؤمنين البخارى " ، مسمى " بالتوشيح " يجرى مجرى تعليق الإمام بدر الدين الزركشى ، المسمى " بالتنقيح " ، ويفوقه بما حواه من الزوائد ، يشتمل على ما يحتاج إليه القارئ والمستمع من ضبط ألفاظ وغيرها ، إلى أن قال : وقد عزمت على أن أضع على كل من الكتب الستة كتاباً على هذا النمط ليحصل به النفع بلا طلب ، انتهى مختصراً .

قلت : وقد من الله تبارك وتعالى عليه ، فأتم عزمه ذلك ، فعلق تعليقات لطيفة مختصرة على الأمهات الست ، سماها : " التوشيح على الجامع الصحيح "

للبخارى “ و ” الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج “ ، و ” مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود “ و ” قوت المغتذى على جامع الترمذى “ ، و ” زهر الربى على المحتجب للنسائى “ ، و ” مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه “ ، ولم يطبع من تلك التعاليق الستة إلا ” زهر الربى “ على هامش ” النسائى “ المطبوعة فى المطابع القديمة بالهند ، وعلى هامش بعض النسخ المصرية ، ثم لخص هذه التعاليق الستة العلامة السيد على بن سليمان المغربى المالكى الدمنى البجعموى فى رسائل مستقلة طبعت كلها بمصر ، وسمى كل رسالة بإضافة كلمة على رسالة السيوطى فسمها : ” روح التوشيح “ ، و ” وشى الديباج “ ، و ” درجات مرقاة الصعود “ ، و ” نفع قوت المغتذى “ ، و ” عرف زهر الربى “ ، و ” نور مصباح الزجاجة “ .

وكتب فى آخر كل تلخيص تاريخ الفراغ منه ، فكتب فى آخر ” الروح “ : ضحوة الاثنين عشرين يوماً من صفر سنة أربع وتسعين ومأتين وألف ، وفى آخر ” الوشى “ : بين ظهر الثلاثاء ثامن عشر ربيع الأول ١٢٩٤ هـ - أى السنة المذكورة - وفى آخر ” الدرجات “ : آخر يوم الخميس ثالثاً وعشرين من جمادى الآخرة السنة المذكورة ، وفى آخر ” النفع “ : بين ظهري السبت تاسع رجب من السنة المذكورة ، وفى آخر ” العرف “ : ضحوة الاثنين الخامس والعشرين من رجب المذكور .

وكتب فى أول ” النور “ : هذا اختصار سادس مما وعدت بوضعه على السكتب الستة ، وهو اختصار تعليق الحافظ أبى الفضل السيوطى على ” سنن الحافظ ابن ماجه “ بنمط ما اختصرته من تعليقاته على السكتب الخمسة ، وقال فى آخره : انتهى مرادنا وكفى ، عشية الثلاثاء رابع شعبان من السنة المذكورة قبل ، انتهى ، فله دره ! ألف هذا السادس فى عشرة أيام والستة كلها فى قريب من ستة أشهر ، وطبعت هذه كلها فى آخر سنة ثمان وتسعين من المائة

المذكورة في مصر ، بمعاونة المصنف في التصحيح والمقابلة بالأصل ، ولا يذهب عليك أن بعض محشى زماننا ينقلون الكلام في حواشيه عن تلخيصات الدمتى وينسبونه إلى تعليقات السيوطى لعدم خبرتهم بالفرق بينهما .

ومن شروح البخارى التى ذكرها صاحب "الكشف" : شرح الإمام النووى ، وتقدم مفصلاً في الفائدة الأولى .

ومنها : "شرح الحافظ عماد الدين" لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى ، المتوفى سنة أربع وسبعين وسبع مائة ، وهو شرح قطعة من أوله أيضاً ، كذا في "الكشف" ، وذكره القسطلانى أيضاً في مقدمة شرحه ؛ وذكر ترجمته الحافظ في "الدرر" فقال : إسماعيل بن عمر بن كثير القيسى البصرى ، الشيخ عماد الدين ولد سنة سبع مائة أو بعدها ببسبر ، ومات أبوه سنة ٥٧٠٣ هـ ، ونشأ هو بدمشق ، واشتغل بالحديث مطالعة في متونه ورجاله ، وشرع في كتاب كبير في الأحكام ولم يكمل ، وجمع التاريخ الذى سماه : "البداية والنهاية" ، وشرع في شرح البخارى ، ولم يكن على طريق المحدثين في تحصيل العوالى ، إنما هو من محدثى الفقهاء مات في شعبان سنة ٥٧٧٤ هـ ، انتهى مختصراً .

ومنها : شرح الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى ، المتوفى سنة خمس وتسعين وتسع مائة ، وهو أيضاً شرح قطعة من أوله ، سماه "فتح البارى" قلت : وصل إلى كتاب الجنائز ، قاله صاحب "الجواهر المنضد في طبقات متأخرى أصحاب أحمد" ، كذا في "الكشف" ، وقال القسطلانى : ولزين بن رجب الدمشقى ورأيت منه مجلدة ، انتهى .

قلت : وما قال صاحب "الكشف" في وفاته من لفظ : تسع مائة تحريف من الناسخ ، والصواب : سبع مائة ، كما في "الزرقانى شرح المواهب" (١-٢٣) ، وهكذا في "ما تمس إليه الحاجة" إذ قال : ولد ببغداد في

ربيع الأول سنة ست وسبع مائة ، ومات في رجب سنة خمس وتسعين وسبع مائة ٨٧٩٥ هـ ، وأجل الكلام على ترجمته وذكر مؤلفاته ، منها : ” شرح ابن ماجه “ و ” شرح الترمذى “ وشرح قطعة من البخارى ، المسمى : ” فتح البارى “ وحكى ترجمته عن ” الدرر الكامنة “ ، ويؤيد ذلك ذكر القسطلانى هذا الشرح فى مقدمة شرحه ، وقد فرغ القسطلانى من شرحه سنة ست عشرة وتسع مائة ، كما تقدم فى بيان شرحه ، وأيضاً قد ذكر صاحب ” الكشف “ فى شروح الترمذى شرح الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى ، المتوفى سنة خمس وتسعين وسبع مائة ، وأوضح من ذلك كله دليلاً على التحريف أن صاحب ” الكشف “ حكى ذكر هذا الشرح عن ” الجوهر المنضد “ ، وقال بنفسه فى ذكر ” الجوهر “ : قد فرغ من تصنيفه سنة إحدى وسبعين وثمان مائة ، انتهى .

وأجل الكلام على ترجمته ابن فهد فى ” ذيله “ ، فقال : ابن رجب هو : عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقى الحنبلى الإمام الحجة ، له المؤلفات السديدة ، منها : شرح على ” صحيح البخارى “ ، لم يكمل وصل فيه إلى كتاب الجنائز ، مات فى رجب أو فى شهر رمضان سنة خمس وتسعين وسبع مائة بدمشق ، انتهى ، وقال السيوطى فى ” ذيله “ : ابن رجب الإمام الحافظ ، المحدث ، الفقيه ، الواعظ ، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقى الحنبلى ، ولد فى بغداد فى ربيع الأول سنة ست وسبع مائة ، صنف ” شرح الترمذى “ ، و ” شرح علل الترمذى “ ، و ” شرح قطعة من البخارى “ ، مات فى رجب سنة خمس وتسعين وسبع مائة ، انتهى ، وتعقب عليه فى هامشه على قوله : ولد سنة ست وسبع مائة ، فقال : هكذا فى الأصل ، والصواب سنة ست وثلاثين ، كما رأيت بخط ابن حجر فى ” أنباء الغمر “ ، انتهى .

ومنها : شرح العلامة سراج الدين عمر بن رسلان البقلاوينى الشافعى ،

المتوفى سنة خمس وثمان مائة ، وهو شرح قطعة من أوله أيضاً إلى كتاب الإيمان في نحو خمسين كراسة ، وسماه : "فيض البارى" كذا في "الكشف" ، وقال القسطلانى : والعلامة السراج البلقينى رأيت منه مجلدة أيضاً ، انتهى ، قلت : وبسط ابن فهد في "ذيل الطبقات" في ترجمته أشد البسط بما لا مزيد عليه ، وذكر في مؤلفاته شرحين على "الترمذى" وقطعة على "البخارى" ، قال : بلغ فيها إلى كتاب الإيمان ، أطال فيها جداً جاء في مجلد ، ولو قدر إكماله بلغ مأتى مجلد ، انتهى ، وفي هامشه : من ظن أن له شرحاً تاماً على "البخارى" فقد وهم ، قال السخاوى : لم يكمل من مصنفاته إلا القليل ، لأنه كان يشرع في الشئ فلسعة علمه يطول عليه الأمر ، حتى إنه كتب على "البخارى" على نحو عشرين حديثاً مجلدين ، انتهى ، وفي هامش "لحظ الألاحظ" : البلقينى بضم الموحدة وسكون اللام وكسر القاف ، كما ذكره السخاوى وغيره ، انتهى ، وهكذا ضبطه الزرقانى في "شرح المواهب" (٧ - ٢٤٢) .

ومنها : شرح العلامة مجد الدين أبى طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى الشيرازى ، المتوفى سنة سبع عشرة وثمان مائة ، سماه : "منح البارى بالسيح الفسيح المجارى في شرح البخارى" كذا في "الكشف" بالميم في أوله فالنون بلفظ : "منح البارى" وفي "القسطلانى" : بالفاء والمثناة بلفظ : "فتح البارى" (١) قال شارح المقدمة : السيح بتحتيه بعد السين المهملة آخره حاء

(١) وفي بعض نسخ القسطلانى بلفظ منح يعنى بالميم والنون ، ويؤيده ما سيأتى من كلامه : متعلق "بالممنح" ، وهكذا في "تاج العروس" يعنى : بالميم والنون ، وفي "بغية الوعاة" (ص - ١١٨) : "فتح البارى" يعنى بالفاء والتاء ، وقال : وقد أخذ ابن حجر منه اسمه وسمى به شرح البخارى تأليفه ، انتهى .

متعلق بالمنح ، والسيح : المطر ، والمجارى جمع مجرى أى : الفسيحة مجاربه أى ذلك السيح ، انتهى ، قال القسطلانى : كمل ربع العبادات فى عشرين مجلداً ، وقدر تمامه فى أربعين مجلداً ، قال التقي الفاسى : لكنه ملأ شرحه بغرائب المنقولات لما اشتهر باليمن مقالة ابن العربى ، وغلب ذلك على علماء تلك البلاد وصار يدخل فى شرحه من فتوحاته الكثير ما كان سبباً لشين شرحه عند الطاعنين فيه ، وقال الحافظ ابن حجر : إنه رأى القطعة التى كملت فى حياة مؤلفه ، قد أكلتها الأرضة بكاملها ، بحيث لا يقدر على قراءة شئ منها ، انتهى وبسط ذلك صاحب " الكشف " .

ومنها : " شرح الإمام أبى الفضل " محمد الكمال بن محمد بن أحمد النوبرى خطيب مكة ، المتوفى سنة ثلاث وسبعين وثمان مائة ، وهو شرح مواضع منه ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وكذا بلغنى أن الإمام أبى الفضل النوبرى خطيب مكة شرح مواضع من " البخارى " ، انتهى .

ومنها : شرح العلامة أبى عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمسانى المالكى شارح " البردة " ، المتوفى سنة اثنين وأربعين وثمان مائة ، سماه : " المتجر الربيع والمسعى الرجيع " ولم يكمل أيضاً ، كذا فى " الكشف " ، ونحوه فى " القسطلانى " بلفظ : وكذا العلامة محمد بن أحمد بن مرزوق شارح " بردة البوصيرى " ؛ إلخ ، وفى شرحه : " المتجر " - بفوقية ساكنة فعجيم - أى محل التجارة ، والربيع كثير الربح ، انتهى ، قلت : بسط ترجمته بابا التنبكتى فى " نيل الابتهاج " أشد البسط ، فقال : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن بكر بن مرزوق الحفيد التلمسانى ، الإمام المشهور ، العلامة الحجة ، المحقق الكبير ، التقي الصالح ، الزاهد الورع ، الخاشى لله ، الخاشع الأبواب ، القدوة الفقية ، المجتهد الأصولى ، المفسر المحدث المجدود ، النحوى اللغوى ، العروضى ، الآخذ من كل فن بأوفر نصيب ، حجة الله

على الخلق ، المفتى الشهير ، الرحلة ، شيخ الشيوخ ، قال الحافظ السخاوى :
هو أبو عبدالله حفيد بن مرزوق ، ويقال له أيضاً : ابن مرزوق .

وقال بعد بسط مشايخه وذكر حجاجته : وأما تأليفه فكثيرة ، منها :
شروحه الثلاثة على " البردة " الأكبر المسمى : " إظهار صدق المودة فى شرح
البردة " استوفى فيه غاية الاستيفاء ضمنه سبعة فنون فى كل بيت ، و " الأوسط " و
" الأصغر " ، المسمى : " بالاستيعاب لما فى البردة من البيان والإعراب " ،
وبسط فى ذكر مؤلفاته الكثيرة ، منها : " أنوار الدرارى فى مكررات
البخارى " ، وقال بعد ذكر المؤلفات الكثيرة : وهذه كلها تامة ، وأما ما
لم يكمل من تأليفه " فالتجر الربيع ، والسعى الرجيع ، والرحب الفسيح فى شرح
الجامع الصحيح " " صحيح البخارى " وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، قال :
ومولده على ما ذكره هو فى شرحه على " البردة " ليلة الاثنين رابع عشر
ربيع الأول عام ستة وستين وسبع مائة ، وتوفى يوم الخميس رابع عشر شعبان
عام اثنين وأربعين وثمان مائة : انتهى ملتقطاً .

ولا يذهب عليك أن هذا غير الآتى على رقم الثامن والتسعين (٩٨) ،
وإن كان الاثنان مالمكين .

ومنها : شرح العارف القلوة عبد الله بن سعد بن أبى حمزة - بالجيم -
الأندلسى ، وهو على ما اختصره من البخارى ، وهو ثلاث مائة حديث سماه :
" بهجة النفوس وغايتها بمعرفة مالها وما عليها " ، كذا فى " الكشف " ، قال
القسطلانى : وقد طالعه وذكره شيخ المشايخ فى " البستان " فقال : شرح
مختصر البخارى فى مجلدين ، ذكر فيه العلوم الغامضة والدقائق الخفية ، وكان
المؤلف من أولياء الله صاحب الكرامات الجليلة ، ومن أعظمها قوله : إني
بحمد الله لم أعص الله قط ، انتهى ، وقال صاحب " الكشف " فى حرف الباء :

” بهجة النفوس وغايتها بمعرفة ما لها وما عليها في شرح جامع النهاية “ ، وهو ” مختصر البخارى “ .

وقال فى الجيم : ” جمع النهاية فى بدء الخير وغايته “ مختصر فى الحديث للشيخ أبى محمد عبد الله بن سعد بن أبى حمرة الأزدي الأندلسى ، ذكر فيه أنه أخذ من ” البخارى “ ثلاث مائة حديث وبضعاً بحذف الأسانيد ما عدا راوى الحديث ليسهل حفظه ، ثم شرحه وسماه : ” بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما عليها وما لها “ ، ثم قال فى النون : ” نهاية فى بدء الخير وغايته “ ، مختصر ” الجامع الصحيح “ للبخارى لعبد الله بن سعد بن أبى حمرة الأزدي ، المتوفى سنة خمس وسبعين وست مائة ، ثم شرحه ، وسماه : ” بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما عليها ولها “ ، انتهى ، قلت : والمتن معروف ” بمختصر ابن أبى حمرة “ ، وبهذا الاسم طبع المتن بمصر ، قال المصنف فى أوله بعد ما ذكر الباعث على تأليفه : فلما كملت بحسب ما وفق الله تعالى إليه ، فإذا هى ثلاث مائة حديث غير بضع ، فكان أولها : (كيف كان بدء الوحى) وآخرها (دخول أهل الجنة وإنعام الله عليهم بدوام رضاه فيها) فسميته بمقتضى وضعه : ” جمع النهاية فى بدء الخير وغايته “ انتهى ، قلت : ختم المصنف مختصره هذا على حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه إن الله يقول لأهل الجنة ، إلى آخر الحديث ، وفى آخره : « أحل عليكم رضوانى ، فلا أسخط عليكم بعده أبداً » أخرجه ” البخارى “ فى كتاب التوحيد فى (باب كلام الرب مع أهل الجنة) .

وذكر بابا التنبىكى ترجمته فى ” النبيل “ مختصراً ، فقال : عبد الله بن أبى حمرة أبو محمد الولى القدوة ، العارف بالله ، الزاهد ، الإمام ، العلامة ، المقرئ المشهور ، مؤلف ” مختصر البخارى “ وشرحه : ” بهجة النفوس “ فى سفرين له كرامات عديدة ، وناهيك من كراماته ما ذكر أنه قال يوماً بحمد الله تعالى : إنه لم يعص الله تعالى قط ، أخذ عنه صاحب ” المدخل “ ، ونقل عنه كثيراً

فى كتابه ، توفى سنة تسع وتسعين وست مائة ، وذكر الإمام ابن مرزوق الحفيد فى " شرح خليل " : إن صاحب الترجمة وتلميذه ابن الحجاج ليسا من الأئمة المعتمد عليهم فى نقل المذهب ، هكذا رأيت فى شرحه معترضاً على خليل ولا يخفى أن خليلاً يعتمد على صاحب " المدخل " ، ونقل عنه فى " التوضيح " فى غير موضع فتأمل ، انتهى .

ومنها : " شرح برهان الدين " لإبراهيم بن النعمانى إلى أثناء الصلاة ، ولم يف بما التزمه ، كذا فى " الكشف " و " القسطلانى " .

ومنها : " شرح الشيخ أبى البقاء " محمد بن على بن خلف الأحمدي المصرى الشافعى نزىل المدينة المنورة ، وهو شرح كبير ممزوج ، وكان ابتداء تأليفه من شهر شعبان سنة تسع وتسع مائة ، ذكر أنه جعله كالوسيط برزخاً بين الوجيز والبسيط ، ملخصاً من شروح المتأخرين ، كالكرمانى وابن حجر والعينى ، كذا فى " الكشف " ، وذكره القسطلانى بقوله : وصاحبنا الشيخ أبو البقاء الأحمدي أعانه الله تعالى على الإكمال ، انتهى .

ومنها : " شرح جلال الدين البكرى " الفقيه الشافعى ، المتوفى سنة كذا فى " الكشف " ، ولم يذكر سنة وفاته ، وقال القسطلانى : وشيخنا فقيه المذهب الجلال البكرى ، وأظنه لم يكمل ، انتهى .

ومنها : " شرح الشيخ شمس الدين " محمد بن محمد الدبجى الشافعى ، المتوفى سنة خمسين وتسع مائة ٩٥٠هـ كتب قطعة منه ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وكذا صاحبنا الشيخ شمس الدين الدبجى كتب قطعة لطيفة ، انتهى .

ومنها : " شرح العلامة زين الدين " عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد الشافعى ، المتوفى سنة ٩٦٣هـ ثلاث وستين وتسع مائة ، رتبته على ترتيب عجيب

وأسلوب غريب ، فوضعه كما قال في ديباجته على منوال مصنف ابن الأثير ، وبناء على مثال جامعه ، وجرده من الأسانيد راقاً على هامشه بإزاء كل حديث حرفاً أو حرفاً ليعلم بها من وافق البخارى على إخراج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الخمسة ، جاعلاً لئلا يترك كل باب منه باباً لشرح غريبه ، واضعاً للكلمات الغريبة يهيتها على هامش الكتاب موازياً لشرحها ، وقرظ له عليه البرهان بن أبي شريف ، وعبد البر بن الشحنة ، والرضى الغزى ، كذا في ” الكشف ” ، وكذا قال القسطلانى فقال : وكذا شرحه العلامة المفنن الأوحى الزينى عبدالرحيم ابن عبد الرحمن بن أحمد العباسى الشافعى شرحاً رتبته على ترتيب عجيب ، فذكر ما تقدم فى كلام ” الكشف ” .

ومنها : ” انتقاض الاعتراض ” للمحافظ ابن حجر بحث فيه عما اعترض عليه العيني فى شرحه ، لكنه لم يجب عن أكثرها ، ولكنه كان يكتب الاعتراضات ويبيضها ليحجب عنها ، فاخترته المنية ، ذكر فيه أنه لما أكمل شرحه كثرت الرغبات فيه من ملوك الأطراف ، فاستنسخت نسخة لصاحب المغرب أبى فارس عبد العزيز ، وصاحب المشرق شاهرخ ، وللملك الظاهر ، فحسده العيني وادهى الفضيلة عليه ، فكتب فى رده وبيان غلطه فى شرحه ، وأجاب عنه برمز : ح ، و : ع إلى ” الفتح ” و ” أحمد ” و ” العيني ” والمعتز ، وله أيضاً : ” الاستبصار على الطاعن المعثر ” ، وهو صورة فتيا عما وقع فى خطبة شرح البخارى للعيني ، كذا فى ” الكشف ” ، وقال القسطلانى : ولشيخ الإسلام المحافظ ابن حجر ” انتقاض الاعتراض ” يجب فيه عما اعترض عليه العيني فى شرحه ، طالعه لكنه لم يجب عن أكثرها ، ولعله كان يكتب الاعتراضات ويبيض لها ليحجب عنها فاخترته المنية ، انتهى .

وقال الكوثري في هامش "ذيل الطبقات" لابن فهد على ترجمة الحافظ ابن حجر : ولما ظهر شرح العيني أصلح ابن حجر بعض مواضع من كتابه وحاول الرد على البدر في كتابه : "انتقاض الاعتراض" ، لكنه ما أجاد ولا بلغ المراد ، وكان بينهما مناقشة ، مع أن البدر كان في عداد شيوخ الشهاب ، وأكبر سنّاً منه باثنتي عشرة سنةً ، وإن تأخرت موته عنه بثلاث سنوات انتهى .

ولحافظ ابن حجر أيضاً : "الإعلام بمن ذكر في البخارى من الأعلام" ذكر فيه أحوال الرجال المذكورين فيه زيادة على ما في "تهذيب الكمال" ، كذا في "الكشف" .

ولحافظ أيضاً : "تعليق التعليق" ذكر فيه تعاليق أحاديث "الجامع" المرفوعة ، والآثار الموقوفة ، والمتابعات ، ومن وصلها بأسانيدھا إلى الموضع المعلق ، وهو كتاب حافل عظيم النفع في بابه لم يسبقه إليه أحد ، ولخصه في مقدمة "الفتح" فحذف الأسانيد ذاكرّاً من خرجه موصولاً ، وقرظ له عليه العلامة المحمد صاحب "القاموس" قيل : هو أول تأليفه ، أوله : الحمد لله الذى من تعلق بأسباب طاعته فقد أسند أمره إلى العظيم ، إلخ ، قال فيه : تأملت ما يحتاج إليه طالب العلم من شرح "البخارى" ، فوجدته ثلاثة أقسام : الأول في شرح غريب ألفاظه وضبطها وإعرابها ، الثانى : فى صفة أحاديثه وتناسب أبوابها ، الثالث : وصل الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة المعلقة ، وما أشبه ذلك من قوله : تابعه فلان ، ورواه فلان ، فبان لى أن الحاجة إلى وصل المنقطع ماسة ، فجمعت وسميت "تعليق التعليق" ، لأن أسانيده كانت كالأبواب المفتوحة فغلقت ، انتهى ، وفرغ من تأليفه سنة سبع وثمان مائة ، لكن قال فى "انتقاضه" : إنه كمل سنة أربع وثمان مائة ، ولعل ذلك تاريخ التسويد ، كذا فى "الكشف" .

وقال القسطلاني : هو كتاب حافل عظيم في بابيه لم يسبقه إليه أحد فيما أعلم ، وقرض (١) له عليه العلامة المجد صاحب " القاموس " ، كما رأيته بخطه على نسخة بخط مؤلفه ، ولخصه في مقدمة "الفتح" ، انتهى ، وذكر ابن فهد في مؤلفات الحافظ ابن حجر : " تعليق التعليق " ، قال : وصل فيه ما ذكره البخاري في " صححيحه " معلقاً ، ولم يفته من ذلك إلا القليل ، وقد كمل في حياة كبار الشيوخ فشهدوا بأنه لم يسبق إلى مثاله ، وهو له مفخرة ، وقدره كقدر المقدمة ، ثم اختصره وسماه : " التشويق إلى وصل المبهم من التعليق " في مجلد لطيف ، ثم اختصره واقتصر فيه على ذكر الأحاديث التي لم تقع في الأصل إلا معلقة ، ثم توصل في مكان منه آخر وسماه : " التوفيق بتعليق التعليق " في مجلد لطيف ، انتهى .

قال صاحب " الكشف " : ومن شروحه : شرح الفاضل الخطيب القسطلاني إلى آخر ما قال وتقدم في الفائدة الماضية .

ومنها : " شرح الإمام رضى الدين " حسن بن محمد الصغاني الحنفي صاحب " المشارق " ، المتوفى سنة خمسين وست مائة ، وهو مختصر في مجلد ، انتهى ، كذا في " الكشف " ، وذكره صاحب " الثقافة الإسلامية " بلفظ : شرح الشيخ الإمام حسن بن محمد الحيدر الصغاني اللاهوري ، انتهى ، قلت : ترجمه في " قضاء الأرب من علماء النحو والأدب " في اللغة الأردية وتعريبه لمولانا حسن الصغاني اللاهوري من العلماء الربانيين ، انتقل أحد من أجداده من بلدة صغان ما وراء النهر إلى لاهور ، فولد بلاهور مولانا حسن في الخامس عشر من صفر سنة ٥٧٧ هـ ، وتوفى ببغداد سنة ٦٥٠ هـ ، ودفن على وصيته بمكة المكرمة ، وعد من مؤلفاته : " شرح البخاري " ، انتهى .

(١) كذا في الأصل والصواب : قرظ .

وفى " أبجد العلوم " : حسن بن محمد بن حسن بن حيدر الصغاني صاحب " مشارق الأنوار " ولد بلاهور فى سنة ٥٧٧ هـ ؛ كان من نسل عمر بن الخطاب ، كان محدثاً فقيهاً لغوياً ، سمع الحديث بمكة وعدن والهند من شيوخ كبار ، له عدة تصانيف منها : " شرح البخارى " ، وقد دعا لموته وقبره بمكة المكرمة فى مبدء " مشارق الأنوار " ، توفى ببغداد فى سنة ٦٥٠ هـ ، وأوصى بنقل ميتته إلى مكة فدفن بها ، انتهى ؛ وترجم له صاحب " حقائق الحنفية " وقال : كنيته أبو الفضائل ولقبه رضى الدين ، كان ماهراً فى سائر العلوم لا سيما فى الفقه والحديث ، وكان إماماً فى اللغة ، كان أول وروده فى الهند سنة ٦١٧ هـ على السفارة من خليفة بغداد إلى الهند ورجع ، ثم جاء مرة أخرى سنة ٦٢٤ هـ على السفارة أيضاً ، ورجع سنة ٦٣٧ هـ ، وتوفى ببغداد سنة ٦٥٠ هـ . ودفن فى بيته ، ثم أرسل نعشه إلى مكة المكرمة فى هذه السنة تنفيذاً لوصيته ، وبسط فى ذكر مؤلفاته منها : " شرح البخارى " .

وبسط ترجمته صاحب " الفوائد البهية " ، وقال : كان فقيهاً محدثاً لغوياً ذا مشاركة تامة فى جميع العلوم ، ولد بمدينة لاهور سنة ٥٧٧ هـ ، ونشأ بغزنة ، ودخل بغداد سنة ٦١٥ هـ ، وذهب منها بالرياسة الشريفة إلى صاحب الهند ، فبقى هناك مدة ، وحج ودخل اليمن ، ثم عاد إلى بغداد ثم إلى الهند ثم إلى بغداد ، وكان إليه المنتهى فى اللغة ، وله : " مجمع البحرين " فى اللغة ، و " تكملة الصحاح " و " العباب " ، قال السديايطى : وكان معه مولود حكم بموته فى وقته ، فكان يترقب ذلك اليوم فحضر ذلك اليوم وهو معافى ، فعمل لأصحابه طعاماً شكرياً ، ففارقنا فلقينى شخص أخبرنى بموته فجاءة وذلك فى سنة ٦٥٠ هـ ، ومن تصانيفه رسالتان جمع فيها الأحاديث الموضوعة وأدرج فيها كثيراً من الأحاديث الغير الموضوعة ، فعند لذلك من المشددين كابن

الجوزى وصاحب "سفر السعادة" ، قال السخاوى فى "فتح المغيـث" :
وذكر - أى الصاغانى - فيها أحاديث من الصحاح والحسان وما فيه ضعف
يسير ، ونسبته إلى صاغان قرية بمرو ، ويقال لها : جاغان فعرب ، ويقال :
الصغان ، ذكره السمعانى ، انتهى مختصراً .

ومنها : "شرح الإمام عفيف الدين" سعيد بن مسعود الكازرونى ،
الذى فرغ منه فى شهر ربيع الأول سنة ست وستين وسبع مائة بمدينة شيراز ،
كذا فى "الكشف" .

ومنها : شرح المولى الفاضل أحمد بن إسماعيل بن محمد الكورانى الحنفى ،
المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ثلاث وتسعين وثمان مائة ، وهو شرح متوسط ، وسماه :
"الكوثر الجارى على رياض البخارى" رد فى كثير من المواضع على الكرمانى
وابن حجر ، وبين مشكل اللغات ، وضبط أسماء الرواة فى موضع الالتباس ،
وذكر قبل الشروع سيرة النبى ﷺ إجمالاً ، ومناقب المصنف وتصنيفه ،
وفرغ عنه فى جمادى الأولى سنة أربع وسبعين وثمان مائة بأدرنه ، كذا فى
"الكشف" ، وقال القسطلانى : والشمس الكورانى مؤدب السلطان المظفر
أبى الفتح محمد بن عثمان فاتح القسطنطينية ، سماه : "الكوثر الجارى إلى رياض
صحيح البخارى" ، وهو فى مجلدين ، انتهى .

قلت : ترجم صاحب "الفوائد البهية" ترجمة لإسماعيل شمس الدين
الكورانى ، وقال فيه : لما جلس السلطان محمد خان على السرير أكرمه غاية
الإكرام وقلده منصب الفتوى وغير ذلك ، وصنف فى أيامه تفسير القرآن ،
سماه : "غاية الأمانى" ، وشرح "صحيح البخارى" ، وكان يحب الليل كله
بقراءة القرآن ويختمه فى كل ليلة ، قوالاً بالحق ، ذا وجاهة ، مات سنة
ثلاث وتسعين وثمان مائة ، قال : ويعلم من كلام صاحب "الكشف" فى

مواضع أن اسمه أحمد بن إسماعيل ، ثم ذكر كلامه هذا في " شرح البخارى " المذكور من قبل ، ثم حكى عن السمعاني : الكوراني بضم الكاف نسبة إلى كوران إحدى قرى إسفرائين ، انتهى ، وترجمه صاحب " الحداثق " : بأحمد بن إسماعيل ابن محمد الكوراني المعروف : بمولى فاضل ، الملقب : بشمس الدين ، وذكر قصة ذهابه من مكة إلى السلطان مراد خان ، وجعله إياه معلماً لابنه محمد خان وغير ذلك .

ومنها : " شرح الإمام زين الدين " أبي محمد عبد الرحمن بن أبي بكر العيني الحنفى ، المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ثلاث وتسعين وثمان مائة ، وهو فى ثلاث مجلدات كتب " الصحيح " على هامشه ، كذا فى " الكشف " .

ومنها : شرح أبي ذر أحمد بن إبراهيم بن السبط الحلبي ، المتوفى سنة ٨٨٤ هـ أربع وثمانين وثمان مائة لخصه من شروح ابن حجر والكرمانى والبرماوى ، وسماه " التوضيح للأوهام الواقعة فى الصحيح " ، كذا فى " الكشف " .

ومنها : " شرح الإمام فخر الإسلام " على بن محمد البزدوى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٨٤ هـ أربع وثمانين وثمان مائة ، وهو شرح مختصر ، كذا فى " الكشف " ، وقال صاحب " الفوائد البهية " : على بن محمد بن عبد الكريم البزدوى ، الإمام الكبير ، الجامع بين أشتات العلوم ، إمام الدنيا فى الفروع والأصول ، له تصانيف كثيرة معتبرة ، منها : " المبسوط " أحد عشر مجلداً ، وكتاب كبير فى أصول الفقه معروف " بأصول البزدوى " معتبر ومعتمد ، وكتاب فى تفسير القرآن يقال : إنه مائة وعشرون جزءاً ، كل جزء فى ضخ مصحف ، و " غناء الفقهاء " فى الفقه .

ولد في حدود سنة أربع مائة هـ ، ومات في خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربع مائة هـ ، وحمل تابوته إلى سمرقند ، قد طالعت ” أصوله “ مع شرحه ” الكشف “ للبخارى ، انتهى ، وكتب هو بنفسه على هامشه في التعليقات على ” الفوائد “ : قد أرخ بعض معاصرينا في كتابه ” الحطة في ذكر الصحاح الستة “ وفاته بأربع وثمانين وثمان مائة ، وهو غلط فاحش صدر من تقليد صاحب ” كشف الظنون “ ، فإنه أرخ عند ذكر شرح ” البخارى “ كذلك ، وأرخ دو عند ذكر الأصول كما أرخ جماعة سنة اثنتين وثمانين وأربع مائة ، ولا يخفى على من أطلع بمطالعة ” كشف الظنون “ أن فيه أوهاماً كثيرة في تواريخ مواليذ العلماء ، ووفيات الفضلاء ، انتهى ، قلت : وهكذا أرخ وفاته صاحب ” الجواهر المضيئة “ : يوم الخميس خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربع مائة ، انتهى .

ومنها : شرح الإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي الحنفي ، المتوفى سنة ٥٣٧ هـ سبع وثلاثين وخمس مائة ، سماه : ” كتاب النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح “ ، ذكر في أوله أسانيده عن خمسين طريقاً إلى المصنف ، كذا في ” الكشف “ ، قلت : ترجم له صاحب ” الجواهر المضيئة “ فقال : عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص ، توفي ليلة الخميس ثاني عشر جمادى الأولى سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بسمرقند ، وولادته بنسف في سنة إحدى وستين وأربع مائة ، حكى أنه أراد أن يزور جارا لله الزمخشري في مكة ، فلما وصل إلى داره ودق الباب ليفتحوه ، فقال الشيخ : من ذا ؟ فقال : عمر ، فقال جارا لله : انصرف ، فقال نجم الدين : عمر لا ينصرف ، فقال الشيخ : إذا نكر ينصرف ؛ له مؤلفات ، منها : كتاب ” طلبة الطلبة “ في اللغة على ألفاظ كتب أصحابنا ، وذكره ابن النجار فأطال وقال : كان فقيهاً فاضلاً مفسراً محدثاً أديباً مفتياً ، وقد صنف كتباً

فى التفسير والحديث ، وهو أحد مشايخ صاحب "الهداية" وصدر مشيخته التى جمعها لنفسه بذكره ، وقال صاحب "الهداية" : سمعته يقول : أنا أروى الحديث عن خمس مائة وخمسين شيخاً ، انتهى ، قال صاحب "الفوائد" : يقال له : مفتى الثقلين لأنه كان يعلم الجن والإنس ، انتهى ، وفى "الحدائق" : كان المعروف بمفتى الثقلين ، انتهى .

ومنها : شرح الشيخ جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك النحوى الشافعى ، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ اثنتين وسبعين وست مائة ، وهو شرح لمشكل إعرابه ، سماه : "شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح" ، كذا فى "الكشف" ، قلت : هذه رسالة مختصرة طبعت فى الهند ، ذكر فى أولها : قال الشيخ الإمام العالم فريد عصره أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائى الجبائى حامداً لله رب العالمين ، ومصلحاً على سيدنا محمد سواد المرسلين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين : هذا كتاب سميته : "شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح" فمنها : قول ورقة ابن نوفل : يا ليتنى أكون حياً ، إلخ ، فذكر الإيراد والجواب ، ثم ذكر الشواهد على جوابه ، وهكذا فى جميع رسالته .

وكتب فى آخره الطابع ترجمته عن "فوات الوفيات" للفخر محمد بن شاکر الحلبي الكتبي ، فقال : هو الإمام الأوحى جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك الطائى الجبائى الشافعى نزيل دمشق ، ولد سنة ست مائة ، صرف همهته إلى إتقان لسان العرب ، حتى بلغ فيه الغاية وأربى على المتقدمين ، كان إماماً فى القراءات وعلماً ، وأما اللغة فكان إليه المنتهى فيها ، وكان إماماً فى العادلية ، فإذا صلى فيها يشيعه قاضى القضاة شمس الدين ابن خلصان إلى بيته تعظيماً له ، وأما النحو والتصريف فكان فيها بجزراً لا يشق لججه ، مع ما هو عليه من الدين

والعبادة وكثرة النوافل، ألف عدة تصنيفات ، كانت وفاته سنة اثنتين وسبعين وست مائة .

وكان تصنيفه لهذه الرسالة عند تصحيح الشرف اليونيني لكتاب "البخارى" بمقابله على أصول مصححة ، كما ذكره المصنف بنفسه فيما كتبه بخطه على ظاهر الورقة الأولى من المجلد الأخير منه فيما رآه الصحاب القسطلاني إلى آخر ما ذكره الطابع ، وبسط ترجمته السيوطي في " بغية الوعاة " أشد البسط ، وقال : ولد سنة ست مائة ، أو إحدى وست مائة ، قال : وتوفي ثاني عشر شعبان سنة اثنتين وسبعين وست مائة انتهى .

ومنها : " شرح القاضي محمد الدين " لإسماعيل بن إبراهيم البليسي ، المتوفى سنة ٨١٠ هـ عشر وثمان مائة ، كذا في " الكشف " .

ومنها : " شرح القاضي زين الدين " عبد الرحيم بن الركن أحمد ، المتوفى سنة ٨٦٤ هـ أربع وستين وثمان مائة ، كذا في " الكشف " .

ومنها : " شرح غريبه لأبي الحسن " محمد بن أحمد الجبائي النحوي ، المتوفى سنة ٥٤٠ هـ أربعين وخمس مائة ، كذا في " الكشف " .

ومنها : " شرح القاضي أبي بكر " محمد بن عبد الله العربي المالكي ، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ ثلاث وأربعين وخمس مائة بفاس ، كذا في " الكشف " ، وبسط ترجمته " صاحب الديباج " أشد البسط ، وذكر في مؤلفاته : " شرح حديث أم زرع " ، و " أنوار الفجر في تفسير القرآن " في ثمانين مجلداً ، ألفه في عشرين سنة ، وشرحه للترمذي ، المسمى : " بعارضة الأحوذى " معروف ، وبسط في معنى عارضة الأحوذى ، وقال : توفي في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمس مائة منصرفه من مراکش ، وحمل ميتاً إلى مدينة فاس ،

ومولده ليلة الخميس لثمان بقين من شعبان سنة ثمان وستين وأربع مائة ، انتهى .

ومنها : " شرح الشيخ شهاب الدين " أحمد بن رسلان المقدسى الرملى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٤٤ هـ أربع وأربعين وثمان مائة ، وهو فى ثلاث مجلدات ، كذا فى " الكشف " ، وقال الشوكانى فى " البدر الطالع " (١ - ٥١) فى ترجمة ابن رسلان : شرع فى شرح البخارى ، ووصل فيه إلى آخر الحج فى ثلاث مجلدات ، انتهى .

ومنها : شرح الإمام عبد الرحمن الأهدل اليمنى ، المسمى " بمصباح القارى " كذا فى " الكشف " و " الحطة " و " الإتحاف " .

ومنها : " شرح الإمام قوام السنة " أبى القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني الحافظ ، المتوفى سنة ٥٣٥ هـ خمس وثلاثين وخمس مائة ، كذا فى " الكشف " .

قال صاحب " الكشف " : ومن التعليقات على بعض المواضع من البخارى " تعلية المولى لطف الله " بن الحسن التوقانى ، المتوفى سنة ٩٠٠ هـ تسع مائة ، وهى تعلية على أوائله ، انتهى ، قلت : ذكر ترجمته صاحب " الحقائق الحنفية " ، فقال : لطف الله التوقانى الرومى ، الشهير بمولى لطفى ، جامع بين المعقول والمنقول ، قتل بوشى الحاسدين سنة تسع مائة انتهى ، لكنه لم يذكر فى مؤلفاته شرح البخارى ، وهكذا فى حاشية " الفوائد البهية " ، فقال : لكثرة فضائل حسده أقرانه ، وإطالة لسانه نسبوه إلى الإلحاد والزندقة ، وحكم المولى الخطيب بإباحة دمه فقتلوه سنة ٩٠٠ هـ ، انتهى .

ومنها : " تعلية العلامة شمس الدين " أحمد بن سليمان بن كمال باشا ، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ أربعين وتسع مائة ، انتهى ، قلت : بسط ترجمته صاحب " الفوائد البهية " ، فقال : أحمد بن سليمان الرومى الشهير بابن كمال باشا ، أخذ

العلم عن الرجال المشهورين ، منهم : المولى اللطفي ، صار مدرساً بمدينة أدرنة ، ثم صار قاضياً بها ، ثم صار قاضياً بالعسكر ، ثم صار مفتياً بقسطنطينية بعد وفاة علاء الدين على الجمال سنة ٨٩٣٢ هـ ، ومات وهو مفت بها ٩٤٠ هـ ، له تصانيف كثيرة معتبرة ، قلما يوجد فن إلا وله فيه مصنف أو مصنفات ، تزيد مؤلفاته على ثلاث مائة ، وذكر بعض مؤلفاته صاحب ”الفوائد“ ، ولكنه لم يذكر فيه شرح البخارى ، نعم ذكر صاحب ”الحدائق“ فيها ”تعلق صحيح البخارى“ ، وبسط في ترجمته صاحب ”الشقائق النعمانية“ ، انتهى .

ومنها : ”تعليقة المولى فضل“ بن على الجمال ، المتوفى سنة ٩٩١ هـ إحدى وتسعين وتسع مائة .

ومنها : ”تعليقة مصلح الدين“ مصطفى بن شعبان السورى ، المتوفى سنة ٩٦٩ هـ تسع وستين وتسع مائة ، وهى كبيرة إلى قرية من النصف ، انتهى ، بسطت ترجمته فى ”العقد المنظوم فى ذكر أفاضل الروم“ ، وذكرت فيه مناقبه وأحواله وتبته فى آخر أيامه والتوبة على يد الشيخ محمود النقشبندى ، وذكر فى مؤلفاته : ”حاشية على التلويح“ و ”حاشية على أوائل الهداية“ ، و ”شرح البخارى“ إلى النصف ، وقال : مات فى مرض الهيضة سنة ٩٦٩ هـ ، وقد بلغ عمره إلى اثنين وسبعين سنة ، انتهى .

ومنها : ”تعليقة مولانا حسين“ الكفوى ، المتوفى سنة ١٠١٢ هـ اثنتى عشرة وألف ، انتهى .

قال صاحب ”الكشف“ : ولكتاب البخارى مختصرات غير ما ذكر ، منها : ”مختصر الشيخ الإمام جمال الدين“ أبى العباس أحمد بن عمر الأنصارى الترمطى ، المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ست وخمسين وست مائة بالإسكندرية ، انتهى ، قلت : ترجم له صاحب ”الديباج“ ، فقال : أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر

أبو العباس الأنصارى الأندلسى ثم القرطبى ، المالکى الفقيه عرف بابن المزين - بالزى المعجمة بعدها مثناة من تحت ونون - يلقب بضمياء الدين ، من أعيان فقهاء المالكية ، نزل الإسكندرية واستوطنها ودرس بها ، له على " صحيح مسلم " شرح أحسن فيه وأجاد ، سماه : " المفهم " واختصر صحيحى " البخارى " و " مسلم " ، وقال الدمياطى : اختصر الصحيحين وشرحهما ، مولده سنة ثمان وتسعين وخمس مائة على الصحيح ، وتوفى بالإسكندرية فى ذى القعدة سنة ست وعشرين وست مائة ، وفى كتاب " الذيل " و " التكملة " لقاضى الجماعة أبى عبد الله المراكشى : أنه توفى سنة ست وخمسين فانظره ، انتهى .

ومنها : مختصر الشيخ الإمام زين الدين أبى العباس أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجى الزبيدى ، المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ثلاث وتسعين وثمان مائة جرد فيه أحاديثه ، وسماه : " التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح " أوله : الحمد لله البارى المصور ، إلخ ، حذف فيه ما تكرر ، وجمع ما تفرق فى الأبواب ، لأن الإنسان إذا أراد أن ينظر الحديث فى أى باب لا يكاد يهتدى إليه إلا بعد جهد ، ومقصود المصنف بذلك كثرة طرق الحديث وشهرته ، فجرده من غير تكرار محذوف الأسانيد ، ولم يذكر الأماكن مسنداً متصلاً ، وفرغ عنه فى شعبان ٨٨٩ هـ تسع وثمانين وثمان مائة كذا فى " الكشف " ، وكذا فى آخر " التجريد " المطبوع بمصر ، قال مؤلفه شيخنا الإمام الحافظ المتقن أبو العباس زين الدين أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجى الزبيدى ، كان الله له : فرغت من تجريده يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر شعبان المكرم أحد شهور سنة تسع وثمانين وثمان مائة والحمد لله وحده ، والصلاة على من لانبى بعده .

ولا يذهب عليك أنه طبع فى أول التجريد المطبوع بمصر اسم الكتاب :

”التجريد الصريح“ للحسين بن مبارك الزبيدي ، انتهى ، وهو غلط من الناسخ ، قال الكوثري في هامش ”ذيل الطبقات“ : للحسين بن المبارك الزبيدي عدة مؤلفات في الفقه واللغة والقراءات ، توفي في الثالث والعشرين من صفر سنة ٦٣١ هـ ، و”التجريد الصريح لأحاديث الجامع“ ليس له ، وإن نسب إليه في النسخ المطبوعة ، وإنما هو الزبيدي الآخر ، وهو محدث البلاد اليمنية الشيخ أحمد ابن أحمد بن عبد اللطيف الشرجي الزبيدي الحنفي ، المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ، وهو من بيت علم زبيد له مؤلفات ممتعة ، انتهى ، قلت : هذا هو الصحيح في حاشية ”التجريد“ المطبوع المذكور مأخوذاً من شرحي الشيخ الشرقاوي والشيخ الغزالي : هذا المتن تأليف الشيخ الرئيس المحدث شهاب الدين أبي العباس أحمد ابن شهاب الدين أحمد بن زين الدين بن عبد اللطيف الشرجي الحنفي الزبيدي ، إلى آخر ما قال ، وبذلك جزم صاحب ”عون الباري“ الآتي على رقم السامع والتسعين .

ومنها : مختصر الشيخ بدر الدين حسن بن عمر بن حبيب الحلبي ، المتوفى سنة ٧٧٩ هـ تسع وسبعين وسبع مائة ، وسماه : ”إرشاد السامع والقارئ المنتقى من صحيح البخاري“ انتهى ، قلت : ترجم له الحافظ في ”الدرر“ ، فقال : الحسن ابن عمر بن الحسن بن حبيب بن عمر بدر الدين أبو محمد أو أبو طاهر الدمشقي الأصل الحلبي ، كان أبوه محتسباً بحلب ، وله عمل كثير في الحديث ، ولد الحسن في شعبان سنة عشر وسبع مائة ، ونشأ محباً في الآداب ، ومات في ربيع الآخر سنة ٧٧٩ هـ وأنجب ولده طاهراً ، وقد ذيل على تصنيف أبيه : ”درة الأسلاك في دولة الأتراك“ انتهى ، قال صاحب ”الكشف“ : ومن الكتب المصنفة على ”صحيح البخاري“ : ”الإفهام بما وقع في البخاري من الإبهام“ للجلال الدين عبد الرحمن بن عمر البلقيني ، المتوفى سنة ٨٢٤ هـ أربع وعشرين وثمان مائة ، فرغ عنه في صفر سنة ٨٢٢ هـ اثنتين وعشرين وثمان

مائة ، انتهى ، وقال القسطلانى : ولشيخ الإسلام جلال الدين البلقينى : " بيان ما فيه من الإبهام " ، وهو فى مجلدة ، انتهى ، قلت : وبسط ترجمته ابن فهد فى " ذيل الطبقات " ، فقال : ابن البلقينى عبد الرحمن بن عمر زسلان الكنائى العسقلانى المصرى الشافعى الإمام العلامة شيخ الإسلام جلال الدين سبط الشيخ بهاء الدين ، ولد فى جمادى الآخرة ، أو فى شهر رمضان سنة ثلاث وستين ، ومات فى العاشر من شوال سنة أربع وعشرين وثمان مائة بالقاهرة ، وذكر فى مؤلفاته تعليقات على البخارى نفيسات ، منها " بيان ما وقع فيه من المبهات " ، قال : وتعليقه على البخارى سماه : " الإفهام لما فى البخارى من الإبهام " انتهى .

قال صاحب " الكشف " : وأسماء رجاله للشيخ الإمام أبى نصر أحمد ابن محمد بن الحسين الكلاباذى ، المتوفى سنة ٣٩٨ هـ ثمان وتسعين وثلاث مائة ، انتهى .

وللقاضى أبى الوليد سليمان بن خلف الباجى ، المتوفى سنة ٤٧٤ هـ أربع وسبعين وأربع مائة ، كتاب " التعديل والتجريح لرجال البخارى " ، كذا فى " الكشف " ، وبسط ترجمته صاحب " الديباج المذهب " ، فقال : سليمان القاضى أبو الوليد بن خلف بن سعد بن أيوب الباجى أصلهم من بطلوس ، ثم انتقلوا إلى باجة أعنى : باجة الأندلس ، وثم باجة أخرى بمدينة إفريقية وباجة أخرى ببلاد أصبهان بالعجم ، بسط فى أحواله ومؤلفاته وذكر من جملة كتاب " التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخارى فى الصحيح " ، وقال : توفى - رحمه الله - بالمرية سنة أربع وتسعين وأربع مائة لسبع عشرة ليلة خلت من رجب ، مولده سنة ثلاث وأربع مائة ، انتهى مختصراً ، وتقدم شئ من ترجمته فى مقدمة " الأوجز " فى شروح المؤطأ .

وجرد الشيخ قطب الدين محمد بن محمد الحيزرى الدمشقى الشافعى ،
المتوفى سنة ٨٩٤ هـ أربع وتسعين وثمان مائة ، من " فتح البارى " أسئلة مع
الأجوبة ، وسماها : " المنهل الجارى " ، كذا فى " الكشف " .

وجرد الحافظ ابن حجر التفسير من البخارى على ترتيب السور ، كذا فى
" الكشف " .

ولحافظ ابن حجر أيضاً : " التشويق إلى وصل التعليق " ، كذا فى
" الكشف " ، وهذا آخر ما ذكره صاحب " كشف الظنون " من متعلقات
" البخارى " من الشروح والخواشى والمختصرات وغيرها .

وزاد القسطلانى فى مقدمته فى شرح البخارى ، فقال : وشيخ الإسلام
أبو يحيى زكريا الأنصارى السنيكى ، انتهى ، قال الشارح : السنيكى بضم
السين وفتح النون وسكون التحتية نسبة إلى سنيلك بلد بالشرق ، انتهى ، ولم يذكر
هذا الشرح صاحب " الكشف " ، وهو مطبوع بتأمرها على هامش نسخة
" القسطلانى " المصرية ، بسط ترجمته فى " طبقات الشعراى " أشد البسط
(٢ - ١٠٧) ، توفى سنة ٩٢٦ هـ ست وعشرين وتسع مائة ، وهو من أكابر
الصوفية المعروفين .

قلت : ومن التعليقات المعروفة فى ديارنا : " تعليقة العلامة السندى " ،
المتوفى سنة ١١٣٩ هـ ، المطبوعة بمصر على هامش " البخارى " ، أجمل الكلام
على ترجمته فى " نزهة الخواطر " ، وفى " ما تمس إليه الحاجة " ، فقالا :
المحدث الكبير العلامة أبو الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادى السندى
الحنفى نزيل المدينة المنورة ، ولد بته قرية من بلاد السند ونشأ بها ، ثم ارتحل
إلى تستر وأخذ بها عن الشيوخ ، ثم ارتحل إلى المدينة المنورة وتوطنها ، وأخذ
بها عن جملة من المشايخ كالسيد البرزنجى ، وإبراهيم الكورانى ، ودرس بالحرم

الشریف النبوی ، واشتهر بالفضل والکمال ، وألف مؤلفات نافعة ، منها :
الحواشی الستة على الكتب الستة ، إلا أن حاشيته على " الترمذی " ما تمت ،
وحاشية نفیسة على " مسند الإمام أحمد " ، وله مؤلفات عديدة شهيرة في
الأصول والفقه وغيرهما ، توفي بالمدينة المنورة ثاني عشر شوال سنة ثمان وثلاثين
ومائة وألف ، وكان له مشهد عظیم حضره الجُم الغفير ، وغلقت الدكاكين ،
وحمل الولاة نعشه إلى المسجد الشریف ، ودفن بالبقیع ، انتهى مختصراً .

ولا يذهب عليك أن المعروف بالعلامة السندی رجلان في زمان واحد ،
ترجم لهما مولانا عبد الحی الحسنى - رحمه الله - في " نزهة الخواطر " في أعيان
القرن الثاني عشر ، فقال أولاً : الشيخ أبو الحسن السندی الكبير ، فقال : هو
الإمام المحدث الكبير أبو الحسن نور الدين الحنفی السندی الأصل والمولد ،
نزىل المدينة المنورة ، ألف مؤلفات نافعة أشهرها الحواشی الستة على الصحاح
الستة ، إلى آخر ما تقدم من كلامه مختصراً ، ثم ترجم بالشيخ أبى الحسن
السندی الصغير ، فقال : هو الإمام أبو الحسن بن محمد صادق السندی ، كان
مشهوراً بالصغير ليمتاز عن الكبير المذكور ، ولد بالسند ، وهاجر إلى المدينة
المنورة ، وأخذ بها عن الشيخ محمد حیات السندی ولازمه دهرأ ، ثم درس
في تلك البقعة المباركة ، ولم يكن مثله في زمانه في كثرة الدرس ، له مصنفات
عديدة ، منها : " شرح جامع الأصول " وغيرها ، توفي ليلة الجمعة الخمس
بقين من شهر رمضان سنة سبع وثمانين وألف بالمدينة المنورة ، انتهى
مختصراً .

وزاد صاحب " الحطة " و " الإتحاف " : شرح الملا حسن الصديقي
الفنجانى المعروف : " بحافظ دراز " بالفارسية ، وسماه " منح البارى " ،
انتهى ، وذكره صاحب " الثقافة " أيضاً بلفظ : " منح البارى " شرحه
بالفارسي ، للشيخ محمد أحسن بن محمد صديق البشاورى ، انتهى ، وترجم له

في "حدائق الحنفية" ، فقال : الحافظ محمد أحسن الواعظ المعروف : بحافظ دراز بن الحافظ محمد صديق الواعظ ابن الحافظ محمد أشرف الخوشابى البشاورى ، كان وحيد عصره فى الفقه والتفسير والحديث جامعاً بين العلوم العقلية والنقلية ، أخذ أكثر العلوم عن والده ، واشتغل مدة عمره فى الإفادة والتدريس ونشر العلوم ، ومن مؤلفاته : "منح البارى شرح البخارى" فى الفارسية ، وغير ذلك ، توفى فى حدود سنة اثنتين وستين ومأتين وألف ، وله من العمر إحدى وستون سنة ، انتهى ملخصاً معرباً .

وفى "نزهة الخواطر" : مولانا محمد أحسن البشاورى المعروف : بحافظ دراز لطول قامته ، كان من العلماء المبرزين فى المنطق والحكمة له مصنفات كثيرة ، منها : "منح البارى شرح صحيح البخارى" بالفارسي ، مات سنة ثلاث وستين ومأتين وألف ، وله إحدى وستون ، كما فى "تاريخ علماء الهند" ، انتهى ، قلت : وقد ذكر هذا الشرح مولانا عبد الحى الكهنوى فى تقريره على "تيسير القارى" المذكور على رقم أربع وثمانين ، لكنى لم أجده مطبوعاً مع "تيسير القارى" فى النسخ التى بأيدينا .

وشرح العلامة السيد حسان الهند مولانا غلام على بن السيد نوح الحسينى الواسطى الحنفى ، المتلقب فى الشعر : بأزاد البلكرامى ، المتوفى فى سنة مأتين وألف بأورنگ آباد ، المدفون بأرض الروضة ، وسماه : "ضموء الدرارى" ملخص من "القسطلانى" حيث قال فى أوله : لما وصلت إلى المدينة المؤسسة فى أوائل سنة إحدى وخمسين ومائة وألف من الهجرة ، واتفق بعونة تعالى قراءتى "صحيح البخارى" ومطالعة شرحه المسمى : "بإرشاد السارى" هممت أن التقط منه ما يتعلق بتمن الحديث من حل المباني وتحقيق المعانى ، مقتصرأ عليه عن أسماء الرجال ، ثانياً عنان القلم عن طول المقال ، وأنتخب منه ما أقرأ كل يوم وإن كان كثيراً ، وأزيد عليه من الفوائد الفرائد شيئاً يسيراً ، إلى

آخر ما قال ، وقال في آخره : هذا آخر كتاب الزكاة ، ولما بلغت هذا المقام سكن القلم عن الجريان ، وتكاثرت العوائق عن الكتابة ، لكنها ما كفتني عن القراءة ، فالحمد لله على نعمه الوافرة ، وله الحمد في الأولى والآخرة ، انتهى مختصراً من "الخطة" .

وفي "الثقافة الإسلامية" : و"ضوء الدراري" شرح عليه إلى باب الزكاة ، للسيد غلام على الحسيني البلكرامى ، انتهى ، وبسط ترجمته في "أبجد العلوم" فقال : السيد غلام على آزاد الحسيني نسباً ، والبلكرامى مولداً ومنشأً ، الحنفى مذهباً ، الجشتى طريقةً ، الملقب : بحسان الهند ، ذكر لنفسه ترجمة حافلة بالعربية والفارسية في غالب كتبه ، ولد في الخامس والعشرين من صفر سنة ١١١٦هـ ، وبسط في مؤلفاته ، وذكر وفاته في الرقم سنة ١١٩٤هـ ، وفي هامشه : تاريخ وفاته : (غلام على آزاد) وعدده أربع وتسعون وألف ومائة ، وهذا يخالف ما في "الخطة" من تاريخ وفاته ، ويوافق "الخطة" ما في "الإتحاف" ، وبسط ترجمته في "نزهة الخواطر" ، وذكر ولادته لخمس بقين من صفر سنة عشر ومائة وألف ، ووفاته سنة مأتين وألف ، وأرخ وفاته بلفظ : (آه غلام على آزاد) وعدده مأتان وألف ، وكذا أرخ وفاته في "حدائق الحنفية" .

وشرح الشيخ الفاضل العلامة نور الحق بن المحدث الشهير الشيخ عبد الحق بن سيف الدين الترك الدهلوى البخارى ، مفتى أكبر آباد من بلاد الهند ، المتوفى سنة ثلاث وسبعين وألف ، سماه : "تيسير القارئ" ، وهو بالفارسية مطبوعة بالهند ، قال صاحب "الثقافة" الآتى ذكره : و"تيسير القارئ" شرح عليه بالفارسى في ست مجلدات للمفتى نور الحق بن عبد الحق البخارى الدهلوى المحدث ، انتهى ، وفي "أبجد العلوم" : تلمذ على أبيه وولاه السلطان شاهجهان قضاء آكره ، وأدى هذا المنصب بنهاية الديانة ، له تصانيف

كثيرة: منها: ترجمة "الصحيح للبخارى" بالفارسية عاش تسعين سنة ، ومات سنة ١٠٧٣هـ ، انتهى .

قلت : طبع هذا الشرح في الهند سنة ثمان وتسعين وألف ومائتين ، بمساعدة النواب محمود على خان أمير تونك - رحمه الله رحمةً واسعة - وطبع على هامشه شرح شيخ الإسلام الآتي ذكره على رقم ست وتسعين ، وكتب في مبدئه تقرير مولانا عبد الحى اللكهنوى مفصلاً ، ذكر فيه بعد الشاء على "البخارى" : وقد اعتنى بشرحه جمع كثير من حملة الشريعة ، فن مطول ومن مختصر ، ومن مفصل ومن مختصر ، وأجل شروحه على الإطلاق ، كما أجمع عليه علماء الآفاق "فتح البارى" للحافظ ابن حجر ، و"عمدة القارى" للبدر العيى ، ويفضل الأول على الثانى تحقيقاً وتنقيداً ، والثانى على الأول توضيحاً وتفصيلاً .

ومع ذلك كان العجم عن تحصيلها - كما هو حقها - محرومين إلى أن جاء الفاضل النبيل ، والعالم الجليل ، مولانا نور الحق الدهلوى بن مولانا الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى مؤلف التأليفات النافعة ، وكان مصداق : « الولد سر لأبيه » سالكاً في نشر العلوم مسلك أبيه ، ولى قضاء أكبر آباد في عهد السلطان شاه جهان ، وحصل له القبول في أعين الإنس والجان ، برع في العلوم العقلية والنقلية ، وفاضت بدرسه أنهار الفيوضات الحقيقية ، توفى بدلهى سنة ١٠٧٣هـ ، ويطلب التفصيل في ترجمته وترجمة أبيه من رسالتى "إنباء الخلان بأنباء علماء هندوستان" فشرح "البخارى" في الفارسية ، وسماه : "تيسير القارى" أتى فيه بمطالب نفيسة وفوائد شريفة ، فطبعه فلان مع شرح "صحيح البخارى" لشيخ الإسلام من أحفاد الشيخ عبد الحق الدهلوى، وشرحه لحافظ دراز البشاورى ، فصارت المجموعة كمجموعة درر مخزونة ، انتهى مختصراً ملخصاً .

وكتب هو بنفسه فى آخر شرح الجزء الرابع عشر : تم النصف الأول من "تيسير القارئ" فى غرة شهر الربيع الأول سنة ألف وستين ، انتهى ، ولم يكتب فى آخر الكتاب أى آخر الجزء الثلاثين تاريخ الاختتام ، ولاشئ من الكلام الدال على الاختتام ، نعم ذكر عدة من مادة التاريخ منها : (التوفيق رفيقنا) و (فضل الله دلانا) وغير ذلك .

وذكر ترجمته صاحب "نزهة الخواطر" ، فقال : الإمام المحدث الفقيه الملقى نور الحق البخارى أبو السعادات الجلال الدهلوى أحد كبار الفقهاء الحنفية ، ولد ونشأ بمدينة دهلوى ، وقرأ العلم على والده وأخذ عنه الحديث ، له مصنفات أشهرها : "شرح البخارى" فى ست مجلدات كبار بالفارسى ، صنفه امتثالاً لأمر والده ، مات سنة ثلاث وسبعين وألف ، وله اثنتان وتسعون سنة ، وقبره بدهلوى ، انتهى مختصراً ، وذكر مؤلفاته مفصلاً .

وشرح الشيخ عبد الله بن سالم البصرى المكي ، المتوفى سنة أربع وثلاثين ومائة وألف ، وسماه : "ضمياء السارى" ، ذكره السيد آزاد فى "تسليمة الفؤاد" ، فقال : وله شرح على "صحيح البخارى" سار فى الأنفس والآفاق سير الروح ، لكن ضاق الوقت عن إكماله إلى آخر ما ذكره صاحب "الحطة" ، وقال : النسخة المكتوبة بيد المصنف موجودة فى رونق آباد ، انتهى ، وفى "أبجد العلوم" : عبد الله بن سالم قارئ "البخارى" فى جوف الكعبة ، له شرح على "البخارى" عز أن يلقى فى الشروح له مثال ، لكن ضاق به الوقت عن الإكمال ، وسماه : "ضمياء السارى" ، وهذا الاسم موافق لعام شروعه فى التأليف ، ومن بسط ترجمته الشاه ولى الله الدهلوى فى "إنسان العيون" ، ومن مناقبه تصحيح الكتب الستة ، ومن أعظمها "صحيح البخارى" أخذ فى تصحيحه نحواً من عشرين سنة ، انتهى .

وشرح مولانا السيد محمد بن أحمد اليمنى الأهدل القاطن حالاً بقريّة
مراوعة بقرب بندر الحديد ، سماه : ” سلم القارئ “ ، كذا في ” الحطة “ ،
وذكره صاحب ” الإتحاف “ أيضاً ، والمراد بقوله : حالاً حدود سنة ثمانين
وألف ومأتين .

وزاد صاحب ” الإتحاف “ : شرح السيد عبد الأول ، المسمى : بـ ” فيض
البارى “ انتهى ، وذكره في ” الثقافة الإسلامية “ : ” فيض البارى شرح صحيح
البخارى “ ، للسيد عبد الأول بن على بن العلاء الحسينى ، وترجم له صاحب
” النزّهة “ ، فقال : الشيخ العالم المحدث عبد الأول بن العلاء الحسينى الجون
فورى أحد كبار الفقهاء الحنفية ، كان أصله زيد فور من أعمال جون فور ،
انتقل أحد آبائه إلى أرض الدكن ، فولد ونشأ بها عبد الأول ، ولازم جده علاء
الدين ، وأخذ عنه الحديث عن الشيخ حسين عن محمد بن محمد الجزرى صاحب
” الحصن الحصين “ ، ثم دخل كجرات وسكن بها زماناً ، ثم سافر إلى الحرمين
الشريفين فحج وزار ، ورجع إلى الهند فأقام بأحمد آباد مدة من الزمان ، ثم قدم
دهلى في آخر عمره ، فعاش بها ستين ، ومات سنة ثمان وستين وتسع مائة ٩٦٨هـ ،
له مصنفات عديدة منها : ” فيض البارى شرح البخارى “ وغير ذلك ،
وترجم له صاحب ” الحقائق “ ، وقال : دفن في حصن دهلى في مقبرة
الغرباء ، وذكر في مؤلفاته : ” فيض البارى “ وقال : ألفه بغاية التحقيق
والتدقيق .

وشرح الشيخ نور الدين ، المسمى بـ ” نور القارئ “ ، انتهى ، وذكره
صاحب ” الثقافة “ بقوله : ” نور القارئ “ شرح عليه الشيخ نور الدين بن
محمد صالح الكجراتى ، انتهى ، وترجم له صاحب ” نزّهة الخواطر “ ، فقال :
الشيخ الإمام العالم الكبير العلامة نور الدين بن محمد صالح الأحمد الكجراتى ،
أحد الأساتذة المشهورين فى الهند ، ولد لعشر خلون من جمادى الأولى سنة

ثلاث وستين وألف ، واشتغل بالعلم من صباه ، وقرأ "كلستان" للشيخ سعدى على أمه فى سبعة أيام ، وقرأ الحديث على الشيخ محمد جعفر الحسينى البخارى ، وأخذ عنه الطريقة ، وبنى له أكرم الدين الكجراتى مدرسة عظيمة بأحمد آباد ، وأنفق على بنائها مائة ألف وأربعمائة وعشرين ألفاً ، وكان نور الدين أروع الناس وأزهدهم شديد التعب يصلى فى جوف الليل مرتين ، وكلما يضطجع يهل ألف مرة ، ويصلى على النبى ﷺ ألف مرة .

وكان لا يقبل هدايا الملوك والسلاطين ، سار إلى الحرمين الشريفين - زادهما الله شرفاً وكرامة - سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف ، فحج وزار ، ورجع إلى الهند ، له مؤلفات كثيرة تربو على مائة وخمسين ، منها : "نور القارئ شرح البخارى" ، وله حاشية على "شرح المواقف" ، وعلى "المطول" ، وعلى "شرح المطالع" ، وعلى "التلويح" ، وعلى "شرح الوقاية" ، وغير ذلك ، توفى يوم الثلاثاء لتسع خلون من شعبان سنة خمس وخمسين ومائة وألف ، وقبره قريب من مدرسة أحمد آباد ، انتهى مختصراً ، وترجم له فى "حدائق الحنفية فى تراجم الحنفية" ، وزاد أنه حج سنة ١١٤٣ هـ ، ورجع بعد سنة ، فحضر عتبة سلطان الأولياء حضرة السلطان نظام الدين الدهلوى - قدس سره - وذكر أيضاً بعض مؤلفاته .

وشرح الشيخ على الشامى الحديرى لأول جزء منه من الأجزاء الثلاثين ، قال صاحب "الإتحاف" : لقيته بحديرة فى سنة خمس وثمانين بعد ألف ومأتين ، انتهى .

ومنها : الحواشى التى علقها شيخ المشايخ حضرة العلامة المحدث الكبير مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارن فورى ، من مؤسسى المدرسة العلمية الشهيرة بمظاهر علوم فى سهارن فور ، علقها على عديدة من كتب الحديث ،

منها : حاشية مبسوبة على "صحيح البخارى" ، مطبوعة على هامش جميع النسخ المطبوعة بالهند مفيدة جداً يكتفى لقارئ "البخارى" المبتدئ مطالعتها بالتدبر ، لا يحتاج بعدها إلى شئ آخر من الحواشى وغيرها ، ألفها حضرة مولانا أحمد على المؤمى إليه ابن الشيخ لطف الله بن الشيخ محمد جميل المذكور ترجمته فى مقدمة "الأوجز" مختصراً ، المتوفى يوم السبت فى ستة خلت من أولى الجمادين سنة سبع وتسعين وألف ومائتين فى عمر بلغ اثنتين وسبعين سنة قريباً ، فيكون مولده فى حدود سنة خمس وعشرين وألف ومائتين .

قرأ الكتب الدراسية كلها من الفنون والحديث على علماء الهند ، ثم اشتاق إلى قراءة كتب الحديث على مرجع الخلائق ورأس العلماء فى زمانه ، الشهير فى الآفاق مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى ، وقد كان هاجر الشاه محمد إسحاق إلى مكة المكرمة فى ذى القعدة سنة سبع وخمسين ، فشد مولانا أحمد على الرحيل إليه ، وأخذ عنه كتب الحديث ، ثم رجع بعد الإقامة عند الشيخ برهه من الزمان إلى وطنه سهارن فور ، وأنشأ المطبعة الأحمدية بدار السلطنة دهلئ ، فطبع فيها كتب الحديث بتصحيحه وتحشيه ، وهى أول مطبعة فى الهند نشرت كتباً كثيرة من كتب الأحاديث ، منها : الحواشى التى علقها على "صحيح البخارى" إلى قريب من الجزء الخامس والعشرين من الأجزاء الثلاثين ، وأكمل بقيتها بحر العلوم من مؤسسى دار العلوم بديوبند مولانا الحاج محمد قاسم النانوتوى ابن الشيخ أسد على النانوتوى ، المولود فى شعبان أو رمضان سنة ثمان وأربعين بعد ألف ومائتين ، المتوفى يوم الخميس فى أربعة خلت من جمادى الأولى المذكورة ، قبل يومين من شيخه مولانا أحمد على المؤمى إليه ، فقد كان قطب الإرشاد الكنكوهى قد وصل إلى ديوبند على خبر شدة مرض قاسم العلوم يوم الثلاثاء ، و رجع منها بعد أربعة أيام يوم الجمعة بعد معالجة الحادثة المفاجعة ، وفاة الشيخ النانوتوى بقصد وطنه كنكوه ، ف وقعت يوم السبت

هذه الحادثة الثانية الفاجعة فصار الأمر ضعفاً على إباله .

وكان الشيخ النانوتوى - قدس سره - حين تحشيتة هذه الأجزاء موظفاً في المطبعة الأحمدية المذكورة عند شيخه ، كان يساعده في تصحيح الكتاب وطبعها ، وبقيت المطبعة المذكورة ذات بهجة وإفادة إلى الواقعة الهائلة، الثورة الهندية المعروفة بغدر سنة ١٨٥٧ م حين غدر الإنجليز بملك الإسلام السلطان بهادر شاه ظفر - رحمه الله - ففي هذه الحادثة المهلكة خربت المطبعة المذكورة وضاعت ، ثم أسست بعد ذلك في بلدة ميرت ، بعد برهة من الزمان ، وطبع فيها أيضاً بعض كتب الحديث بتصحيح مولانا أحمد على المؤمى إليه - قدس سره - كما كتب في أول كتاب " الترمذى " و " المشكاة " وغيرهما ، المطبوعات في المطبعة المذكورة الحصرية بميرت .

وكان الشيخ النانوتوى - قدس سره - أيضاً في بلدة ميرت في هذا الزمان ساعياً في تصحيح الكتب وطبعها ، شكر الله سعيهم ، وتقبل جهدهم في إشاعة كتب الحديث ، وجزاهم عنا وعن سائر قارئى الكتب الحديثية أحسن الجزاء ، فإنهم أسسوا بنيان نشر كتب الحديث في الهند ، والكتب الكثيرة التى لاتعد ولا تحصى من المطبوعات بعد ذلك كلها بناء على أساس حضرة الحاج مولانا أحمد على المحدث السهارن فورى - نور الله مرقده - وبسط ترجمة حضرة النانوتوى في " نزهة الخواطر " ، وقال : أخذ الحديث عن الشاه عبد الغنى ولازمه مدة " ، واشتغل في المطبعة الأحمدية بدلهى للشيخ أحمد على السهارن فورى ، وكان الشيخ في تلك المدة مجتهداً في تصحيح " صحيح البخارى " وتحشيتة ، فقوض إليه خمسة أجزاء من آخر ذلك الكتاب ، وكانت تلك الأجزاء عسيرة سيما في مقامات أورد فيها " البخارى " على الإمام أبى حنيفة ، انتهى .

قلت : وكان بدء طبعه أولاً في المطبعة الأحمدية بدهلي لاثنتي عشرة ليلة بقيت من جمادى الآخرة سنة أربع وستين بعد مأتين وألف ، وأرخ بدأ طبعه بقوله : (يا أيها المؤمنون صلوا على النبي وسلموا تسليماً) وكل طبعه أولاً في سنة سبعين من المائة المذكورة ، وأرخ ختمه بلفظ : (قد طبع أصح كتاب بعد كتاب الله) وقرظ على الطبع الأول شيخ المشايخ مولا المفتي صدر الدين - قدس سره - كما حرر في آخر المطبوع الأول ، ثم طبع مرة ثانية في المطبعة الأحمدية بميرت في سنة ثمانين من المائة المذكورة ، ثم تتابع الطبع وانتشر .

وزاد مولانا السيد عبد الحى الحسنى اللكهنوى ، المولود سنة ١٢٨٦ هـ المتوفى سنة ١٣٤١ هـ في رسالته المطبوعة حالاً المسماة : ” بالثقافة الإسلامية في الهند “ عدة شروح ، منها : شرح الشيخ يعقوب بن الحسن الصرفى الكشميرى الحنفى ، المتوفى سنة ثلاث وألف ١٠٠٣ هـ ، المسمى : ” غاية التوضيح “ ، قلت : ترجم له في ” زهرة الخواطر “ ، فقال : ولد سنة ثمان وتسع مائة بكشمير ، ومات ليلة الخميس الثانى عشر من ذى القعدة سنة ثلاث وألف ، سافر إلى الحرمين وأخذ الحديث عن الشيخ ابن حجر المكى له مؤلفات عديدة منها : ” تفسير القرآن “ ولم يتم ، وشرح على ” البخارى “ و ” مغازى النبوة “ وغير ذلك ، انتهى ، وترجم له صاحب ” حقائق الحنفية “ .

وشرح الشيخ عثمان بن عيسى بن إبراهيم السندى البرهان فورى ، انتهى ، ترجم له في ” الزهرة “ ، فقال : أحد العلماء المبرزين في المنطق والحكمة ، ولد ونشأ بقرية ” بوب كان “ ، سافر إلى كجرات ، وأخذ الفقه والأصول وغيرهما من العلامة وجيه الدين الكجراتى وغيره ، ثم سافر إلى برهان فور سنة ثلاث وثمانين وتسع مائة ، فاحتفى به محمد شاه بن المبارك الفاروقى أمير تلك الناحية ، وولاه التدريس والإفتاء ، فدرس وأفتى سبعاً وعشرين سنة ، كان

فاضلاً كبيراً بارعاً فى المنطق والحكمة ، حاذقاً فى الطب ، تقياً زاهداً يحترز عن المشتبهات ، لم يأكل طعام أحد أربعين سنةً ، له شرح على "صحيح البخارى" وحاشية على "البضاوى" ، ومؤلفات أخر ، انتقل فى آخر عمره من برهان فور إلى قرية من قراها وسكن بها ، فقتل بها مع سبع عشرة نسمة من عياله بأيدى اللصوص فى شهر شعبان سنة ثمان وألف ، انتهى .

وشرح الشيخ طاهر بن يوسف السندى البرهان فورى ، وهو مأخوذ من "القسطلانى" ، انتهى ؛ وفى "النزهة" : طاهر بن يوسف بن ركن الدين السندى أحمد العلماء المبرزين فى الفقه والحديث ، ولد بقرية يائرى من أرض السند ، وسافر فى صغر سنه مع والده إلى الشيخ شهاب الدين السندى ، فقرأ عليه "منهاج الغزالي" ، ثم سافر إلى كجرات سنة خمس وتسع مائة ، وأخذ الحديث عن الشيخ عبد الأول بن على الحسينى الجون فورى ثم الدهلوى ولازمه مدة من الزمان ، ثم انتقل إلى خاندیس ، وسكن بمدينة برهان فور ، له مصنفات كثيرة ، منها : "مجمع البحرين" فى تفسير القرآن الكريم على مشرب الصوفية وذوقهم ، ومنها : "منتخب المواهب اللدنية للقسطلانى" ، ومنها : "تلخيص شرح أسماء رجال البخارى للكرمانى" ، وبسط صاحب "النزهة" فى نقل فوائده من تفسيره ، وذكر وفاته فى سنة أربع وألف ، لكنه لم يذكر شرحه "البخارى" ، هذا مأخوذ من "القسطلانى" فتأمل .

وشرح الشيخ يعقوب أبى يوسف البياى اللاهورى ، المسمى : بـ "الخيز الجارى" انتهى ، قلت : ذكره شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارة فورى فى الكتب التى أخذ منها فى حاشيته على "البخارى" ، فقال : و "الخيز الجارى" للشيخ يعقوب البياى ، انتهى ، وترجم له صاحب "النزهة"

فقال : الشيخ العالم المحدث أبو يوسف يعقوب البنانى (١) اللاهورى ، أحد الرجال المشهورين فى الفقه والحديث ولد ونشأ بلاهور ، كان عالماً عارفاً جامعاً بين المعقول والمنقول من الفروع والأصول ، ولى التدريس فى المدرسة الشاهجهانية ، فانتفع به كثير من الناس ، وكان له باع طويل فى الحديث ، ويتعقب فى دروسه على الفاضل السالكوتى بتعريضات ، ومن مصنفاته : كتاب ” الخير الجارى فى شرح صحيح البخارى ” وكتاب ” المعلم فى شرح صحيح مسلم ” وكتاب ” المصنفى شرح المؤطا ” وحاشية على ” البيضاوى ” وغير ذلك ، توفى سنة ثمان وتسعين وألف ببلدة دهلى ، ودفن بها فى داره ، وقبره مشهور يزار ويتبرك ، انتهى مختصراً ، قلت : وهذا الشرح موجود فى مكتبة إمارة رام فور بوبى فى ثلاثة مجلدات ، كما ذكر فى فهرس المكتبة .

وشرح الشيخ محمد أعظم بن سيف الدين السرهندى ، انتهى ، قلت : هو الشيخ العالم المحدث محمد أعظم بن سيف الدين بن محمد معصوم الحنفى العمرى السرهندى ، كان أكبر أبناء أبيه ، وأوفرهم فى العلم والأدب ، ولد ونشأ بسرهند قرأ العلم على عمه ثم على والده ، فلازمه وأخذ عنه الطريقة ، له شرح مفيد على ” صحيح البخارى ” المسمى بـ ” فيض البارى ” ، توفى سنة أربع عشرة ومائة وألف ، وله ثمان وأربعون سنة ، وقبره عند قبر أبيه بسرهند ، كذا فى ” نزهة الخواطر ” .

وشرح الشيخ شيخ الإسلام بن محب الله البخارى الدهلوى ، وهو شرح بسيط عليه بالفارسية ، كذا فى ” الثقافة ” ، قلت : قد طبع على هامش ” تيسير القارى ” المذكور على رقم الرابع والثمانين إلا أنه لم يوجد كله ، ولذا طبع بعد الجزء الرابع الجزء السادس ، لأنه لم يوجد الخامس عند الطبع ، كما صرح بذلك

(١) كذا فى الأصل ، وتقدم عن ” الثقافة ” : البنانى .

الطابع في أوله ، وشيخ الإسلام هذا سبط الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى - نور الله مرقدهما - وقد ذكر شيخ الإسلام سنده في أول شرحه هكذا ويعرف منه نسبه ، فقال : أجازني والدى الماجد الحافظ فخر الدين أبو المسكارم عبد الصمد ، وأجازته والده الشيخ محب الله بن الشيخ نور الله عن الجسد الأجل صاحب التصانيف الشهيرة الشيخ نور الحق عن والده شيخ المحدثين عبد الحق ابن سيف الدين ، الدهلوى وطنياً ، والبخارى أصلاً ، والذكى نسباً ، والحنفى مذهباً ، والقادري سلسلة ، والنقشبندى سرّاً ، وفي كل مرتبة من مراتب هذا السند إجازة قراءة ومناولة ، انتهى ملخصاً معرباً .

وكتب الطابع في آخر الجزء الثامن من شرح شيخ الإسلام أن اسمه : محمد كما كتب بنفسه في خطبة كتابه : "كشف الغطاء عما لزم للموتى على الأحياء" إذ يقول فيه : أما بعد ! فيقول خادم العلماء محمد ، المدعو بشيخ الإسلام ، ثبته الله على الإيمان ، إلخ ، وكان - رحمه الله - في زمان السلطان محمد شاه على وظيفة صدر الصدور في شاهجهان آباد ، وبقي على ذلك المنصب إلى أول زمان النادر شاه أيضاً ، ثم ارتحل إلى دار البقاء ، ودفن في كورة قطب الأقطاب البختيار الكاكي - قدس سره - في مقبرة الشيخ عبد الحق المحدث - نور الله مرقده - انتهى مختصراً وملخصاً .

قلت : ثم وجد الجزء الخامس من شرح شيخ الإسلام عند طبع المجلد الخامس من "التيسير" ، فطبع في أوله ، ولم أجد بعد المجلد السادس من "تيسير القارئ" حتى يرى ختمه ، وكتب في آخر الجزء الرابع عشر المطبوع على الجزء السادس من "تيسير القارئ" : وهذا آخر النصف الأول من "صحيح البخارى" ، كما نقلها لكرمانى عن المحققين من شيوخه ، والله أسأل

وأرجو رحمته أن يمن على بإتمام شرح النصف الآخر أيضاً بأحسن وجهه ، إلى آخر ما قال من الأدعية والثناء ، وترجم له صاحب "النزهة" ، فقال: العالم المحدث شيخ الإسلام فخر الدين بن محب الله بن نور الله بن نور الحق بن الشيخ المحدث عبد الحق البخارى الدهلوى أحد مشايخ المحدثين ، له شرح بسيط على "صحيح البخارى" بالفارسى فى ست مجلدات ، انتهى ، ولم يذكر وفاته .

و"عون البارى فى حل أدلة البخارى" فى أربع مجلدات للسيد صديق حسن الحسينى البخارى القنوجى ، وهو شرح "التجريد الصريح" للشيخ حسين ابن المبارك الزبيدى ، كذا فى "الثقافة" ، وكذا فى أول "التجريد" المطبوع بمصر : "التجريد الصريح" للحسين بن المبارك الزبيدى ، وهو غلط من الناسخ ، كما تقدم على "التجريد" المذكور على الرقم الثانى والسبعين ، وقال صاحب "العون" بنفسه فى مبدء شرحه بعد ذكر تمنيه لشرح كتاب من كتب الحديث وإحجابه عن التصدى لشرح "البخارى" هضماً لنفسه : فوقفت فى أثناء تصفح الصحف على كتاب "التجريد الصريح" للشيخ الرئيس المحدث شهاب الدين أبى العباس أحمد بن أحمد بن زين الدين عبد اللطيف بن أبى بكر الشرجى الزبيدى الحنفى ، المتوفى سنة ثلاث وتسعين وثمان مائة إلى آخر ما قال .

والشارح السيد صديق هذا المعروف بالنواب صديق حسن خان البهوبالى مؤلف "الحطة فى ذكر الصحاح الستة" ، و"إتحاف النبلاء المتقنين بإحياء مآثر الفقهاء والمحدثين" ، و"أبجد العلوم" المشار إليها فى هذه المقدمة بلفظ : "الحطة" و"الإتحاف" و"أبجد" ، بسط ترجمته مختصراً فى آخر "الحطة" ، وبمبسوطاً فى حرف الصاد من "الإتحاف" ، ولد ضحى يوم الأحد فى التاسع عشر من جمادى الأولى سنة ثمان وأربعين ومأتين وألف من الهجرة ، وتوفى سنة سبع وثلاث مائة وألف ، وكان - رحمه الله - من أكابر علماء منكبرى التقليد ، ومع ذلك كان حسن التأدب بالأئمة المجتهدين ، والفقهاء المقلدين ، ومشايخ

السلوك ، وأرسل ابنه للاسترشاد إلى حضرة مولانا الشاه فضل الرحمن المتوطن بكنج مراد آباد ، وللسيد المذكور شرح بالأردية على ثلاثيات البخارى أيضاً سماه : "غنية القارئ" مطبوع بالهند .

ومنها : حاشية السيد زروق أبى العباس أحمد بن أحمد بن أحمد (١) بن محمد عيسى البرنسى الفارسى (٢) المعروف ، بزروق ، المتولد يوم الخميس فى الثامن والعشرين من المحرم سنة ست وأربعين وثمان مائة ، المتوفى فى طرابلس من بلاد الغرب فى صفر سنة تسع وتسعين وثمان مائة ، كذا فى "بستان المحدثين" لشيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى ، وذكر فى مفاخره أن العلامة شهاب الدين القسطلانى شارح "البخارى" من تلامذته ، وذكر مؤلفاته وأحواله .

وذكر ترجمته بابا التنبكى فى "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" ، فقال : أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى القامسى الشهير : بزروق ، الإمام العالم الفقيه المحدث الولى الزاهد ، الإمام الغوث العارف بالله ، الرحلة المشهور شرقاً وغرباً ، قد عرف بنفسه وأحواله فى كناشته وغيرها ، فقال : ولدت يوم الخميس طلوع الشمس للثامن والعشرين من المحرم سنة ست وأربعين وثمان مائة ، وتوفيت أى يوم السبت بعده وأبى يوم الثلاثاء بعده وكلاهما فى سابعى ، فبقيت بعين الله بين جدتى الفقيهة أم البنين ، فكفلتنى حتى بلغت العشر وحفظت القرآن وتعلمت صناعة الخرز ، إلى آخر ما بسط من ترجمته ومؤلفاته لا سيما فى التصوف ، ذكر فيها أن له على "الحكم" أربعاً وعشرين شرحاً ،

(١) كذا فى الأصل ثلاث مرات ، وفى "النيل" مرتين .

(٢) كذا فى الأصل وتدير فى الاختلاف بين النسب والنسبة بينه وبين كلام صاحب "النيل" الآتى .

وشرحين على "حزب البحر"، و"شرح الحزب الكبير" لأبى الحسن الشاذلى، وشرح مشكلاته و"شرح الحقائق والدقائق" وغير ذلك من المؤلفات الكثيرة، من جملتها: تعليق لطيف على "البخارى" قدر عشرين كراساً، اقتصر فيه على ضبط الألفاظ وتفسيرها، وجزء فى علم الحديث، وله رسائل كثيرة لأصحابه مشتملة على حكم ومواعظ، ولطائف التصوف مع الاقتصار قل أن توجد لغيره، توفى بتكرين من عمل طرابلس فى صفر عام تسعة وتسعين وثمان مائة، انتهى مختصراً، ولا يذهب عليك أن هذا غير المذكور على رقم الأربعين.

و: "الفيض الطارىء شرح صحيح البخارى" بالعربية فى مجلدين للشيخ جعفر بن محمد الحسينى البخارى الكجراتى، كذا فى "الثقافة"، قلت: ترجم فى "النزهة" للشيخ العالم جعفر بن الجلال بن محمد الحسينى البخارى الكجراتى، قال: كان يعرف ببدر عالم، ولد فى ثمانى عشر من شعبان سنة ثلاث وعشرين وألف، ونشأ فى مهد العلم والطريقة، وانتفع بوالده وبغيره من العلماء، وكان أفضل من والده فى الحديث والتفسير والتصوف، جلس على مجلس الإرشاد فى حياة أبيه بعد جده محمد بن الجلال، كان سريع الكتابة، يكتب القرآن الكريم فى أربع وخمسين ساعة نجومية، له كتاب "الروضات" فى مجلدات كبار، ورسائل أخرى فى الحديث والتفسير، توفى سابع ذى الحجة سنة خمس وثمانين وألف، فدفن عند والده، انتهى مختصراً، والظاهر أنه هذا لكنه لم يذكر فى مؤلفاته شرح البخارى هذا فتأمل.

و"إغاثة القارئ شرح ثلاثيات البخارى"، شرح بسيط بالعربية، للشيخ يحيى بن أمين العباسى الإله آبادى، كذا فى "الثقافة" وترجم له فى "النزهة" فقال: العالم الكبير العلامة يحيى بن أمين العباسى الإله آبادى، لم يكن فى عصره ومصره مثله فى سعة العلم وكثرة الإفادة، ولد لسبع عشرة

من محرم سنة ثمانين وألف ، واشتغل على عمه الشيخ محمد أفضل ولازمه مدة وأخذ عنه الطريقة ، ولما توفى الشيخ محمد أفضل المذكور تولى الشياخة مكانه ، من مصنفاته : " إغاثة القارئ فى شرح ثلاثيات البخارى " فى العربية ، وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، توفى لإحدى عشرة من جمادى الأولى سنة أربع وأربعين ومائة وألف ، انتهى مختصراً .

و " نظم اللآلى شرح ثلاثيات البخارى " بالفارسية ، للشيخ عبد الباسط ابن رستم على الصديقى القنوجى ، كذا فى " الثقافة " ، وذكره صاحب " الإنحاف " أيضاً ، وترجم له صاحب " الحقائق الحنفية " ، فقال : مولانا عهد الباسط ابن المولوى رستم على بن الملا على أصغر القنوجى من مشاهير علماء قنوج فى الفقه والحديث والتفسير ، ولد فى سنة ١١٥٩ هـ ، أخذ العلوم كلها عن والده ، وألف عدة تأليفات ، منها : " نظم اللآلى فى شرح ثلاثيات البخارى " ، توفى ثانى الربيع الآخر سنة ثلاث وعشرين ومأتين وألف ، وأرخت سنة وفاته بلفظ : (شمع شبستان) انتهى ملخصاً معرباً .

وذكر صاحب " الكشف " فى ثلاثيات البخارى ، وقال : وعليه شرح لطيف محمد شاه بن الحاج حسن ، المتوفى سنة تسع وثلاثين وتسع مائة ، انتهى .

وزاد صاحب " الإنحاف " فى شروح ثلاثيات البخارى تعليق الملا على القارى الهروى المكي ، قلت : هو الشيخ العلامة نور الدين على بن سلطان محمد الهروى ، المتوفى سنة أربع عشرة وألف ، قلت : ورأيت فى فهرس المكتبة الآصفية بجيدر آباد على رقم (٤٣٨) شرح صحيح البخارى للملا على القارئ ، فليفتش هل هو هذا أو غيره من شروح " الصحيح " ؟ فإن صاحب " الحقائق الحنفية " ذكر فى مؤلفاته كتابين مستقلين : " نور القارئ شرح

صحيح البخارى " ثم ذكر " شرح ثلاثيات البخارى " وعد مؤلفاته بأسمائها خمسين كتاباً ، وقال القارئ فى " المرقاة " (٥ - ٣٩٨) فى شرح (باب المبعث وبدء الوحي) فى تحقيق لفظ الباب بيئته فى تعليق لأول باب كتاب " البخارى " ، إلى آخر ما قال .

ومن متعلقات البخارى أيضاً : " القول الفصيح فيما يتعلق بنضد أبواب الصحيح " لشيخ الحديث فى الجامعة القاسمية بمراد آباد سابقاً ، وشيخ الحديث بدار العلوم الديوبندية حالاً ، بسط فيه فى مناسبة أبواب " البخارى " طبع فى مراد آباد أطال الله بقاءه (١) .

ومنها : " شرح أبى عبد الله " محمد بن خلف الدوسى ، المتوفى سنة ٥٣٧ هـ ، شرح مشكل ما وقع فى " المؤطا " و " البخارى " ، كما فى مقدمة " الأوجز " (ص - ٣١) .

منها : " شرح الوزير عون الدين " أبى المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة ، المتوفى سنة ٥٦٠ هـ ، قال الذهبى فى " العبر " : شرح " صحيح البخارى " و " مسلم " ، انتهى .

ومنها : لأحمد بن محمد المعروف بابن تقي المالكى ، المتوفى سنة ٧٨٥ هـ ، بسط ترجمته صاحب " نيل الابتهاج " (ص - ٧٧) وقال : شرح فى تعليق على كل من " المؤطا " و " البخارى " ، إلى آخر ما بسط .

(١) كان المؤلف قد ذكر فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب مائة وعشرة شروح وتعليقات " للجامع الصحيح " ، ثم اطلع على شروح وتعليقات جديدة يزيد عددها على عشرين ، فأضافها إلى هذه الطبعة ، وأولها : شرح أبى عبد الله محمد بن خلف الدوسى .

ومنها : "شرح العلامة أبى إسحاق" لإبراهيم بن موسى الشاطبى المالكى ، صاحب "الاعتصام" و "الموافقات" ، شرح فيه كتاب البيوع من "صحيح البخارى" فيه من الفوائد والتحقيقات ما لا يعلمه إلا الله ، توفى سنة ٥٧٩٠ هـ ، كذا فى "نيل الابتهاج" (ص - ٤٨) .

ومنها : "شرح شرف الدين" يحيى بن عبد الرحمن المغربى الكندى المالكى ، المولود سنة ٥٧٧٧ هـ ، والمتوفى سنة ٨٦٢ هـ ، كذا فى "نيل الابتهاج" ، وقال شرع فى شرح "البخارى" إلى آخر ما ذكر .

ومنها : "شرح الشيخ يحيى" بن أحمد بن عبد السلام ، عرف بالعلمى - بضم العين وفتح اللام - المالكى ، المتوفى سنة ٨٨٨ هـ .

ومنها : "شرح القاضى أبى عبد الله" محمد بن القاسم الأنصارى الشهير : بالرصاع المالكى ، المتوفى سنة ٨٩٤ هـ ، ذكر فى "نيل الابتهاج" (ص - ٤٢٤) فى مؤلفاته شرح البخارى ، وحكى عن "الضوء اللامع" واختصر شرح "البخارى" لابن حجر ، وعندى أنه انتقاء الاختصار ، انتهى .

منها : "شرح العارف محمد بن يوسف" السنوسى المالكى ، المتوفى سنة ٨٩٥ هـ ، كذا فى "نيل الابتهاج" (ص - ٣٢٩) ، وقال : فى مؤلفاته "شرح العجيب على البخارى" وصل فيه إلى (باب من استبرأ لدينه) وشرح مشكلات البخارى فى كراسين ، و"مختصر الزركشى على البخارى" ، إلى آخر ما بسطه .

ومنها : "شرح العلامة إبراهيم" بن هلال الفلالى السجلماسى المالكى ، المتوفى سنة ٩٠٣ هـ ، ذكر فى "نيل الابتهاج" فى مؤلفاته "شرح البخارى" ، قال : واختصر فيه ابن حجر .

ومنها : ” شرح الخطيب محمد بن رحمه “ المكناسي ثم الفاسي المالكي ، المولود سنة ٨٤١ هـ ، والمتوفى سنة ٩١٩ هـ ، قال في ” نيل الابتهاج “ (ص - ٣٣٣) : كان يسمع في كل شهر رمضان ” صحيح البخاري “ وله عليه تقييد نبيل ، ذكر في ذكر مؤلفاته حاشية لطيفة في أربعة كراريس على ” البخاري “ .

ومنها : شرح الشيخ نور الدين أبي الحسن علي بن محمد المالكي ، المولود سنة ٨٥٧ هـ ، والمتوفى سنة ٩٣٩ هـ ، بسط ترجمته صاحب ” نيل الابتهاج “ ، وقال في ذكر مؤلفاته : وشرح ” البخاري “ سماه : ” معونة القارئ “ ، وآخر سماه : ” صيانة القارئ عن الخطأ والخن في البخاري “ انتهى .

منها : شرح العلامة علاء الدين الحصكفي الحنفي صاحب ” الدر المختار “ ، قال ابن عابدين (ص - ١٢) : توفي عاشر شوال سنة ١٠٨٨ هـ عن ثلاث وستين ، وقال في ذكر مؤلفاته : له تعليقة على ” صحيح البخاري “ تبلغ نحو ثلاثين كراساً ، انتهى .

منها : شرح الشيخ أبي بكر بن الشيخ محمد الحنفي الإحسائي ذكر ترجمته ولده في ” بغية السائلين “ ، وقال : لخص شرح القسطلاني ، وسماه : ” إرشاد القارئ لصحيح البخاري “ ، وصل فيه إلى (باب ما يحذر من الغضب) من كتاب الأدب .

ومنها : ” كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري “ تأليف العلامة الشيخ محمد الخضر بن سيدي عبد الله بن مايبي الجكني الشنقيطي المالكي عالم المدينة المنورة - حفظه الله ونفع المسلمين بعلومه - كذا في مقدمة ” تنوير الحوالك “ للطابع المطبوعة سنة ١٣٧٠ هـ ، وذكر العزيز الأستاذ محمد

حسان الندوى فى مقال له عن البخارى ظهر فى صحيفة : " تعمير حياة " بعض شروح لم تذكر فى المقدمة .

منها : " تفسير غريب ما فى الصحيحين " لأبى عبد الله محمد بن أبى نصر الأندلسى .

منها : " الرموز على صحيح البخارى " لعلى بن محمد اليونينى .

منها : " الكوكب السارى " لمحمد بن أحمد بن موسى .

منها : " تيسير نيل القارئ فى تفسير البخارى " لمحمد بن موسى الشافعى .

منها : " هداية القارئ " لمحمد بن سليم بن على الطبقلاوى .

ومنهم : " إعراب القارئ " لشيخ الإسلام الهروى .

ومنهم : " العقد الفعال " لأحمد الكردى .

ومنهم : " الكوكب السارى " لعلى بن حسين الموصلى .

ومن متعلقات " البخارى " أيضاً تشكيل أسانيد " البخارى " جمعها شيخ الحديث بالجامعة العباسية بهاولفور (مغربى باكستان) مولانا الحاج فاروق أحمد الحنفى الأيربى الأنبهتوى السهارن فورى ، المولود تاسع ذى الحجة سنة اثنتين وثلاث مائة وألف - أطال الله بقاءه - ابن الشيخ المقدم فى السلوك حضرة الحاج مولانا صديق أحمد - قدس سره - وكان الشيخ من أجل خلفاء الإمام الكنكوهى - قدس سره - توفى ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر صفر سنة أربع وأربعين بعد ثلاث مائة وألف ، جمع المؤلف - دام فضله - فى ذلك التشكيل جملةً من أسانيد " الجامع الصحيح " للإمام البخارى عن مشايخ الحديث الشهيرة فى الهند ، كإمام الإرشاد الكنكوهى ، وحجة الإسلام

النانوتوى ، وشارح ” أبى داؤد “ حضرة مولانا خليل أحمد السهارن فورى المهاجر المدنى ، وشيخ الهند الديوبندى ، وأشرف العلماء التهانوى ، وشيخ الإسلام الفيض آبادى ، وحافظ الحديث مولانا أنور شاه الكشميرى ، وغير ذلك من مشايخ الحديث الشهيرة إلى أمير المؤمنين فى الحديث، جمعها على طريق الجداول ، فظهر منه سلسلة الأسانيد على أسهل طريق ، جزاه تعالى عن سائر طلبة الحديث أحسن الجزاء .

ومن متعلقات البخارى أيضاً : ” نبراس السارى فى أطراف البخارى “ ذكر فيه جملة المواضع التى ذكر فيها ” البخارى “ حديثاً ، وهو كتاب مفيد جداً لمن أراد جمع طرق للحديث فى ” البخارى “ ، للشيخ أبى سعيد محمد عبد العزيز الحنفى بن مولانا محمد نور السهالى ، الخطيب بالمسجد الجامع فى كوجرانواله باكستان الغربية ، المعروف بـ (مغربى باكستان) ، المولود فى السنة الأولى بعد ألف وثلاث مائة ، المتوفى يوم السبت فى الثالث من رمضان سنة تسع وخمسين بعد ألف وثلاث مائة ، المدفون عند قبر والده بكورة سهالى قريبة من قرى كيمل فور ، بدأ تأليفه فى سنة اثنتين وأربعين بعد الألف وثلاث مائة ، وفرغ عنه فى صفر سنة أربع وأربعين ، وذكر فى أوله سنده فقال : أما إسناد الكتاب منى إلى المؤلف ، فأخبرنى به شيخ الهند مولانا محمود الحسن - رحمه الله - سنة سبع وعشرين بعد الألف وثلاث مائة قراءةً عليه وأنا أسمع ، عن قاسم العلوم أبى الهاشم عن الشيخ عبد الغنى عن المشتهر فى الآفاق مولانا الشاه محمد إسحاق (ح) وأخبرنى به مولانا حسين على إجازة عن الشيخ رشيد أحمد ، عن الشاه عبد الغنى المؤمى إليه (ح) وأخبرنى به مولانا خليل أحمد إجازة عن مولانا محمد مظهر ، إلخ .

قلت : وشيخ الهند هذا رئيس المحدثين فى دار العلوم ديوبند ، تقدم ذكره فى الفائدة الأولى من الفصل الثالث فى هذه المقدمة فى ذيل رسائل الترجم ،

وقاسم العلوم هو حضرة الحاج مولانا محمد قاسم النانوتوى ، المولود سنة ثمان وأربعين بعد ألف ومأتين، المتوفى يوم الخميس فى الرابع من أولى الجمادين سنة سبع وتسعين من المائة المذكورة، فى عمر تسع وأربعين - نور الله مرقده - تقدم شئ من ترجمته فيما تقدم قبل ، وأما مولانا حسين على هذا هو الآتى ذكره فى السطور القادمة، ويظهر من كلام الشيخ عبد العزيز فى مبدء "النبراس" أن مولانا حسين على كان من شيوخه فى الطريقة ، إذ ذكره فى موضع بقوله: عثر عليه أى على كتابه "النبراس" من أقامه الله مقام الإرشاد ، وهدى الأمة به سبيل الرشاد ، أعنى شيخ الطريقة العلية ، ذا المقامات الرفيعة ، صاحب النكت البديعة فى علوم القرآن والسنة السنية عدة آخرتى ووسيلة مغفرتى شيخى ومطاعى مولانا المولوى حسين على ، الخ ، قلت : وكان الشيخ من أشد الناس فى رد البدعات حتى يكفر غلاة أهل البدعة ، وكان من الخلفاء المجازين للبيعة عن الخواجه محمد عثمان موسى الزئى الشهير فى البنجاب من أكابر المشايخ النقشية المحددية .

قلت : وقد كثر فى هذا الزمان جمع لإفادات المشايخ الشهيرة عند تدريسهم "للبخارى" ، يكتبها الطلاب كالأمالى ، وتوجد فى هذا الزمان كثيراً عند الطائفة الذين قرأوا "البخارى" على شيخ معروف ، منها: تقرير الشيخ المحدث الكبير الشهير مولانا السيد محمد أنور شاه الكشميرى ، رئيس المحدثين بدار العلوم ديوبند أولاً ، وبجامع دابهيل سورت آخرأ ، المولود صبيحة السبت فى سبع وعشرين من شوال سنة ألف ومأتين واثنين وتسعين من الهجرة ، المتوفى فى الثلث الآخر من ليلة الاثنين ثالث صفر سنة اثنتين وخمسين وألف وثلث مائة ، جمعها تلميذه الرشيد مولانا السيد بدر عالم الميرتهى ، المتوفى فى ٣ رجب ١٣٨٥ هـ - رحمه الله - مطبوعة بمصر باسم : "فيض البارى" فى أربعة مجلدات كبار .

ومنها : إفادات شيخ الإسلام شيخ العرب والعجم مولانا الحاج السيد حسين أحمد المدنى ، رئيس المدرسين بدار العلوم الديوبندية ، المولود ساعة إحدى عشرة من ليلة التاسع عشر من شوال سنة ست وتسعين بعد ألف ومأتين بقرية بانكرمثو ، وسمى : ”جراغ محمد“ بالاسم التاريخي ، المتوفى عند الظهر يوم الخميس في أولى الجمادين من سنة سبع وسبعين بعد ألف وثلاث مائة ، ودفن في آخر ليلة الجمعة بديوبند - رحمه الله رحمةً واسعة - جمعها تلاميذه العديدة ، وسمعت أن قطعة منها من بدء الوحي إلى أول كتاب الإيمان طبعت ، وهي مما جمعه المولوى كفيل أحمد بن مولانا جليل أحمد الكيرانوى ، المدرس بدار العلوم الديوبندية .

ومنها : التقييدات التى جمعها تلاميذ شيخ العرب والعجم سيدى وشيخى ، حافظ القرآن والحديث ، قدوة الفقهاء والمحدثين فى أوانه ، فخر الأذكياء والأتقياء فى زمانه ، شارح ”أبى داؤد“ ، المسمى بـ : ”بذل المجهود“ ، صدر المدرسين وشيخ الحديث بالمدرسة العلية الشهيرة بمظاهر العلوم سهارن فور ، المولود فى أواخر صفر سنة تسع وستين بعد ألف ومأتين ، المتوفى بالمدينة المنورة المشرفة المطهرة بعد العصر يوم الأربعاء لست عشرة من آخرى الربيعين سنة ست وأربعين بعد ألف وثلاث مائة ، المدفون فى البقعة الطاهرة فى بقيق الغرقد لدى مدافن أهل بيت النبي ﷺ ، وبعض تقاريره الذى كتبه بعض تلاميذه موجود فى مكتبة مظاهر علوم مسودة ، وتقدم فى الفائدة الحادية عشرة من الفصل الثانى فى هذه المقدمة ما انتقده الشيخ - قدس سره - على ”البخارى“ .

وبدأ هذه السلسلة أى جمع الإفادات الدراسية التى تشتهر فى ديارنا باسم التقرير من زمن قطب العالم إمام المحدثين وقدوة السالكين ، الغنى باسمه عن وصفه ، فخر الفقهاء سيد الأتقياء حاذق الأجسام والأرواح ، مغن كلماته عن الأسفار والألواح ، شيخ مشايخ الحديث الكثيرين ، منهم الثلاثة الذين مر

ذكرهم فيما تقدم قريباً ، حافظ القرآن والحديث ، حضرة الحاج مولانا رشيد أحمد الكنكوهي - قدس سره - المولود وقت الضحى يوم الاثنين في السادسة من ذى القعدة سنة أربع وأربعين بعد ألف ومأتين من الهجرة بكورة كنكوه من مضافات سهارن فور ، المتوفى عند أذان الجمعة ثامن أخرى الجمادين سنة ثلاث وعشرين بعد ألف وثلاث مائة جمعها تلاميذه الكثيرة الشهيرة في كل سنة من سني تدريسها ، وهي كثيرة موجودة في أقطار الهند وغيرها في صورة المسودات .

منها: ما جمعه إمام المناطقة والمتكلمين ، مولانا ماجد على المتوطن بكورة ماني كلان من مضافات جون فور ، صدر التدريس بجامعة ميندهو ، والجامعة الكلية بكلكته وغيرها .

ومنها : ما جمعه زوج عمي ، الطبيب الشهير ، مولانا الحافظ الحاج رضی الحسن الكاندهلوى المرحوم المتوفى غرة شوال سنة خمسين وثلاث مائة وألف ، وقد أخذت عن تقريره في هامش "الكوكب الدرّي" مشيراً إليه بلفظ "الإرشاد الرضی" ، وكانا شريكى الدرس لوالدى المرحوم - نور الله مرادهم - .

ومنها : ما جمعه مولانا حسين على البنجابي ، المتقدم ذكره قريباً على رقم الثامن والعشرين ومائة من متعلقات البخاري ، وهو مطبوع باسم : "تقرير الكنكوهي" وهو مختصر جداً التقطه الجامع من فرائد كلام الشيخ القطب الكنكوهي ، حين حضر في درسه سنة ثلاث بعد ألف وثلاث مائة .

وكان يقرأ قبل ذلك في المدرسة العلية الشهيرة بمظاهر علوم السهارن فورية ، وقرأ على مدرسيها ومنهم شيخ المشايخ مولانا محمد مظهر النانوتوى رئيس المدرسين بالمدرسة المذكورة "تفسير الجلالين" و"الهداية" وغيرها .

ومنها : التقريران جمعها أرشد تلاميذه الفقيه العابد ، الزاهد المتورع ، المتوكل على الله ، مولانا الحاج حسن شاه الشهير بمولانا محمد حسن المكي مهاجراً ، والبشاورى موطناً ، مؤلف الكتاب الشهير فى مسائل الحج ، المعروف بـ ”غنية الناسك“ الذى طبعه مولانا عاشق إلهى الميرتهى - رحمه الله - وذكر فى أوله ترجمة الشيخ محمد حسن - رحمه الله - مختصراً ، وقد حضر الشيخ محمد حسن فى درس الإمام الكنكوهى سنتين ، وكتب إفادات كل درس مستأنفاً أعطانيهما وجملة ما كتب من إفادات الإمام الكنكوهى على كتب الصحاح الشيخ محمد حسن - قدس سره - عند حضورى مكة المكرمة سنة ثمان وثلاثين ، قائلاً : بأنى ضعفت وآن وقت الرحيل ، وأنا أرجو من الله تعالى أن تستفيد بتلك التقارير ، جزاه الله عنى وعن سائر قراء ”لامع الدرارى“ أحسن الجزاء ، فإنى قد أكثرت الأخذ عنها وعن تقرير مولانا حسين على المذكور فى هامش ”اللامع“ .

ومن جملة إفادات الإمام الكنكوهى ، هذا التقرير الأنيق الجدير باسم : ”لامع الدرارى“ بلا تصنع ولا مبالغة ، وهذه إفادات الشيخ الإمام الكنكوهى فى تدريس الأخير للأهميات الست ، فإنه - رضى الله عنه - لم يدرس بعد ذلك بل اشتغل فى الإفادات السلوكية كما تقدم فى أول هذه المقدمة ، جمعها والدى المرحوم ، رئيس الفقهاء ورأس الأذكياء ، بحر الجود والسخاء ، مرجع أهل الفتوى ، حافظ القرآن والحديث ، مولانا محمد يحيى الكاندهلوى ، نائب متاب صدر المدرسين بالمدرسة العلية الشهيرة بمظاهر علوم سهارن فور ، المولود عند غرة محرم الحرام فى آخر يوم من سنة سبع وثمانين بعد ألف ومأتين ، ولذا سمى بالاسم التاريخى : ”بلند أختار“ ، المتوفى عند صلاة الضحى ساعة تسع من يوم السبت عاشر ذى القعدة سنة أربع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة فى عمر قريب من سبع وأربعين سنة .

جمع هذه الإفادات فى أوائل سنة ثلاث عشرة ، كما تقدم مفصلاً فى أول هذه المقدمة ، وعلق عليها هذه الحواشى الآتية ، المبثلى بالسيئات ، المعترف بالتقصيرات ، الراجى مغفرة ربه ، ستار عيوبى الذى رحمته أوسع من ذنوبى ، المولود فى ساعة إحدى عشرة من ليلة إحدى عشرة من رمضان ، عند فراغ أقاربى الأكابر من التراوىح فى المساجد ، فبشروا فى المساجد ، واجتمعوا كلهم داعين مهنتين فى البيت ، سنة خمس عشرة بعد ثلاث مائة وألف من الهجرة النبوية ، على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية .

هذا ؛ وقد وقع الفراغ من تسويد هذه المقدمة قريباً من ساعة إحدى عشرة يوم الجمعة لثالث عشر من أولى الربيعين سنة تسع وسبعين بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية ، على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، والله الحمد أولاً وآخراً ، والصلاة على من لا نبى بعده ، وعلى آله وأتباعه وأتباعهم حملة الدين إلى يوم الدين .



ترجمة أمير المؤمنين فى الحديث قطب الارشاد الكنكوهى مصدر هذا التعليق الاينق

هو قطب الأقطاب ، مقتدى المشايخ الشهيرة فى الأقطار ، حافظ القرآن والحديث ، حضرة الحاج مولانا رشيد أحمد بن مولانا هداية أحمد بن القاضى بير بخش الأيوبى الأنصارى ، ينتهى سلسلة نسبه إلى الصحابى الشهير ، أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه ، ولد فى السادس من ذى القعدة سنة أربع وأربعين بعد ألف ومأتين يوم الاثنين وقت الضحوة الكبرى فى كورة ”كنكوه“ من مضافات سهارن فور، وتوفى والده فى سنة اثنتين وخمسين حين كان عمره الشريف سبع سنين ، وكان والده مولانا هداية أحمد من العلماء الجامعين بين الشريعة والطريقة من خلفاء الشيخ الشهير الشاه غلام على المجددى النقشى ، فتربى عند جده القاضى بير بخش ، وأخذ الكتب الفارسية الابتدائية عن أخيه الأكبر مولانا عناية أحمد ، ثم عن خاله مولانا محمد تقي فى بلدة كرنال ، ثم أخذ الكتب العربية الابتدائية فى كورة رام فور عن المولوى محمد بخش .

ثم ارتحل إلى بلدة دهلى لتكميل العلوم العربية فى سنة إحدى وستين ، حين كان عمره الشريف سبع عشرة سنة ، وكان يقرأ ”هداية النحو“ وغيره ، فأخذ فيها عن عدة مشايخ ، وأكثر الأخذ عن العلامة الشهير مولانا مملوك على النانوتوى ، إذ كان - رحمه الله تعالى - موظفاً فى الكلية المسماة : عربك كالج ، بالبالب الأبحرى ، فأخذ عنه أكثر الكتب العربية من العلوم العقلية والنقلية ،

يقال: إنه - رحمه الله - لجودة ذكائه وجهده في المطالعة يقرأ "القاضي" و"الصدرا" و"الشمس البازغة" على مولانا مملوك على سرداً، كما يقرأ الحافظ القرآن حدرأ، وأخذ أيضاً بعض الكتب من المعقولات عن المفتي الشهير مولانا صدر الدين، وأخذ كتب الحديث عن بقية السلف حمجة الخلف المحدث الكبير الشاه عبد الغنى المجددي المهاجر المدني، فأقام في دهلي أربع سنين، وخاض في الطلب بالجهد البليغ، حتى قيل: إنه لا يشتغل بجوائجه الطبيعية من الأكل والشرب والنوم وغير ذلك إلا قريباً من سبع ساعات، ويصرف سائر أوقاته في طلب العلم، وبعد الفراغ عن العلوم الدراسية رجع إلى بلدة كنكوه، إذ كان عمره الشريف إحدى وعشرين سنة.

واشتغل بالتدريس، وكان يدرس العلوم المختلفة من علم النحو والمعاني والفقه والتفسير والحديث إلى آخر المأتين وألف، وفرغ نفسه الشريفة بعد ذلك لتدريس الأمهات الست الصحاح، فكان - قدس سره - يدرسها كلها منفرداً يبدأ تدريسها في شوال ويختمها في شعبان، كما تقدم في أول هذه المقدمة، وبعد الفراغ عن تحصيل العلوم الدراسية حضر عتبة الشيخ الشهير الشاه إمداد الله التهانوي المهاجر المكي فبايع على يده، أظنه في سنة ست وستين، وأقام على عتبته أربعين يوماً، وأخذ خرقة الخلافة ورجع إلى كنكوه، فاشتغل بالتدريس والإفتاء والتسليك، ولم يزل ذلك دأبه إلى آخر عمره الشريف، فأخذ منه جم غفير العلوم الشرعية وجم غفير العلوم الباطنية، وأعطى خرقة الخلافة لجمع من المشايخ أولهم: العلامة الشهير حضرة الحاج مولانا خليل أحمد المهاجر المدني شارح "أبي داود"، كتب الإمام الكنكوهي إلى شيخه الشاه إمداد الله - قدس سره - في أواخر سنة ١٢٩٦هـ أن المولوى خليل أحمد يحضر عتبة بابك وهو جدير بأن يعطى إجازة البيعة، فلباه الشيخ بالبهجة والسرور،

وأعطاه الخلافة ، وعممه بعمامته في المحرم سنة سبع وتسعين ، وبعد رجوعه من مكة المكرمة هناك الإمام الكنكوهي ، وأجاز الخلافة المذكورة عن نفسه أيضاً .

ومن أشهرهم : شيخ مشايخ الحديث حضرة مولانا الحاج محمود حسن الشهير بشيخ الهند مؤلف تراجم "البخاري" ؛ ومنهم : شيخ مشايخ السلوك رأس الأنقياء الكاملين حضرة الحاج مولانا الشاه عبد الرحيم ؛ ومنهم : شيخ العرب والعجم شيخ الإسلام حضرة مولانا الحاج حسين أحمد المدني ؛ ومنهم : شيخ المشايخ حضرة مولانا الحاج محمد صديق الانبهيوتى والد مؤلف "تشكيل البخاري" ؛ ومنهم : الشاه محمد ياسين التكينوى ؛ ومنهم : القارى الحافظ محمد صالح الجالندهرى، وغير هؤلاء من المشايخ الذين يرتقى عددهم إلى الثلاثين، واكتفيت بأسماء المذكورين لكثرة مسترشديهم في ديارنا وشهرتهم في البلاد ، ولبي إمام الأئمة داعى الله سبحانه عند أذان الجمعة في ثامن أخرى الجمادين سنة ثلاث وعشرين بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية ، وتوفي شهيداً ببلدغ الحية الكبيرة في رجله ، وذكر نبرة من ترجمته في "مقدمة أوجز المسالك إلى مؤطاً مالك" ، وترجمته - قدس سره - مبسوطه في اللغة الأردية في "تذكرة الرشيد" المطبوعة بالهند .



ترجمة والدى العلامة الشهير مرجع أهل الفتوى

مولانا محمد يحيى الكاندهلوى جامع هذا التعليق الأنيق

هو العلامة الشهير حافظ القرآن والحديث ، مولانا محمد يحيى بن مولانا محمد إسماعيل بن غلام حسين بن حكيم كريم بنخش الصديق نسباً ، الحنفى مسلکاً ، الجشتى النقشى القادرى السهروردى مشرباً ، الكاندهلوى وطنياً ، ولد فى غرة محرم سنة ثمان وتسعين ، وكان ذلك آخر يوم من سنة سبع وتسعين ، فسمى بالاسم التاريخى : "بلند اختر" ، وكان كذلك ، فإنه - رحمه الله - كان ذكياً فطناً من يوم ولادته ، كان - رحمه الله - حفظ ربع الجزء الثلاثين من "القرآن الكريم" عند فطامه وحفظ سائر القرآن إذ كان عمره سبع سنين ؛ ومع ذلك قد قرأ الكتب الفارسية بتمامها عند عمه ، والكتب العربية الابتدائية على والده .

وكان والده - قدس سره - قد أمره بعد فراغه من حفظ القرآن قبل شروعه فى الكتب العربية ، أن يقرأ كل يوم القرآن المجيد مرة واحدة ، فكان يبتدئ من بعد الفجر ويختم قبيل صلاة الظهر ، وتسلسل عمله ذلك إلى ستة أشهر ، وقرأ - رحمه الله - بعض الكتب الدراسية فى مدرسة حسين بنخش فى دهلى ، وأكثر كتب المعقول فى المدرسة العربية التى كانت فى بلدته كاندهله ، وكان العلامة الشهير مولانا يد الله السنبهلى مدرساً فى تلك المدرسة ، وكان ماهراً فى العلوم العقلية مشاراً إليه بالبنان ، لكنه لم يكن ماهراً فى علم الأدب العربى ، وكان الوالد المرحوم ماهراً فى كتب الأدب حافظاً لها ، درس كتبها بدون النظر إلى الكتاب إلى آخر عمره ، فكان والدى الشيخ يقرأ عليه كتب المنطق ، ويقرأ الشيخ الأستاذ على والدى "المقامات" للحريرى .

وكان الوالد - رحمه الله - يقول : إني كنت أطالع " حمد الله " من بعد الفجر إلى صلاة الظهر ، وكان درسه بعد الظهر في الساعة الأولى ، وكان الأستاذ يقرأ " المقامات " في الساعة الثانية ، فطالما يكون بيني وبين الأستاذ خلاف في بعض المسائل في " حمد الله " ، فكنت أقول : إن البحث فيه يكون في ساعة " المقامات " ، وكان يقول : إني قرأت " حمد الله " في ثمانية عشر يوماً على هذا المنوال .

وبعد الفراغ من الكتب الدراسية كلها من المعقول والمنقول غير كتب الصحاح ، اشتغل بالتدريس في مدرسة والده في نظام الدين ، وتجنب عن أخذ كتب الصحاح عن غير إمام الأئمة ، كما تقدم مفصلاً في مقدمة هذا " اللامع " ومقدمة " الكوكب الدرّي " ، حتى لبي الإمام الكنكوهي تدرسه في شوال سنة إحدى عشرة و ثلاث مائة ، فقرأ عنده كتب الصحاح في الستين ، ثم أقام عنده وباع على يده واجتهد في خدمته ، حتى قال الشيخ الإمام : إن المولى محمد يحيى عصاى أتوكأ عليها ، وكان يكتب مكاتيبه وفتاواه إلى أن توفى الإمام الكنكوهي - قدس سره - فتوجه إلى أجل خلفائه حضرة مولانا الشيخ خليل أحمد المهاجر المدني المؤي إليه سابقاً ، فأعطاه الشيخ خليل خرقة الخلافة ، وعممه العمامة التي عمامها حضرة الحاج إمداد الله المهاجر المكي قائلاً : بأنك جدير بهذه العمامة ووارث لها بالحقيقة ، وكنت أميناً لها إلى أن أوصلها إلى مستحقها .

وناب والدي مناب الشيخ خليل أحمد في تدريس الصحاح في المدرسة العلمية الشهيرة بمظاهر علوم من سنة ثمان وعشرين إلى أن توفى - رحمه الله - في العاشر من ذي القعدة سنة أربع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة في الساعة التاسعة صبيحة يوم السبت داخلاً تحت قوله ﷺ : « المبطون شهيد » - نور الله مرقده - وبسط شئ من أحواله في " تذكرة الخليل " المطبوعة بالهند .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم لك الحمد على ما أوليت من آلاء لا حد لها ولا نهاية ،
وأفضلت من نعماء لا بدأ لها ولا غاية ، وعلى نبيك الصلاة والسلام على ما حمل
من أعباء (١) الرسالة ، ما يكاد يبهض (٢) كل ذى نجدة (٣) وبسالة (٤) ،
وعلى من تبعه واقتفى آثاره ، لا سيما حملة الدين الذين قصوا علينا أخباره
وآثاره ، صلاة يوازي عناءهم في نشر شرائعه ، ويحازي أمانتهم في تبليغ
ودائعهم .

بسم الله الرحمن الرحيم - نحمده ونصلي على رسوله الكريم

(١) قوله : أعباء بفتح همزة جمع عب بكسر عين ومسكون موحدة فهمزة
وهو : الحمل الثقيل ، كذا في " المجمع " . ز

(٢) قوله : يبهض بتحتية مفتوحة فوحدة ساكنة ، قال المجد : يهضنى الأمر
كمنع ، وأبهضنى قدحنى ، والظاء أكثر ، وقال : يهظه الأمر كمنع : غلبه
وثقل عليه ، وبلغ به مشقة . والراحلة : أوقرها فأتعبها ؛ وفلاناً : أخذ بذقنه
ولحيته .

(٣) النجدة : الشجاع الماضى فيها يعجز غيره ، وقد نجد ككرم نجادة
ونجدة ، كذا في " القاموس " .

(٤) قلل المجد : البسل : الشدة ، وتبسل : عبس غضباً وشجاعة ، وبسل :
ككرم بسالة وبسالاً .

(باب كيف (١) كان بدء الوحي الى رسول الله ﷺ)

لا سبيل على المؤلف في ترك الخطبة وذلك لأن المقصود وهو الذكر حاصل بالبسملة ، كيف وفيه من ذكر أوصاف الكمال من : الله والرحمن

(١) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله عنه بدأ أبوابه بلفظ : كيف في سائر كتابه في ثلاثين موضعاً أصالة العشرون منها في النصف الأول ، والعشرة في النصف الثاني ، والمراد بقولى : أصالة إخراج ما ذكرها تبعاً ، وأكثر المواضع من هذه الثلاثين خالية عن ذكر الكيفية ، فإيخطر بالبال بمطالعة هذه الأبواب كلها : أن غرض الإمام فيها ليس إثبات الكيفية ، حتى يجهد في إثبات الكيفية في كل حديث حديث . بل الغرض عندى : الإشارة والتنبيه إلى اختلاف العلماء أو اختلاف الروايات في كيفية هذه الأمور التي ترجم عليها بلفظ : كيف ، فتأمل فإن خاطرى أبو عذره . ثم رأيت أن شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى أشار إلى ذلك في ” تراجمه “ إذ قال : قوله بدء الوحي من البداية ، وتخصيصه أن إيراد : كيف في الترجمة من قبيل إيراد التنبيه في أثناء الباب لإفادة زيادة فائدة على أصل المقصود من الباب ، إذ المقصود إثبات أصل الوحي .

ويمكن أن يقال : إن المراد بالوحي الحديث ، وبدءه مبدء الذى صدر منه ، وهو الله تعالى . فعنى كيف كان بدء الوحي أى كيف كان مبدء ما روى عنه ﷺ . فأثبت بأحاديث الباب : أنه كان بالوحي وتوسط الملك . فكأنه أثبت أنا أخذنا الحديث عن رسول الله ﷺ ، وهو عن جبرئيل عليه السلام ، وهو عن الله تعالى ؛ فهذه الوجيهين ينحل ما يورد ههنا من أنه ليس في أكثر أحاديث الباب إثبات كيفية بدء الوحي ، بل ذكر أصله . وإنما هو في حديث واحد فتذكر انتهى .

والرحيم ما لا ينكر دخولها في الحمد أيضاً، نعم يرد عليه ترك الابتداء بالكتاب الوارد بتقديم الحمدلة بعد البسملة ، وإن لم يتوقف تمام الامثال بحديثي (١) الابتداء عليه ، ولعل الباعث له ما كثر وشاع من كتبه (٢) ورسائله عليه السلام التي

(١) لعله رحمه الله أشار بحديثي الابتداء إلى ما في ” العيني ” من قوله صلى الله عليه وسلم: « كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم » رواه أبو داود والنسائي . وفي رواية ابن ماجه : « كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد أقطع » . ورواه ابن حبان وأبو عوانة في ” صحيحهما ” ، وقال ابن الصلاح : هذا حديث حسن بل صحيح .

(٢) وأجاب بذلك الحافظ في ” الفتح ” إذ قال : إن الحديث ليسا على شرطه ، بل في كل منهما مقال ، سلمنا صلاحيتها للحجة لكن ليس فيها أن ذلك يتعين بالنطق والكتابة معاً . فلعله حمد وتشهد نطقاً ، ولم يكتب ذلك اختصاراً على البسملة ، لأن القدر الذي يجمع الأمور الثلاثة ذكر الله وقد حصل بها ، ويؤيده أن أول شيء نزل من القرآن « اقرأ باسم ربك » فطريق التأسى به : الافتتاح بالبسملة ، والاختصار عليها . لا سيما وحكاية ذلك من جملة ما تضمنه هذا الباب الأول بل هو المقصود بالذات من أحاديثه .

ويؤيده أيضاً وقوع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك ، وكتبه في القضايا مفتوحة بالبسملة دون الحمدلة وغيرها كما سيأتي في حديث أبي سفيان في قصة هرقل في هذا الباب ، وسيأتي في حديث البراء في قصة سهيل في صلح الحديبية وغير ذلك من الأحاديث . وهذا يشعر بأن لفظ الحمد والشهادة إنما يحتاج إليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ، فكان المصنف لما لم يفتح كتابه بخطبة أجراه مجرى الرسائل إلى أهل العلم ، ليستفخوا بما فيه تعليماً وتعليماً ، وقد أجاب من شرح الكتاب بأجوبة أخرى فيها نظر ثم بسط هذه الأجوبة .

اكتفى بها بالتسمية فقط ، لا سيما والكتاب في الحديث النبوى ﷺ ، وأما على ما ذكره العلامة العيني (١) من ذكر الحمد فيه ، فلا إشكال .

ثم لا يخفى أن المؤلف كثيراً ما يورد من الروايات ما لها أدنى مناسبة بالحديث الوارد في الباب (٢) ، وإن لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة (٣) ،

(١) فإن العلامة العيني أجاب أولاً بسبعة أجوبة في الاعتذار عن الإمام البخارى في ترك الحمد ، ثم قال : والأحسن فيه ما سمعته من بعض أساتذتي الكبار أنه ذكر الحمد بعد التسمية كما هو دأب المصنفين في مسودته ، كما ذكره في بقية مصنفاته ، وإنما سقط ذلك من بعض المبيضين ، فاستمر على ذلك .

(٢) وهذا هو الأصل التاسع والعشرون من الأصول المتقدمة للتراجم ، وأشار إلى ذلك الأصل شيخ مشايخنا الدهلوى أيضاً بمواضع من تراجمه ، فقال في (باب ترك القيام للمريض) : حديث أبي نعيم الذي أورده أولاً في هذا الباب يدل صريحاً على الترجمة ، وأما الحديث الثاني أعني حديث محمد بن كثير فليس له دلالة على ما يناسب الترجمة ، وإنما أورده ههنا إشارة إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان إلى آخر ما قاله . والمعنى أنه ذكره لمناسبته الحديث السابق .

وكذا قال الشيخ في (باب النهي عن تلقى الركبان) : قوله : عباس بن الوليد إنما أتى بهذا الحديث في هذا الباب إشارة إلى مسألة حديثية في حديث ابن عباس المذكور سابقاً ، وهى أنه اختلف في هذا الحديث على معمر ، وذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين ، والبخارى يعنى به في هذا الكتاب كثيراً .

(٣) قال المجد في باب الميم فصل التاء : الترجمان كزعفران ، وعنفوان ، وريهقان : المفسر للسان ، وقد ترجمه وعنه ، والفعل يدل على أصالة التاء .

وأيضاً فإن المقصود كثيراً ما يحصل بالنظر إلى مجموع الروايات الموردة في الباب (١) ، ولا تستقل كل رواية بإفادة ما وضعت عليه الترجمة ، وعلى هذا فلا إشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التي لا تنطبق على الترجمة بأسرها ، وسيرد في كل باب من أبوابه ما يعود عليك بتفصيل ذلك .

ثم من الواجب عليك علمه أن المؤلف كثيراً ما يورد في الترجمة آية أو أثرأ يناسب الباب ، وهذا موقوف على فضل تفصيل يأتي في أبوابه وتراجمه (٢) إن شاء الله تعالى ، والمقصود ههنا بيان مناسبة الآية والرواية بالترجمة ، وقد سلم من جعل الإضافة بيانية (٣) . وقصد بالمراد أن هذا باب

(١) هذا هو الأصل الحادى والثلاثون من الأصول المتقدمة .

(٢) بكسر الجيم أى ما ترجم به من الكتب والأبواب جمع ترجمة ، وسمى ما ذكر تراجماً لأنه مترجم عما بعده ، لأن ما يذكر في الباب مثلاً تنبئ عنه الترجمة وتبينه ؛ كذا في " نيل الأمانى شرح مقدمة القسطلانى " . وفي " شرح الإقناع " : التراجم إن كان في تراجم المصنفين فتكسر فيه الجيم ، وإن كان في الرى بالحجارة مثلاً فتضم الجيم . قلت : لأن الآخر تفاعل من الرجم الثلاثى ، والأول رباعى كما أشار إليه المحمد .

(٣) قال الكرمانى : قوله : باب ، يجوز فيه وفي نظائره أوجه ثلاثة : أحدها : رفعه مع التنوين ، والثانى : رفعه بلا تنوين على الإضافة . وعلى التقديرين هو خبر مبتدأ محذوف ، أى هذا باب . والثالث : باب على سبيل التعداد للأبواب بصورة الوقف ، فلا إعراب له وهذا الذى أفاده الشيخ مختار العلامة السندى إذ قال : الحاصل أن الوحي إليه ﷺ هو بدء أمر الدين ، ومدار النبوة والرسالة ، فلذلك سمي الوحي بدءاً بناءً على أن إضافة البدء إلى

فى بيان بدء الأمر وهو الوحى . وعلى هذا فلا حاجة إلى ارتكاب تكلف فى بيان المناسبة ، لأن فى كل من الآية والروايات الموردة بعدها مناسبة للوحى وذكرآ له . وكذلك من لم يجعل لفظ الباب مضافاً إلى بدء الوحى المصدر بكيف بل اكتفى بهما علىحدة . فلفظ ” الباب ” منون خبر ابتداء محذوف ، يعنى هذا باب من أبواب الحديث . ثم أخذ فى بعض ما أورده فى هذا الباب ، فعنونه بقوله : كيف كان بدء الوحى ، وعلى هذا فلا حاجة إلى إثبات المناسبة بين الترجمة وبين كل رواية واردة فى الباب . نعم يناسب إيراد كل رواية لها دخل فى إثبات النبوات ، وتذكرة لما عليه رسول الله ﷺ من الحصول الجميلات ، ليفيد تقديم كل ذلك مما هو متصد له فيما هنالك . ومن لم يجعل الإضافة بيانيةً وهو الأظهر فله فضل حاجة إلى إثبات المناسبة .

ف نقول : أما قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » ففيه تشبيه لوحيه بالوحى الموحى إلى الأنبياء قبله ، فلا يكون الوحى إليه إلا وحى إرسال (١) كما كان إليهم ، وإذا ثبت له صفة الإيحاء إليه كانت

الوحى فى قوله : بدء الوحى بيانية ، وابتدأ به الكتاب .

والمعنى كيف كان بدء أمر النبوة والدين الذى هو الوحى . وبهذا التقرير حصل المناسبة بين تسمية الوحى بدءاً وابتداء الكتاب به . وسقط ما أورد بعض الفضلاء على ترجمة المصنف للباب من أن كثيراً من أحاديث الباب لا يتعلق إلا بالوحى لا ببدء الوحى ، فكيف جعل الترجمة (باب بدء الوحى) وكذا يظهر وجه الشبه فى قوله تعالى : « كما أوحينا » إلى آخر ما بسطه .

(١) قوله : وحى إرسال . قال العلامة السندى : لما كان الوحى يستعمل فى الإلهام وغيره مما يكون إلى غير النبي ﷺ أيضاً كما فى قوله تعالى : « وأوحى ربك

كيفية ككيفية الوحي إليهم ، وبدءه كبدء الوحي إليهم ، وعلى هذا ففيها بيان لكيفية بدء الوحي إليه أنها مماثل لكيفية بدء الوحي إليهم ، فتظهر المناسبة .

ثم قد يلتبس تشبيه وحيه ﷺ بوحي نوح ومن بعده (١) فخرج آدم ومن بعده ، والجواب أن تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي عدم الشبه بينه وبين غير

إلى النحل» الآية «وأوحينا إلى أم موسى» الآية ، فلا يدل على ثبوت النبوة ذكر آية تدل على أن الإيحاء إليه ﷺ كان إيحاء نبوة ، لقوله تعالى : « كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » ، فثبت به أنه قد أوحى إليه ﷺ إيحاء نبوة . وبواسطته ثبتت نبوته ، ثم قال بعد ذلك : كذا ظهر وجه الشبه في قوله تعالى : « كما أوحينا إلى نوح » أن الإيحاء كان إيحاء نبوة ورسالة .

(١) ما أفاده الشيخ - رحمه الله - في الجواب هو أوجه مما أجاب به الشراح . قال العيني : فإن قلت : لم خصص نوحاً عليه السلام بالذكر ، ولم يذكر آدم عليه السلام ، مع أنه أول الأنبياء المرسلين . قلت : أجاب عنه بعض الشراح بجوابين فذكر الجوابين المعروفين ، ذكرهما الكرمانى وغيره وتبعهم الحافظ . الأول : أنه عليه السلام أول نبي أرسل . والثاني : أنه أول نبي عوقب قومه . وبسط العيني في الرد عليهما بأن آدم عليه السلام أول نبي أرسل إلى بنييه . وشيث عليه السلام أيضاً كان نبياً مرسلًا . وبأن شيث عليه السلام هو أول من عذب قومه . ثم أجاب عنه العيني بأنه تعالى خص نوحاً بالذكر ، لأنه هو الأب الثاني ، وجميع أهل الأرض من أولاده الثلاثة لقوله تعالى : « وجعلنا ذريته هم الباقين » . فجميع الناس من أولاد سام وحام ويافث . وبسط في هذا الجواب . وأنت خير بآن جواب الشيخ - رحمه الله - مطرد خال عن الإيرادات الواردة على الأجوبة السابقة . ز

هذا المشبه به ، كما هو مشاهد فى تشبيه الشعر الحالك بالغداف ، مع أنه مشابه بالفحم وبالليل المظلمة وغيرهما من الأشياء الكثيرة ، ولوسلم فلا ضير (١) فى خروجهم أيضاً ، لأن القصد وهو التشبيه بأولى العزم من الرسل ، وآدم ومن بعده وإن كانوا أنبياء إلا أن فى كونهم رسلاً كلاماً ، وذلك لعدم أمة شاع الكفر بينهم شيوعه (٢) فى أيام نوح ومن بعده ، وإذا كان كذلك لم يكن الإيحاء إليهم إيحاء رسالة .

قوله : « إنما الأعمال بالنيات » وأجابوا عن إيراد الحديث فى هذه الترجمة بأجوبة : أوجهها أن الرسالة والنبوة وإن لم تكن فضيلة مكتسبة وإنما هى منة من الله وفضل إلا أن بعض الأعمال كثيراً ما يترتب عليها بعض الفواضل ويدلك عليه قوله تعالى : « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا » وقوله عليه الصلاة والسلام : « أسلمت على ما أسلفت من خير » (٣) على أحد التوجيهات فيه ، وإذا (١) أى لا ضرر من قولهم : ضارره ضره .

(٢) أى مثل شيوع الكفر فى زمان نوح عليه السلام . وبهذا اندفع ما أورد العلامة العيني على الجواب المذكور ، وأخرج السيوطى فى " الدر " عن غير واحد من السلف فى تفسير قوله تعالى : « فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل » أنهم نوح ومن بعده . وفى " البخارى " فى حديث الحشر أنهم يأتون نوحاً فيقولون : يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض ، وبسط فيه الحافظ الاختلاف فى أول الرسل .

(٣) أخرجه البخارى بمواضع من " صحيحه " منها فى كتاب الزكاة فى (باب من تصدق فى الشرك ثم أسلم) فذكر فيه من حديث حكيم بن حزام قلت : يا رسول الله أرأيت أشياء كنت أتحدث بها فى الجاهلية من صدقة ، أو عتاقة ، أو صلة رحم ، فهل فيها من أجر ؟ فقال النبى ﷺ : « أسلمت على ما سلف من

كان ذلك كذلك كان الحديث بياناً لبداية الوحي أن السبب في بدء الوحي إليه ما جبل عليه النبي ﷺ من إخلاص النية ، وخلوص النصيحة لله رب العالمين ولسائر خلقته .

والتوجيه المذكور فيه مبنى على أن لفظة : كيف كما يسأل بها عن كيفية الشيء وصفته فكذلك هي مسئولة بها سبب وجود الأمر وحدوثه ، يقال : كيف جئت ؟ والمقصود ليس هو استفسار كيفية مجيئه بل سبب إتيانه ، وعلى هذا فينبغي التعميم في لفظ : كيف الوارد في الترجمة بحيث يشمل جملة هذه المعاني على جهة العموم في المجاز ، وأما على ما هو المشهور من معنى كيف وهو السؤال عن حال الشيء ووصفه ، فلا يراد الروية في أول الباب بل في أول الكتاب تنبيه للطالب على ما ينبغي أن يكون عليه ، ودفع لمظنة السوء عن نفسه بأنه لم يرد به لإخلاص وجهه الكريم (١) .

خير . » وبسط الحافظ في معاني هذا الحديث . منها ما أفاده الشيخ من أنك ببركة فعل الخير هديت إلى الإسلام ؛ لأن المبادئ عنوان الغايات .

(١) قد بسط الشراح في توجيهات ذكر هذا الحديث في هذا الباب كثيراً ، وهذا الذي أشار إليه الشيخ - رحمه الله - أحد التوجيهات التي ذكروها . قال الكرمانى : اعلم أنه لما كان كتابه معقوداً على أخبار النبي ﷺ طلب تصديره بأول شأن الرسالة والوحي ، ولم يرد أن يقدم عليه شيئاً . ولهذا لم يقدم عليه الخطبة . فإن قيل : ترجمه لبيان بدء شأن الوحي ، والحديث لبيان كون الأعمال محتاجة إلى النية . قلنا : قال العلماء : البخارى رحمه الله أورد هذا الخبر بدلاً من الخطبة وأنزله منزلتها ، فكأنه قال : بدأت بهذا الكتاب وصدرته بكيفية بدء الوحي ، وقصدت به التقرب إلى الله تعالى ، فإنما الأعمال بالنيات . يعنى مدار أجرها على حسن النية ، كما سينبه عليه المصنف رحمه الله قريباً في كتاب الإيمان في (باب الأعمال بالنية) .

وما وقع فيه من ترديد مذهب من خالف فلأنما المقصود منه الذب عن السنة بحسب زعمه ، والمناسب حينئذ كان تقديمه على الترجمة ، إلا أنه أخره عنها إشارة إلى أن معنى الحديث مما هو متوقف على الوحي ، فكان المنفى بدون النية هو الوجود الشرعى ، أى الوجود المعتبر عند الله دون مطلق الوجود ، أعم من أن يكون حسياً أو شرعياً ، فإيراد الرواية بعد الترجمة تعيين لأحد محتملاتها على ما هو عادته فى هذا الكتاب ، والله الهادى إلى سبيل الصواب .

قوله : كيف يأتيك الوحي ؟ ظاهره أن السائل لم يسأل عن كل (١) أنواع الوحي (٢) وإنما كانت مسألته عما يوحى عليه من الكيفية التى تنزل عليه الوحي

(١) وإن كان سؤاله عن كل أقسامه ، فلاقتصار على ذكر القسمين اقتصار على معظم أنواعه ، أو يكون ذكر الأقسام الباقية أيضاً ولكنه لم يذكرها بعض الرواة . منه رحمه الله تعالى .

(٢) فإن جميع أقسام الوحي على ما حكاه المحشى عن العلامة العيني سبعة أوجه . وقال الحافظ : ذكر الحليمي أن الوحي كان يأتيه على ستة وأربعين نوعاً ، فذكرها . وغالبها من صفات حامل الوحي ، ومجموعها يدخل فيما ذكر انتهى .

وما ذكره شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارن فورى أحد مشايخ الحديث فى مظاهر العلوم ، قال الجوهري : الوحي : الإشارة ، والرسالة ، والكتابة ، والإلهام ، والكلام الخفى ، وكل ما ألقته إلى غير ذلك . وفى اصطلاح الشريعة : هو كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه عليه السلام . وأما أقسامه فى حق الأنبياء عليهم السلام فعلى ثلاثة أضرب : إما سماع الكلام القديم كسماع موسى عليه السلام بنص القرآن ، ونبيينا ﷺ بصحيح الآثار . والثانى : وحى رسالة بواسطة الملك . والثالث : وحى تلق بالقلب كقوله ﷺ :

من الله في أكثر أحيانه وغالب أزمانه . والجواب إذ ذاك يمكن على إمراده على ثلاثة أوجه : بيان كيفية الوحي لنفسه ، أو الموحى وهو الملك ، أو الموحى إليه وهو الرسول ﷺ . فجوابه بقوله : « مثل صلصلة الجرس » (١) بيان « إن روح القدس نفث في روعى » . وقيل : هذا كان حال داود عليه السلام .

وأما الوحي إلى غير الأنبياء فهو بمعنى الإلهام كالوحي إلى النحل . وأما صورة على ما ذكره السهيلي فسبعة : الأولى : المنام . والثانية : كصلصلة الجرس . والثالثة : أن ينث في روعه . والرابعة : أن يتمثل الملك رجلاً . والخامسة : أن يترأى جبرئيل عليه السلام في صورته التي خلقها الله تعالى له ستمائة جناح . والسادسة : أن يكلمه الله تعالى من وراء حجاب . والسابعة : وحي إسماعيل عليه السلام ، انتهى مختصراً .

قلت : السابعة داخلية في الرابعة والخامسة ، وإلا فوحي الملائكة غير إسماعيل أيضاً ثابت في الروايات . كملك الجبال وغيره . فالأوجه عندى اقتصارها على أربعة : أحدها : سماع الكلام القديم . الثانية : بواسطة الملك . الثالثة : تلق بالقلب . الرابعة : وحي منام . وباقي الأقسام يرجع إلى هذه الأربعة ، فتأمل . وبسط شئ من الكلام على هذا الحديث في " الأوجز " . (١) اختاره الفاضل ولي الله الدهلوى فليتحقق في بعض تصانيفه (١) . منه .

(١) ذكره شيخ المشايخ الدهلوى في عدة تصانيفه ، منها ما في " حجة الله البالغة " إذ قال : أما الصلصلة : فحقيقتها أن الحواس إذا صادمها تأثير قوى تشوش ، فتشويش قوة البصر أن يرى ألواناً من الحمرة والصفرة والخضرة ونحو ذلك ، وتشويش قوة السمع أن يسمع أصواتاً مهمة كالطنين والصلصلة والهمهمة ؛ فإذا تم الأثر حصل العلم ، انتهى . وذكره في " التراجم " مختصراً

لكيفية نفسه الشريفة حين ينزل عليه الوحي (١) لالصوت جبرئيل عليه السلام (٢) كما فهمه بعضهم . وذلك لأن صوت جبرئيل مركب من الألفاظ والحروف ، فكيف يمكن له التلفظ بما لم يفهم ، والقراءة بكلام مصمت مبهم ، مع أن الأمر وارد بخلافه ، وهو قوله تعالى : « ورتل القرآن ترتيلاً » . وعلى هذا فقوله : « وأحياناً يتمثل » لإفادة زائدة على أصل الجواب لبيان أن الوحي

(١) فإن ذلك النوع من الوحي كان متوقفاً على التجرد التام (!!) وإبطال الحواس بالكلية عن استعمالها في أمور الدنيوية ولا شك فيما يلزم من ذلك من المشتة والتعب . منه :

(٢) هكذا حكى جمع من الشراح ، قال الحافظ : قيل : الصلصلة المذكورة صوت الملك بالوحي . وقيل : بل هو صوت حفيف أجنحة الملك . والحكمة في تقديمه أن يقرع سمعه الوحي . فلا يبقى فيه مكان لغيره انتهى . واختار صاحب " تيسير القارئ " الأول ، وقال بعد القول الثاني : وفيه ما فيه .

وزاد فيه : فقوله : « مثل صلصلة الجرس » عبارة عن تعطل حاسة السمع عن مسموعات عالم الشهادة لكي يتفرغ لحفظ ما أوحى إليه ويعيه كما هو حقه ، فتدبر ، انتهى . وقد قيل :

كس ندانست كه منزل كه آن يار كجا است

این قدر هست كه بانگم جرسمی آید

(!!) قال السيوطي في " الإتيان " : في التنزيل طريقان : أحدهما : أن النبي ﷺ انخلع من الصورة البشرية إلى الصورة الملكية ، وأخذه من جبرئيل . والثاني : أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذه الرسول منه . والأول أصعب الحالين .

غير مقتصر على ما ذكر . بل له وجوه أخرى أيضاً . وكونه بياناً لكيفية الوحي ظاهر . وإذا كان ذلك من كيفيات الوحي مطلقاً كان الأمر في بدئه أيضاً كذلك . وأيضاً فلا حاجة إلى إثبات مجموع أجزاء الترجمة بكل رواية كما قدمنا (١) . ويمكن مثل ذلك في الرواية الآتية بعدها .

وقول عائشة : إن جبينه ليتفصد عرقاً ، لا ينافي قوله : « زملوني زملوني » كالحموم ، فإن باطنه حرارة ، وظاهره برد . حتى يجعل عليه ثياباً ، ويمكن توجيه ذلك بأن (بياض في الأصل (٢)) .

(١) تقدم ذلك في أول (باب كيف كان بدء الوحي) من كلام الشيخ رحمه الله ، وتقدم أيضاً في الأصل الواحد والثلاثين من الأصول المتقدمة .

(٢) بياض في الأصل . ولعل الشيخ أراد بيان وجه آخر في الجمع بين قول عائشة رضي الله عنها هذا وبين قوله ﷺ الآتي في الحديث الآتي : « زملوني » فإن الأول يدل على شدة الحرارة إذ ذاك ، والثاني على شدة البرودة ، ولا يبعد أن الشيخ رحمه الله أراد أن يجمع بينهما بأنهما حالتان مختلفتان ، فإن ما في حديث عائشة رضي الله عنها هذا هو وقت نزول الوحي ، وكان هذا الوقت من أشد الأوقات عليه ﷺ باعتبار التعب .

قال العيني : أكدت عائشة رضي الله عنها قوله عليه الصلاة والسلام : « وهو أشد علي » بواو القسم ، ولام التأكيد وقد أتى وضعها للتحقيق في مثل هذه المواضع ، وذلك لأن مرادها : الإشارة إلى كثرة معاناته ﷺ والتعب والكرب عند نزول الوحي ، وذلك لأنه ﷺ كان إذا ورد عليه الوحي يجد له مشقة ويغشاه الكرب لثقل ما يلقي عليه ، قال تعالى : « إنا سنلقي عليك قولاً »

قوله: «حتى بلغ منى الجهد» الجهد (١) إما أن يكون مفعولاً ، فالفاعل الملك . أو الغطة المذكورة في غطى . والجهد جهده ﷺ أو جهد الملك على ثقبلاً . ولذلك كان يعتريه مثل حال المحموم كما روى أنه كان يأخذه عند الوحي الرخصاء أى العرق من الشدة ، وأكثر ما يسمى به عرق الحمى ، ولذلك كان جبينه يتفصد عرقاً ، وإنما كان ذلك ليبلو صبره ويحسن تأديبه فيرتاض لاحتمال ما كلفه من أعباء النبوة .

وقد ذكر البخارى في حديث يعلى بن أمية : «فأدخل رأسه فإذا رسول الله ﷺ محمر الوجه وهو يغط ثم سرى عنه» . ومنه في حديث عبادة ابن الصامت رضى الله عنه قال : كان نبي الله ﷺ إذا نزل عليه كرب لذلك وترى وجهه . وفي حديث الإفك قالت عائشة رضى الله عنها : فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء عند الوحي حتى إنه لينحدر منه مثل الجان من العرق في اليوم الشاتى من ثقل القول الذى أنزل عليه ، انتهى .

وفى " كنز العمال " برواية أحمد عن ابن عمر وقال : «أسمع صلاصل ثم أسكت عند ذلك فما من مرة يوحى إلى إلا ظننت نفسى تقبض» . فهذه الروايات كلها صريحة فى أن تلك الحالة كانت تعتريه ﷺ عند نزول الوحي خاصة . وما سيأتى من قوله ﷺ : «زملونى زملونى» كان بعد ذلك بزمان حين رجع إلى بيته الشريف يرجف فؤاده لشدة الخوف ، وفى مثل هذه الحالة يعتري المرأ البرد والرجف حتى يحتاج إلى غشيان الثياب . قال القسطلانى : والعادة جارية بسكون الرعدة بالتلف ، فزملوه حتى ذهب عنه الروع انتهى .

(١) قال الحافظ فى "الفتح" : الجهد روى بالفتح والنصب . أى بلغ الغط منى غايته وروى بالضم والرفع أى بلغ منى الجهد مبلغه ، ولم يذكر الغط فى المرة الثالثة وهو ثابت عند المؤلف فى التفسير . والمراد بقوله بالفتح والنصب :

ضرب مجاز . أى لو كان ثمة بشر موضع الملك لبلغه الجهد . وإما فاعل ، أى بلغ الجهد منى مبلغه . وأياً ما كان فهو كناية عن غايته ، ولذلك لم يغطه (١) الملك إلا بمرات تدريجاً وتخفيفاً .

فتح الجيم ونصب الدال . قال العيني : الجهد بالرفع والنصب . أما الرفع فعلى كونه فاعلاً لبلغ ، يعنى بلغ الجهد مبلغه ، فحذف مبلغه . وأما النصب فعلى كونه مفعولاً ، والفاعل محذوف يجوز أن يكون الملك أو الغط انتهى .

قال القسطلاني : على النصب مفعول حذف فاعله . وفى "شرح المشكاة" : إن المعنى على النصب أن جبرئيل عليه السلام بلغ فى الجهد غايته . وتعقبه التوربشتى بأنه يعود المعنى إلى أن جبرئيل فعله حتى استفرغ قوته بحيث لم تبق فيه بقية . قال : وهذا قول غير شديد ، فإن البنية البشرية لا تستدعى استنفاد القوة الملكية لا سيما فى مبدء الأمر ، وحينئذ فن رواه بالنصب فقد وهم . وأجاب عنه الطيبي بأن جبرئيل عليه السلام فى حال الغط لم يكن على صورته الحقيقية التى تجلى له بها عند سدرة المنتهى ، فيكون استفراغ جهده بحسب الصورة التى تجلى له بها وغطه ، وحينئذ فيضمحل الاستبعاد .

(١) قال القسطلاني : وهذا الغط ليفرغه عن النظر إلى أمور الدنيا ويقبل بكليته إلى ما يلقى إليه ، وكرره للمبالغة . واستدل به على أن للمؤدب أن لا يضرب صبيّاً أكثر من ثلاث ضربات . وقيل : الغطة الأولى ليتخلى عن الدنيا ، والثانية ليتفرغ لما يوحى إليه ، والثالثة للمؤانسة ، انتهى ، وأجاد شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز فى "تفسيره" فى حكمة هذه الضغطة فقال مامعربه : إن هذه الضغطة كانت لإنشاء أثر روحانية جبرئيل عليه السلام فى روحه ﷺ ، وذلك أن تأثير المشايخ الكاملين فى نفس الآخر الذى يعبرونه فى اصطلاحهم "بالتوجه" على أربعة أنحاء :

الأول : تأثير انعكاسى ، مثاله رجل لطخ على جسده طيباً كثيراً ومعطرات غالية يفوح منها الرياح الطيبة الكثيرة ، فجلس فى مجلس وحوله عصاية تمتعوا بهذه الرياح ، وتدخل هذه الرياح الطيبة فى مشامهم ، فيتأثرون بها ، وهذا أضعف التأثيرات ، لأن أثره يبقى ما داموا فى مجلس هذا الشيخ .

الثانى : تأثير إلقاء بمنزلة رجل أخذ سكرجة وألقى فيها من الزيت والفتيلة وذهب عند الشيخ فأخذ منه لهباً نور به مصباحه ، كأن الشيخ ألقى فيه أنواره ، وهذا أقوى من الأول إذ يبقى أثره بعد صدوره من مجلس الشيخ ، ومع ذلك لو عارض مصباحه شئ من الريح الشديد وغيره أطفى نوره ، وأيضاً لا يكون فى هذا النوع مزيد لإصلاح لنفس المريد ، لأنه لم يؤثر فيه الشيخ إلا بإلقاء نوره . فدار لإصباحه على نظافة زيتيه وجودة فتيلته ، إن كانتا أجود كان الضياء أيضاً جيداً ، وإلا فلا .

الثالث : تأثير إصلاحى بمنزلة رجل حفر نهراً وأصلح صنعته وأوصله إلى البحر ليجرى منه الماء فى نهره ؛ وجعله فى النزول عند البحر حتى يجرى منه السيل فى نهره بالسرعة والشدة ؛ وهذا التأثير أقوى من الأولين ؛ فإن فيه يزول العوارض المانعة من جريان الماء كالتراب والأوراق وغير ذلك ؛ فإنها تسيل مع الماء إلا أن يقع عارض فى النهر من الخرق والتقب وغير ذلك .

الرابع : تأثير إتحادى بأن يجعل الشيخ روحه الحامل للكلمات العلية متحداً بروح المسترشد بالقوة والشدة والضغط ؛ ومعلوم أن هذا التأثير أقوى التأثيرات السابقة ؛ وذكر فى ذلك قصة معروفة لشيخ مشايخنا النقشبندية الخواجه باقى بالله شيخ حضرة المجدد للألف الثانى قدس الله أسرارهم التى وقعت مع الطباخ الذى هياً ضيافة أضياف شيخ المشايخ- قدس سره- قال الشيخ

قوله : « لقد خشيت على نفسي » والخشية (١) إنما كانت على عجزه عن تحمل أعباء الرسالة كما هو حقها ، أو عن هلاكه لما أصاب جسمه في غطه وشقه صدره من الجهد ، وأياً ما كان ففيه حرمان عما قدر له من الأجر

فقط جبرئيل عليه السلام كان من هذا القبيل حتى تأثر روحه الشريف بروحانية جبرئيل عليه السلام الملكية ، واصطبغ به اصطبغاً تاماً. قلت : وهذا توجيه لطيف لا ينكره إلا من جهل هذا الطريق .

(١) قال الحافظ : دل قوله : « خشيت » مع قوله « يرجف فؤاده » على انفعال حصل له من مجيء الملك ؛ ومن ثم قال : « زملوني » والخشية المذكورة اختلف العلماء في المراد بها على اثني عشر قولاً : أولها : الجنون ؛ وأن يكون ما رآه من جنس الكهانة ؛ جاء مصرحاً به في عدة طرق ؛ وأبطله أبو بكر بن العربي وحق له أن يبطل ؛ لكن حمله الإسماعيلي على أن ذلك حصل له قبل حصول العلم الضروري . ثانيها : الهاجس ؛ وهو باطل أيضاً لأنه لا يستقر وهذا استقر ؛ وحصلت بينهما المراجعة . ثالثها : الموت من شدة الرعب . رابعها : المرض ؛ وقد جزم به ابن أبي جرة . خامسها : دوام المرض . سادسها : العجز عن حمل أعباء النبوة . سابعها : العجز عن النظر إلى الملك من الرعب . ثامنها : عدم الصبر على أذى قومه . تاسعها : أن يقتلوه . عاشرها : مفارقة الوطن . حادى عشرها : تكذيبهم إياه . ثاني عشرها : تعييرهم إياه .

وأولى هذه الأقوال وأسلمها من الارتباب الثالث والَّذان بعده . وماعداها فهو معترض انتهى والاحتمالان اللذان ذكرهما الشيخ رحمه الله اقتصر عليهما صاحب " تسيير القارئ ؛ في شرح البخارى " . وبها جزم القسطلاني إذ قال : خشيت على نفسي الموت من شدة الرعب أو المرض . كما جزم به في " بهجة النفوس " أو أنى لأطيق حمل أعباء الوحي لما لقيته أولاً عند لقاء الملك ، انتهى . وما أفاده

والحمدة ، فنفته خديجة بقولها : لا يخزيك (١) الله . وكان حاصل مقاتلتها أن الله

الشيخ في المعجز عن حمل أعباء الوحي أوجه مما قاله القسطلاني وغيره .

وقال النووي في "شرح البخارى" : قال القاضى عياض رحمه الله ، ليس معناه الشك في أن ما أتاه من الله ؛ لكنه كأنه خشى أن لا يقوى على مقاومة هذا الأمر ؛ ولا يطيق حمل أعباء الوحي ؛ فتزهق نفسه لشدة ما لقيه أولاً عند لقاء الملك ؛ أو يكون هذا أول ما رأى التبشير في النوم واليقظة قبل تحقق رسالة ربه ؛ فيكون خاف أن يكون من الشيطان . فأما بعد أن جاءه الملك برسالة ربه فلا يجوز الشك عليه ؛ ولا يخشى تسلط الشيطان . وعلى هذا يحمل كل ما ورد من مثل هذا ، هذا آخر كلام القاضى . قال النووي : معنى قوله : خشيت ، أنه يخبرها بما حصل له أولاً من الخوف ؛ لا أنه في الحال خائف انتهى .

وقال السندى : مقتضى جواب خديجة والذهاب إلى ورقة أن هذا كان منه ﷺ على وجه الشك ، لأنه لما تم الوحي صار نبياً ، فلا يمكن أن يكون شاكاً بعد في نبوته وفي كون الجائى عنده ملكاً من الله . نعم يمكن الشك في بعض ذلك قبل تمام الوحي حين فاجأه الملك أولاً مثلاً . ويمكن أن يقال : إنه ﷺ أراد بهذا الحكاية عن أول أحواله ، إلا أنه ذكره على وجه يوهم بقاء الشك بعده إن كان هو حالة الحكاية على علم من الأمر ، ولا شك له حينئذ أصلاً لكن أراد اختبار خديجة في أمره ليعلم ما عندها من العلم . ولعله لو فاجأها بصريح القول بالنبوة فربما تلقته بالإنكار فيصعب بعد ذلك الرجوع إلى الإقرار ، فأراد أن يأتي بالكلام على وجه الإبهام قصداً للاختبار ، انتهى .

(١) قوله : « لا يخزيك » بضم أوله وسكون الحاء وكسر الزاى المعجمتين بعدهما ياء من الإخزاء . أو بالحاء المهملة والزاى المعجمة والنون من الجرد أو المزيد . يقال حزنه وأحزنه ثلاث روايات كما بسطها شراح "البخارى" .

تعالى لما جبلك على هذه الخصال الشريفة والفضائل المنيفة التي لا تكاد توجد إلا في من كانت نعمته تعالى عليه كاملةً ومنته بشرائره (١) شاملةً ، فلا يكون الأمر على ما كنت تخشاه فإن هذا الأمر - أى أمر التبليغ والرسالة - تام على يدك إن شاء الله تعالى .

قوله : وكان يكتب الكتاب . بيان لمهارته في اللسان وغاية اطلاعه على مرادات الكتب المنزلة ، حتى إنه كان يترجمها في لغة من أخرى . مع أن الترجمة لا يقدر عليها إلا من مهر وبهر ، وتفوق على الأقران واشتهر . وعلى هذا فثوى نسختي (٢) العربية والعبرانية واحد .

قال القسطلاني : قوله إنك بكسر الهمزة لوقوعها في الابتداء . قال البدر الدمايني : فصلت هذه الجملة عن الأولى لكونها جواباً عن سؤال اقتضته . وهو سؤال عن سبب خاص فحسن التأكيد . وذلك أنها لما أثبت القول بانتفاء الخزي عنه وأقسمت عليه انطوى ذلك على اعتقادها أن ذلك لسبب عظيم ، فيقدر السؤال عن خصوصه ، حتى كأنه قيل : هل سبب ذلك هو الاتصاف بمكارم الأخلاق ومحاسن الأوصاف كما يشير إليه كلامك ؟ فقالت : إنك لتصل الرحم إلخ انتهى .

وقال النووي : قال العلماء : معنى كلام خديجة : إنك لا يصيبك مكروه لما جعل الله سبحانه وتعالى فيك من مكارم الأخلاق وجميل الصفات ومحاسن الشئائل . وذكرت ضرورياً من ذلك . وفي هذا أن مكارم الأخلاق وخصال الخير سبب للسلامة من مصارع السوء والمكاره ، انتهى .

(١) أى بجميع جسده ، قال المجدد : الشرائع : النفس والأنقال وجميع الجسد انتهى .

(٢) المراد بالنسختين ما في متن " الصحيح " من قوله : فيكتب من

” الإنجيل “ بالعبرانية ، وفي الحاشية نسخة : بالعربية محل قوله : بالعبرانية ، وقال الحافظ : قوله : بالعبرانية ، وفي رواية يونس ومعمّر : يكتب من ” الإنجيل “ بالعربية ، و” لمسلم “ : فكان يكتب الكتاب العربى ، والجميع صحيح لأن ورقة تعلم اللغة العبرانية والكتابة العبرانية ، فكان يكتب الكتاب العبرانى كما كان يكتب الكتاب العربى لتمكنه من الكتابين واللغتين .

ووقع لبعض الشراح ههنا خبط فلا يعرج عليه ، وإنما وصفته بالكتابة دون الحفظ لأن حفظ ” التوراة “ و” الإنجيل “ لم يكن متيسراً كتيسر حفظ القرآن الذى خصت به هذه الأمة ، فلهذا جاء فى صفتها أنها جيلها صدورها ، انتهى . وبما شرحه الحافظ به جزم العينى . ثم حكى عن الداودى أنه قال : يكتب من ” الإنجيل “ الذى هو بالعبرانية بهذا الكتاب العربى ، فنسبه إلى العبرانية إذ بها كان يتكلم عيسى عليه السلام ، قال العينى : لا نسلم أن ” الإنجيل “ كان عبرانياً ولا يفهم من الحديث ذلك ، والذى يفهم من الحديث أنه كان يعلم الكتابة العبرانية ، ويكتب من ” الإنجيل “ بالعبرانية ، ولا يلزم من ذلك أن يكون ” الإنجيل “ عبرانياً ، لأنه يجوز أن يكون سريانياً وكان ورقة ينقل منه باللغة العبرانية ، وهذا يدل على علمه بالألسن الثلاثة وتمكنه فيها ، انتهى .

وقال القسطلانى : العبرانية بكسر العين نسبة إلى العبر بكسر العين . وسكون الموحدة ، زيدت الألف والنون فى النسبة على غير القياس ، قيل : سميت بذلك لأن الخليل عليه السلام تكلم بها لما عبر الفرات فاراً من نمرود ، وقيل : إن ” التوراة “ عبرانية ، و” الإنجيل “ سريانى ، وعن سفيان : ما نزل من السماء وحى إلا بالعربية وكانت الأنبياء عليهم السلام ترجمه لقومها ،

قوله : هذا الناموس (١) الذى لىخ ، ولقد علمت أنه ﷺ لم يكن شاكاً فى أمر رسالته ، ولا له ارتياب فيما أرسل إليه أنه وحى كما ذكرنا آنفاً من

والباء فى قوله : بالعبرانية تتعلق بقوله : فيكتب ، أى يكتب باللغة العبرانية ، وذلك لتمكنه فى دين النصارى ومعرفته بكتابهم ، انتهى ، وقال الكرماني : يفهم منه أن ” الإنجيل “ ليس عبرانياً وهو المشهور ، انتهى .

(١) قال العيني : بالنون والسين المهملة صاحب السر كما ذكره البخارى فى أحاديث الأنبياء ، قال صاحب ” الجمل “ وأبو عبيد فى ” غريبه “ : ناموس الرجل : صاحب سره ، وقال ابن سيده : الناموس : السر ، قيل : إن الناموس والجاسوس بمعنى واحد ، حكاه القزاز فى ” جامعته “ ، وقال الحسن فى ” شرح السيرة “ : أصل الناموس : صاحب سر الرجل فى خيره وشره ، وقال ابن ظفر فى شرح ” المقامات “ صاحب سر الخير : الناموس وصاحب سر الشر : جاسوس ، وقد سوى بينهما رؤبة بن العجاج ، وقال بعض الشراح - أى الحافظ ابن حجر - : هو الصحيح ، وليس بصحيح ، بل الصحيح الفرق بينهما على ما نقل النووى فى ” شرحه “ عن أهل اللغة : الفرق بينهما بأن الناموس فى اللغة : صاحب سر الخير ، والجاسوس : صاحب سر الشر ، انتهى .

قلت : وما يظهر من ملاحظة الأحاديث تعميم إطلاق الجاسوس كما فى أبواب الجهاد من أحاديث الجاسوس المسلم ، وقال المجد : الناموس : صاحب السر المطلع على باطن أمرك ، أو صاحب سر الخير وجبرئيل عليه السلام : انتهى ، وقال الكرماني : يقال : نمست السر - بفتح النون والميم - أنمسه - بكسر الميم - نمساً أى كتمته ، ونامسته ، أى ساررتبه ، ويسمى جبرئيل عليه

أن خشيته لم تكن لما فهمه فيه بعضهم ، ومع ذلك (١) فلا يبعد أن لا يكون له علم بأن الذى أرسل إليه هو الملك الذى كان يرسل إلى الأنبياء قبله ، وأنه ما ذا اسمه ، ولا ضمير فيه .

ثم إن قوله : يا ليتنى أكون حياً ، دعاء على سبيل التزل ، أى وإذا فاتنى أن أكون ذا قوة وشباب فليتنى أن أكون حياً إذا لأنصره باللسان وبما تيسر ، واستبعد النبي ﷺ إخراجهم حيث أورده على سبيل التعجب والاستفهام الإنكارى ، فقال : أذكركم وأدعوهم إلى الخير والأمر المعروف السلام بذلك لأن الله تبارك وتعالى خصه بالغيب والوحي ، انتهى .

ثم قال الكرمانى : فإن قلت : الأنسب أن يقول على عيسى لأنه نصرانى ، قلت : ذكر موسى تحقيقاً للرسالة ، لأن نزوله على موسى عليه السلام متفق عليه بين اليهود والنصارى بخلاف عيسى فإن بعض اليهود ينكرون نبوته ، أو لأن النصارى يتبعون أحكام التوراة ويرجعون إليها مع أنه روى في غير هذا " الصحيح " بدل موسى عيسى وكلاهما صحيح ، انتهى ، قلت : وبسط ذلك الحافظان : ابن حجر والعيني .

(١) يعنى أن الشك لم يكن ولا يمكن أن يكون في نبوته ورسالته ، ولا في أن النازل عليه صلى الله عليه وسلم هو ملك لأن الشك في هذه الأمور بعد تمام النبوة والرسالة غير ممكن ، نعم لو يقال : إن الشك الذى يظهر من بعض الروايات كان في أن هذا الملك هو الملك الذى أنزل على الأنبياء السابقين أو غيره ، فلا ينافي هذا الشك أمر النبوة ولا نقص من هذا الشك في أمر النبوة ، وأنت خبير بأن هذا التوجيه الذى اختاره الشيخ ألطف مما حمل عليه روايات الشك عامة الشراح كما تقدم في القول الأول من الأقوال الاثنى عشرة في شرح قوله ﷺ : « خشيت على نفسى » .

ومخرجي هم ؟ ! لما كان في ظنه أن العاقل لا يغيظه الأمر بالخير ولا يسخطه الدعاء إلى ما فيه منجاته ، فكيف يمكن أن أتحرى نفعهم ويقصدوا ضررى ، فأجاب بجواب فصل ليس بعده مجال بحث ، بأن عادة الله في عباده قد جرت على ذلك (١) وإن كان له إثبات هذا المدعى ممكناً بما فيه نوع تطويل من أن النفوس جبلت على كراهة خلاف ما اعتادتها وإن كان خيراً ، وسيرد عليك منه بعض تفصيل .

قال : وهو يحدث عن فترة (٢) يعنى أن جابراً حدث حديثاً مما يتعلق بأوائل أيام الوحي إلى أن وصل حديثه إلى قوله : وهو يحدث ، فافهم ،

(١) كما هو معروف من أحوال الأنبياء السابقين وما جرى معهم من أمهم من إنكارهم على خلاف مألوفهم ، قال عز اسمه : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وقال تعالى : « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ، ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » وقال عز اسمه : « وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزؤن » وقال عز اسمه : « ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا » الآية ، وغير ذلك من الروايات والأحاديث الكثيرة التي فيها ذكر الأنبياء السابقين .

(٢) قال الكرمانى : قوله : وهو يحدث جملة حالية ، أى قال في حال التحديث عن احتباس الوحي عن النزول ، وقال جابر في حالة التحديث : إن رسول الله ﷺ قال : « بينا أنا أمشى » انتهى . كذا في " الكرمانى " وكذا في " العينى " لكنه قال : أو قال جابر في حالة التحديث بلفظ : أو بدل الواو ، ويؤيد ذلك ما في " كنز العمال " برواية " ابن أبي شيبه " عن جابر قال : احتبس الوحي عن رسول الله ﷺ في أول أمره وحبب إليه الخلاء ، فجعل يخلو في حراء فبينما هو مقبل من حراء قال : إذا أنا بحس فوقى ، فرفعت رأسى فإذا أنا بشيئ

ولمّا فتر الوحي مدة كذا (١) - والله أعلم - ليتدبر (٢) في مقتضى الآيات المنزلة أولاً ، ويفهم من معانيها ما شاء الله أن يفهم ، وذلك لأنه أول ما نزل من الكتاب ، فلا يخلو عن إشارة إجمالية إلى مرادات النصوص جميعاً مع ما في

على كرسى ، الحديث .

وما يظهر لهذا الحقيق أن ضمير هو يحدث ، يرجع إلى النبي ﷺ لا إلى جابر ، والمعنى أنه ﷺ بين حال فترة الوحي وقال في جملة أحواله ما سيأتي ، وذلك لما في "مسلم" عن أبي سلمة عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ وهو يحدث عن فترة الوحي ، قال في حديثه : «فبينما أنا أمشي» الحديث . وفي حديث آخر عن جابر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : «ثم فتر الوحي عن فترة» فبينما أنا أمشي » الحديث .

(١) قال الحافظ : وقع في "تاريخ أحمد بن حنبل" عن الشعبي أن مدة فترة الوحي كانت ثلاث سنين ، وبه جزم ابن إسحاق ، ثم بسط في ذلك ، وقال القسطلاني بعد هذين القولين : وفي بعض الأحاديث أنه قدر سنتين ونصف ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : وفتور الوحي عبارة عن تأخره مدة من الزمان ، وكان ذلك ليذهب ما كان ﷺ وجده من الروح ، وليحصل له التشوف إلى العود ، فقد روى البخاري في كتاب التعبير من طريق معمر ما يدل على ذلك انتهى قلت : أخرج البخاري في التعبير هذا الحديث وفيه : وفتور الوحي فترة حتى حزن النبي ﷺ فيما بلغنا حزناً غداً منه مراراً كي يتردى من رؤس شواقي الجبال ، فكلماً أوفى بذروة جبل لكي يلقي نفسه تبدى له جبرئيل فقال : يا محمد إنك رسول الله حقاً ، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه . فيرجع فإذا طالت عليه فترة الوحي غداً لمثل ذلك ، الحديث .

تأخير الوحي وإمهاله من ازدياد الأشواق إليه ، وفي تتابعه من تواتر الكلف عليه ، فلقد عرفت إلى ما صارت نوبته ﷺ في أول ما نزل الوحي ، وكذا في الوحي الذي بعد الفترة ، فلو تتابع من أول الأمر لربما أدى إلى هلاك مهجته ﷺ وإنهاك جسمه لما يرد عليه في ذلك من تعب شديد .

قوله : « فرعبت منه » لما رآه على صورته التي هي له (١) .

قوله : « ثم إن علينا أن نقرأه » ليس المراد أن المراد بالقراءة في الموضعين (٢) واحد ، بل المقصود أن المراد بالقراءة الثانية ليس هو البيان فقط ، بل المراد بها القراءة أيضاً إلا أن بين القراءتين بوناً ظاهراً ، وذلك أن المراد بالقراءة الأولى نفس إثباته في صدره وتمكينه في قلبه حتى يقدر من القراءة لنفسه ، وبالثانية تمكينه من القراءة على الأمة قراءة واضحة لا تلتبس عليهم ، كما هو

(١) وبذلك جزم العيني إذ قال : الفاء في فرعبت للسببية ، وكذا في فرجعت لأن رؤيته على هذه الحالة سبب لرعبه ورعبه سبب لرجوعه ، انتهى .

(٢) قوله : في الموضعين ، الموضع الأول في قوله « إن علينا جمعه وقرآنه » والموضع الثاني في قوله : « ثم إن علينا بيانه » فإن ابن عباس فسر البيان أيضاً بالقراءة كما ترى ، ثم إن علينا أن نقرأه ، ولفظ البخاري في تفسير هذه السورة : ثم إن علينا بيانه أن نبينه بلسانك ، وفي رواية له : نبينه على لسانك ، قال القسطلاني : قوله : إن علينا بيانه ، فسره ابن عباس بقوله : ثم إن علينا أن نقرأه ، وفسره غيره ببيان ما أشكل عليك من معانيه ، انتهى ، وأخرج السيوطي في " الدر " عن ابن عباس في قوله : ثم إن علينا بيانه نبينه بلسانك ، وفي لفظ : أن نقرأه ، الحديث ، فهذا نص في أن ابن عباس رضى الله عنه كان يفسر البيان أيضاً بالقراءة وإن روى عنه غيره أيضاً ، فتأمل .

مدلول لفظ البيان ، فكأن المراد بالبيان القراءة على القوم مع ملاحظة ما في لفظ البيان من الوضوح والظهور .

ومناسبته بالبَاب (١) أنه لما كان شأنه كذلك في أول أيام النبوة يكون كذلك في أول وحى نزل عليه ، فصار بياناً لبعض كيفية بدء الوحي أنه كان عالج فيه من التنزيل شدة (٢) وقد ذكرنا (٣) أن بيان كيفية الوحي يعم بيان وجه نزول الوحي وسببه (٤) في ظاهر الأمر ، وإن كان الكل فضلاً من الله ومنه ، وبيان حال نفس الآية المنزلة والحكم المنزل ، وبيان ما يرد على المنزل عليه الموحى إليه ، أو بيان بعض كيفية الموحى والمنزل وأحواله ،

(١) قال الكرمانى : مناسبته لما ترجم عليه الباب ظاهرة ، لأنه بيان حال رسول الله ﷺ في ابتداء الوحي أو عند ظهور الوحي .

(٢) قال الحافظ: كان النبي ﷺ في ابتداء الأمر إذا لقن القرآن نازع جبرئيل القراءة ولم يصبر حتى يتمها مسارعة إلى الحفظ لثلاث يتفقت منه شيء ، قاله الحسن وغيره ، ووقع في رواية "لترمذى" : يحرك به لسانه يريد أن يحفظه ، و"لنسائي" : يعجل بقراءته ليحفظه ، ولابن أبي حاتم : يتلقى أوله ويحرك به شفثيه خشية أن ينسى أوله قبل أن يفرغ من آخره ، وفي رواية "الطبرى" عن الشعبي : عجل ، يتكلم به من حبه إياه ، وكلا الأمرين مراد ، ولا تنافي بين محبته إياه والشدة التي تلحقه في ذلك ، فأمر بأن ينصت حتى يقضى إليه وحيه ووعد بأنه آمن من تفلته منه بالنسيان أو غيره ، انتهى . قلت : وهذه كلها كيفية لبدء الوحي ظاهرة .

(٣) أى في أول الباب أن ترجمة الباب نعم هذه الأمور التي فصلها الشيخ .

(٤) عطف على وجه ، وتقدم ذلك في حديث : « إنما الأعمال بالنيات » .

وفى هذه الرواية بيان لكيفية الموحى إليه ، وأما إذا قيل : إنه (١) مسوق لمناسبة ذكر الوحي وإن لم يكن فيه تعرض للبدء أو الكيف ، فلا يقتصر إلى تكلف .
قوله : أخبرنا يونس ومعمر نحوه ، إشارة (٢) إلى أن فى لفظ معمّر خلافاً مع لفظ يونس ، ثم لا تظهر مناسبة (٣) لهذه الرواية بالترجمة ، فإن

(١) أى الحديث ، وهذا توجيه آخر للمناسبة بالبَاب .

(٢) يعنى أن فى لفظ نحوه إشارة إلى اختلاف بيهما فى اللفظ ، وهذا على ما هو المعروف عند أهل الأصول أنهم يقولون مثله إذا اتفق الحديثان فى اللفظ ونحوه إذا اتفقا فى المعنى ، قال السيوطى فى "التدريب" : قال الحاكم : يلزم الحديثى من الإتيان أن يفرق بين مثله ونحوه ، فلا يحل له أن يقول : مثله إلا إذا اتفقا فى اللفظ ، ويحل أن يقول : نحوه إذا كان بمعناه ، انتهى .

قال الحافظ فى "الفتح" : قوله : ومعمر نحوه أى أن عبد الله بن المبارك حدث به عبدان عن يونس وحده ، وحدث به بشر بن محمد عن يونس ومعمر ، أما باللفظ فعن يونس ، وأما بالمعنى فعن معمّر ، انتهى .

(٣) قال الحافظ : فى الحديث إشارة إلى أن ابتداء نزول القرآن كان فى شهر رمضان ، لأن نزوله إلى السماء الدنيا جملة واحدة كان فى رمضان ، كما ثبت من حديث ابن عباس : فكان جبرئيل يتعاهده فى كل سنة فيعارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان ، فلما كان العام الذى توفى عارضه به مرتين ، كما ثبت فى "الصحيح" عن فاطمة رضى الله عنها ، وبهذا يحاج من سأل عن مناسبة إيراد الحديث فى هذا الباب ، انتهى .

وهكذا فى "العينى" إذ قال : وجه المناسبة بالبَاب أن فيه إشارة إلى أن ابتداء نزول القرآن كان فى رمضان ، فكان جبرئيل عليه السلام يتعاهده فى كل

استظهر بما رواه السيوطى (١) أن جبرئيل عليه السلام كان يقرأ عليه في رمضان كل القرآن نزل أو لم ينزل ثم كان النبي ﷺ ينساه من بعد ، فإن صح ذلك كان قراءته عليه في رمضان نوعاً من الوحي (٢) وهو ما فيه تمثل للملك ، وبدؤه نسبة إلى ذلك الغير المنزل ظاهر ، يعنى أن الوحي قد كان يبتدئ لا على

سنة ، فيعارضه بما نزل عليه ، فلما كان العام الذى توفى فيه عارضه به مرتين ، كما ثبت في " الصحيح " عن فاطمة ، وكان هذا من أحكام الوحي والباب في الوحي ، انتهى .

(١) لم أجد هذه الرواية بعد إلا أن صاحب " نور الأنوار " قال في شرح قول الماتن في تعريف الكتاب المنزل على الرسول : المنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أى المنزل دفعة واحدة لأن القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أولاً ، ثم نزل نجماً نجماً بحسب المصالح ، أو لأنه كان ينزل عليه عليه الصلاة والسلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ، انتهى . ويشكل عليه أنه لو كان كذلك لما اضطرب النبي ﷺ في قصة الإفك مثلاً .

وقال السيوطى في " الدر " : أخرج عبد بن حميد وابن الضريس عن داود ابن أبى هند قال : قلت لعامر الشعبي : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » ، فهل كان عليه في سائر السنة إلا ما في رمضان ، قال : بلى ولكن جبرئيل كان يعارض محمداً ﷺ ما أنزل في السنة في رمضان ، فيحكم الله ما يشاء ويثبت ما يشاء ، وينسخ ما ينسخ وينسيه ما يشاء ، وأخرج الحافظ في " الفتح " هذا الأثر بلفظ آخر عن داود قال : قلت للشعبي قوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » أما كان ينزل عليه في سائر السنة ؟ قال بلى ، ثم ذكر نحوه .

(٢) أى من أنواع نزول الوحي المذكورة سابقاً مفصلاً .

ما بدأ عليه أولاً ، بل على كيفية أخرى من نزول الملك ، وقراءته عليه على غير ما كان يأتي به عليه في مجارى عاداته .

ولأن بنى على ما هو المشهور (١) من أنه كان يقرأ عليه ما نزل منه فحسب ، فإيراده فيها لإدخاله في أقسام الوحي أيضاً (٢) ، لأن قراءته عليه مرة أخرى نوع من الوحي لكونه قراءة ملك ، وغاية ما يلزم تكرار الوحي مع اتحاد الموحى ، ولا ضمير فيه ، فقد تكرر النزول في بعض السور وهذا التكرار أدون منه لأنه من الملك وهذا من السماء (٣) ولا يبعد أن يوجه بأنه ﷺ لما كان هذا حاله في رمضان للقاء جبرئيل وتعاكس أنوارهما فيما بينهما ، يكون كذلك أمره حين يلقاه في بدء الوحي ، كما دل على بعض ذلك غطه في المرة الأولى ، فكما أن في الغطة أثراً ظاهراً ، فكذلك في مطلق اللقاء أثراً خفياً ، فافهم . والله أعلم .

قوله : من الریح المرسلة ، والفضيلة عليها في أنها لا تبقى ولا تذر شيئاً أنت عليه ، فكذلك كان النبي ﷺ لا يبقى شيئاً مما هو في ملكه .

(١) وهذا هو الذى عليه جمهور العلماء وبه جزم عامة شراح الحديث في شرح هذا الحديث ، وحكى السيوطي في " الإتقان " عن بعضهم الإجماع على أنه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا .

(٢) يعنى هذا أيضاً داخل في أقسام الوحي لأن قراءته إلخ . ز

(٣) يعنى السور التى تكرر نزولها كان نزولها من السماء مكرراً وهذا التكرار الناشئ من قراءة الملك كان تكراراً من الملك لا نزولاً من السماء . ز

قوله : إن هرقل (١) أرسل إليه في ركب ،

(١) بكسر الهاء وفتح الراء وسكون القاف على المشهور ، ويقال أيضاً : بكسر الهاء والقاف وسكون الراء ، قال الكرماني : اسم علم له فهو غير منصرف للعلمية والعجمية ، وهو صاحب حروب الشام ملك لإحدى وثلاثين سنة ، وفي ملكه مات النبي ﷺ ولقبه قيصر ، وكذا كل من ملك الروم يقال له : قيصر ، كما أن ملك فارس يسمى : كسرى ، وملك الحبشة بـ : النجاشي ، وملك الترك : خاقان ، وملك القبط بـ : فرعون ، وملك مصر بـ : العزيز ، وملك حير بـ : تبع . انتهى . وزاد العيني ألقاباً أخر كثيرة لسلطين الأقطار وقال : كان هرقل أول من ضرب الدينار وأحدث البيعة ، انتهى .

قال الحافظ : واستمر هرقل على نصرانيته وآثر ملكه على الإيمان ، ومما يقويه أنه حارب المسلمين في غزوة مؤتة سنة ثمان بعد هذه القصة ، وروى ابن حبان في " صحيحه " عن أنس أن النبي ﷺ كتب إليه أيضاً من تبوك يدعو ، وأنه قارب الإجابة ولم يجب ، فدل ظاهره على استمراره على الكفر ، ويحتمل أنه كان يضرر الإيمان ويفعل هذه المعاصي مراعاةً لملكه ، وخوفاً من أن يقتله قومه إلا أن في " مسند أحمد " أنه كتب من تبوك إلى النبي ﷺ أني مسلم ، فقال النبي ﷺ : « كذب بل هو على نصرانيته » .

وفي " كتاب الأموال " لأبي عبيد بسند صحيح من مرسل بكر بن عبد الله المزني بلفظ : « كذب عدو الله ليس بمسلم » وعلى هذا فإطلاق صاحب " الاستيعاب " أنه من أي أظهر التصديق لكنه لم يستمر عليه . وقال أيضاً : اختلف الأخباريون هل هو الذي حاربه المسلمون في زمن أبي بكر وعمر أو ابنه ؟ والأظهر أنه هو . ولم يذكره الحافظ في " الإصابة " وكان حقه أن يذكر في القسم الرابع منه ، وقال الشيخ ابن القيم في " الهدى " : وهم هرقل بالإسلام

إما متعلق (١) بالضمير المجرور أى كائناً فيهم ، أو متعلق بأرسل أى أرسل إليه فى شأن الركب وطلبهم ، ولا يبعد أن تكون كلمة فى بمعنى لأجل ، ولا يلزم خروجه منهم والإرسال إليه لكونه سيدهم وأفضلهم .

قوله : وهم بإيلياء ، وكان هرقل نذر (٢) إن رد الله عليه ملكه من

وكاد ولم يفعل ، وقيل : بل أسلم ، وليس بشئ .

وقال العيني : الذى أثبتته فى تاريخى من أهل التاريخ والأخبار أن هرقل الذى كتب إليه رسول الله ﷺ قد هلك وملك بعده ابنه قيصر واسمه مورك وكان فى خلافة أبى بكر ، ثم ملك بعده ابنه هرقل بن قيصر وكان فى خلافة عمر رضى الله عنه ، وعليه كان الفتح وهو المخرج من الشام أيام أبى عبيدة وخالد بن الوليد فاستقر بالقسطنطينية ، وعدة ملوكهم أربعون ، وسنوهم خمس مائة وسبع سنين . قلت : وسيأتى شئ من الكلام فى إسلام هرقل فى آخر الحديث تحت قوله : وكان ذلك آخر شأن هرقل . ز

(١) وعامة الشراح على أنه حال . قال القسطلانى : أرسل إليه ، أى إلى أبى سفيان حال كونه فى ركب أى مع ركب . وقال الكرمانى : أرسل إلى أبى سفيان حال كونه كائناً فى جملة الركب وهو أميرهم ولهذا أرسل إليه ، ومعناه : أرسل إليه فى شأن الركب وطلبهم إليه .

(٢) قال الحافظ أخرج البخارى فى الجهاد أن هرقل لما كشف الله عنه جنود فارس مشى من حمص إلى إيلياء شكر الله ، وكان سبب ذلك ما رواه " الطبرانى " و " ابن عبد الحكم " من طرق متعاضدة ملخصها : أن كسرى أغزى جيشه بلاد هرقل فخربوا كثيراً من بلاده .

كسرى أن يأتي إيلياء فرد الله عليه ملكه ، فأتاه ، فبينما هو ناظر (١) ذات ليلة إذ رأى ما يذكر في الرواية ، واتفق أن بعث إليه ملك غسان برجل ، فكتب هرقل إلى صاحب رومية ، ولم يأت إليه جوابه ، إذ وصل إليه كتاب رسول الله ﷺ ، فتحقق بعثته ﷺ عنده ، وهذه الثلاث وقعت له بإيلياء ، فكر راجعاً إلى ملكه ، حتى إذا وصل حمص (٢) بلغه جواب صاحب الرومية ، فجمع هناك حواشيه ، هكذا ينبغي ترتيب الوقائع .

(١) هو ناظر ، أى في النجوم ذات ليلة ، فرأى فيها ما سيذكره البخارى من قوله : ملك الختان قد ظهر أى غلب ، وذلك لأنه رآه هرقل في إيلياء وكان ذلك وقت فتح خير وصلح الحديبية المؤدى إلى فتح مكة وغلبة الإسلام ، قال الحافظ : قوله : قد ظهر أى غلب يعنى دل نظره في النجوم أن ملك الختان قد غلب ، وهو كما قال ، لأن في تلك الأيام كان ابتداء ظهور النبي ﷺ إذ صالح كفار مكة بالحديبية ، وأنزل الله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » إذ فتح مكة كان سببه نقض عهد الحديبية ، ومقدمة الظهور ظهور انتهى .

وحاصل كلام الشيخ أنه ذكرت في هذا الحديث الطويل عدة وقائع مختلفة من نظر هرقل في النجوم ، وإرسال ملك غسان إليه بكتاب ، وكتاب هرقل إلى صاحب له برومية وجوابه إليه ، وذكرت هذه الوقائع في الرواية متفرقة ، فرتبها الشيخ على ما يقتضيه سياق الوقائع .

(٢) وبذلك جزم الحافظ في " الفتح " أن هرقل دعاهم في دسكرة له بمحمص ، وذلك بعد أن رجع من بيت المقدس وكاتب صاحبه الذى برومية ، فجاء جوابه يوافقه على خروج النبي ﷺ ، فالتقدير فسار هرقل إلى حمص فكتب إلى صاحبه برومية فجاء جوابه فدعا الروم انتهى . وعلم من هذا أن ما في آخر القصة من صلب الروم هو غير القصة الأولى من صلبهم في إيلياء عند

قوله : أياكم أقرب نسباً (١) وذلك لكونه أعلم بمحاسنه ومساويه ، فصاحب البيت أدري بما فيه .

قوله : إن كذبنى ، إنما قال لهم ذلك وقد علم أنهم شركاءه في الكفر لما ظن أن قبح الكذب سيما بحضرة الملك لا يتركهم يسكتوا عن تكذيبه ، فكيف إذا أمرتهم بذلك ، مع أن الملوك سطوات ولهم إلى بلادنا بدأت ورجعات ، والمقالة لا تخفى ما فيها من كذبات (٢) ولو بعد أزمان وأوقات ، ولا يبعد أيضاً أن لا يكون له علم بموافقتهم له في الكفر وإجلالهم خلف ظهر أبي سفيان ، لأن المواجهة في التكذيب أعسر (٣) فلعل المرواة وتراى الأبصار يمنعهم عن تكذيبه .

قوله : أن يأتروا ، أى يعلمونى كاذباً (٤) فيرتفع لهم الاعتماد عن مقاتلي

قراءة الكتاب .

(١) وقال النووى : إنما سأل ذلك لأن غيره لا يؤمن أن تحمله العداوة على القدرح في نسبه بخلاف القريب فإن نسبه نسبه ، انتهى .

(٢) يعنى أنه لو كذب في المقالة يشتهر في الديار في زمان قريب أو بعيد .

(٣) قال العيني : إنما فعل ذلك لئلا يستحيوا أن يواجهوه بالتكذيب إن كذب ، وقد صرح بذلك الواقدي في روايته . انتهى . وقال في موضع آخر : وعند الواقدي فقال لترجمانه : قل لأصحابه إنما جعلتكم عند كتفيه لتردوا عليه كذبه إن قاله ، قال : ولما جرت العادة أن مجالس الأكابر لا يواجه أحد فيها بالتكذيب احتراماً لهم ، أذن لهم هرقل في ذلك للمصلحة التي أرادها ، انتهى .

(٤) قال الحافظ : أى ينقلوا الكذب عنه لكذبت ، وفيه دليل على أنهم كانوا يستقبحون الكذب إما بالأخذ عن الشرع السابق أو بالعرف ، وفي قوله :

فما بعد ، وكذلك يعدنى كاذباً كل من سمع القصة من العرب فينقل عنى الكذب فى الأمصار والأقطار ، وأما احتمال تكذيب القوم إياه فى مجلس هرقل (١) فبعيد معنى لثقتى بتصديقهم وسكوتهم على ما يقوله ، وإن كان صحيحاً لفظاً ، لأن المعنى : ينقلوا إلى الملك أنى كذبت .

قوله : ونحن منه فى مدة ، إلخ ، أراد بذلك إنا فى غيبة منه ، فلا نعلم ما ذا صنع فيها ، أو نحن صالحناه على مدة أى صلح الحديبية فلا ندرى ما ذا يصنع فيها (٢) ، وأياً ما كان فقوله هذا إخبار عما اعتقد قلبه على خلافه ، لكونه

يأثروا دون قوله : يكذبوا دليل على أنه كان واثقاً منهم بعدم التكذيب لاشتراكهم معه فى عداوة النبي ﷺ ، لكنه ترك ذلك استحياءً وأنفةً من أن يتحدثوا بذلك بعد أن يرجعوا ، فيصير عند سامعى ذلك كذاباً ، وفى رواية ابن إسحاق التصريح بذلك ، ولفظه : فو الله لو قد كذبت ما ردوا على ، ولكنى كنت امرأاً سيذاً أتكرم عن الكذب ، وعلمت أن أيسر ما فى ذلك إن أنا كذبت أن يحفظوا ذلك عنى ثم يتحدثوا به ، فلم أكذبه ، انتهى . وبذلك فسر جميع شراح "البخارى" .

(١) وعامة الشراح على الاحتمال الأول كما تقدم ، ولعل الشيخ رحمه الله ذكر ذلك الاحتمال مع حكمه ببعده لما بين سطور الكتب الهندية بلفظ : ردوا ، ويؤيده لفظ : على واحتاج الشراح إلى حمله بمعنى : عنى .

(٢) وبهذين الاحتمالين فسرهما عامة الشراح ، قال القسطلانى : أى فى مدة صلح الحديبية أو غيبته وانقطاع أخباره عنا . انتهى . قلت : ومعنى مدة الصلح أوجه لتصريحه فى الرواية ، قال الحافظ : وقع فى رواية أبى الأسود عن عروة مرسلًا . خرج أبوسفيان إلى الشام ، فذكر الحديث إلى أن قال : قال أبوسفيان : هو ساحر كذاب ، فقال هرقل : إني لا أريد شتمه ، ولكن كيف نسبه ؟

موقناً بأنه ﷺ ليس بغادر إلا أنه لما كان غير مكذب في مقالته تلك لعدم الوقوف على ما في قلبه بدر إليها ووجه (١) ذلك أنه كان له أن يقول: ليس لي وثوق بأنه ﷺ لا يغدر فلا تكون مقالته تلك كاذبةً عنده وبحسبه ، وإن كان ظنه ذلك غلطاً مخالفاً لنفس الأمر إلا أنه سماها كذباً لأنه علم أنها مخالفة لما أنا مستيقن به من صدقه وأمانته ، وأنه لا يغدر في عهده وميثاقه .

قوله : وكذلك الرسل تبعث (٢) وذلك لئلا يستنكف أولوا

إلى أن قال : فهل يغدر إذا عاهد ؟ قال : لا إلا أن يغدر في هدنته هذه ، فقال : وما يخاف من هذه ؟ فقال : إن قوى أمدوا حلفائهم على حلفائه ، قال : إن كنتم بدأتهم فأنتم أغدر ، انتهى .

(١) يعنى وجه عده ذلك كذباً مع أنه كان له حق أن يقول ذلك لأنه فعل قلبه ولا يطلع عليه أحد غيره ومع ذلك عده كذباً كما يدل عليه قوله : ولم تمكنى أن أدخل فيها ، قال الكرمانى : قوله أدخل فيها أى شيئاً غير الواقع أى لم تمكنى كلمة أدخل فيها شيئاً أنتقصه به غيره . انتهى . قال الحافظ : على أن التنقيص ههنا أمر نسبي ، وذلك أن من يقطع بعدم غدره أرفع رتبةً ممن يجوز وقوع ذلك منه في الجملة ، وقد كان معروفاً عندهم بالاستقراء من عادته أنه لا يغدر ، ولما كان الأمر مغيباً لأنه مستقبل ، أمن أبو سفيان أن ينسب في ذلك إلى الكذب ، ولذا أورده بالتردد ، ومن ثم لم يعرج هرقل على هذا القدر منه ، وقد صرح ابن إسحاق في روايته بذلك بقوله : قال : فوالله ما التفت إليها منى . انتهى .

(٢) قال الكرمانى : يعنى هم أفضل القوم وأشرفهم ، والحكمة فيه أن من شرف نسبه كان أبعد من انتحال الباطل ، وكان أقرب لانقياد الناس إليه ، انتهى . قال الحافظ : والظاهر أن إخبار هرقل بذلك الجزم كان عن العلم المقرر

الخطر (١) من مجالستهم ولا يأنفوا من إطاعتهم ، فإن الله لا يحب أن تعير رسله بشئ من المعاييب والقبائح (٢) .

قوله : لو كان أحد ، فعلم أنه ليس من ديدن قومه الادعاء بمثل تلك الدعاوى .

قوله : ويكذب على الله ، وهذا وإن لم ينهض حجة على كفار قريش لإنكارهم الحشر والنشر ، إلا أنه قال ذلك لكونه حجة عنده لإقراره بالبعث ، ولأنه حجة ملزمة على حسب دعوى من ادعى الرسالة ، فإنه إذا ادعى أنه رسول من الله كان حقاً عنده أن يعود إليه فيجازى على ما فعله من الخير والشر ، فكيف يمكن له مع هذه الدعوى أن يفترى على الله ويقول ما لم يوح إليه .

ولا يبعد أن يقال : إن المشركين والكفرة وإن كانت عامتهم لا يعتقدون الحشر والعود إلى خالقهم إلا أنهم لم ينكروا بجملتهم أن المرأ مجزى بأعماله إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، غاية الأمر أنهم اعترفوا بالجزاء في دار الدنيا لا الآخرة ، وأما ما كان شائعاً فيما بينهم من المقابح والشر ، فكان بناء أكثرها على أنهم عدوها قربات في ظنهم الفاسد ، واعتقدوها طاعات في زعمهم السكاسد ، وإذا كان كذلك لا يبعد أن يكون هذا حجة عليهم أنفسهم أيضاً .

عنده في الكتب السابقة ، انتهى .

(١) خطر الرجل : قدره و منزلته ، وخطر الرجل : اهتز في مشيه وتبختر ، كذا في " المختار " .

(٢) فإن قوم موسى لما عيروه بالأدرة ونحوها أراد عزاسمه أن يبرأه ، فعدا الحجر بثوبه كما سيأتى مفصلاً في كتاب الأنبياء من " البخارى " . ز

وأيضاً فإن مقصوده من طلب الركب ومسألتهم لم يكن إلا التفتيش عن حال النبي ﷺ وبعثته (١) وذلك لما تراءى له في النجوم ولما وصل إليه من الغساق ، فإذا سألهم وتبين أمره حصل مقصوده ، إلا أنه أحب أن يفيدهم من عنده جزاءً وعوضاً عما استفاده منهم من الخير لئلا يدبروا عما هو خير لهم ، وأيضاً فإن محبة النبي ﷺ التي نشأت له إذاً (٢) بعثته على بذل الوسع في نصره وإعانتته مع أنه قصد إسماع من حضر من أعيان ملكه ، لأن ذلك كان أنفع لهم من مواجهتهم أنفسهم به (٣) لأنه يحمل على الخلوص والنصيحة لكون الخطاب إلى غيرهم ، وهؤلاء كانوا أهل كتاب وملة ، فكان قوله : لم يكن ليذر الخ إقامة للحجة على أهل ملته ، لأنهم يسلمون الحشر ويوقنون به .

وكذلك قوله : سيملك موضع قدي هاتين ، كان مقصوداً إسماعه لقومه لينجع خطابه إياهم بعد ذلك ، ولم يذكر فيما أعاده عليهم (٤) ، وأجابهم

(١) نبه الشيخ بذلك على أنه لما كان قصده الاستخبار عن حاله ﷺ وقد حصل بالأسئلة عنهم فلم أجاب لهم عن كل مسأله ، وعما يترتب عليها ، وذكر لذلك عدة مصالح كما ترى . ز

(٢) قوله : إذاً ، أى في ذلك الوقت ، فبعثت هذه المحبة هرقل على نصره ﷺ إذ بين لهم أن هذه الأوصاف التي ذكرتم هي أوصاف الأنبياء ، فهو نبي حقاً واركوا عداوته . ز

(٣) يعنى : لو واجهم بذلك هرقل بنفسه . ز

(٤) هذا على هذه الرواية التي أوردها الإمام البخارى ههنا ، وإلا فهو المذكور في بعض روايات هذه القصة كما سيأتى في " البخارى " في كتاب

عنها : الحرب بيننا وبينه سجال ، لأنه إنما كان سألهم عنه ليعلم بذلك أنه هل هو النبي الموعود أو غيره ؟ وكان ذلك مكتوباً في الكتب القديمة السأوية ، ولم يعده عليهم لأنه لم يكن كبير شئ من العلامات ، ولا حجة يلزم تسليمها على الخصم لأن العادة جارية بين كل محاربين وفريقين مخالفين بذلك .

ثم إنه يشكل قوله : الحرب بيننا وبينه سجال (١) وذلك لأنه لم يهزم ولم ينصر عليه منذ حاربهم وأخذ في مقابلتهم ومقاتلتهم ، والجواب أنه

الجهاد ، قال الكرمانى فإن قلت : السؤال من أحد عشر وجهاً ، والمعاد في كلام هرقل تسعة ، حيث لم يقل : وسألتك عن القتال ، وسألتك كيف كان قتالك ؟ فلم ترك هذين الاثنين ؟ قلت : لأن مقصود هرقل بيان علامات النبوة ، وأمر القتال لادخل فيها إلا بالنظر إلى العاقبة ، وذلك عند وقوع هذه القصة كانت في الغيب وغير معلوم ، ولأن الراوى اكتفى بما سيذكره في رواية أخرى يوردها في كتاب الجهاد في (باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام) مع الزيادات ، وهى أنه قال : وسألتك : هل قاتلتموه وقاتلكم ؟ فرمت أن فعل ، وأن حربكم وحربه دولاً ، وكذلك الرسل تبلى وتكون لها العاقبة ، انتهى .

وقال الحافظ : سقط من هذه الرواية ، إيراد تقرير السؤال العاشر والذي بعده ، وقد ثبت الجميع في رواية المؤلف في الجهاد ، انتهى ، قلت : ولعل الباعث على اختصاره وتركه ذلك هو الذى أشار إليه الشيخ والكرمانى من أنه ليس له كبير دخل في العلامات . ز

(١) لا يتوجه الإشكال إلا على أخذ معنى السجال الفرار كما أشار إليه الشيخ في الجواب ، وليس المراد في الحديث إلا الغلبة كما يدل عليه قوله : ينال منا وننال منه ، ولفظه في تفسير آل عمران : سجالاً يصيب منا ونصيب منه .

لم يسأل عن الهزم والفرار لكونه قد علم أن الرسل شأنهم الثبات والاصطبار ، فكان المقصود أنهم يقتلون أو يقتلون ، أو يختلف الأمر وكان ذلك حقاً لا ريب فيه ، لأن الكفار نالوا من المسلمين يوم أحد وانعكس الأمر يوم بدر ، وكون

قال الحافظ : وقعت المقاتلة بين النبي ﷺ وبين قريش قبل هذه القصة في ثلاثة مواطن : بدر وأحد والخندق ، فأصاب المسلمون من المشركين ببدر وعكسه في أحد ، وأصيب من الطائفتين ناس قليل في الخندق ، فصح قول أبي سفيان : يصيب منا ونصيب منه ، ولم يضرب من تعقب كلامه بأن فيه دسيسة لم ينبه عليها كما نبه على قوله : ونحن منه في مدة لا ندرى ما هو صانع ، والحق أنه لم يدس في هذه القصة شيئاً ، وقد ثبت مثل كلامه هذا من لفظ النبي ﷺ كما أشرت إليه في بدء الوحي ، انتهى .

وقال في بدء الوحي : أشار أبو سفيان بذلك إلى ما وقع بينهم في بدر وأحد ، وقد صرح بذلك أبو سفيان يوم أحد في قوله : يوم بيوم بدر والحرب سجال ، ولم يرد عليه النبي ﷺ بل نطق النبي ﷺ بذلك في حديث أوس بن حذيفة الثقفي لما كان يحدث وقد ثقيف أخرجه " ابن ماجه " وغيره انتهى .

قلت : ولفظ "أبي داؤد" في حديث أوس المذكور : كانت سجال الحرب بيننا وبينهم ندال عليهم ويدالون علينا ، الحديث ، وما أشار إليه الشيخ بلفظ الإشكال والحافظ بلفظ الدسيسة هو ما قال البلقيني : هذه الكلمة فيها دسيسة أيضاً لأنهم لم ينالوا منه ﷺ قط ، وغاية ما في غزوة أحد أن بعض المقاتلين قتل ، وكانت العزة والنصرة للمؤمنين ، وتعقب عليه التسطواني بكلام الحافظ المذكور .

الحرب سجالاتاً (١) تشبيهه لحال من صار الأمر له بحال من كان السجل في يديه ، والناس الآخر يبقون من غير شئ ، فإذا اختلف أمر الظفر والفتح كان كالسجل يأخذه هذا مرةً وذلك أخرى ، والله أعلم .

قوله : سنطةً لدينه (٢) وزاد هذا القيد إشارةً منه إلى أن الارتداد قد يكون لعوارض وعلات تعترى للمرتد بعد إسلامه ، ولا يكون هذا الارتداد

(١) قال الكرمانى : السجل بكسر السين جمع سجل و هو الدلو ، شبه المتحاربين بالمستقي يستقي هذا دلوً وذاك دلوً انتهى . وكذا فى ” الفتح “ ، وقال القسطلانى : بكسر السين وبالجيم المخففة أى نوب نوبة لنا ونوبة له ، انتهى ، قلت : ما أفاده الشيخ ههنا فى التقرير هو الذى عليه عامة الشراح من أن يأخذ هذا دلوً مرةً فيبقى الآخر خائباً وبالعكس مرةً أخرى ، وما أتذكر من تقريره رحمه الله عند الدرس أن المراد بالسجل دلوان يربطان بالحبل فى خشبة ونحوها ويستقى بهما الماء من البير بحيث إذا غمس أحدهما فى البير يعلو الآخر فوق البير وكذا الآخر ، وهو المعبر بقوله : يدال علينا وندال عليه ، وهذا المعنى أقرب إلى ما قالوا من النوب نوبة لنا ونوبة له .

(٢) قال الحافظ : قوله : سنطةً بضم أوله وفتححه أخرج بهذا من ارتد مكرهاً أولاً لسنطة لدين الإسلام بل لرغبة فى غيره كحظ نفسانى كما وقع لعبيد الله بن جحش ، قال الكرمانى : فإن قلت : قد ارتد كثير ممن آمن به فما وجهه ؟ قلت : إما أنه لم يرتد أحد حينئذ ، وإما لأن الارتداد لم يكن لبغض الدين بل لحب الرياسة ونحوه .

قلت : قوله : وقد ارتد كثير لا يصح ، كذا قوله : لم يرتد أحد حينئذ ، بل الصواب ما قال الحافظ من أن قوله : سنطة ، يريد أن من دخل فى الشئ على بصيرة يبعد رجوعه عنه ، بخلاف من لم يكن ذلك من صميم قلبه

حجة على بطلان الإسلام ولا علامة على أن الدين الذي رجع هذا منه فيه نقص ومفاسد ، ولأجل هذا أجابه سفيان بالنفي ، ولو كان السؤال عن مطلق الارتداد لما صح له أن يجيب بالنفي ، ولكن له مسأغ للإثبات لارتداد بعضهم كعبيد الله بن الحطال (١) وغيره ، فإن ارتدادهم كان لعوارض وأسباب تعرف في التواريخ لا لكرهاتهم ملة الإسلام .

فإنه يتزلزل بسرعة ، وعلى هذا يحمل حال من ارتد من قريش ، ولهذا لم يعرج أبوسفیان على ذكرهم وفيهم صهره زوج ابنته أم حبيبة وهو عبيد الله ابن جحش فإنه كان أسلم وهاجر إلى الحبشة بزوجه ، ثم تنصر بالحبشة ومات على نصرانيته وتزوج النبي ﷺ أم حبيبة بعده ، وكان ممن لم يدخل في الإسلام على بصيرة وكان أبو سفيان وغيره يعرفون ذلك منه ، ولذلك لم يعرج عليه خشية أن يكذب ، ويحتمل أن يكونوا عرفوه بما وقع له من التنصر وفيه بعد ، أو المراد بالارتداد الرجوع إلى الدين الأول ولم يقع ذلك لأن جحش ولم يطلع أبوسفیان على من وقع له ذلك ، انتهى .

قال صاحب " الخميس " : تزوج النبي ﷺ أم حبيبة سنة ست وبى بها سنة سبع ، وكانت خرجت مع زوجها ابن جحش مهاجرة إلى الحبشة في الهجرة الثانية ، ثم تنصر زوجها ومات هناك وثبتت أم حبيبة على الإسلام انتهى .

(١) وكان ممن أهد ردمه في النفر الذين أهدر النبي ﷺ دماهم في فتح مكة ، وقد أخرج " البخارى " من حديث أنس أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر ، فلما نزعه جاءه رجل فقال : إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة ، فقال : اقتلوه .

قال الحافظ : وإنما أمر بقتله لأنه كان مسلماً فبعثه رسول الله ﷺ مصداقاً وبعث معه رجلاً من الأنصار ، وكان معه مولى يخدمه ، فنزل منزلاً

قوله : ولم أكن أظن أنه منكم (١) وكان ذلك مكتوباً في الكتب السماوية أيضاً أنه من العرب ومن قريش ، فلعل هرقل لم يتذكر ذلك منه واعتراه نسيان وذهول بكونه منهم ، فأنكر ، أو يكون المعنى لم أكن أظن بعثته منكم أبا سفيان خاصة وإن كان لي علم بكونه من العرب ومن قريش ، فالخفي كونه من بنى مناف لا كونه من قريش ، وكان ذلك ظاهراً لديه .

قوله : ثم دعا بكتاب رسول الله ﷺ ، وكان ذلك دلالة على كمال فطنته حيث لم يتبادر إلى الرسالة ما لم يحقق أمر المرسل ، وكان النبي ﷺ أمر دحية أن يدفع الكتاب إلى عظيم بصرى ، وكان عظيم بصرى أقرى إبلية لملاقاة هرقل (٢) وذلك لأن كل أحد لا يمكن له التوصل إلى الملوك .

فأمر المولى أن يذبح تيساً ويصنع له طعاماً ، فنام واستيقظ ولم يصنع له شيئاً فعدا عليه فقتله ثم ارتد مشركاً ، وكانت له قيمتان تغنيان بهجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١) قال القسطلاني : قوله : قد كنت أعلم ، قاله لما عنده من علامات نبوته ﷺ الثابتة في الكتب القديمة . وقوله : لم أكن أظن أنه منكم أى من قريش انتهى . وقال الحافظ : أى أعلم أن نبياً سيبعث في هذا الزمان لكن لم أعلم تعيين جنسه ، وزعم بعض الشراح أنه كان يظن أنه من بنى اسرائيل لكثرة الأنبياء فيهم فيه نظر ، لأن اعتماد هرقل في ذلك كان على ما اطلع عليه من الإسرائيليات ، وهي طافحة بأن النبي الذي يخرج في آخر الزمان من ولد إسماعيل فيحمل قوله : لم أكن أظن منكم : أى من قريش .

(٢) كذا في الأصل ولم أجد في الشروح من ذكره بهرقله ، والشيخ رحمه الله لما كان معروفاً بالحذافة في الأدب حتى يضرب به المثل في ذلك وكتب لفظ هرقله بمواضع كثيرة من هذا التقرير تركته هكذا وما نهت

قوله : يؤتلك الله أجرك مرتين ، إما محمول على الكثرة أى مرة بعد مرة وذلك لما يؤجر على إسلام الأريسين ، أو المراد الثنية حقيقة لأنه آمن بنبيه ثم آمن بمحمد ﷺ .

قوله : إلى كلمة سواء بيننا (١) يعنى بذلك أنى لا أدعوك إلا إلى ما هو مسلم بين الفريقين ، واتخاذ غير الله أرباباً أن ينقاد لأوامرها مخالفاً لأمر الله تعالى ، فكان فى " الإنجيل " أمر بإيجاب للإيمان بمحمد ﷺ ، فكان الإيمان به إيماناً وتصديقاً بمضمون كتابهم فى الحقيقة لو امتثلوا أمر الله الذى أمرهم به ولم يأخذوا بقول علمائهم المانعين عنه .

قوله : فإن تولوا ، لحطاب من الله ولعله (٢) كان معلوم هرقله أنه من الله تعالى فاستغنى عن التنبيه لذلك ، وأيضاً فإن قرينة الكلام منبهة عنه فلم يحتاج إلى التصريح بأنه من كلامه تبارك وتعالى .

عليه فى كل موضع .

(١) وقد ورد فى التنزيل : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة » الآية ، قال الحافظ قيل : إن النبى ﷺ كتب ذلك قبل نزول الآية ، فوافق لفظه لفظها لما نزلت ، وذلك لأن نزولها فى قصة وفد نجران ، وكانت قصتهم سنة الوفود سنة تسع ، وكانت قصة أبى سفيان قبل ذلك سنة ست ، وقيل : بل نزلت سابقة فى أوائل الهجرة ، وإليه يؤمى كلام ابن إسحاق ، وقيل : نزلت فى اليهود ، وجوز بعضهم نزولها مرتين ، وهو بعيد ، انتهى .

(٢) هذا على أحد الأقوال فى نزول الآية كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ ، والمعروف عند أهل العلم أنه ﷺ أراد الآية ، قال القسطلانى : قيل : إنه ﷺ لم يرد التلاوة بل أراد مخاطبتهم بذلك ، وحيث فلا إشكال أى فى ذكر الواو

قوله : كثر عنده الصخب ، ولعله كان تشاوراً فيما بينهم (١) في أمره عليه السلام وجواب كتابه ، إلا أن أبا سفيان ومن معه لما كانوا لا يفهمونه لأجنبية اللسان عبروا عنه بالصخب .

قوله : وكان ابن الناطور ، ابتداء قصة من الزهرى (٢) ، وظاهر ما

في أولها ، وعورض بأن العلماء استدلوا بهذا الحديث على جواز كتابة الآية أو الآيتين إلى أرض العدو ، ولولا أن المراد الآية لما صح الاستدلال ، وهم أقوم وأعرف ، وبأنه لو لم يرد الآية لقال عليه الصلاة والسلام : فإن توليتم ، وفي الحديث : « فلن تولوا » انتهى . قلت : وكذا استدل به الطحاوى أيضاً في "مشكل الآثار" على جواز السفر ببعض القرآن إلى أرض العدو .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، ولا يبعد أن يكون الصخب لما رأوا من جنح الملك إلى الإسلام ، لتصديقه بأن هذه الصفات التي ذكرها الوفد صفات النبي ، وأشد منه قوله : لتجشمت لقاءه ، وأشد منه : لغسلت قدميه ، حتى ذكره الشراح بحثاً ، قال العيني : إن قيل : هل يحكم بإسلام هرقل بالقولين المذكورين ؟ يقال : لا نحكم به لأنه ظهر منه ما ينافيه ، انتهى مختصراً ، ثم رأيت الحافظ مال إلى ذلك في التفسير إذ قال : يعرف من قرائن الحال أن اللغظ كان لما فهموا من هرقل من ميله إلى التصديق . انتهى . ز

(٢) وبذلك جزم الحافظ في "الفتح" إذ قال : الواو في قوله : وكان عاطفة ، والتقدير عن الزهرى أخبرني عبيد الله ، فذكر الحديث الأول ، ثم قال الزهرى : وكان ابن الناطور يحدث ، فذكر هذه القصة ، فهي موصولة إلى ابن الناطور لا معلقة كما زعم بعض من لا عناية له بهذا الشأن ، وقد بين أبو نعيم في "دلائل النبوة" أن الزهرى قال : لقيته بدمشق في زمن عبد الملك

صنعه المؤلف من عطف قصة على قصة من غير فصل بينهما أنه وصل إليه القصتان بسند واحد . ثم إن المراد بذلك أن ابن الناطور (١) سرد من قصة هرقل ما لم يبلغ الزهرى ، وترك منها ما كان قد بلغه كما قدمنا آنفاً ، والترتيب بينهما قد علم ، ثم قد يتوهم أن هرقل لما تحقق عنده أمر الرسالة بأسباب شتى في إيلياء كيف أخر عرضه على رجاله إلى ورود حمص ؟ والجواب أنه وإن كان قد استيقن بذلك إلا أنه أحب أن يجمع مع رأيه رأى صاحبه ، لأن علمه كان مسلماً عند قومه كعلم هرقل وحذاقته ، فكان اجتماعها على أمر أبعد من تهمة الغلط ، إلى غير ذلك من الفوائد ، والله أعلم .

ابن مروان وأظنه لم يتحمل عنه ذلك إلا بعد أن أسلم ، وإنما وصفه بكونه سقفاً لينبه على أنه كان مطلعاً على أسرارهم ، عالماً بحقائق أخبارهم ، انتهى . ز

(١) ابن الناطور روى بالطاء المهملة والمعجمة ، وهو الحافظ للزرع والناظر إليه كذا في " الكرماني " وغيره من الشروح ، قال العيني : قال القاضي : هو بطاء مهملة ، وعند الحموى بالمعجمة ، قال أهل اللغة : فلان ناظر بنى فلان وناظرهم بالمعجمة ، والناطور بالمهملة : حافظ النخل ، عجمي تكلمت به العرب ، قال الأصمعي : هو من النظر ، والنبط يجعلون الطاء طاء ، وفي " العباب " في فصل الطاء المهملة : الناظر والناطور : حافظ الكرم ، وقال ابن دريد : الناطور ليس بعربي ، انتهى . وقال أيضاً في موضع آخر : هو بالطاء المهملة ، وفي رواية الحموى : بالطاء المعجمة ، وفي رواية الليث عن يونس : ابن ناطوراء بزيادة الألف في آخره فعلى هذا هو اسم أعجمي . انتهى .

قوله : فلا يهمنك (١) شأنهم ، لأن اليهود ليست لهم مملكة ولا سلطنة ، وإنما هم ضربت عليهم الذلة والمسكنة ، فليسوا إلا رعايا وأهل ذمة يسهل قتلهم بأدنى همة .

قوله : ثم كتب هرقل إلى صاحب له ، واتفق مجيئ كتاب رسول الله ﷺ وسؤال هرقله أبا سفيان بعده قبل ورود الجواب . وذلك لأن جوابه إنما ورد إليه بعد ما كر راجعاً إلى بلاده من إيلياء .

قوله : فلم يرم حصص ، الظاهر أنه لم ينتظر جوابه هناك لحصول العلم له قبل ذلك إلا أنه اتفق له المقام هناك (٢) إلى أن ورد الجواب منه ، ولا يبعد أن يكون انتظره أيضاً ، غاية ما في الباب أن انتظاره له ثمة لا يكون لتحصيل يقين له لحصوله بدونه بل لإثبات حجة به على قومه .

قوله : ثم أمر بأبوابها ، وذلك لثلاث ينفلت منهم أحد فتقع الفتنة ، ولا كذلك إذا كانوا مأسورين محصورين هناك ، فإن القضية إذاً مقدورة كما فعل بعد ذلك حيث أظهر لهم أن مسألته هذه إنما كانت امتحاناً ليرجع أنسهم

(١) قال الكرمانى : بضم الياء من الإفعال يقال : أهمنى الأمر إذا أقلقنى وأحزنى ، ومراده أن هؤلاء أحقر من أن تهتم لهم أو تبالي بهم ، انتهى .

(٢) ظاهر كلام الشيخ أن مقامه بمحصص كان اتفاقاً أوللاً انتظار وهو ظاهر لفظ الحديث إذ قال : فلم يرم حصص ، وما جزم به شراح الحديث أن الحصص كان دار سلطنته فيأول ما في الحديث من قوله : لم يرم أى كان مقبلاً بها ولم يخرج منها إلى موضع آخر ، قال الحافظ في قوله : وسار هرقل إلى حصص ، لأنها كانت دار ملكه وكانت في زمانهم أعظم من دمشق وكان فتحها على يد أبى غبيدة بن الجراح سنة ١٦ هـ بعد هذه القصة بعشر سنين .

إليه ويدفع وحشتهم ، ثم إن هرقل لم يظهر عنه بعد ذلك شئ من أمارات الإسلام فلا يدري هل أخفى إسلامه شحاً على الملك وخوفاً على النفس أم رجع عما كان عليه ، وعلى هذا يحمل كلام المؤلف ، وكان هذا آخر شأن هرقل (١) ، يعنى آخر ما ظهر من أمره أنه قال لهم هذه المقالة ، وأما إنه كيف كان فيما بينه وبين الله فالجزم بالحكم في ذلك مشكل لا يمكن الإقدام عليه (٢) ، فكيف ينسب إلى المؤلف أنه حكم عليه بالكفر ، وخروجه في تبوك وكذا في غزوة مؤتة ليسا حجة على كفره (٣) ، وغاية ما يلزم منها الفسق .

(١) قال الحافظ : لما كان أمر هرقل في الإيمان عند كثير من الناس مشتبهاً لأنه يحتمل أن يكون عدم تصريحه بالإيمان للخوف على نفسه من القتل ، ويحتمل أن يكون استمر على الشك حتى مات كافراً ، وقال الراوى في آخر القصة : فكان ذلك آخر شأن هرقل ، ختم به البخارى هذا الباب الذى استفتحه بحديث : الأعمال بالنيات ، كأنه قال : إن صدقت نيته انتفع بها في الجملة وإلا فقد خاب وخسر . انتهى . قلت : وتقدم الاختلاف في إسلام هرقل في أول الحديث .

(٢) قال العجنى : قال ابن بطال : لم يصح عندنا أن هرقل جهر بالإسلام ، وإنما عندنا أنه أثر ملكه على الجهر بكلمة الحق ولسنا نقنع بالإسلام دون الجهر به ، ولم يكن هرقل مكرهاً حتى يعذر وأمره إلى الله تعالى ، وقد حكى القاضى عياض فيمن اطمأن قلبه بالإيمان ولم يتلفظ ، وتمكن من الإتيان بكلمتى الشهادة ولم يأت بها ، هل يحكم بإسلامه أم لا ؟ اختلافاً بين العلماء مع أن المشهور لا يحكم به ، وقيل : إن قوله : هل لكم في الفلاح والرشد فتبايعوا هذا الرجل يظهر أنه أعلن ، والله أعلم بحقيقة الأمر .

(٣) لكن ما تقدم في هامش أول الحديث من قوله ﷺ في غزوة تبوك :

قوله : هل لكم فى الفلاح والرشد ، وفى الأول ما ليس فى الثانى وهما معاً حقيقيان وإضافيان ، فحقيقة الفلاح والرشد الإسلام والإضافى منها نسبة إلى الكفر والطغيان بذل الجزية وقبول الذمة ، وقوله : تبايعوا ، يشمل الأمرين كليهما ، فإن المبايعة مبايعة إسلام أو عهد ، وعلى هذا فكان ما قاله لهم إرشاداً لهم إلى أفضل الأمرين لهما ثم إلى المفضول ، والله أعلم .

قوله : حر الوحش ، وهى أشد الوحوش توحشاً وهذا هو وجه التشبيه (١) .

« كذب عد والله إنه على نصرانيته » نص فى أنه لم يؤمن بعد . ز

(١) قال الحافظ : شبههم بالوحوش لأن نفرتها أشد من نفرة البهائم الإنسية ، وشبههم بالحر دون غيرها من الوحوش لمناسبة الجهل وعدم الفطنة بل هم أضل . انتهى . وتعقب كلامه العيني ورجح أنه شبههم بها لأنها أشد نفرة من سائر الحيوان ، ويضرب المثل بشدة نفرتها انتهى .

تنبيه : قال الحافظ : يؤخذ للمصنف من آخر لفظ فى القصة براعة الاختتام ، انتهى . وهذا إشارة منه - رحمه الله - إلى ما تقدم فى مقدمة هذه الحاشية فى خصائص " البخارى " ما جزم به الحافظ رحمه الله من أن الإمام البخارى رحمه الله يذكر فى آخر كل كتاب ما يدل على الختم ، ويشير إلى اختتام الكتاب ، وذكرت هناك أن الأوجه عندى أن الإمام البخارى يذكر فى آخر كل كتاب ما ينبه الرجل على خاتمته ويذكره موته ، وههنا لفظ : وذلك آخر شأن هرقل كما يشير إلى خاتمة الكتاب بلفظ الآخر فهو أشد تنبيهاً إلى خاتمة كل رجل بالإشارة إلى آخر شأن هرقل إن صدقت نيته انتفع بها وإلا فقد خاب وخسر . ز

كتاب الإيمان (١)

(١) قال القسطلاني : الإيمان بكسر الهمزة لغةً : التصديق ، وهو كما قاله التفتازاني : إذعان الحكم المخبر به وقبوله إفعال من الأمن ، كأن حقيقة آمن به أمته التكذيب والمخالفة ، يعدى باللام كما في ”التنزيل“ في قصة يوسف : « وما أنت بمؤمن لنا » أى مصدق لنا ، وبالباء كما في الحديث : « أن تؤمن بالله » الحديث ، وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصديق إلى الخبر أو المخبر به من غير إذعان وقبول ، بل هو إذعان وقبول لذلك ، بحيث يقع عليه التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي ، انتهى .

وقال الحافظ : الإيمان لغةً : التصديق ، وشرعاً : تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه ، وهذا القدر متفق عليه ، ثم وقع الاختلاف هل يشترط مع ذلك مزيد أمر من جهة إبداء هذا التصديق باللسان المعبر عما في القلب إذ التصديق من أفعال القلوب ، أو من جهة العمل بما صدق به من ذلك كفعل المأمورات وترك المنهيات ، انتهى ، وبسط العلامة العيني في هذا الاختلاف أشد البسط وذكر الأقوال الكثيرة في ذلك مع نسبتها إلى قائلها .

وقال شيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى في هامش ”البخارى“ ملخصاً كلام العيني في شرح ”البخارى“ فقال : نقل عن الإمام أبى حنيفة وغيره أن الإيمان عمل القلب واللسان معاً ، ثم الإقرار هل هو ركن أم شرط في حق إجراء الأحكام ، قال بعضهم : هو شرط ، وقال الحافظ النسفي : هو المروى عن أبى حنيفة وإليه ذهب الأشعري في أصح الروايتين ، وهو قول أبى منصور الماتريدى ، وقال بعضهم : إن الإيمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح ،

.....
 وهم أصحاب الحديث ومالك والشافعى وأحمد .

ونقل عن الإمام الشافعى أنه قال : الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل ، فالمخل بالأول وحده منافق ، وبالثانى وحده كافر ، وبالثالث وحده فاسق ، ينجو من الخلود فى النار ويدخل الجنة ، قال الإمام : هذا فى غاية الصعوبة لأن العمل إذا كان ركناً لا يتحقق الإيمان بدونه فغير المؤمن كيف ينجو من النار ؟ وأجيب بأن الإيمان قد جاء بمعنى أصل الإيمان كما فى قوله ﷺ : « الإيمان أن تؤمن بالله » الحديث ، وقد جاء بمعنى الإيمان الكامل وهو المقرون بالعمل كما فى حديث وفد عبد القيس ، والإيمان بهذا المعنى الثانى هو المراد بالإيمان المنفى فى قوله ﷺ : « لا يزنى الزانى وهو مؤمن » الحديث ، فالخلاف لفظى راجع إلى تفسير الإيمان ، ولا خلاف فى المعنى فإن الإيمان المنجى من دخول النار هو الثانى باتفاق جميع المسلمين ، والإيمان المنجى من الخلود فى النار هو الأول باتفاق أهل السنة خلافاً للمعتزلة والخوارج ، انتهى .

وأفاد شيخ مشايخنا شيخ الهند رحمه الله فى تراجمه أنهم اختلفوا فى كون الأعمال جزءاً للإيمان على ثلاثة مذاهب :

الأول : أن الأعمال أجزاء لحقيقة الإيمان داخلية فى ماهيته ، وإذا فات الجزء فات الكل ، وهذا مذهب الخوارج والمعتزلة .

والثانى : أنها خارجة عن حقيقة الإيمان بالكلية لا تعلق لها بالإيمان ، فالإيمان قول بلا عمل ، وهذا مذهب المرجئة .

والثالث : أنها خارجة عن حقيقة الإيمان داخلية فى كماله ، فهى مكمل لها كأعضاء الإنسان فإنها خارجة عن الحقيقة الإنسانية داخلية فى كمال الإنسان ، وما يتقبل من الخلاف بين أهل السنة فهو لفظى بلا مزية ، ولا يشك فى كونه

لفظياً غير من اقتصر على الألفاظ ولم يتأمل المعاني ، انتهى .

قلت : وهذا ظاهر بالبداهة ، فإن أحداً من أئمة السلف لم يقل بالخلود في النار لمن أدخل شيئاً من أعمال الجوارح ، ولم يقل أحد منهم بدخول الجنة لمن أدخل بالتصديق القلبي ، قال الحافظ: السلف قالوا : الإيمان اعتقاد بالقلب ، ونطق باللسان ، وعمل بالأركان ، وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله ، ومن ههنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقصان ، والمرجئة قالوا : هو اعتقاد ونطق فقط . والكرامية قالوا : هو نطق فقط . والمعتزلة قالوا : هو العمل والنطق والاعتقاد . والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطاً في صحته ، والسلف جعلوها شرطاً في كماله ، انتهى .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم: اضطرب كلام الشراح في بيان غرض القدماء من المحدثين في مسألة الإيمان ، وذلك أنهم حكموا من صدق بقلبه وأقر بلسانه ولم يعمل عملاً فهو مؤمن ، وحكموا بأن الأعمال من الإيمان ، فأشكل عليهم أن الكل لا يوجد بدون الجزء . والحق عندي في ذلك أن الإيمان إيمانان: إيمان انقياد فقط ويتفرع عليه أحكام الدنيا ، وقد نبه عليه البخاري في (باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة) ومثله كمثل الرجل يقال للرجل الضعيف النحيف : إنه رجل ، من غير مجاز ، وللرجل الجامع للكمالات الإنسانية : إنه رجل ، من غير مجاز ، وكذلك يقال لمن له تصديق وإقرار فقط : إنه مؤمن ، ومن جمع معهما العمل الصالح : إنه مؤمن من غير مجاز ، انتهى .

ثم زاد ههنا في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله عن الشيخ الكنكوهي - قدس سره - قولاً ، فقال: قوله: بسم الله الرحمن الرحيم ، قد يكتب قبل الكتاب وقد يكتب بعده في غير محله ، والوجه في ذلك أن الإمام البخاري

قوله : وهو قول وفعل (١) أراد بالفعل ما يعم فعل القلب وفعل الجوارح ، ويمكن إرادة فعل الجوارح فقط ، وعلى هذا فترك التصديق في الذكر لاتفاق العلماء على اعتباره في الإيمان (٢) ، ثم إن القصد فيه الرد على

حين يكتب هذا الكتاب كان يكتب ويكتب ، فإذا وقف عن الكتابة بسبب المرض أو غيره من الأعذار تركها ، ثم إذا شرع في الكتابة بعد الوقفة كتب البسملة أولاً ؛ فإن كان كتب الكتاب قبل الوقفة وقعت البسملة بعده وإلا وقعت قبله ، هذا هو الوجه المنقول من الأساتذة وإن كان ضعيفاً ، انتهى . ولم أتحصل بعد وجه الضعف فإن المنقول عن الأساتذة يزيل الإشكال المعروف أن الإمام طالما يذكر البسملة فيما بين الأبواب المسلسلة من كتاب واحد . ز

(١) قال الحافظ : قوله : قول وفعل ، وفي رواية الكشميهني : قول وعمل ، وهو اللفظ الوارد عن السلف الذين أطلقوا ذلك أما القول فالمراد به النطق بالشهادتين ، وأما العمل فالمراد به ما هو أعم من عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقاد والعبادات ، ومراد من أدخل ذلك في تعريف الإيمان ومن نفاه إنما هو بالنظر إلى الله ؛ فالسلف قالوا : هو اعتقاد بالقلب ، ونطق باللسان ، وعمل بالأركان ، وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله ، ومن ههنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقص ؛ والمرجئة قالوا : هو اعتقاد ونطق فقط ؛ والكرامية قالوا : هو نطق فقط ؛ والمعتزلة قالوا : هو العمل والنطق والاعتقاد .

والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطاً في صحته ، والسلف جعلوها شرطاً في كماله ، وأثبتت المعتزلة واسطةً فقالوا : الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، انتهى . ز

(٢) قال الكرمانى : فإن قلت : هو قول وفعل واعتقاد بالقلب ، بل الاعتقاد بالقلب هو الأصل فلم لم يذكره ؟ قلت : لا نزاع في أن الاعتقاد

المرجئة (١) القائلين بأنه لا يضر الإسلام معصية ، والمعتزلة المبتئين منزلة بين المؤمن والكافر ، وبيان ما أراده الفقهاء والمتكلمون من علمائنا - رحمهم الله تعالى - من الزيادة والنقص ، ولما كانت عقائد المرجئة هذه تسد باب الأعمال بالكلية بالغ في الرد عليها بآيات وروايات وآثار كثيرة ، ثم إن مبنى استدلاله (٢) على اتحاد الإيمان والإسلام وهو حق لا ريب فيه، فإن الإيمان المعتبر عند الشرع لا ينفك عن الإسلام ولو حكماً ، وهو الانقياد بالقلب ، والاعتراف بعصيانته

لا بد منه ، والبحث في أن القول باللسان والفعل بالجوارح هل هما منه أم لا ؟ فلذلك ذكر ما هو المتنازع فيه .

(١) قال النووي في شرح " البخارى " : إطلاق الإيمان على الأعمال متفق عليه عند أهل الحق ، ودلائله في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصر ، وهذا المعنى أراد البخارى في " صحيحه " بالأبواب الآتية كقوله : (باب أمور الإيمان) و (باب الصلاة من الإيمان) (باب الزكاة من الإيمان) وسائر أبوابه ، وأراد الرد على المرجئة في قولهم الفاسد : إن الإيمان قول بلا عمل ، وبين غلطهم وسوء اعتقادهم ، انتهى .

(٢) يعنى أن استدلال المصنف في هذه الأبواب كلها مبنى على اتحاد الإيمان والإسلام ، ولذا ذكر أحاديث الإسلام في أبواب الإيمان ، وذلك لاتحادهما شرعاً ، قال القسطلانى : الإسلام لغة : الانقياد والخضوع ، ولا يتحقق ذلك إلا بقبول الأحكام والإذعان ، وذلك حقيقة التصديق ، قال الله : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً ، فهما متحدان في الصدق وإن تغايرا بحسب المفهوم ، إذ مفهوم الإيمان تصديق القلب ، ومفهوم الإسلام أعمال الجوارح ، انتهى .

وقصوره لو أخل بشئ من الأعمال أو ارتكب المعاصى والمآثم ، وأما عدم تحقق الإسلام الشرعى بدون الإيمان فظاهر ، وأراد بالهدى (١) الإيمان ، وزيادة الإيمان (٢) فى الروايات والآيات عندنا محمولة على زيادة المؤمن به ، أو على زيادة مراتب الإيقان وكيفيات التصديق لا نفسه لأنه شئ بسيط .

(١) أى المراد بالهدى فى هذه الآيات التى ذكرها الإمام البخارى الإيمان ، وعلى هذا يصح إيراد البخارى هذه الآيات فى الاستدلال على زيادة الإيمان ، ولا ريب فى ذلك لأن الهداية هى الدلالة الموصلة إلى المطلوب وهو الإيمان . ز

(٢) قال النووى فى شرح " البخارى " أنكر أكثر المتكلمين زيادته ونقصه وقالوا : متى قبل الزيادة والنقص كان شكاً وكفرأ ، وقال المحققون من المتكلمين : نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص ، والإيمان الشرعى يزيد وينقص بزيادة ثمراته ونقصاتها وهى الأعمال ، وفى هذا جمع بين ظواهر النصوص الواردة بالزيادة مع أقاويل السلف ، وبين أصل وضعه فى اللغة وما عليه المتكلمون ، وهذا الذى قاله هؤلاء وإن كان ظاهراً حسناً ، فالأظهر المختار خلافه وهو أن نفس التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر وتظاهر الأدلة وانسراح الصدر ، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعثرهم شبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض إلى آخر ما بسطه ، وقال فى آخره : فهذا الذى اخترناه هو الصحيح الموافق لظواهر النصوص ، انتهى .

قلت : وهذا هو الذى أشار إليه الشيخ بقوله : أو مراتب الإيقان وكيفيات التصديق ، ولا شك أن نفس التصديق بسيط ، وقوته وضعفه صفة خارجة عن الحقيقة ، كما أن نفس الإنسانية بسيط ، وكون الإنسان ضعيفاً أو قوياً صفة زائدة على الحقيقة الإنسانية ، قال الغزالى فى " الإحياء " : إن قلت : قد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، فإذا

قوله : إن للإيمان فرائض ، شرع في الآثار ، وظاهر أن الفرائض والشرائع ليست لنفس الإيمان (١) إذ هو اسم للتصديق عند الكل ، فلا معنى لكونه ذا فرائض إلا إذا أدخل فيه العمل أيضاً ، ونقل عنه أن الإيمان (٢) فرائض كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ونقصان .

فأقول : إن السلف هم الشهود والعدل وما لأحدهم عن قولهم عدول ، فما ذكره حق ، وإنما الشأن في فهمه ، وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به ، والزائد موجود والناقص موجود ، والشئ لا يزيد بذاته ، فلا يقال : إن الإنسان يزيد برأسه بل يقال : يزيد بلحيته وسمته ، ولا يجوز أن يقال : إن الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن ، فهذا تصريح بأن الإيمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان ، إلى آخر ما بسطه من زيادة البقين ونقصه . ز

(١) قال الكرمانى: الغرض من هذه الحكاية بيان أن عمر كان قائلًا بأن الإيمان قول وفعل ، وكان قائلًا بزيادة الإيمان ونقصانه حيث قال : استكملها ولم يستكملها ، ولقائل أن يقول : لا يدل ذلك عليه بل على خلافه إذ قال : للإيمان كذا وكذا ، فجعل الإيمان غير الفرائض وأخواتها ، فقال : استكملها أى الفرائض ونحوها لا الإيمان ، فجعل الكمال لها لا للإيمان ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : قوله : للإيمان ، كذا ثبت في معظم الروايات باللام ، وفرائض بالنصب على أنها اسم إن ، وفي رواية ابن عساكر : فإن الإيمان فرائض ، على أن الإيمان اسم إن ، والفرائض خبرها ، وبالأول جاء الموصول الذى أشرنا ، انتهى . وأشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك أن عدى بن عدى الكندى تابعى من أولاد الصحابة كان عامل عمر بن عبدالعزيز على الجزيرة ولذلك كتب

إلخ ، وعلى هذا فمدخول الأعمال فيه أظهر ، ثم لا يمكن أن يكون عمر رضى الله عنه هذا يكفر من أخل بشئ من الأعمال كما هو اللازم من جعل الأعمال داخلة في الإيمان ، لأنه عين ما ذهب إليه المرجئة (١) مع ما فيه من مخالفة بينة للنصوص القطعية ، فلم يكن مراده إلا دخولها في الإيمان الكامل (٢) وهو عين مرادنا .

قوله : فن استكملها ، هذا استدلال ثان من كلام عمر رضى الله عنه .

قوله : ولكن ليطمئن قلبي ، والاطمينان زيادة اليقين ، ولا يمكن نفي اليقين عنه قبل ذلك لكونه مؤمناً قبله ، فلزم التفاوت والتشكيك في مراتب اليقين والتصديق ، وهو الزيادة في الإيمان ؛ وإيرادها (٣) في غير الآيات لأنها

إليه ، وصله أحمد بن حنبل وأبو بكر بن أبي شيبة في "كتاب الإيمان" لهما بلفظ : أما بعد ! فإن للإيمان فرائض وشرائع إلخ . ز

(١) هذا سبقة قلم ، والصواب بدله : الخوارج والمعتزلة .

(٢) قال الحافظ : الغرض من هذا الأثر أن عمر بن عبدالعزيز كان ممن يقول : بأن الإيمان يزيد وينقص ، حيث قال : استكمل ولم يستكمل . قال الكرمانى : هذا على احدى الروايتين ، وأما على الرواية الأخرى فقد يمنع ذلك لأنه جعل الإيمان غير الفرائض ، كذا في "الفتح" عن الكرمانى وليس هذا في النسخة التى بأيدينا ، ثم تعقبه الحافظ بقوله : قلت ، لكن آخر كلامه يشعر بذلك ، وهو قوله : فن استكملها أى الفرائض وما معها فقد استكمل الإيمان ، وبهذا تتفق الروايتان ، فالمراد أنها من المكملات ، لأن الشارع أطلق على مكملات الإيمان إيماناً ، انتهى .

(٣) وما أفاده الشيخ رحمه الله أوجه عندى مما وجهه به العيني إذ قال : قيل :

من كلام إبراهيم عليه السلام لا من أمره تعالى وإن كان مذكوراً في القرآن على سبيل الحكاية ، وكذلك في قول معاذ أي : نزد الإيمان ساعةً بالمذاكرة ، وكذلك قول ابن مسعود فإن كلها دليل على ما قصده المؤلف ، ولا يضرنا شيئاً فإن الزيادة في الكيفيات مسلمة (١) .

قوله : اليقين الإيمان كله ، يعنى أن اليقين كل الإيمان ، ففيه استدلالان : توكيد الإيمان بلفظ الكل (٢) ، ولا يؤكد بالكل إلا ذو أجزاء وأبعاد ، فلزم دخول الأعمال في الإيمان إذ ليس في نفس الإيمان أجزاء ، وحمل كان المناسب للسياق أن يذكر هذه الآية عند سائر الآيات ، وأجيب بأن تلك الآيات دلت على الزيادة صريحاً ، وهذه تلزم الزيادة منها ، ففصل بينهما إشعاراً بالتفاوت ، انتهى .

(١) كما تقدم في كلام الشيخ وأيدته بكلام النووي وقال العيني : قال الزمخشري : فإن قلت : كيف قال له : أو لم تؤمن وقد علم أنه أثبت الناس إيماناً ؟ قلت : ليجيب بما أجاب لما فيه من الفائدة الجلية للسامعين ، انتهى . قال العيني : إن فيه فائدتين : إحداهما : التفرقة بين علم اليقين وعين اليقين ، فإن في عين اليقين طمانينة بخلاف علم اليقين ، والثانية : إن لإدراك الشيء مراتب مختلفة قوةً وضعفاً ، وأقصاها عين اليقين ، فليطلبها الطالبون ، انتهى .

(٢) وبذلك جزم عامة الشراح : قال الكرمانى : الكل لا يؤكد به إلا ذو أجزاء يصبح افتراقها حساً أو حكماً ، فعلم منه أن للإيمان كلاً وبعضاً فيقبل الزيادة والنقصان ، انتهى . وتبعه العيني وغيره من الشراح ، وأجاد الحفاظ إذ قال : وهذا التعليق طرف من أثر وصله ” الطبراني ” بسند صحيح ، وبقيته : والصبر نصف الميزان ، وجرى المصنف على عادته في الاختصار على ما يدل بالإشارة ،

الإيمان (١) على اليقين أو عكسه ومراتب اليقين متفاوتة ، فلزم كون الإيمان كذلك .

قوله : حقيقة التقوى ، فلزم أن يكون للتقوى وهو الإيمان مراتب بعضها أولى بتسميتها تقوى من بعض ، أى وقد علم أن أدنى درجات التقوى الاتقاء عن الشرك (٢) ، وهو الإيمان نفسه ، فكان أعلى درجاته أعلى درجاته .
قوله : شرع لكم من الدين إلخ ، فتفسير مجاهد (٣) يقتضى اتحادهما

وحذف ما يدل بالصراحة ، إذ لفظ النصف صريح في التجزية ، وفي "الإيمان" لأحمد عن ابن مسعود أنه كان يقول: اللهم زدنا إيماناً و يقيناً وفقهاً ، وإسناده صحيح ، وهذا أصرح في المقصود ولم يذكره المصنف لما أشرت إليه ، انتهى .

(١) هذا استدلال ثان ، وتقدم قريباً في كلام الشيخ أولاً ، ووجه ذلك في كلام النووي أن مراتب التصديق متفاوتة بداهة ، فإن إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم . ز

(٢) قال الكرمانى : قوله : حقيقة التقوى ، أى الإيمان ، لأن المراد من التقوى الوقاية من الشرك ، وفيه إشعار بأن بعض المؤمنين بلغوا إلى كنه الإيمان وبعضهم لا ، فيجوز الزيادة والنقصان ، وفي بعض الروايات بدل التقوى لفظ الإيمان انتهى . وقال الحافظ المراد بالتقوى وقاية النفس عن الشرك والأعمال السيئة والمواظبة على الأعمال الصالحة ، وبهذا التقرير يصح استدلال المصنف ، وقوله : حاك ، بالمهملة والكاف الخفيفة أى تردد ، ففيه إشارة إلى أن بعض المؤمنين بلغ كنه الإيمان وحقيقته ، وبعضهم لم يبلغ ، انتهى .

(٣) أشار الشيخ رحمه الله بذلك إلى دفع ما أورد في الحاشية أن الآية التى فسرها مجاهد لا تناسب الترجمة ، لأن الاتحاد لا يدل على الزيادة والنقصان بخلاف

مع ما علم من اختلاف بين الشرائع والأحكام ، فعلم أن الدين واحد غير أن فيه زيادةً ونقصاناً ويدل عليه الرواية (١) : « مثلى مثل من بنى داراً » فإن

الآية التي فسرهما ابن عباس ، ولذا قيل في الحاشية : إن الآية الثانية موافقة للترجمة ، ولا يظهر وجه الموافقة الأولى ، وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي نور الله مرقده في تقريره عن الشيخ الكنكوهي - قدس سره - قوله : أوحيناك لما كانت الآية محتملةً لمعنيين : أحدهما ما ذكره مجاهد ، وثانيها أوحيناك دين نوح ، ودين إبراهيم ، ودين موسى ، يعني جعلنا مجموع الأديان المذكورة في الآية ديناً لك كما هو مقتضى الواو العاطفة ، فإنها للجمع ، فعلى هذا يكون ديننا أشق الأديان مع أنه أيسرها .

وأيضاً لإرادة هذا المعنى ينافي سوق الآية لأن سوقها تسلية للنبي ﷺ بأنك لا تنزع عن دينك ، ولا تظن أنه ثقيل بالنسبة إلى الأديان السابقة فإنه عينها وليس غيرها ، فسر مجاهد الآية بالمعنى الأول المراد في الآية ، فاستنبط البخاري منه مطلوبه ، وقوله : ديناً واحداً باعتبار أصل الدين ، ومختلفاً باعتبار بعض الفروع الكلية والجزئية ، وباعتبار هذا الاختلاف قال تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً » انتهى . ز

(١) أخرجها البخاري ولفظها عند البخاري من حديث جابر مرفوعاً : « مثلى ومثل الأنبياء كرجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة ، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون ويقولون : لولا موضع اللبنة » ومن حديث أبي هريرة بنحوه ، وفيه : « إلا موضع لبنة من زاوية ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ، ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ، قال : فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين » انتهى . ز

فيه تصريحاً بأنه ﷺ كمل من الأديان ما كان ناقصاً ، وعلى هذا (١) فمعنى قول ابن عباس : إنه جعل لكل من الأمم سهيلاً وسنةً ، ففى بعض السبل من زيادة الهدى مالم يست فى بعض ، فلزم التفاوت فى درجات الإيمان ، لأن الدين والإيمان واحد ، ويمكن توجيه قوله بأنه جعل لكل من أفراد أمته ﷺ شرعةً ومنهاجاً على أن يكون الخطاب لهم خاصةً دون الأمم كافةً ، ومقصودهم مع تفاوت المناهج واحد كما أن شريعتهم وكتابهم واحدان ، فإطلاق أن لكل منها شرعةً ومنهاجاً لا يصح إلا إذا سلم أن الدين لا يتعدد بتعدد مراتبه ، ولا يتفاوت بتفاوت أوصافه من الشدة والضعف إلى غير ذلك .

ومعنى قوله : شرعةً ومنهاجاً على هذا الأخير ما بين أحكام العبيد والأحرار ، والرجال والنساء ، والأئمة والمؤمنين ، والشبان والشيوخ ، والأصحاء والمرضى ، وغيرهم من تفاوت غير قليل أو ما عليه كل فرد من أفراد الأمة من كثرة العبادة وقتلتها ، والشدة فى الدين وضعفه ، وكثرة ملازمته الجمع والجماعات وقتلتها ، إلى غير ذلك مما لا نهاية له ، فإنهم مع اتحاد المقصود لما تباينوا فيما بينهم هذه المباني علم أن للإيمان مراتب ، وللتصديق منازل ، فأما إن أدخل الأعمال فالتفاوت حينئذ أظهر ؛ هذا ، ولا يبعد أن

(١) أراد الشيخ بذلك إلى آخر ما بسطه الجمع بين أثرى مجاهد وابن عباس ، إذ يظهر من أثر مجاهد الاتحاد فى الأديان كلها ، ومن أثر ابن عباس اختلاف الشرائع لكل الأمم ، قال الحافظ : المنهاج : السبيل أى الطريق الواضح والشرعة والشرعة بمعنى ، وقد شرع أى سن ، فعلى هذا فيه لف ونشر غير مرتب ، فإن قيل : هذا يدل على الاختلاف ، والذي قبله على الاتحاد ، وأجيب بأن ذلك فى أصول الدين ، وليس بين الأنبياء فيه اختلاف ، وهذا فى الفروع وهو الذى يدخله النسخ ، انتهى .

يقال (١): إن أثر ابن عباس ومجاهد في تفسير الآيتين مجموعهما حجة واحدة .

وحاصلها: أن مجاهداً فسر الآية بما حاصله اتحاد الأديان جملةً ، وفسر ابن عباس رضى الله عنه الآية الثانية بما حاصله افتراق السنن والمناهج ، وليست إلا الشرائع ، فلا يمكن الجمع بين الآيتين إلا بإهدار التفاوت في فروع الإيمان وهى الأعمال ، فإن الأديان حكم عليها بالاتحاد مع ما فيها من بون بائن في الفروع ؛ فعلم أن الدين واحد غير أنه ينقص حسب ما فيه من نقص لقلة الأعمال ، ويزيد حسب زيادة الأعمال ، وما يتوهم من أن الدين أو الإيمان لما كان اسماً لمجموع الاعتقاد والعمل ، ولاشك أن تغير جزء من أجزاء الشيء المركب تغير له ، فلا يبقى المجموع بعد تغير جزء منها هو هذا المجموع بعينه ، فساقط ، لأن ذلك مجرى الأجزاء المتوقفة عليها وجوده لا مطلقاً ، والكلام ههنا في الكامل من الإيمان؛ ونظير ذلك في ما نشاهد الإنسان وسائر الحيوانات، فإن شيئاً من أطرافها كالأيدي والأرجل والآذان والأنوف والأسنان والأذنان لا يصح نفي الجزئية عنها، ومع ذلك فلا يحكم بعد تغير شيء منها أن الكل مغاير لما كان قبل هذا المتغير .

وحاصله : أن الأجزاء نوعان : ما كان منها مدار الاتصاف بالكمال ، وما كان مداراً لتحقيق الشيء وجوده بالفعل ، ودخول الأعمال في الإيمان من قبيل الأول دون الثانى، كما أن المرأ إذا جدعت أنفه وجبت مذاكيره فلا ريب في كونه هو الأول وإن تغيرت صفة كماله إلى النقصان ، فكذلك الأعمال إذا نسبتها إلى الإيمان .

(١) هذا جواب آخر عما أورد أن أثر مجاهد لا يوافق الترجمة .

قوله : « بنى الإسلام على خمس » ولقائل أن يقول: هذا الحديث لا يجديكم شيئاً في دعواكم ، بل الذى يثبت عنه مغايرة الإسلام للأعمال ، فإن المبنى غير المبنى عليه ، والجواب (١) أن المغايرة تجوز أن تكون مغايرة وجود الكل لوجودات الأجزاء في أنفسها .

(باب أمور الإيمان وقول الله عز وجل (٢))

هذا عطف على لفظ الأمور (٣) وداخل في الترجمة ، والحاصل : أنه يبين فيه شيئين : أمور الإيمان أى يذكر أن الإيمان ليس أمراً وحدانياً بسيطاً

(١) وبذلك أجاب عنه عامة الشراح ، قال العيني تبعاً للكرمانى وغيره قيل : فعلى هذا التقدير هو هذه الخمسة ، والمبنى لا بد أن يكون غير المبنى عليه ، وأجيب بأن الإسلام عبارة عن المجموع ، والمجموع غير كل واحد من أركانه ، انتهى .

(٢) ذكر مولانا حسين على في تقريره عن الشيخ الكنكوهي - قدس سره - أن المصنف أورد هذا الباب لدفع وهم أن الأجزاء هو الخمس فقط ، انتهى . يعنى كان لمتوهم أن يتوهم بالحديث السابق اقتصاره على الخمس فقط ، ذكر هذا الباب متصلاً به ، فله در الشيخ ما أجاد .

(٣) قال القسطلاني : بالجر عطف على أمور ، وقال الحافظ: وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذى رواه عبد الرزاق وغيره من طريق مجاهد أن أباً ذر سأل النبي ﷺ عن الإيمان ، فتلا عليه : « ليس البر » إلى آخرها ، ورجاله ثقات ، ووجهه أن الآية حصرت التقوى على أصحاب هذه الصفات ، والمراد المتقون من الشرك والأعمال السيئة ، فإذا فعلوا وتركوا فهم المؤمنون الكاملون ، والجامع بين الآية والحديث أن الأعمال

لاجزأ له وإنما هو حقيقة تأليفية تبنى على أمور ويثبت بثبوته أمر آخر ما أشار إليه قوله تبارك وتعالى : « ليس البر » يعنى أن الرواية الموردة في الباب تثبت كلا الأمرين ، لأنها تدل على أن الإيمان بضع وستون شعبة ، فيكون شيئاً ذا أجزاء وأبغاض ، فثبت به أنه ليس إلا حقيقة مؤلفة من أشياء متناسبة ، وكذلك يثبت أن قوله تبارك وتعالى : « ولكن البر من آمن بالله » بعد تصحيح الحمل على ظاهره ، والبر الحقيقي هو الإيمان ، فكانت المذكورات فيها داخلة في الإيمان أجمع ، فافهم ما ألقينته عليك واسمع .

ومعنى قوله : أمور الإيمان ، أى التى أطلق عليها لفظ الإيمان لإطلاق الكل على بعض أجزائه ، فكانت داخلة فيه تصحيحاً لعلاقة المجاز ، والجواب (١)

مع انضمامها إلى التصديق داخلة في مسمى البر ، كما هى داخلة في مسمى الإيمان ، فإن قيل : ليس في المتن ذكر التصديق؟ أجيب بأنه ثابت في أصل هذا الحديث كما أخرجه مسلم وغيره ، والمصنف يكثر الاستدلال بما اشتمل عليه المتن الذى يذكر أصله ولم يسقه تماماً ، انتهى .

وقال السيوطى : أخرج ابن أبى حاتم وصححه عن أبى ذر أنه سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان فتلا : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » حتى فرغ منها ثم سأل أيضاً فتلاها ، ثم سألها فتلاها ، الحديث ، وفي " العينى " عن القاسم عن أبى ذر أن رجلاً سأل عن الإيمان فقرأ عليه « ليس البر » الآية ، فقال الرجل : ليس عن البر سألتك ؟ فقال أبو ذر : جاء رجل إلى النبى ﷺ فسأله كما سألتنى ، فقرأ عليه كما قرأت عليك ، فأبى أن يرضى كما أبى أن يرضى ، الحديث .

(١) أى الجواب من الذين قالوا ببساطة الإيمان .

أن علاقة المجاز غير منحصرة فيه ، فلعل إطلاقه عليها لسببية لها ، أو بحسب أن المؤمن آثِل بالآخرة إليها إلى غير ذلك ، والله أعلم .

قوله : « ليس البر » أى الإيمان (١) لأنه أعلى البر ، وكذلك فى قوله : « ولكن البر من آمن » وأنت تعلم ما فيه فإن العطف يقتضى المغايرة كما هو أصله لإبدليل يقوم على خلافه ، فكان المعطوف على الإيمان مغايراً له لا داخلياً فيه إلا أن يقال : جعل الإيمان نوعين : كاملاً (٢) وعبر عنه بالبر وهو الإيمان وما عطف عليه ، وناقصاً وعبر عنه بالإيمان والمعطوفات خارجة عنه ، هذا ظاهر ولا ينكره أحد .

قوله : « قد أفلح المؤمنون » (٣) بإسقاط واو

(١) أى المراد بالبر فى الموضعين الإيمان ، وتام الآية : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا و أولئك هم المتقون » وتقدم قريباً من روايات أبى ذر رضى الله عنه أنه سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان فتلا هذه الآية ، فهى تؤيد ما أفاده الشيخ من إطلاق البر على الإيمان .

(٢) قال السيوطى : أخرج وكيع وابن أبى شيبة وغيرهما عن ابن ميسرة قال : من عمل بهذه الآية فقد استكمل الإيمان .

(٣) وتامه « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون ، والذين هم عن اللغو معرضون ، والذين هم للزكاة فاعلون ، والذين هم لفروجهم

العطف (١) لعدم الالتباس ، ورواية الأصيلي بإثباتها ، والاحتجاج بالآية متوقف على كون الصفات المسوقة بعد المؤمنين بياناً للإيمان والمؤمنين لا احترازاً ، وللمانع أن يمنعه ، ولقائل أن يقول : معنى قوله فى الترجمة (٢) باب أمور الإيمان ليس هو إثبات جزئية الأعمال أو قبول الإيمان زيادةً ونقصاناً فإن البحث قد انبرم ، وإنما المقصود ههنا تفصيل بعض مقتضيات الإيمان وآثاره تنبيهاً على أن المؤمن ليس من شأنه الإخلال بها ، وعلى هذا فلا ضير فيما سرده من الآيات والروايات ، والله أعلم .

حافظون ، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيماهم فلأنهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون ، والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ، والذين هم على صلواتهم يحافظون» .

(١) قال الحافظ : قوله : « قد أفلح » ذكره بلا أداة العطف ، والحذف جائز والتقدير وقول الله : « قد أفلح المؤمنون » وثبت المحذوف فى رواية الأصيلي ، ويحتمل أن يكون ذكر ذلك تفسيراً لقوله : « المتقون » أى المتقون هم الموصوفون بقوله : « قد أفلح » إلى آخرها ، وكأن المؤلف أشار إلى إمكان عد الشعب من هاتين الآيتين وشبههما ، ومن ثم ذكر ابن حبان أنه عد كل طاعة عدها الله تعالى فى كتابه من الإيمان ، وكل طاعة عدها رسول الله ﷺ من الإيمان وحذف المكرر فبلغت تسعاً وتسعين ، انتهى .

(٢) ما أفاده الشيخ أوجه مما قالته الشراح ؛ فلأنهم قاطبةً مالوا إلى أن مقصود الإمام البخارى بهذه الأبواب كلها إثبات ما قاله أولاً من كون الأعمال جزءاً للإيمان ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن هذا الغرض قد ثبت فى أول كتاب الإيمان بالآيات والروايات ، ومقصود الإمام من هذه الأبواب الآتية تفاصيل مقتضيات الإيمان ، وأن المؤمن ينبغى له أن يعتنى بشأن هذه الأمور التى أطلق عليها النبي

قوله : الإيمان بضع (١) الخ أى

ﷺ كونها جزءاً من الإيمان، كما أشار إليه الحافظ قريباً من إمكان عد الشعب منها ، وإليه أشار الكرماني إذ قال : قال ابن بطال : التصديق أول منازل الإيمان ، والاستكمال إنما هو بهذه الأمور ، وأراد البخارى الاستكمال ولهذا بوب أبوابه عليه فقال : (باب أمور الإيمان) و (باب الجهاد) و (باب الصلاة من الإيمان) ، انتهى .

(١) قال الكرماني : هكذا فى بعض الأصول ، وبضعة بالهاء فى أكثرها وهما بكسر الباء على المشهور وبالفتح على اللغة القليلة ، ومعناها : القطعة ، واستعمل فى العدد لما بين الثلاثة والعشرة على الصحيح ، وقيل : من ثلاث إلى تسع ، وقيل : من اثنين إلى عشرة ، وقيل : من واحد إلى تسعة ، وقال الخليل : البضع : السبع ، والشعبة : غصن الشجرة وفرع كل أصل ، وقوله : «ستون» كذا ههنا ، وثبت فى «صحيح مسلم» : «وسبعون» جزماً ، وفى أخرى : «بضع وسبعون» أو «بضع وستون» بالشك ، وروى أبوداؤد والترمذى : «بضع وسبعون» بلاشك .

قال القاضى عياض : الصواب ما وقع فى سائر الأحاديث ، ولسائر الرواة : «بضع وسبعون» ومنهم من رجح رواية : «بضع وستون» لأنها المتيقن ، قال النووى : الصواب ترجيح «بضع وسبعون» لأنها زيادة من الثقات وزيادة الثقات مقبولة ، قال الكرماني : المراد من زيادة الثقات زيادة لفظ فى الرواية ، ومثله ليس منها ، بل من باب اختلاف الروايتين فقط ، ورواية : «بضع وستون» لا تنافى ما عداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفى الزائد ، ويحتمل أن يكون رواية الستين مقدمة على رواية السبعين ، وكان الشعب عند صدوره من النبي ﷺ هذا القدر ، ثم قال مرة أخرى عند زيادة الشعب

كماله (١) وأثره ، وأما نفسه

بلفظ سبعون ، فيكون كلاهما صواباً ، انتهى .

(١) قال التسطواني: في الحديث تشبيه الإيمان بشجرة ذات أغصان وشعب، ومبناه على المجاز، لأن الإيمان - كما مر - في اللغة : التصديق، وفي عرف الشرع : تصديق القلب واللسان ، وتماهه وكماله بالطاعات ، فحينئذ الإخبار عن الإيمان بأنه بضع وستون يكون من باب إطلاق الأصل على الفرع ، لأن الإيمان هو الأصل ، والأعمال فروع منه، وإطلاق الإيمان على الأعمال مجاز، لأنها تكون عن الإيمان ، وهذا مبني على القول بقبول الإيمان الزيادة والنقصان ، وأما على القول بعدم قبوله لها فليست الأعمال داخلة في الإيمان ، واستدل لذلك بأن حقيقة الإيمان التصديق ، ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة .

وقد ورد أيضاً جعل الإيمان شرطاً لصحة الأعمال كما في قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن » مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط ، و ورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ، ولا يخفى أن هذه الوجوه تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأى المعتزلة، لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي ، قاله العلامة التفتازاني ، انتهى .

قلت : وهل قالت الحنفية أو أحد من أهل السنة غير ذلك ؟ فلا أدري

فغير منقسم (١) .

قوله : وقال أبو معاوية لمخ أراد بذلك (٢) تصريح سماع الشعبي عن عبد الله ، إلى غير ذلك من الفوائد مع تقوية الرواية بتعدد الأسانيد .

كيف قال من قال : إن في زيادة الإيمان ونقصه اختلافاً بين الحنفية وغيرهم من المحدثين .

(١) قال الخطابي : الإيمان اسم يتشعب إلى أمور ذوات عدد جماعها الطاعة ، ولذا صار من صار من العلماء إلى أن الناس متفاضلون في درج الإيمان وإن كانوا متساويين في اسمه ، كذا في " الكرماني " .

(٢) قال الحافظ : أراد بهذا التعليق بيان سماعه له من الصحابي ، والنكتة فيه رواية وهيب بن خالد له عن داؤد عن الشعبي عن رجل عن عبد الله بن عمرو وحكا ابن مندة ، وعلى هذا فلعل الشعبي بلغه ذلك عن عبد الله ثم لقيه فسمعه ونبه بالتعليق الآخر على أن عبد الله الذي أهمل في روايته هو عبد الله بن عمرو الذي بين في رواية رفيقه ، انتهى . وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره لما كان الشعبي تابعياً صغيراً فكان يخفى على بعض الناس أنه سمع من عبد الله ، فيكون الحديث متصلاً أم لا فيكون منقطعاً ، وكان ذلك الاختفاء عليهم حقيقة ، أو خاف البخاري رضي الله عنه ذلك عليهم فأثبت السماع لدفع توهم الانقطاع وكذلك أشار إلى أن الشعبي وعامراً واحداً ، وكذلك عادة البخاري أنه إذا روى معنعناً وخاف فيه اختفاء السماع على الناس ، أو ذكر فيه مدلساً يثبت السماع بقدر الإمكان ، وقوله : قال عبد الأعلى ، أورده لمجرد التقوية ، انتهى . وقد عرفت النكتة في إرادته في كلام الحافظ .

قوله : « بين أيديكم وأرجلكم » تشنيع (١) لفعل الافتراء فيما هو معلوم الكذب ، فإن لفظة : بين أيديكم (٢) وإن كانت تصدق على ما قرب منه

(١) قال الكرمانى : إن قلت ما معنى الإطئاب حيث قال : تأتوا ، ووصف البهتان بالافتراء والبهتان والافتراء من واد واحد ، وزيد عليه : بين أيديكم وأرجلكم ، وهلا اقتصر على : ولا تبهتوا الناس ؟ قلت : معناه مزيد التقرير وتصوير بشناعة هذا الفعل ، انتهى . ز

(٢) قال الحافظ : البهتان : الكذب الذى يبهت سامعه ، وخص الأيدى والأرجل بالافتراء لأن معظم الأفعال تقع بهما إذ هى العوامل والحوامل للمباشرة ، ولذا يسمون الصنائع : الأيدى ، وقد يعاقب الرجل بجناية قولية فيقال : هذا بما كسبت يداك ، ويحتمل أن يكون المراد لانهتوا الناس كفاحاً ، وبعضكم يشاهد بعضاً كما يقال : قلت كذا بين يدي فلان ، قاله الخطابى وفيه نظر لذكر الأرجل ، وأجاب الكرمانى بأن المراد الأيدى وذكر الأرجل تأكيداً ، ومحصله أن ذكر الأرجل إن لم يكن مقتضياً فليس بممانع ، ويحتمل أن يكون المراد بما بين الأيدى والأرجل : القلب ، لأنه هو الذى يترجم اللسان عنه فلذلك نسب إليه الافتراء ، كأن المعنى لا ترموا أحداً بكذب تزورونه فى أنفسكم ثم تبهتون صاحبه بالسنتكم .

وقال ابن أبى جمرة : يحتمل أن يكون قوله : بين أيديكم ، أى فى الحال وقوله : أرجلكم ، أى فى المستقبل لأن السعى من أفعال الأرجل ، وقال غيره أصل هذا كان فى بيعة النساء وكنى بذلك ، كما قال الهروى فى " الغريبين " عن نسبة المرأة الولد الذى تزنى به أو تلتقطه إلى زوجها ، ثم لما استعمل هذا اللفظ فى بيعة الرجال احتيج إلى حمله على غير ما ورد فيه أولاً ، والله أعلم ،

من جهة القدام وما بعد ، إلا أن لفظة : بين أيديكم وأرجلكم لا تصدق إلا على القريب منه كما هو الظاهر بالمراجعة إلى الوجدان ، فكان الافتراء فيما قرب منه افتراءً فيما علم حاله حق علم ، وعرفوا بطلانه حق المعرفة .

ولا يبعد أن يكون المراد بها : النفس أو القلب ، لوقوعه بين الأيدي والأرجل أو الفرج لذلك ، وعلى هذا فيلزم التخصيص في الافتراء بإثبات النسب ونفيه ، وأولى من يصدق عليه هذا الوصف حينئذ هي النساء ، وإن كان ممكن الصدق على الرجال أيضاً .

قوله : « يفر بدينه » الظاهر أن المراد بالدين هي الأعمال ، لأن الفتنة تمنع عن إتيانها ، وأما نفس الاعتقاد فلا ضير فيه من الفتنة ، وعلى هذا يتم الاحتجاج على أن الفرار دين ، أو على أن الأعمال هي الدين حيث أطلق عليها في الرواية لفظ : الدين ، وأما على ما قلنا (١) من أنه لم يقصد ههنا إلا أن يذكر بعض خصال المؤمنين وما ينبغى أن يكون هو عليه ، فلا حاجة إلى شيء من ذلك ، ثم يشكل أن الترجمة لم تطابق الرواية الواردة فيه ، حيث دلت الترجمة على كون الفرار من الفتن بعض أجزاء الدين وأبعاضه على ما هو مدلول من التبعية وهو الذي كان المؤلف متصدياً لإثباته ، والجواب (٢) .

انتهى . قلت : وقد بسط شيء من ذلك في الجزء السادس من " الأوجز " فارجع إليه لو شئت . ز

(١) كما تقدم قريباً في (باب أمور الإيمان) .

(٢) بياض في الأصل بعد ذلك ، ولعل الوالد - قدس سره - نسي ما أفاد شيخه رحمه الله في الجواب ، أو أراد المراجعة في ذلك عن شيخه ولم يتفق له ذلك ، وفي " الفتح " : قال الشيخ النوى : في الاستدلال بهذا الحديث

(باب قول النبي ﷺ : 'أنا أعلمكم بالله' (١))

اعلم أن العلم نوعان : كسبي وهو حاصل بالاختيار وغيره ، وهو الواقع في القلب بالاضطرار . والمعتبر في الإيمان من التصديق ما كان اختياراً منه لا

الترجمة نظر لأنه لا يلزم من لفظ الحديث عد الفرار ديناً وإنما هو صيانة للدين قال : فلعلة لما رآه صيانةً للدين أطلق عليه اسم الدين ، وقال غيره : إن أريد بمن كونها جنسيةً أو تبعيةً فالنظر متجه ، وإن أريد كونها ابتدائية أي الفرار من الفتنة منشأ الدين فلا يتجه النظر ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر إشكال النووي : قلت : لم يرد بكلامه الحقيقة لأن الفرار ليس بدين ، وإنما المراد أن الفرار للخوف على دينه شعبة من شعب الدين ، ولهذا ذكره بمن التبعية ، وتقدير الكلام : باب الفرار من الفتن شعبة من شعب الدين انتهى . ولأجل هذا ذكرت إيراد النووي وإلا فأنت خبير بأن إيراد الشيخ غير إيراد النووي لكن جواب العلامة العيني ممكن الجواب عن إيراد الشيخ .

(١) يشكل على المصنف إيراد هذا الباب في كتاب الإيمان وكان حقه كتاب العلم ، قال الكرماني وتبعه شيخ مشايخنا الدهلوي في " التراجم " إذ قال : فإن قلت : ما وجه تعلق هذه الترجمة بالإيمان ؟ قلت : العلم بالله وكذا المعرفة به هو التصديق به فهو من الإيمان لأن الإيمان إما التصديق أو التصديق مع العمل فالمقصود بيان أن رسول الله ﷺ أشد إيماناً منهم ، وبيان أن الإيمان هو أبعضه فعل القلب رداً على الكرامية ، انتهى بزيادة ، وتقدم مذهب الكرامية في أول كتاب الإيمان أنهم قالوا : إن الإيمان هو النطق فقط .

وقال العلامة السندي : إن إيمان الشخص على قدر معرفته بالله ، فيلزم أن يزيد وينقص على قدر معرفته بربه ، ولما ورد عليه أنه كيف يزيد الإيمان

ما وقع في القلب ضرورة^٢ وليس كسباً له وهو (١) المعبر عنه في قوله تعالى: «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» ، والكسبي هو الممدوح عليه فهو المراد في قوله: «أنا أعلمكم بالله» ولاريب في أنه فعل القلب لثبوت المؤاخذه عليه بالآية (٢) ، فكان حاصل الترجمة أن النبي ﷺ لما أثبت لنفسه الأعلمية ،

أو ينقص بزيادة المعرفة أو نقصانها مع أن المعرفة خارجة عن الإيمان لما تقدم أن الإيمان قول وفعل والمعرفة ليست شيئاً من ذلك ، أجاب بأن المعرفة فعل القلب والفعل لا يقتصر على ما يصدر من الجوارح بل يشمل ما يصدر من القلب بقوله تعالى: «ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» فأسند الكسب الذي بمعنى الفعل والعمل إلى القلب فلا يقتصر الفعل على الجوارح ، وعلى هذا فقوله: وإن المعرفة ، بكسر إن وقوله: لقوله تعالى دليل لما يفهم من أن الفعل يشمل فعل القلب ، انتهى .

(١) أى العلم الذى يقع فى القلب بالاضطرار .

(٢) وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله في تقريره: قوله: فعل القلب أى مطلقاً سواء كان للجزئى أو الكلى ، وغرضه أن العلم والمعرفة مترادفان لا أن المعرفة تكون للجزئى والعلم أعم منه ، كما هو الفرق بينهما عند أرباب المعقول ، ثم استدل على الترادف بقوله تعالى: «بما كسبت» فإن كلمة ما عامة شاملة للكلى والجزئى ، فكان الكسب أيضاً أعم من المعرفة وفيه ما فيه فإنه يلزم منه عموم الكسب عنهما لا الترادف بينهما إلا أن يقال: إن كسبت بمعنى عرفت ولا دليل عليه ، والأقرب عندى أن يقال: إن مراده أن المعرفة فعل القلب دون الحواس كالبصر مثلاً ، والغرض من هذا تفسير ما جاء في بعض الروايات «أنا أعرفكم بالله» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وإنما أورد هذا التفسير ههنا لمناسبة المعرفة بالعلم ، والله أعلم ، وقوله:

والعلم (١) هو الإيمان ثبت التفاوت بين أفراد الإيمان والمؤمنين، لما كان الإيمان هو الكسبي من العلم لا مطلقه احتج عليه بالآية فإن المؤاخذة لما لم يكن إلا على الأفعال الاختيارية كان الأمور به هو العلم الكسبي لا العلم الضروري ، وهو المراد في الرواية لأنه مذكور في معرض المدح ولا مدح إلا على الاختياري ، وأيضاً في قوله : « أتفاكم » حجة أخرى على قبول الإيمان الزيادة والنقصان ، لأن التقوى هو الإيمان . أو لأن التقوى اجتناب السيئات ، وهو داخل في الإيمان ، فكان التفاوت فيه بالزيادة والنقصان تفاوتاً بهما في الإيمان لما أن الكل يتصف بالتغير إذا تغيرت أجزائه .

(باب تفاضل أهل الإيمان)

أراد بذلك (٢) إثبات ما ذهب إليه المتكلمون والفقهاء من أن الزيادة والنقصان إنما هما باعتبار الكيفيات المزاييدة والثمرات المترتبة ، وأما نفس

أعلم بالله ، والعلم بالله هو التصديق ، فثبت أن التصديق يزيد وينقص باعتبار الكيفيات ، انتهى .

(١) أى العلم الكسبي وهو المعبر عن التصديق ، فعلوم أنه هو الإيمان ، قال القسطلاني : قوله : « أعلمكم بالله » لأن الرجل كلما كان أقوى في دينه كان أقوى في معرفته ربه ، وذلك يدل ظاهراً على قبول الإيمان الزيادة والنقصان ، وللأصيلي : « أعرفكم » بدل « أعلمكم » والفرق بينهما أن المعرفة هي إدراك الجزئي ، والعلم إدراك الكلي ، انتهى .

(٢) ما أفاده الشيخ كله واضح من صنع المصنف إذ قيد الترجمة بلفظ : الأعمال ، وقال القسطلاني : لما ذكر في الحديث السابق الحصال الثلاث والناس يتفاوتون فيها وبه يحصل التفاضل في العمل شرع بذكر تفاضل الأعمال ،

التصديق المنجى من الخلود فأمر واحد بسيط لا تركيب فيها (١) ولا يقبل الزيادة والنقصان ، فقال : إن تفاضل أهل الإيمان إنما هو بحسب الأعمال فزاد لفظ: الأعمال في الترجمة إشارة إلى أن ما ورد في الرويات مثل ذلك ، كما في رواية أبي سعيد المسوقه قريباً (٢) ، فلأنما هو التفاوت بحسب الأعمال ، وأما التصديق فوجود في الكل .

انتهى . قال الحافظ : قوله : في الأعمال ، في ظرفية ويحتمل أن تكون سببية أي التفاضل الحاصل بسبب الأعمال ، انتهى . واختاره شيخنا الدهلوى في « التراجم » إذ قال : وفي للتعليل ، انتهى . وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله في تقريره : قوله : (باب تفاضل أهل الإيمان) المقصود من مثل هذا الباب كما سيحى من قوله (باب المعاصى من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها) وكذا ما مر من قوله : يزيد وينقص أن الأعمال ليست بداخلة في أصل الإيمان وهو التصديق ، وليست بأركان له بل هى مكملة له فهى أجزاء للإيمان الكامل ، وهذا بعينه مذهب المتكلمين فلا نزاع ههنا أصلاً ، انتهى .

(١) قال العيني : المراد بحجة الخردل زيادة على أصل التوحيد ، وقد جاء في « الصحيح » بيان ذلك فى رواية فيه : « أخرجوا من قال لا إله إلا الله وعمل من الخير ما يزن كذا » ثم بعد هذا يخرج منها من لم يعمل خيراً قط غير التوحيد ، وقال القاضى : هذا هو الصحيح ، إذ معنى الخير ههنا أمر زائد على الإيمان لأن مجردة لا يتجزى وإنما يتجزى الأمر الزائد عليه وهى الأعمال الصالحة من ذكر خفى أو شفقة على مسكين أو خوف من الله تعالى ونية صادقة فى عمل وشبهه ، انتهى .

(٢) وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله فى تقريره : قوله : « من خردل من إيمان » وصغر إيمانه هذا باعتبار الكيفية فقط ، وذلك لعدم

ثم إن صنيعه هذا وكذلك ما سلكه في أكثر أبواب كتابه يدل على أن مراده ليس هو الزيادة على جهة الجزئية في نفس الإيمان حتى يلزم خلاف بيننا وبينه، بل الغرض الرد على المرجئة (١) القائلين بأن الأعمال لا تفيد شيئاً .

قوله : « الدين » ومقتضى زيادته لفظ الأعمال في الترجمة أن يحمل الزيادة في دين عمر (٢) وكذلك زيادة من تضمنه الحديث الأول على أن كمالهم في

الأعمال له أصلاً ، فالحاصل أن الإيمان يزيد كيفاً بكثرة الأعمال وينقص كيفاً بقلتها، حتى إن من لم يكن له أعمال أصلاً يكون إيمانه في غاية الصغر كيفاً، فثبت تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ، انتهى . وهذا واضح وإلا لا يصح إدخال المصنف حديث أبي سعيد هذا في (باب التفاضل في الأعمال) .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح، قال الحافظ في أول حديث الباب : أراد بإيراده الرد على المرجئة لما فيه من ضرر المعاصي مع الإيمان، وعلى المعتزلة في أن المعاصي موجبة للخلود، انتهى . قال الكرماني: الحديث حجة لأهل السنة على المرجئة حيث علم منه دخول طائفة من عصاة الأمة النار إذ مذهبهم أنه لا يضر مع الإيمان معصية فلا يدخل العاصي النار، وحجة على المعتزلة أيضاً حيث دل على عدم تخليد العاصي في النار ، انتهى .

(٢) قال الكرماني : إن قلت : يلزم من الحديث أن يكون عمر رضى الله عنه أفضل من أبي بكر أى لكثرة دينه وهو خلاف الإجماع ، قلت : لا يلزم إذ القسمة غير حاصرة لجواز قسم رابع، سلمنا انحصار القسمة لكن ما خصص القسم الثالث بعمر رضى الله عنه سلمنا بالتخصيص لكنه معارض بالأحاديث الدالة على أفضلية الصديق بحيث تواتر القدر المشترك منها ومثله يسمى بالتواتر من جهة المعنى ، فدليلكم أحاد ودليلنا متواتر ، سلمنا التساوى بين الدليلين

الدين هذا ناشئ من كثرة القربات ، ففيه فضل تنبيه على نفي الجزئية (١) هذا ، والله أعلم .

(باب (٢) ' فان تابوا (٣) وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ')

علق تخلية السبيل على التوبة ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ؛ فعلم أن الإيمان لا معتبر به بحسب الكمال دونها ، فكانتا من أجزاء الإيمان الكامل (٤) وهو المراد ، وأثبت هذا المرام بالآية والرواية .

لكن الإجماع منعقد على أفضليته وهو دليل قطعي ، وهذا ظني والظن لا يعارض القطع ، انتهى .

(١) وهذا ظاهر من صنيع المصنف إذ ذكر الحديث في التفاضل بالأعمال .

(٢) قال الحافظ وتبعه القسطلاني وغيره من شراح " البخارى " : إن غرض المصنف بهذا الباب أيضاً الرد على المرجئة حيث زعموا أن الإيمان لا يحتاج إلى الأعمال ، انتهى .

(٣) وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله : قوله : فإن تابوا أى فإن آمنوا لأن معناه : فإن رجعوا إلى الله من الكفر ، انتهى .

(٤) كما جزم به القسطلاني في الحديث السابق إذ قال : لا يقال : إذا كان الحياء بعض الإيمان فیتنى الإيمان بانتفائه ، لأن الحياء من مكملات الإيمان ونفى الكمال لا يستلزم نفي الحقيقة ، انتهى . ثم قال الكرمانى : في الحديث أن تارك الصلاة عمداً معتقداً وجوبها يقتل وعليه الجمهور ، واختلفوا هل يقتل على الفور أم يمهل ثلاثة أيام ؟ الأصح الأول ، والصحيح أنه يقتل بترك صلاة

(باب من قال : الإيمان هو العمل (١))

يعنى بذلك أن العمل وإن كان المتبادر منه عند الإطلاق أعمال الجوارح إلا أنه كثيراً ما يطلق على العمل القلبي أيضاً كما استشهد عليه بالآية

واحدة إذا خرج وقت الضرورة لها ، وأنه يقتل بالسيف وهو مقتول حداً ، وقال الإمام أحمد : يكفر ، وقال أبو حنيفة : يحبس ولا يقتل ولا يكفر ، أما الصوم فلو تركه حبس ومنع من الطعام والشراب لأن الظاهر أنه ينويه لأنه معتقد لوجوبه ، أما الزكاة فتؤخذ منه قهراً ، انتهى .

(١) قال الكرماني : إن قلت : العمل إما أن يراد به عمل القلب أى التصديق فلا يطابقه الاستشهاد بقول العدة ، لأنه قول أو عمل اللسان ، أو يراد به عمل الجوارح أو عمل اللسان أو مجموع الأعمال فلا يناسب الحديث ، إذ الإيمان بالله تعالى هو عمل القلب فقط بقرينة ذكر الجهاد والحج بعده ، قلت : المراد المجموع والاستدلال عليه بمجموع الآيات والحديث ؛ إذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل ، انتهى . قلت : وعلى هذا فراد المصنف من لفظ العمل فى الترجمة أعم من فعل القلب والجوارح ، هذا توجيه آخر للترجمة خلافاً لما يأتى عن الشيخ قدس سره ، وأنت خير بأن توجيهه الشيخ أطف ، ويؤيده صنيع المصنف أيضاً إذ ترجم على ذلك بقوله : (باب من قال كذا) .

وقال الحافظ : مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له بالاستدلال من المجموع على المجموع ، لأن كل واحد منها دال بمفرده على بعض الدعوى ، فقوله : « بما كنتم تعلمون » عام فى الأعمال ، وقد نقل جماعة من المفسرين أن قوله

والرواية (١) فن قال منهم في تفسير الإيمان : إنه العمل ، لم يعن به عمل الجوارح حتى يرد عليه أنه كيف خالف البداة ، بل غرضه (٢) هو الإيمان والعمل القلبي ، والله أعلم .

قوله : بما كنتم تعملون ، ومن الظاهر أن الإيمان أقوى ما يورث به الجنة ، فكان مراداً بلفظ العمل وهو المقصود .

ههنا : « تعملون » معناه : تؤمنون ، فيكون خاصاً ، وقوله : « عما كانوا يعملون » خاص بعمل اللسان على ما نقل المؤلف ، وقوله : « فليعمل العاملون » عام أيضاً ، وقوله في الحديث : « إيمان بالله » في جواب أى العمل أفضل دال على أن الاعتقاد والنطق من جملة الأعمال ، فإن قيل : الحديث يدل على أن الجهاد والحج ليسا من الإيمان لما تقتضيه ثم من المغايرة والترتيب ، فالجواب أن المراد من الإيمان ههنا التصديق هذه حقيقته والإيمان يطلق على الأعمال البدنية لأنها من مكملاته ، انتهى .

(١) وما حكاه المصنف عن عدة من أهل العلم أوضح استشهداً على ذلك ، وبه جزم الكرماني إذ قال : إنما قال ذلك اقتباساً من قول المفسرين : إن قوله تعالى : « تعملون » معناه : تؤمنون ، انتهى . ز

(٢) قال القسطلاني : غرض البخاري من هذا الباب وغيره إثبات أن العمل من أجزاء الإيمان رداً على من يقول : إن العمل لا يدخل له في ماهية الإيمان ، فحيث لا يتم مقصوده على ما لا يخفى ، وإن كان مراده جواز إطلاق العمل على الإيمان فلا نزاع فيه ، لأن الإيمان عمل القلب وهو التصديق ، انتهى . قلت : ولذا اختار الشيخ هذا الغرض لأنه على الأول لا يتم مقصوده كما قاله القسطلاني واضطر الشراح إلى قولهم : إن الترجمة تثبت بالمجموع . ز

قوله : وقال عدة (١) من أهل العلم إلخ ، ثم لا يخفى أن مرادهم ليس هو الحصر حتى لا يراد بلفظ العمل إلا الإيمان فقط ، وإنما مرادهم تعميم العمل بحيث يشمل عمل القلب وأعمال الجوارح ، وذلك لأنه لو خصص المراد فى الآية بأحدهما لزم إخلاء الآخر عن الثواب ظاهراً مع أن المثوبة متعلقة بهما معاً ، ولما كان صدق العمل على ما يصدر من الجوارح ظاهراً لم يحتاج إلى ذكره مع أن الإيمان أعلى ما عليه المؤاخذة فأولى أن يذكر (٢) .

قوله : أى العمل أفضل ؟ وفيه مع الدلالة على الترجمة دلالة أيضاً على أن الإيمان يزيد وينقص ، لأن أكمل المؤمنين أفضلهم عملاً لدخول الأعمال فى الإيمان ، فما ورد فى الروايات وفى الرواية المبحوثة عنها من زيادة الفضل فى بعض الأعمال على بعض (٣) فهو بعينه زيادة فى الإيمان على هذا التقدير .

(١) قال القسطلانى : بكسر العين وتشديد الدال أى عدد من أهل العلم كأئس بن مالك فيما رواه الترمذى بإسناد فيه ضعف ، وابن عمر فيما رواه الطبرى فى " تفسيره " ، والطبرانى فى " الدعاء " ، ومجاهد فيما رواه عبد الرزاق فى " تفسيره " ، انتهى .

(٢) لله در الشيخ - قدس سره - ما أفاد ، وعلى هذا فلا يرد ما أورده النووى كما حكى عنه الكرماني إذ قال : الظاهر أن المراد لنسألهم عن أعمالهم كلها ، أى الأعمال التى يتعلق بها التكليف ، والتخصيص بقول : لا إله إلا الله دعوى لا دليل عليها ، انتهى . وقد عرفت أن هذا التفسير روى مرفوعاً وعن عدة من الصحابة الكرام كما تقدم ، وقولهم : هذا غير مدرك بالقياس بل القياس خلافه ، فلا بد أن يكون مرفوعاً حكماً ، وعلى ما أفاده الشيخ لا يبقى فيه إشكال .

(٣) ولا يذهب عليك أن الروايات فى ذلك مختلفة جداً ، قال الحافظ : قال

النووى : ذكر فى هذا الحديث الجهاد بعد الإيمان ، وفى حديث أبى ذر لم يذكر الحج وذكر العتق، وفى حديث ابن مسعود بدأ بالصلاة ثم البرم الجهاد، وفى الحديث المتقدم السلامة من اليد واللسان ، قال العلماء : اختلاف الأجوبة فى ذلك باختلاف الأحوال واحتياج المخاطبين وذكر ما لم يعلمه السائل والسمعون وترك ما علموه ، ويمكن أن يقال : إن لفظة من مرادة كما يقال : فلان أعقل الناس ، والمراد من أعقلهم ، ومنه حديث : « خيركم خيركم لأهله » ومن المعلوم أنه لا يكون بذلك خير الناس ، فإن قيل : لم قدم الجهاد وليس بركن على الحج وهو ركن ؟ فالجواب أن نفع الحج قاصر غالباً ونفع الجهاد متعدد غالباً ، أوكأن ذلك حيث كان الجهاد فرض عين و وقوعه فرض عين إذ ذاك متكرر فكان أهم منه ، انتهى .

وقال الكرماني : قال العلماء : اختلاف الأجوبة فى ذلك لاختلاف الأحوال ، فأعلم كل قوم بما بهم الحاجة إليه دون ما لم تدع حاجتهم إليه ، أو ذكر ما لم يعلمه السائل وأهل المجلس وترك ما علموه ، ولذا أسقط ذكر الصلاة والزكاة والصيام فى حديث الباب، ولا شك أن الثلاث مقدمات على الحج والجهاد؛ فإن قيل : كيف قدم الجهاد على الحج مع أن الحج من أركان الإسلام والجهاد فرض كفاية ؟ والجواب أن الجهاد قد يتعين كسائر الكفايات ، وإذا لم يتعين لم يقع إلا فرض كفاية ، وأما الحج فالواجب منه حجة واحدة وما زاد نفل فإن قابلت واجب الحج بمتعين الجهاد كان الجهاد أفضل لهذا الحديث ، ولأنه شارك الحج فى القرضية وزاد بكونه نفعاً متعدياً إلى سائر الأمة، ولكونه ذباً عن بيضة الإسلام، أولكونه كان فى أول الإسلام ومحاربة أعدائه ، وقد قيل : ثم ههنا للترتيب فى الذكر، كقوله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » وقيل : ثم لا تقتضى ترتيباً ، وإن قابلت نفل الحج بغير متعين الجهاد كان الجهاد

(باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة (١))

اعلم أن للإسلام المعبر شرعاً لزوماً بالإيمان (٢) كما أن للإيمان ملازمة بالإسلام ولو كان التسليم والانقياد حكماً لا حقيقة^٣ ، وقد سبق بعض بيانه (٣) ، ولما كان كذلك كان الإسلام والإيمان غير منفك أحدهما عن الآخر ولا متحقق كل منهما دون الثاني إلا أن الإسلام كما يطلق على هذا المعنى المتلازم للإيمان فكثيراً ما يطلق أيضاً على الانقياد الظاهري الذي لم يعتبر عند الشرع إلا في حق إجراء أحكام المسلمين على من اتصف به ، وذلك لتعذر وقوف

أفضل لما أنه يقع فرض كفاية وهو أفضل من النفل بلاشك ، بل قال إمام الحرمين : فرض الكفاية عندى أفضل من فرض العين من حيث إن فعله مسقط للخرج عن الأمة بأسرها وبتركه يعصى المتمكنون منه كلهم ، ولا شك في عظم وقع ما هذه صفته ، وقال القفال : إنه اختلاف على حسب اختلاف الأحوال ، فإنه يقال : خير الأشياء كذا ولا يراد أنه خير من جميع الوجوه في جميع الأحوال والأشخاص بل في حال دون حال ، انتهى .

(١) وفي تقرير الشيخ المكي رحمه الله : قوله : على الحقيقة أى على الحقيقة الشرعية بل يكون على الحقيقة اللغوية ، وجزاء الشرط محذوف أى فلا يعتبر به عند الله ؛ والأعراب : المتفقون ، وقوله : أسلمنا ، فإطلاق الإسلام ههنا حقيقة لغوية ومجاز شرعى إذ لا فرق في الشرع بين الإيمان والإسلام والدين إلا بالاعتبار ، انتهى .

(٢) قال الكرماني : إن الإيمان والإسلام الشرعى واحد عند البخارى وكذا عند غيره لأن الإيمان شرط صحة الإسلام عندهم ، انتهى .

(٣) في أول كتاب الإيمان . ز

الناس على سرائر القلوب وضمايرها فيما بينهم ، فلم يكن بد من نصب علامة لهم يعرفون به المسلم عن غيره ، وهذا الإطلاق للإسلام (١) جار في عرف الشريعة وفي كثير من الآيات والروايات ، فبوب المؤلف رحمه الله باباً لذلك إشارة منه إلى أن الإسلام والإيمان المعبرين وإن لم يتحقق أحدهما دون الآخر إلا أنه قد يطلق في الشرع لفظ الإسلام بإطلاق آخر غير ما ذكرناه أولاً ، فيشتبه الأمر على الناظر .

وأيضاً ففي كلامه إشارة إلى أن من ذهب منهم إلى مغايرة بينهما فإنما

(١) قال السندى قوله : (باب إذا لم يكن) إلخ لا بد من حل هذا الكلام أولاً ، ولعل المعنى إذا لم يكن إطلاق لفظ الإسلام على الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ وكان إطلاقه على الاستسلام أى الانقياد الظاهري لطمع في الغنيمة أو الخوف من القتل ، فهو إطلاق جائز وورد به الشرع في مواضع ، ثم استدل على ورود هذا الإطلاق بقوله تعالى : « قالت الأعراب » الآية ، ثم قال : فإذا كان إطلاق لفظ الإسلام على حقيقته الشرعية فهو على وفق قوله تعالى : « إن الدين » الآية ، أى فهو يكون إطلاقاً على تمام الدين لا على الاستسلام فقط ، كما أطلق في الآية الإسلام على تمام الدين ، وعلى هذا فقولہ : أو الخوف من القتل عطف على محذوف وهو الطمع في الغنيمة ، وهو علة للاستسلام لا على نفس الاستسلام إذ لا مقابلة بين الاستسلام والخوف ، ولا يصح إطلاق اسم الإسلام على الخوف أيضاً وجزاء الشرط محذوف وهو ما ذكرنا من أنه إطلاق جائز ، لأن ما ذكره من الدليل والحديث لا يفيد إلا جواز الإطلاق ، لا ما ذكره الشراح أن ذلك الإسلام نافع أم لا ، ومقصوده أن لفظ الإسلام يطلق تارة على تمام الدين ، وهو حقيقة شرعاً ، وتارة على الانقياد الظاهري وهو مجاز شرعاً ، وبه يندفع ما توهم بين الآيات والأحاديث من التدافع انتهى . ز

غرضه التغاير بحسب المفهوم لا المصاديق ، فإن المسلم صفة بحسب الظاهر ، والمؤمن صفة له بحسب اعتقاده وإن كانا متلازمين وجوداً ، أو قصد بالمغايرة أنها يتغايران بحسب ذلك الإطلاق الآخر للإسلام الذي هو غير معتبر به شرعاً كما في قوله تعالى : « ولكن قولوا أسلمنا » فإنهم لم يؤمروا أن ينسبوا إلى أنفسهم ذلك الإسلام الحقيقي المعتبر شرعاً إذ لو كانوا متصفين به لما صح نفي الإيمان عنهم ، لما أنها متلازمان بل أمروا أن يسندوا إليها صورة الإسلام وظاهره ، وهذا هو المراد في الرواية حيث نهى سعداً أن يحكم على رجل بالإيمان ، لكونه أمراً مبطناً عنه (١) خفياً أمره عليه وكذلك الإسلام الحقيقي ، نعم إن له أن يحكم على من رآه آتياً بأوامر الشرع مجتنباً عن ارتكاب نواهيه بأنه مسلم بمعنى متقاد ، وذلك لأنه متيقن به غير مشكوك فيه ، وأما الحكم بالإيمان والإسلام الحقيقيين فلا يمكن إلا ظناً عبثاً للظاهر ، وهو وإن كان جائزاً لما أمرنا به من بناء الحكم على ظواهر ما نراه إلا أنه خلاف الأدب لكون الحكم بحسب الواقع على ما لم يعلم ، فافهم فإن فيه دقة ما .

ثم إن كلمة أو في قوله ﷺ : « أو مسلماً » ظاهرها أنها بمعنى بل (٢) ،

(١) قال الكرمانى : قوله : « أو مسلماً » معناه أن لفظ الإسلام أولى أن نقولها لأنها معلومة بحكم الظاهر ، وأما الإيمان فباطن لا يعلمه إلا الله ، قال صاحب " التحرير " في شرح " مسلم " : هذا حكم على فلان أنه غير مؤمن ، قال النووي : ليس فيه إنكار كونه مؤمناً بل معناه : النهى عن القطع بالإيمان لعدم موجب القطع ، وقد غلط من توهم كونه حكماً بعدم الإيمان بل في الحديث إشارة إلى إيمانه وهو قوله : « لأعطي الرجل وغيره أحب إلى منه » انتهى .

(٢) وهذا هو الذى عبره الحافظ فى " الفتح " إذ قال : قوله : أو ، بإسكان

حيث أراد النبي ﷺ رده عما قال فيه وجزم إلى ما هو متيقن به منه وهو الانقياد الظاهرى ، وذلك لعدم تيقن سعد بما فى قلبه من الإيمان والكفر وإن كان النبي ﷺ يعلم منه أنه مؤمن كما هو الظاهر من قوله : « وهو أحب إلى » ويمكن كونها أيضاً للشك ، فإنه لما لم يتبين عنده إيمانه أو نفاقه والتبس عليه فلم يكن تعيين أحد الأمرين من شأنه ، فكان عليه أن يقول : إني أراه مؤمناً إن كان باطنه كظاهره أو مسلماً إن لم يكن كذلك ، فقوله ﷺ : « أو مسلماً » عطف على مفعول قوله : أراه ، ومثل ذلك فى الكلام كثير .

قوله : « أحب إلى » فيه دلالة على أن الإيمان يزيد وينقص ، لأن حبه ﷺ متزايد بتزايد مراتب الإيمان كما دل عليه السياق ، ثم لما أثبت للغير (١) أنه أحب إلى ، فكان إيمانه أزيد ممن ليس أحب إليه ﷺ ، فأما مناسبة الحديث بالباب الذى وضعه فحاصلة بقوله : « مسلماً » حيث فرق بين الإيمان والإسلام ، فجوز إطلاق الثانى دون الأول ، وذلك بحسب ما له من المعنى الأعم من معناه المعتبر شرعاً ، وهو أى المعنى الأعم الانقياد ظاهراً سواء وجد معه الإيمان أو لا ، والله أعلم .

الواو لا بفتحها ، فقليل هى للتنويع ، وقال بعضهم : هى للتشريك وإنه أمره أن يقولها معاً لأنه أحوط ، ويرد هذا رواية ابن الأعرابى فى "معجمه" فقال : لا تغفل مؤمن بل مسلم ، فوضح أنه للإضراب وليس معناه الإنكار بل المعنى أن إطلاق المسلم على من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة أولى من إطلاق المؤمن ، لأن الإسلام معلوم بحكم الظاهر ، قاله الشيخ محى الدين ملخصاً ، انتهى .

(١) والرجل الغير هذا الذى تركه ﷺ هو جعيل بن سراقة الضمرى سماء الواقدى فى "الغازى" ، كذا فى "الفتح" وتبعه فى ذلك القسطلانى وغيره من الشراح .

قوله : الإنصاف من نفسك (١) .

(باب كفران العشير وكفر دون كفر (٢))

هذا تصريح بما ذهبنا إليه من أن الأعمال ليست بدخلة في أصل الإيمان ، إذ لو كان كذلك لما تحقق كفر دون كفر ، بل كان مرتكب السيئات وتارك

(١) ليس هذا القول في الأصل وزدته لوجوده في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : الإنصاف : انصاف ديني نفس امارتي من أن يقول للمظلوم : خذ ظلمك مني ، انتهى . وهذا أوجه عندي مما قالته الشراح قاطبة ، ففي " القسطلاني " تبعاً للمحافظ قوله : الإنصاف أي العدل من نفسك بأن لم تترك لمولك حقاً واجباً عليك إلا أدبته ، ولا شيئاً مما نهيت عنه إلا اجتنبته ، انتهى . وأنت خير بأن هذا الذي قالوه هو تمام الإيمان ، فأى شيء بقي بعد ذلك والوارد في الأثر : ثلاث من جمعهن جمع الإيمان ، فالموافق للفظ الأثر ما أفاده الشيخ ، قال العيني : يقال : أنصفه من نفسه وانتصفت أنا منه ، انتهى . قال المجد : انتصف منه استوفى حقه منه وتناصفوا أنصف بعضهم بعضاً ، انتهى .

(٢) قال الكرمانى : الكفر ضد الإيمان والكفر أيضاً جحود النعمة ، وهو ضد الشكر ، وكذا الكفران إلا أن الكفر في الدين ، والكفران في النعمة أكثر استعمالاً ، وقال بعض العلماء : الكفر أربعة أنواع : كفر إنكار ، وجحود ، ومعاندة ، ونفاق ، وهذه الأربعة من لقي الله بواحدة منها لم يغفر له ، فكفر الإنكار أن يكفر بقلبه ولسانه وأن لا يعرف ما يذكر له ؛ وكفر الجحود أن يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر إبليس ؛ وكفر المعاندة أن يعرف بقلبه ويقر بلسانه ويرأى أن يقبل الإيمان ككفر أبي طالب ؛ وكفر النفاق ظاهر ، قال

الحسنات كافرأ لا مؤمناً لعدم صدق الإيمان عليه حيث لم يصدق أحد أجزائه عليه وهو الإتيان بالأعمال ، وغرضه من عقد الباب الرد على المعتزلة القائلين بإثبات المنزلة بين الإيمان والكفر وأن مرتكب الكبيرة خارج من الإيمان ، وحاصل الرد أن إطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة شائع في الآيات والروايات ، فما ورد في مثل تلك المعاصي من لفظ الكفر فالمراد به غير ما هو نقيض الإيمان (١) فإن الكفر أنواع بعضها أعلى من بعض ، وأقصى أنواعه الكفر المقابل للإيمان ، والرواية مصرحة بالترجمة .

النووى: إن الشرع أطلق الكفر على ما سوى الأربعة ككفران الحقوق والنعم ، فن ذلك حديث الباب وحديث : « لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » وأشباهه ، وهذا مراد البخارى بقوله : وكفردون كفر ، انتهى .

وقال القسطلانى: يعنى كما أن الطاعات تسمى إيماناً كذلك المعاصي تسمى كفراً ، لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد به المخرج عن الملة ؛ ثم إن هذا الكفر يتفاوت في معناه كما أشار إليه المؤلف بقوله : كفردون كفر ، فأخذ أموال الناس بالباطل دون قتل النفس بغير حق ، انتهى . وقال الحافظ : قال ابن العربى في شرحه : مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيماناً كذلك المعاصي تسمى كفراً لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد به الكفر المخرج عن الملة ، قال : وخص كفران العشير من بين أنواع الذنوب لدقيقة بديعة وهى قوله ﷺ : « لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » فقرن حق الزوج على الزوجة بحق الله تعالى ، انتهى .

(١) وقد أثبتته المصنف بالترجمة الآتية من قوله : المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها إلا بالشرك .

قوله : «إنك امرؤ فيك جاهلية» (١) رماه بذلك وليست الجاهلية بأهون شيء ، ومع ذلك فلم يأمره بتجديد الإيمان أو بغيره من أحكام الكفر (٢) فعلم أن ارتكاب الكبائر غير مكفر .

(١) قال الكرماني : الجاهلية زمان الفترة قبل الإسلام ، سميت بذلك لكثرة جهالاتهم ، انتهى . قال الحافظ : يعنى أن كل معصية من ترك واجب أو فعل محرم فهي من أخلاق الجاهلية ، والشرك أكبر المعاصي ولهذا استثناء ، ومحصل الترجمة أنه لما قدم أن المعاصي يطلق عليها الكفر مجازاً على إرادة كفر النعمة لا كفر الجحود ، أراد أن يبين أنه كفر لا يخرج عن الملة ، خلافاً للخوارج الذين يكفرون بالذنوب ، ونص القرآن يرد عليهم وهو قوله تعالى : « يغفر مادون ذلك لمن يشاء » فصير مادون الشرك تحت إمكان المغفرة ، والمراد بالشرك في هذه الآية الكفر ؛ لأن من جحد بنبو محمد ﷺ مثلاً كان كافراً ولو لم يجعل مع الله إلهاً آخر ، والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف ، قال ابن بطال : غرض البخاري الرد على من يكفر بالذنوب كالخوارج ويقول : من مات على ذلك يخلد في النار والآية وترد عليهم ، انتهى .

(٢) قال الكرماني : قال ابن بطال : يريد أنك في تعييره بأمره على خلق من أخلاق الجاهلية ؛ لأنهم كانوا يتفاخرون بالأنساب ، ولم يستحق بذلك الفعل أن يكون كأهل الجاهلية في كفرهم بالله تعالى ، وغرض البخاري بهذا الرد على الخوارج ، وروى أنه ﷺ قال لأبي ذر : « أعيرته بأمره ؟ ارفع رأسك مائت بأفضل ممن ترى من الأحمر والأسود إلا أن تفضل في دين » وقد روى أن بلالاً رضي الله عنه كان الذي عيره أبوذر بأمره أي بسوادها ، فانطلق بلال إلى رسول الله ﷺ فشكى إليه تعييره بذلك ، فأمره رسول الله ﷺ أن يدعوه ، فلما جاء أبوذر قال له رسول الله ﷺ : « شمت بلالاً » وعيرته

قوله : « إذا التقى المسلمان » سَمَّاهُم مسلمين حين اشتغلا بالمقاتلة (١) .

قوله : أبنا لم يظلم ؟ استشكل عليهم ما يتبادر من العموم (٢) حيث وقعت النكرة تحت النفي (٣) والتعجب بأنواع الظلم بأسرها بحيث يتناول

بسواد أمه ؟ قال : نعم ، قال له رسول الله ﷺ : « ما كنت أحسب أنه يبقى في صدرك من كبر الجاهلية شيء » فألقى أبوذر رضى الله عنه نفسه إلى الأرض ثم وضع خده على التراب ، وقال : والله لأرفع خدى منها إلا أن يظاً بلال خدى بقدمه ، فوطأ خده بقدمه ، انتهى .

(١) وبذلك استدل البخارى فى الترجمة فى قوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين » الآية ولها ذكر الحديث لأن الإيمان والإسلام فى الشرع متحدان . ز

(٢) قال الكرمانى : فهم الصحابة الظلم على الإطلاق فشق عليهم ، فبين الله تبارك وتعالى أن المراد الظلم المقيد وهو الظلم الذى لا ظلم بعده ، فإن قلت : من أين لزم أن من لبس الإيمان بظلم لا يكون آمناً ولا مهتدياً حتى شق عليهم ؟ قلت : من تقديم لهم على الأمن أى لهم الأمن لا لغيرهم ومن تقديم هم على مهتدون ، فإن قلت : لا يلزم من الآية أن غير الشرك لا يكون ظلماً ، قلت : التنوين فى : بظلم للتعظيم ، فكأنه تعالى قال : لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم ، فلما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك ، انتهى . وقال الحافظ : قوله : (باب ظلم دون ظلم) هذه الجملة لفظ حديث رواه أحمد فى «كتاب الإيمان» واستدل له بحديث الباب ، ووجه الدلالة منه أن الصحابة فهموا من قوله : بظلم عموم أنواع المعاصى ولم ينكر عليهم النبى ﷺ ذلك وإنما بين لهم أن المراد أعظم أنواع الظلم وهو الشرك ، انتهى .

(٣) قال الحافظ : قال الخطابى : كان الشرك عند الصحابة أكبر من أن

المكروهات التنزيهية والتحريرية ، والصغار من المعاصي والكبار متعذر على غير الأنبياء لعصمتهم ، فأجاب رسول الله ﷺ بأن اللبس (١) قرينة على أن المراد بالظلم معظم أفرادَهُ وهو الشرك ، وأما اللبس فليست لها في جنبه الإسلام من وجود وكذا الكبائر من المعاصي ، فلنما تتلاشى في زاخر الإيمان إلا الكفر ، فالآية مسوقة لبيان أن الظلم يطلق على الكفر والشرك وأنه معظم أنواعه ، وأما الجواب في تنكير الظلم أنه للتعظيم بقرينة اللبس (٢) .

يلقب بالظلم ، فحملوه على ماعده من المعاصي ، فسألوا عن ذلك فنزلت الآية كذا قال وفيه نظر ، والذي يظهر لي أنهم حملوا الظلم على عمومهِ الشرك فادونه وهو الذي يقتضيه صنع المؤلف ، وإنما حملوا على العموم لأن قوله : بظلم نكرة في سياق النفي لكن عمومها ههنا بحسب الظاهر ، قال المحققون : إن دخل على النكرة في سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه نحو من في قوله : ما جاءني من رجل أفاد تنصيص العموم ، وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية ، وبين لهم النبي ﷺ أن ظاهرها غير مراد بل هو من العام الذي أريد به الخاص ، فالمراد منه أعلى أنواعه وهو الشرك ، انتهى .

(١) قال الحافظ : قوله : « لم يلبسوا » أي لم يخلطوا ، قال محمد بن إسماعيل التيمي في " شرحه " : خلط الإيمان بالشرك لا يتصور ، فالمراد أنهم لم تحصل لهم الصفتان كفر متأخر عن إيمان متقدم ، أي لم يرتدوا ، ويحتمل أنهم لم يجمعوا بينهما ظاهراً وباطناً أي لم ينافقوا ، وهذا أوجه ولذا عقبه (بيباب علامات المنافق) وهذا من بدیع ترتیبه ، انتهى . وفي تقرير المكي : المراد باللبس : الخلط في الظاهر إذ لا يمكن الخلط في الحقيقة بين الكفر والإيمان ، انتهى . ز

(٢) لله در الشيخ ما أجاد فيما أفاد ؛ فلن اللبس أي الخلط يشعر إلى عظمة ما خالطه ، فإن الشيء القليل الذي يتلاشى في البحر العظيم لا يقال فيه : الخلط ،

(باب علامة المنافق (١))

سردها ليجتنب عنها المسلم مع ما فيه من احتجاج على أن الاتصاف بها

فكذا الإيمان ببحر عظيم والمعاصي يجنبه أجزاء متلاشية بخلاف الكفر فإنه مقابل للإيمان فيصدق عليه الخلط بداهة. ز

(١) قال القسطلاني : لما فرغ المؤلف من بيان مراتب الكفر والظلم وأنها متفاوتة عقبه بأن النفاق كذلك فبوب بهذا ، وتقدم قريباً في كلام الحافظ وجه المناسبة بشئ آخر ، ثم قال الحافظ : قوله في الحديث : « آية المنافق ثلاث » إفراد الآية على إرادة الجنس أو أن العلامة إنما يتحصل باجتماع الثلاث والأول أليق بصنع المؤلف ولهذا ترجم بالجمع ، فإن الترجمة في نسخة الحافظ (باب علامات المنافق) قال : ورواه أبو عوانة في " صحيحه " بلفظ : علامات المنافق ، فإن قيل : ظاهره الحصر في الثلاث ، فكيف جاء في الحديث الآخر بلفظ : « أربع من كن فيه » الحديث ؟ أجاب القرطبي باحتمال أنه استجد له عليه السلام العلم بخصالهم ما لم يكن عنده ، وأقول : ليس في الحديثين تعارض لأنه لا يلزم من عد الحصلة المذمومة الدالة على كمال النفاق ، كونها علامة على النفاق لاحتمال أن تكون العلامات دالة على أصل النفاق ، والحصلة الزائدة إذا أضيفت إلى ذلك كمل بها خلوص النفاق ، على أن في رواية "مسلم" عن أبي هريرة ما يدل على إرادة عدم الحصر فإن لفظه : « من علامة المنافق ثلاث » وكذا أخرج الطبراني في " الأوسط " من حديث أبي سعيد الخدري ، وإذا حمل اللفظ الأول على هذا لم يرد السؤال فيكون قد أخبر ببعض العلامات في وقت وبيعضها في وقت آخر ، قال القرطبي أيضاً والنووي : حصل من مجموع الروايتين خمس خصال لأنها تواردتا على الكذب والخيانة ، وزاد الأول : الخلف في الوعد ، والثاني : الغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة ، ويندرج الغدر

وبالذنوب سوى ذلك لا يوجب الخروج عن الإيمان (١) وأن النفاق في مثل تلك الروايات إنما هو نفاق العمل ، أو تسميته نفاقاً بحسب صورة النفاق لا حقيقته ، وذلك لأنه لم يطلق عليه لفظ المنافق وإنما قال : إنها علامات له ، فمن كانت فيه واحدة منها كان فيه من النفاق بقدرها ، ومن كانت فيه زيادة منها كانت فيه زيادة منه ، ولم يقل : إنه منافق ، وقد علم أن الإيمان غير متجز فلا يمكن إثبات بعض الإيمان وبعض الكفر في مثل ذلك الرجل الذي فيه علامة أو علامتان أو ثلاث منها ، وأيضاً فقد ذكر فيه ما يدل على أنه لم يخرج بوجود تلك العلامات فيه من الإيمان وهو قوله : حتى يدعها ، فعلم أن نفس المواعدة والترك كاف ولا يفتقر إلى تجديد إيمانه ، وأيضاً ففيه دلالة على أن الإيمان يزيد وينقص لأنه لما اتصف بعلام المنافقين كان فيه نقص في

في الخلف في الوعد ؛ فالزيد واحدة ، وهي : الفجور في الخصومة ، ووجه الاقتصاد على هذه الثلاث أنها منبهة على ما عداها ، إذ أصل الديانة منحصرة في ثلاث : القول والفعل والنية ، فنبه على الأول بالكذب ، وعلى الثاني بالخيانة ، وعلى الثالث بالخلف لأن خلف الوعد لا يقدر إلا إذا كان العزم عليه عند الوعد ، أما لو كان عازماً ثم عرض له مانع فهذا لم توجد منه صورة النفاق قاله الغزالي في " الإحياء " ، ويشهد له ما في " الطبراني " في حديث طويل عن سلمان : « إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف » وإسناده لا بأس به ، وفي " أبي داود " و " الترمذي " من حديث زيد بن أرقم : « إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يفي فلا إثم عليه » انتهى مختصراً ، قال الكرماني : لو اعتبرنا الدخول فالخمسة راجعة إلى الثلاث ، والحق أنها خمسة متغايرة عرفاً ، انتهى .

(١) قال الكرماني : إن جماعة من العلماء عدوا هذا الحديث مشكلاً من حيث إن هذه الخصال قد توجد في المسلم المصدق بقلبه ولسانه ، مع أن الإجماع

حاصل أنه لا يحكم بكفره ولا بنفاق يجعله في الدرك الأسفل من النار ، قال النووي : ليس في الحديث إشكال ، لأن معناه : هذه خصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافق متخلق بأخلاقهم ، إذ النفاق إظهار ما يبطن خلافه ، وهو موجود في صاحب هذه الخصال ، ويكون نفاقه خاصاً في حق من حدثه ووعدته واثمنه لا أنه منافق في الإسلام مبطن للكفر ، وقال بعض العلماء : هذا في من كانت هذه الخصال غالبية عليه ، فأما من ندر فيه ذلك فليس داخل فيه إلى آخر ما بسطه الكرمانى .

وأجل الحفاظ الكلام على الأجوبة فقال بعد جواب النووي : ومحصل هذا الجواب الحمل في التسمية على المجاز أى صاحب هذه الخصال كالمنافق ، وهو بناء على أن المراد بالنفاق نفاق الكفر ، وقد قيل في الجواب عنه : إن المراد به نفاق العمل ، وهذا ارتضاه القرطبي واستدل له بقول عمر رضى الله عنه لحذيفة : هل تعلم في شيئاً من النفاق ؟ فإنه لم يرد بذلك نفاق الكفر وإنما أراد نفاق العمل ، ويؤيده وصفه بالخالص في الحديث الثانى بقوله : « كان منافقاً خالصاً » وقيل : المراد بإطلاق النفاق الإنذار والتحذير عن ارتكاب هذه الخصال والظاهر غير مراد ، وهذا ارتضاه الخطابى ، وذكر أيضاً أنه يحتمل أن المتصف بذلك هو من اعتاد ذلك وصار له ديدناً ، قال : ويدل عليه التعبير بإذا فإنها تدل على تكرار الفعل كذا قال ، والأولى ما قال الكرمانى : إن حذف المفعول من حديث يدل على العموم أى إذا حدث في كل شئ كذب فيه ، أو يصير قاصراً أى إذا وجد ماهية التحديث كذب .

قال الكرمانى : ولا شك أن مثله منافق في الدين ، وقيل : محمول على من غلبت عليه هذه الخصال وتهاون بها واستخف بأمرها فإن كان كذلك

كان فاسد الاعتقاد غالباً ، وهذه الأجوبة كلها مبنية على أن اللام في المنافق للجنس ، ومنهم من ادعى أنها للعهد فقال : إنه ورد في حق شخص معين وكان رسول الله ﷺ لا يوافقهم بصريح القول فيقول : فلان منافق ، بل يشير بإشارة كقوله ﷺ : « ما بال أقوام يفعلون كذا » فههنا إشارة بالآية إليه حتى يعرف ذلك الشخص بها ، وقيل : ورد في حق المنافقين في عهد النبي ﷺ فحدثوا بإيمانهم فكذبوا ، ووعدوا في نصر الدين فأخلفوا ، واثمنوا في دنياهم فخانوا ، وتمسك هؤلاء بأحاديث ضعيفة جاءت في ذلك ، لوثت شيئاً منها تعين المصير إليه ، وأحسن الأجوبة ما ارتضاه القرطبي ، انتهى ما في " الفتح " بزيادة . قال الكرمانى : فلدفع الإشكال خمسة أوجه : لأن اللام فيه إما للجنس فهو إما على سبيل التشبيه أو المراد الاعتقاد أو معناه الإنذار ، وإما للعهد إما من منافق زمن رسول الله ﷺ وإما من منافق خاص ، وههنا وجه سادس وهو أن المراد نفاق العمل لا نفاق الإيمان ، وأحسن الوجوه وهو السابع أن يقال : إن النفاق شرعى وهو ما يبطن الكفر ويظهر الإسلام ، ونفاق عرفى وهو ما يكون سره خلاف علنه وهذا هو المراد إن شاء الله ، ويحكى أن رجلاً من البصرة قدم مكة حاجاً فجلس في مجلس عطاء بن أبى رباح ، فقال : سمعت الحسن يقول من كان فيه ثلاث خصال لم أخرج أن أقول : إنه منافق ، فقال له عطاء : إذا رجعت إلى الحسن فقل له : إن عطاء يقرئك السلام ويقول لك : ماتقول في إخوة يوسف إذ حدثوا فكذبوا ووعدوا فأخلفوا واثمنوا فخانوا أفكانوا منافقين ؟ فلما قال هذا للحسن سر الحسن به وقال : جزاك الله خيراً ، ثم قال لأصحابه إذا سمعتم منى حديثاً فاصنعوا مثل ما صنع أخوكم ، حدثوا به العلماء فما كان منه صواباً فحسبوا وإن كان غير ذلك ردوا على جوابه ، انتهى .

الإيمان (١) بهذا القدر ، فافهم .

قوله : « إيماناً واحتساباً » (٢) مناسبة الرواية بالترجمة متوقفة على أن أثر الشئ والحاصل به يلحق به فلما كان القيام مترتباً على الإيمان مسلباً عنه كان ملحقاً به وجزء منه ، وهذا ملحوظ في كثير من التراجم بعده ، ولا يبعد أن

(١) وبذلك جزم النووى كما حكاه الكرمانى إذ قال : مناسبة هذا الباب لكتاب الإيمان أن يبين أن هذه علامة عدم الإيمان ، أو يعلم منه أن بعض النفاق كفردون بعض ، وقال النووى : مراد البخارى بذكر هذا الحديث أن المعاصى تنقص الإيمان كما أن الطاعة تزيده ، انتهى . قلت : ذكر المصنف رحمه الله من (باب كفردون كفر) خمسة أبواب تضاد الإيمان ، فبضدها تبين الأشياء ، ثم رجع بعد الخمسة إلى أمور الإيمان من (باب قيام ليلة القدر) واختلف العلماء في المناسبات فيها بوجوه مختلفة كما ترى في كلام الشيخ وهذه الحواشى.

(٢) قال الكرمانى : قوله : احتساباً أى إرادة وجه الله تعالى لا الرياء ونحوه ، فقد يفعل الإنسان فعل الخير لكنه لا يفعله مخلصاً بل لرياء أو خوف ونحوه ، وهو منصوب لأنه مفعول له أو تميز ، ولا يصح أن يكون حالاً بمعنى مؤمناً محتسباً لأنه لا يدل حينئذ على ترجمة الباب ، إذ المفهوم فيه ليس القيام إلا في حال الإيمان ؛ فإن قلت : فالتميز والمفعول له أيضاً لا يدلان على الترجمة ، قلت : من للابتداء فعناه أن القيام منشأ الإيمان ، فيكون للإيمان أو من جملة الإيمان ، انتهى مختصراً . وتعقب كلامه العيني ورجح كونها حالين وقال : الترجمة غير مرتبة عليه وإنما هى مرتبة على مباشرة عمل هو سبب لغفران ما تقدم من ذنبه ، وهو قيام ليلة القدر ، ومباشرة مثل هذا العمل شعبة من شعب الإيمان ، انتهى . وقال شيخ مشايخنا الدهلوى : إذا قيل : قام تطوعاً فعناه قياماً تطوعاً ، هكذا صام رمضان وقام ليلة القدر إيماناً أى صوماً

يقال في مثل هذه التراجم : إنه غير متصد لإثبات الجزئية حتى يتكلف ، وإنما قصد أن يثبت ما هو من مسببات الإيمان ومقتضياته ليقبل المسلم عليه ويفعله ، (١) .

قوله : « ولن يشاد الدين أحد » بالتزام ما هو أعلى مراتب العزيمة إلا غلبه الدين (٢) بأن لا يمكنه الجرى على ما التزمه ، وذلك لما في العزيمة من

هو الإيمان وقياماً هو الإيمان فهو مفعول مطلق لحمله عليه وإن خالف في المفهوم فطابق الترجمة الحديث ، انتهى .

(١) وهذا مما مشى عليه الشيخ من (باب أمور الإيمان) أن غرض المصنف من هذه الأمور تحريض المسلم على الانصاف بأمور الإيمان وشعبه .

(٢) قال الكرمانى : المشادة المغالبة من الشدة ، ومعناه لا يتعمق أحد في الدين ويترك الرفق إلا غلب الدين عليه وعجز ذلك المتعمق وانقطع من عمله كله أو بعضه ، والمراد من الدين ههنا الأعمال إذ هي التي توصف باليسر والعسر ، والدين والإسلام والإيمان بمعنى واحد ، والمراد التحضيض على ملازمة الرفق والاقتصار على ما يطيقه ، انتهى مختصراً . وفي تقرير المكى : المشادة : باهم شدت كردن أى دين وصاحب او ، انتهى . وفي «الفتح» قال ابن المنير : في هذا الحديث علم من أعلام النبوة ، فقد رأينا ورأى الناس قبلنا أن كل متنتع في الدين ينقطع ، وليس المراد منع طلب الأكل في العبادة فإنه من الأمور المحموده ، بل منع الإفراط المؤدى إلى الملل ، أو المبالغة في التطوع المفضى إلى ترك الأفضل ، أو إخراج الفرض عن وقته ، كمن بات يصلى الليل كله ويغالب النوم إلى أن غلبته عيناه في آخر الليل فنام عن صلاة الصبح في الجماعة ، أو إلى أن خرج الوقت المختار .

عسر يشق الدوام عليها مع أن مراتب العزيمة متفاوتة ، ففوق كل مرتبة مزيد ، وفيه دلالة على تفاوت الإيمان زيادةً ونقصاً ، فإن من تخير أعلى مراتب العزيمة كان أقواهم إيماناً كالأنبياء .

قوله : « واستعينوا » أى فلما لم يبق التزام أعلى مراتب العزيمة لم يجز الترك بالكلية ، بل ينبغي التزام ما يمكن الدوام عليه من كثرة النوافل وغيرها من القربات في تلك الأوقات ، ووجه تخصيصها (١) غير خفى .

ويستفاد من الحديث : الإشارة إلى الأخذ بالرخصة الشرعية ، فإن الأخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنقطع ، كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء فيفضى إلى الضرر ، ومناسبة لإيراد هذا الحديث عقب الأحاديث التي قبله ظاهرة من حيث إنها تضمنت الترغيب في القيام والصيام والجهاد ، فأراد أن يبين أن الأولى للعامل بذلك أن لا يجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع ، بل يعمل بتلطف وتدرج ليدوم عمله ولا ينقطع ، ثم عاد إلى سياق الأحاديث الدالة على أن الأعمال الصالحة معدودة في الإيمان ، انتهى .

(١) أى تخصيص هذه الأوقات الثلاثة ظاهر ، قال الكرمانى : قال الجوهرى : الغدوة - بفتح الغين - ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس ، والرواح من زوال الشمس إلى الليل ، والدلجة - بفتح الدال وضمها - من الإدلاج - بسكون الدال - السير أوّل الليل ، ومن الإدلاج بالدال المكسورة المشددة سير آخر الليل ، وأما الرواية فهو بضم الدال وهو مثل قوله تعالى : « أقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل » كأنه ﷺ خاطب مخاطباً يقع طريقه إلى مقصده ، فنبه على أوقات نشاطه لأن هذه الأوقات أفضل أوقات المسافر ، بل على الحقيقة الدنيا دار نقلة ، وطريق إلى الآخرة فنبه أمته أن يغتنموا أوقات فرصتهم وفراغهم .

قوله : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » (١) أيد به الترجمة لما فيه من

قال النووي: معناه اغتنموا أوقات نشاطكم للعبادة فإن الدوام لاتطبقونه، واستعينوا بها على تحصيل السداد كما أن المسافر إذا سافر الليل والنهار دائماً عجز وانقطع عن مقصده ، وإذا سار في هذه الأوقات أى أول النهار وآخره وآخر الليل حصل مقصده بغير مشقة ظاهرة ، وهذه أفضل أوقات المسافر للسير فاستعيرت الأوقات للنشاط وفراغ القلب للطاعة ، انتهى . وقال الحافظ: الغدوة : سير أول النهار ، وقال الجوهري : ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس ، والدجلة : بضم أوله وفتحها وإسكان اللام سير آخر الليل ، وقيل : سير الليل كله ، ولذا عبر فيه بالتبعض ، ولأن عمل الليل أشق من عمل النهار وهذه الأوقات أطيب أوقات المسافر، وكأنه ﷺ خاطب مسافراً إلى مقصد ، فنبهه إلى أوقات نشاطه ، وحسن هذه الاستعارة أن الدنيا في الحقيقة دار نقلة إلى الآخرة ، وإن هذه الأوقات بخصوصها أروح ما يكون فيه البدن للعبادة ، انتهى .

(١) فسرہ الإمام البخاری بقوله : یعنی عند البيت ، قال الكرمانی : قال النووي : هذا الحديث مشكل ، لأن المراد صلاتهم إلى بيت المقدس ، وكان ينبغي أن يقول : أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، وهذا هو مراده فيأول كلامه عليه ، ولعل مراد البخاری بقوله : عند البيت أى بمكة ، وكانت إلى بيت المقدس ، والمراد بالبيت الكعبة زادها الله شرفاً انتهى . قال الحافظ : أخرج "الطيالسي" و"النسائي" حديث الباب من طريق شريك وغيره عن أبي إسحاق عن البراء في الحديث المذكور ، فأنزل الله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » صلاتكم إلى بيت المقدس ، وعلى هذا فقول المصنف : عند البيت مشكل مع أنه ثابت عنه في جميع الروايات ، ولا اختصاص لذلك بكونه عند

إطلاق الإيمان على الصلاة (١) إطلاق الكل على جزئه ، ففيه دخول الصلاة

البيت ، وقد قيل : فيه تصحيف ، والصواب : يعنى صلاتكم لغير البيت .

وعندى لا تصحيف فيه . بل هو صواب ، ومقاصد البخارى فى هذه الأمور دقيقة ، وبيان ذلك أن العلماء اختلفوا فى الجهة التى كان النبي ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس وغيره : كان يصلى إلى بيت المقدس ، وقال آخرون : كان يصلى إليه لكن لا يستدبر الكعبة بل يجعلها بينه وبين بيت المقدس ، وأطلق آخرون أنه كان يصلى إلى الكعبة فلما تحول إلى المدينة استقبل بيت المقدس ، وهذا ضعيف ويلزم منه دعوى النسخ مرتين ، والأول أصح لأنه يجمع بين القولين ، وقد صححه الحاكم وغيره من حديث ابن عباس ، وكأن البخارى أراد الإشارة بالجزم إلى الأصح من أن الصلاة لما كانت عند البيت كانت إلى بيت المقدس ، واقتصر على ذلك اكتفاءً بالأولوية لأن صلاتهم إلى غير جهة البيت وهم عند البيت إذا كانت لا تضيع فأحرى أن لا تضيع إذا بعدوا عنه ، فتقدير الكلام : صلاتكم التى صليتموها عند البيت إلى بيت المقدس ، انتهى .

ثم قال الكرمانى : سياق كلام البراء يقتضى أن يقال : إيمانهم بلفظ الغائب ، قلت : المقصود تعميم الحكم للأمة حياً وميتاً حاضراً وغائباً فذكر الأحياء المخاطبين تغليبا لهم على غيرهم ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : الآية المذكورة أقطع الحجج للجهمية والمرجئة فى قولهم : إن الأعمال لا تسمى إيماناً ، انتهى . وقال العيني : ترجم المصنف بترجيتين : إحداهما : قوله : الصلاة من الإيمان ، والأخرى : قوله تعالى : « وما كان الله » الآية ، والمناسبة بين الترجمتين ظاهرة لأن فى الآية

وهي من الأعمال في الإيمان مع أن مراتب المصلين بحسب تفاوت صلواتهم في الحسن والقبول متفاوتة ، فيتطرق بذلك تفاوت في مراتب الإيمان ، ولعل غرضهم -رضي الله عنهم- ليس هو السؤال عن نفس الأجر (١) بل المسألة إنما وقعت لأنهم لما علموا أن الناسخ خير من المنسوخ أو مثله ، وقد علموا أيضاً أن إكمال الدين يوماً يقتضى أن يكون الحكم الآتي بعد حكم أكمل منه وأفضل عند الله ، وكان النبي ﷺ يجب أن يحول إلى الكعبة ، فكان ذلك أول دليل أيضاً على فضل الصلاة إليها ، فاشتبه أمر الثواب المترتب على صلواتهم إلى بيت المقدس هل يساوى أجور صلواتنا إلى الكعبة أو يكون دون ذلك ؟

قوله : أول صلاة صلاها ، والذي استظهرت عليه الروايات (٢) أن

أطلق على الصلاة الإيمان على سبيل إطلاق الكل على الجزء وبين ذلك بقوله : الصلاة من الإيمان ، لأن كلمة من للتبعض ، والمراد -الصلاة بعض الإيمان ، انتهى .

(١) لله در الشيخ ما أجاد في منشأ سؤالهم فإن سؤالهم بظاهره مشكل ، لأن صلواتهم إلى بيت المقدس كانت بأمر الشارع بل بأمره تعالى كما قاله الطبري حكاه القسطلاني وغيره ، قال الحافظ : أخرج الطبري وغيره عن ابن عباس قال : لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة أمره الله تعالى أن يستقبل بيت المقدس ، الحديث ، وكانت هي مع النبي ﷺ فكيف وقع لهم التردد في ذلك ، أفترى هل وقع لهم التردد في أن صلواته ﷺ قبل التحويل مع جميع الأمة صارت ضائعاً ؟ وشأن الصحابة أرفع من أن يقع لهم مثل هذا الإشكال ، فدفعه الشيخ بكلامه ، أعلى الله مراتبه ما أدق نظره .

(٢) قال الحافظ : واختلفت الرواية في الصلاة التي تحولت القبلة عندها وكذا

المسجد ، فظاهر حديث البراء هذا أنها الظهر ، وذكر ابن سعد في " الطبقات " يقال : إنه صلى ركعتين من الظهر في مسجده بالمسلمين ، ثم أمر أن يتوجه إلى المسجد الحرام فاستداروا إليه ودار معه المسلمون ، ويقال : زار النبي ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور في بني سلمة ، فصنعت له طعاماً وحانت الظهر ، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه ركعتين ، ثم أمر فاستدار إلى الكعبة واستقبل الميزاب ، فسمى مسجد القبليتين ، قال ابن سعد : قال الواقدي : هذا أثبت عندنا ، وأخرج البزار من حديث أنس : انصرف رسول الله ﷺ عن بيت المقدس وهو يصلي الظهر بوجهه إلى الكعبة ، وللطبراني نحوه من وجه آخر عن أنس ، وفي كل منها ضعف ، انتهى . وقال الحافظ أيضاً في موضع آخر : وعند ابن سعد : حولت القبلة في صلاة الظهر أو العصر على التردد ، وساق ذلك من حديث عمارة بن أوس قال : صلينا إحدى صلاتي العشي .

والتحقيق أن أول صلاة صلاها في مسجد بني سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر ، وأول صلاة صلاها بالمسجد النبوي العصر ، انتهى . وقال ابن الجوزي في " التلخيص " : في السنة الثانية حولت القبلة إلى الكعبة ، وقال محمد بن حبيب الهاشمي : حولت في الظهر يوم الثلاثاء للنصف من شعبان زار رسول الله ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور في بني سلمة ، فتغدى وأصحابه وجاء الظهر فصلى بأصحابه في مسجد القبليتين ركعتين من الظهر إلى الشام ، ثم أمر أن يستقبل القبلة وهو راكع في الركعة الثانية ؛ فاستدار إلى الكعبة ودارت الصفوف خلفه ، ثم أتم الصلاة فسمى مسجد القبليتين لهذا ، انتهى . وبسط في ذلك في " الأوجز " وحكى عن السيوطي أن قصة بني سلمة لم يكن فيها النبي ﷺ إماماً ولا هو الذي تحول في الصلاة .

التحويللة إنما وقعت في صلاة الظهر وباقي الروايات مؤوثة ، فلما أن يقال : إن راوى العصر لم يصل معه الظهر ، فظن أن العصر أول صلاة صلاها إلى الكعبة ، أو يكون المعنى أول صلاة صلاها من صلوات العصر لا مطلقاً ، أو غير ذلك من التأويلات (١) .

(١) وتقدم قريباً ما جمع به الحافظ بأن أول صلاة صلاها في المسجد النبوى هي العصر ، وأما صلاة الظهر فكانت في بني سلمة ، والأوجه عندى أن يوجه بأن أول صلاة صلاها إلى الكعبة كاملة كانت العصر ، وأما الظهر فكانت مشتركة بين القبليتين ، وهذا على ما تقدم من كلام الشراح أن التحويل كان في وسط الصلاة ، وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي من تقرير الشيخ قدس سره أن ما اشتهر أن تحويل النبي ﷺ كان في وسط الصلاة فكذب وغلط فاحش ، بل نزل التحويل أولاً ثم صلى الصلاة إلى البيت ، انتهى . ويؤيد كلام الشيخ رحمه الله ما تقدم قريباً عن ” الأوجز ” عن السيوطى خلافاً لما تقدم عن ابن سعد والواقدي وغيرهما فتدبر .

ثم لا يذهب عليك ما في حديث الباب من قوله : ستة عشر أو سبعة عشر هكذا بالشك رواه جماعة من الرواة ، وبالجزم بأحدهما رواها جماعة أخرى بسط رواياتها الحافظ في ” الفتح ” ثم قال : والجمع بين الروایتين سهل بأن من جزم بستة عشر لفق من شهرى القدوم والتحويل شهراً وألغى الزائد ، ومن جزم بسبعة عشر عدتهما معاً ، ومن شك تردد في ذلك ، وذلك لأن القدوم كان في شهر ربيع الأول بلا خلاف ، وكان التحويل في نصف شهر رجب من السنة الثانية على الصحيح ، وبه جزم الجمهور ورواه الحاكم بسند صحيح عن ابن عباس ، وقال ابن حبان : سبعة عشر شهراً وثلاثة أيام ،

قوله : فحسن إسلامه ، وكذلك قوله : إلى سبع مائة ضعف يدلان على زيادة الإيمان ونقصه حيث كان الحسن متفاوتاً (١) وكذلك تفاوت ما بين أجور الحسنات من العشرة إلى سبع مائة ضعف ينشأ عن ذلك ، وكذلك في قوله تعالى في الباب السابق : « ليضيع إيمانكم » دلالة على تفاوت مراتب الإيمان حسب تفاوت مراتب الصلاة في الحسن والقبول ، فإن الصلاة لما كانت إيماناً كان تفاوت درجاتها تفاوتاً في درجات الإيمان ومراتبه ، وتفاوت ما بين

وهو مبني على أن القدوم كان في ثاني عشر شهر ربيع الأول .

وشذت أقوال أخرى : منها ما في " ابن ماجه " من طريق أبي بكر ابن عياش عن أبي إسحاق في حديث الباب : ثمانية عشر شهراً ، وأبو بكر سبي الحفظ وقد اضطرب أيضاً ، فروى عنه ستة عشر وسبعة عشر أيضاً ، وخرجه بعضهم على قول محمد بن حبيب أن التحويل كان في نصف شعبان ، وهو الذي ذكره النووي في " الروضة " وأقره عليه مع كونه رجح في " شرح مسلم " رواية ستة عشر شهراً ، وجزم موسى بن عقبة بأن التحويل كان في جمادى الآخرة ، ومن الشذوذ أيضاً رواية ثلاثة عشر شهراً ، ورواية تسعة أشهر أو عشرة أشهر ، ورواية شهرين ، ورواية سنتين ، وأسانيد الجميع ضعيفة ، والاعتماد على القول الأول ؛ فجملة ما حكاه تسعة أقوال ، انتهى .

(١) وبذلك جزم الحافظ دون العيني ، قال القسطلاني : قول الحافظ ابن حجر : إن الحديث يرد على من أنكر الزيادة والنقص في الإيمان ، لأن الحسن تتفاوت درجاته ، وتعقبه العيني بأن الحسن من أوصاف الإيمان ، ولا يلزم من قابلية الوصف الزيادة والنقص قابلية الذات لإياها ، لأن الذات من حيث هي هي لا تقبل ذلك كما عرف في موضعه ، انتهى .

المصلين (١) مستغن عن البيان .

(١) ففي "أبي داؤد" من حديث عمار بن ياسر رفعه: «إن الرجل لينصرف وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ثمنها سبعة سادسها خمسها ربعها ثلثها نصفها» .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ذكر حديث الإمام مالك معلقاً ، قال الكرماني : إن البخاري لم يدرك زمن مالك ، فهذا تعليق منه بلفظ جازم فهو صحيح ولا قدح فيه ، وقال ابن حزم : إنه قادح في الصحة لأنه منقطع ، وليس كما قال لأنه موصول من جهات أخر صحيحة ولم يذكره لشهرته ، كيف وقد عرف من شرط البخاري وعادته أنه لا يجزم إلا بتثبيت وثبوت ، قال ابن بطال : أسقط البخاري بعض هذا الإسناد وهو مشهور من حديث مالك في غير "الموطأ" بهذه العبارة ، قال رسول الله ﷺ : «إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله تعالى له كل حسنة كان زلفها ، ومحا عنه كل سيئة ، وكان عمله بعد الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف ، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها» ذكره الدارقطني في غريب حديث مالك ، ورواه عنه من تسع طرق ، وأثبت فيها كلها ما أسقطه البخاري أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له في الإسلام كل حسنة عملها في الكفر .

قال ابن بطال : والله تبارك وتعالى أن يتفضل على عباده بما شاء ، وهو كقوله ﷺ لحكيم بن حزام : «أسلمت على ما أسلفت من خير» انتهى ، قلت : حديث حكيم هذا يأتي عند "البخاري" في أون كتاب الزكاة (باب من تصدق في الشرك ثم أسلم) وقال الحافظ : قول مالك هكذا ذكره معلقاً ولم يوصله في موضع آخر من هذا الكتاب ، وقد وصله أبوذر الهروي في روايته للصحيح ، فقال عقبه : أخبرناه النضروي هو العباس بن الفضل نا الحسن

ابن إدريس نا هشام بن خالد نا الوليد بن مسلم عن مالك به ، وكذا وصله النسائي وغيره ممن بسطهم الحافظ ، ثم قال : وقد ثبت في جميع الروايات ما سقط من رواية البخارى وهو كتابة الحسنات المتقدمة قبل الإسلام ، وقيل : إن المصنف أسقط ما رواه غيره عمداً لأنه مشكل على القواعد ، قال المازرى : لا يصح من الكافر التقرب فلا يثاب على العمل الصالح الصادر منه في شركه ، لأن من شرط المتقرب أن يكون عارفاً لمن يتقرب إليه والكافر ليس كذلك ، وتابعه القاضي عياض على تقرير هذا الإشكال ، واستضعف ذلك النووى فقال : الصواب الذى عليه المحققون بل نقل بعضهم فيه الإجماع أن الكافر إذا فعل أفعالاً جميلةً كالصدقة وصلته الرحم ثم أسلم ومات على الإسلام إن ثواب ذلك يكتب له .

وأما دعوى أنه مخالف للقواعد فغير مسلم لأنه قد يعتد ببعض أفعال الكافر في الدنيا ككفارة الظهار فإنه لا يلزمه إعادتها إذا أسلم ويجزئه ، انتهى . قال الحافظ : والحق أنه لا يلزم من كتابة الثواب للمسلم في حال إسلامه تفضلاً من الله وإحساناً أن يكون ذلك لكون عمله الصادر منه في الكفر مقبولاً ، والحديث إنما تضمن كتابة الثواب ولم يتعرض للقبول ، ويحتمل أن يكون القبول يصير معلقاً على إسلامه ، فيقبل ويثاب إن أسلم وإلا فلا ، وهذا قوى ، وقد جزم بما جزم به النووى إبراهيم الحربي وابن بطال وغيرهما من القدماء والقرطبي وابن المنير من المتأخرين ، قال ابن المنير : المخالف للقواعد دعوى أن يكتب له ذلك في حال كفره ، وأما أن الله يضيف إلى حسناته في الإسلام ثواب ما كان صدر منه مما كان يظنه خيراً فلا مانع منه كما لو تفضل عليه ابتداء من غير عمل ، وكما يتفضل على العاجز بثواب ما كان يعمل وهو قادر ، فإذا

(باب أحب الدين (١) الخ)

والحب مختلفة مراتبه فكذا الإيمان لترتبه عليه في الرواية ، وباقي المعنى ظاهر .

جاء له أن يكتب ثواب ما لم يعمل البتة جاز أن يكتب له ثواب ما عمله غير موافق الشروط .

وقال ابن بطال : لله أن يتفضل على عباده بما شاء ولا اعتراض لأحد عليه ، واستدل غيره بأن من آمن من أهل الكتاب يؤتى أجره مرتين كما دل عليه القرآن والحديث الصحيح ، وهو لومات على إيمانه الأول لم ينفعه شيء من عمله الصالح بل يكون هباءً منثوراً ، فدل على أن ثواب عمله الأول يكتب له مضافاً إلى عمله الثاني ، ويقول عليه السلام صلى الله عليه وسلم لما سأله عائشة رضي الله عنها عن ابن جعدان وما كان يصنعه من الخير هل ينفعه ؟ فقال : « إنه لم يقل يوماً : رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين » فدل على أنه لو قالها بعد أن أسلم نفعه ما عمله في الكفر ، انتهى . ز

(١) قال الكرمانى : قوله : « أحب الدين » أى أحب الأعمال ، إذ الدين هو الطاعة ، ومناسبة الكتاب من جهة أن الدين والإسلام والإيمان واحد ، وقال الخطابى : أحب الدين أحب الطاعة والدين في كلامهم الطاعة ، ومنه الحديث في صفة الخوارج : يمرقون من الدين أى من طاعة الإمام ، ويحتمل أن يكون أراد بذلك أحب الأعمال الدين بمحذف المضاف ، وقوله : « لا يعلم الله » فالملال لا يجوز على الله تعالى ، فلا بد من تأويله ، واختلفوا فيه فقال الخطابى : معناه : لا يترك الثواب لأن من مل شيئاً تركه ، فكفى عن الترك بالملل الذى هو سبب الترك . وقال ابن قتيبة : هو كقولهم في البليغ : فلان لا ينقطع حتى

(باب زيادة الايمان ونقصانه (١))

تنقطع خصومه ، معناه : لا ينقطع إذا انقطعت خصومه ، ولو كان معناه ينقطع إذا انقطعت خصومه لم يكن له فضل على غيره ، وقال بعضهم معناه : إن الله تعالى لا يتناهى حقه في الطاعة حتى يتناهى جهدهم قبل ذلك فلا تتكلفوا ، كنى بالملال عنه ، لأن من تناهت قوته في أمر وعجز عن فعله مله وتركه .

وقال التيمي : معناه أن الله تعالى لا يعمل أبداً ملالاً أنتم أم لم تملوا ، كقولهم : لا أكلمك حتى يشيب الغراب ، ولا يصح التشبيه لأن شيب الغراب ليس ممكناً عادة بخلاف ملال العباد ، وتعقبه الكرمانى بأن شأن المؤمن أيضاً أن لا يعمل من الطاعة وهو قول ابن فورك ، وقال ابن الأنبارى : سمي فعل الله ملالاً على جهة المزاجية ، كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فهذه خمسة تواجيه ، انتهى ، وقال الحافظ : لا يعمل بفتح الميم في الموضعين ، والملال استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى بالاتفاق ، قال الإسماعيلي وجماعة من المحققين : إنما أطلق هذا على جهة المقابلة اللفظية مجازاً كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وأنظاره ، وقال القرطبي : وجه المجاز أنه تعالى لما يقطع الثواب عن قطع العمل ملالاً عبر ذلك بالملال من تسمية الشيء باسم سببه ، وقال المازري : إن حتى ههنا بمعنى الواو ، فيكون التقدير : لا يعمل وأنتم تملون ، فنفي عنه الملل وأثبتته لغيره ، والأول أليق وأجرى على القواعد ، وإنه من المقابلة اللفظية ، وقال ابن حبان في « صحيحه » : هذا من ألفاظ التعارف التي لا يتهيأ للمخاطب أن يعرف القصد مما يخاطب به إلا بها ، وهذا رأيه في جميع المتشابه ، انتهى . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله قوله : حتى ، فيقل عبادتكم كيفاً فيقل ثوابكم ، انتهى .

(١) قال الحافظ : تقدم له قبل ستة عشر باباً (باب تفاضل أهل الإيمان في

أراد بذلك الزيادة والنقصان بحسب تزايد المؤمن به وتناقصه ، كما يدل عليه قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » فإن هذا الإكمال لم يكن إلا إكمال الأحكام والشرائع (١) وهو حق لا ريب فيه ، وهذا هو المراد (٢) بقوله تعالى : « وزدناهم هدى » وقوله تعالى : « ليزداد الذين آمنوا إيماناً » وذلك لأنه كلما نزل حكم آمنوا به ، فكانت في إيمانهم زيادة بحسب زيادة الأحكام ،

الأعمال) وأورد فيه حديث أبي سعيد الخدري بمعنى حديث أنس الذي أوردته ههنا ، فتعقب عليه بأنه تكرر ، وأجيب عنه بأن الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الأعمال أو باعتبار التصديق ترجم لكل من الاحتمالين ، وخص حديث أبي سعيد بالأعمال لأن سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث أنس ففيه التفاوت في الإيمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة ، قال ابن بطال : التفاوت في التصديق على قدر العلم والجهل ، فمن قل علمه كان تصديقه مثلاً بمقدار ذرة ، والذي فوقه في العلم تصديقه بمقدار برة أو شعيرة إلا أن أصل التصديق الحاصل في قلب كل مؤمن لا يجوز عليه النقصان ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة ، انتهى .

(١) وبذلك جزم السندی إذ قال : وقوله : « اليوم أكملت لكم » قد قدمنا أن مراد السلف من قولهم : يزيد وينقص أو يكمل وينقص ونحوه أنه يوصف في الشرع بذلك أعم من أن يكون ذلك بزيادة في الشرائع أو بوجه آخر وبه يظهر الاستدلال بهذه الآية ، انتهى .

(٢) وإليه يشير كلام الحافظ إذ قال : فإن قيل : لم أعاد في هذا الباب الآيتين المذكورتين وقد تقدمتا في أول كتاب الإيمان ؟ فالجواب أنه أعادهما ليوطئ بهما معنى الكمال المذكور في الآية الثالثة ، لأن الاستدلال بهما نص في الزيادة وهو يستلزم النقص ، وأما الكمال فليس نصاً في الزيادة ، انتهى .

وكذلك يراد بقول المؤلف : إنه كلما ترك شيئاً من الكمال فهو ناقص ، إن الدين لما كان كاملاً إذ ذاك كان الإيمان بما دونه ناقصاً (١) نسبة إلى ذلك الذى استقر عليه الأمر وقت الإكمال وإن كان كاملاً فى نفسه ، فلا يلزم نقصان إيمان من مات منهم قبل إكمالها ، والله أعلم ، وهذا نسبة إلى الإيمان التفصيلي فلمن آمن بعد إكمال الشرائع مزينة على المؤمنين الذين ماتوا قبل الإكمال .

وأما الإيمان الإجمالى فكلهم سواء فيه حيث آمن الأولون بعين ما آمن به الآخرون ، نعم لا ينطبق على هذا المعنى للترجمة ما أورد فيه من الرواية ، لأنه لا يمكن التفريق والتفاوت بين المؤمنين باعتبار المؤمن به فكيف يمكن أن

(١) وهذا ظاهر جداً وذكره الحافظ بحثاً وقال فيه : إن آية « أكملت لكم » لا دليل فيها على مراد المصنف ، لأن الإكمال إن كان بمعنى إظهار الحجة على المخالفين فلا حجة فيه للمصنف ، وإن كان بمعنى إكمال الفرائض لزم عليه أنه كان قبل ذلك ناقصاً ، وأن من مات من الصحابة قبل نزول الآية كان إيمانه ناقصاً ، وليس الأمر كذلك لأن الإيمان لم يزل تاماً ، ويوضح دفع هذا الاعتراض جواب القاضى أبى بكر بن العربى بأن النقص أمر نسبي ، لكن منه ما يترتب عليه الذم ومنه مالا يترتب ، فالأول ما نقصه بالاختيار كمن علم وظائف الدين ثم تركها عمداً ، والثانى ما نقصه بغير اختيار كمن لم يعلم أو لم يكلف ، فهذا لا يذم بل يحمى من جهة أنه كان قلبه مطمئناً بأنه لو زيد لقبول ، وهذا شأن الصحابة الذين ماتوا قبل نزول الفرائض ، ومحصله : أن النقص بالنسبة إليهم صورى نسبي ، ولهم فيه رتبة الكمال من حيث المعنى ، وهذا نظير قول من يقول : إن شرع محمد أكمل من شرع موسى وعيسى عليهم السلام ومع هذا فشرع موسى فى زمانه كاملاً فالأكلمية أمر نسبي ، انتهى مختصراً .

يقال في قوله : « أخرجوا من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان » (١) إنه تقليل باعتبار قلة المؤمن به ، وذلك لأن الإيمان بالبعض دون البعض مما أمرنا أن نؤمن به عين الكفر فلا جواب إلا باعتبار التفاوت في الأعمال ، فيكون حاصل الرواية أن المؤمنين بعد ما آمنوا بما أمروا بالإيمان به يتفاوتون بينهم تفاوتاً كثيراً ، فمنهم من ليس له من الخير إلا ذرة ، ومنهم من له فوق ذلك ، فأما إذا عمم في الترجمة (٢) بحيث يشتمل الزيادة والنقصان بحسب الكيفية والتفاوت بحسب المؤمن به ، فالتطبيق بين الترجمة والرواية سهل ، فإن مراتب الكيفيات ودرجات التصديق متفاوتة ، فمنهم من أشد استيقاناً ومنهم من دون ذلك إلا أن الكل منهم متصفون بالإيمان المتوقف عليه النجاة من الخلود في النار ، وهذه المراتب من الذرة وما فوقها فيما فوق ذلك .

(١) قال الكرمانى : إن قلت : تنكير إيمان يقتضى أن يكفى أى إيمان كان وبأى شئ كان ، لكن لا بد من الإيمان بجميع ما علم بحجى الرسول به ضرورة حتى يوجب الخروج من النار ، قلت : الإيمان في الشرع لا يطلق إلا إذا كان بجميع ما جاء به ، فلا بد من ذلك حتى يتحقق حقيقة الإيمان ويصح إطلاقه ، وإنما ذكر بالتنوين التقليل ترغيباً في تحصيله ، إذ لما حصل الخروج بأقل ما ينطلق عليه اسم الإيمان فبالكثير منه بالأولى ، انتهى .

(٢) وحاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله أن الزيادة في ترجمة الباب تعم زيادة المؤمن به كما هو نص آية الإكمال وزيادة التصديق القلبى كما مال إليه الحافظ تحذراً عن تكرار الترجمة ، وهذا واضح ، وعلى هذا فلا يبق إشكال تكرار الترجمة ولا إشكال عدم التوافق بين الترجمة والآية والرواية .

قوله : قد عرفنا (١) .

قوله : بقيراطين ، وفي بيان مقدار الأجر وتشبيهه بالأحد تنبيه على أن قراريط (٢) الجنة على تلك المقادير ، فكيف بأوزان هي فوق القيراط ،

(١) ليس هذا في الأصل وزدته لما في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله إذ قال : قوله : قد عرفنا ، يعنى قد جعل الله لنا ذلك اليوم عيداً ، يعنى العيد يكون يجعل الله تعالى لا بالتخاذنا كما هو زعمكم وفعلكم ، انتهى . قلت : ويؤيد ذلك ما قال الحافظ في "الفتح" في جواب من قال : كيف طابق الجواب السؤال في جواب عمر رضى الله عنه بمعرفة الوقت والمكان ؟ فقال : عندي أن في هذه الرواية اكتفى بالإشارة ، لأن في رواية الطبري في " التفسير " والطبراني في " الأوسط " : نزلت يوم جمعة يوم عرفة وكلاهما بحمد الله لنا عيداً ، وفي أخرى لهما : وهما لنا عيدان ، وفي " الترمذى " من حديث ابن عباس نزلت في يوم عيدين يوم جمعة ويوم عرفة ، انتهى .

(٢) قال الكرمانى : القيراط لغة نصف وائق وأصله قراط بالشدة لأن جمعه قراريط فأبدل من أحد حرفي التضعيف كما في الدينار ، والمقصود منه ههنا النصيب والحصة ، وقال الطيبي : القيراط جزء من أجزاء الدينار وهو نصف عشره في أكثر البلاد وأهل الشام يجعلونه جزءاً من أربعة وعشرين جزءاً ، وقد يطلق ويراد به بعض الشيء ، وقوله : « كل قيراط مثل أحد » تفسير للمقصود ، انتهى . وقال القسطلاني : القيراط اسم لمقدار من الثواب يقع على القليل والكثير ، انتهى . وهؤلاء الفحول اضطروا إلى هذه التوجيهات لما رأوا أن وزن القيراط لا يمكن تساويه الجبل فاختروا المجاز في معناه ، فله در الشيخ فيما اختار من أن المراد من القيراط هو المعروف لكن وزنه في الآخرة يربو على الجبل ، فما ظنك بالأوزان التي فوق القيراط ، فلا شك أنه

وأيضاً فلا ينبغي أن يجهل أن المقصود في تشبيه القيراط بالأحد ليس هو التعيين والتحديد (١) بل تكثير الأجر في نجيلتهم ، وإلا فأجر صلاته ودفنه يربو على ذلك بكثير ، وهذا مثل قوله ﷺ في ركعتي الفجر : «إنهما خير من حمر النعم» (٢) فإنها لما كانت أعز الأموال عندهم قصد بالتفضيل عليها ترغيب الدوام عليهما ، لا أن الأجر على هذا القدر فحسب (٣) وذلك لأن تسبيحة وتهليلة خير من الدنيا وما فيها (٤) فما ظنك بركعتين وبصلاة الجنائز وفيها من الذكر الكثير ما لا يخفى ، ثم إن اتباع الجنائز والصلاة عليها لما كان من مسببات الإيمان وثمراته ألحق به كما مر (٥) وعلى هذا يصح قوله في الترجمة : أجود و ألطف ولا فاقاة إذ ذاك إلى أخذ المجاز .

- (١) وعلى هذا فلا يشكل بما في رواية مسلم : أصغرها مثل أحد .
- (٢) ففي " كنز العمال " برواية البيهقي والحاكم في " المستدرک " عن أبي سعيد : « إن الله عز وجل زادكم صلاةً إلى صلاتكم هي خير لكم من حمر النعم ، ألا وهي ركعتان قبل صلاة الفجر » .
- (٣) ويؤيد ذلك ما في " المشكاة " برواية مسلم عن عائشة : « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها » .
- (٤) والرويات في ذلك أكثر من أن تحصى ذكر بعضها في رسالتي " فضائل الذكر " ، وفي " الكنز " برواية مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه : « لأن أقول : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ، أحب إلي مما طلعت عليه الشمس » وفي الحديث القدسي : « لو أن السماوات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة مالت بهن لا إله إلا الله » .
- (٥) (في باب قيام ليلة القدر من الإيمان) .

من الإيمان وفيه زيادة ونقص للإيمان حسب المذكور أولاً ، فإن الأعمال لما كانت داخلية في الإيمان كان الآتي بالصلاة والصدقة كليهما أكمل إيماناً من المكتنى بأحدهما .

(باب خوف المؤمن أن يحبط عمله (١))

أشار بذلك إلى أن المؤمن ليس من شأنه أن يأمن على نفسه الحبط والكفر ، فإن المرأ ما دام حياً يخاف عليه الفتنة ، فلا بد له من دوام المراقبة ، ثم إن للحبط (٢) مراتب : أدناها أن لا يقع عمله على أفضل ما ينبغي أن يقع

(١) قال الكرمانى : قوله : يحبط أى يبطل ، فإن قلت : القول بإحباط المعاصى للطاعات من قواعد أهل الاعتزال فما وجه قول البخارى ؟ قلت : هذا الإحباط ليس بذلك إذ المراد به الإحباط بالكفر أو بعدم الإخلاص ونحوه ، وقوله : وهو لا يشعر ، قال النووى : المراد بالحبط نقصان الأعمال وإبطال بعض العبادات لا الكفر لأن الإنسان لا يكفر إلا بما يعتقد أو يفعله عالماً بأنه يوجب الكفر ، وتعقبه الكرمانى بقوله : وهذا مما ينازع فيه إذ الجمهور على أن الإنسان يكفر بكلمة الكفر وبالفعل الموجب للكفر وإن لم يعلم أنه كفر ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : قوله : أن يحبط عمله ، أى يحرم ثواب عمله لأنه لا يثاب إلا على ما أخلص فيه ، وبهذا يندفع اعتراض من قال : إنه يقوى مذهب الإحباطية الذين يقولون : إن السيئات تبطل الحسنات ، قال القاضى أبوبكر بن العربى فى الرد عليهم : القول الفصل فى هذا أن الإحباط إحباطان : أحدهما : إبطال الشئ للشئ وإذهابه جملة كإحباط الكفر للإيمان وإحباط الإيمان للكفر وذلك فى الجهتين إحباط حقيقى . ثانيهما : إحباط الموازنة إذ جعلت الحسنات

عليه ، وأوسطها أن لا يكون له قبول ، وأعلى مراتب الحبط سلب الإيمان والتأدية إلى الكفر ، وبحسب هذه المراتب يتفاوت الإيمان قوةً وضعفاً وإن لم يكن لأحد من المؤمنين أمن من مراتب الحبط كلها إلا أن غالب حالهم الكون في مرتبة من تلك المراتب ، وبحسبه يختلف اتصافه بالإيمان ، وكذلك التشبيه بإيمان جبرئيل عليه السلام لما لم يثبت من الصحابة (١) علم أن بين المؤمنين بحسب إيمانهم تفاوتاً ، فمن مؤمن إيمانه في أعلى مراتب اليقين ، ومنهم دون ذلك .

في كفة والسيئات في كفة فمن رجحت حسناته نجا ومن رجحت سيئاته توقف في المشيئة إما أن يغفر له وإما أن يعذب ، فالتوقيف إبطال ما ؛ لأن توقيف المنفعة في وقت الحاجة إليها إبطال لها والتعذيب إبطال أشد منه إلى حين الخروج من النار، ففي كل منها إبطال نسبي أطلق عليه اسم الإحباط مجازاً وليس هو إحباط حقيقة لأنه إذا أخرج من النار وأدخل في الجنة عاد إليه ثواب عمله ، وهذا بخلاف قول الإحباطية الذين سوا بين الإحباطين وحكموا على العصي بحكم الكافر، انتهى . وهذان الإحباطان إحباط التوقيف وإحباط التعذيب غير إحباط الكفر ، فثبت له مراتب .

(١) قال الحافظ : قوله : ما منهم من أحد يقول : إنه على إيمان جبرئيل أى لا يجزم أحد منهم بعدم عروض النفاق له كما يجزم بذلك في إيمان جبرئيل، وفي هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين في الإيمان بخلاف المرجئة القائلين بأن إيمان الصديقين وغيرهم بمنزلة واحدة ، انتهى . وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي : قوله : على إيمان جبرئيل أى في الأمن عن خوف الحبط والنفاق لأن إيمانه قطعى كما قال الله تعالى : « يفعلون ما يؤمرون » وما قال إمامنا : إيمانى كإيمان جبرئيل فذلك تشبيه ،

وكذلك الإصرار على الكبيرة لما كان مفضيماً إلى الكفر وحبط الأعمال كان الأبعد من الإصرار أبعد من الكفر وأقوى إيماناً ممن هو أقرب إلى الكفر بإصراره على الكبيرة ، والرواية التي أوردها في الباب محمولة على ما وضع عليه الترجمة ، فكانت الترجمة بياناً لما هو المراد بالكفر في الرواية ، وإذا خيف على المؤمن حبط أعماله بأنواعه التي ذكرت ، فكان الإصرار على الكبائر مفضيماً إلى الكفر كان ذلك رداً على المرجئة القائلين بأن الإيمان لا يضر معه معصية (١) فكان

فإن السكاف للتشبيه والتشبيه لا يقتضى المبالغة من كل الوجوه بل هو يتصور على عدة أوجه ، فما يلزم منه المبالغة وقد نفاه بقوله : ولا أقول إيماناً مثل إيمان جبرئيل ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قوله : وما يحذر بلفظ المجهول عطف على خوف أى باب ما يحذر ، وما مصدرية وهو مجرور المحل ويحتمل عطفه على يقول أى ما منهم من أحد ما يحذر ، فإنا فيه ، ويحذر بلفظ المعروف وهو مرفوع المحل ، وما يحذر إلى آخره رد على المرجئة حيث قالوا : لا حذر من المعاصى عند حصول الإيمان ، فعقد الباب لأمرين : لبيان الخوف من نحو عروض الكفر بما هو كالإجماع السكوتى مما نقل عن التابعين الثلاثة ، ولبيان الخوف من الإصرار على المعاصى بالآية ، فراد البخارى بهذا الباب الرد على المرجئة في قولهم : إن الله لا يعذب على شئ من المعاصى من قال : لا إله إلا الله ولا يحبط شيئاً من أعماله بشئ من الذنوب ، وإن إيمان المطيع والمعاصى سواء فذكر في صدر الباب أقوال أئمة التابعين وما تلقوه عن الصحابة ، وهو كالمشير إلى أنه لا خلاف بينهم فيه ، وأنهم مع اجتهادهم المعروف خافوا أن لا ينجوا من عذاب الله ، وبهذا المعنى استدل أبو وائل في حديث الباب لما سأله عن المرجئة أمصبيون أم مخطئون في قولهم سباب المسلم وقتاله وغيرهما لا يضر لإيمانهم فروى

الباب معقود له كما تدل عليه الرواية الموردة في الباب، وقيل: هذا رد على الإمام الهمام قدوة الأنام أبي حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله تعالى عنه (١) فيما قاله من أن إيماني كإيمان جبرئيل ، فإن كان الأمر على ما زعمه صاحب القليل ، فحسبنا الله ونعم الوكيل ، فإن الإمام رضي الله تعالى عنه لم يرم في مقالته هذه شططاً ، ولم يركب فيها زيغاً عن المحجة ولا غلطاً .

الحديث وأراد الإنكار عليهم وإبطال قولهم المخالف بصريح الحديث ، انتهى .

وقال الحافظ : هذا الباب معقود للرد على المرجئة خاصة وإن كان أكثر ما مضى من الأبواب قد تضمن الرد عليهم لكن قد يشركهم غيرهم من أهل البدع في شيء منها بخلاف هذا ، والمرجئة - بضم الميم وكسر الجيم بعدها ياء مهموزة ويجوز تشديدها بلا همز - نسبوا إلى الإرجاء وهو التأخير لأنهم أخرّوا الأعمال عن الإيمان ، فقالوا : الإيمان هو التصديق بالقلب فقط ولم يشترط جمهورهم النطق ، وجعلوا للعصاة اسم الإيمان على الكمال ، وقالوا : لا يضر مع الإيمان ذنب أصلاً ، انتهى . وقال أيضاً : قوله : وما يحذر في محل جر لأنها معطوف على خوف أي باب ما يحذر ، وفصل بين الترجمتين بالآثار لتعلقها بالأولى فقط ، وأما الحديثان فالأول منها يتعلق بالثانية والثاني بالأولى ففيه لف ونشر غير مرتب ، انتهى . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : باب خوف المؤمن أي المؤمن يجب عليه خوف الحبط في كل ساعة ، وهذا رد على المرجئة ، وقوله : وما يحذر ما مصدريه ، انتهى .

(١) هذا منقول من بعض مشايخ الدرس ولم يقل به أحد من الشراح المعروفين من النووي والكرمانى والحافظين والقسطلانى وغيرهم ، ولعل من قال ذلك أخذه من قول الإمام الأعظم الآتى ذكره .

أما أولاً : فلأن المقالة المعزية إليه في بعض التصانيف هي هذه :
إيماني كإيمان جبرئيل عليه السلام (١) ولا أقول : مثل إيمان جبرئيل ، وقد
عرف الفرق بينهما ، فإن الأول يقتضى مشاركة في أى وصف كان ، والثاني
يستدعى المائلة والمساواة ، وعلى هذا فلا ضمير في تشبيه إيمانه بإيمانه باعتبار

(١) قال صاحب " الدر المختار " في مسألة الطلاق : إن الكاف للتشبيه في
الذات ، ومثل للتشبه في الصفات ، ولذا قال أبو حنيفة : إيماني كإيمان جبرئيل
لا مثل إيمان جبرئيل ، " بحر " . قال ابن عابدين : لزيادته في الصفة من كونه
عن مشاهدة فيحصل به زيادة الاطمينان كما أشير إليه في قوله تعالى : « رب
أرني كيف تحيي الموتى » الآية ، وبه يحصل زيادة القرب ورفع المزية ، لكن
ما نقل عن الإمام ههنا يخالفه ما في " الخلاصة " من قوله : قال أبو حنيفة :
أكره أن يقول الرجل : إيماني كإيمان جبرئيل ولكن يقول : آمنت بما آمن
به جبرئيل وكذا ما قاله أبو حنيفة في كتاب " العالم والمتعلم " : إن إيماننا مثل
إيمان الملائكة لأننا آمنا بوحداية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند
الله تعالى بمثل ما أقرت به الملائكة وصدقت به الأنبياء والرسل فمن ههنا
إيماننا مثل إيمانهم لأننا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله
ولم نعاينه نحن ، ولهم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب على الإيمان وجميع
العبادات .

ولا يخفى أن بين هذه العبارات الثلاث تخالفاً بحسب الظاهر ، ويمكن
التوفيق بحمل الأولى على العالم ، والثانية على غيره لقوله : أكره أن يقول الرجل ،
والثالثة على ما إذا فصل وصرح بالمؤمن به وإن كان بلفظ المثلية لعدم الإبهام بعد
التصريح فيجوز للعالم والجاهل ، وللعلامة ابن كمال باشا رسالة في هذه المسألة
هذا خلاصة ما فيها ، انتهى . زكريا

اتحاد المؤمن به فيها (١) فإن جبرئيل عليه السلام مؤمن بعين ما آمن به كل مؤمن ، فالإيمان الإجمالي يتحد منهم أجمعين ، وإنما الفرق والتفاضل بحسب تفاصيله ، ولم يشبه إيمانه التفصيلي بإيمانه التفصيلي .

وأما ثانياً : فلأن الإيمان متزائد بتزايد مراتب اليقين ومتناقص بتناقصه (٢) وهذا بعد أن يكون داخلياً في الحد المعبر شرعاً للإيمان ، وأما ما دونه الذي لم يدخل تحت التصديق واليقين فلا كلام فيه ، وإنما الكلام ههنا في مراتبه ، فنقول : إذا كان المناط في قوة الإيمان وضعفه هو اليقين فأى استحالة في بلوغ أحد من العباد المؤمنين ما بلغه الملائكة من الإذعان واليقين ، والفرق بين علم اليقين وعين اليقين وإن كان كثيراً شائعاً إلا أنه لا منع عن بلوغ بعض درجات علم اليقين من بعضهم حداً ينتهي إليه يقين المشاهدة والعيان

(١) كما تقدم النص به في مقولته - رضى الله عنه - الثالثة المذكورة في كلام ابن عابدين .

(٢) ولو شئت تفصيل ذلك فعليك ببحث اليقين من "إحياء العلوم" إذ جعل من علامات علماء الآخرة أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين ، وقال : فإن اليقين هو رأس مال الدين ، قال عليه السلام : اليقين الإيمان كله ، رواه البيهقي في الزهد من حديث ابن مسعود بإسناد حسن وبسط في مراتب اليقين ، وقال : ميل النفس إلى التصديق بحيث يغلب عليها هو اعتقاد العوام في الشرعيات كلها ، ثم جعل فوق ذلك مراتب في استيلائه وغلبته على العقل واتصافه بالضعف والقوة ، وقال : درجات معاني اليقين في القوة والضعف لا تنهاى وتفاوت الخلق في الاستعداد للموت بحسب تفاوت اليقين ، إلى آخر ما بسطه .

من الآخرين ، ويؤيده قول علي رضي الله تعالى عنه : لو كشف الغطاء لما ازددت يقيناً (١) فإن ورد شيء عليه - رضي الله تعالى عنه - في مقالته هذه لكان وروده مسلماً على مقالة الإمام أيضاً .

وأما ثالثاً : فلأن شهود الأرواح ووقوفها على بعض ما أطلعها الله عليه غير منكر ، فأى امتناع في أن يكون الله تبارك وتعالى أوقف خلص عباده على الأشياء التي اطلعت عليها الملائكة وشهدوها ، فيكون إيمانه كإيمانهم مستندياً معاً إلى مشاهدة وعيان لا إلى سماعه وبيان ، وقد صح الوقوف عليها عن كثير من المشيخة (٢) فما ذا الذي يقدر في جواز ذلك للإمام أبي حنيفة رحمه الله .

(١) وهذا من مقولته المشهورة ذكرها جمع من العلماء في تصانيفهم ، منهم الشيخ ابن الهمام وشارحه في "المسامرة" فقال : لو كشف الغطاء أى عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر ونحوها بأن شاهدها واقعة ما ازددت بها يقيناً ، انتهى . وذكرها في تفسير "بيان القرآن" عن "روح المعاني" تحت قول إبراهيم عليه السلام : « ولكن ليطمئن قلبي » .

(٢) وكتب مشايخ هذا الفن مملوءة من ذلك وتواتر النقول عنهم وهم أهل الصدق والعدالة يأبى الإنكار عنه ولا ينكره إلا من جهل عن أحوالهم ، ولو شئت أنمذجاً من ذلك فعليك "بالإبريز" في أحوال الشيخ عبد العزيز الدباج، وحكى شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في الحديث الرابع والعشرين في مبشرات النبي الأمين قال أخبرني السيد الوالد قال : رأيت النبي ﷺ في المنام فتصرف في نفسي ، فعبرت المقامات حتى وصلت إلى موضع لا يتجاوزه إلا نبي ، فأخذ رسول الله ﷺ روحي في ضمن روحه فرأيت بحراً من النار ثم ظهرت المقامات السابقة من الصبر والتوكل ونحوها إلا أن هذه أصول والأولى فروع ، انتهى .

وأما رابعاً : فلأن القوى من أهل الإيمان في إيمانه يبلغ إلى حد من التيقن والإذعان ، بل وفي تسليم الشرائع والأحكام بحسب التسليم الحقيقي المستلزم للدوام ، والمثابرة عليها بحيث يشكل عليه بعد الوصول إلى ذلك الحد أن يعترى عليه عارض يمنعه عن إتيان ما أمر به فضلاً عن التسليم والإيقان ، فإنه يكون على ثقة من أنه لا يمكن أن يزول عما اعتقد عليه ، ويدلك عليه ما ورد أنه ﷺ حين دعا في جملة دعواته : « اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك » (١) وقد علموا - رضى الله تعالى عنهم - أن ذلك تعلم منه لهم استشكل عليهم أن ينقلبوا عما هم عليه ، واستبعدوا أن يرجعوا عما وصلوا إليه ، وهل كان ذلك إلا ثقة منهم بإيمانهم واعتماداً منهم على شدتهم في إيقانهم ، فهل كانوا في مقالاتهم التي قالوها : أتخاف علينا يا رسول الله ؟ إلا كالإمام في مقالته التي نقموها منه وأنكروها ، ولم يرد عليهم رسول الله ﷺ شدتهم هذه ولا استبعادهم هذا إلا بإثبات القدرة على القلوب منه تعالى ، وأن الكفر والإيمان مقدوران يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فليس لعبد وإن كان من الإيقان قد بلغ الأمد البعيد أن يأمن مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا الخاسرون ، وهذا هو الذي قصده الإمام من هذا الكلام أن شدة تيقنه بالغة إلى تلك المنزلة .

وأما إنه قد أمن الفتنة على نفسه بحيث لا يبقى كفره وارتداده - والعياذ بالله - مقدوراً لله تعالى فحاشاه أن يتكلم بما لم يتكلم به ذو فهم قليل ، فكيف بهذا العلامة الجليل ، والبحر القمقام النبيل ، مع أن الأمن من الله كما أنه ليس

(١) ففي " المشكاة " برواية " الترمذى " و " ابن ماجه " عن أنس قال : كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول : « يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك » فقلت : يا نبي الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا ؟ قال : « نعم إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء » .

له - رضى الله تعالى عنه - فكذلك الملائكة وسائر عباد الله المكرمين غير مأمونين منه ، فإن الكفر والإيمان مقدوران لله تعالى في حقهم أيضاً ، فلا يظهر للتشبيه في قول الإمام وجه منع .

وأما خامساً : فلأن إيمانه لا يبعد أن يكون كإيمان الملائكة في تقدم الزمان وعدم طريان شيء من العوارض المورثة للكفر والطغيان ، فإن للأرواح وجوداً قبل هذا العالم ، ونشأة أقدم من نشأة الدنيا ، ولم يكن هناك كفر ولا عصيان ، وإنما هو تسليم وإذعان ، ثم إذا أخذ منها الميثاق أظهر الكل إيماناً من نفسه ، ثم إذا أرسلوا في دار التكليف تفرقوا فرقاً واختلّفوا فيما بينهم طبقاً طبقاً ، فمنهم من دام على مقتضى ميثاقه وعهده ، ومنهم من لم يرفع رأساً بقوله ووعدته ، فأما من آمن به وصدق رسله وسلم أحكامه بامتنال أو امره واجتناب نواهيه فإن إيمانه كإيمان الملائكة من غير شك في أنه لم يعتز عليه معتر مما ينافيه ، كما اعتزى على من ارتكب بسوء اختياره كفراً وارتداداً فكانت الملائكة وأولئك الملائكة السواسية في الدوام عليه منذ قبلوا أمر الإيمان كما قال الشيخ سعدى الشيرازى :

ألست ازال همچنان شان بگوش بفریاد قالوا بلى در خروش

وأما سادساً : فلأن ما نقله إنا لم نسمع أحداً من الثلاثين يقوله فلا يجدى شيئاً لأن عدم تلفظهم بذلك لا يستدعى بطلانه عندهم ، فكم من أمور معتقدة لا يتفق التلفظ به مدة عمر المعتقد ، أفتراهم تلفظوا بما يتلفظ به هؤلاء من التحويلات والأسانيد المختلفة ؟ وهل ظهر من أحد منهم تأليف أو تصنيف ؟ فهل كان ذلك حكماً منهم بأن هذه الأمور غير جائزة ؟ وهل قرأ منهم أحد كتاباً مؤلفاً في فن الحديث ؟ فهل كان ذلك جزءاً منهم أن قراءة " صحيح البخارى " وعرضه على الأستاذ أو قراءته على التلامذة غير جائز إلى غير ذلك

من الحجج الواضحة على صحة مقالة الإمام ، ولولا رفعة شأن المؤلف وطول بده في العلوم لقلنا : لأنه لم يفهم مراد الإمام ، لكننا لسنا نقدم على ذلك وإنما نقدم على أن مراده ليس كما فهمه من فهم أن هذا الاعتراض على الإمام ، بل مقصوده أن مراتب الإيمان متفاوتة ، فكم من بين بين إيمان الملائكة وإيمان عامة المؤمنين وإيمان أهل الفسق إلى غير ذلك ، والله أعلم .

قوله : ردوه ، إنما أمرهم بذلك وقد علم أنهم لا يقدرُونَ عليه ليزداد تعجبهم ويشتد اعتنائهم بحفظ ما سمعوا ، لكونه سألهم ملك لتعليمهم .

قوله : وكذلك الإيمان حتى يتم ، (١) أراد هرقل بالتام أن تكمل شرائعه وأحكامه وتشيع في البلاد إلا أن البخاري استدل بلفظ التام على أن الإيمان يتم وينقص ، وعلى هذا كثير من استدلالات المحدثين فإنهم يستدلون بعموم اللفظ وإن كان المراد به غير ما استدل به من المعنى ، وهو وإن كان من كلام هرقل (٢) إلا أن تقريره ﷺ وكونه في زمانه مع عدم إنكار منه عليه الحق

(١) قال الحافظ : قوله : كذلك الإيمان ، أى أمر الإيمان ، لأنه يظهر نوراً ثم لا يزال في زيادة حتى يتم بالأمور المعبرة فيه من صلاة وزكاة وغير ذلك ، ولهذا نزلت في آخر سنى النبي ﷺ : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي » ومنه « يأبى الله إلا أن يتم نوره » وكذا جرى لأتباع النبي ﷺ لم يزالوا في زيادة حتى كمل بهم ما أراد الله من إظهار دينه وتمام نعمته ، فله الحمد والمنة ، انتهى .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى دفع إيراد وهو أن الإمام البخاري رضى الله عنه كيف استدل للترجمة بقول هرقل ؟ وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي : ولا بد أن يكون سفيان أسمع هذه القصة النبي ﷺ لأن الصحابة لا ينقلون القصة التي لا يكون لها الاعتبار ولم يقرروهم النبي ﷺ عليها ، انتهى . وأجاب

عنه القسطلاني بأن هرقل لم يقله من قبل رأيه إنما رواه عن الكتب السابقة وفي شرعهم كان الإيمان ديناً وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ ، وتداولته الصحابة ، انتهى . وهذا أوجه مما قاله الحافظ وتبعه العيني من أن هرقل قاله بلسان الرومي ، وأبو سفيان عبره بالعربي وألقاه إلى ابن عباس وهو من علماء اللسان ولم ينكره فدل على أنه صحيح لفظاً ومعنى ، انتهى . وأنت ترى أن توجيه الشيخ رحمه الله أجود من الكل .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضي الله عنه ذكر الحديث في باب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا هو بلا ترجمة في رواية كريمة وغيره ، وسقط لفظ الباب من رواية أبي ذر وغيره ، ورجح النووي الأول قال : لأن الترجمة يعني سؤال جبرئيل لا يتعلق بها هذا الحديث فلا يصح إدخاله فيها ، قال الحافظ : نفي التعلق لا يتم على الحالتين ، لأنه إن ثبت باب بلا ترجمة فهو بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله ، فلا بد له من تعلق ، وإن لم يثبت فتعلقه به متعين ، لكنه يتعلق بقوله في الترجمة : جعل ذلك كله ديناً ، ووجه التعلق أنه سمى الدين إيماناً في حديث هرقل ، فيتم مراد المؤلف بكون الدين هو الإيمان ، انتهى . وقال شيخ الهند رحمه الله في "تراجمه" : إن الشراح اختلفوا في توجيه الباب ، والأوجه عندي أن المصنف أراد بذلك التنبيه على أن ما تقدم من خوف المؤمن حبط عمله هذا إذا لم يدخل الإيمان في بشاشة القلوب ، وبعد ذلك يأمن إن شاء الله عن الارتداد والنفاق ، فينبغي أن يترجم لهذا الباب باب قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » إلى آخر ما بسطه . ذكرى

بالسنة ، ويمكن أن يكون مراده بالتمام هو التمام والكمال بحسب زيادة المؤمن به ، وهو زائد يوماً فيوماً ، وعلى هذا فاستدلال المؤلف بلفظ التمام الوارد في كلام هرقل ظاهر .

(باب فضل من استبرأ لدينه)

والاستبراء متفاوت في تفاوت الإيمان (١) .

قوله : « وأن تعطوا من المغنم الخمس » أدخله في الإيمان (٢) فعلم زيادة الإيمان بزيادة الأعمال ، وهذا على رأى من جعل الأمور المذكورة تفسيراً للإيمان ، وأن الثلاثة الباقية غير مذكورة ههنا ، والمذكورة تفسر للإيمان الذى هو أحد الأربعة .

(١) قال الحافظ : كأن المصنف أراد أن يبين أن الورع من مكملات الإيمان فلهذا أورد حديث الباب في أبواب الإيمان ، وقال القسطلاني قوله : من استبرأ أى الذى طلب البراءة ، لأجل دينه من الذم الشرعى أو من الإثم ، ولا ريب أن الاستبراء للدين من الإيمان ، انتهى . ولا ريب أيضاً في درجات الإثم والذم الشرعى .

(٢) كما يدل عليه تبويب الإمام رضى الله عنه واختلف العلماء في عد الأجزاء الأربعة المذكورة في الحديث ، قال الكرماني : قال النووي : عد جماعة الحديث من المشكلات حيث قال : « أمرهم بأربع » والمذكور خمس ، واختلفوا في الجواب عنه ، والصحيح ما قاله ابن بطلان : إنه عد الأربع التى وعدهم ثم زادهم خامسةً وهى أداء الخمس لأنهم كانوا مجاورين لكفار مضر وكانوا أهل جهاد وغنائم ، وما قاله الشيخ ابن الصلاح : إن « وأن تعطوا » معطوف على أربع أى أمرهم بأربع وبأن يعطوا ، وأقول : ليس الصحيح ذلك لأن

البخارى عقد الباب على أن أداء الخمس من الإيمان ، فلا بد أن يكون داخلاً في أجزاء الإيمان بل الصحيح ما قيل : إنه لم يجعل الشهادة بالتوحيد والرسالة من الأربع لعلمهم بذلك ، وإنما أمرهم بأربع لم يكن في علمهم أنها دعائم الإيمان .

وقال الطيبي : من عادة البلغاء أن الكلام إذا كان منصباً لغرض من الأغراض جعلوا سياقاً له ، وتوجهه إليه كان ما سواه مرفوض مطرح ، فهنا لما لم يكن الغرض في الإيراد ذكر الشهادتين لأن القوم كانوا مقرين بها بدليل قولهم : الله ورسوله أعلم ، ولكن كانوا يظنون أن الإيمان مقصور عليها وأنها كافيان ، وكان الأمر في أول الإسلام كذلك ، لم يجعله الراوى من الأوامر وجعل الإعطاء منها لأنه هو الغرض من الكلام ، لأنهم كانوا أصحاب غزوات مع ما فيه من بيان أن الإيمان غير مقصور على ذكر الشهادتين ، وقال القاضي البيضاوى : الظاهر أن الأمور الخمسة تفسير للإيمان وهو أحد الأربعة المأمور بها والثلاثة الباقية حذفها الراوى نسياناً أو اختصاراً ، ويحتمل أن يقال : أمرهم بالإيمان ليس تفسيراً لقوله : « أمرهم بأربع » بل هو مستأنف ، وتفصيله الأربعة المذكورة بعد الشهادة ، وإقام خبر مبتدأ محذوف ، وفي الكلام تقديم وتأخير أى أمرهم بالإيمان إلى آخره ، ثم أمرهم عقبيه بأربع ونهاهم عن أربع ، والمأمورات الأربع إقام إلى آخره ، فله أجوبة خمسة فعددها ، انتهى .

وبسط الحافظ في جواب هذا الإشكال أشد البسط ولخصها القسطلاني فذكر أرائد من الأجوبة المذكورة ما قال أبو بكر بن العربي : يحتمل أن يقال : إن الراوى عد الصلاة والزكاة واحدة لأنها قرينتها في كتاب الله ، أو إن

أداء الخمس داخل في عموم إيتاء الزكاة والجامع بينهما لإخراج مال معين في حال دون حال ، وقال ابن التين : لا يمتنع الزيادة إذا حصل الوفاء بالأربع ، قال الحافظ : ويؤيده رواية مسلم عن أبي سعيد الخدري في هذه القصة بزيادة الصوم بقوله : « وآتوا الزكاة وصوموا رمضان وأعطوا الخمس » وقال القرطبي : أول الأربع المأمور بها لإقام الصلاة ، وإنما ذكر الشهادتين تبركاً كما في قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه » الآية ، وإليه نحا الطيبي فذكر كلامه المذكور قبل ، وعورض بأن في رواية حماد بن زيد عند "البخارى" في المغازي : « أمرهم بأربع : الإيمان بالله شهادة أن لا إله إلا الله » وعقد واحدة وهو يدل على أن الشهادة إحدى الأربع ، وعند "البخارى" في الزكاة من هذا الوجه : الإيمان بالله ، ثم فسرهما لهم بشهادة أن لا إله إلا الله وهو يدل أيضاً على عدها في الأربع لأنه أعاد الضمير في قوله فسرهما مؤنثاً ، فيعود على الأربع ، ولو أراد تفسير الإيمان لأعاده مذكراً ، قال أبو عبد الله الأبي : وأتم الجواب ما ذكره ابن الصلاح أنه معطوف على أربع أى أمرهم بأربع وبإعطاء الخمس ، وإنما كان أتم لأن به تتفق الطريقتان ويرتفع الإشكال ، انتهى .

والأوجه عندى في الجواب أن الإيمان بالله أحد الأربعة ، وفسره بالشهادتين وذكر الخمس زائداً على الأربعة ، ويشكل عليه ترجمة الإمام البخارى ، وأجاب عنها ابن رشيد بأن المطابقة تحصل من جهة أخرى ، وهى أنهم سألوا عن الأعمال التى يدخلون بها الجنة ، وأجيبوا بأشياء ، منها : أداء الخمس ، والأعمال التى تدخل بها الجنة هى أعمال الإيمان ، فيكون أداء الخمس

(باب ما جاء ان الاعمال بالنية)

يعنى بذلك ثوابها (١) .

من الإيمان انتهى . ويشكل على الحديث عدم ذكر الحج فيه ، وأجاب عنه الكرماني بأنه لم يفرض حينئذ لأن وفادتهم كانت سنة ثمان عام الفتح ، ونزلت فريضة الحج سنة تسع من الهجرة ، أو لأنه عليه السلام علم أنهم لا يستطيعون الحج إما لسبب كفار مضر أو لغيره ، انتهى .

وتعقبه الحافظ بأن فرض الحج في سنة ست على الأصح ، وكذا قول عدم الاستطاعة ليس بمستقيم لأنه لا يلزم من عدم الاستطاعة في الحال ترك الإخبار به ليعمل به عند الإمكان كما في الآية ، بل دعوى عدم الاستطاعة ممنوع لأن الحج يقع في الأشهر الحرم ، وقد ذكروا أنهم كانوا يأمنون فيها ، لكن يمكن أن يقال : إنه إنما أخبرهم ببعض الأوامر لكونهم سألوه أن يخبرهم بما يدخلون بفعله الجنة فاقصر لهم على ما يمكن فعله في الحال ولم يقصد إعلامهم بجميع الأحكام التي تجب فعلاً وتركاً ، ويدل على ذلك الاقتصار في المناهي على الانتباز في الأوعية مع أن في المناهي ما هو أشد منه في التحريم لكن اقتصر عليها لكثرة تعاطيهم لها ، وما وقع في ” السنن الكبرى ” للبيهقي من ذكر الحج في هذه القصة شاذ ، وبسط الحافظ في بيان شدوده .

(١) الله درالشيخ رحمه الله ما أجاد في هذه الجملة وملاً ببحراً عميقاً في كوزة فأشار بالكلمة الواحدة إلى أبحاث طويلة ، والمعنى أن الإمام البخارى يريد بهذا الباب أن ثواب الأعمال بالنية كما هو رأى السادة الحنفية - شكر الله سعيهم - فإنهم قالوا : إن الثواب منوط بحسن النية ولا يثاب الرجل على عمل بدونه ، وهو الذى أراد الإمام البخارى ههنا ولذا فسر النية بالحسبة ، والله در

الحنفية إذ فرقوا في الأعمال فقالوا : الأعمال التي هي عبادة محضة لا تصح بدون النية لأن الأجر هو المقصود منها ، والأعمال التي فيها معنى آخر أيضاً غير التعبد تصح بدون النية كالوضوء وغيره ، ألا ترى أن الوقف والعق وغيرهما تصح من الكافر ولا نية له أصلاً وسيأتى شئ من ذلك في (باب التعاون في المسجد) . قال الحافظ : المراد بالحسبة طلب الثواب ، وأيد الإمام البخارى مراده بالآية بقوله : « شاكلته » نيته ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « نفقة الرجل على أهله يحاسبها صدقة » ولذا ذكره في الترجمة تنبيهاً على مقصده ، ثم ذكره في الروايات حجة وإثباتاً لمرامه ، ولا يمكن أن يراد في هذا الباب صحة الأعمال لحديث النفقة ، أفترى من أنفق على أهله رياءً وفخراً أفلا تسقط عنه النفقة الواجبة ؟

وأما اختلاف العلماء في صحة الأعمال على النية فمعمول عن هذا الباب يشير إليه الإمام البخارى في مواضعها ، فإن الإمام ذكر حديث الأعمال بالنيات في سبعة مواضع من " صحيحه " : أولها في مبدء الكتاب للتنبيه على تصحيح النية في بدء الأعمال لا سيما في بدء كتاب " البخارى " ، والثاني ههنا تنبيهاً على أن مناط الثواب على النية فكم من أعمال حسنة يبطل أجرها بفساد النية ، والثالث في كتاب العقق في (باب الخطأ والنسيان في العتاقة) فهذا من باب صحة الأعمال ، والرابع في الهجرة ، والخامس في النكاح ، وهذان أيضاً من باب الحسبة ، والسادس في النذور في (باب النية في الإيمان) وهذا من باب صحة الأعمال ، والسابع في ترك الحيل ، فيظهر من النظر في هذه المواضع كلها أن المصنف يستدل بها تارةً على الحسبة وأخرى على صحة الأعمال ، وأراد ههنا الحسبة وإليه أشار الشيخ ، قال العيني : المناسبة

(باب قول النبي ﷺ : " الدين النصيحة ")

وهي متفاضلة (١) فيتفاضل الدين وهو الإيمان .

بين البابين من حيث إن المذكور في الباب الأول هو الأعمال التي يدخل بها العبد الجنة ، ولا يكون العمل عملاً إلا بالنية والإخلاص فلذا ذكر هذا الباب عقيب الباب المذكور ، انتهى .

(١) نبه الشيخ بذلك على مناسبة الباب بكتاب الإيمان، وقوله : هي متفاضلة ظاهر ، قال الكرمانى : هذا الحديث ذكره البخارى تعليقاً وقد رواه مسلم عن تميم الدارى وليس لتميم هذا في "البخارى" عن النبي ﷺ ولا في "مسلم" غير هذا الحديث ، قال الحافظ : لم يخرج المصنف مستنداً لكونه على غير شرطه ، ونبه بإيراده على صلاحيته في الجملة ، انتهى . قال الكرمانى : وهو حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام ، قال الخطابى : النصيحة كلمة جامعة معناها : حيازة الحظ للمنصوح له ، ويقال : هو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام ، وليس في كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة ، كما قالوا في الفلاح : ليس في كلامهم كلمة أجمع لخير الدنيا والآخرة منه ، ومعنى الحديث : عماد الدين وقوامه النصيحة ، كقوله : «الحج عرفة» ، انتهى .

قال الحافظ : هذا من الأحاديث التي قيل فيها : إنها أحد أرباع الدين ، ومن عده فيها الإمام محمد بن أسلم الطوسى ، وقال النووى : بل هو وحده محصل لغرض الدين كله لأنه منحصر في الأمور التي ذكرها ، فالنصيحة لله : وصفه بما هو له أهل ، والخضوع له ظاهراً وباطناً ، والرغبة في محابه بفعل طاعته ، والرهبة من مساخطه بترك معصيته ، والجهاد في رد العاصين

قوله : حتى يأتاكم أمير (١) إنما أمرهم

إليه ؛ والنصيحة لكتاب الله : تعلمه وتعليمه ، وإقامة حروفه في التلاوة وتحريرها في الكتابة ، وتفهم معانيه ، وحفظ حدوده ، والعمل بما فيه ، وذبح تحريف المبطلين عنه ؛ والنصيحة لرسوله : تعظيمه ، ونصره حياً وميتاً ، وإحياء سنته بتعلمها وتعليمها والافتداء به في أقواله وأفعاله ، ومحبة أتباعه ؛ والنصيحة لأئمة المسلمين : إعانتهم على ما حملوا القيام به ، وتنبيههم عند الغفلة ، وسد خللتهم عند الهفوة ، وجمع الكلمة عليهم ، ورد القلوب النافرة إليهم ، ومن أعظم نصيحتهم : دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن ، ومن جملة أئمة المسلمين أئمة الاجتهاد ، وتقع النصيحة لهم ببث علومهم ونشر مناقبهم ، وتحسين الظن بهم ؛ والنصيحة لعامة المسلمين : الشفقة عليهم ، والسعي فيما يعود نفعه عليهم ، وتعليمهم ما ينفعهم ، وكف وجوه الأذى عنهم ، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لنفسه ، انتهى . ونحوه في ” الكرمانى ” وفيه : النصيحة للأئمة : معاونتهم على الحق ، والصلاة خلفهم ، والجهاد معهم ، وأداء الصدقات إليهم وغير ذلك ، وهذا على المشهور من أن المراد بالأئمة أصحاب الحكومة كالحلفاء والولاة ، وقد يأول بعلماء الدين ، ونصيحتهم : قبول ما رَووه وتقليدهم في الأحكام وإحسان الظن بهم ، انتهى . والتفاضل في هذه الأمور كلها بمراتب كثيرة وإليه أشار الشيخ في كلامه .

(١) قال الحافظ : كان المغيرة والياً على الكوفة في خلافة معاوية وكانت وفاته سنة خمسين من الهجرة ، واستتاب عند موته ابنه عروة ، وقيل : استتاب جريراً المذكور ولهذا خطب الخطبة المذكورة ، انتهى . وقوله : حتى يأتاكم أمير ، أى بدل الأمير الذى مات ، وقوله : الآن منصوب على الظرفية ،

بالتقوى (١) لأن خلوا البلد عن أمير أدعى لهم إلى الفساد وارتكاب المعاصي لعدم من يقيم الحدود والتعازير ، فأوصاهم بتقوى الله لذلك .

قوله : استعفوا لأميركم (٢) وكان ذلك نصيحة منه للأمير كما أن أول الأمرين نصيحة للقوم .

قال الكرمانى : إما أن يريد به حقيقته فيكون ذلك الأمير جريراً نفسه ، لما روى أن المغيرة استخلف جريراً على الكوفة عند موته ، وقيل : ابنه عروة ابن المغيرة أو يريد بالمدة القريبة من الآن ، فيكون ذلك الأمير زياداً إذ ولاه معاوية الكوفة ، انتهى . وقال الحافظ: قوله: الآن أراد به تقريب المدة تسهيلاً عليهم ، وكان كذلك لأن معاوية لما بلغه موت المغيرة كتب إلى نائبه على البصرة وهو زياد أن يسير إلى الكوفة أميراً عليها ، انتهى .

(١) قال الكرمانى: الوقار - بفتح الواو - الحلم والرزانة ، والسكينة السكون والدعة ، وباتقاء الله إشارة إلى ما يتعلق بمصالح الدين ، وبالوقار والسكينة إلى ما يتعلق بمصالح الدنيا ، وإنما نصحهم بالحلم والسكون لأن الغالب أن وفاة الأمير تؤدي إلى الفتنة والاضطراب من الناس ، والهرج والمرج ، وذكر الانتقاء لأنه ملاك الأمر ورأس كل خير ، انتهى . وقال الحافظ : إنما أمرهم بذلك مقدماً لتقوى الله لأن الغالب أن وفاة الأمراء تؤدي إلى الاضطراب والفتنة، ولا سيما ما كان عليه أهل الكوفة إذ ذاك من مخالفة ولاية الأمور، انتهى.

(٢) أى اطلبوا له العفو من الله تعالى ، كذا فى معظم الروايات بالعين المهملة ، وفى رواية ابن عساكر: استغفروا كذا فى ” الفتوح “ قال الكرمانى: أى أسألوا الله لأميركم العفو فإنه كان يحب العفو عن الناس إذ يعامل الشخص كما يعامل هو الناس ، وفى المثل السائر : كما تدين تدان ، انتهى .

قوله : ثم قال دفعاً (١) لتهمة ادعاء الإمارة وانتحالها عن نفسه .

(١) يعنى قوله : أما بعد إلى آخره دفع توهم ، قال الكرمانى : فيه إشارة إلى أنه وفى بما باليع به النبي ﷺ وإن كلامه صادق خالص عن الأغراض الفاسدة ، انتهى . ثم البراعة عند الحافظ فى قوله : ثم استغفر ونزل ، فإن النزول إشارة إلى انقراض الخطبة وختمها ، والأوجه عندى فى ذكر موت الأمير فإن الموت يذكر الموت .



التصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٤٤	١٤	اصلاح	اصطلاح
١٧٠	١٥	روايه	راويہ
٢٠٤	٧	القسلاني	القسطلاني
٢٠٦	١٧	هذا لزمان	هذا الزمان
٢١٠	٦	التحية	التحية
٢٢٥	١٦	الشناو عجام	الشناوى بإعجام
٢٥٩	٨	بالدل	بالدال
٢٦٢	٩	القريبة	القريبة
٣٠٧	١٢	كثرة	كثيرة
٤٠٣	٢٢	شغلى	شغلى
٤٩٦	٧	الدنيه	الدنيا
٤٩٦	٨	المشته	المشقة
٥٨٠	٢١	فرصتهم	فرصتهم
٥٨١	١	الترجمة	الترجمة

فهرس « لامع الدرارى »

(الجزء الأول)

الموضوع	الصفحة
تقديم الكتاب	١ - خ
التقديم (للمقدمة)	١
المقدمة	١٧
نبذة من أحوال الشيخ الكنكوهى قدس سره	١٨
صورة إجازة الشيخ الكنكوهى	٢١
الباعث على تأليف الكتاب	٢٣

الفصل الاول : فى ترجمة البخارى وفيه فوائد ٢٤

الأول : فى اسم المصنف ونسبه	٢٤
ترجمة الإمام البخارى	٢٥
أصل البخارى ونسبه	٢٦

الموضوع	الصفحة
الثانية : فى مولده ووفاته وسنه	٢٧
سبب خروجه من بخارى	٢٩
ذهابه إلى سمرقند	٣٠
الثالثة : فى أحواله التاريخية	٣١
البلاد التى دخلها البخارى	٣٢
بيان حفظه	٣٣
رحلته لطلب الحديث	٣٤
الرابعة : فى مشايخه	٣٥
الخامسة : فى سعة حفظه	٣٦
ذكر كلمات بعض المشايخ فيه	٤٠
السادسة : فى سيرته ومناقبه	٤٠
ذكر مناقبه	٤١
بيان تقوى الله وخشيته فيه	٤٢
ذكر وفاته ودفنه	٤٣
ذكر مناقب البخارى	٤٤
السابعة : فى ما امتحن فيه وابتلى به	٤٥
الخروج من بخارى	٤٧

الموضوع	الصفحة
سبب الخروج من بخارى	٤٩
الثامنة : فى رد ما نعموا على البخارى	٥٠
سبب تشديد البخارى على الحنفية	٥٣
رد تهمة السرقة عنه	٥٤
رد شبهة التدليس عن البخارى	٥٥
البخارى ومسألة خلق القرآن	٥٦
التاسعة : فى مسلك الإمام البخارى	٥٩
بيان كون البخارى مجتهداً	٦١
ذكر شيوخ البخارى	٦٣
مسلك أصحاب الصحاح الستة	٦٧
مسلك المحدثين	٦٩
رأى المؤلف فى البخارى	٧٠
انتقال بعض علماء الحديث من مسلك إلى آخر	٧١
العاشر : فى مؤلفات الإمام البخارى	٧٤

الفصل الثانى : فى الكتاب وفيه أيضاً فوائد^{٨١}

- الأولى : فى اسمه والباعث على تأليفه ٨١
- الفائدة الثانية : فى فضله وثناء الناس عليه ٨٣
- فضل " البخارى " على كتب الحديث ٨٣
- الفائدة الثالثة : فى موضوع الكتاب ومعظم مقصود الإمام فى " صحيحه " ٨٥
- سبب تسمية البخارى صحيحاً ٨٥
- ذكر ما التزمه البخارى فى " صحيحه " ٨٦
- الفائدة الرابعة : فى شرط الإمام البخارى فى " صحيحه " ٨٧
- شروط الصحيحين ٨٩
- مزية شروط الصحيحين على شروط السنن ٩٣
- الفائدة الخامسة : فى خصائص الكتاب غير التراجم ٩٦
- بعض ميزات " الجامع " للبخارى ٩٧
- غرض البخارى من تكرار الأحاديث ١٠٥
- طريق البخارى فى الأحاديث المكررة ١٠٦
- ميزات " الجامع " للبخارى ١٠٧
- عادة البخارى فى ترجمة الباب ١٠٨

الموضوع	الصفحة
متى فرضت الصلاة ؟	١٠٩
عادة البخارى فى ختم كل كتاب	١١٠
ما يمتاز به " صحيح البخارى "	١١٥
السادسة : فيما اهتم به البخارى فى تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك	١٢٢
السابعة : فى عدد رواياته وما انتخب عنها	١٢٤
الثامنة : فى مرتبته بين كتب الحديث ومراتبها	١٢٨
طبقات كتب الحديث والكتب المشهورة منها	١٢٩
الكتب التى لا يعتمد على رواياتها	١٣١
ذكر بعض كتب المسانيد قبل البخارى	١٣٣
مراتب كتب الحديث بالتفصيل	١٣٤
سبب ترجيح " البخارى " على " مسلم "	١٣٥
بيان مراتب الأهميات الست	١٣٧
الكتب الخمسة التى اتفق على صحتها علماء الشرق	١٤٠
الكتاب السادس من الصحاح الستة	١٤١
التاسعة : فى نوعية الكتاب	١٤٢
بيان الجامع	١٤٢
الأبواب الثمانية لفض الحديث	١٤٣

الموضوع	الصفحة
تحقيق لفظ " الجامع "	١٤٤
الجوامع المعروفة	١٤٥
النوع الثانى : السنن	١٤٥
أشهر الكتب فى هذا الموضوع	١٤٦
النوع الثالث : المسانيد	١٤٦
أول من صنف المسند	١٤٧
من صنف على الأبواب والمسانيد معاً	١٤٨
النوع الرابع : المعاجم	١٤٨
تحقيق المعجم والكتب المصنفة فيه	١٤٩
النوع الخامس : المشيخات وذكر الكتب المشهورة	١٥٠
المعجم فى غير الأحاديث والمشيخات المؤلفة فى الحديث	١٥١
النوع السادس : الأجزاء والرسائل	١٥٢
النوع السابع : الأربعينات	١٥٣
أول من صنف فى الأربعينات	١٥٤
الغرض من تأليف الأربعين	١٥٥
بيان الأربعينات	١٥٦
النوع الثامن : الأفراد والغرائب	١٥٨

الموضوع	الصفحة
بيان أقسام الفرد	١٥٩
غريب الحديث والمؤلفات فيه	١٦١
المشهورون بابن الأثير الجزرى	١٦٣
ذكر الوجدان	١٦٤
النوع التاسع : المستدرك	١٦٦
بيان " الذيل " والكتب المشهورة منه	١٦٧
النوع العاشر : المستخرج	١٦٨
الكتب المؤلفة فى المستخرجات	١٦٩
النوع الحادى عشر : العلل	١٧٠
ذكر المؤلفات فى العلل	١٧١
النوع الثانى عشر الأطراف	١٧٢
الكتب المؤلفة فى الأطراف	١٧٣
النوع الثالث عشر : التراجم	١٧٥
رواية الأبناء عن آباؤهم	١٧٦
الرابع عشر : التعاليق	١٧٧
الكتب المؤلفة فى التعاليق	١٧٨
الكتب المؤلفة فى الأحاديث	١٧٩

الموضوع	الصفحة
الكتاب المشهور في جمع الأحاديث	١٨١
الخامس عشر : الترغيب والترهيب والمؤلفات فيه	١٨٣
الكتب المؤلفة في الفضائل	١٨٤
السادس عشر : المسلسلات	١٨٥
الكتب المؤلفة في المسلسلات	١٨٦
السابع عشر : الثلاثيات والكتب المؤلفة فيها	١٨٧
الثامن عشر : الأمالى	١٨٧
التاسع عشر : الزوائد والمؤلفات فيها	١٨٨
العشرون : المختصرات والكتب المشهورة منها	١٨٩
الحادى والعشرون : التخاريج والكتب المصنفة في ذلك	١٩٠
الثانى والعشرون : شرح الآثار ومن صنف في مختلف الحديث	١٩١
الثالث والعشرون : أسباب الحديث	١٩٣
علم أسباب الحديث ومن صنف فيه	١٩٤
الرابع والعشرون : الترتيب والكتب المؤلفة فيه	١٩٥
الخامس والعشرون : التأليف على حروف المعجم في ألفاظ الحديث	
والمصنفات في هذا النوع	١٩٥
السادس والعشرون : الكتب المؤلفة في الموضوعات	١٩٦

الموضوع	الصفحة
السابع والعشرون : الكتب المؤلفة فى الأدعية الماثورة	١٩٩
الكتب المعروفة فى الأدعية	٢٠٠
بيان أهمية " الحصن الحصين "	٢٠١
بعض الكتب المعروفة فى الأدعية والصلاة على النبي ﷺ	٢٠٢
الثامن والعشرون : الناسخ والمنسوخ ومن صنف فيه	٢٠٣
التاسع والعشرون : متشابه الحديث	٢٠٤
الفائدة العاشرة : فى نسخ الكتاب وبيان رواه	٢٠٤
تحقيق كلمة " القربرى "	٢٠٨
بيان نسخ " صحيح البخارى "	٢٠٩
ذكر الرواة عن القربرى	٢١١
الكتب المصنفة فى الأسانيد	٢١٦
صدورة إجازة الشيخ الكنكوهى عن الشيخ عبد الغنى	٢١٧
الإجازات المختلفة للشيخ خليل أحمد قدس سره	٢١٩
الإجازات لصاحب المقدمة	٢٢١
ذكر إجازات مشايخ الحديث فى الهند	٢٢٥
الفائدة الحادية عشرة : فيما انتقد عليه من الروايات فى " صحيح البخارى "	٢٣٠
(٧٩-م)	

الموضوع

الصفحة

- ذكر ما انتقد عليه من الروايات فى الجزء الثانى من "صحيح البخارى" ٢٥١
 الفائدة الثانية عشرة : فيما انتقد عليه من الرواة فى "صحيح البخارى" ٢٦٦
 بيان مزىة الإمامين : مالك وأبى حنيفة ٢٦٨
 الفائدة الثالثة عشرة : فى مناسبة الترتيب بين كتب "البخارى" وأبوابه ٢٦٩

الفصل الثالث : فى بيان التراجم ٢٨٥

- الفائدة الأولى : فى ذكر بعض من صنف فى ذلك ٢٨٥
 الفائدة الثانية : فى أصول التراجم التى ذكرها شراح الحديث مجملة ٢٨٩
 أقسام تراجم أبواب "البخارى" ودأبه فى التراجم ٢٩٦
 الفائدة الثالثة : فى تفاصيل الأصول المذكورة فى كلام الشراح أو المشايخ ٣٠٣
 غرض تجريد الأبواب من الترجمة ٣٢١
 وجه تكرار بعض التراجم فى "الجامع" ٣٢٣
 بيان أقسام تراجم "الصحيح" ٣٢٥
 دأب البخارى فى تراجم "الصحيح" ٣٢٧
 دقة نظر البخارى فى التراجم ٣٣٤
 وجه عدم جزم البخارى فى بعض التراجم ٣٣٩
 الحكمة فى تغيير سياق التراجم ٣٧٣

الموضوع	الصفحة
الحكمة فى تقديم بعض التراجم على بعض	٣٧٥
غرض إدخال باب أجنبى بين الأبواب المعناسقة	٣٧٦
الحكمة فى تغيير لفظ الحديث فى الترجمة	٣٧٨
وجه ذكر بعض التراجم فى غير محلها	٣٨٢
الحكمة فى عدم الجزم بالحكم فى الترجمة	٣٨٥
الفائدة الرابعة : فى الوجوه العامة الشائعة على السنة المشايخ	٣٨٨
سبب عدم ذكر الأحاديث فى بعض الأبواب	٣٩١

الفصل الرابع

فما يتعلق بشروح "الجامع الصحيح" وحواشيه	٣٩٣
الفائدة الأولى : فى الشروح الخمسة	٣٩٣
ترجمة الحافظ ابن حجر	٣٩٣
ابن حجر وبعض تأليفه المشهورة	٣٩٥
"عمدة القارئ" ومؤلفه	٤٠١
نبذة من مؤلفات العيني	٤٠٣
"عمدة القارئ" ومزياه	٤٠٥
"إرشاد السارى" ومؤلفه	٤٠٦

الموضوع	الصفحة
نبذة من حياة الكرمانى وتأليفه	٤١٠
شرح النووى ونبذة من حياة مؤلفه	٤١٣
الفائدة الثانية : فى بقية الشروح	٤١٤
ذكر التعليقات على "البخارى"	٤٤٧
ذكر من اختصر "البخارى"	٤٤٨
التعليقات المعروفة فى الهند والشروح الأخرى "للبخارى"	٤٥٢
ذكر إفادات المشايخ عند تدريسهم "للبخارى"	٤٧٥
ترجمة الشيخ الكنكوهى	٤٨٠
ترجمة الشيخ محمد يحيى الكاندهلوى	٤٨٣
(باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ) ٤٨٦	
بيان وجه الاختصار على البسملة	٤٨٧
تحقيق "الترجمة" و"الباب"	٤٨٩
وجه تشبيه وحي النبى ﷺ بوحي نوح عليه السلام	٤٩١
مطابقة حديث "الأعمال" بالبواب	٤٩٣
بيان أقسام الوحي	٤٩٥
التطبيق بين قول عائشة وبين قوله : زملونى	٤٩٧
حكمة غط جبرئيل عليه السلام النبى ﷺ	٤٩٩

الموضوع	الصفحة
ذكر أقسام "التوجه"	٥٠٠
شرح قوله ﷺ : « خشيت على نفسى »	٥٠١
تحقيق كلمة : الناموس والجالسوس	٥٠٥
تفسير قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه »	٥٠٩
معارضة جبرئيل القرآن بالنبي ﷺ	٥١١
تحقيق كلمة هرقل والكلام فى إسلامه	٥١٤
تعيين هرقل الذى كتب إليه النبي ﷺ	٥١٥
بيان وجه قول هرقل : إن كذبنى	٥١٧
سبب قوله : نحن منه فى مدة	٥١٨
وجه سؤال هرقل عن حال النبي ﷺ	٥٢١
شرح قول أبى سفيان : الحرب بيننا وبينه سجال	٥٢٣
وجه قول هرقل : سخطه لدينه	٥٢٤
تحقيق كلمة "الناطور"	٥٢٩
الاختلاف فى إسلام هرقل وكفره	٥٣١

كتاب الايمان ٥٣٣

- ٥٣٣ تحقيق الإيمان لغةً وشرعاً
- ٥٣٤ الكلام فى كون الأعمال جزءاً للإيمان
- ٥٣٧ الكلام فى الاتحاد بين الإيمان والإسلام
- ٥٣٨ البحث فى زيادة الإيمان ونقصانه
- ٥٤٣ ذكر الاتحاد بين الدين والإيمان
- ٥٤٥ دخول الأعمال فى الإيمان وعدمه
- (باب أمور الإيمان وقول الله عز وجل) ٥٤٦
- ٥٤٩ غرض البخارى من قوله : (باب أمور الإيمان)
- ٥٥٠ ذكر شعب الإيمان
- ٥٥٣ شرح قوله ﷺ : « بين أيديكم وأرجلكم »
- (باب قول النبى ﷺ : « أنا أعلمكم بالله ») ٥٥٥
- ٥٥٥ ذكر أقسام العلم
- (باب تفاضل أهل الإيمان) ٥٥٧
- (باب « فإن تاهوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ») ٥٦٠
- (باب من قال : الإيمان هو العمل) ٥٦١

الموضوع	الصفحة
بيان المراد من قوله : الإيمان هو العمل	٥٦١
شرح قوله : أى العمل أفضل ؟	٥٦٣
(باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة) ٥٦٥	
الاتحاد بين الإسلام والإيمان وعدمه	٥٦٥
(باب كفران العشير وكفر دون كفر) ٥٦٩	
بيان أقسام الكفر	٥٦٩
مرتكب الكبيرة غير كافر	٥٧١
بيان المراد من الظلم	٥٧٢
(باب علامة المنافق) ٥٧٤	
المراد من النفاق المذكور فى الأحاديث	٥٧٥
شرح قوله ﷺ : « آية المنافق ثلاث »	٥٧٧
معنى قوله ﷺ : « إيماناً واحتساباً »	٥٧٨
المراد بقوله ﷺ : « ولن يشاد الدين أحد »	٥٧٩
شرح الآية : « وما كان الله ليضيع إيمانكم »	٥٨١
أول صلاة صلاها إلى الكعبة	٥٨٥
(باب أحب الدين) ٥٨٩	
(باب زيادة الإيمان ونقصانه) ٥٩٠	

الموضوع	الصفحة
المراد من زيادة الإيمان ونقصانه	٥٩١
(باب خوف المؤمن أن يحبط عمله) ٥٩٦	
دفع الشبهة عن قول أبي حنيفة : لِمَعْنَى كَلَامِهِ جَبْرُ ثَلِ	٥٩٩
(باب فضل من استبرأ لدينه) ٦٠٧	
رفع الإشكال عن حديث : « أمرهم بأربع »	٦٠٩
(باب ما جاء إن الأعمال بالنية) ٦١٠	
(باب قول النبي ﷺ : « الدين النصيحة ») ٦١٢	

مصادر المقدمة

بقلم : الأستاذ تقي الدين المظاهري

- (١) إرشاد السارى إلى شرح صحيح البخارى
للقسطلانى
- (٢) ألفية الحديث
للسيوطى
- (٣) الاستيعاب فى معرفة الأصحاب
للحافظ ابن عبد البر المالكي
- (٤) الإصابة فى تمييز الصحابة
للحافظ ابن حجر العسقلانى
- (٥) إتحاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر
الفقهاء والمحدثين
للأمير صديق حسن خان
- (٦) ألفية الحديث
للعراقى
- (٧) الإرشاد إلى مهمات الإسناد
للشيخ ولى الله الدهلوى
- (٨) أربعين حديثاً
للنووى
- (٩) أجمد العلوم
للأمير صديق حسن خان
- (١٠) الأبواب والتراجم
لمولانا شيخ الهند محمود الحسن

- (١١) إفادات شيخ الإسلام مولانا حسين
أحمد المدنى
- (١٢) إفادات الشيخ الكبير مولانا خليل
أحمد السهارن فورى
- (١٣) اللآلى المصنوعة فى الأحاديث
الموضوعة
للسيوطى
- (١٤) إنباء الخللان بأنباء علماء هندوستان
للمؤلف
- (١٥) ابن ماجه اور علم حديث
لمولانا محمد عبد الرشيد النعمانى
- (١٦) بستان المحدثين
للشيخ عبد العزيز الدهلوى
- (١٧) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين
والنحاة
للسيوطى
- (١٨) بهذل المجهود فى حل أبى داؤد
للشيخ خليل أحمد السهارنفورى
- (١٩) التاريخ الكبير
للإمام البخارى
- (٢٠) تدريب الراوى
للسيوطى
- (٢١) تذكرة الحفاظ
للذهبي
- (٢٢) تهذيب التهذيب
للمحافظ ابن حجر العسقلانى
- (٢٣) التقريب
للنووى
- (٢٤) تذكرة الموضوعات
للفتنى

- (٢٥) تلقيح فهم أهل الأثر للعلامة ابن الجوزي
- (٢٦) التعقبات على الموضوعات للسيوطي
- (٢٧) التفسير الكبير لفخر الدين الرازي
- (٢٨) تفسير الشيخ سليمان الجمل
- (٢٩) التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر العسقلاني
- (٣٠) تعليق السندی على الجامع الصحيح
- (٣١) التبر المسبوك للحافظ السخاوي
- (٣٢) تذكرة الرشيد لمولانا عاشق إلهي الميرتهى
- (٣٣) تذكرة الخليل » » » »
- (٣٤) تشكيل أسانيد البخاري لمولانا فاروق أحمد الأنبيتهوى
- (٣٥) تهذيب الأسماء واللغات للنووي
- (٣٦) الثقافة الإسلامية في الهند لمولانا عبد الحى الحسنى
- (٣٧) الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشى
- (٣٨) جامع الترمذی
- (٣٩) الجامع الصحيح للإمام البخاري
- (٤٠) جمع الفوائد للعلامة محمد بن سليمان المالكي
- (٤١) الجامع الصغير للسيوطي
- (٤٢) الحطة بذكر الصحاح السنة للأمير صديق حسن خان

- (٤٣) حجة الله البالغة للشيخ ولى الله الدهلوى
- (٤٤) حدائق الحنفية لفقيه محمد جهلمى
- (٤٥) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة للسيوطى
- (٤٦) الحواشى على الجامع الصحيح لمولانا أحمد على السهارنفورى
- (٤٧) خلق أفعال العباد للإمام البخارى
- (٤٨) الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لمحافظ ابن حجر العسقلانى
- (٤٩) الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب لابن فرحون المالكى
- (٥٠) درجات مرقاة الصعود للدمنى
- (٥١) ذيل تذكرة الحفاظ للكوثرى
- (٥٢) ذيل تذكرة الحفاظ للسيوطى
- (٥٣) الذيل على موضوعات ابن الجوزى »
- (٥٤) رد المختار على الدر المختار المعروف بالشامى لابن عابدين
- (٥٥) روح التوشيح على الجامع الصحيح للسيوطى
- (٥٦) رسالة أبى داود إلى أهل مكة فى وصف تأليفه لكتاب السنن
- (٥٧) سنن النسائى

- (٥٨) شرح الجامع الصحيح للنووي
- (٥٩) شرح تراجم أبواب البخارى للشيخ ولى الله الدهلوى
- (٦٠) شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلانى
- (٦١) شرح الترمذى للشيخ أبى الطيب المدنى
- (٦٢) جمع الوسائل فى شرح الشئائل للعلامة المناوى
- (٦٣) شرح المواهب اللدنية للسخاوى
- (٦٤) شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح للشيخ جمال الدين الشافعى
- (٦٥) الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية لطاش كبرى زاده
- (٦٦) شرح شيخ الإسلام على البخارى بالفارسية
- (٦٧) شروط الأئمة الخمسة للحافظ أبى بكر الحازمى
- (٦٨) شروط الأئمة الستة للحافظ المقدسى
- (٦٩) الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع للسخاوى
- (٧٠) الطبقات الكبرى للشعرافى
- (٧١) عون البارى للأمير صديق حسن خان
- (٧٢) طبقات المدلسين للحافظ ابن حجر العسقلانى
- (٧٣) عمدة القارئ للحافظ العيني

- (٧٤) العجالة النافعة للشيخ عبد العزيز الدهلوى
- (٧٥) عمل اليوم والليلة لابن السنى
- (٧٦) فيما يجب حفظه للناظر للشيخ عبد العزيز الدهلوى
- (٧٧) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوى
- (٧٨) فيض البارى على صحيح البخارى للشيخ العلامة محمد أنور الكشميرى
- (٧٩) الفوائد البهية لمولانا عبد الحى الكهنوى
- (٨٠) فهرس حيدر آباد الهند
- (٨١) الفوائد المجموعة فى بيان الأحاديث الموضوعية للشوكافى
- (٨٢) القاموس المحيط للعلامة مجد الدين الفيروز آبادى
- (٨٣) كنز العمال للعلامة الشهير بعلى المتقى
- (٨٤) كتاب الجمع بين رجال الصحيحين لأبى الفضل المقدسى
- (٨٥) كتاب الأذكار للنووى
- (٨٦) الكوكب الدرى لمولانا الشيخ الجنجوى
- (٨٧) الكناية فى معرفة علم الرواية للخطيب البغدادى
- (٨٨) الكواكب الدرارى للكرمانى
- (٨٩) كتاب الأنساب للسمعانى
- (٩٠) كشف الظنون لملا كاتب جلى

- (٩١) مقدمة الجامع الصحيح لمولانا أحمد علي السهارنفوري
- (٩٢) هدى الساري مقدمة فتح الباري للمحافظ ابن حجر العسقلاني
- (٩٣) مقدمة أوجز المسالك للمؤلف
- (٩٤) ما تمس إليه الحاجة لمن يريد أن يطالع سنن ابن ماجه لمولانا محمد عبد الرشيد النعماني
- (٩٥) مقدمة الجامع الصحيح للإمام مسلم للنووي
- (٩٦) الميزان الكبرى للإمام عبد الوهاب الشعراني
- (٩٧) مناقب الإمام الأعظم للكردي
- (٩٨) مناقب أبي حنيفة لملا علي القارئ
- (٩٩) مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي
- (١٠٠) مفتاح السعادة للخواهر زاده
- (١٠١) المقاصد الحسنة للسخاوي
- (١٠٢) مسلسلات الحديث للشيخ ولي الله الدهلوي
- (١٠٣) المستدرک للحاكم أبي عبد الله النيسابوري
- (١٠٤) المفردات لغريب القرآن للراغب الأصبهاني
- (١٠٥) المغني في أسماء رجال الحديث ونسبهم للفتني
- (١٠٦) مصباح الزجاجة للدمنتي
- (١٠٧) مجمع بحار الأنوار للفتني

- (١٠٨) نيل الأمانى شرح مقدمة القسطلانى
لعبد الهادى بن رضوان المشهور
بنجنا الأبيارى
- (١٠٩) النافع الكبير
للشيخ عبد الحى اللكهنوى
- (١١٠) نفع قوت المعتذى
للممنى
- (١١١) نظم العقيان فى أعيان الأعيان
للسيوطى
- (١١٢) نزهة الخواطر وبهجة المسامع
والمناظر
للشيخ عبد الحى الحسنى
- (١١٣) نيل الابتهاج بتطريز الديباج
لبابا التنبكتى
- (١١٤) نبراس السارى فى أطراف البخارى
لمولانا سعيد بن عبد العزيز
- (١١٥) وقائع الدهور
للمؤلف
- (١١٦) وفيات الأعيان
لابن خلكان
- (١١٧) هامش دراسات اللبيب
لمولانا محمد عبد الرشيد النعمانى
- (١١٨) هامش شروط الأئمة الخمسة
للعامة الكثرى
- (١١٩) هامش ذبول تذكرة الحفاظ
» »
- (١٢٠) هامش لحن الألفاظ لابن فهد
» »
- (١٢١) البائع الجنى لأمانيد الشيخ عبد الغنى
لمحمد بن يحيى الفورنوى الترمذى

لَا مَعَ الدُّنْيَا إِلَّا بِمَعِ الْجَامِعِ لِلْبَحَارِ



الفقيه المحدث الشيخ أبي مسعود رشيد الكنكوشى ^{١٣٢٣هـ}



المحدث الاديب شيخ ابى زكريا محمدي السبتي ^{١٣٣٤هـ}



المحدث الشيخ محمد بن كركم الكاندلوى

المكتبة الابتدائية، باب العنزة - مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(كتاب العلم (١))

(باب فضل العلم)

وفضله بالآيتين ظاهر حيث أمر نبيه ﷺ أن يسأل الزيادة منه ،

(١) قال الكرمانى : إنما قدم هذا الكتاب على سائر الكتب التى بعده لأن مدار تلك الكتب كلها على العلم ، فلن قلت : لم لم يقدم على الإيمان ؟ قلت : لأن الإيمان أول واجب على المكلف ، أو لأنه أفضل الأمور على الإطلاق ، وكيف لا وهو مبدء كل خير علماً وعملاً ، ومنشأ كل كمال دقاً وجلاً ، وأما تقديم كتاب الوحي فلتوقف معرفة الإيمان وجميع ما يتعلق بالدين عليه ، أو لأنه أول خير نزل من السماء إلى هذه الأمة ، ثم قال العيني : اختلف العلماء فى حد العلم ، فقال بعضهم : لا يحد ، وهؤلاء اختلفوا فى سبب عدم تحديده ، فقال إمام الحرمين والغزالي : لعسر تحديده وإنما تعريفه بالقسمة والمثال ، وقال بعضهم ومنهم الإمام فخر الدين : لأنه ضرورى ، وقال آخرون : إنه يحد ولهم فيه أقوال ، وأصح الحدود أنه صفة من صفات النفس توجب تمييزاً

وجعل العلم سبباً لرفع درجات العلماء ، ثم إن تركه الحديث (١) إما للإشارة إلى
لايحتمل النقيض في الأمور المعنوية ، فقولہ : صفة ، جنس يتناول لجميع
صفات النفس ، ثم ذكر فوائد القيود .

ثم قال القسطلاني : ينقسم العلم بانقسام المعلومات وهي لا تحصى ، فمنها
الظاهر والمراد به العلم الشرعي المقيد بما يلزم المكلف في أمر دينه عبادة
ومعاملة ، وهو يدور على التفسير والفقه والحديث وغيرها ، ومنها علم
الباطن وهو نوعان :

الأول : علم المعاملة ، وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة ، فالمعرض
عنه هالك بسطوة مالك الملوك في الآخرة كما أن المعرض عن الظاهر هالك
بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى الفقهاء ، وحقيقته النظر في تصفية القلوب
وتهذيب النفس بانتقاء الأخلاق الذميمة التي ذمها الشارع كالرياء والعجب
وغیرها ، لينتصف بالأخلاق الحميدة المحمدية كالإخلاص والشكر وغيرها .

وأما النوع الثاني : فهو علم المكاشفة وهو نور يظهر في القلب عند تركيته
فتظهر به المعاني المجملة ، فتحصل له المعرفة بالله تعالى وأسمائه وصفاته وكتبه
وتنكشف له الأمطار عن مخبات الأسرار ، فافهم وسلم تسلم ، ولا تكن من
المنكرين فتهلك مع الهالكين ، قال بعض العارفين : من لم يكن له من هذا
العلم شيء أخشى عليه سوء الخاتمة ، وأوفى النصيب منه التصديق به وتسليمه
لأهله ، انتهى .

(١) قال الكرماني : فإن قلت : هذا ترجمة الباب فأين ما هذا ترجمته
إذ لم يذكر فيه حديثاً أصلاً فضلاً عما يدل على المترجم عليه ؟ قلت : قال
بعض الشاميين : ذكر البخاري التراجم وكان يلحق بالتدريج إليها الأحاديث
المناسبة لها ، فلم يتفق إلى هذا الباب ونحوه شيئاً منها ، إما لأنه لم يثبت عنده

استنباط المسائل بالآيات أو لعدم خطوره بباله حينئذ ، ولا يبعد أن يقال على حديث يناسبه بشرطه ، وإما لأمر آخر ، وقال بعض أهل العراق : لم يذكر فيه حديثاً قصداً ليعلم أنه لم يثبت عنده في ذلك شيء ، انتهى . وأجاب عنه الحافظ بأنه إما أن يكون اكتفى بالآيتين المذكورتين ، وإما يبيح له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتيسر له ، وإما أورد فيه حديث ابن عمر الآتي بعد (باب رفع العلم) ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة ، وفيه نظر كما سنبينه هناك إن شاء الله ، ثم حكى عن الكرماني قول أهل الشام وأهل العراق ، وتعقب الثاني بقوله : والذي يظهر لي أن هذا محله حيث لا يورد فيه آية ولا أثر ، أما إذا أورد فيه آية أو أثر فهو إشارة منه إلى ما ورد في تفسير تلك الآية وأنه لم يثبت فيه شيء على شرطه ، وما دلت عليه الآية كاف في الباب ، وإلى أن الأثر الوارد في ذلك يقوى به طريق المرفوع وإن لم يصل في القوة إلى شرطه ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام ترجم بهذه الترجمة بموضعين : الأول ههنا ، والثاني قريباً بعد (باب رفع العلم وظهور الجهل) و اختلفوا في توجيه دفع التكرار ، قال الكرماني : فلن قلت : فما تقول فيما يترجم بعد هذا بـ (باب فضل العلم) وينقل فيه حديثاً يدل على فضل العلم ؟ قلت : المقصود بذلك الفضل غير هذا الفضل إذ ذاك بمعنى الفضلة أي الزيادة في العلم وهذا بمعنى كثرة الثواب عليه ، انتهى . وتعقبه العيني فقال : هذا فرق عجيب لأن الزيادة في العلم تستلزم كثرة الثواب عليه فلا فرق بينهما في الحقيقة .

والتحقيق أن الباب لا يخلو إما أن يكون مذكوراً في الموضعين كما في بعض النسخ أو يكون مذكوراً هناك فقط ، فإن كان الأول فهو تكرار بحسب الظاهر ، وإن كان الثاني فلا يحتاج إلى الاعتذارات المذكورة مع أن الأصح

ما يحظر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال : إن الرواية الموردة في الباب الثاني

من النسخ هو الثاني ، وإنما المذكور ههنا كتاب العلم و قول الله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم » الآية ، ولئن صح وجود (باب فضل العلم) في الموضعين فنقول : ليس بتكرار لأن المراد ههنا بيان فضيلة العلماء بدليل الآيتين ، والمراد هناك فضيلة العلم فلا تكرار ، فإن قلت : كان ينبغي أن يقال ههنا : (باب فضل العلماء) قلت : بيان فضل العلم يستلزم فضل العلماء لأن العلم صفة قائمة بالعالم ، فبيان الصفة يستلزم بيان صفة من هي قائمة به ، على أنا نقول : إن لم يكن المراد ههنا فضل العلماء لا يطابق ذكر الآيتين المذكورتين في الترجمة ولذا قال الشيخ قطب الدين في شرحه بعد الآيتين : جاء في الآثار أن درجات العلماء تتلو درجات الأنبياء ، ثم بسط في الآثار الدالة على فضل العلماء ، وحاصل ما قالوا في ذلك : إن الإمام البخارى لم يذكر الحديث اكتفاءً على الاستدلال بالقرآن ، وبيض فلم يتيسر له ، أو الوارد فيه حديث ابن عمر الآتى في الباب المكرر فهذا من تصرف النساخ ، أو تنبيهاً على أنه لم يجد فيه حديثاً على شرطه ، أو إشارة إلى ما ورد في تفسير الآية وأنه وإن لم يكن على شرطه يتقوى بالآية كما ذكره الحافظ ، أو ليس الباب ههنا كما صححه العيني ، والأوجه عندي في أمثال هذه الأبواب كلها أن المصنف لا يذكر الحديث قصداً تشجيعاً للأذهان ، وتثبت أمثال هذه الترجمة بما أورد قريباً من الترجمة قبلها أو بعدها ، أما ههنا فيحتمل عدم ذكر الرواية لوجهين : الأول : أن المصنف نبه بذلك على أن فضل العلم بجبهات كثيرة تدل عليها الأبواب الآتية في هذا الكتاب ، فلو ذكر ههنا حديثاً خاصاً يقتصر الفضل على هذا النوع خاصة ، والمقصود التنبيه على فضله بجبهات كثيرة ، والثاني : أنه يستنبط بالحديث الآتى في الباب اللاحق خاصة كما سترى ، فتأمل فإنه لطيف إن شاء الله .

يثبت ما هنالك (١) ، وإيراد الباب فيما بين ذلك إثبات لفائدة جديدة (٢) كما ظهر من عادة المؤلف في تراجع عديدة ، والذي يثبت المدعى هو قوله ﷺ : « إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة » لأنه موقوف على تبين مراتب الأمور وأهاليها ، وتوقفه على العلم ظاهر ، وكان حاصل المعنى : أن بقاء العالم بخذافيه موقوف على توسيد الأمور إلى أهلها ، وهو موقوف على العلم فكان فضل العلم بقاء نظام العالم .

(باب من سئل علما وهو مشتغل (٣))

(١) قلت : يستنبط بالحديث الآتي بوجوه : منها ما أفاده الشيخ ، ومنها ما يظهر من كلام العيني إذ قال في وجه المناسبة بين البابين : إن الباب الأول كان المقصود منه بيان فضل العلماء كما حققناه ، وهذا الباب فيه حال العالم المستول منه عن معضلة ، ولا يسأل عن المسائل المعضلة إلا العلماء الفضلاء العاملون الداخلون في قوله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » انتهى .

(٢) يعنى أن الرواية الآتية مثبتة لهذه الترجمة أى فضل العلم ، و أما توسط الترجمة الآتية بين هذا الباب وحديثه لفائدة جليمة ، وهذا شائع عند المصنف كثيراً ، وما أفاده الشيخ يستنبط من كلام الحافظ أيضاً إذ قال في شرح الحديث الآتى : و مناسبة هذا المتن لكتاب العلم أن إسناد الأمر إلى غير أهله إنما يكون عند غلبة الجهل ورفع العلم وذلك من جملة الأشراف ، ومقتضاه أن العلم ما دام قائماً ففي الأمر فسحة ، وكأن المصنف أشار إلى أن العلم يؤخذ من الأكابر تلميحاً لما روى عن أبي أمية الجمحي أن رسول الله ﷺ قال : « إن من أشراف الساعة أن يلتبس العلم من الأصاغر » انتهى .

(٣) قال الحافظ : محصله : التنبيه على آداب العالم والمتعلم ، أما العالم

أفاد بذلك أن جواب المستفتى لا يجب على فور مسألته ما لم يخف فوات وقته (١).
قوله : فقال بعض القوم أى فى نفوسهم (٢) .

فلما تضمنه من ترك زجر السائل بل أدبه بالإعراض عنه أولاً حتى استوفى ما كان فيه ، ثم رجع إلى جوابه فرفق به لأنه من الأعراب وهم جفاة ، وفيه العناية بجواب سؤال السائل ولو لم يكن السؤال متعيناً ولا الجواب ، وأما المتعلم فلما تضمنه من أدب السائل أن لا يسأل العالم وهو مشغول بغيره ، لأن حق الأول مقدم ، وبوب عليه ابن حبان بإباحة إعفاء المسئول عن الإجابة على الفور ، لكن سياق القصة يدل على أنه ليس على الإطلاق ، انتهى . وفى تراجم شيخ المشايخ : غرض الإمام من عقد هذا الباب على ما استفدنا من شيخنا - دام ظله - أن تأخير جواب السائل لإتمام الحديث ليس من باب كتمان العلم ، بل الكتمان عدم الإجابة مطلقاً أو تأخيرها بشرط فوات وقتها ، انتهى .

(١) وبذلك جزم شيخ الهند فى " تراجمه " .

(٢) كذا أفاد الشيخ وما يخطر فى البال من ظاهر السياق أنهم قالوا ذلك بعضهم لبعض ، كما يشير إليه لفظ بل للإعراض ، وهو الظاهر من كلام الشراح ، قال الكرماني : فإن قلت : علام عطف بل إذ لا يصح أن يعطف على ما سبق إذ الإضراب إنما يكون عن كلام نفسه ، بل لا يصح عطف أصلاً على كلام غير العاطف ، قلت : لا نسلم امتناع صحة العطف و الإضراب بين كلام المتكلمين وما الدليل عليه ؟ سلمنا لكن يكون الكل من كلام البعض الأول على طريق عطف الفعلين كأنه قال البعض الآخر للبعض الأول : قل : بل لم يسمع ؛ أو من كلام البعض بأن يقدر لفظ سمع قبله ، كأنه قال : سمع بل لم يسمع ، انتهى . وتعقبه العيني وقال : هذا تعسف ، والتحقيق أن كلمة بل حرف إضراب ، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما

قوله : « إذا وسد الأمر إلى غير أهله » وهو نوع من ضياع الأمانة (١) ، لأن حق كل أمر أن يكون في أهله ، فإذا كان إلى غيرهم كان أمانة ضاعت من صاحبها ، ولما كان ذلك أظهر في الدلالة على المدعا مع أنه لم يستبعد استبعاد ضياع الأمانة انتقل إليه تصويراً للقاعدة بصورة جزئية ومثال معين من أفرادها (٢) .

(باب من رفع صوته بالعلم)

قوله : فنادى بأعلى صوته (٣) لما كان رفع الصوت وإشادتها يعد عيباً الإبطال وإما الانتقال عن غرض إلى غرض ، وإن تلاها مفرد فهي عاطفة ، وههنا تلاها جملة وهي قوله : لم يسمع ، فكان الإضراب بمعنى الإبطال ، انتهى . قال الحافظ : إنما حصل لهم التردد في ذلك لما ظهر من عدم التفات النبي ﷺ إلى سؤاله وإصغائه نحوه ، انتهى .

(١) وهذا واضح ولطيف ، وفي « الكرمانى » إن قلت : السؤال إنما هو عن الكيفية بقوله : كيف والجواب بالزمان لا بالكيفية ، قلت : ذلك متضمن للجواب إذ يلزم منه بيان أن كيفيتها بالتوسد المذكور ، وقال ابن بطال : معنى إذا وسد الأمر أن الأئمة قد ائتمنهم الله تعالى على عبادته ، وفرض عليهم النصيحة لهم فينبغى لهم تولية أهل الدين والأمانة والنظر في أمور الأئمة ، فإذا قلدوا غير أهل الدين فقد ضيعوا الأمانة ، انتهى . وتبعه العيني وغيره من الشراح .

(٢) يعنى لما كان استناد الأمر إلى غير أهله أوضح في الدلالة على ضياع الأمانة ؛ ولم يكن في فهم استبعاد مثل استبعاد الفهم لضياع الأمانة ، ذكره ﷺ بطريق المثال وذكر جزئى من أفراد الكلى .

(٣) وفي « تراجم » شيخ المشايخ : مقصود المؤلف أن كونه ﷺ

فى العرف وقد ورد عنه النهى فى الشرع ، قال الله تعالى حكايةً عن لقمان :
« واغضض من صوتك » فكان فيه مظنة أن يتوهم عدم الجواز ، فعقد
الباب لإثبات أنه جائز ضرورة إخبار البعداء .

قوله : (باب قول المحدث أخبرنا وحدثنا وأنبأنا) يعنى بذلك (١) أن

ليس بصحاب المراد كونه صحاباً فى اللهو واللعب ، لا فى إفادة العلم ، انتهى .
وفى " تراجم " شيخ الهند : إن الجهر المفرط لما لم يكن لائقاً بشأنه ﷺ
ولا بشأن أهل العلم نبه بذلك على أنه لا بأس به عند الحاجة إليه بل يندب
بقدر الضرورة ، وإنما المنكر منه ما كان على جهة التجبر والتكبر أو قلة
المبالاة ، انتهى .

(١) قال الحافظ : محصل الترجمة التسوية بين صيغ الأداء الصريحة ،
وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم بالنسبة إلى اللغة ، وأما بالنسبة إلى الاصطلاح
ففيه الخلاف ، فمنهم من استمر على أصل اللغة ، وهذا رأى الزهرى ومالك
وابن عيينة ويحيى القطان وأكثر الحجازيين والكوفيين ، وعليه استمر عمل
المغاربة ، ورجحه ابن الحاجب فى " مختصره " ونقل عن الحاكم أنه مذهب
الأئمة الأربعة ، ومنهم من رأى إطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ وتقييده حيث يقرأ
عليه ، وهو مذهب إسحاق بن راهويه والنسائى وابن حبان وغيرهم ، ومنهم
من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما يلفظ
به الشيخ ، والإخبار بما يقرأ عليه ، وهو مذهب الأوزاعى والشافعى
وغيرهما وجمهور أهل الشرق ، والإنباء بالإجازة التى يشافه بها الشيخ من يجزه
وكل هذا مستحسن وليس بواجب عندهم ، وظن بعضهم أن ذلك على
سبيل الوجوب ، فتكلفوا فى الاحتجاج له وعليه بما لا طائل تحته ، نعم يحتاج
المتأخرون إلى مراعاة الاصطلاح المذكور لأنه صار حقيقةً عرفيةً عندهم ،
انتهى مختصراً .

كل هذه الألفاظ تبين استعمالها في القدماء ، وأنهم لا يبالون أى هذه الألفاظ تلفظوا ، فكان إطلاق أحد الألفاظ جائزاً في محل الآخر لثبوته بالسنة ، فأما ما فيها من الفرق الاصطلاحي فلعل أحداً لا ينكره فضلاً عن المؤلف ، فكان حاصل مقاله ههنا : جواز أن يستعمل أحدها في محل الآخر شرعاً ، وإن كان أولى هو الفرق كما هو المصطلح عليه ، والذي أورده فيه من الرواية (١)

وقال الكرمانى : قال الطحاوى : لم نجد بين الحديث والخبر فرقاً في كتاب الله وسنة رسوله ، قال تعالى : « يومئذ تحدث أخبارها » وقال النبي ﷺ : « أخبرني تميم الداري » وقال النووي : ذهب جماعة إلى أنه يجوز أن يقال فيما قرئ على الشيخ : حدثنا وأخبرنا ، وهو مذهب ابن عيينة ومالك والبخاري ومعظم الحجازيين والكوفيين ، وذهب مسلم إلى الفرق بينهما أى لما تقدم ، فإن قلت : هل يعلم من هذا الكتاب مختار البخاري في ذلك ؟ قلت : حيث نقل مذهب الاتحاد من غير رد عليه وغير ذكر مذهب المخالف أشعر بأن ميله إلى عدم الفرق ، انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ ظاهر من الحديث الذى ذكره المصنف فى هذا الباب بلفظ حدثونى ، وسلك الحافظ فى "الفتح" مسلكاً آخر إذ قال : فإن قيل : من أين يظهر مناسبة حديث ابن عمر للترجمة ، ومحصل الترجمة التسوية بين صيغ الأداء الصريحة ، وليس ذلك بظاهر فى الحديث المذكور ؟ فالجواب : أن ذلك يستفاد من اختلاف ألفاظ الحديث المذكور ويظهر ذلك إذا اجتمعت طرقة ، فإن لفظ حديث الباب : فحدثونى ، وفى رواية نافع عند المؤلف فى التفسير : أخبرونى وفى رواية عند الأصيلي : أنبئونى ، وفى رواية مالك عند المصنف فى (باب الحياء فى العلم) : حدثونى ما هى ؟ وقال

دال على جواز إطلاق حدثنا على ما إذا كان اللفظ من المعلم (١) ، وذلك في قوله عليه السلام : « حدثوني ما هي ؟ » فعبّر بالتحديث مع أنهم لو أخبروا عنها ما هي لكان اللفظ لهم لا له ، فافهم و اغتنم .

(باب القراءة والعرض على المحدث (٢))

قوله : يقرأ على القوم ، فإنه لا يقرأه إلا القاضي أو أحد أتباعه ، ومع

فيها : فقالوا : أخبرنا بها ، فدل ذلك على أن التحديث والإخبار والإنباء واحد ، انتهى .

(١) كذا في الأصل ، ولو كان محله المتعلم كان أوضح ، اللهم إلا أن يقال : إنه بصيغة المفعول من التعليم .

(٢) قال الحافظ : غير بينهما بالعطف لما بينهما من العموم والخصوص لأن الطالب إذا قرأ كان أعم من العرض وغيره ، ولا يقع العرض إلا بالقراءة لأن العرض عبارة عما يعارض به الطالب أصل شيخه معه أو مع غيره بمحضته فهو أخص من القراءة ، وتوسع فيه بعضهم فأطلقه على ما إذا أحضر الأصل لشيخه فنظر فيه وعرف صحته وأذن له أن يرويه عنه من غير أن يحدثه به أو يقرأه الطالب عليه ؛ والحق أن هذا يسمى عرض المناولة بالتحديد لا الإطلاق ، وقد كان بعض السلف لا يعتدون إلا بما سمعه من ألفاظ الشيخ دون ما يقرأ عليه ، ولذا بوب البخاري على جوازه ، انتهى . وبذلك جزم العيني إذ قال : مقصود البخاري بهذه الترجمة الرد على طائفة لا يعتدون إلا بما سمع من ألفاظ المشايخ دون ما يقرأ عليهم ، انتهى .

قال الحافظ : وقد انقرض الخلاف في كون القراءة على الشيخ لا يجزئ وإنما كان يقوله بعض المتشددین من أهل العراق ، و روى الخطيب عن

ذلك فيقول الشهوداء: أشهدنا فلان و ينسبون الإشهاد إلى المدعى أو إلى القاضى مع أن اللفظ ليس للمدعى فيما إذا كان القارئ أحدهما غير عين أو لثابته عيناً و قد نسبوه إلى القاضى ، وهذا فى كتاب الصك (١) يبعثه القاضى إلى غيره

إبراهيم بن سعد قال : لا تدعون تنطعمكم يا أهل العراق ، العرض مثل السماع ، انتهى . وقال الكرماني : العرض على قسمين : عرض قراءة و عرض مناقلة ، و فسر الثاني بما تقدم فى كلام الحافظ من قوله : و توسع بعضهم ، ثم قال : والمراد ههنا عرض القراءة بقرينة ما يذكر بعد الترجمة ؛ فإن قيل : فعلى هذا لا يصح عطف العرض على القراءة لأنه نفسها ؟ قلت : مثله يسمى بالعطف التفسيري ، انتهى . وقال القسطلاني : القراءة على المحدث أن يقرأ عليه الطالب من حفظه أو كتاب أو يسمعه عليه بقراءة غيره ، و المحدث حافظ للمقروء أو غير حافظ ، لكن مع تتبع أصله بنفسه أو ثقة ضابط غيره ، و احترز به عن عرض المناولة وهو العارى عن القراءة ، وهو أن يعرض الطالب مروى شيخه العارف اليقظ عليه ، فيتأمله الشيخ ثم يعيده عليه و يأذن له فى روايته عنه ، انتهى .

(١) قال القسطلاني : بفتح الصاد المهملة و تشديد الكاف الكتاب فارسي معرب يكتب فيه لإقرار المقر ، انتهى . وفسره شيخ الإسلام -: إقرار نامہ ، وصاحب ” تيسير القارئ “ : بقبالة ، قال الحافظ : قال الجوهرى : الصك : الكتاب فارسي معرب ، والجمع صكك وصكوك ، والمراد ههنا المكتوب الذى يكتب فيه لإقرار المقر لأنه إذا قرئ عليه فقال : نعم ، سأغت الشهادة عليه وإن لم يتلفظ هو بما فيه فكذلك إذا قرئ على العالم فأقر به صح أن يروى عنه ، وأما قياس مالك قراءة الحديث على قراءة القرآن فرواه الخطيب فى ” الكفاية “ من طريق ابن وهب قال : سمعت مالكا وسئل عن الكتب التى

أوفيا يكتبه أحد المتعاقدين البائع والمشتري ، فيقرأه الكاتب بأمر البائع مثلاً ، وفيه : هذا الذى اشترى فلان من فلان ، ثم يقرأه الكاتب على المتعاقدين ،

تعرض عليه أيقول الرجل حدثنى ؟ قال : نعم كذلك القرآن أليس الرجل يقرأ على الرجل فيقول : أقرأنى فلان .

وروى الحاكم فى " علوم الحديث " من طريق مطرف قال : صحبت مالكا سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ المؤطأ على أحد بل يقرءون عليه ، قال : وسمعتة يأتى أشد الإباء على من يقول : لا يجزئه إلا السماع من لفظ الشيخ ، و يقول : كيف لا يجزئك هذا فى الحديث ، ويجزئك فى القرآن و القرآن أعظم ، انتهى . وقال السندى : قوله : بالصك يقرأ ، ظاهره أن المقر يقرأ الصك على الشهود ، ولا يناسب المقصود فإنه من باب قراءة الأصل على الفرع ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فى قراءة الفرع على الأصل ، فالوجه أن يقال : المراد يقرأ رجل من الشهود أو غيرهم على قوم فيهم المقر ، فيقول المقر : نعم ، فيقول بعض القوم وكذا القارئ : أشهدنا فلان المقر الذى هو من جملة المقروء عليهم فصار المقر مقروءاً عليه وصحت الشهادة عليه بذلك ، فإذا صحت الشهادة عليه بذلك صحت الرواية عنه بذلك بالأولى ، أو المعنى يقرأ عند القوم على رجل فيقول القوم : أشهدنا فلان المقروء عليه ، و مآل المعنى واحد ، وإنما الفرق فى تقدير الكلام ، وعلى الوجهين فهذا دليل على صحة الرواية بالقراءة على الشيخ لمن يقرأ و لمن حضر معه ، وهو المطلوب فى الترجمة لخصوص صحة الرواية للقارئ فقط ، بل هو و من حضر معه عند القراءة على الشيخ سواء ، انتهى .

قلت : وعلى هذا فلو أريد بالقراءة القراءة على الشيخ و يدخل فى العرض قراءة الغير على الشيخ أيضاً مجازاً يكون أوسع فى المقصود فإن قراءة الغير على

وعلى الشهود ، فيقول الشهود بعد ذلك : هذا ما أشهدنا فلان (١) ويسمون البائع أو المشتري لا الكاتب ، ففيه دلالة على جواز العرض واكتفاء من يسند إليه الرواية بقوله : نعم ، وكذلك ما يفعله القارئ (٢) فإن التلميذ يقرأ القرآن على أستاذه لا أن الأستاذ يقرأ القرآن على تلميذه ، ثم إن الناس يعتقدون بتلك القراءة ، ولا يعدونها عبثاً غير معتمد بها ، واشتعار الفعلين شرقاً و غرباً و اتفاق العلماء على تلقيها أقوى حجة في الجواز .

(باب ما يذكر في المناولة الخ (٣))

الشيخ كعرض الأصل على الشيخ ، فتأمل .

(١) قال ابن بطل هذه حجة قاطعة لأن الإشهاد أقوى حالات الإخبار كذا في ” الكرمانى ” .

(٢) و الاستدلال بقراءة القرآن أيضاً جزء من كلام الإمام مالك كما يظهر من كلام الحافظ المذكور قريباً .

(٣) قال الكرمانى : المناولة من أقسام طرق التحمل ، وهى على نوعين : أحدهما : المناولة المقرونة بالإجازة كما أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه مثلاً و يقول : هذا سماعى فأجزت لك روايته عنى ، وهذه حالة محل السماع عند مالك و الزهرى ، فيجوز إطلاق حدثنا وأخبرنا فيها ، والصحيح أنه منقطع عن درجته وعليه أكثر الأئمة ، وثانيهما : المناولة المجردة عن الإجازة بأن يناوله أصل سماعه ، ولا يقول له : أجزت لك الرواية عنى ، و لهذا لا تجوز الرواية بها على الصحيح ، ومراد البخارى من الباب القسم الأول ، وقوله : إلى البلدان على سبيل المثال ، وإلا فالحكم عام بالنسبة إلى أهل القرى و الصحارى وغيرهما ، و لفظ الكتاب يحتمل عطفه على

.....

المناولة وعلى ما يذكر ، والمكاتبة أيضاً من أقسام طرق نقل الحديث ، وهى أن يكتب الشيخ إلى الطالب شيئاً من حديثه ، وهى أيضاً نوعان : المقرونة بالإجازة ، والمجردة عنها ، والأولى فى الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بالإجازة ، وأما الثانية فالصحيح المشهور فيها أنه تجوز الرواية بأن يقول : كتب إلى فلان قال : حدثنا فلان ، وقال بعضهم بجواز حدثنا وأخبرنا فيها ، انتهى .

قلت : ويشكل عليه أنهم قالوا فى المناولة المجردة عن الإجازة : الصحيح أنه لا تجوز الرواية بها ، وقالوا فى الكتابة المجردة عن الإجازة : الصحيح المشهور أنه تجوز الرواية بها ، مع أن المناولة أرفع للمشافهة ، وقال القسطلانى : المكاتب أن يكتب المحدث لغائب بخطه أو بأذن لثقة يكتب سواء كان لضرورة أم لا ، وسواء سئل فى ذلك أم لا فيقول بعد البسملة : من فلان بن فلان ، ثم يكتب شيئاً من مرويه حديثاً فأكثر ، أو من تصنيفه أو نظمه والإذن له فى روايته عنه كأن يكتب : أجزت لك ما كتبت لك ، ويرسله إلى الطالب مع مؤتمن ثقة ، وشده وختمه احتياطاً ليحصل الأمن من توهم تغييره ، وهذه فى القوة والصحة كالمناولة المقترنة بالإجازة ، كما مشى عليه المؤلف حيث قال : ما يذكر فى المناولة وكتاب أهل العلم ، لكن رجح قوم منهم الخطيب المناولة عليها لحصول المشافهة فيها بالإذن دون المكاتب ، وهذا وإن كان مرجحاً فالمكاتب أيضاً ترجح يكون الكتابة لأجل الطالب ، انتهى . وقال الحافظ : لم يذكر البخارى من أقسام التحمل الإجازة المجردة عن المناولة أو المكاتب ولا الوجادة ولا الوصية ولا الإعلام المجردات عن الإجازة وكأنه لا يرى بشئ منها ، انتهى .

قوله : أن يدفعه إلى عظيم البحرين (١) ، ففيه دلالة على جواز المكاتبية ولولم يكن مفيداً للعلم لما بعث به إليه وكذا المناولة (٢) .

(١) عظيم البحرين هو المنذر بن ساوى ، والقاصد الذى بعث معه الكتاب هو عبد الله بن حذافة السهمي ، وسيأتى القصة مفصلاً فى المغازى ، وكسرى لقب ملك فارس ، قال الحافظ : اسمه ابرويز بن هرمز بن أنوشروان و وهم من قال : هو أنوشروان ، انتهى . قال الكرمانى : قوله : كل ممزق ، معناه يفرقوا كل نوع من التمزيق ، يقال : فى التاريخ أن ابنه شيرويه قتله بأن مزق بطنه ، ثم لم يلبث بعد قتله إلا ستة أشهر ، يقال : ابرويز لما أيقن بالهلاك وكان مأخوذاً فتح خزانة الأدوية وكتب على حقة السم : الدواء النافع للجماح ، وكان ابنه مولعاً بذلك ، فاحتال فى هلاكه ؛ فلما قتل أباه فتح الخزانة فرأى الحقة فتناول منها فوات من ذلك السم ، ولم يقم لهم بعد الدعاء عليهم أمر نافذ بل أدبر عنهم الإقبال ، ومالت عنهم الدولة حتى انقضوا عن آخرهم فى خلافة عمر رضى الله تعالى عنه حين توجه سعد بن أبى وقاص إلى العراق ، فإن قلت : الحديث كيف دل على الترجمة ؟ قلت : وجه دلالتة على الجزء الثانى من الترجمة ظاهرة ، وأما الجزء الأول فدل عليه الكتاب الذى ناول أمير السرية ، انتهى .

(٢) احتج لها الإمام البخارى بكتابه صلى الله عليه وسلم لأمر السرية ، قال الحافظ : هذا الحديث لم يورده موصولاً فى هذا الكتاب وهو صحيح ، وقد وجدته من طريقين أحدهما مرسلة ، ذكرها ابن إسحاق فى "المغازى" ، والأخرى موصولة أخرجهما الطبرانى ، ثم ذكر طرقها ، قال : وأمير السرية كان عبد الله ابن جحش ، وكان تأميره فى السنة الثانية قبل وقعة بدر ، قوله : مكان كذا وكذا ، هكذا بالإبهام فى رواية جندب ، وفى رواية عروة عند ابن إسحاق

(باب من قعد حيث ينتهى به المجلس ^(١))

وضعه ليدفع به ما فى الرجال من النخوة المانعة عن القعود فى أواخر القوم ، بأن من أدب العلم الجلوس حيث وجد مجلساً ، ولا يستحي من الجلوس هناك ، ولا يعرض عن مجالس الذكر لمثل ذلك ، فأما الاستحياء المذكور فى الرواية فعناه الاستحياء عن أن يزدحم الناس و يرمقهم (٢) ،

أنه قال له : إذا سرت يومين فافتح الكتاب ، قال : ففتحه ههنا فلماذا فيه : أن امض حتى تنزل نخلةً ، فتأتينا من أخبار قريش ولا تستكرهن أحداً ، قال فى حديث جندب : فرجع رجلان ومضى الباكون ، فلقوا عمرو بن الحضرمى ومعه غير أى تجارة لقريش فقتلوه ، فكان أول مقتول من الكفار فى الإسلام . و ذلك فى أول يوم من رجب ، وغنموا ما كان معهم ، فكانت أول غنيمة فى الإسلام ، فعاب عليهم المشركون فى ذلك ؛ فأنزله الله تعالى : « يستلونك عن الشهر الحرام » ووجه الدلالة من هذا الحديث ظاهرة ، فإنه ناوله الكتاب و أمره أن يقرأه على أصحابه ليعملوا بما فيه ، ففيه المناولة ومعنى المكاتبة ، وتعقبه بعضهم بأن الحجة فيه لعدم توهم التبديل والتغيير فيه لعدالة الصحابة بخلاف من بعدهم ، حكاه البيهقى ، قال الحافظ : شرط قيام الحجة بالمكاتبة وجود الشرائط الدافعة لتوهم التغيير ، انتهى .

(١) قال الكرماني فإن قلت : ما وجه مناسبة هذا الباب بكتاب العلم ؟ قلت : من جهة أن المراد بالحلقة حلقة العلم ، وفى الحديث : إن السنة الجلوس على وضع الحلقة ، والداخل يجلس حيث ينتهى إليه المجلس ، وأن لا يراحم الجلاس إن لم يجد فرجةً ، انتهى .

(٢) أى فى حق الرجل الثانى ، قال الحافظ : قوله : « فاستحي »

واستحى الله منه أى أجزل ثوابه وأوفر حظته ، وهذا أولى من أن يراد بالاستحياء الاستحياء عن الإعراض ، لأن حمل المطلق من الروايات على مقيدها (١) وكذلك حمل بعضها على بعض وإن كان أمراً أكثر شيوعه فيما بين الفقهاء والمجتهدين إلا أنه نادر بين فرق المحدثين لا سيما البخارى ، فإن هؤلاء على جعل المطلق حجة على حدة من المقيد ، فلا يحمل بعضها على بعض ما دام التفصى عنه ممكناً .

(باب رب مبلغ أوعى من سامع (٢))

دفع بذلك ما اشتهر أن التلميذ يكون أقل علماً من شيخه .

أى ترك المزاحمة كما فعل رفيقه حياءً من النبي ﷺ ومن حضر ، قاله القاضى عياض ، وقد بين أنس فى روايته سبب استحياء هذا الثانى فلفظه عند الحاكم : ومضى الثانى قليلاً ثم جاء فجلس ، فالمعنى أنه استحى من الذهاب عن المجلس كما فعل رفيقه الثالث ، انتهى . فكان الحافظ رجح الاستحياء عن الذهاب لرواية الحاكم ، واختار الشيخ مختار القاضى عياض وهو مختار الباجى فى شرح المؤطا كما فى "الأوجز" إذ قال : وأما الآخر فاستحى أى ترك المزاحمة فاستحى الله منه أى ترك عقوبته على ذنوبه ، وزاده بما سأل من الخير والثواب ، انتهى .

(١) أشار بذلك الشيخ إلى الجواب عن رواية الحاكم المذكورة فى كلام الحافظ .

(٢) قال الحافظ : هذا الحديث المعلق أورد المصنف فى الباب معناه ، وأما لفظه فعنده موصول فى (باب الخطبة بمنى) من كتاب الحج ،

قوله : فسكتنا (١) لما هو الظاهر أن سؤاله منه ليس لأنه خفى عليه .

قوله : عسى أن يبلغ ، فعلم أن رب مبلغ أوعى من الذى سمع بنفسه بدون وسط .

وغفل القطب الحلبي ومن تبعه من الشراح في عزوهم له إلى "الترمذى" من حديث ابن مسعود ، فأبعدوا النجعة وأوهوا عدم تخريج المصنف له ، والله المستعان ، انتهى . وفي "تراجم" شيخ الهند أن أوعى له معنيان : أحفظ وأفهم ، ففى التبليغ حصول الفائدتين معاً كما في تركه المصنفتان معاً .

(١) يعنى أن سكوتهم رضى الله عنهم كان لظنهم أنه ﷺ سيسميه باسم آخر ، وإلا فكونه يوم النحر أو الشهر الحرام لم يكن مما كان خفياً عليه ﷺ ، ثم قال الحافظ : وقع في حديث الباب : فسكتنا بعد السؤال ، وعند المصنف في الحج من حديث ابن عباس : إن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال : «أى يوم هذا ؟» قالوا : يوم حرام ، وظهرها التعارض ، والجمع بينهما أن الطائفة الذين كان فيهم ابن عباس أجابوا ، والطائفة الذين كان فيهم أبوبكر لم يجيبوا بل قالوا : الله ورسوله أعلم ، أو تكون رواية ابن عباس بالمعنى ، لأن في حديث أبى بكره عند المصنف في الحج والفتن أنه لما قال : «أليس يوم النحر؟» قالوا : بلى ، فقولهم : بلى ، بمعنى قولهم : يوم النحر بالاستلزام ، وغايته أن أبى بكره نقل السياق بتمامه ، واختصره ابن عباس ، وكان ذلك كان بسبب قرب أبى بكره منه لكونه آخذاً بنظام الناقة ، وقال بعضهم : يحتمل تعدد الخطبة فإن أراد أنه كررها يوم النحر فيحتاج إلى دليل ، فإن في حديث ابن عمر عند المصنف في الحج : أن ذلك كان يوم النحر بين الجمرات في حجته ، انتهى .

(باب العلم قبل القول والعمل ^(١))

وقال العيني : فإن قيل : إن حديث ابن عباس يشعر بأنهم أجابوه بقولهم : هذا يوم حرام ، وهو مخالف للحديث أبي بكرة وابن عمر أنهم سكتوا ، والجواب : أنه يحتمل أن يكون الخطبة متعددة ، فأجاب في الثانية من علم في الأول ولم يجب من لم يعلم ، فنقل كل من الرواة ما سمع ، ويقال : إن حديث أبي بكرة من رواية مسدد وقع ناقصاً مخروماً لنسيان وقع فيه من بعض الرواة ، انتهى .

(١) اختلفوا في غرض المصنف عن هذه الترجمة قال الكرماني : يريد أن الشيء يعلم أولاً ثم يقال ويعمل به ؛ فالعلم مقدم عليها بالذات ، وكذا مقدم عليها بالشرف ، لأنه عمل القلب وهو أشرف أعضاء البدن ، وقال ابن بطال : العمل لا يكون إلا مقصوداً به معنى متقدماً ، وذلك المعنى هو علم ما وعد الله عليه من الثواب ، انتهى . وقال السندي : الظاهر أن مراده بيان تقدم العلم على القول والعمل شرفاً ورتبةً لا زماناً ، فدلالة ما ذكره في الباب على التقدم الزماني غير ظاهرة ، وإنما يدل على المعنى الأول ، انتهى .

والأوجه عندي أن المصنف أراد التقدم الزماني وإليه يشير كلام الشيخ من قوله : تقدم العلم على التكلم به وعظاً ، وهو المراد بالقول وعلى العمل بمقتضاه ، ودلالة ما أورد المصنف في هذا الباب على هذا المعنى ظاهرة لاخفاء فيه ، فغرض المصنف عندي دفع ما يتوهم من الوعيدات على العلم بلا عمل أن المقصر في العمل لا ينبغي له تحصيل العلم ، فأثبت المصنف بهذا الباب أن العلم من حيث هو هو مقدم على العمل ذاتاً ، وأما ترك العمل عليه بعد ذلك فأمر آخر موجب للخسارة والوعيدات المترتبة عليه وهو الظاهر من

ودلالة الآيات على تقدم العلم على التكلم به وعظماً (١) والعمل بمقتضاه ظاهرة ، فإنه لما كان أفضل والمناط كان هو الأولى بالتقديم من غيره (٢) وكذلك في الروايات الموردة والآثار كما يظهر

كلام أكثر الشراح ، قال الحافظ : قال ابن المنير : أراد به أن العلم شرط في صحة القول والعمل ؛ فلا يعتبران إلا به فهو متقدم عليهما لأنه مصحح للنية المصححة للعمل ، فنبه المصنف على ذلك حتى لا يسبق إلى الذهن من قوله : إن العلم لا ينفع إلا بالعمل تهوين أمر العلم والتساهل في طلبه ، انتهى . وقال العيني : أراد البخارى أن الشيء يعلم أولاً ثم يقال ويعمل به ؛ فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لأنه عمل القلب ، انتهى .

(١) كما صرح بذلك المصنف بنفسه إذ قال : لقوله تعالى : « فاعلم أنه » الآية ، فبدأ بالعلم قال الكرماني وتبعه غيره من شراح « البخارى » : قوله : فبدأ بالعلم أى حيث قال : « فاعلم » والاستغفار إشارة إلى القول والعمل ، انتهى . زاد العيني سئل سفيان بن عيينة عن فضل العلم فقال : ألم تسمع قوله تعالى حيث بدأ به فقال : « فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك » فأمره بالعمل بعد العلم ، انتهى . وقال الحافظ : استدلل سفيان ابن عيينة بهذه الآية على فضل العلم كما أخرجه أبو نعيم في « الحلية » في ترجمته أنه تلاها فقال : ألم تسمع أنه تعالى بدأ به ، فقال : فاعلم ، ثم أمره بالعمل ، انتهى .

(٢) لله در الشيخ ما أجاد في ذكر المناسبة لهذه الروايات والآثار بترجمة الباب بلفظ وجيز ، وحاصله أن هذه الروايات والآثار الواردة في الترجمة كلها تفيد فضل العلم وشرفه لا تقدمه على العمل ، والترجمة كانت العلم قبل العمل ، فنبه الشيخ بهذا الكلام أنه لما ثبت بهذه كلها فضل العلم وكونه

بتأمل فيها (١) .

قوله : حكماء (٢) علماء فقهاء ، فالحكمة أعلى مراتب العلم والعلم أَدْنَاهَا والفقہ أوسط ، وتوسيط علماء مع الدنو في المرتبة لثلاثي يظن خروجه

مناطاً للعمل ثبت بذلك تقدمه على العمل بالأولى .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ليراد آخر على المصنف ، وهو أنه لم يذكر في الباب رواية ، قال الحافظ : اقتصر المصنف في هذا الباب على ما أورده من غير أن يورد حديثاً موصولاً على شرطه ، فلما أن يكون بيض له ليورد فيه ما يثبت على شرطه ، أو يكون تعمد ذلك اكتفاء بما ذكر ، انتهى . وكأن الشيخ اختار الاحتمال الثاني ، وقال الكرمانى : فإن قلت : هذا كله هو الترجمة فأين ما هذه ترجمته ؟ قلت : إما أنه أراد أن يلحق الأحاديث المناسبة إليها فلم يتفق له ؛ وإما للإشعار بأنه لم يثبت عنده بشرطه ما يناسبها ، وإما أنه اكتفى بما ذكره تعليقا لأن المقصود من الباب بيان فضيلة العلم ، ويعلم ذلك من المذكور آية وحديثاً وإجماعاً سكوتياً من الصحابة بحيث انتهى إلى حد علم الضرورة فلم يحتاج إلى الزيادة أو لسبب آخر ، انتهى .

(٢) هكذا في النسخة الهندية التي بأيدينا من " البخارى " ، واختلفت النسخ في ذلك من المتون والشروح ، قال الكرمانى : حكماء جمع حكيم ، والحكمة : صحة القول والعقد والفعل ، وقيل : الحكمة : الفقه في الدين ، وقيل : الحكمة : معرفة الأشياء على ما هي عليه ، وفي بعض النسخ : حليماء جمع حليم - باللام - والحلم هو : الطمأنينة عند الغضب ، و الفقهاء جمع الفقيه ، والفقہ : الفهم لغة ، والعلم بالأحكام الشرعية العملية اصطلاحاً ، انتهى . وقال الحافظ هذا التعليق وصله ابن أبى عاصم بإسناد حسن ، والخطيب بإسناد آخر ، وقد فسر ابن عباس الرباني : بأنه الحكم الفقيه ،

من مراتب الفضل ، ثم إن قوله : ويقال : الربانى (١) الظاهر أنه تفسير على حدة للربانى وراء ما بين له من معنى ، ويمكن أن يكون تنبيهاً على وجه تسمية هؤلاء بالربانيين فيكون تنمة للمعنى الأول لا معنى آخر .

ووافقه ابن مسعود فيما رواه إبراهيم بن الحر بنى فى " غريبه " عنه بإسناد صحيح ، انتهى .

(١) قال الحافظ : قال الأصمعى : الربانى : نسبة إلى الرب أى الذى يقصد ما أمره الرب بقصده من العلم والعمل ، وقال ثعلب : قيل للعلماء ربانيون لأنهم يربون العلم أى يقومون به ، وزيدت الألف والنون للمبالغة ، والحاصل : أنه اختلف فى هذه النسبة هل هى نسبة إلى الرب أو التربية ، والتربية على هذا للعلم وعلى ما حكاه البخارى لتعلمه والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله وبكباره ما دق منها ، وقيل : يعلمهم جزئياته قبل كلياته أو فروعه قبل أصوله أو مقدماته قبل مقاصده .

وقال ابن الأعرابى : لا يقال للعالم : ربانى حتى يكون عالماً معلماً عاملاً ، انتهى ، وزاد العيى قال أبو المعالى فى كتابه " المنتهى فى اللغة " : الربانى : المتأله العارف بالله ، وقال أبو نصر : هو من الربوبية ، ويقال : هو العالى الدرجة فى العلم ، وفى " كتاب الفقيه " للخطيب عن مجاهد : الربانيون : الفقهاء ، وهم فوق الأخبار ، وفى " كتاب الفقيه " : إذا كان الرجل عالماً عاملاً معلماً يقال له : هذا ربانى ، فلإن خرم خصلةً منها لا يقال : ربانى ، وعن ابن زيد : الربيون : الاتباع ، والربانيون : الولاة ، وفى " الجامع " للقرائى : الربى والجمع الربيون : هم العباد الذين يصحبون الأنبياء و يصيرون معهم وهم الربانيون ، نسبوا إلى عبادة الرب سبحانه وتعالى ، انتهى .

قوله : كراهة السّامة ، (١) دفع بذلك ما يتوهم من ذكر فضائل العلم أنه لما كان كذلك فلا بد وأن يشتغل فيه كل ساعة ولا يخلو عنه وقتاً ما .

(باب من جعل لاهل العلم اياما مطلومة)

لما كان من المسلم أن التعيين الزماني والمكاني فيما لم يثبت شرعاً مما يعد بدعةً وكراهةً ، دفعه بأن التعيين فيه جائز (٢) إذ لولا ذلك لأدى إلى الحرج لهم ، مع أن العلم واجب التحصيل لا يمكن تركه ، فلا مصير إلا إلى تعيين يوم له ، فيتحينه الناس ويحضرونه ، فلا يؤدي ذلك إلى حرج لهم في أمر معاشهم ، ويحصل المقصود ، والله أعلم .

(باب الفهم في العلم (٣))

(١) قال الحافظ : استعمل المصنف في الترجمة معنى الحديثين اللذين ساقهما ، وتضمن ذلك تفسير السّامة بالنفور وهما متقاربان ، ومناسبته لما قبله ظاهرة من جهة ما حكاه أخيراً من تفسير الرباني كمناسبته الذي قبله من تشديد أبي ذر في التبليغ لما قبله من أمر التبليغ ، وغالب أبواب هذا الكتاب لمن أمعن النظر فيها والتأمل لا يخلو عن ذلك ، انتهى .

(٢) وهذا واضح فإن البدعة هو التعيين الذي يعد فيه ثواب وأجر خاص بهذا المعين ، وأما التعيين لساعات الدروس مثلاً فلا يعده أحد أجراً وثواباً .

(٣) نية الشيخ بذلك على جودة الإمام البخاري بأنه بوب أولاً بـ (باب يفقه في الدين) ثم ثنى بذلك الباب فكأنه أشار إلى مرتبتين : مرتبة

أراد بذلك أن الفقه أعلى مراتب العلماء ، فإن فاته ذلك فلا أقل من أن يسعى في تحصيل فهم الطالب ، و هو ممدوح أيضاً كما وقع لابن عمر حيث أدى ذهنه إلى النخلة فقال له عمر : هلا ذكرت ذلك ولو أن لي كذا وكذا إلخ ، فعلم بذلك غاية مدح ومنقبة للفهم وهو ليس بفقه (١) لأن الفقه استنباط المسائل والوقوف على دقائق الشريعة وعلل الأحكام ، ويمكن أن يكون هذا الباب بياناً لأن الفقه والفهم ليسا شيئين متغايرين ، وإنما هما واحد (٢) والله تعالى أعلم .

(باب الاختباط (٣) في العلم والحكمة)

التفقه وهو أعلى ، ثم مرتبة الفكر والمطالعة ، قال الحافظ : مناسبة الحديث بالترجمة أن ابن عمر لما ذكر النبي ﷺ المسألة عند إحصار الجمار إليه فهم أن المستول عنه النخلة ، فالفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترب به من قول أو فعل ، انتهى . فالغرض عندي الترغيب في التدبر والمطالعة أو التنبيه على طريقها من النظر إلى المقترنات ، وحاصل ما أفاده شيخ الهند في " تراجمه " : أن الغرض من هذا الباب بيان فضل الفهم في العلم ، والفضل يفهم من قول عمر الآتي في (باب الحياء في العلم) : لأن تكون قلبها أحب إلى من أن يكون لي كذا وكذا ، وأشار إليه الشيخ أيضاً .

(١) أى الفقه الاصطلاحي المعروف .

(٢) أى يكون الفهم ههنا بمعنى الفقه الاصطلاحي ، وعلى هذا يكون غرض الترجمة ما ذكرته قبل من التنبيه على طريق استنباط المسائل بالنظائر .

(٣) قال الكرمانى : الغبطة لغة أن يتمنى مثل حال المغبوط من غير أن يريد زوالها عنه ، والحسد أن تتمنى زوال نعمة المحسود إليك ،

أشار بذلك إلى أن لفظ الحسد الوارد في الرواية محمول عليه ، ومعنى قول عمر (١) : تفقهوا قبل أن تسودوا ، أن السيادة لما كانت مانعة عن الاشتغال بالفقه لما فيها من أشغال وعلات مانعة عنه ، فأولى أن تفقهوا قبل أن تقفوا

وبناء باب الافتعال فيها يدل على التصرف والسعي فيها ، انتهى . وقال الحافظ : الحسد : تمنى زوال النعمة عن المنعم عليه ، وخصه بعضهم بأن يتمنى ذلك لنفسه ، والحق أنه أعم ، انتهى . وقال القسطلاني : عطف الحكمة من باب العطف التفسيري أو من باب عطف الخاص على العام ، والغبطة هي تمنى مثل ما للمغبوط من غير زواله عنه بخلاف الحسد فإنه مع تمنى الزوال عنه ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قول عمر ليس من تمام الترجمة إذ لم يذكر بعده شئ يكون هذا متعلقاً به إلا أن يقال : الاغتراب في الحكمة على القضاء لا يكون إلا قبل كون الغابط قاضياً ، وأول حينئذ وقال عمر بمعنى المصدر أى قول عمر ، انتهى . وقال القسطلاني : وليس قول عمر من تمام الترجمة ، نعم قال البرماوى وغيره تبعاً للكرمانى ، فذكر قول الكرمانى ثم قال : وتعقب بأنه كيف يأول الماضى بالمصدر وتأويل الفعل بالمصدر لا يكون إلا بوجود أن المصدرية ، انتهى .

وفي "الفتح" : قال ابن المنير : مطابقة قول عمر للترجمة أنه جعل السيادة من ثمرات العلم ، وأوصى الطالب باغتنام الزيادة قبل بلوغ درجة السيادة ، وذلك يحقق استحقاق العلم بأن يغبط صاحبه فإنه سبب لسيادته ، كذا قال ؛ والذي يظهر لى أن مراد البخارى أن الرياسة وإن كانت مما يغبط بها صاحبها في العادة لكن الحديث دل على أن الغبطة لا تكون إلا بأحد أمرين : العلم أو الجود

فيها ، ولم يرد أن لا تفقهوا بعدها وإنما أراد أنه لا يتيسر بعدها ، فقول المؤلف :
و بعدها ، تنبيه على مراد عمر رضى الله تعالى عنه لئلا يظن أحد أنه نهى عن
التعلم بعدها .

ولا يكون الجود محموداً إلا إذا كان بعلم ، فكأنه يقول : تعلموا العلم قبل
حصول الرياسة لتغبطوا إذا غبطتم بحق ، ويقول أيضاً : إن تعجلتم الرياسة
التي من عادتها أن تمنع صاحبها من طلب العلم فتركوا تلك العادة ، وتعلموا
العلم لتحصل لكم الغبطة الحقيقية ، انتهى .

وقال العيني في مناسبة الأثر للترجمة : إنه لاشك في أن الذى يتفقه
قبل السيادة يغبط في فقهه وعلمه ، فيدخل في (باب الاغتباط في العلم)
انتهى ، قال الحافظ : تسودوا - بضم المثناة وفتح المهملة وتشديد الواو -
أى تجعلوا سادة ، وأثر عمر هذا أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح ،
وإنما عقبه البخارى بقوله : وبعد أن تسودوا ، ليبين أن لا مفهوم له خشية
أن يفهم أحد من ذلك أن السيادة مانعة من التفقه ، وإنما أراد عمر
أنها قد تكون سبباً للمنع لأن الرئيس قد يمنعه الكبر والاحتشام أن يجلس
مجلس المتعلمين ، ولذا قال مالك : من عيب القضاء أن القاضى إذا عزل
لا يرجع إلى مجلسه الذى كان يتعلم فيه .

وقال الشافعى : إذا تصدر الحديث فاته علم كثير ، وقد فسرهُ أبو
عبيد في كتاب "غريب الحديث" : بأن تفقهوا وأنتم صغار قبل أن تصيروا
سادة فتمنعكم الأئمة عن الأخذ بمن هو دونكم فتبقوا جهالاً ، وفسره شمر
اللقوى : بالتزوج فإنه إذا تزوج صار سيد أهله ولا سيما إن ولد له ولد ،
وقيل : أراد عمر الكف عن طلب الرياسة لأن الذى يتفقه يعرف ما فيها
من الغوائل فيجتنبها ، وهو حمل بعيد ، إذ المراد بقوله : تسودوا ، السيادة

قوله : لا حسد ، أى لو كان الحسد جائزاً لكان فيهما (١) أو لو كان
وهى أعم من الزوج ، ولا وجه لمن خصصه بذلك لأنها قد تكون به وبغيره من
الأشياء الشاغلة لأصحابها عن الاشتغال بالعلم .

وجوز الكرماني أن يكون من السواد في اللحية فيكون أمراً للشاب
بالتفقه قبل أن تسود لحيته ، أو أمر للكهل قبل أن يتحول سواد اللحية إلى
الشيب ، ولا يخفى تكلفه ، انتهى . وحكى العيني عن "مجمع الغرائب"
معنى الزوج ثم قال : وجزم البيهقي في "مدخله" بهذا المعنى ولم يذكر
غيره وقال معناه : قبل أن تزوجوا فتصبروا أبواب بيوت . قاله شمر ،
ويقال : معناه لا تأخذوا العلم عن الأصاغر فيزرى بكم ذلك ، وهذا أشبه
بحديث عبد الله : « لن يزال الناس بخير ما أخذوا العلم عن أكابرهم » انتهى .

(١) قال الكرماني إن قلت : الحسد قد يكون في غيرهما فكيف يصح
الحصر ؟ قلت : المقصود لا حسد جائز في شيئين إلا في اثنين ، أو لا رخصة
في الحسد إلا فيهما ، وأطلق الحسد وأراد الغبطة ولذا ترجم به البخاري ،
قال الخطابي : الحسد ههنا شدة الحرص والرغبة كنى بالحسد عنها لأنه سببه
والداعي إليه ، ومعنى الحديث الترغيب في التصديق والتعليم ، وقيل : إن فيه
تخصيصاً لإباحة نوع من الحسد وإخراجاً له من جملة ما حظر منه ، وإنما
رخص فيهما لما يتضمن مصلحة في الدين كما رخص في نوع من الكذب لتضمن
فائدة هي فوق آفة الكذب ، ويحتمل أن يكون من قبيل قوله تعالى :
« لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » أى لا حسد إلا في هذين وفيهما
أيضاً لا حسد ، فلا حسد أصلاً ، انتهى .

وقال الحافظ : هو مذموم إذا عمل مقتضى ذلك من تصميم أو قول
أو فعل ، وينبغي لمن حظر له ذلك أن يكرهه كما يكره ما وضع في طبعه

لأحد أن يحسد لكان حقيقين بذلك ، وأما غيرهما من الأشياء فغير خلاق بأن يحسد عليه .

(باب ما ذكر في ذهاب موسى في البحر الى الخضر (١))

من حب المنهيات ، واستثنوا من ذلك ما إذا كانت النعمة لكافر أو فاسق يستعين بها على معاصي الله ، فهذا حكم الحسد بحسب حقيقته ، وأما الحسد المذكور في الحديث فهو الغبطة ، وأطلق الحسد عليه مجازاً وهي أن يتمنى أن يكون له مثله من غير أن يزول عنه ؛ والحرص على هذا يسمى منافسةً ، فإن كان في الطاعة فهو محمود ومنه قوله تعالى : « فليتنافس المتنافسون » وإن كان في المعصية فهو مذموم ومنه قوله تعالى : « فلا تنافسوا » وإن كان في الجائزات فباح ، فكأنه قال في الحديث : لا غبطة أعظم أو أفضل من الغبطة في هذين .

ووجه الحصر أن الطاعة إما بدنية أو مالية أو كائنة عنها ، وأشار إلى البدنية بإتيان الحكمة والقضاء بها وتعليمها ، ولفظ حديث ابن عمر « رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار » والمراد بالقيام به العمل به مطلقاً أعم من تلاوته داخل الصلاة وخارجها ومن تعليمه والفتوى بمقتضاه ، فلا يخالف بين لفظي الحديث ، ويجوز حمل الحسد في الحديث على حقيقته ، على أن الاستثناء منقطع ، والتقدير نفى الحسد مطلقاً لكن هاتان الحصلتان محمودتان ولا حسد فيها فلا حسد مطلقاً ، انتهى .

(١) قال الحافظ : هذا الباب معقود للترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم ، لأن ما يعتبط به تحتل المشقة فيه ، ولأن موسى عليه السلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحل الأعلى من طلب وركوب البر والبحر لأجله ،

استشكل عليهم هذه الكلمة فإن ذهاب موسى في البحر لم تكن إلى الخضر (١)

فظهر بهذا مناسبة هذا الباب لما قبله ، انتهى . واختاره حضرة شيخ الهند في " تراجمه " من أن المقصود التعلم بعد السيادة ، فإن موسى صلى نبينا وعليه الصلاة والسلام خرج للتعلم بعد السيادة ، انتهى . وفي " تراجم شيخ المشايخ " : مقصود الباب إثبات الرحلة لأجل تحصيل العلم ، لأنها ما كانت معهودة في زمان الصحابة والتابعين بل كانوا يأخذون العلم من علماء بلدانهم ، فلما دونت الكتب وانتشرت تلك في البلدان ارتحلوا من بلد إلى بلد وصارت تلك عادة فيما بينهم ، فأثبت المؤلف أصلاً صحيحاً قوياً ، انتهى . كذا أفاد ، ويشكل عليه ما سيأتي قريباً من (باب الخروج في طلب العلم) فإن المقصد الذي أفاده شيخ المشايخ يناسب هذا الباب الثاني .

والأوجه عندي في غرض هذا الباب الأول جواز ركوب البحر للتعلم لدفع ما يتوهم عدم الجواز من حديث أخرجه أبو داود عن ابن عمر مرفوعاً : « لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله » فقد يتوهم من الحصر في الثلاث عدم الجواز لغيرها ، ولذا يترجم المصنف في كتاب البيوع (باب التجارة في البحر) فتأمل ، وسيأتي قريباً قصة موسى مع الخضر في (باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم) .

(١) قال الحافظ : ظاهر التبويب أن موسى ركب البحر لما توجه في طلب الخضر وفيه نظر ، لأن الذي ثبت عند المصنف وغيره أنه خرج في البر وسيأتي بلفظ : فخرجوا يمسيان ، وفي لفظ " لأحمد " : حتى أتيا الصخرة ، وإنما ركب البحر في السفينة هو والخضر بعد أن التقيا ، فيحمل قوله : إلى الخضر ، على أن فيه حذفاً أي إلى مقصد الخضر لأن موسى لم يركب البحر لحاجة نفسه وإنما ركبته تبعاً للخضر ، ويحتمل أن يكون التقدير ذهاب موسى في سبيل

والجواب أن كلمة إلى بمعنى مع وهى كثيرة (١) ، أو يقال : لما أمر موسى بالذهاب إلى الخضر كان عليه أن يصل إليه كيفما كان فى البر أو البحر ، فلفظ البحر مفهوم من إطلاق أمره بالذهاب إليه ، و الأول أولى .

قوله : بلى عبدنا خضر أعلم منك ، أى بعض ما لست تعلمه .

البحر ، فيكون فيه حذف ، ويمكن أن يقال : مقصود الذهاب إنما حصل بتمام القصة ومن تمامها أنه ركب معه البحر فأطلق على جميعها ذهاباً مجازاً ، إما من إطلاق الكل على البعض ، أو من تسمية السبب باسم ما تسبب عنه ، وحمله ابن المنير على أن إلى بمعنى مع .

وقال ابن رشيد : يحتمل أن يكون ثبت عند البخارى أن موسى توجه فى البحر لما طلب الخضر ، قال الحافظ : لعله قوى عنده أحد الاحتمالين فى قوله : فكان يتبع أثر الحوت فى البحر ، فالظرف يحتمل أن يكون لموسى ، ويحتمل أن يكون للحوت ، ويؤيد الأول ما جاء عن أبى العالية وغيره ، فروى عبد بن حميد عن أبى العالية أن موسى التقى بالخضر فى جزيرة من جزائر البحر ، والتوصل إلى الجزيرة لا يقع إلا بسلوك البحر غالباً ، وعنده أيضاً من طريق الربيع بن أنس قال : انجذب الماء عن مسلك الحوت ، فصار طاقةً مفتوحةً ، فدخلها موسى على أثر الحوت حتى انتهى إلى الخضر ، فهذا يوضح أنه ركب البحر إليه ، وهذان الأثران الموقوفان رجالهما ثقات ، انتهى . قلت : وهذا هو الظاهر من تبويب المصنف فكأنه أشار بالترجمة على حسب عادته إلى تقوية هذين الموقوفين .

(١) وعلى هذا التوجيه اقتصر فى تقرير المكى إذ قال : إلى بمعنى كما فى قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » أى مع أموالكم ، انتهى . قلت : وهذا هو الذى اختاره ابن المنير كما تقدم قريباً .

قوله : أثر الحوت في البحر ، الجار والمجرور معلق بالآثر لا بالتبعية (١) فافهم .

(باب قول النبي ﷺ : اللهم علمه الكتاب (٢))

(١) و ذلك ظاهر لأنها ارتدا على آثارهما قصصاً .

(٢) قال الحافظ : استعمل لفظ الحديث ترجمةً تمسكاً بأن ذلك لا يختص جوازه بابن عباس ، والضمير على هذا لغير مذكور ، ويحتمل أن يكون لابن عباس نفسه لتقدم ذكره في الحديث الذي قبله إشارةً إلى أن الذي وقع لابن عباس من غلبة الحر بن قيس كان بدعاء النبي ﷺ له ، انتهى . والأوجه عندي أن المصنف أشار بذلك إلى سبب الدعاء وهو خدمة المشايخ والأدب معهم ، قال الحافظ : بين المصنف في كتاب الطهارة سبب هذا الدعاء ، ولفظه عن ابن عباس : دخل النبي ﷺ الحلاء فوضعت له وضوءاً ، قال : « من وضع هذا ؟ » فأخبر ، فقال : « اللهم فقهه في الدين » وقد أخرج أحمد عن كريب عن ابن عباس في قيامه خلف النبي ﷺ في صلاة الليل ، وفيه فقال لي : « ما بالك أجعلك حذائي فتخلفني ؟ » فقلت أو ينبغي لأحد أن يصلي حذاءك وأنت رسول الله ؟ فدعا لي أن يزيدني الله فهماً وعلماً .

والمراد بالكتاب القرآن لأن العرف الشرعي عليه ، والمراد بالتعليم ما هو أعم من حفظه وفهمه ، ووقع في رواية مسدد : الحكمة بدل الكتاب ، فيحمل على أن المراد من الحكمة أيضاً القرآن ، فيكون بعضهم رواه بالمعنى ، و"للنسائي" و"الترمذي" من طريق عطاء عن ابن عباس قال : دعا لي رسول الله ﷺ أن أوتي الحكمة مرتين ، فيحتمل تعدد الواقعة إلى آخر ما بسطه الحافظ من الروايات الواردة في ذلك ، والظاهر التعدد مرةً عند وضع الماء ، وأخرى

فيه (١) إشارة إلى أن من كان عنده علم من الكتاب كان مستفيداً من صدر نبيه ﷺ ، وكأنه منضم صدره إلى صدره ﷺ .

(باب متى يصح سماع الصغير (٢))

في قصة صلاة الليل ، وإليها أشار المصنف عُدَى في ترجمة الباب الواقعة في كتاب العلم ، وأفاد شيخ الهند في " تراجمه " أن العلم لما كان من مواهبه عزاسمه كما تقدمت الإشارة إليه قريباً في (باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) نبه المصنف بهذه الترجمة أن الرجل وإن ارتقى المراتب العليا من الذهن والفهم والعلم لا بد له من الالتجاء إليه عزاسمه والدعاء منه للزيادة ، ولذا دعا له ﷺ .

(١) يعنى في ضم صدره رضى الله عنه إلى صدره ﷺ إشارة لطيفة إلى ذلك ، قلت : وهو شبهه ما تقدم في مبدء الوحي من غط جبرئيل النبي ﷺ .

(٢) ليس هذا في الأصل وزاده مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره ، وكتب : فالحاصل : أن تحمل الصبي صحيح وإن كان صغيراً بشرط أن يكون عالماً مميزاً ، لكن لا يصح تحميله أى إسماعه إلا بعد البلوغ ، انتهى . قال الحافظ : مقصود الباب أن البلوغ ليس شرط التحمل ، وأشار بذلك إلى اختلاف وقع بين أحمد بن حنبل ويحيى بن معين ، رواه الخطيب في " الكفاية " أن ابن معين قال : أقل سن التحمل خمس عشرة سنة لكون ابن عمر رضى الله عنه رد يوم أحد إذ لم يبلغها فبلغ ذلك أحمد بن حنبل فقال : بل إذا عقل ما يسمع ، وإنما قصة ابن عمر رضى الله عنه في القتال ، ثم أورد الخطيب أشياء مما حفظها جمع من الصحابة ومن بعدهم في الصغر حدثوا بها

(باب الخروج في طلب العلم)

لما ورد في شأن السفر ما ورد (١) وقد ورد أيضاً : « لاتشد الرحال » وإن كان المراد به خاصاً ، دفع كل ذلك بوضع باب لجوازه للعلم .

بعد ذلك وقبلت عنهم ، وهذا هو المعتمد ، وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق على قبول هذا ، انتهى .

(١) من قوله ﷺ : « السفر قطعة من النار » وقد تقدم قريباً في (باب ما ذكر في ذهاب موسى في البحر) من كلام شيخ المشايخ ما يناسب هذا الباب . وبسط الحافظ في رحلة الصحابة رضى الله عنهم في طلب الحديث ولو لحديث واحد ، قال الحافظ : لم يخرج المصنف فيه شيئاً مرفوعاً صريحاً ، وقد أخرج مسلم حديث أبي هريرة رفعه : « من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة » ولم يخرج المصنف لاختلاف فيه ، انتهى .

قلت : والأوجه أن المصنف اكتفى بذكر قصة موسى على نبينا وعليه السلام لما فيها من خروج نبي لطلب علم ، فيستنبط منها خروج آحاد الأمة بالأولوية ، ثم قال العيني : كان ذكر هذا الباب عقيب (باب ما ذكر في ذهاب موسى إلى الخضر) أنسب وأليق ، انتهى . قلت : ويمكن أن يجاب عن الإمام البخاري رضى الله عنه أنه من دقائق نظره فإنه ألحق ترجمة الدعاء بما سبق لما فيها إشارة إلى سبب غلبة ابن عباس على الحر كما تقدم ، ولما كان ابن عباس رضى الله عنه من الأصاغر وكانت المسألة مختلفة فيما بينهم نبه عليه بـ (باب متى يصح سماع الصغير) فكان الباين المتوسطين كأننا من لواحق الباب الأول

(باب فضل من علم و علم (١))

قوله : « ونفعه بما بعثنى الله » لعله (٢) من وضع المظهر موضع المضمهر ، أو من باب تنازع الفعلين ، وهذا يشمل أقساماً ثلاثة (٣) ، والقسمان من

أى (باب الخروج إلى البحر) فذكرهما معه ، وعلى هذا لم يبق بينه وبين هذا الباب فصل بأجنبي .

(١) قال الحافظ : الأولى بكسر اللام الخفيفة ، والثانية بفتحها وتشديدها ، قال شيخ الهند - رحمه الله - فى " تراجمه " : إن المصنف - رحمه الله - ذكر الأبواب السابقة فى فضل تحصيل العلم و بعد الفراغ عنه نبه بعدة أبواب على فضل التعليم ، انتهى .

(٢) أى لفظ الجلالة ، وقوله من باب التنازع فيكون لفظ الجلالة فاعل نفع وبعث معاً ، وهذا على النسخة الهندية التى فيها لفظ : بما بعثنى بزيادة الباء الجارة ، وليست هذه فى النسخ المصرية من المتون والشروح ، وعلى هذا أعربه العيني بقوله : ما بعثنى الله فى محل الرفع على أنه فاعل لقوله : ونفعه ، وما موصولة ، وبعثنى الله به جملة صلتها ، انتهى . وهذا من اختلاف الروايات فى نسخ " البخارى " قال القسطلانى : قوله : « ما بعثنى » وفى رواية أبى الوقت وابن عساكر : « بما بعثنى » انتهى .

(٣) وهذا دفع لإيراد مشهور واقع على الحديث بأنه ﷺ ذكر فى المشبه به أقساماً ثلاثة من الأرض ، وذكر فى المشبه قسمين فقط كما هو الظاهر من السياق ، وأجابوا عنه بوجوه : منها ما اختاره الشيخ أنه يدخل القسمان من المشبه فى قوله : « علم و علم » قال الكرماني : قال النووي : معنى هذا

المشبه مندحجان في قوله : فعلم وعلم ، لأن منفعته إما متعددة إلى الغير فقط كأهل الحديث الذين لم يستنبطوا المسائل ، أو لنفسه ولغيره كأهل الفقه .

التمثيل أن الأرض ثلاثة أنواع فكذا الناس ، فالنوع الأول من الأرض ينتفع من المطر فيحیی بعد أن كان ميتاً وينبت الكلاء فينتفع به الناس والدواب .

والنوع الأول من الناس يبلغه الهدى والعلم فيحفظه ويعمل به ويعلمه غيره فينتفع وينفع ؛ والنوع الثاني من الأرض ما لا يقبل الانتفاع في نفسها لكن فيها فائدة لإمساك الماء لغيرها فينتفع به الناس والدواب .

وكذلك النوع الثاني من الناس لهم قلوب حافظة لكن ليست لهم أذهان ثابتة ولا رسوخ لهم في العلم يستنبطون به الأحكام وليس لهم اجتهاد في العمل به فهم يحفظونه حتى يجيئ أهل العلم للنفع والانتفاع فتأخذهم منهم فتنفع به ؛ والثالث من الأرض هي السباخ التي لا تنبت فهي لا تنتفع بالماء ولا تمسكه لينتفع به غيرها .

فكذلك الثالث من الناس ليس لهم قلوب حافظة ولا أفهام واعية فإذا سمعوا العلم لا ينتفعون به ولا يحفظونه لنفع غيرهم أي الأول للمنتفع النافع ، والثاني للنافع غير المنتفع ، والثالث لغيرهما ، والأول إشارة إلى العلماء ، والثاني إلى النقلة ، والثالث إلى من لا علم له ولا نقل ، انتهى . وقريب منه ما قال الحافظ في " الفتح " ثم قال : وإنما جمع في المثل بين الطائفتين الأوليين المحمودتين لاشتراكهما في الانتفاع بهما ، وأفرد الطائفة الثالثة المذمومة لعدم النفع بها ، انتهى . وهكذا قال غير واحد من شراح الحديث ، وفيه أقوال أخر : منها : ما أشار إليه الكرمانی بعد ذكر قول النووي المذكور ، ولا يخفى أن دلالة اللفظ على كون الناس ثلاثة أنواع غير ظاهرة ، انتهى .

قوله : « ومثل من لم يرفع بذلك رأساً » ظاهره الكافر (١) ، وإن أمكن حمله على من لم يقبل العلم من المسلمين ومن لم يعلم من لفظ الحديث معنى ظاهراً أيضاً ، وأما التفقه فأبعد منه .

وأجاب السندى عن الإيراد بجواب آخر لكنه فى الحقيقة يرجع إلى هذا فقال : الحاصل : أنه ﷺ قسم الأرض بالنسبة إلى المطر إلى قسمين ، لا إلى ثلاثة كما توهمه كثير من الفضلاء ، فظهر انطباق الممثل بالممثل له واندفع إيراد أن المذكور فى المثل ثلاثة أقسام ، وفى الممثل له قسمان كما لا يخفى ، إلا أنه قسم القسم الأول من الأرض الذى هو محل الانتفاع أيضاً على قسمين : قسم ينتفع بنتائج مائه النازل فيه وثمراته لا بعين ذلك الماء ؛ وقسم ينتفع بعين مائه تنبيهاً على أن الذى ينتفع بعلمه الواصل إليه قسمان من الناس ، قسم ينتفع بثمرات علمه ونتائجه كأهل الاجتهاد والاستخراج والاستنباط ، وقسم ينتفع بعين علمه وذلك كأهل الحفظ والرواية .

والحاصل أنه ﷺ شبه ما أعطاه الله من أنواع العلوم بالوحي الجلى أو الخفى بالماء النازل من السماء فى التطهير وكمال التنظيف والنزول من علو إلى السفلى ، ثم قسم الأرض بالنظر إلى ذلك الماء قسمين : قسماً هو محل الانتفاع وقسماً لا انتفاع فيه ، وكذا قسم الناس بالنظر إلى العلم قسمين على هذا الوجه إلا أنه قسم القسم الأول من الأرض إلى قسمين واكتفى به فى قسمة القسم الأول من الناس إلى قسمين لوضوح الأمر ، وعلى هذا فأصل المثل تام بلا تقدير فى الكلام ، انتهى .

(١) وجعل الحافظ فى "الفتح" هذا قسمين إذ قال بعد ذكر الأقسام الثلاثة المذكورة قبل : وإنما جمع فى المثل بين الطائفتين الأوليين المحمودتين لاشتراكهما فى الانتفاع ، وأفرد الثالثة المذمومة لعدم النفع بها ، ثم ظهر لى

قوله : قاع (١) يعلوه الماء ، أى الذى يرتفع منه الماء فلا تقبله الأرض لا بالجذب ولا بالإمساك ، فكان الماء والأرض آبياً كل منهما هن صاحبه ومرتفعاً ، وتفسير الصفصف لوقوعه فى الآية بحجب القاع .

أن فى كل مثل طائفتين ، فالأول أوضناه يعنى من المنتفع والنافع ، والثانى الأولى منه من دخل فى الدين ولم يسمع العلم أو سمعه فلم يعمل به ولم يعلمه ، ومثالها من الأرض السباخ ، وأشير إليها بقوله ﷺ : « من لم يرفع بذلك رأساً » أى أعرض عنه فلم ينتفع به ولا نفع ، والثانية منه من لم يدخل فى الدين أصلاً بل بلغه فكفر به ، ومثالها من الأرض الصماء الملساء المستوية التى يمر عليها الماء فلا ينتفع به ، وأشير إليها بقوله ﷺ : « ولم يقبل هدى الله الذى جثت به » انتهى .

(١) أشار المصنف بذلك على دأبه المعروف إلى آية من القرآن التى جاء فيها لفظ : القاع ، وهى قوله تعالى فى آخر سورة طه : « يسألونك عن الجبال ، فقل : ينسفها ربى نسفاً ، فينذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمناً » قال الحافظ : أراد البخارى أن قيعان المذكورة فى الحديث جمع قاع ، وأنها الأرض التى يعلوها الماء ولا يستقر فيها ، وإنما ذكر الصفصف معه جرياً على عادته فى الاعتناء بتفسير ما يقع فى الحديث من الألفاظ الواقعة فى القرآن وقد يستطرد ، ووقع فى بعض النسخ : المصطف بدل الصفصف وهو تصحيف ، انتهى . وقال العيني : لما كان فى الحديث لفظ القيعان أشار بقوله : قاع إلى أمرين : أحدهما : أن المذكور فى الحديث جمع قاع ، والآخر : أن القاع هى الأرض التى ، فذكر نحو ما تقدم ، وقال الراغب فى قوله تعالى : « كسراب بقيعة » القيع والقاع المستوى من الأرض جمعه قيعان .

قوله : « أن يضيع نفسه » بالإسكاف عن العمل وتعليم الأمة (١) .

قوله : « وتشرب الخمر وتظهر الزنا » (٢) لارتفاع العلم المظهر قباج المعاصى .

(١) ما أفاده الشيخ أحد المعانى التى قيلت فى تفسير قول ربيعة ، وهو ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ المشهور بربيعة الرأى شيخ مالك كان صاحب معضلات أهل المدينة ورئيسهم فى الفتيا ، قال الكرمانى : قال مالك : ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة ، قال الحافظ : مراد ربيعة أن من كان فيه فهم وأهلية للعلم لا ينبغي له أن يهمل نفسه فيترك الاشتغال ، لئلا يودى ذلك إلى رفع العلم ، أو مراده الحث على نشر العلم فى أهله لئلا يموت العالم قبل ذلك فيؤدى إلى رفع العلم ، أو مراده أن يشهر العالم نفسه ويتصدى للأخذ عنه لئلا يضيع علمه ، وقيل : مراده تعظيم العلم وتوقيره فلا يهين نفسه بأن يجعله عرضاً للدنيا ، وهذا معنى حسن ولكن اللائق بتبويب المصنف ما تقدم ، انتهى . وما ذكره الحافظ بلفظ : أو أقوال للعلماء كما فى " الكرمانى " " والعينى " .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى دفع لإيراد يرد على ظاهر اللفظ ، وأجابوا عنه بوجوه ، قال الكرمانى : فإن قلت : شرب الخمر كيف يكون من علاماتها والحال أنه واقع فى جميع الأزمان وقد حدث رسول الله ﷺ بعض الناس لشربه إياها ؟ قلت : المراد أن يشرب شرباً فاشياً ، أو إن نفس الشرب وحده ليس علامة بل العلامة مجموع الأمور المذكورة ، انتهى ، وقال الحافظ : قوله : يشرب بضم أوله وفتح الموحدة على العطف ، والمراد كثرة ذلك واشتهاره ، وعند " البخارى " فى النكاح : ويكثر شرب الخمر ، فالعلامة مجموع ما ذكر ، وقوله : يظهر الزنا ، أى يفشو كما فى رواية مسلم ، انتهى .

قوله : لا يحدثكم أحد بعدى ، أى من غير وسط بينه وبين النبي ﷺ لعدم أحد من الصحابة هناك (١) .

وتعقب العيني كلام الكرماني والحافظ وحمل حديث الباب على إطلاقه ، وتعقبه القسطلاني إذ قال : المطلق محمول على المقيد ، يعنى حديث الباب محمول على حديث النكاح ، قال : خلافاً لمن ذهب إلى أنه لا يجب حمله عليه ، والاحتياط بالحمل ههنا أولى لأن حمل كلام النبوة على أقوى محامله أقرب ، فإن السياق يفهم أن المراد بأشراط الساعة وقوع أشياء لم تكن معهودة حين المقالة ، فإذا ذكر شيئاً كان موجوداً عند المقالة ، فحمله على أن المراد يجعله علامة أن يتصف بصفة زائدة على ما كان موجوداً كالكثر والشهرة أقرب ، انتهى ، وحيثن تدرك دقة نظر الشيخ ، فإن توجيهه أقرب لأول الحديث وتبويب المصنف ، فتأمل وتشكر .

(١) ويؤيد توجيه الشيخ لفظ "أبي عوانة" الآتي قريباً ، وأشار الشيخ بقوله : هناك أن الخطاب لأهل البصرة خاصة ، فإن أنساً آخر من مات بها من الصحابة ، وأما آخر الصحابة موتاً على الإطلاق فهو أبو الطفيل عامر بن واثلة توفي بمكة ، قال صاحب "التقريب" : توفي سنة ١١٠ هـ على الصحيح ، وأنس توفي ٩٣ هـ ، وجزم غير واحد بأنه آخر من مات بالبصرة من الصحابة ، قال الكرماني : فإن قلت : من أين عرف أن أحداً لا يحدث بعده ؟ قلت : لعله عرفه بإخبار الرسول ﷺ له ، أو قاله بناءً على ظنه أنه لم يسمع الحديث غيره من النبي ﷺ ، وقال ابن بطلال : يحتمل أن أنساً قال ذلك لأنه لم يبق من أصحاب النبي ﷺ غيره ، أو لما رأى من التغيير ونقص العلم ، فوعظهم إلى آخر ما ذكر .

(باب فضل العلم ^(١))

قوله : يخرج في أظفارى ، فيه كناية ومبالغة عن سريان العلم في دواخل

قال الحافظ : قوله : لا يحدثكم إلخ ، كذا للبخارى ومسلم بحذف المفعول ، ولأبى عوانة : لا يحدثكم أحد سمعه من رسول الله ﷺ بعدى ، وعرف أنس أنه لم يبق أحد ممن سمعه من رسول الله ﷺ غيره لأنه كان آخر من مات بالبصرة ، فلعل الخطاب بذلك كان لأهل البصرة أو كان عاماً وكان تحديثه بذلك في آخر عمره ، لأنه لم يبق بعده من الصحابة من ثبت سمعه من النبي ﷺ إلا النادر ممن لم يكن هذا المتن في مرويه ، قال ابن بطال : يحتمل أنه قال ذلك لما رأى من التغيير ونقص العلم ، يعنى فاقتضى ذلك عنده أنه لفساد الحال لا يحدثهم أحد بالحق ، قال الحافظ : والأول أولى .

(١) تقدم في أول كتاب العلم أن الإمام رحمه الله ترجم بهذه الترجمة في الموضعين : أولاها في أول الكتاب ، والثانية ههنا ، وتقدم أيضاً أن الراجح عند العلامة حذف هذه الترجمة من أول الكتاب فلا تكرر عنده ، والمراد بها ههنا فضيلة العلم ولا إشكال فيه عنده لعدم التكرار ، قال العيني : لا يقال : هذا الباب مكرر لأنه ذكره مرة في أول كتاب العلم ، لأننا نقول : هذا الباب بعينه ليس بثابت في أول كتاب العلم في عامة النسخ ، ولئن سلمنا وجوده فالمراد هناك التنبيه على فضيلة العلماء ، وههنا التنبيه على فضيلة العلم ، انتهى . وتقدم هناك أيضاً أن الكرماني حمل هذا الفضل الذي في الباب الثاني بمعنى الفضلة - بضم الفاء - وتعقب عليه العيني .

والأوجه عندي ما قاله الكرماني وبه جزم غير واحد من شراح الحديث والمشايع ، قال الحافظ : الفضل ههنا بمعنى الزيادة أى ما فضل عنه

بدنه حتى كاد أن يقطر ، وفي الحديث دلالة على أن أخذ العلم أخذ بفضيلة والذي تقدم في أول كتاب العلم بمعنى الفضيلة فلا تكرر اهـ . وعليه حمله السندى إذ قال : قوله : فضل العلم أى ما ذا يفعل به ؟ وحاصل ما يفيد به الحديث أنه إذا فضل من العلم فضل عند الرجل يؤثر به بعض أصحابه ؛ فإن قلت : هل لفضل العلم تحقق في هذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت ، وإلا فتحققه في عالم المثال والرؤيا لا يفيد . قلت : يمكن تحققه في الكتب فإن زادت الكتب عند رجل على قدر حاجته يؤثر به بعض أصحابه وكذا في الانتفاع بالشيخ ، فإذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ أو قضى حاجته منه يتركه حتى ينتفع به غيره ، ولا يشغله عن انتفاع الغير به مثلاً ، انتهى .

وعليه حمله شيخ الهند في "تراجمه" إذ قال : إن المراد ههنا الفاضل عن الحاجة فلا تكرر ، ثم قال : لكنهم اختلفوا في مناسبة الرواية بالترجمة ، والأوجه عندنا أن تحصيل العلم الذى يكون زائداً عن حاجة رجل كعلم مسائل الزكاة والحج والجهاد للمفلس المريض المقعد الذى لا يرجى برؤه ولا غناه ، وكذا علوم الزراعة والتجارة لمن يعلم من حاله أنه لا يشتغل فيها أبداً هل يدخل فيما لا يعنى أو يشملها ما ورد من الترغيب والفضائل لتحصيل العلم ، وظهر من الرواية أنه داخل في النوع الثانى ، غاية ما فى الباب أنه لا يعمل عليها بنفسه بل يعطيها لغيره بالتعليم والتبليغ كما أعطى النبي ﷺ العلم الزائد عن حاجته لعمر رضى الله عنه ، انتهى ملخصاً .

قلت : ويؤيد ذلك ما فى "ابن ماجه" من حديث أبى ذر مرفوعاً : «لأن تغدو فتعلم باباً من العلم عمل به أو لم يعمل ، خير من أن تصلى ألف ركعة» ويحتمل عندى أيضاً أن يكون الغرض من الترجمة الترغيب فى زيادة

النبي ﷺ (١) وهذا هو الفضل الظاهر للعلم ، فطابقت الرواية الترجمة .

(باب الفتيا (٢) وهو واقف على ظهر الدابة)

العلم لا الاكتفاء على قدر الحاجة ، فإنه ﷺ لم يشرب اللبن بقدر الحاجة ، بل شرب حتى خرج من أظفاره ، فكان المصنف أيد بالترجمة حديث " المشكاة " برواية " البيهقي " عن أنس مرفوعاً : « منهومان لا يشبعان منهوم في العلم لا يشبع منه » الحديث ، وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي : أراد بهذا الباب الفضل الجزئي وما مرّ كان المراد الفضل الكلي ، فلا تكرار .

(١) وبذلك جزم ابن المنير إذ قال : وجه الفضيلة في الحديث من جهة أنه عبر عن العلم بأنه فضيلة النبي ﷺ ونصيب مما آتاه الله ، وناهيك بذلك انتهى . قال الحافظ : وهذا قاله بناءً على أن المراد بالفضل الفضيلة ، قلت : وعلى هذا فيمكن الجواب عن التكرار بأن الفضيلة في أول العلم كانت باعتبار رفع الدرجات به وهذا باعتبار كونه فضيلة النبي ﷺ وناهيك به لذة وقدراً وسروراً .

(٢) قال الكرمانى : يقال : استفتيت الفقيه في مسألة فأفتاني ، والاسم منه الفتيا - بالضم - والفتوى - بالفتح - انتهى . زاد العيني : وهو الجواب في الحادثة ، وقال الحافظ : هو بضم الفاء وإن قلت : الفتوى فتحته ، ومراده أن العالم يجيب سؤال الطالب ولو كان راكباً ، انتهى . وقال العيني : أشار بهذا إلى جواز سؤال العالم وإن كان مشغلاً راكباً وماشياً وواقفاً وعلى كل أحواله ولو كان في طاعة ، انتهى . وفي " تراجم شيخ المشايخ " : أى الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة أو غيرها جائز ثابت الأصل وإن كان الأحوط في هذا الزمان جلوس المفتي للإفتاء في مكان مع الاطمينان ، والمشاورة مع الأصحاب ، انتهى .

قوله : وقف في حجة الوداع ، وكان وقوفه إذ ذاك على ناقته (١) كما هو معلوم فصحت المطابقة ، وإنما افتقر إلى وضع باب لهذا المرام (٢) لما علم من ترك الوقوف على الدابة في قضاء حوائج نفسه كما ورد في الروايات ،

وبه جزم شيخ الهند في تراجمه إذ قال : إن السكون والطائفة لما كان من مقتضيات الإفتاء كما حكى عن الإمام مالك وغيره من الأئمة وهو موهم للكراهة في غير تلك الحالة دفعها الإمام البخاري بهذه الترجمة ، وقال القسطلاني : في الحديث جواز سؤال العالم راكباً ومشياً وعلى كل حال ، ولا يعارض هذا بما روى عن مالك من كراهة ذكر العلم والسؤال عن الحديث في الطريق ، لأن الموقف بمنى لا يعد من الطرقات لأنه موقف سنة وعبادة وذكر وقت حاجة إلى التعلم خوف القوات إما بالزمان أو بالمكان انتهى . وسيأتي في كلام الشيخ غرض آخر للترجمة من أنها من باب الرأفة على الدواب .

(١) وبه جزم شيخ المشايخ في " تراجمه " إذ قال : ولم يثبت الوقوف على الدابة بحديث الباب ، لكنه اعتمد في ذلك على ثبوت وقوفه عليه الصلاة والسلام على الدابة بمنى في حجة الوداع بطريق آخر ، فاحفظ هذا التقرير فإنه سينفعك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ، انتهى . قال الحافظ : فإن قيل : ليس في سياق الحديث ذكر الركوب ، فالجواب : أنه أحال به على الطريق الأخرى التي أوردها في الحج فقال : كان على ناقته ، ترجم له (باب الفتيا على الدابة عند الجمرة) ثم ذكر الحافظ الروايات الأخرى الصريحة في ذكر الناقة ، وتعقب العلامة العيني كلام الحافظ وقال : إن الترجمة بالدابة أو غيرها ولفظ الحديث : وقف عام من أن يكون الوقوف على الدابة أو غيرها .

(٢) هذا توجيه آخر للترجمة غير ما تقدم من كلام الشراح .

قال النبي ﷺ : « إياي أن تتخذوا ظهور دوابكم منابر » (١) وأيضاً ففيه نوع إعنات للدابة (٢) فدفعه بأن ذلك جائز لضرورة إشاعة العلم إذ لولا وقوفه على الدابة لما سمع الخطبة غير الأذنين .

(باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس (٣))

قوله : فحرفها (٤) ، جعل اليد كحرف السيف للإشارة إلى هيئة إمضاء

(١) بهذا اللفظ أخرجه أبو داود في "سننه" عن أبي هريرة .

(٢) وقد وردت الروايات الكثيرة في التحريض على الرحمة على البهائم حتى نهى عن التحريض بينها كما أخرجه أبو داود ، وفيه أيضاً عن حديث سهل بن الحنظلية مرفوعاً : « اتقوا الله في هذه البهائم » وغير ذلك من الروايات .

(٣) قال الحافظ : الإشارة باليد مستفادة من الحديثين المذكورين في الباب ، وبالرأس مستفاد من حديث أسماء فقط ، وهو من فعل عائشة فيكون موقوفاً لكن له حكم المرفوع لأنها كانت تصلى خلف النبي ﷺ ، وكان في الصلاة يرى من خلفه ، فيدخل في التقرير ، انتهى .

وفي "تراجم شيخ المشايخ" : الغرض أنه جائز وإن كان الأحوط في هذا الزمان خلاف ذلك ، انتهى . وفي "تراجم شيخ الهند" رحمه الله : لما كان الثابت المعروف من دأبه ﷺ شدة الاعتناء بالتعليم والتفهم ، حتى إن الصحابة رضى الله عنهم ربما قالوا : ليتنه ﷺ سكت وكان مقتضاه عدم الجواز بالإشارة ، نبه المصنف بالترجمة على الجواز ، فإنه لكل مقال مقام .

(٤) قال الحافظ : قوله : فحرفها ، كأن الراوى بين أن الإيماء كان

السيف حين القتل .

قوله : فأشارت برأسها ، الظاهر أن إشارتها وتسبيحها (١) لم يكونا على قصد الجواب لمسألتها بل كان برأ مبتدأ من عند نفسها ، فلا يلزم فساد الصلاة بشئ من ذلك .

(باب الرحلة في المسألة النازلة)

يعنى أن السفر كما جاز لكليات العلم وأصوله فكذلك جاز لجزئى وحادثه .
نجمت .

محرفاً وكأنه فهم من تحريف اليد وحركتها كالضارب أنه يريد القتل ، انتهى .

(١) هكذا جمع الشيخ بين التسبيح والإشارة في الحكم ، وما يظهر لهذا الضعيف أنهم فرقوا بين التسبيح والإشارة في الجواب ، فإن الأئمة الأربعة اتفقوا على أن جواب السلام باللسان يفسد الصلاة دون الإشارة كما في ” المغنى “ ، وقال أيضاً : في كلام لا يتعلق به آدمى إلا أنه لسبب من غير الصلاة كمن قيل له في الصلاة : مات أبوك ، فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون لا تفسد صلاته ، وهو قول الشافعى وأبى يوسف ؛ وقال أبو حنيفة : تفسد صلاته لأنه كلام آدمى ، وروى عن أحمد مثل هذا ، انتهى . وأما الجواب بالإشارة فإنهم اتفقوا على أنها لا تفسد الصلاة ، وسيأتى في ” البخارى “ قبيل كتاب الجنائز الإشارة في الصلاة ، وفي ” البذل “ عن ” الطحطاوى على المراقى “ قال الحلوانى : لا بأس أن يتكلم مع المصلى وأن يجيب هو برأسه أو بيده ، انتهى . فعلى هذا الظاهر عندى أن إشارتها إلى السماء كانت في

(باب التناوب ^(١) فى العلم)

قوله : فلماذا هى تبكى لما اشتهر بين الناس أن النبى ﷺ طلق نسوته ،
أو لما علمت من سخط النبى ﷺ عليهن .

الجواب كما هو ظاهر السياق ، وأما قولها : سبحان الله فكان برأ مهتداً كما
أفاده الشيخ .

قال الكرمانى : بكسر الراء : الارتحال ، وأما الرحلة بالضم فهو المرحول
إليه ، فإن قلت : ما الفرق بين هذا الباب والذى تقدم من (باب الخروج
فى طلب العلم) ؟ قلت : الفرق بأنه لطلب العلم فى مسألة خاصة وقعت للشخص
ونزلت به ، وذلك ليس كذلك ، انتهى . وقال الحافظ : هو بكسر الراء
بمعنى الارتحال ، وفى روايتنا أيضاً بفتح الراء أى الواحدة ، وأما بضمها
فالمراد بها الجهة ، وقد تطلق على من يرتحل إليه ، وفى رواية زيادة : وتعلم
أهله ، والصواب حذفها لأنها تأتى فى باب آخر ، انتهى . وفى " تراجم شيخ
الهند " : الغرض أن من نزلت به نازلة لا يدرى حكمها ينبغى أن يرتحل للسؤال
عن أهل العلم ، ولا يسع له أن يتركها سدى ، انتهى . يعنى لا يعتبر عذر الجهل
فى الأحكام الشرعية فإنما شفاء العى السؤال .

(١) قال الحافظ : هو بالنون وضم الواو من النوبة بفتح النون ،
انتهى ، وفى " تراجم شيخ الهند " : غرض الترجمة أن من لا يفرغ عن حوائجه
لتحصيل العلم فى جميع أوقاته ، فينبغى له التعلم على سبيل التناوب وإن
لم يستطع حضور مجلس العلم بنفسه فينبغى أن يرسل إليه معتمداً يأتى إليه العلم ،
انتهى . وقال الحافظ : فى الحديث أن الطالب لا يغفل عن النظر فى أمر معاشه
ليستعين على أخذ العلم وغيره مع أخذه بالحزم فى السؤال عما يفوته يوم غيبته ،
لما علم من حال عمر أنه كان يتعانى التجارة إذ ذاك .

قوله : فقلت : الله أكبر ، على محادثة الرجال بما لا أصل له (١) .

((باب الغضب الخ (٢)))

(١) لما اشتهر عندهم أنه ﷺ طلق نساءه ، قال الكرمانى : فإن قلت : هذا الكلام فى أمثال هذه المواضع يدل على التعجب فما ذلك ههنا ؟ قلت : كان الأنصارى ظن الاعتزال طلاقاً فأخبر عمر بالطلاق بحسب ظنه ، ولذا سأل عمر رسول الله ﷺ عن الطلاق ، فلما رأى عمر أن صاحبه لم يصب فى ظنه تعجب منه بلفظ الله أكبر .

(٢) الظاهر أن المصنف نبه بذلك على جوازه بل على استحسانه للواعظ والمعلم ، قال الحافظ : قصر المصنف على الموعظة والتعليم دون الحكم ، لأن الحاكم مأمور أن لا يقضى وهو غضبان ، والفرق أن الواعظ من شأنه أن يكون فى صورة الغضبان ، لأن مقامه يقتضى تكلف الانزعاج لأنه فى صورة المنذر وكذا المعلم إذا أنكر على المتعلم سوء فهم ونحوه ، لأنه قد يكون ادعى للقبول منه ، وليس ذلك لازماً فى حق كل أحد بل يختلف باختلاف أحوال المتعلمين ، وأما الحاكم فهو بخلاف ذلك كما يأتى فى بابيه ، فإن قيل : قد قضى عليه الصلاة والسلام فى حال غضبه إذ قال : أبوك فلان : فالجواب : أن يقال أولاً : ليس هذا من باب الحكم ، وعلى تقديره فيقال : هذا من خصوصياته ﷺ محل العصمة ؛ انتهى .

وقال القسطلانى : قيل : أراد المصنف الفرق بين القضاء وبين التعليم والتذكير فإنه بالغضب أجدر ، كذا قاله البرماوى والعينى كابن المنير ، وتعقبه البدر الدماينى فقال : أما الوعظ فسلم وأما التعليم فلا نسلم أنه أجدر بالغضب

قوله : « لك أو لأخيك إلخ ، أى لك أن تأخذها وإلا لأدى إلى تلفها (١)

(باب من برك (٢) على ركبته عند الامام)

الظاهر أن المراد بالبروك هو انتصاب النصف الأعلى منه على ركبته كما يفعله المشرف إلى الشئ المشرب له حين هو جالس ، ولما كانت هيئته تخالف

لأنه مما يدهش الفكر فقد يفضى التعليم في هذه الحالة إلى خلل والمطلوب كمال الضبط ، انتهى .

قلت : ويمكن التفتي عنه بالفرق بين الصغار والكبار ، والتنبيه للصغار بل للكبار أيضاً عند الحاجة معروف في التعليم ، وقد أخرج أبو داود في (باب تزويج من لم يولد) : كان معه عليه السلام درة كدرة الكتاب ، فسمعت الأعراب والناس وهم يقولون : الطبطبة الطبطبة ، الحديث ، علم منه أن درة الكتاب كانت معروفة في زمانه عليه السلام ، وقد أمر النبي عليه السلام بضرب الصبي على الصلاة إذا بلغ عشر سنين ، وفي " تراجم شيخ الهند " رحمه الله : أن الرفق واليسر لما كانا معروفين من دأبه عليه السلام حتى قال في أمر من بال في المسجد : « إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين » نبه المصنف بهذه الترجمة أنه قد يستحسن خلاف ذلك أيضاً .

(١) قال العيني : فيه حذف تقديره : ليست ضالة الغنم مثل ضالة الإبل ، هي لك إن أخذتها ، أو هي لأخيك إن لم تأخذها ، أو هي للذئب إن لم تأخذها ولم يتفق أن يأخذها غيرك أيضاً ، لأنه يخاف عليه الذئب ونحوه .

(٢) بفتحيتين وتخفيف الراء ، قال المجد : برك بروكاً وتبراكاً : استناخ ، كبرك وأبركنه : ثبت وأقام ، انتهى . وفي " العيني " : يقال :

الأدب وتنافيه أوردته لإثبات جوازه عند الفزع وغيره لأجل الضرورة كما فعله عمر حين دهمه (١) ما دهم من غضب النبي ﷺ وموجدته عليهم ، وأما إن كان المراد بالبروك هو الجلوس على التشهد فالأمر أظهر من أن الجلوس ينبغي أن يكون كذلك عند الإمام ، لكنه يرد عليه أن عمر كيف لم يعمل بهذا الأدب منذ قعد ؟ فإن بروكه هذا لم يكن إلا عند مقالته تلك إلا بأن يجب بأن لحالة الخطاب فضل اهتمام على غيرها ، فن الواجب في طريقة الآداب أن يكون جلوسه عند الخطاب على تلك الهيئة ، كما جلس جبرئيل عليه السلام عند سؤاله عن الإيمان والإسلام ، وأما في غير حالة الخطاب فهو أدب وندب .

(باب من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم (٢))

برك البعير : استناخ ، وكل شئ ثبت وأقام فقد برك ، وقال الصغاني : برك بروكاً : اجتهد ، والتركيب يدل على ثبات الشئ ثم يتفرع فروع يتقارب بعضها بعضاً ، انتهى . واحتاج الشيخ إلى هذا التوجيه لفاء التفرع في قوله : فبرك ، فإنه إن كان المراد به جلوس المتأدب فكان حقه أن يكون من الأول كما أفاده الشيخ بنفسه ، وعامة الشراح على المعنى الثاني ، ولم يتعرضوا عما أوردته الشيخ بأنه رضى الله عنه كيف لم يعمل بهذا الأدب منذ قعد .

(١) بالدال المهملة في أوله ، قال المجد : أدهمه : ساءه ، ودهمك : كسمع ومنع : غشيك ، وكزير : الداهية ، انتهى . أى غشى عمر من الداهية من غضب النبي ﷺ .

(٢) ما أفاده الشيخ من غرض الترجمة أوجه مما قالته الشراح ، قال الحافظ : قال ابن المنير : نبه البخارى بهذه الترجمة على الرد على من كره إعادة

زيادة هذا التعليل مشعرة بأن التثليث حينما وردت في الرواية ، فالمراد به تثليث ما قصد إفهامه لمزيد اعتناء واهتمام ، أو لجوف عدم سماعه لمزية ازدحام ، وعلى هذا فالمناسب في تأويل قوله : سلم ثلاثاً (١) أن يقال : هذا إذا

الحديث وأنكر على الطالب الاستعادة وعدّه من البلادة ، قال : والحق أن هذا يختلف باختلاف القرائح ، فلا عيب على المستفيد الذي لا يحفظ من مرة إذا استعاد ، ولا عذر للمفيد إذا لم يعد ، بل الإعادة عليه أكد من الابتداء ، لأن الشروع ملزم ، انتهى . وأنت خبير بأن هذا الغرض الذي ذكره ابن المنير يناسب الترجمة الآتية من (باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجعه) .

وحكى الحافظ عن ابن التين : إن الثلاث غاية ما يقع به الاعتذار والبيان ، انتهى . ولو كان هذا غرض المصنف كان حق هذا الباب أن يذكره بعد الباب المذكور من قوله : من سمع شيئاً ، وتبع شيخ الهند في "تراجمه" القطب الكنكوهي إذ قال : الغرض أنه عليه السلام كان يعيد الكلمة ثلاثاً عند الحاجة ، وإلا فقد يكتفى في الجواب على الإشارة أيضاً كما تقدم قريباً ، ويؤيد الشيخين ما سيأتى من كلام الخطابي في القول الآتي ، وقال السندی : الظاهر أنه محمول على المواضع المحتاجة إلى الإعادة لأعلى العادة ، وإلا لما كان لذكر عدد الثلاث في بعض المواضع كثير فائدة مع أنهم يذكرون في الأمور المهمة أنه قالها ثلاثاً ، انتهى . قلت : والاستدلال جيد فإنه لو كان التثليث عادة مستمرة ما قالت الصحابة في الأحاديث الكثيرة : قاله ثلاثاً .

(١) اختلفوا في توجيه سلامه عليه السلام على أقوال ، وما أفاده الشيخ إليه يظهر ميل الحافظ كما سيأتى قريباً ، قال الكرماني : قال الخطابي : أما إعادته الكلام ثلاثاً فلما لأنه كان بحضرته من يقصر فهمه عن حفظ ما يقوله فيكرر القول ليقع به الفهم إذ هو مأثور بالبيان والتبليغ ، وإما لأن القول الذي

لم يسمعه المسلم عليه وكان الحكم في مثله المراجعة عن الباب كما ورد في حديث يتكلم به نوع من الكلام المشكل ، فأراد دفع الإشكال وإزالة الشبهة منه ، وأما تسليمه ثلاثاً فيشبه أن يكون ذلك عند الاستيذان وقد روى عن سعد أن النبي ﷺ جاءه في بيته ، فسلم فلم يجبه ، ثم سلم ثانياً فلم يجبه ، ثم سلم ثالثاً فانصرف ، فخرج سعد وتبعه فقال : يا رسول الله سمعت بأذني تسليمك ولكن أردت أن استكثر من بركة تسليمك .

وروى أيضاً أنه قال ﷺ : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » قيل : وفيه نظر لأن تسليمه الاستيذان لا يثنى إذا حصل الإذن بالأولى ، ولاتثليث إذا حصل بالثانية ، ثم إنسه ذكره بحرف إذا المقتضية لتكرار الفعل مرةً بعد أخرى ، وتسليمه ثلاثاً على باب سعد أمر نادر لم يذكر عنه في غير هذا الحديث ، والوجه فيه أن يقال : معناه كان النبي ﷺ إذا أتى على قوم سلم عليهم تسليمه الاستيذان ، وإذا دخل سلم تسليم التحية ، ثم إذا قام من المجلس سلم تسليمه الوداع ، وهذه التسليمات كلها مسنونة ، وكان النبي ﷺ يواظب عليها ، ولا مزيد في السنة على هذه الأقسام .

وأقول : حرف إذا لا يقتضي تكرار الفعل إنما المقتضى له من الحروف هي كلما فقط ، نعم التركيب مفيد للاستمرار ، ثم ما قال أمر نادر لم يذكر في غيره ممنوع ، كيف وقد صح حديث : « إذا استأذن أحدكم » انتهى . قال الحافظ : قوله : فسلم عليهم من تتممة الشرط ، وقوله : سلم عليهم هو الجواب ، قال الإسماعيلي : يشبه أن يكون ذلك كان إذا سلم سلام الاستيذان على ما رواه أبو موسى ، وإما أن يمرّ المسلم فالمعروف عدم التكرار ، قال الحافظ : وقد فهم البخاري بعينه فأورد هذا الحديث مقروناً بحديث أبي موسى في قصته مع عمر كما سيأتي في الاستيذان ، لكن يحتمل أن يكون

أبى ذر (١) وأما تثليث التسليمات بحمل إحداها على الاستيذان ، والثانية على الدخول ، والثالثة على الرجوع فلا يناسب الترجمة وإن كان صحيحاً في معنى الرواية في نفسها .

(باب تعليم الرجل أمته وأهله (٢))

يعنى أنه لا ينبغي له الاستكف عن تعليم أمته ولانعد ذلك في المرأة والأمة حرجاً في خدمة نفسه ، لأنه حق عليه لها كما أن الخدمة حق له عليهما .

ذلك كان يقع أيضاً منه إذا خشى أنه لا يسمع سلامه ، وما ادعاه الكرماني أن الصيغة المذكورة تفيد الاستمرار مما ينازع فيه ، انتهى ، كذا في "الفتح" وما تقدم عن الكرماني أنه قال : لاتفيد الاستمرار ، قال السندی : الأقرب فيه الحمل على الاستيذان فإن التثليث فيه معلوم .

(١) كذا في الأصل ، والمعروف في كتب الحديث حديث أبى موسى وفيه شهادة أبى سعيد الخدرى ، قال الحافظ : وافق أبى موسى على رواية الحديث المرفوع جندب بن عبد الله أخرجه الطبراني بلفظ : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » انتهى . وقال الترمذى : وفي الباب عن على وأم طارق ، انتهى . فلعل أباذر أيضاً رواه ولم يظفر عليه نظرى القاصر .

(٢) الأوجه عندى في غرض الترجمة أن الرجل مأمور بتعليم أهله لقوله ﷺ : « كلکم راع ومستول عن رعيتہ » ولما كان في الحديث تعليم الأمة فقط زاد في الترجمة لفظ : الأهل تنبيهاً على أن الحكم لا يختص بالإماء بل الحرائر داخلة فيه بالأولى ، كما تقدم في الأصل التاسع عشر من أصول التراجم ، قال الحافظ : مطابقة الحديث للترجمة في الأمة بالنص ، وفي الأهل بالقياس ، إذ

(باب عظة الامام النساء وتعليمها (١))

لما كانت الخلوة بين و الاجتماع معهن تشعر بالمنع عن ذلك دفعه بأن
حرمة ذلك للفتنة ، فإذا أمن الفتنة عليه وعليها لا بأس بالنصيحة هن .

قوله : حتى يكون العلم سرّاً (٢) .

الاعتناء بالأهل الحرائر في تعليم فرائض الله وسنن رسوله أكد من الاعتناء
بالإماء .

(١) قال الحافظ : نبه بهذه الترجمة على أن ما سبق من التندب إلى تعليم
الأهل ليس مختصاً بأهلهم ، بل ذلك مندوب للإمام الأعظم ومن ينوب عنه ؛
واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله في الحديث : فوعظهن ، وكانت الموعظة
بقوله : « إني رأيتكن أكثر أهل النار ، لأنكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير »
واستفيد التعليم من قوله : وأمرهن بالصدقة ، كأنه أعلمهن أن في الصدقة
تكفيراً لخطاياهن ، انتهى .

وقال العيني : وجه المناسبة بين البابين من حيث إن المذكور في الباب
السابق تعليم الرجل أهله وهو خاص ، والمذكور في هذا الباب تعليم الإمام
النساء وهو عام ، فتناسقا من هذه الحيثية ، والمراد من الإمام هو الإمام
الأعظم أو من ينوبه ، انتهى . وكان الإمام البخارى أشار إلى أن وعظه عليه السلام
هذا كان من حيث إنه أمير المؤمنين لا من حيث إنه نبي ، فينبغي لكل إمام
أونائيه الاقتداء به .

(٢) زاد هذا القول في تقرير مولانا حسين على الفنجابى وقال : أى
يسرون العلماء الدقائق والمسائل حتى لا يكون أحد مثلهم .

(باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجعهُ (١))

وعلم بالرواية الموردة فيه جواز ذلك بل استحبابه لدوام عائشة وتقرير النبي ﷺ لها عليها (٢) ، وكان سؤالها عن قوله : « من حوسب هلك » مبنياً على ما هو أصل الحنفية أن العام يجرى على عمومته إلا إذا قامت قرينة (٣)

(١) الظاهر عندى فى غرض الترجمة ما تقدم قريباً من كلام ابن المنير فى (باب من أعاد الحديث ثلاثاً) وقال العيني : وجه المناسبة بين البابين من حيث إن المذكور فى الباب السابق وعظ النساء وتعليمهن ، وفى فهمهن قصور وربما يحتجّن إلى مراجعة العالم ، فناسب ذكر هذا الباب بعده ، انتهى . وفى "تراجم شيخ الهند" بيان فضل المراجعة عند عدم الفهم أو التنبيه على أن فى المراجعة ليس سوء أدب بالعالم ولا فيه تحقير للمتعلم ، فلا ينبغي للعالم الملل عنه ولا للمتعلم الاستحياء من المراجعة .

(٢) أى على المراجعة كما فى قوله : كانت لاتسمع شيئاً إلخ ، فإنه يدل على الاستمرار وعلى دأبها فى ذلك ، ولم ينكر عليها النبي ﷺ فثبت تقريره ﷺ على ذلك .

(٣) هذه مسألة أصولية مختلفة بين الأئمة ، قال صاحب "المنار" : إن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً ، قال الشارح : قوله : قطعاً رد على الشافعى حيث ذهب إلى أن العام ظنى لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس . ونقول : هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر ، وإذا خص عنه البعض كان احتمالاً ناشياً عن دليل فيكون معتبراً ، فعندنا العام قطعى فيكون مساوياً للخاص .

وأما ما استثناء العقل فخارج عن البحث لخروجه عقلاً ، والكلام في الشرعيات ، ولو كان كل عام مخصوص البعض كما هو عند الشافعية لما افتقرت إلى السؤال وحملت الآية على هذا البعض الخارج عن عموم قوله ﷺ : « من حوسب هلك » وحاصل جوابه ﷺ (١) عن مسألتها أن

(١) قال الكرماني : وجه المعارضة أن الحديث عام في تعذيب كل من حوسب ، والآية تدل على عدم تعذيب بعضهم وهم أصحاب اليمين ، والجواب : أن المراد من الحساب في الآية العرض ، وعن عائشة هو أن يعرف ذنوبه ثم يتجاوز عنه ، وقوله : نقوش ، من المناقشة وهي الاستقصاء في الحساب ، انتهى . وفي «تراجم شيخ المشايخ» : أنه ﷺ أشار إلى أن الحساب على نوعين : أحدهما : اللغوي وهو الذي وصف في القرآن بكونه يسيراً ، وثانيهما : العرفي وهو المناقشة وهو المراد في الحديث .

وقال الحافظ : أصل المناقشة الاستخراج ، ومنه نقش الشوكة إذا استخراجها ، والمراد ههنا المبالغة في الاستيفاء ، والمعنى أن تحرير الحساب يفضي إلى استحقاق العذاب لأن حسنات العبد موقوفة على القبول وإن لم تقع الرحمة المقتضية للقبول لا يحصل النجاء ، وفي الحديث جواز المناظرة ومقابلة السنة بالكتاب وأن السؤال عن مثل هذا لا يدخل فيما نهى الصحابة عنه في قوله تعالى : « لا تسألوا عن أشياء » وفي حديث أنس : كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء .

وقد وقع نحو ذلك لغير عائشة ، ففي حديث حفصة أنها لما سمعت : « لا يدخل النار أحد من شهد بدرًا والحديبية » قالت : أليس الله تعالى يقول : « وإن منكم إلا واردها » فأجيب بقوله تعالى : « ثم ننجي الذين اتقوا » الآية ، وسألت الصحابة لما نزلت « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » أينا لم يظلم

الحساب فى الآفة مجاز عن العرض ، ساء حساباً لصورة المحاسبة فىه ، ولفس حساباً حقفة؁ فلان الحساب هو استفاء الدخل باستفاء الخرج ، ولا فكون فى العرض مظالبة الحقوق الواجبة بأسرها ، ولا المعانة على الكبارو الصغار بتمامها بل فقتصر على عرض أعماله من الخير والشر فحسب (١) والله أعلم .

قوله : صدق رسول الله ﷺ أى (٢) ففما كان فخاف على قومف وأمته

نفسف ؟ فأجبوا بأن المراد بالظلم الشرك ، ولم فقع عن الصحابة مثل ذلك إلا قلفلاً وذلك لكمال فهمهم ففحمل ما ورد من ذم من سأل عن المشكلات على من سأل نعتاً كما قال تعالى : «فأما الذى فى قلوبهم زفغ» الآفة ، وفى حديث عائشة : « فلذا رأفم الذى يسألون عن ذلك فهم الذى سمى الله فاحذرهم » ومن ثم أنكر عمر على صففغ لما رآه أكثر من السؤال عن مثل ذلك وعاقبه .

(١) وقد أخرج أحمد والحاكم ومصحفه عن عائشة سمعت رسول الله ﷺ فقول فى بعض صلاته : « اللهم حاسبنى حساباً يسيراً » فلما انصرف قلت فإرسول الله : ما الحساب اليسفر ؟ قال : « أن فنظر فى كتابف ففتمجاوز له عنه ، فأنف من نوقش الحساب هلك » وأخرج ابن المنذر عنها فى قوله تعالى : «حساباً يسيراً» قال : يعرف ذنوبف ثم فتمجاوز له عنها ، كذا فى «الدر المنثور» .

(٢) اختلفوا فى المشار إلفه فى قول ابن سفرن : كان ذلك ، وما أفاده الشفخ أنه إشارة إلى وقوع سفك الدماء أجود عندى مما قالتف الشراح فى ذلك ، قال الكرمانى : ففان قلت : ذلك إشارة إلى ما ذا ؟ إذ لا ففتمثل أن فشار به إلى «لفبلغ الشاهد» وهو أمر ؛ لأن التصديق والتكذفب من لوازم الخير ، قلت : إما أن تكون الروافة عند ابن سفرن «لفبلغ» بفتح اللام ففكون خبراً ، وإما أن فكون الأمر بمعنى الخير ومعناه إخبار النبى ﷺ بأنه سقق التبلفغ ففما

من وقعة سيوفهم فيهم (١) ويؤكد حرمت دمائهم وأعراضهم ، فكان كما أخبر فإنه ﷺ وإن لم يخبر بسفك الدماء في هذا الحديث صراحة إلا أنه

بعد ، وإما أن يكون إشارة إلى تنمة الحديث وهو أن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى منه ، يعني وقع تبليغ الشاهد أو إلى ما بعده وهو التبليغ الذي في ضمن : « هل بلغت ؟ » يعني وقع تبليغ الرسول ﷺ إلى الأمة ، انتهى . وتبعه القسطلاني وغيره من الشراح ، وقال العيني بعد ذكر قول الكرماني : الجواب الأول موجه إن ساعدته الرواية عن محمد بفتح اللام ، وكون الأمر بمعنى الخبر يحتاج إلى قرينة ، قال : ولم لا يجوز أن يكون الإشارة إلى التبليغ الذي يدل عليه : « لمبلغ » ومعنى كان ذلك : وقع ذلك التبليغ للمأمور به من الشاهد إلى المبلغ ، انتهى . وفي « تراجم شيخ المشايخ » : معنى وقع ما أمر به وقد جاء هذا أيضاً في استعمالاتهم ، والظاهر عندي أن هذا إشارة إلى تنمة الحديث وهو قوله ﷺ : « رب مبلغ أوعى له من سامع » انتهى .

وقال شيخ الإسلام في شرح البخاري : هذا مجرد تصديق لما قاله رسول الله ﷺ ، قال : وهذا أولى مما قالتها الشراح من أنه تصديق لجزء أخير أو تصديق لتنمة الحديث ، انتهى . وأنت ترى أن توجيه الإمام الكنكوهي - قدس سره - أجودها فإن وقوع سفك الدماء وقد أكد النبي ﷺ في المنع عنه قد وقع ، فإنه جدير بالتصديق ، وما يأتي من رواية « البخاري » في كتاب الفتن بلفظ : « رب مبلغ يبلغه من هو أوعى له » وكان كذلك فقال : « لا ترجعوا » الحديث يؤيد مختار شيخ المشايخ ، فتأمل .

(١) وهكذا حكى في تقرير مولانا حسين علي الفنجاني إذ قال : ومعنى قوله : كان ذلك أي القتال أي وقع بعده ﷺ القتال .

يظهر من توكيداته في باب القتل حيث قال : « إن دماءكم » إلخ ولا يؤكد الأمر إلا فيما يخاف عدم الإتيان به ، ولا النهي إلا فيما يخاف إتيانه .

(باب اثم من كذب على النبي ﷺ (١)) (باب كتابة العلم)

دفع بذلك مايتوهم من روايات النهي عن الكتابة منعها بأنه كان في أول

(١) ليست هذه الترجمة في الأصل وزدتها تنبيهاً على أنها عندى من تكملة الترجمة السابقة ، كأن المصنف قيدها بهذه الترجمة بأن الاهتمام مما لا بد منه ، لكن مع شدة الاهتمام في التوقى عن الكذب عليه ﷺ ، قال الحافظ : رتب المصنف أحاديث الباب ترتيباً حسناً لأنه بدأ بحديث على وفيه مقصود الباب ، وثنى بحديث الزبير الدال على توقى الصحابة وتحرزهم عن الكذب عليه ، وثالث بحديث أنس الدال على أن امتناعهم إنما كان من الإكثار المفضى إلى الخطأ لا عن أصل التحديث ، لأنهم مأمورون بالتبليغ ، وختم بحديث أبى هريرة الذى فيه الإشارة إلى استواء تحريم الكذب عليه سواء كانت دعوى السماع منه فى البقظة أو فى المنام ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن فى الباب حديث مكى بن إبراهيم ، قال الحافظ : هذا الحديث أول ثلاثى وقع فى "البخارى" وقد أفردت فبلغت أكثر من عشرين ، انتهى . قلت : هى اثنان وعشرون حديثاً آخرها حديث خلاد بن يحيى فى (باب قوله تعالى : « وكان عرشه على الماء ») ومكى بن إبراهيم هذا من تلامذة الإمام أبى حنيفة كما فى "تهذيب الحافظ" ، قال : وليس فى "البخارى" أعلى من الثلاثيات ، قلت : وروايات الإمامين : أبى حنيفة ومالك أكثرها ثنائى ، فهل ترى مسلماً أعلى منها .

الأمر ثم رخص فيها (١) .

(١) قال الحافظ : طريقة البخارى فى الأحكام التى يقع فيها الاختلاف أن لا يجزم فيها بشئ بل يوردها على الاحتمال ، وهذه الترجمة من ذلك لأن السلف اختلفوا فى ذلك تركاً وعملاً وإن كان الأمر قد استقر والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم بل على استحبابه ، بل لا يبعد وجوبه على من خشى النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم ، انتهى . قلت : وهذا الأصل الذى ذكره الحافظ أصل مطرد من أصول الإمام كما تقدم فى الأصل الخامس والثلاثين ، لكن الأوجه عندى ههنا أن المصنف أشار بذكر الروايات الواردة إلى استحبابها كما اختاره شيخ الهند فى "ترجمه" إذ قال : لما كانت الكتابة مما لا بد منها لبقاء العلم وحفظه وإشاعته نبه المصنف بالترجمة إلى استحسانها ، بل رغب العلماء إلى الكتابة إشارة ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ فى "ترجمه" : غرض المصنف أن كتابة الحديث وإن كانت ممنوعة فى عهده عليه السلام كى لا يختلط بالقرآن غيره ، أولئلا يتكل الناس على الكتابة من الحفظ ، ثم شاعت التدوين والتأليف فله أصل فى الحديث وقصص الصحابة ، كعبد الله بن عمرو بن العاص أدلة عليه وشاهدات . انتهى . قلت : وبسطت المسألة فى "مقدمة الأوجز" وكانت خلافة فى السلف فكرها جماعة منهم ابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وأبو سعيد الخدرى وآخرون ، وأباحها جماعة أخرى منهم عمر وعلى وابنه الحسن وأنس وجابر وآخرون ، وفى المسألة مذهب ثالث وهو الكتابة والحر بعد الحفظ .

واستدل الأولون بما رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن ومن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمححه » واستدل الطائفة الثانية بالروايات التى ذكرها البخارى وغيرها من الروايات ،

قوله : إلا ما كان من عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهذا ظن منه لكتابة عبد الله (١) وإلا فروايته قليلة من رواية

ولا يذهب عليك أن ما فى ثانى أحاديث الباب من قوله : قال محمد إلغ فيه إجمال شرحه قال محمد : أى البخارى اجعلوه أى أو المذكور على الشك لا التنويع ، ثم بين أن الشك وقع من شيخه فقال : كذا قال أبو نعيم لفظ : القتل أو القيل بلفظ أو ، وغيره بالرفع مبتدأ أى غير أبى نعيم يقول : القيل بدون الشك .

(١) هذا جواب عن إيراد مشهور وارد على قول أبى هريرة هذا وقد أجابت عنه الشراح بوجوه عديدة ، وحاصل جواب الشيخ : أن ذلك ظن من أبى هريرة لكتابة صاحبه وعدم كتابة نفسه ولقدّم إسلام ابن عمرو مع الكتابة فى الوقتين ، قال الكوماني : وإنما قلت الروايات عن ابن عمرو مع كثرة ما حمل لأنه سكن مصر وكان الواردون إليه قليلين بخلاف أبى هريرة فإنه استوطن المدينة وهى مقصد المسلمين من كل جهة .

فإن قلت : إلا ما كان ، أهو استثناء متصل أم منقطع ؟ قلت : يحتمل الانقطاع أى لكن الذى كان من عبد الله أى الكتابة لم يكن منى ، والخبر محذوف بقريئة باقى الكلام ، سواء يلزم منه كونه أكثر حديثاً إذ العادة جارية على أن شخصين إذا لازما شيخاً مثلاً وسمعا منه الأحاديث يكون الكاتب أكثر حديثاً من غيره ، ويحتمل الاتصال نظراً إلى المعنى إذ حديثاً وقع تمييزاً والتمييز كالحكموم عليه ؛ فكأنه قال : ما أحد حديثه أكثر من حديثى إلا أحاديث حصلت من عبد الله ؛ وفى بعض الروايات ما كان أحد أكثر حديثاً عنه منى إلا عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب ، انتهى .

وقال الحافظ : قوله : فإنه كان يكتب ، هذا استدلال من أبي هريرة على ما ذكره من أكثرية ما عند عبد الله بن عمرو ، ويستفاد من ذلك أن أبا هريرة كان جازماً بأنه ليس في الصحابة أكثر حديثاً عن النبي ﷺ منه إلا ابن عمرو مع أن الموجود المروى عنه أقل من المروى عن أبي هريرة بأضعاف مضاعفة ، فلما قلنا : الاستثناء منقطع فلا إشكال إذ التقدير : لكن الذي كان من عبد الله وهو الكتابة لم يكن مني ، سواء لزم منه كونه أكثر حديثاً لما تقتضيه العادة أم لا ، وإن قلنا : الاستثناء متصل فالسبب فيه من جهات .

أحدها : أن عبد الله كان مشغولاً بالعبادة أكثر من اشتغاله بالتعليم فقلت الرواية عنه .

ثانيها : أن أكثر مقامه بعد فتوح الأمصار بمصر أو بالطائف ، ولم تكن الرحلة إليهما كالرحلة إلى المدينة ، وكان أبو هريرة متصدياً فيها للفتوى والتحديث إلى أن مات ، ويظهر هذا من كثرة من حمل عن أبي هريرة فقد ذكر البخاري أنه روى عنه ثمان مائة نفس من التابعين ولم يقع ذلك لغيره .

ثالثها : ما اختص به أبو هريرة من دعوة النبي ﷺ له بأنه لا ينسى ما يحدث به .

رابعها : أن عبد الله كان قد ظفر بالشام بحمل جمل من كتب أهل الكتاب فكان ينظر فيها ويحدث منها ، فتجنب الأخذ عنه لذلك كثير من أئمة التابعين ؛ وقال أيضاً : ويحتمل أن يقال : تحمل أكثرية عبد الله قبل الدعاء لأبي هريرة لأنه قال في حديثه : فما نسيت شيئاً بعد ، فجاز أن يدخل عليه النسيان فيما قبل الدعاء بخلاف عبد الله فإن الذي سمعه مضبوط بالكتابة ،

أبى هريرة (١) وكان عبد الله هذا أقدم إسلاماً من أبى هريرة بكثير (٢) ، فكثر سماعه الروايات من سماع أبى هريرة لها ، فلا يرد أن أبى هريرة كان يحفظ ما سمعه لعمل النبي ﷺ الذى عمل له لحفظه ، فلا يكون حفظه أقل من كتابة صاحبه ، فلا يصح استثناء أبى هريرة عبد الله ، ووجه عدم ورود أن

والذى انتشر عن أبى هريرة مع ذلك أضعاف ما انتشر من عبد الله لتصدى أبى هريرة لذلك ومقامه بالمدينة المنورة ، بخلاف عبد الله فى الأمرين .

قال : وأما قول أبى هريرة : ولا أكتب قد يعارضه ما أخرجه ابن وهب من طريق الحسن بن عمرو بن أمية قال : تحدث عند أبى هريرة بحديث ، فأخذ يبدى إلى بيته فأرانا كتباً من حديث النبي ﷺ وقال : هذا هو مكتوب عندي ، قال ابن عبد البر : حديث همام أصح ، ويمكن الجمع بأنه لم يكن يكتب فى العهد النبوى ثم كتب بعده ، قال الحافظ : وأقوى من ذلك أنه لا يلزم من وجود الحديث مكتوباً عنده أن يكون بخطه وقد ثبت أنه لم يكن يكتب ، فتعين أن المكتوب عنده بغير خطه .

(١) فلان ابن الجوزى ذكر فى " التلخيص " أبى هريرة من أصحاب الألوף بل بدأ به ولم يذكر أحداً له روايات أكثر منه فقال : لأبى هريرة خمسة آلاف حديث وثلاثمائة وأربعة وسبعون حديثاً ، وذكر عبد الله بن عمرو فى أصحاب المئين . وقال : له سبعمائة حديث ، وقال أبو نعيم : روى من المتون سوى الطرق نيفاً وخمسمائة ، وقال البرقى : الذى حفظ لنا عنه من الحديث نحو من خمسمائة .

(٢) فإن إسلام أبى هريرة فى سنة سبع من الهجرة معروف ، وأسلم عبد الله قبل أبيه كما قاله ابن سعد كما فى " الإصابة " وإسلام عمرو كان فى

سماعه بعد إتيان أبي هريرة وقبله ، وقد كان يكتب في الوقتين جميعاً يقتضى الزيادة وليس ذلك لغيره من الصحابة لا كنفائهم واقتصارهم عن الكتابة بالساعة .

قوله : فخرج ابن عباس (١) يعنى بذلك أنه لما تبين من اختلاف الصحابة ما أدى إلى مقاتلة بين علي ومعاوية رضى الله عنهما تأسف على ما فعلوا من الاكتفاء بكتاب الله ، فإنه صلوات الله وسلامه عليه لو نص على خلافة الخلفاء بترتيبها لما كان لأحد مخالفة فيها ، فلم تصل النوبة إلى مقاتلة بين الصحابة ، وإنما حسن ذلك من عمر لما علم أنه يكتب الخلافة لأبي بكر ونحن متفقون عليه (٢)

عام الحديبية كما فى ” التقریب ” ، وفى ” الإصابة ” : قال الواقدى وغيره : أسلم عمرو على يد النجاشى فى أرض الحبشة .

(١) قال الحافظ : قوله : فخرج ، ظاهره أن ابن عباس كان معهم فى تلك الحالة فخرج قائلاً هذه المقالة ، وليس الأمر فى الواقع على ما يقتضيه هذا الظاهر بل قول ابن عباس المذكور إنما كان يقوله عند ما يحدث بهذا الحديث ، فى رواية البخارى فى الاعتصام وغيره قال عبد الله : فكان ابن عباس يقول ، وجزم ابن تيمية فى الرد على الرافضى بما قلته ، ووجه ذلك أن ابن عباس لما حدث عبيد الله هذا الحديث خرج من المكان الذى كان به وهو يقول ذلك ويدل على ذلك رواية أبي نعيم فى ” المستخرج ” قال عبيد الله : فسمعت ابن عباس يقول إلى آخره ، وإنما تعين حمله على غير ظاهره لأن عبيد الله تابعى لم يدرك القصة فى وقتها ، لأنه ولد بعد النبى صلوات الله وسلامه عليه بمدة طويلة ، ثم سمعها من ابن عباس بعد ذلك بمدة أخرى .

(٢) هذا هو الظاهر فيما أراد النبى صلوات الله وسلامه عليه كتابته ، قال الحافظ : اختلف فى المراد بالكتاب ، فقيل : كان أراد أن يكتب كتاباً ينص فيه على الأحكام ليرتفع الاختلاف ، وقيل : بل أراد أن ينص على أسامى الخلفاء بعده حتى لا يقع

فلا حاجة إلى تصديعه ، واستحسنه النبي ﷺ منه ، فلو كانت الكتابة واجبة

بينهم الاختلاف ، قاله سفيان بن عيينة . و يؤيده أنه ﷺ قال في أوائل مرضه وهو عند عائشة : « ادعى لى أباك حتى أكتب كتاباً فلانى أخاف أن يتمنى متمن ، ويقول قائل ، ويأبى الله والمؤمنون إلا أباً بكر » أخرجه مسلم ، والبخارى معناه ، والأول أظهر لقول عمر : حسبنا كتاب الله ، أى كافينا مع أنه يشمل الوجه الثانى لأنه بعض أفرادهِ ، انتهى .

قلت : والثانى أظهر لموافقة قوله ﷺ : « حتى أكتب كتاباً » فتأمل . وقال شيخ المشايخ فى " تراجمه " : إن هذا المقام من مزالق الأقدام كم زلت فيه الأعلام وصغت فيه الأفهام ، وإنى قد تحققت بعد تتبع طرق هذا الحديث يعنى أمره ﷺ بالكتاب أن قول ابن عباس : الرزية كل الرزية ، إنما كان بطريق الشبهة مثل سائر شبهاته ، لأنه ثبت فى الروايات الصحيحة أن كبار الصحابة مثل أبى بكر وعلى وغيرهما كانوا حاضرين ففهموا من أمره ﷺ أن مقصوده بالكتابة ليس إلا تأكيد ما جاء فى القرآن والتوثيق به ، ولو كان شيئاً آخر لأمرهم ثانياً وثالثاً لأنه ﷺ عاش بعد ذلك أياماً ومع ذلك روى أنه ﷺ أمر علياً بإحضار القرطاس والدواة ، فخاف على فوته بعد أن يذهب ، فقال يا رسول الله : أسمع وأعى ، فبين له رسول الله ﷺ من أحكام الصدقات ، وإخراج الكفار من جزيرة العرب وإجازة الوفود وغير ما بين أكثره قبل ذلك أيضاً ؛ فبعد ذلك لم يبق مجال فى أن يتمسك بشبهة ابن عباس ، ويقال ما يقال فى أخيار الصحابة لأنه كان حديث السن مناهز البلوغ ، والاعتبار بما فهمه كبار الصحابة رضى الله عنهم أجمعين ، انتهى .

قلت : وما ذكره الشيخ من حديث على : أخرجه البخارى فى " الأدب المفرد " وأحمد فى " مسنده " وابن سعد وغيرهم .

من الله تعالى لما تركها بقول أحد (١) ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة ، فإنه لو كتب لكتب ما ليس في القرآن من أمور يوصى بها ، فعلم جواز كتابة العلم .

(باب العلم والعظة بالليل (٢))

يعنى بذلك أن السمر المنهى عنه إنما هو سمره في أمور الدنيا لا مطلقاً ،

(١) قال الحافظ : دل أمره ﷺ لهم بالقيام على أن أمره الأول كان على الاختيار ، ولهذا عاش ﷺ بعد ذلك أياماً ولم يعاود أمرهم بذلك ، ولو كان واجباً لم يتركه لاختلافهم لأنه لم يترك التبليغ لمخالفة من خالف ، وقد كان الصحابة يراجعونه في بعض الأمور ما لم يجزم فإذا عزم امتثلوا ، انتهى . قلت : وهذا ظاهر فإن أمره ﷺ ذاك كان يوم الخميس وقد عاش ﷺ بعد ذلك خمسة أيام ، وأوصاهم بوصايا عديدة كإجازة الوفود وإخراج المشركين من جزيرة العرب وغير ذلك ، وقد خطب رسول الله ﷺ على المنبر وكان ذلك عندي يوم السبت وقت الظهر وقد عصب على رأسه حاشية برد ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أوصيكم بالأنصار » الحديث ، وفيه عدة وصايا لهم .

(٢) هذا الباب والآتي بعد ذلك متقاربان في المعنى ، وفرق بينهما الشيخ بحملهما على المرامين ، وحاصل ما أفاده الشيخ - رحمه الله - : أن الغرض من الترجمة الأولى للتنبيه على أن الحديث بعد النوم لا يعد سمرّاً ولذا لم يترجم المصنف ههنا بلفظ السمر ، وحاصل الترجمة الآتية : أن السمر في العلم ليس بمنهى عنه ولذا أورد المصنف في الباب الأول الرواية الدالة على الحديث بعد النوم بخلاف الباب الثاني .

وإن السمر لا يتحقق إلا بعد العشاء قبل النوم ، فأما بعد النوم فلا يعدّ سمرأ ، ووضع لكل من المرامين باباً .

(باب السمر بالطم^(١))

ووجه الجواز فيه أن النهى عنه لأدائه إلى فوت صلاة الفجر أو جماعتها ،

وقال الحافظ : أراد المصنف التنبيه على أن النهى من الحديث بعد العشاء مخصوص بما لا يكون في الخير . قال العيني : وفي بعض النسخ : اليقظة بالليل وهذا أنسب للترجمة ، يعنى أوفق بالحديث .

وفي " تراجم شيخ الهند " : أن المحصول من الروايات الكثيرة كحديث ابن مسعود : كان يتخولنا بالموعظة كراهة السامة علينا ، وحديث : « يسروا ولا تعسروا » وقول ابن عباس : لا تمل الناس هذا القرآن ، وغير ذلك من الروايات والآثار أنه لا بد في التذكير والتعليم من مراعاة نشاط السامعين ، ومعلوم أن الليل وقت نوم وراحة ، فكان لمتوهم أن يقول بكراهة التعليم والتذكير في الليل ، فدفعه المصنف بهذه الترجمة وأورد فيها رواية تدل على أنه يجوز إيقاظ النائمين أيضاً لضرورة التذكير فضلاً عما قبل النوم . انتهى . وذكر العلم ليعمّ التعلم والتعليم وهما غير العظة فإنه التذكير للغير .

(١) قال الحافظ : السمر بفتح المهملة والميم ، وقيل : الصواب إسكان الميم لأنه اسم لل فعل ومعناه : الحديث بالليل قبل النوم ، وبهذا يظهر الفرق بين هذه الترجمة وبين ما قبلها ، انتهى . وأنت خبير بأن الفرق بينهما على ما تقدم في الترجمة السابقة من كلام الحافظ غير ظاهر ، نعم على ما تقدم من كلام الشيخ ظاهر ، وفي " فيض الباري " : أن إطلاق السمر في العلم كإطلاق التغنى في القرآن ، وإلا فالسمر لا يكون إلا في غير العلم كالقصص والحكايات .

ولا ينجزّ السمر في العلم عادةً ، مع أن إطالة الوعظ بحيث يؤدي إلى ملل القوم ممنوعة أيضاً فلا يكون إلا قليلاً ، بخلاف السمر في أمور الدنيا والقصص ، فإن النفس تميل إليها فينجزّ فيؤدي إلى قضاء الصلاة وفواتها مع أن السمر بالعلم والعظة يعين على الخير فينجبر ما كان من تأخير الوقت في النوم بتوفيق الخير فلا يضر ، والسمر باللهو يعين على التبلد ويعوق (١) عن الشر ، لما فيه من أثر ذلك فيزداد البلاء على البلاء .

قوله : نام الغلام (٢) لعل ذلك كان استفهاماً أو إخباراً ليشتغل ببعض

(١) كذا في الأصل ، والظاهر : لا يعوق .

(٢) قال الكرمانى : بالبلاء المشددة تصغير الغلام وهذا تصغير الشفقة نحو : يا بني . وقال الحافظ : مناسبة حديث ابن عمر للترجمة ظاهرة ، وأما حديث ابن عباس فقال ابن المنير ومن تبعه : يحتمل أن يريد أن أصل السمر يثبت بهذه الكلمة وهي قوله : نام الغلام ، ويحتمل أن يريد ارتقاب ابن عباس لأحوال النبي ﷺ ولا فرق بين التعليم القولي والتعليم الفعلي فقد سمر ابن عباس ليلة في طلب العلم ، زاد الكرمانى : أو ما يفهم من جعله إياه على يمينه كأنه قال له : قف عن يميني ، فقال : وقفت .

قلت : وزاد الكرمانى أيضاً : أو أن الغالب أن الأقارب إذا اجتمعوا لا بد أن يجرى بينهم حديث للموانسة وحديث النبي ﷺ كله علم ، انتهى . قال الحافظ : كل ما ذكره معترض لأن من يتكلم بكلمة واحدة لا يسمى سامراً ، وصنع ابن عباس يسمى سهرراً لا سمرراً لأن السمر لا يكون إلا عن تحديث قاله الإسماعيلي ، انتهى . وقال القسطلاني تبعاً للعيني : وأجيب بأن السمر هو التحديث بالليل ، ويصدق بكلمة واحدة ولم يشترط أحد التعدد ، وكما

ما يفعله الرجل بأهله من الملاعبة وغيرها (١) .

يطلق السمر على القول يطلق على الفعل أيضاً بدليل قولهم : سمر القوم الخمر إذا شربوها ليلاً انتهى . وبسط العيني هذه الأجوبة في شرحه متعقباً على الحافظ .

قال الحافظ : والأولى من هذا كله أن مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر في هذا الحديث بعينه من طريق أخرى وهذا يصنعه المصنف كثيراً يريد به تنبيه الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر في مواقع ألفاظ الرواية ، وإنما أراد البخارى ههنا ما وقع في بعض الطرق مما يدل صريحاً على حقيقة السمر بعد العشاء وهو ما أخرجه في التفسير وغيره من طريق كريب عن ابن عباس قال : بتّ في بيت ميمونة ، فتحدث رسول الله ﷺ مع أهله ساعة ثم رقد ، الحديث ، فصحت الترجمة بحمد الله ، انتهى .

قلت : وهذا الأصل مطرد في أصول تراجم البخارى كما تقدم في الأصل الحادى عشر من الأصول ، وتعقبه العيني بأن من يعقد باباً بترجمة ويضع فيه حديثاً وكان قد وضع هذا الحديث في باب آخر بطريق أخرى وألفاظ متغايرة ، هل يقال : مناسبة هذا الباب تستفاد من هذا الحديث الموضوع في الباب الآخر ، كذا في " القسطلاني " لكن لا إنكار من أن هذا الأصل معروف من أصول البخارى كما جزم به غير واحد ممن اعتنى بالتراجم كما تقدم في الأصول .

(١) وبذلك أثبت الترجمة مولانا الشيخ محمد حسن المكي فيما نقل في تقريره عن الشيخ الكنكوهي - قدس سره - إذ قال : قوله : « نام الغليم » موضع الترجمة ، فإن السمر يقال للجملة الواحدة أيضاً ، وإنما استفسر النبي ﷺ لأنه أراد القيلة والاختلاط مع زوجته فاستنبط أن مثل ذلك الأم يستتر فيه وهو العلم .

قوله : بشيع بطنه أى مقتنعاً به ومكتفياً عن السعى فى تحصيل الأول. وال (١) لعدم أحد ممن يكون له حق عليه (٢) وهذا بيان لشأنه وشأنهم (٣) يبين به

(١) هذا هو المعروف فى معناه ، وذكر شيخ المشايخ له معنى آخر أيضاً فقال : هذا يَحْتَمِل وجهين : أحدهما : يشيع بطنه أى يحصل ما يشيع بطنه من القوت لأنه - رضى الله عنه - ما كان له مال يتجر به ، ولا زرع يشتغل به ويأكل منه ، فكان يلزم النبى ﷺ فيتحصل قوته ؛ وثانيهما : كان يلزمه ما يريد من المدة ولا يقوم من مجلسه حتى يستوفى حظه منه ، كقولهم : فلان يحدث شيع بطنه ويسافر شيع بطنه ، انتهى .

(٢) فلان أبا هريرة كان رجلاً مسكيناً من مساكين الصفة أسلم أمها بعد إسلامه بزمان بدعوة النبى ﷺ وزوجتها بسرة بنت غزوان ، قال الحافظ فى "الإصابة" فى ترجمتها : وقصة أبى هريرة معها صحيحة ، وكانت قد استأجرته فى العهد النبوى ثم تزوجها بعد ذلك لما كان مروان يستخلفه فى إمرة المدينة ، انتهى .

قلت : والقصة التى أشار إليها الحافظ ذكرها فى ترجمة أبى هريرة فقال : وفى "الحلية" من "تاريخ أبى العباس السراج" بسند صحيح عن مضارب بن جزء كنت أسير من الليل فإذا رجل يكبر ، فلحقته فقلت : ما هذا ؟ قال : أكثر شكر الله على أنى كنت أجير البسرة بنت غزوان لنفقة رحلى وطعام بطنى فإذا ركبوا سبقت بهم وإذا نزلوا خدمتهم فزوجنيها الله فأنا أركب وإذا نزلت خدمت ، وأخرجه ابن خزيمة من هذا الوجه وزاد : وكانت إذا أتت على مكان سهل نزلت فقالت : لا أرى حتى تجعل لى عصيدة ، فها أنا إذا أتيت على نحو مكانها قلت : لا أرى حتى تجعل لى عصيدة ، انتهى .

(٣) يعنى ما قاله أبو هريرة ليس على سبيل التفاخر أو الإهانة بأكابر الصحابة ، بل قال لبيان سبب كثرة رواياته وقلة رواياتهم ؛ فعلوم أن من

سبب كثرة الروايات له وليس المقصود الازدراء بشأنهم أو تحقيرهم حاشاه من ذلك .

قوله : وأما الآخر فلو بثثته (١) حملة أهل الحقيقة على مدعاهم

ليس له شغل غير حفظ الأحاديث يكون سباقاً عن له اشتغال بأداء حقوق من يتعلق به .

(١) اختلفوا في المراد بهذا الوعاء الثانى الذى أشار إليه أبو هريرة رضى الله عنه ، قال ابن بطلال : المراد منه أحاديث أشرط الساعة وما عرف به النبى ﷺ من فساد الدين وتغير الأحوال ، كقوله ﷺ : « فساد هذا الدين على يدى أغيلمة من قريش » وكان أبو هريرة يقول : لو شئت أن أسميهم بأسمائهم ، فخشى على نفسه فلم يصرح ، ولو كانت من الحلال والحرام ما وسعه كتمها بحكم الآية .

وقال الكرماني : وهذا الحديث هو قطب مدار استدلال المتصوفة في الطامات والسطحيات ، يقولون : ها هو ذا أبو هريرة عريف أهل الصفة الذين هم شيوخنا في الطريقة عالم بذلك قائل به ، قالوا : المراد بالأول علم الأحكام والأخلاق ، والثانى علم الأسرار المصون عن الأغيار المختص بالعلماء بالله سبحانه من أهل العرفان ، وقال قائلهم :

يارب جوهر علم لو أبوح به لقل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دى يرون أقبح ما يأتونه حسنا
إلى آخر ما بسطه أشد البسط .

وقال الحافظ : حملة العلماء على الأحاديث التى فيها تبين أسامى أمراء السوء وأحوالهم و زمنهم ، وقد كان أبو هريرة يكنى عن بعضه ولا يصرح

وليس بهيعد (١) .

به خوفاً على نفسه منهم كقوله : أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان ، يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية لأنها كانت سنة ستين من الهجرة ، واستجاب الله دعاءه فمات قبلها بسنة ، وقال ابن المنير : جعل الباطنية هذا الحديث ذريعةً إلى تصحيح باطلهم حيث اعتقدوا أن للشرعية ظاهراً وباطناً ، وقال غيره : يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة وتغيير الأحوال والملاحم في آخر الزمان ، فينكر ذلك من لم يألفه ويعترض عليه من لاشعور له ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ في "التراجم" : المراد به على الصحيح من أقوال العلماء علم الفتن والواقعات التي وقعت بعد وفاته عليه السلام من شهادة عثمان وشهادة الحسين وغير ذلك ، وكان يخاف في إفشائها وتعيين أمهاتها من غلمان بني أمية ، انتهى . وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي قوله : وأما الآخر ، وهو ما ذكر فيه الفتن ، أو ما ذكر فيه دقائق العلوم كسألة القدر ونحوها مما لا يفهمه كل أحد فيضلون فيه بآرائهم ويهلكون ، انتهى .

(١) وهؤلاء الذين أشار إليهم الشيخ غير الباطنية والمتصوفة المذكورين في كلام الحافظ وغيره .

قال القسطلاني تبعاً للعيني وغيره : أو المراد به علم الأسرار المصون عن الأغيار ، المختص بالعلماء بالله من أهل العرفان والمجاهدات والإتقان ، التي هي نتيجة علم الشرائع والعمل بما جاء به الرسول عليه السلام والوقوف عند ما حده ، وهذا لا يظفر به إلا الغواصون في بحر المجاهدات ، ولا يسعدون به إلا المصطفون بأنوار المشاهدات ، لكن في كون هذا هو المراد نظر من حيث

(باب الإنصات للعلماء (١))

قوله : استنصت الناس ، فيه دلالة على جواز الأمر بالإنصات للعلم ولو عن الذكر ، فإن الناس كانوا في التلبية وهي ذكر ، ولذلك احتيج إلى عقد باب له ، فإن الظاهر يأبى عن الإنصات من الذكر وتلاوة القرآن وغيرهما من الطاعات فأثبت بالرواية أن ذلك جائز لأجل العلم والوعظ .

لو كان كذلك لما وسعه كتمان ما ذكر من الآية الدالة على ذم كتمان العلم ، لاسيما هذا الشأن الذي هو لبّ ثمرة العلم .

وأيضاً فإنه نفي بثه على العموم ، ففي الاستدلال بذلك على طريق القوم فيه ما فيه على أنهم في غنية عن الاستدلال ، إذ الشريعة ناطقة بأدلتهم ، ومن تصفح الأخبار وتتبع الآثار مع التأمل والاستئثار بنور الله ظهر له ما قلته ، والله يهدينا إلى سواء السبيل ، انتهى .

قلت : ويمكن أن يجاب عن نظر القسطلاني بأنه خاف الإنكار عن أهل الغرة بالله ، فقد روى في " مسلسلات الشاه ولي الله الدهلوى " بطرق عن أبى هريرة مرفوعاً : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا لا ينكره إلا أهل الغرة بالله » وذكرت تخريجه فيما علقته على " المسلسلات " وذكر حكيم الأمة الشيخ أشرف على التهانوى هذا الحديث في " التشرف في معرفة أحاديث التصوف " وذكره السيوطى في ذيل " اللآلى " .

(١) اختلفوا في غرض الإمام بهذه الترجمة وما أفاده الشيخ واضح ، وقال ابن بطلال : فيه أن الإنصات للعلماء لازم للمتعلمين ، لأن العلماء ورثة الأنبياء ، قال الحافظ : كأنه أراد بهذا مناسبة الترجمة للحديث ، انتهى . وفي " الكرمانى " قال ابن بطلال : فيه أن الإنصات للعلماء والتوقير لهم لازم

(باب ما يستحب للعالم اذا سئل أى الناس أعلم ^(١))

ويموز له الحكم بناءً على الظاهر إلا أنه استبعد من موسى لكونه أرفع شأنًا من أن يظن بنفسه شيئاً من الكمال (٢) وكان فيه فتح باب الكبر والإعجاب ، سيما بنى إسرائيل فإنهم فرسان هذا الميدان ، وحلمة ألوية الزهو

للمتعلمين ، قال تعالى : « لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي » ويجب الإنصات عند قراءة الحديث مثل ما يجب له ﷺ ، وكذلك يجب الإنصات للعلماء لأنهم الذين يحيون سنته ويقومون بشريعته ﷺ ، انتهى .

وقال العيني : اللام فيه للتعليل أى لأجل العلماء ، ووجه المناسبة بين البابين من حيث إن العلم إنما يحفظ من العلماء ولا بد فيه من الإنصات لكلام العلم حتى لا يشذ عنه شئ ، انتهى . والفرق بين الإنصات للعالم توقيراً له واحتراماً وبين الإنصات لاستماع كلامه واضح ؛ وفي "تراجم شيخ الهند" : إن قول ابن عباس : لا ألفينك تأتى القوم وهم فى حديث من حديثهم فتقص عليهم فتقطع عليهم حديثهم فتملهم ، ونحو ذلك من الأقوال لما كانت دالة على عدم جواز قطع حديثهم نبه المصنف بذلك على أنه يجوز عند الضرورة .

(١) قال شيخ الهند - رحمه الله - فى "تراجمه" : غرض المصنف أن العالم إذا سئل : أى الناس أعلم ؟ ينبغى له أن يقول : الله أعلم وإن تحقق كونه أعلم الناس بحسب الظاهر ، فالمقصود تنبيه العلماء على اختيار التواضع ، فلإن أسباب الإعجاب والكبر تكثر فى العلماء ، فكانوا أحق باختيار غاية التواضع .

(٢) إليه أشار الحافظ فى "الفتح" إذ قال : قال ابن المنير : ظن ابن بطل أن ترك موسى الجواب عن هذه المسألة كان أولى ، قال وعندى ليس كذلك

والطغيان ، وإنما بدر موسى إلى مقاتلته لما علم أن الرسول هو صفوة الله من عباده ، ولذلك اختير للإرسال إلى بلاده ، وكان مصيباً في ظنه ذلك إلا أن ذلك لا يستلزم إلا الأعلمية في علم الأحكام و الشرائع ، مع أن للكريم تبارك وتعالى في خليقته صنائع وبدائع ، وكان الظاهر من قوله : أنا أعلم ، هو الإطلاق ، وكونه كذلك في كل نوع من العلوم ، فعوتب على ذلك ، فلعل أحداً أعلم منه باعتبار بعض العلوم وإن كان له الفضل فيما هو أعلى أقسام العلوم أى علم الشريعة .

ثم إن اتباع موسى له لم يكن إلا بأمر منه تبارك وتعالى ، فكان الخضر على حق فيما يصنعه قطعاً و يقيناً ، ومع ذلك فلم يمكن لموسى صبر على ما كان يصنعه ، فلا حجة لمتصوفة زماننا في ترك الاعتراض عليهم فيما يأتوننا من الأمور المنكرة شرعاً ، وذلك لأن خضراً كان نبياً (١) ولوسلم عدمه لكان في أمره تعالى باتباعه كفاية ، فعلم أنه مصيب يقيناً ، وانتفى اليقين فيما نحن فيه ، فلا يجوز لأحد من أهل العلم السكوت على منكر يأتون به ، ولا يجوز

بل رد العلم إلى الله تعالى متعين أجاب أولم يجب ، فلو قال موسى : أنا والله أعلم لم تحصل المعاتبة ، وإنما عوتب على اقتصاره على ذلك ، أى لأن الجزم يوهم أنه كذلك في نفس الأمر وإنما مراده الإخبار بما في علمه ، والعتب من الله تعالى محمول على ما يليق به لا على معناه العرفي في الآدميين كمنظأره ، انتهى . قال السندی : قول موسى أيضاً صحيح بالنظر إلى بعض العلوم ، فلا يلزم الكذب في كلامه ، وهذا مقتضى كلام الخضر الذي سيجي .

(١) والمسألة خلافية شهيرة في أن الخضر عليه السلام كان نبياً أو لا ، قال الحافظ : قوله تعالى : «هو أعلم منك» ظاهر في أن الخضر نبي بل نبي مرسل إذ لو لم يكن كذلك للزم تفضيل العالی على الأعلى وهو باطل من القول ، ولذا أورد الزمخشري سؤالاً وهو : دلت حاجة موسى إلى التعلم من غيره أنه

لهم أن يرتكبوه أيضاً إلا أن يكون أحد يخرج عن حيلة الاختيار على نفسه ،
فيرتفع عنه التكليف الشرعى التحاقاً بالمجانين .

قوله : هو أعلم منك ، أى باعتبار بعض العلوم ، ولعل وجه توهم
نوف (١) البكالى مغايرة بين المسمين بموسى (٢) استبعاد أن يكون موسى
موسى بن ميثا كما قيل ، إذ النبى يجب أن يكون أعلم أهل زمانه ؛ وأجاب
عنه بأنه لا نقص بالنبى فى أخذ العلم من نبى مثله ، قال الحافظ : وفى الجواب
نظر لأنه يستلزم نفى ما أوجب .

والحق أن المراد بهذا الإطلاق تقييد الأعلمية بأمر مخصوص ، لقوله
بعد ذلك : إني على علم من علم الله تعالى علمنيه لاتعلمه أنت وأنت على علم
لا أعلمه ، والمراد بكون النبى أعلم أهل زمانه أى ممن أرسل إليه ، ولم يكن
موسى مرسلًا إلى الخضر ، وإذاً فلا نقص به إذا كان الخضر أعلم منه إن
قلنا : إنه نبى مرسل ، أو أعلم منه فى أمر مخصوص إن قلنا : إنه نبى أو ولى ، وينحل
بهذا التقرير إشكالات كثيرة ، ومن أوضح ما يستدل به على نبوة الخضر قوله :
« وما فعلته عن أمرى » وينبغى اعتقاد كونه نبياً لثلاث تدفع بذلك أهل الباطل
فى دعواهم أن الولى أفضل من النبى ، حاشا وكلا .

(١) قال الحافظ فى " الفتح " : بفتح نون وسكون واو ، قال
القسطلانى : ابن فضالة - بفتحيتين - القاص ، كان تابعياً عالماً إماماً لأهل دمشق ،
وهو ابن امرأة كعب على المشهور ، قال الحافظ : البكالى بكسر الموحدة
مخففاً ، وعند بعض رواة مسلم بفتح أوله والتشديد ، والأول هو الصواب
منسوب إلى بنى بكال بن وعى لبطن من حمير تابعى صدوق .

(٢) يعنى سبب زعم نوف أن مسمى موسى صاحب الخضر ليس هو
مسمى موسى بنى إسرائيل موسى بن عمران بل هو رجل آخر ، قال الحافظ

وهو من أولى العزم من الرسل ، وهو كلم الله أيضاً يتلمذ على خضر ويتعلم منه ، أو يؤمر بذلك منه تبارك وتعالى .

تبعاً للكرمانى وغيره : قالوا : إنه موسى بن ميثا - بكسر الميم والشين المعجمة - قال العيني : ميثا - بكسر الميم وسكون الياء - هو ابن يوسف بن يعقوب عليها السلام ، وهو أول موسى ، وهو أيضاً مرسل نبي ، وزعم أهل التوراة أنه هو صاحب الخضر ، والذي ثبت في الصحيح أنه موسى بن عمران عليه السلام ، والسائل ههنا ابن جبير ، والمحيب ابن عباس ، وفيما تقدم في (باب ذهاب موسى في البحر إلى الخضر) أن ابن عباس تمارى هو والحر بن قيس في صاحب الخضر ، فيحتمل أن يكون سعيد سأل ابن عباس بعد الواقعة الأولى المتقدمة لابن عباس والحر إلى آخر ما بسطه .

قال ابن التين : لم يرد ابن عباس لإخراج نوف عن ولاية الله ، ولكن قلوب العلماء تنفر إذا سمعت غير الحق ، فيطلقون أمثال هذا الكلام لقصد الزجر والتحذير وحقيقته غير مرادة ، قال الحافظ : ويجوز أن يكون ابن عباس انهم نوافاً في صحة إسلامه فلذا لم يقل في حق الحر بن قيس هذه المقالة مع تواردهما عليها .

قلت : ولعل سبب غضب ابن عباس عليه أنه زعم أن نوافاً أخذه من " التوراة " فإن نوافاً على ما في " الكرمانى " ابن امرأة كعب الأحبار ، وقيل : ابن أخيه ، وقال القسطلانى : هو ابن امرأة كعب على المشهور ، ومعلوم أنه صلى الله عليه وسلم غضب على عمر حيث استأذنه عليه السلام أن يكتب شيئاً من " التوراة " فقال : « أمنهوكون أنتم ؟ » الحديث ، وقال القسطلانى : قول ابن عباس خرج مخرج الزجر والتحذير لا القدح في نوف لأنه قال ذلك في الغضب ، وألفاظ الغضب تقع على غير الحقيقة غالباً .

قوله : فنا ، وهو مجاز عن الضمعة ولم يكن يوشع نائماً (١) إذ لو كان كذلك لما علم بحال الحوت .

قوله : وكان لموسى وفتاه عجياً ، هذا إما أن يكون بياناً لآخر القصة وحاصلها (٢) فإن العجب حيثئذ وإن لم يكن لفتاه إلا أنها لما اشتركا في العجب بآخر الأمر جمعها ههنا اختصاراً ، ويمكن أن يكون المعنى صار ذلك سبباً لإعجاب موسى وفتاه ، والسبب قد تحقق حيثئذ وليس فيه تنصيص على أن العجب كان أيضاً الآن حتى يرد الإشكال ، وإنما المراد أن ذلك كان سبباً لعجب موسى وفتاه متى رأياه ، سواء كان وقوفها عليه معاً أو وقف يوشع قبل موسى ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : قال : نعم ، قال : « هل أتبعك » وههنا حذف واقتصار على

(١) احتاج الشيخ إلى التجوز لدفع ما يرد أنها إذا كانا نائمين فكيف علم يوشع ولم يعلم به موسى ؟ ويؤيد ذلك ما سيأتى في ” البخارى ” في التفسير : فقال لفتاه : لا أكلفك إلا أن تخبرنى بحيث يفارقك الحوت ، قال : ما كلفت كثيراً ، فبينما هو فى ظل صخرة إذ تضرب الحوت وموسى نائم ، فقال فتاه : لا أوقظه حتى إذا استيقظ فنسى أن يخبره ، الحديث ، قال الحافظ : إن الفتى اطلع على ما جرى للحوت ونسى أن يخبر موسى بذلك . قلت : ويمكن الجمع بأنهما ناما أولاً ثم استيقظ الفتى قبل موسى وهو عليه السلام نائم بعد .

(٢) هذا دفع إشكال يرد على ظاهر اللفظ ، وهو أن موسى عليه السلام لما كان نائماً إذ ذاك ولم يخبر بجري الحوت إلا بعد المجاوزة عن هذا المكان كما هو نص الحديث فكيف إعجابها قبله ؟ وبنحو ما أجاب عنه الشيخ أجاب به المحشى عن ” الخير الجارى ” .

المدعى (١) أى فقام والتقيا وتخطبا ، فكان من جملة ما قال له موسى : « هل أتبعك على » الآية .

قوله : وأنت على علم من علم الله ، فيه دلالة على ما ذكرنا من أن أعلمية خضر كانت مخصوصة .

قوله : فقال الخضر : يا موسى ما نقص (٢) إلخ ، وكان ذلك تعريضاً

(١) وهو الظاهر يتتبع روايات هذه القصة ، وسيأتى عند البخارى فى التفسير بعد قوله : قال : نعم ، قال : فاشأنك ؟ قال : جئت لتعلمنى مما علمت رشداً ، قال : أما يكفيك أن " التوراة " بيدك وأن الوحي يأتيك يا موسى ؟ الحديث ، وهذه الروايات كلها متظافرة على أن الخضر لم يعرف موسى حتى سأله عنه ، قال الحافظ : وأما ما أخرجه عبد بن حميد من طريق الربيع بن أنس فى هذه القصة فقال موسى : السلام عليك يا خضر ، فقال : وعليك السلام يا موسى ، قال : وما يدريك أنى موسى ؟ قال : أدراى بك الذى أدراك بى ، وهذا إن ثبت فهو من الحجج على أن الخضر نبى لكن يبعد ثبوته ، قوله : فى الرواية التى فى الصحيح : من أنت ؟ قال : أنا موسى ، قال : موسى بنى إسرائيل ، الحديث .

(٢) قال الحافظ : لفظ النقص ليس على ظاهره لأن علمه تعالى لا يدخله النقص ، فقيل : معناه لم يأخذ ، وهذا توجيه حسن ، وأحسن منه أن المراد بالعلم المعلوم بدليل دخول حرف التبعيض ، لأن العلم القائم بذات الله تعالى صفة قديمة لا تتبعض ، وقيل : إلا بمعنى لا ، أى ولا كنقرة هذا العصفور ، ووقع فى رواية ابن جريج بلفظ أحسن سياقاً من هذا وأبعد إشكالاً فقال : ما علمى وعلمك فى جنب علم الله إلا كما أخذ هذا العصفور ، وهو تفسير اللفظ المذكور ههنا ، انتهى مختصراً .

بموسى حيث عدّ علمه شيئاً يعتد به ، ولعل خضر وقف على ما كان قاله موسى ببيان منه أو بكشف منه (١) .

قوله : « لا تؤاخذنى بما نسيت » ووجه النسيان ما غلب عليه من رؤية منكسر شرعى ، وكذلك فى أولى الباقيين .

قوله : فقال له موسى : لو شئت إلخ ، وكان ذلك عمداً منه (٢) طلباً للفراق ، وذلك لما تحقق عنده أنه ليس له كبير فائدة فى هذا العلم ، وأنه يتأنى شأن النبوة لما فيه من الوقوف على سرائر أمورهم ، والأنبياء قد أمروا بالأخذ بظواهر الأمور ، مع أن الغرض من إتيان موسى وهو الوقوف على نوع علم الخضر قد حصل .

(باب من سأل وهو قائم (٣))

(١) والاحتمالان ظاهران ، قال الحافظ : وروى النسائي من وجه آخر عن ابن عباس أن الخضر قال لموسى : أتدرى ما يقول هذا الطائر؟ قال : لا ، قال : يقول : ما علمكما الذى تعلمان فى علم الله إلا مثل ما أنقص بمنقارى من جميع هذا البحر ، انتهى . وذكر الاختلاف فى أن الطائر المذكور كان الخطاف أو النمر أو الصرد .

(٢) كما هو نص رواية البخارى فى التفسير إذ فيها : كانت الأولى نسياناً والوسطى شرطاً والثالثة عمداً الحديث ، قال الحافظ : وفى رواية ابن مردويه عن ابن عباس مرفوعاً : الثالثة فراق ، وفى تقرير المكي قوله : نسياناً أى نسياناً محضاً ، والثانى كان نسياناً مع الشرط ، والثالث كان عمداً بقصد الفراق عنه لحصول مقصوده ومعرفة علم خضر بأنه لا يفيد .

(٣) ما أفاده الشيخ واضح وقال الحافظ : المراد أن العالم الجالس إذا سأله شخص قائم لا يبعد من باب من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً بل هو

هذا الباب وكذلك الذى بعده رد لما عسى أن يتوهم عدم جواز المسألة في تينك الحالتين لما فيها من سوء أدب ، ووجه الدفع أن الضرورات تبيح المحظورات ، فلو انتظر السائل عن المناسك قعوده عليه السلام وفراغه عن شغله لفات الوقت ، وأيضاً ففيه دلالة على أن للسائل أن يسأل عن المسألة حين اشتغال المفتى بشئ من الطاعات لا ينافيها الكلام وأما ما ينافيه الكلام كالصلاة فلا .

(باب قول الله تعالى : وما أوتيتم

من العلم الا قليلا ^(١))

(باب من ترك بعض الاختيار الخ)

جائز بشرط الأمن من الإعجاب قاله ابن المنير انتهى . وفي ” تراجم شيخ الهند “ : أن الغرض بيان جواز ذلك تنبيهاً على أن ما تقدم من (باب من ترك على ركبته عند الإمام أو المحدث) ليس على الوجوب .

(١) ليست هذه الترجمة في الأصل زدتها اهتماماً لشأنها ، قال العيني : أراد بهذا الباب التنبيه على أن من العلم أشياء لم يطلع الله عليها نبياً ولا غيره ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال لهم ذلك ، قالوا : نحن مختصون بهذا الخطاب أم أنت معنا فيه ؟ فقال : « بل نحن وأنتم لم نؤت من العلم إلا قليلاً » الحديث ، وعلى هذا فقصد الترجمة نفي علم الغيب الكلى عن غيره تعالى وهو واضح ، وفي ” تراجم شيخ الهند “ : الغرض التنبيه على أن الرجل وإن كان من أكابر العلماء ينبغي له أن يعد علمه قليلاً ناقصاً لأن جميع علوم الناس كلهم لما كانت قليلةً فما ظنك بعلم كل واحد واحد من الناس ، وثمرة ذلك غاية التواضع والتحرز عن الإعجاب بنفسه .

عمم الحكم (١) مع أن الرواية الآتية مصرحة بترك الفعل دون القول إشارةً منه إلى أنه لا فرق بينهما في ذلك ، فله أن يترك بعض المستحبات والسنن إذا خاف فتنة (٢) فكيف بالمباحات ، وفيه دلالة على ترك

(١) يعنى عمم الإمام البخارى الترجمة عن القول والفعل ، ولذا فسرهما جميع الشراح بالعموم إذ قالوا : أراد بالاختيار المختار ، والمعنى من ترك فعل الشئ أو الإعلام به ، انتهى . إلا أنهم رجحوا كون هذه الترجمة في الأفعال حين الفرق بالترجمة الآتية ، فقالوا فيها : إن الترجمتين متقاربتان غير أن الأولى في الأفعال وهذه في الأقوال ، كذا في ” العيني ” . وقال الحافظ وتبعه القسطلاني في الترجمة الآتية : هذه قريبة من الترجمة التي قبلها ، لكن هذه في الأقوال وتلك في الأفعال أو فيها ، انتهى .

وفرق بينهما صاحب ” فيض الباري ” بوجه آخر فقال : فكان الباب الأول في الفرق بين الفطن الذكي والبليد الغبي ، وهذا الباب في الفرق بين الشريف والوضيع ، انتهى . ويشكل عليه أن الشراح صرحوا بأن دون ليس بمعنى الأدون بل بمعنى سوى كما في ” الفتح ” وغيره . والفرق عندى بينهما واضح فإن ترك العمل على الراجع أو ترك بيان بعض الأقوال غير تخصيص الجماعة الخاصة من الطلبة ، وزاد في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي - رحمه الله - ههنا قولاً آخر فقال : قوله تسر إليك ، كانت عائشة تخص الأسود ببعض العلم لزيادة فهمه على فهم ابن الزبير مع أنه كان ابن أختها وأسود كان تلميذاً محضاً .

(٢) هذا مرتب على الترجمة يعنى يجوز ترك بعض المستحبات إذا خيف فيها وقوع فتنة .

التقليد (١) الغير الشخصى فى وقتنا هذا مع جوازه فى الأصل .

(باب الحياء فى العلم (٢))

(١) فإن فيه أيضاً خوف فتنة شديدة لأن كل من يعرف العربية لا يصلح أن يعرف طرق الاستنباط وقواعد العمل على الروايات فضلاً أن لا يعرف العربية أيضاً بل ينظر التراجع .

(٢) اختلفوا فى مقصود المصنف بهذا الباب ، وظاهر كلام الشيخ الآتى أن الغرض ترك الحياء فى العلم ، وهو ظاهر من الآثار والروايات المذكورة فى الباب ، وعليه حمله عامة الشراح ، قال العلامة السندى : قوله : (باب الحياء فى العلم) أى لا ينبغي ، ومثله لا يسمى حياءً شرعاً بل ضعفاً فلا ينافى الحياء من الإيمان ، انتهى . وإليه ميل الحافظ إذ قال : أى باب حكم الحياء ، وقد تقدم أن الحياء من الإيمان وهو الشرعى الذى يقع على وجه الإجلال والاحترام للأكابر وهو محمود ، وأما ما يقع سبباً لترك أمر شرعى فهو مذموم وليس بحياء شرعى بل هو ضعف ومهانة ، وهو المراد بقول مجاهد : لا يتعلم العلم مستحى ، وكأنه أراد تحريض المتعلمين على ترك العجز والتكبر لما يؤثر كل منها من النقص فى التعليم ، انتهى .

وإليه مال شيخ المشايخ فى "تراجمه" إذ قال : ثبت بحديث الباب عدم الحياء فى العلم ، وحسنه أيضاً ثابت بما تقرر فى بعض طرق الحديث أن أمهات المؤمنين عمن أم سليم لأجل هذا السؤال ، فنحن رسول الله ﷺ عن ذلك ، انتهى . ومال العيني وتبعه صاحب "فيض البارى" : أن المقصود من الترجمة التفصيل ، قال العيني : إن قلت : ما مراده بالحياء فى العلم استعماله فيه أو تركه ؟ قلت : مراده كلاهما ولكن بحسب الموضع ، فاستعماله مطلوب فى

قوله : لأن تكون قلتها أحب إلى ، فيه الترجمة حيث أنكر عليه عمر

موضع وتركه مطلوب في موضع ، فالأول هو الذي أشار إليه بحديث أم سلمة وحديث ابن عمر والثاني أشار إليه بالأثر المروى عن مجاهد وعائشة فالحياء في القسم الأول ممدوح وفي الثاني مذموم ، وإطلاق الحياء على هذا القسم مجاز سمي به لشبهه بالحياء الحقيقي في الترك ، انتهى .

وفي "فيض الباري" : لما ورد الحديث في الطرفين فحديث ابن عمر يدل على حسنه وحديث عائشة على قبحه قسمه على الحالات وجعله في بعض الأحوال حسناً وفي بعضها قبيحاً ، فإن الحياء إذا كان عن تحصيل علم فهو مذموم ، وإن كان كما استحيى ابن عمر فهو ممدوح ، فإنه لم يتبدل بسكوته حلال أو حرام ولكن فاتته فضيلة بالحضرة النبوية ، فلعله يؤجر عليها في الآخرة ، انتهى .

وسلك شيخ الهند في "ترجمه" مسلكاً ثالثاً فقال : أطلق الإمام الترجمة ولم يحكم عليها بحكم وظاهرها عدم الاستحباب كما صرح به الأعلام ويؤيده قول مجاهد وعائشة ، لكن النظر الدقيق يؤدي إلى أن عند المصنف فيه تفصيلاً ، ولذا لم يعين الحكم بل أشار إليه بإشارات لطيفة وهي أن المصنف ينه على أن قوله : «إن الله لا يستحي من الحق» حق لا مرأ فيه ، لكن معناه أنه لا ينبغي أن يترك له التفقه ، وليس الغرض أن لا يستحي في العلم بل ينبغي له اهتمام العلماء في التعلم ، وهذا هو الغرض الأصلي من الترجمة ، ويدل عليه حديث أم سليم فإن فيه تنبيهات على الحياء من غطّ الوجه وغيره ، ويشير إليه قوله صلوات الله وسلامه عليه : «تربت يداك» ولذا فقد بعد ذلك (هاب من استحي فأمر غيره) تنبيهاً على أنه لا بأس في ترك السؤال للحياء ، أما حديث ابن عمر فدلالته على

استحياءه ولم يرض به منه (١) .

(باب من استحيى فأمر غيره الخ (٢))

يعنى أن الذى ذكر أولاً من كراهة الحياء فى المسألة حيث خاف الفوت فى الاستحياء ، فأما إذا حصل المقصود مع ملازمة الحياء فلا كراهة فإن الحياء خير كله .

الترجمة خفية ، والحق أنه أيضاً يدل على ما قلنا ، فإن سكوته للحياء كان مستحسنًا ، وقول عمر ليس بنكير عليه بل هو إظهار لمسرته ، انتهى .

(١) وعليه عامة الشراح ، قال السندى : ويفهم أن الحياء فى العلم لا ينبغى من حديث ابن عمر بسبب قول عمر ، انتهى . قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وإنما تأسف عمر على كون ابنه لم يقل ذلك لتظهر فضيلته ، فاستلزم حياؤه تفويت ذلك وقد كان يمكنه إذا استحيى لإجلالاً لمن هو أكبر منه أن يذكر ذلك لغيره سرّاً ليخبر به عنه فيجمع بين المصلحتين ، ولذا عقبه المصنف بالباب الآتى .

(٢) مقصود الترجمة واضح كما أفاده الشيخ ، ولا يذهب عليك ما فى حديث الباب من قوله : فأمرت المقداد الحديث ، الروايات فى ذلك مختلفة ففى بعضها نسبة السؤال إلى نفسه إذ قال : فسألت رسول الله ﷺ ، وفى بعضها إلى المقداد كما فى حديث الباب ، وفى أخرى إلى عمار كما فى حديث "النسائى" وغيره ، ولم يتعرض عنه الشيخ ولا عن أكثر أمثال هذه المباحث الحديثية والفقهية ، لأنه درس أولاً "سنن الترمذى" وثنى "بسنى أبى داود" وثالث "بجامع البخارى" فأكثر المباحث المتعلقة بالحديث والفقه تقدمت فى تقرير "الترمذى" المطبوع باسم : "الكوكب الدرى" وكذا فى تقرير

(باب ذكر العلم والفتيا في المسجد ^(١))

ذكره دفعاً لما يتوهم أن رفع الصوت في المسجد لما كان منهياً عنه (٢) حتى إن العلماء كرهوا الجهر بالذكر إذا كان فيه ضرر بالمصلين فأولى أن لا يجوز الفتيا فيه إذ لا يخلو عن رفع الصوت عادة ، فدفعه بأن كراهة رفع الصوت إنما هو إذا جاوز الحد المعتاد وإن رفع الصوت بالعلم جائز حيث ذكر النبي

”أبي داود“ ولم يطبع بعد ، فلو شئت ما في تقرير ”الترمذي“ وهامشه فارجع إلى ”الكوكب“ ، وذكر الشيخ في تقرير ”أبي داود“ : اعلم أن السبب في السؤال إنما كان هو علماً إلا أنه لم يسأل بنفسه حياءً ، فحيث نسب السؤال إليه فلكونه سبب السؤال نسب إليه مجازاً ، وحيث نسب إلى غيره فهو على حقيقته ، انتهى . والبسط في ذلك في ”الأوجز“ .

(١) قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من توقف فيه لما يقع في المباحثة من رفع الأصوات فنبه على الجواز ، انتهى . وفي ”تراجم شيخ الهند“ : أن في الإفتاء والقضاء والتعلم في المساجد كان مظنة الكراهة كما يشير إليها كلام بعض المشايخ ، وعند المصنف توسع في ذلك كله ، فأشار إلى التوسع في كتابي العلم والقضاء ولا يذهب عليك أن رسالة ”تراجم شيخ الهند“ - قدس سره - انتهت إلى هذا الباب ، والأسف على أنه لم يتمكن تكميلها لأمراض وأشغال حدثت له في آخر عمره الشريف نور الله مرقده وبرد مضمجعه .

(٢) حتى إن عمر زجر رجلين كانا يرفعان الصوت في المسجد وقال : لو كنتما من أهل البلد لأوجعتكما ، ترفعان أصواتكما في مسجد رسول الله ﷺ ، يأتي الحديث في (باب رفع الصوت في المسجد) .

ﷺ في المسجد مواقيت الإحرام ، ولولا أنه رفع بها صوته لما سمعه ابن عمر (١) لا يقال : إنه كان قريباً منه إذ لو كان كذلك لما أبهم عليه يعلم (٢) .

(باب من أجاب السائل الخ (٣))

لما كان الامتناع عن الفضول والإقبال عن لا يقبل على حديثك قد أكد في

(١) ما أفاده الشيخ واضح جداً وأصرح منه دليلاً في ذلك لفظ "مسند أحمد" في حديث الباب عن ابن عمر قال : نادى رجل رسول الله ﷺ : من أين تأمرنا نهل ؟ الحديث ، فالرجل السائل أيضاً كان بعيداً ولا بد من النداء في جوابه ﷺ حتى يسمعه السائل المتنادى ، قال الحافظ : لم أقف على اسم الرجل السائل والمراد بالمسجد المسجد النبوى ، قلت : هو مصرح في الروايات ، قال : ويستفاد منه أن السؤال عن المواقيت كان قبل السفر من المدينة ، وقرن بسكون الراء ، وغلط من فتحها .

(٢) قال الحافظ : في الحديث دليل على إطلاق الزعم على القول للحق ، لأن ابن عمر سمع ذلك من رسول الله ﷺ لكنه لم يفهمه لقوله : لم أفقه هذه أى الجملة الأخيرة فصار يرويها عن غيره ، انتهى . ولا يشكل عليه ما سياتى في "البخارى" في كتاب الحج من لفظ : ولم أسمع هذه من رسول الله ﷺ ، لأن الجمع بينهما واضح بحيث إنه لم يسمعه واضحاً حتى يفقه كلامه لبعده - رضى الله عنه - عنه ﷺ .

(٣) قال ابن المنير : موقع هذه الترجمة التنبيه على أن مطابقة الجواب للسائل غير لازم بل إذا كان السبب خاصاً والجواب عاماً جاز ، وحمل الحكم على عموم اللفظ لا خصوص السبب ، لأنه جواب وزيادة فائدة ، ويؤخذ منه أيضاً : أن المفتى إذا سئل عن واقعة واحتمل هذه أن يكون السائل يتذرع

الروايات توهم بذلك أن الزيادة في الجواب داخلية فيه ، فدفعه أنه مندوب لما أمرنا بإشاعة العلم .

ودلالة الرواية على ما في الترجمة ظاهرة فإن السائل إنما سأل عن ما يلبسه فأجيب بما يلبسه وما يتركه وعن النعلين والخفين إذا لم يجد النعلين فقط ، والله تعالى أعلم .

بجوابه إلى أن يعديه إلى غير محل السؤال تعين عليه أن يفصل الجواب ، ولذا قال : فإن لم يجد نعلين ؟ فكأنه سأل عن حالة الاختيار ، فأجابه عنها وزاده حالة الاضطرار ، وليست أجنبية عن السؤال لأن حالة السفر تقتضى ذلك .

وأما ما وقع في كلام كثير من الأصوليين أن الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال ، فليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة ، بل المراد أن يكون الجواب مفيداً للحكم المستول عنه ، قاله ابن دقيق العيد ، قال ابن رشد : ختم البخارى كتاب العلم : بـ (باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل عنه) إشارة إلى أنه بلغ الغاية في الجواب عملاً بالنصيحة واعتماداً على النية الصحيحة ، كذا في "الفتح" .

ولا يذهب عليك ما تقدم في المقدمة في جملة خصائص "البخارى" ما أفاده الحافظ ابن حجر من أن الإمام يشير في آخر كل كتاب إلى ختمه الكتاب وذكرت هناك أن الظاهر عند هذا الفقير أنه يشير إلى خاتمة رجل فيذكره موته ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك الاختلاف بين هذا المبتلى بالسيئات وبين الإمام الحافظ ابن حجر في آخر كتاب الوحي قبيل كتاب الإيمان أيضاً ، فبراعة الاختتام ههنا عند الحافظ في قوله : « وليقطعها حتى يكونا تحت الكعبين » كما صرح بذلك في آخر "الفتح" ، والبراعة عندى في لباس المحرم فإنه يذكر ويشبه أكفان الموتى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(كتاب الوضوء (١))

قوله : وبين النبي ﷺ إلخ ، هذا مع أنه لو لم يبين لكان الأمر أيضاً

(١) قال الحافظ : الوضوء بالضم : الفعل ، وبالفتح : الماء الذي يتوضأ به ، على المشهور فيها ، وحكى في كل منها الأمران ، والمراد ذكر أحكامه وشرائطه ومقدماته ، وأشار بقوله : ماجاء ، إلى اختلاف السلف في معنى الآية ، فقال الأكثرون : التقدير إذا قمم إلى الصلاة محدثين ، وقال الآخرون : بل الأمر على عمومته من غير تقدير حذف إلا أنه في حق المحدث على الوجوب ، وفي حق غيره على الندب .

وقال بعضهم : كان على الإيجاب ثم نسخ فصار مندوباً لرواية "أحمد" و "أبي داود" عن عبد الله بن حنظلة الأنصاري أن رسول الله ﷺ أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر ، فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلا من حدث .

واختلف العلماء في موجب الوضوء فقليل : يجب بالحدث وجوباً موسعاً ، وقيل : به وبالقيام إلى الصلاة ، ورجحه جماعة من الشافعية ، وقيل : بالقيام إلى الصلاة حسب لرواية أصحاب السنن من حديث ابن عباس مرفوعاً : « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة » وتمسك بهذه الآية من قال : إن الوضوء أول ما فرض بالمدينة ، وأما قبل ذلك فنقل ابن عبد البر اتفاق أهل السير على أن غسل الجنابة إنما فرض على النبي ﷺ وهو بمكة وأنه لم يصل قط إلا بوضوء ، قال : وهذا مما لا يجهله عالم إلى آخر ما بسطه . وفي "الدر المختار" : دليلها آية « إذا قمم إلى الصلاة » الآية وهي مدنية لإجماعاً ، وأجمع أهل السير

كذلك (١) لأن الأمر لا يقتضى التكرار ، فليس غرضه أن شرعية الأفراد على سبيل الفرض إنما علمت بالسنة بل غرضه أن الأفراد ثابت بالسنة أيضاً كما كان ثابتاً بالكتاب .

(باب لا تقبل صلاة بغير طهور (٢))

قوله : ما الحدث؟ لما كان لفظ الحدث مشتركاً بين الحدث المقابل للطهارة

أن الوضوء والغسل فرضاً بمكة مع فرض الصلاة بتعليم جبرئيل عليه السلام ، وأنه ﷺ لم يصل قط إلا بوضوء .

(١) وهذا على أصول الحنفية فإن الأمر عندهم لا يقتضى التكرار كما في "نور الأنوار" وهذا من دقة نظر الشيخ على أصول الحنفية ، والعجب من العلامة العيني تقلد فيه الشراح الشافعية إذ قال : أشار بذلك إلى أن الأمر من حيث هو لإيجاد حقيقة الشيء المأمور به لا يقتضى المرة ولا التكرار بل هو محتمل لهما ، فبين النبي ﷺ أن المراد منه المرة حيث غسل مرة واحدة واكتفى بها ، انتهى . ويمكن أن يكون رأى الإمام البخارى في ذلك موافقاً للإمام الشافعي فيكون معنى قوله : بين أن الأمر في الآية لما كان محتملاً للواحدة والزائدة بين النبي ﷺ المرة الواحدة .

(٢) قال الحافظ: هذه الترجمة لفظ حديث رواه مسلم وغيره وله طرق كثيرة لكن ليس فيها شيء على شرط البخارى ، فلذا اقتصر على ذكره في الترجمة وأورد في الباب ما يقوم مقامه ، قلت : وهذا أصل مطرد من أصول التراجم المذكورة في المقدمة ، وهو الأصل الأول منها ، ثم لم يتكلم الشيخ على بحث القبول بشئ لما أنه أشيع الكلام عليه في أول "الترمذى" كما تقدم في "الكوكب النرى" .

وبينه بمعنى لإحداث أمر التلبس الأمر عليه (١) فسأله لتعيين أحد محتمليه ،
فبين المعنى الأول ببيان بعض أفراده ولم يستوف الأقسام لحصول المطلوب
بدونه (٢) .

(١) فقد أخرج أبو داؤد من حديث عائشة في قصة امرأة كانت عندها
تضحك ظهراً و بطناً و رسول الله ﷺ يقتل رجالهم بالسوق و هتف هاتف
باسمها : أين فلانة ؟ قالت : أنا ، قلت : وما شأنك ؟ قالت : حدث أحدثت ،
الحديث .

(٢) لله در الشيخ ما أجاد في لفظ واحد فإنه دفع بذلك إيراداً مشهوراً
وارداً على أبي هريرة في أنه كيف اقتصر على بعض الأحداث دون بعض ،
وحاصل ما أفاده الشيخ أن أبا هريرة لم يرد إذ ذاك بيان الأحداث حتى يرد عليه
ما أوردوا بل أراد تعيين أحد محتملات اللفظ فقد حصل . قال الحافظ : المراد به
الخارج من أحد السبيلين وإنما فسرده أبو هريرة بأخص من ذلك تنبيهاً بالأنحف
على الأغلط ، ولأنهما قد يقعان في الصلاة أكثر من غيرهما ، وأما باقي الأحداث
المختلف فيها بين العلماء كمس الذكر ولمس المرأة والقي والحجامة ؛ فلعل
أبا هريرة كان لا يرى النقض بشئ منها ، وعليه مشى المصنف كما سيأتى في
(باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين) .

وقيل : إنما اقتصر أبو هريرة على ما ذكر لعلمه أن السائل كان يعلم ما
عدا ذلك ، وفيه بعد ، انتهى . وفي "العيني" : قال ابن بطال : إنما اقتصر
أبو هريرة على بعض الأحداث لأنه أجاب سائلاً سأله عن المصلي يحدث في
صلاته ، فخرج جوابه على ما سبق المصلي من الأحداث في صلاته لأن البول
والغائط ونحوهما غير معهود في الصلاة .

قوله : « غراً محجلين » والظاهر أن الاختصاص كرامة من الله منةً على هذه الأمة المرحومة (١) وإن كان الوضوء فيهم أيضاً .

وقال الخطابي : لم يرد بذكرهما تخصيصهما وقصر الحكم عليهما بل دخل في معناه كل ما يخرج من السبيلين ، والمعنى إذا كان أو سع من الحكم كان الحكم للمعنى : ولعله أراد أن يثبت الباقي بالقياس عليه ، ويحتمل أن يقال : المجمع عليه من أنواع الحدث ليس إلا الخارج النجس المعتاد ، وما يكون مظنةً له كزوال العقل فأشار إليه على سبيل المثال كما يقال : الاسم زيد ويسمى مثله تعريفاً بالمثل ، والأقرب أن يقال : إنه أجاب السائل بما يحتاج إلى معرفته في غالب الأمر .

(١) يعنى أن الخصيصة كونهم غراً محجلين ، وليس المعنى أن للوضوء خصيصة لهم كما توهم ، قال الحافظ : قوله : غراً بضم المعجمة وتشديد الراء جمع أغر أى ذو غرة ، وأصل الغرة لمعة بيضاء تكون في جبهة الفرس ، ثم استعمل في الجمال والشهرة وطيب الذكر ، والمراد ههنا النور الكائن على وجوه أمة محمد ﷺ ، وغراً منصوب على المفعولية ليدعون ، أو على الحال أى أنهم إذا دهوا على رؤس الأشهاد نودوا بهذا الوصف وكانوا على هذه الصفة ، والمحجلين - بالمهملة والجيم - من التحجيل وهو بياض يكون في ثلاث قوائم من قوائم الفرس ، وأصله من الحجل - بكسر المهملة - وهو الخلخال .

واستدل الحلبي بهذا الحديث على أن الوضوء من خصائص هذه الأمة وفيه نظر لأنه ثبت عند المصنف في قصة سارة مع الملك الذى أعطاها هاجر أنه لما همّ بها قامت تتوضأ وتصلى ، وفي قصة جريج الراهب أيضاً أنه قام فتوضأ وصلّى ، فالظاهر أن الذى اختصت به هذه الأمة هو الغرة والتحجيل لا أصل الوضوء ، وقد صرح بذلك في رواية لمسلم عن أبى هريرة أيضاً

(باب اسباغ الوضوء)

دفع به ما يتوهم من الباب السابق أن التخفيف هو الأولى (١)
ومعنى قوله : الإسباغ هو الإنقاء أن الإكمال ههنا ليس بزيادة في الكم على
المحدود شرعاً ولا المرات ، وإنما المراد إكمال كميته حتى يحصل الإنقاء .

قوله : نزل فتوضأ ، وقال علماءنا رحمهم الله تعالى : لا يستحب
الوضوء على الوضوء ما لم يفصل بينها بشئ من الذكر أو الصلاة ، لأن الوضوء
شرع قرينة لأجل وقوعه مفتاحاً للصلاة وغيرها ، فما لم يجر به مجراه لم يكن
قرينة فلا يناسب الموالاة فيه (٢) والجواب من الرواية أن الذكر قد تخلل
بينهما مع أن الأول لم يكن كاملاً فأراد إسباغها ولم يكتف بغير السابغ من

مرفوعاً قال : سيما ليست لأحد غيركم ، وله من حديث حذيفة نحوه ،
وسياً - بكسر المهملة وإسكان الياء - أى علامة ، وقد اعترض بعضهم على
الحليمي بحديث « هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلى » وهو حديث ضعيف
لا يصح الاحتجاج به لضعفه ولاحتمال أن يكون الوضوء من خصائص الأنبياء
دون أممهم إلا هذه الأمة .

(١) ولا يبعد أن يقال أن المصنف نبه بهذين البابين على طرفي الوضوء
أدناه التخفيف وأعله الإسباغ .

(٢) بسط ذلك ابن عابدين إذ قال راداً على من أباح الزيادة على
الثلاث : فيه إشكال لإطباقهم على أن الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فإذا
لم يؤد به عمل بما هو المقصود من شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف
ينبغي أن لا يشرع تكراره قرينة لكونه غير مقصود لذاته ، فيكون إسرافاً
محضاً ، إلى آخر ما بسطه .

الطهارة في الفرائض ، فلم يكن الثاني في الحقيقة غير الأولى (١) .

قوله : ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها إلخ ، يعنى أن الماء لا يأخذ إلا مقدار غرفة واحدة بيد واحدة (٢) ولكنه يغسل باليدين معاً لثلاث بضع الماء ، ولأنه باليدين أقدر منه على الغسل بيد واحدة .

(باب التسمية عند كل حال إلخ (٣))

(١) ما أجاب الشيخ من الأجوبة واضح ، وأيضاً فإن الوضوء الأول كان في الطريق ، وقد بعد زمانه ، وقد صرحوا بنسب الوضوء في أقل من ذلك ، ففي " مراعى الفلاح " في المواضع التي يندب تجديد الوضوء : وللوضوء على وضوء إذا تبدل مجلسه لأنه نور على نور ، قال الطحطاوى : أو أدى بالأول عبادة مقصودة من شرعية الوضوء .

(٢) قال الحافظ : مراد المصنف بالترجمة التنبيه على عدم اشتراط الاعتراف باليدين جميعاً ، والإشارة إلى تضعيف الحديث الذي فيه أنه صلى الله عليه وسلم كان يغسل وجهه بيمينه ، وجمع الحلبي بينهما بأن هذا حيث كان يتوضأ من إناء يصب منه بيساره على يمينه ، والآخر حيث كان يغترف ، لكن سياق الحديث بأبواه لأن فيه أنه بعد أن تناول الماء بإحدى يديه أضافه إلى الأخرى وغسل بهما ، انتهى . وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ لا يرد عليه ما أورد الحافظ على الحلبي ، ولا يبقى التعارض بين الروايتين أيضاً لأنه صلى الله عليه وسلم إذا أخذ الماء في اليمين وغسل به وجهه فكأنه غسله بيمينه ، واليسار كان معيناً لليمين لحفظ الماء والإسباغ على الوجه .

(٣) لم يذكر الشيخ رحمه الله هذه الترجمة وزدتها لما أن الشراح قاطبةً اختلفوا في شأن الإمام البخارى في ذكره هذه التراجم المختلفة فن ناقده عليه

ومن مثبت له بدقة النظر ، وأنا أيضاً فى الثانى كما ذكرت مفصلاً فيما علقته على تراجم البخارى ، قال الكرماني فى هذا الباب : فإن قلت : ما وجه الترتيب الذى لهذه الأبواب إذ التسمية إنما هى قبل غسل الوجه لا بعده ؟ ثم إن توسط أمر الخلاء بين أبواب الوضوء لا يناسب ما عليه الوجود . قلت : البخارى لا يراعى حسن الترتيب وجملة قصده إنما هو فى نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه لا غير ، ونعم المقصد ، انتهى .

وقال الحافظ فى (باب ما يقول عند الخلاء) : أشكل إدخال هذا الباب والأبواب التى بعده إلى (باب الوضوء مرةً مرةً) لأنه شرع فى أبواب الوضوء فذكر منها فرضه وشرطه وفضيلته وجواز تخفيفه واستحباب إسباغه ، ثم غسل الوجه ، ثم التسمية ، ولا أثر لتأخيرها عن غسل الوجه لأن محلها مقارنة أول جزء منه . فتقديمها فى الذكر عنه وتأخيرها سواء ، لكن ذكر بعدها القول عند الخلاء ، واستمر فى ذكر ما يتعلق بالاستنجاء ، ثم رجع فذكر الوضوء مرةً مرةً ، وقد خفى وجه المناسبة على الكرماني المذكور .

ثم قال : وقد أبطل هذا الجواب فى التفسير فقال : لما ناقش البخارى فى أشياء ذكرها من تفسير بعض الألفاظ بما معناه لو ترك البخارى هذا لكان أولى ، لأنه ليس من موضوع كتابه ، وكذلك قال فى مواضع أخر إذ لم يظهر له توجيه كلام البخارى مع أن البخارى فى جميع ما يورده من تفسير الغريب إنما ينقله عن أهل الفن كأبى عبيدة والنضر بن شميل وغيرهما .

وأما المباحث الفقهية فغالبيتها مستمدّة له من الشافعى وأبى عبيد وأمثالها ، والعجب من دعوى الكرماني : إنه لا يقصد تحسين الترتيب بين الأبواب مع أنه لا يعرف لأحد من المصنفين على الأبواب من اعتنى بذلك غيره ، حتى قال جمع

من الأئمة : فقه البخارى فى تراجمه ، وقد أبديت فى هذا الشرح من محاسنه وتدقيقه فى ذلك ما لا خفاء به ، وقد أمعنت النظر فى هذا الموضع فوجدته فى بادى رأى يظن الناظر فيه أنه لم يعتن بترتيبه كما قاله الكرمانى ، لكنه اعتنى بترتيب كتاب الصلاة اعتناء تاماً كما سأذكره هناك .

وقد يتلمح أنه ذكر أولاً فرض الوضوء وأنه شرط لصحة الصلاة ثم فضله وأنه لا يجب إلا مع التيقن وأن الزيادة فيه على إيصال الماء ليس بشرط ، وأن ما زاد على ذلك من الإسباغ فضل ، ومن ذلك الاكتفاء فى غسل بعض الأعضاء بغرفة واحدة ، وأن التسمية مع أوله مشروعة كما يشرع الذكر عند دخول الخلاء ، فاستطرد من ههنا لآداب الاستنجاء وشرائطه ، ثم رجع ليبين أن واجب الوضوء مرة الواحدة وأن الثنتين والثلاث سنة .

ثم ذكر سنة الاستنثار إشارةً إلى أن الابتداء بتنظيف البواطن قبل الظواهر ، وورد الأمر بالاستنجار وترأى فى حديث الاستنثار فترجم به لأنه من جملة التنظيف ، ثم رجع إلى حكم التخفيف فترجم بغسل القدمين لا بمسح الخفين إشارةً إلى أن التخفيف لا يكفى فيه المسح دون مسمى الغسل ، ثم رجع إلى المضمضة لأنها أخت الاستنثار ، ثم استدرك بغسل العقبين لثلا يظن أنها لا يدخلان فى مسمى القدم ، وذكر غسل الرجلين فى النعلين رداً على من قصر فى سياق الحديث المذكور فاقصر على النعلين .

ثم ذكر فضل الابتداء باليمين ، ومتى يجب طلب الماء للوضوء ، ثم ذكر حكم الماء المستعمل ، وما يوجب الوضوء ثم ذكر الاستعانة فى الوضوء ، ثم ما يمتنع على من كان على غير وضوء ، واستمر على ذلك إذا ذكر شيئاً من أعضاء الوضوء استطرد منه إلى ما به تعلق لمن يعمن التأمل إلى أن أكمل كتاب

الوضوء على ذلك ، وسلك فى ترتيب الصلاة أسهل من هذا المسلك ، فأورد أبوابها ظاهرة التناسب فى الترتيب ، فكأنه تفنن فى ذلك ، انتهى .

وقال العيني فى (باب غسل الوجه باليدين) : إن قلت : ما وجه المناسبة بين البابين ؟ قلت : المناسبة بين البابين المذكورين وبين أكثر أبواب كتاب الوضوء غير ظاهرة ، ولذلك قال الكرمانى ، فذكر قوله ، ثم قال : لانسلم أن جملة قصده نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه فقط بل معظم قصده ذلك مع سرده فى أبواب مخصوصة ، ولذا بوب الأبواب على تراجم معينة حتى وقع منه تكرار كثير لأجل ذلك ، فإذا كان الأمر كذلك ينبغى أن تتطلب وجوه المناسبات بين الأبواب وإن كانت غير ظاهرة بحسب الظاهر ، فنقول : وجه المناسبة بين البابين المذكورين من حيث إن من جملة المذكور فى الباب الأول بعض وصف وضوء النبي ﷺ ، وفى هذا الباب أيضاً وصف وضوء النبي ﷺ ، فإن ابن عباس لما توضأ قال : هكذا رأيت النبي ﷺ يتوضأ ، فهذا المقدار من الوجه كاف على أن المناسبة العامة موجودة بين الأبواب كلها لكونها من واد واحد ، ثم توجيه المناسبات الخاصة إنما يكون بقدر الإدراك ، انتهى .

وقال أيضاً فى موضع آخر راداً على الكرمانى : فالتأمل إذا أمعن النظر عرف وجوه المناسبات بين الأبواب وإن كان الوجه يوجد فى بعضها ببعض التكلف ، فنقول : ذكر عقب كتاب الوضوء ستة أبواب ليس فيها شئ من أوصاف الوضوء وإنما هى كالتقدمات لها ، ثم ذكر الباب السامع الذى فيه صفة الوضوء وكان ينبغى أن يذكره بعد أبواب الاستنجاء فى أثناء أبواب صفة الوضوء ، ولكنه ذكره بعد الباب السادس بطريق الاستطراد ، انتهى .

وأنت ترى ما أبدى الحافظ من المناسبات أعمق مما ذكره العلامة العيني ، ومن يمعن الفكر في هذه الأبواب يجد فيها مناسبات أدق مما ذكره الحافظ أيضاً ، فالظاهر عند هذا الفقير أن المصنف ذكر هذا الباب بعد إسباغ الوضوء إشارة إلى أنه يحتاج للإسباغ إلى معاونة اليدين ، فكان هذا الباب عندى تكملة لباب الإسباغ المذكور قبل ، وهكذا في جملة أبواب الوضوء ذكر الباب الظاهر فيه عدم المناسبة لمناسبة لطيفة لما قبله على أنه لا يبعد أنه أشار بخلاف الترتيب في ذكر أبواب الوضوء ، وبالتفريق بين أبوابها على أن الترتيب والولاء ليسا بشرط في الوضوء ، فتأمل فإنه إن شاء الله لطيف ، وخاطرى أبو عذره .

وهكذا في باب التسمية هذا لا يرد عندى ما أورده من أنه كان حقه أن يذكر قبل غسل الوجه لأن باب غسل الوجه عندى تكملة لباب الإسباغ ، ومن ههنا شرعت أبواب آداب الاستنجاء ، فذكر أول أدبه التسمية ، فأصل الفرض منه التسمية عند الخلاء وإن ثبت منه التسمية على الوضوء أيضاً بالطريق الأولى ، فكان المصنف ذكر أولاً أبواب الوضوء إجمالاً من كونه فرضاً وندب الإسباغ وغيره ، ثم ابتدأ بالخلاء لأنه مقدم على الوضوء ، وهكذا في الأبواب الآتية إلا أنه لما ذكر مسألة في محل لمزنية لا يعيدها مرة أخرى لحصول المقصود بذكرها ، ولذا لا يعيد غسل الوجه بعد ذلك فتأمل وتشكر فإنه لطيف .

ثم الترجمة التي نحن بصددھا فالمشاخ والشرح على أن المقصود منها التسمية على الوضوء ، ثم أوردوا عليها أن حقها كان قبل غسل الوجه ، وقد عرفت أن المقصود منها عندى التسمية عند الخلاء ، ولذا قدمها على الأبواب

الآتية ، وكأنه أشار إلى حديث "الترمذى" عن علي مرفوعاً : « متر ما بين الجن وعورات بنى آدم إذا دخل الكنيف أن يقول : بسم الله » الحديث ، قال العيني : إسناده صحيح وإن كان أبو عيسى قال : إسناده ليس بالقوى ، انتهى .

وهذا أصل مطرد من أصول التراجع معروفة عند المشايخ ، وأما على ما أفاده المشايخ والشرح ففى "تراجع شيخ المشايخ" : لما لم يكن الحديث الذى روى فى (باب التسمية قبل الوضوء) من قوله ﷺ : « من لم يسم لا وضوء له » على شرط المؤلف لكون بعض رواته نساء مستورة الحال أثبت سنية التسمية للوضوء بالحديث الذى أورده فى هذا الباب ، لدلالته على استحباب التسمية عند الوقاع الذى هو أبعد الأحوال عن ذكر الله على الوضوء بالطريق الأولى ، انتهى .

وأنت خير بأن دلالة الحديث على التسمية عند الخلاء أشبه بالتسمية عند الوقاع من التسمية على الوضوء ، قال الحافظ : قوله : عند الوقاع ، من عطف الخاص على العام للاهتمام به ، وليس العموم ظاهراً من الحديث الذى أورده لكن يستفاد من باب الأولى لأنه إذا شرع فى حالة الجماع وهى مما أمر فيه بالصمت فغيره أولى ، ففيه إشارة إلى تضعيف ما ورد من كراهة ذكر الله فى حالين : الخلاء والوقاع ، لكن على تقدير صحته لا ينافى حديث الباب لأنه يحمل على إرادة الجماع ، انتهى .

وقال القسطلانى : قوله : الجماع من عطف الخاص على العام للاهتمام به ، والحديث الذى ساقه شاهد للخاص لا العام ، لكن لما كان حال الوقاع أبعد حال من ذكر الله تعالى ومع ذلك تسنّ التسمية فيه ففى غيره أولى ، ومن ثم

قوله : فأخبر (١) إلخ ، فاستحسنه منه لكونه فعله من نفسه دون أن يشير إليه أحد .

ساقه المصنف ههنا لمشروعية التسمية عند الوضوء ، ولم يسق حديث : « لا وضوء لمن لم يذكر الله عليه » مع كونه أبلغ في الدلالة ، لكونه ليس على شرطه بل هو مطعون فيه ، انتهى . وهكذا قال غير واحد من شراح الحديث ، ولا بد أن يرد عليه ذكر المصنف إياه في غير محله بوجهين : الأول : تأخيره عن غسل الوجه ، والثاني : ذكر أبواب الاستنجاء بعد التسمية على الوضوء ، ولو يرد به التسمية في بدء الاستنجاء فلا يراد أصلاً ، ويثبت منه التسمية على الوضوء بالطريق الأولى وبعموم لفظ : على كل حال ، فالظاهر عندى أن الإمام أراد بهذا الباب التسمية عند الخلاء ، ولذا قدمه على الدعاء الآتي في الباب اللاحق خلافاً لما عليه عامة المشايخ والشراح من حملهم إياه على التسمية عند الوضوء ؛ فلو سلم فيمكن الاعتذار عن المصنف بذكره إياه ههنا أنه أشار بذلك إلى أن التسمية في أول الوضوء ليست بفرض بل هي مستحبة ، فقدم الفرض وآخر النذب للتنبيه على مرتبتهما .

(١) ببناء المجهول ، قال الحافظ : وكانت ميمونة خالة ابن عباس هي المخبرة بذلك ، قال التيمي : فيه استحباب المكافأة بالدعاء قال ابن المنير : مناسبة الدعاء لابن عباس بالتفقه على وضعه الماء من جهة أنه تردد بين ثلاثة أمور : إما أن يدخل إليه بالماء ، أو يضعه على الباب ليتناول به من قرب ، أو لا يفعل شيئاً ، فرأى الثاني أوفق ، لأن في الأول تعرضاً للاطلاع ، والثالث يستدعى مشقة في طلب الماء ، والثاني أسهلها ، ففعله يدل على ذكائه ، فناسب أن يدعى له بالتفقه في الدين ليحصل به النفع وكذا كان ، انتهى .

(باب من تبرز على البتئين)

الرواية الموردة فيه من جملة ما كان المقصود لإيراده في الباب المتقدم إلا أنها لما تضمنت مسألةً على حدة وهو أنه ينبغي أن يكون جلوسه للتبرز على شيء مرتفع لئلا تصيب النجاسة بدنه ، أفرز له باباً للتنبيه على هذه الزيادة ، فكأنه قال : إن الرواية مع دلالتها على ما تضمنته الباب السابق من الترجمة دالة على مسألة أدب المتبرز في جلوسه ، وهذه فائدة جليلة ويكثر وقوعها في كتابه (١) فلتحفظ ، ثم إن قوله في الترجمة الأولى : عند البناء جداراً أو

قال الكرمانى : فيه دليل قاطع على إجابة دعاء الرسول ﷺ لأنه صار فقيهاً وأى فقيه - رضى الله عنه - قال ابن بطال : معلوم أن وضع الماء عند الخلاء إنما هو للاستنجاء به ، وفيه رد على قول من أنكر الاستنجاء بالماء وقال : إنما ذلك وضوء النساء ، وزعم بعض المتأخرين أن الماء نوع من المطعوم فكرهه لأجل ذلك ، قال النووي : قد اختلف في المسألة فالذى عليه الجمهور أن الأفضل أن يجمع بينهما فيستعمل الحجر أولاً لتخف النجاسة وتقل مباشرة يده ثم يستعمل الماء فإن أراد الاقتصار على أحدهما جاز سواء وجد الآخراً لا ، انتهى .

قلت : وأشار المصنف بذكر هذا الباب بين أبواب الاستنجاء إلى أن وضع هذا الماء كان للاستنجاء ، ولذا وضعه عند الخلاء لا للوضوء بعد الفراغ عن الاستنجاء ، ولما كانت مسألة الاستنجاء بالماء مختلفة في السلف كما عرفت ، ترجم المصنف فيما سيأتى قريباً (باب الاستنجاء بالماء) مستقلاً .

(١) وهذا معروف مطرد ، وهذا هو الأصل السادس من أصول التراجم المتقدمة .

نحوه (١) إشارة منه إلى اختلاف محمل الروایتين جمعاً بين الروایات ورفعاً
 (١) لما كان هذا الباب في الباب عند الشيخ ولم ينقض الباب الأول
 بعد ذكر هذا الكلام المتعلق به ، وما أفاده الشيخ هذا أيضاً أصل مطرد في
 تراجم الإمام البخاری كما تقدم في الأصل الخامس ، وما جمع به الأمام
 البخاری هو على مختاره وإلا فالمسألة خلافية شهيرة ، ولم يتعرض عنها الشيخ لما
 تقدم في تقريری : ” الترمذی “ و ” أبي داؤد “ وفي المسألة ثمانية مذاهب بسطت
 في ” البذل “ و ” الأوجز “ و هامنش ” الكوكب “ ، والمشهورة منها ثلاثة
 مذاهب :

الأول : ما اختاره الإمام البخاری من التفرقة بين البنيان والصحارى ،
 وهو مذهب الأئمة الثلاثة على المشهور .

والثاني : الإباحة مطلقاً ونسخ أحاديث النهی ، ونسب إلى الظاهرية
 وهو مذهب داؤد الظاهري .

والثالث : المنع مطلقاً وهو مذهب الحنفية وأحمد في رواية ، قال
 الحافظ : وهو المشهور عن أبي حنيفة وأحمد ونسبه في ” البحر “ إلى الأكثر ،
 وبه قال الثوري والأوزاعي ورجحه من المالكية ابن العربي ومن الظاهرية
 ابن حزم ، وبه قال جمع من الصحابة والتابعين كما في ” الأوجز “ ولا يذهب
 عليك ما في آخر حديث الباب الثاني من قول ابن عمر يشكل مناسبة ذكره
 ههنا ، قال الحافظ : قوله : لعلك ، خطاب لواسع ، وغلط من زعم أنه
 مرفوع ، وقد فسرهُ مالك بمن يلصق بطنه بوركبه إذا سجد ، وهو خلاف
 هيئة السجود المشروعة ، وهي التجافي والتجنع .

وفي ” النهاية “ : وفسر بأنه يفرج ركبتيه فيصير معتمداً على وركبيه ،
 وقد استشكلت مناسبة ذكر ابن عمر هذا مع المسألة السابقة ، فقيل : يحتمل

للتعارض الناشئ باختلاف معانيها .

أن يكون أراد بذلك أن الذى خاطبه لا يعرف السنة ، إذ لو كان عارفاً بها لعرف الفرق بين الفضاء وغيره ، أو الفرق بين استقبال القبلة وبيت المقدس ، وإنما كنى عمن لا يعرف السنة بالذى يصلى على وركيه لأن من يفعل ذلك لا يكون إلا جاهلاً بالسنة ، وهذا الجواب للكرمانى ، ولا يخفى ما فيه من التكلف ، وليس فى السياق أن واسعاً سأل ابن عمر عن المسألة الأولى حتى ينسبه إلى عدم معرفتها ، ثم الحصر الأخير مردود لأنه قد يسجد على وركيه من يكون عارفاً بسنن الخلاء .

والذى يظهر فى المناسبة ما دلّ عليه سياق " مسلم " فى أوله عنده عن واسع قال : كنت أصلى فى المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس ، فلما قضيت صلاتى انصرفت إليه ، فذكر الحديث المذكور ، فكان ابن عمر رأى منه فى حال سجوده شيئاً لم يتحققه ، فسأله عنه بالعبارة المذكورة ، وكأنه بدأ بالقصة الأولى لأنها من روايته المرفوعة فقدمها على ذلك الأمر المظنون .

ولا يبعد أن يكون قريب العهد بقول من نقل عنهم ما نقل ، فأحب أن يعرف الحكم لهذا التابعى لينقله عنه على أنه لا يمتنع إبداء مناسبة بين هاتين المسألتين بخصوصهما ، وأن لإحداهما بالأخرى تعلقاً بأن يقال : لعل الذى كان يسجد وهو لاصق بطنه بوركيه كان يظن امتناع استقبال القبلة بفرجه فى كل حال كما قيل فى مثار النهى .

وأحوال الصلاة أربعة : قيام وركوع وسجود وقعود ، وانضمام الفرج فيها بين الوركين ممكن إلا إذا جافى فى السجود ، فرأى أن فى الإلصاق ضمناً للفرج ، ففعله ابتداءً وتنطعاً والسنة بخلاف ذلك ، والتستر بالثياب كاف

قوله : فأنزل الله الحجاب (١) أى الحجاب الذى كان يهواه عمر لمن ،

فى ذلك إن قلنا : إن مثار النهى الاستقبال بالعورة . فلما حدث ابن عمر بالحكم الأول أشار له إلى الحكم الثانى منبهاً له على ما ظنه فى تلك الصلاة رآه صلاحها .

وأما قول واسع : لا أدرى فдал على أنه لاشعور عنده بشئ مما ظنه به ، ولهذا لم يغلط ابن عمر له فى الزجر . قلت : لكن يشكل عليه أنه لو كان كذلك لكانت حالة القيام أحق بانضمام الفرج بين الفخذين لأن محاذاة الفرج بالقبلة فى القيام أظهر منها فى السجود ، فتأمل .

وفى ” تراجم شيخ المشايخ “ : قوله : لعلك إلخ قاله فى تنمة كلامه مع واسع حين صلى فى المسجد وانصرف بعد الصلاة إلى يساره ، فقال له : أصبت فى ذلك والناس يزعمون أنه كان ينصرف إلى اليمين أبداً ، وكان فى بقية كلامه معه ذلك تعليماً له هذه المسألة حتى لا يفعل ما لا يفعلون فى صلاتهم من اللصوق بالأرض فى السجود ، انتهى . كذا فى الأصل ، والأوجه عندى أن لفظ لا فى قوله : ما لا يفعلون ، من غلط الناسخ ، والصواب : ما يفعلون ، بحذف لا وإن أمكن توجيهه على ثبوته .

(١) اختلفوا فى المراد بآية الحجاب فى هذا الحديث ، واختلط كلام الشراح فى ذلك ، قال الكرماني : يحتمل أن يراد بآية الحجاب الجنس ، فهتناول الآيات الثلاث قوله تعالى : « يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن » الآية ، وقوله تعالى : « وإذا سألتهم عن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب » وقوله تعالى : « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن » الآية .

إذ الحجاب الشرعى قد كان نزل من قبل (١) والحاصل : أن عمر كان يهوى

ويحتمل أن يراد بها العهد من واحدة من هذه الثلاث قال التيمى : المراد بالحجاب ههنا استتارهن بالثياب حتى لا يرى منهن شئ عند خروجهن ، انتهى . وسيأتى فى كلام شيخ الإسلام شارح " البخارى " أن المراد عنده فى آخر الحديث فأنزل الله الحجاب قوله تعالى : « لا تدخلوا بيوت النبي » الآية ، والأوجه عندى المراد فى آخر الحديث قوله تعالى : « وقرن فى بيوتكن » الآية ، والمراد به فى أول حديث هشام عن أبيه عن عائشة : خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب ، الحديث الآتى فى تفسير سورة الأحزاب هو حجاب التستر بالثياب . فتأمل .

(١) كما هو نص رواية " البخارى " فى سورة الأحزاب - فتح - من حديث هشام عن أبيه عن عائشة قالت : خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها ، وكانت امرأة جسيمة لا تخفى على من لا يعرفها ، فرآها عمر بن الخطاب فقال : يا سودة أما والله ما تخفين علينا فانظري كيف تخرجين ؟ الحديث ، لكن ليس فيه ما فى حديث الباب من قوله : فأنزل الله الحجاب ، بل فيه ما سيأتى قريباً فى حديث زكريا أنه عليه السلام قال : « قد أذن لكن أن تخرجن » ولذا قال الحافظ فى التفسير : قوله : بعد ما ضرب الحجاب ، ظاهره يخالف رواية الزهرى هذه .

قال الكرماني : فإن قلت : وقع ههنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب ، وتقدم فى الوضوء أنه كان قبل الحجاب ؟ فالجواب : لعله وقع مرتين ، قال الحافظ : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثانى ، والحاصل : أن عمر وقع فى قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحرم النبوى ، حتى صرح بقوله له عليه الصلاة والسلام : احجب نساءك ، وأكد ذلك إلى أن نزلت آية

الحجاب ، ثم قصد بعد ذلك أن لا يبدن أشخاصهن أصلاً ولو كنَّ مستترات ، فبالغ في ذلك فنع منه وأذن لمن في الخروج لحاجتهن دفعاً للمشقة ورفعاً للخروج انتهى .

فالأوجه عندي أيضاً ما أفاده الشيخ وإليه يظهر ميل الحافظ أن وقعة سودة هذه كانت بعد نزول الحجاب المعروف ، لقول عمر : قد عرفناك يا سودة ، فإن لم يكن الحجاب إذ ذاك فأى فاقعة لقوله : قد عرفنا ، وكان نزول الحجاب المعروف سنة خمس على الراجح ، وقيل : سنة أربع ، وقيل : ثلاث ، كما في ”الفتح“ . والحجاب الذى كان يهواه عمر بعد ذلك هو عدم خروجهن من البيوت ، وهذا الحجاب هو المراد بما في آخر هذا الحديث من قوله : فأنزل الله الحجاب ؛ ولا يبعد عندي أن يراد بهذا الحجاب الثانى الذى يهواه عمر قوله تعالى : « وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن » الآية ، فإن نزوله كان بعد الحجاب السابق بزمان ، لأن نزوله فى آية التخيير وهى نزلت سنة تسع ، فتأمل فإنه لطيف إن شاء الله .

ولما كان الأمر فى هذه الآية بالقرار فى البيوت مطلقاً يصح أن يترتب عليه ما فى الحديث الآتى من قوله ﷺ : « قد أذن أن تخرجن فى حاجتكن » ولعل ذلك هو الذى أشار إليه الشيخ فى قوله : فصار ذلك مستحباً بعد زمان وإن بقى الجواز بعده أيضاً ، وهذا أوجه عندي مما جمع به شيخ الإسلام فى شرح ”البخارى“ فى الفارسية ، ومحصله : أن قوله : خرجت سودة ، كان بعد نزول الحجاب والتستر بالليالى والظلمة ، وقبل نزول الحجاب بالثياب المأمور به فى قوله تعالى : « يدين عليهن من جلابيهن » ثم نزل ذلك أى التستر

أن لا يخرجن محتجبات أيضاً ، ويتبرزن في البيوت (١) فصار ذلك مستحباً بعد زمان ، وإن بقي الجواز بعده أيضاً (٢) فالفاء في قوله : فأُنزل الله ،

بالياب ، لكنه لم يكن مانعاً عن المعرفة حتى قال عمر : قد عرفناك يا سودة ، حرصاً على نزول الحجاب الكلى الذى يهواه عمر عن زمان ، فأُنزل الله تعالى آية الحجاب التى هي قوله تعالى : « لا تدخلوا بيوت النبي » الآية ، وهذا حجاب ثالث ، فاتخذ الناس الكنف في البيوت عند ذلك ، ولا يلزم منه أن يكون نزولها بعد قصة سودة متصلاً حتى يشكل أن نزولها عند الجمهور كما يدل عليه عامة الروايات في قصة البناء بزینب لأنه لا مانع أن قصة زينب أيضاً وقعت بعد قصة سودة ، انتهى ملخصاً .

(١) وإليه مال الحافظ إذ قال في حديث الباب : قوله : احجب أى امنعن من الخروج من بيوتهن بدليل أن عمر بعد نزول آية الحجاب قال لسودة ما قال .

(٢) اختلفت نقلة التقارير عن حضرة الشيخ الكنكوهي - قدس سره - في هذا المقام ، وما حكاه الوالد المرحوم أوضح مما حكاه غيره ، وحكى مولانا حسين على الفنجاى ما نصه : قوله : احجب نساءك إلى البراز أيضاً كما في (ص - ٧٠٧) وقوله : حرصاً على أن ينزل الحجاب عن هذا الخروج ، قوله : فأُنزل الله الحجاب ، أى قد كان الله أنزل الحجاب في قصة زينب فلم يزد عليه ، وما قيل : قد كان ستر الشخص أيضاً واجباً في حق نسائه عليه السلام يردده هذا الحديث وما ثبت أن أمهات المؤمنين كن يطفن بالبית مستترات ، انتهى .

وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى في تقريره : قوله : خروج النساء إلى البراز فهو جائز إلى الآن ، أما الحجاب الثانى فهو مختص

ليست للتعقيب الغير المتراخي (١) .

(باب التبرز في البيوت (٢))

لما كان لتوهم أن يتوهم كراهة ذلك (٣) لما فيه من التدانى والتلبس بالنجس رده فذكر ما يدل على جوازه ، إلا أن التطهر لما كان مطلوباً يجب أن يزيله عن البيت قبل الفساد ، ولا يتركه يجتمع منه الكثير .

بالأزواج المطهرات أما غيرهن من النساء فجاز لهن الخروج إلى البراز الآن أيضاً ، كذا أفاده الأستاذ ، انتهى . وظاهرها التعارض فيما حكى عن الشيخ قدس سره ، وما حكاه الوالد المرحوم يدفع به التعارض إذ فرق بين الجواز والندب .

(١) وعلى هذا التوجيه لا يبقى فيه الإشكال الذي أورده الكرمانى من التعارض بين الروايتين .

(٢) قال الحافظ وتبعه غيره من الشراح : عقب المصنف بهذه الترجمة ليشير إلى أن خروج النساء للبراز لم يستمر بل اتخذت بعد ذلك الأخلية في البيوت ، فاستغنين عن الخروج إلا للضرورة ، انتهى . ومفاده ندب التبرز في البيوت لأنه أهون على التستر وهو الأوجه عندى فى غرض الترجمة ، ولذا وصلها المصنف بالترجمة السابقة .

(٣) ويزيد التوهم ما فى " البذل " عن " مرقاة الصعود " روى الطبرانى فى " أوسطه " بسند جيد عن عبد الله بن يزيد مرفوعاً : « لا ينفع بول فى طست فى البيت فإن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه بول مستنقع » انتهى . فإذا كان ذلك البول فما ظنك بالغائط الذى هو أشد رائحة كريمة من البول ،

(باب الاستنجاء بالحجارة (١))

قوله : بأحجار ، إلا أن الاستنجاء بعد البول لا ينبغي أن يكون بالحجر لعدم الفائدة فيه لعدم الجذب فيه وهو المطلوب (٢) إلا أن لا يكون لبوله

وقد كان النبي ﷺ إذا أراد البراز أبعد ، وقد ورد النهي عن البراز في الموارد وغيرها ، وهذه كلها تؤيد التوهم .

(١) قال الحافظ : أراد بهذه الترجمة الرد على من زعم أن الاستنجاء مختص بالماء والدلالة على ذلك من قوله : استنفض ، فإن معناه : استنجدى ، انتهى . والأوجه عندى أن المصنف أشار بهذه الترجمة إلى اختلافهم في حقيقة الاستنجاء بالحجارة هل هو مطهر وتعبد ؟ كما قال به الشافعية والحنابلة ، أو مقلل للنجاسة ومعقول ؟ كما قال به الحنفية والمالكية كما في ” البذل ” وحاشيته لهذا الفقير ، وعلى هذا الاختلاف تنفرع عدة مسائل من وجوب الأحجار الثلاثة والاستنجاء بغير الأحجار وغير ذلك ، ولم يذكر المصنف الحكم في الترجمة تشجيذاً للأذهان كما هو دأبه .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح واحتاج إلى ذكر هذا لما ورد في الحديث من لفظ : استنفض بها ، فإن هذا اللفظ أقرب إلى الاستنجاء من البول ، وإن كان المراد في الحديث الاستنجاء من الغائط . قال الحافظ : استنفض بغاء مكسورة وضاد معجمة ، قال القزاز : هو استنفض من النفث وهو أن تهز الشيء ليطير غباره ، وفي ” القاموس ” : استنفضه : استخرجه ، وبالحجر : استنجدى ، وهو مأخوذ من كلام الطبري قال : الاستنفاض : الاستخراج ، ويكنى عن الاستنجاء ، انتهى . وفي ” العين ” : قال الصغاني في ” العباب ” : استنفاض الذكر وانتفاضه : استبرأؤه مما فيه من بقية البول .

تقاطر ، ومع ذلك فلا يخلو الاستنجاء بعد البول بالحجر عن تلطيخ وإن لم يكن تقاطر لبوله ، فافهم .

قوله : وقال : « إنها ركس » وفيه دلالة على نجاسة رجيع الدواب ، لا كما قال مالك إنه طاهر (١) .

(١) وإليه مال الإمام البخاري كما سيأتي في (باب أحوال الإبل) قال الحافظ : قوله : ركس ، كذا وقع ههنا بكسر الراء وإسكان الكاف ، ف قيل : هي لغة في رجس بالجيم ، ويدل عليه رواية " ابن ماجه " و " ابن خزيمة " في هذا الحديث ، فإنها عندهما بالجيم ، وقيل : الركس : الرجيع رد من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة ، قاله الخطابي وغيره ، والأولى أن يقال : رد من حالة الطعام إلى حالة الروث ، وفي رواية الترمذي : هذا ركس يعني نجساً .

وأغرب النسائي فقال عقب هذا الحديث : الركس : طعام الجن ، وهذا إن ثبت في اللغة فهو مريح من الإشكال ، انتهى . زاد العيني : قال ابن التين : الرجس والركس في هذا الحديث قيل : النجس ، وقيل : القذر ، وقال ابن بطلال : يمكن أن يكون معنى ركس رجس ، قال : ولم أجد لأهل اللغة شرح هذه الكلمة ، والنبي ﷺ أعلم الأمة باللغة ، انتهى .

قلت : ويمكن توجيه رواية النسائي بأنه يذكر معناه بل أشار إلى علة الرد ، قال الكرماني : قال الحافظ أبو نعيم في " دلائل النبوة " : إن الجن سألوا هدية منه ﷺ ، فأعطاهم العظم والروث ، فآلعتهم لهم والروث لدوابهم ، فإذا لا يستنجى بها ، وإما لأنه طعام الجن أنفسهم روى أبو عبد الله الحاكم في " الدلائل " : إن رسول الله ﷺ قال لابن مسعود ليلة الجن : « أولئك جن نصيبين جاءوني يسألوني الزاد فتعتهم بالعظم والروث » فقال : وما يغني منهم

ذلك يا رسول الله ؟ قال : « إنهم لا يجدون عظماً إلا وجدوا عليه لحمه الذى كان عليه يوم أخذ ، ولا وجدوا روثاً إلا وجدوا حبه الذى كان فيه يوم أكل ، فلا يستنجى أحدكم لا بعظم ولا بروث » وفى رواية أبى داود : إنهم قالوا : يا محمد انه أمتك لا يستنجوا بعظم ولا روث ، فإن الله تعالى جعل لنا رزقاً فيها ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ لم يتعرض عما فى سند هذا الحديث من قوله : ليس أبو عبيدة ذكره لأنه تكلم عليه فى تقرير " النسائى " ، وهذا الحديث مما انتقد عليه الترمذى فى " جامعه " على الإمام البخارى .

قال الكرماني : فإن قلت : ما فائدة قوله : وليس أبو عبيدة ذكره ؟ إذ الإسناد بدونه تام ، ولا دخل له فيه ، قلت : غرض أبى إسحاق فيه أن يبين أنه لا يروى هذا الحديث عن طريق أبى عبيدة عن عبد الله كما رواه غيره لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه شيئاً ، فأراد دفع وهم من توهم ذلك ، ثم ذكر الكرماني روايات " الترمذى " وكلامه فى ذلك مفصلاً ، وفيه قال الترمذى : هذا حديث فيه اضطراب ، وسألت محمد بن إسماعيل أى البخارى : أى الروايات فى هذا عن أبى إسحاق أصح ؟ فلم يقض بشئ ، وكأنه رأى حديث زهير عن أبى إسحاق عن عبد الله بن الأسود عن أبيه أشبه ووضعته فى كتاب " الجامع " ، وأصح شئ عندي حديث إسرائيل عن أبى إسحاق ، عن أبى عبيدة عن عبد الله ، لأن إسرائيل أثبت وأحفظ لحديث أبى إسحاق وزهير فى أبى إسحاق ليس بهذا لأن سماعه منه بآخره ، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه انتهى كلام الترمذى .

قوله : ما بينه وبين الصلاة ، أى ما بين نفسه وبين صلاته هذه (١)

وتعقبه الكرمانى بقوله : فتكون روايته عن أبيه مرسلًا فكيف يكون حديث إسرائيل أصح ؛ بل الأصح ما ذكره البخارى ، وأما كون سماع زهير عنه بآخره ، فلا يقدح فى الحديث لأنه قد ثبت عنه هذا الحديث قبل الاختلاط بطرق متعددة ، نعم لو كان زهير منفرداً بالنقل عنه لكان منقحاً لذلك لكنه ليس كذلك ، انتهى .

قال الحافظ : قد أعل الحديث قوم بالاضطراب وقد ذكر الدارقطنى الاختلاف فيه على أبى إسحاق فى كتاب العلل ، واستوفيته فى مقدمة الشرح ، لكن رواية زهير هذه ترجحت عند البخارى بمتابعة يوسف حميد أبى إسحاق وتابعهما شريك القاضى وزكريا بن أبى زائدة وغيرهما ومما يرجحها أيضاً استحضار أبى إسحاق طريق أبى عبيدة وعدوله عنها بخلاف رواية إسرائيل عنه فإنه لم يتعرض فيها لرواية عبد الرحمن كما أخرجه الترمذى وغيره ، فلما اختار فى رواية زهير طريق عبد الرحمن على طريق أبى عبيدة دل على أنه عارف بالطريقين وأن رواية عبد الرحمن عنده أرجح .

(١) ما أفاده الشيخ أطف وأوفق لشأن غفرانه عز اسمه مما قالته الشراح من قولهم : غفرله ما بينه وبين الصلاة التى تليها ، وهو نص رواية مسلم فى هذا الحديث من رواية هشام بن عروة عن أبيه بلفظ : « إلا غفر الله له ما بينه وبين الصلاة التى تليها » وما أفاده الشيخ يؤيده ما فى هذه الروايات من عدة طرق بلفظ : « غفرله ما تقدم من ذنبه » ثم لا يذهب عليك أن فى الحديث عدة أبحاث لم يتعرض عنها الشيخ لاستغنائه عنها بما قرره فى « الترمذى » و « أبى داود » .

وأراد بالنفس بلوغه إلى حد التكليف إذ لم يكن له قبل ذلك عداد في الشرع ،

الأول : المراد بحديث النفس هل هو يختص بأمور الدنيا أو يعم أمور الآخرة أيضاً ؟ وهل هو يختص بالمكتسب من الخواطر أو يعم الطوارئ أيضاً ؟ وغير ذلك .

والثاني : إن التكفير يختص بالصغائر كما هو مذهب جمهور العلماء أو يعم الكبائر أيضاً ؟ وقد أجاد الشيخ في ذلك في " الكوكب الدرى " وذكر هذا البحث في عدة مواضع منه ، منها ما ذكره في أول الكتاب إذ قال : قوله : « إذا توضأ العبد المسلم » لما كان الحكم على المشتق يستلزم عليه مأخذ الاشتقاق للحكم وجب القول بأن ذلك الموعود من الأجر إذا كان المتوضئ قد أسلم وجهه لله ، وقد أيقن بقلبه الحضور إلى الله ، ولما كان كذلك كان العبد المتوضئ ثابتاً إلى الله تعالى بقلبه ، نادماً على ما فرط في جنب الله ، مقنعاً عما اقترفته يده ، إذ التيقن بالحضور والإسلام لا يتركه لاهياً عن ذلك ، وهذه هى التوبة التى لا تغادر صغيرة ولا كبيرة ، ولا تترك في كتاب حسابه جريمة ولا جريرة ، وعلى هذا لا يفتقر إلى التخصيص بالصغائر .

وما ذكروا في أسفارهم من أن المراد الصغائر فقط فمحتمل ، ويحمل على أن المراد بلفظ العام بعض أفراده والقريئة عليه قوله تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون » الآية ، علق تكفير السيئات بالاجتناب عن الكبائر وفيه بعض تفصيل سيأتى في موضعه إن شاء الله ، ولا يبعد أن يقال : تكفير السيئات أى الصغائر عام لكل متوضئ ، ويعم الكبائر إذا اشتمل على ندامة وإنابة كما ذكرنا ، والله تعالى أعلم . وفيه تنبيه على أن المسلم شأنه أن يكون عند تطهره كذلك ، ولا يغفل عن حاله ، ولا ينسى عن آثامه ولبالاه ، انتهى . ثم بسط الكلام على ذلك في (باب فضـل الصلوات الخمس) ثم بسط في ذلك

هذا إذا كان الموصول مفعولاً للفعل المجهول (١) وإن كانت كلمة ما ظرفية كان المعنى غفرله ذنوبه في وقت من أوقات ابتداء الوضوء إلى وقت إتمامه الصلاة .

قوله : ذكره عثمان ، يعني أن في الباب رواية عن هؤلاء (٢) .

أشد البسط في الجزء الثاني في (باب مثل الصلوات الخمس) فارجع إليه لو شئت التفصيل .

والثالث : إنه ورد في بعض الروايات التكفير بالوضوء فقط ، وفي بعضها بالصلاة بعد الوضوء ، ويطرد هذا الإشكال في الأعمال المكفرة كلها كـ « الجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهما » وصوم يوم عاشوراء وصوم عرفة وغير ذلك ، والضابط فيه أن هذه الأعمال كلها مكفرات للذنوب برأسها ، والعمل المكفر إذا صادف محلاً مغفوراً يكون باعثاً لرفع الدرجات ، كما هو معروف عند العلماء .

(١) أي المفعول الذي ناب مناب الفاعل للفعل المجهول .

(٢) أشار المصنف بذلك إلى أن روايات الاستنثار رويت عن هؤلاء الصحابة ، فعل الإمام ذلك اختصاراً ، قال القسطلاني : حديث عثمان رواه المصنف موصولاً في (باب مسح الرأس كله) كما تقدم ، وحديث عبد الله ابن زيد وصله المصنف فيما سيأتي يعني في (باب مسح الرأس كله) وحديث ابن عباس تقدم موصولاً في (باب غسل الوجه من غرفة) قال الحافظ : ولكن ليس فيه ذكر الاستنثار ، وكان المصنف أشار بذلك إلى ما رواه أحمد وأبو داود والحاكم من حديثه مرفوعاً : « استنثروا مرتين بالغتين أو ثلاثاً » ولأبي داود

الطيالسى : « إذا توضحاً أحدكم واستنثر فليفعل ذلك مرتين أو ثلاثاً » وإسناده حسن ، انتهى .

وتعقبه العيني فقال : ليس الأمر كذلك بل في حديث ابن عباس الذي أخرجه البخارى ذكر الاستنثار ، فإن في بعض ذكر واستنثر موضع قوله : واستنشق ، انتهى . ثم يشكل على المصنف أولاً : أنه ترجم للاستنثار ولم يترجم للاستنشاق ، وثانياً : أنه قدم هذا على (باب المضمضة) الآتى بعد ذلك ، ويمكن الجواب عن الأول أنه اكتفى بذكر الاستنثار عن الاستنشاق لأن أحدهما لازم للآخر ، وقيل : هما بمعنى ، ورجح لفظ الاستنثار لوقوعه في حديث الباب ، ففي "الأجزاء" : قوله : استنثر ، كذا في رواية يحيى ، ولأبي مصعب بدله : استنشق ، ولم يذكره في رواية يحيى لأن ذكر الاستنثار دليل عليه فإنه لا يكون إلا بعد الاستنشاق .

قال النووي : جمهور أهل اللغة على أن الاستنشاق غير الاستنثار ، وهو مأخوذ من النثرة وهى طرف الأنف فهو إخراج الماء من الأنف بعد الاستنشاق ، وهو إيصال إلى داخل الأنف وجذبه بالنفـس خلافاً لمن قال : إنهما بمعنى واحد إلى آخر ما بسطه ، والجواب عن الثانى أن المصنف لعله أشار بتقديمه على شدة اهتمامه فإنه أكد من المضمضة كما يدل عليه اختلاف العلماء فيها فلإنهما سنة في الوضوء عند الأئمة الثلاثة ، وعن أحمد في ذلك ثلاث روايات : الأولى : مثل الجمهور ، والثانية : وجوبها في الطهارتين ، قال الموفق : هذا هو المشهور في المذهب ، والثالثة : وجوب الاستنشاق وسنية المضمضة كما في "الأجزاء" على أن في خلاف الترتيب إشارة قوية إلى عدم وجوب الترتيب في الوضوء كما تقدم .

(باب الاستجمار وترأ) (١)

هذا مثل ما تقدم قريباً فإن رواية الباب المتقدم لما تضمنت زيادة فائدة من إيتار الاستجمار نبه على ذلك بزيادة باب .

(١) يشكل لإدخال هذا الباب بين أبواب الرضوء جداً قال الحافظ : والجواب : أنه لا اختصاص لها بالإشكال فإن أبواب الاستطابة لم تتميز في هذا الكتاب عن أبواب صفة الرضوء لتلازمها ، ويحتمل أن يكون ذلك ممن دون المصنف ، انتهى . وقال العيني : وجه المناسبة بين البابين أن المذكور في الباب السابق حكمان : الاستنثار والاستجمار وترأ ، وكان الباب مقصوراً على الحكم الأول ، وهذا الباب المذكور فيه ثلاثة أشياء : منها الاستجمار وترأ ، فاقتضت المناسبة أن يعقد باباً على الحكم الآخر الذي عقد لقربنه ، ولا يلزم أن يكون المناسبة بين شيئين من كل وجه سيما في كتاب يشمل على أبواب كثيرة والمقصود منها عقد التراجع ، فاندفع بهذا كلام من يقول تحليل هذا الباب بين أبواب الرضوء ومرتبته التقديم على أبواب الرضوء غير موجه .

وجواب الكرماني بقوله : معظم نظر البخاري إلى نقل الحديث غير مهم بتحسين الموضع وتزيين ترتيب الأبواب غير مرضي ، ولا هو عذر يقبل ، وكذا قول بعضهم : إن أبواب الاستطابة لم تتميز عن أبواب الرضوء ، انتهى . وأنت خيرير بأن الجواب الذي أشار إليه الشيخ أوجه من كلام الحافظ فإن جواب الشيخ أصولي مطرد في تراجع " البخاري " . قد تقدم في الأصل السادس من أصول التراجع ، ومع ما أفاده الشيخ لا يبعد عندي أن المصنف أشار بوصل هذا الباب إلى السابق إلى أولوية الإيتار في الاستنثار ، لأنه أحق بالإيتار منه مع اجتماعها في كونها لإزالة القدر .

(باب غسل الرجلين ولايمسح الخ (١))

لأن المسح لو كان جائزاً لما ورد عليه الوعيد بالنار ، لأنه ليس في شئ من المسح شرط الاستيعاب ، فعمل أن الغسل هو الفرض .

(باب غسل الاعقاب (٢))

(١) يشكل إدخال هذا الباب بين بابي الاستحجار والمضمضة ، قال العمري : قد مرّ أن الباب السابق ذكر عقيب الذي قبله للمعنى الذي ذكرنا ، فيكون هذا الباب في الحقيقة يتلو الباب الذي قبله ، والمناسبة بينهما ظاهرة لأن كلاهما مشتمل على حكم من أحكام الوضوء ، انتهى . قلت : ولم يدفع بعد إشكال إدخال هذا الباب بين بابي الاستنشاق والمضمضة ، والأوجه عندي أن المصنف أشار بذكر هذا الباب تلو الباب السابق أن المأمور به لا يكفي فيه البذل من عند نفسه نظراً إلى المعنى ، فإنه كما لا يمكن أن يكون مسح القدمين بدلاً عن غسلهما ، كذلك لا ينبغي أن يكون ذلك الأنف بثوب أو إصبع وغير ذلك بدلاً للاستنشاق والاستنثار نظراً إلى معنى النظافة .

والنظر الدقيق ينادي بصوت جهوري أن المصنف نظر في ترتيب أبواب الوضوء كلها إشارات لطيفة جدية لجودة طبعه ودقة نظره ، ولاشك أنها أحلى لنا وأشهى من قبلة العذارى ، وهذا كله في ذكره هذا الباب ههنا ، وأما غرض الترجمة فأمران ظاهران : أحدهما : الرد على الشيعة القائلين بجواز مسح القدم ؛ والثاني : شرح الحديث الوارد فيه بلفظ : ونمسح على أرجلنا : وكذا الرد على ما في حديث أوس عند أبي داود وغيره من لفظ : فتوضاً ومسح على نعليه وقدميه .

(٢) لم يتعرض الشيخ عن هذه الترجمة وزدتها لما يشكل على المصنف إيرادها بعد المضمضة وكان حقها التقديم عليها ، ووصلها بـ (باب غسل الرجلين)

(باب غسل الرجلين في النعلين ولا يمسح على النعلين ^(١))

يعنى بذلك أنه لا بد من الغسل ولا يكتفى بالمسح على النعلين ، ثم المراد

وقال شيخ المشايخ في " التراجم " : قصد بالباب الأول الرد على من زعم أن وظيفة الرجلين المسح دون الغسل ، وقصد بهذا الباب إثبات وجوب الاستيعاب في أعضاء الوضوء ، وذكر الأعقاب لكونه مذكوراً في الحديث ، فافهم ذلك فإنه قد عجز بعض الشراح عن الفرق بين البابين وأتى بتوجيهات لا يليق ذكرها ، انتهى . وأنت خبير بأن جواب شيخ المشايخ - قدس سره - يرد إشكال التكرار ولا تعلق له بذكره هذه الترجمة في هذا المحل .

وقال العيني : والمناسبة بين البابين ظاهرة وهى أن كل واحد منهما من أحكام الوضوء انتهى . والظاهر عندى أن الإمام البخارى ذكر هذه الترجمة ههنا إشارة إلى دققة وهى أنه كما ينبغى أن يهتم بغسل مؤخر القدم حتى قال فيه عليه السلام : « ويل للأعقاب من النار » هكذا ينبغى أن يهتم بمؤخر القدم في المضمضة بتحريك الماء في آخر القدم إلا أن غسل الرجل لما كان فرضاً فلا بد من العذاب في ترك مؤخره ، والمضمضة ليست بفرض فلا عذاب في ترك مؤخره ، وعلى هذا فذكره ههنا في غاية محله .

(١) غرض الترجمة ظاهر وهو الرد على ما ورد في بعض الروايات من المسح على النعلين كما تقدم قريباً من حديث أبى داود عن أوس بلفظ : ومسح على نعليه وقدميه ، وفيه أيضاً من حديث المغيرة بن شعبه بلفظ : مسح على الجوربين والنعلين ، قال الحافظ : أشار البخارى بذلك إلى ما روى عن على وغيره من الصحابة أنهم مسحوا على نعالهم في الوضوء ثم صلوا ، وروى

في ذلك حديث مرفوع أخرجه أبو داود وغيره من حديث المغيرة بن شعبه ، لكن ضعفه عبد الرحمن بن مهدي وغيره من الأئمة .

واستدل الطحاوى على عدم الإجزاء بالإجماع على أن الخفين إذا تخرقا حتى تبدو القدمان أن المسح لا يجزئ عليهما ، قال : فكذلك النعلان ، انتهى . وهذا استدلال صحيح لكنه منازع في نقل الإجماع المذكور ، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة إلى آخر ما قاله الحافظ ، وقال أيضاً : ليس في الحديث الذى ذكره تصريح بذلك إنما هو مأخوذ من قوله : يتوضأ فيها ، لأن الأصل في الوضوء هو الغسل ، ولأن قوله : فيها ، يدل على الغسل ولو أريد المسح لقال : عليها ، انتهى .

وقال العيني : مناسبة الحديث للترجمة في قوله : ويتوضأ فيها ، فإن ظاهره كان عليه الصلاة والسلام يغسل رجليه وهما في النعلين ، لأن قوله : فيها أى في النعال ، ظرف لقوله : يتوضأ ، وبهذا يرد على من زعم أنه ليس في الحديث الذى ذكره تصريح بذلك ، إلى آخر ما تعقبه على الحافظ ، وقال السندي : قوله : (باب غسل الرجلين في النعلين) أى في وقت لبس النعلين ، أى إذا كان الإنسان لا يمسح على النعلين في الرجلين يجب عليه غسل الرجلين ، ولا يجوز الاكتفاء بالمسح على النعلين كما في الخفين ، وليس المراد أنه يغسل الرجلين وهما في النعلين ولا ينزعهما في حال الغسل كما لا يخفى ، انتهى . ومناسبة ذكر هذا الباب ههنا عندى بوجهين :

الأول ظاهر وهو : أنه لما كان في السابق ذكر غسل الأعقاب بالشدة والاهتمام عقبه بذكر غسل الرجلين في النعلين مخافة أن تبقى لمعة في أعلى الرجل عند شراك النعل حيث يغسل الرجلان في النعلين ، هذا على الاحتمال الثانى في

بقوله : فيها إدخال الرجلين (١) في النعلين بعد غسلها رطبتين أو غسلها وهما في النعلين .

كلام الشيخ من أن يغسلها داخل النعلين ولا يخرجها عند الغسل .

والوجه الثاني وهو دقيق : أن المصنف نبه بذلك على أن الرجلين كما يخرجان من النعلين عند الغسل مع كونها مشغولين بالنعل كذلك ينبغي أن يخرج ما في القدم عند المضمضة ، ولا يكون كون القدم مشغولاً بشئ من نحو التنبول وغيره عذراً لترك المضمضة ، فتأمل فإنه لطيف ، وقال الحافظ في " الفتح " في وجه المناسبة : إن المصنف ذكر غسل الرجلين في النعلين رداً على من قصر في سياق الحديث المذكور فاقصر على النعلين .

(١) هذا الاحتمال هو الذي اختاره السندی من إخراج الرجلين عند الغسل ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الثاني هو الذي أشير إليه في كلام الحافظين : ابن حجر والعيني ، ولا مانع من غسل الرجل حال كونه في النعل العربي بخلاف النعال الهندية فإنها يستر فيها الرجل ولا يستر في النعال العربية ، ويؤيد ذلك حديث أبي داود عن علي عن ابن عباس وقد أراه وضوء النبي ﷺ وفيه : فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ، ففتلها بها ، ثم الأخرى مثل ذلك ، قال : قلت : وفي النعلين ؟ قال : في النعلين ، قلت : وفي النعلين ؟ قال : قلت : وفي النعلين ، قلت : وفي النعلين ؟ قال : وفي النعلين .

قال الشيخ في تقرير " أبي داود " : يعني بذلك أنه غسلها وهما في النعلين لم يخرجها منها ، وأنت تعلم أن النعال إذا كانت جلدًا وشراكاً فلا يتعسر غسل الرجلين حين كونها في النعلين ، ولعلمها لم تكن ضيقاً كما يفهم من إدخال

قوله : ابدان بيمينها إلخ ، ولما كان الابتداء باليمين في الميت مأموراً به فالجلى أولى بذلك (١) .

اليد فيها كما سيجي ، انتهى . وأشار بقوله : سيجي ، إلى حديث آخر لأبي داود عن عطاء عن ابن عباس وقد أراه وضوؤه عليه السلام ، وفيه : ثم قبض قبضة أخرى من الماء فرش على رجله اليمنى وفيها النعل ثم مسحها بيديه ، يد فوق القدم ويد تحت النعل ، ثم فعل باليسرى مثل ذلك .

قال الشيخ في تقرير " أبي داود " تحت هذا الحديث : والنعل هي نعل العرب التي ليس فيها غير شراكين وجلدة سوية ، فلا يبعد إيصال الماء إلى جميع الرجل وإن كانت في النعل ، وفي بعض النسخ : يد فوق النعل ، فإن كان الثاني فهو ظاهر لأنها إذا كانت فوق النعل كانت بينها وبين الرجل ، وإن كان الأول يعنى قوله : يد تحت النعل ، فالتحتية باعتبار كون النعل فوقاً ، فإن العادة أن الرجل عند غسلها ترتفع إلى فوق قليلاً كان الارتفاع أو كثيراً ، فصح أن يعتبر الرجل فوقاً فالنعل تحتها أو الرجل تحتها ، فالنعل فوقها ، فعنى قوله : تحت النعل إدخال الكف بين الرجل والنعل لئلا تبقى لمعة فيها ، وذلك الموضع تحت النعل إن اعتبرت الفوقية من جهة النعل ، وتحت الرجل إن اعتبرتها من جانبها ، انتهى . ونقلت هذا الكلام كله لأن الشيخ - قدس سره - قلما يتعرض في تقرير " البخارى " عن الأبحاث الحديثية والفقهية لاستغنائها بما قررهما في " الترمذى " و " أبى داود " .

(١) وما أفاده الشيخ في مناسبة الحديث بالباب أوضح مما أفاده الحافظ إذ قال : أورد المصنف من الحديث طرفاً ليبين به المراد بقول عائشة : يعجبه التيمن ، إذ هو لفظ مشترك بين الابتداء باليمين وتعاطي الشئ باليمين ، والتبرك ، وقصد اليمين ، فبان بحديث أم عطية أن المراد الأول ، انتهى .

(باب التماس الوضوء اذا حانت الصلاة ^(١))

ومناسبة ذكر هذا الباب ههنا ظاهر لأنه كالتكلمة للأبواب السابقة من غسل الرجلين لأن التيمن لا يتحقق إلا فيهما وفي اليدين ، ولم يتعرض المصنف عن اليدين فناسب ذكره بعد الرجلين تكلمة لأدب غسلها ، وأما بقية الأعضاء السابقة من غسل الوجه والاستنشاق والمضمضة فلا يتحقق التيمن فيها .

ثم قال النووي : أجمع العلماء على أن تقديم اليمين في الوضوء سنة من خالفها فاته الفضل وتم وضوءه ، قال الحافظ : مراده بالعلماء أهل السنة وإلا فذهب الشيعة الوجوب ، وغلط المرتضى منهم فنسبه للشافعي ، وكأنه ظن أن ذلك لازم من قوله بوجوب الترتيب ، لكنه لم يقل ذلك في اليدين والرجلين لأنها بمنزلة العضو الواحد ، ولأنها جمع في لفظ القرآن ، ووقع في " البيان " للعمراfi و " التجريد " للبنديجي نسبة القول بالوجوب إلى الفقهاء السبعة ، وهو تصحيح من الشيعة ، وفي كلام الرافعي ما يوهم أن أحمد قال بوجوبه ولا يعرف ذلك عنه ، بل قال الشيخ موفق في " المغني " : لا نعلم في عدم الوجوب خلافاً ، انتهى .

(١) قال العيني : وجه المناسبة بين البابين ما يأتي إلا بالجر الثقيل ، وهو أن المذكور في الباب السابق طلب التيمن لأجل الوضوء والغسل ، وههنا طلب الماء لأجل الوضوء انتهى . والأوجه عندي أن يقال : إن الإمام البخاري لما فرغ من بيان المغسولات في أعضاء الوضوء ولم يبق إلا المسح ذكر بعدها أحكام الماء الذي يحتاج إليه للغسل ، وقدم طلب الماء لأن وجدانه مرتب على الطلب مع ما في وقت الطلب الاختلاف الآتي بيانه قريباً .

يعنى بذلك أن التيمم إنما يصار إليه إذا لم يجد الماء بعد التماسه (١)
فوجب التفحص عنه ، ويدل عليه قوله : « فالتمسوا ماءً » .

((باب الماء الذى يغسل به شعر الانسان (٢)))

(١) قال ابن المنير : أراد الاستدلال على أنه لا يجب طلب الماء للتطهير قبل دخول الوقت ، لأن النبي ﷺ لم ينكر عليهم التأخير ، فدل على الجواز ، كذا فى " الفتح " وهكذا فى " العينى " وزاد : ذكر ابن بطال إجماع الأمة على أنه إن توضأ قبل الوقت فحسن ، ولا يجوز التيمم عند أهل الحجاز قبل دخول الوقت ، وأجازوه العراقيون ، انتهى . وفى " تراجم شيخ المشايخ " قيل : إن الحديث الذى أخرجه المؤلف فى هذا الباب ليس له تعلق قوى بترجمة الباب بل هو أعلق بـ (باب معجزاته صلى الله عليه وسلم) ولو كان مذهب البخارى فى هذه المسألة مثل مذهب الشافعى من أن التماس الماء واجب آخر سوى الوضوء فإثبات هذا المطلب بهذا الحديث أيضاً بعيد لأنه حكاية فعله وليس فيه أمر بالتماس .

وعندى أن مقصود البخارى أن عادة الصحابة كان ذلك ، كانوا يلتمسون الماء ويتفحصون عنه ويفتشون فى مواضعه ، وكانوا لا يكتفون بعدم حضور الماء فى جواز التيمم ، وإظهار المعجزة أيضاً إنما هو لتكثر الماء وكان ذلك تحصيلاً للماء وتفتيشاً له ، فلو كان عدم الحضور كافياً لما اهتم الناس بالتماس الوضوء ، ولما فعل النبي ﷺ ما فعل لعدم الاحتياج .

(٢) لما ذكر فى الباب السابق طلب الماء للوضوء استطراد إلى ذكر أحكام المياه من الطهارة والتجاسة ، لأن الماء الذى يطلب للوضوء هو الذى يجوز به الوضوء .

لعله قصد بذلك أنه طاهر (١) . ونحن نقول : نعم إلا أننا أمرنا بترك الانتفاع به إكراماً له (٢) وكذا بسائر أجزائه ، فأما قول عطاء بجواز اتخاذ الحيوط والحبال ، فالغرض منه أن ذلك جائز نظراً إلى طهارته وإن كانت كراهة الانتفاع تمنعه ، والحاصل : أن الإباحة والحرمة قد تكونان مبنيتين على علتين متغايرتين مع وجودهما في شيء واحد ، فيجوز الحكم بالحرمة أو الإباحة عيناً نظراً إلى تلك العلة المبنية عليها إحداها ، وأما العلة الأخرى

(١) وهو ظاهر كما يدل عليه أثر عطاء ، قال الحافظ : وصله الفاكهي في " أخبار مكة " بسند صحيح إلى عطاء وهو ابن أبي رباح أنه كان لا يرى بأساً بالانتفاع بشعور الناس التي تتعلق بمنى ، وأشار المصنف بذلك إلى أن حكمه الطهارة وهو قول جمهور العلماء ، وكذا قاله الشافعي في القديم ونص عليه في الجديد أيضاً ، وصححه جماعة من أصحابه ، وهي طريقة الخراسانيين ، وصحح جماعة القول بتنجيسه وهي طريقة العراقيين ، وهذا كله في شعر الآدمي .

وأما شعر الحيوان غير المأكول المذكى ففيه اختلاف مبنى على أن الشعر هل تحله الحياة فينجس بالموت أولاً ؟ فالأصح عند الشافعية أنه ينجس بالموت ، وذهب جمهور العلماء إلى خلافه ، انتهى . وبسط العلامة العيني في ذكر مذاهب العلماء في ذلك ، وقال فيها : مذهب أبي حنيفة أنه طاهر وكذا شعر الميتة والأجزاء الصلبة التي لادم فيها كالقرون والعظم والسن والحافر والريش وغير ذلك ، ووافقنا على صوفها ووبرها وشعرها وريشها مالك وأحمد وإسحاق والمزني وهو مذهب داود في العظم أيضاً .

(٢) وهذا معروف في الفقه قال صاحب " الهداية " : كل إهاب دبح فقد طهر وجازت الصلاة فيه والوضوء منه إلا جلد الخنزير والآدمي إلى أن قال : وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته ، انتهى . وبذلك جزم ابن

فلأنها تثبت فيه خلاف ما أثبتته تلك العلة ، وعلى هذا فقد تطرق في حكم شعر الإنسان احتمالان : إباحة الانتفاع بأجزائه نظراً إلى الطهارة ، وحرمة لما فيه من إهائته وقد أمرنا بإكرامه ، وقد ثبت أن الترجيح فيما اجتمع فيه المحرم والمباح للمحرم ، فيكون الحكم في الشعر هو الحرمة ، وعلى هذا يحمل قول عطاء (١) فافهم .

قوله : وسؤر الكلاب وممرها ، الرواية الدالة عليه مضبوطة في الباب الآتي ، واكتفى بذكره ثمة عن إيراد ههنا ، ولا ضير في توجيهه بمثل ما تقدم (٢) من أن زيادة الباب بينهما لدلالته على مسألة أخرى لم يذكر فيما سبق مع أنه دال على الترجمة المتقدمة ، فافهم ، وبالله التوفيق .

قوله : يتوضأ به ويتيمم ، وكأنه لم يذهب إلى النجاسة ولا خطريهاله ذلك ، وإلا لما أقدم على الجمع بينهما بل شك في إفادته الطهورية فيتحقق

قدامة الحنبلي في " الشرح الكبير " إذ قال : ولا يجوز استعمال شعر آدمي وإن كان طاهراً لحرمة لا لنجاسته ذكره ابن عقيل .

(١) هذا توجيه لطيف بشرط أن يثبت أن مذهب عطاء في ذلك مثل الحنفية وإلا فظاهر ما حكى عنه البخاري والحافظ عن الفاكهي يدل على أن مذهب عطاء في ذلك جواز الانتفاع بها مطلقاً ، فتأمل .

(٢) وهذا واضح ومعروف من دأب المصنف أنه يذكر باباً في الباب فقولاه : (باب إذا شرب الكلب) من هذا القبيل ، وحيثئذ لا يشكل أن الإمام البخاري ذكر في الترجمة الأولى سؤر الكلاب وممرها ولم يذكر لها حديثاً ، وأيضاً لا يشكل إذاً أن حديث ابن عمر الآتي في الباب لا يناسب الترجمة التي ذكره فيها .

يقيناً إن حصل الجمع بينهما .

قوله : أحب إلى من الدنيا ، وكذلك قوله : أول من أخذ من شعره ، يدلان على طهارته لأن المسلم مأمور بالتبعد عن النجاسات لا بالتلبس بها .

قوله : فجعل يغرف له به إلخ ، ولم يثبت أن النبي ﷺ حين ذكر ذلك ذكر أن خفه تنجس بفعله ذلك ، وكذلك قوله في الرواية الآتية : « فقتل فكل » ولا شك أنه يمسه بفيه ، ولم يثبت أنه ذكر تنجسه ، ولا أن يقطعه فيقذفه ، فكان تقريراً منه بطهارته ، والجواب أنه استغنى بذكره قبل ذلك (١) بغسل الإناء من ولوغ الكلب عن إعادته (٢) ومثل ذلك كثير ،

(١) يعنى من جهة الجمهور ، وتوضيح ذلك أن الأئمة اختلفوا في سؤر الكلب ، فجمهور العلماء منهم الأئمة الثلاثة قالوا بنجاسته ، وقال بعضهم منهم الإمام مالك بطهارته ، كما بسط في " الأوجز " وإليه مال الإمام البخارى ، قال الحافظ : قوله : وسؤر الكلاب بالجر عطفاً على الماء ، والتقدير باب سؤر الكلاب أى ما حكمه ؟ والظاهر من تصرف المصنف أنه يقول بطهارته ، انتهى . وقال العيني : قصد البخارى بذلك إثبات طهارة الكلب وطهارة سؤر الكلب ، انتهى . والإمام مالك لما لم يقل بنجاسة سؤره حمل الأمر بغسل الإناء على التبعد ، قال الدردير : ندب غسل إناء ماء ووراق ذلك الماء ندباً تبعداً لا إناء طعام فلا يندب غسله ولا إراقتة بل يحرم لما فيه من إضاعة المال ، انتهى . قلت : وعلم من ذلك أن ما حكى في تقارير المشايخ أن الأمر بالإراقة للسمية عند مالك لا يصح .

(٢) وحكى الشيخ محمد حسن المكي في تقريره قلنا : هذه حادثة فعل في الأديان السابقة ، وكان غرض النبي ﷺ من نقلها فعل مدح ذلك الرجل ، أما الطهارة والنجاسة فلم يتعلق بها غرض النبي ﷺ ههنا ، وقد بين

أفهل ذكر ههنا أن لا يأكل روثه وبوله وسائر ما لا يجوز أكله من أجزائه ، وإنما اكتفى على قوله : « كل » بل المذكور في بعض الروايات : « كل ما أمسك عليك » فأورد فعل الأكل على الحيوان بأسره ، أفكان ذلك أمراً بأكل كله ؟ فالجواب الجواب والخلاص الخلاص .

قوله : فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك ، ومبنى الاستدلال على أن الفعل ورد عاماً ولم يقيد بشئ من الأزمان ، فعلم بذلك أن دخولها في المسجد لا ينجسه كيفما دخل رطباً ويابساً ، وذلك لأنها لما اعتادت بدخولها فلا مانع عن دخولها فيه بعد مطر وسماء ، فلو كانت نجسةً لتنجس المسجد ، ولم يثبت أنهم تكلفوا في تطهيرها .

والجواب : أما أولاً : فإن زكاة الأرض يبسها (١) فلا فاقة إلى رش الماء ، ولا يضرنا عدم ثبوت ذلك منهم ، وأما ثانياً وهو الحق : فإن النجس من الكلب سؤره لا عرقه (٢) ولا شئ من جلده ، فلا يتنجس ما

النبي ﷺ نجاسة سؤر الكلب في غير الحديث بطريق الكلية كالحديث السابق ، فلا يلزم عليه أن يبينه في كل جزئية جزئية .

(١) ولذا ترجم أبو داود على حديث ابن عمر هذا (باب في طهور الأرض إذا يبست) ولفظه : كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ، الحديث بزيادة لفظ : تبول ، وهذا اللفظ وارد في بعض روايات البخاري أيضاً وعلى هذا فالجواب الذي ذكره الشيخ بقوله : أولاً متعين .

(٢) كذا في الأصل ، وهو سبقة قلم على الظاهر لما في " الهداية " : وعرق كل شئ معتبر بسؤره لأنها يتولدان من لحمه فأخذ أحدهما حكم صاحبه انتهى . ولعل الشيخ أخذه من مسألة آتية من طهارة جلده ، وفي تقرير مولانا

يلاقى ظاهر جلده رطباً ، وعلى هذا قيل : لو ألقى كلب في البير وقد سد فيه بحيث لا يمكن خروج شئ منه ، أو جعل فيه بحيث يبقى خارج الماء لم يتنجس البير بوقوعه فيها (١) وعلى هذا فلا يلزم تنجس المسجد بدخوله فيه ولو رطباً (٢) .

محمد حسن المكي قوله : في المسجد ، سواء كان رجل الكلب أو المسجد يابساً أو رطباً لأن الكلب ليس بمتنجس العين على المذهب الأصح عندنا فجلده طاهر عندنا ، أما عند الشافعي فتنجس العين ، فكان جلده أيضاً نجساً عنده فلا بد أن يحمل الحديث على اليابس .

(١) وهو كذلك ففي ” الدر المختار ” : فلو أخرج حياً ولم يصب فيه الماء لا يفسد ماء البير ولا الثوب بانتفاضه ولا صلاة حامله ولو كبيراً ، وشرط الحلواني شد فيه ، انتهى .

(٢) حكى في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي بعد ذلك قولاً آخر فقال : قوله : كل ، أمر بالأكل مطلقاً ولم يأمر بغسل موضع الفم من الجرح ، فثبت أن سؤر الكلب طاهر كما هو مذهب الزهري ، وقد مر تقرير الجواب أن غرض النبي ﷺ كان بيان حكم المذبح بالذبح الاضطرابي لا بيان سؤر الكلب على أن لعاب الكلب نجس بالاتفاق يتنجس به الشئ الجامد بالاتفاق إذا تيقن أنه أصابه فيجب غسل ذلك الموضع عند الكل ، وإنما النزاع في المائعات القليلة إذا أصابها لعاب الكلب بأن ولغ فيها ، فعندنا يعتبر فيه رأى المهتلي فإن استقر الرأي أن اللعاب قليل قد تلاشى في الماء ، والماء غالب عليه فلا يتنجس كما في مسألة الشيرة إذا خرجت فيها الدم من رجل من يطاء العنب برجله لإخراجها منه ، وكما في مسألة الحنطة إذا بال فيها الحمر حين الدياسة ، وإن استقر الرأي أن اللعاب غلب على الماء يتنجس ، وعند الشافعي

(باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين (١))

يتنجس الماء مطلقاً إذا كان أقل من القلتين ، وعند الزهرى ومالك يتنجس إذا تغير أحد أوصافه ، وكذا التفصيل فى كل مائع بالقياس على الماء عند الكل .

(١) اختلفوا فى موجب الوضوء كما بسط فى هامش " الكوكب " وحاصله : أنهم اختلفوا فى تعليل الآية الموجبة للوضوء على ثلاثة أقوال :

فقال قوم : سبب الوجوب خروج النجس من البدن فأوجبوا الوضوء فى كل خارج نجس من المخرج المعتاد وغيره ، ومن قال بذلك : أبو حنيفة وأصحابه والثورى وأحمد ، فأوجبوا الوضوء من الدم والرعاف والقيء وغير ذلك .

وقال آخرون : سببه الخروج من المخرج المعتاد فقالوا : كل ما يخرج من السبيلين ناقض للوضوء أى شئ خرج من دم أو حصاً أو غير ذلك .

وقال الآخرون منهم الإمام مالك : أن العبرة بالخارج والمخرج معاً فقالوا : كل ما يخرج من السبيلين مما هو معتاد خروجه كالبول والغائط ونحوهما يوجب الوضوء وإلا لا .

وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : مقصود الباب مركب من الأمرين : الأول : وجوب الوضوء مما خرج من السبيلين مع عموم ما خرج من المعتاد وغير المعتاد والمنصوص فى القرآن وغير المنصوص فيه الثابت بالحديث زيادة عليه ، والثانى : عدم وجوب الوضوء عن غير ما خرج ، فأثبت ببعض ما ذكر فى الباب الأول وبعض آخر الثانى .

والاستدلالات التي أثبت بها المدعى غير مثبتة لها ، أما من

والشرح في هذا المقام يطبقون مذهب المؤلف على مذهب الشافعي ويقولون معنى ترجمة الباب : من لم ير الوضوء من الخارج إلا بما خرج من المخرجين ، حتى يكون مس الذكر ومس النساء اللذان هما ناقضان عند الشافعي باقين في النواقض عنده أيضاً ، لكن التحقيق في هذا الباب أن مذهب البخاري في هذه المسألة وراء مذهب الشافعي وكلامه على ظاهره ، فلا يكون عنده في مس الذكر ومس النساء وضوءاً ، ويدل على ذلك قوله : وقال جابر . إذا ضحك ، إلخ ، وأثبت ببعض ما ذكر من الآثار في تعاليق الباب الجزء الثاني من المدعى .

قلت : وما أفاده الشيخ واضح فإنه لم يذكر لمس الذكر أو المرأة باباً ولا أثراً بل أشار في التفسير أن المراد باللمس في الآية الجماع وهو قول الحنفية خلافاً للشافعية ، وما أفاده الشيخ من أن الشراح يحملونها على موافقة الشافعي وكذلك ، قال الكرماني : فإن قلت : للوضوء أسباب أخر مثل النوم وغيره فكيف الحصر ؟ قلت : الحصر بالنظر إلى اعتقاد الخصم إذ هو رد لما اعتقده والاستثناء مفرغ ، فعناه : من لم ير الوضوء من الخروج من مخارج البدن إلا من هذين المخرجين ، وهو رد لمن رأى أن الخارج من البدن بالفصد مثلاً ناقض للوضوء ، فكأنه قال : من لم ير الوضوء إلا من المخرجين لا من مخرج آخر كالفصد كما هو اعتقاد الشافعي ، انتهى .

وقال الحافظ : الاستثناء مفرغ والمعنى : من لم ير الوضوء مما يخرج من غيرهما كالتي والحجامة وغيرهما ، ويمكن أن يقال : إن نواقض الوضوء المعتبرة ترجع إلى المخرجين ، فالنوم مظنة خروج الريح ، ولمس المرأة والذكر (م - ١٧)

لم يتعرض لغير السبيلين (١) فلأن تخصيص شئ بشئ في الذكر لا يدل على نفي الحكم عن جميع ما عداه ، وهذا ظاهر ، وأما ما فيه تعرض للخارج من غير السبيلين وإثبات لعدم انتقاض الطهارة به فلأن فيه احتمالاً غير ما فيه إثبات لدعاهم ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فأما أن الضمك لا ينقض الوضوء (٢) فنحن متفقون بهم فيه ، وإنما الناقض هو التهقئة ،

مظنة خروج المذى . وأنت خير بأن مجرد مسها ليس بمظنة للمذى حتى يقيد المس بالشهوة كذهب مالك فتوجيه الحافظ ليس بوجيه ، وتعقب عليها العيني بوجه آخر فقال : قوله : من لم ير الوضوء من مخرج آخر إلخ يرده حكم من طعن في سرته ، وخروج البول والعذرة تنقض الطهارة عند الخصم أيضاً ، فعلمنا أن حكم الخارج من القبل والدبر وغيرهما سواء ، انتهى .

وما أفاده شيخ المشايخ من أن مسك البخارى في ذلك وراء مسك الشافعى أشار إليه الحافظ أيضاً لكن ليس في هذا الباب بل قال تحت حديث أبي هريرة إذ فسر الحدث بفساء أو ضراط : وأما باقي الأحداث المختلف فيها بين العلماء كمس الذكر ومس المرأة والقيء والحجامة فكأن أبا هريرة لا يرى النقض بشئ منها وعليه مشى المصنف ، انتهى .

(١) يعنى أما الاستدلالات التي لم يتعرض فيها القائل عن غير السبيلين فعدم الاحتجاج بها على خلاف الحنفية ظاهر كما في قوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط » فلا احتجاج فيه على عدم النقض من غير الغائط ، وكذا في قول عطاء وغيره .

(٢) بذلك جزم العيني : إذ قال : مذهب أبي حنيفة ليس كما ذكره وإنما مذهبه مثل ما روى عن جابر أن الضمك : يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء

وأما خلع الخف فنحن لانقول بانتقاض وضوئه ، وإنما الواجب عليه أن يغسل قدميه (١) وقول أبي هريرة : لا وضوء إلا من

والقهقهة يبطلها جميعاً ، والتبسم لا يبطلها ، والضحك : ما يكون مسموعاً له دون جيرانه ، والقهقهة : ما يكون مسموعاً لها ، والتبسم : ما لا صوت فيه ، انتهى . ومعنى قوله : ليس كما ذكروه أنهم نقلوا مذهب الحنفية النقض بالضحك ، قال الحافظ : تعليق جابر وصله سعيد بن منصور والدارقطني وغيرهما وهو صحيح من قول جابر ، وأخرجه الدارقطني من طريق أخرى مرفوعاً لكن ضعفها ، والمخالف في ذلك إبراهيم النخعي والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه قالوا : ينقض الضحك إذا وقع داخل الصلاة لا خارجها ، انتهى .

وقال العيني : هو أى فساد الصلاة إجماع فيما ذكره ابن بطل وغيره ، إنما الخلاف هل ينقض الوضوء ؟ فذهب مالك والليث والشافعي إلى أنه لا ينقض ، وذهب النخعي والحسن إلى أنه ينقض الوضوء والصلاة وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي ، ثم بسط في دلائل الحنفية فقال : لنا في هذا الباب أحد عشر حديثاً عن رسول الله ﷺ ، منها أربعة مرسلة وسبعة مسندة ، فذكرها ، والقهقهة تفسد الصلاة دون الوضوء عند أحمد كما يظهر من " المغني " وغيره .

(١) قال الحافظ : قوله : قال الحسن إلخ ، أى ابن أبي الحسن البصري ، والتعليق عنه للمسألة الأولى وصله سعيد بن منصور وابن المنذر بإسناد صحيح ، والمخالف في ذلك مجاهد والحكم بن عتيبة وحماد قالوا : من قص أظفاره أو جز شارب به فعلية الوضوء ، ونقل ابن المنذر أن الإجماع استقر على خلاف ذلك ، وأما التعليق عنه للمسألة الثانية فوصله ابن أبي شيبة بإسناد صحيح ووافقه

على ذلك إبراهيم النخعي وطاؤس وقتادة وعطاء وبه كان يفتى داؤد ، زاد القسطلاني اختاره النووى فى " شرح المذهب " كابن المنذر ، انتهى .

وخالفهم الجمهور على قولين مرتبين على إيجاب الموالاة وعدمها ، فن أوجبها قال : يجب استيناف الوضوء إذا طال الفصل ، ومن لم يوجبها قال : يكتفى بغسل رجله وهو الأظهر من مذهب الشافعى ، وقال بعض العلماء من الشافعية وغيرهم : يجب الاستيناف وإن لم تجب الموالاة ، وعن الليث عكس ذلك ، انتهى . وقال الموفق : إذا خلع خفيه بعد المسح عليهما بطل وضوؤه . وبه قال النخعي والزمهرى والأوزاهى وإسحاق وهو أحد قولى الشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يجوز غسل قدميه وهو مذهب أبى حنيفة ، والقول الثانى للشافعى .

وهذا الاختلاف مبنى على وجوب الموالاة فى الوضوء فن أجاز التفريق أجاز غسل القدمين ، ومن منعه أبطل وضوؤه لفوات الموالاة ، وعلى هذا لو خلع الخفين قبل جفاف الماء عن يديه أجزأه غسل القدمين ، وقال الحسن وقتادة وسليمان بن حرب : لا يتوضأ ولا يغسل قدميه لأنه أزال الممسوح عليه بعد كمال الطهارة فأشبه ما لو حلق رأسه بعد المسح عليه ، أو قلم أظفاره بعد المسح عليهما ، ولنا أن الوضوء بطل فى بعض الأعضاء فبطل فى جميعها ، وما ذكروه يبطل بنزع أحد الخفين فإنه يبطل الطهارة فى القدمين جميعاً .

وحكى عن مالك أنه إذا خلع خفيه غسل قدميه مكانه وصحت طهارته ، ومن أخره استأنف الطهارة لأنه إذا غسلها عقب النزاع لم تفت الموالاة لقرب غسلها من الطهارة الصحيحة فى بقية الأعضاء ، انتهى مختصراً . قلت : ولا يصح قياس مسح الخف على مسح الرأس إذا حلقه بعد المسح لأن حكم مسح الخفين

حدث (١) فهو يوافق المذهبين معاً ، وإنما الكلام في تعيين الحدث ما هو ، وإن أريد بالحدث ما فسره أبو هريرة : فساء أو ضراط (٢) لزم عليهم البول ، والبراز ، والمني ، والمذي ، والغشي ، والجنس ، والإكسال ، إلى غير ذلك ، وأما قوله : فنزفه الدم فركع وسجد إلخ (٣) فهو وارد على

مقيد بالتوقيت يبطل بنفسه بعد مضي المدة بخلاف مسح الرأس فإنه إذا مسحه زال الحدث عنه فالخلق وغيره بعد ذلك سواء .

وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : غرض الحسن بذلك دفع توهم أن الظفر مثلاً إذا أخذ ظهر نحتة موضع يابس فينبغي أن يعيد الوضوء وجوباً عند الشافعي لفوات التوالى ، ويغسل ذلك الموضع وجوباً عند غيره ، فقوله : لا وضوء عليه أى لا وضوءاً شريعياً ولا غسل ذلك الموضع ، وغرض البخارى من نقل قوله : إن هذا أيضاً خارج من البدن لكنه ليس بتناقض .

(١) قال الحافظ : وصله إسماعيل القاضي في " الأحكام " بإسناد صحيح عنه موقوفاً ورواه أحمد وأبو داود والترمذى عنه مرفوعاً ، انتهى . قلت : وتقدم في أول كتاب الوضوء في (باب لا تقبل صلاة بغير طهور) أقوال العلماء في توجيه قول أبي هريرة .

(٢) كما تقدم في أول كتاب الوضوء في (باب لا تقبل صلاة بغير طهور) .

(٣) قال الحافظ : قوله : ويذكر عن جابر وصله ابن إسحاق في " المغازى " مطولاً ، وأخرجه أحمد وأبو داود وغيرهما ، وتبين من سياق المذكورين سبب هذه القصة ، ومحصلها : أن النبي ﷺ نزل بشعب فقال : من يحرسنا الليلة ؟ فقام رجل من المهاجرين ورجل من الأنصار فباتا بقم

المذهبيين (١) لما فيه من تنجس الثياب أيضاً مع أنه يحتمل أن النبي ﷺ أمر الشعب واقتسما الليلة للحراسة ، فنام المهاجرى وقام الأنصارى يصلى ، فجاء رجل من العدو فرماه بسهم فأصابه ، فترعه واستمرّ فى صلاته ، ثم رماه بثان ، فصنع كذلك ، ثم رماه بثالث فأنزعه وركع وسجد وقضى صلاته وأيقظ رفيقه ، فلما رأى ما به من الدماء قال له : لم لا أنبهنّى أول ما رى ؟ قال : كنت فى سورة أحببت أن لا أقطعها .

وأخرجه البيهقى فى " الدلائل " من وجه آخر وسمى الأنصارى عباد ابن بشر والمهاجرى عمار بن ياسر ، والسودة الكهف . وقال الشيخ فى " البذل " : المهاجرى هو عمار بن ياسر ، والأنصارى عمار بن بشر ، وقيل : عمار بن حزم ، والمشهور الأول .

(١) وهو كذلك ولذا أفاد الشيخ فى تقرير "أبى داؤد" أن عدم الذكر يعنى بإعادة الصلاة والوضوء ليس بمستلزم أنه لم يأمر مع أن تنجس الثياب مسلم بسلان الدم ، فالجواب الجواب والمحيص المحيص ، انتهى . وقال الحافظ فى " الفتح " : قوله : فنزفه ، يقال : نزفه الدم أنزفه : إذا سال منه كثيراً حتى يضعفه فهو نزيف ونزوف ، وأراد المصنف بهذا الحديث الرد على الخنفية فى أن الدم السائل ينقض الوضوء ، فإن قيل : كيف مضى فى صلاته مع وجود الدم فى بدنه أو ثوبه واجتناب النجاسة فيها واجب ؟ أجاب الخطابى بأنه يحتمل أن يكون الدم جرى من الجراح على سبيل الدفق بحيث لم يصب شيئاً من ظاهر بدنه وثيابه ، وفيه بعد .

ويحتمل أن يكون الدم أصاب الثوب فقط فنزعه عنه ولم يسلم على جسمه إلا قدر يسير معفو عنه ، ثم الحجة قائمة به على كون خروج الدم لا ينقض ، ولو لم يظهر الجواب عن كون الدم أصابه ، والظاهر أن البخارى

بالإعادة إلا أن الراوى ترك ذكره ، وأما ما قال : ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم (١) فنفى الغير

كان يرى أن خروج الدم في الصلاة لا يبطلها بدليل أنه ذكر عقب هذا الحديث أثر الحسن وقد صح أن عمر صلى وجرحه ينبع دماً ، انتهى . وأنت ترى ما في هذه الأجوبة من العجائب ، أفترى نصيب الرجل ثلاثة أسهم يجرحه ولا يسيل منها الدم على جسده أصلاً ، على أنها تخالف نص الحديث بلفظ : ما به من الدماء ، ولذا قال شيخنا في ” البذل ” : إن خروج الدم على سبيل الزرف لا يصيب شيئاً من بدنه أمر عجيب خارق للعادة وراء طور العقل ، انتهى .

ثم خروج الدم لا ينقض الوضوء عند الإمامين : مالك والشافعي لخروجه من غير السبيلين أى المخرج المعتاد ، وقال أبو حنيفة وصاحباه وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه : هو من نواقض الوضوء وقيدوه بالسيلان ، قال الموفق : الخارج من البدن من غير السبيل ينقسم قسمين : طاهراً ونجساً ، فالظاهر لا ينقض الوضوء على حال ، والنجس ينقض الوضوء في الجملة رواية واحدة روى ذلك عن ابن عباس وابن عمر وابن المسيب وغيرهم كما في ” الأوجز ” وسيأتى شئ من ذلك قريباً تحت قول البخارى : إن أهل الحجاز لا يرون في الدم وضوءاً .

(١) لا بد مما أفاده الشيخ وإلا فلا يوافق مسلك أحد من الأئمة ولذا قال الكرمسانى : لست أدري كيف يصح الاستدلال ، والدم إذا سال يصيب بدنه وربما أصاب ثيابه ، ومع إصابة شئ من ذلك وإن كان يسيراً لا تصح صلاته إلا أن يقال : إن الدم كان يجرى من الجراح على سبيل الدفق حتى لا يصيب شيئاً من ظاهر سائر بدنه ، ولئن كان كذلك فهو أمر عجيب ، انتهى .

السائلة (١) أو في حالة كونهم معذورين ، وكذلك ما قال : ليس في الدم وضوء في الغير السائل (٢) وأما إذا أخرج من البثور دماً

قلت : وأعجب منه أنهم اختاروا هذا العجيب في قصة الأنصارى المتقدمة ، وما قال : وإن كان يسيراً لاتصح ، مبنى على مسلك الإمام الشافعى فإن الدم لايعفو عنده في أحد قوليه ولو كان قليلاً ، أما إذا حمل هذا على ما أفاده الشيخ من حمله على المعذورين يوافق جمهور الفقهاء ، قال الموفق : من به جرح يفور منه الدم أو به ريج أو نحو ذلك من الأحداث ممن لايمكنه قطعه عن نفسه صلى على حسب حاله كما روى عن عمر أنه حين طعن صلى وجرحه يشعب دماً ، انتهى .

(١) وعليه حمله العيني إذ قال : معناه يصلون في جراحاتهم من غير سيلان الدم ، والدليل عليه ما رواه ابن أبي شيبة عن الحسن أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلاً ، وإسناده صحيح ، انتهى . وما تعقب عليه القسطلاني أن ذلك مذهبه وما في " البخارى " رواية عن الصحابة بعيد ، أفترى كان مذهبه مخالفاً لما عليه جل الصحابة ؟

(٢) هذا ما حكاه الإمام البخارى عن طاؤس وغيره وما وجه به الشيخ يتمشى فيما حكى البخارى من لفظ الدم مطلقاً ، وكذا يتمشى فيما حكى الحافظ من أثر طاؤس برواية ابن أبي شيبة عنه بإسناد صحيح أنه كان لا يرى في الدم وضوءاً ، لكن لا يتمشى فيما روى عنه العيني بلفظ لا يرى في الدم السائل وضوءاً ، وكذلك لا يتمشى فيما ذكرنا عن محمد بن على بن الحسين المعروف بالباقر أنه سئل عن الرعاف ، فقال : لو سال نهر من دم ما أعدت منه الوضوء ، ولم يذكرنا لفظ عطاء .

بعصرها (١) فلأنه مخرج لا خارج فلا ينتقض الوضوء ، وكذلك نقول في

فالأوجه في الجواب عن هذه الآثار المقيدة بالسيلان ما قال العيني :
إنها ليست بحجة لهم لأنهم لا يرون العمل بقول التابعي ، ولا هو حجة على
الحنفية لما نقل عن الإمام أبي حنيفة أنه كان يقول : التابعون رجال ونحن رجال
يزاحموننا ونزاحمهم ، والمعنى أن أحداً منهم إذا أدى اجتهاده إلى شيء لا يلزمنا
الأخذ به بل نجتهد كما اجتهد هو ، فما أدى إليه اجتهادنا عملنا به وتركنا
اجتهاده ، وقول البخاري وأهل الحجاز من عطف العام على الخاص ، لأن
طاووساً ومحمد بن علي وعطاء حجازيون ، وغيرهم مثل ابن المسيب وسعيد بن
جبير والفقهاء السبعة من أهل المدينة ومالك والشافعي وآخرون ، انتهى .

وقد عرفت فيما سبق أن أهل المدينة أيضاً مختلفون في ذلك كما تقدم عن
ابن عباس وابن عمر وغيرهما ، وفي "البذل" : قال : وفي "الاستذكار"
لابن عبد البر : المعروف من مذهب ابن عمر بإيجاب الوضوء من الرعاف ،
وأنه حدث من الأحداث الناقضة للوضوء إذا كان سائلاً وكذا كل دم سال
من الجسد ، وروى مثل ذلك عن علي وابن مسعود وعلقمة والأسود والشعبي
وعروة والنخعي وقتادة والحكم وحامد كلهم يرى الرعاف وكل دم سائل من
الجسد حدثاً .

(١) إشارة إلى جواب ما قال البخاري : عصر ابن عمر بثرة ،
وبذلك جزم العيني إذ قال : وهذا الأثر حجة للحنفية إذ الدم الخارج بالعصر
لا ينتقض الوضوء عندهم ، لأنه مخرج والنقض يضاف إلى الخارج دون المخرج
كما هو مقرر في كتبهم ، انتهى . قلت : والتفريق بين المخرج والخارج
مختلف فيه عند الحنفية كما بسط الشيخ في "البذل" وحكى عن "الدر المختار" :

البزاق (١) : إنه كان الدم مغلوباً فيه ، فلا يلزم نقض الطهارة به ، وأما قول أن الخارج والمخرج سيان في النقض على المختار ، وحكى عن " العناية " ترجيح التفريق .

(١) إشارة إلى قوله : بزق ابن أبى أوفى دماً ، قال الحافظ : هو عبد الله الصحابي ابن الصحابي ، وأثره وصله سفيان الثوري في " جامعه " انتهى . زاد العيني : شهد بيعة الرضوان وما بعدها من المشاهد ، وهو آخر من مات من الصحابة بالكوفة سنة سبع وثمانين ، وهو أحد من رآه الإمام أبو حنيفة من الصحابة وروى عنه ، ولا يلتفت إلى قول المنكر المتعصب ، وكان عمر أبى حنيفة حينئذ سبع سنين على الصحيح من ولادته سنة ثمانين ، وعلى قول من قال : ولد سنة سبعين يكون عمره حينئذ سبع عشرة سنة ، ويستبعد جداً أن يكون صحابي مقبلاً ببلدة وفي أهلها من لا رآه ، وأصحابه أخبر بحاله وهم ثقات في أنفسهم ، والأثر ليس بحجة لهم علينا لأن الدم الذي يخرج من الفم إن كان من جوفه لا ينقض الوضوء ، وإن كان من بين أسنانه فلا اعتبار للغلبة بالبزاق والدم ، ولم يتعرض الراوى لذلك فلم يبق حجة ، والحكم بالغلبة له أصل .

وروى ابن أبى شيبه عن الحسن في رجل بزق فرأى في بزاقه دماً أنه لم ير ذلك شيئاً حتى يكون غيبطاً ، وروى عن ابن سيرين أنه ربما بزق فيقول لرجل : انظر هل تغير الريق ؟ فإن قال : تغير ، بزق الثانية فإن كان في الثانية متغيراً فإنه يتوضأ وإن لم يكن في الثانية متغيراً لم يرضوءاً ، والتغير لا يكون إلا بالغلبة ، انتهى .

قلت : والدم ناقض عند الإمام أحمد أيضاً كما تقدم إذا كان فاحشاً وحملوا هذه الآثار كلها على غير الفاحش ، قال الموفق : مذهب أحمد أن

الحسن وصاحبه : ليس عليه إلا غسل محاجمه ، فالمعنى بذلك أنه لا يجب الغسل عليه بذلك (١) وإنما يكتفى فيه بغسل الموضع المتلطح بالدم ، وأما الوضوء فلا تعرض له فيه نقياً ولا إثباتاً ، وأما ما فيه من الروايات فحاصل استدلال

الكثير الذى ينقض الوضوء لاحد له أكثر من أنه يكون فاحشاً ، قيل : يا أبا عبد الله ما قدر الفاحش ؟ قال : ما فحش في قلبك ، ونقل عنه أنه سئل : كم الكثير ؟ فقال : شبر في شبر ، إلى آخر ما بسطه ؛ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : بزق ، قلنا : كان بزاقه مصفراً لا محمراً ، والمصفر ليس بناقض عندنا أيضاً أو هو مذهبه ، انتهى . وزاد في تقرير مولانا الشيخ حسين على : والدليل لنا قوله عليه الصلاة والسلام : « من قاء أو رعف » الحديث رواه الترمذى .

(١) لعل الشيخ أخذ من كلام العلامة العيني إذ قال : وهذان رواهما ابن أبي شيبه في " مصنفه " عن ابن عمر أنه كان إذا احتجم غسل أثر محاجمه ، وعن الحسن وابن سيرين أنهما كانا يقولان : يغسل أثر المحاجم ، ولما ذكر ابن بطال في " شرحه " أثر ابن عمر والحسن قال : هكذا رواه المستملى وحده بإثبات إلا ، ورواه أكثر الرواة بغير إلا ورواية المستملى هو الصواب ، وكذا قال الكرمانى .

ومقصودهم من تصحيح هذه الرواية إلزام الحنفية ، ولا يصعد ذلك معهم لأن جماعة من الصحابة رأوا فيه الغسل منهم ابن عباس وعبد الله بن عمرو وعلى وروته عائشة عن النبي ﷺ مرفوعاً رواه ابن أبي شيبه بأسانيد جيد وهو مذهب مجاهد أيضاً ، وأيضاً فالدم الذى يخرج من موضع الحجامة يخرج وليس بخارج ، والنقض يتعلق بالخارج كما ذكرنا ، انتهى . وما حكى العيني من اختلاف رواية المستملى وغيره معناه أن أكثر الرواة ذكروا : ليس

المؤلف بها : أنه لم يذكر فيها غير ما ذكر ، فعلم أن الطهارة لا تنتقض بغير المذكورات لأن السكوت في محل البيان بيان ، والجواب قد عرفت أن المفهوم لا يعتبر به (١) .

قوله : ولم يقل غندر ويحيى عن شعبة الوضوء ، واختلفوا في معنى عبارته هذه ، فقال بعضهم : معناها أنه لم يقل لفظه الوضوء ، واكتفى بقوله : عليك ، وقيل : بل لم يقل : عليك ، أيضاً لأنها معاً جملة واحدة (٢) فنفى المؤلف لفظ الوضوء نفي للفظه : عليك ، أيضاً ، وأياً ما كان فالحاصل : أن النبي ﷺ تكلم ههنا بما علم منه نفي الغسل (٣) .

عليه غسل محامه ، بحذف حرف الاستثناء ، قال الحافظ : وحكى عن الليث أنه قال : يجزئ المحتجم أن يمسح موضع الحجامة ويصلى ولا يغسله .

(١) ويدل على ذلك أيضاً أن المذكور في حديث أبي هريرة الحدث فقط ولا تعرض فيه عن المذى وغيره ، وفي حديث المقداد ذكر المذى فقط وليس فيه تعرض لغيره ، وهكذا في الروايات الأخرى ، والمصنف ذكر هذه الروايات لإثبات نقض الوضوء عما يخرج عن السبيلين .

(٢) اختلفت الشراح في هذين الاحتمالين : أما الأول فهو مختار الكرماني إذ قال : لم يقلوا لفظ الوضوء ، قالوا : فعليك فقط بحذف المبتدأ وجاز ذلك لقيام القرينة عليه ، انتهى . قال القسطلاني : قال البرماوى كالكرماني : لم يقلوا لفظ الوضوء بل قالوا : فعليك فقط بحذف المبتدأ للقرينة المسوغة لذلك ، انتهى . وأما الاحتمال الثاني فذكره الحافظ إذ قال : لم يقلوا فيه : عليك الوضوء .

(٣) كما حكاه الحافظ برواية "مسند أحمد" عن يحيى بلفظ : فليس عليك غسل .

(باب الرجل يوضئ صاحبه (١))

يعنى بذلك أن النهى الوارد في الاستعانة فيه وفي غيره من القربات ليس للتحريم .

(باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره (٢))

(١) بسط شراح " البخارى " لاسيما العلامة العيني في جواز الإهانة وكراهتها ، وفي " الكرماني " عن النووي : قال أصحابنا : الاستعانة ثلاثة أقسام : أحدها : أن يستعين في إحضار الماء ولا كراهة فيه ، والثاني : أن يستعين في غسل الأعضاء فهذا مكروه إلا الحاجة ، والثالث : أن يصب عليه فهذا الأولى تركه ، وهل يسمى مكروهاً فيه وجهان ، وتعقبه الكرماني فقال : فيه جوازه لأن ما فعل رسول الله ﷺ لا يقال فيه : الأولى تركه ، انتهى . وتعقبه الحافظ بأنه ﷺ قد يفعله للجواز ، وتعقب أيضاً على الأول أى إحضار الماء فقال : لكن الأفضل خلافه ، انتهى .

وصاحب " الدر المختار " عدّ في المندوبات عدم الاستعانة بغيره إلا لعذر قال : وأما استعانته ﷺ بالغير فلتعليم الجواز ، قال ابن عابدين : كذا في " البرازية " ومفاده أن الاستعانة مكروهة حتى احتيج إلى هذا الجواب ، وظاهرها ما في " شرح المنية " أن لا كراهة أصلاً إذا كانت بطيب قلب ومحبة من المعين ، إلى آخر ما بسطه ، وقال في آخره : والحاصل : أن الاستعانة في الوضوء إن كان بصب الماء أو استقائه أو إحضاره فلا كراهة بها أصلاً ولو بطلبه ، وإن كان بالغسل أو المسح فتكرهه بلا عذر .

(٢) قال الكرماني : قوله : وغيره أى غير " القرآن " من السلام وسائر الأذكار ، انتهى . وقال الحافظ : وغيره أى من مظان الحدث ، انتهى .

يعنى بذلك أنه ذكر ولا يجب تقديم وضوء له وإن كان أفضل، والحمام (١) يدخله المتطهر ومن ليس على وضوء، فلما قال منصور وإبراهيم (٢) بجواز القراءة فيه علم أنه لا يشترط لها الطهارة، وكذلك كتب الرسالة لا تخلو عن

وتعقبها العيني بأنه لا وجه لمظان الحدث لأنه إما حدث فيدخل فيه وإما غير حدث فلا مدخل له في الباب، وبأنه إذا جاز قراءة "القرآن" فغيره من الأذكار جائز بالطريق الأولى، واختار غيره أى غير القراءة ككتابة "القرآن"، قال: وهو أوجه وأشمل للقولى والفعلى، وتبعه القسطلانى واختار مختار العيني وتعقب على قول الحافظ والكرمانى؛ ويمكن عندى توجيه كلام الحافظ بأن المراد من مظان الحدث النوم للحدث الوارد في الباب، ثم جواز قراءة "القرآن" محدثاً مجمع عليه عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء خلافاً لمن شذ من بعض السلف كما في "الأوجز".

(١) قال الكرمانى: خصص ذكره إذ الغالب أن أهله أصحاب أحداث، انتهى. وبذلك جزم العيني.

(٢) قال الحافظ: المنصور ابن المعتمر وإبراهيم هو النخعي، وأثره هذا وصله سعيد بن منصور عن أبي عوانة عن منصور مثله، وقد روى سعيد بن منصور أيضاً عن حماد بن أبي سليمان قال: سألت إبراهيم عن القراءة في الحمام، قال: يكره، والإسناد الأول أصح، انتهى. وقال العيني: يحتمل أن يكون عن إبراهيم روايتان، واختلفوا في ذلك فعن أبي حنيفة: يكره، وعن محمد بن الحسن: لا يكره، وبه قال مالك، وإنما كره أبو حنيفة لأن حكم الحمام حكم بيت الخلاء لأنه موضع النجاسة، والماء المستعمل في الحمام نجس عنده، وعند محمد طاهر فلذلك لم يكرهها، انتهى.

ذكر الله وآية من القرآن بالبسملة (١) فلما جاز كتابتها جاز التلفظ به ، وكذلك التسليم عليهم ، وهو ذكر يستدعى جواز الذكر على غير وضوء ، لأنهم لما

قال الحافظ : قال النووي في " التبيين " عن الأصحاب : لا تكبره ، فأطلق ، لكن في " شرح الكفاية " للشمس : لا ينبغي أن يقرأ ، وسوى الحلبي بينه وبين القراءة حال قضاء الحاجة ، وقال السبكي الكبير : إن كان القارئ في مكان نظيف وليس فيه كشف عورة لم يكره وإلا كره ، انتهى . وقال الموفق : لا بأس بذكر الله في الحمام ، وأما قراءة القرآن فقال أحمد : لم يبين لهذا ، وكره القراءة فيه أبو وائل والشعبي ومكحول وغيرهم ، ولم يكرهها النخعي ومالك ، ووجه الكراهة أنه محل التكشف ويفعل فيه ما لا يستحسن عمله في غيره ، فاستحب صيانة " القرآن " عنه ، فإن قرأه في الحمام فلا بأس لأننا لا نعلم فيه حجة تمنعه .

(١) بذلك جزم الكرمانى إذ قال يكتب الرسالة التي لا تخلو عن " القرآن " والأذكار ، انتهى . وقال الحافظ : يكتب الرسالة في رواية الأكثر بلفظ المضارع من كتب ، وفي رواية : يكتب - بموحدة مكسورة وكاف مفتوحة - عطفاً على قوله بالقراءة ، وهذا الأثر وصله عبد الرزاق عن منصور قال : سألت إبراهيم أأكتب الرسالة على غير وضوء ؟ قال : نعم . ولما كان من شأن الرسائل أن تصدر بالبسملة توهم السائل أن ذلك يكره لمن كان على غير وضوء ، لكن يمكن أن يقال : إن كاتب الرسالة لا يقصد القراءة فلا يستوى مع القراءة ، انتهى .

قال العيني : قال أصحابنا : يكره للجنب والحائض أن يكتب الكتاب الذي في بعض سطوره آية من " القرآن " ، لأنها منهيان عن المس وفي الكتابة مس لأنه يكتب بالقلم وهو في يده وهو صورة المس ، وفي " المحيط " : لا بأس

سلم المسلم عليهم يردون عليه لا محالة وهم على غير طهارة ، فعلم جواز ذكر الله تعالى على غير وضوء (١) لأن السلام ذكر ، وكذلك الاستدلال بالرواية (٢) فإنه ﷺ قرأ الآيات قبل أن يتوضأ ، ونوم الأنبياء وإن لم يكن ناقضاً إلا أن الليلة لا تخلو عن شيء من الملاعبة المورثة خروج المذي والبول والتخلى إلى

لها بكتابة المصحف إذا كانت الصحيفة على الأرض عند أبي يوسف ، لأنه لا يمس " القرآن " بيده وإنما يكتب حرفاً حرفاً وليس الحرف الواحد بقرآن ، وقال محمد : أحب إلى أن لا يكتب لأنه في الحكم ماس الحروف وهي بكليتها " قرآن " ، ومشايخ بخارى أخذوا بقول محمد ، انتهى .

وفي " الدر المختار " : لا تكره كتابة " قرآن " والصحيفة على الأرض عند الثاني خلافاً لمحمد ، وينبغي أن يقال : إن وضع على الصحيفة ما يحول بينها وبين يده يؤخذ بقول الثاني ، وإلا فبقول الثالث قاله الحلبي ، انتهى . وقال الموفق : يجوز تقلبيه بعود ومسه به وكتب المصحف بيده من غير أن يمس .

(١) قال الموفق : لا خلاف في أن لهم أي للجنب والحائض والنفساء ذكر الله تعالى ويحتاجون إلى التسمية عند اغتسالهم ولا يمكنهم التجرد عن هذا .

(٢) وبذلك كله جزم الحافظ تبعاً لغيره إذ قال : قال ابن بطال ومن تبعه : فيه دليل على رد من يكره قراءة " القرآن " على غير وضوء ، وتعقبه ابن المنير وغيره بأن ذلك مفرع على أن النوم في حقه ﷺ ناقض وليس كذلك ، وأما كونه توضأ عقب ذلك فلعلة جدد الوضوء أو حدث بعد ذلك فتوضأ ، قال الحافظ : هو تعقب جيد بالنسبة إلى قول ابن بطال ، ولا يلزم من كون نومه لا ينقض وضوؤه أن لا يقع منه حدث وهو نائم ، نعم خصوصيته أنه إن وقع شعر به بخلاف غيره ، وما ادعوه من التجديد وغيره الأصل عدمه ، وقد سبق الإسماعيلي إلى معنى ما ذكره ابن المنير .

غير ذلك ، وأيضاً فإن ابن عباس فعل مثله وكان على غير طهارة ، فأمكن الاحتجاج بفعله عنده عليه السلام .

(باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثلث (١))

والأظهر في مناسبة الحديث للترجمة أن مضاجعة الأهل في الفراش لا تخلو من الملامسة ، ويمكن أن يؤخذ ذلك من قول ابن عباس : فصنعت مثل ما صنع ، ثم رأيت في ” الحلبيات ” للسبكي الكبير بعد أن ذكر اعتراض الإسماعيلي : لعل البخارى احتج بفعل ابن عباس بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، أو اعتبر اضطجاع النبي مع أهله واللمس ينقض الوضوء ، انتهى . وأفاد شيخ المشايخ في ” التراجم ” : أن استدلال المصنف بحديث الباب باعتبار أنه صلى الله عليه وسلم استيقظ بعد النوم الطويل ، والغالب الأكثر في مثل هذا تخلل حدث من ريح أو غيره ، وليس هذا استدلالاً بتنقض النوم كما وهم .

(١) قال صاحب ” الدر المختار ” : وينقضه إغماء ومنه الغشى وجنون وسكر ، قال ابن عابدين : الغشى بالضم والسكون تعطل القوى المحركة والحساسة لضعف القلب من الجوع وغيره . ” قهستاني ” ، وزاد في ” شرح الوهبانية ” : بفتح وسكون وبكسرتين مع تشديد الياء ، وكونه نوعاً من الإغماء موافق لما في ” القاموس ” وحدود المتكلمين ، قال في ” النهر ” : إلا أن الفقهاء يفرقون بينهما كالأطباء يعنى إن كان التعطل لضعف القلب واجتماع الروح إليه بسبب يخنقه في داخله فلا يجد منفذاً فهو الغشى ، وإن كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم فهو الإغماء ، ثم لما كان سلب الاختيار في الإغماء أشد من النوم كان ناقضاً على أى هيئة كان بخلاف النوم ، انتهى .

و دلالة الرواية على هذا المعنى ظاهر فإن أسماء لم تتوضأ مع عروض الغشى لها ، فعلم أن كل غشى ليس بناقض ، والناقض منه ما لم يبق بعده علم بحاله مطلقاً (١) .

وقال العيني : الغشى - بفتح الغين وسكون الشين المعجمتين - مرض يعرض من طول التعب والوقوف وهو ضرب من الإغماء إلا أنه أخف منه ، وقال صاحب الغين : غشى عليه : ذهب عقله ، والمثقل - بضم الميم - من الإثقال بكسر القاف للفاعل وبفتحتها للمفعول ، انتهى . وقال الحافظ : بضم الميم وإسكان المثلثة وكسر القاف ويجوز فتحها ، وأشار المصنف بذلك إلى الرد على من أوجب الوضوء من الغشى مطلقاً ، انتهى .

وعد الخرقى في النواقض زوال العقل ، قال الموفق : زوال العقل على ضربين : نوم وغيره فأما غير النوم وهو الجنون والإغماء والسكر وما أشبهه من الأدوية المزيلة للعقل فينقض الوضوء يسيره وكثيره إجماعاً ، قال ابن المنذر : أجمع العلماء على وجوب الوضوء على المغشى عليه ، ولأن حس هؤلاء أبعد من حس النائم بدليل أنهم لا ينتبهون بالانتباه ففي إيجاب الوضوء على النائم تنبيه على وجوبه بما هو أكدر منه .

(١) كما يدل عليه تعليلهم ذلك بزوال العقل كما تقدم قريباً ، ولم يتحقق زوال العقل في قصة أساء للإشارة إلى الساء وصب الماء وغير ذلك ، قال ابن بطال : الغشى مرض يعرض من طول التعب وهو ضرب من الإغماء إلا أنه دونه وإنما صبت أساء الماء على رأسها مدافعة له ، ولو كان شديداً لكان كالإغماء وهو ينقض الوضوء بالإجماع ، انتهى . قال الحافظ : وكونها كانت تتولى صب الماء عليها يدل على أن حواسها كانت مدركةً وذلك لا ينقض الوضوء ، ومحل الاستدلال بفعلها من جهة أنها كانت تصلى خلف النبي ﷺ

(باب مسح الرأس كله ^(١))

يعنى أن الآية مطلقة (٢) فإثبات الفرضية في البعض دون البعض ترجيح من غير موجب له ، وقد ثبت مسحه ﷺ كله ، والجواب معلوم (٣) ولا يضر مسحه ﷺ كل الرأس على سبيل السنية ، وإنما ضررنا لو ثبت أنه لم يمسح الناصية وما دون الكل أبداً ، وقد ثبت ، فسقطت الفرضية نعم ثبت وكان يرى الذى خلفه وهو فى الصلاة ، ولم ينقل أنه أنكر عليها .

(١) لما فرغ المصنف من ذكر أبواب المياه والنواقض التى ذكرها استطراداً تبعاً لباب يباب رجع إلى تكميل الوضوء مع أن فى ذكره ههنا لطيفة ، وهى دفع توهم يمكن أن ينشأ من الحديث السابق من قولها : أصب فوق رأسى ماءً أن الغسل والمسح سيان فى الرأس ، فتأمل . ولما أراد تكميل الوضوء أعاد ذكر غسل الرجلين رعايةً للترتيب ، و ذكر فيه الكعبين لثلا يبقى التكرار .

(٢) قال الحافظ : وموضع الاستدلال من الحديث والآية أن لفظ الآية مجمل لأنه يحتمل أن يراد منها مسح الكل على أن الباء زائدة أو مسح البعض ، على أنها تبعية ، فتبين بفعل النبي ﷺ أن المراد الأول ، انتهى . وفى " الأوجز " : قال النووي : مسح جميع الرأس مستحب باتفاق العلماء وأما مقدار المفروض فختلف جداً بسطه العيني فى شرح البخارى فقال : للفقهاء فى هذا ثلاثة عشر قولاً ، قلت : والمشهور عن الأئمة أن الاستيعاب فرض عند مالك ، وبعض الرأس عند الشافعى ، وهما روايتان لأحمد ، ومقدار الناصية عندنا الحنفية ، وقال الموفق : الظاهر عن أحمد وجوب الاستيعاب فى حق الرجل وأن المرأة يجزئها مسح مقدم الرأس .

(٣) وهو ثبوت مسح بعض الرأس عنه ﷺ .

سنية الكل وهى غير منكورة .

(باب استعمال فضل وضوء الناس (١))

(١) قال الكرمانى: فضل الوضوء يحتمل أن يراد به الماء الذى يبقى فى الظرف بعد الفراغ من الوضوء ، وأن يراد به الماء الذى يتطاير عن المتوضئ . يقال له : الماء المستعمل ، ولفظ الاستعمال أيضاً يحتمل معنيين : استعماله فى رفع الحدث أو الخبث ، واستعماله لا للرفع بل لنحو التبرد به ، فالحديث المذكور فى الباب ظاهر فى المعنى الثانى من اللفظين ، انتهى . وذلك لأن مسالك الشافعية أن الماء المستعمل طاهر غير طهور ، وقال الحافظ : باب استعمال أى فى التطهر ، والمراد بالفضل الماء الذى يبقى فى الظرف بعد الفراغ ، انتهى . وقال العيني : باب استعمال الفضل فى التطهير وغيره والمراد من الفضل يحتمل الباقي فى الظرف ويحتمل الذى يتقاطر من الأعضاء أى المستعمل .

وقال السندى: أراد بالفضل ما يعم الباقي فى الظرف بعد الفراغ والمتقاطر من الأعضاء ، انتهى . وكلام الشيخ مبني على أنه حمل الاستعمال على التطهر ، وحمل الفضل على الماء المستعمل فى الترجمة ، ولذا أجاب فى توجيه الروايات عن ذلك ، واختلفت الأئمة فى الماء المستعمل ، قال الحافظ : أراد البخارى بهذه الأحاديث رد من قال بنجاسة الماء المستعمل وهو قول أبى يوسف ، وحكى الإمام الشافعى فى " الأم " عن محمد بن الحسن أن أباه يوسف رجع عنه ثم رجع إليه بعد شهرين .

وعن أبى حنيفة فى ذلك ثلاث روايات : الأولى : طاهر لا طهور ، وهى رواية محمد بن الحسن عنه ، وهو قوله وقول الشافعى فى الجديد ، وهو المفتى به عند الحنفية . الثانية : نجس نجاسة خفيفة . وهى رواية أبى يوسف عنه .

واستدلّاه بهذا مبنى على عدم الفصل بين الطاهر والطهور، وبينهما فرق لا يخفى، والذي يثبت بالرواية (١) طهارة الماء المستعمل وهو مسلم .

الثالثة: نجس نجاسة غليظة وهي رواية الحسن اللؤلؤى عنه، انتهى . وقال الموفق: ظاهر المذهب أن المستعمل في رفع الحدث طاهر غير مطهر، وبه قال الأوزاعي وهو المشهور عن أبي حنيفة وإحدى الروایتين عن مالك وظاهر مذهب الشافعي، وعن أحمد رواية أخرى أنه طاهر مطهر، وبه قال أهل الظاهر وهو الرواية الثانية لمالك، والقول الثاني للشافعي .

ولنا على طهارته أن النبي ﷺ كان إذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه، رواه البخاري، ولأنه ﷺ صب على جابر من وضوئه إذ كان مريضاً، وإن استعمل في طهارة مستحبة غير واجبة كالتجديد والغسل للجمعة والعيد ففيه روايتان: إحداهما: أنه كالمستعمل في الحدث، والثانية: لا يمنع، ولا تختلف الرواية أن ما استعمل في التبريد والتنظيف باق على إطلاقه، ولا نعلم فيه خلافاً، انتهى مختصراً .

وحكى مولانا حسين على في تقريره عن الشيخ قدس سره : المذهب عندنا أن الماء المستعمل طاهر غير طهور، أما الطهارة فللحديثين الآتين، وأما عدم طهوريته فما يعلم من عدم أمره ﷺ أن يتوضأ بالوضوء الذي وضئ به مع عدم الماء في حالات السفر، وأما الماء المستعمل القليل إذا اختلط بالماء الآخر فيتوضأ لطهارته ومغلوبيته، وعليه يدل أمر جرير أهله .

(١) أى الرواية الأولى وهي رواية أبي جحيفة، قال الحافظ : قوله : يأخذون من فضل وضوئه ، كأنهم اقتسموا الماء الذي فضل عنه ، ويحتمل أن يكونوا تناولوا ما سال من أعضاء وضوئه ، انتهى . وتبعه القسطلاني في

وأما الرواية الثانية (١) فلم تقم فيها قرربة حتى يلزم زوال الماء عن صفته، والكلام فيه ، فكأنه لم يفرق بين الغسل لأجل قرربة وبينه بدونها (٢) وكذلك الرابعة (٣) لانتبث لإجواز شربه وهو مسلم . والحاصل : أن النزاع فى طهورية الماء الذى أقيمت به قرربة ، والذى أثبتوه بالروايات أعم من ذلك فلا يفيد .

الاحتمالين ، وكلام الشيخ مبنى على إرادة الماء المستعمل . وأما إذا أريد به الاحتمال الثانى أى الباقى فى الإناء فلا إشكال ، قال العيني : فى الحديث الدلالة الظاهرة على طهارة الماء المستعمل إذا كان المراد أنهم كانوا يأخذون ما سأل من أعضائه عليه السلام وإن كان المراد أنهم كانوا يأخذون ما فضل فى الإناء فيكون المراد التبرك بذلك .

(١) الظاهر المراد منه حديث أبى موسى ، قال الحافظ : هو طرف من حديث مطول أخرجه المؤلف فى المغازى ، وأوله عن أبى موسى قال : كنت عند النبى عليه السلام بالجمرانة ومعه بلال فأتاه أعرابى الحديث ، وعرف منه تفسير المبهمين فى قوله : اشربا ، وهما أبو موسى وبلال ، انتهى . قال السندى : أما حديث أبى موسى فلم يكن هناك وضوء أصلاً بل استعمال فى أعضاء وضوء لاعلى وجه التوضي ، انتهى . قلت : سيأتى الحديث مفصلاً فى غزوة أوطاس .

(٢) أى بدون القرربة ، و تقدم قريباً فى كلام الموفق أن المستعمل فى التبرد ونحوه باق على حاله لا نعلم فيه خلافاً ، و فى ” الدر المختار “ بعد تعريف الماء المستعمل بما استعمل لقرربة أو رفع حدث : فلو توضأ لتبرد أو تغليم أو لطين يده لم يصر مستعملاً اتفاقاً .

(٣) الظاهر المراد منه حديث السائب الآتى فى الباب الآتى بلا ترجمة لكونه داخلياً فى هذا الباب ، ولم يتعرض الشيخ عن الحديث الثالث للاستغناء عنه بما تقدم فى حديث أبى جحيفة ، ثم لا يذهب عليك أن حديث السائب هذا

قوله: وتوضأ عمر (١) إلخ، ودلالته على الترجمة لأن عمر لما لم يسأل أنها هل مسته بإلقاء اليد فيه كما هو العادة في أن الناس يلقون أصابعهم في الماء على النار، يرون بذلك مقدار حرارته، فلما لم يستفسره عمر علم أن الحكم لا يتفاوت

ذكر عليه في رواية المستمل فقط لفظ الباب بلا ترجمة ولم يذكره الباقر، فإن لم يكن هناك باب كما هو رواية الأكثر فلا إشكال، وإن كان هناك باب فلا يبعد عندي أن المصنف نهى به على النوعين من فضل الوضوء المذكورين في أول باب استعمال الفضل عن الباقي في الإناء والمستعمل، وأجاد المصنف عندي بذكر (باب المضمضة والاستنشاق من غرفة واحدة) بعد ذلك فإنه أدل على جواز استعمال الماء المستعمل الذي أراد المصنف إثباته، ولذا ذكره ههنا عندي.

(١) اعلم أولاً: أن المصنف ترجم بترجمتين: أولاًها: وضوء الرجل مع أهله، والثانية: الوضوء بفضل المرأة، والثانية هي المقصودة بالذكر على الظاهر لأنها خلافية بين العلماء وذكر الأولى لكونها ثابتاً بنص الحديث، و لكونها كالدليل على الثانية، و لكونها بمنزلة الشرح للحديث بأن المراد بالنساء نساءهم خاصة نهى على ذلك بقوله في الترجمة بلفظ: مع امرأته، وحيث أن فلا حاجة إلى توجيه الحديث بأنه محمول على ما قبل الحجاب أو بأن المراد ما نقل عن سحنون وغيره أنه يتوضأ الرجال فيذهبون ثم يأتي النساء فيتوضأن وغير ذلك من التوجيهات.

وأما المسألة الثانية فقد قال النووي: أما تطهر الرجل والمرأة من إناء واحد فهو جائز بإجماع المسلمين، وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل جائز إجماعاً، وأما تطهر الرجل بفضلها فذهب جمهور الصحابة والتابعين والأئمة الثلاثة إلى جوازه سواء خلت به أو لم تخل، وقال أحمد وداود:

دون ذلك، ولا فصل عنده بين إلقاء اليد لإقامة قرينة وبينه حاجة أخرى كما

لا يجوز إذا خلت به ، وروى عن ابن عمر وغيره المنع بشرط أن تكون حائضاً أو جنباً كذا في "الأوجز" .

وثانياً : أن المصنف ذكر في الباب أثر عمر واختلفت نسخ البخارى في ذكر الواو على قوله : من بيت نصرانية ، وكلام الشيخ مبنى على وجوده ولذا ذكر في كلامه مسألتين مختلفتين وهو المرجع عند الحافظ إذ قال : ووقع في رواية كريمة بحذف الواو ، وهذا الذى جراً الكرماني أن يقول : المقصود ذكر استعمال سؤر المرأة ، وأما الحميم فذكره لبيان الواقع ، وهما أثران متغايران ، وهذا الثانى مناسب لقوله : فضل سؤر المرأة ، انتهى . ونص كلام الكرماني : إن قلت : ما وجه مناسبة الأثر بالترجمة ؟ قلت : غرض البخارى في الكتاب ليس منحصراً في ذكر متون الأحاديث بل يريد الإفادة أعم من ذلك ، وليذكر آثار الصحابة وفتاوى السلف وأقوال العلماء وغير ذلك ، فقصده ههنا بيان التوضي بالماء الذى مسته النار و تسخن بها بلا كراهة دفعاً لما قاله مجاهد ، والماء الذى من بيت النصرانية رداً لمن قال : إن الوضوء بسؤرها مكروه ، ولما كان هذا الأخير مناسباً لترجمة الباب ذكر الأمر الأول أيضاً وإن لم يكن مناسباً لها لاشتراكهما في كونهما من فعله تكثيراً للفائدة واختصاراً في الكتاب .

و يحتمل أن يكون هذا قضية واحدة أى توضاً من بيت النصرانية بالماء الحميم ، و يكون المقصود ذكر استعمال سؤر المرأة النصرانية ، وذكر الحميم إنما هو لبيان الواقع فتكون المناسبة للترجمة ظاهراً ، انتهى . وتعقب عليه الحافظان : ابن حجر والعيني إذ جزما بأنهما أثران مختلفان وبسطا في تخريجهما ، قال العيني : أما الأول فقد وصله سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما

تقدم (١) فلما ثبت هذا ثبت ذلك و بالعكس ، وكذلك الكلام في وضوئه

بإسناد صحيح بلفظ : إن عمر كان يتوضأ بالحميم ثم يغتسل منه ، ورواه ابن أبي شيبة والدارقطني بلفظ : كان يسخن له ماء في ققم ثم يغتسل منه ، قال الدارقطني : إسناده صحيح ، أما الأثر الثاني فقد وصله الشافعي وعبد الرزاق وغيرهما عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر توضأ من ماء نصرانية ، في جر نصرانية ، هذا لفظ الشافعي .

(١) وما أفاده الشيخ من التوجيه أوضح مما قاله الحافظ إذ قال : ومناسبته للترجمة من جهة أن الغالب أن أهل الرجل تبع له فيما يفعل ، فأشار البخاري إلى الرد على من منع المرأة أن تطهر بفضل الرجل ، لأن الظاهر أن امرأة عمر كانت تتوضأ بفضلها أو معه ، فناسب قوله : وضوء الرجل مع امرأته ، انتهى . وفيه أنه تقدم في كلام النووي الإجماع على جواز تطهرها بفضلها إلا أن يقال : إنه ورد النهي عن ذلك نصاً مرفوعاً عند أبي داود وغيره بلفظ : نهى رسول الله ﷺ أن تغتسل المرأة بفضل الرجل أو يغتسل الرجل بفضل المرأة .

و تعقب العيني كلام الحافظ بأنه مجرد تخمين ، و مال إلى أن لا مطابقة لهذا الأثر بالترجمة ، وكذا تعقب على الكرماني في قوله : غرض البخاري عام فيذكر الآثار و الفتاوى وغيرهما ، فقال العيني : هذا أعجب من الأول لأنه لا بد من رعاية التطابق بين الأبواب والآثار التي يذكر فيها ، و مال القسطلاني أيضاً إلى عدم المناسبة إذ قال : ولم تظهر لي مناسبتها للترجمة ، أما توضؤ عمر بالحميم فلا يخفى عدم مناسبتها ، وأما توضؤه من بيت النصرانية فلا يدل على أنه كان من فضل ما استعملته ، قال : وفي رواية ابن عساكر حذف

من بيت النصرانية (١) فإنه لم يسأل هل مسته أم لا؟ وهل ألقت يدها فيه أم لا؟ فعلم أنه لاتفوت فيها .

الأثرين وهو أولى لعدم المطابقة بينهما وبين الترجمة، انتهى . وإليه أشار السندى إذ قال : ذكر أثر عمر هذا والذي بعده استطراداً ، وإنما المطلوب الاستدلال بالحديث المرفوع ، انتهى . وأنت خير بأن التوجيه الذى أفاده الشيخ يورث مناسبة ما بالترجمة .

(١) وعامة الشراح أنكروا مناسبة هذا الأثر أيضاً كما تقدم فى كلام القسطلانى وهكذا قال غيره ، ووجهه الحافظ بوجه آخر فقال : وهذا الأثر مناسب لقوله : فضل وضوء المرأة لأن عمر توضأ بمائها ولم يستفصل مع جواز أن تكون تحت مسلم واغتسلت من حيض ليحل له وطؤها ففضل منه ذلك الماء ، وهذا وإن لم يقع التصريح به لكنه محتمل ، وجرت عادة البخارى بالتمسك بمثل ذلك عند عدم الاستفصال وإن كان غيره لا يستدل بذلك ، ففيه دليل على جواز التطهر بفضل وضوء المرأة المسلمة لأنها لا تكون أسوء حالاً من النصرانية ، وفيه دليل على جواز مياه أهل الكتاب من غير استفصال .

وقال الشافعى فى " الأم " : لا بأس بالوضوء من ماء المشرك وبفضل وضوئه ما لم تعلم فيه نجاسة ، انتهى . وقال القسطلانى : لاخلاف فى استعمال سؤر النصرانية لأنه طاهر خلافاً لأحمد وإسحاق وأهل الظاهر ، واختلف قول مالك : فى " المدونة " : لايتوضأ بسؤر النصرانى ولا بما أدخل يده فيه ، وفى " العتبية " : أجازة مرة وكرهه أخرى ، انتهى . قال العيني : ومن كان لا يرى بأساً به الأوزاعى والثورى وأبو حنيفة والشافعى وأصحابهما ، وقال ابن المنذر : لاأهمل أحداً كرهه إلا أحمد وإسحاق ، قال العيني : وتعهما أهل

(باب الغسل والوضوء فى المخضب ^(١) والقدح والخشب والحجارة)

وكلمة فى دالة على كونها ظرفاً لفعله سواء كان يجلسه فيه كما فعله
النبي ﷺ فى مرضه، أو بحيث يقطر غسالته، فإن ذلك نوع من الوضوء فيه،
فإنك إذا توضأت فى حوض بحيث يقطر الغسالة فيه فإنك تقول حيثئذ :

الظاهر ثم ذكر الاختلاف المذكور عن مالك وتعقب على الحافظ والكرمانى فى
إبدائها المناسبة، و مال إلى أن لا مناسبة له أيضاً .

(١) قال الحافظ : المخضب بكسر الميم وسكون الخاء وفتح الضاد
المعجمتين بعدها موحدة، المشهور أنه الإناء الذى يغسل فيه الثياب من أى
جنس كان، و قد يطلق على الإناء صغيراً أو كبيراً ، و فى ” العينى ” : قال
ابن سيدة : المخضب شبه الإجانة، وقال صاحب ” المنتهى ” : هو المكنى ، وقال
أبو هلال : إناء يغسل فيه، انتهى . قال الحافظ : والقدح أكثر ما يكون من الخشب
مع ضيق فمه، قال العينى : والخشب يفتح الخاء جمع خشبة ، وكذلك
الخشب بضمين و بسكون الشين أيضاً ، قال الحافظ : وعطفه الخشب
والحجارة على المخضب والقدح ليس من عطف العام على الخاص فقط بل
بين هذين وهذين عموم وخصوص من وجه ، و تعقب عليه العينى و قال : بل
هو عطف تفسير لأن المخضب والقدح قد يكونان من الخشب و قد يكونان من
الحجارة ، وقد صرح فى الحديث المذكور فى هذا الباب بمخضب من حجارة ،
والدليل على صحته ما وقع فى بعض النسخ الصحيحة فى المخضب والقدح الخشب
والحجارة بدون حرف العطف، انتهى . وهو مختار القسطلانى إذ قال : والخشب
أى فى الإناء من الخشب والإناء من الحجارة ، والعطف من باب العطف

توضأت في الحوض ، و أما الوضوء من المخصب والقده فإنه لا يصدق إلا إذا كنت تأخذ الماء منه ثم تغسل العضو بحيث لا يعود إلى الظرف ثانياً ، وذلك لما في كلمة " من " من معنى الابتداء ، و على هذا فلا تكرار في الترجمة كما يتوهم (١) فافهم واغتم ، ولكنه مفتقر إلى مزيد تدبر لما أن بعض ألفاظ

التفسيرى، انتهى. و في "الكروانى": قال ابن بطال: فائدة هذا الباب أن الأواني كلها من جواهر الأرض ونباتها طاهرة إذا لم يكن فيها نجاسة، انتهى. وأفاد مولانا حسين على في تقريره: أن إناء الصفر لا بأس به و منعوا في ديارنا وفي زماننا لصيرورته خاصة وعلامة للهنود.

(١) لله در الشيخ ما أجاد في دفع توهم التكرار في هذه الترجمة ، والترجمة الآتية من قوله : (باب الوضوء من التور) لأن غرض الباب الأول لما كان بيان طهارة الأواني لم تبق فاقة إلى ذكر الباب الآتى ، ويقوى الإشكال ما قال العيني في الباب الأول : وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله : والحجارة والتور - بفتح المثناة الفوقية - قال الجوهرى : هو إناء يشرب فيه ، زاد المطرزي: صغير ، وفي " المغيث " : هو إناء يشبه إجانة من صفر أو حجارة يتوضأ فيه أو يؤكل ، وقال ابن قرقول : هو مثل قدح من حجارة . انتهى ، وفي تقرير المكى : قوله - أى في الحديث - : تور من صفر ، فيه تجريد فلأن التور يكون من الحجارة ، انتهى .

قلت : فإذا كان ذكر التور في الباب الأول أيضاً فلا يمكن التوقى عن التكرار إلا بما أفاده الشيخ ، وعلى هذا فيندفع الإشكال الآخر أيضاً عندى وهو ذكر حديث أنس في البابين معاً فيأول بأن ذكره في الباب الأول باعتبار إدخاله عليه السلام يده الشريفة فيه ، وذكره في الباب الثانى باعتبار توضئ الصحابة رضئ الله عنهم أجمعين منه ، فتأمل وتشكر ، ولا يشكل عليه أن مجرد

الروايات آت عن ذلك ، (١) والله أعلم .

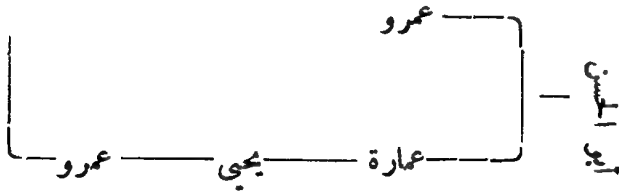
قوله : كان عمى (٢) يكثر من الوضوء ، أى كان يفعله لكل صلاة فريضة وناقلة ، لا أنه كان يوالى بين الوضوء بدون صلاة بين الوضوئين .

إدخال اليد فى القدح لا يطلق عليه الوضوء فى القدح ، لأن الإمام البخارى لم يفرق بين الاستعمال لأجل القربة وغيرها كما تقدم قريباً فى كلام الشيخ فى (باب استعمال وضوء الناس) ولذلك ذكر حديث أبى موسى فى الباب المذكور وفى هذا الباب الذى نحن بصددده ، وهذا واضح ، وعلى هذا فلا يشكل بذكر حديث أبى موسى فى البابين ، ويدفع به ما قال القسطلانى تبعاً للكرمانى أن حديث أبى موسى المذكور فى الباب لا مناسبة له بالترجمة ، وكذا ما قال السندى : وأما حديث أبى موسى فلم يكن هناك وضوء أصلاً بل هو استعمال فى أعضاء الوضوء لاهل وجه التوضؤ .

(١) لعل الشيخ أشار بذلك إلى ذكر حديث أنس فى الباب الأول لأن وضوء الصحابة ليس فى مخضب بل من مخضب ، و يمكن التفصلى عنه بما قلته : إن استدلال الإمام البخارى فى الباب الأول بإدخال يده الشريفة ﷺ ويمكن أيضاً إشارة الشيخ إلى ذكر حديث عبد الله بن زيد فى الباب الثانى ، ولعله إليه أشار بقوله : مزيد تدبر ؛ لأن إدخال يده فيه فى كل مرة لا يستلزم الوضوء بل إذا أخرج الماء منه بيده الشريفة يكون ذلك وضوء منه .

(٢) قال الحافظ : هو عمرو بن أبى الحسن وهو عمه على الحقيقة . قال الكرماني : فإن قلت : تقدم فى (باب مسح الرأس كله) أن المستخبر هو جد عمرو فكيف يكون عم يحيى ؟ قلت : يكون جداً من جهة الأم عمّاً للأب . قلت : واختلفت الروايات فى ذلك جداً كما بسطه الحافظ فى " الفتح " وهذا الضعيف فى " الأوجز " وحاصل ما فيه : أن نسبهم هكذا .

قوله : سأل عمر عن ذلك ، ولعله لم يعتمد على قول سعد أو قصد مزيد اطمينان (١) .



والسائل في الحقيقة هو عمرو بن أبي الحسن وهو عم يحيى حقيقة ، وهو جد عمرو بن يحيى تجوزاً لشيوخ إطلاق الجدة على عم الأب ، وما أفاده الشيخ في معنى يكثر الضوء واضح ، ولا مانع من أنه كان يكثر لغير الصلاة أيضاً للثبات على الطهارة فكأنه كلما أحدث كان يتوضأ .

(١) وقد ورد في الروايات أن سعداً أمره بذلك ، ففي " المؤطا لمالك " : أن ابن عمر قدم الكوفة على سعد بن أبي وقاص وهو أميرها فرآه عبد الله بن عمر يمسح على الخفين ، فأنكر ذلك عليه ، فقال له سعد : سل أباك إذا قدمت عليه ، فقدم عبد الله فنسى أن يسأل عمر عن ذلك حتى قدم سعد فقال : أسألت أباك ؟ فقال : لا ، فسأله عبد الله ، الحديث ، قال الحافظ : وقد أخرجه أحمد من طريق أخرى عن ابن عمر قال : رأيت سعد بن أبي وقاص يمسح على خفيه بالعراق حين توضأ ، فأنكرت ذلك عليه ، فلما اجتمعنا عند عمر قال لي سعد : سل أباك ، فذكر القصة . وزاد في رواية " البخارى " : أن ابن عمر سأل عمر عن ذلك فقال : نعم إذا حدثك شيئاً سعد عن النبي ﷺ فلا تسأل عنه غيره .

قال الحافظ : دل ذلك على أن عمر كان يقبل خبر الواحد ، وما نقل عنه من التوقف إنما كان عند وقوع ريبة له في بعض المواضع ، واحتج به من

قوله : « أدخلتهما طاهرتين » فعمل أن اللبس طاهراً عن الحدث كاف في جواز المسح (١) ولا يشترط لجواز المسح كمال الطهارة وقت اللبس .

قال بتفاوت رتب العدالة ودخول الترجيح في ذلك عند التعارض ، انتهى . ويشكل على هذه الروايات كلها ما روى عن ابن عمر من روايات المسح على الخفين مرفوعاً ، وبسط في الجواب عنه في " الأوجز " ، وحاصله : ترجيح رواية " البخارى " ، أو يقال : إن رواية الرفع من مراسيل ابن عمر ومراسيل الصحابة معروفة معتبرة .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى جزئية خلافية بين العلماء ، وتوضيح ذلك كما في " الأوجز " : أن من لبس الخفين على وضوء كامل يجوز له المسح إجماعاً ، ولا خلاف في ذلك بين أهل السنة خلافاً للخوارج والشيعة إذ أنكروا المسح على الخفين ، ولذا روى عن الإمام أبي حنيفة في شرائط أهل السنة : أن تفضل الشيخين ، وتحب الختتين ، وترى المسح على الخفين ، وبعد ذلك اختلفت الأئمة الأربعة في جزئية أشار إليها الشيخ وهى أن الرجل مثلاً عكس الترتيب فغسل الرجلين أولاً ولبسهما ثم أتم الوضوء ، فقالت الأئمة الثلاثة : إنه لا يجوز له المسح ، وقالت الحنفية : يجوز له المسح وبه قال الثورى والمزنى وداؤد وغيرهم .

قال الموفق : أما إن غسل إحدى رجليه فأدخلها الخف ثم غسل الأخرى فأدخلها الخف لم يجز المسح وهو قول الشافعى وإسحاق ونحوه عن مالك ، وحكى بعض أصحابنا رواية أخرى عن أحمد : أنه يجوز وهو قول أبى ثور وأصحاب الرأى لأنه أحدث بعد كمال الطهارة ، وقيل أيضاً فيمن غسل رجليه ولبس خفيه ثم غسل بقية أعضائه : يجوز له المسح ، وهذا مبنى على أن الترتيب غير واجب في الوضوء ، انتهى . كذا في " الأوجز " : ثم طهارة القدمين

قوله : فمضمض ومضمضنا ، وقد مرّ غير مرة ما يدلّك على أن زيادة الباب ههنا لتضمن الرواية مسألة "مستقلة" (١) فلا ينافى ذكر لحم كتف الشاة (٢) في هذا الباب تناسب الأبواب لأنه متعلق بالترجمة السابقة .

عن النجاسة الحقيقية والحكمية معاً شرط لصحة المسح عند الأئمة الأربعة خلافاً لداود إذ قال : يكفى الطهارة عن النجاسة الحقيقية .

(١) حاصل ما أفاده الشيخ أن هذا الباب يعنى (باب من مضمض من السوق) من قبيل باب في باب ، وهذا الأصل معروف مطرد في أصول التراجم كما تقدم في الأصل السادس من أصول التراجم ، وعلى هذا يندفع ما يشكل على الباب السابق أنه ترجم بالسويق ولم يأت له بحديث ، ويندفع أيضاً ما يشكل من ذكر حديث ميمونة في هذا الباب وليس فيه ذكر السويق وبذلك جزم شيخ المشايخ في " التراجم " . إذ قال : هذا الباب من قبيل الباب في الباب لأنه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة أخرى ، لأنه ثبت بهذا الباب عدم التوضي من أكل السويق الذى عقد له الباب ، واستحباب المضمضة الذى علم منه فائدة أخرى وهو حمل الوضوء الوارد في السويق وسائر ما مست النار على غسل القدم واليدين ، فاحفظ هذا التقرير فإنه ينفعلك في مواضع من " البخارى " وأكثر الشراح في هذا المقام قد خبطوا كثيراً .

(٢) وهذا دفع لإيراد على ذكر حديث ميمونة في هذا الباب وليس فيه ذكر السويق ، والجواب على ما اختاره الشيخ ظاهر ، وقال السندى : (باب من مضمض من السوق) أى وغيره كاللحم ، وأشار بالاكتفاء على ذكر السويق إلى أن حكم اللحم ونحوه من المأكولات في المضمضة يعلم من حكم السويق بالأولى ، ولذلك ذكر حديث اللحم في الباب تنبيهاً على أن المضمضة وإن ترك ذكرها في حديث اللحم لكنها معتبرة حكماً بدلالة حكم السويق

(باب الوضوء من النوم ^(١))

بالأولى ، انتهى . وقال الحافظ : وليس في حديث ميمونة ذكر المضمضة التي ترجم بها ، فقيل : أشار بذلك إلى أنها غير واجبة بدليل تركها في هذا الحديث مع أن المأكل دسم يحتاج إلى المضمضة منه ، فتركها لبيان الجواز ، وأفاد الكرمانى أن في نسخة الفريرى التي بخطه تقديم حديث ميمونة هذا إلى الباب الذى قبله ، فعلى هذا هو من تصرف النساخ ، انتهى . قلت : ونص كلام الكرمانى : فإن قلت : هذا الحديث لا يتعلق بالترجمة ، قلت : الباب الأول هو أصل الترجمة ، لكن لما كان في الحديث الثالث حكم آخر سوى عدم التوضئ وهو المضمضة أدرج بين أحاديثه باباً آخر تنبيهاً على الفائدة التي في ذلك الحديث الزائد على الأصل ، أو هو من قلم الناسخين لأن النسخة التي عليها خط الفريرى هذا الحديث فيها في الباب الأول وليس في هذا الباب إلا الحديث الأول منها وهو ظاهر ، انتهى . وعلم منه أن النسخة ليست من خط الفريرى بل عليها خط الفريرى ، وأيضاً الجواب الأول من الكرمانى هو الذى اختاره الشيخ ، وجزم العيني بالثاني إذ قال بعد ذكر كلام الكرمانى : هذا بلا شك من النساخ الجهولة لأن غالب من يستنسخ هذا الكتاب يستعمل ناسخاً حسن الخط جداً ، وغالب من يكون خطه حسناً لا يخلو عن الجهل ولو كتب كل فن أهله لقل الغلط والتصحيح .

(١) ظاهر السياق أن الإمام البخارى ترجم بمسألتين : أولاها : إثبات الوضوء بالنوم ، والثانية : عدم الوضوء بالنسبة ، والرواية بظاهرها لا تدل على واحد منهما ، وظاهر كلام الشيخ أنه جعل الترجمة مسألة واحدة وهى الأولى ، وإثباتها بما قرره ظاهر وهو عدم الإطلاع بخروج الريج وهو

ودلالة الروایتین على هذا المعنى واضحة وذلك أنه لما لم يعلم بما يخرج

الموجب للوضوء في النوم ، وظاهر كلام شيخ المشايخ في ” التراجم ” أنه أيضاً جعل الترجمة مسألة واحدة لكنها هي الثانية إذ قال : استدل المؤلف بظاهر الحديث فإنه عليه السلام لما علل قوله : فليرقد ، بقوله : فإن أحدكم ، مع قرب التعليقات لصيرورته محدثاً إلى الذهن علم أن الحدث لا يتحقق بالنعسة وإلا لما ترك التعليل الذي هو أقرب ذاهباً إلى ما علل به ، وأمثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة ، فاحفظ فإنه ينفعك .

وحكى الكرماني عن ابن بطال في إثبات الترجمة أنه لما أوجب عليه الصلاة والسلام قطع الصلاة لغلبة النوم دل أنه إذا كان النعاس أقل من ذلك ولم يغلب عليه معفو ولا وضوء فيه ، قال الكرماني : وأقول : سماه النبي عليه السلام مصلياً حالة النعاس ، فعلم أن النعاس ليس بحدث ، وقال : ذكر عليه السلام العلة الموجبة للقطع أن يخلط الاستغفار بالسب ، فصار بمنزلة من لا يعلم ما يقول من سكر الخمر الذي نهى عن مقاربة الصلاة فيها ، ومن كان كذلك لا تجوز صلاته ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : قوله في الحديث : فليرقد ، و ” للنسائي ” : فلينعرف ، والمراد به : التسليم من الصلاة ، وحمله المهلب على ظاهره فقال : إنما أمره بقطع الصلاة لغلبة النوم عليه ، فدل على أنه إذا كان النعاس أقل من ذلك عفى عنه ، انتهى . وعلى هذا يثبت الجزآن من الترجمة ، وأثبتهما السندی أيضاً لكن بطريق آخر قريب مما أفاده شيخ المشايخ إذ قال : كأن المصنف استدل بالحديث على أن النعاس لا ينقض الوضوء إذ لو كان ناقضاً لما منع الشارع عن الصلاة خشية السب ، بل وجب أن يذكر أنه لا تصح صلاته مع النعاس لانتقاض الوضوء فإذا لم ينتقض به تعين أن يكون الانتقاض بالنوم إذ لا مساغ

من فيه وقت النعسة فأولى أن لا يعلم بالخارج من إسنه إذا نام وورقد ، فإن الغفلة في النوم أزيد منها في النعسة .

للقول بعدم الانتقاض أصلاً ، انتهى . وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي : قوله : الوضوء من النوم ، ولم يورد لهذا حديثاً لشهرته فاكثرت فيه بالشهرة ، وجاز أن يكون المراد (باب حكم الوضوء من النوم) أى نوم المصلي ، ونوم المصلي كالنعاس في عدم استرخاء المفاصل ، فلما لم يكن النعاس ناقضاً كما ثبت بالحديث لم يكن نوم المصلي أيضاً ناقضاً بالقياس عليه . وهو دقيق جداً ، وعلى هذا يكون الترجمة جزءاً واحداً وهو نوم المصلي خاصة ، ويكون ذكر النعسة كالدليل له ، ويكون رأى الإمام البخارى موافقاً لما يأتي من مذهب الحنفية أن النوم على هيئة الصلاة ليس بناقض .

ثم قال الحافظ : ظاهر كلام البخارى أن النعاس يسمى نوماً ، والمشهور التفرقة بينهما ، وإن من قرئت حواسه بحيث يسمع كلام جليسه ولا يفهم معناه فهو ناعس ، وإن زاد على ذلك فهو نائم ، ومن علامات النوم الرؤيا طالت أو قصرت ، والخفقة - بفتح المعجمة وإسكان الفاء - قال ابن التين : هي النعسة وإنما كرر لاختلاف اللفظ كذا قال ، والظاهر أنه من الخاص بعد العام ، قال أهل اللغة : خفق رأسه إذا حركها وهو ناعس ، انتهى . ولذا قال شيخ الإسلام في شرحه : الخفقة منتهى النعاس .

واختلفوا في نقض الوضوء بالنوم على تسعة مذاهب ذكرها العيني ، وحكى الشيخ في " البذل " تبعاً للنووي ثمانية مذاهب ، وجمعتها على ما لخصتها في تلخيص " البذل " : إنهم اختلفوا أولاً على ثلاثة مذاهب :

الأول : إن النوم ناقض مطلقاً قليله وكثيره ، قال القسطلاني : اختلف هل النوم في ذاته حدث أو هو مظنة ؟ فنقل ابن المنذر وغيره عن بعض الصحابة

(باب الوضوء من غير حدث)

والتابعين وبه قال إسحاق والحسن وغيرهم : إنه في ذاته ينقض الوضوء مطلقاً وعلى كل حال وهيئة لعموم حديث صفوان ، انتهى . قال الحافظ : وهو قول أبى عبيدة وإسحاق بن راهويه ، قال ابن المنذر : وبه أقول لعموم حديث صفوان بن عسال يعنى الذى صححه ابن خزيمة وغيره ، ففيه : إلا من غائط أو بول أو نوم ، فسوى بينهما في الحكم . انتهى . قال العيني : قال ابن حزم : النوم في ذاته حدث ينقض الوضوء قل أو كثر قاعداً أو قائماً في صلاة أو غيرها .

والثاني : عكسه أن النوم لا ينقض الوضوء بحال ، قال العيني : وهو محكى عن أبى موسى الأشعري وابن المسيب ، قال ابن حزم : وإليه ذهب الأوزاعي وهو قول صحيح عن جماعة من الصحابة وغيرهم منهم ابن عمر ومكحول وغيرهما .

والثالث : التفرقة بين نوم ونوم ، قال ابن العربي في " شرح الترمذى " : الثالث : الفرق بين القليل والكثير وهو قول فقهاء الأمصار ، ثم بسطه أشد البسط وجعل أحوال النوم إحدى عشر حالاً ، وعحصول مذاهب الأئمة الأربعة في ذلك على ما في حاشيتي على " البذل " : إن النوم ممكناً مقعدته لا ينقض عند الشافعي وما سواه ينقض كلها ، وعند مالك : التثقيب ينقض لا الخفيف ، وعند أحمد : اليسير من القائم والقاعد لا ينقض وغيره ينقض ، وعندنا الحنفية على ما في " البذل " : أنه إذا نام على هيئة من هيئات الصلاة كالراكع والساجد والقائم والقاعد لا ينقض وضوءه سواء كان في الصلاة أولاً ، وإن نام مضطجعا أو مستلقياً على قفاه انتقض وهذا مذهب أبى حنيفة وداود ، انتهى . وفي " الأوجز " : مذهب الحنفية أن النوم مضطجعا أو متكئاً على شيء لو أزيل

إنه يستحب ولا يجب (١) فدللت أولى الروايتين على جزئين ، والثانية على ثانيهما .

قوله : إذا تبرز لحاجته أتيته بماء ، فكان يغسل به السبيلين معاً لا أحدهما ، فعلم بذلك حكم البول أنه يستنزه منه (٢) ولو تلبس بشئ منه ضرورة غسله ، لسقط ناقض للوضوء .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، ولا يبعد عندي أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى رد من قال بوجوب الوضوء عند كل صلاة سواء كان محدثاً أم لا ، قال الحافظ بعد ما حكى نسخ الوجوب : وذهب إلى استمرار الوجوب قوم كما جزم به الطحاوى ، ونقله ابن عبد البر عن عكرمة وابن سيرين وغيرهما واستبعده النووى وجنح إلى تأويل ذلك إن ثبت عنهم ، وجزم بأن الإجماع استقر على عدم الوجوب .

(٢) أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم أن الحديث لا يطابق الترجمة إذ هي في غسل البول والحديث في غسل البراز ، وقال شيخ المشايخ في ” تراجمه “ : إن التبرز وإن كان في متفاهم العرف يحمل على الغائط لكن الصحابي لما حكى فعله وهو الذهاب إلى الفضاء والذهاب إليه قد يكون للبول أيضاً ، فبالنظر إلى هذا العموم استدلل البخارى بالحديث على ثبوت الغسل من البول ، و مثل هذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف كما نبهناك مراراً ، انتهى . وأجاب عنه الكرماني وتبعه غيره من الشراح .

قوله : فيغسل أى ذكره وحذف لظهوره وللإستحياء عن ذكره كما قالت عائشة رضى الله عنها : ما رأيت منه ولا رأى منى ، يعنى العورة ، انتهى . وأنت خبير بأن توجيهى الشيخين أجودان من توجيهه الشراح ، و تقدم فى

وقد حمل البخارى ههنا المطلق على المقيد (١) مع أنه ليس دأبه رعاية مذهبه ، ولنا روايات كثيرة (٢) .

الأصل السادس عشر من أصول التراجم أن من دأب الإمام المعروف الاستدلال بكل المحتملات ، ولا إنكار من أن غسل البول محتمل .

(١) يعنى أن الإمام البخارى حمل قوله صلى الله عليه وسلم المطلق في الحديث الآتى بلفظ : « لا يستتر من البول » على المقيد من بول الناس خاصة كما قيد به في الترجمة ، وليس هذا من دأبه المعروف في كتابه ، فإنه كثيراً ما يستدل بالمطلق على إطلاقه .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى اختلاف الأئمة في ذلك ، و توضيحه على ما في " المغنى " : إن بول ما يؤكل لحمه وروثه طاهر ، وهو مفهوم كلام الحرقى ، وهو قول عطاء والثورى ومالك ، قال مالك : لا يرى أهل العلم أبوال ما أكل لحمه نجساً ، ورخص في أبوال الغنم الزهرى و يحيى الأنصارى ، ورخص في ذرق الطائر الحكم و حماد وأبو حنيفة ، و عن أحمد أن ذلك نجس و هو قول الشافعى وأبى ثور ونحوه عن الحسن لأنه داخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « تنزهوا عن البول » انتهى .

وقال الحافظ : استدل بقصة العرنين من قال بطهارة أبوال ما يؤكل لحمه أما من الإبل فبهذا الحديث ، وأما من مأكول اللحم فبالقياس عليه ، هذا قول مالك و أحمد وطائفة من السلف ، و وافقهم من الشافعية ابن المنذر وغيره ، وذهب الشافعى والجمهور إلى القول بنجاسة الأبوال والأرواث كلها من مأكول اللحم وغيره ، قال : « والتمسك بعموم حديث أبى هريرة السدى صححه ابن خزيمة وغيره مرفوعاً . » استترهوا من البول فإن عامة عذاب

(باب (١))

القبر منه « أولى لأنه ظاهر في تناول جميع الأبوال فيجب اجتنابها لهذا الوعيد، انتهى .

واستدل في " التلخيص الجبير " بإطلاق الأحاديث الصحيحة الواردة في تعذيب من لا يستنزه من البول ، وبأن العرب كانت تستخبث الأبوال فهي حرام، انتهى . قلت : وفي هامش " الكوكب الدرى " : روى أنه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلى بعذاب القبر، جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله، فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله ، فحيثذا قال عليه الصلاة والسلام : « استنزهوا من البول » الحديث، رواه الحاكم وصححه ، و في " تنوير المنار " : اتفق المحدثون على صحته ، انتهى . وهذا نص في أن الأمر كان في بول الغنم خاصة .

(١) ذكر الإمام البخارى الباب بلا ترجمة فهو بمنزلة الفصل من الباب السابق ، وختلفوا في توجيهه كما سيأتى ، ومال شيخ المشايخ في " التراجم " إلى أن حذفه أولى إذ قال : ولا يوجد في كثير من النسخ والصواب عدمه ، انتهى . وحاصل ما أفاده القطب الكنكوهي : أنه لما كان في بعض طرق الحديث لفظ البول مطلقاً بدون التقييد ببوله نبه عليه بلفظ الباب إشارة إلى مستدل من قال بالتحرز عن الأبوال كلها ، وهكذا حكى الشيخ حسين على في تقريره إذ قال : و لعله أدخل لفظ الباب إشارة إلى أنه ذكر في هذا الحديث لفظ البول بلا ضمير نفسه ، انتهى .

وقال الحافظ: كذا ثبت لأبى ذر، وقد قررنا أنه في موضع الفصل من الباب ، والاستدلال به على غسل البول واضح ، لكن ثبت الرخصة في حق

ولعله زاد لفظ الباب ههنا نظراً إلى إطلاق البول ههنا فيعمُّ كل بول،

المستعجم، فيستدل به على وجوب غسل ما انتشر على المحل انتهى . وسكت عنه القسطلاني ، وحاصل ما بسطه العيني : أن الإمام البخاري نبه بذلك على اختلاف واقع في السند بين هذا وبين ما تقدم قريباً في (باب من الكبائر إلخ) بأن فيه عن مجاهد عن ابن عباس وههنا عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس ، قال : فإن قلت : بينهما باب آخر وهو (باب ما جاء في غسل البول) قلت : هذا تابع للباب الأول لأنه في بيان حكم من أحكامه وليس للتابع استقلال في شأنه ، وعلى هذا فقول الكرماني : دلالة على الترجمة من جهة إثبات العذاب على ترك استتار جسده من البول وعدم غسله غير سديد مستغنى عنه ، انتهى .

وحاصل قول الكرماني : أن الإمام البخاري نبه بالباب على وجوب غسل البول مستنبطاً بترك الاستتار عن البول ، وكان هذا الوجه يكفي لتجديد الباب لأن الباب الأول كان نصاً في غسل البول ، لكنه لم يكن نصاً في الوجوب وهذا الباب نص في الوجوب لاوعيد، لكنه ليس بنص في غسل البول بل هو مستنبط من لفظ التستر ، وما ذكر العيني من الاختلاف معروف في الحديث ، قال القسطلاني : انتقد الدارقطني على المؤلف إسقاط طاؤس من السند الأول .

وقال الترمذي بعد أن أخرجه : رواه منصور عن مجاهد عن ابن عباس ، وحديث الأعمش أصبح يعني المتضمن للزيادة ، انتهى . ثم أجاب الشراح كلهم عن هذا باحتيال أن مجاهداً سمعه منها معاً ، قال العيني : وصرح ابن حبان بصحة الطريقين معاً ، و أيضاً الأصح يستلزم الصحيح ، انتهى .

وأفاد شيخ الهند في " تراجمه " : أن المصنف تارة يذكر الباب بلا ترجمة ويذكر فيه حديثاً ، فالشرح يذكرون في هذا المقام احتمالات أكثرها بعيدة

وتقييده بالإنسان في الأول ، ثم لا يتوهم أن النهي إنما هو مختص ببول نفسه
عن شأن المؤلف والمؤلف كليهما كما لا يخفى على المهرة ، وأحسن أَعذارهم
أنه كالفصل من الباب السابق، لكن هذا العذر أيضاً لا يتمشى في بعض المواضع ،
مثلاً قال في الأبواب المتعلقة بأحكام البول : (باب من الكبائر إلخ) وذكر
فيه حديث إنسانين يعذبان ، ثم قال : (باب غسل البول) و ذكر في الترجمة
هذا الحديث ، ثم قال : (باب) بلا ترجمة ، و ذكر فيه هذا الحديث أيضاً ،
فكيف يقال : إنه كالفصل من الباب السابق لأن هذا يمكن إذا يكون الثاني
مغايراً للأول بوجه ، وههنا لا تغاير أصلاً ،

وعندنا لا بد أن يقال : إن المؤلف طالما يترك الترجمة تشجيعاً للأذهان ،
وعلى هذا فينبغي أن يكون الترجمة كون البول موجباً لعذاب القبر وما
يمثلها ، انتهى . وقد عرفت مما سبق أن الشراح والمشايخ كلهم اختلفوا في
توجيه الغرض بهذا الباب على أقوال عديدة : منها : رأى شيخ المشايخ أن
الباب ههنا لا يصح . ومنها : رأى القطب الكنكوهي أنه للتنبيه على عموم البول .
ومنها : رأى شيخ الهند أنه للتنبيه على كون البول موجباً لعذاب القبر .
ومنها : رأى الحافظ أنه للتنبيه على وجوب غسل ما انتشر من البول على
الحل . ومنها : رأى العلامة العيني أنه للتنبيه على الاختلاف في السند . ومنها :
رأى الكرمانى أنه للتنبيه على وجوب غسل البول .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه للتنبيه على وجوب الاستنجاء أى
الاستبراء والاستجمار للبول؛ فإنه ترجم أولاً بكون عدم الاستتار من الكبائر،
ثم ترجم بغسل البول ونبه على وجوبه بذكر عذاب القبر في الترجمة ، ثم كان
حقه أن يذكر الاستنجاء من البول لكونه واجباً عند جمهور العلماء ، ولما لم يكن
(٢٢ - م)

فلا ضير في بول غيره ولو إنساناً ، لأن الحكم في مثل هذا لا يتفاوت بين

منصوصاً في الحديث حذف الترجمة ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : قوله : « لا يستبر » معناه لا يستمر جسده ولا ثيابه من مماسة البول ، ولما عذب على استخفافه بغسله وبالتحرز منه دل أنه من ترك البول في مخرجه ولم يغسله أنه حقيق بالعذاب ، وقد روى غير البخارى مكان « لا يستبر » « لا يستبرأ » أى لا يستفرغ البول جهده بعد فراغه منه ، فيخرج منه بعد وضوئه ، انتهى .

وقال القسطلانى : وفي رواية ابن عساكر : « لا يستبر » أى لا يستفرغ جهده بعد فراغه منه ، وهو يدل على وجوب الاستنجاء ، لأنه لما عذب على التحرز منه دل على أن من ترك البول في مخرجه ولم يستنج منه حقيق بالعذاب ، انتهى . وفي « البذل » عن « المجمع » : إن الاستبراء الذى يذكر مع الاستنجاء هو أن يستفرغ بقية البول وينقى موضعه ومجراه حتى يبرأهما منه ، فاستبراء الذكر طلب براءته من بقية البول فيه بتحريكه ونثره . وما أشبه ذلك حتى يعلم أنه لم يبق فيه شئ ، انتهى .

قال الموفق : الاستنجاء واجب لما خرج من السيلين غير الريح سواء كان الخارج معتاداً كالبول والغائط أو نادراً كالخصى والدود وهو قول الشافعى ، ثم ذكر الاختلاف المعروف في ذلك أن الواجب الاستنجاء خاصة أو الإنقاء كما قال به مالك ، ثم قال : فإن لم يعد مخرجها أجزاء ثلاثة أحجار إذا أتى بهن ، فإن أتى بدون الثلاثة لم تجزه حتى يأتى بالعدد ، ويشترط الأمران جميعاً : الإنقاء وإكمال الثلاثة وأيهما وجد دون صاحبه لم يكف ، وهذا مذهب الشافعى وجماعة ، وقال مالك وداؤد : الواجب الإنقاء دون العدد ، إلى آخر ما بسطه .

رجل رجل (١) .

(باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي (٢))

لما كان التشديد في أمر البول يقتضى أن يشدد في مثل ما فعله الأعرابي وضع باباً للإشارة إلى أن من المفاصد ما هي مختارة خوفاً من أكثر منها ومن أشد منها ، فلو قطعوا على الأعرابي بوله لربما أدى إلى تنجيس سائر المسجد وتنجيس ثياب نفسه ، أو كان ذلك مورثاً له مرضاً .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : ويلتحق ببوله بول من هو في معناه من الناس لعدم الفارق ، انتهى . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخاري أيضاً أشار إلى ذلك بقوله ، ولم يذكر سوى بول أناس بعد قوله : « لا يستتر من بوله » .

(٢) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : وإنما تركوه يبول في المسجد لأنه كان شرع في المفسدة فلو منع لزادت إذ حصل تلويث جزء من المسجد ، فلو منع لدار بين أمرين : إما أن يقطعه فيتضرر ، وإما أن لا يقطعه فلا يأمن من تنجيس بدنه أو ثوبه أو مواضع أخرى من المسجد ، انتهى . ثم ترجم الإمام البخاري بعد ذلك (باب صب الماء إلخ) ولم يتعرض عنه الشيخ كدأبه في هذا التقرير أنه لا يتعرض غالباً عما تقدم الكلام عليه ، فإنه قد قرر على ذلك في تقرير الترمذي المعروف بـ " الكوكب الدرر " فارجع إليه لو شئت ، ثم أجل الكلام مرة ثانية في " أبي داود " ولفظه : قوله : « صبوا عليه سجلاً من ماء » وذلك لإزالة النتن ودفع الوسواس وإن كانت الأرض تطهر باليبس أيضاً ، ولأن الماء حين جرى ذهب بالنجاسة عن هذا الموضع فظهر للصلاة والتميم ، وباليبس لم تكن إلا الثانية .

(باب البول قائماً وقاعداً ^(١))

(باب غسل الدم)

وأما ما اجتمع فيه هذا الماء من الأرض فلعلها خارج المسجد فلا يضر بقاءها نجساً ، أو يبلغ الماء حد الجريان فلا بعد في طهارتها أيضاً ، انتهى . وهذا إجمال ما فصله في ” الكوكب ” ولو شئت تفاصيل هذا الاختلاف ومستدللات الحنفية فعليك بـ ” البذل ” و ” الأوجز ” فإن الإمام مالكاً ذكر هذا الحديث في (باب البول قائماً) وكذا لم يتعرض الشيخ بـ (باب بول الصبيان) لتقدم الكلام عليه في ” الكوكب ” ولذا لم يذكر في هذه الأبواب كلام في تقريرى : مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على الفنجابى ، ولا تغفل عن دأب الشيخ هذا فيما سيأتى إلى آخر ” البخارى ” .

(١) لم يتعرض الشيخ عنه وزدته لما أنهم اختلفوا في توجيه أن الإمام البخارى ترجم بمسألين ولم يذكر الحديث إلا لواحد منها ، قال ابن بطلال : وتبعه الكرمانى أن دلالة الحديث على القعود بطريق الأولى ، لأنه إذا جاز قائماً فقاعداً أجوز . قلت : وهذا أصل مطرد من أصول التراجم للبخارى كما تقدم في التاسع عشر من الأصول ، وقال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى حديث عبد الرحمن بن حسنة الذى أخرجه النسائى وابن ماجه وغيرهما ، فإن فيه : بال رسول الله ﷺ جالساً فقلنا : انظروا إليه يبول كما تبول المرأة الحديث ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وهذا أيضاً أصل مطرد عند الحافظ كما تقدم في الأصل الثامن والثلاثين من أصول التراجم .

وتعقب العيني على كلام ابن بطلال والحافظ معاً ثم قال : والأحسن أن يقال : لما ورد في هذا الباب جواز البول قائماً وجوازه قاعداً بأحاديث كثيرة أورد حديث

يعنى بذلك أنهم وإن اختلفوا في نقض الوضوء بخروجه إلا أنهم متفقون على نجاسته (١) ثم الرواية الأولى لغسل الثوب والثانية لغسل البدن .

الفصل الأول فقط ، وفي الترجمة أشار إلى الفصلين إما اكتفاءً لشهرة الفصل الثاني وعمل الناس عليه ، وإما إشارةً إلى أنه وقف على أحاديث الفصلين ولكنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ في "التراجم" : أثبت بالحديث الأول والثاني بالطريق الأولى ، هكذا قرره الشراح ، وعندى : أن غرض المؤلف من عقد الباب ليس لإثبات جواز البول قائماً ، فكأنه قال بجواز البول قائماً أيضاً ولا ينحصر جوازه في القعود فقط ، انتهى . والأوجه عندى : أن الإمام البخارى مال في ذلك إلى مسلك الإمام أحمد وتوضيح ذلك كما في "البذل" و "الأوجز" : أن الأئمة اختلفوا في البول قائماً ، فأباحه أحمد مطلقاً ، وقال مالك : إن كان في مكان لا يتطير منه شيء فلا بأس به وإلا فكرهه ، وقال عامة العلماء : إن البول قائماً مكروه إلا لعذر كراهة تنزيه لا تحريم ، وهو مذهب الحنفية ، كذا في "البذل" ، فلما كان البول قائماً مختلفاً فيه أثبت جوازه ولم يذكر للقعود دليلاً لكونه متفقاً عليه ، وزاد لفظ القعود في الترجمة لثلايهم أفضليته ، فإنه لو ترجم بالبول قائماً وذكر فيه حديث الباب أوهم استحبابه لكونه فعله صلى الله عليه وسلم .

(١) وهو كذلك لا خلاف بينهم في ذلك إلا أنهم اختلفوا في مقدار ما يعنى منه ، قال ابن بطال : حديث أسماء أصل في غسل النجاسات من الثياب ، والحديث محمول عندهم على الدم الكثير ، لأنه تعالى شرط في نجاسته أن يكون دماً مسفوحاً وكفى به عن الكثير الجارى ، إلا أن الفقهاء اختلفوا في مقدار ما يتجاوز عنه من الدم ، فاعتبر الكوفيون فيه وفي سائر النجاسات

دون الدرهم فى الفرق بين قليله وكثيره .

وقال مالك : قليل الدم معفو عنه ويغسل قليل سائر النجاسات ، وروى عنه ابن وهب أن قليل دم الحيض ككثيره كسائر الأنجاس بخلاف سائر الدماء ، والحجة فى أن اليسير من دم الحيض ككثيره قوله صلى الله عليه وسلم لأسماء إذ لم يفرق بين قليله وكثيره ، ولا سألها عن مقداره ، ولم يحد فيه مقدار الدرهم ولا دونه ، ووجه الرواية الأخرى أن قليل الدم معفو عنه للضرورة لأن الإنسان لا يخلو فى غالب أحواله عن بثرة أو برغوث ، ولذا حرم الله تعالى الدم المسفوح ، فدل أن غيره ليس بمحرم ، ولم يقيد فى سائر النجاسات أن تكون مسفوحة .

وعند الشافعى أن يسير الدم يغسل كسائر النجاسات إلا دم البراغيث فإنه لا يمكن التحرز عنه ، وكان أبو هريرة لا يرى بالقطرة والنقطتين بأساً فى الصلاة ، وعصر ابن عمر بثرة فخرج منها دم فمسحه بيده وصلى ، كذا فى "الكرماني" ، وإذا عرفت ذلك فلا يبعد عندى أن يكون الغرض من الترجمة الإشارة إلى ترجيح قول من قال بغسل الدم مطلقاً بلا فرق بين قليله وكثيره ، والأوجه منه أن يقال : إن الترجمة شارحة لأحاديث النضح فى الدم ، ولذا أورد فيه أولاً حديث النضح ثم أتبعه بحديث الغسل ، ولا يبعد أيضاً أن يكون الغرض أنه لا بد للدم من الغسل ولا يكفى فركه كما يكفى فى المني ، ولذا واصل بين البابين تنبيهاً على الفرق بين حكمى الدم والمني .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بمعنى ذلك فى ثلاثة أبواب : الأول هذا ، والثانى سيأتى فى كتاب الحيض (باب غسل دم الحيض) والثالث ما فيه أيضاً (باب غسل المحيض) فلا بد من تفريق الأغراض فى الثلاثة ، وما ذكرت من الأغراض المتفرقة يمكن تفريقها على الأبواب لثلاث تتكرر التراجع ،

(باب غسل المنى وفركه وما يصيب من المرأة ^(١))

والشرح سكتوا عن غرض المصنف بذلك ههنا ، وفرق الحافظ بين هذا وبين ما سيأتى من (باب غسل دم الحيض) بالعموم والخصوص ، لكن الإمام البخارى ذكر ههنا أيضاً روايات غسل دم الحيض ، فتأمل .

(١) ذكر الإمام البخارى فى الترجمة ثلاثة أجزاء : والأول منها ثابت بلا مرية بخلاف الآخرين ، وأجساد الشيخ فى إثباتها كلها فله دره ، وأما الشراح فاختلفوا فيها كما سترى ، أما الجزء الثانى وهو الفرق فقال الكرماني : إن قلت : الحديث لا يدل على الفرق ، قلت : علم منه عدم الاكتفاء بالفرق ، والمراد من الباب (باب حكم المنى غسلاً وفركاً) فى أن أيها ثبت فى الحديث وما الواجب منها ؟ انتهى .

وقال الحافظ : لم يخرج البخارى حديث الفرق بل اكتفى بالإشارة إليه فى الترجمة على عادته لأنه ورد فى حديث عائشة ، ثم ذكر الروايات عنها فى الفرق المروية فى غير " البخارى " ؛ وهذا هو الأصل الثامن والثلاثون من أصول التراجع ، والعلامة العيني تعقب على كلام الحافظ حسب عادته أشد التعقب وقال : قوله : اكتفى بالإشارة كلام واه إلى آخر ما قاله ، ولم يأت بتوجيه لإثبات الترجمة بل مال إلى أنه لا يثبت منها إلا الجزء الأول فقط .

وقال القسطلاني : لم يذكر المؤلف حديثاً للفرق المذكور فى الترجمة اكتفاءً بالإشارة إليه كعادته ، أو كان غرضه سوق حديث يتعلق به فلم يتفق له ذلك ، أو لم يجده على شرطه ، أنت خبير بأن توجيه الشيخ يعنى إثباته بالقياس أجود من هذا كله ، ولا يبعد أيضاً أن يقال : إن إضافة الفرق فى الترجمة تنبيه على أن الوارد فى الروايات من الغسل ليس للاحتراز كما تقدم فى الأصل

أما الجزء الأول من أجزاء الترجمة فثبت من لفظ الروایتين معاً ، وأما الثالث فبلفظ : الجنابة ، وهو مطلق يعمُ جنابة الرجل والمرأة ، وأما الثانى

الرابع والثلاثين من أصول التراجع ، وأما الجزء الثالث وهو غسل ما يصيب من المرأة فلا يثبت أيضاً عند العيني ، وقال الكرمانى : علم من الحديث غسل رطوبة الفرج أيضاً إذ لا شك من اختلاط المنى بها عند الجماع ، أو إنه ترجم بما جاء فى هذا الباب واكتفى فى إيراد الحديث ببعضه وكثيراً ما يفعل مثل ذلك ، أو كان فى قصده أن يضيف إليه ما يتعلق به ولم يتفق له ، أو لم يجد رواية بشرطه ، انتهى . وقال الحافظ : فى هذه المسألة حديث صريح ذكره المصنف فى آخر كتاب الغسل من حديث عثمان ولم يذكره ههنا ؛ كأنه استنبطه من حديث الباب بأن المنى الحاصل فى الثوب لا يخلو غالباً من مخالطة ماء المرأة ورطوبتها ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذ قال : وأما حكم ما يصيب من رطوبة الفرج فلأن المنى يختلط بها عند الجماع ، أو اكتفى بما سيجئ فى أواخر الغسل من حديث عثمان ، انتهى .

وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن المراد فى هذه الترجمة بقوله : غسل ما يصيب من المرأة غير المراد من الترجمة الآتية فى آخر الغسل (باب غسل ما يصيب من فرج المرأة) كما يدل عليه فرق ألفاظ الترجمتين ؛ فالمراد ههنا بيان الغسل من منى المرأة ، وهناك غسل ما يصيب من رطوبة الفرج ، وعلى هذا لا يرد على المصنف أن الترجمة مكررة ، وهو الظاهر عندى من كلام الشيخ إذ قال : وأما الثالث فبلفظ الجنابة وهو يعم جنابة الرجل والمرأة ، وعلى هذا فإثباتها بالحديث واضح بلفظ الجنابة والمنى ، ويدل عليه أيضاً أن الإمام البخارى ذكر فى هذا الباب روايات المنى ، وذكر فى الباب الآتى روايات الإكسال فلا منى فيها فليس فيها إلا رطوبة الفرج .

منها فثابت قياساً (١) لأن الصلاة لما جازت في الثوب الباقي فيه أثر المني تجوز أيضاً في الثوب الذي فرك منه المني ولم يغسل، وذلك لحصول المقصود فيها وهو تقليل النجاسة ، فإن المني لما فيه من كثرة الابتلاء لم يعزم إزالته بالكيفية بل عفى قليله وإن كان نجساً ، وعلى هذا فلا يفوت شئ من أجزاء الترجمة الثلاثة .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ لم يتعرض ههنا عن اختلافهم في طهارة المني ونجاسته لأنه قد أشبع الكلام على ذلك في ” الكوكب الدرّي ” في (باب المني يصيب الثوب) وأطال البحث فيه كما في هامشه عن ” الأوجز ” : أنه نجس عند الحنفية قولاً واحداً ، لكن يعفى عن قليله ويكفى فرك يابسه ، وكذلك هو نجس عند مالك ولا بد من غسله رطباً ويابساً ، وعن أحمد ثلاث روايات : المشهور منها : أنه طاهر ، والثانية : نجس لكن يعفى عن قليله كالدم ، والثالثة : لا يعفى عن يسيره إلا أن fark يجزئ عنده على كل ، وعن الشافعي أيضاً ثلاث روايات : المشهور منها : أنه طاهر ، والثانية : منى الرجل طاهر دون المرأة ، والثالثة : نجسان ، ونسب النووي هذين القولين إلى الشذوذ ، كذا في هامش ” الكوكب ” .

(١) وفي تقرير الشيخ حسين على : مناسبة الحديث بالفرك أن fark هو إزالة أكثر الأجزاء ويعفى فيه خاصة بقاء لبعض الأجزاء ، والحديث يدل على أن الغسل كان بحيث أثر المني في المواضع المغسولة ، كما هو المتبادر من الحديث الذي في سطر ٢٤ ، وهذا العفو فيه بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره .

قوله : وإن بقع (١) الماء في ثوبه ، أراد بها بقية من المني (٢) لاستدلالة بذلك على جواز فرك يابسه ، ويدل عليه الترجمة بعده (٣) حيث صرح فيها بذلك المراد .

(١) قال العيني تبعاً للكرماني . بقع بضم الموحدة وفتح القاف جمع بقعة كالنطف جمع نقطة ، وفي بعض النسخ بفتح الموحدة وسكون القاف جمع بقعة كتمر وتمرة مما يفرق بين المجلس والواحد منه بالتاء ، قال أهل اللغة : البقع اختلاف اللونين يقال : غراب أبقع .

(٢) قال ابن بطلال : أثر الغسل يحتمل معنيين : أحدهما : أن يكون معناه بلل الماء الذي غسل به الثوب . وثانيها : أن يكون معناه أثر الغسل ، يعني أثر الجنابة التي غسلت بالماء ، والضمير فيه راجع إلى أثر الجنابة لا إلى أثر الماء ، وكلا الوجهين جائز ، لكن لفظ : ثم أراه في الحديث الآخر يدل على أن البقع كانت بقع المني ، لأن العرب أبدأ ترد الضمير إلى أقرب مذكور ، وضمير المني : أقرب من ضمير الغسل ، كذا في " الكرماني " ، ثم تعقب عليه باحتمال إرجاع الضمير إلى النبي ﷺ ، أو إلى الثوب ، وتبع الحافظ أيضاً ابن بطلال إذ قال : أو المعنى أثر الجنابة المغسولة بالماء ، وقوله في الرواية الأخرى : ثم أراه فيه ، بعد قوله : كانت تغسل المني يرجح هذا الاحتمال الأخير لأن الضمير يرجع إلى أقرب المذكور وهو المني .

(٣) وهي قوله : (باب إذا غسل الجنابة أو غيرها فلم يذهب أثره) قال الكرماني : وفي بعض النسخ : فلم يذهب أثرها ، انتهى . قلت : وعلى هذا فلا إشكال في الضمير ، قال الحافظ : استدل المصنف بالحديث على أن بقاء الأثر بعد زوال العين في إزالة النجاسة وغيرها لا يضر ، وأعاد الضمير في قوله : فلم يذهب أثره مذكراً على المعنى أى فلم يذهب أثر الشيء المغسول ، ومراده أن ذلك

(باب أبواب الإبل النخ (١))

لا يضر ، وذكر في الباب حديث الجنابة وألحق غيرها بها قياساً ، أو أشار بذلك إلى ما رواه أبو داود وغيره من حديث أبي هريرة أن خولة بنت يسار قالت : يا رسول الله ، الحديث ، وفيه . قالت : وإن لم يخرج الدم ؟ قال : يكفيك الماء ولا يضر كثره ، وفي إسناده ضعف وله شاهد مرسل ذكره البيهقي ، والمراد بالآثر ما تعسر إزالته جمعاً بينه وبين حديث أم قيس : « حكيه بضمع واغسله بماء وسدر » أخرجه أبو داود أيضاً وإسناده حسن ، ولما لم يكن هذا الحديث على شرط المصنف استنبط من الحديث الذي على شرطه ما يدل على ذلك المعنى كعادته ، انتهى . ويحتمل أن يكون إضافة أو غيرها من الأصل الرابع والثلاثين فلا يحتاج إلى إثباته .

(١) تقدم قريباً في (باب غسل البول) اختلاف الأئمة في أبواب ما يؤكل لحمه ، وظاهر تبويب المصنف أنه مال إلى طهارتها موافقاً لمذهب الإمام مالك خلافاً للحنفية والشافعية والجمهور ، وهما قولان لأحمد ، قال الكرماني : قال ابن بطال : اختلفوا في طهارة الأبوال فقال مالك : بول ما يؤكل لحمه طاهر ، وقال أبو حنيفة والشافعي : الأبوال كلها نجسة ، وأباح رسول الله ﷺ لهم شربها للمرض .

وذهب أهل الظاهر إلى أن بول كل حيوان وإن كان لا يؤكل لحمه طاهر غير ابن آدم ، وقول البخاري في الترجمة (باب أبواب الإبل والدواب) وافق فيه أهل الظاهر ، وقاس أبواب ما لا يؤكل لحمه على أبواب الإبل ، ولذا قال : وصلى أبو موسى ليدل على طهارة أرواث الدواب وأبوالها ، وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أن الأرواث كلها نجسة ، وقال مالك : ما أكل لحمه فروثه طاهر كبوله .

قوله : والسرقين (١) إلى جنبه ، ولا يمكن خلوه من البول (٢) على أن الدابة إذا بالت في محل فإن رشاش بوله ينتضح على جوانب هذا المحل وأطرافه ، فلا ريب في كون بعض منه تحت قدمي أبي موسى ، والجواب : أنه لم يصرح بصلاته (٣) ثم على غير شيء وهو المراد ، وإنما كان صلى على شيء

(١) قال الحافظ : هو بكسر المهملة وإسكان الراء الزبل ، وحكى فيه فتح أوله وهو فارسي معرب ، ويقال له : السرجين بالجيم ، والبرية : الصحراء منسوب إلى البر ، والأثر وصله أبو نعيم شيخ البخاري ثنا الأعمش عن مالك بن الحويرث عن أبيه : قال : صلى بنا أبو موسى في دار البريد وهناك سرقين الدواب والبرية على الباب ، فقالوا : لو صليت على الباب ، فذكره ، ودار البريد المذكورة موضع بالكوفة كانت الرسل تنزل فيه إذا حضرت من الخلفاء إلى الأمراء ، وكان أبو موسى أميراً على الكوفة في زمن عمر وعثمان وكانت الدار في طرف البلد ولذا كانت البرية إلى جنبها . وقال المطرزي : البريد في الأصل الدابة المرتبة في الرباط ، ثم سمي به الرسول المحمول عليها ، ثم سميت به المسافة المشهورة ، انتهى . قال العيني : البريد المرتب والرسول واثنان عشر ميلاً قاله الجوهري .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يرد على المصنف أن الترجمة في الأبوال والأثر في السرجين ، والأوجه عندي في الجواب أنهم لم يفرقوا بين الأبوال والأرواث في النجاسة ، فيصح الاستدلال بأحدهما على الآخر .

(٣) وبذلك أجاب غير واحد من السلف ، قال الحافظ : قوله : سواء ، يريد أنها متساويان في صحة الصلاة ، وتعقب بأنه ليس فيه دليل على طهارة أرواث الدواب عند أبي موسى لأنه يمكن أن يصلى فيها على ثوب يسطه ، وأجيب بأن الأصل عدمه وقد رواه سفيان الثوري في " جامعه "

عن الأعمش بسنده ولفظه : صلى بنا أبو موسى على مكان فيه سرقين ، وهذا ظاهر في أنه بغير حائل .

والأولى في الجواب أن يقال : إن هذا من فعل أبي موسى وقد خالفه غيره من الصحابة كابن عمر وغيره فلا يكون حجة ، أو لعل أبا موسى كان لا يرى الطهارة شرطاً في صحة الصلاة بل يراها واجبة برأسها وهو مذهب مشهور وقد تقدم مثله في قصة الصحابي الذي صلى بعد أن جرح وظهر عليه الدم الكثير ، فلا يكون فيه حجة على أن الروث طاهر كما أنه لا حجة في ذاك على أن الدم طاهر ، انتهى . وتبعه القسطلاني ملخصاً .

وفي العمى : قال ابن بطال : وافق البخاري فيه أهل الظاهر وقاس بول ما يؤكل لحمه على بول الإبل ولذلك قال : وصلى أبو موسى ، ليدل على طهارة أرواث الدواب وأبوالها ، ولا حجة له فيها لأنه يمكن أن يكون صلى على ثوب بسطه فيه ، أو في مكان يابس لا تعلق به نجاسة ، وقد قال عامة الفقهاء : إن من بسط على موضع نجس بساطاً وصلى فيه إن صلاته جائزة ، ولو صلى على السرقين بغير بساط لكان مذهباً له ولم تجز مخالفة الجماعة به ، وما قيل من رواية الثوري في " جامعہ " أنه ظاهر في أنه بغير حائل ، قلت : الظاهر أنه كان بجائل ، لأن شأنه يقتضي أن يحترز عن الصلاة على عين السرقين .

قلت : والأوجه عندي في الجواب عن أثر أبي موسى أنه لا حجة فيه على أنه صلى على سرقين بل الظاهر أنه صلى في موضع كان السرقين قريباً منه وعليه كان إشكال المقتدين بقرب السرقين ، ويدل على ذلك لفظ الثوري في " جامعہ " : على مكان فيه سرقين ، وأوضح منه في الدلالة لفظ البخاري : والسرقين والبرية إلى جنبه ، فقد ضبطه الشراح كلهم بالجر عطفاً على البريد ،

طاهر وبذلك يصح قوله : ههنا وثم سواء فإن السارقين متفق على نجاسته (١) فافهم .

قوله : فى مرابض الغنم ، هذا لا يقوم حجةً أيضاً فإن المدعى يثبت لو أثبتوا أنه كان يصلى فيها على غير شئ ، مع أننا نقول : إن الارض تطهر بالبيس والجفاف ، ولا يقبل العقل أن يكون النبي ﷺ يصلى عليها وهى مبلولة بأبوالها ، مع أن الذى أثبت من الرشاش أسرع ما يكون جفافاً ، ومثل

وبالرفع على أنه مبتدأ والبرية عطف عليه وإلى جنبه خبرهما ، فى صورة الرفع نص على أن السارقين كان بجنبه ، وفى صورة الجر يكون المعنى : صلى فى دار السارقين ، والظاهر منه أيضاً أن السارقين كان فى الدار .

ولا يشكل عليه ما فى " القسطلانى " من رواية ابن أبى شيبه بلفظ : صلى بنا على روث وتبن ، لأن رواية ابن أبى شيبه هذا من طريق وكيع عن الأعمش عن مالك ، وقد رواه ابن حزم عن شعبة وسفيان كلاهما عن الأعمش بلفظ : صلى بنا أبو موسى على مكان فيه سارقين ، هذا لفظ سفيان ، وقال شعبة : روث الدواب ، كذا فى " العيني " ، وأنت خير بأن رواية شعبة وسفيان أرجح من رواية وكيع ، ولو سلم فلفظ البخارى برواية رفع السارقين أرجح من الكل ، فلا حجة فيه أصلاً على أنه صلى على الروث .

(١) هذا مشكل لأن من قال بطهارة بول ما يؤكل لحمه قال بطهارة روثه أيضاً كما تقدم قريباً من المذاهب وكلام الشراح ، فهو سبقه قلم ، وقد تقدم فى كلام الشيخ أيضاً فى أبواب الاستنجاء فى قوله ﷺ : « إنها ركس » فيه دلالة على نجاسة رجيع الدواب ، لا كما قال مالك : إنه طاهر .

هذا الجواب جار في الرواية الأولى أيضاً (١) .

(باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء (٢))

ظاهر كلامه أنه ذاهب إلى ما ذهب إليه مالك من أن الماء لا ينجسه اختلاط نجس ما لم يغير أحد أوصافه قل الماء أو أكثر (٣) ودلالة كلام الزهري على هذا المعنى ظاهرة ؛ فأما كلام حماد (٤) فعناه أن

(١) وهي رواية صلاة أبي موسى في البريد ، ولم يتعرض الشيخ عن قصة العرنين لأنه أشبع الكلام عليه في ” الكوكب الدرّي ” في (باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه) .

(٢) قال الحافظ : قوله : (باب ما يقع إلخ) أي هل ينجسها أم لا ؟ أولاً ينجس الماء إلا إذا تغير دون غيره ، وهذا الذي يظهر من مجموع ما أورده المصنف في الباب من أثر وحديث .

(٣) المسألة خلافية شهيرة ، واختلف العلماء في ذلك على أقوال كثيرة بلغها صاحب ” الغاية ” إلى خمسة عشر مذهباً ، وأشبع الشيخ الكلام عليها في ” الكوكب ” وبسطها أشد البسط ، وأوسع المذاهب في ذلك مذهب الظاهرية أن العبرة لغلبة النجاسة ، ثم بعد ذلك مذهب مالك وهو رواية لأحمد أن الماء طاهر ما لم يتغير أحد أوصافه ، والثانية لأحمد وهو مذهب الشافعي أن العبرة للقلتين ، والرابع مذهب الحنفية أن العبرة لرأى الميتلى به كما بسط في ” الكوكب ” وهامشه .

(٤) هو ابن سليمان الفقيه الشهير شيخ الإمام أبي حنيفة . قال الحافظ : وأثره هذا وصله عهد الرزاق عن معمر عنه ، قال القسطلاني : لا بأس برش الميتة من

الريشة لما لم يكن في وقوعها بالماء تغيير له لم ينجس الماء، وكذلك كلام الزهرى (١) مأكول وغيره إذا لاقى الماء، لأنه لا يغيره، أو إنه طاهر مطلقاً وهو مذهب الحنفية والمالكية، وقال الشافعى: نجس، انتهى. وقال الموفق: صوف الميتة وشعرها طاهر وبه قال مالك وأصحاب الرأى، وروى عن أحمد ما يدل على أنه نجس وهو قول الشافعى، ثم رجح الطهارة بالدلائل ثم قال: والريش كالشعر فيما ذكرنا، انتهى.

قلت: ويتم التقريب للإمام البخارى إذا كانت الريشة عنده نجساً وإلا لا يصح الاستدلال بعدم التغيير، فتأمل، والظاهر من كلام حماد أنه طاهر عنده، ولفظه عند عبد الرزاق كما في "العينى": عن معمر عن حماد أنه قال: لا بأس بصوف الميتة ولكن يغسل، ولا بأس بريش الميتة، قال العينى: وهذا مذهب أبى حنيفة وأصحابه.

(١) ليس كلام الزهرى فى العاج، ولعل الشيخ أطلق عليه لما قال القالى: العرب تسمى كل عظم عاجاً، قال الحافظ: واختلفوا فى عظم الفيل بناءً على أن العظم هل تحله الحياة أم لا؟ فذهب إلى الأول الشافعى، وذهب إلى الثانى أبوه حنيفة وقال بطهارة العظام مطلقاً، وقال مالك: هو طاهر إن ذكى بناءً على قوله: إن غير المأكول يطهر بالتذكية وهو قول أبى حنيفة، انتهى. وقال الموفق: إن عظام الميتة نجسة سواء كانت ميتة ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل كالقيلة ولا يطهر بحال، وهذا مذهب مالك والشافعى وإسحاق، وكره الحسن وعمر بن عبد العزيز وغيرهما عظام القيلة، ورخص فى الانتفاع بها ابن سيرين وغيره، وذهب مالك إلى أن الفيل إن ذكى فعظمه طاهر وإلا فهو نجس لأن الفيل مأكول عنده. وأما عظام بقية الميتات فذهب الثورى وأبو حنيفة إلى طهارتها لأن الموت لا يحلها فلا تنجس به كالشعر.

في العاج (١) معناه أنه لو كان مطلق الاختلاط منجساً من دون اعتبار الغلبة لكان الدهن يتنجس بملاقاته العاج ، والعلماء لا يبالون بذلك ، فعلم أن النجاسة متوقفة على غلبة أحد أوصاف النجاسة ، والجواب أما عن كلام الزهرى الأول فإنه في الماء الكثير لا مطلقاً ، وأما من كلام حماد فإن الريشة ليست بنجسة إذا يفس ما عليها وكذا العظم ، فلا يمكن الاحتجاج بكلام

وقال العيني : أما الفيل ففيه خلاف بين أصحابنا فعند محمد هو نجس العين حتى لا يجوز بيع عظمه . ولا يظهر جلده بالدباغ ولا بالذكاة ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف هو كسائر السباع فيجوز الانتفاع بعظمه وجلده بالدباغ ، انتهى . قال القسطلاني : معنى قوله : يدهنون فيها أى في عظام الموتى بأن يصنعوا منها آنية يجعلون فيها الدهن .

(١) هذا في كلام ابن سيرين وإبراهيم ، قال الحافظ: أثر ابن سيرين وصله عبد الرزاق بلفظ : إنه كان لا يرى في التجارة بالعاج بأساً ، وهذا يدل على أنه كان يراه طاهراً لأنه لا يجوز بيع النجس لقصته المشهورة في الزيت ، وقال العيني : وأما التعليق عن إبراهيم فلم يذكره السرخسي في روايته ولا أكثر الرواة عن القريبري ، قال الجوهرى : العاج عظم الفيل ، وكذا قال في "العياب" ، ثم قال : والعاج أيضاً الذبل وهو ظهر السلحفاة البحرية يتخذ منه السوار والخاتم وغيرها .

وفي "الحكم" : العاج أنياب الفيلة ولا يسمى غير الناب عاجاً وأنكر الخليل أن يسمى عاجاً سوى أنياب الفيلة ، وذكر غيره أن الذبل يسمى عاجاً وكذا قال الخطابي ، وأنكروا عليه ، قال الحافظ : قال القائل : العرب تسمى كل عظم عاجاً فإن ثبت هذا فلا حجة في الأثر المذكور على طهارة عظم

الزهرى الثالث أيضاً مع أنه لا عبرة بكلام هؤلاء مخالفاً لما ثبت عنه عليه السلام (١) ثم إن دلالة الروايات على الترجمة حسب ما قصد المؤلف ظاهرة فإنه قصد أن السمن إنما لم يتنجس لأن أحد أوصافه لم يتغير لوقوع الفأرة فيه (٢)

الفيل، لكن إيراد البخارى له عقب أثر الزهرى في عظم الفيل يدل على اعتبار ما قال الخليل .

(١) من كون الماء القليل نجساً بملاقاة النجاسة وإن لم يتغير أحد أوصافه مع اختلاف الأئمة في الحد الفاصل بين القليل والكثير .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ومسلك الإمام البخارى في ذلك على ما هو المشهور عند الشراح والمشاخ أن السمن ونحوه مثل الماء في ذلك لا يتنجس بملاقاة النجاسة حتى يتغير أحد أوصافه، ولذا جمع الماء والسمن ههنا، وترجم في كتاب الصيد (باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد والذائب) وذكر فيه أيضاً حديث الباب، ولا فرق عنده في الجامد وغيره وهو مذهب الزهرى والأوزاعى وحكاها الحفاظ في "الفتح" رواية لأحمد، والأوجه عندي: أن الرواية لأحمد في الكثير دون القليل كما بسطت الروايات الثلاثة لأحمد في "الأوجز" والجمهور على التفريق بين الجامد والمائع لما في رواية "أبي داود" وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا وقعت الفأرة في السمن فإن كان جامداً فألقوه وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقرّبوه» ولا ينافيه رواية ميمونة هذه الجملة كما بسطت في "الأوجز" وقال مولانا الشيخ أنور شاه كما في "فيض البارى": إن الظاهر من تبويب البخارى أنه مال إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة، فالجامدة إذا وقعت في الماء وأخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة، وقال: هذه رواية غير مشهورة عن الإمام كسا في "فتاوى ابن تيمية" ولذا ذكر حديث الفأرة وهي جامدة في الباب الأول ثم عقبه بباب البول في

وكذلك الاستدلال بطهارة المسك (١) فإن الأمة قد اتفقت على

الماء وهو نجاسة مائعة .

(١) استشكل لإيراد الإمام هذا الحديث في (باب ما يقع من النجاسات في الماء) قال العيني : ذكروا في مطابقة هذا الحديث للترجمة أوجهاً كلها بعيدة :

منها : ما قال الكرماني : وجه المناسبة من جهة المسك فإن أصله دم انعقد وفضلة نجسة من الغزال ، فيقتضى أن يكون نجسة كسائر الدماء والفضلات ، فأراد البخاري أن يبين طهارته بمجدح الرسول ﷺ له كما بين طهارة عظم الفيل بالأثر ، فظهرت المناسبة غاية الظهور وإن استشكله القوم غاية الإشكال ، قال العيني : ولم تظهر المناسبة بهذا الوجه أصلاً ، واستشكل القوم باق ولذا قال الإسماعيلي : لا وجه لإيراد المصنف هذا الحديث في هذا الباب لأنه لا مدخل له في طهارة الدم ولا في نجاسته وإنما ورد في فضل المطعون في سبيل الله ، قال الحافظ : وأجيب بأن مقصود البخاري بإيراده تأكيد مذهبه في أن الماء لا يتنجس بمجرد الملاقاة ما لم يتغير ، فاستدل بهذا الحديث على أن تبدل الصفة تؤثر في الموصوف ، فكما أن تغير صفة الدم بالرائحة الطيبة أخرجه من الدم إلى المدح ، فكذلك تغير الماء إذا تغير بالنجاسة ، وتعقب بأن الغرض لإثبات انحصار التنجيس بالتغير ، وما ذكر يدل على أن التنجيس يحصل بالتغير وهو وفاق لا أنه لا يحصل إلا به وهو موضع النزاع .

ومنها : ما قال بعضهم : مقصود البخاري أن يبين طهارة المسك رداً على من يقول بنجاسته لكونه دماً انعقد ، فلما تغير عن الحالة المكروهة من الدم وهي الزهم وقبح الرائحة إلى الحالة المدوحة وهي طيب رائحة المسك دخل عليه الحل ، وانتقل من حالة النجاسة إلى حالة الطهارة كالخمر إذا تخللت .

ومنها : ما قال ابن رشيد : مراده أن انتقال الدم إلى الرائحة الطيبة هو الذى نقله من حالة الدم إلى حالة المدح ، فحصل من هذا تغليب وصف واحد وهو الرائحة على وصفين وهما الطعم واللون ، فيستنبط منه أنه متى تغير أحد الأوصاف الثلاثة بصلاح أو فساد تبعه الوصفان الباقيان ، وكأنه أشار بذلك إلى رد ما نقل عن ربيعة وغيره أن تغير الوصف الواحد لا يؤثر حتى يجتمع وصفان ، وتعقبه الحافظ بأنه يلزم منه أن الماء إذا كانت أوصافه الثلاثة فاسدةً ثم تغيرت صفة واحدة منها إلى صلاح أنه يحكم بصلاحه كله وهو ظاهر الفساد .

وقال العيني : منها : ما قاله ابن بطلال : إنه لما لم يجد حديثاً صحيحاً في الماء استدل على حكم المائع بحكم الدم المائع وهو المعنى الجامع ، وتعقبه العيني بأنه أيضاً وجه غير حسن لا ينجح .

ومنها : ما قاله ابن المنير : لما تغيرت صفته إلى صفة طاهرة بطل حكم النجاسة فيه .

ومنها : ما قاله القشيري : المراعاة في الماء بتغير لونه دون رائحته لأنه ﷺ سمي الخارج من جرح الشهيد دماً وإن كان ريحه ریح المسك ، ولم يقل مسكاً فكذلك الماء ما لم يتغير طعمه ، قال العيني : وكل هؤلاء خارجون عن الدائرة ، ولم يذكر أحد منهم وجهاً صحيحاً ظاهراً لإيراد هذا الحديث في هذا الباب ، لأن الحديث في فضل الشهيد في الآخرة والحكم بالطهارة والنجاسة في الماء من أمور الدنيا ، فكيف يلتزم هذا بذاك ؟ ويمكن أن يقال : إنه لما كان مبنى الأمر في الماء التغير بوقوع النجاسة وأنه يخرج عن كونه صالحاً للاستعمال لتغير صفته التي خلق لها أورد لها نظيراً بتغير دم الشهيد ، فإن مطلق الدم

طهارته (١) مع أنه دم في الأصل ، فعلم أن الحكم يتغير من الطهارة إلى النجاسة وبالعكس بتغير الذات ، فكذلك بتغير بعض الأوصاف ، فأما إذا لم يتغير بوقوع النجس فيه شيء من الأوصاف الثلاثة فلا معنى لتغير الحكم عليه من الطهارة إلى النجاسة ، والجواب للإمام وللشافعي - رحمهما الله - في حكمها بنجاسة الماء وإن لم يتغير أحد أوصافه أن التغير غير منحصر فيما ذكرتم بل التغير قد يتطرق إلى الشيء ولا يحس به إحدى الحواس الظاهرة ، وقد علم ذلك بإعلام من الشارع ، وأيضاً فلإن تجديد الشارع على خلاف بين المذهبين فيه يدل على أن الأمر غير مبني على التغير مطلقاً قل الماء أو كثر ، وإنما هذا سبيل الكثير ويتنجس ما دونه بملاقاة القليل من النجاسة أيضاً .

نجس لكنه تغير بواسطة الشهادة .

وقال شيخ المشايخ في " التراجم " : مناسبتيه من حيث إنه يدل على طهارة المسك فلو وقع في السمن أو الماء لم ينجس ، انتهى . ويشكل عليه أن المقصود من الترجمة طهارة الماء بملاقاة النجس ما لم يتغير فكيف يستدل عليه بملاقاة الطاهر ؟ قال السندی : قوله : (باب ما يقع إلخ) يريد أن مدار الأمر التغير ، ولذلك أمروا بإلقائها وما حولها واستعمال الباقي ، وعد المسك مقابلاً للدم في حديث الشهيد ، فعند التغير يظهر تغير الأحكام وعند عدمه لا يظهر بل ينبغي إبقاء الأحكام الثابتة إذ عند عدم التغير هو ذلك الشيء فيبقى حكمه ، وعند التغير يمكن أن يعتبر شيئاً آخر .

(١) بعد ما كان فيه شيء من الخلاف ، قال الحافظ تحت حديث :

« مثل المجلس الصالح » : فيه جواز بيع المسك والحكم بطهارته لأنه عليه السلام مدحه ورغب فيه ففيه الرد على من كرهه ، وهو منقول عن الحسن البصري وعطاء وغيرهما ثم انقضى هذا الخلاف واستقر الإجماع على طهارة المسك

(باب إذا ألقى على ظهر المصلي (١) قدر

أو جيفة (٢) لم تفسد عليه صلاته)

انتهى . وقال في موضع آخر : قال النووي : أجمعوا على أن المسك طاهر يجوز استعماله في البدن والثوب ، ونقل أصحابنا عن الشيعة فيه مذهباً باطلاً ، ثم قال : وأجمع المسلمون على طهارته إلا ما حكى عن عمر من كراهته ، وكذا حكى ابن المنذر عن جماعة ، ثم قال : ولا يصح المنع فيه إلا عن عطاء بناءً على أنه جزء منفصل ، قال النووي : هو مستثنى من القاعدة : ما أبين من حي فهو ميت .

(١) وسيأتي حديث الباب في (باب المرأة تطرح عن المصلي شيئاً من الأذى) من أبواب السترة ، وقرر الشيخ فيه أيضاً على بعض أبحاث الحديث فارجع إليه .

(٢) قال الحافظ : قوله : قدر بفتح الدال المعجمة أى نجس ، وقوله : جيفة أى ميتة لها رائحة ، وقوله : لم تفسد صلاته ، محله إذا لم يعلم بذلك وتماذى ، ويحتمل الصحة مطلقاً على قول من ذهب إلى أن اجتناب النجاسات في الصلاة ليس بفرض ، وعلى قول من ذهب إلى منعه ذلك في الابتداء دون ما يطرأ وإليه ميل المصنف ، انتهى . وأشار بذلك الحافظ إلى ثلاثة مسائل من المسائل الخلافية :

الأولى : من صلى بنجاسة ولم يعلم بها حتى فرغ من الصلاة وفيه خلاف مشهور ، قال الموفق : وإذا صلى ثم رأى عليه نجاسة في بدنه أو ثوبه لا يعلم هل كانت في الصلاة أم لا ؟ فصلاته صحيحة لأن الأصل عدمها ، وإن علم أنها كانت

ودلالة الرواية على هذا المعنى غير واضحة لأنه عليه السلام لعله أعادها ولم يعدها

في الصلاة لكن جهلها حتى فرغ من الصلاة ففيه روايتان : إحداهما : لانفسد وهو قول بعض الصحابة والتابعين سماهم الموفق وهو قول إسحاق وابن المنذر ، والرواية الثانية : يعيدها لأنها طهارة مشترطة للصلاة فلم يسقط بجهلها كطهارة الحدث ، وقال ربيعة ومالك : يعيد في الوقت ولا يعيد بعده ، وإذا سقطت عليه نجاسة ثم زالت عنه أو أزالها في الحال لم تبطل صلاته ، قلت : وعند الحنفية إذا علم كونها في الصلاة تبطل الصلاة ، وعلى هذا فلا حاجة للجواب عن حديث الباب عند من قال بصحة الصلاة بعدم العلم .

والمسألة الثانية : التي أشار إليها الحافظ هي أن طهارة الثوب والمكان شرط الصلاة عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة خلافاً للمشهور عن الإمام مالك أنها سنة عنده ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب أيضاً عند مالك ومن وافقه في ذلك .

والمسألة الثالثة : هي أن شرط الطهارة لابتداء الصلاة فقط وهي التي عزاها الحافظ إلى الإمام البخارى ، قال وإليه ميل المصنف ، وعليه يخرج صنيع الصحابي الذي استمر في الصلاة بعد أن سالت منه الدماء ، وأشار بذلك إلى حديث جابر الذي ذكره البخارى تعليقاً في (باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين) وقال الحافظ : الظاهر أن البخارى يرى أن خروج الدم في الصلاة لا يبطلها ، انتهى . وقال أيضاً في أثر ابن عمر المذكور في هذا الباب : هو يقتضى التفرقة بين الابتداء والدوام ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين والأوزاعي وإسحاق وأبي ثور ، وقال الشافعي وأحمد : يعيد الصلاة وقيدها مالك بالوقت ، انتهى .

قلت : وببطل عند الحنفية أيضاً ، وهذه قريبة من المسألة التي تقدمت في أول الكلام ، وعلم من هذا كله أن حديث الباب يحتاج إلى التوجيه عند الجمهور ، ولذا أولوه بوجوه عديدة : منها : ما قال الحافظ : استدل به على أن من حدث له في صلاته ما يمنع الانعقاد لا تبطل ولو تبادى ، وعلى هذا ينزل كلام المصنف ، فلو كانت نجاسة فأزالها في الحال ولا أثر لها صحت اتفاقاً (!) واستدل به على طهارة فرث ما يؤكل لحمه ، وتعقب بأن الفرث لم يفرد بل كان مع الدم كما في رواية إسرائيل ، والدم نجس اتفاقاً . وأجيب : بأن الفرث والدم كانا داخلين السلي ، وجلدة السلي الظاهرة طاهرة فكان كحمل القارورة المرسمة (!!) .

وتعقب بأنها ذبيحة وثني فجميع أجزائها نجسة لأنها ميتة ، وأجيب بأن ذلك كان قبل التعبد بتحريم ذبائحهم ؛ وتعقب بأنه يحتاج إلى تاريخ ولا يكفي فيه الاحتمال ، وقال النووي : الجواب المرضي أنه عليه السلام لم يعلم ما وضع على ظهره ، انتهى . وسيأتي هذا الجواب في كلام الشيخ أيضاً ، وفي "فيض الباري" : في تمسك الإمام البخاري عن الحديث نظر ، أما أولاً : فلأنه لا يدرى أنها كانت فريضة أو نافلة ، وفيه أنها في الفساد سواء .

وثانياً : إنه لا دليل فيه أنه أعادها أم لا .

(!) وبه قالت الحنفية كما في مفسدات " الطحطاوى على المراقى " لكن لم يزل ههنا على الفور كما هو الظاهر حتى جاءت فاطمة فأزالتها .

(!!) لا يصح الصلاة حاملاً لها عند الحنفية كما في " الشامى " عن

" البحر " .

وثالثاً : إنه لا دليل فيه أنه كان يعلم أن على ظهره سلى جزور بخصوصه .

ورابعاً : ما الدليل على أنه كان تهادى في صلاته لأنها كانت جائزة لم لا يجوز أنه تهادى عليها إبقاءً لأثر الظلم واستغاثةً في جنبه تعالى وترحمًا منه ؟ كما قال في قصة حمزة : لو لا صفة تركته تأكله السباع ، فهذا أيضاً من إبقاء أثر الشهادة وتكميل الظلم ، وكما في بير معونة حيث استشهد رجل منهم فجعل يبلطخ وجهه بدمه ويقول : فزت ورب الكعبة .

وخامساً : أنه لا دليل فيه أن السلى كان نجساً وفيه نظر لما في طرقة سلى جزور بين فرث ودم ، وتقدم الجواب عنه في كلام الحافظ .

وسادساً : لما في " سيرة الدمياطي " : إنها كانت أول وقعة دعا فيها النبي ﷺ فهل يصح التمسك من هذه الواقعة الشاذة .

وسابعاً : يحتمل أن دعاءه ﷺ لحال النجاسة ، فلو كان كذلك لم يجوز التمسك منه أصلاً لأن الظاهر أنه ﷺ حزن لبطلان صلاته ولذا دعا عليهم كما دعا على من مرَّ أمام صلاته بقوله : « قطع صلاتنا قطع الله أثره » أخرجه أبو داود .

ثامناً : إن الواقعة قبل الأمر بتطهير الثياب لما قال الحافظ في تفسير سورة المدثر : أخرج ابن المنذر في سبب نزول قوله تعالى : « وثيابك فطهر » من طريق زيد بن مرثد قال : ألقى على رسول الله ﷺ سلى جزور فنزلت ، فإذا كان نزولها بعد هذه الواقعة فانفصل الأمر ، انتهى : بزيادة واختصار .

هناك (١) لاجتماع من حشد (٢) هناك من المردة والشياطين ، وأما الآثار فإن محمل فعل ابن عمر (٣) هو ما دون الدرهم وكذلك فى قول ابن المسيب والشعبي فى الدم والجنابة (٤) ولاشك فى أن من وقف على نجاسة

(١) هذا جواب النووى كما حكى عنه الكرماني إذ قال : وما يدرى هل كانت هذه الصلاة فريضة فتجب إعادتها على الصحيح أو غيرها فلا تجب أى عند الشافعية ، قال : وإن وجبت الإعادة فالوقت موسع لها ، انتهى . قال الحافظ : وتعقب بأنه لو أعاد لنقل ولم ينقل ، انتهى . وتعقبه العيني بأنه لا يلزم من عدم النقل عدم الإعادة فى نفس الأمر .

(٢) بالدال المهملة فى آخره من باب ضرب أى اجتمع ، حشدوا واحتشدوا وتحشدوا : اجتمعوا .

(٣) يعنى عندنا الحنفية ، وظاهر إرادة البخارى أنه أراد مطلقاً لئتم المطابقة بالترجمة ، قال العيني فى أثر ابن المسيب : هذا الأثر إنما يطابق الترجمة إذا عمل بظاهره على الإطلاق ، أما إذا قيل : المراد منه أقل من قدر الدرهم عند من يرى ذلك ، أو شئ يسير عند من ذهب إلى أن اليسير عفو فلا يطابق الترجمة ، انتهى . قال الحافظ : أثر ابن عمر وصله ابن أبى شيبه عن نافع عنه أنه كان إذا كان فى الصلاة فرأى فى ثوبه دمأ فاستطاع أن يضعه وضعه ، وإن لم يستطع خرج فغسله ثم جاء يبنى على ما كان صلى ، وإسناده صحيح ، وهو يقتضى أنه كان يرى التفرقة بين الابتداء والدوام . قلت : فعلى هذا هو مذهب ابن عمر والصحابة فى ذلك مختلفون .

(٤) قال العيني : وكذلك الجنابة لا تطابق الترجمة عند من يراه طاهراً . قلت : ولذا قال بعض المشايخ : إن الظاهر من صحيح البخارى أن المتى عنده

أقل من قدر الدرهم فإن صلاته جائزة ، وأما مسألة التيمم والاستقبال فمتفق عليها بيننا وبين هذين (١) نعم إذا علم في أثناء الصلاة فإن صلاته تفسد في التيمم (٢) ويستدير في مسألة القبلة (٣) .

نجس وإلا لا يصح لإرادته في هذا الباب ، وما أفاده الشيخ فهو توجيه للآثار على مسلك الحنفية ، وأنت خير بأن تقرب الإمام البخارى لا يتم بذلك بل يتم إذا كانت هذه الأشياء كلها غير معفوة عنها وعلم بها في أثناء الصلاة .

(١) أى ابن المسيب والشعبي ، قلت : بل عند جمهور العلماء ، قال الحافظ : أما مسألة التيمم فعدم وجوب الإعادة قول الأئمة الأربعة وأكثر السلف ، وذهب جمع من التابعين منهم ابن سيرين وغيره إلى وجوب الإعادة مطلقاً . وأما مسألة الخطأ في القبلة فقال الثلاثة والشافعي في القديم : لا يعيد وهو قول الأكثر أيضاً ، وقال في الجديد : تجب الإعادة .

(٢) عند الحنفية والثوري وهو الراجح عند الإمام أحمد ، وقال الشافعي ومالك وغيرهما : يمضي في الصلاة ، قال الموفق : قال أحمد : كنت أقول : يمضي ثم تدبرت فإذا أكثر الأحاديث على أنه يخرج ، انتهى .

(٣) عند الجمهور منهم الحنفية ، قال القسطلاني : لو تيقن الخطأ في الصلاة وجب استئنافها عند الشافعية والمالكية ، ويستدير إلى جهة القبلة ويبنى عليها عند الحنفية وهو قول للشافعية ، انتهى . وقال الموفق : إن تغير اجتهاده في الصلاة استدار إلى الجهة الثانية ويبنى عليها نص عليه أحمد ، وقال الآمدي : لا ينتقل ويمضي على اجتهاده الأول ، ثم قال : فإن بان له تعين الخطأ في الصلاة بمشاهدة أو خبر عن يقين استدار ويبنى كأهل القباء .

قوله : بسلى (١) جزور بنى فلان ، ويمكن أن يقال : إنها كانت قد جفت فسلأوها بشئ من النجاسات حين وضعوها على ظهره ﷺ ، فلم يعلم به النبي ﷺ ما ذا الذى جعلوه فيها هل هو نجس أو غيره ؟ (٢) وأما السلى

(١) قال الحافظ : السلى مقصور بفتح المهملة هى الجلدة التى يكون فيها الولد ، يقال لها ذلك من البهائم ، وأما من الآدميات فالمشيمة ، وحكى صاحب "المحكم" : أنه يقال فهن أيضاً : سلى ، انتهى . زاد العيني : قال الجوهرى : هى جلدة رقيقة إن نزع عن وجه الفصيل سالمة يولد وإلا قتلت ، وألف سلى منقلبة عن باء ، والجزور - بفتح الجيم وضم الزاى - من الإبل يقع على الذكر والأنثى .

(٢) هذا جواب النووى كما تقدم قريباً قال الحافظ : قال النووى : والجواب المرضى أنه ﷺ لم يعلم ما وضع على ظهره فاستمر في سجوده استصحاباً لأصل الطهارة ، وتعقب بأنه يشكل على قولنا بوجوب الإعادة في هذه الصورة ، وأجاب بأن الإعادة إنما تجب في الفريضة ، فإن ثبت أنها فريضة فالوقت موسع إلى آخر ما تقدم قريباً ، قال العيني : فإن قلت : كيف لا يعلم بما وضع على ظهره فإن فاطمة ذهبت به قبل أن يرفع رأسه ؟ قلت : لا يلزم من إزالة فاطمة إياه عن ظهره إحساسه ﷺ به ، فقد يحتمل أنه لم يتحقق نجاسته ، انتهى .

وفى تقرير الشيخ محمد حسن المكى : قيل فى الجواب عنه : إن السلى من العصب وعصب الميتة طاهر ، وما كان فيه من الدم كان قليلاً معفواً ، لكن الظاهر أن ذلك الأشقى خلط ذلك السلى بالدم والبول وملاءة من الرجيع ثم وضعه على ظهره عليه الصلاة والسلام ، فالحق فى الجواب : أنه ﷺ لم يعلم فى سجوده أن أى شئ وضع على ظهره هل هو طاهر أم نجس ؟ فلذلك مضى فى صلاته

بنفسها فإنها شيء عصباني ليس نجساً حتى يعلم بفساد صلاته بالنظر إليها (١) وأما في صلاته ﷺ فلم يدر ما ذا ألقوه على ظهره ؟ فلم يفسد صلاته لذلك ومضى عليها .

قوله : وأنا أنظر لا أغنى شيئاً ، لكونه هذلياً (٢) وهؤلاء قريش أنى له أن يقاومهم بنفسه أو بقومه نعم كانت فاطمة من قريش ، فلم يمكن لهم تعرضها ، ولو تعرضوا لها بسوء لربما أدى إلى مقاتلة بين الفريقين .

قوله : إذا دعا عليهم ، وقد كانوا علموا أن دعوة محمد ﷺ مجابة

ولم ينقضها ، ثم لما رأى بعد الفراغ أنه نجس أعاد صلاته وإن لم يذكره الراوى ولم يوجد التصريح بأنه لم يعد صلاته .

(١) وبذلك أجاب الحافظ كما تقدم قريباً إذ قال : إن جلدة السلي الظاهرة طاهرة ، وفي " العيني " : قال الخطابي : ذهب أكثر العلماء إلى أن السلي نجس ، ورد عليه ابن بطلان بأن الفرث ورطوبة البدن طاهران ، والسلي من ذلك ، وتعقبه النووى بأن الفرث نجس ، انتهى . قلت : وهذا من اختلاف مسلكيهما فإن ابن بطلان مالكي والنووى شافعي .

(٢) قال الحافظ : وإنما قال ذلك لأنه لم يكن له بمكة عشيرة لكونه هذلياً حليفاً وكان حلفاؤه إذ ذاك كفاراً ، وفي الكلام حذف تقديره : لطرحته عن رسول الله ﷺ ، وصرح به مسلم في رواية زكريا ، وللبزار : فأنا أُرهب أى أخاف منهم . وقال الكرماني : جزاء لو محذوف أى لو كان لي قوة أو عشيرة بمكة بمنعوني منهم لأغنيت وكففت شرهم ، أو غيرت فعلهم ، أو هو للتمنى فلا يحتاج إلى الجزاء .

سيا في مكة (١) فقلوه : وكانوا يرون ، ليس المقصود حصر سبب الشق فيه (٢) .

(١) وهذا أوجه مما قال العيني تبعاً للكرماني يعني ما كان اعتقادهم إجابة الدعوة من جهة رسول الله ﷺ بل من جهة المكان، انتهى . والعجب أن العيني قال ذلك مع أنه قال في فوائد الحديث : ومنها : معرفة الكفار بصدق النبي ﷺ لخوفهم من دعائه لكن لأجل شقائهم حملهم الحسد والعناد على ترك الانقياد ، انتهى . وهكذا قال الحافظ في فوائد الحديث ويؤيد الشيخ ما قال الحافظ ، ولمسلم من رواية زكريا : فلما سمعوا صوته ذهب عنهم الضحك وخافوا دعوته ، وفي " مستخرج أبي نعيم " من الوجه الذي ذكره البخاري في الثالثة بدل قوله : في ذلك البلد ، ويمكن أن يكون ذلك مما بقى عندهم من شريعة إبراهيم .

(٢) ثم في الحديث إشكال وهو في ضائر قوله : وعدّ السابع فلم يحفظه . قال الكرماني : فاعل عدّ رسول الله ﷺ أو ابن مسعود ، وفاعل لم يحفظه ابن مسعود أو عمرو بن ميمون ، وتعقب عليه الحافظ بقوله : لا أدري من أين تهيأ له ذلك ؟ مع أن في رواية الثوري عند مسلم ما يدل على أن فاعل فلم يحفظه أبو إسحاق ولفظه : قال أبو إسحاق : ونسيت السابع ، وعلى هذا ففاعل عد عمرو بن ميمون على أن أبا إسحاق تذكر مرة أخرى فسماه عمارة بن الوليد ، كذا أخرجه المصنف في الصلاة من رواية إسرائيل عن أبي إسحاق وسماع إسرائيل من أبي إسحاق في غاية الإلتقان للزومه إياه لأنه جده وكان خصيصاً به ، انتهى .

والحديث الذي أشار إليه الحافظ من رواية إسرائيل عن أبي إسحاق سيأتي في (باب المرأة تطرح) المذكور قريباً ، وسيأتي هناك الإشكال في هذا السابع ،

قوله : فذلك بها وجهه إلخ ، فعلم بذلك طهارته فلأن التلبس بالنجاسة لا يجوز (١) .

وليت شعري لم عزا الحافظ رواية الثوري عن أبي إسحاق إلى مسلم فهي موجودة عند البخاري أيضاً في (باب الدعاء على المشركين) من كتاب الجهاد ، فكان حقه أن يقول : كما سيأتي عند المصنف .

(١) قال الحافظ : والغرض من هذا الاستدلال على طهارة الريق ونحوه ، وقد نقل بعضهم فيه الإجماع لكن روى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن إبراهيم النخعي أنه ليس بطاهر ، وقال ابن حزم : صح عن سلمان الفارسي وإبراهيم النخعي أن اللعاب نجس إذا فارق الفم . انتهى . وزاد العيني أن الحسن ابن حي كرهه في الثوب ، انتهى . ولا يذهب عليك أن الحديث الذي أشار إليه البخاري بقوله : فذكر الحديث يأتي بتمامه في كتاب الشروط . وقال الحافظ : غفل الكرماني فظن أن قوله : وما تنخم إلى آخره حديث آخر ، فجوز أن يكون الراوى ساق الحديثين سوقاً واحداً أو يكون أمر التنخم وقع بالحديبية ، انتهى .

قال الكرماني : إن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب الوضوء ؟ قلت : من حيث إنه إذا تبين طهارة النخامة يعلم منه أنه لو وقعت في الماء لا تنجس الماء ويجوز الوضوء به ، أو المراد من كتاب الوضوء كتاب الطهارة عن الحدث ويتبعها الطهارة عن الخبث ، والفحص عن نفس الحدث والخبث ومعناهما ، وهذا هو الجواب عن أمثال هذه الأبواب ، وفي بعض النسخ بدل كتاب الوضوء كتاب الطهارة .

(باب لا يجوز الوضوء بالنيبذ ولا بالمسكر (١))

مقابلة النبوذ بالمسكر (٢) يبين أن المراد بالنيبذ ما

(١) لم يذكر الشيخ في هذا الباب إلا ما يتعلق بالبخارى، وأما الكلام على المسألة فقهاً فقد أشبعه الشيخ في " الكوكب " أشد البسط، وكتبت في هامشه أن النيبذ أربعة أنواع : منها : ما اتفق عليه العلماء قاطبةً أنه لا يجوز الوضوء منه . ومنها : ما هو متفق بين الحنفية في جواز الوضوء منه وخالفهم الأئمة الثلاثة . ومنها : ما اختلفت فيه الأئمة الحنفية أيضاً فيما بينهم فارجع إليه لو شئت التفصيل

(٢) اختلفوا في عطف المسكر على النيبذ، قال الكرمانى : المراد به إما ما لم يصل إلى حد الإسكار أو ما وصل إليه، ويكون عطف المسكر عليه من باب عطف العام على الخاص، وخصص بالذكر من بين المسكرات لأنه محل الخلاف في جواز التوضؤ به، انتهى . وتبعه الحافظ وغيره في ذلك، وأنت خبير بأن الذى بلغ حد الإسكار ليس بمختلف فيه عند العلماء ولا يجوز به الوضوء عند الحنفية أيضاً، قال الشيخ في " الكوكب " : أما القسم الثالث الذى صار مسكراً فلا يجوز التوضؤ به عندنا أيضاً، وكتبت في هامشه عن ابن عابدين : أو أسكر فلا خلاف على عدم الجواز، انتهى

فالأوجه عندى أن بينها عموماً وخصوصاً من وجه فإن بعض الأئمة مختلف في جواز الوضوء منها ولذا ذكره الإمام البخارى خاصة، وأنت ترى أنه لم يأت برواية تدل عليه إلا ما ذكر من بعض الآثار، فللقائل أن يقول : إن البخارى أثبت بالرواية أن النيبذ الذى بلغ حد الإسكار لا يجوز الوضوء منه، وأما غيره من الأئمة فيجوز الوضوء منه عند البخارى على الأصل

لم يسكر (١) وتخصيص الإمام لإياه مع أنه ليس ماءً مطلقاً لثبوت التاسع والثلاثين من أصول التراجع ، فتأمل . لا يقال : إن الإمام البخارى أشار بالآثار الموردة في الباب إلى عدم جواز الوضوء بالنبه مطلقاً لأنه ذكر فيه ثلاثة آثار : الأول : عن الحسن ، قال الحافظ : روى ابن أبى شيبة وعبد الرزاق من طريقين عنه قال : لا توضأ بنبه ، وروى أبو عبيد من طريق أخرى عنه أنه لا يأس به ، فعلى هذا فكراهته عنده على التنزيه ، انتهى . وكذا قال العيني وغيره .

والأوجه عندي : أن الاختلاف عنه لاختلاف أنواع الأنبهة ، وأما أثر أبى العالية فأصرح دليل لما قلته . قال الحافظ : روى أبو داود وأبو عبيد من طريق أبى خلدة قال : سألت أبا العالية عن رجل أصابته جنابة وليس عنده ماء أيغتسل به ؟ قال : لا ، انتهى . قال الشيخ في " البذل " : وفيه زيادة ذكرها الدارقطنى بعد قوله : لا ، فذكرت له ليلة الجن فقال : أنبذتكم هذه الحبيثة إنما كان ذلك زبيب وماء ، وكذلك أخرجه البيهقي بلفظ : قال : يرى نبهتكم هذا الخبيث إنما كان ماء يلقى فيه تمرات فيصير حلواً ، قال الشيخ : وهذا يدل على أن أبا العالية يجوز التوضأ والاغتسال به ما دام حلواً رقيقاً فإذا اشتد وخبث يحكم عليه بعدم الجواز ، انتهى . قلت : وهل هذا غير ما قالت الحنفية ؟

(١) وبذلك جزم القسطلاني إذ قال : إنما أفرد بالنبه لأنه محل الخلاف ، والمراد بالنبه ما لم يبلغ إلى حد الإسكار ، انتهى . قلت : وعلى هذا يبقى هذا الجزء من الترجمة خالية عن الرواية كما أفاده الشيخ ، فالأوجه ما قلته : إن المراد به الأعم من المسكر وغيره . حكى العيني عن " النهاية "

الرواية (١) ولا يلزم تخصيص الكتاب لأنه وقع تفسيراً للماء المراد في الآية، وهؤلاء المذكورون ههنا تابعيون (٢) لا يلزم على الإمام اتباعهم لكونه مثلهم، ثم إن الحديث لا يدل إلا على أحد جزئى الترجمة (٣) وهو حرمة الوضوء بالمسكر، وأما

لابن الأثير: النهي ما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب وغيرهما سواء كان مسكراً أو غير مسكر، انتهى. وعلى هذا أثبت الرواية أن ما بلغ منه حد الإسكار لا يجوز الوضوء به وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره.

(١) وهو حديث ابن مسعود المشهور في ليلة الجن، وما قيل: إنه ضعيف، تعقب عليه العيني بأنه رواه عن ابن مسعود أربعة عشر رجلاً، ثم خرج رواياتهم ونلخص كلامه الشيخ في "البذل". وما قيل: إن ابن مسعود لم يكن معه ﷺ ليلة الجن، فقال ابن رسلان في "شرح أبي داود": قال ابن السمعاني: نقل ابن المديني بائني عشر طريقاً أن ابن مسعود كان معه ﷺ ليلة الجن، انتهى. وذكرت في هامش "الكوكب" أن ليلة الجن كانت ست مرات كان ابن مسعود معه ﷺ في ثلاثة منها، وبسط فيها هذه المواضع الستة.

(٢) هذا على سبيل التسليم وإلا فقد عرفت أن أقوالهم لا ينافي الحنفية لاسيما قول أبي العالية يؤيدهم، وما أفاده الشيخ هو من مقولة الإمام المشهور إذ قال: إذا جاء الحديث عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين. وإذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم، كذا في مقدمة "الأوجز".

(٣) وهذا ظاهر ولذا سكت الحافظ عن مناسبة الجزء الثاني بل قال: واحتجاج البخارى بأن المسكر لا يحل شربه وما لا يحل شربه لا يجوز الوضوء به اتفاقاً، انتهى. وهذا ظاهر، وبقي النهي الذى لم يسكر.

الوضوء بالنبيذ فلأن أريد بالنبيذ ما بلغ حد الإسكار فظاهر ، وإن أريد ما لم يبلغه ففيه نوع خفاء (١) ولعل مراد البخارى بإيراد لفظ المسكر ههنا وإيراد الرواية المظهرة لحكمه فى الباب تعيين أحد محتملى النبيذ ، فيكون موافقاً لما اتفقت عليه الأحناف من حرمة الوضوء بالنبيذ إذا أسكر واشتد ورمى بالزبد فقط ، والله أعلم .

(باب غسل المرأة أباهما الدم (٢))

(١) ولذا أشكل على الشراح مطابقة هذا الجزء وسكت عنه الحافظ كما تقدم ، وقال الكرمانى : وجه الاحتجاج أنه إذا أسكر لم يحل شربه ، وما لم يحل شربه لا يجوز الوضوء به لخروجه عن اسم الماء وكذلك النبيذ غير المسكر أيضاً هو فى معنى المسكر من جهة أنه لا يقع عليه اسم الماء ، ولو جاز أن يسمى النبيذ ماءً لأن فيه ماءً لجاز أن يسمى الخل ماءً لأن فيه ماءً ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذ قال : والنبيذ خرج عن اسم الماء لغةً وشرعاً فلا يتوضأ به ، انتهى .

وأنت خيرير بأنه ليس باحتجاج بالحديث الوارد فيه لأن مدار الحديث على كونه مسكراً وهذا ليس بمسكر ، ولذا تعقب العيني على الكرمانى مبسوطاً وقال فيه : ولا يلزم من عدم جواز تسمية الخل ماءً ، عدم جواز تسمية النبيذ الذى ذكره ابن مسعود ماءً ، ألا ترى أن النبى ﷺ قال : « تمر طيبة وماء ظهور » فأطلق عليه الماء ووصفه بالطهورية ، فكيف ذهل الكرمانى عن هذا حتى قال ما قال ترويحاً لمذهبه ! والحق أحق أن يتبع .

(٢) اختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة ، قال الكرمانى وتبعه العيني : إن قلت : ما وجه تعلق الباب بكتاب الوضوء ؟ قلت : إن كانت

الظاهر أنه معقود لبيان أن مس المرأة وإن كان عائداً على الوضوء بالنقض إلا أن مسه إياها وكذا مسها إياه جائزان ، ولا يلزم من كون المس ناقضاً حرمة المس أو كراهته ، ويمكن أن يكون ذلك تعريضاً بالشافعى (١) فيما ذهب إليه من انتقاض الطهارة بمس المرأة من أن فاطمة رضى الله تعالى عنها غسلت جرحه ﷺ ، ولم يثبت إعادته الوضوء مع أنه لو كان ناقضاً لكان له ﷺ غنية عن مسها لوجود كثير ممن ليس في مسه ما يلزم بمسها ، وقد علم من حبه ﷺ الدوام على الطهور ما هو مستغن عن البيان ، وهذا إلزام

النسخة كتاب الطهارة بدل كتاب الوضوء فلا خفاء فيه وإلا فالمراد بالوضوء معناه اللغوى فيتناول رفع الحدث أيضاً ، أو الاصطلاحى فيكون ذكر الطهارة من الخبث بالتبعية لكونها من شرائط الصلاة ومن باب النظافة وغير ذلك ، انتهى .

وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيان أن إزالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها كما تقدم فى الوضوء ، وبهذا يظهر مناسبة أثر أبى العالىة لحديث سهل ، انتهى . وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرض الباب لإثبات جواز التوضي من يد الغير ولل بعض فيه خلاف ، وحديث الباب مرسل الصحابى لأن سهلاً كان صغيراً ما شهد أحداً ، ومرسل الصحابى مقبول يعمل به ، انتهى . قلت : ما أفاده شيخ المشايخ من الغرض تقدم هذا نصاً فى (باب الرجل يوضؤ صاحبه) .

(١) وتقدم فى حاشية (باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين) أن ظاهر صنع المؤلف أنه لا يرى الوضوء بمس المرأة ولا بمس الذكر ولذا لم يترجم بهما .

عليهم (١) وإلا فقد كانت طهارته منتقضة عندنا بسيلان الدم ، وعلى هذين الوجهين يحمل أثر أبي العالية (٢) ووجه الاستدلال به أنه أمر بصيغة العموم وفيهم النساء والرجال ولو كان المس ناقضاً أو منهيّاً عنه لمنع النساء (٣) .

(١) يعني هذا الإلزام يصح على مسلك الإمام الشافعى إذ أوجب الوضوء بمس المرأة ولم يوجب بخروج الدم ، وأما عند الحنفية فالوضوء انتقض بخروج الدم .

(٢) وبذلك جزم الكرماني إذ قال : قال ابن بطال : فيه دليل على جواز مباشرة المرأة أباه وذوى محارمها ، ولذا قال أبو العالية لأهله : امسحوا ، ولم يخص بعضهم دون بعض بل عمهم جميعاً ، انتهى . قال الحافظ : أثره هذا وصله عبد الرزاق عن عاصم بن سليمان قال : دخلنا على أبي العالية وهو وجع فوضئوه فلما بقيت إحدى رجله قال : امسحوا على هذه فإنها مريضة ، وكان بها حمرة ، وزاد ابن أبي شيبة أنها كانت معصوبة ، انتهى . وقال القسطلاني : ومناسبة هذا الأثر بالباب من حيث جواز الاستعانة في الوضوء كهي في إزالة النجاسة .

(٣) قال الحافظ : في حديث البراء إشارة إلى براعة الاختتام النكتة في ختم البخارى كتاب الوضوء بهذا الحديث من جهة أنه آخر وضوء أمر به المكلف في اليقظة ، ولقوله في نفس الحديث : واجعلهن آخر ما تقول ، فأشعر ذلك بختم الكتاب ، والله الهادى للصواب ، انتهى . وهذا على ما اختاره في براعة الاختتام أن الإمام البخارى يشير بشئ إلى ختم الكتاب ، وأما على ما اختاره هذا الضعيف أن الإمام البخارى في آخر كل كتاب يشير إلى آخر الحياة ويذكره الموت ، فهذان اللذان ذكرهما الحافظ يشيران إليه ، وأصرح منهما لفظ : فإن مت ، نص في الموت .

كتاب الغسل (١)

قوله : فاطهروا (٢) والصيغة لما فيها من المبالغة لا تصدق إلا على الغسل .

(١) قال الكرماني هو بضم الغين اسم للاغتسال ، وفي الاصطلاح : غسل البشرة والشعر ، وحقيقته جريان الماء على العضو ، ولا يشترط الدلك وإمرار اليد ، وقال مالك : يشترط فيه الدلك ، وكذا قال المزني قياساً على الوضوء ، قال ابن بطال : وهذا لازم ، قال الكرماني : ليس بلازم إذ لانسلم الدلك في الوضوء أيضاً ، انتهى . قال الحافظ : اختلف في الدلك فلم يوجبہ الأكثر ، ونقل عن مالك والمزني وجوبه ، واحتج ابن بطال بالإجماع على وجوب إمرار اليد في الوضوء ، قال : فوجب في الغسل أيضاً قياساً لعدم الفرق بينهما ، وتعقب بأن جميع من لم يوجب الدلك أجازوا غمس اليد في الماء للمتوضئ من غير إمرار فبطل الإجماع .

(٢) قال العيني : قوله : فاطهروا أى اغسلوا أبدانكم على وجه المبالغة ، والقاعدة تقتضي أن يكون أصله تطهروا ، فلما قصدوا الإدغام قلبت التاء طاءً فأدغم في الطاء واجتلبت همزة الوصل ، وأصله من التفعّل ليدل على التكلف والاعمال ، وكذلك باب الافتعال يدل عليه ، أصله اطتهرق قلبت التاء طاءً وأدغمت في الطاء ، وفيه من التكلف ما ليس في طهر ، انتهى . قال الحافظ : قدم الآية التي في سورة المائدة على التي في سورة النساء لدقيقة وهي أن لفظ التي

قوله : دخلت أنا وأخو عائشة ، ولعل أبا سلمة صغير يومئذ (١) .

قوله : بيننا وبينها حجاب (٢) ليس المراد الحجاب الساتر كلها وإلا لما كان الغسل بمحضورهما مفيداً بل المعنى بالحجاب هو الساتر لمقدار العورة ، فكانا يريان منها ما لم يكن عورة كالرأس .

قوله : والصحيح ما روى أبو نعيم (٣) يعنى أكثر رواياته سبياً في مثل

في المائدة : « فاطهروا » فيه إجمال . ولفظ التى فى النساء « حتى تغتسلوا » فيه تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور ، ودل على أن المراد بقوله تعالى : « فاطهروا » فاعتسلوا .

(١) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن أبا سلمة كيف دخل عليها ، وأجاب عنه الكرمانى وتبعه العيني بأن أبا سلمة ابن أخت عائشة من الرضاعة أرضعة أم كلثوم بنت أبي بكر فعائشة خالته ، انتهى . واختلفت الشراح فى اسم أختي عائشة هذا الذى ذكر فى الحديث على عدة أقوال بسطت فى الشروح .

(٢) قال القاضى عياض : ظاهره أنها رأيا عملها فى رأسها وأعلى جسدها مما يحلُّ نظره للمحرم ، لأنها خالة أبي سلمة ، وإنما سترت أسافل بدنها مما لا يحل للمحرم النظر إليه وإلا لم يكن لاغتسالها بحضرتها معنى ، وفى فعل عائشة دليل على استحباب التعليم بالفعل لأنه أوقع فى النفس ، ولما كان السؤال محتملاً للكيفية والكمية ثبت لها ما يدل على الأمرين معاً ، أما الكيفية فبالاقتصار على إفاضة الماء ، وأما الكمية فبالاكتفاء على الصاع كذا فى " الفتح " .

(٣) قال الكرمانى : لم يقل : قال ، بل قال : كان ، ليدل على أنه فى آخر العمر كان مستمراً على هذه الرواية ، فعلى هذا التقدير الحديث من مسانيد ميمونة ، وعلى الأول من مسانيد ابن عباس ، والصحيح ما رواه أبو نعيم يعنى أنه من

تلك الأمور لما كانت عن ميمونة رضى الله عنها زاد ههنا بعضهم إياها ولا يصح ، فإن ابن عباس يروى عن كثير من الصحابة وسائر الأزواج ، فلعله رواها من غير ميمونة .

قوله : يعرض بالحسن إلخ مقولة أبي جعفر وفاعل يعرض جابر (١) .

مسندات ابن عباس ، انتهى . وعلى هذا فيحتمل كما أفاده الشيخ أنه سمع الحديث عن ميمونة أو عن غيرها من الأزواج ، وقال الحافظ : قوله : كان ابن عيينة هكذا رواه عنه أكثر الرواة وإنما رواه كما قاله أبو نعيم من سمع منه قديماً ، وإنما رجح البخارى رواية أبي نعيم جرياً على قاعدة المحدثين ، لأن من جملة المرجحات عندهم قدم السماع لأنها مظنة قوة حفظ الشيخ ، ولرواية الآخرين جهة أخرى من وجوه الترجيح ، وهى كونهم أكثر عدداً وملازمة لسفيان ، ورجحه الإسماعيلي من جهة أخرى من حيث المعنى ، وهى كون ابن عباس لا يطلع على النبي ﷺ فى حالة اغتساله مع ميمونة ، فيدل على أنه أخذه منها ، ويستفاد منه أن البخارى لا يرى التسوية بين عن فلان وبين إن فلاناً ، وفى ذلك بحث يطول ذكره ، وادعى بعض الشارحين أن حديث ميمونة هذا لامناسبة له بالترجمة لأنه لم يذكر فيه قدر الإناء ، والجواب : أن ذلك يستفاد من مقدمة أخرى ، وهى أن أوانبيهم كانت صغاراً كما صرح به الشافعى فى عدة مواضع فيدخل الحديث تحت قوله : نحوه ، أو يحمل المطلق فيه على المقيد فى حديث عائشة ، وهو الفرق لكون كل منهما زوجة له واغتسلت معه ، فيكون حصّة كل منهما أزيد من صاع ، فيدخل تحت الترجمة بالتقريب .

(١) ما أفاده الشيخ من الضائّر واضح ، وقوله : ابن عمك فيه تجوز

لأنه ابن عم أبيه ، فإن أبا جعفر هذا الملقب بالباقر هو : محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، والحسن هذا هو : ابن محمد بن الحنفية وهى

(باب من بدأ بالحلاب أو الطيب قبل الغسل ^(١))

يعنى بذلك أن الطيب غير مضطر إليه وإن ثبت استعماله ﷺ إياه قبل

أم محمد ، قال الحافظ : زوجها علي بعد فاطمة فولدت له محمداً فاشتهر بالنسبة إليها ، وقول جابر : أتاني يشعر بأن سؤال الحسن بن محمد كان في غيبة أبي جعفر فهو غير سؤال أبي جعفر الذي تقدم في الباب قبله ، لأن ذلك كان عن الكمية كما يشعر بذلك قوله في الجواب : يكفيك صاع ، وهذا عن الكيفية وهو ظاهر من قوله : كيف الغسل ؟ ولكن الحسن بن محمد في المسألتين هو المنازع لجابر فقال في جواب الكمية : ما يكفيني ، أى الصاع ولم يعلل ، وقال في جواب الكيفية : إنى كثير الشعر ، أى فأحتاج إلى أكثر من ثلاث غرفات ، فقال جابر في جواب الكيفية : إنه ﷺ كان أكثر شعراً منك واكتفى بالثلاث ، انتهى .

وتعقب عليه العيني ومال إلى أن السؤال في الموضعين عن الكيفية غير أنه لم يذكر لفظ : كيف ، هناك اختصاراً ، والأوجه عندي ما قال الحافظ لأن السؤال لم يكن إلا مرتين ، لأن في الأول كان أبو جعفر موجوداً عند السؤال بل كان متولى السؤال كما في " القسطلاني " عن " مسند إسحاق بن راهويه " بخلاف الثاني إذ أخبره جابر بذلك ، فإذا سئل جابر عن الكيفية مرةً ونازعه الحسن بقوله : لا يكفيني ، فأى فاقة له لسؤاله عنه خاصة مرةً أخرى .

(١) هذه الترجمة من مهمات التراجم أشكلت على المشايخ والشرح ، والحق أنه لم يظهر بعد ما قصد الإمام البخارى من ذلك ، قال الحافظ : مطابقة هذه الترجمة لحديث الباب أشكل أمرها قديماً وحديثاً على جماعة من

الأئمة ؛ فمنهم من نسب البخارى فيها إلى الوهم ، ومنهم من ضبط لفظ : الحلاب على غير المعروف فى الرواية لتتجه المطابقة ، ومنهم من تكلف لها توجيهاً من غير تغيير .

فأما الطائفة الأولى فأولهم الإسماعيلي فإنه قال فى " مستخرجه " : رحم الله أبا عبد الله - يعنى البخارى - من ذا الذى يسلم من الغلط سبق إلى قلبه أن الحلاب طيب وأى معنى للطيب عند الاغتسال قبل الغسل ؟ وإنما الحلاب إناء يحلب فيه ، وفى تأمل طرق ذلك الحديث بيان ذلك حيث جاء فيه : وكان يغتسل من حلاب ، هكذا رواه ابن خزيمة ، روى أبو عوانة فى " صحيحه " بلفظ : كان يغتسل من حلاب فيأخذ غرفة بكفيه فيجعلها على شقه الأيمن ، الحديث . فقوله : يأخذ غرفة أيضاً مما يدل على أن الحلاب إناء .

وروى الإسماعيلي بلفظ : كان إذا أراد أن يغتسل دعا بشئ دون الحلاب فأخذ بكفه ، الحديث ، ومن هؤلاء الخطابي إذ قال فى شرح " أبى داود " : الحلاب إناء يسع قدر حلبة ، وتأوله البخارى على استعمال الطيب فى الطهور وأحسبه توهم أنه أريد به المحلب الذى يستعمل فى غسل الأيدي ، وليس الحلاب من الطيب فى شئ ، وتبع الخطابي ابن قرقول وابن الجوزى وجماعة ، قال ابن الجوزى : غلط جماعة فى تفسير الحلاب . منهم البخارى فإنه ظن أن الحلاب طيب .

وأما الطائفة الثانية فأولهم الأزهرى قال فى " التهذيب " : الحلاب فى هذا الحديث ضبطه جماعة بالمهملة واللام الخفيفة أى ما يحلب فيه ، فصحفوه ، وإنما هو الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ، وهو ماء الورد فارسى معرب ، وقد أنكر جماعة على الأزهرى من جهة أن المعروف فى الرواية بالمهملة

والتخفيف ، وقال الحميدى : ضم مسلم هذا الحديث مع حديث الفرق والصامع فى موضع واحد ، فكأنه تأولها على الإناء . وأما البخارى فربما ظن ظان أنه تأوله على أنه نوع من الطيب يكون قبل الغسل لأنه لم يذكر فى الترجمة غير هذا الحديث ، فجعل الحميدى كون البخارى أراد ذلك احتمالاً .

وقال القاضى عياض : الحلاب إناء ، وقيل : المراد فى هذا الحديث محلب الطيب - بفتح الميم - وترجمة البخارى تدل على أنه التفت إلى التأويلين ، وقد رواه بعضهم فى غير الصحيحين : الحلاب يشير إلى ما ذكره الأزهري ، وأنكر أبو عبيد على الأزهري ما قاله ، وقال القرطبي : الحلاب بكسر المهملة لا يصح غيرها ، وقد وهم من ظنه من الطيب ، وكذا من قاله بضم الجيم .

وأما الطائفة الثالثة فقال المحب الطبرى : لم يرد البخارى بقوله : الطيب ما له عرف طيب بل أراد تطيب البدن بإزالة ما فيه وسخ ، وأراد بالحلاب الإناء ، وأو فى قوله : أ. الطيب ، بمعنى الواو كما ثبت فى بعض الروايات ، ومحصل ما ذكره أنه يحمله على إعداد ماء الغسل ، ثم الشروع فى التنظيف قبل الغسل فيبدأ بشق الرأس لكونها أكثر شعناً من بقية البدن ، وقيل : يحتمل أراد البخارى الإشارة إلى ما روى عن ابن مسعود : كان يغسل رأسه بخطمى ، ويكنى بذلك كما أخرجه ابن أبى شيبه وغيره عنه ، وأخرجه أبو داود عن عائشة بإسناد ضعيف ، فكأنه يقول : دل هذا الحديث على أن النبى ﷺ كان يستعمل الماء ، ولم يثبت أنه كان يقدم على ذلك شيئاً مما ينقى البدن .

قلت : وعلى هذا فكأنه رد على روايات الخطمى وأثبت البداة بالماء ، وقال الكرماني : يحتمل أن يكون أراد بالحلاب الإناء الذى فيه الطيب ، فالمعنى :

بدأ تارةً بطلب ظرف الطيب ، وتارةً بطلب نفس الطيب ، فدل حديث الباب على الأول دون الثاني ، وهو مستمد من كلام ابن بطال ، فإنه قال بعد حكاية كلام الخطابي : وأظن البخارى جعل الحلاب فى الترجمة ضرباً من الطيب ، فإن كان ظن ذلك فقد وهم ، وإنما الحلاب الإناء الذى كان فيه طيب رسول الله ﷺ الذى يستعمله عند الغسل ، قال : وفى الحديث الحوض على استعمال الطيب عند الغسل تأسيساً بالنبي ﷺ ، فكأنه جعل فى الحديث قوله : فأخذ بكفه أى من الطيب الذى فى الإناء فبدأ بشق رأسه الأيمن أى فطيبه إلى آخره .

ومحصله : أن الصفة المذكورة فى الحديث صفة التطيب لاصفة الاغتسال وهو توجيه حسن بالنسبة لظاهر ألفاظ البخارى ، لكن من تأمل طرق الحديث كما قال الإسماعيلى عرف أن الصفة المذكورة للغسل لا للتطيب ، فرواه الإسماعيلى بلفظ : كان يغتسل بقدح ، بدل قوله : بحلاب ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ تدل على أن المراد من الحلاب إناء التطيب ، وقال بعضهم : أشار إلى حديث عائشة أنها كانت تطيب النبي ﷺ عند الإحرام ، والغسل من سنن الإحرام ، وكان الطيب حصل عند الغسل ، فأشار البخارى ههنا إلى أن ذلك لم يكن مستمراً ، انتهى بزيادة واختصار .

ورجح العيني أن البخارى عقد لأحد الأمرين حيث جاء بأو الفاصلة دون الواو الواصاة فوفى بذكر أحدهما على أنه كثيراً يذكر فى الترجمة شيئاً ولا يذكر فى الباب حديثاً متعلقاً به لأمر يقتضى ذلك ، انتهى . وتبعه انقسطلانى فى ذلك ، فاختار هذا التوجيه ، وقال السندى : ظاهر صنيع المؤلف أنه حمل الحلاب على نوع من الطيب ، وعلى هذا فيحمل قوله : إذا اعتسل على معنى إذا فرغ من الاغتسال ، وكذا يحمل قوله : عند الغسل أى عند الفراغ منه ، إذ استعمال

الطيب قبل الاغتسال غير معهود وإنما المعهود استعماله بعده ، لكن الصحيح أن المراد بالحلاب الإناء ، وقد كثر كلامهم لتطبيق كلام على المصنف هذا الصحيح إلا أن كلامه آب وما ذكروه تكلف ، انتهى .

وفي ” فيض الباري “ : الحلاب إناء معروف ، وما قيل : إنه تصحيف جلاب أو بمعنى حب المحلب فكله شطط لأنه استعمله المصنف بموضع ، والقول بالتصحيف في المواضع كلها أو تغليب المصنف بأنه فهم معناه حب المحلب بعيد جداً ، واستشكل جمع الحلاب والطيب ولا إشكال ، فإن الجمع بينهما لكون التقابل بينهما تقابل تضاد ، فإن في الحلاب يبقى ريح اللين ، فأشار إلى أنه لا بأس بريحه ولونه إن ظهر في الماء ، وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى أثره بعد الغسل فلا بأس به أيضاً كما سيأتي في (باب من تطيب ثم اغتسل) والتطيب قبل الاغتسال أيضاً شائع في بعض البلاد ، فيدهنون أولاً ثم يغتسلون ، فقصود الترجمة أنه لو بقى في الماء أثر الحلاب أو شيء آخر طاهر فلا بأس به ، وجاء مسألة الطيب استنباعاً ، فلا يرد أنه لا ذكر له في الحديث ، فإنهما يشتركان في بقاء الأثر ، فكأنه يقول : لا بأس ببقاء أثرهما بعد الغسل ، انتهى مختصراً . وهذا توجيه حسن جداً إلا أنه يشكل عليه لفظ : بدأ ، في الترجمة والحديث ، فإنه لا خصيصة له بالبداية .

ورجح شيخ الإسلام في ” شرحه “ توجيه الحب الطبرى ، واختار صاحب ” التيسير “ توجيه العينى ، وقال شيخ المشايخ في ” التراجم “ : إن الحلاب بالخاء المهملة له معنيان : الأول : بمعنى المحلوب في البذور أى المخرج من عصارة ، كان العرب يستعملون محلوب بعض البذور في أبدانهم قبل الاغتسال كما يستعملون الطيب قبل ذلك ، وميل المؤلف إلى هذا المعنى

الغسل (١) وذلك لينتشر أثره إلى أطراف الجسم ، وحاصل الترجمة : أن هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير أن يتقدمه طيب (٢) وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء ، فلما ذكر في الرواية ابتداءه بالحلاب علم جواز ترك الطيب وأن الابتداء بالطيب ليس واجباً وإن كان جائزاً نظراً إلى ما ورد في غير هذه الرواية ، فافهم فإنه عزيز .

بقريئة انضمامه إلى الطيب ، والثاني : أن يكون الحلاب بمعنى الإناء ، وحديث الباب أخرجه البعض بهذا المعنى أيضاً ، انتهى . وحاصله : أن مراد الترجمة والحديث عند البخارى في رأى شيخ المشايخ بمعنى عصارة البذور وإن ذكر الشيخ احتمالات أخر .

(١) هكذا حكاه الكرمانى عن ابن بطلال إذ قال : قال ابن بطلال : الحلاب إناء يسع حلبة ناقة وهو المحلب بكسر الميم ، وأما المحلب بالفتح فهو الحلب الطيب الرائحة ، وأظن البخارى جعل الحلاب في هذه الترجمة ضرباً من الطيب ، فإن كان ظن ذلك فقد وهم ، وإنما الحلاب الذى كان فيه طيب رسول الله ﷺ الذى كان يستعمله عند الغسل ، وفي الحديث الحوض على استعمال الطيب عند الغسل تأسيّاً بالنبي ﷺ .

(٢) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : إنه ﷺ قد كان إذا أراد الغسل فيغسل رأسه بالخطمي المخلوط بغيره من الطيب ، ثم لا يغسل رأسه ثانياً بل يكتفى به ، وقد كان يغتسل بغير الخطمي فيغسل رأسه مع سائر جسده ، فغرض البخارى أن يبين في هذا الباب أحد الغسلين المذكورين ، فقوله : بدأ بالحلاب إشارة إلى الغسل الثانى ، وقوله : أو الطيب إشارة إلى الغسل الأول ، انتهى . وفي تقرير آخر له أيضاً : لما كان البدء بالطيب مشهوراً محققاً عند الناس ترك حديثه وأثبت ما فيه خفاء وهو البدء بالحلاب أى أنه أيضاً جائز ،

(باب المضمضة والاستنشاق)

إنهما ثابتان بالسنة فمن أخذ بوجوبها ومن ذاهب إلى سنيتهما (١) .

والبدء بالحلاب أيضاً ليس بلازم ، ومعنى البدء بالحلاب أنه لا يستنجى .

(١) وبذلك جزم شيخ المشايخ في " التراجم " إذ قال : يعنى أنها مطلوبان في الشرع إما على سبيل الوجوب وإما على وجه السنية ، انتهى . وقال الحافظ : أشار ابن بطل وغيره إلى أن البخارى استنبط عدم وجوبها ، لأن في رواية الباب الذى بعده في هذا الحديث : ثم توضأ وضوؤه للصلاة ، فدل على أنها للوضوء ، وقام الإجماع على أن الوضوء في غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء ، فإذا سقط الوضوء سقط توابعه ، ويحمل ما روى من صفة غسله ﷺ على الكمال ، انتهى .

وتعقبه العيني بأن هذا الاستدلال غير صحيح لأن هذا الحديث لا تعلق له بالحديث الآتى ، وفيه تصريح بالمضمضة والاستنشاق ، ولا شك أنه ﷺ لم يتركها ، فدل على المواظبة وهي تدل على الوجوب ، انتهى . وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف مسلكهما ، فإنهما واجبان في الغسل عند الحنفية خلافاً للشافعية والمالكية كما سيأتى قريباً ، وما حكى ابن بطل وسكت عليه الحافظ من الإجماع على ندب الوضوء في الغسل مشكل ، لأن فيه خلاف داود الظاهرى إذ أوجب الوضوء في الغسل مطلقاً ، وفي رواية لأحمد : لا يجزئ الوضوء حتى يأتي به قبل الغسل أو بعده ، وهو أحد قولى الشافعى كما في " الأوجز " .

ثم المضمضة والاستنشاق في الوضوء تقدم الخلاف فيها في هذه الحاشية قبيل (باب الاستعجار وترأ) وأما في الغسل فهما واجبان عند الحنفية وأحمد ، وستان عند مالك والشافعى ، كذا في " الأوجز " ثم لا يذهب عليك ما في

((باب مسح اليد بالتراب (١)))

آخر الحديث من قوله : فلم ينفض بها أى لم ينشف ، قال الكرمانى : وفى بعض النسخ بعده : قال أبو عبد الله يعنى لم يمسح بها ، قال النووى : فيه استحباب ترك التنشيف ، وقد اختلف أصحابنا فيه فى الوضوء والغسل على خمسة أوجه : أشهرها : أن المستحب تركه ؛ والثانى : أنه مكروه ، والثالث : مباح ، والرابع : مستحب ، لما فيه من الاحتراز عن الأوساخ ، والخامس : يكره فى الصيف دون الشتاء ، انتهى . ولم يتعرض الشيخ عن ذلك ، لأنه قد أشيع الكلام عليه فى " الكوكب " وبسط العلامة العيني فى الروايات الدالة على المنديل ، وحكى شيخنا فى " البذل " مذهب الحنفية ندبه بعد الغسل .

(١) لم يتعرض عنه الشيخ ههنا لأنه قد أجمل الكلام عليه فى " الكوكب الدرى " وبسطه فى تقرير أبى داود وحكاه عنه شيخنا فى " البذل " فى (باب الرجل يده بالأرض إذا استنجى) فقال الشيخ : ههنا تقرير أتيق كتبه حبيبنا مولانا محمد يحيى الكاندهلوى - أدخله الله جنة الفردوس - عن شيخه وشيخنا مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى - جعله الله مع النبيين والصديقين - قال الأستاذ - أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره ورفده - : قد اختلف أقوال فقهاءنا الحنفية - كثر الله جمعهم وشكر على ما بذلوا وسعهم - فى طهارة المخرج واليد إذا بقيت رائحة النجاسة بعد زوال جرمها ، فمنهم من حكم بالطهارة إذا زال جرمها وإن بقيت منها رائحة ، ومنهم من ذهب إلى أنها لا تطهر إذا إلا إذا بقي من أثرها ما يتعسر إزالته .

ولعل مبنى الاختلاف ما اختلف فيه من حقيقة الرائحة هل هى بانفصال أجزاء صغار من ذى الرائحة التى لا تدرك بصغرها ، أو بتكثيف الهواء بكيفية الرائحة ؟ والحجة للطائفة الأولى : أنها لو سلمنا انفصال أجزاء صغار من

(باب دل يدخل الجنب يده فى الاناء قبل أن ينسلها (١))

ذى الرائحة واختلاطها بالهواء إلا أن الشرع لما لم يعتد بها كان وجودها فى حكم العدم، ألا ترى أن السرويل المبتل إذا مرت عليه الريح الخارجة من الدبر ولم يبتل، وكذلك الريح النجسة المنبعثة من المزابل إذا هبت على الثياب المبلولة لم ينجسها اتفاقاً، فلو كانت الأجزاء معتبرة على تقدير تسليم وجودها فى الريح لكان التنجس لازماً.

ويمكن الاستدلال للطائفة الثانية بأن الريح لو لم تكن مخلوطة بشئ من أجزاء النجاسة لزم أن لا تنتقض الطهارة بخروج الريح، ولأولين الاعتذار بأن انتقاض الطهارة بالريح الخارجة من الدبر لتصریح النص بذلك لا لتضمنها أجزاء النجاسة، والله أعلم، انتهى. قلت: ولعل الإمام البخارى أراد بالترجمة التنبيه على هذا الاختلاف، ورجح أن مسح اليد لم يكن للتطهير بل للتنظيف كما يدل عليه قوله فى الترجمة: لتكون أنقى، وإليه أشار الشيخ الكنكوهي - قدس سره - فى "الكوكب" فقال فى رواية مهمونة هذه التى فى الباب: هذا الدلك للمبالغة فى التنظيف بإزالة ما عسى أن يبق شئ من الدسومة بعد زوال عين النجس، فيكون أبعد من الكراهية والتنفّر فى غسل سائر الأعضاء لاسيما المضمضة والاستنشاق، انتهى. هذا، وقد كتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكى - نور الله مرقده - : مسح اليد بالتراب ثابت لكن فى هذا الزمان تشبه بالهنود فالأولى تركه، وكان الشيخ - قدس سره - قد يقول: لا اعتبار لهذا التشبه.

(١) قال المهلب: أشار البخارى إلى أن يد الجنب إذا كانت نظيفة جاز له إدخالها الإناء قبل أن يغسله لأنه ليس شئ من أعضائه نجساً بسبب كونه

نعم يجوز له ذلك وإن كان الأولى أن يغسلها ، وإلى هذا أشار بإيراد الروايات والآثار الدالة على جواز الأمرين كليهما ، ثم إن الغرض منه طهارة الماء المستعمل وطهوريته ، وقد عرفت قبل ذلك أن الإستعمال لا يتحقق إلا عند إقامة قرينة أو إزالة حدث ؛ فاستدلالة مبنى على عدم الفرق بين المستعمل في الغسل بدون إزالة حدث وبينه لها ، وكذا على عدم الفرق بين الطاهر والطهور .

جنباً ، انتهى . والأوجه عندى أن غرض المصنف بيان جواز إدخال اليد رداً على ما روى عن ابن عمر أنه قال : من اغترف من ماء وهو جنب فما بقى فهو نجس ، أخرجه ابن أبي شيبة وحكاه عنه العيني أيضاً ، وجمع بينه وبين ما رواه عنه البخارى بوجوه ، ولا تعارض بينهما عندى ، لأن أثر ابن أبي شيبة نص فى الجنابة ، وأثر البخارى ظاهر فى الحدث الأصغر .

وفى " فيض البارى " عن " الفتاوى لابن تيمية " عن الإمام أحمد أن الجنب إن أدخل يده فى الماء نجسه ، انتهى . لكن الموفق حكى مذهبهم أن الماء طاهر لا إشكال فيه ، نعم حكى عن الإمام أحمد اختلاف الروايات فى أن الماء هل يبقى مطهراً أم لا ؟ ثم الآثار والروايات التى ذكرها البخارى لما لم تكن صريحة فى عدم الغسل نبه على ذلك بقوله : هل ، ولم يتعرض الشراح ولا المشايخ عن لفظ : هل ، وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرض الباب إدخال الجنب يده فى الإناء قبل الغسل إذا لم يكن على يده قدر غير الجنابة مع سنية الغسل ، لأن الحديث الأول من الباب ثبت منه بطريق الدلالة جواز الإدخال قبل الغسل ، والحديث الثانى ظاهر فى الغسل ، فطريق الجمع بينهما أن يحمل الأول على الجواز والثانى على السنية .

وأما ثبوت الإدخال قبل الغسل بالحديث الأول بطريق الدلالة ، فلأن قول عائشة : تختلف أيدينا ، يدل على وقوع الغسالة فى الإناء ظاهراً ، فلما

وفى قوله : تختلف أيدينا (١) لم يذكر أننا كنا نغسل الأيدي أولاً ، وكذا فى الرواية الثالثة والرابعة : من إناء واحد من الجنابة ، ولم يذكر تقديم غسل

لم يتنجس الماء لسقوط غسالة الجنب فيه ولم يحترز منه ، فالظاهر أنه لا يجب الاحتراز من إدخال اليد فيه أيضاً قبل الغسل إذ لا شئ غير الجنابة فى اليد .

(١) يعنى الاستدلال بحديث عائشة باعتبار أنها لم تذكر فيه غسل الأيدي ، وفى تقرير مولانا حسين على أن المطابقة بالترجمة من وجهين : أحدهما : أنه لما اغتسلا من هذا الإناء فلا بد أنهم أدخلوا اليد أولاً أيضاً ، وبالإكفاء يضيع الماء كله ، وثانيهما : أنه فيه : تختلف أيدينا ، ولا بد أنه يحى الماء المستعمل باليد بسبب تقاطر ماء الشعر وغيره على اليد فى الإناء ، ولم يضر هذا المستعمل فى الطاهرية لكونه المستعمل طاهراً ، ولا فى الإطهار لكونه مغلوباً ، فكذا إذا أدخل اليد قبل الغسل صار البعض مستعملاً مغلوباً ، انتهى . وتقدم قريباً فى كلام شيخ المشايخ أنه استدل بذلك بوجه آخر .

وقال السندى : قوله : تختلف أيدينا ، وإن دل على إدخال اليد لكن لا يدل على كون الإدخال قبل الغسل كما لا يخفى ، وقيل : كون الإدخال قبل تمام الغسل يكفى فى المطلوب ، لأن الجنابة قبل تمام الغسل باقية إذ هى لا تنجزأ ، فالإدخال قبل غسل اليد وبعده بالنظر إلى الجنابة سواء ، فلا يفيد غسل اليد فى الجنابة ، وإنما يفيد فى القدر إن كان ، فإذا لم يكن فلا فائدة فيه ، وفيه نظر لظهور أن الجنابة تتخفف ولذلك يؤمر الجنب بالوضوء إذا أراد أن ينام أو أراد الأكل ، وأما حديث غسل يده فهو مبنى على أن غسل اليد لا يفيد فى الجنابة فيكون للقدر ، وأما الأحاديث الأخر فهى راجعة إلى حديث : تختلف أيدينا ، وبالحملة الاستدلال بهذه الأحاديث على المطلوب خفى جداً .

الأيدى، وبينهما (١) رواية تدل على استحباب غسل اليد أولاً، ثم إن الأجوبة عن الاستدلالات المخالفة ظاهرة بأدنى تدبر فيها ذكرنا (٢) وفي استدلالاته رحمه الله تعالى، فتدبر، والله أعلم.

(باب من أفرغ يمينه على شماله (٣))

(١) أى بين رواية اختلاف الأيدى وبين الآخرين.

(٢) قريباً مجملًا وفي (باب استعمال فضل وضوء الناس) مفصلاً.

(٣) سكت الشراح عن غرض المصنف بهذه الترجمة، وأجاد الشيخ - قدس سره - في توجيه الغرض كما ترى، والأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بذلك على دقيقة وهى أن فى الغسل أمرين : أحدهما : صب الماء ، والثانى : ذلك الأعضاء ، ومعلوم أن الأفعال الشريفة مصدرها اليمين ، فنبه الإمام بأن صب الماء أشرف من ذلك الأعضاء ، فالأول وظيفة اليمين ، والثانى وظيفة اليسار ، ولا يبعد أيضاً أنه نبه بالترجمة على ترجيح صب الماء باليمين على اليسرى لما فى ذلك من اختلاف الروايات ، ففي "أبى داود" من حديث مسدد بسنده إلى عائشة : ويصب الماء على يده اليمنى ، وفى أخرى له عن مهمونة : فأكفأ الإناء على يده اليمنى .

قال الخطابى وتبعه الحفاظان : ابن حجر والعيني وغيرهما : محله ههنا فيما إذا كان يفترف من الإناء فأما إذا كان ضيقاً كالقمقم فإنه يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه ، انتهى . وحكى الكرماني عن الخطابى : أما صب الماء بيمينه على شماله فى الاستنجاء فهو ذو وجه واحد لا يجوز غيره ، وأما فى غسل الأطراف فإن كان الإناء واسعاً يضعه عن يمينه ويأخذ منه الماء بيمينه ، وإن كان ضيقاً كالقمقم يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه .

رد بذلك ما اشتهر أن الإفراغ باليمين على الشال من صنع النساء ،
والرواية وإن كانت دالة على إفراغه بيمينه على شماله إذا قصد غسل فرجه إلا
أن المطلق يثبت في ضمن المقيد (١) فيعلم بذلك جواز هذا الفعل وإن لم يكن
حين يغسل فرجه .

(باب تفريق الغسل والوضوء (٢))

يعنى بذلك إثبات جواز التفريق بين أركانها (٣) فهو رد على من ذهب

(١) قال الحافظ : اعترض على المصنف بأن الدعوى أعم من الدليل ،
والجواب أن ذلك في غسل الفرج بالنص وفي غيره بما عرف من شأنه أنه كان يجب
التيامن ، انتهى . قلت : والأوجه منه أنه تقدم قريباً في (باب المضمضة) حديث
ميمونة هذا ، وفيه : فأفرغ بيمينه على يساره فغسلها ثم غسل فرجه ، فهذا نص
في إفراغ اليمين على اليسار في غير الفرج ، ونظر الإمام البخاري - رضي الله عنه
وأرضاه - يكون على جميع الروايات ويوردها في غير مظانها تشجيهاً للأذهان .

(٢) الظاهر في غرض الترجمة الرد على وجوب الموالة ، وعليه ينفي
الشرح كلهم كلامه ، وقال الكرماني : إن قلت : ما معنى الترجمة ، هل المراد
منه بيان عدم وجوب الموالة أو بيان عدم دخول الوضوء في الغسل ،
حتى لو كان محدثاً لحديثين لا يكفيه الغسل ؟ قلت : لفظ الترجمة يحتملها ، وأما
موضع دلالة الحديث على الترجمة بالمعنى الأول فهو حيث فرق بين غسل
أعضاء الوضوء بإفراغ الماء على جسده والتنحي عن مقامه ، وبالمعنى الثاني
فحيث إنه لم يكتف بالغسل بل نوضاً أيضاً ، لكن الظاهر الأول بدليل ذكر فعل
ابن عمر رضي الله عنه .

(٣) قال ابن بطال : تفريق الوضوء والغسل أجازة الشافعي وأبو حنيفة ،
ولم يجوزها مالك إذا فرقه حتى يجف ، فإن فرقه يسيراً جاز وإن فرقه ناسياً

إلى فرضية الموالة .

قوله : ثم تنحى من مقامه ، ولعله طلب الماء ثانياً (١) أو فعل غير ذلك من الأمور مع أن مطلق تخلل الشئ ينافى وجوب الموالة ، فلو كانت

يجزئه وإن طال ، وروى ابن وهب عن مالك أن الموالة مستحبة ، كذا فى " الكرماني " ، وقال الحافظ : جواز التفريق قول الشافعى فى الجديد ، وقال ربيعة ومالك : من تعدد ذلك فعليه الإعادة ومن نسى فلا ، وعن مالك : إن قرب التفريق بنى وإن طال أعاد ، وأجازه النخعي مطلقاً فى الغسل دون الوضوء ، ذكر جميع ذلك ابن المنذر . انتهى . وفى " الأوجز " : قال الموفق : لم يذكر الحرق الموالة وهى واجبة عند أحمد نص عليها فى مواضع ، ونقل حنبل عن أحمد أنها غير واجبة ، انتهى .

وحاصل المذاهب : أنها ليست بواجبة عند الحنفية وهو أصح قولى الشافعى كما فى " القسطلانى " وواجبة عند مالك وأحمد فى المشهور عنها . والأثر الذى ذكره البخارى عن ابن عمر رواه مالك فى " الموطأ " ، قال الحافظ وتبعه القسطلانى إذ قال : لعل البخارى إنما أورده بصيغة التمريض ولم يجزم به لكونه ذكره بالمعنى ، انتهى . قلت : وأيضاً الأثر فى المسح على الخفين دون غسل القدمين . ولذا اختلفت المالكية فى توجيهه كما فى " الأوجز " .

(١) هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة ، وتقدم فى كلام الكرماني أنه استدلل لذلك بحيلولة أفعال الغسل فى الوضوء ، وإذا ثبت التفريق فى الوضوء ثبت فى الغسل بالأولى لأنه لم يفرق بينهما أحد غير النخعي إذ أجازه فى الغسل دون الوضوء ، فلماذا ثبت التفريق فى الوضوء ثبت فى الغسل بالأولى لأنه لم يفرق بينهما أحد غير النخعي إذ أجازه فى الغسل دون الوضوء ، فإذا ثبت

الموالة واجبة لغسل قدميه أولاً قبل التنحي من ذلك المكان ، ثم إن شاء غسلها ثانياً لإزالة الطين وإن شاء اكتفى بذلك القدمين بشئ يزيل الطين .
قوله : كأني أنظر إلى وبيص (١) زاد ذلك لبيان أن الطيب كان ذا جرم ، فإن الرواية الأولى لم تكن مصرحة بذلك .
قوله : كنت أغتسل أنا إلخ ، أظهرت بذلك أنها أعلم بالقصة لكونها بمحضر منه (٢) .

في الوضوء فإلغسل أحق أن يثبت ذلك فيه ، واستدل العيني للمطابقة بالترجمة بلفظة ثم الدالة على التراخي مطلقاً ، انتهى . وهذه اللفظة موجودة في الوضوء والغسل معاً فثبت الجزآن ، وإليه يشير ما في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : قوله : ثم تنحي ، أطلق ولم يبين أنه غسل القدمين قبل الجفاف وبعده لعموم الفعل عندهم ، فجاز أن يكون الغسل بعد الجفاف بأن يكون آخر غسل القدمين عن الغسل بساعة أو ساعتين فصاعداً فثبت الترجمة .

(١) قال الحافظ : بفتح الواو وكسر الموحدة بعدها ياء تحتانية ثم صاد مهملة ، هو البريق ، قال الإسماعيلي: وبيص الطيب تلاًؤه ، وذلك لعين قائمة لا للريح فقط ، انتهى . قال شيخ المشايخ في " التراجم " : غرضه من الباب أنه لو لم يبالغ في الدلك وغيره عند الاغتسال حتى لا يذهب عنه أثر الطيب الذي كان قد استعمله قبل فلا بأس بل هو جائز ثابت الأصل ، انتهى . وفي " الدر المختار " : لا يمنع الطهارة خرق ذباب لم يصل الماء تحته وحناء ودرن ووسخ ، وكذا دهن دسومة إلى آخر ما بسطه .

(٢) فيكون قولها أقوى دليل ، ثم قال الحافظ : هذا التخليل غير واجب اتفاقاً إلا إن كان الشعر ملبداً بشئ يحول بين الماء وبين الوصول إلى

(باب اذا ذكر في المسجد أنه جنب^(١))

لعل المراد بذلك إثبات أن التيمم للفروج من المسجد وإن كان أدباً كما

أصوله ، انتهى . والأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بالترجمة على مسألة خلافة شهيرة ، وهى أن غسل الجنابة وغسل الحيض سيان عند الأئمة الثلاثة ، بخلاف ما روى عن الإمام أحمد إذ فرق بينهما بأنه يجب نقض الصفائر في غسل الحيض دون غسل الجنابة كما في " الأوجز " ، وإلى ذلك عندى ميل الإمام البخارى إذ ترجم ههنا في غسل الجنابة بإرواء البثرة ، وسيأتى قريباً في أبواب الحيض (باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحيض) .

ولا يبعد أيضاً أن يكون غرضه الرد على الحنفية ، إذ فرقوا بين الرجل والمرأة في نقض الشعر عند الغسل ، وأوجبوا للرجل نقضه دون المرأة ، ففي " الدر المختار " : لا يكفى بل ضميرته فينقضها وجوباً ولو علوياً أو تركياً ، قال ابن عابدين : هو الصحيح ، قلت : ورواية ثوبان عند أبى داود مرفوعاً نص في التفريق بين الرجل والمرأة وهو دليل الحنفية ، كذا في " الأوجز " .

(١) قال الحافظ : إشارة إلى رد من يوجه في هذه الصورة ، وهو منقول عن الثورى وإسحاق وكذا قال بعض المالكية في من نام في المسجد فاحتلم يتيمم قبل أن يخرج ، انتهى . وفي " العنى " : وكذا قول أبى حنيفة في الجنب المسافر يمر على مسجد فيه عين ماء فإنه يتيمم ويدخل المسجد فيستقي ثم يخرج الماء من المسجد ، وفي " نوادر ابن أبى زيد " : من نام في المسجد ثم احتلم يتيمم أن يتيمم لخروجه .

وقال الشافعى : له العبور في المسجد من غير لبث كانت له حاجة أولاً ، ومثله عن أحمد وغيره ، وقال داود والمزنى : يجوز له المكث فيه مطلقاً

هو المشهور بين أصحابنا (١) لكنه غير واجب ، وذلك لأنه عليه السلام لم يتمم الخروج من المسجد ، وأما إن كان قصده الرد على من ذهب إلى ذلك من الحنفية فغير صحيح ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم وعلياً جاز لهم الخروج والمرو

واعتبروه بالمشرك ، وتعلقوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « المؤمن لا ينجس » انتهى . وقال الموفق : وليس لهم - أى الحائض والنفساء والجنب - اللبث في المسجد لقوله تعالى : « ولا جنباً إلا عابري سبيل » ويباح العبور للحاجة من أخذ شئ أو كون الطريق فيه ، فأما لغير ذلك فلا يجوز بحال ، ومن نقلت عنه الرخصة في العبور مالك والشافعي ، وقال الثوري وإسحاق : لا يمر في المسجد إلا أن لا يجد بداً فيتميم . وهو قول أصحاب الرأي .

(١) ففي " الدر المختار " : يحرم بالحدث الأكبر دخول مسجد ولو للعبور إلا لضرورة حيث لا يمكنه غيره ، ولو احتلم فيه إن خرج مسرعاً تيمم ندباً وإن مكث لخوف فوجوباً ، قال ابن عابدين : قوله : ولو للعبور أى المرو لما أخرجه أبو داؤد وغيره عن عائشة قالت : جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وببوت أصحابه شاردة في المسجد ، فقال : « وجهوا هذه البيوت فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب » والمراد بعابري سبيل في الآية المسافرون كما هو منقول عن أهل التفسير ، فالمسافر مستثنى من النهى عن الصلاة بلا اغتسال ، ثم بين في الآية أن حكمه التيمم ، وتام الأدلة من السنة وغيرها مبسوط فيه ، انتهى . قال العيني : قد نقل الرازي عن ابن عمر وابن عباس أن المراد بعابري سبيل المسافر يعدم الماء يتمم ويصلى ، والتيمم لا يرفع الجنابة فأبيح لهم الصلاة تخفيفاً ، انتهى . وحديث أبي داؤد عن عائشة المذكور صححه ابن خزيمة ، وبسط الشيخ في " البذل " الكلام عليه .

والدخول في المسجد جنباً (١) فكيف يقاس عليه غيره ممن ليس بمنزلة هذين .

(باب من اغتسل عرياناً وحده الخ (٢))

(١) وذلك معلوم ومعروف ، قال ابن عابدين : وقد علم أن دخوله المسجد جنباً ومكثه فيه من خواصه ، وكذا هو من خواص على كما ورد من طرق ثقات تدل على أن الحديث صحيح كما ذكره الحافظ ابن حجر ، وأما القول بجوازه لأهل البيت وكنس الحرير لهم فهو اختلاق من الشيعة ، انتهى . قلت : الحديث أخرجه الترمذى من حديث أبي سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : « يا على لا يحل لأحد أن يجنب في هذا المسجدا غيرى وغيرك » وبسط الحافظ في روايات استثناء باب على وقال : أعلمها ابن الجوزى بأنه مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة في باب أبى بكر ، وأخطأ في ذلك خطأً شنيعاً فإنه سلك في ذلك رد الأحاديث الصحيحة بتوهمه المعارضة مع أن الجمع ممكن ، وقد أشار إلى ذلك البزار فقال : الجمع بينهما بما دل عليه حديث أبى سعيد الخدرى عند الترمذى أن النبي ﷺ قال : « لا يحل لأحد أن يطرق هذا المسجد جنباً غيرى وغيرك » انتهى مختصراً كما في هامش "الكوكب" .

(٢) اعلم أولاً : أن الإمام البخارى ترجم ههنا بترجمتين : الأولى : هذه ، والثانية : الآتية بقوله : (باب التستر) وعامة المشايخ والشرح كلهم على أن المراد بالأولى جواز الاغتسال عرياناً في الخلوة مع أفضلية التستر ، والمراد بالثانية حرمة بمحض من الناس ، قال الحافظ في الترجمة الأولى : قوله : في خلوة أى من الناس ، وهو تأكيد لقوله : وحده ، وقال في الثانية : لما فرغ من الاستدلال لأحد الشقين وهو التعرى في الخلوة أورد الشق الآخر ، انتهى . وينحوه قال غيره من الشراح ، وقال شيخ المشايخ في

قصد بذلك أن التستر أفضل (١) وإن كان خالياً ، كما يدل عليه

” التراجم “ : (باب من اغتسل عرياناً) أى هو جائز ، والأولى الستر فى ذلك الوقت أيضاً . ثم قال : (باب التستر فى الغسل) أى أنه واجب ، انتهى .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض الترجمة الأولى هو الذى أفادوه ، وليس الغرض من الترجمة الثانية الشق الثانى أى إيجابه عند الناس ، فإنه معروف لا يحتاج إلى إثباته ولا يختص بالغسل ، فإن التعرى بمحضر من الناس حرام مطلقاً ، وأيضاً إذا أثبت المصنف أفضلية التستر فى الوحدة فأى حاجة بقيت إلى إثبات التستر بأعين الناس ، فالأوجه عندى فى غرض الترجمة الثانية إثبات أفضلية التستر لا على البدن وإن كان الغسل بالإزار كما يؤمى إليه الروايات الموردة فيها .

(١) قال الحافظ : دل قوله : أفضل ، على الجواز وعليه أكثر العلماء ، وخالف فيه ابن أبى ليلى وكأنه تمسك بحديث يعلى بن أمية مرفوعاً « إذا اغتسل أحدكم فليستتر » قاله لرجل رآه يغتسل عرياناً وحده ، رواه أبو داود ، وللبزار نحوه من حديث ابن عباس مطولاً ، انتهى . قال العيني : لا خلاف فى أن التستر أفضل كما قاله البخارى ، ويجوز الغسل عرياناً فى الخلوة قال مالك والشافعى وجمهور العلماء ، وضعفه ابن ليلى وحكاه الماوردى وجهاً لأصحابهم أى الشافعية فيما إذا نزل فى الماء عرياناً بغير مئزر ، واحتج بحديث ضعيف لم يصح عن النبى ﷺ : « لاتدخلوا الماء إلا بمئزر ، فإن للباء عامراً » .

وروى عن ابن عباس أنه لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر إلا وعليه إزار ، وإذا سئل عن ذلك قال : إن له عامراً ، وروى عن عطية مرفوعاً : « من اغتسل بليل فى فضاء فليحاذر على عورته ، ومن لم يفعل ذلك وأصابه

تعليله (١) ويمكن أن يكون ذلك حيث يخاف أن يطلع عليه لم فلا يلومن إلا نفسه « وفي مرسلات الزهرى في مراسيل أبى داود مرفوعاً : « لا تغتسلوا في الصحراء إلا أن تجدوا متوارى ، فإن لم تجدوا متوارى فليخط أحدكم كالدائرة ، ثم يسمي الله تعالى ويغتسل فيه » ونص أحمد فيما حكاه ابن تيمية على كراهة دخول الماء بغير إزار ، وقال إسحاق : هو بالإزار أفضل لقول الحسن والحسين رضي الله عنهما ، وقد قيل لها وقد دخلا الماء وعليها بردان ، فقالا : إن للماء سكاناً ، انتهى مختصراً .

وأنت خير بالفرق بين الغسل في الصحراء عرياناً وبين الغسل في المستحم والأبنية المعدة لذلك كما أشار إليه الشيخ في تقريره ، قال الموفق : من اغتسل عرياناً بين الناس لم يحز ذلك لأن كشفها للناس محرم ، وإن كان خالياً جاز لاغتسال موسى وأيوب عليهما السلام ، رواهما البخارى ، ويستحب التستر وإن كان خالياً لقوله ﷺ : « فالله أحق أن يستحي من الناس » وقال أحمد : لا يعجبني أن يدخل الماء إلا متسترأ لما روى عن الحسن والحسين ، ولأن الماء لا يستر فتبدو عورة من دخله عرياناً ، انتهى مختصراً ، وفي « الكرماني » : قال العلماء : كشف العورة في حال الخلوة بحيث لا يراه آدمي إن كان لحاجة جاز وإن كان لغير حاجة ففيه خلاف في كراهته وتحريمه ، والأصح عند الشافعي أنه حرام .

(١) وفي تقرير مولانا حسين على الفتنجاني : قوله : أحق أن يستحي أى لا يكون عرياناً في موضع لا يكون فيه غيره مثلاً حجرتة أيضاً ، وليس المطلوب أن الأولى في مواقع الضرورة أيضاً عدم العريانة ، فإن الأنبياء لا يفعلون فعلاً غير أولى ، انتهى . والمراد منه فعل موسى وأيوب عليهما السلام ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : التستر عند الغسل في الخلوة وتركه

أحد (١) وأما إذا أمن كما في المغتسل فلا ، فلا يكون ذلك خلافاً لما هو المشهور بين علمائنا (٢) .

سواء بل الأولى تركه ، لأن النبي ﷺ ما تستر في الخلوة أصلاً ، ومراد البخارى بقوله : والتستر أفضل ، أن الرجل إذا كان في بيته يكتب أو يشتغل بأمر آخر أو في الصحراء بحيث لا يكون عنده أحد فالتستر عند ذلك أفضل من التعري وإن لم يره أحد لعدم الحاجة إلى التعري ، والله أحق أن يستحي منه ، انتهى . قلت : اختلفت المشايخ في أنه ﷺ هل كان يغتسل بالانزار أو بغيره ، وإلى الأول مال الشيخ - قدس سره - كما ترى واستدل به بما ورد من قلة ماء غسله ﷺ ، فإنه لا يكفي في حالة الانزار ، وقال ابن عابدين : الظاهر من حاله ﷺ أنه لا يغتسل بلا ساتر .

(١) كما هو مؤدى الروايات المتقدمة في هذه الحاشية فإنها في الصحراء أو في الخوض في الماء .

(٢) من أن الغسل في المغتسل يكون بكشف العورة فإنهم قالوا : إن آداب الغسل كآداب الوضوء سوى استقبال القبلة لأنه غالباً يكون مع كشف عورة ، كذا في " الدر المختار " ، قال ابن عابدين : قال الشرنبلالي : يستحب أن لا يتكلم بكلام مطلقاً ، أما كلام الناس فلكرهاته حال الكشف ، وأما الدعاء فلأنه في مصب المستعمل ومحل الأقدار ، واستشكل في " الحلية " عموم ذلك بما في " صحيح مسلم " عن عائشة في اغتسالها معه ﷺ : فيبادرنى حتى أقول : دع لى دع لى ، وفي رواية " النسائي " : يبادرنى وأبادره حتى يقول : « دع لى دع لى » ثم أجاب بحمله على بيان الجواز أو أن المسنون تركه ما لا مصلحة فيه ، قال ابن عابدين : أو الكراهة حال الكشف ، والظاهر من حاله ﷺ أنه لا يغتسل بلا ساتر .

قوله : ثوبى يا حجر ، ولما فعل الحجر فعل الحيوانات من الفرار بالشرب
علم أن الله تعالى وضع فيه من الحياة فوق ما يكون فى الحيوانات والجمادات ،
فصح خطابه ونداءه ولذلك أثر الضرب على جسمه (١) .

قوله : من هذه ، ولعله لم يأخذ بعد فى الاغتسال فلم يتجرد عن ثيابه
أو كان فرغ منه فلبس ثيابه ولذلك تكلم .

قوله : يحتجم الجنب ويقلم إلخ ، يعنى بذلك أن الغسل لا يجب له على
القور (٢) لجواز الاشتغال بتلك الأمور بقول عطاء ، فكان له الخروج

(١) قال الحافظ : وإنما خاطبه لأنه أجراه مجرى من يعقل لكونه
فرّاً بثوبه ، فانتقل عنده من حكم الجهاد إلى حكم الحيوان فناداه ، فلما لم يعطه
ضربه ، وقول : يحتمل أن يكون موسى أراد بضربه إظهار المعجزة بتأثير ضربه
فيه ويحتمل أن يكون عن وحى .

(٢) وجه الشيخ مناسبة الأثر بالباب ، وقال الحافظ : قوله فى الترجمة :
فى السوق وغيره ، بالجذر أى وغير السوق ، ويحتمل الرفع عطفاً على يخرج
من جهة المعنى ، وقوله : قال عطاء إلخ لعل هذه الأفعال هى المرادة بقوله :
وغيره بالرفع فى الترجمة ، وإيراده حديث أنس فى الباب يقوى رواية وغيره
بالجذر ، لأن حجر أزواجه عليه السلام كانت متقاربة فهو محتاج فى الدخول من
هذه إلى هذه إلى المشى ، وعلى هذا فتناسبة لإيراد أثر عطاء من جهة الاشتراك
فى جواز تشاغل الجنب بغير الغسل .

وقد خالف عطاء غيره كما رواه ابن أبى شيبة عن الحسن البصرى وغيره
فقالوا : يستحب له الوضوء وحديث أنس يقوى اختيار عطاء لأنه لم يذكر فيه
أنه توضأ ، فكأن المصنف أورده يستدل له لا يستدل به ، قلت : فالظاهر أن

إلى الأسواق وغيرها لما جاز له تأخير الاغتسال (١) ثم إن السوق وغيره سواء في الحكم ؛ فكان إثبات جواز أحدهما إثباتاً لجواز الآخر ، أو يقال : لما ثبت المطلق ثبت جوازه في أى فرد كان ، فيثبت الجواز في السوق وغيره .

(باب إذا التقى الختان (٢))

المصنف أراد تقوية ما في ” أبى داؤد “ في (باب الجنب يؤخر الغسل) عن عائشة : ربما اغتسل في أول الليل وربما اغتسل آخره ، فقال غصيف . الحمد لله الذى جعل في الأمر سعة ، وعلى هذا فلا إشكال في الأثر ولا في الرواية .

(١) وحكى العيني برواية ابن أبى شيبه والبيهقي عن جماعة من الصحابة ذكر العيني أسماءهم أنهم كانوا إذا أجنبوا لا يخرجون ولا يأكلون حتى يتوضؤا ، انتهى . قلت : ولعل ذلك السر في تبويب المصنف بلفظ : الجنب يخرج ويمشى .

(٢) أجمعوا على أن المراد بالتقائهما الإيلاج ، ومجرد الالتقاء لا يوجب الغسل عند أحد ، وهل هو مجاز عن الإيلاج ؟ الأوجه عندي : أنه لازم له كما في ” الأوجز “ ثم المسألة كانت خلافة شهيرة في الصحابة ، وأكثر الأنصار كانوا قائلين ب : الماء من الماء ، ثم اتفق الجمهور على أن مجرد الإيلاج موجب للغسل وإن لم يمين حتى حكى عليه الإجماع جماعة من نقلة المذاهب ، قال الموفق : اتفق الفقهاء على وجوب الغسل إلا ما حكى عن داؤد أنه قال : لا يجب لحديث : « الماء من الماء » .

قال النووي : إن الأمة مجتمعة الآن على وجوب الغسل بالجماع وإن لم يكن معه إزال ، وكانت جماعة من الصحابة على أنه لا يجب إلا بالإزال ، ثم رجع بعضهم وانعقد الإجماع بعد الآخرين ، انتهى . وتبعه الكرماني وزاد :

قال ابن بطلال : ذهب فقهاء الأمصار إلى وجوب الغسل ، وإذا كان في المسألة بعد انقراض الصحابة قولان ثم أجمع العصر بعدهم على أحدهما كان ذلك مسقطاً للخلاف ، انتهى .

وقال ابن العربي في "شرح الترمذى" : هذه المسألة عظيمة الموقع في الدين مهمة في مسائل الدين ، وقد روى عن جماعة من الصحابة أنهم لم يروا غسلًا إلا من الإنزال ، ثم روى أنهم رجعوا عن ذلك ، ثم روى عن عمر أنه قال : من خالف ذلك جعلته نكلاً ، وانعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الحتاتين ، وما خالف في ذلك إلا داؤد ولا يعبأ بخلافه ، فإنه لولا الخلاف ما عرف ، وإنما الأمر الصعب خلاف البخارى في ذلك وحكمه أن الغسل مستحب وهو أحد أئمة الدين وأجل علماء المسلمين معرفة وعدلاً وما بهذه المسألة من خلاف فإن الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها وانفقوا على وجوب الغسل بالتقاءهما وإن لم ينزل ثم بسط ابن العربي في تضعيف رواية : « الماء من الماء » وقال : العجب من البخارى أن يساوى بين حديث عائشة في إيجاب الغسل وبين حديث عثمان وأبى في نفي الغسل إلى آخر ما بسط في تضعيف حديث عثمان وأبى .

وتعقب عليه الحافظ في "الفتح" وتعقب أيضاً على حكاية الإجماع وقال : إن الخلاف كان مشهوراً بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، لكن الجمهور على إيجاب الغسل وهو الصواب ، انتهى . وتعقب عليه العيني بقصة عمر المعروفة في المشاورة في ذلك عن الصحابة وقوله : قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار ، فكيف بالناس بعدكم ؟ فقال على : يا أمير المؤمنين إن إردت أن تعلم ذلك فاسأل عن أزواج النبي ﷺ ، فأرسل إلى عائشة فقالت : إذا

قوله : هذا أجود وأؤكد (١) يعنى به الوجوب ، والآخر منسوخ

جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، فقال عمر عند ذلك : لا أسمع أحداً يقول : الماء من الماء إلا جعلته نكلاً ، قال الطحاوى : فهذا عمر قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ فلم ينكر ذلك عليه منكر .

(١) اختلفوا فى ميل الإمام البخارى فى ذلك هل إلى قول داؤد كما هو المتبادر من هادى الرأى فى ذلك ؟ وحملاً عليه تعقب عليه ابن العربى كما تقدم قريباً فى كلامه ، أو إلى قول الجمهور كما هو رأى الشيخ ؟ وإليه يشير كلام شيخ المشايخ فى ” التراجيم ” إذ قال : أى الغسل عند ذلك أحوط اجتهداً ، أى من حيث الاجتهاد عند المصنف هو الغسل الذى عقد الباب السابق لأجله ، وذكر الباب اللاحق إنما هو لمحض الإحاطة بجوانب ثم ترجيح الراجح ، انتهى . وذكره ابن العربى احتمالاً وهو الظاهر عند الحافظ ابن حجر كما سيأتى فى كلامه ، وهو الأوجه عندى لأن الإمام البخارى ترجم لالتقاء الختانين وأورد فيه حديث لإيجاب الغسل ، ولم يذكر فيه حديث الإكسال ثم لما ذكر حديث الإكسال لم يترجم عليه إلا غسل ما يصيب من الفرج .

قال ابن العربى بعد ما تعقب على البخارى كما تقدم قريباً : ويحتمل قول البخارى : الغسل أحوط يعنى فى الدين من باب حديثين تعارضاً فقدم الذى يقتضى الاحتياط فى الدين ، وهو باب مشهور فى باب الفقه ، وهو الأشبه فى إمامة الرجل وعلمه ، انتهى . يعنى الأليق بشأن البخارى أن لا يخالف الإجماع ، ومعنى قوله : أحوط يعنى لإيجاب الغسل فيه للاحتياط كما أوجبوا الوضوء فى النوم للاحتياط ، وقال الحافظ بعد ما حكى قول ابن العربى المذكور : وهذا هو الظاهر من تصرفه فإنه لم يترجم بجواز ترك الغسل ، وإنما ترجم ببعض

لامعمول ، فإن أفعّل التفضيل عند أئمة الحديث كثيراً ما يستعمل للمعنى التوكيد

ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسألة ، انتهى . وتعقبه العيني بأن المفهوم من ترجمته جواز ترك الغسل ، لأنه اقتصر على غسل ما يصيب الرجل من المرأة وأنه هو الواجب والغسل غير واجب لكنه مستحب للاحتياط ، انتهى .

قلت : وفيه أن قوله : لكنه مستحب ليس في كلام البخارى ، وقوله : الغسل أحوط ، يحتمل الاحتياط الإيجابى بل هو المتعين ، لأنه أورد في الباب السابق حديث وجوب الغسل ، وفي القسطلانى : قال البدر الدامينى كالسفاقسى : فيه جنوح لمذهب داؤد ، وتعقبه البرماوى بأنه إنما يكون ميلاً لمذهب داؤد إذا فتحت خاء آخر ، أما بالكسر فيكون جزءاً بالنسخ ، انتهى . قلت : اختلفت نسخ البخارى في هذا اللفظ ، والنسخة المعروفة في ديارنا المعروفة بالنسخة الأحمدية التى صححها شيخ المشايخ مولانا أحمد على السهارنفورى لفظها : وذلك الآخر إنما بيناه باختلافهم ، انتهى . وهذه النسخة واضحة وبناءً عليها كتب مولانا محمد حسن المكي في " تقريره " : قوله : وذلك الآخر الموصوف مع الصفة مبتدأ وإنما بيناه خبره لا أن ذلك مبتدأ والآخر خبره كما قال العيني ، انتهى .

وهذا واضح ولا فرق في ذلك في فتح الجلاء وكسرها ، والمعنى على كليهما أن الغسل أحوط ، وإنما ذكرنا القول الآخر أى الماء من الماء للتنبيه على اختلاف الصحابة ، وبذلك شرح الكرماني هذا الكلام إذ قال : قال البخارى : الغسل أحوط من تركه ، وذلك الحديث الآخر أى الذى يدل على عدم وجوب الغسل إنما ذكرناه إشعاراً باختلاف الصحابة في الوجوب وعدمه ، أو ذكر اختلاف المحدثين في صحته وعدمها ، انتهى . وقريب منها النسخة التى بنى عليها الحافظ بلفظ : وذلك الأخير إنما بيناه باختلافهم ، انتهى . وهذا أيضاً

واضح، وبسط الحافظ في اختلاف النسخ في ذلك وكذا في نسخة العيني، لكنه شرحه بقوله : وأشار بقوله : وذلك الأخير إلى أن هذا الحديث الذى فى الباب غير منسوخ أى آخر الأمرين من الشارع ، انتهى . وعليه رد الشيخ كما تقدم من تقرير مولانا محمد حسن المكي .

والظاهر عندى أنه سبقة قلم من العلامة العيني، أو وقع فيه اختصار غل لأن الحافظ قال : قوله : الأخير، كذا لأبى ذر ولغيره : الآخر بالمد بغير ياء أى آخر الأمرين من الشارع . أو من اجتهاد الأئمة ، وقال ابن التين : ضبطناه بفتح الخاء ، فعلى هذا الإشارة فى قوله : وذلك ، إلى حديث الباب ، انتهى . ومعناه واضح وهو أن اللفظ إن كان الأخير أو الآخر بكسر الخاء فعناه : أن الغسل آخر الأمرين من الشارع أو من اجتهاد الأئمة ، وإن كان اللفظ بفتح الخاء كما ضبطه ابن التين فيكون الإشارة إلى حديث الباب أى حديث : « الماء من الماء » وهذا واضح ، وتبع العلامة القسطلانى فى ذلك العلامة العيني .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة سكتوا عما ترجم به الإمام البخارى، وكان حقهم أن يتعرضوا عن غرضه وهو إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى مسألة رطوبة الفرج ، وظاهر تبويب المصنف نجاستها إذ ترجم بغسلها ، قال الدسوقي : والفرج ورطوبته عندنا نجس ، انتهى : قال النووى فى " شرح مسلم " : فى رطوبة الفرج خلاف مشهور عندنا وعند غيرنا ، والأظهر طهارتها ، انتهى . وقال فى موضع آخر : فيها خلاف مشهور والأصح عند بعض أصحابنا نجاستها ، وعند أكثر أصحابنا الأصح طهارتها ، انتهى . وعلم منه أنهم اختلفوا فى الترجيح أيضاً ، وفى " الدر المختار " : أولج فزع

والتشديد (١) ولا يعنون به الزيادة على الغير فى مأخذ الاشتقاق حتى يكون الآخر والمفضل عليه جيداً وأكيداً ، ثم إن رواية من روى الوضوء فى الإكسال ليس نصاً على أن مذهبهم ذلك إذ يحتمل أن يكون ذلك رواية

فأنزل لم يظهر إلا بغسله لتلوته بالنجس أى رطوبة الفرج ، فيكون مفرعاً على قولها بنجاستها ، أما عنده فهى طاهرة كسائر رطوبات البدن ، قال ابن عابدين : قوله : برطوبة الفرج أى الداخل بدليل قوله : أولج ، أما رطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقاً .

وفى ” منهاج النوى “ : رطوبة الفرج ليست بنجسة فى الأصح ، قال ابن حجر فى ” شرحه “ : هى ماء أبيض متردد بين المذى والعرق يخرج من باطن الفرج الذى لا يجب غسله بخلاف ما يخرج مما يجب غسله فطاهر قطعاً ، ومن وراء باطن الفرج فإنه نجس قطعاً ككل خارج من البطن كالماء الخارج مع الولد أو قبله ، انتهى . وقال الموفق : فى رطوبة فرج المرأة احتمالان : أحدهما : أنه نجس لأنه فى الفرج لا يخلق منه الولد أشبه المذى ، والثانى : طهارته لأن عائشة كانت تفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ وهو من جماع وهو يلقى رطوبة الفرج ، ولأننا لو حكمنا بنجاسة فرج المرأة لحكمنا بنجاسة منيها لأنه يخرج من فرجها فيتنجس برطوبته ، وقال القاضى : ما أصاب منه فى حال الجماع فهو نجس لأنه لا يسلم من المذى وهو نجس ، ولا يصح التعليل فإن الشهوة إذا اشتدت خرج المني دون المذى كحال الاحتلام .

(١) وهذا معروف عند أهل الفن له نظائر كثيرة ، منها : قوله عز اسمه : « وهو الذى يبدئ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » ومنه قالوا : الله أكبر ، إن المراد فيها مجرد الصفة كما فى ” الفتح “ .

لما كان أولاً ثم نسخ (١) ومثل ذلك كثير فإن الرواة يروون الأحكام المنسوخة كثيراً ، ويمكن أن يكون ذلك مذهب هؤلاء ، ثم لما بلغهم النسخ رجعوا عنه وتركوه (٢) .

(١) فقد بسط الحافظ في أن هؤلاء أفتوا بذلك ورفعوه إلى النبي ﷺ كما فعل عثمان رضي الله عنه .

(٢) وبذلك جزم غير واحد من الشراح كما تقدم في كلامهم أنهم حكوا عنهم الرجوع ، وفي تقرير مولانا حسين علي الفنجاني : وأبي بن كعب جاء عنه مصرحاً أن أمر الوضوء والاقتصار عليه نسخ بحديث الغسل ، انتهى . قلت : وهذا معروف ، قال الحافظ : أخرج أحمد وغيره من حديث سهل عن أبي : أن الفتيا التي كانوا يقولون : الماء من الماء رخصة كان رسول الله ﷺ رخص بها في أول الإسلام ثم أمر بالاعتسال بعد ، صححه ابن خزيمة وابن حبان ، انتهى . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : وذلك الآخر ، الموصوف مع الصفة مبتدأ وإنما بيناه خبره لا أن ذلك مبتدأ .

كتاب الحيض (١)

وقال بعضهم (٢) : أرسل ،

(١) هو لغة : السيلان ، وفي عرف الشرع : دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها في أوقات معتادة ؛ والاستحاضة : الدم الخارج في غير أوقاته ويسيل من عرق فيه في أدنى الرحم اسمه العاذل - بالذال المعجمة - كذا في " القسطلاني " ، وفي " المجمع " : الحيض دم يميزه القوة المولدة للجنين تدفع إلى الرحم في مجارى مخصوصة - فإذا كثر وامتلاً الرحم ولم يكن فيه جنين أو كان أكثر مما يحتمله ينصب منه ، انتهى . وسيأتى الاستحاضة في (باب عرق الاستحاضة) وذكر الإمام البخارى في الكتاب الاستحاضة والنفاس تبعاً ، وترجم بالحيض لكثرة أبوابها .

(٢) وهم : ابن مسعود وعائشة ، أخرجه عنها عبد الرزاق كذا في " العيني " ، قال الحافظ : كأنه يشير إلى ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود بإسناد صحيح قال : كان الرجال والنساء في بنى إسرائيل يصلون جميعاً ، وكانت المرأة تتشوف الرجل ، فألقى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد ، وعنده عن عائشة نحوه ، انتهى . ثم قول البخارى : وقول النبي ﷺ أكثر ، بالمثلثة في النسخ التي بأيدينا ، قال الحافظ : أى أشمل لأنه عام في جميع بنات آدم فيتناول الإسرائيليات ومن قبلهن ، أو المراد أكثر شواهداً وأكثر قوة ، انتهى . وفي " العيني " : قال الكرماني : ويروى : أكبر بالموحدة ومعناه

ويمكن الجمع بينهما (١) بحمل مطلق الحيض من حواء

حديث النبي ﷺ أعظم وأجل وأكد ثبوتاً ، انتهى . قلت : وكان الإمام البخارى رجح الرواية المرفوعة على قول بعضهم على أصول المحدثين ورد قول البعض ، وأما على أصول الموجهين فاختلفوا في الجمع بينهما كما سيأتى قريباً .

(١) اختلفوا في الجمع بينهما على أقوال وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ ابن حجر كما سيأتى في كلامه ، وهو الأوجه عندي ، وقال الداؤدى : ليس بينهما مخالفة ، فإن نساء بنى إسرائيل من بنات آدم ، فعلى هذا قوله : بنات آدم عام أريد به الخصوص ، وتعقبه العيني بأنه ما أبعد كلامه في التوفيق لأن الكلام في الأولوية ولايتنى المخالفة إلا بالتوفيق بين لفظي الأولوية ، انتهى . والجواب عن الداؤدى ظاهر لأنه إذا أريد ببنات آدم بنات مخصوصة وهى بنات إسرائيل لم تبق المخالفة بين لفظي الأولوية أيضاً إذ صار مصداقهما واحداً ، قال الحافظ : ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتعميم بأن الذى أرسل على بنى إسرائيل طول مكثه بهن عقوبةً لهن لا ابتداء وجوده ، انتهى .

وتعقبه العيني بأن هذا كلام من لا يذوق المعنى وكيف يقول : لا ابتداء وجوده والخبر فيه أول ما أرسل ، وأيضاً من أين ورد أن الحيض طال مكثه ومن نقل هذا ؟ ثم قال : ولقد حضر لى جواب في التوفيق من الأنوار الإلهية وهو أنه يمكن أن الله تعالى قطع حيض بنى إسرائيل عقوبةً لهن ولأزواجهن لكثرة عنادهم ، ومضت على ذلك مدة ، ثم إن الله تعالى رحمهم وأعاد حيض نسايتهم لأن من حكم الله تعالى أنه جعل الحيض مسبباً لوجود النسل ، ألا ترى أن المرأة إذ ارتفع حيضها لا تحمل عادةً ، فلما أعاده عليهن كان ذلك أول الحيض بالنسبة إلى مدة الانقطاع ، فأطلق الأولوية عليه بهذا الاعتبار لأنها من الأمور النسبية ، انتهى .

ومن تلها (١) والكثرة إنما نشأت من بنى إسرائيل كما يدل عليه لفظ الإرسال (٢) .

وأنت ترى أن الذى أورده العلامة على كلام الحافظ يرد على مختاره أيضاً ، فإنه يمكن أن يقال من جانب الحافظ : من أين ورد أن الحيض انقطع عنهن ثم أجرى ؟ وأيضاً يرد على كلامه أن ظاهره أن انقطاع الحيض كان عقوبة وإرساله رحمة ، وقد جعل النبي ﷺ الحيض نقصاً في الدين كما في الحديث المشهور الآتي قريباً في (باب ترك الحائض الصوم) : وما نقصان ديننا يا رسول الله ؟ قال : « أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ فذلك من نقصان دينها » رواه الشيخان وغيرهما ، وسماء الله عزاسمه في كلامه أذى ، وزاد القسطلاني وأجاب في " المصابيح " بالحمل على أن المراد بإرسال الحيض لإرسال حكمه بمعنى أن كون الحيض مانعاً ابتداءً بالإسرائيليات ، وحمل الحديث على قضاء الله على بنات آدم بوجود الحيض كما هو الظاهر منه ، انتهى . ويرد عليه ما في " الطحطاوى على المراقى " من أن حكم منع الصلاة أيضاً كان من زمن حواء إذ سألت آدم عن حكم الصلاة فقال : لا أعلم ، فأوحى الله إليه أن تترك الصلاة ، إلى آخر ما بسطه من قضاء الصلاة وعدم قضاء الصوم .

(١) ويؤيده ما في " الفتح " : روى الطبرى وغيره عن ابن عباس وغيره أن قوله تعالى في قصة إبراهيم : « وامراته قائمة فضحك » أى حاضت ، والقصة متقدمة على بنى إسرائيل هلا ريب ، وروى الحاكم وابن المنذر بإسناد صحيح عن ابن عباس : أن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن أهبطت من الجنة .

(٢) أى الوارد في قول بعضهم ، وقال شيخ المشايخ في " التراجم " قوله : « كتبه الله » أى تغذية لأجنهن خلافاً لبعضهم فإنهم قالوا : كان أول

قوله : هذا أمر كتبہ الله على بنات آدم ، أورد الرواية لإثبات تلك الكلمة فحسب (١) وليس فيها تقييد بزمان دون زمان ، فعلم أنه غير مختص .

ما أرسل الحيض على نساء بنى إسرائيل ابتلاءً لهن بالتشديدات التي كانت عندهم في الحيض ، انتهى . قلت : ولفظ عبد الرزاق عن ابن مسعود المذكور قريباً : « فأتى الله عليهن الحيض » والقصة المذكورة فيه يؤيد أن ذلك كان رجزاً عليهن .

وقال السيوطي في " الدر " أخرج عبد الرزاق في " المصنف " وسعيد ابن منصور ومسدد في " مسنده " عن ابن مسعود قال : كان نساء بنى إسرائيل يصلين مع الرجال في الصف ، فاتخذن قوالب يتناولن بها لتنظر إحداهن إلى صديقها ، فأتى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد ، وأخرج عبد الرزاق عن عائشة قالت : كن نساء بنى إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشوفن للرجال في المساجد ، فحرم الله عليهن المساجد ، وسلط عليهن الحيضة ، انتهى . فلفظ التسليط أقرب إلى ما اختاره الشيخ .

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخاري في الترجمة وهذا على النسخة الأحمدية ، وفي نسخة الحافظ وغيره على هذا الحديث باب مستقل وهو (باب الأمر بالنساء إذا نفسن) وفي نسخة " القسطلاني " (باب الأمر للنساء إذا نفسن) والمراد بالنفس في هذه الترجمة الحيض كما في الحديث ، وإطلاق النفس على الحيض شائع في الروايات ، وغرض الترجمة على هذا ظاهر وهو الأمر بالاغتسال عند الإحرام .

(باب غسل الحائض رأس زوجها^(١))

أورد الترجمة دفعا لما عسى أن يتوهم من نجاستها الحكمة التي منعها عما منعت حرمة (٢) المصاحبة والمخالطة بها كما كانت تزعمه اليهود وتفعله .

(باب قراءة الرجل في حجر^(٣) امرأته وهي حائض)

(١) وما أفاده الشيخ واضح ، والمعنى أن قوله عز اسمه : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ليس المراد فيه النهي عن القربان مطلقاً بل قربان خاص ، ويحتمل عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى رد ما روى عن ابن عباس أنه دخل على ميمونة فقالت : أى بنى مالى أراك شعث الرأس ؟ فقال : إن أم عمار ترجلنى وهى الآن حائض ، فقالت : أى بنى ليست الحيضة باليد ، الحديث ، أخرجه ابن أبى شيبة كما فى " العيون " فهو من الأصل الثالث عشر من أصول التراجم ، ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : إن الحديث مطابق لما ترجم له من جهة الترجيل ، وألحق به الغسل قياساً أو إشارة إلى الطريق الآتية فى (باب مباشرة الحائض) فإنها صريحة فى ذلك ، انتهى . قلت : وهذا الثانى متعين عندى فإنه أصل مطرد من أصول التراجم وهو الأصل الحادى عشر .

(٢) نائب فاعل لقوله : يتوهم ، وأشار بقوله : كما كانت تزعمه اليهود إلى حديث أنس مشهور أخرجه مسلم وغيره : « إن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها » الحديث ، أخرجه أبو داود فى (باب مؤاكلة الحائض ومجامعتها .

(٣) الحجر بكسر الحاء المهملة وفتحها ثم يسكون جيم كما فى " الكرماتى " واختلفوا فى غرض الترجمة والأوجه عندى كما قاله ابن بطلان

تأييد للمحنفة و رد على الشافعية في مسألة خلافة شهيرة وهي جواز حمل المحدث والجنب المصحف بعلاقتة ، وبه جزم صاحب " التوضيح " كما سيأتى من كلامه في مناسبة الحديث بالباب ، قال ابن بطال : غرض البخارى في هذا الباب أن يدل على جواز حمل الحائض المصحف ، وقد اختلفوا في حمل الحائض والجنب المصحف بعلاقتة ، فمنهم من جوز ومنعه الجمهور ، انتهى مختصراً ، وتعقبه الكرماني بقوله : ليس غرض البخارى أن يدل على جواز حمل الحائض المصحف بل الغرض هو مجرد ما ترجم في الباب عليه ، وهو جواز القراءة بقرب موضع النجاسة ، وكون المؤمن في حجر الحائض لا يدل على جواز الحمل ، ولهذا اتفقوا في جوازه واختلفوا في جواز الحمل ، انتهى .

ولا عجب في تعقب الكرماني فإنهم كلهم يتحاشون أن يقولوا في موضع : إن غرض البخارى الرد عليهم ، وليست هذه الجرأة إلا للمحنفة فإنهم ينادون بصوت جهورى : أن في هذه الترجمة رد علينا ، وأنت خير بأن إثبات المسألة الخلافة الشهيرة أليق بشأن تراجم البخارى من إثبات مسألة إجماعية ، والحافظ ابن حجر أيضاً فهم من ترجمة البخارى ما فهمه ابن بطال لكنه جبن أن يفصح ذلك الغرض للبخارى ، والدليل على ما قلته أنه فهم ذلك أنه قال : وذلك أى أثر أبى رزين مصير منها إلى جواز حمل الحائض المصحف لكن من غير مسه ، ومناسبتة لحديث عائشة من جهة أنه نظر حمل الحائض العلاقة التي فيها المصحف بحمل الحائض المؤمن الذي يحفظ القرآن لأنه حامله في جوفه ، وهو موافق لمذهب أبى حنيفة ومنعه الجمهور و فرقوا بأن الحمل نحل بالتعظيم ، والاتكاء لا يسمى في العرف حملاً ، انتهى . فهذه الترجمة عندى من الأصل الحادى والعشرين الذى أفاده شيخ الهند رحمه الله .

وتأييد الأثر لهذه الترجمة ظاهر (١) فإن فيه تلبساً بنقشه كما أن فيها تلبساً بلفظه ، يعنى أن النقش والألفاظ كلاهما محترم ، فلما كان أبو وائل يرسل خادمه بالمصحف فتأخذه بعلاقته وفيه تلبس الحائض بنقوشه ؛ فكذلك يجوز قراءة القرآن في حجر الحائض (٢) وإن كان فيه تلبس لألفاظه بالحائض

ثم في المسألة اختلاف مشهور ، والحمل بعلاقته جائز عند الإمامين : أبي حنيفة وأحمد ، وروى ذلك عن الحسن وطاؤس والشعبي وغيرهم ومنع منه الإمامان : مالك والشافعي غيرهما كما في "الأوجز" ، ووقع الغلط في نقل المذاهب في "العيني" إذ حكى جواز الحمل عن الأئمة الأربعة ، وقال في استنباط الأحكام : ومن أجاز ذلك ابن عمر وعطاء والحسن البصري ومجاهد وطاؤس وأبو وائل وأبورزين وأبو حنيفة ومالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأحمد وإسحاق . والظاهر عندي أنه سقط من الكاتب لفظ : ومنعه قبل قوله : مالك ، لا يقال : يشكل عليه ذكر أحمد في هذه الطائفة لأنه يمكن أن يحمل على رواية ضعيفة ، فإن الموفق ذكر مذهبه موافقاً لأبي حنيفة ، ثم قال : وخرج القاضي رواية أخرى أنه لا يجوز والصحيح جوازه .

(١) هذا على ما هو الظاهر من غرض الترجمة ، وأما على ما اخترته من غرضها فأثر رزين لتعيين غرض الترجمة ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : فتأنيه فكانت حاملة للقرآن ، فكذا جاز أن تكون حاملة للرأس الذي يقرأ القرآن ، وهذا رد على الشافعي حيث قال : لا يجوز للحائض والجنب حل القرآن حتى لو حلت الصندوق الذي فيه القرآن فهو حرام أيضاً ، انتهى . قلت : منع حل الصندوق محل تفتيش في كتبهم .

(٢) حديث عائشة يناسب ظاهر ألفاظ الترجمة ، وأما على ما اخترت من غرضها تبعاً لابن بطال وصاحب "التوضيح" فيحتاج إلى دقة نظر أشار

بنوع مقارنه .

(باب من سمي النفاس حيضاً ^(١))

إليها صاحب " التوضيح " إذ قال : وجه مناسبة حديث عائشة أن ثيابها بمنزلة العلاقة ، والشارع بمنزلة المصحف لأنه في جوفه وحامله ، إذ غرض البخارى بهذا الباب الدلالة على جواز حمل الحائض المصحف ، انتهى . وتعقبه العيني ومال إلى أن لا مناسبة ، وليس بوجه .

(١) حاصل ما أفاده الشيخ : أن ههنا إشكالين : الأول : في غرض الترجمة ماهو ؟ والثاني : في موافقة الترجمة للحديث فإن في الحديث عكسه ، ولذا قيل : إن الترجمة مقلوبة ، والصواب (باب من سمي الحيض نفاساً) وأطال الشراح في هذين الأمرين بأقوال مختلفة ، قال ابن بطال : كان حق الترجمة أن يقول : باب من سمي الحيض نفاساً ، فلما لم يجد البخارى للنبي ﷺ نصاً في النفاس وحكم دمها في المدة المختلفة ، وسمى الحيض نفاساً في هذا الحديث فهم منه أن حكم دم النفاس حكم دم الحيض في ترك الصلاة ، لأنه إذا كان الحيض نفاساً وجب أن يكون النفاس حيضاً لاشتراكهما في التسمية من جهة اللغة أن الدم هو النفس ، ولزم الحكم لما لم ينص عليه ممانص ، وحكم للنساء بترك الصلاة ما دام دمها موجوداً .

وقال الخطابي : ترجم البخارى بقوله : من سمي النفاس حيضاً ، والذي ظنه من ذلك وهم ، وأصل هذه الكلمة مأخوذ من النفس وهو الدم ، إلا أنهم فرقوا فقالوا : نفست بفتح النون إذا حاضت ، وبضم النون إذا ولدت ، وتعقبه الكرماني بأنه ليس الذي ظنه وهماً لأنه إذا ثبت هذا الفرق ، والرواية التي هي بالضم صحيحة صح أن يقال حيثئذ : سمي النفاس حيضاً ، وأيضاً

يحتمل أن الفرق لم يثبت عنده لغة بل وضعت نفست مفتوح النون ومضمومها عنده للنفاس بمعنى الولادة كما قال بعضهم بعدم الفرق أيضاً بأن اللفظين للحيض والولادة كليهما ، وقال ابن المنير : حاصله : كيف يطابق الترجمة الحديث؟ فإنه عكس ما في الترجمة ، قلت : للتنبيه على أن حكم النفاس والحيض في منافاة الصلاة ونحوها واحد ، وألجأه إلى ذلك أنه لم يجد حديثاً على شرطه في حكم النفاس فاستنبط من هذا الحديث أن حكمها واحد .

وتعقب العيني على الكرمانى وغيره ومال إلى أن لافائدة في الترجمة ، وأنت خير بأن شأن البخارى أجل من أن يقال : لا فائدة في ترجمته ، وغرضه واضح لا خفاء فيه ، وهو اشتراكها في الأحكام كما أشار إليه الشيخ في التقرير ، ونص به شيخ المشايخ في " التراجم " إذ قال : حاصل ما أراه البخارى : أن اطلاق الحيض على النفاس والنفاس على الحيض شائع فيما بين العرب فكانت ما ثبت من الأحكام للحيض ثابتاً للنفاس أيضاً ، فلم يصرح الشارح بالتفصيل في النفاس ، هذا غرضه من حيث القصة ، فتدبر وتشكر ، انتهى . وهذا هو غرض الترجمة عندى أن الإمام البخارى لما لم يجد على شرطه أحكاماً للنفاس أثبت بالترجمة أن أحكامها متحدة لاتحاد اللفظ والمعنى ، فإن لفظ النفاس مشترك ومعناها أى الدم الخارج من الرحم أيضاً متحد ، لا يقال : إن بينهما اختلافاً في بعض الأحكام كما سيأتى قريباً ، لأن معناه أن ما يثبت من الأحكام لأحدهما ثابت للآخر إلا ما خصه دليل ، وهذا كقوله ﷺ في حديث يعلى بن أمية : « اصنع في عمرتك ما تصنع في حجتك » مع أن بينهما اختلافاً في بعض الأفعال ، قال الحافظ : قال المهلب وغيره : لما لم يجد المصنف نصاً على شرطه في النفاس ووجد تسمية الحيض نفاساً في هذا الحديث فهم منه أن حكم دم النفاس حكم دم الحيض ، وتعقب بأن الترجمة في التسمية لا في الحكم ، انتهى . وأنت خير

يعنى بذلك أنهما معاً دمان يخرجان من الرحم (١) فلما جاز إطلاق النفاس على الحيض جاز عكسه لما فيها من الاشتراك المطلق لإطلاق أحدهما على الآخر ، والغرض منه أن اشتراكهما في تلك الصفة أو هذا الإطلاق لا يقتضى اشتراكهما في جملة أحكامهما (٢) بل لكل منهما أحكام مختصة ، نعم يشتركان في بعض الأحكام وفي الإطلاق المجازى لكل منهما (٣) .

ويمكن أن يكون قوله : حيضاً ، مفعولاً أولاً له (٤) والنفاس مفعولاً ثانياً ، وعلى هذا فطابقة الرواية للترجمة ظاهرة ، والغرض منه دفع اشتراك أحكامهما

بأنه لا يصح التعقب لأن استدلال المصنف بهذه التسمية على الحكم ، فإن ” الجامع الصحيح ” ليس من كتب اللغة حتى يقال : إنه أراد بيان التسمية .

(١) وهذا مجمع عليه لاختلاف بينهم في أنهما خارجان من الرحم .

(٢) احتاج الشيخ إلى ذلك لما في أحكامهما من اختلاف يسير ، قال صاحب ” الدر المختار ” : وحكم النفاس كالحيض في كل شيء إلا في سبعة ، قال ابن عابدين : هي البلوغ ، والاستبراء ، والعدة ، وأنه لا حد لأقله ، وأن أكثره أربعون ، وأنه يقطع التتابع في صوم الكفارة ، وأنه لا يحصل به الفصل بين طلاق السنة والبدعة ، انتهى . وذكر هذه السبعة صاحب ” الأشباه ” وذكر شارحه عدة فروق أخر .

(٣) وفي تقرير مولانا حسين على : قوله : من سمى النفاس حيضاً ، مناسية الحديث بهذا أنه فهم من الحديث إطلاق النفاس على الحيض فدل على وجود علاقة المجاز ، فيفهم العكس أيضاً ، انتهى .

(٤) قال الكرمانى : قال شارح التراجم : إن قيل : الحديث يدل على تسمية الحيض نفاساً لا العكس ، فجوابه : أن تقديره : من سمى حيضاً بالنفاس ،

بإشتراك اسميهما ، فصار الحاصل : أن ما ورد في الروايات من إطلاق اسم النفاس على الحيض فإنه مجرد إطلاق اسم للاشتراك بينهما في أنها دمان خارجان من الرحم ، وليس ذلك لكون أحكامهما متحدةً بأسرها ، فافهم ففيه شئ ما (١) .

(باب تقضى الحائض المناسك كلها (٢))

بتقدير حرف الجر وتقدمه ، أو من سمى حيضاً النفاس بتقدير تقدمه فقط ، انتهى . وهذا هو مختار الشيخ ، وقال الحافظ : قيل : الترجمة مقبولة ، وقيل : يحمل على التقديم والتأخير ، والتقدير : من سمى حيضاً النفاس ، ويحتمل أن يكون المراد بقوله : من سمى من أطلق لفظ النفاس على الحيض ، فيطابق ما في الخبر بغير تكلف .

(١) لعل الشيخ أشار بذلك إلى أنه إذا لم يكن بينهما اشتراك في الأحكام فلم يبق لاتحاد الاسم فائدة ، ولذا قال العيني : لا فائدة في الترجمة ، وإليه أشار الحافظ بما تعقب على المهلب وغيره ، وقد عرفت ما عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى استدل بذلك على اتحاد حكمهما ، وقد أجاد في الاستدلال فما أدق نظره رحمه الله .

(٢) اختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة ، وما أفاده الشيخ - قدس سره - مبنى على ظاهر ألفاظ الترجمة ، ولذا وجه الشيخ - قدس سره - الآثار الواردة في الباب إلى ظاهر الترجمة وإليه مال شيخ المشايخ في " التراجم " إذ قال : أورد تعليقات الباب لأدنى ملازمة كما لا يخفى ، ومثل هذا كثير عند المؤلف ، ثم قال : قوله : يكبرن بتكبيرهم ، فإذا جاز التكبير في العيد جاز الحج في الطريق الأولى ، انتهى . وإليه مال العيني كما سيأتي في كلامه قريباً ،

ولاريب أن ما أفاده الشيخان هو الظاهر من سياق الترجمة وهونص الرواية الواردة في ذلك، لكن ما يظهر لهذا العبد المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن المصنف أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى جواز قراءة القرآن للحائض والجنب، فهذه الترجمة عندى من الأصل الحادى والعشرين من أصول التراجع .

وميل المصنف فى ذلك إلى قول الظاهرية أى الجواز مطلقاً كما يدل عليه الآثار الواردة فى ذلك خلافاً للجمهور ، وعلى هذا فلا حاجة لتوجيه الآثار ، فإنها هى المقصودة بالذكر ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : هذا الباب كله مبنى على مذهب من أجاز للحائض والجنب تلاوة القرآن أى سواء كان البخارى متمذهباً به أو حاكياً عن غيره ، انتهى .

وقال الحافظ : قيل : مقصود البخارى بما ذكر فى هذا الباب من الأحاديث والآثار أن الحيض وما فى معناه من الجنابة لا ينافى جميع العبادات بل صحت معه عبادات بدنية من أذكر وغيرها ، فناسك الحج من جملة ما لا ينافيها إلا الطواف فقط ، وفى كون هذا مراده نظر لأن كون مناسك الحج كذلك ثابت بالنص ، فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه ، فالأحسن ما قاله ابن رشيد تبعاً لابن بطال وغيره : إن مراده الاستدلال على جواز قراءة الحائض والجنب بحديث عائشة ، لأنه عليها السلام لم يستثن من جميع مناسك الحج إلا الطواف لكونه صلاةً مخصوصةً ، وأعمال الحج مشتملة على ذكر وتلبية ودعاء ، ولم تمنع الحائض من شئ من ذلك ، فكذلك الجنب لأن حدثها أغلظ من حدثه .

دلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة (١) وأراد أن يثبت الترجمة ببعض الآثار أيضاً، فأثبت لها جواز القراءة والذكر بما سرد من الآثار ، فلما جاز لها الذكر جاز أن تأتى بالمناسك كلها، إذ لا وجه للمنع عنها إلا ما فيها من الذكر ، فلما جاز لها الذكر والقرآن جاز لها أن تأتى بالمناسك ، نعم لا يجوز لها الطواف

ومنع القرآن إن كان لكونه ذكر الله فلا فرق بينه وبين ما ذكر ، وإن كان تعبداً فيحتاج إلى دليل خاص ولم يصح عند المصنف شيء من الأحاديث الواردة في ذلك ، ولذا تمسك البخارى ومن قال بالجواز غيره كالطبرى وابن المنذر وداؤد ، وبعموم حديث : كان يذكر الله على كل أحيانه ، لأن الذكر أهم من أن يكون بالقرآن أو بغيره إلى آخر ما قاله ابن رشيد ، وقال العيني : المناسبة بين البابين ظاهرة لأن في الأول ترك الجائز الصوم وهو فرض ، وفي هذا تركها الطواف الذى هو ركن ، ووجه مطابقة الآثار أن الحيض لا ينافى كل عبادة بل صحت معه عبادات هندية من الأذكار ونحوها ، ومناسك الحج كذلك من جملة ما لا ينافيه الحيض إلا الطواف فإنه مستثنى من ذلك ، وإذا وجد التطابق بأدنى شيء يكتفى به ، والتطويل فيه يؤل إلى التعسف ، انتهى .

وتحصل من ذلك أنهم اختلفوا في غرض المصنف من الترجمة على أربعة أقوال : الأول : جواز مناسك الحج غير الطواف ، الثانى : جواز قراءة القرآن ، الثالث : جواز الطاعات الهندية غير ما ثبت منعه من الطواف والصلاة والصوم ، والرابع : منعها عن الطواف خاصة كما في الباب السابق منعها عن الصوم خاصة .

(١) لاخفاء في ذلك ، ومن ذهب إلى أن الغرض جواز القراءة يحتاج إلى إثباته بتوجيه تقدم في كلام الحفاظ عن ابن رشيد .

لأنه في المسجد وهي بمنوعة عنه (١) ولأن الطواف في حكم الصلاة (٢) وهذا كله إذا كان ذكر المؤلف للآثار لإثبات الترجمة ، ويمكن إيرادها ههنا لمناسبة ما جرى من ذكر صوم الحائض وصلاتها وحجها (٣) فقصده أن يذكر بعض أحكامها الآخر أيضاً ، ولكنه على كل من التقريرين يرد علينا معشر الأحناف (٤) إجازة ابن عباس للجنب في القراءة ، ويمكن أن تكون

(١) قال النووي : الحائض ومن في معناه يصح منهم جميع أفعال الحج إلا الطواف ، واختلفوا في علته فمن شرط الطهارة قال : العلة في بطلان طوافها عدم الطهارة ، ومن لم يشترطها قال : العلة فيه كونها بمنوعة من اللبث في المسجد كذا في "الكرماني" وتقدم في كلام الحافظ عن ابن رشيد : إنما استثنى الطواف لكونه صلاةً مخصوصةً .

(٢) وفي "المشكاة" برواية ابن عباس مرفوعاً : « الطواف حول البيت مثل الصلاة » الحديث ، رواه الترمذى والنسائى والدرامى ، وذكر الترمذى جماعة وقفوه على ابن عباس .

(٣) وهذا معروف مطرد من دأب المصنف كما تقدم في الأصل الرابع والعشرين من أصول التراجع .

(٤) وعلى الشافعية أكثر منا أيضاً ، فإن الحنفية أباحوا لها ما دون الآية ، والشافعية حرموا قليل القرآن وكثيره ، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا في جواز القراءة لهم ، ومذهب داؤد ومن معه كما تقدم في كلام الحافظ الجواز مطلقاً ، وقال الحافظ : أورد البخارى أثر إبراهيم وهو النخعي إشعاراً بأن منع الحائض من القراءة ليس مجمعاً عليه وقد وصله الدرامى وغيره بلفظ : « أربعة لا يقرؤون القرآن ، الجنب والحائض وعند الخلاء وفي الحمام إلا

الآية ونحوها للجنب والحائض ، وروى عن مالك نحو قول إبراهيم ، وروى عنه الجواز مطلقاً ، وروى عنه الجواز للحائض دون الجنب ، وقد قيل : إنه قول الشافعي في القديم ، انتهى .

وقال الموفق : لا يقرأ القرآن جنب ولا حائض ، ورويت الكراهة عن عمر وعلى والنخعي والشافعي وأصحاب الرأي ، وقال الأوزاعي : لا يقرأ إلا آية الركوب والنزول : « سبحان الذي سخر لنا هذا » و « قل رب أنزلني منزلاً مباركاً » وقال ابن عباس : يقرأ ورده ، وقال ابن المسيب : يقرأ القرآن أليس هو في جوفه ؟ وحكى عن مالك : للحائض القراءة دون الجنب لأن أيامها تطول فإن منعناها نسيت ، ولنا ما روى عن علي أن النبي ﷺ لم يكن يحجبه عن قراءة القرآن شيء ليس الجنابة ، رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال : حسن صحيح ، وإذا ثبت هذا في الجنب ففي الحائض أولى لأن حدثها أكد .

ويحرم عليهم قراءة آية ، فأما إن كان بعض آية فإن كان مما لا يتميز به القرآن عن غيره كالتسمية والحمد لله وسائر الأذكار فإن لم يقصد به القرآن فلا بأس به ، فإنه لا خلاف في أن لهم ذكر الله تعالى ، وإن قصدوا به القراءة أو كان ما قرأه شيئاً يتميز به القرآن عن غيره ففيه روايتان : إحداهما : لا يجوز ، وروى عن علي أنه سئل عن الجنب يقرأ القرآن ؟ فقال : لا ولا حرفاً ، وهذا مذهب الشافعي لعموم الخبر ولأنه قرآن فنعم من قراءته كآلية ، والثانية : لا يمنع وهو قول أبي حنيفة لأنه لا يحصل به الإعجاز ، انتهى مختصراً .

وقال ابن العربي في " شرح الترمذي " : لا يقرأ الجنب القرآن ، وقال بعض المبتدعة : يقرأ وحديث على دليل على ما قلنا ، وأما الحائض ففي قراءتها

رخصة "مقيدة" بما دون الآية فلا خلاف (١) ووجه الاستدلال يكون النبي ﷺ يذكر الله في كل أحيانه أنه كان يذكر الله وهو جنب لأن الجنابة من أحواله ، ولا يتفاوت الجنب والحائض في الحكم فيكون إجازة لها في الذكر وفي أداء المناسك ، وأما الاحتجاج بكتاب النبي ﷺ إلى هوقلة آية القرآن

ومسها المصحف عن مالك روايتان: إحداهما : المنع حملاً على الجنب، ووجه الآخر أن الحيض ضرورة يأتي لغير الاختيار و يطول أمرها فلو منعت من ذلك لنسيت ما تعلمت، وهذا أصح ، انتهى مختصراً . وفي " الدر المختار " : يحرم به تلاوة قرآن ولو دون آية على المختار بقصده ، فلو قصد الدعاء أو النناء حل . قال ابن عابدين : قوله : على المختار ، أى من القولين المصححين ، ثانيهما : أنه لا يحرم ما دون آية ، ورجحه ابن الهمام بأنه لا يعد قارئاً بما دون الآية ، واعترضه في " البحر " بأن الأحاديث لم تفصل بين القليل والكثير ، والأول قول الكرخي ، والثاني قول الطحاوي .

(١) أى لا يكون قول عباس مخالفاً لنا على ما هو المشهور من مذهبنا أنه يجوز ما دون آية كقول الطحاوي دون الكرخي ، وهذا على ما ذكره الإمام البخاري من أثر ابن عباس ، وقال الحافظ : وصله ابن المنذر بلفظ : لأن ابن عباس كان يقرأ ورده وهو جنب ، وهكذا تقدم في كلام الموفق ، والظاهر من لفظ : الورد ، حزبه المعتاد ، فلا يكون ما دون آية ، اللهم إلا أن يقال : إن المراد من الورد الأذكار دون القراءة ، ويؤيده ما قال العيني : روى ابن أبي شيبة عن ابن عباس : أنه كان لا يرى بأساً أن يقرأ الجنب الآية والآيتين انتهى . وعلى هذا فأثر البخاري غير أثر ابن المنذر ، ويتمشى في أثر " البخاري " توجيه الشيخ بلا مريّة .

مع علمه بكونه مشركاً (١) والمشركون لا يقتسلون من الجنابة فغير قوى لأن

(١) قال الحافظ : ثم أورد المصنف طرفاً من حديث أبى سفيان فى قصة هرقل وهو موصول فى بدء الوحي وغيره ، ووجه الدلالة منه أن النبى ﷺ كتب إلى الروم وهم كفار والكافر جنب ، كأنه يقول : إذا جاز مس الكتاب للجنب مع كونه مشتملاً على آيتين فكذلك يجوز له قراءته كذا قاله ابن رشيد ، وتوجيه الدلالة منه إنما هى من حيث إنه إنما كتب إليهم ليقرءوه فاستلزم جواز القراءة بالنص لا بالاستنباط ، وقد أجيب عن منع ذلك وهم الجمهور ، بأن الكتاب اشتمل على أشياء غير الآيتين فأشبه ما لو ذكر بعض القرآن فى كتاب فى الفقه ، فإنه لا يمنع قراءته ولا مسه عند الجمهور لأنه لا يقصد منه التلاوة ، ونص أحمد أنه يجوز مثل ذلك فى المكاتبة لمصلحة التبليغ ، وقال به كثير من الشافعية .

ومنهم من خص الجواز بالقليل كآية والآيتين ، قال الشورى : لا بأس أن يعلم النصرانى الحرف من القرآن عسى الله أن يهديه ، وأكره أن يعلمه الآية ، هو كالجنب ، وعن أحمد : أكره أن يضع القرآن فى غير موضعه وعنه : إن رجا منه الهداية جاز وإلا فلا ، وقال بعض من منع : لادلالة فى القصة على جواز تلاوة الجنب القرآن ، لأن الجنب إنما منع التلاوة إذا قصد ما ، وعرف أن الذى يقرء قرآنأ . أما لو قرأ فى ورقة ما لا يعلم أنه من القرآن فإنه لا يمنع وكذلك الكافر ، انتهى . قلت : وهذا كله على ثبوت أنه ﷺ كتب إليه القرآن ، وإلا فقد تقدم فى حديث هرقل الاختلاف فى أن الآية نزلت قبل ذلك أو بعده ، وفى " الدر المختار " : يمنع النصرانى من مسه ، وجوزه محمد إذا اغتسل ، ولا بأس بتعليمه القرآن والفقه عسى يهتدى .

الأصل في الإنسان هي الطهارة ، وعروض (١) شئ من العوارض المخرجة له من أصله المحبول هو عليه ، فلا يترك باحتمال طريان هذا العارض عليه أهم أمور الرسالة وهي التبليغ ، والآية أدل على المعنى المقصود من عبارته ﷺ ، مع ما فيها من الإعجاز والبلاغة والإنجاس في القلوب وغيرها مما لا تكاد تحصر بمحاصر ، والله أعلم .

(باب الاستحاضة)

أى ما ذا حكمه ؟ (٢)

(١) مبتدأ خبره محذوف أى طارئ عليه ، وقوله : المحبول هو عليه صفة لأصله ، ثم يجاب عن الحنفية خاصة أن وضوء الكافر وغسله صحیحان عندهم ، وقبلها يوجد كافر لا يغتسل أبداً ، والمعروف عندهم غسل الصبح كل يوم .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى غرض المصنف بهذه الترجمة وتوضيح ذلك أنه ورد في الروايات أحكام مختلفة كثيرة كما بسطها أبو داود والطحاوى ، وبوب أبو داود لكل حكم ترجمة مستقلة من الغسل لكل صلاة ، والجمع بين الصلاتين ، والغسل مرة عند انقضاء الحيض ، والغسل كل يوم مرة ، والغسل عند الظهر خاصة وغير ذلك ، وذهب إلى كل واحد من الأحكام المذكورة ذاهب من العلماء كما بسط في " الأوجز " ، ومذهب جمهور الفقهاء والأئمة الأربعة وجوب الغسل مرة عند انقضاء الحيض على الاختلاف بينهم في أن انقضائه يكون بالعادة أو التمييز ، وعلى هذا فغرض المصنف بالترجمة تأييد الجمهور بوحدة الغسل عند انقضاء الحيض خلافاً لما تقدم من الأحكام المختلفة .

(باب غسل دم الحيض ^(١))

لا يقال : إنه ليس في حديث الباب الاغتسال لأنه سيأتى التصريح بذلك قريباً في (باب إذا حاضت في شهر ثلاثة حيض) فإنه ذكر فيه هذا الحديث بعينه وفي آخره : « لكن دعى الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلي وصلى » وهذا من دأب المصنف المعروف ، وهو الأصل الحادى عشر من أصول التراجع ، وهذا الغرض هو الأوجه عندى في الترجمة .

ولا يبعد أيضاً أنه أشار بالترجمة إلى مسألة أخرى خلافية شهيرة بين العلماء لاسيما عند الحنفية والمالكية وهى اعتبار العادة والتمييز ، اعتبرت الحنفية الأول وأنكروا الثانية ، وللمالكية على عكس ذلك ، والإمامان الشافعى وأحمد اعتبرا كليهما كما بسط في "الأوجز" بأنها اعتبرا العادة في المعتادة المحضة ، والتمييز في المميزة المحضة ، فإن كانت معتادة ومميزة معاً وتعارضت العادة والتمييز فالشافعى اعتبر التميز ، وأصح قولى أحمد : اعتبار العادة ، وعلى هذا فكأن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى هذا الاختلاف ، وأشار بالرواية الواردة في الباب إلى دلائل الفريقين ، ولم يقض فيها بشئ ، فكان الترجمة من الأصل الرابع من أصول التراجع ، وأشار بلفظ : إذا أقبلت إلى التميز ، والإدبار عندهم من ألفاظ التمييز كما صرح به الترمذى ، ولفظ : ذهب قدرها ، إلى العادة فإنه كالنص على العادة ، والبسط في "الأوجز" ولا يشكل عليه ما سيأتى قريباً من باب إقبال المحيض .

(١) قال العمى : (باب غسل دم الحيض) وفي نسخة : دم المحيض ، وفي بعضها : دم الحائض ، وقد ذكر في كتاب الرضوء (باب غسل الدم) وهو أعم من هذه الترجمة ، انتهى . وكذا فرق بينها بالعموم والخصوص

دفع بذلك ما عسى أن يتوهم من مقائسته على المني (١) أن الأمر فيه سهل أيضاً ، والجامع كثرة الابتلاء ، والحكم بالتخفيف في المني ثبت على غير قياس فلا يعدى .

(باب اعتكاف المستحاضة (٢))

يعنى بذلك أن الاستحاضة لا تمنع شيئاً مما كان يمنعه المحيض ، غير أنها محتاطة في تلويث المساجد وغيرها .

قوله : من كست أظفار ، أوجه التقادير فيه أنه عطف

الحافظ وتبعهما القسطلاني ، ويشكل عليه أن الواردة في الباب المذكور أيضاً روايات الحيض ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه أثبت العموم بالخصوص ، وذكر في هامشه الأغراض المختلفة من هذه الأهواب .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى الفرق بين الغرض من هذا الباب وبين ما سبق في الوضوء .

(٢) يجمع عليه لم أر فيه اختلافاً ، ومع ذلك احتاج الإمام البخاري إلى تبويبه لأن الظاهر من أحكام المسجد أن يكون ذلك حراماً ، قال صاحب " الدر المختار " : لا يجوز البول والفصد فيه ولو في إناء ، قال ابن عابدين : قوله : الفصد ، ذكره في " الأشباه " بحثاً فقال : أما الفصد فيه في إناء فلم أره وينبغي أن لا فرق أى لا فرق بينه وبين البول ، انتهى . ومقتضاه أن لا يجوز اعتكاف المستحاضة .

بحذف حرف العطف (١) وهو جار في المحاورات أي

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : من كست أظفار ، هذا كان في الأصل : من كست وأظفار بالعطف ، وهما نوعان من الطيب ، لكنه أضاف الكست إلى الأظفار للتشبيه في القلة أي من كست مثل أظفار ، والكست الك ، والأظفار نكي ، ونسخة : كست ظفار ظاهر ، والأظفار اسم مدينة ، انتهى . قلت : ونكي طيب معروف في الهند يكون مثل الظفر يبخربها الثياب كثيرًا لاسيما ثياب العروس ، ويؤيد ما أفاده الشيخ من العطف ما في ”الفتح“ ، ووقع في رواية مسلم من هذا الوجه : من قسط أو أظفار بـلثبات أو وهى للتخيير ، قال العيني : وقع في مسلم : قسط وأظفار وهو الأحسن فلأنهما نوعان ، انتهى .

قلت : ولا اختلاف بين الحافظين فإن الواو وأو كليهما روايتان لمسلم ، قال القسطلاني : قوله : كست أظفار، كذا في هذه الرواية بضم الكاف وسكون المهملة، وفي ”كتاب الطيب“ للمفضل: القسط والكسط والكست ثلاث لغات وهو من طيب الأعراب ، وسماه ابن البيطار راسنا ، وقال ابن التين : صوابه : قسط ظفار أي بغير همز نسبة إلى ظفار مدينة بساحل البحر ، قال الحافظ ، كذا قال ولم أره في هذه الرواية ، لكن حكاه صاحب ”المشارك“ ووجهه بأنه منسوب إلى ظفار مدينة معروفة بسواحل اليمن .

وحكى في ضبط ظفار وجهين : كسر أوله وصرفه أو فتحه والبناء بوزن قطام ، انتهى . قال الكرماني : هو مبنى باتفاق الحجازيين والتميميين موضع بقرب ساحل عدن ، وقال الجوهري القسط من عقاقير البحر ، انتهى . قال صاحب ”المحيط الأعظم“ : يقال : إنه معرب من قسطس يوناني ، ويقال : من كـ هندی ، يقال له في اليونانية : قرسطوس ، وبالسريانية : قوشطا ،

قسط (١) أظفار أيما كان منهما أو غيرهما من الطيب ، ودلالة الرواية على الترجمة واضحة ، فإنها لما أذن لها في التطيب وهي معتدة مع أن المعتدة ممنوعة من الطيب ، فالتى ليست معتدة أولى بإتيان الطيب وتلبسه .

قوله : « تتبعى بها أثر الدم » ولا يفيد التطيب (٢) إلا إذ كان بعد إزالته

وبالفارسية : كوشته ، وبالفرنكية : كست وبالهندية : كث .

(١) كذا في الأصل ، والظاهر سقوط الواو أو حذفه اتباعاً للرواية ، قال الحافظ : قال النووي : ليس القسط والظفر من مقصود التطيب ، وإنما رخص فيه للحادة إذا اغتسلت من الحيض لإزالة الرائحة الكريهة ، قال المهلب : رخص لها في التبخر لدفع رائحة الدم عنها لما تستقبله من الصلاة .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى تطابق الحديث بالترجمة وما أفاده واضح ، وفي تقرير مولانا حسين على الفنجاني : المناسبة أن التبع لزيادة النظافة فيفهم ذلك فإن فيه النظافة ، أو يقال باستخراجه من صيغة التطهير للمبالغة ، انتهى . وكذا في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : ذلك المرأة يستنبط من قوله : « تطهري » وكذا من قوله : « تتبعى » لأنها من صيغة المبالغة فإذا كان مبالغة الطهارة في باطن البدن كانت في ظاهره أيضاً بالدلك ، انتهى . وفي أخرى له : قوله « تتبعى » أى ضعى في داخل فرجك ليحصل لها القوة ويندفع الشن ، وليس هذا محل الترجمة بل محل الترجمة حذف من هذا الحديث ، وفي الحديث اختصار ، انتهى . وهو مختار الحافظ في « الفتح » إذ قال : قيل : ليس في الحديث ما يطابق الترجمة لأنه ليس فيه كيفية الغسل ولا الدلك ، وأجاب الكرمانى تبعاً لغيره بأن تتبع أثر الدم يستلزم الدلك ، بأن المراد من كيفية الغسل الصفة المختصة بغسل المحيض وهي التطيب لا الاغتسال ، وهو حسن على ما فيه من كلفة .

الدم عن ذاك الموضع ، فثبت ذلك ضرورةً لأنه لا يزول إلا بالدلك ، وهذا إذا كان المراد بالنفس فى الترجمة هو المقام المخصوص الذى هو محل الدم ، وإن أريد بالنفس ذات المرأة وسائر بدنّها فإثبات الدلك لها مجرد قياس ، لأنها لما أمرت بإزالة الوسخ عن هذا المقام بذاك الاهتمام وباستعمال الطيب أيضاً بعد

وأحسن منه أن المصنف جرى على عادته فى الترجمة بما تضمنه بعض طرق الحديث وإن لم يكن المقصود منصوباً فيها ساقه ، وبيان ذلك أن مسلماً أخرج هذا الحديث من طريق ابن عيينة التى أخرج منها المصنف ، فذكر بعد قوله : كيف تغسل ؟ ثم ، فزاد لفظة : ثم الدالة على تراخى تعليم الأخذ عن تعليم الاغتسال ، ثم رواه من طريق أخرى عن صفية عن عائشة ، وفيها شرح كيفية الاغتسال المسكوت عنها فى رواية منصور ، ولفظه : قال : « تأخذ إحداكن ماءها وسدرها ، فتطهر فتحسن الطهور ، ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكاً شديداً حتى تبلغ شؤون رأسها - أى أصوله - ثم تصب عليها الماء ، ثم تأخذ فرصة » الحديث ، فهذا مراد الترجمة لاشتغالها على كيفية الغسل والدلك ، انتهى .

ولا يبعد عندى أن تكون الترجمة شارحةً على الأصل الثالث والعشرين ، والغرض منه الرد على من حمل المسك على الطيب المعروف كما حمله عليه بعضهم حتى قال ابن رسلان : استعماله سنة مؤكدة يكره تركه بعد الغسل على المذهب ، واختلفوا فى أن استعماله للرائحة كما هو الراجح عندهم أولكونه أسرع إلى الحبل كما اختاره الماوردى ، قال : وعلى الأول إن فقدت المسك استعملت ما يخلفه فى طيب الريح ، وعلى الثانى ما يقوم مقامه فى إسراع العلوق ، وضعف النووى الثانى ، وقال : لو كان صحيحاً لا اختصت به المتزوجة ، وإطلاق الأحاديث برده كذا فى " الفتح " .

الغسل والدلك ، فأولى أن يثبت ذلك لسأر بدنهما ، وقد توسخ في مدة ذاك مع أنها تلبس المسلمات ، وتقبل على الرب تبارك وتعالى في الصلوات والدعوات ، وتلبس بالملائكة ، فأولى أن تؤمر بتنظيف بدنهما وإزالة أوساخه ولا يحصل إلا بالدلك .

(باب غسل المحيض ^(١))

ضبطوه بضم الغين وفتحها ، فإن كان الأول فذاك وإن كان الثانى ففيه

وأكثر العلماء على أن المراد من المسك الجلد ليكون أنجح في الدلك، وقيل: معنى ممسكة خلقه ممتحنة يعنى لا يستعمل فيه الجديد بل الخلق كما بسط في "الفتح" و"البذل" و"ابن رسلان" ، فالظاهر أن الإمام البخارى أشار بلفظ الدلك في الترجمة إلى أن المراد منه ما يناسب الدلك لا الطيب فإنه قد أثبتته في الترجمة السابقة .

(١) قال الكرماني : إن قلت : الترجمة لغسل الحيض والحديث لم يدل عليها ؟ قلت : إن كان لفظ الغسل في الترجمة بفتح الغين والمحيض اسم المكان فالعنى ظاهر ، وإن كان بضم الغين والمحيض مصدر فالإضافة بمعنى اللام الاختصاصية ، فلذا ذكر هذا الغسل وبما يمتاز به عن سائر الأغسال اه . قلت : وعلى الأول لا شك في أنه يطابقها الحديث لكن يلزم عليه تكرار الترجمة ، وعلى الثانى لم يذكر في الحديث ما يمتاز به غسل الحيض عن غيره ، ولذا قال العيني : هذا الباب في الحقيقة لا فائدة في ذكره ، اه . وأجاد الشيخ في توجيه دفع التكرار .

والأوجه عندى أن الباب بضم الغين والغرض بيان الاغتسال من المحيض وكيفيةه ، وتقدم في بيان غسل الجنابة أن ميل الإمام البخارى عند هذا

تكرار إذ قد تقدم (باب غسل دم الحيض) إلا أن يحمل الباب المتقدم على غسل الثوب وهذا على غسل البدن كما هو الظاهر من الروایتين الموردين فيهما ، وحيث فلا تكرار على أى من الروایتين .

(باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض ^(١))

الفقيه إلى ماروى عن الإمام أحمد من الفرق بين اغتسال الجنابة واغتسال الحيض ، فبين ههنا كيفية الاغتسال من الحيض والهابان الآتيان جزآن من هذا الباب ، نبه بهما على بيان الفرق خاصة ، فتأمل وتشكر .

(١) سكت الشراح عن غرض المصنف بهذا الباب ، والأوجه عندي أن هذا الباب والباب الآتى جزآن من الباب السابق ، والمقصود من الثلاثة بيان كيفية غسل المحيض ، قال الحافظ فى (باب نقض المرأة شعرها) : أى هل يجب أم لا ؟ وظاهر الحديث الوجوب وبه قال الحسن وطاؤس فى الحائض دون الجنب وبه قال أحمد ، ورجح جماعة من أصحابه أنه للاستحباب فيهما ، قال ابن قدامة : لا أعلم أحداً قال بوجوبه فيهما إلا ماروى عن ابن عمر اه .

ووقع فى كلامه هذا إجمال مخل فإنه اختصر كلام ابن قدامة ، وتوضيح ذلك أن الحرقى قال : وتنقض المرأة شعرها لغسلها من الحيض وليس عليها نقضه من الجنابة إذا أروت أصوله ، قال الموفق : نص على هذا أحمد ولا يختلف المذهب فى أنه لا يجب نقضه من الجنابة ولا أعلم فيه خلافاً بين العلماء إلا ما ماروى عن عبد الله بن عمرو ، ثم قال : وأما نقضه للغسل من الحيض فاختلف أصحابنا فى وجوبه فمنهم من أوجبوه وهو قول الحسن وطاؤس ، وقال بعض أصحابنا : هذا مستحب وهو الصحيح إن شاء الله اه .

وإثبات الحكم بحديث الباب قياس (١) لأن المذكور فيه ليس هو الامتشاط عند الغسل من الحيض وإنما كان غسلها رضى الله عنها لأجل التطيب والنظافة،

وعلم منه أن المعروف المنصوص عن أحمد نقضها في غسل الحيض وصحح الموفق وتبعه فيه حفيده ابن قدامة في الاستحباب، ولا يذهب عليك أيضاً أنه وقع في "الأوجز" أيضاً ههنا اختصار محل إذ وقع فيه : به قال الإمام مالك كما نقله الزرقاني خلافاً لما في "الباجي" اهـ ، فإن خلاف الباجي ليس في أن غسل الحائض بخلاف غسل الجنابة بل صرح الباجي بأن غسلها واحد، وإنما التبس فيه بكلام الباجي كما صححته في هامشه .

(١) قال الكرماني : إن قلت : هذا الامتشاط ليس عند غسل الحيض فكيف ترجم به ؟ قلت : الإحرام يدل على غسل الإحرام لأنه سنة ، ولما سن الامتشاط عند غسله فعند غسل الحيض بالطريق الأولى ، لأن المقصود منه التنظيف ، وذلك عند إزالة أثر الحيض الذى هو نجاسة غليظة أهم ، أو لأنه إذا سن في النفل في الفرض أولى ، انتهى . قال الحافظ : قيل : ليس فيه دليل على الترجمة قاله الداؤدى ومن تبعه ، قالوا : لأن أمرها كان للإهلال وهى حائض لا عند غسلها ، والجواب : أن الإهلال بالحج يقتضى الاغتسال ، وقد ورد الأمر بالاغتسال صريحاً في هذه القصة فيما أخرجه مسلم عن جابر بلفظ : « فاغتسل ثم أهلى بالحج » فكأن البخارى جرى على عادته في الإشارة إلى ما تضمنه بعض طرق الحديث وإن لم يكن منصوفاً فيما ساقه .

ويحتمل أن يكون الداؤدى أراد بقوله : لا عند غسلها أى من الحيض ولم يرد نبي الاغتسال مطلقاً ، والحامل له على ذلك ما في "الصحيحين" أن عائشة إنما طهرت من حيضها يوم النحر فلم تغتسل يوم عرفة إلا للإحرام ، وما وقع في "مسلم" من طريق مجاهد عن عائشة أنها حاضت بسرف وتطهرت بعرفة

وكانت في غسلها حائضه، فلما أمرها بالامتنشاط في هذا الغسل، فأولى أن تمتشط في الغسل عن الحيض، لأن الطيب والطهارة فيه أحب، لأنه للصلاة وهذا إنما كان لأفعال الحج بل كان زائداً غير مفتقر إليه، لأن غسل الإحرام قد كان منها قبل ذلك ولم يبق محرمة (۱) .

(باب قول الله عز وجل : «مخلقة وغير مخلقة» (۲))

فهو محمول على غسل الإحرام جمعاً بين الروايات، وإذا ثبت أن غسلها إذا ذاك كان للإحرام استنفيد معنى الترجمة من دليل الخطاب، لأنه إذا جاز لها الامتنشاط في غسل الإحرام وهو مندوب كان جوازه لغسل الحيض وهو واجب أولى، اهـ . قلت : وما جمع به بين رواية مجاهد وغيره في الغسل بخالفه ما جمع به في كتاب الحج وبسط فيه روايات هذه القصة .

(۱) أى قد كانت اغتسلت قبل ذلك بذي الحليفة عند إحرامها بما أحرمت، وحينئذ لم تكن محرمة لرفضها عمرتها بقوله ﷺ : «ارفضي عمرتك» .

(۲) اختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة، ولا ريب في أن غرض المصنف بها ههنا خفي، فاعلم أولاً أن هذه قطعة من الآية التي في سورة الحج، وأولها : «يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم، ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى» إلى آخر الآية . وترجمتها في تفسير "بيان القرآن" :

ہم نے (اولاً) تم کو مٹی سے بنایا پھر نطفہ سے پھر خون کے لوتھڑے سے (کہ نطفہ میں غلظت اور سرخی آنے سے حاصل ہوتا ہے) پھر بوٹی سے (کہ علقہ میں سختی آجانے سے حاصل ہوتا ہے کہ بعض) پوری ہوتی ہے (کہ اس میں پورے اعضاء بن جاتے ہیں) اور بعضی ادھوری بھی ہوتی ہے کہ بعض اعضاء ناقص رہ جاتے ہیں اہ .

قصد بذلك أن المخلقة يطلق على معنيين : أحدهما : ما تم خلقه وكل ، وغير

وفى " الجلالين " : « ثم من مضغة » هى لحمه قدر ما يمتنع « مخلقة » مصبورة تامة الخلق « وغير مخلقة » أى غير تامة الخلق ، اه . وسيأتى قريباً اختلافهم فى معنى المخلقة وغير المخلقة فى كلام الشيخ وهامشه ، ثم اختلف شراح " البخارى " فى غرض المصنف بهذا الباب ، وأجاد الشيخ فى توجيه الغرض حتى صبح إدخالها فى كتاب الحيض ، وقال شيخ المشايخ فى " التاجم " : غرضه تفسير هذا اللفظ من القرآن ، وإيراده فى كتاب الحيض لأدنى مناسبة ، اه . وبذلك جزم بعض الشراح منهم الحافظ إذ قال : أى باب تفسير قوله تعالى : « مخلقة وغير مخلقة » اه . ويشكل عليه أنه كان حقه إذاً كتاب التفسير .

قال الكرمانى : قوله : « نطفة » بالنصب أى جعلت أنا المنى نطفة فى الرحم ، أو صار نطفة أو خلقت أنت نطفة ، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف أى هذه نطفة ، وقال الحافظ بالرفع والتنوين أى وقعت فى الرحم نطفة ، وفى رواية بالنصب أى خلقت نطفة ، ونداء الملك ليس فى دفعة واحدة بل بين كل من الحالتين مدة تبين من حديث ابن مسعود الآتى فى كتاب القدر أنها أربعون يوماً ، ومناسبة الحديث للترجمة من جهة أن الحديث المذكور مفسر للآية ، وأوضح منه سياقاً ما رواه الطبرى عن ابن مسعود قال : إذا وقعت النطفة فى الرحم بعث الله ملكاً فقال : يا رب مخلقة أو غير مخلقة ؟ فإن قال : غير مخلقة ، مجها الرحم دماً ، وإن قال : مخلقة ، فقال : يا رب ما صفة هذه النطفة ، فذكر الحديث وإسناده صحيح ، وهو موقوف لفظاً مرفوع حكماً .

وفى " الكرمانى " : قال ابن بطلال : يمكن أن يكون البخارى قصد بهذا التبويب معنى ما روى عن علقمة فى تأويل قوله تعالى : « مخلقة وغير

المخلقة بحسب ذلك ما فيه نقص ما (١) والثانى : ما لم يأخذ فى الصورة

مخلقة ، قال علقمة : إذا وقعت النطفة فى الرحم ، فذكر ما تقدم عن ابن مسعود ، ثم قال فغرضه بهذا الباب - والله أعلم - أن الحامل لا تحيض على ما ذهب إليه أهل الكوفة ، اه . قال الحافظ : قال ابن بطلال : غرض البخارى بإدخال هذا الحديث فى أبواب الحيض تقوية مذهب من يقول : إن الحامل لا تحيض ، وهو قول الكوفيين وأحمد وأبى ثور وابن المنذر وإليه ذهب الشافعى فى القديم ، وقال فى الجديد : إنها تحيض وبه قال إسحاق ، وعن مالك روايتان ، اه . قلت : والمشهور منها أنها تحيض كما فى " الأوجز " وعليه مشى الإمام مالك فى " الموطأ " .

ثم تعقب الحافظ على ابن بطلال ورده العينى مبسوطاً فارجع إليهما لو شئت التفصيل ، وإليه مال العينى ، إذ قال : غرض البخارى من وضع هذا الباب ههنا الإشارة إلى أن الحامل لا تحيض لأن اشتغال الرحم على الولد يمنع خروج دم الحيض ، ويقال : إنه يصير غذاءً للجنين ، ومن ذهب إلى أن الحامل لا تحيض الكوفيون وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه والأوزاعى والثورى ، وذكر جماعة ذهب إلى ذلك ، وإلى ذلك مال ابن المنير كما حكى عنه القسطلانى إذ قال : قال ابن المنير : أدخل المؤلف هذه الترجمة فى أبواب الحيض لينبه بها على أن دم الحامل ليس بحيض ، لأن الحمل إن تم فإن الرحم مشغول به ، وما ينفصل عنه من دم إنما هو رشح غذائه أو فضله أو نحو ذلك فليس بحيض وإن كانت المضغة غير مخلقة مجها الرحم مضغة مائعة حكما حكم الولد ، فكيف يكون الولد حيضاً ، اه . وتبعه صاحب " تيسير القارئ فى غرض البخارى " .

(١) قال الحافظ : حكى الطبرى لأهل التفسير فى ذلك أقوالاً ،

وقال : الصواب قول من قال : المخلقة : المصورة خلقاً تاماً ، وغير المخلقة :

ولم يتكون إلا قليل منه كيد أو رجل، وغير المخلقة حينئذ ما لم يتخلق شيء منه، فإن كان المراد هو الأول من معنييه فالغرض من إيراد أن المخلقة وغير المخلقة مستويان في الأحكام كإنقضاء العدة وحكم النفاس وغير ذلك (١) وإن كان السقط قبل تمام خلقه، وهو قول مجاهد والشعبي وغيرهما، اهـ. وفي "العيني" عن قتادة: «مخلقة وغير مخلقة» تامة وغير تامة، وعن الشعبي: النطفة والعلقة والمضغة إذا أكسيت في الخلق الرابع كانت مخلقة وإذا قذفها قبل ذلك كانت غير مخلقة، وعن أبي العالية: المخلقة المصورة وغير المخلقة السقط اهـ. وفي "الجلالين": «مخلقة» مصورة تامة الخلق، «وغير مخلقة» غير تامة الخلق. قال صاحب "الجمال": قوله: غير تامة الخلق أى غير مصورة أو غير تامة التصوير، وقال ابن زيد: المخلقة التي خلق الله فيها الرأس واليدين، وغير المخلقة التي لم يخلق فيها شيء.

(١) قال العيني: أجمع العلماء على أن الأمة أم ولد بما أسقطته من ولد تام الخلق، واختلفوا فيما لم يتم خلقه من المضغة والعلقة، فقال الأوزاعي ومالك: تكون بالمضغة أم ولد مخلقة كانت أو غير مخلقة وتنقض بها العدة، وعن ابن القاسم: يكون أم ولد بالدم المجتمع، وقال أبو حنيفة والشافعي وغيرهما: إن كان قد تبين في المضغة شيء من الخلق إصبع أو عين أو غير ذلك فهي أم ولد وعلى مثل هذا انقضاء العدة اهـ. قال الموفق: المرأة إذا أُلقت شيئاً بعد فرقة زوجها لم تخل من خمسة أحوال: أحدها: أن تضع ما فيه خلق الآدمي من الرأس واليد والرجل فهذا تنقضى به العدة بلا خلاف بينهم، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن العدة تنقضى بالسقط إذا علم أنه ولد. الثاني: أُلقت نطفة أو دمًا لاندري هل هو ما يخلق منه الآدمي أم لا؟ فهذا لا يتعلق به شيء، إلى أن قال: الخامس: تضع مضغة لاصورة فيها فهذا لا تنقضى به العدة ولا تصير أم ولد، لأنه لم يثبت كونه ولدًا

المراد هو الثانى فلإبراده لإفادة أن المخلقة وغير المخلقة ليستا مستويتين فى الحكم (١) بل المخلقة منهما له حكم الولد فى الأحكام المذكورة دون غير المخلقة ، حتى لا يكون ما يتعقب غير المتخلقة بهذا المعنى من الدم نفاساً بل كان حيضاً (٢) .

(باب إقبال الحيض و أدباره (٣))

إن لها علامات يعرفان بها وإن حكم الإقبال غير حكم الإدبار ، ففى

فأشبه العلقه ، فلا تنقضى العدة بوضع ما قبل المضغة بحال سواء كان نطفة أو علقه ، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الحسن إذ قال : إذا علم أنها حمل انقضت به العدة .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : لما كان نشوها ونموها بذريعة دم الحيض أورد باب الحمل فى أبواب الحيض ، وأشار بهذا الإيراد إلى أن الحمل لو ألقاه الملك من الرحم غير مخلقة فالدم الذى يخرج بعده حضيض يترتب عليه أحكام الحيض ، ولو ألقاه مخلقة فالدم الذى بعده نفاس يترتب عليه أحكامه .

(٢) ففى " السدر المختار " : وسقط ظهر بعض خلقه كيد ورجل أو ظفر أو شعر ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوماً ولد حكماً فتصير المرأة به نفساء وتنقضى به العدة ، فإن لم يظهر شئ فليس بشئ ، والمرئى حيض إن دام ثلاثة أيام وإلا استحاضة ، انتهى مختصراً .

(٣) لم يتعرض الشراح عن غرض المصنف بالترجمة ، و ما يظهر من كلام الحافظ أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى اختلافهم فيما يعرف به إدبار الحيض إذ قال : اتفق العلماء على أن إقبال الحيض يعرف بالدم فى وقت إمكان

الأول ترك الصلاة والصوم وغيرهما ، وفى الثانى خلافه إلى غير ذلك ، ثم إن ذلك فى أيام الحيض وسيرد عليك بعض تفصيله (١) ومعنى قوله : تريد

الحيض ، و اختلفوا فى إدباره فقليل : يعرف بالجفوف ، وهو أن يخرج ما يحتشى به جافاً ، وقيل : بالقصة البيضاء ، وإليه ميل المصنف اه ، والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى ما هو المصطلح المعروف عند الحديثين أن لفظ الإقبال والإدبار عندهم من مستدلالات التمييز بالدم ، ولذا أورد الإمام البخارى فيه ما يتعلق بالألوان ، قال الترمذى : قال أحمد وإسحاق فى المستحاضة : إذا كانت تعرف حيضها بإقبال الدم وإدباره ، فإقباله أن يكون أسود ، و إدباره أن يتغير إلى الصفرة ، فالحكم فيها على حديث فاطمة ، إلى آخر ما قال .

وقال الخرقى : فمن كانت ممن تميز فتعلم إقباله بأنه أسود ثخين منتن وإدباره رقيق أحمر تركت الصلاة فى إقباله ، فإذا أدهر اغتسلت ، قال الموفق : ذكر الخرقى فى هذه المسألة التى لدمها إقبال و إدبار ، و ذكر هذا الاصطلاح بمرات ، و ذلك معروف عندهم ، فالأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه على ذلك المصطلح عندهم ، والحنفية لما لم يقولوا بالتمييز حملوا روايات الإقبال والإدبار على إقبال الأيام المعتادة كما بسط فى "الأوجز" ، و الإمام البخارى لم يفصح فى ذلك بشئ بل نبه بالترجمة على ما هو المصطلح عندهم ، فلا ينافى ما قلته فى باب الاستحاضة ، بل لو قيل : إنه مال إلى عدم الاعتبار بالتمييز لكان له وجه ، لأنه أتى فى الباب بأثر عائشة : لاتعجلن حتى ترين القصة البيضاء .

(١) قريباً فى (باب الصفرة و الكدرة فى غير أيام الحيض) .

بذلك الطهر أن غرضها من قولها : حتى ترى القصة (١) أن الطهر لا يتحقق إلا إذا كان البياض الحالص .

قوله : وكانت أخفى معه ، هذه من جملة مقالات المرأة

(١) قال الكرمانى : القصة - بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة - الجص ، قال الجوهري : فى لغة حجازية : قصص داره أى جصصها ، و فى حديث الحائض : حتى ترى القصة البيضاء أى حتى تخرج القطننة التى تحتشى بها كأنها جصة لا يخالطها صفرة ، يعنى أفنت عائشة بأنها ما دامت الصفرة باقية" ليست ظاهرة" بل لا بد من رؤيتهن القطننة شبيهة" بالحصّة نقيّة" صافية" اه . قال الحافظ : القصة : النورة ، أى حتى تخرج القطننة بيضاء نقيّة" لا يخالطها صفرة ، وفيه دلالة على أن الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض ، و أما فى غيرها فسيأتى الكلام عليه فى باب مفرد ، و اعترض على من ذهب إلى أنه يعرف بالجفوف بأن القطننة قد تخرج جافة" فى أثناء الأمر ، فلا يدل على انقطاع الحيض بخلاف القصة وهى ماء أبيض يدفعه الرحم عند انقطاع الحيض . قال مالك : سألت النساء عنه فإذا هو أمر معلوم عندهن يعرفنه عند الطهر اه .

وقال الدردير : القصة - بفتح القاف - ماء أبيض يخرج من فرج المرأة اه . وقال الموفق : القصة البيضاء شئ يتبع الحيض أبيض يسمى التربة ، روى ذلك عن إمامنا ، وروى عنه : أنها القطننة التى تحشوها المرأة إذا خرجت بيضاء كما دخلت لا تغير عليها فهى القصة البيضاء اه . وقال ابن عابدين : القصة : الجصة ، والمعنى أن تخرج الدرجة كأنها قصة لا يخالطها صفرة ولا تربة وهو مجاز عن الانقطاع اه .

النازلة (١) .

(باب إذا حاضت في شهر ثلاث حبض (٢))

وعد التريبة قبل ذلك من ألوان الحيض إذ قال : ألوان الدماء ستة : كدرة وتريبة والسواد والحمرة والصفرة والخضرة ، والكدرة كالماء الكدر ، والتريبة نوع من الكدرة على لون التراب بتشديد الاء وتخفيفها بغير همزة نسبة إلى الترب بمعنى التراب اه . وقال العيني : في تفسير القصة أقوال فذكرها ، منها : ما في ” المحيط ” من كتب أصحابنا : القصة : الطين الذي يغسل به الرأس وهو أبيض يضرب إلى الصفرة ، وما في الحديث معناه : حتى تخرج القطن كأنها جصة لا تخالطها صفرة اه . قلت : وفيه أقوال آخر بسطت في ” الأوجز ” .

(١) وهو واضح وبه جزم الشراح ومؤاده أن لفظ : قالت ، قبله محذوف ، قال الحافظ : قوله : قدمت امرأة ، لم أقف على اسمها ، وقوله : فحدثت عن أختها ، قيل : هي أم عطية ، وقيل : غيرها ، وعليه مشى الكرماني ، وقوله : كانت أختي ، فيه حذف تقديره : قالت المرأة : وكانت أختي اه . قال العيني : ولا بد من تقدير قالت حتى يصح المعنى ، وتقدير القول في الكلام غير عزيز .

(٢) قال شيخ المشايخ في ” التراجم ” : باب إذا حاضت أى هو ممكن وإذا ادعت المرأة ذلك تصدقت فيه ، والآية دالة على أن قولها مقبول فيه ، وجميع تعالوق الباب دالة على أنه ليس في الحيض تحديد ، وإنما هو مفوض إلى قول المرأة لكن فيما يمكن اه . وسكت الشراح عن غرض المصنف بالترجمة ، والظاهر أن الإمام البخارى ذكر في الباب مسألتين : أولاهما : اختلافهم في مدة

هذا مبنى على أنه لم يتحقق عند قائله أقل مدة الحيض و الطهر ،

الحيض، وعليه يتفرع ما فى الترجمة من الادعاء بثلاث حيض فى شهر، فالترجمة فى هذا الجزء من الأصل الثامن عشر من أصول التراجع ، وسأتى الكلام عليه قريباً مفصلاً ، والمسألة الثانية صرح بها بقوله : وما يصدق النساء ، وهو كالنص فى غرضه ، قال القسطلانى تبعاً للعنى : أى هذا باب فى بيان حكم الجائض إذا حاضت فى شهر ثلاثاً وفى بيان ما يصدق النساء فى مدة الحيض والحمل .

قال صاحب " البدائع " : إن أخبرت بانقضاء عدتها فى مدة تنقضى فيها العدة قبل قولها ، وإن أخبرت فى مدة لاتنقضى فى مثلها العدة لا يقبل قولها ، وإنما كان كذلك لأنها أمينة فى إخبارها عن انقضاء عدتها ، فإن الله تعالى ائتمنها فى ذلك بقوله عز وجل : « ولا يحل لهن أن يكتمن » الآية ، والقول قول الأمين مع اليمين ، فإذا أخبرت بالانقضاء فى مدة تنقضى فى مثلها يقبل قولها ؛ ولا يقبل إذا كانت المدة مما لا تنقضى فى مثلها العدة ، لأن قول الأمين إنما يقبل فيما لا يكذبه الظاهر اهـ . وأما المسألة الأولى فاختلّفوا فى تحديد الحيض والطهر .

أما الحيض فمسلك الحنفية أن أقله ثلاثة أيام ولياليها و أكثره عشرة ، وقال الشافعى وأحمد : أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً ولياليها أو سبعة عشر قولان لكل منهما ، وقال مالك : لا حدة لأقله ، و أكثره سبعة عشر أو ثمانية عشر ، وفى " مختصر الخليل " : أكثره للمبتدأة نصف شهر كذا فى " الأوجز " و أما الطهر فأقله ثلاثة عشر يوماً عند أحمد ، وقالت الأئمة الثلاثة : خمسة عشر يوماً ، ذكر أبو ثور أن ذلك لا يختلفون فيه ،

كذا في " المغنى " ؛ ثم عدة المطلقة فتلاثة قروء بالنص ولا خلاف بينهم في ذلك ، واختلفوا في المراد بالقرء ، فقالت الحنفية : المراد به الحيض وهو الذى رجع إليه أحمد وهو المرجح في مذهبه ، وقوله الآخر : إن المراد به الطهر وهو مذهب الشافعى ومالك ، وعلى هذا فلو طلق أحد امرأته في الطهر يحتسب ذلك الطهر في العدة وتحتاج إلى الطهرين بعده ، كذا في " الأوجز " وإذا عرفت ذلك فقد عرفت أن المرأة إذا ادعت بثلاث حيض في شهر يقبل دعواها في الرجوع عند أحمد بل يقبل عنده على هذا القول في ثمانية وعشرين يوماً ولحظتين .

قال الكرمانى : قال ابن المنذر: اختلفوا في العدة التى تصدق فيها المرأة إذا ادعتها ، فروى عن على ر شريح أنها إن ادعت أنها حاضمت في شهر ثلاث حيض وجاءت ببينة من النساء العدول صدقت وهو قول أحمد اهـ . فهذا على قوله المرجوع عنه واضح ، وكذا يصح عنده إذا أريد بالقرء الحيض كما سيأتى تصويره ، ولذا قال الموفق : أقل الطهر بين الحيضتين ثلاثة عشر يوماً لأن كلام أحمد لا يختلف أن العدة تصح إن تنقضى في شهر واحد إذا قامت به البينة ، ثم استدل عليه بهذا الأثر ، وكذلك يقبل قولها عند مالك في ثلاثين يوماً وأربع لحظات ولا يقبل قولها عند الشافعى في أقل من اثنين وثلاثين يوماً ولحظتين ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ : قال الشافعى : القرء الطهر وأقله خمسة عشر يوماً وأقل الحيض يوم و ليلة ، فلا تنقضى عدتها في أقل من اثنين وثلاثين يوماً ولحظتين اهـ .

قلت : وتوضيح مسالك الأئمة الثلاثة هكذا :

.....
الطهر الذى طلق فيه . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثانى .
عند مالك : لحظة . لحظة . ١٥ يوماً . لحظة .

الطهر بعده .
بدء الحيض الثالث الذى تمت فيه العدة .
١٥ يوماً . لحظة . فالجموع ثلاثون يوماً وأربع لحظات .

الطهر الذى طلق فيه . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثانى .
عند الشافعى : لحظة . يوم . ١٥ يوماً . يوم .

الطهر بعده .
بدء الحيض الثالث الذى تمت فيه العدة .
١٥ يوماً . لحظة . فالجموع اثنان وثلاثون يوماً .

الطهر الذى طلق فيه . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثانى .
عند أحمد فى المرجوع عنه : لحظة . يوم . ١٣ يوماً . يوم .

الطهر بعده .
بدء الحيض الثالث الذى تمت فيه العدة .
١٣ يوماً . لحظة . فالجموع ٢٨ يوماً ولحظتان .

وأما عند الحنفية فاختلفت الروايات و التخاريج فى ذلك جداً كما بسط
فى " البدائع " ، و المعروف فى شروح البخارى وغيرها أنها لا تصدق عند
الإمام فى أقل من ستين يوماً و تصدق عند صاحبيه فى تسعة وثلاثين يوماً ،
وذلك لأن العدة عندهم على الحيض فلا بد من ثلاث حيض ، و الحيض مقدر
الطرفين ولاحد لأكثر الطهر و أقله خمسة عشر يوماً ، فوجه قول الإمام
أنه يبعد أن يعتبر الأقل من كل منها ، فالاعتدال أن يعتبر الأقل من جهة
والأكثر من جهة أخرى ، ولما لم يكن لأكثر الطهر حد فلا بد أن يعتبر
الأقل منه والأكثر من الحيض ، فيكون المجموع ستين يوماً .

ومبنى الاستدلال بالرواية أنها مطلقة من ذكر المقدار (١) فلا ينبغي التقييد بشئ

قال الكرماني : قال أبو حنيفة : لا تصدق في أقل من شهرين إذا كانت من ذوات الحيض لأنه ليس في العادة أن تكون المرأة على أقل الطهر و أقل الحيض ، لأنه إذا كثر الحيض قل الطهر وإذا قل الطهر كثر الحيض اهـ . و وجه قول صاحبيه أن أقل ما يمكن تصديقها فيه أن يعتبر الأقل من كل الجهتين فيكون المجموع تسعة وثلاثين و التصوير هكذا :

طهر الطلاق . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثاني

عند الإمام : لحظة ١٠ ١٥ ١٠

الطهر بعده . الحيض الثالث . المجموع .

١٥ ١٠ ٦٠ يوماً

طهر الطلاق . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثاني .

عند صاحبيه : لحظة ٣ ١٥ ٣

الطهر بعده . الحيض الثالث . المجموع .

١٥ ٣ ٣٩ يوماً

طهر الطلاق . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثاني .

عند أحمد في الرجوع إليه : لحظة ١ ١٣ ١

الطهر بعده . الحيض الثالث . المجموع .

١٣ ١ ٢٩ يوماً

و علم من هذا كله أن ترجمة الإمام البخاري توافق الإمامين : مالك

وأحمد ولا توافق الحنفية و الشافعية . زكريا

(١) وبذلك ذكر المطابقة بعض الشراح ، قال الكرماني : فإن قلت :

ما وجه دلالة على الترجمة ؟ قلت : إيهام قدر الأيام وعدم تعيين الشارع ذلك ،

من الأيام ، إلا أن الإمام لما تحققت له الرواية (١) ذهب إلى أنها مقدران شرعاً ، ومعنى قوله : لقول الله تعالى : « ولا يحل لهن » الآية أن الكتمان لما كان حراماً عليهن بهذه الآية (٢) كان حمل قولهن على الكذب حملاً لمقالة المسلم على الكذب ، ولا يجوز ذلك .

قوله : ويذكر عن علي وشريح (٣) هذا كما تقدم مبني على أنها لم يتحقق

وهو محتمل أن يكون في الشهر ثلاث حيض ، وكونها مصدقة في الحيض وقدره لأنه فوض إليها اه . وقريب منه ما قال السندی : إن الاستدلال بالحديث تفويض الأيام إليهن من غير تعيين ؛ وقال شيخ المشايخ في " التراجم " قوله : « دعى الصلاة » هو محل المناسبة بالترجمة ، فإنه دليل على أنه فوض الأمر إلى فاطمة اه . وقال الحافظ : مناسبة الحديث بالترجمة في قوله : « قدر الأيام » فوكل ذلك إلى أمانتها ورده إلى عاداتها وذلك يختلف باختلاف الأشخاص .

(١) في تحديد الحيض كما بسط في محله من المطولات ، ذكر بعضها العيني وأحال بسطها على شرح " الهداية " .

(٢) قال الكرمانی : وأما وجه الدلالة بالآية فن جهة أنها إذا لم يحل لها الكتمان وجب الإظهار ، فلو لم تصدق فيه لم يكن للإظهار فائدة اه . وتبعه في ذلك الحافظ وغيره ، وقال شيخ المشايخ في " التراجم " : والآية دالة على أنها قولها مقبول فيه اه .

(٣) قال القسطلانی : شريح بالشين المعجمة والحاء المهملة ابن الحارث الكوفي أدرك رسول الله ﷺ ولم يلقه ، استقصاه عمر وتوفي ٩٨ هـ . وهذا التعليق وصله الدارمي بإسناد رجاله ثقات عن الشعبي قال : جاءت امرأة

عندهما أقل الطهر ما هو ، وقول عطاء (١) : أقرأها ما كانت ، الأظهر أن المؤلف احتج بإطلاقه وعدم تقييده بشئ من الأيام على أنها لاتتعين ، فتصدق المرأة فيما تقول . وقول عطاء : الحيض يوم إلى خمسة عشر (٢) ظاهر فيما ادعاه المؤلف إذ ليس معه أقل مدة الطهر (٣) حتى لايمكن مضي الثلاث من الحيض في كل شهر واحد ، ومعنى قول ابن سيرين (٤) : لإنهن لايجتنن أى إلينا في

إلى على تخاصم زوجها طلقها فقالت : حضت في شهر ثلاث حيض ، فقال على لشريح : اقض بينهما ، قال : يا أمير المؤمنين وأنت ههنا ؟ قال : اقض بينهما ، قال : إن جاءت من بطانة أهلها ممن يرضى دينه وأمانته تزعم أنها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كل قرء وتصلى جاز لها وإلا فلا ، قال على : قالون ، وقالون بلسان الروم : أحسنت كذا في ” الفتح “ .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق ، قال العيني : معناه أقرأها في زمن العدة ما كانت قبل العدة أى لو ادعت في زمن العدة أقرأها معدودة في مدة معينة في شهر مثلاً ، فإن كانت معتادة بما ادعت فذاك ، وإن ادعت في العدة ما يخالف ما قبلها لم تقبل اه .

(٢) قال الحافظ : وصله الدارمي بإسناد صحيح عنه قال : أقصى الحيض خمس عشرة وأدنى الحيض يوم ، ورواه الدارقطني بمعناه .

(٣) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : الحيض يوم ، فلا بد أن يعلم الطهر عنده ، فإن كان خمسة أيام كما قال ابن سيرين فأمكن خمسة حيض في شهر اه .

(٤) قال الكرماني : قوله : بعد قرئها أى طهرها لا حيضها بقرينة لفظ الدم ، والغرض منه أن أقل الطهر هل يحتمل أن يكون خمسة أيام أم لا ؟ اه .

مثل تلك الأصول لا أنا لا نعلم ذلك ، وأيضاً ففيه دلالة على دعوى المؤلف لأنهن لما كن أعلم بذلك وجب تصديقهن فيما يخبرن من أحوالهن ، فتصدق المرأة لو أخبرت بمضى ثلاث حيض في الشهر الواحد .

(باب الصفرة والكدره الخ)

قوله : في غير أيام الحيض ، قصد بهذه الزيادة جمع ما بين الروايات من التعارض (١) فقد تقدم من قول عائشة أنها قالت : لا تعجلن حتى ترين

وتبعه القسطلاني في ذلك ، وهو مؤدى ما تقدم من تقرير مولانا محمد حسن المكي في القول السابق ، وتعقب العيني قول الكرماني وقال : ليس المعنى هكذا وإنما المعنى أن ابن سيرين سئل عن امرأة كان لها حيض معتاد ثم رأت بعد أيام عاداتها خمسة أيام أو أقل أو أكثر ، فكيف يكون حكم هذه الزيادة ؟ فقال ابن سيرين : هي أعلم بذلك يعنى التمييز بين الدمين راجع إليها ، فيكون المرئي في أيام عاداتها حيضاً ، وما زاد على ذلك استحاضة ، فإن لم يكن لها علم بالتمييز يكون حيضها ما تراه إلى أكثر مدة الحيض وما زاد عليها يكون استحاضة ، وليس المراد من قوله : بعد قرنها أى طهرها كما قال الكرماني ، بل المراد بعد حيضها المعتاد كما ذكرنا ، وقال صاحب " التوضيح " بعد ذكر هذا الأثر عن ابن سيرين : وهذا يشهد لمن يقول : القرء الحيض وهو قول أبي حنيفة ، وقال السفاقي : هو قول ابن سيرين وعطاء وأحد عشر صحابياً والخلفاء الأربعة اهـ .

(١) وبذلك جزم جميع العلماء ، قال الحافظ : يشير بذلك إلى الجمع بين حديث عائشة المتقدم في قولها : حتى ترين القصة البيضاء ، وبين حديث أم عطية المذكور في هذا الباب بأن ذلك محمول على ما إذا رأت الصفرة

القصة ، ففيه دلالة على أن الصفرة والكدره من الحيض ، وههنا وقع التصريح بخلافه ، فأشار إلى الجمع بينهما بأن هذا في غير أيام الحيض وذلك فيها .

والكدره في أيام الحيض ، وأما في غيرها فعلى ما قالته أم عطية اه . قال ابن بطال : ذهب جمهور العلماء في معنى هذا الحديث إلى ما ذهب إليه البخاري في ترجمته : فقال أكثرهم الصفرة والكدره حيض في أيام الحيض خاصة وبعد أيام الحيض فليس بشئ ، روى هذا عن علي وبه قال ابن سيرين والثوري والأوزاعي وأبو حنيفة ومحمد والشافعي وأحمد وإسحاق وغيرهم ، وقال أبو يوسف : ليس قبل الحيض حيض وفي آخره حيض وهو قول أبي ثور ، وقال مالك : حيض في أيام الحيض وغيرها ، وأظن أن حديث أم عطية لم يبلغه اه . كذا في " العيني " .

وقال ابن رشد : اختلف الفقهاء في الصفرة والكدره هل هي حيض أم لا؟ فرأت جماعة أنها حيض في أيام الحيض وبه قال الشافعي وأبو حنيفة وروى مثل ذلك عن مالك ، وفي " المدونة " عنه أنها حيض في أيام الحيض وغيرها رأت مع ذلك الدم أو لم تره ، وقال داود وأبو يوسف : إنها لا تكون حيضة إلا بآثر الدم ، والسبب في اختلافهم مخالفة ظاهر حديث أم عطية لحديث عائشة ، فمن رجح حديث عائشة جعلها حيضة مطلقاً ، ومن رام الجمع بينهما قال : إن حديث عائشة في أيام الحيض وحديث أم عطية في غير أيامه .

وذهب قوم إلى ظاهر حديث أم عطية فلم يروا الصفرة والكدره شيئاً لا في أيام الحيض ولا في غيرها ولا بآثر الدم ولا بعد انقطاعه لقول رسول الله ﷺ : « دم الحيض دم أسود يعرف » ولأن الصفرة والكدره ليست بدم ، وإنما هي من سائر الرطوبات التي ترخيها الرحم ، وهو مذهب أبي محمد بن

(باب عرق الاستحاضة)

حزم اه . ولا يشكل على الأئمة ما تقدم من اختلافهم في المستحاضة من اعتبار لون الدم لأنها في المستحاضة دون الحيض ، فإن ألوان دم الحيض عديدة عند الجميع لا يختص بلون واحد ، قال الدردير : الحيض دم كصفرة أو كدرة خرج بنفسه .

قال الدسوقي : قوله : كصفرة ، تمثيل للدم بما هو من أفراداه ، وما ذكر من أن الصفرة والكدرة حيض هو المشهور ، ومذهب " المدونة " سواء رأتهما في زمن الحيض أو لا بأن رأتهما بعد علامة الطهر ، وقيل : إن كانا في أيام الحيض فحيض وإلا لا ، وهذا لابن الماجشون ، وجعله المازرى والباجي هو المذهب ، وقيل : ليسا بحيض اه . وعلم منه أن ما حكاه البايجي من المذهب لا خلاف فيه بين الإمام مالك والجمهور ، وفي " شرح الإقناع " : ولونه أى الدم الأقوى أسود ثم أحمر فهو ضعيف بالنسبة وقوى بالنسبة للأشقر .

قال البجيرى : والحاصل : أن الصور لألوان الدماء وصفاتها ألف وأربعة وعشرون صورة ، وذلك لأن الألوان خمسة : وهى : أسود وأحمر وأشقر وأصفر وأكدر ، والصفات أربعة : إما ثخين أو متن أو هما أو مجرد عنهما ، فإذا ضربت صفات الأول في صفات الثانى ، ثم الحاصل في صفات الثالث ، وهكذا بلغت ما ذكر ، فإن استوى دمان قدم السابق كأسود ثخين وأحمر ثخين متن ، وكأحمر متن أو ثخين مع أسود مجرد فهما مستويان اه .

قال العيني : إن قلت : ما علامة إديار الحيض و انقطاعه و الحصول في الطهر ؟ قلت : أما عند أبى حنيفة وأصحابه فالزمان والعادة ، وهو الفيصل

أى باب بيان أن دم الاستحاضة دم عرق (١) وليس خارجاً من

بينهما ، فإذا أضلت عاداتها تحرت ، وأما عند الشافعى وأصحابه اختلاف الألوان هو الفيصل ، فالأسود أقوى من الأحمر وهو أقوى من الأشقر إذا جعلاً حيضاً ، فتكون حائضاً في أيام القوى مستحاضة في أيام الضعيف اه .

(١) و تقدم في باب الاستحاضة من حديث عائشة رضي الله عنها أنه عليه السلام قال لفاطمة : « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » الحديث ، وهو أوضح في المقصود ، قال القسطلانى : الحيض في اللغة : السيالان ، وفي الشرع : دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها في أوقات معدودة ، والاستحاضة : الدم الخارج في غير أوقاته ويسيل من عرق فمه في أدنى الرحم اسمه العاذل - بالذال المعجمة - اه . قال صاحب " الكتر " : الحيض دم ينفسه رحم امرأة سليمة عن داء ، قال الزيلعى : احترز بقوله : رحم امرأة ، عن الدماء الخارجة من الجراحات والاستحاضة فإنها دم عرق لا دم رحم اه .

وقال شيخ المشايخ في " التراجم " : قوله : « ذلك عرق » قيل معناه : إنه ليس دم الرحم حتى يوجب ترك الصلاة والصوم بل هو دم عرق ، فإن قيل : قد تقرر عند الأطباء أن دم الاستحاضة ينفص من الرحم أيضاً فما معنى قوله : « ذلك عرق » ؟ قلت : معناه إنما ذلك وجع ومرض فيه ، وإطلاق العرق وإرادة المرض والوجع لأن اجتماع الدم وفساده فيه ، فهو غالباً يكون مسبباً للوجع والمرض ، فعلى هذا لا مخالفة بين الحديث وبين ما قاله الأطباء ، على أن الأطباء أيضاً معترفون بأن أكثر الأمراض بل جلها تكون من سوء مزاج في العروق اه .

أحد السبيلين (١) فلا يتحد حكمهما لما فيهما من بون في الأصل والذات ، فيكون سبباً للاختلاف في الآثار والثمرات .

قوله : إنها لا تنفرد (٢) وذلك لأن طواف الصدر واجب فلا يترك ، ثم لما بلغه النص ترك القياس .

قلت : ويشكل عليه أن الاستحاضة مشتق من الحيض و السنين للمبالغة أو التحول ، و الجواب واضح بأن الاشتقاق باعتبار المعنى اللغوى وهو السيلان فاشتركا فيه ، و أما باعتبار المعنى الشرعى فدمان مختلفان ، ولذا فرق في أحكامهما عند الشرع ، و نص عليه الشارع عليه الصلاة والسلام بقوله : « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » قال صاحب "المجمع" : الحيض دم يخرج من قعر الرحم ، والاستحاضة : دم يسيل من عرق فمه الذى يسيل منه في أدنى الرحم دون قعره اهـ .

(١) المراد من السبيل في كلامه مجرى البول، كما بسطه في "الكوكب" لا الفرج فإنه لا ريب في أنه يخرج منه ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : اعلم أن الحيض يخرج من أجزاء الرحم ، ودم الاستحاضة يخرج عرق فوق الرحم فيجتمع فيه ثم يخرج ، والرحم غير المبال ليس بداخل في المخرجين عند أحد اهـ .

(٢) قال الجافظ: قوله: وكان ابن عمر، هو مقول طاؤس لا ابن عباس وكذا قوله : ثم سمعته يقول : وكان ابن عمر يفتي بأنه يجب عليها أن تتأخر إلى أن تطهر من أجل طواف الوداع ، ثم بلغته الرخصة عن النبي ﷺ ، فصار إليه ، أو كان نسي ذلك فتذكره اهـ .

(باب إذا رأت المستحاضة الطهر^(١))

(١) اختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة ، قال التيمي : مراد البخارى في الترجمة إذا رأت الطهر أى إذا أقبل دم الاستحاضة الذى هو دم العرق وميزته من دم حيضها وهو الطهر من الحيض ، كذا في "الكرمانى" وهو مختار الحافظ إذ قال : أى تميز لها دم العرق من دم الحيض ، فسمى زمن الاستحاضة طهراً لأنه كذلك بالنسبة إلى زمن الحيض ، ويحتمل أن يراد به انقطاع الدم ، والأول أوفق للسياق اهـ .

وتعقبه العيني واختار : هذا باب في بيان أن المستحاضة إذا رأت الطهر بأن انقطع دمها تغتسل وتصلى ولو كان ذلك الطهر ساعة ، هذا هو المعنى الذى قصده البخارى ، والدليل عليه ذكره الأثر المروى عن ابن عباس ، وما قال بعضهم : أى تميز لها إلخ مخدوش من وجوه ، وما قال : الأول أوفق للسياق عكس ما ذكره البخارى ، بل الأوفق للسياق ما ذكرنا اهـ . وتحتمل ترجمة البخارى ثلاثة أوجه عند ذلك الفقير ، ولا يبعد إرادة الثلاثة معاً ؛ فإن البخارى أودع الدقائق الكثيرة في التراجع .

الأول : التنبيه على اختلافهم في أقل مدة الطهر ، وعلى هذا فيل البخارى على ما يظهر من ظاهر سياق أثر ابن عباس أنه لا تحديد في ذلك ، قال الكرمانى : فإن قلت : أقل الطهر خمسة عشر يوماً ، قلت : هو مختلف فيه ، ولعل الأقل عند ابن عباس ساعة اهـ . قال العيني : مراد البخارى من الترجمة مضمون أثر ابن عباس ، قال الداؤدى : معناه إذا رأت الطهر ساعة ثم عاودها دم فإنه تغتسل وتصلى ، قال العيني : ومن هذا يعلم أن أقل الطهر ساعة عند ابن عباس اهـ .

وفى "الأوجز" عن مالك فى أقل مقدار الطهر روايتان ، روى عنه ابن القاسم أن ذلك غير مقدر وأن الرجوع فيه على العرف والعادة ، والثانية أنه مقدر ، واختلف فى التقدير فروى عنه ابن الماجشون : أقل الطهر خمسة أيام ، وقال ابن حبيب : عشرة ، وقال محمد بن مسلمة : خمسة عشر يوماً ، ورجع الباجى هذه الرواية ، وتقدم قريباً فى (باب إذا حاضت فى الشهر ثلاث حيض) أن أقل الطهر ثلاثة عشر يوماً عند أحمد ، وخمسة عشر عند بقية الأئمة الثلاثة ، وقال الكرماني : عند مالك لاحقاً لأقل الطهر ولأقل الحيض إلا ما بينته النساء ، وقال الأوزاعي : عندنا امرأة تحيض غدوة وتطهر عشية^١ اهـ .

وقال العيني : ومن هذا يعلم أن أقل الطهر ساعة عند ابن عباس ، وأقل الطهر عند جمهور العلماء خمسة عشر يوماً ، وهو قول أصحابنا وبه قال الثوري والشافعي ، وذكر أبو ثور أنهم لا يختلفون فيه فيما نعلم ، وقال المحاملي : أقل الطهر خمسة عشر يوماً بالإجماع ، ونحوه فى "التهذيب" ، وقال القاضي أبو الطيب : أجمع الناس على ذلك ، وقال النووي : دعوى الإجماع غير صحيح لأن الخلاف فيه مشهور فإن أحمد وإسحاق أنكرا التحديد ، فقال أحمد : الطهر بين الحيضتين على ما يكون ، وقال إسحاق : توقيفهم الطهر بخمسة عشر غير صحيح ، وقال ابن عبد البر : أما أقل الطهر فقد اضطرب فيه قول مالك وأصحابه ، فروى عنه ابن القاسم عشرة أيام ، وسحنون ثمانية ، وابن الماجشون خمسة^٢ اهـ . ويشير إلى هذا الوجه قول البخارى فى الترجمة : ولوساعة^٣ .

الوجه الثانى : أن الإمام البخارى أشار إلى رد المالكية فى الاستظهار ، وهى مسألة شهيرة لهم ، قال الموفق : قال مالك : لا اعتبار بالعادة إنما

.....

الاعتبار بالتمييز ، فإن لم تكن مميزة استظهرت بعد زمان عادتها بثلاثة أيام إن لم تجاوز خمسة عشر يوماً ، وهى بعد ذلك مستحاضة ، ولا عبرة بالاستظهار عند الأئمة الثلاثة واستدلوا بجميع الروايات المرفوعة فى الباب ، منها : ما فى حديث فاطمة من قوله صلى الله عليه وسلم : « دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلى وصلى » متفق عليه ، وفى حديث أم حبيبة عند مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم : « امكثى قدر ما كانت تحبسك حيضتك ، ثم اغتسلى وصلى » .

وفى " المغنى " : روى عدى بن ثابت عن أبيه عن جده مرفوعاً : « المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتصوم وتصلى » رواه أبو داود والترمذى اه . قال ابن رشد فى " البداية " : وأما الاستظهار الذى قال به مالك بثلاثة أيام فهو شئ انفرد به مالك وأصحابه ، وخالفهم فى ذلك جميع فقهاء الأمصار ما عدا الأوزاعى إذ لم يكن لذلك ذكر فى الأحاديث الثابتة ، وقد روى فى ذلك أثر ضعيف اه . ويدل على ذلك لفظ : إذا رأيت الطهر ، فى الترجمة ، يعنى لا يحتاج بعد رؤية الطهر إلى شئ آخر .

والوجه الثالث : الرد على من منع وطى المستحاضة كما يدل عليه قوله : يأتيها زوجها ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال ابن رشد : اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : فقال قوم : يجوز وطئها وهو الذى عليه فقهاء الأمصار وهو مروى عن ابن عباس وجماعة من التابعين ، وقال قوم : لا يجوز وهو مروى عن عائشة وبه قال النخعي والحكم ، وقال قوم : لا يجوز ذلك إلا أن يطول ذلك بها اه . وفى " العيون " : إن وطى المستحاضة جائز فى حال جريان الدم عند جمهور العلماء ، حكاه ابن المنذر عن ابن عباس وجماعة من التابعين والأوزاعى والثورى ومالك وإسحاق وهو مذهب أبى حنيفة والشافعى تعلقاً

قال ابن عباس : تغتسل إلخ (١) أوجه الوجوه فيه أن المراد بذلك أن المستحاضة إذا طهرت بمعنى أنها انقضت مدة حيضها ما كانت ، فإنها لا تنتظر

بها في " أبي داؤد " بسند جيد : إن حنة كانت مستحاضةً وكان زوجها يأتيها ، ورى عن عائشة أنها قالت : لا يأتيها زوجها ، وبه قال النخعي والحكم والزهرى والشعبي وكرهه ابن سيرين ، وقال أحمد : لا يأتيها زوجها إلا أن يطول ذلك بها ، وفي رواية : إلا أن يخاف زوجها العنت اه .

واختار الخرق أنها لا توطأ إلا أن يخاف على نفسه ، وحكى الموفق رواية الإباحة مطلقاً كقول أكثر الفقهاء ، قال الموفق : وإن خاف على نفسه الوقوع في محذور إن ترك الوطى أبيح على الروائين ، لأن حكمها أخف من حكم الحائض اه . ويؤيد ذلك الوجه أثر ابن عباس في الترجمة ، وهذا أوجه الوجوه عندي لأنه لم يحكم في الترجمة بشئ بل ذكرها بلفظ : إذا ، وذكر في الجواب أثر ابن عباس وأيده بقوله : الصلاة أعظم ، فكأنه استدل بجواز الصلاة على جواز الوطى بالأولوية ، ولذا عقبه بحديث عائشة في قصة فاطمة المصرح بأمر الصلاة ، وإثبات الترجمة بالأولوية كما هو المعروف من أصوله ، وتقدمت إليه الإشارة في كلام الحافظ .

(١) قال الحافظ : قوله : قال ابن عباس ، هذا التعليق وصله ابن أبي شيبة والداري من طريق أنس بن سيرين عن ابن عباس أنه سأله عن المستحاضة فقال : أما ما رأيت الدم البحراني فلا تصلى ، وإذا رأيت الطهر ولو ساعةً فلتغتسل وتصلى اه . قلت : وهكذا أخرجه أبو داؤد برواية أنس ابن سيرين عن ابن عباس تعليقاً ، ثم قال الحافظ : وقوله : يأتيها زوجها ، هذا أثر آخر عن ابن عباس أيضاً وصله عبد الرزاق وغيره من طريق عكرمة عنه قال : المستحاضة لا بأس أن يأتيها زوجها اه .

بعد ذلك شيئاً وتغتسل وتصلي في أى ساعة من النهار والليل كان ذلك (١) أو ولو بقيت من النهار ساعة، فإنها لا تنتظر بعد مضي المدة شيئاً آخر، وأما لو أريد بذلك ما هو الظاهر من أنها تصلى أى ساعة طهرت فإن ذلك بعيد من شأن ابن عباس أن يأمر بالصلاة من انقطاع الدم ولو ساعة ولو كان ذلك في أيام الحيض (٢) وأما إرادة ذلك في أيام الاستحاضة في غير المحيض

(١) وبذلك جزم السندی إذا قال : إذا رأت المستحاضة الطهر أى انقطاع الحيض لا انقطاع الدم إذ الكلام في المستحاضة حال قيام الاستحاضة وهى التى لا ينقطع دمها ، وكون الطهر بهذا المعنى ساعة باعتبار معرفتها دم الحيض ودم الاستحاضة اهـ . قلت : وهذا هو الذى تقدم عن الكرماني تبعاً للتيمى وهو مختار الحافظ كما تقدم .

(٢) لعل الشيخ أراد ههنا توجيه أثر ابن عباس ، وما حكى مولانا الشيخ حسين على في تقريره مبنى على ظاهر ألفاظ الأثر ونصه : قوله : قال ابن عباس ، يعنى أن ابن عباس لا حد عنده لأقل الحيض حتى يقول بأن الطهر ساعة إذا لم يتم مدة أقل الحيض أنه دم ، فعنده متى رأت الطهر تغتسل وتصلى ، وأقل الطهر عنده ساعة ، فإذا رأت الدم بعد ساعة يحكم بالقضاء ، والمذهب عندنا أنه إذا رأت الطهر في ثلاثة أيام لا اعتبار له ، وإن رأت بعدها وكانت عاداتها ثلاثة أيام تغتسل وتصلى ، وإن كانت عاداتها أكثر فتؤخر إلى آخر الوقت اهـ . وكذا في تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : قوله : ولو ساعة أى ولو كان ذاك الطهر ساعة ثم يبدأ الحيض بعدها ، فعلم أنه يمكن عند ابن عباس أن يكون الطهر ساعة اهـ . وفي تقريره الآخر : قوله : (باب إذ رأت الطهر) هذا مشكل جداً فإن المستحاضة طاهرة تصلى بالفعل ، فكيف يتفرع على هذه الترجمة قول ابن عباس ؟ فلا بد لك أن تقول : المراد بالمستحاضة

فأبعد لأن الصلاة فيها لا تتوقف على الطهر وانقطاع الدم ، ولظهور الروايات بأن ذلك لا يمنع صوماً ولا صلاةً .

قوله : الصلاة أعظم (١) فلما جازت مع عظمتها فإتيان الزوج أسهل فاغسلي عنك الدم ، إدارة الأمر (٢) على إدبار الحيضة ظاهرة فيما بيننا من

الحائض ، أو المرأة التي استمردها بعد استقرار عاداتها ، فإنها إذا رأت الطهر بأن مضت أيام حيضها في علمها على ما هو عادة لها ، وجاءت أيام طهرها تغتسل وتصلى ولو ساعةً أى ولو كان طهرها المعتاد لها ساعةً ، فإنها تغتسل في تلك الساعة وتصلى فيها ، وكان ابن عباس سئل عن تلك المرأة فأجاب بهذا الجواب ، وإذا عرفت هذا فقد عرفت أن الرؤية في قوله : إذا رأت وإن كانت رؤية البصر لكن المراد به رؤية القلب اه .

(١) قال الحافظ : قوله : الصلاة أعظم ، أى من الجماع ، الظاهر أن هذا بحث من البخارى أراد به بيان الملازمة ، أى إذا جازت الصلاة فجواز الوطى أولى ، لأن أمر الصلاة أعظم من أمر الجماع ، ولذا عقبه بحديث عائشة في قصة فاطمة المصريح بأمر المستحاضة بالصلاة ، وذكر بعض الشراح أن قوله : الصلاة أعظم ، من بقية كلام ابن عباس ، وعزاه إلى تخريج ابن أبى شيبة وليس هو فيه ، نعم روى عبد الرزاق والدارمى عن سالم الأفطس أنه سأل سعيد بن جبير عن المستحاضة أتجماع ؟ قال : الصلاة أعظم من الجماع اه . وسكت عنه العيني والقسطلاني ، وفي " الكرماني " : قال الزهرى : إنما سمعنا الرخصة في الصلاة ، وقال ابن عباس : الصلاة أعظم من الجماع اه . فجعله من مقولة ابن عباس .

(٢) وهذا واضح لأن إدبار الحيض عند جميع الفقهاء بانقضاء أيام العادة أو بالتمييز على الاختلاف بينهم ، فكلهم مجتمعون على وجود الدم إذ

مراد الترجمة ومراد ابن عباس .

(باب الصلاة على النفساء (١))

لما كان لتوهم أن يتوهم أنها نجسة لما حكم الشارع عليها أن لا تصلى ولا تصوم ولا تدخل مسجداً (٢) ومن شرائط الصلاة على الميت طهارته ذلك ، فاستدل الشيخ بذلك على أن المراد بالطهر في الترجمة انقضاء الحيض لا انقطاع الدم .

(١) بضم النون وفتح الفاء ، وهي المرأة الحديثة العهد بالولادة ، وهي صيغة مفردة على غير قياس كما أن جمعه على فعال بكسر الفاء على غير القياس أيضاً ، قالوا : ليس في الكلام فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء ، كذا في " الكرمانى " ثم ذكر الإمام البخارى في الباب مسألتين : أولاهما : الصلاة عليها ، والثانية : سنة الصلاة عليها باعتبار محل قيام الإمام ، وسيأتى الكلام عليها قريباً .

قال الكرمانى : قيل : وهم البخارى في هذه الترجمة حيث ظن أن قوله : ماتت في بطن ، معناه ماتت في الولادة فوضع (باب الصلاة على النفساء) قال : ومعنى : قوله : ماتت في بطن ماتت مبطونة ، كما روى ذلك ميمناً من غير هذا الوجه ، وتعقبه الكرمانى وتبعه الحافظ وغيره بأنه ليس وهماً لأنه قد جاء صريحاً في (باب الصلاة على النفساء) في كتاب الجنائز في حديث الباب من رواية يزيد بن زريع عن حسين المعلم بلفظ : ماتت في نفاسها ، فالترجمة صحيحة والموهم هو واهم ، انتهى بزيادة واختصار .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى غرض المصنف بالترجمة وهو واضح ، وفي " الكرمانى " : قال صاحب " شرح تراجم الأبواب " : فقه الباب من الحديث (م - ٣٦) .

فلا يصلى على النفساء ، رد ذلك بأن الصلاة عليها ثابتة ، والسنة فى القيام على

إما طهارة جسد النفساء وإما أن النفساء وإن عدها من الشهداء فليس حكمها حكم شهيد القتال فيصلى عليها كسائر المسلمين ، وإما أن حكم النفاس قد زال بالموت فيصلى عليها كغيرها من المسلمين اه . وقال الحافظ : قال ابن بطال : يحتمل أن يكون البخارى قصد بهذه الترجمة أن النفساء وإن كانت لا تصلى لها حكم غيرها من النساء ، أى فى طهارة العين لصلاة النبي ﷺ عليها ، قال : وفيه رد على من زعم أن ابن آدم ينجس بالموت ، لأن النفساء جمعت الموت ، وحمل النجاسة بالدم اللازم لها ، فلما لم يضرها ذلك كان الميت الذى لا يسيل منه دم أولى .

وتعقبه ابن المنير بأن هذا أجنبي عن مقصود البخارى ، قال : وإنما قصد أنها وإن ورد أنها من الشهداء فهى لمن يصلى عليها كغير الشهداء ، وتعقبه ابن رشيد بأنه أيضاً أجنبي عن أبواب الحيض قال : وإنما أراد البخارى أن يستدل بلازم من لوازم الصلاة ، لأن الصلاة اقتضت أن المستقبل فيها ينبغى أن يكون محكوماً بطهارته ، فلما صلى عليها أى إليها لزم من ذلك القول بطهارة حينها ، وحكم النفساء واحد ، ويدل على أن هذا مقصود البخارى إدخال حديث ميمونة فى الباب ، كما فى رواية الأصيلى وغيره اه .

وتعقب العيني كلهم فقال : كل هذا لا يجدى ، والصواب أن هذا الباب لا دخل له فى كتاب الحيض ، ومورده فى كتاب الجنائز ، ومع هذا ليس له مناسبة أصلاً بالباب الذى قبله ، ورعاية المناسبة بين الأبواب مطلوبة ، وقول ابن بطال : إن حكم النفساء كغيرها فى طهارة العين لصلاته ﷺ عليها مسلم ، ولكنه لا يلائم حديث الباب فإن حديث الباب أنه ﷺ صلى عليها وقام وسطها ، وليس لهذا دخل فى كتاب الحيض ، وقول ابن المنير أبعد منه ، لأن

الحائضة والنفساء وغيرهما القيام على وسط السرير (١) ليحصل السر لعدم

مظنة ما ذكره في باب الشهيد وليس له دخل في كتاب الحيض ، وقول ابن رشيد أبعد من الكل لأنه ارتكب أموراً غير موجهة ، الأول : إنه شرط أن يكون المستقبل في الصلاة طاهراً ، والثاني : ارتكب مجازاً من غير داع ، والثالث : ادعى الملازمة وهي غير صحيحة على ما لا يخفى اهـ .

قلت : لاشك في أن ما قاله ابن رشيد بعيد لأنه لا يلزم من التوجه إلى شيء في الصلاة طهارة هذا الشيء ، وكذلك ما قال ابن المنير وإن كان موجهاً في نفسه لكنه محله كتاب الجهاد أو كتاب الجنائز ، ولذا عندى كرر الإمام البخارى هذه الترجمة إذ أعادها في كتاب الجنائز ، ومع ذلك ما قاله العيني : لا وجه لهذه الترجمة ، أبعد من شأن البخارى . فالأوجه ما أفاده الشيخ وهو مؤدى كلام ابن بطلان ، وعلى هذا فلا يرد أيضاً على الإمام البخارى تكرار الترجمة ههنا وفي كتاب الجنائز إذ الغرض ههنا لإثبات الصلاة عليها دفعاً لما يتوهم من نجاستها الحكمة ، وفي الآتي في كتاب الجنائز إثبات الصلاة دفعاً لما يتوهم المنع ، لكون الموت في النفاس شهادة حكمة .

(١) هذا هو الجزء الثاني من الترجمة ، والإشكال فيه أشد من الأول لأن محله كتاب الجنائز ، وسيأتى في محله (باب أين يقوم من المرأة والرجل) ويذكر فيه المصنف حديث سمره هذا ، فذكره ههنا مجرد تكرار في غير محله ، ويمكن التفصلي عنه بأن يقال : إن الإمام البخارى أراد ههنا التنبيه على أنه لا فرق في ذلك بين النفساء وغيرها ، وإليه أشار الشيخ - قدس سره - بقوله : وغيرهما ، وأما الآتي في كتاب الجنائز فهو في محله لبيان مسألة قيام الإمام على جناز الرجل والنساء المختلفة فيها بين الأئمة بسطها العيني ، وحاصله : أن الإمام يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر في المشهور المرجح عندنا

النعوش يومئذ (١) ثم استغنى بها عنه (٢) وإن النساء شقائق الرجال فأخذن الحنفية ، وفيه روايات أخر ذكرها العيني .

وحكى عن " المغنى " : لا يختلف المذهب فى أن السنة أن يقوم الإمام عند صدر الرجل وعند منكبيه ، وحذاء وسط المرأة . وروى حرب عنه كقول أبى حنيفة إذ قال : رأيت أحمد صلى على جنازة فقام عند صدر المرأة ، وقال مالك : يقوم من الرجل عند وسطه ومن المرأة عند منكبيها ، وبسط الاختلاف فى ذلك عند الشافعية ، وحكى أيضاً اختلاف الترجيح عندهم مبسوطاً ، وقال القسطلانى : يقف الإمام والمنفرد ندباً عند عجيذة الأنثى والخنى ، وأما الرجل فعند رأسه اه .

(١) كما بسط ذلك الشيخ فى " الكوكب الدرى " وهو مصرح فى رواية أبى داود ، قال أبو غالب الراوى عن أنس : فسألت عن صنع أنس فى قيامه على المرأة عند عجيزتها ، فحدثونى أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش ، فكان الإمام يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم ، قال الشيخ فى " البذل " : هذا يدل على أن قيام الإمام حيال عجيزتها على خلاف الأصل للتستر فقط ، والأصل فى القيام هو موضع آخر وهو وسطها وهو الصدر اه . وبه جزم صاحب " الهداية " إذ قال : تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم اه .

(٢) أشار إلى ذلك الحافظ فى " الفتح " فقد ترجم البخارى فى كتاب الجنائز : أين يقوم من المرأة والرجل ؟ وذكر فيه حديث سمرة هذا . قال الحافظ : فيه مشروعية الصلاة على المرأة ، فإن كونها نكساء وصف غير معتبر ، وأما كونها امرأة فيحتمل أن يكون معتبراً فإن القيام عند وسطها لسترها ، وذلك مطلوب فى حقها بخلاف الرجل ، ويحتمل أن لا يكون معتبراً

حكمهم لارتفاع العارض .

وإن ذلك كان قبيل اتخاذ النعش للنساء ، فأما بعد اتخاذه فقد حصل الستر المطلوب ، ولهذا أورد المصنف الترجمة مورد السؤال وأراد عدم التفرقة بين الرجل والمرأة ، وأشار إلى تضعيف ما رواه أبو داود والترمذي عن أنس أنه صلى على رجل فقام عند رأسه ، وصلى على امرأة فقام عند عجزتها ، فقال له العلاء : أهكذا كان رسول الله ﷺ يفعل ؟ قال : نعم .

وحكى ابن رشيد عن ابن المربط : أنه أبدى لكونها نفساء علة مناسبة وهي استقبال جنينها ليناله بركة الدعاء ، وتعقب بأن الجنين كعضو منها ، ثم هو لا يصلى عليه إذا انفرد وكان سقطاً فأحرى إذا كان باقياً في بطنها أن لا يقصد اهـ . وفيه أن كونه عضواً منها لا ينافي استقلاله في الجملة ، ألا ترى أنه يجب فيه الغرة ، وكونه لا يصلى عليه إذا انفرد لا يمنع قصده تبعاً ، وأفاد الشيخ في " الكوكب الدرى " : أن قوله : فقام وسطها إن كان بسكون السين فظاهر أنه يطلق من الرأس إلى القدم ، وإن كان بفتح السين حتى يراد به الوسط الحقيقي فبعد أنه لا دليل عليه يجاب عنه بأن الوسط من الإنسان هو الصدر لا غير ، لأن أطراف الإنسان غير محسوبة ، والوسط من الباقي هو الصدر من غير امتراء ، وإن أخذتم قدميه في الحساب أخذنا يديه ، قال الأمر إلى ما قلنا ، فلم يفدكم شيئاً اهـ .

قال الكرمانى ، قوله : وسطها بسكون السين ، وفي بعضها بفتح السين ، قال النووى : فيه أن السنة أن يقف الإمام عند عجيزة المرأة ، قال الكرمانى : ليس فيه ذلك إذ الوسط أعم من العجيزة ، والشافعى حيث عين للمرأة عجيزة ، وللرجل الرأس يستفاد من موضع آخر اهـ . وتقدم عن أبى داود ماحدث أبوغالب الراوى عن أنس عن مشايخه أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش .

قوله : وهى مفترشة (١) أوردتها لمناسبة ذكر الصلاة عليها ، والحاصل : أن قرب الحائضة لا يمنع جواز الصلاة . فكان ذلك كالتنظير للباب المتقدم إلا أن بينهما تفاوتاً (٢) فلأن القرب فى الأول غير القرب فى الثانى مع أن الأول معقود لذكر النفساء وهذا فى ذكر الحائض ، والمفترشة أمام المصلى مقصودة فى الأول (٣) دون الثانى ، والصلاة فى الثانى حقيقة وفى الأول دعاء محض ولذلك أفرد الباب ههنا .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى ذكر الباب على هذا الحديث ، وفى النسخ التى بأيدينا فيها عليه باب بلا ترجمة ، وبسط الشراح فى أن ذلك من اختلاف الرواة ، وليس الباب فى رواية الأصيل وغيره ، قال الحافظ : ووقع فى رواية أبى ذر قهل حديث ميمونة باب غير مترجم ، وعادته فى مثل ذلك أنه بمعنى الفصل من الباب الذى قبله ، ومناسبته له أن عين الحائض والنفساء طاهرة لأن ثوبه ﷺ كان يصيبها إذا سجد وهى حائض ولا يضره ذلك اهـ .

قلت : وما قال من المناسبة واضح ، لكن المسألة لم تبق على هذا من باب الصلاة على النفساء ؛ فالأوجه عندى أنه أراد بذلك إثبات الصلاة على الحائض ، ولذا عقبه بالباب السابق ، ولما لم تكن الرواية نصاً فى ذلك لم يفصح بالترجمة بل أثبتتها استنباطاً ، فلأن المفترشة النائمة قدامه نظير الجنائزة الموضوعة قدامه ، ويستنبط ذلك من كلام الشيخ أيضاً .

(٢) ولهذه الوجوه فصل بينهما بباب بلا ترجمة .

(٣) لأن المقصود فيها الصلاة عليها بخلاف الثانى ، فلأن افتراشها قدامه اتفاق ليس بمقصود ، وكذلك الصلاة فى الأولى صلاة جنازة حقيقتها الدعاء للميت ، وفى الثانى صلاة أصلية ، فهذه فروق بين القصتين ، ولذا

كتاب التيمم (١)

قوله : الآية إلخ ، لا يحسن الجمع بينهما وإنما هما نسختان ، فالآية مذكورة
بتمامها في بعض النسخ (٢) وقع الاكتفاء بلفظ الآية فقط ، فليحفظ .

فصل بينهما بباب بلا ترجمة الذي يكون للفصل ، ثم الحافظ سكت عن براعة
الاختتام في كتاب الخيض وهي عندي بالصلاة على النفساء واضحة ،
ولا يقال : إنها ليست بآخر باب لأن الباب الآتي ملحق بها ويمكن استنباطها
بلفظ : لاتصل ، فإنه شأن الميت ، وأظهر منه وهي مفترشة بجذاء مسجده
صلوات الله وسلامه عليه ، وهل هي غير صورة الجنائز عند الإمام .

(١) تفعل من الأم وهولغة : مطلق القصد ، واصطلاحاً : قصد
الصعيد بصفة مخصوصة ، قال ابن رسلان : لوجود معنى القصد في التيمم اتفق
فقهاء الأمصار على وجوب النية فيه إلا ما حكى عن الأوزاعي ، كذا في
” الأوجز ” .

(٢) كذا في الأصل وفيه سقوط العبارة واضح ، صوابه في بعض
النسخ ، وفي أخرى وقع الاكتفاء ، وما أفاده واضح ، فإن ذكر تمام الآية
بعد لفظ الآية لاوجه له ، وأراد بذكر الآية الإشارة إلى مبدء حكم التيمم
كما هو دأبه في جميع كتابه .

(باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً (١))

والاستدلال بالرواية ظاهر فإنهم لما لم يعلموا حكم التراب كان التراب في

(١) والمسألة خلافية شهيرة معروفة بفائد الظهورين ، بسطها الشيخ في ” البذل ” في الموضعين : في الوضوء والتميم ، وحكى عن النووي أن للإمام الشافعي فيها أربعة أقوال وهي مذاهب للعلماء ، قال بكل واحد منها قائل ، قال : وأصحها عند أصحابنا وجوب الأداء وجوب القضاء ، قلت : وعكسه عند مالك لا أداء ولا قضاء ، قال ابن خواز منداد : هو الصحيح من مذهب مالك ، قلت : وعليه اقتصر في ” مختصر الخليل ” ، فإني ” المغنى ” عن ابن عبد البر هو رواية منكورة عن مالك يأباه كتب فروعه .

وفي ” الكرمانى ” قال ابن بطلال : الصحيح من مذهب مالك أنه لا يصلى ولا إعادة قياساً على الحائض اهـ . وحكى العيني كلام ابن عبد البر مفصلاً ، والصحيح من مسلك الإمام أحمد : وجوب الأداء بدون القضاء صححه الموفق لرواية الباب ، وعكسه مسلك الإمام أبى حنيفة وجوب القضاء بدون الأداء ، وقال صاحبه : يتشبه بالمصلين وجوباً ثم يقضى ، هذا خلاصة المذاهب في ذلك وهو الصحيح إن شاء الله من مسالكهم ، واختلط كلام نقلة المذاهب في ذلك ، وعلم من ذلك أن ميل المصنف في هذه المسألة إلى قول الإمام أحمد .

قال شيخ المشايخ في ” التراجم ” : (باب إذا لم يجد ماءً إلخ) أى حكمه أن يصلى بغير وضوء ولا تيمم ، ولا إعادة عليه ، وهذا هو مذهب المؤلف ، وأثبتته بظاهر الحديث لأنه صلى الله عليه وسلم لما شكوا القوم إليه ما أمرهم بإعادة الصلاة اهـ . وقال الحافظ : قال ابن رشيد : كأن المصنف نزل فقد شرعية التيمم بمنزلة فقد التراب بعد شرعية التيمم ، فكأنه يقول : حكمهم في عدم المطهر الذى

حقهم في حكم العدم (١) والجواب (٢) أنه مبني على ثبوت أنهم لم يؤمروا

هو الماء خاصة كحكمنا في عدم المطهرين : الماء والتراب ، وبهذا تظهر مناسبة الحديث للترجمة ، ففيه دليل على وجوب الصلاة لفاقد الطهورين ، ووجه ذلك أنهم صلوا معتقدين وجوب ذلك ، ولو كانت ممنوعة لأنكر عليهم النبي ﷺ . اهـ .

(١) هذا دفع لإيراد يرد على المصنف وهو أنه ترجم لمن لم يجد ماءً ولا تراباً وأورد الحديث الذي يدل على فقدان الماء فقط ، وتقدم نحو ذلك عن ابن رشيد في كلام الحافظ .

(٢) أي الجواب عن الحنفية إذ أوجبوا عليه القضاء دون الأداء ، وما أفاده الشيخ - رحمه الله - من الجواب عن الحنفية واضح ، وهو مبني على أنهم صلوا بغير وضوء ولا تيمم كما ورد في بعض الروايات ، منها : ما سيأتي في التفسير ، وأنت ترى أنه ليس في حديث البخاري هذا أنهم صلوا بغير تيمم بل ظاهر سياقه أنهم صلوا مع التيمم ، إذ فيه : فقام رسول الله ﷺ حين أصبح على غير ماء ، فأنزل الله آية التيمم : « فتيمموا » وبعض الروايات نص في أنهم صلوا مع التيمم كما في « العيني » وغيره ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، ولذا قال الشيخ في « البذل » : فيه أولاً : أن عدم ذكر الإنكار في الرواية لا يستلزم عدمه . وثانياً : لما صح من قوله ﷺ : « لا صلاة إلا بطهور » فهذا يدل على نفي الصلاة عند عدم الطهارة من غير احتمال ، وهذا الحديث لو سلم دلالة يدل على جواز الصلاة مع احتمال عدم الجواز ، فهذا لا يعارض المنع ، ولأجل ذلك اختارت الحنفية عدم جواز الصلاة اهـ .

بالإعادة ولم يثبت (١) وعدم الثبوت لا يساق ثبوت العدم مع أنهم لم يؤمروا بالتيمم بعد لأنهم أمروا ولم يعلموا بالأمر، فإن الحكم واجب العمل بعد التبليغ ولم يبلغ بعد .

وفي تقرير مولانا حسين على الفنجاني : اعلم أن الكفار إذا حبسوا أحداً في بيت مطينة بالنجاسة فبعض العلماء يقولون بالصلاة ، والسقوط من ذمته بأدائه بلا وضوء ، وإمامنا أبو حنيفة يقول : إنه يفعل مثل حياة المصلي ولا يسجد ويجب عليه القضاء ، لأن الوضوء أو التيمم علم شرطيته بالنص القرآني فيؤخذ به ، وهذا بخبر الواحد يدل على جواز الصلاة بلا وضوء بسبب عدم نهي النبي ﷺ لهم حين أخبر ، فيكون تقريراً ، فنقول : قوله ﷺ بعد هذه الواقعة : « من سجد بغير وضوء فكفر » رافع للتقرير اهـ .

(١) ولما كان المرجح عند الشافعية وجوب الأداء مع وجوب القضاء أجابوا بنحو ذلك ، قال الكرماني : وللقائلين بوجوب الإعادة أن يجيبوا عنه بأن الإعادة ليست على الفور ، ويجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة اهـ . وقال القسطلاني : في الحديث دليل على وجوب الصلاة لفاقد الطهورين ، لأنهم صلوا معتقدين وجوب ذلك ، ولو كانت ممنوعة لأنكر عليهم الشارع عليه الصلاة والسلام ، وبهذا قال الشافعي وأحمد وجمهور المحدثين ، لكن اختلفوا في وجوب الإعادة فنص الشافعي في الجديد على وجوبها إذا وجد أحد الطهورين ، وصححه أكثر أصحابه محتجين بأنه عذر نادر فلم تسقط الإعادة ، والمشهور عن أحمد أن لا قضاء وبه قال المزني وغيره لحديث الباب ، وأجيب بأن الإعادة ليست على الفور ، ويجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، انتهى مختصراً .

(باب التيمم في الحضر ^(١))

(١) كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : أثبتته في الحضر لأن الآية وردت في السفر فأشار إلى أنه قيد اتفاق اهـ . قلت : اختلفوا في جوازه في الحضر لعدم الماء ، أما للمريض فلا خلاف في جوازه ، واختلفوا في الأول لندرة العذر بل لاستحالة أن يكونوا مقيمين في المصر بدون ماء ، وظاهر ما في ” الهداية ” أن لا يجوز في الحضر إذ قيد جوازه بالمسافر وبمن هو خارج المصر ، وحكاه العيني عن ” شرح الطحاوي ” ، وحكى عن ” الأسرار ” جوازه . قال العيني : هو مذهبننا ، وعليه بنى صاحب ” الدر المختار ” إذ صرح بأنه يتيمم بعده ميلاً ولو مقيماً في المصر ، قال ابن عابدين : لأن الشرط هو العدم ، فأينما يتحقق جاز التيمم ، نص عليه في ” الأسرار ” اهـ . وعليه بناء كلام الشيخ - قدس سره - كما ترى .

ويتيمم عند الأئمة الثلاثة لكنهم اختلفوا في وجوب الإعادة وعدمه وهما قولان لأحمد كما في ” المغنى ” ، والمرجح من قول الإمام مالك عدم الإعادة ، وقال الشافعي : بوجوب الإعادة كما بسط في ” الأوجز ” . وقال القسطلاني : وقد ذهب مالك إلى عدم وجوب الإعادة على من تيمم في الحضر ، وأوجبها الشافعي لندور ذلك اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن أثر ابن عمر الذي علقه البخاري ليس فيه ذكر التيمم وهو موجود في رواية ” المؤطا ” وغيره ، قال الحافظ : ولم يظهر لي سبب حذفه منه ذكر التيمم مع أنه مقصود الباب اهـ . وتعقبه العيني بأن الذي يظهر لي أنه من النسخ ، واستمر الأمر عليه وليس له وجه غير هذا اهـ . وتبعه القسطلاني في ذلك ؛ والأوجه عندي أنه من البخاري عمداً فإن تشحيذ الأذهان من دأبه المعروف وكتابه مملوء من ذلك ، واستند الحافظ بهذا الأصل

أثبت الحكم في الصلاة مقائسة (١) فإن التيمم لما جاز في الحضر لما لم يتوقف على التيمم عند خوف فواته فالصلاة أولى بالجواز لأنها أهم إلا أنه موقوف على خوف الفوات (٢) .

كثيراً في كتابه كما تقدم في الأصل الحادى عشر .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : تعقب استدلاله به على جواز التيمم في الحضر بأنه ورد على سبب وهو إرادة ذكر الله وما أريد به استباحة الصلاة ، وأجيب بأنه لما تيمم في الحضر لرد السلام مع جوازه بدون الطهارة ، فن خشى فوت الصلاة في الحضر جاز له التيمم بالطريق الأولى اهـ . والمتعقب ابن بطال والمجيب الكرمانى كما بسطه ، وقال السندى : كأن البخارى بنى الأمر على أن التيمم غير مشروع مع القدرة على الماء ، فلا بد ههنا من اعتبار الماء مفقوداً لذلك ، وحيثئذ فهذا الحديث دل على أن التيمم مشروع في الحضر عند فقد الماء لغير الصلاة فكذا للصلاة إذ لا دليل على الفرق بينهما ، بل الحاجة في الصلاة أتم لفرضية الطهارة لها ، فإذا شرع غيرها مع قلة الحاجة فلها مع كثرة الحاجة بالأولى اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن أبا جهيم المذكور في الرواية هو بالتصغير ، وهل هو صاحب حديث المرور في الصلاة أو غيره مختلف عند أهل الرجال ، وفي الصحابة رجل آخر هو أبوجهيم صاحب الأنبيائية وردت الروايات فيه أيضاً بالتصغير ، والصواب أنه بالتكبير ، والأول بالتصغير كما بسط ذلك في "الأوجز" في حديث المرور بين يدي المصلى .

(٢) على ما قيده به الإمام البخارى في الترجمة وهو رواية عن الإمام أبى حنيفة ، قال العيني : وعن أبى حنيفة : يستحب لعادم الماء وهو يرجوه أن يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت ليوقع الأداء بأكمل الطهارتين ، وفي "شرح

(باب هل ينفخ في يديه (١))

الأقطع “ : التأخير عن أبي حنيفة وبعقوب حتم ، كأنه يشير إلى ما رواه الدارقطني من حديث علي : إذا أجنب الرجل في السفر تلوم ما بينه وبين آخر الوقت فإن لم يجد الماء تيمم ثم صلى ، قال ابن حزم : وبه قال الثوري وأحمد بن حنبل ، وقال مالك : لا يعجل ولا يؤخر ولكن في وسط الوقت ، وقال مرة : إن أيقن بوجود الماء قبل خروج الوقت أخره إلى وسط الوقت ، وإن كان موقناً أنه لا يجد الماء حتى يخرج الوقت فيتيمم في أول الوقت ويصلي اهـ . وفي “ الدر المختار ” : ندب لرجائه رجاءً قوياً آخر الوقت المستحب ولو لم يؤخر وتيمم وصلى جاز إن كان بينه وبين الماء ميل وإلا لا اهـ .

(١) في الترجمة أمران : الأول : غرض المصنف بهذه الترجمة ، وأجاد الشيخ - قدس سره - في وجهه كما سترى ، والأمر الثاني : أن النفخ موجود في الرواية نصاً فلم يوب عليه إلا ما البخاري بلفظ : هل المشعر إلى التردد ؟ قال الحافظ : إنما ترجم بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً كعادته ، لأن النفخ يحتمل أن يكون بشئ علق بيده خشى أن يصيب وجهه الكريم ، أو علق بيده الشريفة من التراب شئ له كثرة ، فأراد تخفيفه لئلا يبقى له أثر في وجهه .

ويحتمل أن يكون لبيان التشريع ، ومن ثم تمسك به من أجاز التيمم بغير التراب زاعماً أن نفخه يدل على أن المشروط في التيمم الضرب من غير زيادة على ذلك ، فلما كان هذا الفعل محتملاً لما ذكره أورده بلفظ الاستفهام ، ليعرف الناظر أن للبحث فيه مجالاً اهـ . وبه قال المعنى مع ترجيح الثالث وإضافة الرابع أنه لا وجه له إذ قال : إنما أورده بلفظ الاستفهام لأن نفخه ﷺ يحتمل وجوهاً ثلاثة : الأول : علق بيده الشريفة شئ ، والثاني : قد علق

لما كانت نيابته عن الوضوء يوهم أن الاستيعاب بالتراب لعله يكون

من التراب ما يكرهه ؛ والثالث : أن يكون للتشريع ، وهو الظاهر ولهذا احتج به أبوحنيفة ولم يشترط التصاق التراب بيده ، فعلى هذه الاحتمالات المذكورة التى ذهب إليها بعضهم غير سديدة ، بل ظاهر الحديث أنه لبيان التشريع ، وتبويب البخارى أيضاً بالاستفهام غير سديد اهـ .

ولا يبعد عندى أنه أشار بلفظ هل إلى أن ظاهر الحديث النفخ ، وقد ورد فى فضل تراب العبادات روايات كثيرة ، منها أحاديث غبار الجهاد ولذا اضطر الإمام البخارى فى كتاب الجهاد بتبويب مسح الغبار عن الرأس بعد (باب من اغبرت قدماء) قال الحافظ فى (باب الصلاة على الحصير) : الحديث المشهور الذى أخرجه أبوداؤد وغيره : « ترب وجهك » اهـ . قلت : وهو فى « المشكاة » برواية الترمذى عن أم سلمة أنه عليها السلام قال لمولى لهم اسمه أفلح : « يا أفلح ترب وجهك » وسيأتى فى (باب الصلاة على الحصير) عن حذيفة ما فى معناه ، وفى « العينى » : قوله عليه السلام لمعاذ : « عفر وجهك فى التراب » وقال الحافظ فى (باب مسح الغبار) : ترجم به دفعاً لتوهم كراهة غسل الغبار ومسحه لكونه من جملة آثار الجهاد كما كره بعض السلف المسح بعد الوضوء ، قال الحافظ : والفرق بينها أن التنظف مطلوب شرعاً والغبار أثر الجهاد وإذا انقضى فلا معنى لبقائه بخلاف الوضوء ، فالمقصود منه الصلاة ، فاستحب بقاء أثره حتى يحصل المقصود فافترقا اهـ . وهذا المعنى بعينه موجود فى التيمم ولذا أشار إليه الإمام البخارى بلفظ : هل ، عندى .

وقال شيخ المشايخ فى « التراجم » : باب هل ينفخ أى يستحب ذلك إذا تعلق بالأعضاء تراب كثير تحرزاً عن المثلة اهـ . كأنه أشار بقوله ذلك إلى الوجه الثانى من الوجوه المذكورة فى كلام الحافظين ، يعنى أن النفخ مقيد

مشروطاً فيه (١) كما أن في الوضوء يشترط استيعاب الماء كل المغسول دفعه بأن الاستيعاب وإن كان مشروطاً إلا أن استيعاب التراب سائر العضو لا يشترط ، ودلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة ، فإن استيعاب التراب لو كان مقصوداً لما نفخ النبي ﷺ في يديه لأنه يقلل التراب ، وتقليله خلاف المقصود على هذا التقدير .

بالكثرة ، ويمكن عندي وجه آخر أيضاً وهو أيضاً يلوق بشأن البخارى وهو أن نفخه ﷺ في حديث الباب ليس لتراب التيمم لأنه ﷺ لم يتيمم إذ ذاك في الحقيقة ، بل أراه كيفية التيمم فنفخ فيه لأن التراب هذا لم يكن تراب التيمم حتى يعدّ مع تراب الغبار في سبيل الله ، فنبه الإمام البخارى بلفظ : هل إلى التردد في أن ينفخ تراب التيمم أيضاً أم لا ؟ ووجه التردد كون هذا التراب أثر العبادة بخلاف التراب الذى التحق بيده الشريعة في الإراءة ، فتأمل فإنه لطيف .

(١) وتقدم في كلام الحفاظين ورجحه العيني أنه لبيان التشريع ، ولهذا احتج به أبو حنيفة ولم يشترط التصاق التراب بيد المتيمم ، قلت : ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من أمره ﷺ بالنفخ ، قال الحفاظ : وسياق هذا يدل على أن التعليم وقع بالفعل ، ولمسلم والإسماعيلي من طرق عن شعبة أن التعليم كان بالقول ، ولفظهم : «لأنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض» زاد يحيى الرواى عن شعبة : «ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك» اهـ . ولم يتعرض الشيخ عن الفقه في مسائل التيمم من الضربة وغيرها لأنه قد أشيع الكلام عليها في «الكوكب الدرى» .

وحاصل ما للأئمة في ذلك كما بسط في «الأوجز» أنهم اختلفوا في ذلك في الموضعين : الأول : في الضربات ، فقال الإمام أحمد : التيمم ضربة

قوله : وقال النضر : أنا شعبة إلخ فيه تصريح بسإع الحكم عن ذر (١) قال الحكم : وقد سمعته إلخ يعنى أنى أخذته من أستاذ ذر أيضاً كما أخذته من ذر (٢) ثم إن المقصود من سرد المؤلف هذه الأسانيد المختلفة الكثيرة دفع ما فى رواية عمار هذه من الاضطراب (٣) كما يعلم بالمراجعة إلى كتب الحديث سيما

لوجه والكفين ، وإليه ميل الإمام البخارى كما جزم به فى الترجمتين : الأولى هذه ، والثانية تأتى فى آخر التيمم ، وقالت الحنفية والشافعية : التيمم ضربتان ، ولما لك روايتان كالذهبيين ، والثالثة المرجحة فى فروعه : الضربة الواحدة فريضة والثانية سنة ، وما اختاره الإمام مالك فى " مؤطته " هو ضربتان : ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين ، والموضع الثانى : فى مقدار اليدين وهو الكفان فقط عند أحمد والشافعى فى القديم ، وإليه ميل البخارى ، وإلى المرفقين عند الشافعية والحنفية ، وهما روايتان لمالك .

(١) وبذلك جزم الكرمانى إذ قال : الفرق بين هذا الطريق وطريق حجاج أنه بلفظ : عن ، وهذا بلفظ : سمعت ، والتفاوت بين السإع والعننة مشهور اه . قلت : وبينهما فرق آخر أيضاً فى النسخ التى بأيدينا وهو تسمية ابن عبد الرحمن فى رواية الحجاج دون النضر ، ونسخ البخارى فى ذكر التسمية فى رواية الحجاج مختلفة .

(٢) قال الحافظ : أفاد النضر فى هذه الرواية أن الحكم سمعه من شيخ شيخه سعيد بن عبد الرحمن ، والظاهر أنه سمعه من ذر عن سعيد ثم لى سعيداً فأخذه عنه ، وكأن سماعه له من ذر كان أتنقن ولهذا أكثر ما ييجئ فى الروايات بإثباته اه .

(٣) وقد بسطه الطحاوى فى " شرح الآثار " ، وأشار إليه أبو داؤد فى " السنن " كما أشار إليه الشيخ ، قال العينى : قال الطحاوى وغيره :

أبي داود (١) فأشار المؤلف بإكثار الطرق إلى أن رواية الوجه والكفين (٢) مرجحة على غيرها لكثرة من رواها عنه على ذلك الوجه .

((باب الصيد الطيب (٣)))

إن حديث عمار لا يصلح حجة في كون التيمم إلى الكفين أو الكوعين أو المرفقين أو المنكبين أو الإبطين كما ذهبت إلى كل واحد طائفة من أهل العلم ، وذلك لاضطرابه كما قد رأيت ، فلذلك قال الترمذى : وقد ضعف بعض أهل العلم حديث عمار في التيمم للوجه والكفين لما روى عنه حديث المناكب والآباط اه . قال ابن العربي : من العجب والغريب في الحديث اتفاق أئمة الصحيح على حديث عمار مع ما فيه من الاضطراب والاختلاف والزيادة والنقصان اه . قلت : ودعوى الاتفاق أعجب منه .

(١) فإنه أكثر في تخريج روايات عمار واختلاف الروايات في ذلك وكذا الطحاوى كما تقدم قريباً ، وبسط الشيخ في " البذل " اختلاف ألفاظه .

(٢) ولمن قال : التيمم ضربتان : ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين مرجحات بسطت في " البذل " وأجملت في " الأوجز " .

(٣) قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه البزار عن أبي هريرة مرفوعاً و صححه ابن القطان لكن قال الدارقطنى : إن الصواب إرساله ، وروى أحمد وأصحاب السنن عن أبي ذر نحوه بلفظ : « إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين » صححه الترمذى وابن حبان والدارقطنى اه . قال شيخ المشايخ في " التراجم " : غرضه من عقد الباب إثبات أن التراب له حكم الماء عند عدم وجدانه ، فإذا تيمم يصلى به ما شاء من

الفرائض والنوافل ما لم يحدث كما هو حكم الماء ، وهذا مذهب أبى حنيفة خلافاً للشافعى وغيره من الأئمة ، ومحل الاستشهاد فى حديث الباب قوله صلى الله عليه وسلم : « عليك بالصعيد فإنه يكفيك » لأن الظاهر المتبادر من الكفاية أن يكون له حكم الماء ، وإلا كانت الكفاية ناقصة مع أن المطلق ينصرف إلى الكامل اهـ .

قلت : ويوضح مراد المصنف ليراد أثر الحسن فى الترجمة فهو نص فى وفاق الحنفية ، قال الحافظ : قوله : قال الحسن ، وصله عهد الرزاق بلفظ : « يجزئ تيمم واحد ما لم يحدث » وابن أبى شيبه بلفظ : « لا ينقض التيمم إلا الحدث » وسعيد بن منصور بلفظ : « التيمم بمنزلة الوضوء إذا توضأت فأنت على وضوء حتى تحدث » قال الحافظ : وهو أصرح فى مقصود الباب ، وأشار المصنف بهذا الباب إلى أن التيمم يقوم مقام الوضوء ، وهذه المسألة وافق فيها البخارى الكوفيين والجمهور ، وذهب بعضهم من التابعين وغيرهم إلى خلاف فى ذلك ، وقد أبيح عند الأكثر بالتيمم الواحد النوافل مع الفريضة إلا أن مالكا اشترط تقدم الفريضة ، وشذ شريك القاضى فقال : لا يصلى بالتيمم الواحد أكثر من صلاة واحدة فرضاً كانت أو نفلاً اهـ .

وما جمع الحافظ فى كلامه الكوفيين والجمهور تسامح منه وإجمال محل ، وتوضيح ذلك أن ههنا مسألتين طالما يلتبس فيهما فى النقل وبسطنا فى " الأوجز " الأولى : أن التيمم بمنزلة الوضوء عند الحنفية وإليه ميل البخارى ، فيصلى به إلى متى شاء ، وهو رواية عن أحمد والمشهور عنه وبه قال مالك والشافعى : إنه لا بد من التيمم فى كل وقت صلاة مفروضة ، قال الموفق : المذهب أن التيمم يبطل بخروج الوقت ودخوله ، فيبطل بكل واحد منهما وبه قال مالك والشافعى وإسحاق ، وروى عن أحمد أنه قال التيمم بمنزلة الطهارة حتى يجد الماء أو

قوله : على السبخة (١) أراد بها ما فيه سباح لا ما صار

يحدث ، وهو مذهب الثوري وابن المسيب وأصحاب الرأي اه . قال العيني :
وبه قال الليث والزهرى وداؤد بن على ، وفى " السعاية " : به قال أهل
الظاهر وابن شعبان من المالكية والمزنى من الشافعية ، كذا فى " الأوجز " .

ولا يذهب عليك أن ما فى أثر الحسن وغيره من أنه لا ينقضه إلا الحدث
الحصر لإضافى باعتبار دخول الوقت وخروجه ، وإلا فرؤية الماء مع القدرة
على استعماله ناقض للتيمم إجماعاً لم يخالف فى ذلك إلا أبو سلمة ، نعم اختلفت
الأئمة فى واجد الماء أثناء الصلاة ، فقالت الحنفية : يبطل الصلاة وإليه رجع
الإمام أحمد إذ قال : كنت أقول : يمضى ، ثم تدبرت فإذا أكثر الأحاديث
على أنه يخرج أى من الصلاة ، وقال مالك والشافعى : يمضى فى صلاته ،
كذا فى " الأوجز " والمسألة الثانية : ما قال الموفق : وله أن يصلى به ما شاء
من الصلاة ، فيصلى الحاضرة ويجمع بين الصلاتين ، ويقضى فوائت ،
ويتطوع قبل الصلاة وبعدها ، وقال مالك والشافعى : لا يصلى به فرضين اه .
فما فى " القسطلانى " وغيره من شروح " البخارى " : وقال الأئمة الثلاثة :
لا يصلى إلا فرضاً واحداً لأنه طهارة ضرورة اه . والتبست فيها المسألتان .

(١) قال الكرمانى : قال الجوهري : السبخة - بفتح الموحدة - واحدة
السباح ، وأرض سبخة - بكسر الموحدة - ذات سباح اه . قال العيني :
السبخة - بفتح حروفها كلها - واحدة السباح ، فإذا قلت : أرض سبخة
كسرت الباء ، قال ابن سيدة : هى أرض ذات ملح ونز ، وقال غيره : هى
أرض تعلوها ملوحة لا تكاد تنبت إلا بعض الشجر ، وفى " شرح المؤطأ " لعبد
الملك بن حبيب : السبخة الأرض المالحة التى لا تنبت شيئاً وليست الردغة
ولا الرداغ كما يقول من لا يعرف اه .

سباخاً (١) كليةً فلا ينافى مذهب الحنفية .

وفى " القسطلانى " تبعاً للمحافظ : هى الأرض المألحة التى لا تكاد تنبت اه . قال العيني : ومطابقة هذا للترجمة من حيث إن معنى الطيب الطاهر والسبخة طاهرة فتدخل تحت الطيب ، ويدل عليه ما رواه ابن خزيمة عن عائشة فى الهجرة أنه قال ﷺ : « أريت دار هجرتكم سبخة ذات نخيل بعنى المدينة » وقد سمي النبى ﷺ المدينة طيبة ، فدل على أن السبخة داخله فى الطيب ، ولم يخالف فى ذلك إلا إسحاق بن راهويه ولم يجز التيمم بها اه . وهكذا قال المحافظ : إن هذا الأثر يتعلق بقوله فى الترجمة : الصعيد الطيب أى المراد بالطيب الطاهر .

واحتج ابن خزيمة لجواز التيمم بالسبخة بحديث عائشة المذكور ، فدل على أن السبخة داخله فى الطيب ولم يخالف فى ذلك إلا إسحاق بن راهويه اه . وما حكى عن إسحاق بن راهويه رواية عن أحمد أيضاً كما فى " المغنى " ، وأخرى له : أنه يجوز وهو مذهب الشافعى والأوزاعى وغيرهما ، قال ابن عبد البر : وبه قال جمهور العلماء إلا إسحاق بن راهويه ، قلت : وروى عن مجاهد أيضاً أنه قال : لا تيمم بالسباخ ، كذا فى " الأوجز " .

(١) قال صاحب لغات " الصراح " : سبخه شوره (كندهمك) اه . وما يظهر من " المحيط الأعظم " أن كندهمك غيره يقال له فى العربية : كبريت وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله : السبخة أى إن كانت الأرض غالبيةً وإلا فلا يجوز هذا فى السبخة التى ليست سبخها من جنس الأرض أعنى يذاب بالإحراق ويصير رماداً اه . وفى " الدر المختار " : يجوز التيمم بمظهر من جنس الأرض ، فلا يجوز بمنطبع كفضة وتمرمد بالاحتراق ، قال ابن عابدين : أى ما يحترق بالنار فيصير رماداً اه . وفى " مراقى الفلاح " بعد

قوله : أمس (١) هذه الساعة ، فكانت مسيرة يوم وليلة .

قوله : ونفرنا خلوفاً (٢) اعتذار من ذهابها للماء دون أحد من رجالها (٣) .

ذكر بعض أمثلة ما يجوز به التيمم ، وضابطه : أن كل شئ يصير رماداً أو ينطبع بالاحراق لا يجوز به التيمم وإلا جاز اه . وظهر منه معنى كلام الشيخ أن السبخة المجردة - أى شوره - تحترق بالفور بخلاف الأرض ذات السبخ فإنها لا تحترق .

(١) قال الحافظ : هو مبنى على الكسر خبر مبتدأ أى عهدى ، وهذه الساعة بالنصب على الظرفية اه . وبسط القسطلاني في وجوه إعرابه ، وأشار الشيخ إلى وجه جواز التيمم لكونه بعيداً من الماء ، ولا يذهب عليك أن هذا الحديث يأتي في علامات النبوة ، وفي السياقين اختلافات ، منها : فقلنا لها : أين الماء ؟ فقالت : إيه لا ماء ، قلنا : كم بين أهلك وبين الماء ؟ قالت : يوم وليلة .

(٢) قال الحافظ : أرادت أن رجالها تخلفوا لطلب الماء وهو - بضم الخاء المعجمة واللام - جمع خالف ، قال ابن فارس : الخالف المستقي ، ويقال أيضاً لمن غاب ، ولعله المراد ههنا أى أن رجالها غابوا عن الحى ، ويكون قوله : ونفرنا خلوف ، جملة مستأنفة زائدة على جواب السؤال ، وفي بعض الروايات : خلوفاً بالنصب على الحال السادة مسد الخبر اه . وقال العيني : خلوف ، جمع الخالف أى المسافر ، كشاهد ومشهود ، ويقال : حى خلوف أى غيب ، وقال ابن عرفة : الحى خلوف أى خرج الرجال وبقيت النساء ، وقال الخطابي : هم الذين خرجوا للأسفار وخلفوا النساء والأثقال اه .

(٣) وأيضاً فيه طلب الرأفة عليها بأن الماء الذى معها للذرارى والنساء ، فشأنها أن لاترزا في مائها ، ويشير إليه ما في علامات النبوة أنها

قوله : فاستنزلوها ، لتكون أبعد من محل البركة لأنها كانت مشركة ، ثم إن الماء الذى أخذ منه (١) ألقى فيه بعد شئ من التصرف فيه كالمضمضة وغيرها (٢) ولعله ﷺ قرأ عليه شيئاً .

وقالت (٣) بإصبعيها الوسطى والإخ ، أى مضمومتين فأشارت أولاً إلى السماء ثم إلى الأرض .

قوله : إن هؤلاء القوم ضبطوه بالكسر وبالفتح (٤) وعلى الوجهين فكلمة ما موصولة ، والمعنى على الأول على أن يكون كلمة إن قائماً مقام الخبر والتقدير على الثانى ظاهر .

قالت : مؤتمه - بضم الميم وكسر الفوقية - أى ذات أيتام .

(١) قال الحافظ : قال بعض الشراح المتقدمين : إنما أخذوها واستجازوا أخذ مائها لأنها كانت كافرةً حربيةً ، وعلى تقدير أن يكون لها عهد فضرورة العطش تبيح للمسلم الماء المملوك لغيره على عوض ، وإلا فنفس الشارع تفدى بكل شئ على الوجوب اهـ .

(٢) قال الحافظ : زاد الطبرانى والبيهقى من هذا الوجه : فتمضمض فى الماء وأعاده فى أفواه المزادتين ، وبهذه الزيادة تتضح الحكمة فى ربط الأفواه بعد فتحها ، وعرف منها أن البركة إنما حصلت لمشاركة ريقه الطاهر المبارك للماء .

(٣) قال الحافظ : أى أشارت وهو من إطلاق القول على الفعل .

(٤) أى لفظ : إن بكسر الهمزة وفتحها ، قال الحافظ : قال ابن مالك : ما موصولة وأرى - بفتح الهمزة - بمعنى أعلم ، والمعنى الذى اعتقده أن هؤلاء

قوله : إذا لم يجد الماء لا يصلى ، وكان الخلاف في الجنب كما تدل عليه الروايات (١) ثم إن سكوت ابن مسعود عن جواب الآية كما هو مصرح فيما بعد دال على أن المراد باللمس عنده هو الجماع (٢) إذ لو كان ذهب في تفسيره إلى اللمس باليد لما سككت .

يتروكنكم عمداء لا غفلة بل مراعاة لما سبق بيني وبينهم ، إلى آخر ما بسطه من الاحتمالات العديدة في إن وما هل هي موصولة أو نافية .

(١) كان الخلاف فيه مشهوراً قديماً وحكى عن عمر وابن مسعود والنخعي عدم جوازه للجنب ، وقيل : إن الأولين رجعا عن ذلك ، قال ابن العربي : ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على جوازه للنصوص ، كذا في " الأوجز "

(٢) ما أفاده الشيخ من الدليل قوى ظاهر وبه جزم غير واحد من السلف كما سيأتى ، لكن يشكل عليه أنهم عدوا ابن مسعود فيمن قال : إن المراد باللمس المس باليد ، قال صاحب " الجلالين " : قوله « أولامستم النساء » وفي قراءة بلا ألف وكلاهما بمعنى اللمس وهو الجس باليد ، قاله ابن عمر وعليه الشافعي ، وعن ابن عباس هو الجماع اه . قال الجصاص في " أحكام القرآن " : قد تنازع السلف في معنى الملامسة المذكورة في هذه الآية ، فقال علي وابن عباس وأبو موسى والحسن وغيرهم : هي كناية عن الجماع ، وكانوا لا يوجبون الوضوء لمن مس امرأته ، قال عمر وعبدالله بن مسعود : المراد اللمس باليد ، وكانا يوجبان الوضوء بمس المرأة ولا يريان للجنب أن يتيمم اه .

وقال السبوطي في " الدر " : أخرج عبد الرزاق وابن أبي شعبة وابن جرير والطبراني والحاكم والبيهقي وغيرهم من طرق عن ابن مسعود في قوله : « أو لامستم النساء » قال : اللمس ما دون الجماع والقبلة منه وفيها الوضوء اه . وما

قوله : وزاد يعلى عن الأعمش إلخ ، والزيادة فيه إنما هو بحسب المعنى ، فإن المؤلف كان متصدياً لإثبات أن الضربة واحدة ، والرواية الأولى لم تثبت كما أثبتته الرواية التي أوردتها بعد ، فإن فيها تصريحاً بكون الضربة واحدة ، ولا كذلك في الرواية الأولى لأن التنوين لا يكون نصاً في إفادة الوحدة مع أن فيها زيادة لفظية أيضاً أى أنا وأنت (١) .

أفاده الشيخ يؤيده ما في "الفتح" إذ قال : قال الخطابي وغيره : فيه دليل على أن عبد الله كان يرى أن المراد بالملامسة الجماع ، فلهذا لم يدفع دليل أبي موسى وإلا لكان يقول له : المراد من الملامسة التقاء البشريتين فيما دون الجماع اه .

(١) وهذا ظاهر ولذا اختاره الشراح ، قال الحافظ : والذي زاده يعلى في هذه القصة قول عمار لعمر : بعثنى أنا وأنت اه . وما أفاده الشيخ أولاً من زياده تصريح الوحدة ، ثم قال الكرمانى : قوله : واحدة ، حمليه البخارى على ضربة واحدة بدليل ترجمة الباب ، لكنه يحتمل أن يراد بها مسحة واحدة ، وهو الظاهر من اللفظ ، فيكون التيمم بالضربتين ، وقال أيضاً في قوله : أنا وأنت : إن قلت : أنا ضمير المرفوع فكيف وقع تأكيداً للمنصوب ، ثم المعطوف في حكم المعطوف عليه وهو أيضاً تأكيداً له ، فكان القياس أن يقال : بعثنى إياى وإياك ، قلت : الضمائر يقوم بعضها مقام بعض وتجرى بينها المعاوضة اه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الصلاة (١)

(١) قال الحافظ : قد تأملت كتاب الصلاة فوجدته مشتملاً على أنواع تزيد على العشرين ، فرأيت أن أذكر مناسبتها في ترتيبها قبل الشروع في شرحها ، فأقول : بدأ أولاً بالشروط السابقة على الدخول في الصلاة وهي : الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ودخول الوقت ، ولما كانت الطهارة تشتمل على أنواع أفردتها بكتاب ، واستفتح كتاب الصلاة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من أركان الإسلام ، وكان ستر العورة لا يختص بالصلاة فبدأ به لعمومه ، ثم ثنى بالاستقبال للزومه في الفريضة والنافلة ، إلا ما استثنى كشدة الخوف ونافلة السفر ، وكان الاستقبال يستدعي مكاناً فذكر المساجد .

ومن توابع الاستقبال سترة المصلي فذكرها ، ثم ذكر الشرط الباقي وهو دخول الوقت وهو خاص بالفريضة ، وكان الوقت يشرع بالإعلام فذكر الأذان ، وفيه إشارة إلى أنه حق الوقت ، وكان الأذان إعلاماً بالاجتماع إلى الصلاة فذكر الجماعة ، وكان أقلها إمام ومأموم فذكر الإمامة ، ولما انقضت الشروط وتوابعها ذكر صفة الصلاة ، ولما كانت الفرائض في الجماعة قد تختص بهيأة مخصوصة فذكر الجمعة والخوف ، وقدم الجمعة لأكثريتها ، ثم تلا ذلك بما يشرع فيه الجماعة من النوافل فذكر العيدين والوتر والاستسقاء والكسوف ، وأخبره باختصاصه بهيأة مخصوصة وهي زيادة الركوع ، ثم تلاه

بما فيه زيادة سجود فذكر سجود التلاوة لأنه قد يقع في الصلاة ، وكان إذا وقع اشتملت الصلاة على زيادة مخصوصة فتلاها بما يقع فيه نقص من عددها وهو قصر الصلاة .

ولما انقضى ما يشرع فيه الجماعة ذكر ما لا يستحب فيه وهو سائر التطوعات ، ثم للصلاة بعد الشروع فيها شروط ثلاثة وهي : ترك الكلام وترك الأفعال الزائدة وترك المفطر (!) فترجم لذلك ، ثم بطلانها يختص بما وقع على وجه العمدة فاقضى ذلك ذكر أحكام السهو ، ثم جميع ما تقدم متعلق بالصلاة ذات الركوع والسجود فعقب ذلك بصلاة لا ركوع فيها ولا سجود وهي الجنائز ، هذا آخر ما ظهر لي من مناسبة ترتيب كتاب الصلاة ولم يتعرض أحد من الشراح لذلك ؛ فله الحمد على ما ألهم وعلم اه . وقال العيني : نحن نذكر وجه المناسبة بين كل بابين من هذه الأبواب بما يفوق على ما ذكره يظهر ذلك عند المقابلة ، وذكرها في مواضعها أنسب وأوقع في الذهن اه .

قلت : لا ريب في أن المناسبات التي ذكرها الحافظ - نور الله مرقده - أجود وألطف ومع ذلك تظهر في بعض المواضع بدقة النظر مناسبة ألد بما ذكره الحافظ ، مثلاً ما ذكر - قدس سره - من مناسبة ذكر أبواب السهو : الأوجه عندي أنها تكملة لأبواب العمل في الصلاة ، فإن الإمام البخاري لما ذكر أبواب العمل في الصلاة بدأ بالأعمال الظاهرة ، ولما فرغ عنها عقبها بعمل القلب ، فترجم بـ (باب تفكر الرجل الشيء في الصلاة) فإنه من عمل القلب ، ولما يتفكر الرجل في الشيء لابد من أن يقع السهو في الصلاة فترجم بأبواب السهو ،

(!) كذا في الأصل ، والصواب عندي بدله : ترك الخصر ، فإنه

ترجم به ولم يترجم بالأول . ز

فهي ليس بأبواب مستقلة بل هي ثمرة التفكير داخلية في جملة أبواب العمل في الصلاة ، ولذا ترى أنه ذكر بعدها (باب إذا كلم وهو يصلى إلخ) و (باب الإشارة في الصلاة) وهما من جملة أبواب العمل في الصلاة ، فلو كانت أبواب السهو مستقلةً يبقَى هذان البابان غير مناسبين بالكتاب المذكورين في غير محلها ، وهكذا في مواضع أخر سيأتى التنبيه عليها إن شاء الله تعالى في مواضع تعرض عنها الشيخ في تقريره ، وما طوى عن ذكره الشيخ - قدس سره - لا يبقَى لى محل للذكره ، وكذا ما أفاده الحافظ - قدس سره - من قوله : استفتح كتاب الصلاة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من أركان الإسلام اهـ .

فالأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار إلى مبدء الفرضية في أكثر أحكام الإسلام ، وأشار إليه بالدقائق كما يظهر لمن أمعن النظر في " التراجم " إلا أنه صرح ههنا بمبدء الفرضية نصاً دون إشارة لثبوتها بحديث المعراج نصاً ، ثم قوله : (باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء) باب خامس من الأبواب التى بدأت بلفظ : كيف استقلالاً كما تقدم ذكرها في أول (باب كيف كان بدء الوحي) ولفظ الترجمة نص في أن الإمام البخارى ذهب إلى أن المعراج كان في ليلة الإسراء ، والخلاف فيه مشهور ، ولذا جمعها في باب واحد ، ولما كان المقصود في أبواب السير ذكر الأحوال فصلها في بابين كما سيأتى قبيل باب الهجرة .

قال الحافظ : هذا مصير من المصنف إلى أن المعراج كان في ليلة الإسراء وقد وقع في ذلك اختلاف ، فقل : كانا في ليلة واحدة في يقظته ﷺ وهذا هو المشهور عند الجمهور ، وقيل : كانا جميعاً في ليلة واحدة في منامه ، وقيل : وقعا جميعاً مرتين في ليلتين مختلفتين : إحداهما يقظة ، والأخرى مناماً ، وقيل غير ذلك ، وقد روى هذا الحديث عن النبى ﷺ جماعة من الصحابة

قوله : نسّم بنيه (١) ولعلمهم

لكن طرّقه في " الصحيحين " تدور على أنس مع اختلاف أصحابه عنه ، فرواه الزهري عنه عن أبي ذر كما في هذا الباب ، ورواه قتادة عنه عن مالك ابن أبي صعصعة ، ورواه شريك بن أبي نمر وثابت البناني عنه عن النبي ﷺ بلا واسطة ، وفي سياق كل منهم عنه ما ليس عند الآخر ، ونذكر الكلام على اختلاف طرّقه وتغاير ألفاظها وكيفية الجمع بينها في السيرة النبوية قبيل الهجرة .

والحكمة في وقوع فرض الصلاة ليلة المعراج أنه لما قدس ظاهراً وباطناً حين غسل بماء زمزم بالإيمان والحكمة ، ومن شأن الصلاة أن يتقدمها الطهور ناسب ذلك أن تفرض الصلاة في تلك الحالة وليظهر شرفه في الملأ الأعلى ويصلي بمن سكنه من الأنبياء وبالملائكة ، وليناجي ربه ، ومن ثم كان المصلي يناجي ربه جل وعلا اه . وفي " الكرمانى " : قال عياض : اختلفوا فيه فقيل : كان ذلك في المنام ، والحق الذي عليه الأكثر ومعظم السلف أنه أسرى بجسده الشريف ، والآثار تدل عليه ، ولا يعدل عن الظاهر إلا لضرورة ولا ضرورة ههنا ؛ وأما وقته ، فقيل : ليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة ، وقال الزهري : كان بعد مبعثه بخمس سنين وهو الأشبه إذ لم يختلفوا أن خديجة صلت معه بعد فرض الصلاة عليه ، ولا خلاف أنها توفيت قبل الهجرة إما بثلاث سنين أو بخمس سنين اه .

(١) قال الكرمانى : الأسود جمع السواد كالأزمئة جمع الزمان ، والسواد : الشخص ، وقيل : الجماعات ، وسواد الناس عوامهم ، وكل عدد كبير اه . وقال الحافظ : هي الأشخاص من كل شئ ، وفي " تراجم شيخ المشايخ " : الأسود جمع سواد ، ومن عادة الناظر إذا أبصر الصور والأشخاص

من بعيد ولم يميز صورةً عن صورة أن يكون مبصره شيء مثل السواد ، وقد تقرر في علم المناظرة ، وهذا كناية عن عدم تميزه ﷺ بين تفاصيل صورهم ، والنكته في ذلك أن إبصار ذرية آدم كان إبصاراً إجمالياً ، والحق في كشف الإجمال أن ينكشف على الإجمال اهـ . ثم قال الحافظ : النسّم - بالنون والمهملة المفتوحين - جمع نسمة وهي الروح .

وحكى ابن التين أنه رواه نشيم - بكسر الشين المعجمة - وهو تصحيف ، وظاهره أن أرواح بني آدم من أهل الجنة والنار في السماء وهو مشكل ، قال القاضي عياض : قد جاء أن أرواح الكفار في سجين ، وأن أرواح المؤمنين منعمة في الجنة ، يعني فكيف تكون مجتمعة في سماء الدنيا ، وأجاب بأنه يحتمل أنها تعرض على آدم أوقاتاً فصاف وقت عرضها مرور النبي ﷺ ، ويدل على أن كونهم في الجنة أو النار إنما هو في أوقات دون أوقات قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً » واعترض أن أرواح الكفار لا تفتح لها أبواب السماء كما هو نص القرآن . والجواب عنه ما أبداه هو احتمالاً : أن الجنة كانت في جهة يمين آدم ، والنار في جهة شماله ، وكان يكشف له عنها .

ويحتمل أن يقال : إن النسّم المرئية هي التي لم تدخل الأجساد بعد وهي مخلوقة قبل الأجساد ومستقرها عن يمين آدم وشماله ، وقد أعلم بما سيصبرون إليه فلذلك كان يستبشر إذا نظر إلى من عن يمينه ، ويحزن إذا نظر من عن يساره ، بخلاف التي في الأجساد فليست مرادة قطعاً ، وبخلاف التي انتقلت من الأجساد إلى مستقرها من جنة أو نار فليست مرادة أيضاً كما يظهر ، وبهذا يندفع الإيراد ويعرف أن قوله : نسّم بنيه عام مخصوص ، أو أريد به

الذين لم يخلقوا بعد (١) .

قوله : ثم مررت بموسى ، ولغظة ثم على ما ذكره أنس أولاً ليست إلا

الخصوص ، وأما ما أخرجه ابن إسحاق والبيهقى من طريقه فى حديث الإسراء « فإذا أنا بآدم تعرض عليه أرواح ذريته المؤمنين ، فيقول : روح طيبة ونفس طيبة اجعلوها فى عليين ، ثم تعرض عليه أرواح ذريته الفجار فيقول : روح خبيثة ونفس خبيثة اجعلوها فى سجين » وفى حديث أبى هريرة عند الطبرانى والبخارى : « فإذا عن يمينه باب يخرج منه ريح طيبة ، وعن شماله باب يخرج منه ريح خبيثة ، إذا نظر عن يمينه استبشر وإذا نظر عن شماله حزن » فهذا لو صح لكان المصير إليه أولى من جميع ما تقدم ولكن سندهما ضعيف اهـ .

واختار الحافظ فى باب الإسراء هذا الأخير فقال : قد ذكرت احتمالاً أن يكون المراد بالنسم المرئية هى التى لم تدخل الأجساد بعد ، ثم ظهر لى الآن احتمال آخر وهو أن يكون المراد بها من خرجت من الأجساد حين خروجها لا أنها مستقرة ، ولا يلزم من رؤية آدم لها وهو فى السماء الدنيا أن يفتح لها أبواب السماء ولا تلجها ، وقد وقع فى حديث أبى سعيد هند البيهقى ما يؤيده فذكره وذكر حديث أبى هريرة عند البخارى ولم يتعرض عن ضعفها ههنا بل قال : فظهر من الحديثين عدم اللزوم المذكور ، وهذا أولى مما جمع به القرطبى فى " المفهم " : أن ذلك فى حالة مخصوصة اهـ .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع ما أورد على الحديث القاضى عياض كما تقدم قريباً ، وقد اختلفوا فى الأجوبة عنه ، وهذا الذى اختاره الشيخ ذكره الحافظ أيضاً احتمالاً وجزم بذلك فى تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : وكانت تلك أسودة الأرواح التى لم تكن مخلوقة فى الدنيا بعد .

لترتيب الذكرى (١) ويمكن أن يكون أنس سمعه من غير أبي ذر .

قوله : فإذا فيها حبال اللؤلؤ ، ولا حاجة إلى القول بتصحيحه (٢) لأنه

(١) أراد الشيخ - قدس سره - بذلك دفع إيراد يرد على ظاهر ألفاظ الحديث وهو أن أنساً قال أولاً : ولم يثبت كيف منازلهم ، ثم ذكرهم بلفظ : ثم الدال على ترتيب المنازل ، وأجاب عنه الشيخ بجوابين : الأول : أن لفظ : ثم ههنا ليس لترتيب المنازل بل هو لترتيب الذكرى كما هو معروف عند العرب ؛ والثاني : أن ما ذكره أولاً من قوله : لم يثبت حديث أبي ذر ، وهذا الأخير من حديث غيره ، وبهذا الثاني أجاب عنه الشراح عامة ، قال الحافظان : ابن حجر والعيني وتبعهما القسطلاني وسبقهما الكرمانى : قوله : قال : أنس ، فلما مر ظاهره أن هذه القطعة لم يسمعها أنس من أبي ذر اه . ثم قال الحافظ : قوله : وإبراهيم فى السادسة ، هو موافق لرواية شريك عن أنس ، والثابت فى جميع الروايات غير هاتين أنه فى السابعة ، فإن قلنا بتعدد المعراج فلا تعارض وإلا فالأرجح رواية الجماعة لقوله فيها : إنه رآه مستنداً ظهره إلى البيت المعمور وهو فى السابعة بلا خلاف ، ثم أجاب عما ورد عن على وغيره أن البيت المعمور فى السادسة أو فى السماء الدنيا ، وزاد العيني فى الجواب عن أصل الإشكال : أنه عليه السلام رآه أولاً فى السادسة ثم ارتقى معه إلى السابعة .

(٢) كما ذهب إليه عامة الشراح ، قال الكرمانى : حبال جمع الحباله - بالحاء المهملة وبالموحدة - أى عقود اللؤلؤ ، وقال الخطابى وغيره : إنه تصحيف والصواب : جنابذ جمع الجنبذ - بضم الجيم وسكون النون - اه . وقال الحافظ : كذا وقع لجميع رواة " البخارى " فى هذا الموضع بالحاء المهملة ثم الموحدة وبعد الألف تحتانية ثم لام ، وذكر كثير من الأئمة أنه تصحيف

يمكن حملها على معناها ، فإن الله تعالى أعدَّ لأهل الجنة حباثل أى عقوداً يلبسونها .

قوله : وزيد فى الحضر ، ولا ينافيه ما ورد فى الآية من لفظ القصر (١)
فإن تسمية صلاة السفر قصراً باعتبار ما آلت إليه من التمام ، فصارت الباقية
على حالها مقصورةً بالنسبة إليها .

وإنما هو جنابذ بالجيم والنون كما وقع عند المصنف فى أحاديث الأنبياء من
رواية ابن المبارك وغيره عن يونس ، وكذا عند غيره من الأئمة ، ووجدت
فى نسخة معتمدة من رواية أبى ذر فى هذا الموضع جنابذ على الصواب ،
وأظنه من إصلاح بعض الرواة .

وقال ابن حزم فى أجوبته على مواضع من ” البخارى ” : فتنشت عن
هاتين اللفظتين فلم أجدهما ولا واحدةً منهما ولا وقفت على معناهما ، وذكر غيره
أن الجنابذ شبه القباب واحداً جنبذة فهو فارسى معرب وأصله فى لغتهم
كنبذه ، ويؤيده ما رواه المصنف فى التفسير قال : أتيت على نهر حافته
قباب اللؤلؤ ، وقال صاحب ” المطالع ” فى الحبال : قيل : هى القلائد والعقود
أو هى من حبال الرمل أى فيها لؤلؤ مثل حبال الرمل جمع حبل وهو ما
استطال من الرمل ، وتعقب بأن الحباثل لا تكون إلا جمع حبال أو حبيالة بوزن
عظيمة ، وقال بعض من اعتنى ” بالبخارى ” : الحباثل جمع حباله وحباله
جمع حبل على غير قياس والمراد أن فيها عقوداً وقلائد من اللؤلؤ اهـ . قلت :
وهذا هو الذى اختاره الشيخ نور الله مرقده .

(١) أشار بذلك إلى دفع إيراد مشهور يقع على لفظ الحديث ذكره
شيخنا فى ” هذل المجهود ” بأوضح من ذلك إذ قال : استشكل هذا الحديث
برجهين : أولها : أنه مخالف لقوله تعالى : فليس عليكم جناح أن تقصروا

من الصلاة » فإن الآية تدل على أن صلاة السفر قصرت ، والحديث يدل على أنها لم تقصر ، والثاني : أنه مخالف بفعل عائشة فإنه روى عنها أنها تم ، ثم أجاب عنها بوجوه فارجع إليه ، منها : ما قال الحافظ : والذي يظهر لي وبه تجتمع الأدلة أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء ركعتين ركعتين إلا المغرب ثم زيدت بعد الهجرة إلا الصبح ، كما روى ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي عن الشعبي عن مسروق عن عائشة قالت : فرضت صلاة الحضر والسفر ركعتين ركعتين ، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة واطمأن زيد في صلاة الحضر ركعتان ركعتان ، وتركت صلاة الفجر لطول القراءة ، وصلاة المغرب لأنها وتر النهار اه . ثم بعد أن استقر فرض الرباعية خفف منها في السفر عند نزول الآية السابقة .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن الأثير في ” شرح المسند “ : أن قصر الصلاة كان في السنة الرابعة من الهجرة ، وهو مأخوذ مما ذكره غيره أن نزول آية الخوف كان فيها ، وقيل : كان القصر في ربيع الآخر من السنة الثانية ، ذكره الدولابي ، وأورده السهيلي بلفظ : بعد الهجرة بعام أو نحوه ، وقيل : بعد الهجرة بأربعين يوماً ، وعلى هذا المراد بقول عائشة : فأقرت صلاة السفر ، أى باعتبار ما آل إليه الأمر من التخفيف لا أنها استمرت منذ فرضت ، انتهى كلام الحافظ ، وهذا هو الذى أشار إليه الشيخ قدس سره .

وقال الشيخ ابن القيم في ” الهدى “ بعد البسط في تحويل القبلة : وأتم نعمته مع القبلة بأن شرح لهم الأذان ، وزادهم في الطهر والعصر والعشاء ركعتين آخرين بعد أن كانت ثنائية ، فكل هذا كان بعد مقدمه المدينة اه .

(باب وجوب الصلاة الخ (١))

قلت : حاصل الترجمة أمران : وجوب الستر ، والاكتفاء بأقل ما يحصل به التستر (٢) وهذا الأخير له شعب وتفصيل فيه على أكثرها وروداً ، وكل أبواب هذه الأقسام تفصيل لهذا الباب المعقود أولاً فلا يعترض بتكرار بعض التراجم فإنها تفصيل لإجمال هذا الباب ، والله أعلم بالصواب .

قوله : لتلبسها صاحبتها ، فعلم أن الصلاة لا تجزئ إلا بثوب ولو بالعارية

وذكر ابن الجوزي في " التلخيص " نزول آية القصر في السنة الرابعة ، وما اختاره الحافظ به جزم صاحب " الدر المختار " تبعاً لشرح " البخاري " لكنه لم يرض عنه ابن عابدين ، وقال : هذا مذهب الشافعية ، وأما عندنا فلم يزد في صلاة السفر أصلاً ، فتأمل .

(١) غرض الترجمة الرد على المالكية إذ المعروف عنهم كون التستر سنة لا تبطل الصلاة بتركه ، ومنهم من فرق بين العامد والناسي ، وجزم به الإمام البخاري لقوة الدلائل ، وبه قالت الأئمة الثلاثة الباقية .

(٢) فكأنه تفسير لقوله تعالى : « خذوا زينتكم » إن المراد منه مطلق التستر ولو بأقل ما يجد لا التجميل والزينة العرفية ، وعلى هذا فقوله : ومن صلى ملتحفاً ، كالتفسير للآية ، فلا يرد أن هذه القطعة من الترجمة لا تثبت ، وكذا ما في الترجمة من الأقوال الآتية ، ولا يرد تكرار بعض ذلك كما في (باب الصلاة ملتحفاً به وغيره) وإليه أشار الشيخ في كلامه ، وإليه أشار الإمام البخاري بإيراده أمر النبي ﷺ : « أن لا يطوف بالبيت عريان » إن المراد في الآية مجرد التستر ، والطواف بالبيت صلاة فلا يحتاج إلى إثبات هذا الجزء من الترجمة أيضاً .

وغيرها من أسباب التحصيل (١) .

قوله : أحق مثلك (٢) ممن ليس له تمييز بين الواجبات والسنن والمستحبات ، وغرض المؤلف من إيراد مثل هذه الروايات والآثار لإثبات أن الصلاة جائزة في كل نوع من الثياب (٣) وأنه يأثر به إذا كان قصيراً ويجعل على عاتقه إن كان صغيراً بحيث يفيد العقد على القفا ، ويمكن ذلك منه ، ويلتحف به إن كان فوق ذلك رعايةً للأوكد فالأوكد .

قوله : يصلى في ثوب إلخ ، والذي يثبت من صلاة النبي ﷺ في

(١) قال الحافظ : والدلالة على ترجمه تأكيد الأمر باللبس حتى بالعارية للخروج إلى صلاة العيد ، فيكون ذلك للفريضة أولى .

(٢) قال الحافظ : قوله : قال قائل ، وقع في رواية مسلم أنه عبادة ابن الوليد بن عبادة بن الصامت ، وسيأتي قريباً أن سعيد بن الحارث سأله عن ذلك ، ولعلها جميعاً سألاه ، وسيأتي عند المصنف في (باب الصلاة بغير رداء) من طريق ابن المنكدر : أيضاً فقلنا : فلعل السؤال تعدد ، وقال في جواب ابن المنكدر : فأحبيت أن يراني الجاهل منكم ، وعرف به أن المراد بقوله : أحق جاهل ، والحقق : وضع الشيء في غير محله مع العلم بقمحه ، قاله في ” النهاية “ والغرض بيان جواز الصلاة في الثوب الواحد ، فكأنه قال : صنعتهم عمداً لبيان الجواز إما ليقننوا إلى الجاهل ابتداءً أو لينكر على وأعلمه أن ذلك جائز ، وإنما أغلظ لهم في الخطاب زجراً عن الإنكار على العلماء ، وليحثهم على البحث عن الأمور الشرعية اهـ .

(٣) وفي فروع هذا الباب اختلاف يسير بين الأئمة كما بسط في ” البذل “ و ” الأوجز “ .

الثوب الواحد وإنما هو ملتحقاً به وإن كان يجوز بدون الالتحاق أيضاً .

قوله : ذهبت إلى رسول الله ﷺ ، وكان النبي ﷺ نزل في بيتها (١)
إلا أنها قد كانت ذهبت إلى حاجة لها .

قوله : « أو لكلكم ثوبان » (٢) أشار بذلك إلى أن المسألة وقعت في غير محلها لأنه ﷺ لما رأهم يصلون في ثوب واحد ثم لم ينههم عن ذلك كان تقريراً منه بذلك ، فلا معنى للمسألة بعده .

قوله : « فليجعل على عاتقيه » أى إذا كانت فيه سعة ذلك (٣) .

(١) كما هو معروف في روايات كثيرة من " الصحيحين " وغيرها ،
ففي " المشكاة " برواية " الصحيحين " عن أم هانئ قالت : إن النبي ﷺ دخل بيتها يوم فتح مكة ، فاغتسل وصلى ثمان ركعات ، وفي رواية : وذلك ضحى ، فأشار الشيخ إلى الجمع بين ذلك وبين ما ورد في حديث الباب من لفظ : ذهبت ، وعلى ما أفاده الشيخ فلعلمها ذهبت لاستئان من أجرته ، فلما لم يقبله على ذهبت إلى النبي ﷺ في بيتها ، ويمكن أيضاً أن يجمع بينهما بأن المراد ذهابها من محمدها إلى موضع نزوله ﷺ من بيتها .

(٢) قال الكرماني : بهمزة الاستفهام والعطف على مقدر أى أنت سائل عن مثل هذا الظاهر ؟ ومعناه : لا سؤال عن أمثاله ولا ثوبين لكلكم ، قال الخطابى : لفظه استخبار ومعناه الإخبار عن الحالة التى كانوا عليها من ضيق الثياب والتقيرير لها عندهم اهـ .

(٣) وما أفاده الشيخ واضح وهو نص الرواية الآتية في الباب الآتى ، ولذا عقبه الإمام البخارى بـ (باب إذا كان الثوب ضيقاً) وذكر فيه حديث الأتزار ، والظاهر عندي أن الإمام البخارى اختار في المسألة مذهب الإمام أحمد ،

قوله : ما هذا الاشتغال الذي رأيتك إلخ ، لاضير فيه إن كانت وقعة التواقص التي بينها أبو داؤد (١) وهذه واحدة ، وأما إذا اختلفتا فيرد عليه أنه كيف

وأقله أنه أشار بالترجمة إلى اختلاف الأئمة في ذلك ، قال الحافظ : حمل الجمهور هذا الأمر على الاستحباب والنهي في الذي قبله على التنزيه ، وعن أحمد : لاتصح صلاة من قدر على ذلك فتركه ، فجعله من الشرائط ، وعنه : تصح ويأثم جعله واجباً مستقلاً ، وقال الكرماني : ظاهر النهي التحريم لكن الإجماع منعقد على جواز تركه ، كذا قال وغفل عما ذكره بعد قليل عن النووي من حكاية ما نقلناه عن أحمد ، وكلام الترمذي يدل على ثبوت الخلاف أيضاً .

ونقل الشيخ تقي الدين السبكي وجوب ذلك عن نص الشافعي واختاره لكن المعروف في كتب الشافعية خلاف ذلك ، والظاهر من تصرف المصنف التفصيل بينهما إذا كان الثوب واسعاً فيجب ، وبينما إذا كان ضيقاً فلايجب وضع شيء على العاتق ، وهو اختيار ابن المنذر وبذلك تظهر مناسبة تعقيبه به (باب إذا كان الثوب ضيقاً) اهـ . فهذا الباب الثاني بمنزلة الاستثناء للباب السابق ، والفرق بينه وبين ما تقدم من (باب عقد الإزار) أن للثوب مراتب : إن كان أوسع فلاشتغال ، وإن كان أوسط فالعقد على العنق ، وإن كان أقصر فالانتزار ، ولما لم يمكن جعله على العاتقين إلا في الثوبين الأولين ذكره بين الباب الثاني والثالث .

(١) فقد أخرج بسنده إلى عبادة بن الوليد قال : أتينا جابراً قال : سرت مع رسول الله ﷺ في غزوة فقام يصلي وكانت على بردة ذهبت أخالف بين طرفيها فلم تبلغ لي ، وكانت لها ذهاب ففكستها ثم خالفت بين طرفيها ثم تواقصت عليها لانسقط ، ثم جئت حتى قمت عن يسار رسول الله ﷺ ،

قدم ثانياً على ما نهى عنه مرة ؟ والجواب : أنه في المرة الثانية ظن الثوب الذي لم يكن فيه سعة الالتحاف أنه وإن لم يسع الالتحاف به إلا أنه يمكن جعله بحيث يستر الصدر والبطن بالتواقص عليه ، وعلى هذا الظن لم يأتزر به وتواقص عليه وإن كان يعلم أن الثوب إذا كان واسعاً فالأدب حينئذ هو الالتحاف .

الحديث ، وفيه : وجعل رسول الله ﷺ يرمقني وأنا لا أشعر ، ثم فطنت به فأشار إلى أن اتزر بها ، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال : « يا جابر » قلت : لبيك يا رسول الله ! قال : « إذا كان واسعاً فخالف بين طرفيه وإذا كان ضيقاً فاشدده على حقوك » اه . وما أفاده الشيخ - قدس سره - من الاحتمالين لا مانع منه إلا أن الشراح عامة حملوها على وقعة واحدة ، ولذا فسروا إحدى الروايتين بالأخرى .

وقال العيني : هذا الحديث من أفراد البخارى من طريق سعيد بن الجارث ، وأخرجه مسلم من حديث عبادة عن جابر مطولاً ، وأخرجه أبو داود كذلك اه . قلت : أخرجه مسلم بأطول من أبي داود ذكره في حديث جابر الطويل في آخر الكتاب ، وقال الحافظ : قوله : في بعض أسفاره ، عينه مسلم في روايته من طريق عبادة عن جابر غزوة بواط ، وهي من أوائل مغازيه ﷺ ، وقوله : لبعض أمرى ، أى حاجتى ، وفي رواية مسلم : أنه ﷺ كان أرسله هو وجبار بن صخر لتهيئة الماء في المنزل ، وقوله : ما هذا الاشتغال ؟ قال الخطايب : الاشتغال الذي أنكره هو أن يدير الثوب على بدنه لا يخرج منه يده ، قال الحافظ : كأنه أخذ من تفسير الصماء على أحد الأوجه ، لكن بين مسلم في روايته أن الإنكار كان بسبب أن الثوب كان ضيقاً وأنه خالف بين طرفيه وتواقص أى انحنى عليه ، فأعلمه ﷺ أن محل ذلك ما إذا كان الثوب واسعاً ، فأما إذا كان ضيقاً فإنه يجوز أن يترر به اه . فهذا كله يدل على أنهم حملوا الروايتين على وحدة القصة .

(باب الصلاة في العجبة الشامية)

وذلك لأن الأصل هو الطهارة والنجاسة لعارض (١) فلا يعارض الأصل

(١) أشار الشيخ بذلك أن نظر الإمام البخارى في الترجمة إلى طهارة منسوجات الكفار ، وعليه حملته الشراح قاطبة ، وفي " فيض الهارى " :
الظاهر أن نظره إلى قطعه يعنى أن الثوب إذا قطع على طريق غير طريق العرب جازت الصلاة فيه ، وليس نظره إلى مسألة الطهارة والنجاسة كما فهموه اه .
والأوجه عندى الأول لذكر الإمام البخارى في الترجمة أثرى الزهرى وحلى ، قال العيني : المراد بالعبية الشامية هى التى تنسجها الكفار ، وإنما ذكره بلفظ الشامية مراعاةً للفظ الحديث ، وكان هذا فى غزوة تبوك ، والشام إذ كانت بلاد كفر ولم تفتح بعد ، وإنما أولنا بهذا لأن الباب معقود لجواز الصلاة فى الثياب التى تنسجها الكفار ما لم تتحقق نجاستها اه .

وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لجواز الصلاة فى ثياب الكفار ما لم يتحقق نجاستها ، ووجه الدلالة من الرواية أنه عليه السلام لبسها ولم يستفصل ، وروى عن أبى حنيفة كراهة الصلاة فيها إلا بعد الغسل ، وعن مالك : إن فعل يعيد فى الوقت اه . وفى " الكرمانى " : قال ابن بطال : اختلفوا فى الصلاة فى ثياب الكفار ، فأجاز الشافعى والكوفيون لباسها وإن لم تغسل حتى تتبين فيه النجاسة اه .

وقال الموفق : أما ثيابهم فما لم يستعملوه أو علا منها كالعمامة والظيلسان والثوب فوقانى فهو طاهر لا بأس بلبسه ، وما لاقى عورتهم كالسراويل والثوب السفلى والإزار فقال أحمد : أحب إلى أن يعيد ، وهو يحتمل وجهين : أحدهما : وجوب الإعادة وهو قول القاضى ، وكره أبو حنيفة والشافعى الإزار والسراويلات لأنهم لا يحتززون من النجاسة ، فالظاهر نجاسة

إلا بدليل . ومعنى قوله : ما صبغ بالبول (١) أنه كان يلقى البول في صبغه ثم إنهم يبيعونها بعد غسلها كما هو العادة (٢) فلا يتوهم نجاستها ما لم يظهر أثرها ما ولى مخرجها ؛ والثانى : لا يجب وهو قول أبى الخطاب لأن الأصل الطهارة فلا تزول بالشك اهـ .

وفى " الدر المختار " : ثياب الفسقة وأهل الذمة طاهرة ، وديباج أهل الفارس نجس لجعلهم فيه البول لبريقه ، قال ابن عابدين : قال ابن الهمام : وقال بعض المشايخ : تكره الصلاة في ثياب الفسقة لأنهم لا يتقون الخمر ، قال صاحب " الهداية " : الأصح أنه لا يكره لأنه لم يكره من ثياب أهل الذمة إلا السراويل مع استحلالهم الخمر فهذا أولى ، وقوله : لجعلهم فيه البول فإن كان كذلك لاشك أنه نجس ، " تاتارخانية " اهـ .

(١) قال الكرمانى : أما بول ما يؤكل لحمه ويكون على مذهبه طاهراً ، وإما أن يراد بعد غسله وإزالة ما يمكن إزالته منه اهـ . وقال الحافظ : قول معمر وصله عبد الرزاق فى " مصنفه " عنه ، وقوله : بالبول إن كان للجنس فمحمول على أنه كان يغسله قبل لبسه ، وإن كان للعهد فالمراد بول ما يؤكل لحمه لأنه كان يقول بطهارته اهـ . وزاد شيخ الإسلام فى شرحه احتمالاً آخر وهو أنهم كانوا يصبغون بالبول القطن ثم ينسجون به بعد ذلك ، ويكون مذهب الزهرى زوال النجاسة بالنسج اهـ . وفى " فيض البارئ " : لعل المراد منه اللبس بعد الغسل لأن مذهبه نجاسة الأبوال كما مر عن " مصنف عبد الرزاق " ويؤمى إليه ما عند البخارى : هل تشرب أبوال الإبل إلخ ؟ فالاستدلال منه على طهارته عنده فى حيز الخفاء اهـ . ولينظر الموضع الذى مضى فيه عن المصنف .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : ما صبغ ، ما موصولة يعنى أنهم كانوا يختلطون البول بالصبغ فيصبغون بهما الثوب لكن كان عادتهم

أو يتيقن بعدم الغسل بعد التيقن بوقوع النجس فيه .

(باب كراهية التعرى في الصلاة وغيرها (١))

جارية أنهم كانوا يغسلونه بعد الصبغ فلذلك كان الزهري يشتره ويلبسه من غير ما بأس ، ولو لم يكن مغسولاً لم يلبسه ، ولو لم يعلم عادتهم ولم يكن عليه أثر البول في الظاهر من الطعم والريح واللون جاز لبسه أيضاً اهـ .

(١) هكذا في النسخ الموجودة عندنا من الهندية وكذا في نسخة الكرمانى ، وليس في النسخة المصرية ولا في الشروح الثلاثة من ” الفتح ” و ” العيني ” و ” القسطلانى ” لفظ : وغيرها ، بل قالوا : زاد الكشميهنى والحموى : وغيرها اهـ . وهى نسختهم يشكل تكرار الترجمة ، فإن وجوب الصلاة في الثياب قد تقدم ولم تبق فاقة بعده إلى هذه الترجمة بخلاف وجود غيرها ، فإنه يفرق بينهما إذاً بالتخصيص والتعميم ، ولوىقال : إن لفظ التعرى في الترجمة أيضاً عام من العورة وغيرها يزيد تعميم الترجمة والفرق بين الترجمتين ، ثم قال الحافظ : ومطابقة الحديث للترجمة من هذه الجملة الأخيرة وهى قوله : فما رأى بعد ذلك عرياناً ، لأنها تتناول ما بعد النبوة فهتم بذلك الاستدلال اهـ . وكذا في ” العيني ” وزاد : ثم بعمومه يتناول حالة الصلاة وغيرها اهـ .

قلت : ثم بعمومه يتناول الستر و سائر البدن ، ثم قال الحافظ : وقد ذكر ابن إسحاق في ” السيرة ” أنه ﷺ تعرى وهو صغير عند حليلة ، فلكم لاكم فلم يعد يتعرى ، وهذا إن ثبت حمل على نفي التعرى بغير ضرورة عادية ، والذي في حديث الباب على الضرورة العادية ، والنفي فيها على الإطلاق أو بتقييد بالضرورة الشرعية كحالة النوم مع الأهل أحياناً اهـ . وذكر العيني

والرواية تثبت كراسته في غيرها فيثبت الحكم فيها بالأولى .

(باب الصلاة في القميص ^(١) والسراويل والتبان والقباء وغيرها)

القصة مفصلة فقال : وفي " سيرة ابن إسحاق " : أنه عليه السلام كان يحدث عما كان الله يحفظه في صغره أنه قال : « لقد رأيتني في غلمان قریش ينقل الحجارة لبعض ما تلعب به الغلمان ، كلنا قد أخذ إزاره وجعل على رقبته يحمل عليها الحجارة ، فلاني لأهمل معهم كذلك وأدبر إذ لکمني لا کم ما أراه إلا لكمة وجيمة » ثم قال : شد عليك إزارك ، فأخذته فشددته على ، ثم جعلت أحمل الحجارة على رقبتي وإزارى على من بين أصحابي » قال السهيلي : حديث ابن إسحاق هذا إن صح فهو محمول على أن هذا الأمر كان مرتين : في حال صغره ، وعند بنیان الكعبة اه .

(١) القميص معروف ، والسراويل ، قال ابن سيده : فارسي معرب يذكر ويؤنث ، ولم يعرف أبو حاتم السجستاني التذكير ، والأشهر عدم صرفه ، كذا في " الفتح " وزاد العيني : السراويل أعجمي أعرب نقله سيهويه عن يونس ، والجمع سراويلات ، ويقال هو جمع مروالة ، وقال السجستاني : مؤنث لا يذكرها أحد علمناه ، وبعض العرب يظن السراويل جماعة ، وسمعت من الأعراب من يقول : الشروال بالشين المعجمة ، يعني فلما استعملته العرب بدلوا الشين سيناً ، والتبان - بضم المثناة الفوقية وتشديد الموحدة - يشبه السراويل يذكر ، وفي " الصحاح " : هو سراويل صغير مقدار شبر يستر العورة المغلظة فقد يكون للملاحين ، وهو عند العجم من جلد بلا رجلين يلبسه المصارعون اه . والقباء ، قال القسطلاني : - يفتح القاف وتخفيف

يعنى بذلك أن الصلاة جائزة في كل ما حصل به ستر العورة ، وأما التبان (١) فإن لم يكن ساتراً بانفراده فإنه ساتر بانضمام غيره إليه ، فكذلك جواز الصلاة به يتوقف على ضم غيره من الثياب إليه ، وهذا كله حكم الجواز ، وأما الاستحباب لمن وجد سعةً فالتوسع في الملبوس كما دل عليه .

الموحدة مع المد والقصر - مشتق من القيو وهو الضم والجمع ، سمي به لانضمام أطرافه اه . زاد العيني : قال بعضهم : هو فارسي معرب ، وقال أبو عبيد : هو اليلمق فارسي معرب اه . وفي لغات " الصراح " : قبا أچکن اه .

(١) قال الحافظ : قوله : وأحسبه ، قائل ذلك أبو هريرة ، والضمير في أحسبه راجع إلى عمر وإنما لم يحصل الجزم بذلك لإمكان أن عمر أهمل ذلك لأن التبان لا يستر العورة كلها بناءً على أن الفخذ عورة ، فالستر به حاصل مع القباء ومع القميص ، وأما مع الرداء فقد لا يحصل ، ورأى أبي هريرة أن انحصار القسمة يقتضي ذكر هذه الصورة وأن الستر قد يحصل بها إذا كان الرداء سابقاً ، ومجموع ما ذكر عمر من الملابس ستة : ثلاثة للوسط وثلاثة لغيره ، فقدم ملابس الوسط لأنها محل ستر العورة ، وقدم أسترها أو أكثرها استعمالاً لهم ، وضم إلى كل واحد واحداً فخرج من ذلك تسع صور من ضرب ثلاثة في ثلاثة اه .

وفي " تراجم شيخ المشايخ " : إن جواز الصلاة في التبان فقط يوافق مذهب مالك لأن التبان يستر نصف الفخذ لا كلها اه . قلت : وسيأتي الكلام على الفخذ قريباً ، وميل الإمام البخاري في مسألة الفخذ إلى قول مالك فلا إشكال على مسلكه في ذكر التبان فقط في الترجمة ، وما أفاده الشيخ في التبان وسبق إلى نحو ذلك الحافظ في " الفتح " كما تقدم مبنيان على مسلكها ، فإن

قوله : « إذا وسع الله فأوسعوا » (١) .

قوله : « لا يلبس القميص إلخ » ولعل الوجه في إيراد الرواية ههنا أن الممنوع عن هذه الملابس هو المحرم فيكون لبسها جائزاً لغير المحرم (٢) ولا ينافيه كراهة المزعفر والمصفر له فإن ثبوت كراهتهما بنص آخر (٣) ، أو يقال إن جواز لبسها للنساء كاف في ذلك ، ولا يبعد أن يكون إيراد الحديث ههنا لأن الإزار والرداء الباقيين بعد استثناء ما استثنى من الألبسة من جملة الثياب التي جازت الصلاة فيها (٤) والله أعلم .

مسلك الحنفية والشافعية أن الفخذ عورة .

(١) وبذلك جزم جمع من الشراح كما في ” الفتاح ” و ” العيني ” و ” الكرمانى ” .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ، وما أفاده ألطف مما ذكرت الشراح من المطابقة ، قال الحافظ : وموضع الحاجة من الحديث ههنا أن الصلاة تجوز بدون القميص والسراويل وغيرهما من المحيط لأمر المحرم باجتناب ذلك وهو مأمور بالصلاة اه . وقريب منه ما في ” الكرمانى ” و ” العيني ” وغيرهما ، وفي ” تراجم شيخ المشايخ ” : مناسبته بالترجمة من حيث جواز الصلاة في الثياب الغير المخيطة أيضاً مع كون أهل الثوب واجداً اه . وجزم صاحب ” تيسير القارئ ” : أن الحديث لا يطابق الترجمة .

(٣) ولا يرد هذا الإيراد على توجيه الشراح .

(٤) هذا هو التوجيه الذى تقدم عن الشراح ، وأنت ترى أن التوجيه الأول ألطف لأن فيه إثبات جوازها في القمص والسراويل وهما من أجزاء الترجمة نصاً ، وعلى هذا التوجيه الثانى يكون إثباتها من الأصل الحادى والعشرين

(باب ما يستتر من العورة ^(١))

من أصول التراجم .

(١) قال القسطلاني : العورة : السواة وكل ما يستحي منه اه . وفي " الكرماني " : قال ابن بطال : اختلفوا في حد العورة فقال أهل الظاهر : لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر ، وقال الشافعي ومالك : حدها ما بين السرة والركبة ، وقال أبو حنيفة وأحمد : الركبة أبضاً عورة اه . وقال القسطلاني : قال الجمهور من التابعين وأبو حنيفة ومالك في أصح أقواله والشافعي وأحمد في أصح روايتيه وأبو يوسف ومحمد : الفخذ عورة ، وذهب داؤد وأحمد في رواية والإصطخري من الشافعية وابن حزم إلى أنه ليس بعورة اه . هذا هو الراجح في المذاهب .

وفي " تراجم شيخ المشايخ " : المذاهب فيه مختلفة ، فعند الشافعي وأبي حنيفة : الفخذ عورة وإنما الخلاف بينهما في الركبة ، وعند مالك : الفخذ ليس بعورة اه . وهكذا هو المعروف على ألسنة المشايخ ، لكن المنقول في كتب المذاهب الأول ، قال الدردير : هي من رجل ما بين سرة وركبة ، قال الدسوقي : وعلى هذا فلا يجوز للرجل أن يرى الفخذ من مثله ، وذكر بعضهم كراهة كشفه مع من يستحي منه ، فقد كشفه صلى الله عليه وسلم بحضرة أبي بكر وعمر ، فلما دخل عثمان ستره ، انتهى مختصراً .

قال الموفق : الصالح في المذهب أنها من الرجل ما بين السرة والركبة نص عليه أحمد في رواية جماعة ، وهو قول مالك والشافعي وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء ، وفيه رواية أخرى : أنها الفرجان ، وهذا قول داؤد ، واستدل له بحديث البخاري الذي في الباب ، ثم قال : ووجه الرواية الأولى ما روى الخلال

معروف أو مجهول (١) وعلى الأول فالمفعول محذوف أو كلمة من زائدة .

بإسناده والإمام أحمد في " مسنده " عن جرهد أن رسول الله ﷺ قال له : « غط فخذك فإن الفخذ من العورة » وروى الدارقطني أن رسول الله ﷺ قال لعلى - كرم الله وجهه - : « لا تكشف فخذك ولا تنظر فخذ حتى ولا ميت » وهذا صريح في الدلالة فكان أولى ؛ وروى أبو بكر بإسناده عن أبي أيوب الأنصارى مرفوعاً : « أسفل السرة وفوق الركبتين من العورة » وروى الدارقطني بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً : « إذا زوج أحدكم عبده أمةً أو أجيره فلا ينظر إلى شيء من عورته فإن ما تحت السرة إلى الركبة عورة » وفي لفظ : « ما بين سرتي وركبتي من عورتي » وهذا نص ، وليست سرتي وركبتي من عورتي نص عليه أحمد في مواضع ، وبه قال الشافعي ومالك ، وقال أبو حنيفة : الركبة من العورة ، انتهى مختصراً .

ثم قال الحافظ : الظاهر من تصرف المصنف أنه يرى أن الواجب ستر السواتين فقط اه . وتعقبه العيني بأن قول هذا القائل ليس بشيء لأن الذي يدل على ذلك أى تصرف منه ههنا وإن كان مذهبه ذلك اه . والأوجه عندي ما قال الحافظ : وتصرفه ظاهر بذكر حديث الاحتباء بلفظ : « ليس على فرجه منه شيء » فإنه كالنص على أن العبرة لكشف الفرج ، ولما سيأتى من كلامه في باب الفخذ قريباً فإنه بسط فيه في الاستدلال على أن الفخذ ليس بعورة .

(١) قال القسطلاني : بضم المثناة التحتية وفتح الفوقية ويجوز الفتح والضم ، وما مصدرية أو موصولة ومن بيانية اه . وقال العيني : باب في بيان ستر العورة ، وكلمة ما مصدرية ويجوز أن تكون موصولة ، والتقدير باب في بيان الشيء الذي يستر أى الذى يجب ستره ، وكلمة من بيانية في الوجهين اه .

قوله : أحببت أن يراني الجاهل ، وتفاوت الألفاظ في مقالته (١) إما لكون الروايات بالمعنى والاختصار في بعض والتفصيل في أخرى ، أو لتعدد الوقائع ويرتفع الكراهة إذا كان الاختصار على ثوب واحد للتعليم (٢) ، فإن العامة تعامل بالسنن والآداب معاملة الواجب فوجب التعليم ، والفعل أوقع في النفوس من الاكتفاء بمجرد القول .

(باب ما يذكر في الفخذ (٣))

(١) إذ قال ههنا : أن يراني الجاهل مثلكم ، وقال فيما تقدم قريباً في (باب وجوب الصلاة في الثياب) : ليراني أحمق مثلك ، وتقدم هناك ما قال الحافظ : إن المراد بقوله : أحمق جاهل وقد أشار الحافظ أيضاً إلى تعدد السؤال كما تقدم .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن الصلاة في الثوب الواحد وإن كان جائزاً لكنه خلاف الأولى لا سيما عند تعدد الثياب كما يدل عليه قوله : ورداؤه موضوع .

(٣) وتقدم قريباً الاختلاف في أن الفخذ عورة أم لا ؟ قال الحافظ : جرهد بفتح الجيم وسكون الراء وفتح الهاء ، وحديثه موصول عند مالك في "الموطأ" و"الترمذي" وحسنه وابن حبان وصححه ، وضعفه المصنف في "التاريخ" للاضطراب في سنده ، وقد ذكرت كثيراً من طرقة في "تعليق التعليق" اهـ . قلت : وما قال : إنه في "الموطأ" فهو في غير رواية يحمي ، قال صاحب "التجريد" : هو في "الموطأ" عند ابن بكير ومعن بن عيسى وسليمان بن برد وليس عند غيرهم من رواة "الموطأ" اهـ .

قوله : حسر النبي ﷺ ، إسناد الحسر إليه مجاز (١) وإنما كان الحسر

(١) أراد الشيخ من ههنا جواب الجنفية وغيرهم عما استدل به الإمام البخارى على مسلكه أن الفخذ ليس بعورة ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن قول أنس في حديث الباب : حسر النبي ﷺ ، إن حسر الفخذ لم يكن بقصد منه ﷺ ، قال الكرمانى : فإن قلت : حديث أنس حجة على الشافعية فما جوابك عنه ؟ قلت : ذلك محمول على غير اختيار الرسول فيه بسبب ازدحام الناس ، يدل عليه مس ركة أنس فحذه ﷺ اه . وما يدل على ما أفاده الشيخ حديث مسلم في هذه القصة بلفظ : فأنحسر ، قال الحافظ : وقد وافق مسلماً على روايته بلفظ : فأنحسر ، أحمد بن حنبل عن ابن علية ، وكذا رواه الطبراني عن يعقوب شيخ البخارى .

ورواه الإسماعيلي عن القاسم عن يعقوب المذكور ولفظه : فأجرى نبى الله ﷺ في زقاق خيبر إذ خر الإزار ، قال الإسماعيلي : هكذا وقع عندى خر - بالخاء المعجمة والراء - فإن كان محفوظاً فليس فيه دليل على ما ترجم به ، وإن كان روايته هي المحفوظة فهي دالة على أن الفخذ ليست بعورة اه . قلت : لو كانت روايته بلفظ : حسر ، محفوظة ليست فيها حجة أيضاً للإسناد المجازى ، وهو أولى جمعاً بين الروایتين ، والقصة متحدة ، وفي " فيض البارى " عن " القاموس " : إن حسر لازم أيضاً اه . وهكذا في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي إذ قال : والحسر ما لا يكون بالاختيار فإنه لازم ، وإنما أسند إلى النبي ﷺ لكونه مسبباً للحسر اه . وعلى هذا فلا تعارض بين روايتى البخارى ومسلم .

وقال الحافظ : قال القرطبي : حديث أنس وما معه إنما ورد في قضايا معينة في أوقات مخصوصة يتطرق إليها من احتمال الخصوصية أو البقاء على أصل

بعدو الدابة ، والتغطية عند دخول عثمان لم تكن عن تجريد (١) بل كانت تغطية

الإباحة ما لا يتطرق إلى حديث جرهد وما معه ، لأنه يتضمن إعطاء حكم كلي وإظهار شرع عام ، فكان العمل به أولى ، ولعل هذا هو مراد المصنف بقوله : وحديث جرهد أحوط اه . قال الحافظ : وما احتجوا به قول أنس في هذا الحديث : وإن ركبتى لتمس فخذ النبي ﷺ ، إذ ظاهره أن المس كان بدون الجائل اه . قلت : هذا ليس بظاهر بل النص بخلافه ، فإن قوله : ثم حسر ، نص في أن المس كان قبل الحسر مع أن ألفاظ حديث البخارى في هذا اللفظ مختلفة ، فسيأتى قريباً في (باب ما يحقن بالأذان من الدماء) : وإن قدى لتمس قدم النبي ﷺ اه .

(١) هذا جواب عما استدل به الإمام البخارى ، وقال أبو موسى : غطى النبي ﷺ ، الحديث ؛ قال الحافظ ، قوله : أبو موسى أى الأشعري والمذكور مهنا طرف من قصة أوردها المصنف في المناقب عن أبي عثمان النهدي عنه ، وفيه أنه ﷺ كان قاعداً في مكان فيه ماء قد انكشف عن ركبتيه أو ركبته ، فلما دخل عثمان غطاها ، وعرف بهذا الرد على الداؤدى الشارح حيث زعم أن هذه الرواية المعلقة عن أبي موسى وهم ، وإنه دخل حديث في حديث وأشار إلى ما رواه مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله ﷺ مضطجعاً في بيتي كاشفاً عن فخذه أو ساقيه ، الحديث . وفيه : فلما استأذن عثمان جلس ، وهو عند أحمد بلفظ : كاشفاً عن فخذه ، من غير تردد ، وله من حديث حفصة مثله .

وأخرجه الطحاوى والبيهقى عن حفصة قالت : كان رسول الله ﷺ عندي يوماً وقد وضع ثوبه بين فخذه ، فدخل أبو بكر الحديث ، وقد بان

بعد أن كانت مغطاة من قبل ، واستدلالة بقوله : فخذة على فخذى ، مبنى على أن الأصل في لفظ الفخذ أن يطلق عليها وليس معها شئ (١) وأما إثبات الثوب فإثبات لأمر زائد فيحتاج إلى دليل ، والجواب : أنه وإن كان الأصل

بذلك أنه لم يدخل على البخارى حديث في حديث بل هما قصتان متغايرتان في إحداها : كشف الركبة ، وفي الأخرى : كشف الفخذ ، والأولى من رواية أبى موسى وهى المعلقة ههنا ، والأخرى من رواية عائشة ووافقتها حفصة ولم يذكرهما البخارى اه .

قال الكرماني : فإن قلت : الترجمة في الفخذ لا الركبة فادخلها في الباب ؟ قلت : إذا كانت الركبة عورة فالفخذ بالطريق الأولى لأنه أقرب إلى الفرج الذى هو عورة إجماعاً اه . وتبعه العيني في ذكر المطابقة وبسط الكلام على حديثى عائشة وحفصة في كشف الفخذين . وقال : قال البيهقي : قال الشافعى : والذى روى في قصة عثمان من كشف الفخذين مشكوك فيه ، وقال الطبرى في كتاب " تهذيب الآثار " : والأخبار التى رويت عن النبي ﷺ أنه دخل عليه أبو بكر وعمر وهو كاشف فخذة ، واهية الأسانيد لا يثبت بمثلها حجة ، والأخبار الواردة بالأمر بتغطية الفخذ والنهي عن كشفها أخبار صحاح ، إلى آخر ما بسطه .

(١) هذا جواب عما استدل به الإمام البخارى من حديث زيد بن ثابت ذكر الشيخ أولاً وجه استدلال البخارى ثم أجاب عنه بقوله : والجواب إلخ ، قال الحافظ : هو طرف من حديث موصول عند المصنف في تفسير سورة النساء في نزول قوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين » الآية ، وقد اعترض الإسماعيلي استدلال المصنف بهذا على أن الفخذ ليست بعورة لأنه ليس فيه التصريح بعدم الحائل ؛ قال : ولا يظن ظان أن الأصل عدم

لكن الفخذ الملبوسة بالثياب لما لم تكن لها لفظة غير الفخذ لم تطلق إلا الفخذ ، فإن الفخذ وكذا غيرها من الأعضاء لا تتغير أسماءها إلى غير ما كانت قبل السر ، مع أن القول بعدم كونها عورة مستلزم لإهمال الرواية القولية (١) فلا يجوز .

قوله : « من كان عنده شيء فليجيئ به » هذا ظاهره مستبعد (٢) فإن الوليمة لا تكون إلا من مال الزوج ولم يأخذ النبي ﷺ في وليمة غيرها من أزواجه المطهرات شيئاً من أحد فكيف أخذ منهم ما عندهم ، مع أنه قد

الحائل ، لأننا نقول : العضو الذي يقع عليه الاعتماد يخبر عنه أنه معروف الموضع بخلاف الثوب ، وأجاب عنه الحافظ بأن الظاهر أن المصنف تمسك بالأصل . وتعقبه العيني ومال إلى أنه لا وجه لإيراد المصنف هذا لأنه لا يدل على أن الفخذ عورة ، ولا على أنه ليس بعورة . قلت : والعجب أنهم يحملون حديث عائشة - الآتي قبيل المواقيت بلفظ : فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي ، الحديث - على الحائل مع أن الظاهر في الرجلين الكشف ، ويحملون الفخذ على عدم الحائل ؛ وسيأتى أنه ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة على عاتقه ، فهل كان يصلي مكشوف العاتق وقد قال : « لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه شيء » ؟ وقد ورد عند أبي داود وغيره عن أنس أنه قام في صلاة الجنازة عند رأس الرجل وعجيزة المرأة ، وقال : هكذا كان رسول الله ﷺ ، فهل كانت هي مكشوفة العجيزة ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي لا بد من حملها على الأعضاء المستورة .

(١) وهي حديث جرهد .

(٢) أبدع الشيخ في معنى الحديث معنى لطيفاً غريباً ، ويؤيده ما في " الأوجز " عن البيهقي في هذه القصة بلفظ « من كان عنده فضل زاد فليأتنا

كان أصاب مالا كما يدل عليه رجوعه من خيبر ، فلا يتوهم أنه كان لكونه لاشئ عنده ، والجواب : أنه لم يأخذ منهم خالص أموالهم التي كانت لهم ، وإنما استعاد منهم ما كان فرقها عليهم من المأكل لاحتياجهم إليه ، والحكم في ما يعطيه الإمام قبل الإحراز أنه يعاد ما بقي منه إذا خرجوا من الحد ، فكان أخذه ما أخذه منهم لما أن الرد كان واجبا عليهم ، وهو حجة للأحناف فيما ذهبوا إليه من أن الملك للغنائم لا يثبت قبل الإحراز ولو آتاهم الإمام (١) إذ لو كان الملك ثابتاً لهم لما أخذ منهم بعد الإعطاء مع أنه كان غنياً عنه ، وإذا ثبت هذا علم أن وليمة عليه السلام هذه كانت من خالص حقه الذي له في الغنيمة من الخمس ، فافهم وبالله التوفيق .

به ، فجعل الرجل يجمع بفضل التمر وفضل السويق وفضل السمن ، الحديث . إلا أن المعروف في كلام جميع الشراح كما يدل عليه ظاهر كلامهم أن ذلك كان تبرعاً من الصحابة من أموالهم ، قال الكرماني : في الحديث إبدال الكبير على أصحابه وطلب طعامهم في نخوة ، وأنه يستحب لأصحابه مساعدته في وليمته اهـ . وهكذا في " العيني " وقال القسطلاني : فيما استنبط من الحديث مساعدة الأصحاب بطعام من عندهم .

(١) والمسألة خلافية شهيرة أشار إليها البخاري في كتاب الجهاد في (باب من قسم الغنيمة في غزوه وسفره) قال الحافظ : أشار أى البخاري بالترجمة إلى الرد على قول الكوفيين : إن الغنائم لا تقسم في دار الحرب ، واعتلوا بأن الملك لا يتم عليها إلا بالاستيلاء ، والاستيلاء لا يتم إلا بإحرازها في دار الإسلام ، وقال الجمهور : هو راجع إلى نظر الإمام واجتهاده ، وتام الاستيلاء يحصل بإحرازها بأيدي المسلمين .

قوله : متلفعات (١) في مروطهن ، ودلالته على الترجمة ظاهرة فإن النبي ﷺ لم يسألن هل تحت مروطهن هذه ثياب أخرام لا ؟ فكان تقريراً منه بالاكْتفاء على ثوب لها بعد ما ستر عورتها .

(باب اذا صلى في ثوب له أعلام)

(١) قال الكرمانى : بالرفع والنصب ، والتلفع : التلحف والاشتغال ، والمروط أكسية من صوف أو خز كان يؤزر بها واحداً المرط بالكسر ، وقيل : هى أردية واسعة ، والمستفاد صلاتهن في ثوب واحد اه . وقال الحافظ : قال الأصمعى : التلفع أن تشتمل بالثوب حتى تجل به جسدك ، وفي " شرح المؤطا " لابن حبيب : التلفع لا يكون إلا بتغطية الرأس والتلفع يكون بتغطية الرأس وكشفه ، وقد اعترض على استدلال المصنف به على جواز صلاة المرأة في الثوب الواحد بأن الارتفاع المذكور يحتمل أن يكون فوق ثياب أخرى ، والجواب عنه : أنه تمسك بأن الأصل عدمها على ما ذكره على أنه لم يصرح بشئ إلا أن اختياره يؤخذ في العادة من الآثار التي يودعها في الترجمة اه .

ولا يذهب عليك أن غرض المصنف بالترجمة الإشارة إلى اختلاف السلف في كم تصلى المرأة من الثياب ؟ فقل : لابد من أربعة ، وقيل : من ثلاثة ، والجمهور على أنه يجزئ ثوب واحد بشرط أن يكون ساتراً للمعورة كما بسط في " الأوجز " قال ابن المنذر بعد أن حكى عن الجمهور أن الواجب على المرأة أن تصلى في درع وخمار : المراد بذلك تغطية بدنهما ورأسها ، فلو كان الثوب واسعاً فغطت رأسها بفضله جاز ، وما رويناه عن عطاء أنه قال : تصلى في درع وخمار وإزار ، وعن ابن سيرين مثله ، وزاد : وملحفة فإني أظنه محمولاً على الاستحباب ، كذا في " الفتح " .

يعنى بذلك أن الصلاة جائزة وإن كان الإقدام على ما فيه اشتغال خلاف ما هو الأولى (١)

(باب أن صلى فى مصلب الخ) (٢)

(١) وبذلك جزم فى "تراجم شيخ المشايخ" إذ قال: أى لا تفسد صلاته ولكن تركه أولى اهـ. وكلا الجزآن واضحان، الأول: لمضيه ﷺ فى صلاته، والثانى: لكرامته ﷺ، ثم لا يذهب عليك أن فى الرواية الموصولة: «فإنها ألهمتني» وفى المعلقة: «أخاف أن تفتنى» قال الحافظ: ظاهره يدل على أنه لم يقع له شئ من ذلك وإنما خشى أن يقع، وكذا فى رواية مالك فى "الموطأ"، بلفظ: «فكاد يفتنى» فلتؤل الرواية الأولى اهـ. وهكذا أرجع الأولى إلى الثانى غير واحد من الشراح. قال القسطلانى: فيحمل قوله: «ألهمتني» على قوله: «كاد» فيكون الإطلاق للمبالغة للقرب لا لتحقيق الوقوع اهـ.

ويشكل عليه عندى أنهم قاطبة استدلوا بهذا الحديث على صحة صلاة من حصل له فيها فكر غير متعلق بالصلاة، فإن لم يتحقق الإلهاء فكيف يصح الاستدلال؟ فالأوجه عندى فى وجه التطبيق أن الإلهاء قد تحقق وهو أخف مما أشار إليه ﷺ بلفظ الافتتان وهو لم يتحقق، والمراد منه زيادة الاشتغال المستغرق فيه فهو لم يتحقق، وأجاد الشيخ فى تقرير "أبى داود" إذ قال: قوله: «شغلتنى إلخ» ولعل شغله لم يكن إلا فى عجيب صنعة ربه تعالى غير أنه عده نقصاً أيضاً نسبةً إلى مرتبته العليا، ولا يستلزم شغله بها أن يكون قد اشتغل عن الحضور فى حضرته سبحانه كما نشاهد فى كثير من الناس اشتغالهم بأمرين ولا يعترى بذلك نقص فى أدائها، انتهى مختصراً.

(٢) قال الحافظ: قوله: مصلب - بفتح اللام المشددة - أى فيه صلبان منسوجة أو منقوشة، وقوله: أو تصاوير أى فى ثوب ذى تصاوير

قوله : « لا تزال تصاويرها » فيه دلالة على جواز الصلاة أيضاً وكذلك

كأنه حذف المضاف لدلالة المعنى عليه ، وقال الكرمانى : هو عطف على ثوب لا على مصلب والتقدير : أو صلى في تصاوير ، وعند أبى نعيم : في ثوب مصلب أو مصور ، وجرى المصنف على قاعدته في ترك الجزم فيها فيه اختلاف ، وهذا من المختلف فيه ، وهذا مبنى على أن النهى هل يقتضى الفساد أم لا ؟ والجمهور إن كان لمعنى في نفسه اقتضاه وإلا لا ، وظاهر حديث الباب لا يوفى بجميع ما تضمنته الترجمة إلا بعد التأمل لأن الستر وإن كان ذا تصاوير لكنه لم يلبسه ولم يكن مصلباً ولا نهى عن الصلاة فيه صريحاً ، والجواب : أما أولاً : فإن منع لبسه بالطريق الأولى . وأما ثانياً : فبالحاق المصلب بالمصور لاشتراكهما في أن كلاهما قد عهد من دون الله تعالى ، وأما ثالثاً : فالأمر بالإزالة مستلزم للنهى عن الاستعمال .

ثم ظهر لى أن المصنف أراد بقوله : مصلب ، الإشارة إلى ما ورد في بعض طرق هذا الحديث كعادته وذلك فيما أخرجه في اللباس من طريق عمران عن عائشة قالت : لم يكن رسول الله ﷺ يترك في بيته شيئاً فيه تصليب إلا نقضه ، ودل الحديث على أن الصلاة لا تفسد بذلك ، لأنه ﷺ لم يقطعها ولم يعدها هـ . قلت : أشار الحافظ أولاً إلى أن المسألة خلافية ولم يذكر تفصيل الاختلاف ، وقال الموفق : فيما يحرم لبسه والصلاة فيه هو نوعان : أحدهما : النجس لا تصح الصلاة فيه ولا عليه لأن الطهارة من النجاسة شرط وقد فانت ، والثاني : المغصوب وهل تصح الصلاة فيه على روايتين : إحداهما : لا تصح ، والثانية : تصح وهو قول أبى حنيفة والشافعى لأن التحريم لا يختص الصلاة ولا النهى يعود إليها فلم يمنع الصحة كما لو غسل ثوبه من النجاسة بماء مغصوب .

في الرواية الآتية وغيرها (١) ، فإف فيه نوع كراهة وإن كانت الصلاة فيه ما لا ينبغي إلا أنها جائزة .

قوله : فترعه نزاعاً شديداً كالكاره له ، وكأن الوحي نزل في أثناء الصلاة

ووجه الرواية الأولى : أنه استعمل في شرط العبادة ما يحرم عليه استعماله فلم تصح كما لو صلى في ثوب نجس ، ولأن الصلاة قرينة وطاعة وهو منهي عنها على هذا الوجه فكيف يتقرب بما هو عاص به ، أما إذا صلى في عمامة مغصوبة أو في يده خاتم ذهب فإن الصلاة تصح لأن النهي لا يعود إلى شرط الصلاة إذ العمامة ليست شرطاً فيها ، وأما ما يختص بتحريمه بالرجال دون النساء وهو الحرير و المنسوج بالذهب والمموه به فهو حرام لبسه واقتراشه في الصلاة وغيرها ، ولا نعلم في تحريم لبس ذلك على الرجال اختلافاً إلا لعارض أو عذر ، قال ابن عبد البر : هذا إجماع فإن صلى فيه فالحكم فيه كالصلاة في ثوب الغصب على ما بيناه من الخلاف والروايتين ، انتهى مختصراً ، وفي " الشرح الكبير " لابن قدامة : لبس المغصوب والصلاة فيه حرام على الرجال والنساء وجهاً واحداً ، فإن صلى فيه فهل تصح صلاته على روايتين : أظهرهما : لا تصح إذا كان هو الساتر للعورة ، لأنه استعمل المحرم في شرط الصلاة فلم تصح كما لو كان نجساً ، والثانية : تصح وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي انتهى مختصراً ، وذكرته للتنبيه على أن عدم الصحة أظهر الروايتين لأحمد .

(١) أي في رواية: فروج حرير، وفي "تراجم شيخ المشايخ": قوله : ثم نزعه ، أي لا تفسد صلاته لكنه مكروه ، لأنه ﷺ لم يعد الصلاة ولكنه نزعه كالكاره له صريح في الكراهية اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على الفنجاني : تكرة الصلاة بثوب فيه التصاوير الظاهرة غير المقطوعة رأ سها لذوى الأرواح أو التصاوير للشيء الذي اشتهر في المعبودية كراهة تحريم اهـ .

كما يدل عليه مبادرته ﷺ إلى النزع بفور تسليمه عن صلاته (١) ففيه دلالة على أن جواز الصلاة بجامع التحريم (٢) كما قالت الحنفية (٣) وأن الحرام يكون سبباً للنعمة لجهة أخرى غير الحرمة (٤) وغرض المؤلف من إيراد

(١) ويدل عليه أيضاً ما قال الحافظ: ظاهر هذا الحديث أن صلاته ﷺ فيه كانت قبل تحريم لبس الحرير، ويدل على ذلك حديث جابر عند مسلم بلفظ: صلى في قباء ديباج ثم نزعه وقال: «نهاني عنه جهنم» ويكون النهي سبب النزع ويكون ذلك ابتداء التحريم، وإذا تقرر هذا فلا حجة فيه لمن أجاز الصلاة في ثياب الحرير لكونه ﷺ لم يعد تلك الصلاة، لأن ترك إعادتها لكونها وقعت قبل التحريم، أما بعده فعند الجمهور تجزئ لكن مع التحريم، وعن مالك: يعيد في الوقت اهـ.

(٢) وبسط مولانا عبدالحى اللكهنوى في "فتاواه" في بحث الخطبة في الهندية: أن الجواز قد يجمع الكراهة، وبسط في النظائر، منها: ما في "البدائع": يكره للمسلم أن يشارك الذمي ولو شاركه شركة عنان جاز كما لو وكله، وقوله: جاز أى صح مع الكراهة اهـ. وفي "الكوكب": إن من التصرفات ما يحرم على غيره ويجب عليه ﷺ لبيان الشرائع والأحكام اهـ. وفي هامشه عن البيجورى في "شرح الشامل": إنه ﷺ قد يفعل المكروه لبيان الجواز ولا يكون مكروهاً في حقه بل يثاب عليه ثواب الواجب اهـ.

(٣) وبه قال الجمهور خلافاً لأظهر روايتي أحمد في لباس يكون شرطاً للصلاة كما تقدم قريباً مبسوطاً.

(٤) كما في هذه الروايات فإن حرمة هذه الألبسة لم تكن مانعة عن أجزاء الصلاة ونعمتها.

الأبواب المختلفة لإثبات أن الصلاة لا تنفسد في شيء من هذه الأمور ، وأما الكراهة والتدب فأمران آخران والتعرض ههنا لنفس الجواز ، ويجوز مثل ذلك في تأويل الثوب الأحمر أيضاً (١) وعلى هذا فلا يضر كونه معصفاً

(١) اختلفوا في حكم لبس الأحمر قال الحافظ في (باب الصلاة في الثوب الأحمر) : يشير إلى الجواز ، والخلاف في ذلك مع الحنفية فلأنهم قالوا : يكره ، وتأولوا حديث الباب بأنها كانت حلة من برد وفيها خطوط حمراء . قلت : اختلفت الحنفية في ذلك كما سيأتي وكذلك الحنابلة أيضاً ، قال صاحب " الشرح الكبير " : يكره للرجل لبس المزعفر والمعصر ، فأما لبس الأحمر غير المزعفر فقال أصحابنا : يكره وهو مذهب ابن عمر فروى عنه أنه اشترى ثوباً فرأى فيه خيطاً أحمر فرده ، والصحيح أنه لا بأس بها لرواية أبي جحيفة فذكر حديث الباب ، وقريب منه ما قال الموفق إلا أنه لم يذكر : وهو مذهب ابن عمر بل قال : وقد اشترى عمر ثوباً فرأى فيه خيطاً أحمر فرده .

والعجب أن الحافظ ذكر فيه الإشارة إلى خلاف الحنفية مع أن ذلك مذهب أصحاب أحمد أيضاً ، وقد ذكر الحافظ في كتاب اللباس سبعة مذاهب للعلماء في ذلك ، الأول : الجواز مطلقاً ؛ والثاني : المنع مطلقاً ؛ والثالث : كراهة المشيع بالحمر دون ما كان صبغه خفيفاً ؛ الرابع : كراهة لبس الأحمر مطلقاً لقصد الزينة والشهرة والجواز في البيوت والمهنة ؛ الخامس : جواز ما كان صبغ غزله ثم نسج ومنع ما صبغ بعد النسج ؛ السادس : اختصاص النهي بالمعصر وجواز ما عداه ؛ السابع : تخصيص المنع بما صبغ كله وأما ما فيه لون آخر غير الأحمر من بياض وسواد وغيرهما فلا ؛ انتهى مختصراً .

وفي " الدر المختار " : كره لبس المزعفر والمعصر للرجال ولا بأس بسائر الألوان ؛ وفي " المعجني " وغيره : لا بأس بلبس الثوب الأحمر ،

ومزعفراً أيضاً (١) لما أنه كان إظهاراً لمسألة جواز الصلاة في نفسها وفراغ الذمة عن الفريضة ولو بمجامعة مكروهة تحريمي ، وقد عرفت أن ارتكاب مثل ذلك إذا كان للتعليم سقطت الكراهة (٢) .

قوله : على ظهر المسجد بصلاة الإمام ، محمله عندنا ما إذا لم يتقدم

ومفاده أن الكراهة تنزيهية ، لكن صرح في ” التحفة ” بالحرمة فأفاد أنها تحريرية ، وللشربلالي فيه رسالة نقل فيها ثمانية أقوال : منها : أنه مستحب ، انتهى مختصراً ؛ وفي ” الكوكب الدرّي ” بعد الكلام على الروايات : والمذهب في لبس الحمرة والصفرة أن المزعفر والمعصفر ممنوع عنه الرجال مطلقاً والحمرة والصفرة غير ذلك ، فالفتوى على جوازهما مطلقاً لكن التقوى غير ذلك اهـ . وبذلك أفتى الشيخ - قدس سره - في كثير من فتاواه كما في ” الفتاوى الرشيدية ” : أن الفتوى على الجواز والتقوى في الاحتياط ، وفي ” تراجم شيخ المشايخ ” : (باب الصلاة في الثوب الأحمر) أي جائزة بلا كراهة إن كان الأحمر غير معصفر .

(١) أي لا يضر في إسقاط الفريضة وإن كان مع الكراهة ، وتقدم قريباً في كلام الموفق أن ذلك قول الجمهور خلافاً لأظهر روايتي أحمد بشرط أن كان ذلك هو ساتر العورة فإن كان زائداً تصح عنده أيضاً .

(٢) كما قالوا في الصلاة في الثوب الواحد والصلاة على المنبر ، وسيأتي قريباً ، وفي قوله عليه السلام في قصة بريرة : « اشترطى واعتق » وغير ذلك من الروايات الكثيرة ؛ وفي ” الدر المختار ” في بيان المكروهات : وانفراد الإمام على الدكان عند عدم العذر ، ثم قال : ومن العذر إرادة التعليم أو التبليغ كما بسط في ” البحر ” اهـ .

الإمام لثلاثا يفسد الاقتداء (١) ولم ينفرد الإمام في المسجد وهما ظاهران .

قوله : وقام عليه رسول الله ﷺ ، وفيه جواز قيام الإمام فوق القوم إذا لم تكن فوقية زائدة على مقدار مخصوص (٢) واختلفوا في تحديده (٣)

(١) ففي " الدر المختار " في شرائط صحة الاقتداء عدم تقدمه عليه بعقبه ، قال ابن عابدين : فلو ساواه جاز ، وإن تقدمت أصابع المقتدى لكبر قدمه .

(٢) قال القسطلاني : يكره عندنا والحنفية ارتفاع كل من الإمام والمأموم على الآخر إلا الحاجة كتعليم الإمام المأمومين صفة الصلاة وكتبليغ المأمومين تكبير الإمام ، فيستحب ارتفاعهما لذلك اه . وقال أيضاً : وفي الحديث جواز ارتفاع الإمام على المأمومين وهو مذهب الحنفية والشافعية وأحمد لكن مع الكراهة ، وعن مالك المنع وإليه ذهب الأوزاعي اه . وقال العيني : في الحديث الدلالة على ما ترجم له وهى الصلاة على المنبر ، وقد علل عليه السلام صلاته عليه وارتفاعه على المأمومين بالاتباع له والتعليم ، فإذا ارتفع الإمام على المأموم فهو مكروه إلا الحاجة كمثل هذا فيستحب وبه قال الشافعي وأحمد ، وعن مالك والشافعي المنع وبه قال الأوزاعي وحكى ابن حزم عن أبي حنيفة المنع وهو غير صحيح بل مذهبه الجواز مع الكراهة .

(٣) قال العيني : وعن أصحابنا عن أبي حنيفة جوازه إذا كان الإمام مرتفعاً مقدار قامة ، وعن مالك تجوز في الارتفاع اليسير اه . وقال الكرماني : جوز يعني أحمد العلو بقدر درجات المنبر ، وقال بعض الشافعية : لو كان الإمام على رأس منارة المسجد والمأموم في قعر بئر صح الاقتداء اه . وقال الموفق : المشهور في المذهب أنه يكره أن يكون الإمام أعلى من المأمومين

والأصح أن ما دون الذراع لا كراهة فيه وفوق ذلك يكره ، وارتفعت الكراهة

سواء أراد تعليمهم الصلاة أو لم يرد وهو قول مالك والأوزاعي وأصحاب الرأي ، وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا يكره فإن على بن المديني قال : سألتني أحمد ابن حنبل عن حديث سهل وقال : إنما أردت ، فذكر ما في ” البخاري ” .

وقال الشافعي : أختار للإمام الذي يعلم من خلفه أن يصلى على الشيء المرتفع فيراه من خلفه فيقتنون به لحديث سهل المتفق عليه ، ثم ذكر دلائله من حديثي عمار وحذيفة أخرجهما أبو داود ، ثم قال : وأما حديث سهل فالظاهر أنه عليه السلام كان على الدرجة السفلى لثلا يحتاج إلى عمل كبير في الصعود والنزول ، فيكون ارتفاعاً يسيراً فلا بأس به جمعاً بين الأخبار ، ويحتمل أن يختص ذلك بالنبي عليه السلام لأنه فعل شيئاً ونهى عنه فيكون فعله له ونهيه لغيره ، ولذلك لا يستحب مثله لغير النبي عليه السلام ولأن النبي عليه السلام لم يتم الصلاة على المنبر ، فإن سجوده وجلوسه إنما كان على الأرض بخلاف ما اختلفنا فيه ، ثم قال : ولا بأس بالعلو اليسير لحديث سهل ، فعلى هذا يكون اليسير مثل درجة المنبر ونحوها ، فإن صلى في مكان أعلى من المأموم فقال ابن حامد : لا يصح صلاتهم وهو قول الأوزاعي ، وقال القاضي : لا تبطل وهو قول أصحاب الرأي اهـ .

وفي ” القسطلاني ” : قال الخطابي : وكان المنبر ثلاث مراق قلعه إنما قام على الثانية منها فليس في نزوله وصعوده إلا خطوتان اهـ . وما وقع من الاختلاف في النقل عن أئمة المذاهب في كلام هؤلاء الشراح فبني على اختلاف الروايات أو على اختلاف مقدار الارتفاع فإن حكم اليسير منه غير حكم الكثير . وفي ” الدر المختار ” : وقدر الارتفاع بذراع ولا بأس بما دونه ، وقيل : ما يقع به الامتياز وهو الأوجه ذكره الكمال وغيره ، قال ابن عابدين :

فما نحن فيه لعارض التعلم ، ويفسد الاقتداء لو كان الإمام فوقهم أو تحتهم على

قوله : وقيل : هو ظاهر الرواية كما في " البدائع " ، قال في " البحر " :
والحاصل : أن التصحيح قد اختلف والأولى العمل بظاهر الرواية وإطلاق
الحديث ، وكذا رجحه في " الحلية " اهـ . والحديث الذي أشار إليه هو ما
ذكره قبل ذلك من رواية الحاكم أنه عليه السلام نهى أن يقوم الإمام فوق ويبقى
الناس خلفه ، وعللوه بأنه تشبه بأهل الكتاب ، فإنهم يتخذون لإمامهم
دكاناً ، وهذا التعليل يقتضى أنها تنزيهية ، والحديث يقتضى أنها تحريمية
إلا أن يوجد صارف ، ولعل الصارف تعليل النهى بما ذكر اهـ .

ولا يذهب عليك أن ما في آخر هذا الحديث من قول علي بن المديني :
اختلفوا في شرح هذا الكلام ففي " شرح شيخ الإسلام " : كفت علي بن
مديني : نخواسته أم أز ذكر ابن حديث ، مكر أينكه تحقيق پیغمبر خدا بلند تر
ایستاده بود إلخ ، وحاصله : أنه جعله من كلام ابن المديني وحمل لفظ : أردت
على صيغة المتكلم ، والأول لا يصح عندي ، والظاهر أنه من كلام أحمد بن
حنبل ، ثم رأيت أن صاحب " فيض الباري " أيضاً تعقب على ذلك إذ قال :
قوله : إنما أردت ، فاعله أحمد بن حنبل لا ابن المديني كما حرره شيخ الإسلام
بين السطور اهـ . وأما الثاني يعني لفظ : أردت ، فهو كذلك عندي أي
بصيغة المتكلم ، وخالفه السندی إذ قال : أردت ، بالخطاب اهـ . ولم يتعرض
عن شرح هذا الكلام أحد من الشراح الثلاثة إلا ما في " الفتاح " إذ قال :
في الحديث جواز اختلاف موقف الإمام والمأموم في العلو والسفل ، وقد
صرح بذلك المصنف في حكايته عن شيخه علي بن المديني عن أحمد بن حنبل اهـ .
ويستأنس منه أن ذلك مقولة ابن حنبل لا ابن المديني .

مقدار قامة الإنسان (١) وأيضاً في الحديث دلالة على جواز الصلاة مع العمل

(١) لم أر الفساد نصاً فليفتش ، وحاصل ما في ” البحر “ : أن اختلافهم في ذلك في الكراهة لا الفساد إذ قال تحت قول الماتن في المكروهات : وانفراد الإمام على الدكان وعكسه ، أما الأول فلحديث الحاكم مرفوعاً : نهى رسول الله ﷺ أن يقوم الإمام فوق ويبقى الناس خلفه ، وعلوه بأنه تشبه بأهل الكتاب ، فإنهم يتخذون لإمامهم دكاناً ، أطلقه فشمّل ما إذا كان الدكان قدر قامة الرجل أودون ذلك ، وهو ظاهر الروية وصححه في ” البدائع “ وقبده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه .

وقال قاضيخان في شرح ” الجامع الصغير “ : إنه مقدر بذراع اعتباراً بالسترة ، وعليه الاعتماد ، وفي ” غاية البيان “ : هو الصحيح ، وفي ” فتح القدير “ : هو المختار ، لكن قال : الأوجه الإطلاق وهو ما يقع به الامتياز ، إلى آخر ما بسطه ، إلا أنه يمكن أن يستنبط بأن صاحب ” الدر المختار “ وغيره جزموا لصحة الاقتداء اتّحاد مكانهما ، ثم قال في شرائط المحاذاة المفسدة : كونهما في مكان واحد ، قال ابن عابدين : حتى لو كان أحدهما على دكان علو قامة والآخر على الأرض لا تفسد صلاته اهـ . فكأنه أخرج العلو فوق القامة من اتّحاد المكان .

وقال الموفق : إن صلى الإمام في مكان أعلى من المأمومين فقال ابن حامد : لا تصح صلاته وهو قول الأوزاعي ، وقال القاضي : لا تبطل وهو قول أصحاب الرأي اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على الفنجاني : قوله : أعلى من الناس ، من حد الكراهة بقامة الإنسان فلا شبهة عليهم ، ومن حدّ بالذراع عذروا بالضرورة وفهموا من عدم سجوده عليه الصلاة والسلام على درجة المنبر أنه لا يسجد في الموضع الأعلى من القدمين ، وقدر بإثنا عشر إصبعاً لأنه

الكثير (١) كالمشي قدمين أو زائد من ذلك بقليل .

قوله : فصلى بهم جالساً ، ولا ضير في قيام الإمام فوق القوم بمقدار قامة إنسان إذا كان معه منهم طائفة (٢) وكان كذلك ههنا ، فإن القوم كانت طائفة منهم معه في المشربة (٣) والآخرون أسفل منه أى في المسجد .

تبين أن درجة المنبر كذا كان اه .

(١) فيه سبقة قلم والصواب : العمل القليل ، كما يدل عليه سياق العبارة .

(٢) وهذا معروف في كتب الفقه .

(٣) هذا خلاف ما هو المعروف عند الشراح أنهم كانوا طائفة قليلة صلوا معه ﷺ في المشربة ، ويؤيد الشيخ - قدس سره - ما في " مسلم " من حديث أبي الزبير عن جابر قال : اشتكى رسول الله ﷺ فصلينا وراءه وهو قاعد وأبو بكر يسمع الناس تكبيره ، الحديث . فإنهم إن كانوا طائفة قليلة فأى فاقة لأبى بكر أن يسمعهم تكبيره ، ولما حملته الشراح على الطائفة القليلة احتاجوا لتأويل حديث " مسلم " هذا بتوجيهات ذكرت في موضعها ، ولا حاجة إلى التوجيه على ما اختاره الشيخ ، وقد سبق إلى ذلك القاضى عياض كما حكى عنه الحافظ في " الفتح " إذ قال : في حديث عائشة : صلى رسول الله ﷺ في بيته أى في المشربة التى في حجرة عائشة ، وهو دال على أن تلك الصلاة لم تكن في المسجد ، وكأنه ﷺ عجز عن الصلاة بالناس في المسجد فكان يصلى في بيته بمن حضر ، لكنه لم ينقل أنه استخلف ، ومن ثم قال عياض : إن الظاهر أنه صلى في حجرة عائشة واثم به من حضر عنده ومن كان في المسجد ، وهذا الذى قاله محتمل ، ويحتمل أيضاً أنه استخلف وإن لم ينقل اه .

وقد صلى رسول الله ﷺ جالساً في ثلاثة مواضع : حين سقط عن فرسه في ذي الحجة سنة خمس أولى الربيعين منها ، وفي مرض وصاله ﷺ كما هو المعروف ، والثالثة في غزوة أحد كما جزم به ابن رسلان في شرح أبي داؤد ، وقال صاحب " الحميس " قال ابن هشام : بلغني عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لم يبلغ الدرجة المبنية في الشعب وصلى رسول الله ﷺ الظهر يومئذ قاعداً من الجراح التي أصابته وصلى المسلمون خلفه قعوداً اه .

ثم اختلفوا في مناسبة هذا الحديث بالباب ، قال ابن بطال : وذكر حديث المشربة في هذا الباب لأنه صلى ﷺ لهم على ألواحها وخشبها ، وترجم الباب بالصلاة على الخشب ، واختلفوا فيه فكره قوم السجود على العود ، وتعقبه الكرمانى بأنه ليس في الحديث ما يدل على أنه صلى على الخشب إذ المعلوم منه أن درجها من الجذوع لا نفسها ، فيحتمل أنه ذكره لغرض بيان الصلاة على السطح ، إذ يطلق السطح على أرض الغرفة وأمثالها اه . وتبعه الحافظ في " الفتح " إذ قال : الغرض منه ههنا صلاته ﷺ في المشربة وهي معمولية من الخشب قاله ابن بطال ، وتعقب بأنه لا يلزم من كون درجها خشباً أن تكون كلها خشباً ، فيحتمل أن يكون الغرض بيان جواز الصلاة على السطح إذ هي سقف في الجملة اه .

واختار العيني توجيه ابن بطال أنه صلى ﷺ على ألواح المشربة ، وتعقب على الكرمانى بأن الظاهر أن الغرفة كانت من خشب فذكر كون درجها من النخل لا يستلزم أن تكون البقية من البناء ، فالاحتمال الذي ذكره ليس بأقوى من الاحتمال الذي ذكرناه اه .

قوله : ما لم تشق على أصحابك ، يعنى بذلك ما لم يشق على الراكب (١)
وبنى الأمر على ما هو العادة من الوحدة في العادات ، فما يشق على أصحابه
يشق عليه عادةً ، والحاصل : أن المصلى في السفينة يصلى قائماً إن قدر و إلا
فقاعداً وهذا ما اختاره الصحابان (٢) وقال الإمام : يجوز الصلاة في السفينة

ولا يذهب عليك أنه يتوهم من ظاهر ألفاظ حديث أنس هذا أن قصة
السقوط عن الفرس وقصة الإيلاء وقعتا في وقت واحد وبذلك جزم بعض
الأكابر متمسكاً بظاهر اللفظ ، والصحيح أن قصة السقوط وقعت في سنة خمس
من الهجرة ، وقصة الإيلاء في سنة تسع من الهجرة كما بسطنا في الوقائع .

(١) أجاد الشيخ في توجيه أثر الحسن ، واحتاج إلى ذلك ليكون أثره
أقرب إلى القواعد ، فإن فرض القيام في الصلاة لا يترك للمشقة على الرفقاء
فوجهه الشيخ بأن المراد منه المشقة على نفسه ، وإلا فظاهر ألفاظ أثر الحسن تدل
على أنه يسقط عنده فرض القيام للمشقة على الرفقاء ، قال الحافظ : قوله : وإلا
فقاعداً ، أى وإن شق على أصحابك فصل قاعداً .

وقد روينا أثر الحسن في نسخة قتيبة بسنده عن عاصم الأحول قال :
سألت الحسن وابن سيرين وعامراً - يعنى الشعبي - عن الصلاة في السفينة
فكلهم يقول : إن قدر على الخروج فليخرج ، غير الحسن فإنه قال : إن
لم يؤذ أصحابه أى فليصل ، وروى ابن أبى شيبه عن عاصم عن الثلاثة المذكورين
أنهم قالوا : صل في السفينة قائماً ، وقال الحسن : لا تشق على أصحابك اهـ .
والظاهر من هذه الآثار أن مذهب الحسن سقوط فرض القيام للمشقة على الرفقاء ،
وكان هذا خلاف ما عليه العامة أوله الشيخ بما يوافق قوله قول الجمهور .

(٢) ففي " الدر المختار " : صلى الفرض في فلك جار قاعداً بلا عذر
صبح لغلبة العجز وأساء ، وقالوا : لا يصح إلا بعذر وهو الأظهر ، قال ابن

جالساً شق عليه القيام أولاً ، وذلك لإقامة السبب مقام المسبب ، والأحكام

عابدين : قوله : لغلبة العذر أى لأن دوران الرأس فيها غالب والغالب كالتحقق فأقيم مقامه ، كالسفر أقيم مقام المشقة ، والنوم أقيم مقام الحدث ، وقوله : وهو الأظهر ، وفى ” الحلية “ بعد سوق الأدلة : الأظهر أن قولها أشبه فلا جرم أن فى ” الحاوى القدسى “ : وبه نأخذ اه .

وفى ” الشرح الكبير “ للحنابلة : اختلف قوله أى الإمام أحمد فى الصلاة فى السفينة مع القدرة على الخروج على روايتين : إحداهما : لا يجوز ، لأنها ليست حال استقرار أشبه الصلاة على الراحلة ، والثانية : يصح لأنه يتمكن من القيام والقعود والركوع والسجود أشبه الصلاة على الأرض ، وسواء فى تلك الجارية والواقفة وهى أصح ، ومتى قدر على القيام لم يجوز له تركه لحديث عمران بن حصين : فلان عجز عنه صحت للحديث اه . والمراد منه حديث البخارى وغيره عن عمران بن حصين قال له رسول الله ﷺ : « صل قائماً فلان لم تستطع فقاعداً » الحديث .

ومعنى قول الحسن : تدور معها ، عندى أن تدور إلى القبلة لا ما قاله القسطلانى من قوله : تدور مع السفينة حيثما دارت اه . ويؤيد مختارى ما فى ” الفتح “ عن ” تاريخ البخارى “ من طريق هشام قال : سمعت الحسن يقول : در فى السفينة كما تدور إذا صليت اه . ثم رأيت أن مولانا محمد حسن المكنى حكى ذلك فى تقريره إذ قال : قوله : تدور معها ، أى لو دارت السفينة من القبلة قدر أنت إلى القبلة وخالف السفينة اه . فله الحمد والمنة - وفى ” الدر المختار “ : ريلزم استقبال القبلة عند الافتتاح وكلما دارت ، قال ابن عابدين : وإنما لزمه الاستقبال لأنها فى حقه كالبيت حتى لا يتطوع فيها مؤمياً مع القدرة على الركوع والسجود بخلاف راكب الدابة اه .

وفى "الكرمانى : قال شارح التراجم : إن حديث أنس^{رضي الله عنه} ظاهر الموافقة للترجمة ، وأما الصلاة فى السفينة فلفقه الباب وهو أن الصلاة لا يشترط فيها مباشرة الأرض ، لجوازها فى السفينة وعلى الحصر كىلا يتخيل ذلك من قوله^{صلى الله عليه وسلم} لمعاذ : « عفر وجهك فى الأرض » اه . وبه جزم الحافظ إذ قال : قال ابن المنير : وجه إدخال الصلاة فى السفينة فى (باب الصلاة على الحصر) أنها اشتركا فى أن الصلاة عليها صلاة على غير الأرض لثلاث يتخيل متخيل أن مباشرة الأرض شرط لقوله فى الحديث المشهور الذى أخرجه أبوداؤد وغيره : « ترب وجهك » اه . وتقدم ذكر هذا الحديث فى (باب هل ينفع فى يديه) فى كتاب التيمم . وأوضح منه فى هذا المعنى ما فى " الجامع الصغير » : ما من حالة يكون عليها العبد أحب إلى الله تعالى من أن يراه ساجداً يعفر وجهه فى التراب » رواه أحمد والبيهقى فى " السنن " عن حذيفة اه .

والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أراد بالترجمة الرد على ما رواه ابن أبى شيبة وغيره من طريق شريح بن هانئ أنه سأل عائشة : أكان النبي^{صلى الله عليه وسلم} يصلى على الحصر والله تعالى يقول « وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً » ؟ فقالت : لم يكن يصلى على الحصر ، قال الحافظ : فكأنه لم يثبت عند المصنف أو رآه شاذاً مردوداً لمعارضته ما هو أقوى منه كحديث الباب ، بل سيأتى عنده من طريق أبى سلمة عن عائشة : أن النبي^{صلى الله عليه وسلم} كان له حصر يبسطه ويصلى ، وفى " مسلم " من حديث أبى سعيد أنه رأى النبي^{صلى الله عليه وسلم} يصلى على حصر اه .

قال العيني : حديث ابن أبى شيبة غير صحيح لضعف يزيد بن المقدام ، ولذا بوب البخارى (باب الصلاة على الحصر) فإما هذا الحديث لم يثبت عنده ، وأورده لمعارضة ما هو أقوى منه ، والذى شذ فيه عمر بن عبد العزيز فإنه

عامّة بعد بنائها على عليها (١) ويمكن حمل كلام الحسن على مذهب الإمام أيضاً (٢) .

(باب الصلاة على الخمرة (٣))

كان يسجد على التراب ، ولكن يحمل فعله هذا على التواضع اه . قلت : أو عملاً بما تقدم من قوله ﷺ : « ترب وجهك » وعلى هذا فلا إدخال أثر السفينة في الباب لأدنى مناسبة كما تقدم عن ابن المنير ، وقال العيني : وههنا مناسبة أقوى مما ذكره وهو أن الباب في الصلاة على الحصير ، وفي الذي قبله كان يصلى على الخمرة ، وكل واحد من الحصير والخمرة يسمى سجادة والسفينة أيضاً مثل السجادة على وجه الماء اه .

ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا في مرجع ضمير جدته ، قال الحافظ : يعود على إسحاق جزم به ابن عبد البر وعبد الحق وعياض وصححه النووي ، وجزم ابن سعد وابن مندة وابن الحصار بأنها جدة أنس والدة أمه أم سليم وهو مقتضى كلام إمام الحرمين في " النهاية " ومن تبعه وكلام عبد الغنى في " العمدة " ، وهو ظاهر السياق ويؤيده ما في " فوائد العراقيين " لأبي الشيخ عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس قال : أرسلني جدتي ، الحديث .

(١) كما تقدم قريباً في كلام ابن عابدين من إقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث فإن عليهما المشقة والحدث ، وأقيم السفر والنوم مقامهما بناءً على عليهما .

(٢) لأنه لم يدر الحكم على عدم الاستطاعة هل أطلق الجواز ومراعاة الرفقة من باب حسن المعاشرة .

(٣) قال الكرماني : الخمرة - بضم المنقطة وسكون الميم - سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل وتزمل بالخيوط ، قيل : سميت خمره لأنها تستر وجه

أراد بذلك إثبات جواز الصلاة إذا كان المصلى بعضه على الأرض وبعضه فوق البساط ، كما أراد بالأول إثبات الصلاة على غير الأرض ، ولا شك أن المسألتان (١) مما يحتاج إلى بيانه .

(باب الصلاة على الفراش (٢))

ولا شك في مغايرة هذه الترجمة لما تقدم فلا إهمال ولا إلغاء ، وأثبت

المصلى عن الأرض ، قال ابن بطال : الخمرة : مصلى صغير ، فإن كان كبيراً قدر طول الرجل أو أكبر فإنه يقال له حينئذ : حصير ولا يقال له : خمرة اه . وما أفاده الشيخ - قدس سره - من الفرق بين الترجتين ألطف مما ذكره الحافظ إذ قال : كأنه أفرداها بترجمة لكون شيخه أبى الوليد حدثه بالحديث مختصراً اه . وأنت خير بأن هذا الوجه لا يكتفى لإيراد الترجمة المستقلة ، وفيما أفاده الشيخ فائدة جلييلة تناسب شأن تراجم البخارى ، وقال الكرماني : لأخلاف بين فقهاء الأمصار في جواز الصلاة عليها إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه كان لا يصلى عليها ويؤتى بالتراب فيوضع على الخمرة اه . قلت : وتقدم قريباً أثر عمر بن عبد العزيز بلفظ آخر .

(١) كذا في الأصل وحق العبارة : المسألتين .

(٢) قال الحافظ : قوله : (باب الصلاة إلخ) أى سواء كان ينام عليه مع امرأته أم لا ، وكأنه يشير إلى الحديث الذى رواه أبو داود وغيره عن عائشة قالت : كان النبي ﷺ لا يصلى فى لحفنا ، وكأنه لم يثبت عنده أو رآه شاذاً مردوداً ، وقد بين أبو داود علته اه . قلت : والأوجه عندي : أن غرض المصنف بالترجمة دفع ما يتوهم من قوله ﷺ : « جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً » تخصيص الصلاة بالأرض ، فأراد إثبات جوازها على غير الأرض ،

يلزاد الأثر وأفعال الصحابة أن الصلاة على الفراش جائزة أعم من أن يكون كله على الفراش أو بعضه كما في السجدة على ثوبه .

(باب السجود على الثوب في شدة الحر)

هذا إثبات لإسناد ما ذكره أولاً في التعليق فلا تكرر (١) .

ولا يقال : إن هذا الغرض حصل بالترجمتين السابقتين لأن فيها كان احتمال التخصيص بالحصير والخمرة ، وهذا تعميم بعد تخصيص ، وتقدم في البابين المذكورين وجه تخصيصهما بالترجمة .

وفي " المغنى " : لا بأس بالصلاة على الحصير والبسط من الصوف والشعر وسائر الطاهرات ، وهو قول عامة أهل العلم إلا ما روى عن جابر أنه كره الصلاة على كل شيء من الحيوان ، واستحب الصلاة على كل شيء من نبات الأرض ونحوه ، قال مالك : إلا أنه قال في بساط الصوف والشعر : إذا كان يسجده على الأرض لم أر بالقيام عليه بأساً ، والصحيح أنه لا بأس بالصلاة على شيء من ذلك ، انتهى مختصراً ، وفي " شرح الإقناع " : أجمع المسلمون إلا الشيعة على جواز الصلاة على الصوف ، ولا كراهة في ذلك إلا عند مالك فكرهه تنزيهاً ، وقالت الشيعة : لا يجوز لأنه ليس من جنس الأرض ، قال البجيرى : قوله : إلا عند مالك ، هذا القول غير مشهور عند المالكية ، فلعل الإمام رجع عنه أو لا يذكرونه لضعفه اهـ . وتقدم عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يسجد على التراب .

(١) حاصل ما أفاده الشيخ أن الغرض من ذكر هذا الباب بيان ما ذكره تعليقاً في (باب الصلاة على الفراش) وعلى هذا فزيادة قوله : في شدة الحر ، في الترجمة شرح لما تقدم في التعليق إجمالاً ، والأوجه عندي :

قوله : بسم الله الرحمن الرحيم ، يقال : إن البخارى رحمه الله تعالى
يبتدأ بالبسملة ما يكتبه بعد فترة تعثره فى الكتابة والتأليف لأجل عائق يمنع
عنها (١) .

أن غرض المصنف بالترجمة الرد على الشافعية حيث قيدوا الجواز بالثوب
المنفصل لا المتصل ، واستدل المصنف بالإطلاق على العموم ، قال الحافظ :
استدل بالحديث على إجازة السجود على الثوب المتصل بالمصلى ، وقال النووى :
وبه قال أبو حنيفة والجمهور ، وحمله الشافعى على الثوب المنفصل اهـ .

وقال القسطلانى : استدل بالحديث أبو حنيفة ومالك وأحمد وإسحاق على جواز
السجود على الثوب فى شدة الحر والبرد وبه قال عمر بن الخطاب وغيره ، وأوله
الشافعية بالمتصل أو بالمتصل الذى لا يتحرك بحركته ، وقال أيضاً فى أثر الحسن :
استنبط منه أبو حنيفة جواز السجود على كور العمامة ، وكرهه مالك ومنعه
الشافعية اهـ . وتعقب عليه شيخ المشايخ فى " التراجم " بأنه يفهم منه أن
لا كراهة عند الحنفية لأنه أورد مذهب أبى حنيفة مقابلاً لمذهب مالك فهو
أخطأ فى النقل ، بل الكراهة عند الحنفية أيضاً ثابت بلا ارتياب اهـ . قلت :
وهو كذلك جزم به فى " الدر المختار " إذ قال : يكره تنزيهاً بكور عمامته
إلا بعذر وإن صح بشرط كونه على جبهته ، أما إذا كان الكور على رأسه
فقط وسجد عليه مقتصرأ ولم تصب الأرض جبهته ولا أنفه لا يصح لعدم
السجود على محله .

(١) هذا هو المعروف على السنة المشايخ ولم أره فى الشروح لكنه
وجيه ، ولذا ترى المصنف طالما يذكر التسمية بين أبواب كتاب واحد كما
ذكرها على (باب فضل الصلاة فى مسجد مكة) ثم ذكر قريباً منه على (باب
استعانة اليد فى الصلاة) ثم لا يذهب عليك أن المصنف ذكر فى (باب فضل

قوله : « وأكلوا ذبيحتنا » هذا لإخراج الكفار الذين يكرهون أكل ذبيحة المسلم ، وإلا فالمشركون وأهل الملتين كانوا يأكلون ذبيحة المسلم فليس ذلك احترازاً منهم (١) .

استقبال القبلة (قوله : يستقبل بأطراف رجله ، وهذا في غير محله على الظاهر ولا يثبت بالرواية ، وسعيده المصنف في محله ، والأوجه عندي : أن هذه ليست بترجمة حتى يرد عليها الإيرادات المذكورة بل بيان للمبالغة في الاستقبال حتى يستقبل بأطراف رجله أيضاً كما سيأتي في محله .

(١) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن المشركين وأهل الكتاب كانوا يأكلون ذبيحة المسلم فلم ذكره ؟ وحاصل الدفع : أن بعضهم كانوا لا يأكلون كما سيأتي في كلام الحافظ أيضاً إذ قال : قوله : حتى تقولوا : لا إله إلا الله اقتصر عليها ولم يذكر الرسالة وهي مرادة كما تقول : قرأت الحمد وتريد السورة كلها ، وقيل : أول الحديث ورد في حق من جحد التوحيد فإذا أقر به صار كالوحد من أهل الكتاب يحتاج إلى الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ ، فهذا عطف الأفعال المذكورة عليها فقال : « وصلوا صلاتنا » إلى آخره ، والصلاة الشرعية متضمنة للشهادة بالرسالة ، وحكمة الاختصار على ما ذكر من الأفعال أن من يقر بالتوحيد من أهل الكتاب وإن صلوا واستقبلوا وذبحوا لكنهم لا يصلون مثل صلاتنا ولا يستقبلون قبلتنا ، ومنهم من يذبح لغير الله ، ومنهم من لا يأكل ذبيحتنا اهـ .

قلت : ولذا ورد في رواية : « وذبح مثل ذبيحتنا » رداً على الفريق الأول « وأكل ذبيحتنا » رداً على الفريق الثاني ، وقال الكرمانى : فإن قلت : لم خصص هذه الثلاثة من بين سائر الأركان واجبات الدين ؟ قلت : لأنها أظهرها (م - ٤٥) .

(باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام أين هو؟ ^(١))

وأعظمها وأسرعها علماً به إذ في اليوم الأول من الملاقاة مع الشخص تعلم صلاته وطعامه غالباً بخلاف نحو الصوم فإنه لا يظهر الامتياز بيننا وبينهم به ، ونحو الحج فإنه قد يتأخر إلى شهور وسنين ، وقد لا يجب عليه أصلاً اه .

(١) هذه الترجمة من التراجم الصعبة في " البخارى " قال العيني : هذا الموضع يحتاج إلى تحرير قوى فإن أكثر من تصدى لشرحه لم يغن شيئاً ، بل بعضهم ركب البعاد وخرط القتاد ، فنقول وبالله التوفيق ، ثم هسط في مختاره في ذلك ، وحاصل ما ذكر الشراح : أن ههنا بحثين : الأول : في إعراب المشرق هل هو بالجر أو بالضم ، والثاني : في ذكر لفظ : قبلة ، في آخر الكلام بعد قوله : ولا في المغرب ، فهو موجود في بعض النسخ دون بعض أم ، على النسخ التي ليس فيها هذا اللفظ فلفظ باب منون وقوله : قبلة أهل المدينة مبتدأ خبره ليس في المشرق ، ويشكل على هذا تذكير لفظ : ليس إذ حقه إذ ذاك لفظ : ليست : فأولوه بالمستقبل .

قال الكرماني : أما على النسخة التي لم يوجد فيها بعد لفظ : المغرب لفظ : قبلة يجب تنوين الباب ويأول تذكير لفظ : ليس بأن المراد بالقبلة المستقبل ، كأنه قال : مستقبل أهل المدينة ليس في جهة المشرق والمغرب ، انتهى مختصراً ، وعلى هذا يكون لفظ : المشرق مجروراً لا محالة عطفاً على الشام ، أو أهل الشام ، وعلى الثاني يكون المراد بالمشرق أهل المشرق كقوله تعالى : « وأسأل القرية » الآية . قال السندي : وعلى تقدير سقوط لفظ : القبلة ، فقبلة أهل المدينة مبتدأ ، والمراد بالمشرق مشرق ناحية المدينة فقط ، وقوله : ليس في المشرق خبره اه .

والرواية دالة على أنها بين المشرق والمغرب ، ثم قوله : المشرق إن كان معطوفاً على قوله : قبلة ، فهو داخل تحت الباب ، والمعنى : باب ذكر المشرق

وأما على النسخ التي يوجد فيها لفظ : قبلة ، فقوله : ليس في المشرق جملة مستأنفة مبتدأ وخبر ، قال الحافظ وغيره : هذه جملة مستأنفة وعلى هذا فلفظ : المشرق يحتمل الجر ويكون المراد منه مشرق خاص وهو مشرق أهل المدينة خاصة وخصهم بالذكر لأنها كانت إذ ذاك معمورة بالإسلام ، ويوضح المراد ما في هامش ” الكوكب الدرى ” في (باب ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة) ويحتمل أيضاً أن يكون المشرق بالضم ، قال الحافظ : نقل عياض أن رواية الأكثر ضم قاف المشرق فيكون معطوفاً على باب ، ويحتاج إلى تقدير محذوف ، والذي في روايتنا بالحذف اه . قال القسطلاني : حكى الزركشى ضم قاف مشرق للأكثرين عن عياض عطفاً على باب أى وباب حكم المشرق ، ثم حذف من الثاني باب وحكم وأقيم المشرق مقام الأول ، وصوبه الزركشى لما في الكسر من إشكال اه . وهذا هو الذي اختاره الشيخ قدس سره .

والأوجه عندى : أن قوله : والمشرق إن كان بالجر فيكون المراد به المشرق الخاص كما تقدم ، وإن كان بالضم فهو على ما أفاده الشيخ يكون عاماً لأهل المشرق كلها ، وأياً ما كان فغرض المصنف بالترجمة قوله : ليس في المشرق والمغرب قبلة أى لأهل المدينة وهو المقصود بالترجمة ، فكأنه أراد بذلك الرد على مذهب ثامن من المذاهب الثمانية المذكورة في ” الأوجز ” في النهي عن استقبال القبلة واستدبارها وهو مذهب أبى عوانة صاحب المزني إذ قال : إن التحريم مخصص بأهل المدينة ومن كان على سمته ، أما من كانت قبلته إلى الشرق والغرب فيجوز له الاستقبال والاستدبار لقوله صلى الله عليه وآله : « ولكن شرقوا أو غربوا » فنبه المصنف بالترجمة أن حكم النهي عام ، وقوله

أنه ليس قبلة أهل المدينة (١) وإن كان مرفوعاً فهو ابتداء كلام والمعنى : أما المشرق فليس مدار القبلة على المشرق ولا على المغرب ، وإنما القبلة البيت إلى أى جهة وقعت ، وأياً ما كان فترك ذكر المغرب وهو مراد بناءً على الظهور فإن المشرق والمغرب لا يتفاوتان في هذا الحكم ، فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر (٢) وكثيراً ما يحذف المعطوف لدلالة المعطوف عليه عليه .

(باب قول الله عز وجل : واتخذوا من مقام الخ (٣))

عليه السلام : « شرقوا أو غربوا » خاص لأهل المدينة والشام لأنه ليس قبلتهم في المشرق والمغرب ، فتأمل فإن خاطرى أبو عذره فإن كان صواباً فمن الله عزاسمه وإن كان خطأً فنى ومن الشيطان ، وكلام الشيخ - قدس سره - قريب إلى ذلك وإن لم يكن نصاً فيه .

(١) ولذا قال لهم رسول الله ﷺ : « ولكن شرقوا أو غربوا » .

(٢) هذا على أحد الاحتمالين المذكورين فيما سبق من أن المراد بالمشرق العموم ، وبذلك جزم الشراح كلهم على إرادة العموم ، قال القسطلاني تبعاً لغيره : لم يذكر المؤلف المغرب مع أن العلة فيها مشتركة اكتفاءً بذلك عنه ، كما في : « سراييل تقيكم الحر » وخص المشرق بالذكر لأن أكثر بلاد الإسلام في جهته ، قال ابن بطال : لم يذكر البخارى المغرب اكتفاءً بذكر المشرق ، إذ العلة مشتركة . ولأن المشرق أكثر الأرض المعمورة ، ولأن بلاد الإسلام في جهة مغرب الشمس قليلة ، كذا في " الفتح " .

(٣) يشكل على الترجمة أن الإمام البخارى ترجم بالآية المتضمنة للأمر ، ثم أورد فيها الروايات التي لاتدل على اتخاذ المقام مصلى ، وأجاب عنه الشيخ بجوابين : الأول : أن المصنف أشار بذلك إلى توكيد أمر الاستقبال

أراد بذلك تأكيد أمر القبلة أنها من التأكيد بحيث إذا وردت هذه الآية لم يترك النبي ﷺ بالصلاة خلف المقام فرض الاستقبال ، وأيضاً ففي عقد الترجمة دلالة على أن الآية ليست بموجبة استقبال المقام إذ لو كان كذلك لما صلى في وجه البيت لأن المقام يكون خلفه حيثئذ ، فأراد أن الأمر في الآية ليس بإيجاب وإنما هو أمر سنة واستحباب .

إلى الكعبة إذ لم يتركه النبي ﷺ مع هذا الأمر ، فكان أمره أكد من هذا الأمر . والثاني : الإشارة إلى أن الأمر الوارد في آية الترجمة للندب ، وقال السندی : يمكن أن يقال : أشار بأحاديث الباب إلى أن الأمر مخصوص بركعتي الطواف ، أو أنه للندب حيث فعله تارة وتركه أخرى ، أو أشار إلى أن المراد بمقام إبراهيم البيت أو الحرم اه .

وقال الحافظ : قوله : « واتخذوا » في روايتنا بكسر الخاء على الأمر وهي إحدى القراءتين ، والأخرى بالفتح على الخبر ، والأمر دال على الوجوب ، لكن انعقد الإجماع على جواز الصلاة إلى جميع جهات الكعبة فدل على عدم التخصيص ، وهذا بناء على أن المراد بمقام إبراهيم الحجر الذي فيه أثر قدمه عليه الصلاة والسلام وهو موجود إلى الآن ، وقال مجاهد : المراد بمقام إبراهيم الحرم كله ، والأول أصح ، واستدل المصنف على عدم التخصيص أيضاً بصلاته ﷺ داخل الكعبة ، فلو تعين استقبال المقام لما صححت هناك لأنه كان حيثئذ غير مستقبله ، وهذا هو السر في إيراد حديث ابن عمر عن هلال في هذا الباب .

وقد روى الأزرقي في " أخبار مكة " بأسانيد صحيحة : أن المقام كان في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر في الموضع الذي هو فيه الآن حتى جاء سيل في خلافة عمر فاحتمله حتى وجد بأسفل مكة ، فأثى به فربط إلى أستان

قوله : فتحرف القوم (١) دلالة على الترجمة ظاهرة لأن القوم كانوا يصلون في غير مقام صلاة النبي ﷺ ، فلم أن الاستقبال غير مختص بمكان دون مكان بل يجب الاستقبال حيث كان المصلي (٢) .

الكعبة حتى قدم عمر ، فاستثبت في أمره حتى تحقق موضعه الأول ، فأعادته إليه وبني حوله ، فاستقر ثم إلى الآن ، انتهى ما في ” الفتح “ .

(١) قال الحافظ : وقد وقع بيان كيفية التحول في حديث تويلة بنت أسلم عند ابن أبي حاتم ، وقالت فيه : فتحول النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء ، قال الحافظ : وتصويره أن الإمام تحول من مكانه في مقدم المسجد إلى مؤخره ، فإنه لو دار كما هو في مكانه لم يكن خلفه مكان يسع الصفوف ، ولما تحول الإمام تحولت الرجال حتى صاروا خلفه ، وتحولت النساء حتى صرن خلف الرجال ، وهذا يستدعي عملاً كثيراً في الصلاة ، فيحتمل أن يكون ذلك قبل تحريم العمل الكثير كما كان قبل تحريم الكلام ، ويحتمل أن يكون اغتفر العمل المذكور من أجل المصلحة المذكورة ، أو لم تتوال الخطأ عند التحويل بل وقعت مفرقة .

(٢) وعلى هذا ففرض الترجمة كما سيصرح به الشيخ : أن استقبال القبلة لا يختص بموضعه ﷺ بل في أى مكان كان المصلي ، وبذلك جزم الكرمانى حيث قال : وكان تامة ، أى حيث وجد الشخص ، قال الله تعالى : « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » اهـ . وأنت خير بأن هذا الغرض من الترجمة لا يلبق بشأن تراجم البخارى ، وأولها الحافظ ومن تبعه بقوله : أى حيث وجد الشخص في سفر أو حضر ، والمراد بذلك في صلاة الفريضة كما يتبين ذلك في الحديث الثاني في الباب ، وهو حديث جابر اهـ .

قوله : فثنى رجله واستقبل القلبة وهو محل الاستدلال (١) .

قوله : ثم أتم ما بقى (٢) فعلم أن ما فات من الاستقبال نسياناً فهو

والأوجه عندى فى غرض المصنف بالباب اللائق بشأنه : أنه أراد بذلك دفع ما يتوهم من حديث أبى هريرة الذى ذكره فى الترجمة أن استقبال القلبة يكفى فى أول الصلاة عند التحريمة فقط ، فدفعه بالروايات الواردة فى الباب إذا استقبال أهل القبليتين فى أثناء الصلاة ، وكذا النبى ﷺ حتى فى سجدة السهو ، وكذلك فى حديث جابر إذ نزل فاستقبل فى السفر ، فتأمل . قال الكرماني فى حديث جابر : فإن قلت : مقتضى الحديث عدم التوجه نحو القلبة حيث كان فينأى الترجمة ؟ قلت : المراد من الترجمة المتوجه فى الفريضة اهـ . وتقدم بعض المباحث فى الحديث فى كتاب الإيمان فى (باب الصلاة من الإيمان) وتقدم هناك أيضاً اختلافهم فى أى الصلاة كان تحويل القلبة ، فارجع إليه .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال الحافظ : ومناسبة الحديث بالترجمة من قوله : فثنى رجله ، فدل على عدم ترك الاستقبال فى كل حال من أحوال الصلاة اهـ ، وهذا أقرب مما وجهت به الترجمة .

(٢) قال الحافظ : هو طرف من حديث أبى هريرة فى قصة ذى اليمين وهو موصول فى " الصحيحين " من طرق ، ولكن قوله : وأقبل على الناس ، ليس هو فى " الصحيحين " بهذا اللفظ موصولاً لكنه فى " المؤطأ " ووهم ابن التين تبعاً لابن بطلال حيث جزم بأنه طرف من حديث ابن مسعود الماضى لأن حديث ابن مسعود ليس فى شئ من طرقه أنه سلم من ركعتين .

عفو (١) وقد كان هذا قبل نسخ الكلام (٢) ثم لما نسخ الكلام نسخ ما في

(١) قال الكرمانى : ومناسبة هذا التعليق للترجمة من جهة أنه جعل زمان الإقبال على الناس داخلاً في حكم الصلاة ، ولا شك أنه كان بالسهو فهو في ذلك الزمان ساه مصلى إلى غير القبلة اه . وقال الحافظ : ومناسبة هذا التعليق للترجمة من جهة أن بناءه على الصلاة دال على أنه في حال استدباره القبلة كان في حكم المصلى ، ويؤخذ منه أن من ترك الاستقبال ساهياً لا تبطل صلاته ، وقال : وأصل هذه المسألة في المجتهد في القبلة إذا تبين خطؤه ، فروى عن ابن المسيب وعطاء والشعبي وغيرهم أنهم قالوا : لا تجب الإعادة وهو قول الكوفيين ، وعن الزهري ومالك وغيرهما : تجب في الوقت لا بعده ، وعن الشافعي : يعيد إذا تيقن الخطأ مطلقاً اه .

قلت : ويقول الحنفية قال أحمد كما في "المغنى" إلا أنه قيد بالسفر بخلاف الحضر ، وعلى ما حمله الحافظ ترجمة البخارى حملها عليه جميع الشراح : العيني والقسطلاني وشيخ الإسلام وصاحب "التيسير" وغيرهم ، وفي "تراجم شيخ المشايخ" : ظاهر هذه الترجمة الإشارة إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن المصلى لو أخطأ في تحرى القبلة وصل إلى غيرها فصلاته جائزة وليس عليه أن يعيد خلافاً للشافعي ، والاستدلال بفعله ﷺ من حيث إنه أقبل على الناس بوجهه وانصرف من القبلة ، ومع ذلك بنى على صلاته ولم يستأنف ، فتأمل ..

(٢) والله در الشيخ ما أدق نظره ، ولم يتعرض إلى ذلك أحد من الشراح وغيرهم ، وحاصله : أن ما تقدم من قوله : نسياناً ، فهو عفو باعتبار استدلال الإمام البخارى ، وأما باعتبار الفقه ففرق كثير بين الخطأ عند تحرى القبلة وبين الانحراف عن القبلة نسياناً ، فلا يفسد الصلاة في الأول

ضمّنه من الانحراف إلى جهة غير جهة القبلة ، فإن النسيان والذكر في فرائض الصلاة ومفسداتها سواسية ، والله أعلم .

قوله : « واتخذوا من مقام إبراهيم » والاستدلال بالآية من حيث إن فرض

عند الحنفية وعليه حمل الشراح كلام الإمام البخارى كما تقدم قريباً ، ويفسد الصلاة في الثانى عند الحنفية بل عند الجمهور ، ولذا أجاب عن الحديث بأن الانحراف الثابت عن الحديث انحراف عن القبلة نسياناً ، فيحمل على أنه كان في أول الإسلام كما يدل عليه كونه قبل نسخ الكلام ، وفي تقرير مولانا الشيخ حسين على الفنجاني : اعلم أن الرجل إذا سها وسلم بعد الثالثة وحرف صدره من جانب الكعبة تفسد صلاته عندنا ، وحمل أصحابنا هذا الحديث على المنسوخية كما نسخ بعده الكلام ، وكان كثير من الأمور جائزاً وكان وقت اتساع ثم ضيق اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم ههنا بترجمتين : الأولى : ما جاء في القبلة ، والثانية : من لم ير الإعادة ، وهما اثنان عند عامة الشراح وهو الأوجه عندي ، والغرض من الأولى : الأحاديث المتفرقة في القبلة ، وخص منها من لم ير الإعادة لاهتمامها ، وبعضهم حاولوا وحدة الترجمتين فكأنه جعل الثانية تفسيراً للأولى ، واحتاج أن يأول كل الأحاديث إلى ذلك منهم ابن رشيد إذ قال : الذى يظهر لى أن تعلق الحديث أى حديث أنس بالترجمة الإشارة إلى موضع الاجتهاد في القبلة ، لأن عمر اجتهد في أن اختار أن يكون المصلى إلى مقام إبراهيم فاختر إحدى جهات القبلة بالاجتهاد ، وحصلت موافقته على ذلك ، فدل على تصويب اجتهاد المجتهد إذا بذل وسعه ، ولا يخفى ما فيه كذا في ” الفتاح “ .

الاستقبال لا يترك بشئ (١) حتى إن الآية لما نزلت عمل النبي ﷺ بها بحيث لا يكون العمل بها مفوتاً لاستقبال القبلة .

(١) أراد الشيخ بذلك توجيه مناسبة الحديث بالترجمة وهو واضح ، يعنى تأكد أمر القبلة حتى لم يترك بالأمر المتضمن بمقام إبراهيم ، فصع التعلق بما جاء فى القبلة ، وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : قوله : مصلى ، ولم يقل : قبلة ، فعلم أنه مع اتخاذ المقام مصلى لابد أن يتوجه إلى القبلة فثبت تأكدها اه . وتقدم قريباً ما قال ابن رشيد فى توجيه المناسبة ، وقال الحافظ : وقال بعضهم : كان اللائق لإيراد هذا الحديث فى الباب الماضى وهو قوله : « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » والجواب عنه : أنه عدل عنه إلى حديث ابن عمر للتخصيص فيه على وقوع ذلك من فعل النبي ﷺ ، بخلاف حديث عمر هذا فليس فيه التصريح بذلك .

وأما مناسبته للترجمة ، فأجاب الكرماني : بأن المراد من الترجمة ما جاء فى القبلة وما يتعلق بها ، فأما على قول من فسر مقام إبراهيم فى الآية بالكعبة فظاهر ، ومن فسره بالحرم كله فن فى قوله : « من مقام إبراهيم » للتبعيض ، ومصلى أى قبلة ، والمعنى ، اتخذوا لبعض الحرم قبلة ، ومن فسره بالحجر الذى وقف عليه إبراهيم عليه السلام وهو الأظهر فيكون تعلق الحديث بالمتعلق بالقبلة لا بنفس القبلة ، ولذا كان أول الترجمة بما جاء فى القبلة وما يتعلق بها ، انتهى ما فى " الفتح " زيادات للتوضيح .

والأوجه عندى تعلقه بما جاء فى القبلة والغرض منه الإشارة إلى بدء حكم القبلة ، ثم قال الحافظ : قوله : وافقت ربى أى وافقنى ربى فأزل القرآن على وفق ما رأيت ، لكن لرعاية الأدب أسند الموافقة لنفسه ، أو أشار به إلى حدث رأيه وقدم الحكم ، وليس فى تخصيصه العدد بالثلاث ما يبنى الزيادة

(باب حك البزاق ^(١))

عليها لأنه حصلت له الموافقة في أشياء غير هذه ، من مشهورها قصة أسارى بدر ، وقصة الصلاة على المنافقين ، وهما في ” الصحيح “ وصحح الترمذى من حديث ابن عمر أنه قال : ما نزل بالناس أمروط فقالوا فيه وقال فيه عمر إلا نزل القرآن فيه على نحو ما قال عمر ، وهذا دال على كثرة موافقته ، وأكثر ما وقفنا بالتعيين على خمسة عشر ، لكن ذلك بحسب المنقول اه . قلت : وذكر السيوطى في ” تاريخ الخلفاء “ فصلاً مستقلاً في موافقات عمر وقال : قد وصلها بعضهم إلى أكثر من عشرين اه ، ثم بسطها .

(١) شرع الإمام البخارى من ههنا أبواب المساجد ، قال العينى : من (باب حك البزاق باليد من المسجد) إلى قوله : (باب سترة الإمام) خمسة ونمسون باباً كلها فيما يتعلق بأحكام المساجد فلا يحتاج إلى ذكر وجه المناسبة بينها على الخصوص اه . وفي ” تراجم شيخ المشايخ “ : من ههنا شرع المؤلف في بيان أحكام المسجد ويتعلق بها خصائل استقبال القبلة وأحكامها اه . واختلفوا في غرض المصنف بهذه الترجمة والمغايرة بينها وبين الترجمة الآتية ، فقال الحافظ : قوله : باليد من المسجد ، أى سواء كان بآلة أم لا ، ونازع الإسماعيلي في ذلك فقال : قوله : حكه بيده ، أى تولى ذلك بنفسه لا أنه باشر بيده النخامة ، ويؤيد ذلك الحديث الآخر أنه حكها بعرجون اه .

قال الحافظ : والمصنف مشى على ما يحتمله اللفظ مع أنه لا مانع في القصة من التعدد ، وحديث العرجون رواه أبو داود من حديث جابر اه . قلت : ولفظ على ما في ” العينى “ روى أبو داود عن جابر قال : أتانا رسول الله ﷺ في مسجدنا وفي يده عرجون ابن طاب ، فنظر فرأى في قبلة المسجد نخامة ، فأقبل عليها فحتها بالعرجون ، قال العينى : فهذا يدل

على أنه باشر بيده بعرجون فيها ، ومع هذا يحتمل تعدد القصة اه . قلت : والأوجه عندي : أن الإمام البخارى نبه بالترجمتين على الفرق بين البزاق والمخاط ، ولذا اكتفى على الأول باليد وقيد الثاني بالحصى ، وإليه أشار الحافظ إذ قال : وجه المغايرة بين هذه الترجمة والتي قبلها من طريق الغالب ، وذلك أن المخاط غالباً يكون له جرم لزوج فيحتاج في نزعهِ إلى معالجة ، والبصاق لا يكون له ذلك فيمكن نزعهِ بغير آلة ، إلا إن خالطه بلغم فيلتحق بالمخاط ، هذا الذى يظهر من مراده اه .

قلت : وهذا هو الظاهر من مغايرة الترجمتين ، وقال شيخ المشايخ فى الترجمة الثانية : غرض المصنف من عقد هذا الباب أن ما ذهب إليه بعض العلماء من أن المخاط نجس وتمسكوا بهذا الحديث حيث قالوا : إن حكه ﷺ كان للتطهير لا للتنظيف محتمل الحديث ، ويحتمل أن يكون غرضه لإبطال ذلك المذهب ومثل هذا يفعل المؤلف فى كتابه هذا كثيراً ، وليراد تعليق الباب لأجل هذه المناسبة ، وههنا توجيه آخر مطرد فى أكثر المواضع وهو أجود التوجيهات عندي وهو : أنه من دأب المصنف أن يورد حديثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددةً ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع فى ذلك الحديث ، ومقصوده ليس إلا إكثار طرق الحديث كما وقع فى هذا المقام اه .

قلت : وهذا هو الأصل السابع عشر من أصول التراجم ، ثم يشكل على الروايات الواردة فى الترجمتين ، قال الكرماني فى حديث ابن عمر فى الباب الأول : هذا يدل على بعض الترجمة إذ لا يعلم منه أن حكه كان بيده ومن المسجد ، قلت : المتبادر إلى الفهم من إسناد الحك إليه ﷺ أنه كان بيده ، والمعهود من جدار القبلة جدار قبلة مسجد رسول الله ﷺ اه . وقال

لما كان فيه من الكراهة الطبيعية (١) ما يورهم أن ذلك لا يجوز رد عليه بإثباته عن النبي ﷺ .

الحافظ : قوله : في جدار القبلة ، وفي رواية المستملى : في جدار المسجد ، والمصنف في أواخر الصلاة من طريق أيوب عن نافع : في قبلة المسجد ، وهو مطابق للترجمة اه .

وقال الكرمانى في أول حديث للباب الثانى فإن قلت : عقد الباب على حك المخاط والحديث يدل على حك النخامة ؟ قلت : لما كانا فضلتين طاهرتين لم يفرق بينهما إشعاراً بأن حكمهما واحد اه . وقال العيني : والأوجه أن يقال : وإن كان بينهما فرق وهو أن المخاط يكون من الأنف والنخامة من الصدر لكنه ذكر المخاط في الترجمة والنخامة في الحديث إشعاراً بأن بينهما اتحاداً في الزوجة ، وأن حكمهما واحد من هذه الحيثية أيضاً اه . قلت : وهذا هو الأوجه بما ذكره الكرمانى .

(١) وهذا واضح باعتبار غالب الناس ، وإلا فبعض البزاق موجب للكفارة في الصوم عند الحنفية كما جزم به الشيخ - قدس سره - في تقرير أبى داود ، وحكاه شيخى في ” البذل ” في (باب الصائم يبلع الريق) وأيضاً في نجاسته خلاف لبعض العلماء ، قال ابن رسلان في ” شرح أبى داود ” : قال ابن بطال : البزاق طاهر ولا أعلم فيه خلافاً لأحد إلا ما روى عن سلمان الفارسى فإنه جعله غير طاهر والحسن البصرى كرهه في الثوب اه . كذا في حاشيتى على ” البذل ” وقال ابن العربى في ” شرح الترمذى ” : في الأحاديث دليل على طهارة الريق خلافاً للنخعي لأنه لو كان نجساً لما ألقى في المسجد ظاهراً ولا باطناً كالبول ، ولا أمر بطرحه في الثوب الذى يصلى فيه اه .

قوله : « إن وطئت على قدر رطب إلخ » أشار بنقل الأثر (١) أن

(١) لا تعلق لأثر ابن عباس بالترجمة على الظاهر ، ولذا اختلفوا في توجيهه ولم يتكلم عليه الكرماني ولا هو مذكور في متنه ، وحاصل ما أفاده الشيخ : أن كراهة البصاق ليست لمجرد التقدير بل لإحترام المسجد ، ولذا يحك عن المسجد مطلقاً ، ولفظ تقرير الشيخ محمد حسن المكي : أما المسجد فيحك عنه اليابس أيضاً وبه حصلت المناسبة بترجمة الباب اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على الفنجاني : القدر أهم من النجس إذ معناه ما يقدره الطبيعة ، والمخاط والبزاق من القدر فلا حاجة إلى بيان المناسبة اهـ .

وما حكى والدى المرحوم - نور الله مرقدہ - أوضح من هذين ، وإليه ميل المحافظ في " الفتح " إذ قال : هذا التعليق وصله ابن أبي شيبة بسند صحيح ، وقال في آخره : إن كان ناسياً لم يضره ، ومطابقته للترجمة الإشارة إلى أن العلة العظمى في النهي احترام القبلة لا مجرد التأذي بالبزاق ونحوه فإنه وإن كان علة أيضاً لكن احترام القبلة فيه أكد ، فلهذا لم يفرق بين رطب ويابس بخلاف ما علة النهي فيه مجرد الاستقذار فلا يضر وطى اليابس منه اهـ . ولم يرض عنه العيني وتعقب عليه على دأبه ، ثم قال : ويمكن أن يوجه له تناسب بوجه وهو أن يقال : المذكور في الحديث حك النخامة بالحصى وفي الترجمة حك المخاط بالحصى ، وإذا يدل على أنه كان يابساً إذ الحك لا يفيد في رطبه ، لأنه ينتشر به ويزداد التلوث ، فظهر الفرق بين رطبه ويابسه وإن لم يصرح به في ظاهر الحديث ، ففي الرطب يزال بما تتمكن إزالته به وفي اليابس بالحصاة ونحوها اهـ .

وفي " فيض البارئ " : والمناسبة بين الأثر والترجمة عندى : أن البصاق إذا كان رطباً فاغسله وإلا فلا بأس به لأنه طاهر ، وإن كان نجساً فكذلك

الوجه فى كراهة البصاق ليس هو التقذر إذ لو كان الوجه هو التقذر لفرق بين رطبه ويابسه كما فرق ابن عباس بينهما فى النعل لذلك .

قوله : « ولكن عن يساره » (١) إذا كان فى غير المسجد ولم يكن إلى

أيضاً ، فإن بعض السلف ذهبوا إلى نجاسته كما مر اهـ والأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه بالترجعتين وبذكر التعليق على إزالة البزاق وغيره من المسجد مطلقاً احتراماً للمسجد كما تقدم فى كلام الشيخ ، ويكفى للبزاق اليد وللمخاط وغيره ينبغى الحصى وغيره لشدة الزوجة ، وهذا كله فى اليابس ، ولا بد من غسل الرطب لأنه لا يزول بالحك ، وعلى هذا فذكر التعليق تنبيهاً على إزالة الرطب بالغسل ، فتأمل .

(١) اعلم أولاً : أن الإمام البخارى ترجم ههنا بخمسة تراجم متقاربة ينبغى للناظر أن يخرج لها وجوهاً تناسب شأن تراجم البخارى ، ولعل الشيخ سكت عنها تبعاً للشرح تشحيذاً لأذهان الطالبين ، فإنهم إذا رأوها خمسة متقاربة فلا بد أن يتدبروا فيها ، وما يظهر لهذا المبتلى بالتقاصير والسيئات : أن الإمام البخارى أشار فيها إلى أبحاث لطيفة .

فالأول منها : (باب لا يبصق عن يمينه فى الصلاة) ونبه بذلك الإمام البخارى على مسألة خلافية شهيرة وهى : النهى عن البزاق إلى اليمين هل يختص بالصلاة أو يعم خارجها أيضاً ؟ وتبويب المصنف يشير إلى أنه مال إلى الأول ، قال الحافظ : أورد فيه البخارى الحديث الذى قبله ثم حديث أنس وليس فيها تقييد ذلك بحالة الصلاة ، نعم هو مقيد بذلك فى رواية آدم الآتية فى الباب الذى يليه ، وكذلك فى حديث أبى هريرة التقييد بذلك فى رواية همام الآتية ، فجرى المصنف فى ذلك على عادته فى التمسك بما ورد فى بعض طرق الحديث وإن لم يكن ذلك فى سياق حديث الباب ، كأنه جنح إلى

أن المطلق في الروايتين محمول على المقيد فيها ، وهو ساكت عن حكم ذلك خارج الصلاة وقد جزم النووي بالمنع في كل حالة داخل الصلاة وخارجها سواء كان في المسجد أم غيره ، وقد نقل عن مالك أنه قال : لا بأس به يعني خارج الصلاة .

ويشهد للمنع ما رواه عبد الرزاق وغيره عن ابن مسعود أنه كره أن يبصق عن يمينه وليس في الصلاة ، وعن معاذ بن جبل أنه قال : ما بصقت عن يميني منذ أسلمت ، وكأن الذي خصه بحالة الصلاة أخذه من علة النهي المذكورة في رواية أبي هريرة حيث قال : « فإن عن يمينه ملكاً » إذا قلنا إن المراد بالملك غير السكاتب والحافظ ، فيظهر حينئذ اختصاصه بالصلاة اهـ . قلت : ما قال الحافظ : إن البخاري ساكت عن حكم ذلك خارج الصلاة مبني على شافعيته وإلا فقد جزم الحافظ بنفسه إلى أن البخاري جنح إلى أن المطلق في الروايتين محمول على المقيد ، فكأن الإمام البخاري مال في ذلك عندى إلى قول الإمام مالك ولذا قيد الترجمة بالصلاة ، وقال الموفق : إذا بدره البصاق وهو في المسجد يبصق في ثوبه ويحك بعضه ببعض ، وإن كان في غير المسجد يبصق عن يساره أو تحت قدمه اهـ .

والثاني من التراجم : (باب ليبصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى) وحمل الشيخ لفظ : أو على التنويع كما ترى ، وكأنه - قدس سره - مال إلى قول النووي في مسألة خلافية سيأتي بيانها ، وقال الكرماني في حديث أنس : إن قلت : الترجمة مطلق والحديث مقيد بكونه في الصلاة عكس الباب المتقدم فإن ترجمته مقيدة بقوله : في الصلاة ، والحديث الذي فيه مطلق ؟ قلت : المطلق محمول على المقيد في الموضوعين عملاً بالدليلين ، فإن قلت : لفظ الترجمة

مقيد بالقدم اليسرى ولفظ القدم في الحديث لا تقييد فيه ، قلت : تقييد به عملاً بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق ، فإن قلت : كان المناسب أن يذكر هذا الحديث في ذلك الباب وذلك الحديث في هذا الباب ، قلت : لعل غرضه بعد معرفة نفس الأحكام بيان استخراج الأحكام ومعرفة طريق استنباطها أيضاً تكثيراً للفائدة اهـ .

والأوجه عندي : أن الإمام البخاري أشار بهذه الترجمة وبالترجمة الآتية إلى مسألة شهيرة خلافية بين العلماء ، وذكر في البابين مستدل الفريقين ، وهي مسألة تعرف الآن بالاختلاف بين النووي والقاضي عياض ، قال الحافظ : وحاصل النزاع : أن ههنا عمومين تعارضاً ، وهما قوله : « البزاق في المسجد خطيئة » وقوله ﷺ : « ليبصق عن يساره أو تحت قدمه » فالنوى يجعل الأول عاماً ويخص الثاني بما إذا لم يكن في المسجد ، والقاضي بخلافه يجعل الثاني عاماً ويخص الأول بمن لم يرد دفنها ، وقد وافق القاضي جماعة منهم : ابن مكي والقرطبي وغيرهما ، ويشهد لهم ما رواه أحمد والطبراني بإسناد حسن من حديث أبي أمامة مرفوعاً : « من تنخع في المسجد فلم يدفنه فسيئة وإن دفنه فحسنة » فلم يجعله سيئة إلا بقيد عدم الدفن ، ونحوه من حديث أبي ذر عند مسلم مرفوعاً قال : « وجدت في مساوي أعمال أمتي النخاعة تكون في المسجد لا تدفن » قال القرطبي : فلم يثبت لها حكم السيئة بمجرد إيقاعها في المسجد بل به وبتركها غير مدفونة إلى آخر ما بسطه الحافظ ، فالظاهر عندي : أن الإمام البخاري أشار بهذه الترجمة إلى مسلك من سلك مسلك القاضي عياض ولذا ترجم بالعموم .

وأشار بالباب الثالث وهو (باب كفارة البزاق) إلى مسلك من سلك مسلك النووى ، لأن لفظ الكفارة يشعر إلى السيئة ، قال العيني : الكفارة عبارة عن الفعل والخصلة التى من شأنها أن تكفر الخطيئة اه . وأيضاً ذكر المصنف فيه حديث : « البزاق فى المسجد خطيئة » وهو نص فى كونه خطيئة وسيئة .

ثم ترجم رابعاً : (باب دفن النخامة فى المسجد) وأشار عندى فيه أيضاً إلى مسألة خلافية وهى جواز دفنها فى المسجد ، فإن بعضهم لم يقولوا بذلك ، والأحاديث صريحة فى ذلك ولذا ترجم به لإثباتاً لجوازه ، قال الحافظ : قال الجمهور : يدفنها فى تراب المسجد أو رمله أو حصائه ، وحكى الرويانى : أن المراد بدفنها إخراجها من المسجد أصلاً ، قال الحافظ : الذى قاله الرويانى يجرى على ما قاله النووى من المنع مطلقاً اه .

ثم ترجم خامساً ب (باب إذا بدره البزاق) وأشار بالترجمة إلى أن لفظ : أو فى حديث الباب للتنويع لا للتخيير ، وهو محمول على ما إذا بدره ، فكأنه أشار بالترجمة إلى أنه لا يبصق فى الثوب بدون الحاجة للتقذر ، قال الحافظ : استشكل التقييد فى الترجمة بالمبادرة مع أنه لا ذكر لها فى الحديث الذى ساقه ، وكأنه أشار إلى ما فى بعض طرق الحديث المذكور وهو ما رواه مسلم من حديث جابر بلفظ : « وليبصق عن يساره » ، فإن عجلت به بادرة فليقل بثوبه هكذا » ثم طوى بعضه على بعض ، ولابن أبى شيبه وأبى داود من حديث أبى سعيد نحوه ، والحديثان صحيحان لكنهما ليسا على شرط البخارى ، فأشار إليهما بأن حمل الأحاديث التى لا تفصيل فيها على ما فصل اه . قال السندى : أشار بهذه الترجمة إلى أن الحديث المطلق المذكور فى الباب محمول على التقييد

يساره أحد ، أو تحت قدمه اليسرى إذا كان في المسجد أو كان عن يساره أحد .
قوله : وذكر القبلة ، (١) أى هذا باب يذكر فيه القبلة إلى أى
جهة هى ، والله أعلم .

بشهادة روايات لم يذكرها المصنف لكونها ليست على شرطه ، وقد ذكر
بعضها مسلم في " صحيحه " اهـ . قلت : وهذا أصل مطرد وهو الأصل الحادى
عشر من أصول التراجم المذكورة في المقدمة .

(١) اعلم أولاً : أن الإمام البخارى ترجم في الباب ترجمتين : الأولى :
عظة الإمام ، والثانية : ذكر القبلة ، والأولى هى المقصود الأسمى من ذكر
الباب عندى خلافاً لما عليه الشراح ، فقد قال الحافظ : قوله : وذكر القبلة ،
بالجر عطفاً على عظة ، وأورده للإشعار بمناسبة هذا الباب لما قبله اهـ . وأبعد
منه ما قال العيني في وجه المناسبة من أن الأبواب السابقة كان فيها أمر ونهى
وتشديد فيها وهى كلها وعظ ونصح ، وهذا الباب أيضاً في الوعظ والنصح اهـ .

والأوجه عندى : أنه نبه بذلك على أهم المصالح من حكم المسجد والجماعة ؛
ولذا ذكره في أبواب المساجد كأنه نبه بذلك على أنه ينبغى للإمام أن يلاحظ
أحوال المصلين وينبهم على تقاصيرهم في الصلاة ، وبسط شيخ المشايخ في
" حجة الله البالغة " في مصالح الجماعة وذكر في جملتها : فالمللة تجمع ناساً
علماء يقتدى بهم ، وناساً يحتاجون في تحصيل إحسانهم إلى دعوة حثيثة ،
وناساً ضعفاء البنية لو لم يكلفوا أن يؤدوا على أعين الناس تهاونوا فيها ،
فلا أنفع ولا أوفق بالمصلحة في حق هؤلاء جميعاً أن يكلفوا أن يطيعوا الله على
أعين الناس ليتميز فاعلها من تاركها ، وراغبها من الزاهد فيها ، ويقتدى
بعالمها ويعلم جاهلها إلى آخر ما بسطه .

(باب هل يقال مسجد بنى فلان)

لما كان المسجد بيت الله تعالى ودار عبادته أوهم ذلك أن نسبته إلى غيره

وفي "الكرمانى" : قال ابن بطلال : فيه أنه ينبغي للإمام إذا رأى أحداً مقصراً فى شئ من أمور دينه أو ناقصاً للكمال منه أن ينهاه عن فعله ويحضه على ما فيه جزيل الحظ ، ألا ترى أن النبي ﷺ وبخ من نقص كمال الركوع والسجود ووعظهم فى ذلك بأنه ﷺ يراهم اه .

وأما الجزء الثانى من الترجمة وهو قوله : وذكر القبلة ، فذكره استطراداً لينبه بذلك قارئ "الصحيح" على أن لا يمر على ما فى حديث الباب من ذكر القبلة نائماً فإنه جدير بغاية التدبر ، لأن ظاهر سياق الحديث بلفظ : « هل ترون قبلتى ههنا » بالاستفهام الإنكارى يشعر أن قبلته ﷺ ليست على الجهة التى توجه إليها ، وهذا المعنى ظاهر البطلان فنبه بلفظ : ذكر القبلة فى الترجمة على أن يتدبر طالب الحديث فى معناه .

قال الحافظ : قوله : هل ترون استفهام إنكار لما يلزم منه ، أى أنتم تظنون أنى لأرى فعلكم لكون قبلتى فى هذه الجهة ، لأن من استقبل شيئاً يستدبر ما وراءه لكن بين النبي ﷺ أن رؤيته لا تختص بجهة واحدة اه . وأوضح منه ما قال الكرمانى : فإن قلت : ما فائدة هذا الاستفهام ؟ قلت : إنكار ما يلزم منه أى أنتم تحسبون قبلتى ههنا ، وإنى لا أرى إلا ما فى هذه الجهة .

وثانياً : اختلفوا فى معنى قوله ﷺ : « إني لأراكم من وراء ظهري » قال الحافظ : قد اختلف فى معناه ففيل : المراد بها العلم ، إما بأن يوحى إليه كيفية فعلهم أو بأن يلهم ، وفيه نظر لأنه لو كان مراداً لم يقيد بقوله : « من

لعله يكون إشراكاً به ولا أقل من كراهة ذلك وإساءة الأدب فيه دفعه بإيراد الرواية فكان أمراً ليس فيه بأس (١) .

وراء ظهري « وقيل : المراد أنه يرى من عن يمينه ويساره ممن تدركه عينه مع التفات يسير ، ويوصف من هو هناك بأنه وراء ظهره وهذا ظاهر التكلف وفيه عدول عن الظاهر بلا موجب .

والصواب المختار : أنه على ظاهره وإن هذا الإبصار إدراك حقيقى خاص به ﷺ انخرقت له فيه العادة ، وعلى هذا عمل المصنف فأخرج هذا الحديث فى علامات النبوة ، وكذا نقل عن الإمام أحمد وغيره ، ثم ذلك الإدراك يجوز أن يكون برؤية عينه انخرقت له العادة فيه أيضاً ، فكان يرى بها من غير مقابلة ، لأن الحق عند أهل السنة أن الرؤية لا يشترط لها عقلاً عضو مخصوص ولا مقابلة ولا قرب ، وإنما تلك أمور عادية يجوز حصول الإدراك مع عدمها عقلاً ، ولذلك حكموا بجواز رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة خلافاً لأهل البدع لوقوفهم مع العادة .

وقيل : كانت له عين خلف ظهره يرى بها من وراءه دائماً ، وقيل : كان بين كتفيه عيمان مثل سم الخياط يبصر بهما لا يحجبهما ثوب ولا غيره ، وقيل : بل كانت صورهم تنبطح فى حائط قبلته كما تنبطح فى المرأة فىرى أمثلتهم فيها اه . ثم قال الكرمانى : فإن قلت : الرؤية من وراء كانت مخصوصة بحال الصلاة أم هى عامة لجميع الأحوال ؟ قلت : اللفظ سيما فى الحديث الأول يقتضى العموم ، والسياق يقتضى الخصوص ، قال العيني : ونقل عن مجاهد أنه كان فى جميع أحواله .

(١) وبذلك جزم شيخ المشايخ فى " التراجم " إذ قال : إنما اهتم المصنف بإثبات ذلك لأن كون المساجد مملوكة لله تعالى غير مملوكة لأحد

(باب القسمة و تعليق القنو)

لما كان قوله ﷺ : « إن هذه المساجد لا يصلح فيها شيء من أمور الناس » (١) أو كما قال ، ظاهره يمنع كل أمر من أمورهم بين بذلك أن

يوهم أنه لا يجوز إضافتها إلى أحد ، فلدفع هذا الوهم أثبت أنه يجوز الإضافة لعلاقة ما من البناء أو التولية أو القرب اهـ . قلت : أو ترجم بذلك رداً لما روى عن بعض السلف كراهة ذلك ، قال الحافظ : الجمهور على الجواز ، والمخالف في ذلك إبراهيم النخعي فيما رواه ابن أبي شيبة عنه أنه كان يكره أن يقول : مسجد بني فلان ، ويقول : مصلى بني فلان لقوله تعالى : « وأن المساجد لله » والجواب : أن الإضافة في مثل هذا إضافة تمييز لا ملك ، وإنما أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً ؛ إذ يحتمل أن يكون ذلك قد علمه النبي ﷺ بأن تكون هذه الإضافة وقعت في زمنه ، ويحتمل أن يكون ذلك ما حدث بعده ، والأول أظهر اهـ . قلت : ويقوى الاحتمال ما قالوا في حديث ابن عباس الآتي في أبواب العيد بلفظ : حتى أتى العلم الذي عند دار كثير بن الصلت ، قال الحافظ : إن تعريفه بكونه عند دار كثير بن الصلت على سبيل التقريب للسامع ، وإلا فدار كثير بن الصلت محدثة بعد النبي ﷺ اهـ . فيحتمل مثل ذلك في حديث الباب أيضاً .

(١) قد ورد معناه بألفاظ مختلفة ففي "جمع الفوائد" برواية مسلم وغيره عن أبي هريرة رفعه : « من سمع رجلاً ينشد ضالةً في المسجد فليقل : لا ردها الله عليك فإن المساجد لم تبين لهذا » وفي أخرى له برواية مسلم عن بريدة : قال رسول الله ﷺ لرجل نشد جملًا في المسجد : « لا وجدت ، إنما بنيت المساجد لما بنيت » وفي أخرى له برواية أصحاب السنن : إن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع في المساجد ، وأن تنشد فيه ضالة ، وأن ينشد فيه

المراد بالأمور غير ما هو مفتقر إليه (١) ثم إن حكم تعليق القنو (٢) ثابت

شعر ، وبرواية البخارى عن السائب أن عمر رضى الله عنه قال لرجلين من أهل الطائف : لو كنتم من أهل البلد لأوجعتكما ، ترفعان أصواتكما فى مسجد رسول الله ﷺ ، وغير ذلك من الروايات التى بسطها صاحب " كنز العمال " حتى ورد أن الضحك فى المسجد ظلمة فى القبر ، وورد كل كلام فى المسجد لغو إلا القرآن وذكر الله ومسألة من خير أو إعطائه ، ولأجل هذه الروايات وما فى معناها بسط الإمام البخارى فى بيان أمور ثبتت عنه ﷺ فى المسجد .

(١) هذا أجود مما قال الحافظ وتبعه العيني ، والغرض أن مثل ذلك من الأمور المباحة ليس من اللغو الذى يمنع فى المساجد اهـ . لأن كون الأمور مفتقرةً إليها أليق بشأن المسجد نظراً على الروايات المتقدمة من كونها مباحةً فقط .

(٢) قال الحافظ : لم يذكر البخارى فى الباب حديثاً فى تعليق القنو ، فقال ابن بطلال : أغفله ؛ وقال ابن التين : أنسيه ، وليس كما قالوا ، بل أخذه من جواز وضع المال فى المسجد بجامع أن كلاً منها وضع لأخذ المحتاجين منه ، وأشار بذلك إلى ما رواه النسائي من حديث عوف بن مالك الأشجعي قال : خرج رسول الله ﷺ ويده عصاً ، وقد علق رجل قنا حشف ، فجعل يطعن فى ذلك القنو ويقول : « لو شاء رب هذه الصدقة تصدق بأطيب من هذا » وليس هو على شرطه ، وإن كان إسناده قوياً فكيف يقال : إنه أغفله ، وفى الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت فى " الدلائل " بلفظ : إن النبی ﷺ أمر من كل حائط بقنو يعلق فى المسجد ، يعنى للمساكين ؛ وفى رواية له : وكان عليها معاذ بن جبل أى على حفظها أو على قسمتها اهـ . قلت : حديث عوف بن مالك أخرجه أبو داود أيضاً ، وأخرج الترمذى من حديث البراء :

للسركة فى العلة (١) أو لما فىه من القسمة أيضاً .

قوله : ولم يلتفت إليه ، فيه دلالة على أن البداية بالأهم (٢) هو الأولى وأن الأموال الدنيوية لا ينبغي أن يلتفت إليها أصلاً .

كان الرجل يأتى بالقنو والقنوين فيعلقه فى المسجد ، وكان أهل الصفة ليس لهم طعام ، فكان أحدهم إذا جاع أتى القنو فضربه بعصاه فيسقط البسر والتمر فيأكل . الحديث ، واستنبط منه الشيخ - قدس سره - فى " الكوكب الدرى " تعليق المرواح فى المساجد اهـ . والأوجه عندى فى ترجمة الإمام البخارى : أنه استنبط ذلك بنثر الدراهم فى المسجد فإن الدرهم قريب من التمر فى الكمية ، ولا فرق بين نظمها فى القنو ونثرها على الفراش ، كما استدلوا على جواز السبحة المعروفة بأحاديث عد التسابيح بالخصى وغيرها .

(١) وهى احتياج المصلين إليها .

(٢) وهو الصلاة ؛ ولذا توجه إليها النبى ﷺ أولاً ثم ما أفاده الشيخ من قوله : لا ينبغي أن يلتفت إليها معروف من دأبه ﷺ ، فالروايات فى ذلك لا تحصر ، وهذا المال الذى أتى من البحرين قال الحافظ : روى ابن أبى شيبه من طريق حميد بن هلال مرسلاً : أنه كان مائة ألف ، وأنه أرسل به العلاء الحضرمى من خراج البحرين ، قال : وهو أول خراج حمل إلى النبى ﷺ ، وعند المصنف فى المغازى من حديث عمر بن عوف : أن النبى ﷺ صالح أهل البحرين ، وأمر عليهم العلاء بن الحضرمى ، وبعث أبا عبيدة ابن الجراح إليهم ، فقدم أبو عبيدة بمال ، فسمعت الأنصار يقدمونه ، فيستفاد منه تعيين الآتى بالمال ، لكن فى " الردة " للواقدى : أن رسول العلاء بن الحضرمى بالمال هو العلاء بن حارثة الثقفى ، فلعله كان رفيق أبى عبيدة اهـ .

قوله : فإني فاديت نفسي إلخ بيان لما حمله من النائية المحتاجة للكثير من ماله (١) لا أنه بين بذلك إفلاسه وإعدامه لأنه رضى الله عنه كان ذا مال بعد .

قلت : هذا إذا كانت القصتان واحدة ، ويحتمل عندى التعدد ، فإنهم ذكروا بعث العلاء بن الحضرمي في السنة الثامنة ، وقد قال صاحب " الحميس " : وفي هذه السنة قبل منصرفه من الجعرانة ، وقيل : قبل الفتح ، وفي " الاكتفاء " : بعد انصرافه من الحديبية بعث العلاء الحضرمي إلى المنذر بن ساوى ملك البحرين إلى آخر ما ذكر من أخذ الجزية ، وعلى هذا فالظاهر إتيان جزية البحرين مرتين أو أكثر ، وقد قال الحافظ بنفسه : وأما حديث جابر أن النبي ﷺ قال له : « لو قد جاء مال البحرين أعطيتك » وفيه فلم يقدم مال البحرين حتى مات النبي ﷺ ، الحديث ؛ فهو صحيح كما سيأتى عند المصنف ، وليس معارضاً لما تقدم ، بل المراد أنه لم يقدم في السنة التي مات فيها النبي ﷺ لأنه كان مال خراج أو جزية فكان يقدم من سنة إلى سنة اهـ .

(١) لله در الشيخ ما أجاد في دفع إيراد يرد على ظاهر ألفاظ الحديث فإن ظاهره أنه صار فقيراً لأجل الغرامات ، ولذا توهم بعض شراح الحديث إذ جعله مصرفاً للزكاة لغرامته كما سيأتى ، ويأبى فقره ما هو المعروف في الروايات أن النبي ﷺ تعجل منه زكاة سنتين ، قال الحافظ : وفي " الدارقطني " من طريق موسى بن طلحة : أن النبي ﷺ قال : « إنا كنا احتجنا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين » وهذا مرسل ، وروى الدارقطني أيضاً موصولاً بذكر طلحة فيه ، وإسناد المرسل أصح إلى آخر ما بسط في الروايات في ذلك .

قوله : فارفعه أنت ، قال : لا ، وإنما فعل ذلك ليقبل (١) منه قدره .
 وفي خطبته عليه السلام في حجة الوداع : وربا الجاهلية موضوع ، وأول
 ربا وضع من ربانا ربا عباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله ، الحديث .
 وفي ” الدر ” برواية ابن جرير وغيره عن السدى في قوله تعالى : « يا أيها
 الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا » نزلت في العباس ورجل من بني
 مغيرة كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة
 في الربا الحديث ، وكانت قصة الغرامة والافتداء في غزوة بدر في السنة
 الثانية ، وهذه روايات اليسار كلها في زمن إسلامه . وفي ” العيني ” : قال
 ابن بطلال : إن العطاء لأحد الأصناف الثمانية الذين ذكرهم الله في كتابه ، وإنه
 أعطى العباس لما شكى إليه من الغرم ولم يسوه في القسمة مع الأصناف الثمانية ،
 فلو قسم ذلك على التساوى لما أعطى العباس بغير مكيال ولا ميزان .

وقال الكرماني : لا يصح هذا الكلام لأن الثمانية من مصارف الزكاة
 والزكاة حرام على العباس بل كان هذا المال إما فيثاً أو غنيمة ، قال العيني :
 لم يكن فيثاً بل كان خراجاً ، ولو وقف الكرماني على ما تقدم عن ابن أبي شبة
 فيما مضى عن قريب لما قال هذا الذي قاله ، وكذلك ابن بطلال وهم فيما قاله
 حيث جعل المال مال الزكاة ، وتبعه صاحب ” التلويح ” حيث قال : فيه دلالة
 لأبي حنيفة ومن قال بقوله : إنه يجوز الاقتصار على بعض الأصناف
 المذكورين في الآية الكريمة ، لأنه أعطى العباس لما شكى الغرم بغير وزن ،
 ولم يسوه في القسم مع الأصناف الثمانية .

(١) بفتح التحتية من القلة أى ليقبل مقدار ما يأخذه ، وأما في
 الحديث فبضمها من الإقلال وهو الرفع والحمل ، قال العيني : فإن قلت :
 كيف ما أمر النبي بإعائته في الرفع ولا أعانه بنفسه ؟ قلت : زجراً له عن
 الاستكثار من المال ، وأن لا يأخذ إلا قدر حاجته ، أو لينبه على أن أحداً

قوله : قلت : نعم ، هذه هي الدعوة (١) ووجه عقد الباب ما تقدم منا قريباً .

(باب القضاء و اللعان الخ (٢))

لا يحمل عن أحد شيئاً اهـ . أى في القيامة ، قال عز اسمه : « وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شئ ولو كان ذا قربى » الآية ، وأما قول العباس للنبي ﷺ : فارفعه أنت ، بعد إنكاره ﷺ أن يأمر أحداً لكونه ﷺ ابن أخيه ، فظن أنه يعينه لكونه عمه ، ولما كان إنكاره ﷺ عن الإعانة لثلاث يأخذ مالا كثيراً استوى فيه الأجانب والأقارب .

(١) دفع الشيخ بذلك ما يرد على ترجمة الإمام البخارى أن أنساً لم بدع النبي ﷺ حتى يثبت بالحديث الدعوة لطعام ، لأن أبا طلحة أرسل مع أنس أقراصاً من شعير ليوصلها إلى النبي ﷺ ، كما سيأتى في الرواية المفصلة الآتية في علامات النبوة وغيرها ، فكيف يستدل بذلك الدعوة ؟ وحاصل توجيه الشيخ : أن قول أنس : نعم أرسلنى لطعام ، داخل في الدعوة للطعام ، قلت : أو استدلال بطريق دلالة النص ، فإنه إذا جاز أخذ الطعام فيه فالدعاء إليه أولى بالجواز ، وهذا غير الإبراد الذى ذكره الحافظ إذ قال : أورد فيه الإمام البخارى حديث أنس مختصراً وأورد عليه أنه مناسب لأحد شقّي الترجمة وهو الثانى ، ويجاب : بأن قوله : فى المسجد ، متعلق بقوله : دعى ، لا بقوله : طعام ، فالمناسبة ظاهرة اهـ . قلت : إن كان تعلقه بطعام كانت المناسبة أظهر ، لأن الطعام كان إذ ذاك موجوداً فى المسجد مع أنس كما فى الحديث المفصل :

(٢) لم يتعرض عنه الشيخ لظهوره وزدت هذه الترجمة تنبيهاً على أن الشراح قاطبة أوردوا على الإمام البخارى فى قوله : بين الرجال والنساء ،

وجعلوه كلهم حشواً وزائداً ، وليس بحشو عندى كما سيأتى ، وأيضاً
اختلفت الشراح فى عزو هذا اللفظ إلى الروايات ، قال الحافظ : سقط قوله :
بين الرجال والنساء من رواية المستملى اه . وتبعه القسطلانى إذ قال : زاد
فى رواية غير المستملى : بين الرجال والنساء ، وهو الذى فى الفرع من غير
عزو سقطت فى رواية المستملى إذ هى حشو كما لا يخفى اه . وخالفها العيني إذ
قال : قوله : بين الرجال والنساء ، حشو ولهذا لم يثبت إلا فى رواية المستملى اه .
وحاصله : سقوطه من الروايات كلها غير المستملى بخلاف ما تقدم عن
الحافظ والقسطلانى إلا أنهم اتفقوا فى كونه حشواً ، وليس كذلك بل هو عندى
متعلق بالمغزى ، وإذا ثبت الجواز بين الرجال والنساء فيثبت بالأولى بين
النوع الواحد من الرجال والنساء ، غاية ما فيه أن الإمام البخارى ذكر بين
الظرف ومتعلقه لفظ : اللعان معترضاً ولاضير فيه .

ثم غرض الإمام البخارى بالترجمة : الإشارة إلى اختلافهم فى جواز
القضاء فى المسجد ، ولذا يعيد الترجمة فى كتاب الأحكام فى (باب من
قضى ولاعن فى المسجد) وبسط فيه الحافظ الاختلاف فى ذلك ،
وقال : قال ابن بطال : استحب القضاء فى المسجد طائفة ، وقال مالك : هو
الأمر القديم لأنه يصل إلى القاضى فيه المرأة والضعيف ، وإذا كان فى منزله
لم يصل إليه الناس لإمكان الاحتجاب وبه قال أحمد وإسحاق ، وكرهت طائفة
ذلك ، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى القاسم بن عبد الرحمن أن لا تقضى فى
المسجد ، وقال الكرابيسى : كره بعضهم الحكم فى المسجد من أجل أنه قد
يكون الحكم بين مسلم ومشرک فيدخل المشرک المسجد ودخول المشرک المسجد
مكروه ، لكن الحكم بينهم لم يزل من صنيع السلف فى مسجد رسول الله

قوله: وأنا أصلي لقومي، ذكره (١) لما أن الإمام أشد اهتماماً من غيره، فكان عليه أن يحضر المسجد لا محالة، فأحب أن يجعل له النبي ﷺ موضعاً يصلي فيه في مثل تلك الأيام، ويقول لهم أن لا ينتظروه في يوم كذلك.

وغيره إلى آخر ما بسطه.

وحكى القسطلاني عن إمامه الشافعي كراهته إذا أعده لذلك دون ما إذا اتفقت له فيه حكومة اه. وقال في موضع آخر: وقال إمامنا الشافعي: أحب إلى أن يقضى في غير المسجد اه. وفي "الدر المختار": ويقضى في المسجد، ويختار مسجداً في وسط البلد تيسيراً للناس، قال ابن عابدين: قوله: يقضى في المسجد، به قال أحمد ومالك في الصحيح عنه خلافاً للشافعي له أن القضاء يحضره المشرك، وهو نجس بالنص اه. ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا في تعيين يحيى شيخ البخاري، قال الكرمانى: قال ابن السكن: هو يحيى بن موسى أبو زكريا يعرف بـ "خت"، وذكر غيره أنه يحيى بن جعفر البيكندى، ويحتمل عندى أن يكون يحيى بن معين لأنه سمع من عبد الرزاق اه. وتعقبه العيني وقال: الأصح ما قاله ابن السكن اه. وقال الحافظ: قوله: يحيى، زاد الكشميهنى: ابن موسى، وكذا نسبه ابن السكن، وأخطأ من قال: هو ابن جعفر.

(١) ما أفاده الشيخ واضح، وترجم عليه الإمام البخاري أولاً: إذا صلى بيتاً يصلى حيث شاء إلخ، واختلفوا في غرض الإمام البخاري بذلك، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي: قوله: حيث شاء، إن خيزه أهل البيت، أو حيث أمر، أى إن أمره بمكان معين، ولا يتجسس بعد أمرهم أو بعد ما إذا تقرر مشيئته بمكان اه. قلت: ويؤيده ما سيأتى من كلام شيخ المشايخ، وقال العيني: همزة الاستفهام مقدرة تقديره: أيصل حيث شاء أو حيث أمر؟ وفي بعض النسخ هكذا بهمزة الاستفهام، والمعنى على

قوله : فلم يجلس حين إلخ ، فيه المبادرة إلى قضاء ما هو المقصود أولاً

هذا وإلا لا يطابق الحديث الترجمة جميعاً ، ولا يطابق إلا الجزء الثانى ، وعن هذا قال ابن بطال : لا يقتضى لفظ الحديث أن يصلى حيث شاء وإنما يقتضى أن يصلى حيث أمر له ، أين يحب أن أصلى ؟ فكأنه قال : باب إذا دخل بيتاً هل يصلى حيث شاء أو حيث أمر ، لأنه ﷺ استأذنه فى موضع الصلاة ولم يصلى حيث شاء ، فبطل حكم حيث شاء ، ويؤيده قوله : ولا يتجسس ، أى لا يتفحص موضعاً يصلى فيه ، وهو بالجيم أو الحاء والمعنى متقارب والأول أظهر اهـ .

وقال الحافظ : قيل مراده الاستفهام لكن حذف أداته ؛ فأوهى هذا ليست للشك ، وقوله : لا يتجسس ، ضبطناه بالجيم ، وقيل : روى بالحاء المهملة متعلق بالثانى ، قال المهلب : دلّ الحديث على إلغاء الشق الأول لاستيذانه ﷺ ، وقال المازرى : معنى قوله : حيث شاء ، أى من الموضع الذى أذن فيه ، وقال ابن المنير : إنما أراد البخارى أن المسألة موضع نظر ، فهل يصلى حيث شاء لأن الإذن بالدخول عام فى أجزاء المكان ، فأينما صلى أو جلس تناوله الإذن ، أو يحتاج إلى أن يستأذن فى تعيين المكان لأنه ﷺ فعل ذلك الظاهر الأول ، وإنما استأذن النبي ﷺ لأنه دعى للصلاة ليتبرك صاحب البيت بمكانه ، أما من صلى لنفسه فهو على عموم الإذن اهـ .

ولم يختار شيخ المشايخ فى " تراجمه " تقدير الاستفهام بل قال : أى هو مخير يصلى فى أى موضع شاء بعد الإذن للدخول أو يصلى حيث أمر لكن ينهى أن لا يكون ذلك مقروناً بالتجسس المنهى عنه ، فان قيل : الحديث لا يقتضى أن يصلى حيث شاء ، وإنما يقتضى أن يصلى حيث أمر ، قلت : فى بعض طرقه إشارة إلى أن عتبان فوض الأمر إليه ﷺ فى تخصيص المكان ،

ثم الاشتغال بغيره من الأمور التي هي توابع له (١) .

قوله : ذلك منافق إلخ ، فيه جواز الحكم على أحد بما هو الظاهر من حاله والمشاهد من علاماته (٢) فإن النبي ﷺ لم يشدد عليهم فيما قالوه ،

فلو صلى حيث شاء جاز لكن رد الأمر إليه تبرعاً .

(١) قال الكرماني : قوله حين دخل ، وفي بعضها : حتى دخل ، قال النووي في "شرح مسلم" : زعم بعضهم أن حتى غلط وليس بغلط إذ معناه : لم يجلس في السدار ولا في غيرها حتى دخل البيت مبادراً إلى قضاء حاجتي التي طلبتها منه وهي الصلاة في بيتي ، فإن قلت : قد ثبت في حديث إتيانه ﷺ بيت مليكة في (باب الصلاة على الحصير) أنه بدأ بالأكل ثم صلى وههنا بالعكس ؟ قلت : المهم ههنا هو الصلاة فإنه دعاه لها ، وثمة دعوته للطعام ، ففي كل واحد من الموضعين بدأ بالأهم وهو ما دعى إليه ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن ظاهر حديث الباب أن عتيان استدعى الإتيان بنفسه ، قال الحافظ : و "لمسلم" أنه بعث إلى النبي ﷺ يطلب ذلك منه ، فيحتمل أن يكون نسب إتيان رسوله إلى نفسه مجازاً ، ويحتمل أن يكون أتاها مرة وبعث إليه أخرى إما متقاضياً وإما متذكراً ، وفي "الطبراني" : أنه قال للنبي ﷺ يوم الجمعة : لو أتيتني يا رسول الله ، وفيه أنه أتاها يوم السبت ، وظاهره أن مخاطبة عتيان بذلك كان حقيقة لا مجازاً اهـ . فالظاهر أنه استدعى بنفسه يوم الجمعة وأرسل الرسول مذكراً صبيحة السبت فأتاها النبي ﷺ ضحى .

(٢) ولذا حكم عمر على حاطب بن أبي بلتعبة الصحابي الشهير البدرى

بأنه منافق : لأنه صلى في بيته يوم الجمعة .

ولمّا منعهم عنه لما علم من إيمانه على خلاف ما زعموه ؛ ففيه دلالة على أن الأدب في مثل ذلك هو التأويل، والظن خيراً ما أمكن حمل ما صدر منه على محمل صحيح أو مقتضى بشرية مما هو أدون المراتب ، فإن النفاق لما كان أغلظ فالحمل على الفسق والمعصية يكون أسهل منه .

قوله : فصدقه ، ولمّا سأله (١) عنه لأن محموداً لم يكن من ذوى أسنان .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت : محمود كان عدلاً فلم سأل الزهرى غيره ؟ قلت : إما للتقوية ولإطمينان القلب ، وإما لأنه عرف أنه نقله مرسلاً ، وإما لأنه تحمله حال الصبا ، واختلفوا في قبول متحمل زمان الصبا اه . قلت : والأوجه عندى الأول لأن ظاهر الحديث مشكل ولذا أنكر أبو أيوب الأنصارى الصحابى الشهير على محمود هذه الرواية كما سيأتى فى (باب صلاة النوافل جماعة) وفيها : قال محمود : فحدثها قوماً فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ فى غزوته التى توفى فيها ، فأنكرها على أبو أيوب ، قال : والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط ، الحديث .

قال الحافظ بين أبو أيوب وجه الإنكار وهو ما غلب على ظنه من نفي القول المذكور والباعث له على ذلك ، فقيل : استشكل قوله : إن الله قد حرم النار على من قال : لا إله إلا الله ، لأن ظاهره لا يدخل أحد من عصاة الموحدين النار ، وهو مخالف لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وأما ما أفاده الشيخ - قدس سره - من قوله : لم يكن ذوى أسنان وهو الاحتمال الثالث من كلام الكرمانى فعناه : أنه لم يكن ذوى أسنان فى زمنه ﷺ فإنه من صغار الصحابة ، قال الحافظ فى " التهذيب " : مات سنة ٩٩ وهو ابن ٩٣ سنة ، فيكون مولده سنة ست ، ويكون له عند موت

(باب هل ينبش قبور المشركين)

ويتخذ مكانها مساجد (١)

النبي ﷺ أربع سنين ، أو يكون دخل في الخامسة ، فقد روى الطبراني بسند صحيح عنه أنه قال : ترفى النبي ﷺ وأنا ابن خمس سنين ، اهـ . لكن ليس في الرواية ما يدل على أنه سمعه عن عتيان في صباه ، فإن موت عتيان في خلافة معاوية يعني بعد سنة أربعين ، ويكون لمحمود إذ ذاك أكثر من خمس وثلاثين .

(١) اعلم أولاً : أن هذه الترجمة وإثباتها من مشكلات التراجم وإليه أشار الشيخ - قدس سره - إذ قال فيما سيأتى من قوله : فافهم ، فإنه مفتقر إلى فضل تفكر ، وقال العيني : لم أر شارحاً هنا شفى العليل ولا أروى الغليل .

وثانياً : أن لفظ : هل ههنا ليس للاستفهام عند جميع الشراح والمشايع بل هو بمعنى قد ، وعليه بنى الشيخ - قدس سره - تقريره ، قال العيني : أى هذا باب يذكر فيه نبش قبور المشركين أى يجوز ذلك ، فإن قلت : كيف يفسر ذلك وفيه كلمة : هل للاستفهام ؟ قلت : بل هو ليس باستفهام حقيقى وبسطه أشد البسط ، وقال القسطلانى : الاستفهام للتقرير كقوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر » الآية ، وبنحوه قالت الشراح كلهم .

والأوجه عندى : أنه على معناه الأصلى فإنه أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل الثانى والثلاثون تقدم فيه أن الإمام البخارى طالما يترجم بهذا اللفظ تنبيهاً على أن للناظرين هناك مجالاً للنظر والفكر ، وهو

.....
 كذلك ههنا عندى ، فإن ظاهر ما فى الباب جواز نبش القبور واتخاذ محلها مسجداً وهو نص حديث الباب فى بناء مسجده عليه السلام ، ومع ذلك فيه خلاف الأوزاعى ، فعمل الإمام البخارى أشار إلى خلافه ، وأولى منه إلى مستدله بلفظ : هل ، قال العينى : فى الحديث جواز نبش قبور المشركين لأنه لآحرمة لهم ، فإن قلت : كيف يجوز إخراجهم من قبورهم والقبر مختص بمن دفن فيه فقد حازه فلا يجوز بيعه ولا نقله ؟ قلت : تلك القبور التى أمر النبي عليه السلام بنبشها لم تكن أملاكاً لمن دفن فيها بل لعلها غصبت فلذلك باعها ملاكها ، وعلى تقدير التسليم أنها حبست فليس بلازم إنما اللازم تحييس المسلمين لا الكفار .

فإن قلت : هل يجوز فى هذا الزمان نبش قبور الكفار ليتخذ مكانها مساجد ؟ قلت : أجاز ذلك قوم محتجين بهذا الحديث وبما رواه أبو داود أن النبي عليه السلام قال : « هذا قبر أبى رغال » الحديث ، قالوا : فإذا جاز نبشها لطلب المال فنبشها للانتفاع بمواضعها أولى ، وليست حرمتهم موتى بأعظم منها وهم أحياء ، بل مأجور فى ذلك ، وإلى جواز نبش قبورهم للمال ذهب الكوفيون والشافعى وأشهب بهذا الحديث ، وقال الأوزاعى : لا يفعل ، لأن رسول الله عليه السلام لما مر بالحجر قال : « لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلا أن تكونوا باكين » فنهى أن يدخل عليهم بيوتهم فكيف قبورهم اهـ . قلت : وسيأتى قريباً ، وبوب عليه الإمام البخارى (باب الصلاة فى موضع الخسف والعذاب) ولا ريب أن قبور المشركين محل عذاب ، فالأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه بلفظ : هل على هذه الأمور .

وثالثاً : إن قوله فى الترجمة : وما يكره معطوف على قوله : هل ينبش؟ عند الشراح كلهم . قال الكرماني : قوله : وما يكره ، عطف على هل ينبش؟

وجه الاستدلال عليه (١) بقوله ﷺ : « لعن الله اليهود إلخ » أنهم لعنوا لارتكابهم ذلك لما فيه من التشبه بعبدة الأصنام ، فوجب تسوية القبر

فإن قلت : هذه خبرية وتلك طلبية فكيف العطف بينهما ؟ قلت : هو استفهام تقريرى فهو أيضاً فى حكم جملة خبرية تبوتية مثلها هـ . وهكذا قال غيره من الشراح وجعلوه جزءاً مستقلاً من الترجمة ، ولما رأوا أن هذا الجزء من الترجمة لا يثبت بالحديث أثبتوه بأثر عمر .

والظاهر عند هذا العبد الضعيف : أن هذا ليس بترجمة حتى يحتاج لإثباته ، لأنه سيأتى قريباً (باب كراهية الصلاة فى المقابر) فإن كانت هذه ترجمة يازم التكرار ، وأيضاً لا يثبت هذا بالحديث وإثباته بمجرد الأثر خلاف الأصل فالظاهر عندى أنه معطوف على لفظ : قول النبي ﷺ داخل تحت اللام ، فكأنه بمنزلة الدليل للترجمة السابقة ، وكأنه أثبت جواز نبش القبور بقوله ﷺ وبكراهة الصلاة فى المقابر ، فكأنه قال : يجوز نبش قبور المشركين لأن الصلاة فى المقابر مكروهة كما سيأتى قريباً ، ولا حرمة لقبور المشركين فلا بأس بنبشها .

(١) اختلفوا فى توجيه الاستدلال بقوله ﷺ ، قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه تعليله بهذا الحديث ؟ قلت : حيث خصص الامة باتخاذ قبور الأنبياء علم جواز اتخاذ قبور غير الأنبياء ومن فى حكمهم كالصالحين من أمهم هـ . يعنى يجوز اتخاذ قبور غير الأنبياء والصالحين مساجد بأن ينبش القبور ويتخذ مكانها مساجد ، وقال الحافظ : قوله : تنبش قبور المشركين أى دون غيرها من قبور الأنبياء وأتباعهم لما فى ذلك من الإهانة لهم بخلاف المشركين ، فإنه لحرمة لهم ، ووجه التعليل بقوله ﷺ إن الوعيد على ذلك يتناول من اتخذ قبورهم مساجد تعظيماً ومغالة كما صنع أهل الجاهلية وجرهم

لجواز الصلاة في هذا المكان لارتفاع وجهه المشابهة ، غير أن التسوية تحصل بوجهين : إما بنبش القبر وإخراج عظام الميت من هذا الموضع ، أو بتسوية القبر حيث لا يبدو للناظر فيلزم الشبه (١) وإذا كان كذلك وجب في قبور

ذلك إلى عبادتهم ، ويتناول من اتخذ قبورهم مساجد بأن تنبش وترمى عظامهم ، فهذا يختص بالأنبياء ويلتحق به أتباعهم .

وأما الكفرة فإنه لا حرج في نبش قبورهم إذ لا حرج في إهانتهم ، فعرف بذلك أن لا تعارض بين فعله ﷺ في نبش قبور المشركين واتخاذ مسجده مكانها ، وبين لعنه ﷺ من اتخذ قبور الأنبياء مساجد لما تبين من الفرق اه . وتبعه القسطلاني إذ قال : لقوله : « لعن اليهود » إلخ ، أى سواء نبشت لما فيه من الاستهانة أو لم تنبش لما فيه من المغالاة في التعظيم بعبادة قبورهم ، وكلاهما مذموم ويلتحق بهم أتباعهم ، وحينئذ فيجوز نبش قبور المشركين الذين لا ذمة لهم واتخاذ المساجد مكانها لانقضاء علتين المذكورتين إذ لا حرج في استهانتها بالنبش اه .

وقد عرفت أن تقرير الاستدلال في كلام الشيخ بخلاف ما في كلام الحافظ ومن تبعه ، وحاصل كلام الشيخ : أن اللعنة للنشبه بعبادة الأوثان ، وينتفى التشبه بأن لا يبقى هناك قبر ، فإن كانت مقابر الصالحين فلا بأس أن يسوى بالأرض حتى لا يبقى الشبه ، وإن كانت قبور المشركين فينبغي أن ينش لأنها محل العذاب لا يناسب موضع الصلاة ، ومع هذا كله لو صلى أجد في المقابر سواء كانت صالحة أو غيرها تصح الصلاة مع الكراهة التحريمية ، فتأمل .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : لقول النبي إلخ ، بين به دفع أنه ما الحاجة إلى النبش ؟ فالجواب : أن الصلاة عند المقابر مكروهة ،

المشركين . نبشها أصلاً لكونهم محل الغضب فلا يناسب إبقاءهم في المساجد ، ولا كذلك في المسلمين فلا يضر بقاء عظامهم تحت أقدام المسلمين (١) ووجه الكراهة وهو الشبه منتف ، فالاستدلال بالرواية يعم الكافر والمؤمن في أن الصلاة تكره على القبور ، والتخصيص بالنبش للكفار حاصل بالرواية الآتية ، فافهم فإنه مفتقر إلى فضل تفكير ، وحاصل الاحتجاج بذلك الآثار الموردة (٢) ههنا : أن الصلاة في مثل تلك الأمكنة جائزة مع الكراهة التحريمية ، فإن عمر لم يأمر بالإعادة وإنما أمر بالالتقاء عن القبر ، فعلم أن الصلاة في المقبرة جائزة إذا لم يسجد إلى القبر وإن لم تخل عن كراهة .

وبناء المسجد في مقابر المسلمين ممنوع لكراهة الصلاة ، وأما في قبور المشركين فلا بأس وينبش قبورهم ، وأما قبور المسلمين فلا تنبش للعظيم اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : اتخذوا قبور إلخ ، ومفهومه المخالف : أنه لو نبش قبورهم جاز بناء المساجد في مكانها ، فثبت النبش ، وأعلم أن القبور سواء كانت للمشركين أو المسلمين لا يجوز بناء المسجد عليها إلا إذا سويت بالأرض بحيث لا يبقى أثرها ، أو تنبش فتلقى عظام المشركين إلى مكان آخر وتدفن عظام المسلمين في مكان آخر بتعظيم فحينئذ جاز بناء المسجد في مكانها اهـ .

(١) فقد قالوا : إن مرقد - إسماعيل على نبينا وعليه الصلاة والسلام - في الحجر تحت الميزاب ، وإن بين الحجر وزمزم قبر سبعين نبياً كذا في " الطحطاوى على المراقي " .

(٢) كذا في الأصل وحق العبارة : بذلك الأثر المورده هنا ، فإن الأثر واحد ، ولو كتب الشيخ لفظ : الآثار عمداً فكان الحق بتلك الآثار ، ويوجه الجمع بأن الأثر المذكور كأنه أثرا أنس وعمر معاً ، فإن أنساً لم يترك الصلاة

قوله : « أولئك شرار الخلق عند الله » فعلم أن الصلاة في المقبرة والمكان الذى فيه تصاوير توجب إساءة (١) .

قوله : أربعاً وعشرين ليلة ، فوه دلالة على أن الجمعة لا تجوز فى القرى ، لأن أول جمعة صلاها النبى ﷺ فى بنى سالم كما هو مسلم الفريقين ،

وعمر سكت عليه ، قال الحافظ : أورد أثر عمر الدال على أن النهى عن ذلك لا يقتضى فساد الصلاة ، وقوله : لم يأمره بالاعادة استنبطه من تهادى أنس على الصلاة ، ولو كان ذلك يقتضى فسادها لقطعها واستأنف اه .

(١) قال الكرماني : فإن قلت : يلزم منه حرمة الصلاة فيها لقوله : أولئك شرار الخلق ، والمدعى الكراهة ، قلت : إن أريد بالكراهة كراهة التحريم فلا إشكال فيه ، وإن أريد كراهة التنزيه فتختص المذمة بالتصوير اه . فإن قلت : التصوير معصية ولا يصير المؤمن بالمعاصى كافراً وشرار الخلق هم الكفرة ، قلت : هم أيضاً كفرة لأنهم كانوا يصورونه ويعبدونه كالأصنام اه . قلت : شرار الخلق وإن كانوا كفرة على الإطلاق وعلى أراد المنتهى فى البشر وإلا فهو بطلان بمقابلة أخيار الناس فى الصحيحين وغيرهما : « إن شر الناس عند الله منزلة من تركه الناس اتقاء شره » وفى رواية : « اتقاء فحشه » كذا فى " المشكاة " ، ومعلوم أن الفحاش ليس بكافر بل ليس بخير ، وكذا قوله ﷺ : « تجدون شر الناس يوم القيامة ذا الوجهين » الحديث فى " المشكاة " برواية الشخين ، وقال النبى ﷺ : « شراركم عزابكم » وقال ﷺ : « شر الناس الذى يسئل بالله ولا يعطى به » فهل ترى هؤلاء كفرة بل هم مقابلوا الأخيار ، ولذا استنبط الشيخ - قدس سره - بذلك اللفظ الإساءة ، فله دره ما أدق نظره .

وكان وجوب جمعة بمكة (١) فلولاً أن الجمعة لا تجوز في القرى لما تركه ﷺ .

(باب الصلاة في مواضع الإبل (٢))

يعنى بذلك أن الذى ورد من النهى عن الصلاة في مبارك الإبل ليس على عمومه ولا مبنياً على علة في نفس ذات الإبل ، بل الوجه في ذلك ما يلزم من تشويش القلب وتفرق البال ، فلا ضير لو اطمأن بنوع من أسباب الطمأنية كما في الرواحل المدربة (٣) فإنها لا تكاد تقوم بعد إقعادها ، ولا تنفر على

(١) ولا خلاف في أن أول جمعة صلاها النبي ﷺ في بني سالم كما أفاده الشيخ ، وأما وجوبها بمكة فهو كذلك عند الجمهور ؛ وفي "الأوجز" في دلائل الحنفية : ومنها : أنه ثبت في محله أنها فرضت بمكة ، وهذا مما يبعد الإنكار عنه وبه جزم الشيخ أبو حامد والسيوطي في "الإتقان" ورسالته "ضوء الشمعة" والشيخ ابن حجر المكي في "شرح المنهاج" والشوكاني "في النيل" وهو الأصح خلافاً للمحافظ ، قاله النيموي اهـ .

(٢) غرض الإمام البخاري بالترجمة واضح وهو الرد على مسلك الإمام أحمد والظاهرية إذ قالوا بفساد الصلاة في مبارك الإبل لرواية البراء واللفظ لأبي داود قال : سئل رسول الله ﷺ عن الصلاة في مبارك الإبل فقال : « لاتصلوا في مبارك الإبل ، فإنها من الشياطين » وسئل عن الصلاة في مرابض الغنم ؟ فقال : « صلوا فيها فإنها بركة » قال الشيخ في "البذل" عن الجمهور قد قيل : إن حكمة النهى ما فيها من النفور فربما نفرت وهو في الصلاة فتؤدى إلى قطعها ، أو أذى يحصل له منها ، أو تشوش الخاطر الملهى عن الخشوع في الصلاة ، وبهذا علل النهى أصحاب الشافعي وأصحاب مالك اهـ .

(٣) قال المجد : المدرب كمعظم : المنجد المعجب ، ومن الإبل : المحرج المؤدب قد ألف الركوب وعود المشي في الدروب اهـ .

صاحبها بعد إناختها ؛ و يستوى فى جواز الصلاة بعد تحصيل الطمأنينة و كراهتها عند عدم الاطمئنان الواحد والكثير (١) فصح الاحتجاج بفعل ابن عمر براحلة على جواز ذلك الأمر فى رواحل ، وإجزاء الصلاة فى مبارك الإبل إذا اطمأن منها كما اطمأن منها .

(١) قال الحافظ : وقد نازع الإسماعيلي المصنف فى استدلاله بحديث ابن عمر بأنه لا يلزم من الصلاة إلى البعير وجعله ستره عدم كراهية الصلاة فى مبركه ، وأجيب : بأن مراده الإشارة إلى ما ذكر من علة النهى عن ذلك وهى كونها من الشياطين كما فى حديث عبد الله بن مغفل ونحوه فى حديث البراء ، كأنه يقول : لو كان ذلك مانعاً من صحة الصلاة لامتنع مثله فى جعلها أمام المصلى ، وكذلك صلاة راكبها ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى النافلة وهو على بعيره كما سيأتى فى أبواب الوتر ، وفرق بعضهم بين الواحد منها وبين كونها مجتمعة لما طبع عليها من النفار المفضى إلى تشويش قلب المصلى بخلاف الصلاة على المركوب منها أو إلى جهة واحد معقول اهـ . وإليه أشار الشيخ - قدس سره - بقوله : ويستوى فيه الواحد والكثير .

وقال السندى فى غرض الترجمة : إنه يريد أن ما ورد من النهى عن الصلاة بمعاطن الإبل وهى مواضع إقامتها عند شرب الماء خاص بالمعاطن فقط ، ولا يقاس بها سائر المواضع فالصلاة بها جائزة اهـ . وفيه : أن النهى لم يرد بلفظ المعاطن فقط بل فى حديث جابر بن سمرة عند مسلم وحديث البراء بن عازب عند أبى داود وحديث سليك عند الطبرانى بلفظ : مبارك الإبل ، وفى حديث أسيد ابن حضير عند الطبرانى : مناخ الإبل ، وفى حديث عبد الله بن عمرو عند أحمد : مرابد الإبل ، قال الحافظ : ولذا بوب الإمام البخارى بلفظ : المواضع ، لأنها أشمل والمعاطن أخص منه ، لأن المعاطن مواضع إقامتها عند الماء خاصة ،

(باب من صلى وقدامه تنور^(١)) (أو نار أو شيء مما يعبد الخ)

وقد ذهب بعضهم إلى أن النهي خاص بالمعاطن دون غيرها من الأماكن التي تكون فيها الإبل ، وقيل : هو مأواها مطلقاً نقله صاحب " المغنى " عن أحمد اه .

(١) قال الكرمانى : لفظ القدام منصوب على الظرفية وهو فى محل الرفع لأنه خبر المبتدأ ، والتنور بتشديد النون حفيرة النار ، وقيل : إنه لفظ توافق فيه جميع اللغات اه . وقال الحافظ : التنور - بفتح المثناة وتشديد النون المضمومة - ما توقد فيه النار للخبز وغيره ، وهو فى الأكثر يكون حفيرةً فى الأرض وربما كان على وجه الأرض ، ووهم من خصه بالأول ، قيل : هو معرب ، وقيل : هو عربى توافقت عليه الألسنة ؛ وإنما خصه بالذكر مع ذكر النار بعده اهتماماً به لأن عبدة النار من المجوس لا يعبدونها إلا إذا كانت متوقدةً بالجمر كالتى فى التنور ، وأشار به إلى ما ورد عن ابن سيرين : أنه كره الصلاة إلى التنور ، وقال : هو بيت نار، أخرج ابن أبى شيبه .

وقوله : أو شئى : من العام بعد الخاص ، فتدخل فيه الشمس مثلاً والأصنام والمراد أن يكون ذلك بين المصلى والقبلة اه . والمعروف على ألسنة المشايخ أن الإمام البخارى أراد بالترجمة الرد على الحنفية حيث كرهوا الصلاة إليها ، قال القسطلانى : كرهه الحنفية لما فيه من التشبه بعبدة المذكورات ظاهراً اه . وفى " الشرح الكبير " : يكره أن يصلى إلى نار ، قال أحمد : إذا كان التنور فى قبلته لا يصلى إليه ، قال أحمد فى السراج والقنديل يكون فى

يعنى بذلك أن المصلى إذا لم ينو بصلاته إلا الله فإن صلاته جائزة (١) إلا أنه إذا كان فيه شبه بعبدة الأصنام فإنها حينئذ لا تخلو عن كراهة وإن سقطت عن ذمته ، ثم إن استدلاله بالرواية (٢) لا يخاو عن لطافة ما ، فإنه أظهر

القبلة : أكرهه ، وإنما كره ذلك لأن النار تعبد من دون الله فالصلاة إليها تشبه الصلاة لها اه .

(١) قال ابن بطال : الصلاة جائزة إلى كل شئ إذا لم يقصد الصلاة إليه وقصد بها الله سبحانه والسجود لوجهه خالصاً ، ولا يضره استقبال شئ من المعبودات وغيرها كما لم يضر النبي ﷺ ما رآه في قبلته من النار اه . كذا في " الكرماني " .

(٢) أشكل على الشراح استدلال الإمام البخارى بالرواية على ترجمة الباب ولذا اختلفوا فيه على أقوال ، قال الحافظ : قد نازعه الإسماعيلي في الترجمة فقال : ليس فيما أرى الله نبيه من النار بمنزلة نار معبودة لقوم يتوجه المصلى إليها ، وقال ابن التين : لاحجة فيه على الترجمة لأنه لم يفعل ذلك مختاراً وإنما عرض عليه ذلك للمعنى الذى أراده الله من تنبيه العباد ، وتعقب بأن الاختيار وعدمه في ذلك سواء منه لأنه ﷺ لا يقرُّ على باطل فدل على أن مثله جائز ، وتفرقة الإسماعيلي بين القصد وعدمه وإن كانت ظاهرة لكن الجامع بين الترجمة والحديث وجود نار بين المصلى وبين قبلته في الجملة .

وأحسن من هذا عندى أن يقال : لم يفصح المصنف في الترجمة بكراهة ولا غيرها ، فيحتمل أن يكون مراده التفرقة بين من بقى ذلك بينه وبين قبلته وهو قادر على إزالته أو انحرافه عنه ، وبين من لا يقدر على ذلك فلا يكره في حق الثانى ، وهو المطابق لحديثى الباب ، ويكره في حق الأول كما سيأتى

التصريح بذلك عن ابن عباس في التأميل ، ونازعه أيضاً من المتأخرين القاضى السروجى فى " شرح الهداية " فقال : لا دلالة فى هذا الحديث على عدم الكراهة لأنه صلى الله عليه وسلم قال : أريت ، ولا يلزم أن تكون أمامه متوجهاً إليها ، بل يجوز أن تكون عن يمينه أو عن يساره أو غير ذلك ، قال : ويحتمل أن يكون وقع ذلك له قبل شروعه فى الصلاة .

قال الحافظ : وكان البخارى كوشف بهذا الاعتراض فعمجل بالجواب عنه حيث صدر الباب بالعلق عن أنس ففيه : « عرضت على النار وأنا أصلى » وأما كونه رآها أمامه فسياق حديث ابن عباس يقتضيه ففيه أنهم قالوا بعد أن انصرف : يا رسول الله رأيناك تكعكعت - أى تأخرت - إلى خلف ؟ وفى جوابه : أن ذلك بسبب كونه أرى النار ، وفى حديث أنس المعلق ههنا عنده فى كتاب التوحيد موصولاً : « لقد عرضت على الجنة والنار آنفاً فى عرض هذا الحائط وأنا أصلى » وهذا يدفع جواب من فرق بين القريب من المصلى والبعيد اه . وقال السندى : قوله : « عرضت على » كان العرض يقتضى الحضور قدامه ، وكذا خصوص الواقعة ، وكان كذلك على مقتضى الروايات ، وإلا فرؤيته صلى الله عليه وسلم لا تتوقف على الحضور قدامه لأنه كان يرى من وراء ظهره اه .

وقال العيني : قوله : (باب من صلى إلخ) يعنى لا يكرهه ، فإن قلت : لم يوضح البخارى بذلك بل إجماله وإيهامه يحتمل لا يكره ويحتمل يكره فنأين ترجيح عدم الكراهة ؟ قلت : إirاده الحديثين المذكورين فى الباب يدل على عدم الكراهة لأنه صلى الله عليه وسلم لا يصلى صلاةً مكروهةً ، ولكن لا يتم استدلاله بهذا من وجوه : الأول : ما ذكره الإسماعيلى بقوله : ليس فيما

أراه الله إلخ ، والثانى : ما ذكره السفاقسى بقوله : ليس فيه ما يوب عليه لأنه لم يفعله مختاراً ، إلخ ، قال : ورؤيته ﷺ للنار رؤية عين كشف له ، وكذلك الجنة ، كما كشف له عن المسجد الأقصى ، والثالث : ما ذكره السروجى فى " شرح الهداية " من أنه لا يلزم أن تكون أمامه إلخ كما تقدم قريباً ، والرابع : ما ذكره أيضاً من قوله : يحتمل أن يكون وقع له ذلك قبل شروعه فى الصلاة .

وتصدى بعضهم لنصرة البخارى فأجاب عن هذين الوجهين بجواب تمجده الأسماع (!) وهو : أن البخارى كوشف بهذا الاعتراض فعجل بالجواب عنه إلخ ، فانظر إلى هذا الأمر الغريب العجيب ؛ شخص يكشف اعتراض شخص يأتى من بعده بمقدار خمسمائة سنة أو أكثر ، ويجب عنه ، ومع هذا لا يتم الجواب بما ذكره لأن قوله : « وأنا أصلى » فى حديث أنس يحتمل أن يكون المعنى : وأنا أريد الصلاة ، ولا مانع عن هذا التقدير ، وأما تأخره إلى خلف فى حديث ابن عباس لا يستلزم أن يكون بسبب رؤيته النار أمامه ، ولا يستحيل أن يكون ذلك بسبب رؤيته إياها عن يمينه أو عن شماله ، ولئن سلمنا جميع ذلك فنقول : لنا جوابان آخران غير الأربعة المذكورة ؛ أحدهما : أنه ﷺ أريها فى جهنم وبينه وبينها ما لا يحصى من بعد المسافة ،

(!) ويمكن الجواب عن الحافظ بأنه لا مانع من كشف الأمور التى تأتى بعد زمان ، فإن كشف المشايخ بالأمور الآتية بعد زمان معروفة لا يمكن إنكارها لأصحاب هذا الفن ، والعجب من العلامة العينية كيف ينكره مع كونه من مشايخ السلوك ، وأيضاً يحتمل أن يكون معنى قول الحافظ : كوشف بهذا الاعتراض أى نشأ له هذا الاعتراض وظهر ، فلا إيراد .

بذلك أن وجه الشبه إذا كان خفياً لا يدرك فإنه لا يكون مورثاً للكراهة (١) ووجهه ارتفاع سبب الكراهة ، فإن الذي أمامه نار أو صورة أو قبر فسترها لم يبق بعد الستر شبهة بعبدة الأصنام ، فكذلك النار الغائبة عن الأعين كما رثيها النبي ﷺ فإنها لم تصر سبباً للشبه لاستتارها ، ومن ههنا يعلم حال التنور الذي ذكره في الترجمة ، فإن من صلى وقدامه تنور فإن صلاته خالية عن الكراهة

فعدم كراهة صلاته ﷺ لذلك ، والآخر : يجوز أن يكون ذلك منه ﷺ رؤية علم ووحى ، انتهى مختصراً .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي - قدس سره - قوله : « وأنا أصلي » فعلم أن الصلاة إلى النار صحيحة وإن كانت مكروهة تحريمية للتشبه ، فإن قلت : فينبغي أن يكون صلاة النبي ﷺ مكروهة تحريمياً ؟ قلت : تلك النار كانت في العالم الغيب ، فلما رآه النبي ﷺ كان هو أيضاً في العالم الغيب وخرج عن العالم المشاهد إليه ، والتشبه إنما هو من أحكام العالم المشاهد دون العالم الغيب فلا تشبه هناك ولا كراهية ، فالتشبه بالنسبة إلى النبي ﷺ يلزم ولكنه لا يكره لكونه في العالم الغيب ، وبالنسبة إلينا يكره لمكان العالم المشاهد لكنه لا يلزم لاختفاء تلك النار من أعيننا .

فإن قلت : فكيف يلزم من صحة صلاته التي كانت في العالم الغيب صحة صلاتنا التي هي في العالم المشاهد مع تباين الأحكام ؟ قلت : كان النبي ﷺ بالنسبة إلى نفسه في العالم الغيب لاشتغاله عن هذا العالم ولكنه كان بالنسبة إلى الناس في العالم المشاهد ، لأنهم كانوا يرونه ويرون صلاته ، ومع هذا قد صحت صلاته ظاهراً ، أي بالنسبة إلى الناس كما كانت صحيحة باطناً أي بالنسبة إلى نفسه ، فإذا صحت صلاته ظاهراً مع أنها لم تكره أيضاً لاختفاء تلك النار من أعين الناس ثبت منه أنه لو صلى أحد إلى النار وكانت تلك النار مخفية

لارتفاع العلة ، وعلى هذا حكم النار والقور (١) وغيره ، وعلى هذا فلم يكن صلاته ﷺ مما نحن فيه أى من الصلوات المكروهة ؛ وأما ما أجاب بعضهم بعد تسليم سبب الكراهة : أن ذلك كان اضطراراً منه ﷺ لا اختياراً (٢) فبعيد ، لأن النار لو لم تكن فى اختياره فإن صلاته كانت فى اختياره ، فلو كانت فيه كراهة لاسمها التحريمية لأفسدها ، فافهم وبالله التوفيق .

(باب الصلاة فى مواضع الخسف و العذاب (٣))

بأن كانت مستورة أو كانت فى قعر التنور فلا ترى من الظاهر صحت صلاته من غير كراهية .

(١) كذا فى الأصل ولعل الصواب بدله : القبور أو التصوير ، فتأمل .

(٢) كما أجاب بذلك ابن التين على ما تقدم فى كلام الحافظ والسفاقي على ما ذكره العنقى .

(٣) قال الحافظ : ذكر العذاب بعد الخسف من العام بعد الخاص لأن الخسف من جملة العذاب اه . قلت : كأن الإمام البخارى أثبت العموم بالخصوص ، وأشار بالترجمة إلى أن هذا الحكم لا يختص بالخسف بل كل عذاب داخل فيه ، كما يشير إليه قوله ﷺ : « لا تدخلوا على هؤلاء المعذنين » فكأنه أثبت العموم بهذا اللفظ ، ثم قال الكرماني : قوله : بخسف أى المكان الذاهب فى الأرض ، وبإبل اسم موضع بالعراق قريباً من الكوفة ينسب إليه السحر وهو غير منصرف ، قال تعالى : « وما أنزل على الملكين ببابل » الآية .

قال الحافظ : وأثر على رواه ابن أبي شيبة من طريق عبد الله بن أبى المحلى - بضم الميم وكسر المهملة وتشديد اللام - قال : كنا مع على فمررنا على

الخسف الذى ببابل فلم يصل حتى أجازته - أى تعداه - ومن طريق أخرى :
 عن على قال : ما كنت لأصلى فى أرض خسف الله بها ، ثلاث مرار ،
 والظاهر أن قوله : ثلاث مرار ، ليس متعلقاً بالخسف لأنه ليس فيها إلا خسف
 واحد وإنما أراد أن علياً قال ذلك ثلاثاً ، ورواه أبو داود مرفوعاً من وجه
 آخر عن على قال : نهانى حبيبى ﷺ أن أصلى فى أرض بابل فلإنها ملعونة ،
 وفى إسناده ضعف ، واللائق بتعليق المصنف ما تقدم ، والمراد بالخسف ههنا
 ما ذكره الله تعالى فى قوله : « فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف
 من فوقهم » الآية .

وذكر أهل التفسير والأخبار أن المراد بذلك أن النمرود بن كنعان بنى
 ببابل بنياناً عظيماً يقال : إن ارتفاعه كان خمسة آلاف ذراع ، فخسف الله
 بهم ، قال القسطلانى : يقال : إنه بنى الصرح سمكه خمسة آلاف ذراع ليرصد
 أمر السماء ، فأذهب الله الرمح فخر عليه وعلى قومه فهلكوا ، قيل : وبات
 الناس ولسانهم سريانى ، فأصبحوا وقد تفرقت لغتهم على اثنين وسبعين
 لساناً كل يبابل بلسانه فسمى الموضع ببابل اه . قال الخطابى : لا أعلم أحداً من
 العلماء حرم الصلاة فى أرض بابل ، فإن كان حديث على ثابتاً فلعله نهاه أن
 يتخذها وطناً لأنه إذا أقام بها كانت صلاته فيها ، يعنى أطلق الملزوم وأراد
 اللزوم ، ويحتمل أن النهى خاص بعلى إنذاراً له بما بقى من الفتنة بالعراق ، قال
 الحافظ : وسياق قصة على الأولى يبعد هذا التأويل اه .

قلت : ما حكى الخطابى من مذهب العلماء يخالفه ما سيأتى عن الكرماتى
 فى مذهب الظاهرية ، قال الكرماتى : قوله : لا يصيبكم ، بالرفع لأنه استئناف
 كلام ، فإن قلت : كيف يصيب عذاب الظالمين غيرهم ولا تزر وازرة وزر

أخرى؟ قلت : لانسلم امتناع الإصابة إلى غير الظالمين قال تعالى : « واتقو فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » والآية الأولى محمولة على عذاب يوم القيامة ، ثم لانسلم أن الذى يدخل موضعهم ولا يتضرع ليس بظالم لأن ترك التضرع فى موضع يجب فيه التضرع ظلم ، فلأن قلت : من كيف دلالة على الترجمة ؟ قلت : من جهة استلزامة مصاحبة الصلاة بأسرها للبكاء وهى مكروهة ، بل لو ظهر من البكاء حرفان أو حرف يفهم أو ممدود تبطل الصلاة هـ .

قلت : هذا مبنى على مسلك الإمام الشافعى ، فإنه مفسد عنده بخلاف الأئمة الثلاثة فإن البكاء من خشية الله تعالى لا يفسد الصلاة عندهم كما بسط فى محله ، وإلى قول الجمهور مال البخارى كما سيأتى فى (باب إذا بكى الإمام فى الصلاة) قال الكرماني : فإن قلت : الحديث لا يدل إلا على البكاء عند الدخول لا دائماً ، قلت : المراد الدخول فى كل جزء من ديارهم ، والسياق يدل عليه ، وفيه دلالة على أن مساكن هؤلاء لا تسكن بعدهم ولا تتخذ وطناً لأن المقيم المستوطن لا يمكنه أن يكون دهره باكياً أبداً ، وقد نهى أن تدخل دورهم إلا بهذه الصفة ، وفيه المنع من المقام بها والاستيطان .

قال ابن بطال : وهذا من جهة التشاؤم بالبقعة التى نزل بها نخطه ، وقد تشاءم النبي ﷺ بالبقعة التى نام عن الصلاة فيها ورحل عنها ثم صلى ، فكراهة الصلاة فى موضع الخسف أولى ، لأن إباحته ﷺ الدخول فيه على وجه البكاء والاعتبار يدل على أن من صلى هناك لا تفسد صلاته ، لأن الصلاة موضع بكاء واعتبار ، وزعم الظاهرية أن من صلى فى بلاد ثمود وهو غير باك فعليه سجود السهو إن كان ساهياً وإن تعمد ذلك بطلت صلاته . قال : وهذا خلف من القول إذ ليس فى الحديث ما يدل على فساد صلاة من لم يبك ، وإنما فيه

إنها جائزة مع كراهة (١) وذلك لما فيها من الاستقرار والتمكن في تلك

خوف نزول العذاب به ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : قوله : « إلا أن تكونوا باكين » ليس المراد الاقتصار في ذلك على ابتداء الدخول بل دائماً عند كل جزء من الدخول ، وأما الاستقرار فالكيفية المذكورة مطلوبة فيه بالأولوية ، وسهأت أنه ﷺ لم ينزل فيه ألبتة ، قال ابن بطال : هذا يدل على إباحة الصلاة هناك لأن الصلاة موضع بكاء وتضرع ، كأنه يشير إلى عدم مطابقة الحديث لأثر على ، والحديث مطابق له من جهة أن كلاً منهما فيه ترك النزول كما وقع عند المصنف في المغازي في آخر الحديث ، ثم قنع ﷺ رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادي ، فدل على أنه لم ينزل ولم يصل هناك كما صنع على في خسف بابل اه .

والحديث الذي أشار إليه الحافظ ما أخرجه البخاري في (باب نزول النبي ﷺ بالحجر) عن ابن عمر قال : لما مر النبي ﷺ بالحجر قال : « لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين » ثم قنع رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادي اه . وفي « المغني » : قال أحمد : أكره الصلاة في أرض الخسف لأنها موضع مسخوط عليه وقد قال النبي ﷺ لأصحابه لما مر بالحجر ، الحديث ، متفق عليه اه ، والحديث تقدم قريباً ، وفي « الطحطاوى على المراقي » : ومنها : كل محل حلّ به غضب كأرض ثمود وبابل وديار قوم لوط اه .

(١) وفي تقرير مولانا حسين علي الفنجاني : قوله : باكين ، والصلاة تنهى بالطمأنينة ففهم كراهة الصلاة هناك اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن

الأمكنة وقد أمرنا أن لانقر فيها (١) .

(باب الصلاة فى البيعة (٢))

المكى : قوله : كره الصلاة أى كراهة "تنزيهية" ، وقوله : باكين ، والصلاة أيضاً حالة خشوع وتضرع ، فكانت مجازة" أيضاً لكنها غير أولى كما قال على لاحتمال إصابة ما أصابهم ، فإنه فى البكاء يتوقع النجاة فقط اه . وقال السندى : قوله : باكين ، أى فإذا ليس له الدخول فى ذلك المكان إلا على هذه الصفة ، فليس له الصلاة فيها أيضاً إلا على هذه الصفة ، والصلاة على هذه الصفة عادة متعسرة ، بل ربما يحصل البكاء فى القراءة وغيرها إذا كثر ، وأيضاً البكاء للتفكر فى حال المعذبين يمنع عن التفكير فى أمور الصلاة ، فينبغى أن تكره الصلاة فى مثل هذا المكان اه .

(١) قال العيني : وفى الحديث دلالة على أن ديار هؤلاء لا تسكن بعدهم ولا تتخذ وطناً ، لأن المقيم المتوطن لا يمكنه أن يكون دهره باكباً أبداً وقد نهى أن يدخل دورهم إلا بهذه الصفة ، وفيه المنع من المقام بها والاستيطان ، وفيه الإسراع عند المرور بديار المعذبين كما فعل ﷺ فى وادى محسر ، لأن أصحاب القيل هلكوا هنالك ، وقال أيضاً : قال المهلب : إنما قال ﷺ : « لا تدخلوا » من جهة التشاؤم بتلك البقعة التى نزل بها السخط يدل عليه قوله تعالى : « وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم » فى مقام التوبيخ على السكون فيها .

(٢) فيه عدة أبحاث : الأول ما قال الكرمانى : البيعة - بكسر الموحدة - معبد النصرارى ، فإن قلت : عقد الباب للبيعة وما فى الحديث هو الكنيسة وهو معبد اليهود ، قلت : المشهور هذا لكن فى اللغة الكنيسة أيضاً

لعل المراد بذلك أنها جائزة فيها بدون كراهة إذا لم تكن فيها معصية

لنصارى ، قال الجوهرى : الكنيسة والبيعة للنصارى اه . وقال الحافظ : البيعة معبد النصارى ، وقال صاحب " المحكم " : البيعة صومعة الراهب ، وقيل : كنيسة النصارى ، والثانى هو المعتمد اه . وقال العيني : البيعة معبد النصارى والكنيسة معبد اليهود ، فإن قلت : عقد الباب للبيعة والمذكور فى الحديث الكنيسة ، قلت : عقد الباب على قول من لم يفرق بينهما ، قال الجوهرى : الكنيسة والبيعة للنصارى ، ويقال : هما للنصارى ، والصلوات لليهود ، والصوامع للرهبان ، وقال الداودى : البيع لليهود والصلوات للصائين انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : البيعة للنصارى كالكنائس والصلوات لليهود ، والصوامع للرهبان ، والمساجد للمسلمين انتهى .

والثانى : ما قال الكرماني : قوله : التى فيها الصور ، هى صفة للكنائس لالتماثيل ، لأن التمثال هو الصورة أو هو منصوب على الاختصاص اه . وقال الحافظ : قوله : التى فيها ، الضمير يعود على الكنيسة ، والصور بالجر بدل من التماثيل ، أو بيان لها ، أو بالنصب على الاختصاص ، أو بالرفع أى أن التماثيل مصورة ، والضمير على هذا للتماثيل ، وفى رواية الأصيلي : والصور بزيادة الواو العاطفة ، وهذا الأثر وصله عبد الرزاق من طريق أسلم مولى عمر قال : لما قدم عمر الشام صنع له رجل من النصارى طعاماً وكان من عظمائهم ، وقال : أحب أن تبيضنى وتكرمنى ، فقال له عمر : إنا لاندخل كنائسكم من أجل الصور التى فيها ، يعنى التماثيل وتبين بهذا أن روايتى : النصب والجر أوجه من غيرهما ، والرجل المذكور من عظمائهم اسمه قسطنطين سمها مسلمة فى قصة طويلة أخرجه اه . وتعقب العيني على قوله : أو بالرفع ، وبسط القسطلانى فى تراكيب هذه الجملة فأرجع إليه لو شئت التفصيل .

والثالث : ما قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه الجمع بين ما فى الباب من كراهة الصلاة أو تحريمها وبين ما فى (باب من صلى وقدامه نار أو شئ مما يعبد) من جواز الصلاة وعدم كراهتها ، قلت : التماثل حكمها غير حكم سائر المعبودات لأنها من أنفسها منكورات إذ الصور محرمة سواء تعبد أم لا بخلاف النار مثلاً ، فإن عبادتها محرمة ، أو لأن التماثل شاغلة عن الحضور فى الصلاة كما سبق فى (باب إذا صلى فى ثوب له أعلام) أن رسول الله ﷺ قال : « اذهبوا بخصيصى هذه إلى أبى جهيم فإنها ألفتنى عن الصلاة » وقال ابن بطلال : لا معارضة بين البايين لأنها كانت بغير الاختيار ، وما فى هذا الباب كقول عمر : إنا لا ندخل كنائسكم ، فإنما ذلك على الاختيار والاستحسان دون ضرورة تدعو إليه اه .

قلت : وبهذا الأخير جمع بينهما جمع من الشراح كالحافظين : ابن حجر والعينى ، قال العينى : ما كان فى ذلك الباب بغير الاختيار ، وما فى هذا الباب كقول عمر : إنا لا ندخل كنائسكم يعنى بالاختيار ، وقال الحافظ : قد تقدم فى الباب المذكور أن لا معارضة بين البايين وأن الكراهة فى حال الاختيار . والعجب عن الحافظ إذ تعقب هناك على ابن التين بقوله : إن الاختيار وعدمه فى ذلك سواء ، وتقدم هناك تعقب الشيخ - قدس سره - أيضاً على هذا الجواب ، وأيضاً لو كان ما هناك بدون الاختيار فكيف استدل به الإمام البخارى على جواز صلاة من صلى وقدامه تنور؟ فالأوجه عندى فى الجواب ما بدأ به الكرمانى كلامه وهو التفرقة بين التماثل وغيرها ، وهذا كله على ظاهر صنيع الإمام البخارى وإلا فعند الحنفية تكره الصلاة فيما سبق أيضاً فلا إيراد عليهم .

والرابع : أن الإمام البخارى ترجم بعد ذلك بباب بدون ترجمة ، قال الحافظ : كذا في أكثر الروايات بغير ترجمة وقد سقط من بعض الروايات ، وقد قررنا أن ذلك كالفصل من الباب فله تعلق بالباب الذى قبله ، والجامع بينهما الزجر عن اتخاذ القبور مساجد ، وكأنه أراد أن يبين أن فعل ذلك مذموم سواء كان مع تصوير أولاها . وبهذا جزم العيني : والأوجه عندى : أن الباب السابق لما كان مختصاً بالبيعة وهى معبد النصارى أراد بذلك بيان معبد اليهود كما يشير إليه الروايتان الواردتان في الباب .

والخامس : أن في حديث الباب : « لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » قال الحافظ : قد استشكل ذكر النصارى فيه لأن اليهود لهم أنبياء بخلاف النصارى فليس بين عيسى وبين نبينا ﷺ نبي غيره وليس له قبر ، والجواب : أنه كان فيهم أنبياء أيضاً لكنهم غير مرسلين كالخواريين ومريم في قول ، أو الجمع في قوله : أنبيائهم ، بإزاء المجموع من اليهود والنصارى ، أو المراد الأنبياء وكبار أتباعهم فاكتفى بذكر الأنبياء ، ويؤيده قوله في رواية " مسلم " من طريق جندب : « كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحهم مساجد » ولذا لما أفرد النصارى في الحديث الذى قبله قال : « إذا مات فيهم الرجل الصالح » ولما أفرد اليهود في الحديث الذى بعده قال : « قبور أنبيائهم » أو المراد بالاتخاذ أهم من أن يكون ابتداءً أو اتباعاً ، فاليهود ابتدعت والنصارى اتبعت ، ولا ريب أن النصارى تعظم قبور كثير من الأنبياء الذين تعظمهم اليهود اه . وزاد القسطلاني : أو المراد من أمروا بالإيمان بهم كنوح وإبراهيم وغيرهما اه .

وقال العيني متعباً على الحافظ في قوله : « كان فيهم أنبياء إلخ » هذا الجواب فيه نظر لأنه جاء في رواية عن عكرمة وقتادة والزهرى أن الثلاثة

كالإشراك بالله والتصاوير والقبور وغير ذلك (١) وجائزة مع كراهة إن كان الذين أتوا إلى أنطاكية المذكورين في قوله تعالى : « إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث » الآية ، كانوا رسلاً من الله تعالى وهم : صادق ومصدوق وشلوم ، وعن قتادة أنهم كانوا رسلاً من عيسى عليه السلام ، فعلى هذا لم يكونوا أنبياء ، وأما مريم فزعم ابن حزم وآخرون أنها نبية وكذلك سارة أم إسماعيل وأم موسى عليهم الصلاة والسلام ، وعند الجمهور كما حكاه أبو الحسن الأشعري وغيره من أهل السنة والجماعة أن النبوة مختصة بالرجال وليست في النساء نبية اهـ .

(١) وبذلك جزم العيني إذ قال : مطابقة أثر عمر للترجمة من حيث إن عدم دخوله في كنائسهم لأجل الصور التي فيها ، ولولا الصور ما كان يمتنع من الدخول ، وعند الدخول لا تمتنع الصلاة ، فحيثئذ صح فعل الصلاة في البيعة من غير كراهة إذا لم يكن فيها تماثيل اهـ . وإليه مال " الطحطاوى على المراقى " إذ حكى عن شارح " المشكاة " : تكره الصلاة في سائر محال الشياطين إلى أن قال : وبهذا يعلم كراهة الصلاة في البيع والكنائس لما فيها من التماثيل فتكون مأوى الشياطين ، كما أفاده العيني في شرح " البخارى " اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : الصلاة في البيعة جائزة إذ لم يكن فيها التماثيل وإن كانت غير أولى لمكان معبدتهم اهـ .

وظاهر كلام الشامي : أن الكراهة عامة وإن لم تكن فيها تماثيل إذ قال في كراهة الصلاة في الحمام : وذلك لمعنيين : أحدهما : أنه مصب الغسالات ، والثاني : أنه بيت الشياطين ، ثم قال : ويؤخذ من التعليل بأنه محل الشيطان كراهة الصلاة في معابد الكفار لأنها مأوى الشياطين كما صرح به الشافعية ، ويؤخذ مما ذكره عندنا في " البحر " في كتاب الدعوى عند قول " الكنز " : ولا يحلفون

فيها شيء من هذه الأمور (١) ومطابقة الآثار والروايات لهذا المعنى واضحة ، فإن وجود التماثيل ووضعها فيه صار سبباً للعن أولئك ، ثم يصير سبباً لمن شاركهم في العبادة ثمة (٢) وإن كانت اللعنة الواردة على الصانعين أوفر منها على العابدين هناك من المسلمين .

في بيت عباداتهم ، في "التارخانية" : يكره للمسلم الدخول في البيعة والكنيسة من حيث إنه مجمع الشياطين ، قال في "البحر" : والظاهر أنها تحريمية لأنها المرادة عند إطلاقهم ، وقد أفتيت بتعزيز مسلم لازم الكنيسة مع اليهود اه .

قال ابن عابدين : فإذا حرم الدخول فالصلاة أولى وبه يظهر جهل من يدخلها لأجل الصلاة فيها اه . وقال الموفق : ولا بأس بالصلاة في الكنيسة النظيفة رخص فيها الحسن وعمر بن عبد العزيز والشعبي والأوزاعي ، وكره ابن عباس ومالك الكنائس من أجل الصور ، ولنا : أنه ﷺ صلى في الكعبة وفيها صور ، ثم هي داخلية في قوله ﷺ : « فأينما أدركتكم الصلاة فصل فإنه مسجد » .

(١) ولعل الإمام البخاري أشار أيضاً إلى الجواز إذ ترجم بعد ذلك بقوله ﷺ : « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » وبه استدل الموفق كما تقدم قريباً ، وترجم النسائي في "سننه" بالنهي عن الصلاة في أعطان الإبل ، ثم ترجم بالرخصة في ذلك وذكر فيه هذا الحديث يعني قوله ﷺ : « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » .

(٢) قال العمري : قوله : يحذر ما صنعوا ، مقول الراوي لامقول الرسول ﷺ ، وهي أيضاً جملة مسأفة وإنما كان يحذرهم من ذلك الصنيع لثلاث يفعل بقبوره ﷺ مثله ، ولعل الحكمة فيه أنه يصير بالتدريج شبهة بعبادة الأصنام اه .

قوله : فأسلمت ، وكان ذلك الذى فعلوا معها سبباً لإكراهها إياهم وتنفرها عنهم وعمّا يدينون ، حيث اجترؤا على الذى ذكر من أمرها فى ذلك الشئ الحقيق الذى لم يكن له كبير ثمن ، وقد كانت ذات حرمة فيهم لما لها من قدم .

قوله : إلا قالت : ويوم إلخ (١) وكان ذلك تحديثاً بنعمة الرب تعالى وتذكراً لما أنعم عليها من جزيل عطاء الإسلام ، فكانت تكرر له لذلك شكراً لله الكريم البر المنعم (٢) .

(١) وبسط الحافظ الكلام على هذا البيت باعتبار العروض والكرمانى فى إعراب قوله : هو ذا هو ، فقال : فيه وجوه من الإعراب : هو مبتدأ وذا خبره وهو الثانى خبر بعد خبر ، أو تأكيد للأول ، أولذا ، أو بيان له ، أو ذا مبتدأ ثان وهو خبره والجملة خبر الأول ، أو هو ضمير الشأن وما بعده جملة ، أو خبر هو الثانى محذوف والجملة تأكيد الجملة الأولى أو ذا منصوب على الاختصاص .

(٢) قال الحافظ : وقد رواه ثابت فى " الدلائل " فزاد أن الصبية كانت عروساً فدخلت إلى مغتسله فوضعت الوشاح ، الحديث ، وفيه قالت : فدعوت الله أن يبرئني فجاءت الحديداً وهم ينظرون ، وقال : قد روت عائشة هذه القصة عن الوليدة ولم يذكرها أحد ممن صنف فى رواية البخارى ، ولا وقفت على اسمها ولا على اسم القبيلة التى كانت لهم ، ولا على اسم الصبية صاحبة الوشاح - وهى بكسر الواو ويموز ضمها ويموز إبدالها ألفاً - خيطان من لؤلؤ يخالف بينهما وتتوشح به المرأة ، وقيل : ينسج من أديم عرضاً ويرصع باللؤلؤ وتشده المرأة بين عاتقها وكشحتها .

قوله : كان أصحاب الصفة الفقراء (١) لا يأوون على أهل ومال (٢) فلم تكن لهم دور ولا بيوت ، فكان مقامهم ومناهم في المسجد لاغير .

(١) قال العيني : هذا التعليق أول حديث طويل يأتي في (باب السمر مع الأهل والضيف) عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن أصحاب الصفة كانوا ناساً فقراء ، وأن النبي ﷺ قال : « من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث » الحديث ، والصفة - بضم الصاد و تشديد الفاء - كانت موضعاً مظلاً في مسجد النبي ﷺ ، كان الفقراء والمهاجرون الذين ليس لهم منزل يسكنونها اهـ . وقال الحافظ : مكان في مؤخر المسجد النبوي مظلل أعد لنزول الغرباء فيه ممن لا مأوى له ولا أهل ، وكانوا يكثرون فيه ويقالون بحسب من يتزوج منهم أو يموت أو يسافر وقد سرد أسماءهم أبو نعيم في " الحلية " فزادوا على المائة اهـ . وفي تقرير مولانا حسين علي الفنجاني : كانت الصفة في حاد المسجد في زمن رسول الله ﷺ ثم بنى عمر خارجه اهـ .

(٢) وبهذا ظهر مناسبة بالترجمة وهذا واضح ، وفي " تراجم شيخ المشايخ " : مناسبة بعنوان الترجمة باعتبار عكس قوله : كان أصحاب الصفة ، فإنه يفيد كون بعض الفقراء أصحاب الصفة كانوا من سكان المسجد النبوي وكانوا ينامون فيه ، ويمكن أن يقال : إن قوله : كانوا فقراء ، يستلزم اللزوم العادي ، لكونهم ساكنين في المسجد إذا لم تكن لهم مساكن مملوكة ، ولم تكن لهم معرفة تصحيح البيتونة عند غير رسول الله ﷺ اهـ . قلت : وهذا الثاني هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره .

قوله : أين ابن عمك ؟ (١) وكثيراً ما يطلق ابن العم على أولاد الجد كما يطلق على ابن ابنه وأولاد أولاده وكان على ابن عم النبي ﷺ لا ابن عمها ، ولا يبعد أن يكون على حذف المضاف أى ابن عم أبيك .

قوله : « قم أبا تراب » فإنه كان ذهب لينام هناك ، ولو لم يكن جائزاً لأنكر النبي ﷺ عليه عزمه (٢) .

(١) قال الحافظ : فيه إطلاق ابن العم على أقارب الأب لأنه ابن عم أبيهما لا ابن عمها ، وفيها إرشادها إلى أن تخاطبه بذلك لما فيه من الاستعفاف بذكر القرابة ، وكأنه ﷺ فهم ما وقع بينهما فأراد استعطافها عليه بذكر القرابة القريبة التي بينهما اهـ .

(٢) قال العيني : قوله : أبا تراب ، بحذف حرف النداء ، وفي الحديث جواز دخول الوالد في بيت ولده بغير إذن زوجها ، وإباحة النوم في المسجد لغير الفقراء ولغير الغريب وكذا القيلولة في المسجد ، فإن علياً لم يقل عند فاطمة ونام في المسجد ، وفي « كتاب المساجد » لأبي نعيم : عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه يرفعه : « لاتمنعوا القائلة في المسجد مقيماً ولا ضيفاً » اهـ . وفي « الكرماني » : قال ابن بطال : فيه إباحة النوم فيه لغير الفقراء ، وكذا ينتفع بالمساجد فيما يحل كالأكل والشرب اهـ . قال الحافظ : حديث ابن عمر يدل على إباحته لمن لا مسكن له ، وكذا بقية أحاديث الباب إلا قصة علي فإنها تقتضى التعميم ، لكن يمكن أن يفرق بين نوم الليل وقيلولة النهار اهـ . وفي « الدر المختار » : (يكره) أكل ونوم إلا لمعتكف أو غريب ، قال ابن عابدين : وإذا أراد ذلك ينبغي أن ينوى الاعتكاف فيدخل ويذكر الله تعالى بقدر ما نوى أو يصلى ثم يفعل ما شاء اهـ .

قوله : فيجمعه بيده (١) أى فى مشيه وفى ركوعه وسجوده لصغره .

قوله : قبل أن يجلس (٢) فيه دلالة على أن ما قاله بعضهم من أن شفعة التحية يأتى بها المصلى بعد جلوسه قليلاً بنية الاعتكاف ليثاب على اعتكافه أيضاً ليس بشئ لأن صحة الاعتكاف لا يتوقف على الجلوس وإنما بصير معتكفاً بنية الاعتكاف بمجرد الدخول فى المسجد ، فلا وجه لتأخير التحية مع تصريح الرواية بإتيانها قبل الجلسة .

(باب بيان المسجد)

(١) قال الحافظ : قوله : فيجمعه أى الواحد منهم ، زاد الإسماعيلي أن ذلك فى حال كونهم فى الصلاة اه . فى حالة المشى بالأولى .

(٢) قال "الطحاوى على المراقى" : قوله : قبل الجلوس ، هذا بيان للأولى وهذا قول العامة وهو الصحيح ، وقيل : يجلس أولاً ثم يصلى اه . وفى "الأوجز" : قال القارى : فما يفعله بعض العوام من الجلوس أولاً ثم القيام للصلاة ثانياً لا أصل له اه . ويقابله قول من قال : إنها تفوت بالجلوس قبل الأداء كما هو مذهب الإمام الشافعى فإنه تفوت عنده بالجلوس عمداً ولو كان قصيراً ، وبالجلوس الطويل لوجلس ساهياً ، وقريب منه ما فى "نهج المآرب" من فروع الخنابلة إذ قال : إن جلس قبل فعلها قام فأتى بها إن لم يطل الفصل اه .

ولا تفوت بالجلوس عندنا الحنفية والمالكية كما بسط فى "الأوجز" ، وبسط فيه أيضاً خمسة أبحاث فى الحديث ، الأول : فى حكم هذه الصلاة فهى سنة أو مستحبة عند الأئمة الأربعة خلافاً للظاهرية إذ أوجبوها . الثانى : هل تختص بمن أراد الجلوس أو نعم الكل سواء يريد الجلوس أو يدخل مجتازاً ؟

أشار بليراد الآثار والرواية المخالفة لها بحسب الظاهر (١) إلى أن تنقيش المسجد وتخصيصها بكره إذا كان فخراً ورياءً وسبباً للهو المصلين واشتغال بالهم كما هو مقتضى الآثار ، ولا كراهة فيه إذا لم تكن لأجل ذلك

وبالأول قال الإمام مالك وبالثاني قالت الجمهور . والثالث : هل تفوت بالجلوس أم لا ؟ كما تقدم قريباً . والرابع : أقلها ركعتان عند الأئمة الأربعة لاتبزئ بالأقل منها ، ولا غرو في ذلك عندنا الحنفية والمالكية إذ التطوع بالأقل منها لا تصح عندهم ، ويصح التطوع بركعة عند الإمامين : الشافعي وأحمد ، ومع ذلك لا تجزئ التحية بأقل من ركعتين . الخامس : هل تجوز في الأوقات المكروهة أم لا ؟ وبالأول قال الإمام الشافعي ، وبالثاني قالت الأئمة الثلاثة ، إلا أن الإمام أحمد خص من ذلك الداخل عند الخطبة في ذلك خاصة هو مع الإمام الشافعي ، كما بسطت هذه المباحث كلها في " الأوجز " .

(١) أى لآثار الترجمة فإنها تدل على الكراهة ، وفعل عثمان المذكور في الرواية يدل على الجواز ، ويخالف الشيخ ما في " الكرماني " إذ قال : قال ابن بطال : ما ذكره البخارى في هذا الباب يدل على أن السنة في بنيان المساجد القصد وترك الغلو في تشييدها خشية الفتنة والمباهاة ببنيانها ، وكان عمر مع الفتوح التي كانت في أيامه وتمكنه من المال لم يغير المسجد عن بنيانه الذي كان عليه في عهد النبي ﷺ ، ثم جاء الأمر إلى عثمان والمال في زمانه أكثر فلم يزد أن جعل مكان اللبن حجارة وقصه ، وسقفه بالساج مكان الجريد ، فلم يقصر هو وعمر عن البلوغ في تشييده إلى أبلغ الغايات إلا عن علمها بكراهة النبي ﷺ ذلك ، وليقتدى بها في الأخذ من الدنيا بالقصد والكفاية ، والزهدي في معالي أمورها وإيثار البلغة منها اهـ .

كما هو محمل صنيع سيدنا عثمان رضى الله عنه (١) .

وحكى قول ابن بطال غير واحد من الشراح مختصراً ، وظاهر قوله :
أن فعلهما كان على منوال واحد ، وجعل الشيخ فعل عثمان مخالفاً لما فى الآثار
وفيهما قول عمر ، والصواب ما أفاده الشيخ ولذا أنكر جماعة من الصحابة على
عثمان كما سيأتى فى ” البخارى ” من قوله : أكثرتم على ، فإن فعلهما لو كان
على منوال واحد لم يكن لكثرة الإيراد عليه معنى .

(١) قال الحافظ : أول من زخرف المساجد الوليد بن عبد الملك وذلك
فى أواخر عصر الصحابة ، وسكت كثير من أهل العلم عن إنكاره خوفاً من
الفتنة ، ورخص فى ذلك بعضهم وهو قول أبى حنيفة إذا وقع ذلك على سبيل
التعظيم للمساجد ولم يقع الصرف على ذلك من بيت المال ، وقال ابن المنير :
لما تشيد الناس بيوتهم وزخرفوها ناسب أن يصنع ذلك بالمساجد صوتاً لها عن
الاستهانة ، وتعقب بأن المنع إن كان للحث على اتباع السلف فى ترك الرفاهية
فهو كما قال ، وإن كان لخشية شغل بال المصلى بالزخرفة فلا لبقاء العلة اهـ .
وقال العيني : قوله : لتزخرفنها ، بهذا استدل أصحابنا على أن نقش المسجد
وتزيينه مكروه ، وقول بعض أصحابنا : لا بأس بنقش المساجد ، معناه تركه
أولى ، ولا يجوز من مال الوقف ، فإن قلت : ما وجه الكراهة إذا كان من
ماله دون مال الوقف ؟ قلت : إما لاشتغال المصلى به ، وإما لإخراج المال فى
غير وجهه اهـ .

وبسط الشيخ الكلام على ذلك فى ” البذل ” فإرجع إليه لو شئت
تفصيل الإيرادات والأجوبة عنها ، وقال فى جملة كلامه : فهنا أمور :
أولها : أن تزويق المساجد إذا كان يلهمى المصلين فهو مجمع على كراهته . والثانى :
إذا كان هذا مباهاةً وسمعةً فهو أيضاً مكروه بل بناء المساجد بهذه النيسة

(باب التعاون فى بناء المسجد الخ (١))

الفاسدة يكون مكروهاً أيضاً فضلاً عن التزين . والثالث : أن يحكم بناءها بالحرص وغيرها مما يستحكم به الصنعة فهذا غير مكروه عندنا ، والدليل عليه فعل عثمان وقد فعل ما فعل مستدلاً بقوله ﷺ : « من بنى لله مسجداً » الحديث ، وكل ما فعل كان من باب الإحكام لا التزين ، والحجارة المنقوشة لم يأمر بنقشها بل حصل له كذلك منقوشة من بعض ولاياته فركبها فى المسجد ، وقد قال رسول الله ﷺ : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين » والذين أنكروا عليه لم يكن عندهم دليل يوجب المنع إلا الحث على اتباع السلف فى ترك الرفاهية ، وهذا كما ترى لا يقتضى التحريم ولا الكراهية ، إلى أن قال : فإنكار الشوكافى وغيره على تشييد المساجد مطلقاً من غير تفصيل ليس فى محله ، انتهى ملخصاً .

(١) سكتوا عن غرض المصنف بالترجمة إلا ما قال العيني : أشار بهذا إلى أن فى ذلك أجراً ، ومن زاد فى عمله فى ذلك زاد فى أجره اه . وهذا ظاهر لكنه ليس فيه شئ يليق بشأن تراجم البخارى ، ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أمرين : الأول : أنه ينهاى التعاون فى بنائه للمصلين فيه كلهم ، لأن بناءه حق مشترك عليهم أجمعين لا على المتولى فقط ، ويشير إليه ما سيأتى فى تقرير مولانا محمد حسن المكي فى مناسبة الآية بالترجمة . والثانى : دفع ما يتوهم من قصة بنائه ﷺ مسجده الشريف إذ ساوم بنى النجار أرض المسجد وقالو : لا نطلب ثمنه ، فأبى رسول الله ﷺ أن يقبله منها حتى ابتاعه منها ، وهذا يؤهم عدم جواز التعاون فى بنائه ، فدفعه الإمام البخارى بهذه الترجمة .

ذكر الروايات في تفسير قوله تعالى : « ما كان للمشركين » الآية ٤٢٣

أشار بذكر الآية (١) في الترجمة إلى أن تعمير المشركين غير

(١) قال الحافظ : وذكره لهذه الآية مصير منه إلى ترجيح أحد الاحتمالين من أحد الاحتمالين في الآية ، وذلك أن قوله تعالى : « مساجد الله » يحتمل أن يراد بها مواضع السجود ، ويحتمل أن يراد بها الأماكن المتخذة لإقامة الصلاة ، وعلى الثاني يحتمل أن يراد بعمارتهابناها ، ويحتمل أن يراد بها الإقامة بها لذكر الله اه . كأن الحافظ أشار إلى أن ذكر الإمام البخارى الآية لتعيين المراد منها بأن المراد بالمساجد الأماكن وبالعمارة البناء .

وأنت خبير بأن ما ذكره الشيخ - قدس سره - في توجيه ذكر الآية اللطف مما جنح إليه الحافظ ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : « ما كان للمشركين » الآية ، يؤخذ من مفهومه المخالف أن التعاون بالبدن أو بالمال والتعمير فعل المؤمنين يجب عليهم بطريق فرض الكفاية اه . وتعقب العيني كلام الحافظ إذ قال : هذا الذى قاله هذا القائل لا يناسب معنى هذه الآية أصلاً وإنما يناسب معنى قوله تعالى : « إنما يعمر مساجد الله » إلى آخر الآية ، على أن أحداً من المفسرين لم يذكر هذا الوجه ، وإنما هو تصرف منه بالرأى في القرآن ، إلى آخر ما قال .

ويمكن الجواب عن الحافظ عن الإيراد الأول : بأن الجصاص الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠هـ فسر الآية الأولى بذلك كما سيأتى فى كلامه ، ولو سلم ما أفاده العيني فقد قال الحافظ قبل ذلك : كذا فى رواية أبى ذر ، وزاد غيره فى آخره إلى قوله : المهتدين اه . فدخل فى رواية الجماعة الآية التى ذكرها العيني ، فلا مانع من دخولها فى مراد الحافظ ، والجواب عن الإيراد الثانى : أن ما قاله الحافظ لا ينافى قول المفسرين ، قال الجصاص فى " أحكام القرآن " : قوله : « ما كان للمشركين » الآية عمارة المسجد

مقبول (١) إذا كان مبنياً على صفة الإشراف وهو كونه تعظيماً لآلهتهم أو فخراً ورباً أو سمعةً، فكذا من فعل من المسلمين مثل فعلهم بأن طلب في تعمير المسجد ومعاونته صيتاً ومباهةً كان غير مقبول منه ، فأما إذا عاون في تعميره لله تعالى فإنه لا ضير فيه ولو كان المعمر مشركاً (٢) ويدل عليه تقرير النبي ﷺ مسلمي أمته على الصلاة في الحرم وكان من بناء المشركين ، فافهم وبالله التوفيق .

تكون بمعنيين : أحدهما : زيارته والكون فيه ، والآخر : بناءه وتجهيده ما استرم منه ، يقال : فلان من عمار المساجد إذا كان كثير المضي إليها فاقترضت الآية منع الكفار من دخول المساجد ومن بنائها وتولى مصالحها لانتظام اللفظ للأمرين اهـ . وهكذا ذكر المعنيين الرازي في " التفسير الكبير " وبسطها ، وذكر السيوطي في " الدر " الآثار الكثيرة عن الصحابة والتابعين المشعرة إلى البناء المعروف مع الآثار الأخر الدالة على الزيارة والسكنى فيها .

(١) وعلى هذا فلا يرد على الإمام البخاري ما أورده العلامة العيني إذ قال : إن البخاري ذكر هذه الآية من جملة الترجمة وحديث الباب لا يطابقها ، ولو ذكر قوله تعالى : « إنما يعمر مساجد الله » الآية لكان أجدر وأقرب للمطابقة ، ولكن يمكن أن يوجه ذلك وإن كان فيه بعض تعسف وهو أن يقال : إنه أشار به إلى أن التعاون في بناء المساجد المعتبر الذي فيه الأجر إنما كان للمؤمنين ولم يكن ذلك للكافرين وإن كانوا بنوا مساجد ليعبدوا فيها بعبادتهم الباطلة اهـ .

(٢) وبذلك أفتى الشيخ في فتاواه كثيراً خلافاً لما في فتاوى مولانا عبد الحى إذ قال بعدم جوازه ، والظاهر ما أفاده الشيخ فإنه لم ينكر أحد الصلاة في المسجد الحرام المبنى بعبارة المشركين ، ولا في مساجد بلادنا التي بناها أحد رؤسائهم الذي يقال له : راجا في رياسته ومملكته ، وفي تقرير

قوله : يدعونه إلى النار ، وكون الفعل في نفسه موجباً للعقاب لا ينافي ارتفاع الإثم لعارض آخر (١) فههنا وإن كان معاوية ومن معه من الصحابة رضئ الله عنهم (٢) مرتكبين ما عليه عقوبة ونار إلا أن الإثم صمار مرتفعاً

مولانا حسين على الفنجابي : أنه إن بنى كافر مسجداً لا يصير وقفاً لعدم اعتبار نيته وليس التعاون بشئ منه أولى اه . وفيه إجمال مغل .

وفي " الدر المختار " : سببه لإرادة محبوب النفس في الدنيا ببر الأحاب ، وفي الآخرة بالثواب يعنى بالنية من أهلها ، لأنه مباح بدليل صحته من الكافر ، قال ابن عابدين : قوله : لأنه مباح ، المراد أنه ليس موضوعاً للتعبد به كالصلاة والحج بحيث إنه لا يصح من كافر أصلاً ، بل التقرب به موقوف على نية القربة فهو بدونها مباح حتى يصح من الكافر كالعتق والنكاح ، لكن العتق أنفذ منه حتى صح مع كونه حراماً كالعتق للصنم بخلاف الوقف ، فإنه لا بد فيه من أن يكون في صورة القربة وهو معنى ما يأتي قوله : ويشترط أن يكون قربةً في ذاته إذ لو اشترط كونه قربةً حقيقة لم يصح من الكافر اه . ثم بسط في أنواع القربة فعلم منه أن نفي صحة وقف الكافر مطلقاً لا يصح .

(١) وسيستدل عليه الشيخ بالآية وهو واضح ، وأخرج أبو داود في (باب الحلف كاذباً متعمداً) عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله : « بلى قد فعلت ولكن غفر لك بإخلاص قول : لا إله إلا الله » .

(٢) قال الكرمانى : قوله : ويج ، ينصب الحاء ؛ قال الجوهرى : كلمة رحمة ، وويل كلمة عذاب ، تقول : ويج لزيد وويل له برفعها على الابتداء ، (م - ٥٣)

عنهم بعارض خطئهم في الاجتهاد ، ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى : « لولا
ولك أن تقول : ويحاً وويلاً بنصبهما بإضمار فعل ، وتقول : ويحك ويح
زيد بالإضافة فت نصب أيضاً بإضمار الفعل اه . قال الحافظ : قوله : ويح ،
كلمة رحمة وهى بفتح الحاء إذا أضيفت ، فإن لم تصف جاز الرفع والنصب
مع التنوين فيها اه . قال العيني : ههنا بفتح حاء لاغير اه . وقال الكرماني :
وقوله : الفئة الباغية ، وهم بالاصطلاح فرقة خالفوا الإمام بتأويل باطل
ظناً وبمبتوع مطاع وشوكة يمكن مقاومته .

فإن قلت : عمار قتله أهل الشام يوم صفين وفيهم الصحابة الكبار
فكيف جاز عليهم الدعاء إلى النار ؟ قلت : إنهم كانوا ظانين أنهم يدعونه
إلى الجنة وإن كان في الواقع دعاء إلى النار ، وهم مجتهدون يجب عليهم
متابعة ظنونهم ؛ فإن قلت : لم لم تحمله على ما ثبت أن علياً بعث عماراً إلى
الخوارج ليدعوههم إلى الجماعة ؟ قلت : لأن لفظ : تقتله ، يأباه لأنهم
ما قتلوه ، نعم على النسخ التي لم توجد فيها هذه الجملة هو الجواب لاغير ،
قال ابن بطلال : هذا إنما يصح في الخوارج الذين بعث إليهم على عماراً
وليس بصحيح في أحد من الصحابة لأنه لا يجوز لأحد أن يتأول عليهم إلا أفضل
التأويل اه . وقال الحافظ : قوله : يدعوههم ، أعاد الضمير إلى غير المذكور
والمراد قتلته كما ثبت من وجه آخر : « تقتله الفئة الباغية » .

فإن قيل : كان قتله بصفين وهو مع علي والذين قتلوه مع معاوية
وكان معه جماعة من الصحابة فكيف يجوز عليهم الدعاء إلى النار ؟ فالجواب :
أنهم كانوا ظانين أنهم يدعون إلى الجنة وهم مجتهدون لا لوم عليهم في اتباع
ظنونهم ، فالمراد بالدعاء إلى الجنة الدعاء إلى سببها وهو طاعة الإمام
وكذلك عمار يدعوههم إلى طاعة علي وهو الإمام الواجب الطاعة إذ ذاك ،

وكانوا هم يدعون إلى خلاف ذلك لكنهم معذورون للتأويل الذي ظهر لهم ، وقال ابن بطل تبعاً للمهلب : إنما يصح هذا في الخوارج الذين بعث إليهم على عماراً يدعوهم إلى الجماعة ولا يصح في أحد من الصحابة ، وتابعه على هذا جماعة من الشراح ، وفيه نظر من أوجه :

أحدها : أن الخوارج إنما خرجوا على علي بعد قتل عمار بلا خلاف بين أهل العلم بذلك ، فإن ابتداء أمر الخوارج كان عقب التحكيم وكان التحكيم عقب انتهاء القتال بصفين ، وكان قتل عمار قبل ذلك قطعاً ، فكيف يبعثه إليهم على بعد موته ؟ وفي " الإصابة " : تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ أن عماراً تقتله الفئة الباغية ، وأجمعوا على أنه قتل مع علي بصفين سنة سبع وثمانين في ربيع اه .

وثانيها : الذين بعث إليهم على عماراً إنما هم أهل الكوفة يستنفرهم على قتال عائشة ومن معها قبل وقعة الجمل ، وكان فيهم من الصحابة جماعة كمن كان مع معاوية وأفضل ، وسيأتي التصريح بذلك عند المصنف في كتاب الفتن . قلت : هو في هاب بلا ترجمة بعد (باب الفتنة التي تموج كموج البحر) فذكر فيه عدة أحاديث : منها : عن أبي مریم قال لما سار طلحة والزبير وعائشة إلى البصرة بعث علي عمار بن ياسر وحسن بن علي فقدا علينا الكوفة فصعدا المنبر ، الحديث ، قال الحافظ : فما فر منه المهلب وقع في مثله مع زيادة لإطلاقه عليهم تسمية الخوارج وحاشاهم من ذلك .

ثالثها : أنه شرح على ظاهر ما وقع في هذه الرواية الناقصة ، ويمكن حمله على أن المراد بالذين يدعونه إلى النار كفار قريش كما صرح به بعض الشراح ، لكن وقع في رواية ابن السكن وكريمة وغيرها وكذا ثبت في نسخة الصغاني

التي ذكر أنه قابلها على نسخة الفربرى التي بخطه زيادة توضيح المراد وتفصح بأن الضمير يعود على قتلته وهم أهل الشام ، ولغظه : « ويج عمار تقتله الفئة الباغية ، يدعوه » الحديث ، وهذه الزيادة لم يذكرها الحميدى فى الجمع ، وقال : إن البخارى لم يذكرها أصلاً ؛ وكذا قال أبو مسعود ، قال الحميدى : ولعلها لم تقع للبخارى أو وقعت فحذفها عمداً .

قال الحافظ : ويظهر لى أنه حذفها عمداً لنكتة خفية وهى أن أبا سعيد الحدرى اعترف بأنه لم يسمع هذه الزيادة من النبى ﷺ ، فدل على أنها فى هذه الرواية مدرجة ، والرواية التى بينت ذلك ليست على شرط البخارى ، وقد أخرجها البزار عن أبى سعيد فذكر الحديث فى بناء المسجد وحملهم لبنة لبنة ، وفيه : فقال أبو سعيد فحدثنى أصحابى ولم أسمع من رسول الله ﷺ أنه قال : « يا ابن سمية تقتلك الفئة الباغية » وابن سمية هو عمار وسمية اسم أمه ، وقد عين أبوسعيد من حدثه بذلك ، فى " مسلم " عن أبى سعيد قال : حدثنى من هو خير منى أبوقتادة فذكره ، فاقصر البخارى على القدر الذى سمعه أبو سعيد من النبى ﷺ دون غيره ، وهذا دال على دقة فهمه وتبحره على الاطلاع اهـ .

قلت : وهذا كله على نسخة الحافظ إذ ليست فيها هذه الزيادة ، وأما النسخة التى بأيدينا ففيها هذه الزيادة موجودة ههنا أيضاً ، وفى باب مسح الغبار عن الرأس فى كتاب الجهاد أيضاً ، وفى " فيض البارى " : الوجه عندى أن الكلام فى حق الأمير معاوية تم إلى قوله : « تقتله الفئة الباغية » وصرح فى " الهداية " فى كتاب القضاء : أن الأمير معاوية خرج على على ، وأما قوله : « يدعوه إلى الجنة » فاستيناف لحاله مع المشركين

كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم « على أحد التوجيهات فيها (١) وأيضاً فقد يسمى أقل المرتبتين ناراً وعذاباً نسبةً إلى أعلاهما (٢) .

قوله : إنكم أكثرتم (٣) ، ووجه اعتراضهم عليه ما لعلهم فهموا أن النهي عن تزين المسجد عام ، والبعض الآخرون وإن كانوا علموا أن

وقريش العرب وإشارة إلى المصائب التي أتت عليه من جهة قريش اه . ثم قال الحافظ : روى حديث : « تقتل عماراً الفئة الباغية » جماعة من الصحابة منهم أبو قتادة كما تقدم وأم سلمة هند "مسلم" وأبو هريرة عند " الترمذي" وذكر جماعة غيرهم وذكر رواياتهم ثم قال : وفيه علم من أعلام النبوة وفضيلة ظاهرة لعل وعمار ورد على النواصب الزاعمين أن علياً لم يكن مصيباً في حروبه .

(١) ذكرها الرازي في " التفسير الكبير " وقال : فيها : الرابع : لولا كتاب من الله سبق في أن من أتى ذنباً بجهالة فإنه لا يؤاخذ به لمسهم العذاب اه .

(٢) تستعمل في معنى الضياع كثيراً كما في قصة قتل عقبة بن أبي معيط إذ قال : من للصبيبة ؟ فقال رسول الله ﷺ : « النار » على أحد التوجيهات التي ذكرها الشيخ في " البذل " ولا شك أنهم يدعون إلى ضياع نفسه بمخالفة الإمام العادل .

(٣) قال الحافظ : حذف المفعول للعلم به والمراد الكلام بالإنكار ونحوه اه . وظاهر السياق أنهم أكثروا الإيرادات المختلفة كما هو دأب الناس في أمثال هذه المواضع ولذا وجه الشيخ وجوه الإنكار كما يظهر من أحوال

النبي مقيد بالمباهاة والمباراة إلا أنهم حملوا فعل عثمان على المباهاة ، والبعض الثالث أنكروا عليه مجرد تغييره بناء النبي ﷺ وما كانت عليه أصحاب القرن الأول لمجرد حبهم إياه لا لأنهم لم يروا ذلك جائزاً ولا أنهم حملوا فعله على المباهاة (١) والبعض الآخرون أنكروه لما رأوه مخالفاً للزهد والتقليل للأمور به في كل ما لا يقتقر إليه (٢) ثم إن رواية عثمان التي رواها جواب عن

الصحابه وسيرتهم في هذه الأمور ، ثم قال الحافظ : وكان بناء عثمان للمسجد النبوى سنة ثلاثين على المشهور ، وقيل : في آخر سنة من خلافته ، ففي "كتاب السير" : أن كعب الأحبار كان يقول عند بنيان عثمان المسجد : لوددت أن هذا المسجد لا ينجز فإنه إذا فرغ من بنيانه قتل عثمان ، قال مالك : فكان كذلك ، قال الحافظ : ويمكن الجمع بين القولين بأن الأول كان تاريخ ابتدائه والثاني تاريخ انتهائه اه .

(١) كما في " العيني " برواية مسلم عن محمود بن لبيد قال لما أراد عثمان بناء المسجد كره الناس ذلك وأحبوا أن يدعوه على هيأته أى في عهد النبي ﷺ اه .

(٢) ففي " الشئائل " عن نوفل بن إياس قال : كان عبد الرحمن بن عوف لنا جليساً وإنه انقلب بنا ذات يوم حتى إذا دخلنا بيته ودخل فاغتسل ثم خرج ، وأتينا بصحفة فيها خبز ولحم ، فلما وضعت بكى عبد الرحمن ، فقلت له : يا أبا محمد ما يبكيك ؟ قال : هلك رسول الله ﷺ ولم يشبع هو وأهل بيته من خبز الشعير ، فلا أرانا أخرنا لما هو خير لنا ، وفي " المشكاة " عن عبد الله بن عمرو قال : مر بنا رسول الله ﷺ وأنا وأبى نطين شيئاً فقال : ما هذا يا عبد الله ؟ قلت : شيء نصلحه . قال : الأمر أسرع من ذلك اه .

كل ذلك الذى ذكر (١) فتدبر ، والمائلة (٢) المذكورة فيها مهنية على أن نسبة ما يعطاه من دور الآخرة وقصور الجنة كنسبة المسجد الذى بناه من

(١) إذ أجاب بأنه فعل ذلك امتثالاً لأمره الشريف فى الترغيب فى بناء المساجد ، وقد ورد ذلك فى روايات كثيرة عدها العيني وذكرها من روايات : أبى بكر وعمر وعلى وأنس وابن عباس وعائشة وأبى هريرة وجابر وغيرهم من الصحابة الكثرين .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : مثله ، أى مثله فى المحبة والإخلاص اه . قال الجافظ : قوله : مثله ، صفة لمصدر محذوف أى بنى بناء مثله ، ولفظ المثل له استعمالات : أحدها : الإفراد مطلقاً كقوله تعالى : « أنؤمن لبشرين مثلنا » والآخر : المطابقة كقوله تعالى : « أم أمثالكم » فعلى الأول لا يمتنع أن يكون الجزاء أبنية متعددة ، فيحصل جواب من استشكل التقييد بقوله : مثله ، مع أن الحسنة بعشر أمثالها لاحتمال أن يكون المراد : بنى الله له عشرة أبنية مثله ، والأصل أن ثواب الحسنة الواحدة واحد بحكم العدل ، والزيادة عليه بحكم الفضل ، وأما من أجاب باحتمال أن يكون صلى الله عليه وسلم قال ذلك قبل نزول قوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ففيه بعد ، وكذلك من أجاب بأن التقييد بالواحد لا ينافى الزيادة عليه .

ومن الأجوبة المرضية أيضاً : أن المثلية ههنا بحسب الكمية ، والزيادة حاصلة بحسب الكيفية ، فكمن من بيت خير من عشرة هل من مائة ، أو أن المقصود من المثلية أن جزاء هذه الحسنة من جنس البناء لا غير مع قطع النظر عن غير ذلك ، مع أن التفاوت حاصل قطعاً بالنسبة إلى ضيق الدنيا وسعة الجنة إذ موضع شبر منها خير من الدنيا وما فيها ، كما ثبت فى الصحيح ، وقد روى أحمد من حديث واثلة بلفظ : « بنى الله له فى الجنة أفضل منه »

دور الدنيا وقصورها ونظيره ما تقدم من ذكر قيراط الآخرة نسبةً إلى قراريط الدنيا في صلاة الجنائز ، والله أعلم .

وللطبراني من حديث أبي أمامة بلفظ : « أوسع منه » وهذا يشعر بأن المثلية لم يقصد بها المساواة من كل وجه ؛ وقال النووي : يحتمل أن يكون المراد أن فضله على بيوت الجنة كفضل المسجد على بيوت الدنيا اه .

وقال العيني : اختلفوا في المراد بالمثلية فقال قوم منهم ابن العربي : يعنى مثله في المقدار والمساحة ، ويرده حديث عبد الله بن عمرو : « بيتاً أوسع منه » وكذلك في حديث أسماء وأبي أمامة ، وقال قوم : مثله في الجودة وطول البقاء ، وهذا ليس بشئ مع أنه ورد في حديث واثلة : « بيتاً في الجنة أفضل منه » ، وقال صاحب " المفهم " : هذه المثلية ليست على ظاهرها وإنما يعنى أنه يبنى بثوابه بيتاً أشرف وأعظم وأرفع . وقال النووي . يحتمل أمرين : أحدهما : أن يكون المعنى بنى الله مثله في مسعى البيت ، وأما صفته في السعة وغيرها فعلوم فضلهما فإنها : « ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » والثاني : معناه أن فضله على بيوت الجنة كفضل المسجد على بيوت الدنيا ، قال العيني : الوجه الثاني لا يخلو عن بعد .

وقال صاحب " المفهم " : هذا البيت مثل بيت خديجة الذي بشرت به في الجنة من قصب يريه من قصب الزمرد والياقوت ، وفي حديث أبي هريرة عند الطبراني في " الأوسط " والبيهقي في " الشعب " : « بنى الله له بيتاً في الجنة من در وياقوت » اه . والأوجه عندى في مراد عثمان أن قوله ﷺ : « مثله » يدل على المماثلة في الهيئة فلو بنيت من الجريد ونحوه بنى لى بيت في الجنة مثله بظاهر الحديث ، فأردت أن يبنى لى بيت مشيد بالجص والنورة ونحوهما ، وما كان من المزية لجص الجنة ونورتها فهو وراء ذلك فإنه لا مماثلة بين

(باب المرور في المسجد ^(١))

لعل المراد بذلك إثبات أن المرور في المسجد جائز إذا لم يكن منجرأ إلى مفسدة كالإضرار بالمصلين وتلوّث المسجد إذا اعتاد الناس ذلك (٢)

قيراط الجنة وقيراط الدنيا إلا أنه يطلق عليهما القيراط ، فكذلك ههنا .

(١) اختلف في غرض المصنف بالترجمة ، وما أفاده الشيخ - قدس سره - لاسيما أول الاحتمالين من كلامه أوجه عندي مما قالته الشراح في غرض الترجمة ، قال العيني : أى هذا باب في بيان جواز المرور بالنبل في المسجد إذا أمسك نصاله ، وفي هذه الترجمة نوع قصور على ما لا يخفى اهـ . وتبعه القسطلاني في غرض الترجمة ولم يذكر الإيراد بنوع قصور ، والمراد بالقصور أنه لم يذكر في الترجمة إمساك النصل ، والإيراد عندي ساقط نشأ بالغرض الذي اختاره العلامة العيني - نور الله مرقده - في معنى الترجمة ، وعلى هذا يلزم تكرار الترجمة ، فلإن هذا المعنى قد سبق في الترجمة السابقة ، فالوجه عندي في غرض الترجمة ما سيأتى في كلام الشيخ - قدس سره - من أول الاحتمالين .

(٢) هذا هو غرض الترجمة عندي فإن الحديث السابق لما كان يشهد منه جواز المرور في المسجد أثبتته الإمام البخارى مستقلاً لكون المسألة خلافية ، فإنه يكره عندنا الحنفية أن يتخذ المسجد طريقاً ، قال صاحب " الدر المختار " : وكره تحريماً الوطى فوقه واتخاذ طريقاً بغير عذر ، وصرح في " القنية " بفسقه باعتياده ، قال ابن عابدين : قوله : اتخاذ ، في التعبير بالاتخاذ إيماء إلى أنه لا يفسق بمرة أو مرتين ولذا عبر في " القنية " بالاعتياد ، وقوله :

ويمكن أن يكون ذلك إثباتاً لما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى من جواز دخول الجنب في المسجد على جهة المرور (١) ووجه الاستدلال إطلاق بغير عذر ، فلو بعذر جاز ، ويصلي كل يوم تحية المسجد مرة " بحر " أى إذا تكرّر دخوله تكفيه التحية مرة ، وقوله : بفسقه ، ويخرج منه بنية الاعتكاف وإن لم يمكث اهـ.

قلت : ويستدل للحنفية بما في " ابن ماجه " من حديث ابن عمر مرفوعاً : « خصال لا تنهى في المسجد ، لا يتخذ طريقاً ، ولا يشهر فيه سلاح » الحديث ، ولا يبعد أن الإمام البخارى أثبت الجواز لهذا الحديث كما هو معروف في دأبه في أصول التراجم ، وهو الأصل الثالث عشر من الأصول لما قال العيني : رواه " ابن ماجه " من حديث زيد بن جبير وهو ضعيف ، وقال : وروى عن ابن عباس : « نزهوا المساجد ولا تتخذوها طرقاً » الحديث .

(١) تطرق إليه الشيخ - قدس سره - لأن الاختلاف بين الأئمة في هذه المسألة أشهر من الأولى ، وعموم لفظ الترجمة يمكن أن يتناوله وإن لم يكن في الترجمة أو في الحديث لفظ يشير إلى الجنب ، قال الموفق : وليس لهم اللبث في المسجد لقوله تعالى : « ولا جنناً إلا عابري سبيل » وبياح العبور للحاجة من أخذ شئ أو تركه أو كون الطريق فيه ، أما لغير ذلك فلا يجوز بحال ، ومن نقلت عنه الرخصة في العبور ابن مسعود وابن عباس وغيرهما ومالك والشافعي ، وقال الثوري وإسحاق : لا يمر في المسجد إلا أن لا يجد بداً فيتييم وهو قول أصحاب الرأي اهـ .

وبسط الجصاص في " أحكام القرآن " الكلام على المسألة والجواب عما استدل به المبيحون ، وقال أيضاً : واختلف فقهاء الأنصار في ذلك ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر : لا يدخله إلا طاهراً سواء أراد

اللفظ وهو يعم الجنب ، غيره (١) والجوب : أنه لم يقيد ههنا لكونه معلوماً إذ من المعلوم أن المتعفن بأكل الثوم أو الذى يسيل دمه لايجوز لها دخوله لما فيه من تلويث المسجد مع أن اللفظ بإطلاقه شامل لها ، فالحق أن الحكم على

القعود فيه أو الاجتياز ، وهو قول مالك والثورى اه . فلايبعد الروايتان عن مالك فى ذلك . ثم أجاد الشراح ههنا نكتةً تناسب دقة نظر الإمام البخارى فقد قال الكرماني : إن قلت : ما وجه تخصيص هذا الحديث بهذا الباب وتخصيص الحديث السابق بالباب السابق مع أن كلا من الحديثين يدل على كل من الترجمتين ؟ قلت : إما أنه نظر إلى لفظ الرسول عليه الصلاة والسلام حيث لم يكن فى الأول ذكر المرور وحيث كان فى الثانى بيان المرور مقصوداً لأنه جعله شرطاً مرتباً باقى الكلام عليه ، وإما لأن شيخه قتيبة ذكر الحديث فى معرض بيان حكم الأخذ بالنصول ، وموسى ذكره فى بيان معرض حكم المرور ، فنقل كلاهما على ما تحمل من الشيوخ لأجله ، وإما لغير ذلك اه .

وقال الحافظ : أوجب باحتمال أن يكون ذلك بالنظر إلى المتن ، فإن حديث جابر ليس فيه ذكر المرور من لفظ الشارع بخلاف حديث أبى موسى ، فإن فيه لفظ المرور مقصوداً حيث جعل شرطاً ورتب عليه الحكم ، وهذا بالنظر إلى اللفظ الذى وقع للمصنف على شرطه ، وإلا فقد رواه النسائي عن جابر بلفظ : « إذا مرَّ أحدكم » الحديث ، وهذا بمنزلة النص على أن مقصود الإمام البخارى بالترجمة هو الذى اخترته وهو الاحتمال الأول من كلام الشيخ ، لأنهم صرحوا أن مقصود الباب بيان المرور قصداً .

(١) إذا سلم أن المصنف أراد ذلك واستدل لهم بهذا وإلا فاستدلهم بقوله عز اسمه : « ولا جنياً إلا عابري سبيل » وبسط فى الجواب عنه الجصاص فى " أحكام القرآن " .

الشيء بالجواز وعدمه كثيراً ما يمتنى على النظر إليه في نفسه ، ولا ينظر إلى ما يعتريه من عارض مثبت خلاف هذا الحكم (١) كما في كثير من المباحات المحرمة لأجل عارض .

قوله : هل سمعت النبي ﷺ ، وكان السبب فيه ما أنكر عليه عمر رضى الله عنه إنشاده في المسجد (٢) والحق وإن كان مع عمر (٣) لأن حسان كان ينشد ما لا يجوز له أن ينشده في المسجد من التشبيبات والمفاخرات ولم تكن إليه ضرورة كما كانت في وقته ﷺ حتى يحكم بجواز إنشاده الآن كما أجزى إنشاده بل ندب في ذلك الزمان ، إلا أن عمر سكت عنه أدباً لحديث النبي ﷺ وصوناً لنفسه عما يلزم من صورة المقابلة بالرواية وإن لم يكن

(١) وهذا معروف مطرد في النصوص ، فإن سائر المحترزات لاتذكر في نص واحد .

(٢) قال الكرماني : فإن قيل : ليس في حديث هذا الباب أن حساناً أنشد شعراً في المسجد ؟ قلنا : ذكره البخارى في كتاب بدء الخلق وبه يتم معنى الترجمة ، قال سعيد بن المسيب : مر عمر في المسجد وحسان ينشد فزجره ، فقال : كنت أنشد فيه وفيه من هو خير منك ، ثم التفت إلى أبي هريرة فقال : أنشدك ، الحديث وهكذا ذكره القسطلاني من لفظ الحديث ، لكن النسخة التي بأيدي من البخارى ليس فيها لفظ : زجره ، فهو من اختلاف النسخ أو ذكره توضيحاً فإن السياق نص في أنه أجاب عما أنكر عليه عمر ، ولفظ النسائي : فلحظ إليه عمر .

(٣) لعل الشيخ اختار ذلك رعايةً لمرتبتي عمر وحسان ، ولا يبعد أن يكون ما أنشد حسان مباحاً لكن عمر زجره سداً للباب كما هو معروف من

المقابلة حقيقةً ، لما أن مراد النصوص لم يكن عموم الإجازة في كل زمان دأبه ، فإنه ضرب بين ثديي أبي هريرة حتى خر لإسته ، وقد بعثه رسول الله ﷺ بنعليه يبشر بالجنة من يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه ، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة ، ولا يبعد أيضاً أن يكون مسلك عمر كراهة إنشاده في المسجد مطلقاً بخلاف حسان ، قال الكرماني : اختلف العلماء في إنشاده في المسجد ، فأجازته طائفة إذا كان الشعر مما لا بأس به ، وخالفهم فيه آخرون ، وقيل : المنهى الذي فيه الخنا والزور ، أو الشعر الذي يغلب على المسجد حتى يكون كل من بالمسجد متشاغلاً به .

وقال النووي : يستحب إذا كان في مباح الإسلام وأهله ، أو في هجاء الكفار والتحريض على قتالهم أو تحقيرهم وهكذا كان شعر حسان اه . ثم في سند الحديث إشكال قوى وهو ما قال الحافظ : قوله : أخبرني أبو سلمة ، كذا رواه شعيب وتابعه إسحاق بن راشد عن الزهري عند النسائي ، ورواه سفيان بن عيينة عن الزهري فقال : عن سعيد بن المسيب بدل : أبي سلمة ، أخرجه المصنف في بدء الخلق ، وتابعه معمر عند مسلم ، وإبراهيم بن سعد وإسماعيل بن أمية عند النسائي ، وهذا من الاختلاف الذي لا يضر لأن الزهري من أصحاب الحديث ، فالراجح أنه عنده عنهما معاً ، فكان يحدث به تارة عن هذا وتارة عن هذا ، وهذا من جنس الأحاديث التي يتعقبها الدارقطني على الشيخين لكنه لم يذكره فليستدرك عليه .

وفي الإسناد نظر من وجه آخر وهو على شرط التبع أيضاً وذلك أن لفظ رواية ابن المسيب : مرَّ عمر في المسجد وحسان ينشد فقال : كنت أنشد فيه وفيه من هو خير منك ، ثم التفت إلى أبي هريرة ، الحديث . ورواية سعيد لهذه القصة مرسلة عندهم لأنه لم يدرك زمن المرور ولكن يحمل على أن

ومكان (١) أى صنف كان من الشعر .

سعيداً سمع ذلك من أبى هريرة بعد أو من حسان أو وقع لحسان استشهد أبى هريرة مرةً أخرى فحضر ذلك ، ويقويه سياق حديث الباب ، فإن فيه أن أبا سلمة سمع حسان يستشهد أبا هريرة ، وأبو سلمة لم يدرك زمن مرور عمر أيضاً فإنه أصغر من سعيد فدل على تعدد الاستشهاد ، ويجوز أن يكون التفات حسان إلى أبى هريرة واستشهاده به إنما وقع متأخراً لأن ثم لا تدل على الفورية ، والأصل عدم التعدد ، وغايته أن يكون سعيد أرسل قصة المرور ثم سمع بعد ذلك استشهد حسان لأبى هريرة وهو المقصود ، لأنه المرفوع وهو موصول بلا تردد اهـ .

(١) والأوجه عندى أن عمر سكت صوناً لنفسه عن صورة المعارضة كما أفاده الشيخ - قدس سره - وهذا معروف مطرد من أفعال الصحابة ، وإلا فقد كان مسلكه كراهة إنشاد الشعر فى المسجد كما يظهر من زجره ، وقد روى ابن خزيمة " فى صحيحه " بسنده إلى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : نهى رسول الله ﷺ عن تنشاد الأشعار فى المساجد ، حسنه الحفاظان : الطوسى والترمذى ، وروى أبو داؤد بسنده إلى حكيم بن حزام : نهى النبى ﷺ أن يستقاد فى المسجد وأن تنشده فيه الأشعار . وروى عبد الرزاق فى " مصنفه " عن أسيد بن عبد الرحمن أن شاعراً جاء النبى ﷺ وهو فى المسجد فقال : أنشدك يا رسول الله ! قال : لا ، قال : بلى ، فقال له النبى ﷺ : فاخرج من المسجد ، فخرج فأنشده فأعطاه رسول الله ﷺ ثوباً وقال : هذا بدل ما مدحت به ربك ؛ وبسط العينى الكلام على هذه الأحاديث صحة وضعفاً فارجع فظاهر هذه الأحاديث المنع مطلقاً ، ولعل ذلك كان محرراً لعمر لزجره .

(باب أصحاب الحراب ^(١) في المسجد)

يعنى بذلك أن أمثال هذه المباحات التي تعجرى فيها نية العبادة لا ضير في إتيان شئ منها في المساجد ، بعد ما لم تكن عادةً للعامة ولا مضرراً بالمصلين أو متضمناً لمفسدة أخرى .

(١) الحراب - بكسر الحاء المهملة - جمع حربة - بفتحها - "قسطلاني" وما أفاده الشيخ - قدس سره - في غرض الترجمة ظاهر ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكى : هذا كان بقصد الجهاد ولم يكن في المسجد غيرهم ، وأما الأمر بإمساك النصال فذلك حين اجتماع الناس والمصلين مخافة الأذية لهم وللإشارة إلى هذا اتصل البابين اهـ . وقال الحافظ : فيه جواز دخولهم فيه ونصال حرابهم مشهورة ، وأظن المصنف أشار إلى تخصيص السابق في النهي عن المرور في المسجد بالنصل غير مقصود ، والفرق بينهما أن التحفظ في هذه الصورة وهى صورة اللعب بالحراب سهل بخلاف مجرد المرور فإنه قد يقع بغتة فلا يتحفظ منه اهـ .

قال الكرماني : فإن قلت : كيف جاز اللعب في المسجد ؟ قلت : بالحقيقة طاعة لأنه مما ينتفع به في الجهاد وإن كان لعباً صورةً ، قال ابن بطلال : المسجد موضع لأمر جماعة المسلمين فإكان من الأعمال مما يجمع منفعة الدين وأهله فهو جائز في المسجد ، واللعب بالحراب من تدريب الجوارح على معاني الحروب ، وهو من الاشتداد (!) للعدو والقوة على الحرب اهـ . وقال الحافظ : حكى ابن التين عن أبي الحسن التميمي أن اللعب بالحراب في المسجد منسوخ بالقرآن والسنة ، أما القرآن فقوله تعالى : « في بيوت أذن الله أن ترفع » الآية ، وأما السنة فحديث : « جنبوا مساجدكم صبيانكم

(!) كذا في الأصل ، والظاهر : الاستعداد . ز

قوله : زاد إبراهيم بن منذر ، والزيادة فيها زيادة لفظ : بحرابهم (١)
وباعتبارها يصح لإيراد الرواية الأولى ههنا .

ومجانينكم ، وتعقب بأن الحديث ضعيف ، وليس فيه ولا فى الآية تصريح بما
ادعاه ، ولا عرف التاريخ فيثبت النسخ .

وحكى بعض المالكية عن مالك أن لعبهم كان خارج المسجد وكانت
عائشة فى المسجد ، وهذا لا يثبت عن مالك فإنه خلاف ما صرح به فى طرق
هذا الحديث ، وفى بعضها أن عمر أنكر عليهم لعبهم فى المسجد ، فقال له
النبي ﷺ : دعهم اه . وفى " فيض البارى " : ثبت عندى عن مالك أنه كان
خارج المسجد لا داخله ، وظاهر كلام المصنف أنه حمله على داخل متن
المسجد اه . قلت : ويحتمل أن البخارى أشار بالترجمة إلى جوازه لما فى
" ابن ماجه " بسنده إلى ابن عمر مرفوعاً : « خصال لا ينبغي فى المسجد ،
لا يتخذ طريقاً ، ولا يشهر فيه سلاح » الحديث .

(١) فإن لفظ : بحرابهم ، الدليل على الترجمة لما لم يكن فى الحديث
الناسق نيه الإمام البخارى بذلك عليه ، قال الحافظ : يريد أن إبراهيم رواه من
رواية يونس وهو ابن يزيد عن ابن شهاب كرواية صالح ، لكن عين أن
لعبهم كان بحرا بهم وهو المطابق للترجمة ، وفى ذلك إشارة إلى أن البخارى
يقصد بالترجمة أصل الحديث لا خصوص السياق الذى يورده ، ولم أقف على
طريق يونس من رواية إبراهيم بن المنذر موصولة نعم وصلها مسلم عن أبى
طاهر عن ابن وهب ، ووصلها الإسماعيلي أيضاً من طريق عثمان عن يونس ،
وفيه الزيادة اه .

قلت : لم أنحصل بعد لقصور فهمى ما أفاده الحافظ - نور الله مرقده -
من قوله : لم أقف عليه موصولة ، وكذا قول الكرماني : إبراهيم بن المنذر

قوله : فأنى قبره فصلى إلخ ، فيه فضيلة هذا الفعل الذى أوجب له هذا الاعتناء من النبي ﷺ ولهذا التنبيه عقد الباب (١) .

(باب تحريم تجارة الخمر فى المسجد)

شيخ البخارى ، لكن لفظ : زاد ، يحتمل التعليق ، وتعقب عليه العيني فقال : هو تعليق بلا احتمال اهـ . فإن إبراهيم لما كان شيخ البخارى فكيف أفاد الحافظ أنه لم يجده موصولاً ؟ وكيف حكم عليه العيني أنه تعليق بلا احتمال ، لأن الظاهر أنه موصول ؟ غاية ما فى الباب أن الإمام البخارى لم يذكره بلفظ التحديث بل بمعنى ذكر وقال : و كلام الكرمانى يشعر إليه إذ قال : لكن لفظ : زاد ، يحتمل التعليق فإنه يشعر أنه يحتمل الوصل أيضاً إلا أن فهمى الناقص لا بد أن يكون غلطاً بمقابلة الحافظين الجليلين .

(١) يعنى غرض الترجمة التنبيه على فضل كنس المسجد حتى لا يعد فعلاً حقيراً لحقارة هذا الفعل فى أعين الناس ، وبه جزم ابن بطلال إذ قال : فيه الحض على كنس المساجد وتنظيفها ، لأنه ﷺ إنما خصه بالصلاة عليه بعد دفنه من أجل ذلك ، وقد روى عن النبي ﷺ أنه كنس المسجد ، كذا فى ” الكرمانى “ . قلت : وأيضاً لعله ترجم دفناً لما يتوهم من حديث ” أبى داود “ أن الحصاة لتناشد الذى يخرجها من المسجد ، فإنه يتوهم منه أن لا يخرج شئ من ذلك عن المسجد ، فدفعه الإمام البخارى بهذه الترجمة ، ولذا ذكر أبو داود بعد ذلك (باب كنس المسجد) وذكر فيه أجره ، ثم قال الحافظ : فى حديث الباب قوله : رجلاً أو امرأة ؟ الشك فيه من ثابت لأنه رواه عنه جماعة هكذا ، أو من أبى رافع وسيأتى بعد باب من وجه آخر

يعنى بذلك أن تسمية مثل هذه الأشياء المستفردة المحرمة بالخمر والخنزير في المسجد لا بأس بها إذا كان مبنياً على غرض صحيح من بيان المسألة وغيره (١) .

عن حماد بهذا الإسناد ، قال : ولا أراه إلا امرأة ، ورواه ابن خزيمة من طريق العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة فقال : امرأة سوداء ، ولم يشك .

ورواه البيهقي بإسناد حسن من حديث ابن بريدة عن أبيه فساها أم محجن وأفاد أن الذي أجاب النبي ﷺ عن سؤاله عنها أبو بكر الصديق ، وذكر ابن مندة في الصحابة : خرقاء امرأة سوداء كانت تقم المسجد ، وقع ذكرها في حديث حماد بن زيد عن ثابت عن أنس ، وذكرها ابن حبان في الصحابة بذلك بدون ذكر السند ، فإن كان محفوظاً فهذا اسمها ، وكنيتها أم محجن ، وقوله : يقيم المسجد ؛ بقاف مضمومة أى يجمع القمامة وهي الكناسة ، فإن قيل : دل الحديث على كنس المسجد فمن أين يؤخذ التقاط الخرق وما معه ؟ أجاب بعض المتأخرين بأنه يؤخذ بالقياس عليه والجامع التنظيف ، والذي يظهرلى من تصرف البخارى أنه أشار بكل ذلك إلى ما ورد في بعض طرقه فى طريق العلاء المتقدمة : كانت تلتقط الخرق والعيذان من المسجد ، وفى حديث بريدة المتقدم : كانت مولعة بلفظ القذى من المسجد ، وتكلف من لم يطلع على ذلك فزعم أن حكم الترجمة يؤخذ من إتيان النبي ﷺ القبر حتى صلى عليه ، قال : فيؤخذ من ذلك الترغيب في تنظيف المسجد اهـ .

(١) وهذا ظاهر وبه جزم عامة الشراح ، قال ابن بطال : غرض البخارى أن المسجد لما كان للصلاة ولذكر الله منزهاً عن ذكر الفواحش ، والخمر من أكبر الفواحش ، فلما ذكر ﷺ تحريمها في المسجد دل أنه لا بأس بذكر

(باب الخدم للمسجد)

يعنى بذلك أن للمتولى وغيره أن يجعل للمسجد خادماً يقوم عليه سواء كان بشرائه من مال المسجد إذا افتقر إليه أو من مال نفسه أو بالاستيجار ، أو أن يخدم المسجد أحد احتساباً على الله تعالى ، فإن كل ذلك جائز لاضمير فيه (١) .

الحرمات والأفذار فيه على وجه النهى والمنع منها اه . وقال الحفاظ : أى باب جواز ذكر ذلك وتبيين أحكامه ، وليس مراده ما يقتضيه مفهومه من أن تحريمها مختص بالمسجد ، وإنما هو على حذف المضاف أى باب ذكر تحريم الخمر اه . وقال القاضى عياض : تحريم الخمر فى سورة المائدة وهى نزلت قبل آية الربا بمدة طويلة ، فيحتمل أن يكون هذا النهى متأخراً عن تحريمها ، ويحتمل أنه أخبر بتحريم التجارة حين حرمت الخمر ثم أخبر به مرة أخرى بعد نزول آية الربا تأكيداً ومبالغة فى إشاعته ، ولعله حضر المجلس من لم يكن بلغه تحريم تجارة الخمر فيها قبل ذلك ، كذا فى " الكرماني " .

(١) أجاد الشيخ فى استنباط المسألة الجديرة بشأن تراجم البخارى ، وهذا أجود مما ذهب إليه الشراح فى غرض الترجمة ، قال الحفاظ : كان غرض البخارى بإيراد أثر ابن عباس إشارة إلى أن تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعاً عند الأمم السابقة حتى إن بعضهم وقع منه نذر ولده لخدمته ، ومناسبة ذلك لحديث الباب من جهة صحة تبرع تلك المرأة بإقامة نفسها لخدمة المسجد لتقرير النبي ﷺ لها على ذلك اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : « محرراً » أى خادماً ثم الولد لا يجب عليه الخدمة بما قال أبوه بل هو مختار فيه فى شريعتنا ، وكان وجوبها عليه فى شريعة من قبلنا ، وجعل الرجل نفسه أو ابنه أو عبده أو أجيريه خادماً للمسجد جائز مستحسن ، لكن الأجير لا يثاب بخدمة المسجد بل ينتقل ثوابه إلى المستأجر ، والعبادة إذا كانت فرض عين أو

(باب الاغتسال اذا أسلم الخ)

هذا من الأبواب التي زادها تنبيهاً على أن الحديث الآتي من الباب المتقدم يتضمن مسألةً أخرى وراء ما ذكر في الترجمة السابقة (١) إلا أنه نبه أيضاً على الترجمة المتقدمة بإعادتها (٢) ونبه بكلمة: أيضاً ، على أن الحكم وإن فرض كفاية كالإمامة أو تعليم القرآن لا يجوز أخذ الأجرة به بل يحرم ، لكن المتأخرين أفتوا الآن على جوازه ، وإذا كانت مستحبةً يجوز أخذ الأجرة بها ، لكنه ينتقل ثوابه إلى المستأجر اهـ .

(١) هذا أصل مطرد وهو الأصل السادس من أصول التراجم .
(٢) يعنى لم يكن للمصنف فاقة إلى ذكر قوله : وربط الأسير ، أيضاً لكونه معلوماً من أصله إلا أنه ذكره للفائدتين اللتين ذكرهما الشيخ ، وهذا على النسخ التي بأيدينا ، قال الحافظ : كذا في أكثر الروايات ، وسقط للأصلي وكريمة قوله : وربط الأسير إلى آخره ، وعند بعضهم باب بلا ترجمة ، وكأنه فصل من الباب الذى قبله ، ويحتمل أن يكون يعض للترجمة فسد بعضهم البياض بما ظهر له ، ويدل عليه أن الإسماعيلي ترجم عليه (باب دخول المشرك المسجد) وأيضاً فالبخارى لم تجر عاداته بإعادة لفظ الترجمة عقب الأخرى اهـ .

وقال القسطلاني : ضيب عليها أى على الترجمة في رواية أبوى : ذر الوقت ، كما نبه عليه في الفروع وأصله اهـ . وقال العيني : الصواب ههنا النسخة التي فيها ذكر الباب مفرداً بلا ترجمة لأن حديث هذا الباب من جنس حديث الباب الذى قبله ، ولكنه لما كانت بينهما مغايرة ما فصل بينهما بلفظ باب مفرداً اهـ . والأوجه عندى نسخة (باب الاغتسال إذا أسلم) لأنها مسألة مهمة مختلفة بين الأئمة ، فكانت جذيرةً بأن ينبه عليها الإمام البخارى ، ولا يرد أن

كان يثبت بالحديث السابق أيضاً قياساً على العفريت (١) إلا أنا نذكر ما يمكن الاستدلال صراحةً على ربط الأسير في المسجد ، وإنما كان الاغتسال للإسلام من أبواب المسجد حيث أورده في أبوابه (٢) بناءً على أن دخوله الآن فيه إنما كان لقبول الإسلام فاستحب الغسل للدخول المسجد للإسلام (٣) .

حقها كان كتاب الطهارة لأنه باب في باب كما تقدم فلا بأس ، وادعى ابن المنير أن ترجمة هذا الباب ذكر البيع والشراء في المسجد ، وبسط في مطابقة الرواية له ، وتعقب عليه الحافظ أحسن التعقب ولم أذكر بسطها لكونها بعيداً جداً .

(١) قال الكرماني : عفريت - بكسر العين - المبالغ من كل شيء ، والجن هو خلاف الإنس سميت بذلك لاجتنانه أي لاستتاره ، فإن قلت : كيف وجه دلالة على ربط الغريم ؟ قلت : بالقياس على الأسير اهـ . وبه جزم العيني إذ قال بعد حديث العفريت : مطابقتها للترجمة في الأسير ظاهر ، وأما في قوله : الغريم فبالقياس لأن الغريم مثل الأسير في يد صاحب الدين .

(٢) وقال الحافظ : والاغتسال إذا أسلم لا تعلق له بأحكام المساجد إلا على بعد وهو أن يقال : الكافر جنب غالباً والجنب ممنوع من المسجد إلا لضرورة ، فلما أسلم لم تبق ضرورة للبث في المسجد جنباً فاغتسل لتسوغ له الإقامة في المسجد اهـ . ولا حاجة عندي إلى توجيهه لأن الإمام البخاري لم يذكرها إصالةً حتى يحتاج إلى مطابقتها بالكتاب بل ذكرها باباً في باب كالتنبيه على فائدة جلية في الحديث تبعاً لكون المسألة خلافية شهيرة كما سيأتي .

(٣) أي عند الجمهور منهم الحنفية ، قال الشيخ في " البذل " : في حديث جد قيس : أتيت النبي ﷺ أريد الإسلام ، فأمرني أن أغتسل ، قال الخطابي : هذا عند أكثر أهل العلم على الاستحباب لا على الإيجاب ، وقال

الشافعى : إذا أسلم الكافر أحببت له أن يغتسل ، فإن لم يفعل ولم يكن جنباً أجزأه أن يتوضأ ويصلى ، وكان أحمد بن حنبل وأبو ثور يوجبان الاغتسال على الكافر إذا أسلم قولاً بظاهر الحديث ، واحتج القائلون بالاستحباب إلا لمن أجنب لأنه لم يأمر النبي ﷺ كل من أسلم بالغسل ، ولو كان واجباً لما خص الأمر به بعضاً دون بعض ، فيكون ذلك قرينةً تصرف الأمر إلى الندب .

وأما وجوبه على الجنب فللأدلة القاضية بوجوبه لأنه لم تفرق بين كافر ومسلم ، واحتج القائل بالاستحباب مطلقاً لعدم وجوبه على الجنب بحديث : « الإسلام يجب » وفي رواية : « يهدم ما قبله » وعند الحنفية ما قال في « المنية » وشرحه للعلبي : واحد منها أى من الأغسال مستحب وهو غسل الكافر ، هكذا ذكره مطلقاً شمس الأئمة السرخسى في شرحه للمبسوط وذكر في « المحيط » : إن الكافر إذا أجنب ثم أسلم الصحيح أنه يجب عليه الغسل لأن الجنابة صفة باقية بعد إسلامه كبقاء صفة الحدث ، وقال في « الدر المختار » : يجب على من أسلم جنباً أو حائضاً أو نفساء ولو بعد الانقطاع على الأصح لبقاء الحدث الحكمي ، انتهى مختصراً من « البذل » .

وقال الموفق : الكافر إذا أسلم وجب عليه الغسل سواء كان أصلياً أو مرتدّاً اغتسل قبل إسلامه أو لم يغتسل وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل أو لم يوجد ، وهذا مذهب مالك وأبي ثور ، وقال أبو بكر : يستحب الغسل وليس بواجب إلا أن يكون قد وجدت منه جنابة في زمن كفره فعليه الغسل إذا أسلم سواء اغتسل في زمن كفره أو لم يغتسل وهذا مذهب الشافعى ولم يوجب عليه أبو حنيفة الغسل بحال ، لأن العدد الكبير و الجرم الغفير أسلموا فلو أمر كل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً متواتراً أو ظاهراً ، ولأن النبي ﷺ

قوله : فإذا سعد يغذو (١) ولم يكن دمه سائلاً حين ضربت له الخيمة وإلا لما خيموا له في المسجد لتلويشه (٢) بل كان دمه منقطعاً فسال مرة ،

لما بعث معاذاً إلى اليمن قال : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ؛ فإن هم أطاعوا لك بذلك فأعلمهم أن عليهم صدقة » الحديث ، ولو كان الغسل واجباً لأمرهم به لأنه أول واجبات الإسلام ، ولنا حديث قيس بن عاصم فذكر الحديث المذكور وبسط الكلام على المسألة ، لكن ما نقل عن مالك من موافقته للإمام أحمد لا يصح ، قال الدردير : يجب غسل كافر بعد الشهادة بما ذكر من الموجبات لا إن لم يحصل منه واحد منها كبلوغه بسن فلا يجب عليه الغسل بل يندب ، وصح غسله قبل الشهادة ، والحال أنه قد أجمع بقلبه على الإسلام لأن إسلامه بقلبه إسلام حقيقي اه .

فالجملة والصواب الراجح في مذاهب الأئمة : أن الغسل يجب على الكافر إذا أسلم مطلقاً عند الإمام أحمد خلافاً للأئمة الثلاثة إذ أوجبوا عليه الغسل بعد إسلامه حينما وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل ، فإن وجد شيئاً منه ثم اغتسل حال كفره يكفي عند الحنفية لأن النية ليست بشرط عندهم ، ولا يكفي عند الإمام الشافعي مطلقاً ، وأما عند الإمام مالك فيكفي الغسل إذا اغتسل بعد الإجماع بقلبه وإن لم يسلم بلسانه ، وإذا وضع ذلك فالظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى هذا الاختلاف ، ولقوة الخلاف لم يحكم في الترجمة بشئ كما هو معروف من دأبه وهو الأصل الخامس والثلاثون من أصول التراجع .

(١) بالغين والذال المعجمتين ، قال الجوهرى : غذا الماء أى سال ، والعرق يغذو أى يسيل دماً ، كذا في " الكرمانى " .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن الدم نجس فكيف جاز لصاحب الدم الخيمة في المسجد ؟ وقال العينى : استدل به مالك وأحمد على أن النجاسات

ولا يبعد أن يكون المسجد المذكور ههنا (١) الموضع المعد للصلاة عند حفر الخندق إلا المسجد النبوى ولا المسجد الاصطلاحي (٢) والتفصيل فى قصة

ليست إزالتها بفرض ولو كانت فرضاً لما أجاز النبي ﷺ للجريح أن يسكن فى المسجد وبه قال الشافعى فى القديم ، ولقائل أن يقول : إن سكنى سعد فى المسجد إنما كان بعد ما اندمل جرحه ، والجرح إذا اندمل زال ما يخشى من نجاسته .

(١) والظاهر الأول لأنه يشكل على الثانى تبويب الإمام البخارى وذكره فى أبواب المساجد ، ويؤيد الأول أيضاً ما قال العيني : قوله : وفى المسجد خيمة من بنى غفار ، وهذه الخيمة كانت لرقية الأنصارية ، وقيل : الأسلمية ، كانت تداوى الجرحى وتحتسب بخدمتها من كانت به ضيقة من المسلمين اهـ . فظاهره أنها كانت خيمة لها مستقلة فى المسجد ، و للتأويل مساغ .

(٢) وحكاه صاحب "فيض البارى" عن "سيرة ابن إسحاق" إذ قال : المتبادر منه المسجد النبوى ، وهو الذى يقتضيه سنن البخارى وكلام الحافظ ، ويستفاد من "سيرة محمد بن إسحاق" : أنه المسجد آخر دون المسجد النبوى ، وقد عرف من عادة النبي ﷺ فى السير أنه كان إذا نزل منزلاً اتخذ مكاناً للصلاة يحجزه من أطرافه ، وأصحاب السير يذكرونه بلفظ المسجد ، سواء يسميه الفقهاء مسجداً أم لا ، وهذه وقعة الأحزاب حين نزلوا على حكم سعد ، فتحكم فيهم بقضاء الله فجاءه فقال : قوموا إلى سيدكم ، لأنه كان جريحاً ، القصة بطولها .

ولعل النبي ﷺ لما حاصرهم إلى عدة أيام اتخذ هناك موضعاً لصلاته ، فما يحكم به الوجدان أن المراد من المسجد هو هذا ، وبه يناسب قوله : ليعوده

سعد (١) .

(باب ادخال البعير في المسجد (٢))

يعنى بذلك أنهم ينهون عنه لما فيه من احتمال تلويث المسجد ، فإذا

من قريب ، فإن المسجد النبوى كان على ستة أميال منه ، فأين كان يعوده من قريب ، وحيث لا يثبت ما رآه البخارى من التوسيع في أحكام المساجد ، فإنه وإن كان في مسجد لكنه لم يكن مسجداً مما نحن بصددده وهو المسجد الفقهى اهـ . ويمكن الجواب عن الإمام البخارى أن من دأبه الاستدلال بكل المحتمل ، كما تقدم في الأصل السادس عشر من أصول التراجع .

(١) يعنى أن حديث الباب مختصراً يأتى مفصلاً في قصة سعد الآتية في

كتاب المغازى في (باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب) .

(٢) قال ابن بطلال : فيه جواز دخول الدواب التي يؤكل لحمها ولا ينجس بولها في المسجد إذا احتيج إلى ذلك ، وأما دخول سائر الدواب فلا يجوز وهو قول مالك اهـ . كذا في ” الكرماني ” . وقال الحافظ : وتعقب بأنه ليس في الحديث دلالة على عدم الجواز مع الحاجة ، بل ذلك دأب على التلويث وعدمه ، فحيث يخشى التلويث يمتنع الدخول ، وقد قيل : إن ناقتة النبي ﷺ كانت منوقة أى مدربة معلمة فيؤمن منها ما يحذر من التلويث وهى سائرة فيحتمل أن يكون بعير أم سلمة كان كذلك اهـ . وهذا هو الذى اختاره الشيخ .

والاختلاف بين ابن بطلال والحافظ مبنى على اختلاف مسلكيهما ، فإن ابن بطلال مالكي وبول ما كوال اللحم طاهر عندهم ، فحمل الحديث عليه ،

احتيج إلى إدخال شيء من الدواب فيه (١) أو حصل الأمن من بوله وروثه لكونه مدرباً فلا بأس .

والحافظ شافعي والأبوال كلها نجسة عندهم ، فحمل على التعميم والاحتياج والأمن عن التلوث ، وهو كذلك عند الحنفية ، وما حكى ابن بطلال ليس أيضاً على عمومهم عندهم ، قال الدردير : كره دخول كخيل فيه مما فضله نجسة لنقل التراب ونحوه بخلاف إبل فيجوز لذلك لاغيره ، قال الدسوقي : أى فيجوز لنقل لاغيره فيمنع ، وأما طوافه ﷺ على بعير فهو لأجل أن يرتفع للناس فكان من الأمور الحاجية اه . فعلم منه أنه كان مخصوصاً عندهم لايحوز مطلقاً .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى أن لفظ العلة في الترجمة معناه الحاجة ، قال الحافظ : قوله : للعلة ، أى للحاجة ، وفهم منه بعضهم أن المراد بالعلة الضعف فقال : هو ظاهر في حديث أم سلمة دون حديث ابن عباس ، ويحتمل أن يكون المصنف أشار بالتعليق المذكور إلى ما أخرجه أبوداؤد من حديثه أن النبي ﷺ قدم مكة وهو يشتكى ، فطاف على راحلته ، وأما اللفظ المعلق فهو موصول عند المصنف في كتاب الحج اه .

وقال العيني : قوله : للعلة أى للحاجة وهى أعم من أن تكون للضعف أوغيره ، ثم قال بعد ذكر ما ذكره الحافظ : ومع هذا كله تقييد العلة بالضعف لاوجه له ، لأننا قلنا : إنها أعم ، فتناول الضعف ، وأن يكون طوافه على بعيره ليراه الناس كما جاء عن جابر أنه إنما طاف على بعيره ليراه الناس وليسألوه ، فإن الناس غشوه اه .

(باب ادخال البعير في المسجد الخ (١))

(١) أشار الشيخ بذلك إلى باب بلا ترجمة بعد الباب المذكور ، وأراد بيان غرض الباب المذكور ولم يتفق له لعارض ، فترك البياض في الأصل بعد قوله : والجواب أن اه . وأفاد والدى المرحوم عند الدرس أن رأس عصا كل واحد منهما كان شبيهاً برأس البعير ، فلذلك ألحقه الإمام البخارى بـ (باب إدخال البعير) وهذا توجيه لطيف ، لكنى لم أر بعد فى شئ من الكتب أنها كانا شبيهاً برأس البعير ، فلو ثبت فلا ريب فى دقة المناسبة .

وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قد خلق بقدرة الله تعالى فى رأس عصا أحدهما نور مثل المصباح يمشيان بضوئه ، فلما افترقا خلق فى رأس عصا الآخر أيضاً مصباح ، فصار مع كل مصباح ، فإطلاق المصباحين قبل الافتراق مجاز ، لأنه قبل الافتراق كان مصباحاً واحداً ، وثبت منه جواز إخراج المصباح من المسجد للظلمة كما إدخال البعير فيه اه .

وفى تقريره الآخر : وجه المناسبة أن الطواف فى المسجد عبادة ومرور فى المسجد ، فأعطى ببركته البعير لعذر المرض ليسهل له المرور فى المسجد ، كذلك الخروج من المسجد من عند النبى ﷺ بعد انتظار الصلاة ، والتأخر عنده عليه الصلاة والسلام عبادة ومرور فى المسجد ، فأعطى ببركته النور لعذر الظلمة ليسهل لها المرور فى المسجد اه . وقال ابن بطال : إنما ذكر البخارى هذا الحديث فى باب أحكام المساجد لأن الرجلين - يعنى عباد بن بشر وأسيد بن حضير - كانا مع النبى ﷺ فى المسجد ، وهو موضع جلوسه مع أصحابه ، وأكرمهما الله تعالى بالنور فى الدنيا ببركة النبى ﷺ وفضل

وربما يخفى مناسبة الباب المعقود بعده ، والجواب

مسجده وملازمته ، وذلك آية للنبي ﷺ وكرامة له ، وأنه ﷺ خص في الآيات بما لم يخص به من كان قبله ، كما أكرم أصحابه بمثل هذا النور عند حاجتهم .

وكان البخارى يصلح له أن يترجم لهذا الباب والحديث بباب قوله تعالى : « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » يشير إلى أن الآية عامة في معناها لاسيما وقد ذكر الله تعالى النور في المشكاة « في بيوت أذن الله أن ترفع » الآية ، ويستدل أن الله تعالى يجعل لمن يسمع الله تعالى في تلك المساجد نوراً في قلوبهم وفي جميع أعضائهم ومن بين أيديهم وخلفهم في الدنيا والآخرة ، فهذا مما جعل لها من النور بين أيديها يستضيئان به في مشاهما مع قوله ﷺ : « بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة » فجعل لها منه في الدنيا ليزداد إيماناً بالنبي ﷺ ، ويوقنا أن ذلك ما وعدهم الله به من النور الذي يسعى بين أيديهم يوم القيامة برهاناً له ﷺ على صدق ما وعد به أهل الإيمان الملازمين للبيوت التي أذن الله أن ترفع اه . كذا في « الكرمانى » .

وقال الحافظ : كذا هو في الأصل بلا ترجمة ، وكأنه بيض له فاستمر كذلك ، وأما قول ابن رشيد : إن مثل ذلك إذا وقع للبخارى كان كالفصل من الباب ، فهو حسن حيث يكون بينه وبين الباب قبله مناسبة بخلاف مثل هذا الموضع ، وأما وجه تعلقه بأبواب المساجد فن جهة أن الرجلين تأخرا مع النبي ﷺ في المسجد في تلك الليلة المظلمة لانتظار صلاة العشاء معه ، فعلى هذا كان يليق أن يترجم له فضل المشى إلى المسجد في الليلة المظلمة ، ويلمح بحديث : « بشر المشائين في الظلم إلى المساجد » الحديث ، أخرجه أبو داود وغيره من حديث بريدة ، وظهر شاهده من حديث الباب لإكرام الله تعالى

هذين الصحابين بهذا النور الظاهر ، وأذخر لها يوم القيامة ما هو أعظم وأتم من ذلك اه .

وقال العيني : جرت عادة البخارى أنه إذا ذكر لفظ باب مجرداً عن الترجمة يدل ذلك على أن الحديث الذى يذكر بعده يكون له مناسبة بأحاديث الباب الذى قبله ، وههنا لامناسبة بينهما أصلاً بحسب الظاهر على ما لا يخفى ، لكن تكلف فى ذلك فقل : تعلقه بأبواب المساجد من جهة أن الرجلين تأخرا مع النبي ﷺ فى المسجد لانتظار الصلاة معه ، وقال بعضهم : فعلى هذا كان يليق أن يترجم له فضل المشى إلى المسجد ، قلت : كل واحد من الكلامين غير موجه ، لأن حديث الباب فى الرجلين الذين خرجا من عند النبي ﷺ فى ليلة مظلمة ، ثم ذكر قول ابن بطل مختصراً وقال : هذا أيضاً فيه بعد .

ثم قال : والوجه فيه أن يقال : إنها لما كانا فى المسجد مع النبي ﷺ وهما ينتظران صلاة العشاء أكرما بهذه الكرامة ، وللمسجد فى حصول هذه الكرامة دخل ، فناسب ذكره ههنا بهذه الحيشة اه . ولم أنحصل الفرق بينه وبين القول الأول الذى ذكره العلامة - قدس سره - بقوله : لكن تكلف فى ذلك إلخ ، وحكم عليه بالبعد ، وفى "تراجم شيخ المشايخ" : مناسبتة بالأبواب السابقة باعتبار أن خروج الرجلين من الصحابة كان بعد تحدثهما عن النبي ﷺ ليلاً فى المسجد ، فيستنبط منه جواز التكلم والتحدث فى المسجد اه .

وعلم من هذا كله كما يظهر من أقوالهم أنهم اختلفوا فى وجه المناسبة على عشرة أقوال : وهذا لإجمال ما قالوا : الأول : أن رأس عصا كل واحد منها كان على رأس البعير ، فلو ثبت هذا كان وجيهاً مغنياً عن الأقوال الباقية كلها .

أن (١) .

(باب الخوخة والممر^(٢) في المسجد)

الثاني : الاستدلال على جواز إخراج المصباح من المسجد للضرورة كإدخال البعير فيه للحاجة . الثالث : الاشتراك في إعطاء اليسر من الله عزاسمه لبركة العبادة ، فكما أعطى في الأول لبركة العبادة البعير أعطى في الثاني النور . الرابع : أن لامناسبة بالباب السابق بل بأبواب المساجد مطلقاً ، وكأنه أشار إلى قوله عزاسمه : « ومن لم يجعل الله له نوراً » الآية . الخامس : إشارة إلى من يسبح لله تعالى في المسجد جعل الله له نوراً من بين أيديهم ، وأراها الله تعالى ذلك كرامة لها . السادس : أشار إلى حديث أبي داود وغيره : « بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة » وهذا هو مختار الحفاظ . السابع : إشارة إلى قوله عزاسمه : « يسمي نورهم بين أيديهم وبأيمنهم » الآية في سورة التحريم . الثامن : بيان لفضية الانتظار لصلاة العشاء . التاسع : . . . بياض في الأصل ، كأن البخارى أراد وضع ترجمة لكن لم يتفق له . العاشر : بيان فضيلة لمجرد القعود في المسجد . الحادى عشر : جواز التحدث في المسجد .

(١) بياض في الأصل .

(٢) الظاهر عندى أن الممر اسم ظرف عطف تفسير للخوخة ، فإنها قد تكون صغيرة جداً تكنى للضوء فقط ، وقد تكون كبيرة يمر الناس منها ، قال الكرماني : الخوخة - بفتح المعجمة - الباب الصغير ، وقال الجوهرى : هى كوة في الجدار تؤدي إلى الضوء اهـ . وعلى هذا فكأن الإمام البخارى أشار عندى بلفظ : الممر ، إلى أن المراد بالخوخة الباب الصغير ، وعلى هذا

يعنى بذلك جواز المرور فيه عند عدم مانع من الجنابة وغيرها (١) وجه الاستدلال ما كانت عليه أصحاب الخوخات من المرور فيه ، ولم يكن الأمر بسد الخوخات نسخاً لجواز المرور وإلا لما خصص عنه أبو بكر لكونه

فلا يشكل على الإمام تكرار الترجمة ، فإنه تقدم قريباً (باب المرور في المسجد) فلو جعل الممر مصدراً ميمياً بمعنى المصدر - كما عليه عامة الشراح وعليه بنى الشيخ - قدس سره - تقريره يلزم تكرار الترجمة ، وإذا أثبت المصنف جواز المرور فيما مضى ، فأى فاقة له لإثباته مرة أخرى ، فالظاهر عندى ههنا جواز فتح الباب في المسجد دفعاً لما يتوهم من نسخه بظاهر الحديث كما أفاده الشيخ قدس سره ، ويؤيد الشيخ - قدس سره - ما قال الكرمانى ، فإن قلت : لفظ هذا المسجد ، هل دل على اختصاص حكم سد الأبواب بمسجده صلوات الله وسلامه عليه أو هو متناول جميع المساجد ؟ قلت : اللفظ لا يتناول إلا ذلك المسجد الشريف اهـ . وهذا أيضاً يؤيد عدم النسخ بل الظاهر منه أن الأمر بسد الخوخات لإظهار فضيلة أبى بكر .

(١) ذكر فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : اعلم أنه لما بنى المسجد كان أبواب المهاجرين إلى المسجد يمرّون فيه جنباً كانوا أولاً ، فنزع النبي صلوات الله وسلامه عليه من الأبواب لثلاثاً يمرّوا جنباً وأمروا بالخوخات ، ولم يسد باب على لابتته ، فكان المرور جنباً خاصة للنبي صلوات الله وسلامه عليه ولعلّى ، ولما قرب وفاته أمر بسد باب على لعدم العلة ، وأمر بسد الخوخات إلا خوخة أبى بكر اهـ .

ولم يتعرض عنه الشيخ - قدس سره - ههنا لما أنه قد أجهل الكلام عليه فى " الكوكب الدرى " إذ قال : وقد ورد فى بعض الروايات : « لا يبقين إلا باب على » وظن التعارض ليس بشئ ، فإن الوقعة متعددة واستثناء على كان فى الأول حين أمر : « لا يبقى فى المسجد باب لأحد إلا باب النبي صلوات الله وسلامه عليه »

أحداً من أفراد الأمة ، بل ليعلم بذلك مزيد اختصاص له بالإمامة الصغرى ،
وباب على رضى الله عنه « فسد الناس أبوابهم وأخذوا فى المسجد خوخت ،
فلما كان أيام وفاته عليه السلام أمر بسد الخوخت وسد باب على كلها إلا خوخة
أبى بكر . فليكن منك على ذكر اه .

وهذا الذى أشار إليه الشيخ من استثناء باب على معروف فى الروايات
بسطها الحافظ فى " الفتح " ثم قال : وهذه الأحاديث بقوى بعضها بعضاً ،
وكل طريق منها صالح للاحتجاج فضلاً عن مجموعها ، وقد أورد ابن الجوزى
هذا الحديث فى " الموضوعات " وأخرجه من حديث سعد بن أبى وقاص
وزيد بن أرقم وابن عمر مقتصرأ على بعض طرقه عنهم ، وأعله ببعض من
تكلم فيه من رواته ، وليس ذلك بقادح لما ذكرت من كثرة الطرق ، وأعله
أيضاً بأنه مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة فى باب أبى بكر ، وزعم أنه من
وضع الرافضة قابلوا به الحديث الصحيح فى باب أبى بكر ، وأخطأ فى ذلك
خطأً شنيعاً ، فإنه سلك فى ذلك رد الأحاديث الصحيحة بتوهمه المعارضة مع
أن الجمع بين القصتين ممكن ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، ونقلته فى هامش
" الكوكب " مؤيداً لكلام الشيخ - قدس سره - فإن الذى جمع به الشيخ هذا
هو الذى بسطه الحافظ ، وقال : محصل الجمع أن الأمر بسد الأبواب وقع
مرتين ، ففى الأولى استثنى على رضى الله عنه لما ذكره ، وفى الأخرى
استثنى أبو بكر اه .

ومال العنى إلى الترجيح إذ قال : فإن قلت : روى ابن عباس عليه السلام أنه
قال : « سدوا الأبواب إلا باب على » قلت : قال الترمذى : هو غريب ،
وقال البخارى : حديث : « إلا باب أبى بكر » أصح ، وقال الحاكم : تفرد
به مسكين بن بكير عن شعبة ؛ وقال ابن عساكر : هو وهم اه .

فيكون إشارة إلى الإمامة الكبرى (١) مع ما يظهر له في ذلك من زيادة شرف ومنقبة .

قوله : ولكن خلة الإسلام ، وإذا كانت مبنية على الإسلام (٢) تكون

(١) قال شيخ المشايخ في " التراجم " : الذي يفهم من الحديث أنه ﷺ بنى قوله : « إن من أمن الناس على بكاء أبي بكر » وهذه الرواية مخصوصة بخصوص أبي سعيد ، وقد جاء عن كثير من الصحابة أنه ﷺ خطب لهذا خطبة " مستقلة " ودلالتها على الاستخلاف ظاهر ، ولا يخفى على من له طبع سليم اه . قال الكرماني : وفي أمره ﷺ بسد الأبواب الشارعة إلى المسجد غير باب أبي بكر اختصاص شديد لأبي بكر ، وفيه دلالة على أنه قد أفرد في ذلك بأمر لا يشارك فيه ، وأولى ما يصرف إليه التأويل فيه الخلافة ، وقد أكد الدلالة عليها بأمره إياه بالإمامة في الصلاة التي بنى لها المسجد ، ولأجلها يدخل إليه من أبوابه .

قال : ولا أعلم في اثبات القياس أقوى من إجماع الصحابة على استخلاف أبي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه إياه في أعظم أمور الدين وهو الصلاة ، ففاسوا عليها سائر الأمور اه . وقال بعد ذلك : في الحديث اختصاصه بالفضيلة التي لم يشارك فيها كما خصه عليه الصلاة والسلام بما لم يخص به غيره ، وذلك أنه جعل باب المسجد ليخافه في الإمامة ، فيخرج من بيته إلى المسجد كما كان ﷺ يخرج ، ومنع الناس من ذلك كلهم دليل على خلافته بعده اه .

(٢) وما ألطف ما أفاده الشيخ وحاصله : أن هذه الخلة لما كانت مبنية على الإسلام ومعلوم أن إسلام أبي بكر في أعلى مراتبه ، فلا أن تكون (م - ٥٧)

خلة أبا بكر أشد من خلته لغيره لكونه فى أعلى مراتبه .

الخلة المبنية على هذا فى أعلى مراتب الخلة ، ولا يرد عليه حينئذ أن خلة الإسلام حاصلة لجميع المسلمين إذ تفاوتها باعتبار تفاوت مراتب الإسلام ، ولا شك أن أبا بكر أفضل المسلمين من أمته ﷺ ، وفى " الكرماني " : قال الزمخشري : الخليل : المخال ، وهو الذى يخالك أى يوافقك فى خلاك ، أو يسايرك فى طريقك ، من الخل وهو الطريق فى الرمل ، أو يسد خللك أو يداخلك خلال منازلك ، وقيل : أصل الخلة الانقطاع ، ف خليل الله : المنقطع إليه .

وقال عياض : أصل الخلة الافتقار والانقطاع ، ف خليل الله أى المنقطع إليه لقصر حاجته عليه ، وقيل : الخلة : الاختصاص بأصل الاضطفاء ، وقال ابن فورك : الخلة صفاء المودة بتخلل الأسرار ، وقيل : الخليل من لا يتسع قلبه لغير الخليل ، ومعنى الحديث : لو كنت منقطعاً إلى غير الله لانقطعت إلى أبى بكر ، لكن هذا ممتنع ، أو لو اتسع قلبى لغير الله لاتسع له ، ونحو ذلك .

فإن قلت : قال بعض الصحابة : سمعت خليلي ﷺ ، قلت : لا بأس بالانقطاع إلى النبي ﷺ ، لأن الانقطاع إليه انقطاع إلى الله تعالى ، أو فى حكم ذلك ، انتهى بزيادة من " العيني " ، وزاد أيضاً : فعنى الحديث أن أبا بكر متأهل لأن يتخذه ﷺ خليلاً لولا المانع المذكور وهو أنه امتلاً قلبه بما تخلله من معرفة الله ومحبه ومراقبته ، حتى كأنها مزجت أجزاء قلبه بذلك ، فلم يتسع قلبه لخليل آخر فعلى هذا لا يكون الخليل إلا واحداً ومن لم ينته إلى ذلك ممن تعلق القلب به فهو حبيب ولذلك أثبت لأبى بكر وعائشة أنهما أحب الناس إليه ونفى عنهما الخلة التى هى فوق المحبة .

(باب الابواب والغلق الخ (١))

أفاد بذلك دفع ما عسى أن يتوهم من كراهة غلق باب المسجد لكونه عائداً على موضوعه بالنقض ، إذ المسجد حق مشترك فيه ، فلا يستهد به أحد منهم فيغلقه ويسده على غيره ، فرد هذا التوهم بأن ذلك جائز إذا كان

وقد اختلف أرباب القلوب في ذلك فذهب الجمهور إلى أن الجلة أعلى تمسكاً بهذا الحديث ، وذهب ابن فورك إلى أن الحجة أعلى ، لأنها صفة نبينا محمد ﷺ وهو أفضل من الخليل ، وقيل : هما سواء فلا يكون الخليل إلا حبيباً ولا الحبيب إلا خليلاً اهـ .

(١) بالمعجمة واللام المفتوحين المغلاق وهو ما يغلق به الباب ، وفسره شيخ الإسلام بالقفل ، وفي " فيض الباري " : الغلق ترجمته : روك يعنى قفل ، يا بلائي ، يا چٹخنی . قال العيني : أى هذا باب في بيان اتخاذ الأبواب للكعبة ولغيرها من المساجد لأجل صونها عما لا يصلح فيها ، ولأجل حفظ ما فيها من الأيدي العادية ، ولهذا قال ابن بطال : اتخاذ الأبواب للمساجد واجب ، وعلل الوجوب بما ذكرنا اهـ . قلت : ولا يبعد عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى أن ذلك لا يدخل في قوله عز اسمه : « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » الآية .

وقال الحافظ في حديث الباب : قال ابن بطال : الحكمة في غلق الباب حينئذ لثلاث يظن الناس أن الصلاة فيه سنة فيلتزمون ذلك ، كذا قال ، ولا يخفى ما فيه ، وقال غيره : يحتمل أن يكون ذلك لثلاث يزدحموا عليه لتوفر دواعيهم على مراعاة أفعاله ليأخذوا ما عنه ، أو يكون ذلك أسكن لقلبه وأجمع لخشوعه ، وإنما أدخل معه عثمان لثلاث يظن أنه عزل عن ولاية الكعبة ، وبلا

متضمناً لفائدة من صون متاع المسجد وحفظ ما فيه من الأثاث ، ودلالة الرواية والأثر على هذا المعنى ظاهرة ، وكان مسجد ابن عباس هذا فى الطائف بناه حين انتقل إليها (١) .

وأسامة للملازمتها خدمته ، وقيل : فائدة ذلك التمكن من الصلاة فى جميع جهاتها ، لأن الصلاة إلى جهة الباب وهو مفتوح لا يصح اهـ . قلت : وهذه المصالح التى ذكرها الحافظ فى الحديث يمكن إجراؤها فى الترجمة أيضاً .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى وجه قوله : لورأيت ، فإن ابن جريج وابن أبى مليكة كليهما مكيان ، وكان المسجد بالطائف ، ولذا قال : لورأيت ، وهذا أجود عندى مما قالته الشراح : إنه قال ذلك لأن المسجد قد كان اندرس إذ ذاك ، قال العيني : لورأيت ، جزاءه محذوف أى رأيتها كذا وكذا ، ويحتمل أن يكون لو للتمنى ، فلا تحتاج إلى الجزاء ، وهذا الكلام يدل على أن هذه المساجد كانت لها أبواب وأغلاق بأحسن ما يكون ، لكن كانت فى الوقت الذى قال ابن أبى مليكة لابن جريج خربت واندرست اهـ .

وقال الحافظ : لورأيت ، محذوف الجواب وتقديره : لرأيت عجباً أو حسناً لإتقانها أو نظافتها أو نحو ذلك ، وهذا السياق يدل على أنها فى ذلك الوقت كانت قد اندرست اهـ . ووجه قولى : إن ما أفاده الشيخ أجود أن وفاة ابن عباس سنة ٦٨ هـ ، وولادة ابن جريج على ما هو المعروف سنة ٨٠ هـ ، فليس بين زمانيهما مدة تدرس وتخرب فيه الأبواب المتقنة ، وعلى قول من قال : إن ابن جريج تجاوز المائة يكون ولادته سنة خمسين ، فكيف يقال : إن الأبواب المتقنة قد اندرست فى زمانه ، وتوفى ابن أبى مليكة سنة ١١٧ هـ ؛ فلا بد أن يقول هذا قبل وفاته ، وهذه مدة لا تخرب ولا تدرس فيها الأبواب المتقنة ، فتأمل ؛ ثم لا يذهب عليك أن ابن أبى مليكة اسمه : عبد الله

قوله : ترفعان أصواتكما (١) ولعلهما رفعاً صوتهما فوق ما يرخص فيه من رفعه أو في غير ما يرخص فيه من أمر الخير (٢) .

ابن عبيد الله ، فما في ” العيني ” أنه عبد الله بن عبد الرحمن تحريف من الناسخ .

(١) قال شيخ المشايخ في ” التراجم ” : هذا الحديث بحسب الظاهر حديث موقوف ومثل هذا عند المؤلف له حكم المرفوع لما ذكر فيه لفظ مسجد رسول الله ﷺ ، وقد خالف مسلم في أمثال هذا الحديث قريباً من ثلاثمائة حديث ولم يحكم برفع تلك الأحاديث اهـ . وأشار الحافظ إلى الجواب عن الإيراد بقوله : لأوجعتكما ، زاد الإسماعيلي : جلدأ ، ومن هذه الجهة يتبين كون هذا الحديث له حكم الرفع ، لأن عمر لا يتوعدهما بالجلد إلا على مخالفة أمر توقيفي اهـ .

(٢) قال الكرماني : قال ابن بطلال : قال بعضهم : أميا إنكار عمر فلاأنهم رفعوا أصواتهم في ما لا يحتاجون إليه من اللغظ الذي لايجوز في المسجد وإنما سألهما : من أين أنتم ؟ ليعلم أنها إن كانا من أهل البلد ، وعلم أن رفع الصوت في المسجد باللغظ فيه غير جائز زجرهما وأدبهما ، فلما أخبراه أنها من غير البلد عذرهما بالجهل ، وأما ارتفاع صوت كعب وابن أبي حدرد فإنهما كانا في طلب حق واجب ، فلم ينكر النبي ﷺ ذلك عليهما .

وذهب مالك إلى أنه لايرفع الصوت في المسجد في العلم ولا غيره ، وأجازه أبو حنيفة ، قال ابن عيينة : مررت : بأبي حنيفة وهو مع أصحابه في المسجد وقد ارتفعت أصواتهم ، فقلت : يا أبا حنيفة ! الصوت لا ينبغي أن يرفع فيه ، فقال : دعهم فإنهم لايفقهون إلا بهذا اهـ . وقال الحافظ : أشار البخاري بالترجمة إلى الخلاف في ذلك فقد كرهه مالك مطلقاً سواء كان في العلم أم في غيره ، وفرق غيره بين ما يتعلق بغرض ديني أو نفع دنيوي

قوله : فارتفعت أصواتها ، أى رفعاً غير بالغ حد الإنكار (١) مع أنه كان يتضمن إحياء حق ، ثم إن المؤلف قصد بإيراد الروایتين المختلفتين أن يشير إلى أن كل رفع غير منهي عنه ولا كله مرخص فيه ، ولا يستلزم استماعه ﷺ أن يكونا قد رفعا أصواتها رفعاً بالغاً لصغر المسجد وقرب الحجرة .

وبين مالا فائدة فيه ، وساق البخارى فى الباب حديث عمر الدال على المنع ، وحديث كعب الدال على عدمه إشارةً منه إلى أن المنع فيما لا منفعة فيه وعدمه فيما تلجى الضرورة إليه اهـ .

وقال العيني : ورد فى حديث وائلة عند ابن ماجه رفعه : « جنبوا مساجدكم صبيانكم وخصوصاتكم » الحديث ، وحديث مكحول عند أبى نعيم عن معاذ مثله ، وحديث جبير بن مطعم بلفظ : « ولا ترفع فيه الأصوات » وكذا حديث ابن عمر عند أبى أحمد ، وأجيب بأن هذه الأحاديث ضعيفة ، فبقى الأمر على الإباحة من غير معارض ، وهذا الجواب لا يعجبني لأن الأحاديث الضعيفة تتعاضد وتتقوى إذا اختلفت طرقها ، فالأولى أن يقال : أحاديث المنع محمولة على ما إذا كان الصوت متفاحشاً ، وحديث الإباحة على ما إذا كان غير متفاحش اهـ .

(١) كما تقدم قريباً ، والحديث مضمي فى (باب التقاضى فى المسجد) هكذا بلفظ : فخرج إليهما رسول الله ﷺ ، وسيأتى فى (باب الملازمة) من رواية الأعرج : فرأى بهما النبي ﷺ ، قال الحافظ : فظاهر الروایتين التخالف ، وجمع بعضهم بينهما باحتمال أن يكون مر بها أولاً ، ثم إن كعباً أشخص خصمه للمحاكمة ، فسمعها النبي ﷺ أيضاً وهو فى بيته ، وفيه بعد ، لأن فى الطريقين أنه ﷺ أشار إلى كعب بالوضيعة ، وأمر غريمه

(باب الحلق (١) في المسجد)

بالقضاء فلو كان أمره ﷺ بذلك تقدم لها لما احتاج إلى الإعادة .

والأولى فيما يظهر لي أن يحمل المرور على أمر معنوي لاحسنى اه . ويمكن عندى أن يجاب عن إشكال الحافظ بأن فى حديث المرور اختصاراً فإنه ذكر فيه الإشارة بالوضيعة باعتبار المال ، فإنه ﷺ مر عليهما ولم يلتفت إليه لكون الأمر ، ثم لما طالت الخصومة أشار بالوضيعة ، فاختصر الأعرج القصة ، فذكر المقصود وهو الإشارة بالوضيعة ، وجمع بينها القسطلاني بأنه ﷺ خرج لأجلها ومر بها ، قال : وبهذا التوفيق ينبنى التعارض اه .

قلت : والأوجه عندى الأول ، يعنى كان المرور متقدماً لأن الإشارة بالشطر كان عند كشف الستارة ، وتعقب العيني على كلام الحافظ فقال بعد نقل كلامه : والذي استبعد هذا فقد أبعد لأن إعادته بذلك قد تكون للتأكيد ، لأن الوضيعة أمر مندوب والتأكيد بها مطلوب ، وما قال هذا القائل : والأولى أن يحمل المرور على أمر معنوي لاحسنى ، إن أراد بالمعنوى الخروج ، ففيه إخراج اللفظ عن معناه الأصلى بلا ضرورة ، والأولى أن يكون اللفظ على معناه الحقيقى ، ويكون المعنى أنه ﷺ لما سمع صوتها خرج من البيت لأجلها ومر بها اه . وهذا هو الذى اختاره القسطلاني كما تقدم ، ولى فيه إشكال ذكرته ، فالأوجه عندى أن فى حديث المرور اختصاراً .

(١) قال الحافظ : بفتح المهملة ويجوز كسرهما واللام مفتوحة على كل حال جمع حلقة بإسكان اللام على غير قياس ، وحكى فتحها أيضاً اه . وقال العيني : هى بكسر الحاء المهملة وفتح اللام ، كذا قاله الخطابى فى "إصلاح الغلط" ، وقال ابن التين : بفتح الحاء واللام جمع حلقة مثل تمررة وتمر ،

يعنى بذلك أن ما ورد من النهى عن التحلق (١) فإنما هو حيث يخلُ بأمر الصلاة ويشغلهم عنها (٢) فأما إن كان الاجتماع لغيرها من استماع خطبة أو وعظ فلا ضمير فيه كما تثبته الروايات، وإثبات الروايات إياه (٣) مبنى على أن جلوسهم للوعظ إنما كان حلقاً لا صفوفاً ، وذلك لما فيه من التوجه التام

والحلق عند سيبويه اسم جمع وليس بجمع وبسط كلام أهل اللغة فيه .

(١) ورد في ذلك عدة روايات : منها : ما قال الحافظ : وأما ما رواه مسلم من حديث جابر بن سمرة قال دخل رسول الله ﷺ المسجد وهم حلق ، فقال : « ما لي أراكم عزين » الحديث ، فلا معارضة بينه وبين هذا لأنه إنما كره تحلقهم على ما لا فائدة فيه ولا منفعة ، بخلاف تحلقهم حوله فإنه كان لسماع العلم والتعلم منه اهـ .

(٢) كما يشير إليه حديث أبي داؤد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : نهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة ، بسط الكلام عليه الشيخ في " البذل " وقال : قال الشوكاني : حمل النهى عند الجمهور على الكراهة لأنه ربما قطع الصفوف والتراص في الصفوف الأول فالأول ، وقال الطحاوى : التحلق المنهى عنه قبل الصلاة إذا عم المسجد و غلبه فهو مكروه ، وغير ذلك لا بأس به والتقيد بقبل الصلاة يدل على جوازه بعد ها للعلم والذكر ، إلى آخر ما بسطه الشيخ .

(٣) أشار الشيخ بذلك إلى مطابقة الروايات بالترجمة فإن الأوليين منها لا تطابق الترجمة قال الكرماني : إن قلت : ما وجه دلالة هذه الأحاديث على الترجمة ؟ قلت : أما دلالة الحديث الثالث عليها فظاهرة سيما في بعض الروايات : فرأى فرجةً في الحلقة ، بزيادة لفظ : في الحلقة ، وأما الأولان فإنما يدلان على الجلوس في المسجد ، الذي هو جزء الترجمة ، ولا يلزم أن

يدل كل الحديث على كل الترجمة ، بل لودل البعض على بعضها والبعض الآخر على باقيها لكفاه ، إذ المقصود أن تعلم الترجمة مما ذكر في الباب اه .

وقال الحافظ : أراد البخارى بذكر تعليق الوليد بن كثير بيان أن ذلك كان في المسجد ليتم له الاستدلال لما ترجم له ، وقد اعترضه الإسماعيلي فقال : ليس فيما ذكر دلالة على الحلق ولا على الجلوس في المسجد بحال ، وأجيب بأن كونه في المسجد صريح من هذا المعلق ، وأما التحلق فقال المهلب : شبه البخارى جلوس الرجال في المسجد حول النبي ﷺ وهو يخطب بالتحلق حول العالم لأن الظاهر أنه ﷺ لا يكون في المسجد وهو على المنبر إلا وعنده جمع جلوس محدقين به كالمتحلقين ، وقال غيره : حديث ابن عمر يتعلق بأحد ركعتي الترجمة وهو الجلوس ، وحديث أبي واقد يتعلق بالركن الآخر وهو التحلق اه .

قلت : وهذا هو الذى اختاره الكرماني كما تقدم ، وقال القسطلاني : قيل : ليس في الحديث ما يدل على الحلقة ، وأجيب : بأنه شبه جلوس الرجال في المسجد حوله ﷺ وهو يخطب بالتحلق حول العالم ، لأن الظاهر أنه ﷺ لا يكون في المسجد وهو على المنبر وعنده جمع جلوس إلا محدقين به كالمتحلقين اه . وهذا الذى حكاه الحافظ عن المهلب وهو الذى اختاره الشيخ ، وسياق كلام الشيخ - قدس سره - أوضح في إفادة المعنى ، وحاصله : الاستدلال بظاهر الحال وهو المعروف المطرد من أصول تراجم البخارى كما تقدم في الأصل الرابع عشر .

والإقبال البالغ إلى الواظف فيكون أبلغ في العظة ، مع أن فيه تقريباً إليه (١)
وفي الاصطفاة يقتضى تقرب بعض دون بعض ، وقد وقع التصريح أيضاً
في الرواية الثالثة ، فكان كالقرينة في جلوسهم لاستماع الخطبة في الروايتين
المقدمتين (٢) والله أعلم .

(باب الاستلقاء في المسجد)

قصد بذلك أن ما ورد من النهى عن الاستلقاء في المسجد (٣) فإنما
هو معلول بكشف السر (٤) فإذا أمن منه فلا ضير فيه .

(١) أى إلى الواظف ، لتساوى كل منهم من جوانب الحلقة بخلاف
الاصطفاة ، فإن التقرب فيه يكون لمن كان قريب الواظف .

(٢) وأيضاً كونه عليه السلام على المنبر في الرواية الأولى ، وقوله : يخطب
في الرواية الثانية كالنص في أنهم كانوا مجتمعين معه لاستماع الخطبة .

(٣) كما في " مسلم " و " أبى داود " وغيرها ، ولفظ " مسلم " : عن
جابر أن رسول الله ﷺ نهى أن يرفع الرجل إحدى رجليه على الأخرى
وهو مستلق على ظهره ، وفي أخرى له عنه : « ولا تضع إحدى رجليك
على الأخرى إذا استلقيت » .

(٤) ليس المراد المعاول الاصطلاحى بل المراد معلل بعللة الكشف ،
قال الخطابى : فيه بيان جواز هذا الفعل ، ودلالة أن خبر النهى عنه إما
منسوخ وإما أن يكون علته النهى عنه أن تبدو عورة الفاعل لذلك ، فإن الإزار
ربما ضاق ، فإذا شال لابسه إحدى رجليه فوق الأخرى بقيت هناك فرجة
تظهر منها عورته ، وقال ابن بطال : كأن البخارى ذهب إلى أن حديث جابر
منسوخ بهذا الحديث ، واستدل على نسخه بعمل الخليفين بعده ، إذ لا يجوز

أن يحقن عليهما الناسخ والمنسوخ من فعله ﷺ اهـ . كذا في " الكرمانى " .
وقال الحافظ : قال الخطابى : فيه أن النهى الوارد عن ذلك منسوخ ، أو يحمل
النهى حيث يخشى أن تبدو العورة ، والجواز حيث يؤمن ، قال الحافظ :
الثانى أولى من ادعاء النسخ لأنه لا يثبت بالاحتمال ، ومن جزم به البيهقى
والبغوى وغيرهما من المحدثين ، وجزم ابن بطلال ومن تبعه أنه منسوخ .

وقال المازرى : إنما بوب لذلك لأنه وقع فى كتاب أبى داود وغيره
لا فى الكتب الصحاح النهى عن أن يضع إحدى رجليه على الأخرى ، لكنه
عام لأنه قول يتناول الجميع ، واستلقاءه فى المسجد فعل قد يدعى قصره عليه
فلا يؤخذ منه الجواز ، لكن لما صح أن عمر و عثمان كانا يفعلان ذلك دلّ على
أنه ليس خاصاً به ﷺ بل هو جائز مطلقاً ، فإذا تقرر هذا صار بين الحديثين
تعارض ، فيجمع بينهما فذكر نحو ما ذكره الخطابى ، وفى قوله عن حديث
النهى : ليس فى الكتب الصحاح ، إغفال ؛ فإن الحديث عند مسلم فى اللباس ،
وفى قوله : فلا يؤخذ منه الجواز نظر لأن الخصائص لا تثبت بالاحتمال .

والظاهر أن فعله ﷺ كان ليبيان الجواز ، وكان ذلك فى وقت الاستراحة
لا عند مجتمع الناس لما عرف من عادته ﷺ من جلوسه بينهم بالوقار التام ،
وقال الداؤدى : فيه أن الأجر الوارد للابث لا يختص بالجالس بل يحصل
للمستلق أيضاً اهـ . وفى " تراجم شيخ المشايخ " : ثبت فى الباب جواز
الأمرين : الاستلقاء ، ووضع الرجل على الرجل ، الذى نهى عنه فى حديث آخر ،
فلما أن يقال : هذا ناسخ للنهى ، أو يقال : إن النهى محمول على ما إذا كان
الإزار ضيقاً يخاف فيه انكشاف العورة اهـ .

(باب المسجد يكون فى الطريق (١))

قلت : والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بقوله : ومد الرجل ، فى الترجمة كما فى نسخة إلى ما اختاره الشيخ فى ” البذل ” أن رفع الرجل على الرجل وهو مستقل على نوعين : إما أن يكون رجلان ممدودتين ومبسوطتين على الأرض فيضع إحداهما على الأخرى ، فى هذه الصورة مأمون عن التكشف ، وأما إذا كان أحد الرجلين مقبوضةً فيرفع الرجل الأخرى ويضعها على ركبة الرجل المقبوضة ، فعلى هذا إذا كان لابساً الإزار يحتمل أن تنكشف عورته ، فعلى هذا ورد النهى ، وأما إذا كان عليه سراويل ، فلا يحتمل كشف العورة فى الصورتين ، فيجوز فى الحالتين وضع إحدى الرجلين على الأخرى ، انتهى مختصراً . قلت : فالأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بلفظ : مد الرجل ، فى الترجمة إلى أن الجواز مقيد بمد الرجل ، كما أفاده الشيخ .

والحاصل : أنهم ذهبوا فى ذلك إلى خمسة أقوال : الأول : إنه منسوخ به جزم ابن بطال ومن تبعه . والثانى : محمل النهى إذا خشى بدو العورة ، والجواز عند الأمن عن ذلك ، به جزم البيهقى والبغوى وغيرهما وهو مختار الحافظ . الثالث : النهى عند مجتمع الناس والجواز فى الخلوة كما يستنبط من كلام الحافظ : الرابع : النهى عند ضيق الإزار والإباحة إذا كان واسعاً وهو مختار شيخ المشايخ . والخامس : النهى إذا وضع إحدى رجليه على ركبته الأخرى المقبوضتين ، والإباحة عند مدهما وهو مختار شيخنا فى ” البذل ” وهو مختار الإمام البخارى عند هذا العبد الضعيف المبتل بالسيئات .

(١) قال المأزرى : بناء المسجد فى ملك المرأ جائز بالإجماع وفى غير ملكه ممتنع بالإجماع ، وفى ” المباحات ” : حيث لا يضر بأحد جائز أيضاً ،

أراد بذلك إثبات أن المسجد حق العامة كالطريق فلكل منهم أن يجعل بعضه مسجداً إذا لم يضر بالعمامة إلا أنه يمكن لكل واحد منهم أيضاً أن يمنع عن ذلك وإن لم يكن له ضرر فيه ، والحاصل : أن الطريق بعد ما لم يكن ضيقاً فلكل من العامة إحداث شيء فيه ما لا يضر بالعمامة ، سواء كان ما يحدثه لنفسه خاصة أو للناس عامة (١) وأيضاً فكما أن لكل منهم حق الإحداث فكذلك لكل منهم منعه عنه لاشتراك الكل فيه .

لكن شدة بعضهم فمنعه ، لأن مباحات الطريق موضوعة لانتفاع الناس ، فإذا بنى بها مسجد منع انتفاع بعضهم ، فأراد البخارى الرد على هذا القائل واستدل بقصة أبي بكر لكون النبي ﷺ اطلع على ذلك وأقره ، قال الحافظ : والمنع المذكور مروي عن ربيعة ، ونقله عبد الرزاق عن علي وابن عمر لكن بإسنادين ضعيفين كذا في " الفتح " " والعيني " وزاد : ذكره عبد الرزاق بإسناد ضعيف ، والصحيح ما نقل عن أبي بكر ، وقوله : وبه قال الحسن إلخ ، فإن قلت : الجمهور على جواز ذلك فما الفائدة في تصريح هؤلاء الثلاثة وتخصيصهم ؟ قلت : لما ورد عنهم هذا الحكم صريحاً صرح بذكرهم اه . وهكذا في " الفتح " .

(١) كما أشار إليه البخارى في (باب ما جاء في السقائف) من كتاب المظالم ، قال الحافظ : كأنه أشار إلى أن الجلوس في الأمكنة العامة جائز ، وأن اتخاذ صاحب الدار سابطاً أو مستظلاً جائز إذا لم يضر المارة اه . وترجم البخارى بـ (باب أفنية الدور) قال الحافظ : الترجمة معقودة لجواز تحجره بالبناء ، وعليه جرى العمل في بناء المساطب في أبواب الدور ، والجواز مقيد بعدم الضرر للتجار والمارة اه . وذكر البخارى فيه أيضاً حديث بناء أبي بكر مسجداً ، هذا ؛ ثم ترجم البخارى (باب الآبار التي على الطريق إذا لم يتأذ

(باب الصلاة فى مسجد السوق ^(١))

بها) قال الحافظ : أى إن حفرها جائز فى طريق المسلمين لعموم النفع بها إذا لم يحصل بها تأذ لأحد منهم اهـ .

(١) اختلفوا فى غرض المصنف بالترجمة ، قال الكرماني : لعل غرض البخارى منه الرد على الحنفية حيث قالوا بامتناع المساجد فى الدار المحجوب عن الناس اهـ . وتعقب عليه الحافظ بأن الذى فى كتب الحنفية الكراهة لا التحريم اهـ . قلت : ما قال الكرماني فى غرض الترجمة بعيد جداً لأنه لو أراد البخارى هذا فيكون المراد بمسجد السوق المسجد الاصطلاحي ، فكيف يطابقه الحديث ؟ فإنه ورد فيه : « صلاة الجميع تزيد على صلاته فى سوقه » فهل يقال : إن الثواب فى مسجد المحلة يزيد على الصلاة فى المسجد الشرعى الذى فى السوق ولم يقل به أحد ، بل رده الكرماني بنفسه أيضاً إذ قال : فإن قلت : هذا الحديث لا يطابق ظاهر الترجمة ؟ قلت : المراد بالمساجد مواضع لإيقاع الصلاة لا الأبنية الموضوعة للصلاة من المساجد ، فكأنه قال : باب الصلاة فى مواضع الأسواق .

وقال ابن بطال : روى أن الأسواق شرالبقاع فخشى البخارى أن يتوهم من رأى ذلك الحديث أنه لا تجوز الصلاة فى الأسواق استدلالاً به ، فجاء بمحدث أبى هريرة إذ فيه إجازة الصلاة فى السوق ، واستدل البخارى أنه إذا جازت الصلاة فى الأسواق فرادى كان أولى أن يتخذ فيه مسجد للجماعة اهـ . وفى " الفتح " : ظهر بمحدث أبى هريرة أن الصلاة فى السوق مشروعة ، وإذا جازت الصلاة فيه فرادى كان أولى أن يتخذ فيه مسجد للجماعة ، أشار إليه ابن بطال اهـ . وعلى هذا فالمراد بالمسجد فى الترجمة عند ابن بطال المسجد الاصطلاحي .

وقال الحافظ . موقع الترجمة الإشارة إلى أن الحديث الوارد في أن الأسواق شر البقاع وأن المساجد خير البقاع كما أخرجه البزار وغيره لا يصح إسناده ، ولو صح لم يمنع وضع المسجد في السوق ، لأن بقعة المسجد حيثئذ تكون بقعة خير ، وقيل : المراد بالمساجد في الترجمة مواضع إيقاع الصلاة لا الأبنية الموضوعة لذلك ، فكأنه قال : باب الصلاة في مواضع الأسواق ، ولا يخفى بعده اهـ .

وتعقب العيني على هذه الثلاثة فقال : كل منهم تكلف ، أما الكرماني فإنه ارتكب المجاز من غير ضرورة ، أى في قوله : المراد بالمساجد مواضع إيقاع الصلاة ، وأما ابن بطال فإنه من أين تحقق خشية البخارى مما ذكره ؟ وأما القائل الثالث أى الحافظ ، فإنه أبعد جداً لأنه من أين علم أن البخارى أشار به إلى ما ذكره ؟ والأوجه أن يقال : إن البخارى لما أراد أن يورد حديث أبى هريرة الذى فيه الإشارة إلى أن صلاة المصلى لا تخلو إما أن تكون في المسجد الذى بنى لها ، أو في بيته الذى هو منزله ، أو السوق وضع باباً فيه جواز الصلاة في المسجد الذى في السوق ، وإنما خص هذا بالذكر من بين الصلاة لأن السوق موضع اللغط ، واشتغال الناس بالبيع والشراء ، والأيمان الكثيرة فيه بالحق والباطل ، وربما كان يتوهم عدم جواز الصلاة فيه من هذه الجهات خصه بالذكر اهـ .

وقال السندى : قوله : صلاته في سوقه ، يدل على جواز الصلاة في السوق ، وإلا لما كان لها فضل ، فلا يصح تفضيل صلاة الجميع عليه ، فإذا جازت الصلاة في السوق فجواز الصلاة في مسجد السوق بالأولى ، وقد يقال : صلاة الجميع هى الصلاة في المسجد مع الإمام أعم من أن تكون في مسجد

أى المواضع المهيأة للصلاة التى ليس لها حكم المساجد (١) وهى ما جعله الواقف لله خاصة ، وثبت له حكم المسجد بشرائطه المعروفة فى الفقه ، والقرينة

السوق أو فى غيره من المساجد ، فشمّل بعمومه الصلاة فى مسجد السوق ، فحل الاستدلال هو أن الإطلاق دليل على جواز الصلاة فى مسجد السوق أيضاً اهـ . قلت : الشق الأول من كلام السندى هو الذى تقدم عن ابن بطال .

وعلم من هذا كله أنهم اختلفوا فى ذلك على سبعة أقوال : الأول : إن المراد بالمسجد فى الترجمة الموضع المعد للصلاة لا المسجد الاصطلاحي ، وهو الذى اختاره الشيخ ، واختاره الكرمانى آخرأ فى المطابقة بين الحديث والترجمة ، وأجاد الشيخ فى الاستدلال على هذا المراد ، ويؤيده أيضاً أثر ابن عون . الثانى : الرد على الحنفية ، ذكره الكرمانى أولاً فى غرض الترجمة . الثالث : مختار ابن بطال أن المراد بالمسجد فى الترجمة المسجد الاصطلاحي ، والاستدلال عليه بالحديث بالأولوية . الرابع : مختار الحافظ الإشارة إلى رد حديث : شر البقاع ، أو أن الحديث المذكور لا يمنع بناء المسجد الاصطلاحي فيه ، فالمراد فى الترجمة بالمسجد الاصطلاحي وهو الخامس . والسادس : مختار العبى أن الأسواق لما كانت موضع اللفظ كان يتوهم منه أن لا يجوز فيه بناء المسجد ، فدفعه بالترجمة ، والمراد بالمسجد عنده فى الترجمة الاصطلاحي لرده على الكرمانى . السابع : ما ذكره السندى من أن المراد بالمسجد فى الترجمة الاصطلاحي والاستدلال عليه بعموم اللفظ ، وسيأتى شئ من الكلام على حديث الباب فى (باب فضل صلاة الجماعة) .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : ليس المراد به مسجد الجماعة فى السوق ، بل المراد المسجد الذى يتخذه أحد أهل السوق فى مكانه ليصلى فيه منفرداً ، يعنى هو جائز لكن الصلاة فيه أقل ثواباً من الصلاة فى مسجد

على أن المراد بالمسجد هذا لا الاصطلاحى منه قوله : على صلاته فى سوقه (١)
إذ لو كان المراد فيه هو المسجد الاصطلاحى لما انتقص أجره من صلاة المسجد .

ثم اختلفوا فى مقدار من صلى بجماعة فى غير المسجد هل له ثواب
المسجد ؟ (٢) والأصح : لا (٣) فقل : هذه المضاعفة المذكورة ههنا هى الثوبة

الجماعة بخمس وعشرين درجة اه .

(١) قال النووى فى " شرح مسلم " : المراد به صلاته فى بيته وسوقه
منفرداً هذا هو الصوب ، وقيل فيه غير هذا ، وهو قول باطل نبهت عليه
لثلاثا يغتروا به اه . وقال العينى : المراد صلاة المنفرد ، وقوله : فى بيته ،
قرينة عليه لأن الغالب أن الرجل يصلى فى بيته منفرداً اه .

(٢) فى " الدر المختار " : الجماعة سنة مؤكدة للرجال وأقلها اثنان
أى واحد مع الإمام فى مسجد أو غيره . قال ابن عابدين : اختلف العلماء فى
إقامتها فى البيت ، والأصح أنها كإقامتها فى المسجد إلا فى الأفضلية اه . وقال
العينى : اختلفوا هل هذا الفضل للجماعة فقط حيث كانت أو إنما يكون ذلك
للجماعة التى تكون فى المسجد ؟ قال القرطبى : الظاهر الأول لأن الجماعة هو
الوصف الذى علق عليه الحكم اه .

(٣) وهذا ظاهر فإن ثواب الجماعة فى المسجد لا ريب أن يزيد على
ثواب الجماعة فى غيره ، ثم قوله : فقل إلخ معناه أن الصلاة فى المسجد أفضل
من الجماعة فى غيره ، وبعد ذلك اختلفوا فى أن مزية خمس وعشرين الواردة
على تختص بالجماعة فى المسجد أو تعم غيرها أيضاً .

المثوبة المترتبة على الجماعة فيستوى فيه المسجد وغيره (١) وقيل : بل المضاعفة المذكورة ههنا هي فضيلة المسجد (٢) وهذا هو

(١) هذا هو الذى اختاره الشيخ فى آخر الكلام بقوله : والصواب إلخ ، وهو مختار القرطبي كما تقدم قريباً ، وأقره العيني .

(٢) هذا هو مختار الحافظ فى "الفتح" جزم به مراراً فى شرحه ، منها : ما قال : قوله : فى بيته وسوقه ، مقتضاه أن الصلاة فى المسجد جماعةً تزيد على الصلاة فى البيت والسوق جماعةً وفراى قاله ابن دقيق العيد ، قال : والذى يظهر أن المراد بمقابل الجماعة فى المسجد الصلاة فى غيره منفرداً ، لكنه خرج مخرج الغالب فى أن من لم يحضر الجماعة فى المسجد صلى منفرداً ، قال : وبهذا يرتفع الإشكال عن استشكل تسوية الصلاة فى البيت والسوق .

قال الحافظ : ولا يلزم من حمل الحديث على ظاهره التسوية المذكورة ، إذ لا يلزم من استوائهما فى المفضولية عن المسجد أن لا يكون أحدهما أفضل من الآخر ، وكذا لا يلزم منه أن كون الصلاة جماعةً فى البيت أو السوق لأفضل فيها على الصلاة منفرداً ، بل الظاهر أن التضعيف المذكور مختص بالجماعة فى المسجد ، والصلاة فى البيت مطلقاً أولى منها فى السوق لما ورد من كون الأسواق موضع الشياطين ، والصلاة جماعةً فى البيت والسوق أولى من الانفراد ، وقد جاء عن بعض الصحابة قصر التضعيف إلى خمس وعشرين على التجميع فى المسجد العام مع تقرير الفضل فى غيره .

وروى سعيد بن منصور بإسناد حسن عن أوس المغافرى أنه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص : رأيت من توضأ فأحسن الوضوء ثم صلى فى بيته ؟ قال : حسن جميل ، قال : فإن صلى فى مسجد عشيرته ؟ قال : خمس

الظاهر (١) وعند كل من الطائفتين (٢) لا يدري إلا قدر الثواب لأحدهما دون الآخر ، فعلى قول الأولين لم يعلم ثواب المسجد ما هو ؟ وعلى قول الآخرين ثواب الجماعة غير معلوم ، وتعيين الثواب كما في الرواية ظاهره مؤيد لمن جعلها للمسجد (٣) فإن المساجد كلها سوى الثلاثة المستثناة (٤) متساوية في كونها مساجد ، ومواضع العبادات مستبدة بالإضافة إلى الرب تبارك وتعالى وكونها بيوته ، ولا كذلك الجماعة فإنها على حسب اختلاف المجتمعين كماً وكيفاً ، فزيادة الأجر بزيادتهم ما كانوا ، والنصواب في ذلك أن الثواب المذكور في هذه الرواية

عشرة ، قال : فإن مشى إلى مسجد جماعة فصلى فيه ؟ قال : خمس وعشرون . وأخرج حميد بن زنجويه في "كتاب الترغيب" نحوه من حديث واثلة ، وخص الخمس والعشرين بمسجد القبائل اهـ .

(١) أى من ظاهر لفظ الحديث كما تقدم في كلام ابن دقيق العيد والحافظ .

(٢) المتقدمين لا يدري إلا ثواب ما حمل عليه الحديث ، فن حمله على الجماعة لا يدري عنده ثواب المسجد ، ومن حمله على جماعة المسجد لا يدري عنده ثواب جماعة البيت .

(٣) قال الحافظ في (باب فضل الجماعة) : والذين قالوا بوجوب الجماعة على الكفاية ذهب كثير منهم إلى أن الحرج لا يسقط بإقامة الجماعة في الهيوت ، وكذا روى عن أحمد في فرض العين ، ووجهه بأن أصل المشروعية إنما كان في جماعة المساجد ، وهو وصف معتبر لا ينبغي إلغاؤه ، فيختص به المسجد ويلتحق به ما في معناه مما يحصل به إظهار الشعار اهـ .

(٤) هى مسجد الحرام ومسجد المدينة والمسجد الأقصى .

هو الثواب المترتب على الجماعة (١) نعم إذا صلى في المسجد بجماعة تفضل صلاة المسجد على صلاته في بيته كيفاً وإن لم تفضل عليها كماً ، والحاصل : فضيلة الصلاة في المسجد على صلاته في صلاة الفذ فيه على صلاة الفذ فيه (٢) والجماعة فيه على الجماعة فيه ، ولكل من الجماعتين فضل خمس وعشرين أو سبع وعشرين سواء أتى بها في المسجد أو في البيت أو السوق ، والله أعلم .

(١) وبذلك جزم الحلبي في " شرح المنية " إذ قال : وإن صلى أى التراويح في بيته بالجماعة حصل لهم ثوابها وأدركوا فضلها ، ولكن لم ينالوا فضل الجماعة التى تكون في المسجد لزيادة فضيلة المسجد وتكثير جماعته وإظهار شعائر الإسلام ، وهكذا في المكتوبات لو صلى جماعة في البيت على هيئة الجماعة في المسجد نالوا فضيلة الجماعة ، وهى المضاعفة بسبع وعشرين درجة ، لكن لم ينالوا فضيلة الجماعة الكائنة في المسجد ، وينبغى أن يقيد هذا بما إذا تساوت الجماعتان في استكمال السنن والآداب ، أما إذا كانت الجماعة في البيت أكمل كما إذا كان إمام المسجد يخل بشئ من السنن مع استكمالها في جماعة البيت فجاءة البيت أفضل ، فكيف إذا كان إمام المسجد يخل ببعض الواجبات كما في كثير من أئمة الزمان ، والله المستعان اه .

وفى " مرآة الفلاح " : الصلاة بالجماعة سنة مؤكدة للرجال للمواظبة ، ولقوله ﷺ : « صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين جزءاً » ويحصل فضل الجماعة بواحد ولو صيباً يعقل أو امرأة ولو في البيت مع الإمام ، قال الطحطاوى : حتى لو صلى في البيت بزوجه أو جاريتها فقد أتى بفضيلة الجماعة ، كذا في الشرح ، لكن فضيلة المسجد أتم اه .

(٢) كذا في الأصل ، والظاهر أن فيه سقوطاً للعبارة لسبقة قلم ، والصواب : والحاصل : فضيلة الصلاة في المسجد على صلاته في البيت فصلاة

قوله : ما دام في مجلسه الذي إلخ ، الظاهر أن المراد به هذا المسجد بتمامه لاختصاص موضعه الذي سجد فيه وركع (١) .

(باب تشبيك الأصابع (٢))

القد فيه إلخ .

(١) قال الحافظ : قوله : ما دام في مصلاه ، مفهومه أنه إذا انصرف عنه انقضى ذلك ، وسيأتي في (باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة) بيان فضيلة من انتظر الصلاة مطلقاً سواء ثبت في مجلسه ذلك من المسجد أم تحول إلى غيره ، ولفظه : « لا يزال في صلاة ما انتظر الصلاة » فأثبت للمتأمل حكم المصلي ، فيمكن أن يحمل قوله : « في مصلاه » على المكان المعد للصلاة لا الموضع الخاص بالسجود ، فلا يكون بين الحديثين تخالف اه . وقال في الباب المذكور : يؤخذ من قوله : في مصلاه الذي صلى فيه أن ذلك مقيد بمن صلى ثم انتظر صلاةً أخرى ، وبتقييد الصلاة الأولى بكونها جزءاً ، أما لو كان فيها نقص فإنها تجبر بالنافلة اه . وقال القسطلاني : قوله : « في مصلاه » هل المراد البقعة التي صلى فيها من المسجد حتى لو انتقل إلى بقعة أخرى من المسجد لم يكن له هذا الثواب المرتب عليه ، أو المراد بمصلاه جميع المسجد الذي صلى فيه ، يحتمل كلاهما ، والثاني أظهر بدليل رواية : « ما دام في المسجد » وبه بوب البخاري ههنا ، ويؤيد الأول ما في رواية مسلم وأبي داود : « ما دام في مجلسه الذي صلى فيه » اه .

(٢) قال الحافظ : أورد فيه حديث أبي موسى وهو دال على جواز التشبيك مطلقاً ، وحديث أبي هريرة وهو دال على جوازه في المسجد ، وإذا جاز في المسجد ففي غيره أولى ، ووقع في بعض الروايات قبل هذين

يعنى بذلك أن النهى عنه ليس بتحريم بل أدب ومعلل بما فيه من حديث وليس هو في أكثر الروايات ؛ وقال العيني : الموجود في غالب النسخ في هذا الباب حديثان : حديث أبي موسى وحديث أبي هريرة ، وفي بعض النسخ حديث آخر عن ابن عمر ، ولم يستخرجه الحفاظان الإسماعيلي وأبو نعيم ، ولا ذكره ابن بطلال ، وإنما حكى أبو مسعود الدمشقي في " كتاب الأطراف " : أنه رآه " في كتاب أبي رميح " عن الفربري وحماد بن شاکر عن البخاري اه .

قال ابن بطلال : وجه إدخال هذه الترجمة في الفقه معارضة ما ورد في النهى عن التشبيك في المسجد ، وقد ورد فيه مراسيل مسندة من طريق غير ثابتة ، وكأنه يشير بالمسند إلى حديث كعب بن عجرة قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبكن يديه ، فإنه في صلاة » أخرجه أبو داؤد وصححه ابن خزيمة وابن حبان وفي إسناده اختلاف ضعفه بعضهم بسببه ، وروى ابن أبي شيبة من وجه آخر بلفظ : « إذا صلى أحدكم فلا يشبكن بين أصابعه ، فإن التشبيك من الشيطان ، وإن أحدكم لا يزال في صلاة ما دام في المسجد حتى يخرج منه » وفي إسناده ضعيف ومجهول .

وقال ابن المنير : التحقيق أنه ليس بين هذه الأحاديث تعارض إذ المنهى عنه فعله على وجه العبث ، والذي في الحديث ، إنما هو لمقصود التمثيل وتصوير المعنى في النفس بصورة الحس ، قال الحافظ : هو في حديث أبي موسى وابن عمر كما قال بخلاف حديث أبي هريرة ، وجمع الإسماعيلي بأن النهى مقيد بما إذا كان في الصلاة أو قاصداً لها ، إذ منتظر الصلاة في حكم المصلي ، وأحاديث الباب الدالة على الجواز خالية عن ذلك ، أما الأولان فظاهر ، وأما حديث أبي هريرة فلان تشبيكه إنما وقع بعد انقضاء الصلاة في ظنه ،

الإعراض والاشتغال عن التوجه إلى الصلاة التي خرج من بيته لأجلها ، مع فهو في حكم المنصرف من الصلاة ، والرواية التي فيها النهى عن ذلك ما دام في المسجد ضعيفة كما قدمنا ، فهي غير معارضة لحديث أبي هريرة كما قال ابن بطلان .

واختلف في حكمة النهى عن التشبيك فقليل : لكونه من الشيطان كما تقدم في رواية ابن أبي شيبه ، وقيل : لأن التشبيك يجلب النوم وهو مظان الحدث ، وقيل : لأن صورة التشبيك تشبه صورة الاختلاف كما نبه عليه في حديث ابن عمر ، فكره ذلك لمن هو في حكم الصلاة حتى لا يقع في المنهى عنه ، وهو قوله ﷺ : « ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم » اهـ . وفي الكرماني : قال شارح التراجم : لعل مراد البخاري جواز التشبيك مطلقاً لأنه إذا جاز فعله في المسجد ففي غيره أولى بالجواز ، وقد يجاب : بأنه كان لحكمة تمثيل تعاضد المؤمنين وتناصرهم ، فثلل المعنى بالصورة لزيادة التبيين ؛ فلن قيل : جاء في الحديث الآخر أنه يشعر بجوازه في غير تمثيل ، قلنا : لعله كان لإراحة الأصابع كما هو المعتاد لأعلى وجه العبث ، فيفيد أنه إذا كان التشبيك لغرض صحيح جاز بخلاف العبث .

قال ابن بطلان : روى آثار مرسلة في النهى عن تشبيك الأصابع ، وقال مالك : إنهم ينكرون التشبيك في المسجد وما به بأس وإنما يكره في الصلاة اهـ . وقال العيني : اختلف العلماء في تشبيك الأصابع في المسجد وفي الصلاة ، وكره إبراهيم ذلك في الصلاة وهو قول مالك ، ورخص في ذلك ابن عمر وابنه سالم ، فكانا يشبكان بين أصابعهما في الصلاة ذكره ابن أبي شيبه اهـ .

وفي حاشيتي على " البذل " : عن ابن رسلان : أن ذلك على مراتب : الأول : في الصلاة وهو أشد كراهةً لأنه منافي الصلاة . والثاني : منتظر الصلاة

.....

وهو أخف من الأولى لكنه يكره لحديث الباب أى حديث أبى داؤد عن كعب بن عجرة المذكور قريباً . الثالث : فى المسجد بعد الصلاة وهو مباح لحديث ذى اليدى أى لحديث الباب فى " البخارى " . والرابع : فى غير المسجد وهو أولى بالإباحة ، وما ورد من مطلق المنع عن التشبيك فى المساجد محمول على قبل الصلاة جمعاً بين الروايات اهـ .

وفى " الدر المختار " فى مكروهات الصلاة : فرقه الأصابع وتشبيكها ولو منتظراً لصلاة أو ماشياً إليها للنهى ، ولا يكره خارجها لحاجة ، قال ابن عابدين : نقل فى " المعراج " الإجماع على كراهة الفرقة والتشبيك فى الصلاة ، وينبغى أن تكون تحريمية للنهى المذكور ؛ والمراد بخارجها ما ليس من توابعها لأن السعى إليها والجلوس فى المسجد لأجلها فى حكمها لحديث الصحيحين : « لا يزال أحدكم فى صلاة ما دامت الصلاة تحبسه » وأراد بالحاجة نحو إراحة الأصابع ، فلو لدون حاجة بل على سبيل العبث كره تنزيهاً ، والكره فى الفرقة خارجها منصوص عليها .

وأما التشبيك فقال فى " الحلية " : لم أقف لمشايخنا فيه على شئ ، والظاهر أنه لو لغير عبث بل لغرض صحيح ولو لإراحة الأصابع لا يكره ، فقد صح عنه عليه السلام أنه قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » وشبك أصابعه ، فإنه لإفادة تمثيل المعنى وهو التعاضد والتناصر اهـ .

ثم لا يذهب عليك : أن ما فى حديث أبى هريرة من صورة التشبيك من وضع اليد اليمنى على اليسرى وضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى بشكل ظاهره ، ولذا أوله بعض المشايخ بالحالتين فوضع أولاً يده اليمنى على اليسرى ثم قلبه فصار اليسرى أعلى .

أنه في صلاة منذ خرج منه فلا يشبك (١) وأما في غير هذا فلا ضير .

قوله : فقومه لى واقد ، يعنى كنت سمعته من أبى فلم أتقنه ثم أنقنته من أخى عن أبيه الذى هو أبى وشيخى أيضاً (٢) .

وأشار إليه الكرمانى وتبعه غيره بقوله : يحتمل أن يكون هذا الوضع حال التشبيك وأن يكون بعد زواله اهـ . وزاد العيني : وعند الكشميهنى : وضع خده الأيمن بدل يده اليمنى اهـ . وزاد القسطلانى : والرواية الأولى أولى لثلاث يلزم التكرار اهـ . ولا مانع من الجمع بينهما عندى ، فإن صورة التشبيك في الحديث ليس على ما هو المعروف من التصاق الكفين بل جعل بطن كفه اليمنى على ظهر الكف اليسرى وشبك بينهما ، ثم أمال كف اليمنى قليلاً ببقاء التشبيك ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى ، فاجتمعت حينئذ الألفاظ الثلاثة ، ثم رأيت شيخ الإسلام أيضاً فسرّه بذلك فله الحمد على موافقته .

(١) كما تقدم في كلام الحافظ من حديث كعب بن عجرة وغيره ، وسيأتى في " البخارى " في (باب من جلس في المسجد) : « لا يزال أحدكم في صلاة ما دامت الصلاة تحبسه » وفي الباب عدة روايات .

(٢) وهذا الحديث ليس في أكثر الروايات كما تقدم ، وحكاها الحافظ برواية ابن ربيع عن الفربرى وحامد بن شاکر جميعاً عن البخارى بلفظ : حدثنا عاصم بن محمد قال : حدثنا واقد يعنى أخاه عن أبيه يعنى محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر إلخ ، وقال العيني في بيان رجال هذا الحديث : الثالث : عاصم بن محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العمرى المدنى .

قوله : بهذا ، وهو المذكور من اختلاط أمر الناس حتى يصيروا هكذا (١) .

(باب المساجد التى على طرق المدينة الخ)

قصده بذلك أن يبين مواضع نزول النبي ﷺ في ذهابه إلى مكة وإيابه عنها ليتبرك بالصلاة والدعاء فيها (٢) ومناسبته بأبواب المساجد

الرابع : أخو عاصم - وهو واقد بالقاف - ابن محمد بن زيد المذكور . والخامس : أبوه محمد اه .

(١) وذكر الحافظ وصله في " الفتح " والظاهر غرض البخارى من ذكر هذا التعليق تعيين كون الصحابي عبد الله بن عمرو ، فإن واقداً ذكره في الرواية السابقة بالشك .

(٢) الأوجه عندى في غرض المصنف بهذه الترجمة جواز الاستبراك بمشاهد الأنبياء والصالحين دفعا لما يتوهم من قول عمر الآتى في كلام الحافظ عدم جواز ذلك ، وإليه أشار الشيخ - قدس سره - بقوله : ليتبرك بالصلاة والدعاء فيها ، قال الحافظ : قوله : باب المساجد أى في الطرق التى بين المدينة النبوية ومكة ، وقوله : والمواضع أى الأماكن التى لم تجعل مساجد ، ومحصل ذلك : أن ابن عمر كان يتبرك بتلك الأماكن ، وتشدده في الانبعاث مشهور .

ولا يعارض ذلك ما ثبت عن أبيه أنه رأى الناس في سفر يتبادرون إلى مكان ، فسأل عن ذلك فقالوا : قد صلى فيه النبي ﷺ ، فقال : من عرضت له الصلاة فليصل وإلا فليمض فإنما هلك أهل الكتاب لأنهم تتبعوا آثار

أنبيائهم فاتخذوها كنائس وبيعاً ، لأن ذلك من عمر محمول على أنه كره زيارتهم لمثل ذلك بغير صلاة ، أو خشى أن يشكل ذلك على من لا يعرف حقيقة الأمر فيظنسه واجباً وكلا الأمرين مأمون من ابن عمر ، وقد تقدم حديث عتبان وسؤاله النبي ﷺ أن يصلى في بيته ليتخذَه مصلًى ، وإجابة النبي ﷺ إلى ذلك ، فهو حجة في التبرك بآثار الصالحين اهـ .

قال العيني : وروى غير واحد أن رسول الله ﷺ قال ، وقد وصل المسجد الذى يبطن الروحاء عند عرق الطيبة : « هذا واد من أودية الجنة ، وصلى في هذا الوادى قبلى سبعون نبياً عليهم السلام » الحديث اهـ . وقال القسطلانى : حفظ اختلاف عمر وابنه عظيم في الدين ففي اقتفاء آثاره ﷺ تبرك به وتعظيم له ، وفي نهى عمر السلامة في الاتباع من الابتداع ، ألا ترى أن عمر نبه على أن هذه المساجد التى صلى فيها عليه الصلاة والسلام ليست من المشاعر ولا لاحقة بالمساجد الثلاثة في التعظيم اهـ .

وقال القاضى في " الشفاء " : ومن إعظامه وإكباره ﷺ إعظام جميع أسبابه وإكرام مشاهدته وأمكنته من مكة والمدينة ومعاهده وما لمسه عليه الصلاة والسلام أو عرف به ، وروى عن صفية بنت نجدة قالت : كان لأبى محذورة قصة في مقدم رأسه فقبل له : ألا تحلقها ؟ قال : لم أكن بالذى يحلقها وقد مسها رسول الله ﷺ بيده ، ورئى ابن عمر واضعاً يده على مقعد النبي ﷺ من المنبر ثم وضعها على وجهه ، إلى آخر ما بسطه القاضى .

وقد أخرج أبو داود عن يزيد بن شيبان قال : أتانا ابن مريع الأنصارى ونحن بعرفة فقال : إني رسول رسول الله ﷺ إليكم يقول لكم : « قفوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث إبراهيم ، وما ننخم رسول الله ﷺ نخامة إلا

ظاهرة (١) ثم اختلاف سالم ونافع (٢) إنما كان لاختلاف عبارتيهما (٣) فلعلهما قصدا معنى واحداً إلا أن الأمر لما كان مستنداً إلى البيان وقد كان بعض التغيرات قد

وقعت في كف رجل فذلك بها وجهه وجلده ، وكادوا يقتتلون على وضوئه ، كما سيأتى في ” البخارى ” في قصة الحديدية .

وقد قسم النبي ﷺ شعره في حجة الوداع كما هو معروف في الروايات ، وتقدم في ” البخارى ” عن ابن سيرين : قلت لعبيدة : عندنا من شعر النبي ﷺ أصبناه من أنس فقال : لأن تكون عندى شعرة منه أحب إلى من الدنيا وما فيها ، وكان عند أم سلمة شعر النبي ﷺ إذا أصاب إنساناً عين أو شيء بعث إليها ماءً فخصخصته له فشرب ، كما سيأتى في ” البخارى ” في (باب الشيب) ورواية المصافحة مشهورة ، والروايات في استبراك الصحابة ومن بعدهم أكثر من أن نحصر .

(١) فإن معظم ما ذكر في هذا الحديث بيان المساجد التى بنيت في مواضع نزول النبي ﷺ وصلاته فيها .

(٢) ولم يقع إلا في موضع واحد وهو مسجد بشرف الروحاء وهو المنزل الثانى من المدينة المنورة سيأتى بيانه قريباً ، وقال الحافظ : لم يسق البخارى لفظ فضيل بن سليمان ، بل ساق لفظ أنس بن عياض وليس في روايته ذكر سالم بل ذكر نافع فقط ، وقد دلت رواية فضيل على أن رواية سالم ونافع متفقتان إلا في الموضع الواحد الذى أشار إليه البخارى ، وكأنه اعتمد على رواية أنس بن عياض لكونه أتقن من فضيل اهـ .

(٣) وفي تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله : اختلفا أى في تفصيله وبيانه لافى كونه في مصلاه عليه الصلاة والسلام اهـ . ولم أجد لفظ

حدث في تلك الأمكنة (١) والتبس على السامع المقصود لذلك . ثم إن جملة ما ذكره ههنا سبعة مواطن (٢) ولعل بعضها قد خفى على ابن عمر ، فلم يصحب النبي ﷺ فيه (٣) وإلا فالمنازل بين الحرمين الشريفين تربو على

سالم بعد حتى أرى موضع الاختلاف بينهما .

(١) قال الحافظ : هذه المساجد لا يعرف اليوم منها غير مسجد ذي الحليفة ، والمساجد التي بالروحاء يعرفها أهل تلك الناحية ، وقد وقع في رواية الزبير بن بكار في " أخبار المدينة " له من طرق أخرى عن نافع عن ابن عمر زيادة بسط في صفة تلك المساجد .

(٢) ولا يتأني هذا ما قال الحافظ من أنه اشتمل هذا السياق على تسعة أحاديث أخرجهما الحسن بن سفيان في " مسنده " مفرقة من طريق إسماعيل بن أبي أويس عن أنس بن عياض يعيد الإسناد في كل حديث ، إلا أنه لم يذكر الثالث ، وأخرج مسلم منها الحديثين الآخرين في كتاب الحج اهـ . قلت : ذكرهما مسلم في (باب استحباب المبيت بذي طوى إلخ) ووجه عدم المنافاة أن ما أفاده الشيخ بيان المنازل بين مكة والمدينة المذكورة في هذا الحديث وهي سبعة بلا مرية ، وما أفاده الحافظ بيان الأحاديث التي جمعت في هذا السياق ، فإن بعضها حديث مستقل لكنه ليس بهيان المنزل كما في قوله في آخر الحديث : استقبل فرضتي الجبل الحديث ، فإنه ليس ببيان لمنزل ، والمنازل السبعة التي أشار إليها الشيخ هي : ذوالحليفة ، وشرف الروحاء والروثية ، والعرج ، وهرشى ، ومر الظهران ، وذو طوى .

(٣) أى في هذا السفر خاصة إن لم يكن هذا سفر حج ، فإن كون ابن عمر معه ﷺ في سفر الحج معروف في الروايات ، كيف وهو كان في

السبعة (١) أو كان النبي ﷺ جعلها سبعة في السفرة التي سافر فيها ابن عمر

الخنديق ابن خمس عشرة سنة ولذا أجز فيه ، فلا وجه لعدم كونه معه ﷺ في الحج ، وقد أكثر في روايات الحج عنه ﷺ ، منها : ما هو نص في كونه معه ﷺ في الحج كما في " المشكاة " برواية البخارى عنه أنه كان يرمى جمرة الدنيا ، الحديث ، وفي آخره يقول : هكذا رأيت النبي ﷺ يفعلها ، وأخرج أبو داود عنه قال : غدونا مع رسول الله ﷺ من منى إلى عرفات الحديث .

(١) على الأكثر على ما هو المعروف إلى زمان الشيخ - قدس سره - ففي " الرحلة الحجازية " للحاج عباس حلمي باشا الثاني خديو مصر : إن قوافل الحجاج من مكة إلى المدينة يسرون في واحد من أربع طرق على حسب تبعية المقوم والجمالة ، وهذه الطرق هي : السلطاني والفرعي والغائر والشرقي .

والطريق السلطاني أحسنها سيراً وأكثرها ماءً ، فإذا قامت القافلة منه خرجت من باب العمرة وصارت إلى الشمال الغربي ، على هذه المخطات : وادى فاطمة . عسقلان . خليص . القديمة ويقال لها : القضيمة قرية على البحر . رابع قرية على البحر الأحمر وفيها قلعة وأهلها من بني زبيد . مستورة ومنها طريق إلى بدر . بئر الشيخ . ديسار بني حصاني . الحمراء يسكنها الحوازم . الجديدة . بئر عباس . بئر درويش . آبار على . المدينة المنورة .

والطريق الثاني : الطريق الفرعي يبتدئ من رابع منجهاً إلى الشمال الشرقي ، على هذه المخطات : وادى حرشان . نقر الفار ، يسكنها بنو سالم . بئر رضوان . أبو ضبايع أو أم ضبايع ، يسكنها بنو عوف . الرياض أو وادى الريان ، يسكنها بنو عمرو . الغدير . وادى المعظم . بئر الماشي . آبار على المذكور سابقاً .

والطريق الثالث : طريق الغائر يبتدئ من رابغ أو مستورة ويقطع جبل الغائر إلى الشمال وهو أقل هذه الطرق مسافةً ، لكنه خطر في صعود الجبل وهبوطه ، ومع ذلك تسير الدواب فيه بسهولة لأنها متعودة عليه ، وهذا الطريق يسمونه الطريق المدنى لأن أهل المدينة يستسهلونه في حجهم لقربه ، ولهم منازل ينزلون فيها حيث يكون الماء ، ويقيمون بها ريثما يأكلون ويصلون ثم يستأنفون السير .

الرابع : الطريق الشرقى يمرون فيه من شمال طريق منى على هذه المحطات : بئر البارود . وادى الليمون . الحفائر ويقال لها : الضريبة . بركة سمرة . بركة المسالح ، الحبيط ويقال لها : الضيعة أيضاً . سفينة أو صفينة . السورجية . الحجرية . غرابه . الغدير . سيدنا حمزة . المدينة المنورة اه . وهذا الطريق عندى هو طريق أحد الآتى فى رواية " أبى داؤد " ، وبسط صاحب " مرآة الحرمين " فى بيان هذه الطرق وبيان مقدار المسافة بين المرحلتين وبيان الوقت الذى يصل فيه القافلة من مرحلة إلى أخرى مع الاختلاف فى ذكر بعض المراحل ، ولعله مبنى على اختلاف نزول القوافل .

وقال فى طريق الغائر : هو رابع الطرق على ما فى " مرآة جزيرة العرب " المؤلفة بالتركية لأيوب صبرى باشا ، ومسافته خمسة أيام من رابغ إلى المدينة المنورة ، ونبيينا ﷺ لما هاجر من مكة مرّ من هذا الطريق ، ومراحله هكذا : من رابغ إلى بئر مبيرك اثنا عشرة ساعة ، ومنها إلى رصفة كذلك ، ومنها إلى جبل الغائر ست ساعات ، ومسافة طلوع هذا الجبل ثلاث ساعات ، ويقطع سطحه من الجهة الشرقية فى نصف ساعة وفيه بئر تسمى رصد ، ومنها إلى بئر الماشى اثنا عشرة ساعة ، ومنها إلى المدينة المنورة ثمانى ساعات اه .

معه (١) فالأول منها : ما بينه بقوله : كان ينزل بذى الحليفة ، والحاصل : أن الموضع الذى كان ينزل فيه فى ذهابه إلى مكة وإيابه عنها واحد (٢) وهو وادى العقيق (٣) أو قريباً منه . وثمة مسجدان كان يصلى فى أحدهما فى ذهابه والآخر فى إياه وهما متقابلان على حاقى الوادى والطريق ذاهب فى الوادى ، فهذان المسجدان أولهما واضح وهو الذى عبر عنه بقوله : تحت سمرة ، ثم نبه أيضاً أن المسجد الذى بنوه فى ذى الحليفة هو فى عين هذا

(١) أى فى هذا السفر خاصة ، فإن النبى ﷺ كان يسافر على طرق مختلفة ، فقد أخرج أبو داود أن النبى ﷺ إذا أخذ طريق الفرع أهل إذا استقلت به راحلته ، وإذا أخذ طريق أحد أهل إذا أشرف على جبل البيداء اه . وهما غير طريق ذى الحليفة المعروفة ، وسيأتى فى ” البخارى ” فى كتاب الحج فى (باب خروج النبى ﷺ على طريق الشجرة) عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يخرج من طريق الشجرة ويدخل من طريق المعرس ، الحديث .

(٢) لله در الشيخ ما أوضح كلام المصنف ، وما أفاده الشيخ - قدس سره - ينطبق على ألفاظ الرواية رأساً برأس إلا فى قوله : من المسجد الرابع على الأكمة ، فإنه يحتمل أن لا يكون هناك مسجد رابع ، بل المراد بقوله : على الأكمة التى عليها المسجد هو مسجد الحجارة ، ويكون هو على الأكمة ، ويؤيد ذلك ما فى شيخ الإسلام من قوله : ونه بر جائى بلندى كه بروى آن مسجد است اه . فهو أيضاً أراد بهذا المسجد المذكور قبل .

(٣) وبه جزم الحافظ إذ قال : قوله : بطن واد أى وادى العقيق اه . وقد أخرج البخارى فى كتاب الحج فى (باب العقيق واد مبارك) عن موسى ابن عقبة عن سالم عن أبيه عن النبى ﷺ أنه أرى وهو معرس بذى الحليفة

الموضع ، فكان أمره واضحاً ، ولكن في الآخر (١) نوع خفاء ، فأخذ في بيانه فقال : إنه حيث ينزل بعد الظهور من البطحاء الشرقية ، ولعل على شفير الوادى بطحاوين شرقية وغربية (٢) ثم لما كان هناك مسجداً آخران أخذ في تمييزه لثلاثاً تلتبس الثلاثة على السامع (٣) فقال : ثمة مسجداً آخران : أحدهما : حيث اجتمعت عنده الأحجار ، والآخر على الأكمة (٤) والمقصود يفايرهما ، وكان المسجد المقصود أى موضع صلاته ﷺ في غور من الأرض ، لكنه استوى هذا اليوم بسائر الأرض لدحو السيل فيه تراباً

ببطن الوادى ، قيل له : إنك ببطحاء مباركة ، وقد أناخ بنا سالم يتوخي بالمناخ الذى كان عبد الله ينيخ يتحرى معرس رسول الله ﷺ ، وهو أسفل من المسجد الذى ببطن الوادى ، بينه وبين الطريق وسط من ذلك اه . قال الحافظ : قوله : بهظن الوادى تبين من حديث ابن عمر الذى قبله أنه وادى العقيق اه .

(١) أى فى الموضع الآخر الذى كان ينزل فيه فى الرجوع .

(٢) وهو مؤدى كلام الشراح كلهم أجمعين من ” الكرماني ” و ” العيني ” و ” القسطلاني ” وغيرهم إذ جعلوا الشرقية صفة البطحاء ، وحاصل ما قال شيخ الإسلام هكذا قالت الشراح ، ويحتمل أن يكون صفة ” للشفير بمعنى الناحية اه . وعلى هذا يكون البطحاء وأحد على الجانب الشرقى من الوادى .

(٣) وهى الثلاثة كلها غير الرابع المذكور أولاً فى هذه السفر .

(٤) هذا على مختار الشيخ ، وقد عرفت فيما سبق أنه يحتمل أن يكون

وحصباء (١) وهو المراد بالبطحاء ههنا ، وقد تمَّ ههنا بيان المسجدين ، ثم أخذ بيان المسجد الذى بشرف الروحاء (٢) وحاصله : أن الروحاء موضع وله طرفان أعلى وأسفل كما هو مشاهد فى كثير من البلاد والمدن ، فأراد بشرف

المراد بالمسجد على الأكمة هو مسجد الحجارة .

(١) كما هو نص الحديث إذ قال : فدحا السيل فيه بالبطحاء حتى دفن ذلك المكان ، قال الكرمانى : دحا فعل ماض من الدحو وهو البسط اه .

(٢) قال العينى : قوله : بشرف الروحاء هى قرية جامعة على ليلتين من المدينة وهى آخر السبالة للمتوجه إلى مكة ، والمسجد الأوسط فى الوادى المعروف الآن بوادى بنى سالم اه . وقال أيضاً : قوله : بشرف الروحاء هو موضع ارتفع من مكان الروحاء وهى بحاء مهملة ممدودة ، قال أبو عبيد الله البكرى : هى قرية جامعة لمزينة على ليلتين من المدينة بينهما أحد وأربعون ميلاً ، وقال غيره : سميت الروحاء لكثرة أرواحها .

وفى " كتاب الحبال " للزنجشبرى بين المدينة والروحاء أربعة برد إلا ثلاثة أميال ، وفى " صحيح مسلم " فى كتاب الأذان : ستة وثلاثون ميلاً اه . وعليه اقتصر الكرمانى إذ قال : الشرف - بفتح المعجمة والراء - المكان العالى ، والروحاء - بفتح الراء وسكون الواو - بإهمال الحاء ممدودة - موضع بينهما وبين المدينة ستة وثلاثون ميلاً ذكره فى " صحيح مسلم " فى (باب الأذان) اه . وزاد القسطلانى : ولابن أبى شيبة : ثلاثون اه .

وقال ياقوت الحموى : أظن قيل للبقعة : الروحاء أى طيبة ذات راحة ، ويعضده ما ذكره ابن الكلابى قال : لما رجع تبع من قتال أهل المدينة يريد مكة نزل بالروحاء ، فأقام بها وأراح فساها الروحاء ، وسئل كثير : لم سميت

الروحاء أنه واقع في المشرف من قطعتيها وفي الشرف ههنا مسجدان (١) صغير وكبير ، فالصغير ما جعلوه مسجد النبي ﷺ ظناً منهم أن ذلك هو الموضع الذي صلى النبي ﷺ فيه (٢) ولكنهم أخطأوا في الموضع ، والثاني : مسجد أهل تلك البلدة الذي يصلون فيه ، فوضع صلاته ﷺ قريب بالمسجد الصغير وإن لم يكن هو المسجد الصغير (٣) فنبه على تعيين موضعه فقال : إنك إذا قمت في المسجد الصغير متوجهاً إلى القبلة بحيث يقوم المصلى فذاك الموضع المقصود في يمينك (٤) فإن شئت الصلاة في موضعه روحاء ؟ فقال : لانفتاحها وروحها ، وهى من عمل الفرع على نحو من أربعين ميلاً .

وفي "مسلم" : على ستة وثلاثين ميلاً وفي "ابن أبي شيبه" : على ثلاثين ميلاً اهـ . وقال أيضاً : الشرف المكان العالى ، وشرف السيالة بين ملل والروحاء ، وفي حديث عائشة : أصبح رسول الله ﷺ يوم الأحد بملل على ليلة من المدينة ثم راح فتحشى بشرف السيالة وصلى الصبح بعرق الظبية اهـ .

(١) لله در الشيخ - قدس سره - ما أوضح في تفسير الألفاظ ، وما أفاده كله واضح من ألفاظ الرواية .

(٢) كما يشير إليه قوله في الحديث : وقد ابتنى ثم مسجد فلم يكن عبد الله يصلى فيه يتركه عن يساره .

(٣) ويؤيد ذلك ما في "القسطلاني" : إذ قال : قوله : حيث المسجد الصغير ، وفي بعض الأصول : جنب المسجد بالجيم والنون اهـ .

(٤) هذا واضح من ألفاظ البخارى منطبق عليها بتمامه ، وقال الحافظ في "الفتح" : قوله : يعلم بضم أوله من أعلم ، وقوله : ثم عن يمينك ،

ﷺ فاجعل المسجد الصغير على يسارك (١) وكن في يمينه ، ثم أراد أن يعرف مقام المسجد الصغير فعساه يلتبس بغيره أو ينظمس بعارض تغير من الزمان فقال : إنه في جهة يمينك إذا كنت ذاهباً إلى مكة ، وأما إن كنت قاصداً المدينة فلا يكون يميناً بل يساراً وهو واقع على بعد رمية حجر من المسجد الأكبر ، ثم جعل يأخذ في زيادة توضيح لذلك المسجد وتعيين مكانه فقال : إن الجبل الذى عند منعطف الروحاء ومنقطعه (٢) (٣) .

قال القاضى هياض : هو تصحيف والصواب : بعواسج عن يمينك ، قال الحافظ : توجيه الأول ظاهر ، وما ذكره إن ثبتت به رواية فهو أولى ، وقد وقع التوقف في هذا الموضع قديماً فأخرجه الإسماعيلي بلفظ : يعلم المكان الذى صلى فيه هنا لفظ لم أضبطه عن يمينك الحديث .

(١) كما هو نص قوله : كان يتركه عن يساره .

(٢) قال القسطلاني تبعاً للعيني : قوله : عند منصرف الروحاء ، بفتح الراء فيها أى عند آخرها اه .

(٣) بياض في الأصل قريباً من ورقة ، والأسف كل الأسف على أنه لم يتفق لسيدى الوالد - نور الله مرقدہ - لعارض ما إتمام الكلام على شرح بقية الحديث ، فلو أكله على المنوال الذى أوضح أول الحديث كان أفيد للطلبة ، فإن الشراح كلهم قاطبةً سكتوا عن شرح الحديث غير بسط الكلام على حل اللغات ، ويوجد الكلام عليه في تقريرى مولانا الشيخ محمد حسن المكي و مولانا حسين على الفنجابى مختصراً ، فنورد كلامهما بألفاظها تكميلاً للفائدة عملاً بالقول المشهور : ما لا يدرك كله لا يترك كله .

ففي "تقرير مولانا محمد حسن المكي" : قوله : اعلم أن هذه المواضع كلها في طريق المدينة إلى مكة على الترتيب إذا ذهب النبي ﷺ من المدينة إلى

.....

مكة إلا معرس ذى الحليفة ، فإنه كان في طريق رجوعه عن مكة إلى المدينة ،
وذلك الترتيب ابتداءً من مسجد ذى الحليفة وانتهى إلى مسجد المحصب كما
ذكره في الحديث .

قوله : ليس عند إلخ ، أى مغاير عن هذين المسجدين .

قوله : يعلم ، أى معلوم مذكور مراراً .

قوله : ثم ظرف لقوله : يقول ، أى يقول في ذلك المقام : وعن يمينك .
مقولة ليقول ، أى مل عن يمينك إلخ .

قوله : ذلك المسجد ، أى الذى تقوم فيه أى المسجد الذى تقوم فيه ،
وهو المسجد الصغير .

قوله : عند منصرف الروحاء ، أى عند المسكان الذى ينصرف فيه المار من
الطريق إلى الروحاء .

قوله : دون المسجد ، ظرف ليصلى وقد ابتنى . بيان لهذا المسجد .

قوله : بينه ، أى بين منزل النبي ﷺ .

قوله : وجاه الطريق ، هذا يدل على أن في الطريق ميلان (١) إلى
جانب آخر . سهل أى خال عن الحجارة .

قوله : حتى يفضى أى ينزل من أكمة حتى يقي إلى بريد الروثية
ميلين (!!) .

قوله : سلمت أى أحجار صغار ، وبالحجارة ، متعلق بتمهل أى تميل من
الهجرة إلى الظهر .

قوله : قبل المدينة ، يعنى أن المسيل قبل المدينة من مر الظهران لا قبل
مكة منه انتهى ما فى " تقرير المكى " وفى " تقرير الفنجابى " : قوله :
الشرقية ، احتراز عن الغربية ، وكان هناك بطحاءان .

ثم ، أى صلى عليه الصلاة والسلام ثم ويشير إلى مكان ثم فسر نافع
قوله : ثم بقوله : عن يمينك حين تقوم فى المسجد ، أى الصغير يعنى مصلاة
ليس فى المسجد الصغير بل قدرأ من يمينه .

قوله : اليمنى حافة خاصة (!) وأنت ذاهب ، بيان أن اليمنى فى
هذه الحالة لأن هذه الجهات تختلف بالاعتبار ، بينه أى بين المسجد الصغير
منصرف (!!) المنصرف الطريق الذى يخرج من الطريق الكبير إلى قرية
قرية من الطريق .

قوله : انتهى طرفه ، أى طرف ذلك العرق ، على حافة الطريق ، أى
المنصرف ، وحافته أحدهما : حيث يخرج من الطريق الكبرى ، وثانيهما : منتهاه
من القرية ، وقد ترك لفظ الطريق فى بعض النسخ سهواً من النساخ .

قوله : دون - أى يصلى قريب - المسجد ، بين علامة أخرى ، الذى بينه
أى بين الطريق الأكبر ، وأنت ذاهب إلخ (!!!) بين أن تفرقة الطريقين
والمسجد بينهما إلى جانب المدينة من الروحاء . ثم مسجد ، أى بنوه ظناً منهم
أنه مصلاه عليه الصلاة والسلام . يساره وورائه ، أى يتركه وراءه مائلاً إلى

(!) كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : صفة حافة .

(!!) و (!!!) كذا فى الأصل .

جانب يساره وراء ظهره . ووجه الطريق ، أى كان يمين الطريق قريباً منه بحيث يكون الجائى على هذا الطريق مستقبلاً إليه لكونه قريباً من الطريق .

تفضى ، من الإفضاء بمعنى الوصول ، ومن أكمة ، متعلق بجائياً المتضمن فى تفضى ودون بريد ، متعلق بتفضى ، وحاصل المعنى : حتى تصل قريب بريد الروثية حال كونك جائياً من أكمة .

وقوله : بميلين ، حال من بريد الروثية ، أى حال كون ذلك الموضع ثابتاً فى مسافة ميلين من أكمة محصوران (!) بين أكمة وبريد الروثية ميلين ، والنسرحة قريب بريد الروثية . وفى ساقها ، أى عند ساقها . تلة : تل من وراء العرج وأنت ذاهب هضبة . أى إذا ذهبت من جانب المدينة إلى هضبة يجئ تل قبل العرج وقدامه إلى جانب المدينة من العرج .

أدنى مر الظهران ، أى قريباً منه فى جانب المدينة . يسار الطريق ، وأنت حال لبيان اليسار . فجعل أى ابن عمر المسجد الذى بنى ثم على الأكمة العظيمة ، يسار المسجد مفعول ثان لجعل ، وبطرف الأكمة صفة هذا المسجد أى جعل ابن عمر مسجد الأكمة العظيمة فى يسار مسجد طرف الأكمة ، ومصلاه عليه الصلاة والسلام ليس فى هذا المسجد أيضاً بل أسفل منه أيضاً على أكمة سوداء ، فهذه المواضع المذكورة عشرة يعلم الآن مكان ذى طوى ، ومكان سمرة ذى الحليفة ولا يعرف غير هذين الموضعين ، انتهى ما فى تقرير مولانا حسين على مع ما بين التقريرين اختلاف قليل فى تفسير بعض ألفاظ الحديث .

وما أفاده الشيخ حسين على - نور الله مرقده - من قوله : عشرة مواضع ، لا ينافى ما فى تقرير سيدى الوالد من قوله : سبعة مواطن ، لأنه

(!) كذا فى الأصل .

(باب قدر كم ينبغي أن يكون بين المصلى والسترة ^(١))

الظاهر أنه على زنة الفاعل (٢) والمراد بالمسافة الواقعة بينها هي المسافة بين موضع سجوده والجدار ، ولأمانع عن حمله على المفعول درايةً ، ولعل الرواية

بيان للمنازل وذا بيان لمواضع الصلاة ، فإن ذا الحليفة مثلاً منزل واحد فيه موضعان للصلاة ، وكذا في آخر الحديث من استقبال فرضتي الجبل ليس بياناً لمنزل مستقل .

(١) قال شيخ المشايخ في " التراجم " : غرضه من إثبات ذلك أن لا يتجاوز المصلى عن هذا القدر لثلا يفضى إلى تضييق الطريق على الناس والموضع الذى يكون من القدم إلى موضع الجبهة ، وثبت أنه كان بين موضع قيامه ﷺ وبين الجدار ثلاثة أذرع ، وإذا كان كذلك فتقريباً يبقى بين مصلاه أى موضع سجوده وبين الجدار ممر الشاة اه .

(٢) أى لفظ المصلى ، قال الحافظ : هو بكسر اللام على أنه اسم فاعل ، ويحتمل أن يكون بفتح اللام أى المكان الذى يصلى فيه اه . وتعقب عليه المعنى بقوله : هذا احتمال أخذه قائله من كلام الكرماني ، ثم رد عليه ، واقتصر القسطلاني على كسر اللام فقط ، وهذا كله في الترجمة ، وأما في الحديث فلفظ : المصلى بفتح اللام لا غير ، والأوجه عندي : أن الإمام البخارى أشار في الترجمة حيث بوب بكسر اللام إلى اختلاف بين العلماء في أن هذا المقدار بين السترة وبين موضع السجود ، أو بينها وبين موضع القيام ، وبالأول قالت الجمهور ، وبالثاني قال بعض المالكية .

لانساعده عليه ، والمراد بالمصلى جملة ما يكون من مقام المصلى إلى موضع سجوده ، فالمقصود على الوجهين جميعاً بيان ما بين الجدار وموضع الجبهة من

قال السندي : قوله : بين مصلى النبي ﷺ ، الذى عليه الشراح وهو الموافق لبعض الروايات أن المراد بالمصلى موضع القيام لاموضع السجود ، وممر الشاة على ما يظهر لا يزيد على نصف الذراع بل قدره بعضهم بشبر كما ذكره الأئمة في " شرح مسلم " ، وهذا لا يكفي عادةً للسجود فيه كما لا يخفى ، وقد علم أنه ﷺ صلى في الكعبة فجعل بينه وبين الجدار ثلاثة أذرع ، وهذا هو الذى يمكن أن يعتمد عليه ولهذا استحسنة جماعة ، لكن لا بد لحديث الباب من محمل ، فقال بعض مشايخ المالكية : محمله حالة القيام ، فقال : ينبغى أن يكون الشبر بينه وبين السترة وهو قائم ، فإذا ركع تأخر بثلاثة أذرع ، قال : والتأخر وإن كان عمداً لكنه لمصلحة الجمع بين الحديثين .

قال السندي : التزام هذا الفعل في كل ركعة بعيد ، فالوجه أن يحمل المصلى على موضع السجود ، وتحمل رواية موضع القيام على تصرف بعض الرواة اهـ . قلت : أشار السندي بقوله : الذى عليه الشراح ، إلى ما قاله الحافظ وغيره في شرح المصلى أى مقامه في صلاته ، وكذا هو في رواية أبي داود اهـ . والمراد بروايته ما في " السنن " عن سهل قال : كان بين مقام النبي ﷺ وبين القبلة ممر عزز ، ولا مانع عندي من حمل قوله : مقام النبي ، على موضع السجود كما أفاده الشيخ في لفظ : المصلى ، وبسط في " الأوجز " في قدركم ينبغى أن يكون بين المصلى والسترة ، ومحصوله : أن مالكا لم يجد في ذلك حداً إلا أن ذلك بقدر ما يركع فيه ويسجد ويتمكن من دفع من يمر بين يديه ، وقدره في فروع الأئمة الثلاثة بقدر ثلاثة أذرع .

الأرض ، والمراد بقوله : ممر الشاة (١) أى يمكن لها المرور على عسرة ودقة ، وفى الرواية الآتية : لانتكاد تمر بسهولة وسعة ، أو المراد أنه كان بحيث يمكن فيه مرور الهزيلة والصغيرة ولا يمكن ممر الكبيرة والسمينة ، فالنبي راجع إلى غير ما رجع إليه الإثبات وإن بنى الأمر على أنه تخمين من الكل على حسب ظنه ، أو أنه تقريب فقط ، فالأمر أسهل من أن يجاب .

((باب الصلاة الى الحربه))

لما كان النهى عن السجدة إلى ما يلزم فيه تشبه بعبدة الأصنام يقتضى أن لا تجوز الصلاة إلى الحربة والعزة وغيرها من السلاح (٢) لتعظيم بعض

(١) وقال السندى : أو يحمل ممر الشاة على موضع يمكن لها فيه المشى طولاً لأعرضاً ، ولعل هذا يحمل ما قال ابن الصلاح : قدروا ممر الشاة بثلاثة أذرع ، انتهى مختصراً .

(٢) هذا أقصى ما يوجه به ترجمة المصنف بحيث يناسب شأنه وإلا فالشرح قاطبة سكتوا عن غرضه ، ويستأنس ذلك بما صرح الفقهاء من عدم كراهة الصلاة إلى السيف فإنهم يذكرونه خاصة ، فكأن البخارى استنبطها من حديث الباب ، قال صاحب " الكنز " : وإلى مصحف أو سيف معلق ، قال ابن نجيم : أى لا يكره أن يصلى وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقاً أو غير معلق . ثم قال بعد ذكر الكلام على المصحف : وأما السيف فهو سلاح ولا يكره التوجه إليه ، فقد صح عن النبي ﷺ أنه كان يصلى إلى العزة وهى سلاح اه . وسيأتى قريباً أن بعض الفرق يعبدون الأسلحة فضلاً عن تعظيمها فعلى هذا ما أفاده الشيخ - قدس سره - فى غرض الترجمة واضح جداً ، ويؤيد ذلك حديث ذات أنواط أيضاً .

قال السيوطي في " الدر " : أخرج أحمد والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أبي واقد الليثي قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ قبل حنين ففررنا بسدرة فقلت : يا رسول الله ! اجعل لنا هذه ذات أنواط كما للكفار ذات أنواط ، وكانت الكفار ينوطون سلاحهم بسدرة ويعكفون حولها ، فقال النبي ﷺ : « الله أكبر ، هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى : اجعل لنا إلها كما لهم آلهة » وروى الحديث بطرق عديدة وألفاظ متقاربة .

ولا يبعد عندي : أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مقدار السترة طولاً وترجم بالحربة والعنزة إشارةً إلى أنه لاتحديد في ذلك قصراً وطولاً ، فلو ترجم بأحدهما يومهم تحديده بذلك المقدار ، قال القسطلاني : العنزة أقصر من الحربة ، أو الحربة الرمح العربض النصل ، والعنزة مثل نصف الرمح اه . قال العيني : إن قلت : الحربة المذكورة هل لها حد في الطول ؟ وما هو المعتبر في طول السترة ؟ قلت : قال أصحابنا مقدارها ذراع فصاعداً وأخذوا ذلك بحديث طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا جعلت بين يديك مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك » الحديث ، رواه مسلم .

وذكر شيخ الإسلام في " الميسوط " من حديث أبي حنيفة الآتي أن مقدار العنزة طول ذراع في غلظ إصبع وفي " الذخيرة " : طول السهم ذراع وغلظه قدر إصبع ، واختلف مشايخنا فيما إذا كانت السترة أقل من ذراع إلى آخر ما بسطه ، وفي " الأوجز " عن " الاستدكار " : أما قدر السترة في ارتفاعها وغلظها فقد اختلف العلماء في ذلك فقال مالك : أقل ما يجزئ فيها غلظ الرمح ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الموفق : قدر السترة في طولها ذراع أو نحوه ، وسئل أحمد عن آخره الرحل كم مقدارها ؟ قال : ذراع ، كذا قال

الفرق إياها (١) ردّ ذلك بأن المؤثر في النهي عنه ما اتفقت عليه طائفة ممن يعتد بها واشتهر أمر عظمته ، ولا يبالي بفعل من لا يبالي به من الجهالة ، وأورد لذلك عدة أبواب دفعاً للفرق بين أفرادها وكبيرها وصغيرها ، فعلى هذا لو صلى إلى البقرة لا تكون كراهة مثل كراهة المصلى إلى النار لاشتهار عبادتها فوق اشتها عباد البقر وتعظيم النار في قلوب أهلها فوق عظمة البقرة .

عطاء : ذراع ، وبهذا قال الثوى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد : أنها قدر عظم الذراع ، وهذا قول مالك والشافعى .

والظاهر : أن هذا على سبيل التقريب لا التحديد ، لأن النبي ﷺ قدرها بآخرة الرجل ، وآخرة الرجل مختلف في الطول والقصر ، وأما قدرها في الغلظة والدقة فلا حد له نعلمه فإنه يجوز أن تكون دقيقة كالسهم والخربة ، وغلظة كالحائط ، فإن النبي ﷺ كان يستتر بالعنزة اهـ . فالظاهر عندى : أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى اختلافهم في مقدار السترة طولاً وعرضاً ، فإن الفقهاء استدلوا عليها بهذه الأسلحة كما عرفت من كلامهم .

(١) كما أن الفرقة المعروفة في ديارنا بالسكة - بكسر السين وسكون الكاف يعظمون بعض الأسلحة من السكريان وغيره ، وأفاد مولانا الحاج أبو الحسن على الندوى - شيخ التفسير في دارالعلوم الندوة (لكهنؤ) - في جواب استفسارى ما نصه : قد جاء في دائرة معارف الأديان والأخلاق باللغة الإنكليزية في المجلد السادس تحت عنوان : الإله المصرى : إن قدماء المصريين كانوا يعبدون الأسلحة .

وقد جاء في الكتاب المذكور في المجلد الثانى عشر في مقالة تراد نكور الهند ما نصه : في نوفمبر وديسمبر الفصل الزراعى يعبدون أسلحتهم وأدواتهم

قوله : ومعنا عكازة (١) ولم يذكر تمام الحديث (٢) وهو أنه كان يركزها إذا صلى ، وبحسبه تثبت المطابقة بين الترجمة والرواية .

((باب السترة بمكة وغيرها))

وأقواسهم وسهامهم ومناجلهم وسكاكينهم ، وقد جاء في الكتاب المذكور المجلد الثاني عشر : الأشياء غير الحيوانية ، قد جاء الدعاء من السلاح والأقواس والجمعاب - الكناثن - والسهام والطبول في بعض عبارات " لك ويد " - الكتاب المقدس عند أهل الهند - وقد جاء في المجلد السادس ما يفيد أن عبادة الأسلحة ديانة من ديانات آثرلنده (أوروبا) انتهى بلفظه .

(١) قال الكرمانى : بضم العين وتشديد الكاف عصا ذات زج اه . وقال الحافظ : قوله : أو عنزة ، كذا للأكثر بالمهملة والنون والزاي المفتوحات ، وفي رواية المستملى والحموى : أو غيره ، بالمعجمة والهاء والراء أى سواء ، والظاهر أنه تصحيف اه . وتعقب عليه العيني بأنه لاوجه له إذ ثبت في رواية الاثني ، ويؤيد الحافظ أن الرواية تقدمت في (باب حمل العنزة مع الماء في الاستنجاء) برواية محمد بن جعفر عن شعبة ، وقال فيه الحافظ : الظاهر أن أو في حديث الباب للشك من الراوى لتوافق الروايات على ذكر العنزة اه .

(٢) لم أجده بعد فليفتش " الكثر " والمطولات من المسانيد ، وبين السطور عن " الخبير الجارى " : مطابقة الحديث للترجمة باعتبار أن الترجمة شارحة للحديث ، وإلا فالصلاة غير مذكورة اه . ورجح الحافظ في (باب حمل العنزة) المذكور أن السترة هي المراد في الحديث .

لعل المراد به - والله أعلم - أن السترة لما كانت غير مأمورة بها لمن صلى (١).

(١) وتوضيح ما أفاده الشيخ - قدس سره - أنه قد ورد في أبي داود برواية سفوان عن كثير بن كثير بن المطلب عن بعض أهلته عن جده أنه رأى النبي ﷺ يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة، وقال سفوان: ليس بينه وبين الكعبة سترة اهـ. واختلف العلماء في حمل ذلك على أقوال سيأتي ذكرها منها: ما قال بعضهم: إنه لا حاجة إلى السترة بمكة، قال الحافظ: قال ابن المنير: إنما خص - أي البخاري - مكة بالذكر دفعاً لتوهم من يتوهم أن السترة قبله، ولا ينبغي أن يكون لمكة قبله إلا الكعبة، فلا يحتاج فيها إلى سترة اهـ.

قال الحافظ: والذي أظنه أنه أراد أن ينكت على ما ترجم به عبد الرزاق حيث قال: (باب لا يقطع الصلاة بمكة شيء) ثم أخرج عن ابن جريج عن كثير بن كثير عن أبيه عن جده قال: رأيت النبي ﷺ يصلي في المسجد الحرام ليس بينه وبينهم - أي الناس - سترة، وأخرجه من هذا الوجه أيضاً أصحاب السنن ورجالهم موثقون إلا أنه معلول، فقد رواه أبو داود عن أحمد عن ابن عينة قال: كان ابن جريج أخبرنا به هكذا، فلقيت كثيراً فقال: ليس من أبي سمعته ولكن من بعض أهلي عن جدي، فأراد البخاري التنبيه على ضعف هذا الحديث، وأن لا فرق بين مكة وغيرها في مشروعية السترة، واستدل على ذلك بحديث أبي جحيفة وهذا هو المعروف عند الشافعية، وأن لا فرق في منع المرور بين يدي المصلي بين مكة وغيرها، واغتفر بعض الفقهاء ذلك للطائفتين دون غيرهم للضرورة، وعن بعض الحنابلة جواز ذلك في جميع مكة اهـ.

قلت: هو المرجح عندهم بل جميع الحرم كذلك، قال الموفق: لا بأس أن يصلي بمكة إلى غير سترة روى ذلك عن ابن الزبير وغيره، قال الأثرم:

قيل لأحمد : الرجل يصلي بمكة ولا يستتر بشئ ؟ فقال : قد روى عن النبي ﷺ أنه صلى ثم ليس بينه وبين الطواف سترة ، قال أحمد : لأن مكة ليست كغيرها كان مكة مخصوصةً وذلك لما روى كثير بن كثير عن أبيه عن جده المطلب قال : رأيت رسول الله ﷺ يصلي حيال الحجر والناس يمرون بين يديه ، رواه الخلال بإسناده .

وروى الأثرم بإسناده عن المطلب قال : رأيت رسول الله ﷺ إذا فرغ من سبعة جاء حتى يحاذي الركن بينه وبين السقيفة ، فصلى ركعتيه في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطواف أحد ، وقال المعتمر : قلت لطاوس : الرجل يصلي بمكة فيمر بين يديه الرجل والمرأة ؟ فقال : ألا يرى الناس بعضهم بعضاً ، وإذا هو يرى أن لهذا البلد حالاً ليس لغيره من البلدان ، وذلك لأن الناس يكثرُونَ بمكة لأجل قضاء نسكهم ويزدحمون فيها ولذا سميت بمكة ، فلو منع المصلي من يجتاز بين يديه لضاق على الناس ، وحكم الحرم كله حكم مكة في هذا بدليل ما روى ابن عباس قال : أقبلت راكباً على حارثان والنبي ﷺ يصلي بالناس بمنى إلى غير جدار ، متفق عليه ، ولأن الحرم كله محل المشاعر والمناسك ، فجري مجرى مكة فيما ذكرنا اهـ .

وحملت الحنفية حديث المطلب على المسجد الكبير كما بسطه الشيخ في " البذل " ، وفي " الرد المحتار " : قال العلامة قطب الدين في " منسكه " : رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهام في حاشية " الفتوح " : إذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المارء لهذا الحديث ، وهو محمول على الطائفتين لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين ، وحكى عز الدين عن " مشكلات الآثار " للطحاوي : أن المرور بين يدي المصلي

بمحضرة الكعبة يجوز ، قال ابن عابدين : هذا فرع غريب فليحفظ اهـ .

قلت : ذكر الطحاوي في مشكلاته حديث المطلب هذا ثم بسط في روايات المنع عن المرور أمام المصلي ثم قال : فقال قائل : هذا ضد ما رويتموه عن المطلب ، فكان جوابنا بتوفيق الله عز وجل وعونه : أن هذا مما لا تضاد فيه لأن ما روينا عن المطلب ما ذكر على حكم الصلاة في الكعبة مع المعاينة ، والآثار الأخرى على الصلاة بتحرى الكعبة وبالغيبية عنها ، وقد وجدنا الصلاة إلى الكعبة بالمعاينة لها يصلى الناس من جوانبها ، فيستقبل بعضهم وجوه بعض ويكون ذلك مطلقاً لهم غير مكروه ، ورأينا الصلاة بخلاف ذلك المكان مما لا معاينة فيه بخلاف ذلك في كراهة استقبال وجوه الرجال بعضهم بعضاً ، وفي الزجر عن ذلك والمنع منه ، فعقلنا بذلك أن الكعبة مخصوصة بهذا الحكم في الصلاة إليها ، وفي الإطلاق للناس استقبال وجوه المصلين إليها بخدودهم في صلاتهم إليها اتسع لهم بذلك مرورهم بين أيديهم في صلاتهم إليها واستقبالهم إياهم في ذلك بوجوههم وخدودهم ، وعقلنا أن الصلاة في الغيبة عنها بخلاف ذلك ، وأنه لما كان استقبال الناس بعضهم بعضاً بوجوههم وخدودهم ممنوعاً عنه ضاق عليهم مرورهم بينهم فيها وضاق على المصلين إطلاق ذلك لهم فيها اهـ .

ومما يجب التنبيه عليه : أن في حديث المطلب اختلافين : أحدهما : في محل صلاته ﷺ هل كان مما يلي باب بني سهم وهو المسمى في زما ننايباب العمرة ؟ أو كان مما يلي الركن ؟ كما بسط في تلخيص " البذل " ، والثاني وهو أشدهما : أن هاتين الركعتين هل كانتا تحية الطواف ؟ كما هو عند عامة المحدثين فقد ترجم عليه النسائي (باب أين يصلى ركعتي الطواف) وفي رواية له طاف بالبيت

في المطاف والمسجد الحرام كان لتوهم أن يتوهم أن السترة غير مأمورة بها في الحرم مطلقاً ، دفع ذلك الوهم بأن السترة مندوبة في الحل والحرم وبمكة وغيرها على السواء ، غير أن سقوط تأكدها في المسجد الحرام مبنى على ضرورة إذ لو أمر بها فيه كما يؤمر في غيره لربما أفضى إلى حرج بالطائفتين وضاق الأمر عليهم .

(باب الصلاة الى الاسطوانة (١))

سبعاً ثم صلى ركعتين ، ولفظ أحمد : حين فرغ من أسبوعه ، أو كانتا تحية السعي ؟ فقد ورد في بعض الروايات حين فرغ من سعيه كما في نسخة للنسائي وحكاها صاحب " عون المعبود " عن " مسند أبي يعلى " وبه استدلل ابن الهمام في استحباب الركعتين بعد السعي وتبعه ابن نجيم وابن عابدين وشارح " اللباب " وغيرهم .

وتعقب عليهم ابن حجر المكي في " شرح مناسك النوى " وقول بعض الحنفية أنها سنة لما رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان عن المطلب بن أبي وداعة قال : رأيت رسول الله ﷺ لما فرغ من سعيه جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ، الحديث ، مردود منشأه أنه تصحف عليه سبعة بسعيه ، لأن المحب الطبري رواه عن ذكر من ابن حبان وغيره بلفظ : سبعه بالموحدة اه . وقد رأيت أن الحنفية لم تتفرد بذلك بل هو وارد في بعض روايات الحديث ، وحكى النووي في " مناسكه " عن الشافعي في السعي صلاة .

(١) ما أفاده الشيخ - قدس سره - في توضيح الترجمتين واضح ، وقال ابن بطال في غرض الترجمة : لما تقدم أنه ﷺ كان يصلى إلى الحربة

لما كان النهى عن الصلاة بين السوارى يومهم أن ذلك لعلة في نفس

كانت الصلاة إلى الأسطوانة أولى لأنها أشد سترَةً ، قال الحافظ : لكن أفاد ذكر ذلك التنصيص على وقوعه والنص أعلى من الفحوى ، وحكى الحافظ عن الرافعى : أشار البخارى بذلك إلى أن الأولى للمنفرد أن يصلى إلى السارية اه . وهو الأوجه عندى ، فالظاهر عندى : أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى استحباب السترة في المساجد والبيوت أيضاً خلافاً لما يتوهم من كلام عامة الفقهاء تخصيص ذلك بالصحراء .

وبسط ابن نجيم في " البحر " الكلام على فروع السترة وذكر فيها سبعة عشر بحثاً : منها : ما قال : الرابع : أنه ينبغي لمن يصلى في الصحراء أن يتخذ أمامه سترَةً ، ثم بسط الكلام على ذلك روايةً ودرايةً ، ثم قال : قال الحلبي في " شرح المنية " : إنما قيد - أى المائن - بقوله : في الصحراء ، لأنه الموقع الذى يقع فيه المرور غالباً وإلا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور في أى موضع كان اه . وفي " الدر المختار " : ويفرز ندباً الإمام وكذا المنفرد في الصحراء ونحوها سترَةً ، قال ابن عابدين : قوله : ونحوها ، أى في كل موضع يخاف فيه المرور اه . وقال الموفق : يستحب للمصلى أن يصلى إلى سترَةٍ ، فإن كان في مسجد أو بيت صلى إلى الحائط أو سارية ، وإن كان في فضاء صلى إلى شئ شاخص بين يديه ، وسئل أحمد : يصلى الرجل إلى سترَةٍ في الجضر والسفر ؟ قال : نعم ولا نعم في ذلك خلافاً اه .

فالأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة الأولى إلى عدم تخصيص السترة بالصحراء . قال الحافظ : قوله : رأى ابن عمر إلخ ، أراد عمر بذلك أن تكون صلاته إلى سترَةٍ ، وأراد البخارى بإيراد هذا الأثر أن المراد بقول

الأسطوانة (١) أورد باباً لدفع ذلك بإثبات جواز الصلاة إليها أنه ليس لنفسها دخل في النهى بل النهى عنه مبنى على أن فيه انقطاعاً بين الصفوف أو إصراراً بالمسارعة ، حتى إنه يجوز الصلاة بينها إذا لم يكن شئ من هذين ، فأثبت الجواز لعدم انقطاع الصفوف بقوله .

(باب الصلاة بين السوارى فى غير جماعة (٢))

سلمة : يتحرى الصلاة عندها ، أى إليها ، وكذا قول أنس : يتدرون السوارى أى يصلون إليها اه . ومعنى قوله : أراد عمر إلخ ، أن هذا الأثر رجح الحافظ كونه عن عمر لا عن ابنه ابن عمر ، وبسط فى اختلاف نسخ " البخارى " فى ذلك ، وتعقبه العيني باحتمال تعدد القصتين لابن عمر وأبيه عمر رضى الله عنهما .

(١) قال الحافظ : رواه الحاكم من حديث أنس بإسناد صحيح وهو فى السنن الثلاثة وحسنه الترمذى اه . قلت : ولفظه : عن عبد الحميد قال : صلينا خلف أمير من الأمراء فاضطربنا الناس فصلينا بين الساريتين ، فلما صلينا قال أنس : كنا نتقى هذا على عهد رسول الله ﷺ ، وفى الباب : عن قرّة ابن إياس المزنى ، قال أبو عيسى : حديث أنس حديث حسن صحيح اه . قال الشيخ فى " البذل " بعد بيان المذاهب فى ذلك : واستدلوا على الكراهة بهذا الحديث وبحديث أخرجه ابن ماجه عن معاوية بن قرّة عن أبيه قال : كنا نهى أن نصف بين السوارى على عهد رسول الله ﷺ ونطرد عنها طرداً ، قال الشوكافى : ويشهد له ما أخرجه الحاكم وصححه من حديث أنس بلفظ : كنا نهى عن الصلاة بين السوارى ونطرد عنها ، وقال : « لا تصلوا بين الأساطين وأتموا الصفوف » اه .

(٢) ولا يبعد عندى فى غرض الترجمة : أن أثر ابن عمر المتقدم لما كان يوهم عدم جواز الصلاة بين الأسطوانتين حتى أدناه إلى سارية دفعه

ولعدم الإضرار بالمارة وعدم انقطاع الصفوف بالمارة معاً بصلاته ﷺ

بذلك وقيده بغير جماعة إشارة إلى الاختلاف في ذلك . قال الحافظ : إنما قيدها بغير الجماعة لأن ذلك يقطع الصفوف وتسوية الصفوف في الجماعة مطلوب اه . قال الشيخ في " البذل " : اختلف في الصف بين السوارى ، قال الترمذى : قد كره قوم من أهل العلم أن يصف بين السوارى وبه قال أحمد وإسحاق ، وقد رخص قوم من أهل العلم في ذلك .

قال ابن سيد الناس : رخص فيه أبو حنيفة ومالك والشافعى قياساً على الإمام والمنفرد . وقال ابن العربى : لا خلاف في جوازه عند الضيق ، وأما عند السعة فهو مكروه للجماعة ، وأما الواحد فلا بأس به ، وقد صلى النبي ﷺ في الكعبة بين سواريهما ، وقال شمس الأئمة السرخسى في " المبسوط " : الاصطفا بين الأسطوانتين غير مكروه لأنه صف في حق كل فريق وإن لم يكن طويلاً ، وتخلل الأسطوانة بين الصف كتخلل متاع موضوع أو كفرجة بين الرجلين ، انتهى مختصراً .

وقال الموفق : لا يكره للإمام أن يقف بين السوارى ويكره للمأمومين لأنها تقطع صفوفهم ، ورخص في ذلك ابن سيرين ومالك وأصحاب الرأى وابن المنذر ، لأنه لا دليل على المنع ، ولنا ما رواه معاوية بن قرة عن أبيه أخرجه ابن ماجه ، ولأنها تقطع الصف فإن كان الصف صغيراً قدر ما بين الساريتين لم يكره لأنه لا يقطع بها اه . وأجل الكلام على ذلك الشيخ في " الكوكب الدرى " إذ قال : وقيل : وجه الكراهة أن النبي ﷺ كان جعل للجن القيام بين السوارى ، فلا معنى للكراهة في حقنا لعدم الاستيقان بحضورهم ، ولعلمهم في صور الأناسى . والأوجه : أن سبب ذلك عدم استواء الصفوف مع ما يلزم من انقطاعها أيضاً ، فإن سوارى مسجد النبي ﷺ لم تك متقابلة كما نشاهد في

بين السوارى فى الكعبة إذ لم يكن هناك شئ من علنى النهى (١) ثم المراد بقوله : بين العمودين ، (٢) وكذا قوله : عموداً عن يمينه وعموداً عن

زماننا هذا ، وعلى هذا فلا كراهة فى غير مسجد النبى ﷺ اهـ .

(١) وهما : انقطاع الصفوف ، والإضرار بالمارة كما تقدم فى كلام الشيخ أو عدم استواء سوارى مسجد النبى ﷺ أو جعل النبى ﷺ ما بين السوارى للجن كما تقدم فى الهامش عن " الكوكب الدرى " ، وفى " الفتح " : قال المحب الطبرى : محل الكراهة عند عدم الضيق ، والحكمة فيه إما لانقطاع الصفوف ، أو لأنه موضع النعال ، وقال القرطبي : روى فى سبب كراهة ذلك أنه مصلى الجن المؤمنين اهـ .

وقال الدردير : كرهت للجماعة صلاة بين الأساطين أى الأعمدة ، قال الدسوقي : لأنه محل معد لوضع النعال وهى لا تخلو غالباً من نجاسة ، أو لأنه محل الشياطين ومحلمهم ينبغى التباعد عنه ، فقد ارتحل عليه الصلاة والسلام عن الوادى الذى ناموا فيه اهـ . فتحصل من ذلك ستة أقوال فى سبب الكراهة .

(٢) قال الحافظ : قوله بين العمودين المقدمين ، وفى رواية مالك التى تليها : جعل عموداً عن يساره وعموداً عن يمينه ، وثلاثة أعمدة وراءه ، وليس بين الروایتين تخالف ، لكن قوله فى رواية مالك : وكان البيت يومئذ على ستة أعمد مشكل ، لأنه يشعر بكون ما عن يمينه أو يساره كان اثنين ، ولهذا عقبه البخارى برواية إسماعيل التى قال فيها : عمودين عن يمينه ، ويمكن الجمع بين الروایتين بأنه حيث ثنى أشار إلى ما كان عليه البيت فى زمن النبى ﷺ ، وحيث أفرد أشار إلى ما صار إليه بعد ذلك ، ويرشد إلى ذلك قوله : وكان البيت يومئذ ، لأن فيه إشعاراً بأنه تغير عن هيأته الأولى .

يساره ، أنه كان عن يمينه عمودان إلا أنه لم يعتبر البعيد منها عنه وإنما اعتبر

وقال الكرمانى : لفظ العمود جنس يحتمل الواحد والاثنين ، فهو مجمل بيئته رواية عمودين ، ويحتمل أن يقال : لم تكن الأعمدة الثلاثة على سمت واحد بل اثنان على سمت والثالث على غير سمتهما ، ولفظ المقدمين فى الحديث السابق مشعر به ؛ ويؤيده أيضاً رواية مجاهد عن ابن عمر التى تقدمت فى (باب « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ») فإن فيها بين الساريتين اللتين على يسار الداخل ، وهو صريح فى أنه كان هناك عمودان على اليسار ، وأنه صلى الله عليه وسلم صلى بينهما ، فيحتمل أنه كان ثم عمود آخر عن اليمين لكنه بعيد ، أو على غير سمت العمودين ، فيصح قول من قال : جعل عن يمينه عمودين ، وقول من قال : جعل عموداً عن يمينه .

وجوز الكرمانى احتمالاً آخر وهو أن يكون ثلاثة أعمدة مصطفة ، فصلى إلى جنب الأوسط ، فمن قال : جعل عموداً عن يمينه وعموداً عن يساره لم يعتبر الذى صلى إلى جنبه ، ومن قال : عمودين اعتبره ، ثم وجدته مسبوقة بهذا الاحتمال ، وأبعد منه قول من قال : انتقل فى الركعتين من مكان إلى مكان ولا تبطل الصلاة بذلك لقلته ، وقد ذكر الدارقطنى الاختلاف على مالك فيه ، فوافق الجمهور عبد الله بن يوسف فى قوله : عموداً عن يمينه وعموداً عن يساره ، ووافق إسماعيل فى قوله : عمودين عن يمينه ، ابن القاسم والقعنبري ومحمد بن الحسن وغيرهم .

وقال يحيى النيسابورى فيما رواه مسلم : جعل عمودين عن يساره وعموداً عن يمينه ، عكس رواية مسلم ، وكذا قال الشافعى وبشر فى إحدى الروايتين عنها ، وجمع بعض المتأخرين بين هاتين الروايتين باحتمال تعدد الواقعة ، وهو بعيد لاتحاد مخرج الحديث ، وقد جزم البيهقى بترجيح رواية إسماعيل ومن

القريب المتصل به ، فصار عمود عن يمينه وعمود عن يساره .

قوله : وليس على أحدنا بأس ، يعني بذلك أن التوخي المذكور إنما هو لإيمارك فصيحة موافقته صلى الله عليه وسلم وإلا فالصلاة في الكعبة جائزة حينما

واقفه ، وفيه اختلاف رابع ، قال عثمان بن عمر عن مالك : جعل عمودين عن يمينه وعمودين عن يساره ، ويمكن توجيهه بأن يكون هناك أربعة أعمدة : اثنان مجتمعان واثنان منفردان ، فوقف عند المجتمعين لكن يعكر عليه قوله : وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، بعد قوله : وثلاثة أعمدة وراه ، وقد قال الدارقطني : لم يتابع عثمان بن عمر على ذلك اهـ .

قلت : وبسط الكلام على حديث الباب في ” الأوجز ” بما لا مزيد فيه ، وحكى فيه عن ” شرح الحصن ” للقارئ : أن الجمع على ثبوت تعدد الدخول ظاهر ، وعلى عدمه يحمل أحدهما على موقف الصلاة والآخر على موقف الدعاء ، وقوله : وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، بخلاف اليوم ، فإنه حيثئذ على ثلاثة أعمدة اهـ . قال الكرمانى : وإنما قال : يومئذ ، لأنها تغير وضعها بعد ذلك في فتنة ابن الزبير .

قلت : رقصة بنائه الكعبة مبسطة مفصلة في أبنية الكعبة من ” الأوجز ” وما تقدم في توجيه الجمع من احتمال أن الأعمدة لم تكن على سمت واحد اختاره سيدى الوالد - نور الله مرقده - في التدريس ، ورجحه الكرمانى إذ قال : هو الأوجه ، ويشكل عليه ما سيأتى في (باب حجة الوداع) من كتاب المغازى : صلى بين ذينك العمودين المقدمين ، وكان البيت على ستة أعمدة سطين ، فصلى بين العمودين من السطر المقدم ، ويمكن التفصلي عنه بأن السطين أيضاً لم يكونا مستويين .

كانت (١) .

قوله : إذا هبت الركاب ، أى ذهبت إلى المرعى ، ولا ينطبق ما ذكره في الحاشية بين السطور أن المراد إذا هاجت وتحركت (٢) لأنه إذا كان

(١) وهو واضح من ألفاظ الرواية وبذلك جزم الشراح ، قال الحافظ : مراد ابن عمر أنه لا يشترط في صحة الصلاة في البيت موافقة المكان الذي صلى فيه النبي ﷺ بل موافقة ذلك أولى وإن كان يحصل الغرض بغيره اهـ . ثم مما يجب التنبيه عليه أن الإمام البخارى لم يذكر ترجمة على هذا الحديث ، قال الحافظ : كذا للأكثر بلا ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، وكأنه فصله عنه لأنه ليس فيه تصريح بكون الصلاة وقعت بين السوارى ، لكن فيه بيان مقدار ما كان بينه وبين الجدار من المسافة ، وسقط لفظ باب من رواية الأصيلي اهـ . وهو مختار العيني إذ قال : إنما فصله لأن فيه زيادة وهى مقدار ما كان بينه وبين الجدار من المسافة اهـ .

وقال الكرماني : إن قلت : لم فصل هذا الحديث عما قبله بلفظ : الباب؟ قلت : لأنه لا يدل صريحاً على الصلاة بين الأسطوانتين ، لكن المراد منه ذلك لما علم من سائر الأحاديث ، أو لأن الموضع المذكور من كونه مقابلًا للباب قريباً من الجدار يستلزم كونها بين الأسطوانتين اهـ .

(٢) وضرب الشيخ على ما بين سطور كتابه من قوله : أى هاجت وتحركت ، وفى " تقرير مولانا محمد حسن المكي " : معناه إذا ذهبت الركاب إلى المرعى ولم يبق هناك راجلة فحينئذ إلى أى شئ يصلى النبي ﷺ ، فقال : كان يأخذ إلخ ، وتفسير هبت بهاجت غير مرضى بل غلط اهـ . ويؤيد الشيخ - قدس سره - ما فى " الكرماني " : قوله : هبت أى هاجت وتحركت ، يقال : هبَّ البعير فى السير أى نشط ، وفى بعضها ذهبت اهـ . وهو نص

أمرهم كذلك لم تستقم الصلاة فيه ، ولا يفيد وضع الرجل أمامه في دفع التشويش الناشئ بهيجانها ونفرتها ، والله أعلم .

رواية أحمد برواية عبيدة بن حميد عن عبيد الله بن عمر بمثله ، وفيه : قال عبيد الله : سألت نافعاً فقلت : إذا ذهب الإبل كيف كان يصنع ابن عمر ؟ قال : كان يعرض مؤخرة الرجل بينه وبين القبلة ، والعجب من الحافظ ابن حجر - قدس سره - أنه مرّ على حديث عبيدة هذا ثم كيف فسر قوله : هبت بهاجت ، فإن الحافظ قال : قوله : أفرأيت ، ظاهره أنه كلام نافع والمستول ابن عمر ، لكن بين الإسماعيلي من طريق عبيدة بن حميد عن عبيد الله بن عمر أنه كلام عبيد الله والمستول نافع ، فعلى هذا هو مرسل ، لأن فاعل يأخذ هو النبي ﷺ ولم يدركه نافع اه .

ثم ظهر لي أن الحافظ لم ير رواية عبيدة بنفسه بل أخذه من كلام الإسماعيلي وهو لعله ذكره مجملاً لأن رواية أحمد المذكورة نص في أن فاعل يأخذ في رواية عبيدة المذكورة هو ابن عمر لا النبي ﷺ ، وظاهر سياق البخاري هو ما أفاده الحافظ ، ولذا قال العيني : فإن قلت : من السائل ومن المستول عنه ؟ قلت : الذي يدل عليه الظاهر أنه كلام نافع وهو السائل والمستول عنه ابن عمر ، لكن وقع في رواية الإسماعيلي من طريق عبيدة بن حميد أنه كلام عبيد الله والمستول نافع ، فعلى هذا يكون مرسل لأن فاعل يأخذ هو النبي ﷺ اه .

قلت : كون فاعل يأخذ هو النبي ﷺ على ظاهر رواية البخاري ، وأشكل هذا على القسطلاني أيضاً ولذا قال : قال عبيد الله : قلت : لنافع ؛ كذا بينه الإسماعيلي فيكون مرسل لأن فاعل يأخذ الآتي - إن شاء الله تعالى -

قوله : أعدلتموننا بالكلب والحمار ، أرادت بذلك أن الوجه في الكلب والحمار غيره في المرأة (١) فإن الوجه فيها تعرض الصلاة بالفساد لما في الكلب من نجاسة السور والعرق عند قائله ، وفي الحمار من الاصطكاك والمزاحمة الموصلة

هو الرسول ﷺ ولم يدركه نافع اه .

ثم لا يذهب عليك : أن الإمام البخارى ذكر في الترجمة أربعة أشياء وفي الحديث اثنان ، قال الحافظ : المذكور في الحديث الراحلة والرحل ، فكأنه ألحق البعير بالراحلة بالمعنى الجامع بينهما ، ويحتمل أن يكون أشار إلى ما ورد في بعض طرقه ، فقد رواه أبو خالد الأحمر عن عبيد الله بن عمر عن نافع بلفظ : كان يصلى إلى بعيره ، فإن كان هذا حديثاً آخر حصل المقصود ، وإن كان مختصراً من الأول كأن يكون المراد يصلى إلى مؤخرة رجل بعيره اتجه الاحتمال الأول ؛ ويؤيد الاحتمال الثانى ما أخرجه عبد الرزاق أن ابن عمر كان يسكره أن يصلى إلى بعير إلا وعليه رجل ، وألحق الشجر بالرجل بطريق الأولوية .

ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى حديث على قال : رأيتنا يوم بدر وما فعينا إنسان إلا نام إلا رسول الله ﷺ ، فإنه كان يصلى إلى شجرة يدهو حتى أصبح ، رواه النسائى بإسناد حسن اه . قال العيني : فإن قلت : حديث الباب لا يدل إلا على الصلاة إلى البعير والشجر ؟ قلت : كأنه وضع الترجمة على أنه يأتي لكل جزء منها بحديث ، فلم يجد على شرطه لإحدى الباب واكتفى به عن بقية ذلك بالقياس على الراحلة اه .

(١) كذا في الأصل ، أى الوجه فيها غير ما في المرأة .

إلى فساد الصلاة ، وأما المرأة (١) فليس فيها إلا اشتغال البال (٢) فلا ضير لظهورها إذا كان له غناء منها ، كيف وكنت أكون أمامه ﷺ فلا يفسد ذلك صلاته ، فالحكم بتسوية الثلاثة في القطع خطأ وإن كان النبي ﷺ أورد الثلاثة بلفظ واحد ولكنه لم يرد تسويتها ، وإنما أراد فيها بالقطع غير ما أراد به فيها ؛ نعم لو أوردوا قولهم هذا على سبيل الرواية وبيان الحديث لما اعترضت عليه وإنما كان لإيرادها على فتواهم الذي أفتوا بها ولم يفهموا مراد النصوص ، مع أن الصلاة لا تفسد بشئ من الأشياء الثلاثة ، فكان حكمهم به خطأً ثانياً عندها

(١) هذا توجيه لطيف للرواية لثلاث مخالف الروايات الكثيرة المصرحة بقطع الصلاة بالمرأة والكلب والحمار ، لكن الظاهر من سياق الرواية أن عائشة لم تكن قائلة بقطع الصلاة عن مرور المرأة كما سيأتي في كلام الحافظ إذ قال : الظاهر أن عائشة إنما أنكرت إطلاق كون المرأة تقطع الصلاة في جميع الحالات لا المرور بخصوصه اهـ . قلت : وترجم أبو داود على حديث الباب (باب من قال : المرأة لا تقطع الصلاة) وحكى فيه الشيخ في ” البذل ” عن الشوكاني : روى عن عائشة أنها ذهبت إلى أنه يقطعها الكلب والحمار والسنور دون المرأة اهـ . وعلى هذا فالحديث ظاهر لا يحتاج إلى توجيه ما .

(٢) قال الحافظ : قوله : أكره أن أجلس ، استدل به على أن التشويش بالمرأة وهي قاعدة يحصل منه ما لا يحصل بها وهي راقدة ، والظاهر أن ذلك من جهة الحركة والسكون ، وعلى هذا فروورها أشد ، وفي رواية للنسائي في هذا الحديث : فأكره أن أقوم ، الحديث ، فالظاهر أن عائشة إنما أنكرت إطلاق كون المرأة تقطع الصلاة في جميع الحالات لا المرور بخصوصه اهـ .

رضى الله تعالى عنها (١) ومعنى : أن أسنحه (٢) أن أتعرض لصلاته

(١) هذا إن ثبت أن مذهبها أيضاً مثل الجمهور ، وإلا فما وقف عليه نظرى القاصر أن عنها فى ذلك روايتين : إحداهما : ما تقدم عن " البذل " عن الشوكاني أنها ذهبت إلى أنه يقطعها الكلب والحمار والسنور ؛ والثانية : ما فى " المغنى " إذ قال : لا يقطع الصلاة إلا الكلب الأسود البهيم ، هذا هو المشهور عن أحمد ، وهذا قول عائشة اهـ . وإذا رويت عنها روايتان فلا يبعد أن يكون رواية ثالثة عنها كما أفاده الشيخ مثل الجمهور من أنه لا يقطعها شئ كما بسطه فى " الأوجز " ، ففيه قال النووى : قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وجهور العلماء من السلف والخلف : لا تبطل الصلاة بمرور شئ من هؤلاء وغيرهم .

وفى " الشرح الكبير " للحنابلة : إن مرّ بين يديه الكلب الأسود البهيم بطلت صلاته بغير خلاف من المذهب ، وفى المرأة والحمار روايتان ، وذهب أهل الظاهر إلى القطع بالثلاثة المذكورة إذا كان الكلب والحمار بين يديه سواء كانا مارين أو غير مارين حين أو موتين ، وكون المرأة مارة أو غير مارة صغيرة أو كبيرة إلا أن تكون مضطجعة معترضة قاله الشوكاني ، واختلف الجمهور فى أحاديث القطع فإل الطحاوى ومن وافقه إلى النسخ ، ومال الشافعى ومن تبعه إلى تأويل القطع بنقص الخشوع ؛ والثالث : ما قال العيني : إن أحاديث الجمهور أقوى وأصح من أحاديث من خالفهم ، فالأخذ بالأقوى أولى ؛ والرابع : ما قال أبو داود : إذا تنازع الخبران يعمل بما عمل به الصحابة ، هذا تلخيص ما فى " الأوجز " .

(٢) قال الحافظ : قوله : أسنحه بفتح النون والحاء المهملة أى أظهر له من قدامه ، وقال الخطابى : هو سنع لى الشئ إذا عرض لى ، تريد أنها كانت

بالجلوس مستويةً بين يديه ، فكنت أنسلُّ من قبل رجلى (١) السرير المتقدمتين ، فإن في المؤخرتين يلزم المرور من بين يديه وهو متصل من غير ضرورة داعية إليه ، والله أعلم .

تحشى أن تستقبله وهو يصلى بيدنها أى منتصبه اه .

(١) قال العيني : قوله : من قبل بكسر القاف ، ورجلى بلفظ التثنية مضافاً إلى السرير اه ، وما أبدع الشيخ - قدس سره - من تفريق المتقدمتين والمؤخرتين هو من دقة نظره ، فإن انسلها إن كان من جانب رجلها حتى يكون من جانب رجلى السرير المؤخرتين يلزم منه مرور بدنهما الأعلى بلا ضرورة ، وإن كان من قبل رأسها حتى يكون من جانب رجلى السرير المتقدمتين فيكون إمرار الرجلين فقط لا إمرار جميع البدن ، فتأمل وتشكر .

ثم المعروف على السنة المشايخ : أن السرير بمعنى تحت ، وفي ” فيض الباري “ : ثبت السرير بمعنى چارپائی في السير ، وكان نسجه من سعف النخل والحبال ، ولذا حملت عليه وإن كان السرير تطلق على تحت عندهم أيضاً اه . وكذا ترجمه صاحب ” تيسير القارى “ بلفظ : دراز كشیده أم برچهارپایه اه . وقال شيخ الإسلام في ترجمة الباب : نماز بسوئی تحت وچارپائی ، وقال في الحديث : دیده أم خود را دراز کشیده برچهارپایه اه .

ثم لا يذهب عليك : أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب : الصلاة إلى السرير ، قال الحافظ : أورد عليه الإسماعيلي بأن الحديث دال على الصلاة على السرير لا إلى السرير ، ثم أشار إلى أن رواية مسروق عن عائشة دالة على المراد ، لأن لفظه : كان يصلى والسرير بينه وبين القبلة كما سيأتى ، فكان ينبغي له ذكرها في هذا الباب ، وأجاب الكرمانى عن أصل الاعتراض بأن حروف الجر تتناوب ، فعنى قوله في الترجمة : إلى السرير أى على السرير ،

وادعى قبل ذلك أنه وقع في بعض الروايات على السرير ، قال الحافظ : ولا حاجة إلى الحمل المذكور ، فإن قولها : فيتوسط السرير ، يشمل ما إذا كان فوقه أو أسفل منه ، وقد بان من رواية مسروق عنها أن المراد الثاني اهـ . وتعقبه العيني واختار مختار الكرماني إذ قال : ومراده على السرير .

قلت : ويؤيد العيني والكرماني ما سيأتي في كتاب الاستيذان في (باب السرير) من حديث أبي الضحى عن مسروق في هذا الحديث بلفظ : كان رسول الله ﷺ يصلي وسط السرير ، الحديث ، فإنه ظاهر في الصلاة على السرير ، ومع ذلك فالأوجه عندي ههنا ما قال الحافظ ، لأن الترجمة من أبواب السترة ، فلو صارت الترجمة : الصلاة على السرير كما قاله لم تبق من أبواب السترة ، ويؤيد الحافظ ما سيأتي قريباً في (باب استقبال الرجل الرجل) من رواية مسلم عن مسروق بلفظ : رأيت النبي ﷺ يصلي وإني لبينه وبين القبلة وأنا مضطجعة على السرير ، الحديث ؛ فإنه ظاهر في مختار الحافظ ، والعجب من العلامة العيني إذ جعل لفظ كتاب الاستيذان مخالفاً لمختاره ثم أجاب عنه باحتمال كونها في الحالتين .

وقال السندی : قوله : (باب الصلاة إلى السرير) وفي بعض النسخ : على السرير ، وهو المناسب بحديث الباب ، إذ الظاهر أن معنى قوله : توسط السرير أنه صار في وسطه ، لكن إدخال هذا الباب في أبواب السترة يؤيد أن المعتمد إلى السرير وعلى هذا قالوا : إن معنى توسط السرير أنه جعله وسطاً بينه وبين القبلة ، كما جاء به الحديث عن عائشة أيضاً إلا أن المناسب بذلك المعنى لفظ : وسط السرير لا لفظ : توسط ، فإن التوسط لازم ويكون السرير منصوباً على أنه مفعول فيه ، ووسط متعد ويكون السرير بالنظر

قوله : وردَّ ابن عمر في التشهد (١) وهو آخر ما يكون من الصلاة ،
فعلم أن المدافعة من أول التحريم إلى آخر التسليم .

قوله : وفي الكعبة (٢) مع أنه يجوز له المرور بين يديه ثمة ، وذلك الدفع
منه إما طلب للأفضل لأنه رأى وسعة فلم يكن المار بحيث يضطر إلى المرور
بين يديه ، أو كان المار مزاحماً له و مصادماً إياه فدفعه لأجل ذلك .

إليه مفعولاً به ، و مذكروا من المعنى لا يتم إلا على المتعدي لا على اللازم ،
فالوجه في الترجمة جعل إلى بمعنى على ، بقى أن إدراج هذا الباب حيثنذ في أبواب
السترة غير مناسب اه .

وقال شيخ الإسلام في شرحه : (باب الصلاة إلى السرير) وفي بعض
النسخ : على السرير وهو محمول على الأول كما يقتضيه كونها في أبواب
السترة ، وحروف الجر ينوب بعضها بعضاً ، ومعنى قوله في الحديث : فيتوسط
السرير أى يقوم حذاء وسط السرير بدليل رواية مسروق بلفظ : كان يصلي
والسرير بينه وبين القبلة ، ويؤيده أيضاً ما في بعض النسخ يعنى في حديث
الباب بلفظ : فيوسط السرير انتهى بزيادة من ” التيسير ” .

(١) قال الحافظ : أى رد المار بين يديه في حال التشهد ، وهذا
الأثر وصله ابن أبي شيبة وعبد الرزاق وعندهما أن المار المذكور هو عمرو بن
دينار اه .

(٢) قوله : وفي الكعبة ، قال الكرمانى : عطف على مقدر أى رد
المار بين يديه عند كونه في الصلاة في غير الكعبة وفي الكعبة أيضاً ، ويعتدل أن
يراد به كون الرد في حالة واحدة وهي جمعه بين كونه في التشهد وفي الكعبة ،
فلا حاجة إلى مقدر اه . وقال الحافظ : قال ابن قرقول : وقع في بعض

(باب الصلاة خلف النائم)

الروايات : وفى الركعة وهو أشبه بالمعنى ، ورواية الجمهور متجه ، وتخصيص الكعبة بالذكر لثلاث يتخيل أنه يغتفر فيه المرور لكونها محل المزاحمة .

وقد وصل الأثر المذكور بذكر الكعبة فيه أبو نعيم شيخ البخارى فى "كتاب الصلاة" له من طريق صالح بن كيسان قال : رأيت ابن عمر يصلى فى الكعبة فلا يدع أحداً يمر بين يديه يبادره ، قال : أى يردّه اهـ . وفى "العينى" : قال أبو محمد الإشبلى فى كتابه "الجمع بين الصحيحين" : كذا وقع وفى الكعبة ، وقال ابن قرقول : وردّ ابن عمر فى التشهد ، وفى الكعبة (!) . وقال القابسى : وفى الركعة بدلاً من الكعبة أشبه ، وكذا وقع فى بعض الأصول الركعة .

وقال صاحب "التلويح" : الظاهر أنه وفى الكعبة ، وهو الصواب لما فى "كتاب الصلاة" لأبى نعيم : حدثنا عبد العزيز بن الماجشون عن صالح بن كيسان فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ ، وتعقب على قوله : ورواية الجمهور متجه بأن الواقع عن ابن عمر الرد فى الكعبة وفى غيرها أيضاً ، فلا تخصيص ، وأنت خير بأن غرض الحافظ تخصيص ذكر الكعبة فى هذا الأثر .

ثم قال الإمام البخارى بعد ذلك : وقال : إن أبى إلح ، قال الحافظ : قوله : إن أبى - أى المار - إلا أن يقاتله - أى المصلى - قاتله ، كذا للأكثر بصيغة الماضى ، وهو على سبيل المبالغة ، وللكشميهنى : إلا أن تقاتله - بصيغة المخاطبة - فقاتله - بصيغة الأمر - وهذه الجملة الأخيرة من كلام ابن عمر (!) كذا فى الأصل ، وهذا خلاف ما تقدم فى كلام الحافظ عنه . ز

أراد بالخلف معنى أعم من معناه المشهور (١) كما يعلم بالرواية الموردة في هذا الباب .

أيضاً ، وقد وصلها عبد الرزاق ولفظه : عن ابن عمر قال : لا تدع أحداً يمر بين يديك وأنت تصلي ، فإن أبي إلا أن تقاتله فقاتله ، وهذا موافق لسياق الكشميهني اهـ .

قال العيني : المروى عن ابن عمر ههنا على سبيل التعليق ثلاثة أشياء : الأول : رده المار في التشهد وقد وصله أبو نعيم وابن أبي شيبه كما ذكرناه . الثاني : رده في الكعبة وقد وصله أبو نعيم أيضاً كما ذكرناه . الثالث : أمره بالمقاتلة قد وصله عبد الرزاق اهـ . وبسط العيني هذه الآثار بأسانيدها وألفاظها .

(١) نبه الشيخ بذلك على أنه لا يراد بلفظ الخلف في حديث الباب الاقتداء كما هو المعروف في الروايات في نحو قول الصحابي : صليت خلف رسول الله ﷺ صلاة كذا وكذا ، ثم قال الحافظ : أورد الإمام البخاري في الباب حديث عائشة أيضاً من وجه آخر بلفظ آخر للإشارة إلى أنه قد يفرق مفرق بين كونها نائمة أو يقظى ، وكأنه أشار أيضاً إلى تضعيف الحديث الوارد في النهي عن الصلاة إلى النائم ، فقد أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث ابن عباس ، وقال أبو داود : طرقه كلها واهية - يعنى حديث ابن عباس - وفي الباب : عن ابن عمر أخرجه ابن عدى ، وعن أبي هريرة أخرجه الطبراني في " الأوسط " وهما واهيان أيضاً .

وكره مجاهد وطاؤس ومالك الصلاة إلى النائم خشية أن يبدو منه ما يلهمي المصلي عن الصلاة ، وظاهر تصرف المصنف عدم الكراهية حيث يحصل الأمن . (م - ٦٥) .

(باب التطوع خلف المرأة)

لعل المراد بذلك أن ما اشتهر من نقض الصلاة بمحاذاة المرأة فإنما هو حيث اشتركا تحريمه وأداءه ، فأما إذا كان الرجل يصلى صلاته لنفسه فلا بأس من ذلك اهـ . وبسط العيني هذه الروايات التى أجل ذكرها الحافظ وبسط الكلام عليها ، وقال الموفق : اختلف فى الصلاة إلى النائم ، فروى أى عن أحمد أنه يكره ، وروى ذلك عن ابن مسعود وغيره ، وعن أحمد ما يدل على أنه يكره فى الفريضة خاصة ولا يكره فى التطوع لحديث عائشة : كانت معترضة بين يديه كاعتراض الجنابة ، المتفق عليه . قال أحمد : هذا فى التطوع والفريضة أشد ، وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة إلى المتحدث والنيام رواه أبو داود ، فخرج التطوع من عموم حديث عائشة ، بقی الفرض على مقتضى العموم . وقيل : لا يكره فيها لأن حديث عائشة صحيح وحديث النهى ضعيف اهـ .

ثم يشكل عندى : أن الإمام البخارى استدل بالحديث ههنا على الصلاة خلف النائم ، وظاهره أنها كانت مستدبرة عنه صلى الله عليه وسلم حتى يتم الاستدلال على الخلف ، وقد استدل به فيما سبق قريبا على استقبال الرجل الرجل ، وظاهره أنها كانت مستقبلة له صلى الله عليه وسلم حتى يتم الاستقبالان ، ويزيد الإشكال ما يظهر من كلام الحافظ وغيره اتحاد الروايتين .

والأوجه عندى : أنها قصتان مختلفتان كما يظهر من سياقيهما ، وإليه أشار الحافظ عندى بقوله : وقد يفرق مفرق بين كونها نائمة أو يقضى ، فإن ظاهر السياق الأول أنها كانت يقضى كما يشير إليه قولها : وأنا مضطجعة على السرير فتكون لى الحاجة ، وظاهر أن اعتراء الحاجات يكون فى اليقظة ، وفى اليقظة كونها مستقبلة للنبي صلى الله عليه وسلم شاخصة النظر إليه صلى الله عليه وسلم

بوقوعه في جنب المرأة أو خلفها (١) ويمكن أن يكون غرضه إثبات ما ذهب

مستلذة برؤيته عليه السلام ظاهر ، ونص الرواية الثانية أنها كانت راقدة والنوم المندوب يكون متوجهاً إلى القبلة فلا بد أن تكون مستدبرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا هو الأوجه عندى في مطابقة الروایتين بالترجمتين .

وأما على اتحاد الروایتين فيمكن أن يحاج بأن من دأب المصنف المعروف الاستدلال بكل المحتملات ، أو يقال : إن الاستدلال في الماضي بقولها : أكره أن أستقبله ، وههنا بفعلها من الرقود أمامه عليه السلام ، وأورد الكرمانى لإيراداً آخر إذ قال : فإن قلت : الحديث دل على الصلاة خلف النائمة والترجمة خلف النائم ؟ قلت : إذا جاز خلف النائمة فخلف النائم بالطريق الأولى أو أراد بالنائم الشخص النائم ذكراً كان أو أنثى اهـ .

(١) أشار الشيخ إلى أن في الترجمة احتمالين : الأول : جواز كون المرأة أمام المصلى بغير اشتراكها في الصلاة ، والثاني : أنه أراد مسألة المحاذاة المعروفة المختلفة بين العلماء ، وأشار إليها الشيخ بقوله : ويمكن أن يكون غرضه إلح ، والأوجه عندى الأول لاتصاله بـ (باب الصلاة خلف النائم) ولكونه داخلاً في أبواب السترة ، ولعله ترجم بذلك لما فيه شئ من الاختلاف ، قال الموفق : ويكره أن يصلى وأمامه امرأة تصلى لقوله عليه السلام : « أخروهن من حيث أخرن الله تعالى » وأما في غير الصلاة فلا يكره لخبر عائشة ، وإن كانت عن يمينه أو يساره لم يكره وإن كانت في صلاة اهـ .

ويمكن أيضاً أن الإمام البخارى ترجم بذلك دفعاً لما يتوهم من روايات القطع بمرورها أن استقرارها في سائر الصلاة أمام المصلى أولى بالقطع ؛ وفي " الأوجز " : ذهب أهل الظاهر إلى القطع بكون المرأة بين يدي المصلى مارة أو غير مارة صغيرة أو كبيرة إلا أن تكون مضطجعة معترضة اهـ . فهذه

إليه الشافعى رحمه الله تعالى (!) من أن صلاة الرجل لا تفسد بوقوعه في جنب المرأة أو خلفها (١) حيث لم تفسد صلاته صلى الله عليه وسلم ، وأياً ما كان

الوجه ترجم الإمام البخارى بذلك عندى ، وأما مسألة المحاذاة المعروفة فلا تعرض لها في الترجمة ولا فيما أورده في الترجمة .

(١) هذا هو مسألة المحاذاة المعروفة ، قال الحافظ في حديث أنس : وأم سليم خلفنا : فيه أن المرأة لا تصف مع الرجال وأصله ما يخشى من الافتتان بها ، فلو خالفت أجزاء صلاتها عند الجمهور ، وعن الحنفية تفسد صلاة الرجل دون المرأة وهو عجيب ، وفي توجيهه تعسف حيث قال قائلهم : دليله قول ابن مسعود : « أخروهن من حيث أخرهن الله » والأمر للوجوب ، وحيث ظرف مكان ولا مكان يجب تأخرهن فيه لإمكان الصلاة ، فإذا حاذت الرجل فسدت صلاته لأنه ترك ما أمر به من تأخيرها ، وحكاية هذا تغنى عن تكلف جوابه والله المستعان اهـ .

وتعقب عليه العيني : إذ قال : هذا القائل لو أدرك دقة ما قاله الحنفية ما قال : وهو عجيب ، وليس فيه تعسف والتعسف على الذى لا يفهم كلام القوم إلى آخر ما قاله ، وقال الشيخ في " البذل " تحت حديث أنس المذكور : فيه دليل على أنه إذا كانت مع القوم امرأة فعليها أن تقوم خلف الرجال ، وهذا متفق عليه ، واختلف فيما إذا جازت الرجال أو تقدم فعند الجمهور تجوز صلاتهم ، وصالاتها لا تفسد صلاة أحد منهم ، وهكذا عند الحنفية في حكم القياس ، وفي حكم الاستحسان : تفسد صلاته إن نوى الإمام إمامتها ، وإلا فتفسد صلاتها ، ثم بسط الشيخ في دلائل الحنفية في ذلك .

فاستدلّاه (١) مبنى على أن يكون الحكم (٢) في كونها مصليةً حينه عند عدمه، وهو في حيز الخفاء، ثم إن قوله: غمزني، يثبت لنا أن مس المرأة غير ناقض لوضوئه (٣) وذلك لما ذكر أولاً في (باب كشف الفخذ) وإثبات أن

وقال الموفق: إذا وقفت في صف الرجال كره ولم تبطل صلاتها ولا صلاة من يليها وهذا مذهب الشافعي، وقال أبو بكر: تبطل صلاة من يليها ومن خلفها وهذا قول أبي حنيفة إلى آخر ما ذكر من دلائل الفريقين.

وقال الدردير: كرهت صلاة رجل بين نساء وأولى خلفهن وبالعكس أى صلاة امرأة بين رجال لا خلفهم، قال الدسوقي: قوله: بين رجال أى بين صفوفهم، وكذا محاذاتها لهم، وشمل كلامه المرأة المحرم لمن تصلى معه من الرجال اهـ.

(١) أى على مسألة المحاذاة المعروفة يعنى لو أراد الإمام البخارى بالترجمة الاستدلال على هذه المسألة فلا يصح استدلاله إلا بعد ثبوت أن حكم المرأة إذا كانت مصليةً مع الرجل هو بعينه حكمها إذا كانت غير مصليةً معه، وهذا لم يثبت بعد، فإن الحنفية قالوا بفساد الصلاة إذا كانت مصليةً مع الرجل مشتركةً معه في الصلاة، وأما إذا لم يكن كذلك فلا فساد عندهم أيضاً، والثابت بالحديث أن عائشة لم تكن معه ﷺ في الصلاة فلا إشكال فيه على الحنفية.

(٢) أى يكون الحكم في كون المرأة مصليةً هو بعينه عند عدم كونها مصليةً، فلفظ: عينه منصوب بنزع الخافض، والضمير في عند عدمه إلى لفظ كونها.

(٣) يعنى حديث الباب حجة للحنفية في مسألة أخرى شهيرة خلافية وهى نقض الوضوء بمس المرأة، فإن لفظ: غمزني، نص في اللمس، وهو

الفخذ ليست عورة من أن تقييد المطلق لا يجوز ، وكذلك إثبات الأمر الزائد على مدلول اللفظ ، فنقول : إن قوله : غمزني ، مطلق لا ينبغي تقييده بكون الغمز بمائل (١) وكذلك الأصل عدم إثبات شيء زائد ، فكيف تثبتون ههنا حائلاً بينهما ، فلما أن تسلموا (٢) أن الفخذ عورة ، أو تعترفوا بأن مس

ﷺ كان في المسجد ، فلو كان اللمس ناقضاً للوضوء لفسدت صلاته ﷺ بهذا اللمس .

(١) بذلك أجابت الشافعية وغيرهم القائلون بالنقض ، قال الحافظ قد استدل بقولها : غمزني ، على أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء ، وتعقب باحتمال الحائل أو بالخصوصية اهـ . وتعقب عليه العيني إذ قال : أخذ هذا القائل بعض هذا من الكرمانى ، فإنه قال : فإن قلت : هل هو دليل على أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء ؟ قلت : لا ، لاحتمال أن يكون بينهما حائل من ثوب ونحوه ، بل هو الظاهر من حال النائم ، قلت : هذا غير موجه .

قال ابن بطال : الأصل في الرجل أن يكون بغير حائل عرفاً ، وكذلك اليد ، وقول الشافعى : كان غمزه إياها على ثوب ، فيه بعد ، وقوله : أو بالخصوصية غير صحيح ، لأن النبي ﷺ في هذا المقام في مقام التشريع لا بالخصوصية وأيضاً مجرد دعوى الخصوصية بلا دليل باطل ، فإذا كان الأمر كذلك قام لنا الدليل من الحديث أن لمس المرأة غير ناقض للوضوء والعناد بعد ذلك مكابرة اهـ .

(٢) يعنى أن تقولوا أن الرجل ههنا كانت مغطاة فلا بد لكم أن تقولوا : إن الفخذ أيضاً كانت مغطاة ، فلا يصح استدلالكم فيما تقدم في بابهِ أن الفخذ ليست بعورة ، على أن الظاهر من حال الرجل أن تكون مكشوفة كما قاله ابن بطال ، والظاهر من حال الفخذ أن تكون مغطاة كما هو معروف عادة .

المرأة لا ينتقض الطهارة فإن أحد الأمرين لازم ، فافهم والله تعالى أعلم .
 قوله : فأنسل (١) من عند رجله ، هذا لا ينافي ما قدمنا من أن انسلاها
 كان من رجل السرير المتقدمين ، لأن الانسلال من رجل النبي ﷺ يستلزم
 الانسلال إلى رجل السرير المتقدمين ، فإن كلمة من ابتدائية ، فيبتدأ الانسلال
 من رجله وينتهي إلى رجل السرير ، ولا ضمير في إرجاع الضمير المخبر إلى
 السرير (٢) وعلى هذا فلا خلاف بين الروایتين .

(باب اذا حمل جارية صغيرة)

أراد بذلك الرد على من زعم بانتقاض الطهارة بمس المرأة (٣)
 (١) قال العيني : بالرفع عطفاً على قوله : فأكرهه ، وليس بالنصب عطفاً
 على فأوذى ، ومعناه : أى أمضى بتأن وتدرج ، وفي رواية " الطحاوى " :
 فأنسل انسلاها ، وكذا في رواية للبخارى اهـ . وقال القسطلاني : أى أخرج
 خفية اهـ . وقال الحافظ : بفتح السين المهملة وتشديد اللام ، أى أخرج بخفية
 أو برفق اهـ .

(٢) بل هذا هو الظاهر فإن الرواية المتقدمة من رواية منصور عن
 إبراهيم بهذا السند والمتن ، فالقصة متحدة والمخرج واحد وفيها تصريح : برجل
 السرير ، فالظاهر إرجاع الضمير إليه فلا خلاف بين الروایتين .

(٣) ما أفاده الشيخ محتمل إلا أن فيه أن محله إذ ذاك يكون أبواب
 نواقض الوضوء من كتاب الطهارة ، وقال ابن بطال : أراد البخارى أن
 حمل المصلى الجارية إذا كانت لا يضر الصلاة فمرورها بين يديه لا يضر لأن
 حملها أشد من مرورها ، وأشار إلى نحو هذا الاستنباط الشافعى ، لكن تقييد
 المصنف بكونها صغيرة قد يشعر بأن الكبيرة ليست كذلك ، كذا في "الفتح"

وهو الأوجه ، لأن المصنف بصدد أن لا يقطع الصلاة شئ من هذه الثلاثة المذكورة في روايات القطع لاسيما المرأة ، ولذا ذكر عدة أبواب مختلفة كلها يؤيد عدم القطع . وفي " فيض الباري " : تدخل فيه مسألتان : الأولى : مسألة الحمل ، والثانية : مسألة ثياب الصبي اه .

ثم في الحديث إشكال فقهي وهو أن مثل هذه الأمور التي وقعت في قصة أمامة جائزة الآن أو منسوخة ؟ قال القسطلاني : وإنما فعل ذلك ﷺ لبيان الجواز ، وهو جائز لنا وشرع مستمر إلى يوم الدين ، وهذا مذهبا ولمذهب أبي حنيفة وأحمد ، وادعى المالكية نسخه بتحريم العمل في الصلاة إلى آخر ما بسطه . ويقابله ما قال ابن عبد البر : لا أعلم خلافاً أن مثل هذا مكروه ، فيكون إما في النافلة وإما منسوخاً إلى آخر ما بسط في " الأوجز " .

وفيه عن " الدر المختار " : يكره حمل الطفل ، وما ورد نسخ بحديث : « إن في الصلاة لشغلاً » وأجاب عنه ابن عابدين بوجوه أخر كما ذكر في " الأوجز " .

ولاريب أن العمل الكثير في الصلاة مفسد عند الكل ، والقليل غير مفسد إجماعاً ، واختلفوا في حد القليل والكثير وعليه يبنى الاختلاف في قصة أمامة ، فن أدخل هذه الأفعال في حد الكثير احتاج إلى دعوى النسخ ومن لا فلا .

وفي " الكرماني " : قال الخطابي : إن من صلى وهو حامل على ظهره أو عاتقه شيئاً لم تبطل صلاته ما لم يحتج لإمساكه إلى عمل كثير ، ويشبه أن يكون النبي ﷺ لا يتعهد حمل هذه الصبية ووضعها في كل خفض ورفع من

ركعات الصلاة ، لأن ذلك يشغله عن صلاته وعن لزوم الخشوع فيها ، وإنما هو أن العصبية كانت ألفة وآنست بقربه ، وكان ﷺ أرحم الناس بالذرية ، فإذا سجد - عليه أفضل الصلاة والسلام - جاءت فتعلقت بأطرافه والتزمته ، فينهض ﷺ عن سجوده فيخلبها وشأنها فتبقى محمولةً كذلك إلى أن يركع ، فيرسلها إلى الأرض ، حتى إذا سجد وأراد النهوض عادت الصبيبة إلى مثل ذلك ، هذا هو وجهه عندي ومعناه اه .

وهذا هو الذي اختاره والدي المرحوم نور الله مرقده عند الدرس وزاد أن وضعها عند الركوع أيضاً لم يكن منه ﷺ بل إذا كان يهوى للركوع وهي على عاتقه ﷺ كادت أن تسقط فتزل عن العنق ، وعلى هذا فما في الروايات من نسبة الرفع والوضع إليه ﷺ مجاز ، ولا مانع منه .

وذكر الشيخ - قدس سره - في تقرير أبي داؤد : أما الضرورة في فعله ﷺ ذلك فإما عدم من يحفظها أو إصرارها ولجأها بكونها مع رسول الله ﷺ ، أو إظهار الحكم في أن مثل هذا العمل لا يفسد الصلاة ، وأن النجاسة لا تثبت بمجرد الاحتمال بأنها لعلها تنجست أو بالت ولم تغسل ، أو مثل ذلك ، وأن النجاسة لا يعطى لها حكم النجاسة ما استقرت في مقرها ، فإن ما في بطن المحمول من العذرات لم يعط لها حكم النجاسة ، فجازت صلاة من حملها ، وأن ما يشغل القلب عن الصلاة وجب رفعه ما أمكن ، فانها لو تركت وأخذت في البكاء لكانت شغلتهم عن الصلاة أجمعين حق شغل ، وأن المفسدين إذا تعارضتا روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما ، انتهى مختصراً .

ولو صغيرة (١) ولا يلزم بذلك تسليم الانتقاض بمس الكبيرة .

قوله : وثبت النبي ﷺ (٢) وكان ثبوته في سجوده خوفاً منه أن يسقط بقيامه ما على ظهره ولم يعلم حاله ما هو ، فلعل ذلك يؤل إلى مفسدة أخرى من تنجيس الثياب إن كان ذلك نجساً وإلى وقدة وجراحة لو كان فيه حجر أو مثله ، إلى غير ذلك (٣) .

قوله : حتى ألقته عنه ، يمكن مثل ما مر من الكلام في الغمز ههنا أيضاً (٤) فإن إثبات الحيلولة بينهما بثوب إثبات لأمر زائد وتقييد لمطلق اللفظ،

(١) وعلى هذا فذكر الصغيرة في الترجمة لكونها واقعة حال .

(٢) تقدم هذا الحديث في كتاب الطهارة في (باب إذا ألقى على ظهر المصلي قدر إلخ) وقرر الشيخ فيه أيضاً على مباحث تناسب المقام فارجع إليه ، وأعاد الإمام البخارى ههنا لما هو في صدره من عدم قطع الصلاة بمرور المرأة ، قال الحافظ : قوله : (باب المرأة تطرح إلخ) قال ابن بطال : هذه الترجمة قريبة من التراجم التي قبلها ، وذلك أن المرأة إذا تناولت ما على ظهر المصلي فإنها تقصد إلى أخذه من أى جهة أمكنها تناوله ، فإن لم يكن هذا المعنى أشد من مرورها بين يديه فليس بدونه اه .

(٣) من الوجوه المناسبة لثبوته ﷺ ، وقال النووي مجيباً عن استمراره ﷺ في الصلاة مع النجاسة : الجواب المرضي : أنه ﷺ لم يعلم ما وضع على ظهره فاستمر في سجوده استصحاباً لأصل الطهارة ، كذا في "الفتح" .

(٤) يعنى في مسألة نقض الوضوء بمس المرأة ، قلت : وهذه المسألة يمكن استنباطها استطراداً وإلا فالقصد ههنا ما تقدم في كلام ابن بطال وما هو الإمام البخارى بصدره من إثبات عدم قطع الصلاة بمرور المرأة فأثبتها

والعموم في الفعل وإن لم يكن عند أرباب الأصول والفقهاء من علمائنا إلا أن هؤلاء أهل الحديث لاسيما المؤلف يشتون في الأفعال والوقائع عموماً كالأقوال ، وقد مرت نظائر ذلك . ثم إن المنطلق (١) لعله ابن مسعود لأنه كان موجوداً هناك كما تقدم ، ويمكن أن يكون غيره ، وعدم تعرضهم لفاطمة - رضى الله تعالى عنها - كان خوفاً على أنفسهم من أن تصيبهم نقمة بذلك ، لأن تعرض أولاء لفاطمة بشئ كان عاراً على بنى هاشم جميعاً ، فلو فعلوا ذلك لقامت

بجهات مختلفة ودلائل عديدة ، وظهر من ذلك الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم من (باب إذ ألقى على ظهر المصلى قذر إلخ) أن المنظور هناك صحة الصلاة بمصاحبة النجاسة كما يدل عليه سياق التراجم هناك ، فلا شائبة لتكرار الترجمة ، وحكى صاحب " فيض البارى " عن الدمياطى : أن قوله : اللهم عليك بقريش إلخ ، أول دعاء دعا به النبى ﷺ على الكفار اه .

(١) قال الحافظ وتبعه القسطلانى : لم أقف على اسمه ، ويحتمل أن يكون هو ابن مسعود الراوى اه . ثم لا يذهب أنه عد ههنا السابع الذى نسيه فيما مضى ، وأجاب عنه الكرمانى بأنه يحتمل أنه تذكر أولاً ثم نسى أو بالعكس ؛ وقال الحافظ : واستشكل بعضهم عدّ عمارة بن الوليد فى المذكورين لأنه لم يقتل ببدر بل ذكر أصحاب المغازى أنه مات بأرض الحبشة ، وله قصة مع النجاشى إذ تعرض لامراته ، فأمر النجاشى ساحراً فنفخ فى إحليل عمارة من سحره عقوبة له ، فتوحش وصار مع البهائم إلى أن مات فى خلافة عمر وقصته مشهورة .

والجواب : أن كلام ابن مسعود فى أنهم رأهم صرعى فى القلب ، محمول على الأكثر ، ويدل عليه أن عقبة بن أبى معيط لم يطرح فى القلب وإنما قتل صبراً بعد أن رحلوا عن بدر مرحلة ، وأمىة بن خلف لم يطرح فى

بنو هاشم بعاقبته، وأما النبي ﷺ فع أنه كان يخفى ما يصيبه منهم كان لا يستعين بمشرك ، فكان ترك الانتصار له لذلك، وأيضاً فإن أكثر بنى هاشم لم يكن لهم بالنبي ﷺ كثير ملاطفة لما كان يدعو إلى الإسلام، وأما فاطمة فكانت مساءتها مساءتهم .

القليب كما هو بل مقطعاً اه . قلت : سيأتى ذلك فى حديث ابن مسعود هذا أيضاً فى (باب طرح جيف المشركين) وفيه : فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فألقوا فى بئر غير أمية أو أبى فإنه كان رجلاً ضخماً ، فلما جرروه انقطعت أوصاله قبل أن يلقى فى بدر ، وما وقع فيه من الشك فى أمية أو أبى صرح البخارى فى (باب الدعاء على المشركين) أن الصحيح أمية .

.....

ثم الجزء الثانى - بفضل الله تعالى وعونه - ويتلوه

الجزء الثالث - إن شاء الله - وأوله : كتاب المواقيت

* * *

التصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥١	٢٠	الما	الما
١٣٤	٨	السودة	السورة
٢٠٧	١٠	أرضعة	أرضعته
٢٤٨	٢١	جاز الحج في	جاز في الحج
٢٨٧	٦	إذا	إذ
٣٢١	١٩	شرح	شرع
٣٨١	١٦	تنقطع	تنطبع
٣٩٠	٢١	شرح	شرع
٣٩٧	١٠	للعظيم	للتعظيم
٤٠٩	١	الاخلاف	الاختلاف
٤٧٧	٢١	المجسد	المسجد
٤٨٦	١٨	منجها	منجها
٤٩٩	١٥	حجيفة	جحيفة
٥٠٠	٦	الثوى	الثورى
٥٠٠	١٥	الكريان	الكرپان
٥٠٢	١٤	عيئة	عيينة

فهرس « لامع الدرارى »

(الجزء الثانى)

الصفحة

الموضوع

كتاب العلم ١

١	باب فضل العلم
٥	باب من سئل علماً وهو مشتغل
٧	باب من رفع صوته بالعلم
١٠	باب القراءة والعرض على المحدث
١٣	باب ما يذكر فى المناولة
١٦	باب من قعد حيث ينتهى به المجلس
١٧	باب رب مبلغ أوعى من سامع
١٩	باب العلم قبل القول والعمل
٢٣	باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة
٢٣	باب الفهم فى العلم
٢٤	باب الاغتباط فى العلم والحكمة
٢٨	باب ما ذكر فى ذهاب موسى فى البحر إلى الخضر
٣١	باب قول النبى ﷺ : « اللهم علمه الكتاب »
٣٢	باب متى يصح سماع الصغير

الموضوع	الصفحة
باب الخروج فى طلب العلم	٣٣
باب فضل من علم وعلم	٣٤
باب فضل العلم	٤٠
باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة	٤٢
باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس	٤٤
باب الرحلة فى المسألة النازلة	٤٥
باب التناوب فى العلم	٤٦
باب الغضب لمخ	٤٧
باب من برك على ركبتيه عند الإمام	٤٨
باب من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم	٤٩
باب تعليم الرجل أمتة وأهله	٥٢
باب عظة الإمام النساء وتعليمها	٥٣
باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجعه	٥٤
باب إثم من كذب على النبي ﷺ	٥٨
باب كتابة العلم	٥٨
وجوه كثرة الروايات عن أبى هريرة	٦١
باب العلم والعظة بالليل	٦٥
باب السمر بالعلم	٦٦
باب الإنصات للعلماء	٧٢

الموضوع	الصفحة
باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم	٧٣
باب من سأل وهو قائم	٧٩
باب قول الله تعالى : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً »	٨٠
باب من ترك بعض الاختيار إلخ	٨٠
باب الحياء فى العلم	٨٢
باب من استحي فأمرو غيره إلخ	٨٤
باب ذكر العلم والفتيا فى المسجد	٨٥
باب من أجاب السائل إلخ	٨٦

كتاب الوضوء ٨٨

باب لا تقبل صلاة بغير طهور	٨٩
باب إسباغ الوضوء	٩٢
باب التسمية عند كل حال إلخ	٩٣
نماذج من فقه البخارى فى تراجمه	٩٥
باب من تبرز على لبتين	١٠٠
باب التبرز فى البيوت	١٠٧
باب الاستنجاء بالحجارة	١٠٨
باب الاستجار وترأ	١١٥
باب غسل الرجلين ولا يمسح إلخ	١١٦

الموضوع	الصفحة
باب غسل الأعقاب	١١٦
باب غسل الرجلين في التعلين ولا يمسح على التعلين	١١٧
باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة	١٢١
باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان	١٢٢
بيان المذاهب في سؤر الكلب	١٢٥
باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين	١٢٨
بيان الاختلاف في نواقض الوضوء	١٢٩
الاختلاف في نقض الوضوء من الدم	١٣٥
باب الرجل يوضئ صاحبه	١٤١
باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره	١٤١
باب من لم يتوضأ إلا من الغشى المثقل	١٤٥
باب مسح الرأس كله	١٤٧
باب استعمال فضل وضوء الناس	١٤٨
المذاهب في الماء المستعمل	١٤٩
حكم الوضوء بفضل المرأة	١٥١
حكم وضوء المرأة بفضل الرجل	١٥٣
باب الغسل والوضوء في الخضب والقدح والخشب والحجارة	١٥٥
باب الوضوء من النوم	١٦١
باب الوضوء من غير حدث	١٦٤

الموضوع	الصفحة
باب	١٦٧
باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي	١٧١
باب البول قائماً وقاعداً	١٧٢
باب غسل الدم	١٧٢
باب غسل المنى وفركه وما يصيب من المرأة	١٧٥
باب أبوال الإبل إلخ	١٧٩
باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء	١٨٣
باب إذا ألقى على ظهر المصلى قدر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته	١٩٠
باب لا يجوز الوضوء بالنبذ ولا بالمسكر	٢٠٠
باب غسل المرأة أباهما الدم	٢٠٣

كتاب الغسل ٢٠٦

باب من بدأ بالحلاب أو الطيب قبل الغسل	٢٠٩
باب المضمضة والاستنشاق	٢١٥
باب مسح اليد بالتراب	٢١٦
باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها	٢١٧
باب من أفرغ يمينه على شماله	٢٢٠
باب تفريق الغسل والوضوء	٢٢١
باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب	٢٢٤

الموضوع	الصفحة
باب من اغتسل عرباناً وحده إلخ	٢٢٦
باب إذا التقى المختانان	٢٣١
كتاب الحيض ٢٣٨	
باب غسل الحائض رأس زوجها	٢٤٢
باب قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض	٢٤٢
باب من سمي النفاس حيضاً	٢٤٥
باب تقضى الحائض المناسك كلها	٢٤٨
باب الاستحاضة	٢٥٥
باب غسل دم الحيض	٢٥٦
باب اعتكاف المستحاضة	٢٥٧
باب غسل المحيض	٢٦١
باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض	٢٦٢
باب قول الله عز وجل : « مخلقة وغير مخلقة »	٢٦٤
باب إقبال المحيض وإدباره	٢٦٨
باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض	٢٧١
باب الصفرة والكدره إلخ	٢٧٨
باب عرق الاستحاضة	٢٨٠
باب إذا رأت المستحاضة الطهر	٢٨٣

الموضوع	الصفحة
باب الصلاة على النفساء	٢٨٩
كتاب التيمم ٢٩٥	
باب إذا لم يجد ماءً ولا تراباً	٢٩٦
باب التيمم في الحضر	٢٩٩
باب هل ينفخ في يديه	٣٠١
باب الصعيد الطيب	٣٠٥
كتاب الصلاة ٣١٣	
باب وجوب الصلاة إلخ	٣٢٢
باب الصلاة في الجبة الشامية	٣٢٧
باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها	٣٢٩
باب الصلاة في القميص والسرراويل والتبان والقباء وغيرها	٣٣٠
باب ما يستر من العورة	٣٣٣
باب ما يذكر في الفخذ	٣٣٥
باب إذا صلى في ثوب له أعلام	٣٤١
باب إن صلى في مصلب إلخ	٣٤٢
باب الصلاة على الخمرة	٣٥٧
باب الصلاة على الفراش	٣٥٨

الموضوع	الصفحة
باب السجود على الثوب فى شدة الحر	٣٥٩
باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام أين هو	٣٦٢
باب قول الله عزوجل : « واتخذوا من مقام » إلخ	٣٦٤
باب حك البزاق	٣٧١
حكم النخاعة فى المسجد	٣٧٧
بيان مصالح الجماعة	٣٧٩
باب هل يقال : مسجد بنى فلان	٣٨٠
باب القسمة وتعليق القنو	٣٨٢
باب القضاء واللعان إلخ	٣٨٧
حكم القضاء فى المسجد	٣٨٩
باب هل ينبش قبور المشركين ويتخذ مكانها مساجد	٣٩٣
باب الصلاة فى مواضع الإبل	٣٩٩
باب من صلى وقدامه تنور أو نار أو شئ مما يعبد	٤٠١
باب الصلاة فى مواضع الخسف والعذاب	٤٠٦
باب الصلاة فى البيعة	٤١٠
باب بنيان المسجد	٤١٩
باب التعاون فى بناء المسجد إلخ	٤٢٢
باب المرور فى المسجد	٤٣٣
حكم إنشاد الشعر فى المسجد	٤٣٧

الموضوع	الصفحة
باب أصحاب الحراب فى المسجد	٤٣٩
باب تحريم تجارة الخمر فى المسجد	٤٤١
باب الخدم للمسجد	٤٤٣
باب الاغتسال إذا أسلم	٤٤٤
باب إدخال البعير فى المسجد	٤٤٩
باب إدخال البعير فى المسجد	٤٥١
باب الخوخة والمر فى المسجد	٤٥٤
باب الأبواب والغلق إلخ	٤٥٩
باب الخلق فى المسجد	٤٦٣
باب الاستلقاء فى المسجد	٤٦٦
باب المسجد يكون فى الطريق	٤٦٨
باب الصلاة فى مسجد السوق	٤٧٠
باب تشبيك الأصابع	٤٧٧
باب المساجد التى على طرق المدينة	٤٨٢
المنازل والمساجد بين مكة والمدينة	٤٨٥
بيان الطرق من مكة إلى المدينة	٤٨٧
باب قدركم ينبغى أن يكون بين المصلى والسترة	٤٩٦
باب الصلاة إلى الحربة	٤٩٨
باب السترة بمكة وغيرها	٥٠١

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
باب الصلاة إلى الأسطوانة	٥٠٥
باب الصلاة بين السوارى فى غير جماعة	٥٠٧
باب الصلاة خلف النائم	٥٢٠
باب التطوع خلف المرأة	٥٢٢
باب إذا حمل جاريةً صغيرةً	٥٢٧

لَا مَعَ الدَّارِ

جَامِعِ الْخَارِ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

أَمَّا كَتَبَتْهُ الْإِمْلَادُ

بَابُ الْعُمَرَةِ ○ مَكَّةُ الْمُكَرَّمَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب^(١) المواقيت

(١) اختلفت نسخ البخارى في ذكر عنوان الكتاب والباب كما يظهر من نسخ الحاشية، والأوجه عندي كتاب مواقيت الصلاة وفضلها باب مواقيت الصلاة والضمير في فضلها راجع إلى الصلاة، فالكتاب مشتمل على بيان مواقيت الصلاة وعلى فضائل الصلاة، وعلى هذا فلا يحتاج إلى توجيهات في بيان المناسبة بين الأبواب والكتاب، ثم قوله: باب مواقيت الصلاة بعد ذكر كتاب المواقيت لانتكران فيه فإن المقصود بالباب عندي بيان مبدأ المواقيت كما هو دأب المصنف فإنه يشير في أوائل أكثر الكتب إلى مبدأ هذا الحكم نصاً أو إشارة كما لا يخفى على من أمعن النظر في تراجم البخارى، وعلى هذا يكون باب المواقيت متضمناً لأمرين: بيان المبدأ وبيان الفضل، وهذا هو الأوجه عندي، ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان الفضل فقط، فيكون قوله وفضلها عطفاً تفسيراً، وبيان الفضل ظاهر من الحديث، فإن جبرئيل عليه السلام نزل لتعليمها عشر مرات في اليومين، وهذا لغاية الاهتمام بذلك، وقال شيخ المشايخ في التراجم إنما عقبه بباب مواقيت الصلاة لأن المراد بكتاب المواقيت كتابها مطلقاً، وبيانها المواقيت من حيث أنها شرعت بالوحي أم بالاجتهاد؟ وأدرج المصنف في كتاب مواقيت الصلاة أبواباً دالة على فضائل الصلاة اهـ. فأشار شيخ المشايخ إلى أنها ذكرت استطراداً وتبعاً.

ثم يشكل على تقسيم أوقات الصلاة عدم التوازن والتناسب فيها، فإن الوقت فارغ من الصباح إلى الظهر ثم تنوال الصلوات إلى تلك الليل ثم لاصلاة إلى الصباح طول الليل، وتكلموا على الحكم في ذلك بوجوه كثيرة، ولا ريب في أن حكم

الله تبارك وتعالى في أحكامه وتنويعها كثيرة لا تدركها القوة البشرية وإنما تسكلموا عليها حسبما بلغت إليها فراستهم وارتقت إليها قوتهم الفكرية ، وتكلم على حكم قسمة المواقيت مشايخ عديدة ، منهم الرازى في التفسير الكبير ، وشارح المنهاج والشيخ التهانوى قدس سره في المصالح العقلية ، والأوجه عند ذلك المبثلي بالسينات المعترف بالتقصيرات: إن الله عز وجل لم يخلقنا إلا للعبادة فقط ، كما حصره في قوله عز اسمه : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، وكان حق ذلك صرف الاوقات كلها في العبادات ، وأهمها الصلاة كالملائكة فإن منهم القائمين والراكعين والساجدين إلى يوم القيامة لاسيما إذ كان الأجر منه عز اسمه يصل إلينا في كل ساعة ونفس ، في صورة النفس والصحة والسماع والرؤية وقوة البطش والمشى وغير ذلك من الأيادي المتوالية في كل ساعة ، فقد صدق عز اسمه : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ، ولا مرأى في أن عد منافع نعمة واحدة أيضا من نعمه تعالى خارج عن الطاقة البشرية فكان حق ذلك أن نقوم في الطاعة في كل ساعة من ليل ونهار لكن أرحم الراحمين لما رأى عجزنا واحتياجنا إلى المنام والمعاش وغير ذلك من الحوائج من علينا بتقسيم الملوك فجعل من كل واحد منهما نصفاً لحق العبادة ؛ ونصفاً لنا لحوائجنا ، فإن الحوائج تختلف فإن بعضها يختص بالليل ، وبعضها يختص بالنهار ولذا لم يوجب في النصف من كل منهما صلاة وأوجب في النصف الآخر من كل منهما صلوات ، وكان حق ذلك أن يصرف هذا النصف بتمامه في الصلوات ، ولذا قال أهل الأصول: إن العزيمة في كل صلاة أن تؤدي في تمام الوقت، فكان ينبغي أن تؤدي كل صلاة من أول وقتها إلى آخر وقتها لكن أرحم الراحمين من علينا مرة أخرى إذ قبل من جميع الاوقات عدة ركعات تؤدي في وقت يسير إلا أن الطابع لما كانت على أحوال مختلفة فبعضها متقاصرة متسكاسة في أداء ما يطلب منها

وبعضها مستعدة مجتهدة يعدون صرف جميع أوقاتها في أداء ما أَرْضَى مَالِكُهُمْ غاية سعادتهم ومتمى مآلهم، فرض الله عز اسمه ركعات عديدة رعاية للأولين ومناً عليهم وشرع للآخرين النوافل المخصوصة في أوقاتهم الخاصة تكميلاً لما انتقص من أوقاته عز اسمه، فشرع بمقابلة الظهر الضحى، ومقابلة العصر الإشراق، كما يوصى إليه حديث على رضي الله عنه في الشبائل إذ قال: إذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند العصر صلى ركعتين، وإذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند الظهر صلى أربعاً، الحديث، ومقابل المشائين التهجدي آخر الليل، ومن رحمته الواسعة أن الصحيفة إذا كانت في طرفيها عبادة يكفر بفضله ما بينهما كما دلت عليه النصوص الكثيرة من الآيات والاحاديث قال عز اسمه: أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات، وفي الدر برواية أحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ فيما يذكر عن ربه تبارك وتعالى: اذكرني بعد العصر وبعد الفجر ساعة أكفك فيما بينهما. فضائل الذكر، حتى ورد عن ابن عباس مرفوعاً: واقتحوا على صبيانكم أول كلمة بلا إله إلا الله، ولقنوه عند الموت لا إله إلا الله فإنه من كان أول كلامه لا إله إلا الله وآخر كلامه لا إله إلا الله ثم عاش ألف سنة لم يسأل عن ذنب واحد، وذكر ابن الجوزي إياه في الموضوعات متعقب كما في فضائل الذكر عن الآلى وغيره، قال ابن عابدين في بيان كراهة السر بعد العشاء: والمعنى فيه أن يكون اختتام الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتدائها بها ليحجى ما بينهما من الزلات، ولذا كره السلام قبل صلاة الفجر، وتمامه في الإمداد انتهى.

ولذلك ندب عندى التعجيل في الظهر والتأخير في العصر ليكونا في طرفي الوقت الذي هو حقه تعالى، وأيضاً منتظر الصلاة يكون في حكم الصلاة فلا تنتظار الصلاة الأخرى يعد مصلياً في سائر وقته عز اسمه ولاجل ذلك ندب عندى تعجيل المغرب

قوله: (إن جبرئيل عليه السلام نزل فصلى) بيته مالك^(١) في موطنه بتفصيل الاوقات والصلوات، وأورده هنا مختصرا .

وتأخير العشاء ولولا ضعف الضعيف وسقم السقيم لآخره إلى شطر الليل ليحصى جميع وقته تعالى، ومن هنا يظهر معنى قوله صلى الله عليه وسلم: داعتموا بهذه الصلاة فإنكم فضلتم بها على سائر الامم، فإن ظاهر كونها صلاة لنا أن نبادر بها تنويها بشأنها ونأني بها في أول أوقاتها اهتماما بها لكن النبي ﷺ جعل كونها صلاة لنا علة لتأخيرها، فهذا لا يستقيم إلا بالنظر الدقيق على ما قلنا من أن الاصل فيها كان أداؤها في آخر وقتها لتقع في آخر النصف من حقه عز اسمه، فقتضى الإهتمام بها أن تؤدى في أصل وقتها وهو آخر الوقت المباح، ولهذا الوجوه العديدة قلت: أولا إن هذه الحكمة أولى عندى من الاقوال الاخر التي ذكرت في ذلك لانه يظهر من ذلك معنى الروايات الاخر ويطابقه الاصول، ويظهر منه وجه تعجيل الظهر والمغرب وتأخير العصر والعشاء وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي تظهر عند التأمل في الروايات .

(١) هذه سبقة قلم ليس في الموطأ تفصيل الاوقات بل ليس ذلك في رواية مالك أصلا، نعم ذكر التفصيل أبو داود برواية أسامة بن زيد الليثي عن الزهري ثم قال: قال أبو داود: روى هذا الحديث عن الزهري معمر ومالك وابن عينة وغيرهم لم يذكروا الوقت الذي صلى فيه ولم يفسروه، قال الحافظ: روى أبو داود وغيره، وصححه ابن خزيمة وغيره من طريق ابن وهب، والطبراني من طريق يزيد بن حبيب، كلاهما عن أسامة بن زيد، عن الزهري هذا الحديث بإسناده، وزاد في آخره قال أبو مسعود: «فرايت رسول الله ﷺ يصلي الظهر حين تزول الشمس، فذكر الحديث، وذكر أبو داود أن أسامة ابن زيد تفرد بتفسير الاوقات فيه، وأن أصحاب الزهري لم يذكروا ذلك،

قوله: (أو أن^(١) جبرئيل هو أقام) كأنه استبعد إمامة المفضل الفاضل .

قوله: (ولقد حدثني عائشة رضي الله عنها) أورد^(٢) ذكر العصر بعد ذكرها في الجملة المذكورة لمزيد اعتناء بشأنها إشارة إلى أنها لا ينبغي أن تؤخر عن وقتها المستحب .

قال : وكذا روى هشام بن عروة - وحبيب بن مرزوق عن عروة لم يذكر تفسيراً انتهى .

(١) قال الحافظ : بفتح الهمزة ، وهي للاستفهام ، والواو هي العاطفة ، والعطف على شيء مقدر ، وبكسر همزة إن . ويجوز الفتح ، انتهى .

قال القسطلاني : بكسر همزة إن على الأشهر ، وبفتحها على تقدير أو علمت أن جبرئيل صلوات الله وسلامه عليه انتهى .

ثم ما أفاده الشيخ من وجه الاستبعاد أوجه مما قاله الشراح ، قال القسطلاني : ظاهر الإنكار عليه أنه لم يكن عنده علم أن جبرئيل عليه السلام هو المبين له ذلك بالفعل فلذلك استثبت فيه انتهى . فإن مجرد عدم العلم لا يوجب الإنكار بل ينبغي له نوع من الاستبعاد ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجاني وجه إنكاره مع بيان عروة بسند الحديث ظناً منه أنه نسي ، انتهى .

(٢) ما أفاده الشيخ رضي الله عنه واضح فإن الروايات في الاهتمام بشأن العصر كثيرة ، منها ما سيأتي في باب إثم من فاتته العصر ، وفي باب إثم من ترك العصر ، والأوجه عندي أن ذكر عروة العصر هنا خاصة لما أن تأخير عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إذ ذاك كان لصلاة العصر كما سيأتي التصریح بذلك في باب ذكر الملائكة ، من كتاب بدء الخلق عن الزهري أن عمر بن عبد العزيز آخر العصر

(باب (١) قول الله عز وجل «منيبين إليه»)

شيئا فقال له عروة: أما إن جبرئيل نزل فصلي، الحديث، ولذلك ذكر دندى عروة العصر خاصة، وكان تأخير المغيرة أيضا لصلاة العصر، قال الحافظ: بين عبدالرزاق في روايته عن ابن جريج عن ابن شهاب أن الصلاة المذكورة العصر أيضا، ولفظه أمسى المغيرة بن شعبة بصلاة العصر انتهى.

ثم قوله: وقال عروة: لقد حدثني عائشة قال الكرماني: هو إما مقول ابن شهاب أو تعليق من البخاري، قال الحافظ: الاحتمال الثاني على بعده مغاير للواقع كما سيظهر في «باب وقت العصر، قريبا، فقد ذكره مسنداً عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة فهو مقوله، وليس بتعليق انتهى.

(١) في هذه الترجمة عدة أبحاث، الأول في غرض الترجمة والأوجه عندي أن الإمام البخاري رضى الله عنه أشار بذلك إلى روايات وردت في كفر تارك الصلاة كما في مسلم وغيره: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»، وفي الترمذي وغيره عن بريدة مرفوعاً: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر»، وغير ذلك من الروايات التي ذكرت في رسالتي [فضائل الصلاة] وهذا هو الأصل الحادي والأربعون من أصل التراجع وهو أصل مطرد كثير الوقوع في البخاري، قال الحافظ: وهذه الآية مما استدل به من يرى تكفير تارك الصلاة لما يقتضيه مفهومها انتهى.

الثاني مناسبة هذا الباب بالكتاب فإن كان الكتاب كتاب مواقيت الصلاة وفضلها كما اخترته، فالمناسبة بالجزء الثاني من الترجمة واضحة، وإن كان الكتاب كتاب المواقيت فقط، فترجيحه المناسبة أن الوارد في الباب: «وأقيموا الصلاة

قصد بذلك أن الله تعالى ذكره^(١) ترك الصلاة بلفظ الإشراف حيث قال :
 « أقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين ، فكان تركها إشرافاً أو فعل
 المشركين ، ودلالة^(٢) الرواية على هذا المعنى من حيث أنه جعل الصلاة
 جزء الإيمان ، وانتفاء الجزء هو انتفاء الكل من حيث كونه كلاً ،

وقال قتادة : إقامة الصلاة المحافظة على مواقيتها ووضوئها وركوعها وسجودها كما
 في الدر ، وأما على توجيه شيخ المشايخ فذكر هذا الباب وأمثلة استطراد .
 والثالث مناسبة الحديث بالترجمة وفيها كلام الشيخ قدس سره أوضح
 وأجود .

(١) وبذلك جزم السندى إذ قال : كأنه أراد أن الآية تفيد أن ترك الصلاة
 من أفعال المشركين بناء على أن معنى « ولا تكونوا من المشركين » أى بترك
 الصلاة ، وقد قرره الحديث حيث عد فيه الصلاة من الإيمان فصار الحديث مينا
 لمعنى القرآن انتهى .

وهذا الوجه عندى بما فى الكرماني إذ قال : قال ابن بطال : قرن الله تعالى
 نفي الإشراف به بإقامة الصلاة فهى أعظم دعائم الإسلام بعد التوحيد ، وأقرب
 الوسائل إليه تعالى . انتهى .

ووجه الأوجيه أن فيما أفاده الشيخ قدس سره فضل الصلاة أوكد مما قاله
 ابن بطال من مجرد الاقتران .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره فى المناسبة أجود مما قاله الحافظ والعيني
 ولفظه مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث أن فى الآية المذكورة اقتران نفي
 الشرك بإقامة الصلاة ، وفى الحديث اقتران إثبات التوحيد بإقامتها ، فإن قلت كيف

والجواب^(١) عنه مأمور من أنه جزء للكامل من الإيمان لا مطلقه والاشترار
في الآية لإتيان أفعال المشركين ، أو هو شرك دون شرك .

قوله : (إنك عليه أو عليها^(٢) لجرىء) وهذا مدح^(٣) له على حرصه على العلم والتدريس
إفادة واستفادة ، أو المراد على الحفظ والتذكرو كان المعنى ما أخلقك به وما أحرأك

المناسبة بين النبي والإثبات ، قلت : من جهة التضاد لأن ذكر أحد المتضادين في
مقابلة الآخر يعد مناسبة من هذه الجهة . انتهى .

وأنت خير بأن كلام الشيخ أوضح في المناسبة ، وإثبات كون الصلاة جزء
الإيمان ، ولا يرد على كلامه الإشكال الوارد في كلام العلامة العيني .

(١) أى الجواب عن الجمهور الذين لم يقولوا بكفر تارك الصلاة ، وقال الحافظ :
وأجيب بأن المراد أى في الآية أن ترك الصلاة من أفعال المشركين . فورد النهي
عن التشبه بهم ، لا أن من وافقهم في الترك صار مشركا ، وهى من أعظم ماورد
في القرآن من فضل الصلاة هـ .

(٢) قال الحافظ قوله : عليه أى النبي صلى الله عليه وسلم ، أو عليها : أى على
المقالة ، والشك من أحذرواته ، انتهى .

وقال العيني : الشك من حذيفة كما قاله الكرمانى ، ويجوز أن يكون من
دونه . انتهى .

(٣) وما أفاده الشيخ أجود بمأقوله القسطلاني إذ قال : قوله لجرىء بوزن فصيل
من الجرأة أى جسور مقدم ، قاله على جهة الإنكار ، انتهى . لأنه لا وجه لسؤال
عمر رضى الله عنه وتحقيقه عنه بعد الإنكار عليه .

الجزء الثالث

ثم إن المراد بتكفير الصلاة ما ذكر^(١) وإنما هو تكفير الاثم الذي اقترفه بارتكاب تلك الأمور وأما ما فيها من حقوق العباد فلا تعرض عنه .

(١) مفعول للتكفير ، والمراد بما ذكر الأهل والولد ، وما أفاده الشيخ قدس سره هذا من دقة نظره ، والمعنى أن فتنه الرجل في أهله مثلاً تشتمل نوعين : أحدهما ما يأتي من أجلهم ما لا يحل له من القول والفعل ، والثاني ما يتعلق بهم من حقوقهم ، فأفاد الشيخ أن التكفير يكون للنوع الأول دون الثاني فإن حقوق العباد لا تسقط بالعبادات ، حتى قال ابن تيمية : من اعتقد أن الحج يسقط ما وجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا يقتل كما بسط ذلك في أول كتاب الحج من الأوجز ، نعم اختلفوا في النوع الأول أيضاً في أن التكفير يكون للصغار فقط أو للكبار أيضاً ، كما بسط في الأوجز المذكور ، وبسط الشيخ قدس سره الكلام على ذلك في الجزء الثاني من السكوكب الدرر ، ثم أورد السندهي على الحديث إشكالا آخر إذ قال : حاصله على ما ذكرنا ، ويفهم من الأحاديث أن كلا من هذه الأعمال تكفر الصغار ، ويرد عليه أنه إذا كفرها بالصلاة مثلاً فإذا بقي للصوم حتى يكفر قلت : المقصود بيان فضل كل من هذه الأعمال أنه يبلغ في الفضل إلى أن يكفر الصغار كلها لو كانت ، أما وجود التكفير بالفعل فغير لازم ، كيف ؟ فإذا نقول فيمن لا صغيرة له أصلاً ، كالنبي المعصوم ؟ انتهى .

قلت : والأوجه في الجواب عندى أن هذه الأمور كلها موجبات للتكفير ، ومعلوم أن موجب التكفير إذا صادف المحل المغفور يكون موجبا لرفع الدرجات ، مثل ذلك ، وعلى هذا لا يرد الإشكال بجميع موجبات التكفير الكثيرة ، كالجمعة إلى الجمعة ، وصوم عاشوراء ، وعرفة ، والحج ، والعمرة ، وغير ذلك من موجبات التكفير .

قوله: (إن بينك وبينها) فالحاجز^(١) هو شخص عمر أو بقاؤه، والمستور عنه دينه أو روحه ولا ضير في اعتمادهما أيضا بعد وضوح المقصود.

قوله: (فذلك مثل الصلوات الخمس) ولم يقيد بما^(٢) يكونها في جماعة فيكون

(١) قال الكرمانى وتبعه العيني : إذ قلت قال أولا إن بينك وبينها بابا قال باب يكون بين عمر رضى الله عنه وبين الفتنة ، وهما يقول الباب هو عمر رضى الله عنه فكيف يكون عمر نفس الباب وقد قال : إن الباب بينه وبين الفتنة ، فبين الكلامين مغايرة : قلت : لامغايرة بينهما لأن المراد بقوله بينك : بين زمانك ، أو المراد بين نفسك وبين الفتنة بدتك إذ البدن غير الروح ، أو بين الإسلام والفتنة فيه وخاطب عمر رضى الله عنه لأنه كان أمير المؤمنين وإمام المسلمين ، انتهى كلامهما معاً . ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا في معنى الرجل الوارد في حديث ابن مسعود : وأن رجلا أصاب من امرأة قبلة ، الحديث ، قال الحافظ : هو أبو اليسر بفتح التحتانية والمهملة ، الانصارى رواه الترمذى ، وقيل غيره ولم أقف على اسم المرأة المذكورة انتهى . وقال العيني : كون الرجل المذكور أبا اليسر هو أصح الأقوال الستة ، والثاني أنه عمرو بن غزوة ، والثالث أنه ابن معتب : رجل من الانصار ، الرابع أنه أبو مقبل عامر بن قيس الانصارى ، الخامس هو نهان التمار ، السادس أنه عباد ، وذكر العلامة العيني الأقوال والروايات الواردة فيهم .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره في مناسبة الحديث بالترجمة واضح ، لكن بقي هنا بحثان ، الأول الفرق بين هذه الترجمة وبين ما سبق فإن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم قريبا باب الصلاة كفارة ، قال الحافظ : كذا ثبت في أكثر الروايات وهى أخص من الترجمة السابقة وسقطت الترجمة من بعض الروايات ، وعليه منى ابن بطال ومن تبعه ، وزاد الكشميهنى بعد قوله للخطايا إذا صلاهن لوقتهن في

الوعد شاملا للبصلي في الجماعة وغيرها فثبت الترجمة بكلا جزئيه .

الجماعة وغيرها ، انتهى . وتبع العيني والقسطلاني ابن بطال إذ لم يترجما عليه بشيء ، واقتصر الكرماني على باب الصلوات الخمس كفارة ولم يزد عليه بشيء . ، والأوجه عندي نسخة الكشـهـنـي ، وقوله وإذا صلا من لوقتـنـ ، ليس بفارق بين الترجمتين لأن هذا القيد وإن لم يذكر فيما سبق فصالحه ملاحظ معنى ، لذكره إياها في كتاب المواقيت وإلا لم يبق لذكره إياها في كتاب المواقيت وجه ، فالفرض عندي بهذه الترجمة أن الصلاة مكفرة سواء صليت بالجماعة أو غيرها ، وعلى هذا فالفرق عن الترجمة السابقة واضح ، والثاني أن تمثيله صلى الله عليه وسلم بالغسل في النهر ظاهره غسل جميع الخطايا سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، قال الحافظ : احتج بظاهره المرجئة على أن أفعال الخير مكفرة للكبائر والصغائر ، وحمله جمهور أهل السنة على الصغائر عملا بحمل المطلق على المقيـد ، انتهى . وهكذا قال غير واحد من أهل العلم : إن أمثال هذه الأحاديث مقيدة بالصغائر للنصوص الأخرى من القرآن والأحاديث ، وأجاد الشيخ قدس سره في الكوكب الدرر ، في الجواب عن الإشكال في التمثيل بجواب لطيف جداً ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وحاصله أن مراتب الغسل متفاوتة جداً فمن غاسل ليس له غير سقوط الفرض لو جنباً ، وغير البرد لو طاهراً ، ومن غاسل يهتم باغتساله بالصابون وغيره ، وآخر منهم يدخل الحمام فلا يخرج منه في أقل من نصف يوم أفترام تساوا في تحصيل النظافة ونقاء البدن ؟ لا والله ، انتهى . يعني فكذلك بالوضوء تحصل الدرجة الأولى ، وبالصلاة معه الدرجة الثانية ، وبالنوبة الدرجة الثالثة ، وأجاب عنه السندی بجواب آخر وهو أيضاً لطيف جداً إذ قال خصها العلماء بالصغائر ، ولا يخفى أنه بحسب الظاهر لا يناسب التشبيه بالنهر في إزالة الدرن إذ النهر المذكور لا يبق من الدرن شيئاً أصلاً ، وعلى تقدير أن يبقى فإبقاء القليل

قوله (لا أعرف شيئاً) والمراد أن شيئاً منها لم يكن باقياً على ما كان إلا الصلاة
فصارت إلى ما صارت أو المعنى (يباض^١)

والصغير أقرب من إبقاء الكثير والكبير كما لا يخفى ، فاعتبار بقاء الكبائر وارتفاع
الصغائر قلب لما هو المعقول نظراً إلى التشبيه ، فاعمل ما ذكرنا من التخصيص مبنى
على أن للصغائر تأثيراً في درن المظاهر فقط كما يدل عليه ماورد في خروج الصغائر
عن الأعضاء عند التوضوء بالماء بخلاف الكبائر فإن لها تأثيراً في درن الباطن كما
يقعده بعض الأحاديث أن العبد إذا ارتكب المعصية تحصل في قلبه نقطة سوداء
ونحو ذلك ، وقد قال تعالى : بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، فكأن
الغسل يذهب بدرن المظاهر دون الباطن فكذلك الصلاة تكفر ، انتهى . ويمكن
عندي أن يجاب عنه ثالثاً أن الدرن ولو كان على ظاهر البدن أيضاً تنفاوت مراتبه
جداً فإن الدرن لو كان بمثل التراب والحما وغير ذلك يزول بمجرد الغسل بداهة
لكنه إن كان قاراً مثلاً لا يزول عن البدن أصلاً لا بمجرد الغسل ولا بالصابون
وغير ذلك حتى يلبط عليه شيء آخر يزيله كالنفط ، فالصغائر بمنزلة الأول يزول
بمجرد الغسل وتزويد النظافة بالصابون ، والكبائر بمنزلة القار لا تزول بمجرد الغسل
بل ولا بالصابون وغيره إلا بزيل خاص لذلك وهو التوبة والندم ، كالقار لا يزول
إلا بنحو النفط وغيره .

(١) يباض في الأصل قريباً من سطين ، وما أدري ما أراد الشيخ قدس
سره ولم يذكر هذا القول مولانا محمد حسن المكي ولا مولانا حسين علي في
تقريريهما ، ولا يبعد عندي أن الشيخ قدس سره أراد بيان معنى الحديث بحيث
يزول الإشكال الوارد على ظاهر الحديث من أن الأعمال الكثيرة كالزكاة والحج
والصوم وغيرها كانت باقية فكيف قال لم يبق إلا الصلاة ؟ وسيأتي البسط في ذلك

في كلام الشيخ نفسه في باب فضل صلاة الفجر في جماعة ، ولعله قدس سره أراد أن يذكر هنا ما في معناه ، وأصرح منه في الإشكال ما قال الحافظ: وروى ابن سعد في الطبقات سبب قول أنس هذا القول ، فأخرج في ترجمة أنس عن ثابت البناني قال : كنا مع أنس فأخبر الحجاج الصلاة فقام أنس يريد أن يكلمه فنهاه إخوانه شفقة عليه منه ، فخرج فركب دابته فقال في مسيره ذلك : والله ما أعرف شيئا مما كنا عليه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا شهادة أن لا إله إلا الله ، فقال رجل : فالصلاة يا أبا حمزة؟ قال : قد جعلتم الظهر عند المغرب أفنك كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخرجه ابن أبي عمر في مسنده مختصرا ، انتهى . فهذا صريح في استثناء الشهادة فكيف نفى السبب الكلي في حديث الباب ، ويمكن الجواب بأن أنسا رضي الله عنه أراد الأعمال التي تؤدي كل يوم ، والشهادة لاتعد عرفا من الأعمال بل من الإيمانيات ، أو يقال إنه ذكر الصلاة خاصة لكونها أهم العبادات .

ثم ههنا أبحاث : الأول ما المراد بما ورد في هذه الأحاديث وأمثالها من التضييع والتأخير : قال العيني : قال الملب : المراد بتضييعها تأخيرها عن وقتها المستحب ، لأنهم أخرجوها عن وقتها ، وتبعه على هذا جماعة ، انتهى . وبذلك جزم ابن رسلان في شرح أبي داود في حديث أبي ذر في قوله : أمراء يمتنون الصلاة لم يؤخرها أحد منهم عن جميع وقتها فوجب حمل الأخبار على الواقع ، انتهى . وبذلك جزم الشيخ في البذل إذ قال : أي الوقت المختار لا الوقت الحقيقي ، فإن المنقول عن الأمراء المتقدمين والمتأخرين تأخيرها عن وقتها المختار ولم يؤخرها أحدهم عن جميع وقتها فوجب حمل هذه الأخبار على ما هو الواقع ، انتهى .

ثم تعقب على قول المهلب العيني بأن الأصح أنهم أخرجوها عن وقتها ، وبذلك جزم الحافظ إذ قال كذا قال أى المهلب وتبعه جماعة ، وهو مع عدم مطابقتها للترجمة يخالف للواقع فقد صح أن الحجاج وأميره الوليد وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها ، والآثار فى ذلك مشهورة ، منها ما رواه عبد الرزاق عن عطاء قال : أخر الوليد الجمعة حتى أمسى فحُتت فصليت الظهر قبل أن أجلس ثم صليت العصر وأنا جالس لإيماء وهو يخطب وإنما فعل ذلك عطاء خوفاً على نفسه من القتل ، ومنها ما رواه أبو نعيم شيبخ البخارى فى كتاب الصلاة من طريق أبى بكره ابن عتبة قال : صليت إلى جنب أبى جحيفة ففى الحجاج بالصلاة فقام أبو جحيفة فصلى ، ومن طريق ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يصلى مع الحجاج فلما أخر الصلاة ترك أن يشهدا معه ، وغير ذلك من الآثار التى ذكرها الحافظ ، ويمكن الجواب عن هذه الآثار بأن الأمراء أخروها عن وقتها المستحب ، والذين صلوا قبلهم اهتموا أداؤها فى الوقت المستحب ، وأداء عطاء العصر لإيماء يحتمل أيضاً أن الوقت عنده كان إلى المثل وعند الأمراء إلى المثليين ، والثانى أن ظاهر هذا الحديث يخالف ما سيأتى فى « باب إثم من لم يتم الصفوف » عن أنس أنه قدم المدينة فقبل له ما أنكرت منا منذ يوم عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : ما أنكرت شيئاً إلا أنكم لا تقيمون الصفوف ، ولا مخالفة بينهما فإنه رضى الله عنه أنكر فى حديث الباب على أهل الشام حيث قدم على الوليد يشكو الحجاج ، وفى الحديث الآتى كان الإنكار على أهل المدينة فى الصفوف خاصة ، قال الحافظ : فى حديث الباب إطلاق أنس محمول على ما شاهده من أمراء الشام والبصرة خاصة وإلا فسيأتى أنه قدم المدينة فقال ما أنكرت ، الحديث ، ثم قال فى حديث

(باب "الإبراد بالظهر في شدة الحر")

قصد بذلك الرد على الشافعي رحمه الله تعالى في استحبابه تعجيل الظهر

الصفوف هذا الإنكار غير الإنكار الذي تقدم في باب تضييع الصلاة ، فإن ذلك كان بالعام وهذا بالمدينة ، وهذا يدل على أن أهل المدينة كانوا في ذلك الزمان أمثل من غيرهم في التمسك بالسنة ، انتهى . والثالث أن ما في آخر الحديث من قوله قال بكر بن خلف حدثنا محمد بن بكر الخ ، وقع فيه في بعض النسخ الهندية ما يحبط المراد فإنهم كتبوا لفظ " قال بكر " ، بالقلم الدقيق حتى يوم تعلقه بما سبق ، وكتبوا لفظ " حدثنا " ، بالقلم الضخم على نهج بدء السند حتى يوم انقطاعه بما سبق ، وكان حقهم أن يكتبوا لفظ قال بكر على نهج بدء السند فإن قوله حدثنا محمد مقولة لبكر ، ولفظ قال بكر مبدأ السند .

(١) في الترجمة بحثان : الأول في غرض المصنف بذلك وما أفاده الشيخ قدس سره في ذلك واضح ، وسيأتى البسط في ذلك قريباً ، ولاريب عندى أن الامام البخارى مع الإشارة إلى ما أفاده الشيخ أشار أيضاً إلى رد قيود قيد بها بعض العلماء أحاديث الإبراد إذ لم يقيد الامام البخارى ترجمته بشئ من تلك القيود ، فقد قال القسطلاني ، قوله أبردوا بالصلاة أى أخرجوا صلاة الظهر عند شدة الحر ، وعند إرادة صلاتها بمسجد الجماعة حيث لا ظل لمنهاجه في بلد حار لا في بلد معتدل ، ولأن يصى في بيته منفرداً ، ولا جماعة مسجد لا يأتهم غيرهم ، ولأن كانت منازلهم قريبة من المسجد ، ولأن يمشون إليه من بعد في ظل ، انتهى . فإطلاق ترجمة الامام البخارى يرد على هذه القيود كلها .

مطلقاً^(١) ، ثم لما كان الشافعى رحمه الله تعالى علل التمجيل بأنه الاصل ، والتأخير

البحث الثانى فى تقديم الإمام البخارى تلك على أول وقت الظهر ، قال العيني :
لأنما قدمه على باب وقت الظهر للإهتمام به ، انتهى . وقال الحافظ : قدمه لأن لفظ
الإبراد يستلزم أن يكون بعد الزوال لاقبله ، فكأنه أشار إلى أول وقت الظهر ،
أو أشار إلى حديث جابر بن سمرة : قال كان بلال يؤذن الظهر إذا دحضت
الشمس أى مالت ، انتهى . وأنت خير بأن هذا أبعد من الذى قاله العيني لأن
الإمام البخارى يترجم بأول وقت الظهر قريباً نصاً ، فأى فاقة تبقى إلى الإشارات
والأوجه عندى أن تقديمه للإشارة إلى الباب السابق فإن المصلى إذا كان يتأجج
ربه فالأولى أن لا يتأجج في شدة الحر لأن المناجاة في شدة الحر لا تورث لذة
وخشوعاً يناسب المقام ، ولذا ترى أن الملوك كلهم يوقتون للحفلات وقت ربيع
النهار من آخر اليوم مع أن شدة الحر من فيح جهنم وهو أثر العذاب ، وتقدم
قريباً د باب الصلاة فى موضع العذاب ، فكأن لا ينبغى الصلاة فى موضع العذاب
أجدر أن لا ينبغى فى وقت يظهر أثر العذاب ، واندفع بذلك أيضاً ما يرد أن
الصلاة سبب للرحمة فكان حقها أن يوازى وقت نزول العذاب لأن العذاب ثمرة
الغضب وفى وقت الغضب لا ينبغى الطلب بل التعوذ من العذاب ، ألا ترى أن
الأنبياء قاطبة يعتذرون عن الشفاعة فى المحشر قائلين إن ربى غضب اليوم غضباً
لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله ، وقد ورد أن كلامهم اليوم يارب سلم
سلم ، ولا تكون الشفاعة إلا لمن أذن له وهو النبي المختار سيد ولد آدم عليه
صلوات الله كما يحب ربنا ويرضى .

(١) قال الموفق : لا نعلم فى استحباب تعجيل الظهر فى غير الحر والغيم خلافاً
قالت عائشة رضى الله عنها : ما رأيت أشد تعجيلاً للظهر من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، ولا من أبى بكر ولا من عمر رضى الله عنهما ، قال الترمذى : هذا

حديث حسن ، وأما في شدة الحر فكلام الحرقي يقتضى استحباب الإبراد بها على كل حال ، وهو ظاهر كلام أحد ، وهو قول إسحق وأصحاب الرأي وابن المنذر ، لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم إذا اشتد الحر ، الحديث . رواه أبو داود (١٥) ، وأبو هريرة ، وابن عمر رضى الله عنهم متفق عليهن وهذا عام ، وقال القاضى : إنما يستحب الإبراد بثلاث شروط شدة الحر ، وأن يكون في البلدان الحارة ، ومساجد الجماعات ، فأما من صلاها في بيته أو في مسجد بفناء بيته فالأفضل تعجيلها ، وهذا مذهب الشافعى ، لأن التأخير لا يستحب (١٥*) لينكسر الحر ويتسع في المحيطان ويكثر السعى إلى الجماعات ، ومن لا يصلى في جماعة لا حاجة به إلى التأخير ، وقال القاضى في الجامع : لا فرق بين البلدان الحارة وغيرها ، ولا بين كون المسجد ينتابه الناس أولا ، فإن أحد رحمه الله كان يؤخرها في مسجده ولم يكن بهذه الصفة ، والأخذ بظاهر الخبر أولى ، انتهى . وهكذا في الشرح الكبير إذ قال : أما في شدة الحر فيستحب تأخيرها مطلقا في ظاهر كلام أحمد وهو قول إسحاق وأصحاب الرأي ، وهو الصحيح إن شاء الله ، انتهى . وقال الحافظ : الأمر بالإبراد أمر استحباب ، وقيل أمر لإرشاد ، وقيل بل هو للوجوب حكاه عياض وغيره ، وغفل الكرمانى فنقل الإجماع على عدم الوجوب ، نعم قال جمهور أهل العلم : يستحب تأخير الظهر في شدة الحر إلى أن يبرد الوقت ، وخصه بعضهم بالجماعة ، فأما المنفرد فالتعجيل في حقه أفضل ، وهذا قول أكثر المالكية والشافعى أيضاً ، لكن خصه بالبلد الحار ، وقيد الجماعة بما إذا كانوا ينتابون مسجداً من بعد ، فلو كانوا مجتمعين أو كانوا يمشون في كن فالأفضل في حقهم التعجيل ،

(*) كذا في الأصل وفيه تحريف من الناسخ والصواب بدله أبو ذر ١٢ ز .

(**) الصواب بدله : لما « يستحب » كما في الشرح الكبير ١٢ ز .

حيث ورد فإنه لمارض الانتياب ^(١) من بعد عقد للرد على ذلك بابا على حدة ، وهو التعميل في السفر فإن الناس في السفر جميع ^(٢) ولا انتياب .

والمشهور عن أحد التسوية من غير تخصيص ولا قيد ، وهو قول إسحاق والكوفيين ، انتهى . قلت : ما حكى عن المالكية يخالفه ما في الأوجز عن الزرقاني وهو مالكي أن مذهب مالك ندب الإبراد في جميع السنة ويزاد في شدة الحر ، انتهى . ثم علة الإبراد منصوصة في قوله صلى الله عليه وسلم وهي كون شدة الحر من فيح جهنم ، وفي ذلك يستوى المنفرد والمصل بالجماعة في مسجد أو غيرها ، وقد ورد ما يدل على أن أحاديث الإبراد ناسخة لغيرها ، قال الحافظ : واستدل له الطحاوى بمحدث المغيرة بن شعبة قال : كنا نصل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالهاجرة ، ثم قال لنا : أبردوا بالصلاة الحديث ، وهو حديث رجاله ثقات ، رواه أحمد ، وابن ماجه ، وصححه ابن حبان ، ونقل الخلال عن أحمد أنه قال : هذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انتهى .

(١) إذ قيد أحاديث الإبراد بقبود ، منها أن يصلوا بجماعة في مسجد ينتابه الناس كما تقدم في كلام الموفق ، وتقدم في كلام الحافظ أن الإمام الشافعي قيد الجماعة بما إذا كانوا ينتابون مسجداً من بعد ، إلى آخر ما قال ، وهكذا حكى عنه الترمذى كما سيأتى .

(٢) وبذلك جزم الترمذى إذ قال : قال الشافعي : إنما كان الإبراد بصلاة الظهر إذا كان مسجداً ينتاب أهله من البعد أما المصل وحده الذى يصل في مسجد قومه فالذى أحب له أن لا يؤخر الصلاة في شدة الحر ، قال أبو عيسى : ومعنى من ذهب إلى تأخير الظهر في شدة الحر هو أول وأشبه بالاباع ، وأما ما ذهب إليه الشافعي أن الرخصة لمن ينتاب من بعد وللشقة على الناس فإن في حديث أبي ذر الآتي في البخارى قريباً ما يدل على خلاف ما قال الشافعي فلو كان

قوله (أكل بعضى بعضاً) كناية^(١) عن شدة الأمر وتفاقم الحال لا الأكل الحقيقي.

الإبراد على ما ذهب إليه الشافعى لم يكن للإبراد فى ذلك الوقت معنى لاجتماعهم فى السفر، وكانوا لا يحتاجون أن ينتابوا من البعد، انتهى. وما أجاب عنه الحافظ تقوية لمسلكه رد عليه العيني.

(١) قال الكرماني: إسناد الاشتكاه إلى النار والأكل والنفس هل هو حقيقة أو مجاز؟ اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو على ظاهره وجعل الله فيها إدراكاً وتمييزاً بحيث تكلمت به، وهو للصواب، إذ لا منع من حمله على حقيقة فوجب الحكم به، وقيل ليس على ظاهره بل هو على وجه التشبيه، انتهى. وقال الحافظ: اختلف فى هذه الشكوى هل هى بلسان القال أو بلسان الحال، واختار كلا طائفة، وقال ابن عبد البر: لكلا القولين وجه ونظائر، والاول أرجح، وقال عياض: إنه الأظهر، وقال القرطبي: لا إحالة فى حمل اللفظ عن حقيقة، وإذا أخبر الصادق المصدوق بأمر جائز لم يحتج إلى تأويله فحمله على حقيقة أولى، وقال النووي نحو ذلك، ثم قال: حمله على حقيقة هو الصواب، وقال نحو ذلك التوربشقي، ورجح البيضاوى حمله على المجاز، فقال: شكواها مجاز عن غليانها، وأكلها بعضها بعضاً مجاز عن ازدحام أجزائها، وتنفسها مجاز عن خروج ما يبرز منها إلى آخر ما قاله الحافظ، وهكذا روجه العيني، وذكر أيضاً من قال بذلك غير ما تقدم فى كلام الحافظ، وفى الكرماني قال القاضى البيضاوى: اشتكاه النار مجاز عن كثرتها وغليانها، وأكلها ازدحام أجزائها بحيث يضيق عنها مكانها فيسمى كل جزء فى إفناء الجزء الآخر والاستيلاء على مكانه، انتهى. وقال القسطلاني شكاية حقيقة بلسان المقال فيما قاله عياض، وتمتبه الآبي بأنه لا بد من خلق إدراك مع الحياة إلى آخر ما ذكر من الأقوال المختلفة، وفى الأوجيز عن الباجي قوله أكل بعضى بعضاً يريد به كثرة حرما وإنها تضيق بما فيها ولا تجد ما تأكله وتحرمة حتى يورد بعضها على بعض.

قوله (بتفيؤ) فسر^(١) لفظ الآية لمناسبة لفظ الفىء الوارد فى الرواية ليعلم معناهما .

(باب^(٢) وقت الظهر عند الزوال)

(١) هذا من عادة المصنف المعروفة: أنه إذا جاء لفظ غريب فى الحديث ويأتى هذا اللفظ فى القرآن يشير إلى الآية بلفظها أو بتفسيرها ، وعلى هذا أشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى سورة النحل من قوله عز اسمه ، يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمال سجداً لله وهم داخرون ، قال الحافظ : قوله بتفيؤ يعنى معناه تتميل كأنه أراد أن النىء سمي بذلك لانه ظل مائل من جهة إلى أخرى ، وتنفياً فى روايتنا بالمشناة الفوقانية ، أى الظلال ، وقرئ أيضاً بالنتحانية أى الشىء ، والقراءتان شهيرتان ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم من الكوفيين أن الصلاة لا تجب بأول الوقت ، ونقل ابن بطال أن الفقهاء باسره على خلاف ما نقل عن الكرخى عن أبى حنيفة أن الصلاة فى أول الوقت تقع نفلاً ، قال الحافظ : والمعروف عن الحنفية تضعيف هذا القول ، انتهى . وقال العيني : ذكر أصحابنا أن هذا قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا وليس منقولاً عن أبى حنيفة أن الصلاة فى أول الوقت تقع نفلاً ، والصحيح عندنا أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً ، انتهى . ولا يبعد عندى أنه وقع الاشتباه هنا بمسألة أخرى جزئية أصولية ، وهى أن سبب الوجوب أى جزء من أجزاء الوقت بسط ذلك أصحاب أصول الفقه ، وقال صاحب الدر المختار : ثم الوقت أى الجزء الأول من أن اتصل به الأداء وإلا فإيتصل به الأداء ، وإلا فأنجزه الأخير ولو لم يصاحبه على مجتونا فاق وصي بلغ ، ومرتد أسلم ، وإن صلّى فى أول الوقت ، انتهى مختصراً ، قال ابن عابدين : يبنى أن صلاتهما فى

أورد^(١) المؤلف من الظهر أول وقتها، ومن العصر آخر وقتها، ولم يبين أول

أوله لا تسقط عنهم الطلب، أما في الصبي فلكونها نفلا، وأما في المرتد فلحبوطها بالارتداد، انتهى، فلا يبعد عندي أن من نقل عن الحنفية أن الصلاة في أول الوقت تقع نفلا توهم من هذا البحث الأصولي.

ثم لا يذهب عليك أن ما قال الحافظ إن ترجمة الإمام البخارى إشارة إلى هذه المسألة، بعيد جداً، ولا أدري كيف كتب ذلك الحافظ مع جلالة قدره ولا تعلق للترجمة ولا لشيء مما أورد في الترجمة بتلك المسألة إشارة ولا دلالة، والظاهر أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى رد الطائفتين الآخرين، إحداهما من جوز صلاة الظهر قبل الزوال، قال الحافظ: قوله: زاغت الشمس، وقد رواه الترمذى بلفظ زالت، وهو يقتضى أن زوال الشمس أول وقت الظهر إذ لم ينقل أنه صلى قبله، وهذا هو الذى استقر عليه الإجماع، وكان فيه خلاف قديم عن بعض الصحابة أنه جوز صلاة الظهر قبل الزوال، وعن أحمد وإسحق مثله في الجمعة، انتهى. وقال ابن رشد: اتفقوا على أن أول وقت الظهر الذى لا تجوز قبله هو الزوال إلا خلافاً شاذاً روى عن ابن عباس، وإلا ما روى عن الخلاف في الجمعة على ما سيأتى، انتهى. والطائفة الثانية من قال إن أول وقت الظهر بعد الزوال بقدر الشراك، لرواية أبى داود عن ابن عباس في إمامة جبرائيل في اليوم الأول فصلى بى الظهر. وكانت قدر الشراك، الحديث، قال ابن رسلان: قيد به جماعة، والجمهور على الزوال، قال الحافظ: نقل بعضهم أن أول الظهر إذا صار الفى قدر الشراك، انتهى. وهكذا حكى المعنى وغيره ١٩.

(١) أجمل الشيخ قدس سره كلاماً مسلسلاً على عدة أبواب تقريباً للأذهان، فعنى قوله أورد من الظهر أول وقتها هو ما ذكره الإمام البخارى في هذا الباب، ومعنى قوله ومن العصر آخر وقتها ما سيأتى قريباً في باب من أدرك ركعة من

المصر ، ومعنى قوله ولا يبعد أن يكون ذلك ، يعنى ذكر الإمام البخارى أول وقت الظهر وآخر وقت المصر بدون ذكر آخر الظهر وأول المصر ، ويؤيد كلام الشيخ أيضا ذكر الإمام البخارى حديث ابن عباس فى صلاته صلى الله عليه وسلم بالمدينة سبعا وثمانيا ، واختلف العلماء فى معنى هذا الحديث على أقوال ، وقال الترمذى فى آخر كتابه : ليس فى كتابى حديث أجمعت الامة على ترك العمل به إلا حديث ابن عباس فى الجمع بالمدينة من غير خوف ولا سفر ، وحديث قتل شارب الخمر فى المرة الرابعة ، وتعقب العلماء قول الترمذى ، منهم الكرماني إذ قال : هكذا قال ، لكن حديث ابن عباس ما أجمعوا على ترك العمل به ، بل لهم فيه تأويلات ، ثم ذكر الكرماني بعضا مما سيأتى من التأويلات ، وحمله الحنفية على الجمع الصورى ، وهو حمل واضح لا يرد فيه إشكال ، ولا خلاف فيه للآيات والروايات ، وعليه حمله البخارى كما هو ظاهر من تبويبه ، وبه قال جمع من العلماء غير الحنفية كما سيأتى ، قال الحافظ فى ترجمة الإمام البخارى : قوله باب تأخير الظهر أى إلى أول وقت المصر ، والمراد أنه عند فراغه منها دخل وقت المصر ، كما سيأتى عن أبى الشعثاء راوى الحديث ، ثم قال فى الحديث قوله لعله فى ليلة مطيرة ، قال عسى ، واحتمال المطر قال به أيضا مالك عقب إخراج هذا الحديث ، وقال بدل قوله بالمدينة من غير خوف ولا سفر ، قال مالك : لعله كان فى مطر ، لكن رواه مسلم وأصحاب السنن من طريق سعيد بن جبير بلفظ من غير خوف ولا مطر ، فاتفق أن يكون الجمع المذكور للخوف أو السفر أو المطر ، قال العيني : وقد اختلف العلماء فى جواز الجمع فى الحضر للمطر ، فأجازته جماعة من السلف ، روى ذلك عن ابن عمر وعروة ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وعامة فقهاء المدينة ، وهو قول مالك والشافعى وأحمد بن حنبل ، غير أن الشافعى اشترط فى ذلك أن يكون المطر قائما فى وقت

امتناع الصلاتين معا ، وكذا قال أبو ثور ، ولم يشترط ذلك غيرهما ، انتهى .
وتعقبه الكرماني بقوله : وهذا بشكل ، لأن الجمع لعذر المطر لا يجوز إلا بالتقديم ،
فكيف يطابق ترجمة الباب ، انتهى . قلت : هو كذلك عند القائلين به ، قال
الموفق : المريض مخير في التقديم والتأخير كالمسافر ، فأما الجمع للمطر فإنه يجمع
في وقت الاول ، إلى آخر ما بسط في دلائله ، وبشكل عليه أيضا أن الجمع للمطر
لا يجوز عند أكثرهم إلا في العشاءين دون العصرين ، قال الموفق : أما الجمع بين
الظهر والعصر فغير جائز ، قيل لآبي عبد الله اجمع بينهما في المطر ؟ قال لا ،
ما سمعت هذا ، وهذا قول مالك ، وقال أبو الحسن التيمي فيه قولان : أحدهما
لأبأس به وهو مذهب الشافعي ، لما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلى الله
عليه وسلم جمع في المدينة بين الظهر والعصر في المطر ، قلنا مسند الجمع ما ذكرنا من
قول أبي سلة والإجماع ، ولم يرد إلا في المغرب والعشاء ، وحديثهم غير صحيح ،
إلى آخر ما بسطه ، فهذا ينفي حمل حديث الباب على المطر ، قال الحافظ : وجوز
بعض العلماء أن يكون الجمع المذكور للرض ، وقواه النووي ، وقال : هو قول
أحمد ، واختاره الخطابي والمتولي والرويان من أصحابنا ، وهو المختار لأن
المشقة فيه أشق من المطر ، قال الموفق : يجوز الجمع للرض ، وهو قول مالك :
وقال أصحاب الرأي والشافعي : لا يجوز ، لأن أخبار التوقيت ثابتة فلا تترك
بأمر محتمل ، انتهى . وقال الحافظ بعد قوله وقواه النووي : وفيه نظر لأنه
لو كان جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين لعارض المرض لما صلى معه إلا من
به نحو ذلك العذر ، والظاهر أنه صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه ، وقد صرح
بذلك في روايته ، قال النووي : ومنهم من تأوله على أنه كان في غيم فصلي الظهر ،
ثم انكشف الغيم مثلاً فبان أن وقت العصر دخل فصلاهما ، قال : وهو باطل

لأنه وإن كان فيه أدنى احتمال في الظهر والعصر، فلا احتمال في المغرب والعشاء، وكان فيه لاحتمال مبنى على أنه ليس للمغرب إلا وقت واحد، والمختار عنده خلافه، وهو أن وقتها يمتد إلى العشاء فعلى هذا فالاحتمال قائم، قال: ومنهم من تأوله على أن الجمع المذكور صوري بأن يكون آخر الظهر إلى آخر وقتها وعجل العصر، قال: وهو احتمال ضعيف أو باطل، لأنه مخالف للظاهر بخالفة لا يتحمل، وهذا الذي ضعفه النووي استحسنة القرطبي، ورجحه قبله إمام الحرمين، وجزم به من القدماء ابن الماجشون والطحاوي، وقواه ابن سيد الناس بأن أبا الشعثاء راوى الحديث عن ابن عباس قد قال به فيما رواه الشيخان، فذكر هذا الحديث وزاد: قلت يا أبا الشعثاء أظنه آخر الظهر وعجل العصر، وآخر المغرب وعجل العشاء؟ قال وأنا أظنه، أخرجه البخاري في باب من لم يتطوع بعد المكتوبة، قال ابن سيد الناس: وراوى الحديث أدري بالمراد من غيره، قال الحافظ لكنه لم يحزم بذلك، بل لم يستمر عليه؛ ففي حديث الباب كلامه لا يوجب تجويزه لأن يكون الجمع بعذر المطر، فإن جابر بن زيد الراوى في حديث الباب هو أبو الشعثاء، لكن يقوى ما ذكره من الجمع الصوري أن طرق الحديث كلها ليس فيه تعرض لوقت الجمع، فإما أن يحمل على مطلقها فتستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود، بغير عذر، وإما أن تحمل على صفة مخصوصة لا تستلزم الإخراج، ويجمع بها بين متفرق الأحاديث، والجمع الصوري أولى، والله أعلم.

وقد ذهب جماعة من الأئمة إلى الأخذ بظاهر الحديث، فحوزوا الجمع في الحضر للحاجة مطلقا، لكن بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة، ومن قال به ابن سيرين وربيعة وأشباه ابن المنذر والقفال الكبير، وحكاه الخطابي عن جماعة من أصحاب الحديث، واستدل لهم بما في مسلم وهذا الحديث من طريق ابن جبير،

قلت لابن عباس : « لم فعل ذلك ؟ قال : أراد أن لا يخرج أحداً من أمته ، وما ذكره ابن عباس من التعليل بنى الحرج ظاهر في مطلق الجمع ، وقد جاء مثله عن ابن مسعود مرفوعاً أخرجه الطبراني بإلفظ : « جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، فقبل له في ذلك ، فقال : صنعت هذا لئلا يخرج أمتي ، وإرادة نفي الحرج يقدر في حمله على الجمع الصوري ، لأن القصد إليه لا يخلو عن حرج ، انتهى كلام الحافظ بزيادة واختصار . وقوله : لإرادة نفي الحرج ، بالغ بعيد كل البعد من مثل الحافظ ، أفترى أن يكون معنى نفي الحرج أن تصلي الصلاتان معاً في وقت واحد بلا عذر ما ؟ وهل لا يلزم في ذلك ما بطله بنفسه قبل ذلك بقوله : فتستلزم إخراج الصلاة عن وقتها بغير عذر مع أن الجمع الصوري في الحضر معروف بجمع عليه في أحاديث المستحاضة ، وقال شيخ المشايخ في التراجم : غرضه من عقد هذا الباب الإشارة إلى توجيه الحديث وصرفه عن الظاهر ، أغنى جمعه عليه السلام من غير عذر في الحضر بأنه كان فعله ذلك جمعا في الصورة بتأخير الظهر إلى وقت العصر وأداؤها في آخر جزء من وقتها متصلا بأول وقت العصر .

وليعلم أن ما وقع في الحديث من قوله صلى بالمدينة وهم من الراوى ، لانه روى أن ذلك كان في تبوك ، وقال الراوى في بيان تلك القصة من غير سفر ، أى من غير سير ، لأنهم كانوا نازلين ، فروى الآخرون هذا الحديث بالمعنى ، فهو من قول الراوى أى في حضر ، وعبروا عن ذلك بقوله بالمدينة ، وإلا كان ذلك في سفر ، فاحفظ ، واعترض على هذا التوجيه بعض الفضلاء بأنه يأباه ما وقع في جامع الترمذى من قول ابن عباس حين سئل عن هذا أراد أن لا يخرج أمته

فإنه يدل صريحا على أن المقصود بهذا الفعل دفع الحرج ، وكان ذلك في غير عذر من السفر وأمثاله ، وإلا لم يكن دفعا للحرج ، وأجيب عنه بأن قول ابن عباس إنما يقتضى دفع الحرج مطلقا ، لا دفع الحرج المخصوص كاهو مبنى قواعد الأصول ، ودفع الحرج مطلقا يتحقق بالجمع في حالة النزول ، فإنه عليه السلام لو اكتفى بالجمع في حالة السير دون النزول ، فكان له مساغ ، لكن أراد دفع الحرج عن أمته لجمع في حالة النزول ، وهذا التقرير لا يرتاب فيه من له معرفة بعلم الأصول ، ولكن بقي هنا نظر قوى ، وهو أن مثل هذا الوهم الذى له مفايد سيطرة الفساد من الرواة الثقات ، وأهل النظر والحفظ واليقظ مع عدم وقوف التابعين والتبع وأصحاب الأصول والجوامع عليه بعيد جداً ، وإلا لارتفع الأمان عن أكثر الأحاديث ، انتهى بلفظه . ويؤيد كلام شيخ المشايخ بحيث يوجد فيه المخلص عن النظر القوى الذى أورده ، أن الرواة اختلفوا في حديث ابن عباس هذا ، وفي رواية قره بن خالد عند مسلم وأبي داود وغيرهما أن تلك القصة كانت في سفرة سافرها في غزوة تبوك ، فهذا نص فيما أفاده قدس سره ، ومع ذلك الأوجه بل الصواب عندي أن الوقعة كانت بالمدينة المنورة ، والجمع صورى كما رجحه المحققون من الشافعية والمالكية وغيرهما ، كالحافظ والقرطبي وإمام الحرمين وابن الماجشون وابن سيد الناس كما تقدم ، ولو كانت القصة في السفر لم يصح قوله ثمانيا وسبعما ، بل كان حقه أربعا وخمسا للقصر في السفر ، كما أشار إليه الشيخ قدس سره بنفسه في باب من كره أن يقال للغرب العشاء ، فلا يمكن حمله على السفر ، وقال العمي : وأحسن التأويلات وأقربها إلى القبول هو الجمع الصورى ، ويؤيد هذا التأويل ويبطال غيره مارواه الشيخان من حديث ابن مسعود ، وقال : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

صلى صلاة لغير وقتها إلا بجمع، الحديث ، وقواء أيضا في « العناية شرح الهداية »
ورجعه الشيخ في « البذل » ، والأبى المالكي في « الإكمال » ، والشوكاني في « النيل » ،
كما في « الأوجز » ، واضطر الموفق أيضا لحله على ذلك إذ قال بعد ذكر الجمع
للسفر والمطر والمرض ، ولا يجوز الجمع لغير من ذكرنا ، وقال ابن شبرمة : يجوز
إذا كانت حاجة أو شيء مالم يتخذ عادة لحديث ابن عباس في الجمع من غير
خوف ولا مطر ، فقليل لابن عباس لم فعل ذلك ؟ قال أراد أن لا يخرج أمته ، ولنا
عموم أخبار التوقيت ، وحديث ابن عباس حملناه على حالة المرض ، ويجوز أن
يتناول من عليه مشقة كالمرضع والشيخ الكبير ، ويحتمل أنه صلى الأولى في آخر
وقتها ، والثانية في أول وقتها ، لحديث أبي الشعثاء إذ قال : أظن ذلك ،
انتهى مختصراً .

قلت : وذلك هو التعين المنصوص عن ابن عباس رضي الله عنهما بنفسه ، كما هو نص
رواية النسائي عن ابن عباس قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ثمانيا
جميعا ، وسبعا جميعا ، آخر الظهر وعجل العصر ، وآخر المغرب وعجل العشاء ،
وعليه حمله النسائي إذ ترجم عليه « باب الوقت الذي يجمع فيه المقيم » ، وقد ترجم
قبل ذلك الوقت الذي يجمع فيه المسافر ، وذكر فيه أحاديث الجمع السفرى ،
فلو كان الجمعان عنده واحدا لم يحتج إلى تفريق الترجعتين ، وقال السندی أشار
الإمام البخارى بالترجمة إلى توجيه الحديث بأنه لا يحمل على الجمع في الوقت
حتى يقال يمكن أن يكون من باب التقديم أو من باب التأخير ، بل يحمل على
تأخير الأولى إلى آخر وقتها وضمها إلى الثانية وهذا التأويل في الحديث هو الذي
اعتمده كثير من المحققين ، وهو أقرب ما قيل فيه ، انتهى .

وقت العصر ولا آخر وقت الظهر، والظاهر (١) أنه لم يثبت له شيء من روايات المثل أو المثلين، على حسب شرطه، ولا يبعد أن يكون ذلك إشارة منه إلى ما ذهب إليه المحدثون والشافعي (٢) رحمه الله تعالى من جواز الجمع بين الظهر والعصر في وقت أحدهما، وذلك لأنه بين أولاء إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً،

ولم يتعرض الشيخ قدس سره عن الكلام في هذا الحديث، لأنه قد قرر عليه قبل ذلك في الكوكب الدرى، وأشبهت الكلام على ذلك الحديث في الأوجز فأرجع إليه لو شئت التفصيل ١٤.

(١) وبذلك أجزم جمع من الشراح، قال الحافظ: كأن المؤلف لما لم يقع له حديث على شرطه في تعيين أول وقت العصر، وهو مصير ظل كل شيء مثله استغنى بهذا الحديث انتهى. أى بحديث عائشة المذكور في باب وقت العصر: أن رسول الله ﷺ صلى العصر والشمس في حجرتها لم يظهر النية، وهذا الحديث استدلل به الشافعية على تمجيل العصر والإمام الطحاوى على تأخير العصر، وما أورد الحافظ على الطحاوى تعقبه العيني، فأرجع إليهما لو شئت التفصيل ١٤.

(٢) وتوضيح ذلك كما بسط في الأوجز أنهم اختلفوا في تحديد المواقيت، ومن ذلك انتهاء الظهر، فقد قال مالك وطائفة إنه يدخل وقت العصر بمصير ظل الشيء مثله، ولا يخرج وقت الظهر، وقالوا يبقى بعد ذلك قدر أربع ركعات صالح للظهار والعصر، لصلاته صلى الله عليه وسلم مع جبرئيل عليه السلام في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله، وقد صلى العصر في اليوم الأول في ذلك الوقت. وقال بعض الشافعية وداود بالفاصلة بينهما أدنى فاصلة، وقال الجمهور:

لا اشتراك بينهما ولا فاصلة ، لرواية مسلم مرفوعا : وقت الظهر ما لم يحضر العصر انتهى . وما أفاده الشيخ رضى الله عنه من الاحتمال ، بذلك جزم ابن المنير ، قال الحافظ تحت قول البخارى « باب تأخير الظهر إلى العصر » قال الزين بن المنير : أشار البخارى إلى إيجاب القول باشتراك الوقتين ، لكن لم يصرح بذلك على عادته فى الأمور المحتملة ، لأن لفظ الحديث يحتمل ذلك ، ويحتمل غيره ، قال : والترجمة مشعرة بانتفاء الفاصلة بين الوقتين ، وقد نقل ابن بطال عن الشافعى ، وتبعه غيره ، فقالوا : قال الشافعى : بين وقت الظهر وبين وقت العصر فاصلة لا تكون وقتا للظهر ولا للعصر ، ولا يعرف ذلك فى كتب المذهب عن الشافعى ، وإنما المنقول عنه أنه كان يذهب إلى أن آخر وقت الظهر ينفصل عن أول وقت العصر ، ومراده نفي القول بالاشتراك ، انتهى . وقال ابن رشد فى « البداية » اختلفوا من صلاة العصر فى موضعين أحدهما فى اشتراك أول وقتها مع آخر وقت صلاة الظهر ، والثانى فى آخر وقتها ، فأما اختلافهم فى الاشتراك فإنه اتفق مالك والشافعى وداود وجماعة على أن أول وقت العصر هو بعينه آخر وقت الظهر ، وذلك إذا صار ظل كل شيء مثله ، إلا أن مالكا يرى أن آخر وقت الظهر وأول وقت العصر هو وقت مشترك للصلاتين معا ، أعنى بقدر ما يصلى فيه أربع ركعات ، وأما الشافعى وداود فأخر وقت الظهر عندهما هو الآن الذى هو أول وقت العصر ، وهو زمان غير منقسم .

وسبب اختلافهم معارضة حديث جبرئيل ، إذ فيه أنه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم الظهر فى اليوم الثانى فى الوقت الذى صلى فيه العصر فى اليوم الاول ، لحديث ابن عمر قال عليه السلام : وقت الظهر ما لم يحضر العصر ، فنرجح

ولا وجه للتوقيت بعد جواز الجمع بينهما إلا بأن يجعل الوقت مشتركاً^(١) بينهما فكان الوقت من الزوال إلى المغرب ، كما هو للظهر ، وكذلك للعصر .

حديث جبرئيل جعل الوقت مشتركاً ، ومن رجع حديث ابن عمر لم يجعل بينهما اشتراكاً ، وحديث إمامة جبرئيل أمكن أن يصرف إلى حديث ابن عمر من حديث ابن عمر إلى حديث جبرئيل ، لأنه يحتمل أن يكون الراوى يجوز في ذلك تقرب ما بين الوقتين ، وحديث إمامة جبرئيل صححه الترمذى ، وحديث ابن عمر رضى الله عنه خرجه مسلم . انتهى مختصراً ١٩ .

(١) بسط ذلك ابن رشد في « البداية » أكثر البسط ، إذ قال في أوقات الضرورة : اتفق مالك والشافعى على أن هذا الوقت لأربع صلوات للظهر والعصر مشتركاً بينهما ، والمغرب والعشاء كذلك ، إلى آخر ما بسطه من الاختلاف في نوعية الاشتراك والدلائل ، وقال الموفق : إذا تطهرت الحائض وأسلم الكافر وبلغ الصبح قبل أن تغرب الشمس صلوا الظهر فالعصر ، وإن كان ذلك قبل أن يطلع الفجر صلوا للمغرب والعشاء ، وروى هذا في الحائض تطهر عن ابن عباس ومجاهد وربيعة ومالك والشافعى وإسحق وغيرهم ، قال أحد : عامة التابعين يقولون بذلك إلا الحسن وحده ، قال : لا تجب إلا الصلاة التي طهرت في وقتها ، وهو قول الثورى وأصحاب الرأى ، لأن وقت الأولى خرج في حال عذرها ، فلم تجب ، ولنا ما روى عن عبد الرحمن بن عوف وابن عباس أنهما قالاً بذلك ، ولأن وقت الثانية وقع الأولى حال العذر ، فإذا أدركه المذنب لزمه فرضها كما يلزمه فرض الثانية . انتهى مختصراً ١٩ .

قوله : (من أبي ؟) وإنما سأل عنه (١) ، لأن السؤال كان مفيداً له ، وهو أن الناس كانوا يرمونه إلى غير أبيه ، فزعم أنه صلى الله عليه وسلم إن ذكر في الجواب غير أبيه لا يضره شيئاً ، لأن الناس يرمونه أيضاً ، وإن ذكر أباه سلم عما يقولونه فيه ، فكان كذلك .

(١) قال الواقدي : إن عبد الله بن حذافة كان يطمئن في نسبه فأراد أن يبين له ذلك ، قاله اللبني ، وأخرج البخاري في « كتاب الاعتصام » من حديث أبي موسى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أشياء كرهها ، فلما أكثر وأغلب المسألة غضب ، وقال : سلوني ، فقام رجل فقال : يا رسول الله من أبي ؟ قال أبوك حذافة ، الحديث ، قال الحافظ : بين في حديث أنس من رواية الزهري اسمه ، وفي رواية قتادة سبب سؤاله ، قال فقام رجل كان إذا لاحى - أى خاصم - دعى إلى غير أبيه ، وتقل ابن عبد البر من رواية مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته : لا يسألني أحد عن شيء إلا أخبرته ولو سألتني عن أبيه ، فقام عبد الله بن حذافة ، وذكر عتاب أمه له وجوابه ، انتهى .

قلت : أخرجه مسلم في « باب توقيفه » صلى الله عليه وسلم وترك إكثار سؤاله ، من حديث أنس مثل حديث البخاري ، ثم قال : قال ابن شهاب : أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال : قالت أم عبد الله بن حذافة لعبد الله بن حذافة : ما سمعت بابن قط أعتق منك ، أأمنت أن تكون أملك قد قارفت بعض ما تقارف نساء أهل الجاهلية ، فتفضضها على أعين الناس ، قال عبد الله بن حذافة والله لو ألحقني بعد أسرد للحقته ، انتهى . وتقدم الحديث مختصراً في كتاب العلم في « باب من

قوله: (وأحدنا يذهب إلى العوالي) وأنت تعلم أنه لا يفيد تعييناً لفرق ما بين (١)

برك على ركبته ، وسيأتى فى كتاب الاعتصام ، وترجم عليه الإمام البخارى . باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقول الله تعالى : لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم ، وبسط الحافظ فى الأقوال فى الأسئلة المكروهة التى تقتضها الآية ، وقال العيني قوله : إلا أخبرتكم ، أى إلا أخبركم ، فاستعمل الماضى موضع المستقبل إشارة إلى تحققه ، وأنه كالواقع ، وقال المهب : إنما خطب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الصلاة وقال : «سلوني ، لأنه بلغه أن قوما من المنافقين يسألون عنه ، ويعجزون عن بعض ما يسألونه ، فتغيظ ، وقال : لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم ، وكان سبب بكائهم خوفاً لئلا يزول العذاب لغضبه صلى الله عليه وسلم كما كان ينزل على الأمم السابقة عند ردهم على أنبيائهم ، انتهى ١٩ .

(١) لاسيما فى الصحابة الذين كانوا معتادى المشى الكثير ، هذا وقد أخرج أبو داود من حديث أنس قال : «كنا نصلى المغرب مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم نرمى ، فيرى أحدنا موضع نبلة ، قال ابن رسلان : يوضحه رواية أحمد فى مسنده عن بعض الأنصار ، كنا نصلى المغرب ثم نرجع فنترامى حتى يأتى دارنا ، انتهى . وأنت خير بأن الضوء بعد المغرب بحيث يرى الرجل مواقع نبلة ، لا يبقى إلا زمانا قليلا فى غاية القلة ، عدة دقائق ، فيؤخذ منه سرعة مشيهم ، وقد أخبرني والدى المحرم قدس سره ، صاحب هذا التحرير أنه كان فى زمان صباه وأن طلبه ، يأتى من نظام الدين أى من موضع إقامته إلى مدرسة حسين بخش فى دهلى بعد صلاة الفجر وأن بدء الأسباق فى الساعة الأولى ثم يرجع إلى نظام الدين بعد الفراغ من الدروس بعد الساعة الرابعة للتهدى وغيره من المشاغل ، ثم يأتى مرة

ذاهب وذاهب ، ولاختلاف العوالى (١) بعداً وقرباً فيما بينها .

قوله (٢) (والشمس لم تخرج من حجرتها) هذا كالأول في الإيهام لعدم العلم

ثانية بعد الظهر فيرجع بعد العصر ، وبينها ثلاثة أميال ونصف ، فكان يقول : إن قطع المسافة بينها في كل مرة يكون فيما بين نصف ساعة إلى ثلاثة أرباع الساعة .

(١) وبسط الحافظ اختلاف الرواة في بيان المسافة في حديث الباب وغيره ، قال : فتحصل من ذلك أن أقرب العوالى من المدينة مسافة ميلين ، وأبعدها مسافة ستة أميال إن كانت رواية المحاملى محفوظة ، ووقع في المدونة عن مالك : أبعد العوالى مسافة ثلاثة أميال ، قال عياض : كأنه أراد معظم عمارتها وإلا فأبعدها ثمانية أميال ، وبذلك جزم ابن عبد البر وغيره ، آخرهم صاحب النهاية ، انتهى .

قلت : ورواية المحاملى هي رواية الدارقطنى ، وإلا فالروايات التى ذكرها الحافظ عن البخارى وغيره لا تزيد على أربعة أميال ، فلعل ما ذكر ابن عبد البر وغيره من مسافة العوالى ، زادت العمارة إلى تلك الجهات بعد الإمام مالك رضى الله عنه ، ثم قال الحافظ : والعوالى عبارة عن القرى المجتمعة حول المدينة من جهة نجد ، وأما ما كان من جهة تهامة ، فيقال لها السافلة ، وقوله بعض العوالى إلى آخره مدرج من كلام الزهرى في حديث أنس ، يئنه عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى في هذا الحديث ، فقال فيه بعد قوله والشمس حية ، قال الزهرى : والعوالى من المدينة على ميلين أو ثلاثة ، ولم يقف انسكرمانى على هذا فقال : هو إما كلام البخارى أو أنس أو الزهرى كما هو عادته انتهى .

(٢) كذا في الأصل وفيه تقديم وتأخير ، وكان حقه أن يقدم على القول السابق وأبقته على ما كان ، لأن كلام الشيخ فيه متفرع على القول السابق ، يعنى كما كان

بطول الجدار^(١) ولا بمسافة الحجرة طولاً وعرضاً (مع أن عدم خروج الشمس) منها يصدق على ما إذا بقي منها في حجرتها قدر ذراع ، وقدر أنملة ، وفوق هذين .

الإبهام في حديث الذهاب إلى العوالى للفرق بين ذاهب وذاهب ، والاختلاف بين العوالى مسافة فكذلك الإبهام في هذا الحديث أيضا ١ .

(١) ولذا اختلفوا في أن الحديث دليل لتعجيل العصر أو تأخير ، قال الطحاوى : لادلالة فيه على التعجيل لاحتمال أن الحجرة كانت قصيرة الجدار فلم تكن تحتجب عنها إلا لقرب غروبها ، فيدل على التأخير لاعلى التعجيل ، وأورد عليه بأن هذا يتصور مع اتساع الحجرة ، وقد عرف أن الحجر لم تكن متسعة ، ورد بأن الإيراد يمكن أن يتوجه لو كانت الجدر طويلة ، وقد ثبت أنها كانت قصيرة جداً قال صاحب البدائع : وأما حديث عائشة رضى الله عنها فقد كانت حيطان حجرتهما قصيرة ، فتبقي الشمس طالعة فيها إلى أن تغير الشمس ، انتهى .

قلت : هذا كله إن حمل الضوء على ما يأتي من رؤوس الجدر ، ولو أريد به الضوء الداخل من باب الحجرة . فإن بابه كان غربياً يدخل منه ضوء الشمس ، وكلما يكون أقرب إلى الغروب يكثر الضوء فيه ، ولا يخرج منه إلا قريب الغروب ، كما هو ظاهر ، فحينئذ لا يدل إلا على غاية التأخير ، كذا في الأوجز ، وفي هامش الكوكب عن شرح أبي الطيب للترمذى قال ابن سيد الناس : لم يظهر من حجرتهما أى لم يصعد السطح ، وقال النووي : كانت الحجرة ضيقة العرصة قصيرة الجدار ، بحيث يكون طول جدارها أقل من مساحة العرصة ، فإذا صار ظل الجدار مثله تكون الشمس بعد في أواخر العرصة لم يرتفع النىء على الجدار الشرق ، قال أبو الطيب : وعلى ما فسرته ابن سيد الناس أنه لم يصعد السطح يقتضى أن يكون العصر واقعة بعد المثل بشئ كثير ، بل ربما تكون بعد المثلين ، لأنه قال لم يصعد السطح ، فعلم منه أنه

طلع على الجدار الشرقى ، وقد تقرر أن الجدار الغربى كان أقصر من العرصة ،
ثبت أن الظل زاد على المثل بشيء كثير . انتهى بزيادة من الاصل . قلت :
والظاهر من الاحوال التى وصلت إلينا فى بيان حجراته صلى الله عليه وسلم
أن اتساع عرصاتها كانت شرقا وغربا لأن الحجرات كانت كلها جنب المسجد ،
وأبوابها كانت مفتوحة إلى المسجد ، ألا ترى فى حديث الاعتكاف أن النبى صلى
الله عليه وسلم قام مع صفية يقلبها ، حتى إذا بلغت باب المسجد عند باب أم سلمة ،
مر رجلا من الأنصار الحديث ، وأكثرها كانت جهة الشرق من المسجد ، ومساحة
المسجد من القبلة إلى آخر المسجد كانت سبعين ذراعا ، فلا بد أن يكون اتساع
الحجرات شرقا وغربا ، وإلا فلا يمكن مجئ عدة الحجرات إلى جهة الشرق ،
فضلا عن أكثرها ، وعلى هذا فما قال الطحاوى : إن الحديث يدل على التأخير
لا غبار فيه .

ثم ههنا عدة أبحاث : الأول أن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم بترجمتين
الأولى : إثم من فاته العصر ، والثانية : إثم من ترك العصر ، وأورد عليه بالتكرار ،
قال الحافظ : قال ابن رشيد : أجاد البخارى حيث اقتصر على صدر الحديث فأبقى
فيه محلا للتأويل ، وقال غيره : كان ينبغي أن يذكر حديث الباب فى الباب الذى قبله ،
ولا يحتاج إلى هذه الترجمة ، وتعقب بأن الترك أصرح بإرادة التعمد من الفوات .
انتهى ما فى الفتح ، لكن الحافظ بنفسه قيد الأولى بدون العذر ، إذ قال فى الأولى
أشار المصنف بذكر الاسم إلى أن المراد بالفوات تأخيرها عن وقت الجواز بغير
عذر ، لأن الإثم يترتب على ذلك انتهى .

وعلى هذا لم يبق بين الترجمتين فرق غير أن الثانية أصرح في العمدة ، وهذا لا يكفى لدفع إيراد التكرار ، وقيد المعنى أيضا الأولى بالتأخير عن وقت الجواز بغير عذر ، ثم قال : قيل لافائدة في هذا التبويب لأن الباب السابق يعنى عنه ، قلت : بينهما فرق دليل ، وهو أنهم اختلفوا في المراد من معنى التفويت ، والترك لاختلاف فيه أن معناه إذا كان عمداً ، انتهى .

وأنت خير بأن مؤدى ذلك هو الذى أشار إليه الحافظ؛ وقال شيخ الإسلام: الفرق بينهما أن الترك نص في العمدة دون الفتوى ، فإنه ليس بنص فيه ، ويحتمل أن الإمام البخارى فرق في العنوان والتعبير فقط ، دون المراد رعاية للألفاظ الروائتين ، انتهى .

والأوجه عندي أن المراد في الترجمة الأولى الفتوى بدون العمدة للتقابل بالترجمة الثانية ، وهو الذى أراد الإمام الترمذى ، إذ ترجم على الحديث الأول بباب ماجاء في السهو عن وقت صلاة العصر ، وتعقبه العيني بأنه لا تطابق بين ترجمته وبين الحديث ، لأن لفظ الحديث الذى تفوته أعم من أن يكون ساهياً أو عامداً ، وتخصيصه بالساهى لا وجه له ، بل القرينة دالة على أن المراد بهذا الوعيد العامد دون الساهى ، انتهى .

قلت : لكن تقابل الإمام البخارى هذا الباب بباب العمدة يؤيد الإمام الترمذى والقرينة التى أشار إليها العلامة العيني هى لفظ الإثم ، ولاريب أنها تدل أو تشير إلى العمدة ، لكن تصريح الإمام البخارى بالعمدة في الباب الثانى يدل على أن مراده في الأولى غير العمدة ، ويؤيد ذلك ما فى العيني إذ قال : روى سالم عن أبيه أنه قال هذا فيمن فاتته ناسيا ، انتهى .

وقد جزم الحافظ كما سيأتى فى البحث الثانى أن تفسير الراوى إذا كان فقيها
أولى من غيره . انتهى .

فما ترى فى أفقه الناس ابن عمر رضى الله عنهما، ووجه الحافظ تبويب الترمذى
بقوله : فحمله على الساهى ، وعلى هذا فالمراد بالحديث أنه يلحقه من الأسف عند
معاناة الثواب لمن صلى ما يلحق من ذهب منه أهله وماله ، وقد روى بمعنى ذلك
عن سالم بن عبد الله ، ويؤخذ منه التنبيه ، على أن أسف العائد أشد لاجتماع فقد
الثواب وحصول الإثم ، انتهى .

كأنه أشار إلى أن لفظ الإثم مجاز ، وكأنه عبر الأسف بلفظ الإثم إشارة إلى
أن هذا الأسف يكون فى الآخرة ، وفى العقبى قال الداودى : يتوجه عليه من
الاسترجاع ما يتوجه على من فقد أهله وماله فيتوجه عليه التدم والأسف لتفويته
الصلاة ، وقيل معناه فاته من الثواب ما يلحقه من الأسف كما يلحق من ذهب
أهله وماله ، انتهى .

ولما اخترته مال السندى إذ قال : المتبادر من القوات أن لا يكون باختيار
من العبد ، فعلى هذا قوله : فكأنما وتر أهله وماله ، إشارة إلى ما فاته من الخير ،
وهو المناسب يجعل المصنف القوات فى مقابلة الترك ، لكن على هذا يشكل إضافة
الإثم على القوات إلا أن يراد بالإثم ما يلحقه من الضرر ، ولو بقوات الفضل ، انتهى .

وأجاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى ، كلاما لطيفا وهو : أن
الإمام الترمذى ترجم على حديث الباب ما تقدم ، ثم بوب : « باب ما جاء فى
الرجل ينسى الصلاة » وذكر فيه حديث أنس « من نسى صلاة فليصلها إذا ذكرها »
قال الشيخ : ولا يخفى عليك الفرق بين السهو المذكور فى الباب السابق وبين

النسيان المذكور في هذا الباب إذ المراد بالسهو ما يلزمه من الغفلة وقلة المبالاة والاهتمام بأمر الصلاة لاشتغاله بأموره الدنيوية فكأن التفريط جاء من جانبه فجوزى على فعله، وأما في التوم والنسيان فإن كان خسرانه أظهر من أن يبين إلا أنه غير مفريط في ذلك، إلى آخر ما أفاده، وعلى هذا فلو أريد في ترجمة البخارى الذى أشار إليه الشيخ من معنى السهو، يناسبه لفظ الإثم، ولا يرد عليه إيراد تكرار الترجمة.

والبحث الثانى اختلفوا في المراد بالقوات في الحديث فإن الأول كان في ترجمة البخارى، قال العيني : ثم اختلفوا في المراد بالقوات في هذا الحديث، فقال ابن وهب وغيره : هو فيمن لم يصلها في وقتها، وقال الأصملي ومحمون : هو القوات بغروب الشمس، وقيل أن يفوتها إلى أن تصفر الشمس، وقد ورد مفسراً في رواية الأوزاعي في هذا الحديث، قال: فواتها أن تدخل الشمس صفرة، وقال المهلب : هو فواتها في الجماعة لما يفوته من شهود الملائكة الليلية والنهارية، ولو كان فواتها بغيوبة أو اصفرار بطل الاختصاص، لأن ذهاب الوقت موجود في كل صلاة، انتهى.

قال الحافظ : وتعقبه ابن التيمر : بأن الفجر أيضاً فيها اجتماع المتعاقبين، فلا يختص العصر بذلك، قال الحافظ : وما يدل على أن المراد بتفويتها إخراجها عن وقتها ما وقع في رواية عبد الرزاق في هذا الحديث عن ابن جريج عن نافع فذكر نحوه، زاد : قلت لنافع : حين تغيب الشمس ؟ قال : نعم، وتفسير الراوى إذا كان فقيهاً أولى من غيره، لكن روى أبو داود عن الأوزاعي أنه قال في

هذا الحديث : وفواتها أن تدخل الشمس صفرة ، ولعله مبنى على مذهبه في خروج وقت العصر ، انتهى .

الثالث في تخصيص العصر بذلك ، قال الحافظ : وظاهر الحديث التغليب على من تفوته العصر وأن ذلك مختص بها ، وقال ابن عبد البر : يحتمل أن يكون الحديث خرج جواباً لسائل سأل عن صلاة العصر فلا يمنع ذلك إلحاق غيرها من الصلوات ، وتعقبه النووي بأنه يلحق غير المنصوص بالمنصوص إذا عرفت العلة واشتركا فيها ، قال : والعلة في هذا الحكم لم تتحقق فلا يلتحق غير العصر بها ، وتعقبه الحافظ بأن هذا لا يدفع الاحتمال ، وقد احتج ابن عبد البر بما رواه ابن أبي شيبة وغيره عن أبي الدرداء مرفوعاً : من ترك صلاة مكتوبة حتى تفوته ، الحديث ، لكن في إسناده انقطاع ، وقد رواه أحمد من حديث أبي الدرداء بلفظ من ترك العصر ، فرجع حديث أبي الدرداء إلى تعيين العصر ، وروى ابن حبان وغيره من حديث نوفل بن معاوية مرفوعاً : من فاتته الصلاة فكأنما وتر أهله وماله ، وظاهره العموم في الصلوات المكتوبات ، وأخرجه عبد الرزاق من وجه آخر عن نوفل بلفظ : لأن يوتر أحدكم أهله وماله خير له من أن يفوته وقت صلاة ، وهذا أيضاً ظاهر في العموم لكن المحفوظ من حديث نوفل بلفظ من الصلوات صلاة من فاتته فكأنما وتر أهله وماله ، أخرجه المصنف في علامات النبوة ، ومسلم أيضاً ، والطبراني وغيرهم ، ورواه الطبراني من وجه آخر وزاد فيه عن الزهري : قالت : لابي بكر يعني ابن عبد الرحمن راوى الحديث : ما هذه الصلاة ؟ قال : العصر ، ورواه ابن أبي خيثمة من وجه آخر فصرح بكونها العصر في نفس الخبر ، والمحفوظ أن كونها العصر من تفسير أبي بكر ، ورواه الطحاوي والبيهقي من وجه آخر وفيه أن التفسير من ابن عمر ، فالظاهر اختصاص العصر بذلك ، انتهى .

قال العيني : وخصت العصر لفضلها ولكونها مشهودة ، وقيل خصت بذلك تأكيداً وحضاً على المثابرة عليها لأنها تأتي في وقت اشتغال الناس ، وقيل يحتمل أنها خصت بذلك لأنها على الصحيح الصلاة الوسطى ، واعترض ابن المنير على قول المهلب المذكور في البحث الثاني بأن الفجر أيضاً فيه شهود الملائكة ، قال : والحق : أن الله تعالى يخص ما شاء من الصلوات بما شاء من الفضيلة ، انتهى .

وفي القسطلاني : قيل خصت صلاة العصر لاجتماع المتعاقبين من الملائكة ، وعورض بصلاة الفجر ، وأجيب باحتمال أن التهديد إنما غلظ في العصر دون الفجر لأنه لا عذر في تفويتها ، لأنه وقت يقظة بخلاف الفجر فربما كان النوم عندهما عذراً ، انتهى .

البحث الرابع في إعراب « أهله وماله » في الحديث الأول ، وبسط الشراح الكلام على ذلك ، وأجل القسطلاني إذ قال : وتر مبنيا للمفعول ، وأهله مفعول ثان له ، والأول الضمير المستتر ، وقيل منصوب بنزع الخافض أي وتر في أهله وماله ، ويروى أهله بالرفع على أنه نائب الماعل ولا يضم في وتر : أي انزع منه أهله وماله ، وقال ابن الأثير : من رد النقص إلى الرجل نصيبهما ، ومن رده إلى الأدل والمال رفعهما ، والنصب هو الصحيح المشهور الذي عليه الجمهور كما قاله النووي ، وقال عياض : هو الذي ضبطناه عن جماعة شيوخنا ، انتهى .

زاد العيني : بنصب اللامين في رواية الأكثرين لأنه مفعول ثان ، والضمير في وتر مفعوله الأول ، فإن قلت : الفعل الذي يقتضى المفعولين يكون من أفعال القلوب وتر ليس منها ، قلت : إذا كان أحد المفعولين غير صحيح يأتي

أيضا من غير أفعال القلوب ، وههنا كذلك ، ووتر ههنا متعدد إلى مفعولين بهذا الوجه كما في قوله تعالى : « لن يترك أعمالكم ، أى لن ينقصكم أعمالكم ، انتهى . قلت : وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بقوله قال أبو عبد الله : لن يترك ، قال التسطاني : قوله قال أبو عبد الله يعنى بما يدل لنصب الكلمتين هو قوله تعالى « لن يترك ، ثم أشار بقوله وترت الرجل إلخ ، إلى أن وتر يتعدى إلى مفعول واحد ، وهو يؤيد رواية الرفع ، انتهى .

وقال شيخ الإسلام : إن المثال الاول نص في اقتضائه مفعولين ، والثاني يحتمله بحذف المفعول الثانى مثلاً أهله وماله ، وعلى هذا فكلما المثالين يؤيدان رواية الجمهور ، أى نصب اللامين وإن كانت الشراح نظروا إلى ظاهر اللفظ ، انتهى .

وقال القرطبي : يروى بالنصب على أن وتر بمعنى سلب وهو يتعدى إلى مفعولين ، وبالرفع على أن وتر بمعنى أخذ فيكون أهله هو المفعول الذى لم يسم فاعله ، كذا في الفتح .

البحث الخامس احتج بالحديث الثانى وهو حديث حبط العمل الخوارج ومن وافقهم في تكفير أهل المعاصى ، والحنابلة في تكفير تارك الصلاة ، وبسط الشراح في تأويل الحديث من جهة أهل السنة ، قال الحافظ : أما الجمهور فتأولوا الحديث فافترقوا في تأويله ، فمنهم من أول سبب الترك ، ومنهم من أول الحبط ومنهم من أول العمل ، ثم بسط ذلك ، وقال في آخره : وأقرب هذه التأويلات قول من قال : إن ذلك خرج مخرج الزجر الشديد وظاهره غير مراد ، انتهى .

وبذلك جزم العيني إذ قال : وأقرب الوجوه ما قال ابن بريزة . إن هذا على وجه التغليظ وإن ظاهره غير مراد ، لأن الأعمال لا يحبطها إلا الشرك ، انتهى .

قوله (وبعض^(١) العوالى من المدينة) إلا أن عليهم إنبات أن العوالى المرادة في الرواية هي التي على الأربعة لاما هي دون ذلك .

قوله (بكروا بصلاة العصر) والاستدلال بالرواية على هذا المدعى من حيث أن التبكير أبعد من الفوات بخلاف التأخير، فإن الصلاة في التأخير تصير عرضة للفوات .

قوله (ويجتمعون في صلاة الفجر إلخ) يعني بذلك^(٢) أن المرتقين إلى السماء يصعدون بعد نزول الآخرين، فلما كانوا يجتمعون في وقتي الصلاتين فأولى أن تؤتى الصلاة في أول وقتها المستحب ليصير الطائفتان شهداء لبعضهما، وأما عند

فيكون الحديث بمعنى قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن ، الحديث .

(١) بالموحدة المفتوحة والضاد المعجمة ، قال الحافظ : كذا وقع هنا ، أي بين بعض العوالى والمدينة المسافة المذكورة ، وروى البيهقي حديث الباب من طريق الصغاني عن أبي اليمان شيخ البخارى ، وقال في آخره : وبعض العوالى بضم الموحدة وبالدال المهملة ، وكذلك أخرجه المصنف في الاعتصام تعليقاً ، انتهى .

قلت : أخرجه في باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم . وحض على اتفاق أهل العلم إلخ وما أفاده الشيخ واضح ، لأن العوالى متفاوتة المساحة ، وأقربها ميلان ، فأى مانع من الحل على ذلك ؟

(٢) لم أتوصل بعد من أى لفظ البخارى استنبط الشيخ قدس سره تمجيد العصر في أول الوقت ، فإن الإمام البخارى لم يترجم على ذلك إلا باب فضل صلاة العصر ، ولم يتعرض لذلك في التقارير الاخر للشيخ قدس سره ، اللهم

إلا أن يقال إنه أشار بذلك إلى ما في الفتح، إذ قال: قال ابن التين: الواو في قوله وهم يصلون واو الحال، أى تركناهم على هذه الحالة، ولا يقال يلزم منه أنهم فارقوهم قبل انقضاء الصلاة، فلم يشهدوها معهم، والخبر ناطق بأنهم يشهدونها، لأننا نقول: هو محمول على أنهم شهدوا الصلاة مع من صلاها في أول وقتها وشهدوا من دخل فيها بعد ذلك، ومن شرع في أسباب ذلك، انتهى.

بل الحديث مما استدل به الحنفية على تأخير العصر، قال شيخ الإسلام: في الحديث حجة لاستحباب تأخير العصر لتجتمع ملائكة الليل والنهار، انتهى.

قال الحافظ: قوله ثم يعرج الذين باتوا فيكم: استدل به بعض الحنفية على استحباب تأخير العصر ليقع عروج الملائكة إذا فرغ منها آخر النهار، وتعقب بأن ذلك غير لازم، إذ ليس في الحديث ما يقتضى أنهم لا يصعدون إلا ساعة الفراغ من الصلاة، بل جائز أن تفرغ الصلاة ويتأخروا بعد ذلك إلى آخر النهار، ولا مانع أيضا من أن تصعد ملائكة النهار وبعض النهار باق، وتقيم ملائكة الليل، ولا يرد على ذلك وصفهم بالمبيت بقوله باتوا فيكم، لأن اسم المبيت صادق عليهم، ولو تقدمت إقامتهم بالليل لإقامتهم قطعة من النهار، انتهى.

وتعقبه العيني بأن هذا القائل ذكر في هذا الموضع ناقلا عن البعض أن ملائكة الليل إذا صلوا الفجر عرجوا في الحال، وملائكة النهار إذا صلوا العصر لبثوا إلى آخر النهار، لضبط بقية عمل النهار، ثم قال: وهذا ضعيف لأنه يقتضى أن ملائكة النهار لا يسألون، وهو خلاف ظاهر الحديث، والعجب منه أنه ناقض كلامه الذى ذكره في التعقيب على ما لا يخفى، وبمثل هذا التصرف لا يتوجه الرد على المستدلين بقوله: ثم يعرج الذين باتوا فيكم، على استحباب تأخير صلاة العصر، انتهى.

التأخير فلا تحصل إلا شهادة إحدى الطائفتين الباقية . ويمكن^(١) أن يكون ذلك الاجتماع حين جماعة المحلة ، أى حين يصلى أهل المحلة فى مسجد جماعتهم ، وعلى هذا ففيه إشارة إلى تعاهد الجماعة والتزامها والاحتراز عن تفويتها لكلا يحرموا الشهادة .

(باب من أدرك ركعة^(٢) من العصر، إلخ)

(١) وهو الذى رجحه عامة الشراح ، قال الحافظ : قال ابن عبد البر : لا يظهر أنهم يشهدون معهم الصلاة فى الجماعة ، واللفظ محتمل للجماعة وغيرها ، انتهى . وفى فيض البارى : لى جزم بأنهم يشهدون صلاة الجماعة دون المنفرد ، انتهى . ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ . قوله : « ثم قرأ » ، كذا فى جميع روايات الجامع ، وأكثر الروايات فى غيرها بإبهاام فاعل قرأ ، وظاهره أنه النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن لم أر ذلك صريحاً ، وحمله عليه جماعة من الشراح ، ووقع عند مسلم عن زهير بن حرب عن مروان بإسناد حديث الباب ، « ثم قرأ جرير أى الصحابى ، وكذا أخرجه أبو عوانة فى صحيحه فظهر أنه وقع فى حديث الباب وما وافقه إدراج ، انتهى .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره للبحث الفقهى فى ذلك لما أنه قد أشبع الكلام على ذلك فى الكوكب الدرى فى « باب ما جاء فيمن أدرك ركعة من العصر إلخ » ، وقد لحصت المباحث فى هذا الحديث فى الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ، نعم يشكل على الإمام البخارى أنه ترجم بإدراك الركعة ، وذكر الحديث بإدراك السجدة ، قال الحافظ : كأنه أراد تفسير الحديث ، وأما المراد بقوله فيه : سجدة أى ركعة ، وقد رواه الإسماعيلى من وجه آخر عن شيان بلفظ : « من أدرك ركعة » ، فدل على أن الاختلاف من الرواة ، وسيأتى حديث مالك

ومناسبة الرواية (١) الثانية بالترجمة من حيث أن الاستيجار شامل للوقت إلى الغروب ، فن أتى قيسل الغروب بحيث يمكن له أن يعدّ

في أبواب وقت الصبح بلفظ. من أدرك ركعة ، ولم يختلف على راويها في ذلك، فكان عليها الاعتماد، وقال الخطابي : المراد بالسجدة الركعة بركوعها وسجودها، والركعة إنما يكون تمامها بسجودها، فسميت على هذا المعنى سجدة ، انتهى .

والأوجه عندي : أن الإمام البخارى أشار بذكر الركعة في الترجمة والسجدة في الرواية إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى ما قال الموفق : إن مدرك الركعة مدرك للصلاة، وهل يدركها بإدراك مادون الركعة، فيه روايتان : إحداهما لا يدركها بأقل من ذلك ، وهو ظاهر كلام الحرقى ، ومذهب مالك لرواية من أدرك الركعة ، فإن التخصيص بإدراك الركعة يدل على أن الإدراك لا يحصل بأقل منها ، والثانية يدركها بإدراك جزء منها ، أى جزء كان. قال القاضى : ظاهر كلام أحمد أنه يكون مدركاً لها بإدراكها ، وهذا مذهب أبى حنيفة ، وللشافعى قولان كالْمذهبين لحديث أبى هريرة يعنى حديث الباب ، وهو متفق عليه وللنسائى فقد أدركها ، انتهى .

فالظاهر عندي أن الإمام البخارى أشار بذكر هذه الرواية في هذا الباب إلى أن ماورد في الروايات من لفظ الركعة ليس باحتراز .

(١) وهى رواية التمثيل ، ولم يتعرض الشيخ للكلام في التمثيل أيضاً لما أنه قد قرر عليه في الجزء الثانى من السكوكب في أبواب الامثال ، وكان اللاتق بالمقام مناسبة بالترجمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره في وجه المناسبة واضح ، وقال السندى : لعل وجه مطابقة الحديث بالترجمة هو أنه يفهم من الحديث أن ماأتى هذه الآية من أعمال البر إلى غروب الشمس فلم فيه الأجر بآتم وجه ، فيقتضى

أن من أدرك بعض الصلاة في هذا الوقت يكون مأجوراً ، ولا يكون مأجوراً إلا إذا كان مدركا لتمام الصلاة ، انتهى .

وفى الكرمانى قال شارح التراجم : أما حديث ابن عمر فراده بالتمثيل أن هذه الامة أقصرها مدة وعملا وأكثرها ثوابا ، فواجه دليل الترجمة منه ؟ قلت : هو مأخوذ من لفظ إلى غروب الشمس ، ولم يفرق بين ما قارب الغروب وما قبله ، ويحتمل أن يكون وجه الدلالة أنهم عملوا أقل من عملهم وأثيبوا بقدر ما أخذ أولئك وأكثر ، فكانه نبيه على أن حكم البعض في الإدراك حكم الكل ، فأى وقت أدركه آخراً منه كان كدركه أولاً وآخرأ ، انتهى .

وفى الفتح : قال الملب ما معناه : أورد البخارى حديث ابن عمر رضى الله عنهما عنهما وحديث أبى موسى فى هذه الترجمة يدل على أنه قد يستحق بعمل البعض أجر الكل ، مثل الذى أعطى من العصر إلى الليل أجر النهار كله ، فهو نظير من يعطى أجر الصلاة كلها ، ولو لم يدرك إلا ركعة واحدة ، وبهذا يظهر مطابقة الحديثين للترجمة ، قال الحافظ : وتكلمة ذلك أن يقال إن فضل الله الذى أقام به عمل ربع النهار مقام عمل النهار كله هو الذى اقتضى أن يقوم لإدراك الركعة الواحدة من الصلاة الرباعية التى هى العصر مقام إدراك الأربع فى الوقت ، فاشتراكا فى كون كل منهما ربع العمل ، وحصل بهذا التقرير الجواب عن استشكل وقوع الجميع أداء مع أن الأكثر إنما وقع خارج الوقت ، فيقال فيه ما أجيب أهل الكتابين . ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وقد استبعد بعض الشراح كلام الملب ، ثم قال : هو منفك عن محل الاستدلال ، لأن الامة عملت آخر النهار ، فكان أفضل من عمل المتقدمين قبلها ، ولا خلاف أن تقديم الصلاة أفضل من تأخيرها ، ثم هو من الخصوصيات التى لا يقاس عليها ، لأن صيام آخر النهار لا يجرى عن

جملته ، فكذلك سائر العبادات قال الحافظ فاستبعد غير مستبعد ، وليس في كلام المهلب ما يقتضى أن إيقاع العبادة في آخر وقتها أفضل من إيقاعها في أوله ، وأما إجزاء عمل البعض عن الكل فن قبيل الفضل ، فهو كالتخصيصية سواء ، وقال ابن المنير : يستنبط من هذا الحديث أن وقت العمل يمتد إلى غروب الشمس ، وأقرب الأعمال المشهورة بهذا الوقت صلاة العصر ، قال : فهو من قبيل الإشارة لا من صريح العبارة ، فإن الحديث مثال ، وليس المراد العمل الخاص بهذا الوقت ، بل هو شامل لسائر الأعمال من الطاعات ، وقد قال إمام الحرمين : إن الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال ، وقال الحافظ : وما أبداه مناسب لإدخال هذا الباب في أبواب أوقات العصر ، لا لخصوص الترجمة ، وهي : من أدرك ركعة من العصر ، بخلاف ما أبداه المهلب وأكملناه ، وأما ما وقع من المخالفة بين سياق حديث ابن عمر رضى الله عنهما وحديث أبي موسى ، فظاهرهما أنهما قضيتان ، وقد حاول بعضهم الجمع بينهما فتعسف ، وقال ابن رشد ما حاصله : إن حديث ابن عمر رضى الله عنهما ذكر مثالا لأهل الاعتذار ، لقوله ففعلوا ، فأشار إلى أن من عجز عن استيفاء العمل من غير أن يكون له صنيع في ذلك ، أن الاجر يحصل له تاماً فضلاً من الله ، وذكر حديث أبي موسى مثالا لمن أخر بغير عذر وإلى ذلك الإشارة بقولهم لا حاجة لنا إلى أجرك ، فأشار بذلك إلى أن من أخر عامداً لا يحصل له ما حصل لأهل الاعتذار ، انتهى .

وقال العيني : والمطابقة في قوله « إلى غروب الشمس » ، فدل على أن وقت العصر إلى الغروب ، أن من أدرك ركعة من العصر قبله فقد أدرك ، وهذا بطريق الاستئناس الإقناعي ، لا بطريق الأمر البرهاني ، ولذا قال ابن المنير : هذا

الحديث مثال لما نزل الامم عند الله وأن هذه الامة أقصرها عمراً وأقلها عملاً وأعظمها ثواباً، ويستنبط منه للبخارى بتكلف في قوله فعملنا إلى غروب الشمس، فدل على أن وقت العمل يمتد إلى الغروب، وأقرب الاعمال المشهورة بهذا الوقت صلاة العصر، وهو من قبيل الأخذ بالإشارة لا من صريح العبارة، فإن الحديث مثال، وليس المراد عملاً خاصاً بهذا الوقت، بل المراد سائر الاعمال من سائر الامة إلى يوم القيامة، وكذا قال أبو المعالي الجويني بأن الاحكام لا تتعلق بالاحاديث التي تأتي لضرب الامثال، فإنه موضع تجوز، وقال الملب: إنما أدخل البخارى هذا الحديث والذي بعده في هذا الباب لقوله: ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأوتينا قيراطين قيراطين، ليدل على أنه قد يستحق بعمل البعض أجر الكل، مثل الذي أعطى من العصر إلى الغروب أجر النهار كله، فثله كالذي أعطى على ركعة أدرك وقتها أجر الصلاة كلها، وقال صاحب التلويح فيه بعد، لأنه لو قال: إن هذه الامة أعطيت ثلاثة قيراطين لكان أشبه، ولكننا ما أعطيت إلا بعض أجر جميع النهار، ثم هو أيضاً منفك عن محل الاستدلال، لأن عمل هذه الامة آخر النهار كان أفضل من عمل المتقدمين قبلها، ولا خلاف أن صلاة العصر متقدمة أفضل، ثم هذا من الخصائص المستثناة عن القياس، فكيف يقاس عليه، ألا ترى أن صيام آخر النهار لا يقوم مقام جملة، وكذا سائر العبادات؟ قال العيني: وكل ما ذكرنا لا يخلو عن تعسف، وقوله: لا خلاف غير موجه لأن الخلاف موجود في تقديم صلاة العصر وتأخيرها، وقياسه على الصوم كذلك: لأن وقت الصوم لا يتجزأ بخلاف الصلاة، انتهى.

وقال القسطلاني: إن المطابقة في قوله إلى غروب الشمس، فإنه يدل على أن وقت العصر إلى الغروب وأن من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب فقد أدرك العصر في وقتها، ولا يخفى ما فيه من التعسف، انتهى.

اسمه في العالمين كان داخلا فيهم ، وذلك لأن العادة في المستأجرين لاسيما في الكرماء أن ينظروا إلى العملة وقت فراغهم من العمل ، فن وجد منهم ثمة إذاً وجب أجر عمله وإن كان قد أتى بعد الآخرين بكثير ، والله أعلم .

(باب " ذكر العشاء والعتمة)

(١) قال الحافظ : غير المصنف بين هذه الترجمة والتي قبلها ، مع أن سياق الحديثين الواردين فيهما واحد ، وهو النهي عن غلبة الأعراب على التسميتين ، وذلك لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم إطلاق اسم العشاء على المغرب ، وثبت عنه إطلاق اسم العتمة على العشاء ، فتصرف المصنف في الترجمتين بحسب ذلك ، انتهى .

قلت : وأيضاً في إطلاق لفظ العشاء على المغرب محذور شرعى قوى ، وهو التباس الأحكام ، فإن الأحكام التي وردت في النصوص للعشاء يوم إطلاقها على المغرب للالتباس في الاسم ، بخلاف إطلاق العتمة على العشاء إذ ليس لفظ العتمة اسم لصلاة أخرى غير العشاء ، ثم قال الحافظ : والحديث الذي ورد في العشاء أخرجه مسلم عن ابن عمر بلفظ « لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم فإنما في كتاب الله العشاء وإنهم يعمون بحلاب الإبل » ولابن ماجه نحوه من حديث أبي هريرة وإسناده حسن ، ولابن يعلى والبيهقي من حديث عبد الرحمن بن عوف ، وزاد الشافعى في روايته في حديث ابن عمر رضى الله عنهما : وكان ابن عمر رضى الله عنهما إذا سمعهم يقولون العتمة صاح وغضب ، وأخرج عبد الرزاق هذا الموقف عن ابن عمر رضى الله عنهما من وجه آخر ، واختلف السلف في ذلك ، فمنهم من كرهه كابن عمر ومنهم من أطلق جوازه ، نقله ابن أبي شيبة عن أبي بكر الصديق

قصد بذلك أن النهى تنزيه وإلا فقد ثبت جواز إطلاق اللفظين معاً في الأخبار^(١) والآثار .

(باب النوم^(٢) قبل العشاء لمن غلب)

رضى الله عنه وغيره ، ومنهم من جعله خلاف الأولى وهو الراجح ، وسيأتى للمصنف ، وكذلك نقله ابن المنذر عن مالك والشافعى ، ونقل القرطبي عن غيره : إنما نهى عن ذلك تنزيها لهذه العبادة الشرعية الدينية عن أن يطلق عليها ما هو اسم لفعلية دنيوية ، وهى الحلبة التى كانوا يحلبونها فى ذلك الوقت ويسمونهم العتمة ، انتهى .

وقال الموفق : لا يستحب تسميتها العتمة ، لما روى من النهى فى ذلك وإن سماها العتمة جاز ، انتهى .

(١) قال الحافظ : قوله ، قال أبو هريرة ، شرع المصنف فى إيراد أطراف أحاديث محدوفة الأسانيد كلها صحيحة مخرجة فى أمكنة أخرى ، حاصلها ثبوت تسمية هذه الصلاة تارة عتمة وتارة عشاء ، انتهى .

وذكر الحافظ تخريجها ، وذكرها العلامة العيني رحمه الله مبسوطاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : فى الترجمة إشارة إلى أن الكراهة مختصة بمن تعاطى ذلك مختاراً ، وقيل ذلك مستفاد من ترك إنكاره صلى الله عليه وسلم على من رقد من الذين كانوا ينظرون خروجه صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء ، ولو قيل بالفرق بين من غلبه النوم فى مثل هذه الحالة وبين من غلبه وهو فى منزله مثلاً لمكان منتجها انتهى .

يعنى أن النهى إن لم يغلب عليه النوم ، ومن غلب عليه فله رخصة في النوم ، ثم إن غير المغلوب ^(١) إنما يكره النوم له إذا خاف فوات الجماعة بالنوم وإلا فلا يكره له أيضا .

والأوجه عندى أن الامام البخارى رضى الله عنه أشار بالترجمتين إلى الجمع بين مختلف ما روى في النوم قبل العشاء والنهى ، وجمع بينهما بوجوه منها ما أشار إليه الإمام البخارى ، وقال الحافظ : قال الترمذى كره أكثر أهل العلم النوم قبل صلاة العشاء ، ورخص فيه بعضهم في رمضان خاصة ، قال الحافظ : ومن نقلت عنه الرخصة قيدت عنه في أكثر الروايات بما إذا كان من يوقظه أو عرف من عادته أنه لا يستغرق وقت الاختيار بالنوم ، وهذا جيد حيث قلنا إن علة النهى خشية خروج الوقت ، وحل الطحاوى الرخصة على ما قبل دخول وقت العشاء ، والكرهية على ما بعد دخوله ، انتهى .

وفي رد المحتار: قال الطحاوى : إنما كره النوم قبلها إن خشى عليه فوت وقتها ، أو فوت الجماعة فيها ، وأما من وكل نفسه إلى من يوقظه فيباح له النوم ، انتهى .

(١) وهذا جيد حيث قلنا إن علة الكراهية خشية فوت الجماعة ، قال العيني : أما سبب كراهية النوم قبلها : فلأن فيه تعرضا لفوات وقتها باستغراق النوم وإثلا يتساهل الناس في ذلك فيناموا عن صلاتها جماعة ، واختلاف الساف في ذلك فكان ابن عمر رضى الله عنهما سبب الذى ينام قبلها فيما حكاه ابن بطال ، ولكن روى عنه أنه كان يرقد قبلها ، وذكر عنه كان ينام ويوكل من يوقظه ، وروى معمر عن أيوب عن نافع عنه أنه كان ربما ينام عن العشاء الآخرة ويأمر أن يوقظوه ، وعن عروة وابن سيرين والحكم أنهم كانوا ينامون نومة قبل الصلاة ، وكان أصحاب عبد الله يفعلون ذلك ، وبه قال بعض الكوفيين ، واحتج لهم بأنه

قوله : (نام النساء والصبيان) أراد بهما (١) من حضر المسجد منهما أو أعم من ذلك حتى يشمل الحاضرين منهم والغائبين ، وعلى هذين فالرواية منطبقة على الترجمة .

إنما كره ذلك لمن خشى الفوات في الوقت والجماعة ، أما من وكل به من يوقظه لوقته فباح ، فدل على أن النهي ليس للتحريم لفعل الصحابة ، لكن الاخذ بظاهر الحديث أحوط ، انتهى .

وفي الدر المختار : ويكره النوم قبل العشاء ، والكلام المباح بعدها ، انتهى .

قلت : وقيد بالمباح احترازاً عن غير المباح ، فإنه لا يجوز مطلقاً ، وعن الكلام في الخير من الذكر والعلم وغيرهما ، فإنه مستثنى عن النهي ، قال الزيلعي : إنما كره الحديث بعدها لأنه ربما يؤدي إلى اللغو أو إلى تفويت الصبح أو قيام الليل لمن له عادة به ، وإذا كان لحاجة مهمة فلا بأس ، وكذا القراءة والذكر وحكايات الصالحين والفقهاء والحديث مع الضيف ، وفي البرهان : يكره النوم قبلها والحديث بعدها لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عنهما إلا حديثاً في خير لقوله صلى الله عليه وسلم : لا سمر بعد الصلاة ، يعني العشاء الأخيرة إلا لأحد رجلين مصل أو مسافر ، وفي رواية أو عرس انتهى ، كذا في الشامي ١٢ .

(١) يدل عليه أن الإمام البخاري ذكر الحديث في باب وضوء الصبيان ، وحضورهم الجماعة الخ ، وترجم عليه أيضاً باب خروج النساء إلى المساجد ، وقال المعنى في الحديث الذي أخرجه في باب وضوء الصبيان مطابقتها لترجمة فيما قاله الكرمانى في لفظ الصبيان ؛ لأن المراد منهم إما الحاضرون منهم في المسجد لصلاة الجماعة ، وإما الغائبون ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، انتهى .

قوله : (ثم ضمها) أى بما^(١) تحتها يعنى بذلك غمز الشعر وكبسه ، وللمراد

وقال ابن رشيد : ليس الحديث صريحاً فى ذلك ، يعنى فى كونهم حاضرين فى المسجد ، إذ يحتمل أنهم ناموا فى البيوت ، انتهى .

ثم تعقب عليهما المعنى بأن الترجمة لا تثبت على تقدير كونهم غائبين ، وهو كذلك فى الباب المذكور ، أما ترجمة هذا الباب (أى النوم قبل العشاء) فتأبته على كلا الاحتمالين كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : يعنى نام النساء والصبيان فى بيوتهم ، أو معناه نام فى المسجد النساء اللاتي أتين إلى المسجد للصلاة ، وترجمة البخارى ناظرة إلى المعنى الثانى ، وأما الصبيان فكان النساء إذا جئن إلى المسجد يحملن معهن أولادهن الصغار ، وزاد فيه أيضاً قوله غيركم فى هذا الحديث خطاب إلى أهل مسجده صلى الله عليه وسلم بخلاف الحديث السابق ، فإن فيه احتمالين ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله د ثم ضمها ، كذا له بالضاد المعجمة والميم ، أى ضم أصابعه ولمسلم د وصحبها ، بالصاد المهملة والموحدة ، قال عياض : هو الصواب ، لأنه يصف عصر الماء من الشعر باليد ، قال الحافظ : ورواية البخارى موجهة لأن ضم اليد صفة للعاصر ، وقوله مست إبهامه مرفوع بالفاعلية ، وطرف الأذن منصوب على المفعولية ، وفى رواية إبهاميه بالتثنية والنصب فهو منصوب على المفعولية ، وطرف الأذن مرفوع على الفاعلية : وقوله لا يقصّر بتشديد الصاد المهملة المكسورة ، أى لا يبطئ ، وفى رواية لا يعصر بالعين المهملة الساكنة مع فتح أوله وكسر ثالثة ، قال ابن حجر : والأول هو أصوب ، وقوله لا يبطش يضم الطاء أى لا يستعجل ، كذا فى العيني والقسطلانى وغيرهما من الشروح ، والأوجه عندى فى معنى الحديث : أنه لا يعصر أى لا يكبس الشعور ولا يبطشها ، أى

بقوله كذلك (١) أنه لم يغير بدما عن الهيئة التي كانت عليها .

(باب وقت العشاء إلى نصف الليل)

يعنى (٢) بذلك وقتها المستحب

لا يأخذها بالشدة إلا كذلك الذى ذكر من وضع أطراف الأصابع على الشعور وضم الأصابع ، فتأمل ، وفيه أن هذا المعنى ظاهر من ألفاظ الحديث لكن الأكابر لما لم يقولوا بهذا المعنى مع ظهوره ففيه ما فيه ١٢ .

(١) فى قوله لا يبطش إلا كذلك ١٢ .

(٢) وبذلك جزم جميع الشراح ، قال الكرماني : إن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ولا يلزم من تأخيرها إلى النصف أن لا يكون بعد النصف وقتها ؟ قلت : المراد من الترجمة الوقت المختار ، فإن قلت : ما الدليل على أن وقت جواز العشاء إلى الصبح وقال الإصطخرى من الشافعية : وقت الجواز إلى نصف الليل ، وبعده قضاء لأداءه ، وظاهر الترجمة يشعر بأن مذهب البخاري أيضا أن وقتها إلى نصف الليل ، ولذا لم يذكر حديثا يدل على امتدادها إلى الصبح ؟ قلت : ثبت فى صحيح مسلم من حديث أبي قتادة أنه صلى الله عليه وسلم قال : ليس فى النوم تفريط إنما التفريط فى من لم يصل الصلاة حتى جاء وقت الصلاة الأخرى ، قال النووى : حديث أبي قتادة مستمر على عمومته فى الصلوات كلها إلا الصبح ، فإنه لا يمتد إلى الظهر بل يخرج وقتها بطلوع الشمس ، لمفهوم حديث من أدرك ركعة من الصبح ، الحديث ، وأما المغرب فالأصح امتداد وقتها إلى وقت العشاء ، انتهى .

وقال الحافظ : فى هذه الترجمة حديث صريح أخرجه مسلم من حديث عبد الله

ابن عمرو بن العاص في بيان أول الأوقات وآخرها ، وفيه فإذا صليتم العشاء فإنه وقت إلى نصف الليل ، وقال النووي : معناه وقت لأدائها اختياراً ، ووقت الجواز يمتد إلى طلوع الفجر ، لحديث أبي قتادة عند مسلم المذكور قريباً ، وتعقب العيني على قول الكرماني ظاهر الترجمة مشعر ، إلخ . فقال : مراده من هذا وقت الاختيار لا وقت الجواز ، وهو صرح بذلك قبل كلامه هذا بأن المراد من الترجمة الوقت المختار ، انتهى .

قلت : والأوجه عندي أن مسلك الإمام البخاري في ذلك هو مسلك الإصطخري وهو قول للشافعي ومالك كما في الأوجز ، ويدل عليه ظاهر الترجمة كما جزم به الكرماني إذ قال : إن ظاهرها مشعر لذلك ولذا لم يأت بشيء من الأثر ، والحديث يدل على الامتداد إلى طلوع الفجر ، كيف وهو نص حديث عبدالله بن عمرو بن العاص عند مسلم المذكور قريباً ، وقد قال الحافظ : لم أر في امتداد وقت العشاء إلى طلوع الفجر حديثاً صريحاً يثبت ، انتهى .

وعلى هذا فلا حاجة عندي لتوجيه الترجمة بوقت الاختيار لاسيما إذ لم يتفرد الإمام البخاري بذلك بل هو مذهب غيره أيضاً كما تقدم ، ولو سلم صرفها إلى مذهب الجمهور فيمكن توجيهها بما يستنبط من السندی وهو أن الغاية في الترجمة داخلية في المغيا وكأنه أثبت بالترجمة جوازها إلى ما بعد النصف ، وثبت ذلك بالحديث الذي أورده في الباب بلفظ آخر العشاء إلى نصف الليل ثم صلى ، فلفظ « ثم » صريح في الأداء بعد النصف ، وإذا ثبت الأداء بعد النصف امتد إلى طلوع الفجر إذ لا قائل بالفصل فإن المذاهب في آخر وقت العشاء ثلاثة : إلى الثالث ، وإلى النصف ، وإلى طلوع الفجر ، كما في الأوجز ، فإذا ثبت الأداء بعد النصف لم يبق

ثم اختلاف^(١) الروایتين بالنصف والثالث مبنى على اختلاف التخمين وتقريب الامر، أو على اختلاف إرادة الشروع والفراغ.

إلا القول الثالث، وهو قول الجمهور، وترجم بلفظ «إلى نصف الليل» رعاية للفظ الحديث الوارد فيه، فتأمل فإنه لطيف، واستدل صاحب الهداية للجمهور بحديث آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر، قال الحافظ في الدراية: لم أجده، لكن قال الطحاوى: يظهر من مجموع الأحاديث أن آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر، وذلك لأن في حديث ابن عباس وغيره أنه أخرها إلى ثلث الليل، وفي حديث عائشة رضي الله عنها أنه أتم بها حتى ذهب عامة الليل، فثبت أن الليل كله وقت لها ويؤيده كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى: وصل العشاء أى الليل شئت، وحديث أبي قتادة: ليس في النوم تفريط، الحديث، انتهى.

وبسط ذلك الطحاوى في شرح معاني الآثار وأخرج عن عبيد بن جريح أنه قال لأبي هريرة: ما إفراط صلاة العشاء؟ قال: طلوع الفجر ١٢.

(١) ليس المراد روايتنا هذا الباب خاصة بل روايتنا الاختلاف مطلقا، قال ابن سريج، لا اختلاف بين روايتي الثلث والنصف إذ المراد بالثلث أنه أول ابتدائه، ونصفه آخر انتهائه، أى شرع بعد الثلث وامتد إلى قريب من النصف كذا في الكرماني، وقال الحافظ: والتوقيت لما جاءت مرة مقيدة بالثلث وأخرى بالنصف كان النصف غاية التأخير، انتهى.

وقال العيني: روى أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري: صليتا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العتمة فلم يخرج حتى مضى نحو من شطر الليل، الحديث، وفيه: لولا ضعف الضعيف وسقم السقيم وحاجة ذي الحاجة لأخرت هذه الصلاة إلى شطر الليل، وروى الترمذي من حديث أبي هريرة:

(باب فضل صلاة الفجر^(١))

لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه ، وأخرج أبو داود عن عبد الله بن عمر مكتبا ذات ليلة فنتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء فخرج إلينا حين ذهب ثلث الليل أو بعده ، الحديث وفيه لولا أن تنقل على أمتي لصليت بهم هذه الساعة ، انتهى ١٢ .

(١) هذه الترجمة من التراجم المشكلة وهي عديدة في البخارى تقدم بعضها ، منها باب من بدأ بالخلاب والطيب ، ويأتى البعض الآخر ، وفي هذا الباب يشكل لفظ الحديث ، ولا يظهر له وجه وجيه ، وليس هذا اللفظ في نسخة الكرماني ، فقال وفي بعضها باب صلاة الفجر والحديث ، ولم تظهر مناسبة لفظ الحديث في هذا الموضع ، وقد يقال الغرض منه باب كذا وباب الحديث الوارد في فضل صلاة الفجر ، انتهى .

وقال الحافظ باب فضل صلاة الفجر وقع في رواية أبي ذر بعد هذا والحديث ، ولم يظهر لقوله ، والحديث ، توجيه في هذا الموضع ، وجه الكرماني بأن الغرض باب كذا وباب الحديث الوارد في فضل صلاة الفجر ، قال الحافظ : ولا يخفى بعده ، ولم أر هذه الزيادة في شيء من المستخرجات ، ولا عرج عليها أحد من الشراح ، فالظاهر أنها وهم ، ويدل لذلك أنه ترجم لحديث جرير أيضا باب فضل صلاة العصر بغير زيادة ، ويحتمل أنه كان فيه باب فضل صلاة الفجر والعصر فتحرفت الكلمة الأخيرة ، انتهى .

وقال المصنف : لفظ الحديث وقع في رواية أبي ذر ولم يقع في رواية غيره ، ثم قال متعبا على كلام الحافظ : وقال بعضهم لم يظهر لي توجيه واستبعد توجيه الكرماني واستبعاده بعيد لأنه لا يبعد أن يقال تقدير كلامه باب في بيان فضل الفجر ، وفي بيان

الحديث الوارد فيه، وهذا أوجه من ادعاء الوهم، ولا يلزم من قوله (*) لفظ الحديث في باب صلاة الفجر أن تكون هذه اللفظة ما هنا وما والاحتمال الذى ذكره بعيد لأن تحرف العصر بالحديث بعيد جدا، فإن قلت : ما وجه خصوصية هذا الباب بهذه اللفظة دون سائر الابواب الذى يذكر فيها فضائل الاعمال، قلت : يحتمل أن يكون وجه ذلك أن صلاة الفجر إنما هى عقيب النوم والنوم آخر الموت، ألا ترى كيف ورد أن يقال عند الاستيقاظ من النوم : الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور، فإذا كان كذلك ينبغى أن يجتهد المستيقظ على أداء صلاة الفجر شكراً لله على حياته، ويعلم أن لإقامتها فضلاً عظيماً لورود الأحاديث فيه، فنبه على ذلك بقوله : والحديث، وخص هذا الباب بهذه الزيادة، انتهى.

وفى الحاشية عن الخير الجارى: أقرب الوجوه أن يقال: أراد البخارى بيان أن فضل صلاة الفجر معلوم من حديث مشهور ولو عند البعض، ذكره لمزيد الاهتمام بشأنه، انتهى.

وأنت خير بأن ما أفاده الشيخ قدس سره أى بيان فضل هذا الحديث الوارد فى الباب لما فيه من بشارة الرؤية يوم القيامة أقرب الوجوه المذكورة، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي: قوله والحديث أى وفضل الحديث الآتى لما فيه من ذكر الرؤية وغيرها، قال قدس سره: الأقرب عندى أن الحديث عطف على الفضل، والمراد به كلام الناس، يعنى باب الحديث أى الكلام فى هذا الوقت، أى بعد الفجر هل يكره أم لا؟ فثبت ففسح بمحمد ربك، أنه يكره لأن ذلك الوقت وقت تسييح، وقد ورد بالكراهة الأحاديث، انتهى.

(*) هكذا فى الأصل وحق العبارة ولا يلزم من تركه لفظ الحديث فى باب العصر لما فى ١٢ ز

(وباب الحديث^(١) فيه) كرره إشارة إلى عظم منقبة الحديث الوارد في هذا الباب .

قوله: (من صلى البردين) لإرادة^(٢) الفجر بهذا ظاهر ، وقصد العصر مبنى على

وفي فيض الباري: هذا من عادات المصنف أن الحديث إذا اشتمل على فائدة ويريد أن ينبه عليها فإنه يذكرها في الترجمة وإن لم يناسب سلسلة التراجم وأسميه إنجازاً ، فقوله والحديث ، أى الحديث بعد العشاء وإن لم يناسب ذكره هنا ، لأنه عقد الترجمة لفضل صلاة الفجر ولا مناسبة بينه وبين الحديث بعد العشاء ، إلا أنه لما كان مذكوراً في الحديث ذكره إنجازاً ، وقد اضطرب في توجيهه الشارحون ولم يأتوا بشيء ، انتهى .

وقد سنع في خاطري هذا التوجيه منذ زمان وقد تتبعته لذلك طرق أحاديث جرير في سالف الزمان ولم أجد فيها تصريحاً بكون هذا الكلام بعد العشاء ، فلو ثبت فهذا أقرب التوجيهات ، وإلا فيمكن أن يقال: إن من دأب البخاري أيضاً الاستدلال بكل المحتمل على أن كونه بعد العشاء أقرب لشدة ضوء البدر إذ ذاك وهو كان ملحوظاً في التشبيه ، ولا يوجد هذا اللفظ في نسخة السندی ، ولا التيسير ، ولا في شرح شيخ الإسلام ، ولم يتعرضوا لذلك في شروحهم .

(١) ليس هكذا في النسخ بن فيها باب فضل صلاة الفجر والحديث ، انتهى . نعم ذكره هكذا بمعنى شرح اللفظ كما تقدم في كلام الكرمانى ، وقال القسطلاني: وقع في رواية أبي ذر والحديث وتوالت على «باب الحديث الوارد في فضله» أى فضل صلاة الفجر ، واستبعده في الفتح ، ومال إلى أنها وهم وتصحيف ، انتهى .

(٢) قال الخطابي . يريد صلاة الفجر والعصر لأنهما يصليان في بردي النهار

أخذ البرد من وقت العصر وابتدأوه منها .

وهما طرفاه حين يطيب الهواء وتذهب سورة الحر ، كذا في الكرماني وغيره ، وزاد العيني : وقال القرطبي : قال كثير من العلماء : البردان : الفجر والعصر ، سيما بذلك لأنهما يفعلان في وقت البرد ، وقال السفاقي عن أبي عبيدة : المراد الصبح والعصر والمغرب ، وفيه نظر لأنه ثنية ومع هذا لم يتبعه على هذا أحد ، وزعم القزاز أنه اجتهد في تمييز هذين الوقتين لمظم فائدهما فقال : إن الله أدخل الجنة كل من صلى هذين من آمن به في أول دعوته ، وبشر بهذا الخبر أن من صلاهما معه في أول فرضه إلى أن نسخ ليلة الإسراء أدخلهم الله الجنة ، وتعقبه العيني بأن كلامه هذا يؤدي إلى أنه مخصوص لأناس معينين ولا عموم فيه وأنه منسوخ ، وليس كذلك من وجوه : الأول أن راويه أبو موسى سمعه في أواخر الإسلام وأنه فهم العموم ، وكذا غيره فهم ذلك لأنه خبر فضل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولأمته ، والثاني أن الفضائل لا تنسخ ، والثالث أن كلمة من شرطية وقوله دخل الجنة جواب الشرط ، وكل من أتى بالشرط استحق المشروط لعموم كلمة الشرط ، انتهى .

وقال الحافظ : قال الزبار في توجيه اختصاص هاتين الصلاتين بدخول الجنة دون غيرها من الصلوات ما محصله : إن من موصولة لا شرطية ، والمراد الذين صلوا أول ما فرضت ثم ماتوا قبل فرض الصلوات الخمس لأنها فرضت أولا ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فهو خبر عن ناس مخصوصين ، وتعقبه الحافظ بأنه لا يخفى ما فيه من التكلف ، والأوجه أن من شرطية وعدل عن الأصل وهو فعل المضارع كأن يقول يدخل الجنة لإرادة التأكيد في وقوعه بجعل ما سيقع كالواقع ، انتهى .

وأخرج أبو داود من حديث عمارة مرفوعا : لا يلج النار رجل صلى قبل

قوله : (قدر خمسين) فيه دلالة^(١) على تغليس النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة

طلوع الشمس وقبل أن تغرب ، قال الشيخ في البذل : خصهما لأن وقت العصر وقت الإشتغال، ووقت الفجر وقت النوم ، فن حافظ عليهما كان لغيرهما من الصلوات أحفظ ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : استدل به المصنف على أن أول وقت الصبح طلوع الفجر ، لأنه الوقت الذى يحرم فيه الطعام والشراب ، والمدة التى هى بين الفراغ من السحور والدخول فى الصلاة ، وهى قراءة خمسين آية أو نحوها قدر ثلث خمس ساعة ، ولعلها مقدار ما يتوضأ فأشعر ذلك أن أول وقت الصبح أول ما يطلع الفجر ، وفيه أنه صلى الله عليه وسلم كان يدخل فيها بغلس ، انتهى .

وقال العيني : المطابقة من حيث أنهم قاموا إلى الصلاة بعدما تسحروا بمقدار قراءة خمسين آية أو نحوها ، وذلك أول ما يطلع الفجر ، فاستدل البخارى بهذا أن أول وقت الصبح هو طلوع الفجر ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : إنه المصنف ذكر فى الباب حديث تسحر زيد معه صلى الله عليه وسلم من وجهين عن أنس ، فأما رواية همام عن قتادة فجعله من مسند زيد بن ثابت ، ووافقه هشام عن قتادة ، كما سيأتى فى الصيام ، وأما رواية سعيد بن أبى عروبة فهى عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم وزيدا تسحرا ، وفى رواية السرخسى والمستمل : تسحروا ، فجعله من مسند أنس ، وقوله تسحروا بصيغة الجمع فشاذا ، وترجح عند مسلم رواية همام فإنه أخرجهما وأعرض عن رواية سعيد ويدل على رجحانها أيضا أن الإسماعيلى أخرج رواية سعيد من طريق خالد بن الحارث عنه فقال عن أنس عن زيد ، والذى يظهر لى فى الجمع بين الروایتين : أن أنسا حضر ذلك ، لكنه تسحر بهما ، ولاجل هذا سأل زيدا عن مقدار وقت السحور ، كما سيأتى بعد ، ثم وجدت

وهو المراد في الباب من بيان الوقت، أو المراد في الباب أعم^(١) من وقته الشرعى ومن الوقت الذى كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى فيها .

ذلك صريحاً في رواية النسائي وابن حبان، ولفظهما عن أنس قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أنس أتى أريد الصيام : أطمعنى شيئاً فجئته بتمر ولأنا فيه ماء وذلك بعد ما أذن بلال ، قال يا أنس : انظر رجلاً يأكل معى فدعوت زيد بن ثابت فتسحر معه ، ثم قام فصلى ركعتين ، ثم خرج إلى الصلاة فعلى هذا فالمراد بقوله ، كم كان بين الأذان والسحور؟ أى أذان ابن أم مكتوم لأن بلالاً كان يؤذن قبل الفجر ، والآخر يؤذن إذا طلع ، انتهى .

وتعقب عليه العيني برواية الطحاوى عن هشام عن قتادة عن أنس وزيد ابن ثابت قالا : تسحرنا الحديث ، قال فكيف يقول هذا القائل إن أنساً حضر ذلك لكنه لم يتسحر معهما ؟ انتهى .

قلت : والظاهر مع العيني لاذ يبعد من دأبه صلى الله عليه وسلم ، أن أنساً يكون حاضراً ولا يشترك معه صلى الله عليه وسلم في الطعام ، وهو يتأيد برواية البخارى بلفظه أنهم تسحروا ، فيأول رواية الثانية أن أنساً لم يعد نفسه فيهم تواضعاً ، وهذا معروف ، وقد عرفت فيما سبق من كلام الحافظ أن رواية السرخسى والمستملى فيه أيضاً برواية الجمع ، فالظاهر شركة أنس في الطعام ورواية النسائي وابن حبان لا تنافيه ١٢ .

(١) ويدل على ذلك أن الحافظ استدل بحديث أنس على أن أول وقت الصبح هو طلوع الفجر ، كما تقدم في كلامه قريباً ، وقال في حديث سهل : الغرض منه الإشارة إلى مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم بصلاة الصبح في أول الوقت ، انتهى ١٢ .

قوله (لا يعرفهن أحد من الغلس) يعنى بذلك عرفة المساحة فإن الأوجه مستورة^(١) ، ووجه عدم العرفان ظلمة المسجد أو البعد ، وإلا فالمساحة^(٢) على القريب غير خافية ، ولا سيما بعد انبلاج الفجر .

(١) لقوله متلفعات بمروطن قال الكرمانى : التلغ شد اللففاع ، وهو ما ينفطى الوجه ويتلحف به ، انتهى .

قال الحافظ : لا معارضة بين هذا وبين حديث أبى برزة السابق أنه كان ينصرف من الصلاة حين يعرف الرجل جلسه لأن هذا إخبار عن رؤية المتلغفة على بعد ، وذلك إخبار عن رؤية المجلس ، انتهى ١٤ .

(٢) قال الداودى : معناه لا يعرفن أنساء أم رجال : أى لا يظهر للرائى إلا الأشباح خاصة ، وقيل لا يعرف أعيانهم فلا يفرق بين خديجة وزينب ، وضعفه النووى بأن المتلغفة فى النهار لا تعرف عينها فلا يبق فى الكلام فائدة ، وتعقب بأن المعرفة إنما تتعلق بالأعيان ، فلو كان المراد الأول لعبر بنى العلم ، وما ذكر من أن المتلغفة بالنهار لا تعرف عينها فيه نظر لأن لكل امرأة هيئة غير هيئة الأخرى فى الغالب ، ولو كان بدنهما مغطى ، وقال الباجى : هذا يدل على أنهم كن سافرات إذ لو كن متقبات لمنع تغطية الوجه من معرفتهن لا الغلس ، قال الحافظ : وفيه ما فيه لأنه مبنى على الاشتباه الذى أشار إليه النووى ، وأما إذا قلنا إن لكل واحدة منهن هيئة غالبا فلا يلزم ما ذكر ، انتهى .

وهذه الهيئة هى التى عبرها الشيخ قدس سره بالمساحة ، وأورد العيني على هذا الحديث بأنه لا يطابق الترجمة ، قال : فإن قلت فيه دلالة على استحباب المبادرة بصلاة الضحى فى أول الوقت ؟ قلت : سلنا ولكن لا يدل هذا على أن وقت الفجر عند طلوع الفجر ، لأن المبادرة تحصل مادام الغلس باقيا ، انتهى .

(باب لا تتحرى الصلاة)

كان بمضمم^(١) لما ذهب إلى أن الحرام إنما هو التحرى بصلاته للطلوع والغروب لا مطلق وقوع صلاته في هذين الوقتين نبه على حجته في ذلك ، وقد بين قبل ذلك حجة من ذهب إلى عموم الهى عن التحرى والوقوع .

قلت : ولو جعل الترجمة أعم كما أفاده الشيخ قدس سره ، لا يبق الإيراد ويمكن أيضاً أن يوجه المطابقة بأنه صلى الله عليه وسلم لما كان يفرغ من الصلاة في هذا الوقت ، فلا بد أن يدخل فيها عند طلوع الفجر وهو أول وقته ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإنهم اختلفوا في الصلاة في الاوقات المنبهة على أقوال بسطت في الاوجز ، وقال العيني : احتج بحديث الباب أبو خنيفة على أنه يسكره أن يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب ، وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين بسط أسماهم العيني ، ثم قال : وزعم ابن العربي أن الصلاة في هذين الوقتين تؤدي فريضة دون النافلة عند مالك ، وعند الشافعى تؤدي فيهما الفريضة والنافلة التي لها سبب ، ومذهب آخر : لا يصل فيهما بحال لا فريضة ولا نافلة ، ومذهب آخر : تحوز بمكة دون غيرها ، انتهى .

قال الحافظ : صح عن أبي بكره وكعب بن عجرة المنع من صلاة الفرض في هذه الاوقات ، وقال مالك : تحرم النوافل دون الفرائض ، ووافقه أحمد لكنه استثنى ركعتي الطواف ، انتهى .

ثم قال العيني : في حديث التحرى نهى مستقل في كراهة الصلاة في هذين الوقتين سواء قصد لها أم لم يقصد ، ومنهم من جعل هذا تفسيراً للحديث السابق

وميننا للبراد به ، فقال لا تكره : الصلاة بعد الصبح ولا بعد العصر إلا لمن قصد بصلاته طلوع الشمس وغروبها ، وإليه ذهب الظاهرية ومال إليه ابن المنذر ، انتهى .

قلت : المراد به بعض الظاهرية ، وإلا فقد ذهب جمع منهم إلى الإباحة مطلقاً ، وقالوا : إن أحاديث النهى منسوخة ، وبه قال داود وابن حزم وغيرهما من الظاهرية كما في الأوجز ، ولذا قال الحافظ قوله : « لا تحروا » بحذف إحدى التائين ، والمعنى لا تقصدوا ، واختلف أهل العلم في المراد بذلك ، فمنهم من جمعه تفسيراً للحديث السابق ، وميننا للبراد به ، فقالوا : لا تكره الصلاة بعدهما إلا لمن قصد بصلاته طلوع الشمس وغروبها وإلى ذلك جنح بعض أهل الظاهر وقواه ابن المنذر ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه فرق بين الترجمتين ، إذ أطلق الترجمة الأولى أى الصلاة عند الطلوع ، وقيد الثانية ، أى الصلاة عند الغروب بالتحرى ، ولم يتعرض عن ذلك أحد من الشراح ، ولا المشايخ سوى العلامة السندى ، كما سيأتى من كلامه ، مع أن الأحاديث الواردة في الترجمتين على نسق واحد من أن الروايات التى وردت بإطلاق النهى وردت في الصلاتين معا ، وكذا الروايات المقيدة بالتحرى وردت فيهما معا ، فكيف غاير الإمام البخارى في بابى الصلاتين وتنبه لذلك السندى ، لكنه سعى باتحاد الترجمتين ، إذ قال : أما التحرى فلعل المراد منه مطلق القصد إلى الوقتين لأجل إيقاع الصلاة فيهما بناء على أن الصلاة فعل اختياري ، فمن يفعلها فيهما يقصدهما لأجلها فتوافقت الأحاديث على إطلاق النهى وكأنه لهذا أطلق المصنف في الترجمة ، ثم استدل عليها بالأحاديث الثلاثة تنبيها على أن مرجع الشكل إلى إطلاق النهى ، وعلى هذا فقول المصنف فيما بعد « باب لا يتحرى الصلاة » الاستدلال عليه بحديث « لا صلاة

بعد الصبح، أيضا مبنى على أن التحرى مطلق القصد، والصلاة مطلقا لا تخلو عنه، وعلى هذا فذكر التحرى في أحد البابين دون الآخر مع استواء البابين في الأدلة، أما مجرد التنفن أو للدلالة على أن التحرى لا يدخل له في الخصوص، ويمكن أن يقال: ذكر التحرى في العصر لأن العصر ورد فيها أنه صلى الله عليه وسلم صلى بعدها بخلاف الفجر، لكن هذا لا يناسب ما ذكر في معرض الاستدلال من الأحاديث، فإنها في الباب سواء، انتهى.

وما يظهر لهذا المبتلى بالتقاصير والسينات أن الإمام البخارى فرق بين الترجمتين عمدا وقصدأ لدقة نظره وعموم اجتهاده، لأن الصبح لم يرد فيها على شرط البخارى ما يغاير النهى نهأ بخلاف النهى بعد العصر، فإنه صبح عند البخارى فيه ما ينافى لإطلاق النهى كما سيأتى قريبا في باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت عن عائشة وغيرها، فأطلق الإمام النهى في الصبح وقيد النهى بعد العصر بالتحرى جمعاً بين الروايات، وإشارة إلى أن الراجع عنده في الصبح مسلك الجمهور في إطلاق النهى، وترجع عنده في العصر مسلك بعض الظاهرية أن النهى مقيد بالتحرى.

وكان الإمام البخارى نظر في هذه الدقيقة إلى ما نظرت إليه الحنفية، إذ شددوا في النهى عن الصلاة بعد الفجر فأبطلوا فيه الفجر مطلقا وتساهلوا في النهى عند الغروب إذ أباحوا عصر يومه، نظراً إلى ظاهر قوله عز اسمه: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، فإن ظاهر الآية يشعر إلى إباحة الصلاة بينهما، لكنهم لما رأوا تخالف الأحاديث الصحيحة الصريحة في النهى عن الصلاة عند الغروب قيدوا الإباحة بعصر يومه، لأن الصلاة الوقتية هي أصل المشار إليها في الآية، وقيدوا أحاديث النهى بغير الوقتية، كذلك لما رأى

باب () من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر

الإمام البخارى رضى الله عنه روايات لإطلاق النهى فى العصر مخالفا لظاهر الآية ونص الروايات الواردة فى صلاته صلى الله عليه وسلم بعد العصر قيد النهى فى ذلك خاصة بالتحرى ، ويرد عليه لإيراد روايات التحرى فى الباب الأول وإيراد روايات الإطلاق فى الباب الثانى ، والجواب عنه واضح ، وهو أنه أشار بالترجمتين ، وإيراد الروايات المخالفة فهما إلى أن روايات التحرى فى الصبح محمولة عنده على الإطلاق كما أن إطلاق الروايات فى العصر عنده مقيد بالتحرى ، فتكون الترجمة فى حق الروايات المخالفة للباب فى الموضوعين بمنزلة الترجمة الشارحة ، كما هو أصل مطرد للإمام البخارى ، وهو الأصل الثالث والعشرون من أصول التراجم فتأمل ، فإن خاطرى أبو عذرة ، فإن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فنى ومن الشيطان ، والإمام البخارى منه برى .

(١) قال العيني هذا باب فى بيان رواية من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر ، وبعد الصبح ، ثم بين هؤلاء الذين لم يكرهوا الصلاة إلا فى الوقتين المذكورين ، بقوله رواه عمر رضى الله عنه إلخ ، أى روى عدم كراهة الصلاة إلا فى هذين الوقتين المذكورين عمر رضى الله عنه والذين بعده ، وأحاديثهم فى ذلك تقدمت فى البابين اللذين قبل هذا الباب ، قال الكرماني : فيه دليل للمالك حيث قال لا بأس بالصلاة عند استواء الشمس وبقوله قال الليث والأوزاعي ، قال مالك : ما أدركت أهل الفضل والعبادة إلا وهم يتحرون الصلاة نصف النهار ، وعن الحسن وطاوس مثله ، والذين منعوا الصلاة عند الاستواء عمر رضى الله عنه وابن مسعود والحكم ، وقال الكوفيون : لا يصلى فيه فرض ولا نفل ، واستثنى الشافعى وأبو يوسف الجمعة خاصة لأن جهنم لا تسجر فيه ، واستثنى منه مكحول المسافر ، وكانت

الصحابة يتنفلون يوم الجمعة فى المسجد حتى يخرج عمر رضى الله عنه وكان لا يخرج حتى تزول الشمس، وروى ابن أبى شيبه عن مسروق أنه كان يصل نصف النهار، فقيل له إن الصلاة فى هذه الساعة تكره، فقال : ولم ؟ قالوا إن أبواب جهنم تفتح نصف النهار فقال الصلاة أحق ما استعيز به من جهنم حين تفتح أبوابها انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : أثر الإمام البخارى الترجمة بذكر المذاهب على ذكر الحكم للبراءة من عهدة بنت القول فى موضع كثر الاختلاف فيه ، وحصل ما ورد من الاخبار فى تعيين الاوقات المكروهة خمسة : عند الطلوع ، والغروب ، وبعد صلاة الصبح ، والعصر ، وعند الاستواء ، ثم قال : وأما الاستواء فكانه لم يصح عند المصنف على شرطه ، فترجم على نفيه ، وفيه أربعة أحاديث : حديث عقبة بن عامر عند مسلم بلفظ ، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى ترتفع ، وحديث عمرو بن عبسة عنده أيضاً بلفظ : حتى يستقل الظل بالريح ، فإذا أقبلت النوى فصل ، وحديث أبى هريرة عند ابن ماجه والبيهقى بلفظ : حتى تستوى الشمس على رأسك كالريح فإذا زالت فصل ، وحديث الصنابجى فى الموطأ بلفظ : ثم إذا استوت قارنها ، فإذا زالت فارقتها ، الحديث ، وهو حديث مرسل مع قوة رجاله ، وفى الباب أحاديث أخر ضعيفة وبقرضية هذه الزيادة ، قال عمر رضى الله عنه انتهى عن الصلاة نصف النهار ، وعن ابن مسعود قال كنا نتهى عن ذلك ، وعن أبى سعيد المقبرى قال : أدركت الناس وهم يتقون ذلك وهو مذهب الأئمة الثلاثة والجمهور ، وخالف مالك فقال ما أدركت أهل الفضل إلا وهم يجتهدون ويصلون نصف النهار ، قال ابن عبد البر : وقد روى مالك حديث الصنابجى فأما لم يصح عنده وأما أنه رده بالعمل الذى ذكره وقد استثنى الشافعى ومن وافقه يوم الجمعة ، انتهى مختصراً .

وكان هؤلاء^(١) لم يبلغهم رواية النهى عن الصلاة عند الاستواء .

وما ذكر الحافظ في حديث الموطأ أنه مرسل مبنى على كون الصنابحي تابعياً وقد حقق في الأوجز أنه صحابي ، والمجب أن الحافظ حكم عليه مهنا بالإرسال، وذكر الصنابحي في القسم الأول من الإصابة ، ففيه جزم بكونه صحابياً عنده وذكر فيه قول الترمذي عن البخاري ، أن مالكاً وهم فيه ، ثم قال وظاهره أن عبد الله الصنابحي لا وجود له ، وفيه نظر ، ثم ذكر الروايات التي رويت عنه ، والأوجه عندي كما حققته في الأوجز أن الإمام مالكاً رضى الله عنه لم يقل بذلك مع تخريجه رواية الصنابحي في الموطأ لما أنه رأى عمل أهل المدينة على خلاف ذلك ، وفي المبسوط عن ابن وهب سئل مالك عن الصلاة نصف النهار . فقال أدركت الناس وهم يصلون يوم الجمعة نصف النهار ، وجاء في بعض الأحاديث نهى عن ذلك ، فأنا لا أنهى عنه للذي أدركت الناس عليه ، ولا أحبه للنهى عنه ، كذا في الأوجز .

(١) وهذا اللائق بعلو شأنهم ، ومنهم من بلغه ولكنه لم يعمل به لعارض كالإمام مالك رضى الله عنه فإنه روى حديث النهى في الموطأ ومع ذلك لم يقل به ، لأنه رأى عمل أهل المدينة بخلاف ذلك كما تقدم في القول السابق ، وعمل أهل المدينة أصل مطرد عنده معروف بين أهل العلم ، قال ابن رشد : وأما مالك ولأن العمل عنده بالمدينة لما وجدته على الوقتين فقط ، ولم يجدته على الوقت الثالث ، أعنى الزوال أباح الصلاة فيه ، واعتقد أن النهى منسوخ بالعمل كذا في الأوجز .

قوله (شغلني ناس) فيه دلالة^(١) على جواز القضاء في ذلك الوقت غير

(١) أجاد الشيخ قدس سره في هذا الكلام المختصر الوجيز البديع الإشارات إلى ستة أبحاث طويلة الأذيال جديرة بالباب وبالروايات الموردة في الباب ، وهذا دأبه المعروف في هذا التقرير وغيره من تقاريره الوجيزة المفيدة أنه يشير إلى أبحاث طويلة بعبارة وجيزة: الأول منها إثبات الترجمة، وهي جواز القضاء في أوقات النهي، ذكره بقوله فيه دلالة على جواز القضاء إلخ. الثاني ما يتوهم من أحاديث الباب وجوب قضاء السنن والنوافل أشار إليه بقوله «غير أن السنن» إلخ. الثالث جواز قضاء السنن وغيرها في الأوقات المنهية، أشار إليه بقوله «سما المكروهة» الرابع أن هاتين الركعتين الواردتين في الروايات من خصوصياته صلى الله عليه وسلم، فلا يقاس عليه غيره، أشار إليه بقوله، «ثم إن الركعتين» إلخ. الخامس الجواب عما ورد من الآثار في جواز النفل بعد العصر، أشار إليه بقوله «ومن صلى من الصحابة» إلخ. السادس أن هاتين الركعتين الواردتين في الباب اختلفت الروايات في إثباتهما ونفيهما أثبتتهما عائشة رضي الله عنها، ونفيتها أم سلمة كما سيأتي مفصلاً، أشار الشيخ إلى الجمع بينهما بقوله: «وكان يصليهما في بيت عائشة»، فله دره ما أدق نظره، أما الأول وهو جواز القضاء في هذه الأوقات، فقد قال الموفق: يجوز قضاء الفرائض المائة في جميع أوقات النهي وغيرها، روى نحو ذلك عن علي رضي الله عنه وغير واحد من الصحابة، وبه قال النخعي ومالك والأوزاعي والشافعي وإسحق وغيرهم، وقال أصحاب الرأي: لا تقضي الفوائت في الأوقات الثلاثة التي في حديث عقبة بن عامر إلا عصر يومه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما نام عن صلاة الفجر أخرها حتى ابيضت الشمس، متفق عليه، وقد روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه نام في دالية فاستيقظ عند غروب الشمس، فانتظر حتى غابت الشمس ثم صلى، وص كعب أحسبه ابن عجرة:

أن^(١) السنن لما لم تكن مقضية لعدم الوجوب ليس لأحد قضاؤها في

أنه نام حتى طلع قرن الشمس فأجلسه ، فلما أن تملت الشمس قال له : صل الآن ، انتهى مختصراً .

هذا إجمال الكلام على المسألة ، وبسط الكلام عليها وعلى تفاصيل الاوقات المنية وتفاصيل الصلوات المنية في هذه الاوقات في الأوجز ، ومساك الحنفية في ذلك : أن الاوقات الثلاثة الواردة في حديث عقبة ، وهي الطلوع والغروب والاستواء لا يجوز فيها أداء شيء من الصلوات النافلة أو المكتوبة أداء أو قضاء إلا عصر يومه عند الغروب ، وأما بقية الاوقات المنية فيجوز فيها قضاء المكتوبات دون النوافل ١٢ . . .

(١) وهذا هو المبحث الثاني أن النوافل والتطوعات لا يجب قضاؤها إجماعاً فإنما إيجاب القضاء من أداة الوجوب ، قال ابن رشد بحثاً في أوقات الوتر : وهذا الاختلاف إنما سببه اختلافهم في تأكيده وقربه من درجة الفرض ، فمن رآه أقرب أوجب القضاء في زمان أبعد من الزمان المختص به ، ومن رآه أبعد أوجب القضاء في زمان أقرب ، ومن رآه سنة كسائر السنن ضعف عنده القضاء ، إذ القضاء إنما يجب في الواجبات انتهى . وقال ابن عابدين لما كان القضاء خاصاً بما كان مضموناً ، والنفل لا يضمن بالترك ، اختص القضاء بالواجب ، ومنه ما شرع فيه من النفل فأفسده فإنه صار بالشروع واجباً ، انتهى . والبسط في ذلك في كتب الأصول في تعريف الأداة والقضاء ، وبسط المذاهب والبحث في ذلك في الأوجز ، وفيه عن الشوكاني : اختلف العلماء في ذلك على أقوال : أحدها استحباب قضائها مطلقاً ، سواء كان الموت لعذر أو لغيره ، وبه قال الشافعي في الجديد وأحمد وإسحاق ومحمد بن الحسن والمزني ، والثاني أنها لا تقضى ، وهو قول أبي حنيفة ومالك

وأبى يوسف في أشهر الروايتين عنه وهو قول الشافعى في القديم ورواية عن أحمد، والمشهور عن مالك : قضاء ركعتى الفجر بعد طلوع الشمس، والثالث التفرقة بين ما هو مستقل بنفسه كالعيد والأضحية فيقضى، وبين ما هو تابع لغيره كالرواتب فلا يقضى وهو أحد الأقوال عن الشافعى، والرابع التخيير إن شاء قضاها وإلا لا، وهو مروى عن أصحاب الرأى ومالك، والخامس التفرقة بين الترك لمذرفيقضى أو بغير عذر فلا، وهو قول ابن حزم، وقال ابن العربى في المعارضة : اتفق الناس على أن الزواجل لا تقضى إلا أن تتأكد، كالوتر وركعتى الفجر، وكذا قيام الليل إلى آخر ما بسط فى الأوجز من النقل عن فروع الأئمة منها ما قال الدردير: ولا يقضى غير فرض أى يحرم إلا ركعتا الفجر فتقضى من حل النافلة إلى الزوال، قال الدسوقي: قوله د يحرم، قال شيخنا العدوى: هذا بعيد جداً وليس منقولاً لا سيما والإمام الشافعى يجوز القضاء، والظاهر أن قضاء غير الفرائض مكروه فقط، انتهى . ومنها ما فى البدائع : لا خلاف بين أصحابنا فى سائر السنن سوى ركعتى الفجر أنها إذا فاتت من وقتها لا تقضى، سواء فاتت وحدها أو مع الفريضة، لرواية أم سلمة فى الركعتين بعد العصر، وفيها : أفاقضيهما إذا فاتت ؟ فقال : لا، وهذا نص على أن القضاء غير واجب على الأمة، وإنما هو شيء اختص به النبي صلى الله عليه وسلم، ولا شركة لنا فى خصائصه، وقياس هذا أن لا يجب قضاء ركعتى الفجر أصلاً، إلا أنا استحسنا القضاء إذا فاتتا مع الفرض لحديث ليلة التمرىس، ولأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن طريقته، وذلك بالفعل فى وقت خاص على هيئة مخصوصة على ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، فانفعل فى وقت آخر لا يكون سلوك طريقته فلا يكون سنة بل يكون تطوعاً، انتهى ١٢ .

الآوقات^(١) سيما المكروهة .

(١) هذا هو المبحث الثالث ، وما أفاده الشيخ هو مذهب الحنفية في الدر المختار ، وقضاء الفرض والواجب والسنة : فرض ، وواجب وسنة (لف ونشر مرتب) ، وجميع أوقات العمر وقت للقضاء إلا الثلاثة المنهية ، قال ابن عابدين : قوله والسنة يؤمهم العموم كالفرض والواجب وليس كذلك ، فلو قال وما يقضى من السنة لرفع هذا الوم ، انتهى . وأشار بقوله وما يقضى إلى أن جميع السنن لا تقضى وقد فصل قبل ذلك إذ قال : ولا يقضى سنة الفجر إلا بطريق التبعية لقضاء فرضها قبل الزوال لابعده في الأصح لورود الخبر بقضائها في الوقت الماهل بخلاف القياس ، فغيره لا يقاس عليه ، قال ابن عابدين : قوله بخلاف القياس لأن القضاء يختص بالواجب ، فلا يقضى غيره إلا بسمعى ، وهو قد دل على قضاء سنة الفجر فقلما به ، وكذا ما روى عن عائشة رضى الله عنها في سنة الظهر ، ولذا نقول : لا تقضى سنة الفجر بعد الوقت ، فيبقى ما وراء ذلك على العدم ، كما في الفتح ، انتهى .

وقال المرونى : أما قضاء السنن في سائر أوقات الهى وفعل غيرها من الصلاة التى لها سبب كتحية المسجد وصلاة الكسوف وسجود التلاوة ، فالمشهور في المذهب أنه لا يجوز ، ذكره الحزقي في سجود التلاوة وصلاة الكسوف ، وقال القاضى فى ذلك روايتان أصحهما أنه لا يجوز ، وهو قول أصحاب الرأى لعموم النهى ، والثانية يجوز وهو قول الشافعى ، انتهى . قلت : المعروف على السنة المشايخ وأكثر الحواشى أن الصلاة ذات سبب تجوز عند الشافعية فى الآوقات المكروهة ، والصواب أن فى ذلك عندهم تفصيلا ، كما بسط فى الأوجز ، من فروعهم أن الصلاة التى لها سبب مقدم يجوز عندهم ، كفاتنة وصلاة كسوف ونحية الطواف والمسجد والوضوء وغيرها ، وما لها سبب متأخر كركعتى

ثم إن الركعتين^(١) من خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم .

الاستخارة والإحرام فإنها لا تجوز ، ولا تعتقد عندهم كالصلاة التي لا سبب لها ، ولا يجوز غير الفرائض في الوقتين المكروهين عند المالكية ، وقد عرفت أن الوقت المكروه عندهم اثنان ، الطلوع والغروب : دون الاستواء ، والبسط في الأوجز ١٢ .

() هذا هو المبحث الرابع ، قال الحافظ : أما مواظبته صلى الله عليه وسلم على ذلك فهو من خصائصه ، والدليل عليه رواية ذكوان مولى عائشة أنها حدثته أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد العصر وينهى عنها ، ويواصل وينهى عن الوصال ، رواه أبو داود ، ورواية أبي سلمة عن عائشة في نحو هذه القصة ، وفي آخره : كان إذا صلى صلاة أثبتها ، رواه مسلم ، قال البيهقي : الذي اختص به صلى الله عليه وسلم المداومة على ذلك لا أصل للقضاء ، انتهى وما أورد الكرمانى على الخصوصية تعقب عليه العيني برواية ذكوان المذكورة ، فقد قال الكرمانى : إن قلت ما وجه الجمع بين هذه الأحاديث وما تقدم أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر ؟ قلت : أجيب عنه بأن النهى كان في صلاة لا سبب لها ، وصلاته صلى الله عليه وسلم كان بسبب قضاء فائتة الظهر وبأن النهى إنما هو فيما يتحرى فيها ، وفعله كان بدون التحرى ، وبأنه كان من خصائصه ، وبأن النهى كان للكراهة ، فأراد صلى الله عليه وسلم بيان ذلك ، ودفع وهم التحريم ، وبأن العلة في النهى هو التشبه بعبدة الشمس ، والرسول صلى الله عليه وسلم منزّه عن التشبيه بهم ، وبأنه صلى الله عليه وسلم لما قضى فائتة ذلك اليوم وكان في فواته نوع تقصير واظب عليه مدة عمره جبراً لما وقع منه ، والكل باطل ، أما أولاً فلأن الفوات كان في يوم واحد وهو يوم اشتغاله بعبدة القيس ، وصلاته بعد العصر كانت مستمرة دائماً ، وأما ثانياً فلأنه عليه السلام كان يداوم عليها ويقعد أداءها كل

يوم وهو معنى التحرى ، وأما ثالثا فلأن الأصل عدم الاختصاص ووجوب متابعتة لقوله تعالى « فاتبعوه » ، وأما رابعا فلأن بيان الجواز يحصل بمرة واحدة ولا يحتاج في دفع وهم الحرمة إلى المداومة عليها ، وأما خامسا فلأن العلة في كراهة الصلاة بعد فرض العصر ليس التشبه بهم بل هي العلة لكرهية الصلاة عند الغروب ، وأما سادسا فلأننا لا نسلم أنه كان تقصيرا لأنه سشتغل في ذلك الوقت بما هو أهم ، وهو إرشادهم إلى الحق ، أو لأن القوات كان بالنسيان ، ثم إن الجبر يحصل بقضائه مرة واحدة على ما هو حكم أبواب القضاء في جميع العبادات مل الجواب الصحيح أن النهى قول ، وصلاته فعل ، والقول والفعل إذا تعارضا تقدم القول ويعمل به ، فإن قلت : تقدم القول إنما هو فيما لم يعلم التاريخ وهنا معلوم لأن الفعل كان إلى آخر عمره ، قلت : النهى مطلق مجبول التاريخ ، والمطلقة والمؤرخة حكمهما واحد لاحتمال أن تكون المطلقة مع المؤرخة في الزمان ، قال يحيى السنة : فعله أول مرة قضاء ثم أنبته وكان مخصوصا بالمواظبة على ما فعله مرة ، انتهى . وتعقب عليه المعنى إذ قال بعد نقل كلامه مفصلا : قوله والكل باطل لا يمتنى في الكل بل فيه شيء موجه وشيء غير موجه ، ثم بسطهما ، وقال في جملة كلامه : أما الذى هو غير موجه من كلام السكرماني فهو قوله أن الأصل عدم الاختصاص ، وهذا غير صحيح على إطلاقه ، لأنه إذا قام الدليل على الاختصاص فلا ينكر ، وهنا قد قامت دلائل من الأحاديث وأفعال الصحابة في أن هذا الذى صلى عليه الصلاة والسلام بعد العصر كان من خصائصه إلى آخر ما بسطه ، وكذلك جزم غير واحد من السلف بأنه كان من خصائصه صلى الله عليه وسلم فلا يقاس عليه غيره ١٢ .

ومن^(١) صلى من الصحابة فإتما صلى لحمله فعله على التشريع مع أنه لم يمكن تشريعا، وكان^(٢) يصليهما يوم عائشة لابتدائهما .

(١) وهذا المبحث الخامس، وهو ظاهر أن من فعله من الصحابة وغيرهم لا بد أن يحمل فعله صلى الله عليه وسلم على التشريع والجواب عن أنكره أنه ليس بتشريع بل خصيصة للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم، ولذا أنكر معاوية رضى الله عنه على المصلين كما في حديث الباب السابق إذ قال : إنكم تصلون صلاة لقد صحن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرأيناه يصليها ونقد نهى عنها يعنى الركعتين بعد العصر ١٢ .

(٢) هذا هو المبحث السادس، وأجاد الشيخ قدس سره في توجيه الجمع بين الروايات المختلفة في إثبات فعله صلى الله عليه وسلم ونفيه، قال الحافظ : روى الترمذى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : إتما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الركعتين بعد العصر لأنه أتاه مال فشغله عن الركعتين بعد الظهر فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد، قال الترمذى : حديث حسن، قال الحافظ : لكنه من رواية جرير عن عطاء وقد سمعته بعد اغتلاطه، وإن صح فهو شاهد لحديث أم سلمة، لكن قوله وثم لم يعد، معارض لحديث عائشة المذكور في هذا الباب فيحمل النفي على علم الراوى فإنه لم يطلع على ذلك، والمثبت مقدم على النافي، وكذا ما رواه النسائي عن أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في بيته بعد العصر ركعتين مرة واحدة، الحديث . وفي رواية عنها : لم أره يصليهما قبل ولا بعد، فيجمع بين الحديثين بأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يصليهما إلا في بيته فلذلك لم يره ابن عباس ولا أم سلمة، انتهى . قلت : ويؤيد توجيه الشيخ لفظ حديث عائشة رضى الله عنها الآتى في آخر الباب قالت : ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتي في يوم بعد العصر إلا صلى ركعتين ١٢ .

أولاً^(١) في يومها .

قوله : (مخافة أن يشغل على أمته) وذلك لأنه لو صلاهما جبهة كان سنة وخاف أن تتأكد ، وهذا ظن^(٢) منها رضى الله تعالى عنها وإلا فإن صلاته إياهما في البيت كان ليخفيهما على أمته لتلا يصلوهما .

قوله : (يدعها سرا وعلانية) هذا مشكل لأن أحداً من الصحابة والأزواج لا يرويهما عنه غير أم سلمة مرة فقط ، فلو كان يعلن بهما لما خفيتا عليهما ، والوجه أن يقال معناه سراً من عائشة وعلانية لها لا مطلقاً ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قد كان^(٣) نهى من الصلاة في هذين الوقتين ، وقد بين

(١) هذا مشكل ، ويخالفه ما سيأتى في القول الآتى من تقرير مولانا حسين على أن ابتداءهما أولاً كان في بيت أم سلمة كما قالوا في حديث كريب الآتى في البخارى قبيل كتاب الجنائز في باب إذا كلم وهو يصلى ، فأشار بيده فاستمع إذ قال : إن ابن عباس والمسور وعبد الرحمن أرسلوه إلى عائشة فأحاله على أم سلمة فذكرت القصة ، قال الحافظ : وفي رواية للطحاوى قالت عائشة : ليس عندى ولكن حدثتني أم سلمة ، انتهى . قال الشيخ في البذل : قوله فقالت سل أم سلمة ، أى لأنها صاحب الواقعة فهى أعلم بها من غيرها ، انتهى .

(٢) هكذا في تقرير مولانا حسين على الفنجاني ولفظه : هذا هو فهمها وإلا فهو خصوصه عليه السلام لئلا ، وصلاته هذا قد كان في بيت عائشة رضى الله عنها فقط سوى الدفع الأول ، وكان أولاً قضاء ، وهو خصوصه ، وليس لأحد قضاء النفل ، انتهى .

(٣) وهو نص رواية أبى داود عن ذكران مولى عائشة أنها حدثته أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد العصر وينهى عنها ، الحديث ، ويشكل عليه =

لام سنة^(١) عذره في الإتيان بهما حين سأله عنهما فظن النبي صلى الله عليه وسلم أن مثل ذلك لا يخفى على عائشة لعاقبتها فتعلم أن صلاته بعد العصر مع نهيه للأمة عنها خصوصية له لكنها^(٢) خفي عليها ذلك ، والله أعلم .

قوله : (بكمروا بالصلاة) إن كان المراد بالصلاة صلاة العصر فالمطابقة^(٣) بالترجمة ثابتة بنوع مقايضة ، وعموم الحكم بعدم العلة ، وإن لم يكن المراد

تطوعها رضي الله عنها ، والجواب أنها رضي الله عنها لعلها حملت النهي على التحرى كما قيل ، أو حملت على التخفيف على الأمة كما يفهم من حديث الباب ١٢ .

(١) كما سيأتى مفصلاً في « باب إذا كام وغر يصلى » قبيل كتاب الجنائز ١٢ .
(٢) ووجه الخفاء أيضاً فقاهتها إذ حملت النهي على معنى آخر ، قال الحافظ : فهمت عائشة رضي الله عنها من مواظبته صلى الله عليه وسلم وعليهما أن النهي مختص بمن قصد الصلاة عند الغروب لإضلاله ، انتهى مختصراً . قلت : أو فهمت أن النهي مخافة أن تثقل على أمته كما يشير إليه حديث الباب ١٢ .

(٣) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما أوردوا على الإمام البخارى في عدم المطابقة بالترجمة ، قال الحافظ : قال الإسماعيلي : جعل البخارى الترجمة لقول بريدة لا للحديث ، وكان حق الترجمة أن يوردها فيها الحديث المطابق لها ، ثم أوردته من طريق الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير بإفظ : بكمروا بالصلاة في يوم الغيم فإن من ترك صلاة العصر حبط عمله ، قال الحافظ : من عادة البخارى أن يترجم ببعض ما تشتمل عليه ألفاظ الحديث ولو لم يوردها بل ولو لم يكن على شرطه فلا إيراد عليه ، وروينا في سنن سعيد بن منصور عن عبد العزيز بن رفيع قال : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : عجّلوا صلاة العصر ، إسناده قوى مع إرساله ، انتهى .

بالصلاة إلا المطلقة فالمطابقة بينهما واضحة، غير أن الاحتجاج على دعوى التبكير بالصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة العصر مفتقر إلى المقايضة، وتعدية الحكم بعموم العلة، ثم إن الوقت في سائر الصلوات كامل غير العصر (١) والعشاء فإن آخر وقتيهما مكروه وناقص فالتأخير فيهما يجمعل الصلاة معترضة للكرهية، ولأجل ذلك قال علماؤنا رحمهم الله تعالى يجعل ما فيها عين يوم غين.

وقال العيني: فإن قلت الترجمة في التبكير بالصلاة المطلقة، والحديث لا يطابقها من وجهين: أحدهما أن المطابقة لقول بريدة لا للحديث، والثاني أن المذكور في الحديث صلاة العصر وفي الترجمة مطلق الصلاة، قلت: ذات القرينة على أن قول بريدة «يسكروا بالصلاة» كان في وقت دخول العصر في يوم غيم فأمرهم بالتبكير حتى لا يفوتهم بخروج الوقت. بتقصيرهم في ترك التبكير، ويفهم بإشارته أن بقية الصلوات كذلك لأنها مستوية الأقدام فيفهم التطابق بين الترجمة والحديث بطريق الإشارة لا بالتصريح، ثم أورد على كلام الحافظ من عادة البخاري إلخ، وسلك السندی مسلماً آخر إذ قال: لعله أراد بالصلاة أى في الترجمة العصر فقط، وقد استدل على ذلك بالحديث المرفوع بالنظر إلى ما استنبط منه الصحابي فإن بريدة قد أسند قوله يسكروا إلى الحديث المرفوع، واستدل به عليه فليست الترجمة مبنية على قول بريدة كما زعمه الإسماعيلي، انتهى ١٢.

(١) أما كون آخر وقت العصر ناقصاً عند الحنفية فعرف شهر مستغن عن بيانه، وأما كون آخر وقت العشاء ناقصاً فلما تقدم قريباً في باب آخر وقت العشاء إلى نصف الليل، إن جمعاً من العلماء ذهب إلى أن وقت العشاء إلى النصف فقط لا بعده، وقال الموفق بعد بيان الاختلاف في آخر الوقت: المستحب للعشاء

(باب الأذان بعد^(١) ذهاب الوقت)

أى للقضاء والفوائت ، وهذا إذا فانت صلاة جماعة ، وأما الفذ المنفرد

والأولى أن لا يؤخرها عن الثالث فإن أخرها إلى النصف جاز ، وما بعد النصف وقت ضرورة ، الحكم فيه حكم وقت الضرورة في صلاة العصر ، انتهى . وفي الدر المختار : فإن أخرها إلى ما زاد على النصف كره لتقليل الجماعة أما إليه فباح ، قال ابن عابدين : قوله كره أى تحريما كما يأتى في المتن ، أو تنزيها وهو الأظهر كما في الحلية ، ثم قال تحت قول الماتن : تحريما ، كذا في البحر عن القنية ، لكن في الحلية أن كلام الطحاوى يشير إلى أن الكراهة في تأخير العشاء تنزيهية وهو الأظهر ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : إنما صرح المؤلف بالحكم على خلاف عادته في المختلف فيه لقوة الاستدلال من الخبر على الحكم المذكور ، وقال أيضا في الترجمة الآتية ، إنما قال البخارى « بعد ذهاب الوقت » ولم يقل مثلا لمن صلى فاتته ، للإشعار بأن إيقاعها كان قرب خروج وقتها لا كالفوائت التي جمل يومها أو شهرها ، انتهى . وهذا وإن قاله في الترجمة الآتية لكنه يتمشى في هذه الترجمة أيضا ، قال الحافظ : وفي الحديث ما ترجم له وهو الأذان للفاتنة ، وبه قال الشافعى في القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر ، وقال الأوزاعى ومالك والشافعى في الجديد : لا يؤذن لها ، والمختار عند كثير من أصحابه أن يؤذن لصحة الحديث ، انتهى . وقال الموفق : من فاتته صلاة استحب له أن يؤذن للأولى ثم يقسم لكل صلاة إقامة ، وإن لم يؤذن فلا بأس ، قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يسأل عن رجل يقضى صلاة كيف يصنع

فالآداب له إخفاء فعله لما فيه من إساءة^(١)؛ فإن إظهار فوت الصلاة اجترأ وشناعة

في الأذان؟ فذكر حديث أبي عبيدة عن أبيه بطريق هشيم في قضائه صلى الله عليه وسلم أربع صلوات في غزوة الخندق، وفيه الأذان في الأولى والإقامة لكل منها، قال أبو عبدالله وهشام الدستوائي: لم يقل كما قال هشيم جعلها إقامة إقامة، قلت: كأنك تختار حديث هشيم؟ قال: نعم، هو زيادة أي شيء يضره، وهذا في الجماعة، فإن كان يقضى وحده كان استحباب ذلك أوفى في حقه. لأن الأذان والإقامة للإعلام ولا حاجة إلى الإعلام ههنا، وروى عن أحمد في رجل فاتته صلوات يؤذن ويقيم مرة واحدة يصلها كلها، وقال الشافعي: نحو ذلك، وله قولان آخران، أحدهما أنه يقيم ولا يؤذن، وهو قول مالك، لما روى أبو سعيد في صلاة الخندق وفيه الإقامة للظهر والعصر بذكر الأذان ولأن الأذان للإعلام بالوقت وقد فات، والقول الثالث: إن رجي اجتماع الناس أذن وإلا لا، وقال أبو حنيفة: يؤذن لكل صلاة ويقيم لأن ما سن للصلاة في أدائها سن في قضائها كسائر السننات، انتهى ملخصاً. وفي الدر المختار: ويسن أن يؤذن ويقيم لفاتته رافعا صوته لو للجماعة أو صحراء، لا بيته منفرداً، وكذا يستن لأولى الفوات ويخبر فيه للباقي لو في مجلس. وفعله أولى ويقيم للكل، قال ابن عابدين: قوله: وفعله أولى لأنه اختلفت الروايات في قضائه صلى الله عليه وسلم ما فاتته يوم الخندق ففي بعضها أنه أمر بلالا فأذن وأقام للكل، وفي بعضها أنه اقتصر على الإقامة فيما بعد الأولى، فالأخذ بالزيادة أولى خصوصاً في باب العبادات، وتامه في الإمداد، انتهى ١٢.

(١) كما تقدم عن الدر المختار أنه لا يسن لمن صلى منفرداً في بيته. وفيه أيضاً ولا فيما يقضى من الفوات في مسجد لأن فيه تشويشا وتغليظاً، وبكره قضاؤها فيه لأن التأخير معضية فلا يظهرها، انتهى.

فلا يستحب له التأذين إلا حيث لا يطلع ^(١) عليه أحد .
 قوله : (إن الله قبض ^(٢) أرواحكم) وقال ذلك تسلياً ^(٣) لهم بأن سيده كان
 وارداً من قبل صاحب الحق فلا يس فيه تقصير منكم ولا لائم عليكم .
 قوله : (فليصل إذا ذكرها ولا يعبد إلا تلك الصلاة) أورده ^(٤) إشارة إلى

(١) كما ذكره ابن عابدين بحثاً إذ حقق أنه لا بأس به للنفرد في بيته بحيث
 يرفع الصوت فوق ما يسمع نفسه ، أو يصلى في الصحراء فلا مانع من رفع
 الصوت فيه ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : هو كما في قوله تعالى : الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي
 لم تمت . في منامها ، فإن قلت إذا قبض الروح يكون الشخص ميتاً لكنه نائم
 لا ميت ؟ قلت : لا يلزم من انقباض الروح الموت ، والفرق بينه وبين النوم مع
 اشتراكهما في الانقباض ، أن الموت هو انقباض الروح ، أى انقطاع تعلقه عن
 ظاهر البدن وباطنه ، والنوم هو انقطاعه عن ظاهر البدن فقط ، انتهى ١٢ .

(٣) كما يدل عليه سياق الروايات الواردة في هذه القصة ، ففي رواية لابي داود
 فقال بعضهم لبعض : قد فرطنا في صلاتنا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنه
 لا تفریط في النوم ، الحديث ، وفي أخرى له فلما انصرف فقال : ألا إن محمد الله
 أنا لم تكن في شيء من أمور الدنيا يشغلنا عن صلاتنا ولكن أرواحنا كانت
 بيد الله ، الحديث ، وفي رواية لمسلم لجمل بعضنا يمس إلى بعض ما كفارة
 ما صنعنا بتفريطنا في صلاتنا ، الحديث ، ١٢ .

(٤) ما قرره الشيخ مهنا واضح ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله :
 إلا تلك الصلاة يعنى : لونسى صلاة الفجر مثلاً ثم صلى الظهر والعصر ثم ذكر تلك
 الصلاة فأراد أن يعيدها فلا يعبد إلا تلك الصلاة لعدم وجوب الترتيب عندهم ،
 فهذا رد على مذهبه أنه يعبد الصلوات الثلاثة . لهم إطلاق هذا الحديث وعدم ذكر

ماورد في بعض^(١) الروايات أن من فاتته صلاة فإن عليه قضاؤها ومثلها

لإعادة غيرها ، قلنا : الترتيب واجب لقوله صلوا كما رأيتموني أصلي ؛ لأن الأمر لطلق الوجوب إلا بدليل غيره ولا دليل ههنا للغير فكان الترتيب شرطا للجواز الصلاة الثانية فإذا لم يجد لم يصح ، وقوله : صلاة واحدة يعني ومن ترك صلاة الفجر مثلا مرة واحدة فلم يقضها حتى مضى عليه عشرون سنة ثم ندم فأراد أن يقضها فليس عليه إعادة تلك السنين لصحتها ، بل عليه قضاء تلك الصلاة الواحدة المتروكة ، ويلزم من إطلاق هذا القول أن ذلك الرجل لو ندم في ذلك اليوم بعد أن صلى الظهر والعصر فأراد أن يقضها ليس عليه إعادة الظهر والعصر لصحتهما بل عليه أن يقضى تلك الصلاة المتروكة فقط ، وهو المطلوب للبخارى ، وعندنا بعيد الظهر والعصر أيضا لعدم صحتهما أيضا ، انتهى . قلت : ما قرره الشيخ في تقرير الوالد المرحوم هو أوجه من ذلك ، وما أورده البخارى من أثر إبراهيم لا يتعلق بمذهب الحنفية أصلا ، نعم لو قيل إنه رضى الله عنه أشار بذلك إلى رد قول الإمام أحمد لكان أوجه : فإن مذهبه رضى الله عنه كما في المفتى أن من ترك صلاة سنة يصلها ويعيد كل صلاة صلاها وهو ذاكر لما ترك من الصلاة ، انتهى . فهذا يرد قول النخعي ، وأما عند الحنفية والمالكية فيسقط الترتيب بعد خمس صلوات ١٢ .

(١) قال الحافظ : يحتمل أن يكون البخارى أشار بذلك إلى تضعيف ما وقع في بعض طرق حديث أبي قتادة عند مسلم في قصة الترم عن الصلاة حيث قال : فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها فإن بعضهم زعم أن ظاهره إعادة المقضية مرتين عند ذكرها وعند حضورها مثلها من الوقت الآتي ، لكن اللفظ المذكور ليس نصا في ذلك لأنه يحتمل أن يريد بقوله فليصلها عند وقتها أى الصلاة التي تحضر ، لأنه يريد أن يعيد التي صلاها بعد خروج وقتها ، لكن في رواية أبي داود من

بأن ذلك منسوخ ، ولا يجب عليه إلا صلاة واحدة فقط .

حديث عمران بن حصين فى هذه القصة من أدرك منكم صلاة الغداة من غد صالحا فليقتض معها مثلها ، قال الخطابى : لا أعلم أحدا قال بظاهره وجوبا ، قال : ويشبه أن يكون الأمر فيه للاستحباب ليعوز فضيلة الوقت فى القضاء ، قال الحافظ : ولم يمتل أحد من السلف باستحباب ذلك أيضا بل عدوا الحديث غلطا من راويه ، وحكى ذلك الترمذى وغيره عن البخارى ، ويؤيد ذلك ما رواه النسائى من حديث عمران بن حصين أيضا أنهم قالوا يارسول الله ألا تقضيها لوقتها من الغد ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : لا ينهاكم الله عن الربا ويأخذكم منكم ، انتهى . قلت : ما ذكره الحافظ من عزو حديث عمران إلى أبى داود ، وتبعه فى ذلك العينى سبقه قلم من الحافظ ، أو تحريف من الناسخ فإن الحديث المذكور ليس فى أبى داود من حديث عمران بل من حديث أبى قتادة ، ولذا تعقب الشيخ فى البذل على الحافظ بأنه سهو منه فإن الحديث المذكور أخرجه أبو داود برواية ثابت البنانى عن عبد الله بن رباح عن أبى قتادة بلفظ : فإذا سهى أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد الوقت ، ثم أخرجه من حديث خالد بن سمير عن عبد الله بن رباح بلفظ : من أدرك منكم صلاة الغداة من غده صالحا فليقتض معها مثلها ، فالظاهر أن خالداً رواه بالمعنى كما فهمه ، وثابت البنانى ثقة من رواية الستة ، وخالد ليس من رواية الصحيحين ، وقال فيه صاحب التقريب صدوق يحم قلبا ، وفى التهذيب ذكر له ابن جرير الطبرى وابن عبد البر والبيهقى حديثا أخطأ فى لفظه منه ، وهى قوله فى الحديث كنا فى جيش الأمراء يعنى مؤتة والتبى صلى الله عليه وسلم لم يحضرها ، انتهى ، وهذا هو الحديث المذكور فهو قرينة أخرى أيضا على وهمه فى هذا اللفظ .

وليس ذلك إشارة (١) إلى دفع مذهب من ذهب إلى وجوب الترتيب ،
وذلك لأن المذكور ما هنا الوجوب بفور الذكر .

ثم لا يذهب عليك ما قال الكرمانى قوله: من نسى الخ ، فإن قلت انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلى إذا ذكر لكن القضاء
واجب على التارك عمداً أيضاً، قلت: قيد في الحديث بالنسيان لخروجه على الغالب ،
أو لانه مما ورد على السبب مثل أن يكون ثمة سائل عن حكم قضاء الصلاة المنسية،
أو لانه إذا وجب القضاء على المأمور فغيره أولى بالوجوب، وهو من باب التنبيه
بالأدنى على الأعلى، وقالت الظاهرية لا يجب قضاء الفائتة بغير عذر، قالوا إنه أعظم
من أن تخرج عن وبال معصيتها بالقضاء ، انتهى . قال العيني : إن تركها عامداً
فالجهور على وجوب القضاء أيضاً، وحكى عن داود وجمع يسير عدا ابن حزم منهم
خمس من الصحابة عدم وجوب القضاء على العامد لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء
المشروط فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلى إذا ذكر، والخمس الذين ذكرهم ابن حزم
من الصحابة : عمر ، وابنه عبد الله ، وصعد بن أبي وقاص ، وابن مسعود ،
وسلمان ، وغيرهم القاسم بن محمد ، وغيره الذين عددهم العيني ، ثم أجاب عن الحديث
بما تقدم في كلام الكرمانى ، ثم قال وادعى ناس بأن وجوب القضاء على العامد
يؤخذ من قوله نسى لأن النسيان يطلق على الترك سواء كان عن زهول أم لا كما في
قوله تعالى دنسوا الله فأنسأهم أنفسهم ، وقوله تعالى دنسوا الله فنفسهم ، أى تركوا
أمره تعالى فتركهم في العذاب انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله: ولا يعيد إلا تلك الصلاة، قال على بن المنير: صرح البخارى
بإثبات الحكم مع كونه مما اختلف فيه لقوة دليله ولكونه على وفق القياس
إذ الواجب خمس صلوات لا أكثر ، فنقضى الفائتة كل العدد المأمور به ولكونه

والذكر يقتضى سابقة النسيان .

على مقتضى ظاهر الخطاب لقول الشارع فليصلها ولم يذكر زيادة ، وقال أيضاً لا كفارة لها إلا ذلك فاستفيد من هذا الحصر أن لا يجب غير إعادتها ، وذهب مالك إلى أن من ذكر بعد أن صلى صلاة أنه لم يصل التي قبلها فإنه يصلى التي ذكر ثم يصلى التي كان صلاحها مراعاة للترتيب انتهى ، وقال الموفق : إن الترتيب واجب في قضاء الفوائت ، قال في رواية أبي داود دأى عن الإمام أحمد ، فيمن ترك صلاة سنة يصلها ويبعد كل صلاة صلاحها وهو ذاكر لما ترك من الصلاة ، وقد روى عن ابن عمر ما يدل على وجوب الترتيب ، ونحوه عن النخعي ومالك والليث وأبي حنيفة وإسحق ، وقال الشافعي لا يجب ، ولنا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم فات يوم الحندق أربع صلوات فصلاهن مرتبات ، وقال صلوا كما رأيتموني أصلي ، ودرى الإمام أحمد بإسناده عن أبي جمعة حبيب بن سماع وكان قد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم قال إن النبي صلى الله عليه وسلم عام الأحزاب صلى المغرب ، فلما فرغ قال هل علم أحد منكم أنى صليت العصر ؟ فقالوا يا رسول الله ما صليتها فأمر المؤذن فأقام الصلاة فصلى العصر ثم أعاد المغرب ، وروى أبو حفص بإسناده عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من نسى صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام ، فإذا فرغ من صلاته فليعد التي نسي ثم ليعد الصلاة التي صلى مع الإمام ، إذا ثبت هذا فإنه يجب الترتيب فيها وإن كثرت ، نص عليه أحمد ، وقال مالك وأبو حنيفة : لا يجب الترتيب في أكثر من صلاة يوم وليلة ، ومن صلى ناسياً للفائتة فصلاته صحيحة ، نص أحمد على هذا ، وقال مالك يجب الترتيب مع النسيان ، ولعله يحتاج بحديث أبي جمعة ، ولنا قوله عليه السلام عني لأمتي عن الخطأ والنسيان ، وأما حديث أبي جمعة فإنه من رواية ابن لهيعة ، وفيه ضعف ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم ذكرها وهو في الصلاة ، انتهى . وقال العيني بحثاً في حديث صلاته صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب فيه ما يدل على وجوب الترتيب بين الوقتة والفائتة ، وهو في قول النخعي والليث وغيرهما ، وبه قال أبو حنيفة

ولا شك أن الترتيب ساقط بالنسيان^(١) فليس في هذا الحديث ما يدخل على مثبت وجوب الترتيب ، والحجة له ما أورده

وأصحابه ومالك وأحمد وإسحق ، وقال طائوس : الترتيب غير واجب ، وبه قال الشافعي وأبو ثور وابن القاسم وسحنون ، وهو مذهب الظاهرية ، ومذهب مالك وجوب الترتيب كما قلنا ، ولا يسقط بالنسيان ولا يضيق الوقت ولا بكثرة الفوات ، كذا في شرح الإرشاد ، وفي شرح المجمع الصحيح : المعتمد من مذهب مالك سقوط الترتيب بالنسيان كما نطق به كتب مذهبه ، واستدل صاحب الهداية وغيره في مذهبه بما رواه الدارقطني ثم اليعقوبي في سننهما عن ابن عمر مرفوعا من نسي صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام الحديث المتقدم في كلام الموفق ، قال الدارقطني الصحيح أنه من قول ابن عمر ، ثم بسط اليعقوبي للكلام على رفعه ووقفه وكذا بسط الكلام عليهما في الأوجز ، وبسط فيه اختلافهم ، وسبب اختلافهم في وجوب الترتيب ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢

(١) قال الحافظ في حديث الصلاة يوم الاحزاب فيه ترتيب الفوات ، والاكثر على وجوبه مع الذكر لا مع النسيان ، وقال الشافعي : لا يجب الترتيب واختلفوا فيما إذا تذكر فاتت في وقت حاضرة ضيق هل يبدأ بالفاتتة وإن خرج وقت الحاضرة ، أو يبدأ بالحاضرة ، أو يتخير ؟ فقال بالاول مالك ، وبالثاني الشافعي وأصحاب الرأي وأكثر أصحاب الحديث ، وبالثالث أشهب انتهى . قلت قد عرفت فيما سبق أن الترتيب ليس بواجب عند الإمام الشافعي ، وهو واجب عند الأئمة الثلاثة الباقية ، واتفق الإمامان أبو حنيفة وأحمد على سقوطه عند النسيان ، وهو الصحيح المعتمد من مذهب مالك كما تقدم ، فالمسئلة متفقة عند الأئمة الثلاثة ١٢

المؤلف (١) بعد ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم فاتته الصلاة بمرات فلم يكن الترتيب واجباً لربما تركه في بعضها .

(١) أى فى باب قضاء الصلوات، فإنه رضى الله عنه ذكر فيه صلاته صلى الله عليه وسلم فى غزوة الأحزاب ، وأخرج فيه من حديث جابر فصلى العصر بعد ما غربت الشمس، قال الحافظ وقع فى الموطأ من طريق أخرى أن الذى فاتهم الظهر والعصر، وفى حديث أبى سعيد عند أحمد والنسائى: الظهر والعصر والمغرب ، وأنهم صلوا بعد هوى من الليل ، وفى حديث ابن مسعود عند الترمذى والنسائى أن المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق، الحديث، وفى قوله أربع صلوات تجوز لأن العشاء لم تكن فاتت ، قال اليعمرى: من الناس من رجح ما فى الصحيحين ، وصرح بذلك ابن العربى ، فقال إن الصحيح أن الصلاة التى شغل عنها واحدة وهى العصر ، ويؤيده حديث على رضى الله عنه فى مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ، ومنهم من جمع بأن الخندق كانت وقته أياماً فكان ذلك فى أوقات مختلفة فى تلك الأيام ، قال: وهو أولى، ويقويه أن روايتى أبى سعيد وابن مسعود ليس فيها تعرض لقصة عمر ، بل فيها أن قضاء للصلاة وقع بعد خروج وقت المغرب ، وأما رواية حديث الباب ففيها أن ذلك كان عقب غروب الشمس، انتهى وفى الهداية ولوفاته صلوات رتبها فى القضاء كما وجبت فى الأصل لأن النبى صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فضاء من مرتبها ، ثم قال صلوا كما رأيتمونى أصلى، انتهى. قال الزيلعى روى من حديث ابن مسعود والخدرى وجابر رضى الله عنهم ثم بسط تخريجها، ثم قال: إن ظاهر الحديث أن العشاء أيضاً من الفوائت وليس كذلك وإنما صلاها فى وقتها لكن لما أخرها عن وقتها والمعتاد له سماها الراوى فاتتة مجازاً ، وقوله: صلوا كما رأيتمونى أصلى ليس فى هذا الحديث بل هو فى حديث مالك بن الحويرث ، أخرجه البخارى فى الإذان ، فلو ذكره المصنف بالواو لكان أجود، انتهى ١٢ .

باب السمر مع الأهل والضيف

يعنى بذلك أن جواز السمر غير متوقف على كونه وعظا وذكرًا بل يجوز^(١) غير ذلك أيضا والمكروه ما كان سببا لفوت صلاة الفجر .
قوله : (فهو ^(٢) أنا) شروع في بيان قصة ضيفان أبو بكر

(١) اعلم أن الإمام البخارى ترجم باب ما يكره من السمر ، وذكر فيه حديث النهى عن الحديث بعد العشاء فكأنه أشار بالترجمة إلى أن المنهى عنه السمر لا مطلق الكلام ، فكان الترجمة شارحة للفظ الحديث في الرواية ، ثم استثنى منه التكلم في الخير وهو المراد في كلام الشيخ بالوعظ والذكر ، فترجم باب السمر في الفقه والخير ، قال ابن المنير : الفقه يدخل في عموم الخير لكنه خصه بالذكر تنويعاً بذكره وتنبيهاً على قدره ، وقد روى الترمذى من حديث عمر رضى الله عنه محسناً أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمر هو وأبو بكر في الأمر من أمور المسلمين وأنا معهم ، كذا في الفتح ، ، ولا تكرار بما تقدم من باب السمر بالعلم لأنه كان تحريضا وتنويعا بشأنه وههنا للاستثناء عن النهى فلا تكرار ، ثم استثنى ثانيا باب السمر مع الأهل والضيف ، قال ابن المنير : ما عاصله اقتطع البخارى هذا الباب من باب السمر في الفقه والخير لا لحطاط رتبته عن مسمى الخير لأن الخير متمحض للطاعة لا يقع على غيرها وهذا النوع من السمر خارج عن أصل الضيافة والصلة بالمأمر بهما فقد يكون مستغنى عنه في حقهما فيلحق بالسمر الجائز أو المتردد بين الإباحة والنقد ١٢ .

(٢) أمر النبي صلى الله عليه وسلم من كان معه طعام اثنين فليذهب بثالث وإن أربع فخامس أو سادس ، واختلفوا في معناه ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكى لما كان يفهم من قوله صلى الله عليه وسلم فليذهب بثالث أنه يجب على كل اثنين ثالث حتى يجب على طعام الأربعة خامس وسادس كلاهما ، خفف الأمر فيه

بعد بيان أضياف النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء القصة تبعاً واستطراداً .

وقال ليس ذلك بواجب بل فيه تحيير إن شاء فليذهب بخامس فقط ، وإن شاء فليذهب بخامس وسادس كليهما ، انتهى . وقال القسطلاني : قوله أو سادس أى فليذهب معه بواحد أو اثنين ، أو المراد إن كان عنده طعام خمسة فليذهب بسادس فهو من عطف جملة على جملة ، انتهى . وبسط الحافظ وغيره في إعراب خامس وسادس في أنهما مجروران بحذف حرف الجر ، أو مرفوعان على حذف المبتدأ أى المذهب به خامس أو سادس ، وقال أى فليذهب معه بخامس إن لم يكن عنده ما يقتضى أكثر من ذلك ، وإلا فليذهب بسادس مع الخامس إن كان عنده أكثر من ذلك ، والحكمة في كونه يزيد كل أحد واحداً فقط أن عيشهم في ذلك الوقت لم يكن منسجماً ، فمن كان عنده مثلاً ثلاثة أنفس لا يضيق عليه أن يطعم الرابع من قوتهم ، وكذلك الأربعة وما فوقها بخلاف ما لو زبدت الأضياف بعدد العيال فإنما ذلك إنما يحصل الاكتفاء فيه عند اتساع الحال ، وأوفيه للتبويب أو للتخير ، انتهى .

ولما بنى النبي صلى الله عليه وسلم الأضياف على عدد العيال بين عبد الرحمن عددهم بقوله فهو أنا وأبى الخ ، لكنهم اختلفوا في شرح قوله ولا أدري الخ ، قال الحافظ : قوله فهو أنا الخ ، القائل هو عبد الرحمن بن أبى بكر ، وقوله فهو الضمير للأن ، وقوله أنا مبتدأ وخبره محذوف يدل عليه السياق ، وتقديره في الدار ، وقائل هل قال أبو عثمان الراوى عن عبد الرحمن كأنه شك في ذلك ، وقوله بين بيتنا أى خدمتها مشتركة بين بيتنا وبيت أبى بكر وهو ظرف للخادم والحادم لم أعرف اسمها ، انتهى . قال الكرماني : قوله وخادم يحتمل العطف على أى وعلى امرأتى والثانى أقرب لفظاً انتهى ، وعلى هذا يكون الخادم أيضاً داخلاً في الشك وهو مختار مولانا الشيخ أنور نور الله مرقده ، إذ قال في « الفيض » : لأدري من قول الراوى أنه لم يحفظ هل ذكر الخادم والزوجة أم لا ، انتهى . وقال العيني : قوله

قوله : (وإن أبا بكر تعشى الخ) فيه ^(١) دلالة على أن الأكل بعد

خادم بالرفع عطف على امرأتى على تقدير أن يكون امرأتى موجوداً فيه وإلا فهو عطف على أمى ، انتهى . وعلى هذا فهو ليس بشكوك فيه ، وهو مختار الشيخ قدس سره إذ قال فى تقرير مولانا محمد حسن المكي وخادم عطف على أمى لأن الشك فى مجرد قوله وامرأتى لا غير ، انتهى . وهذا هو الوجه عندى ، وسكت عن ذلك الحافظ ، وأخرجه أحمد بمدة طرق بهذا السياق وعلى هذا فكان أهل البيت أربعة على اليقين فكان حقه أن يذهب بخامس أو سادس لكنه ذهب بسابع أيضاً ، ويؤيده ما قال القسطلانى إن أبا بكر رضى الله عنه جاء معه بثلاثة من أهل الصفة لأنه كان عنده طعام أربعة ولعله أخذ سابعاً زائداً على ما ذكره صلى الله عليه وسلم من قوله : من كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس لإرادة أن يؤثر بنصيبه إذ ظهر أنه لم يأكل أولاً معهم ، انتهى . ويؤيده أيضاً ما قال العيني : إن أبا بكر رضى الله عنه كان من المكثرين من عنده طعام أربعة فأكثر . انتهى . فكلام القسطلانى والعيني كليهما نص فى أن طعام الأربعة كان متيقناً ، فلو كان الخادم أيضاً مشكوكاً فيه كان المحقق طعام الثلاثة فقط ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ مهنا ظاهر من سياق البخارى فإن ظاهر سياقه أن تعشى أبى بكر رضى الله عنه كان مع أضيافه صلى الله عليه وسلم قبل العشاء وتعشى النبي صلى الله عليه وسلم وحده كان بعد العشاء ، ويؤيده ما فى تقرير مولانا محمد حسن المكي وألفظه : يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر لا طعام خورا نيديش از نماز عشاء وخود طعام نخورد بلکه هرگاه نماز خواندیس ازان طعام خورد . انتهى . وتعريه أنه صلى الله عليه وسلم أطعم أبا بكر قبل الصلاة ولم يتعش هو صلى الله عليه وسلم بنفسه إلا بعد الصلاة وبخالفهما ما فى تقرير مولانا حسين على قوله فليت تعشى هذا هو

العشاء جائز وأن المضيف^(١) لا يجب عليه أن يأكل مع أضيافه ، والأمرو موكول إلى

التفصيل ، ولا تتوهم أن تعشى النبي صلى الله عليه وسلم بعد العشاء انتهى . وقال الكرماني قوله فلبث عنده حتى تعشى الخ ، فإن قلت هذا مشعر بأن التعشى عند النبي صلى الله عليه وسلم كان بعد الرجوع إليه وما تقدم أشعر بأنه كان قبله ، قلت : الأول حال أبي بكر في عدم احتياجه إلى طعام عند أهله ، والثاني هو سوق القصة على الترتيب الواقع ، أو الأول كان تعشى أبي بكر ، والثاني كان تعشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي بعض نسخ مسلم : حتى نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انتهى . وبسط شراح البخارى في معاني هذا الكلام ، واختلاف ألفاظ الروايات بما لا يسهل هذا المختصر ، ولا ريب في أن تعشى أبي بكر رضى الله عنه مع أضيافه في بيته بعد الرجوع من بيت النبي صلى الله عليه وسلم كان بعد العشاء ، فهذا نص في مقصد الشيخ ، وفي تراجم شيخ المشايخ في هذا الحديث تقديم وتأخير لأن أكله رضى الله عنه وحسنه في بيته ينبغي أن يذكر قبل قوله : فشبوا ، وما وقع في الحديث من قوله تعشى أبو بكر عند النبي صلى الله عليه وسلم فتقرير الكلام أن يقال إن قول الراوى ثم لبث حتى صليت العشاء تفصيل لما سبق من قوله تعشى أبو بكر ، انتهى . وعلى هذا يكون تعشى الجميع بعد العشاء ، وأيضاً فالرجوع في حديث إذا وضع العشاء وأقيمت الصلاة صلاة المغرب كما حققه الحافظ في الفتح في هذا الباب والطحاوى في مشكل الآثار ، وقد أخرج أبو داود في أحاديث ليلة القدر من حديث عبد الله بن أنيس أنه صلى الله عليه وسلم صلى المغرب ثم دخل بيته فأتى بعشائه فأكل منه ١٢ .

(١) وحديث أنس في قصة خياط أضاف النبي صلى الله عليه وسلم وأصرح دلالة على ذلك ، وترجم عليه البخارى باب من أضاف رجلاً إلى طعام وأقبل هو على عمله ، قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى أنه لا يتحتم على الداعي أن يأكل مع المدهو وفي قصة أضياف أبي بكر أنهم امتنعوا أن يأكلوا حتى يأكل معهم وأنه أنكر ذلك ، انتهى ١٢ .

رأيه إن شاء أكل معهم ، وإن شاء انفرد كما فعله (١) النبي صلى الله عليه وسلم قوله فقال : (والله لا أطعمه) متعلق بالقصة (٢) التي حذفها المؤلف اختصاراً (قوله : إنما كان ذلك من الشيطان) .

(١) فإن ظاهر سياق البخارى هذا أنه صلى الله عليه وسلم تعشى منفرداً بعد العشاء ، وتعشى أبو بكر رضى الله عنه قبل العشاء ، ، لعله تعشى مع أضيافه صلى الله عليه وسلم ، لكن القسطلانى أول تعشى أبى بكر منفرداً وهو خلاف الظاهر ١٢ .

(٢) قال الحافظ : وفى رواية الجريدى يعنى فيما سياتى فى كتاب الادب فقال إنما انتظرونى والله لا أطعمه أبداً فقال الآخرون والله لا نطعمه حتى تطعمه ، وفى رواية أبى داود من هذا الوجه فقال أبو بكر : ما منكم ؟ قالوا : لمكانك ، فقال : والله لا أطعمه أبداً . انتهى . قلت : والقصة التى أشار إليها الشيخ ذكرها مسلم بطولها ولفظه عن عبد الرحمن بن أبى بكر قال : نزل علينا أضياف لنا ، قال : وكان أبى يتحدث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل قال : فانطلق وقال : يا عبد الرحمن افرغ من أضيافك ، قال : فلما أمسيت جئنا بقرام ، قال : فأبوا ، قالوا : حتى يحىء أبو منزلنا فيطعم معنا ، فقلت : لهم إنه رجل حديد ، ولأنكم إن لم تفعلوا خفت أن يصيبني منه أذى ، قال : فأبوا ، فلما جاء لم يبدأ بشيء أول منهم ، فقال : أفرغتم من أضيافكم ؟ قالوا : والله ما فرغنا ، قال : ألم أمر عبد الرحمن ؟ قال : وتحييت عنه ، قال : يا عبد الرحمن ، قال : فتحييت ، فقال : يا غنتر أقسمت عليك إن كنت تسمع صوتي إلا جئت ، قال : لجئت ، فقلت : والله مالى ذنب ، هؤلاء أضيافك فسلم ، قد أتيتهم بقرام ، فأبوا أن يطعموا حتى تحيىء ، فقال : مالم أن لا تقبلوا عنا قراكم ؟ فقال أبو بكر : والله لا أطعمه الليلة ، فقالوا : والله لا نطعمه ، الحديث ، وب نحو ذلك أخرجه البخارى فى كتاب الادب ، وأبو داود فى الايمان ١٢ .

فيه تنبيه^(١) على أن يمينه هذه لم تكن خيرا ، وفيه الترجمة حيث تكلموا بمثل تلك المقالات ، ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم حين استمع القصة .
 قوله : (وكان يبتا وبين قوم عقد فضى الاجل) وحان قتالهم ؛ فبعث النبي صلى الله عليه وسلم اثني عشر رجلا لقتالهم^(٢) مع كل منهم رجال فأكلوا منها جميعا ، ولعل

(١) إذ نسب إلى الشيطان ، قال الحافظ : ووجه الاستدلال من الحديث اشتغال أبي بكر رضي الله عنه بعد صلاة العشاء بجيئه إلى بيته ومراجعته لخبر الأضياف واشتغاله بما دار بينهم ، وذلك كله في معنى السمر ، لأنه سمر مشتمل على مخاطبة وملاطفة ومعاتبه ، انتهى . وما أفاده الشيخ رضي الله عنه أوضح ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ رضي الله عنه محتمل لسياق البخارى ، لكن الظاهر من كلام الشراح كلهم أن هذه الاثني عشر جاءوا إلى المدينة لتجديد عهدهم ، وهو الظاهر من تقرير مولانا حسين على الفنجاني ، ولفظه : قوله قوم عقد فجاء القوم بعد مضي المدة تابعين ، ففرق هذا القوم النبي صلى الله عليه وسلم اثني عشر فرقة وعين على كل عريفا ، انتهى ربه جزم في فيض الباري إذ قال قوله الاجل يعني العهد وقد كانت مدته تمت وكان نقيب القوم جاءوا ليتكلموا في أمرهم فقسمن نقيباهم اثني عشر نقيباً انتهى . وقال القسطلاني تبعا لغيره قوله : فضى الاجل فجاءوا إلى المدينة ففرقنا حال كون المفرق اثني عشر رجلا ولغير الأربعة اثنا عشر بالالف على لغة من يجعل المثني المقصور في أحواله الثلاثة ، والمعنى ميزنا أو جعلنا كل رجل من اثني عشر رجلا فرقة ، ولأبي ذر ففرقنا بالعين المهمة وتشديد الراء أى جعلناهم عرقا انتهى . وقال الحافظ قوله : ففرقنا كذا ههنا من التفريق أى جعلهم اثني عشر فرقة ، وحكى الكرماني أن في بعض الروايات ففرقنا بقاف وتحية من القرى وهو الضيافة ولم أقف على ذلك ، وقوله اثنا عشر كذا للمصنف ، وعند مسلم

الوجه (١) في بحث الطعام إليه صلى الله عليه وسلم ما كان قد نوى أن يكون للفقراء، والزيادة الناشئة عن الشيء ملحقة به فكانت البركة في حكمه أيضاً، فأحب أن يكون

اثنى عشر وهو ظاهر، والأول على طريق من يجعل المتنى بالرفع في الأحوال الثلاثة، ومنه قوله تعالى: «إن هذان لساحران»، ويحتمل أن يكون ففرقنا على بناء المجحول فارتفع اثنا عشر على أنه مبتدأ وخبره مع كل رجل منهم، انتهى. وقال العيني: ففرقنا من التفريق والراء مفتوحة والضهير المرفوع فيه يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلمة ناء مفعوله، أي فجاءوا إلى المدينة أي جعل كل رجل من اثنى عشر فقة، وفي رواية مسلم ففرقنا بالعين المبهمة والراء المشددة أي جعلنا عرفاء تقباء على قومهم، وفيه دليل لجواز تعريف العرفاء على العساكر ونحوها، انتهى. وقال الحافظ: والحاصل أن جميع الجيش أكلوا من تلك الجفنة، انتهى. ولهظ الجيش يومئذ إلى ما أفاده الشيخ قدس سره ١٢.

(١) والأوجه عندى الوجه الثاني الآتي بقوله ويمكن، ويشكل على هذا الوجه الأول أكله بنفسه وأشد منه أكله صلى الله عليه وسلم منه فإنه رضى الله عنه لو أراد التصديق على الفقراء كيف أكل منه صلى الله عليه وسلم كما سيأتي في باب قول الضيف لصاحبه لا آكل حتى تأكل بلفظ: فبعت بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر أنه أكل منها، ودأبه صلى الله عليه وسلم في ذلك معروف كما سيأتي في باب قبول الهدية عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه أهديه أم صدقة؟ فإن قيل صدقة قال لأصحابه: كلوا ولم يأكل، وإن قيل هدية ضرب يده فأكل معهم ١٢

الكل للفقراء كما نوى ، ويمكن أن يكون (١) بسمه إليه تحدينا بنعمة الرب تبارك وتعالى وإشراكا لأصحابه وأحبابه فيما من الله به عليه .

(١) هذا هو الأوجه عندى ، قال الكرماني وتبعه العيني وغيره في فوائد الحديث : وفيه الأكل من طعام ظهرت فيه البركة ، وفيه إهداء ما ترجى ركنه لأهل الفضل ، وفيه كرامة ظاهرة للصدى رضى الله عنه ، وفيه إثبات كرامات الأولياء ، وهو مذهب أهل السنة ، انتهى . قال الحافظ : والحاصل أن جميع الجيش أكلوا من تلك الجفنة التي أرسل بها أبو بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وظهر بذلك أن تمام البركة في الطعام المذكور كانت عند النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن الذى وقع فيها في بيت أبي بكر رضى الله عنه ظهور أوائل البركة فيها وأما انتهؤها إلى أن يكفى الجيش كلهم فما كان إلا بعد أن صارت عند النبي صلى الله عليه وسلم على ظاهر الخبر ، والله أعلم . وقد روى أحمد والترمذى والذئبانى من حديث سمرة قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم بقصعة فيها ثريد فأكل ، وأكل القوم فما زالوا يتداولونها إلى قريب من الظهر يأكل القوم ثم يقومون ، ويمشى قوم فيتعاقبونه ، فقال رجل : بل كانت تمد بطعام ، قال أما من الأرض فلا ، إلا أن تكون كانت تمد من السماء ، قال بعض شيوخنا : يحتمل أن تكون هذه القصعة هى التي وقع فيها في بيت أبي بكر ما وقع ، انتهى . قلت : لكن سياق القصتين مختلف كما ترى فإن قصعة أبي بكر أكل منها اثنا عشر عرفاء مع أتباعهم ولا يحتاج مثل هذه الجماعة إلى الأكل إلى الظهر ، ثم بسط الحافظ في فوائد الحديث ، وذكر من جملتها وفيه التبرك بطعام الأولياء والصلحاء ، وفيه عرض الطعام الذى تظهر فيه البركة على الكبار ، وقبولهم ذلك ، وفيه ما يقع من لطف الله تعالى أولياءه ، وذلك أن خاطر أبي بكر نشوش ، وكذلك ولده وأهله وأضيافه بسبب امتناعهم من الأكل وتكدر خاطر أبي بكر رضى الله عنه حتى احتاج إلى ما تقدم ذكره .

كتاب الأذان^(١)

قوله : (وقوله تعالى وإذا نادىتم إلى الصلاة) ولما ثبت الأذان^(٢) بالآية كان له بدء أيضا وإن لم يذكر فيها صراحة، وكذلك في الآية الثانية، مع أن مطلق ذكر الأذان في الآية من غير ذكر البدء كاف للنسابة بين الآية والترجمة ولا يفتر إلى إبداء البدء في الآية .

من الحرج بالهلف وبالحنث وبغير ذلك ؛ فتدارك الله تعالى ذلك ورفع عنه بالكرامة التي أبداهما فاققلب ذلك الكدر صفاء ، والتكدر سرورا ، وقه الحمد والمنة ، انتهى . ثم سكت الحافظ عن براعة الاختتام في آخر كتاب المواقيت والظاهر عندي في قوله ومضى الأجل ١٢ .

(١) قال العيني : الأذان الإعلام من أذن يؤذن تأذينا وأذانا مثل كلم يكلم تسليما وكلاما ، فالأذان والكلام اسم المصدر القياسي ، وأصله من الأذن كأنه يلقي في أذن الناس بصوته ، انتهى . وقال الحافظ : الأذان لغة الإعلام ، قال تعالى « وأذان من الله ورسوله » واشتقاقه من الأذن بفتحتي وهو الاستماع ، وشرعا الإعلام بوقت الصلاة بالفاظ مخصوصة ، قال القرطبي وغيره : الأذان على قلة ألفاظه مشتمل على مسائل العقيدة لأنه بدأ بالأكبرية وهي تتضمن وجود الله وكلامه ، ثم نفى بالتوحيد ونفى الشريك ، ثم بإثبات الرسالة ، ثم دعا إلى الطاعة مخصوصة أقوى الشهادة بالرسالة لأنها لا تعرف إلا من جهة الرسول ثم دعا إلى الفلاح وهو البقاء الدائم ، وفيه الإشارة إلى المعاد ، ثم أعاد ما أعاد توكيذا ويحصل من الأذان الإعلام بدخول الوقت والدعاء إلى الجماعة وإظهار شعار الإسلام ، والحكمة في اختيار القول له دون الفعل سهولة القول وتيسيره لكل أحد في كل زمان ومكان ، انتهى ١٢ .

(٢) ويظهر من كلام الشراح أن الآيتين تشيران إلى البدء أيضاً ، قال الحافظ :

في الآية الاولى يشير بذلك إلى أن ابتداء الاذان كان بالمدينة ، وقد ذكر بعض أهل التفسير أن اليهود لما سمعوا الاذان قالوا لقد ابتدعت يا محمد شيئاً لم يكن فيما مضى فنزلت : وإذا ناديتهم إلى الصلاة ، الآية ، وقال أيضاً في الآية الثانية يشير بذلك أيضاً إلى الابتداء لأن ابتداء الجمعة كان بالمدينة .

واختلف في السنة التي فرض فيها ، فالراجح أن ذلك كان في السنة الاولى ، وقبل بل كان في الثانية ، وروى عن ابن عباس أن فرض الاذان نزل مع هذه الآية ، أخرجه أبو الشيخ ، انتهى . وما قال إن فرض الجمعة بالمدينة المنورة يختلف فيه بين الأئمة ، وقال العيني : ذكر الآيتين إما للتبرك أو لإرادة ما بوب له وهو بدء الاذان وأن ذلك كان بالمدينة ، والآيتان مدينتان ، ثم قال بعد ذكر رواية أبي الشيخ عن ابن عباس المذكورة : وأما الآية الاولى ففي سورة المائدة ، وإيراد البخاري هذه الآية ههنا إشارة إلى أن بدء الاذان بالآية المذكورة كما ذكرناه ، وعن هذا قال الوعشمري في تفسيره : قيل فيه دليل على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالتمام وحده ، انتهى . وعلى هذا فيكون غرض الإمام البخاري بذكر الترجمة وإيراد الآيتين المدينتين الإشارة إلى ترجيح شرعيته بالمدينة رداً على ما روى في بعض الروايات من شرعيته ليلة الإسراء ، كما روى من حديث أنس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم بسطها الحافظ مع الكلام عليها ، وقال العيني : واختلفوا في ذلك فهم من قال : إن الاذان كان واجباً لا مناماً ، وقيل إنه أخذ من أذان إبراهيم عليه السلام في الحج ، وأذن في الناس بالحج ، الآية . فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقيل نزل به جبرائيل عليه الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم ، والأكثرون على أنه كان برؤيا عبد الله بن زيد وغيره ، انتهى ١٢ .

قوله (ذكروا النار والناقوس فذكروا اليهود والنصارى) هذا اختصار (١) فإن النار كانت للجوس ولم (٢) يذكروا في هذه الرواية ، وكان البوق لليهود فلم يذكروا وقد ذكروا .

قوله : قم (فنادى بالصلاة) إن أريد (٣) بالنداء هو الأذان الاصطلاحي ،

(١) قال الحافظ: كذا ساقه عبد الوارث مختصراً ورواية عبد الوهاب الآتية في الباب الذي بعده أوضح قليلا حيث قال : ولما كثر الناس ، الحديث وأوضح منه رواية روح بن عطاء عن خالد عند أبي الشيخ ولفظه : فقالوا لو اتخذنا ناقوسا ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ذلك للنصارى ، فقالوا لو اتخذنا بوقا ؟ فقال : ذلك لليهود ، فقالوا لو رفعنا نارا ؟ فقال ذلك للجوس ، فعلى هذا ففي رواية عبد الوارث اختصار ، كأنه كان فيه ذكروا النار والناقوس والبوق فذكروا اليهود والنصارى والجوس ، واللف والنشر فيه معكوس ، فالنار للجوس ، والناقوس للنصارى ، والبوق لليهود ، وسيأتى في حديث ابن عمر رضى الله عنهما التخصيص على أن البوق لليهود ، وقال الكرماني : يحتمل أن تكون النار والبوق جميعا لليهود . جمعا بين حديثي أنس وابن عمر ، ورواية روح تغنى عن هذا الاحتمال ، انتهى . وأخرج أبو داود عن أبي عمير عن عروة له من الانصار في حديث مشاورته صلى الله عليه وسلم في ذلك ، قال : وذكر له القنقع يعنى الشبور فلم يعجبه ذلك وقال : هو من أمر اليهود ، الحديث ، قال الشيخ في البذل : قال في القاموس كالتور البوق وهو الذى ينفخ فيه ليخرج منه الصوت انتهى ١٢ .

(٢) (ولم يذكروا) أى الرواة في هذه الرواية فلم يذكر البخارى أيضا في هذا الحديث (وقد ذكروا) أى الصحابة البوق أيضا كما في روايات أخرى تقدم ذكرها ١٢ .

(٣) هذان الاحتمالان معروفان عند الشراح : قال القرطبي : يحتمل أن يكون عبد الله بن زيد لما أخبر رؤياه وصدقته النبي صلى الله عليه وسلم بادر عمر رضى الله عنه

ففى الرواية اختصار من وسطها : فإن الأذان المعروف لم يترتب على قول عمر فوسط القصة غير مذكور ، وإن أريد (١) النداء بالصلاة ، قولهم الصلاة جامعة فأخر القصة وهو لإعلام الملك عن صفة الأذان غير مذكور .

قوله : (وأن يوتر الإقامة (٢)) وما ينبغى أن لا ينفل عنه أن قرأهم الله أكبر الله أكبر مجموعهما كلمة واحدة .

فقال : أولا تبغثون رجلا ينادى؟ أى يؤذن للرؤيا المذكورة ، وعلى هذا فالفاء فى سياق حديث ابن عمر هى الفصيحة والتقدير فافترقوا ، فرأى عبد الله بن زيد لجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقص عليه قصده ، فقال عمر رضى الله عنه وتعقبه الحافظ بأن سياق حديث عبد الله بن زيد يخالف ذلك فإن فيه : فسمع عمر رضى الله عنه الصوت فخرج فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : لقد رأيت مثل الذى رأى إلى آخر ما بسطه ، ورد العيني على تعقب الحافظ . وذكر ما يقوى القرطبي ثم قال الحافظ : قال عياض : المراد بالإعلام المحض بحضور وقتها لا خصوص الأذان المشروع ، وأغرب الفاضل أبو بكر بن العربي فحمل قوله أذن على الأذان المشروع ، وطعن فى صحة حديث ابن عمر رضى الله عنهم وقال : حجبا لإبراهيم عيسى كيف صححه ، والمعروف أن شرع الأذان إنما كان برؤيا عبد الله بن زيد ، وتعقبه الحافظ . بأنه لا تدفع الأحاديث الصحيحة بمثل هذا مع إمكان الجمع ، قال : وكان اللفظ الذى ينادى به بلال للصلاة : الصلاة جامعة ، أخرجه ابن سعد فى الطبقات من مراسيل سعيد بن المسيب انتهى ١٢ .

(١) رجع الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى هذا الاحتمال الثانى ونفى الاول ، وهكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكي ولفظه قوله : فناد بالصلاة أى بقوله الصلاة جامعة ، لا بالأذان الممهود ، لانه شرع بعد هذا بالرؤيا ، أما موضع الترجمة فقد حذف من هذا الحديث ، وفيه إختصار ، انتهى ١٢ .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يتوهم من لفظ الإيتار أن لفظ الله أكبر أيضا مرة

قوله: (أذا ناسمحا) أشار بزيادة هذا الأثر^(١) إلى أن المراد بالرفع في الرواية

واحدة، وما أفاده الشيخ مجمع عليه عند الأئمة الأربعة لأن الحنفية لم يقولوا بإيتارها والأئمة الثلاثة الباقية قائله بها، وألفاظ الإقامة عند مالك عشر لإيتار لفظ الإقامة، وعند الشافعي وأحمد إحدى عشرة لثنية لفظ. قد قامت الصلاة، كما بسط في الأوجز، وهذا لا يستقيم إلا أن يعد الله أكبر الله أكبر كلمة واحدة، ومعنى قوله يوتر الإقامة أن يأتي بها في نفس واحد، كما بسطه في فيض الباري، وأجاب عن الاستثناء بأنه استثناء من مفهوم الكلام، وهو أنه لا فرق بين الأذان والإقامة إلا بالشفعية والوترية غير قد قامت الصلاة فإنه ليس في الأذان، فالاستثناء مما يفهم من الاتحاد بين كلمتهما، على أن المالكية حكموا عليه بالإدراج، انتهى ١٢.

(١) قال الحافظ: هذا الأثر وصله ابن أبي شيبه أن مؤذنا أذن فطرب في أذانه فقال له عمر بن عبد العزيز فذكره ولم أقف على اسم هذا المؤذن، وأظنه من نفي سعد القرظ، لأن ذلك وقع حيث كان عمر بن عبد العزيز أميراً على المدينة، والظاهر أنه خاف عليه من التطريب الخروج عن الخشوع، لأنه أنهاه عن رفع الصوت، انتهى. وقال العيني: مطابقة هذا الأثر للترجمة ما قاله الداودي لعل هذا المؤذن لم يكن يحسن مد الصوت إذا رفع بالأذان فعله وليس أنه أنهاه عن رفع الصوت، وقال العيني: كأنه كان يطرب في صوته ويتنغم ولا ينظر إلى مد الصوت مجرداً عن ذلك، فأمره عمر بن عبد العزيز بالسباحة وهي السهولة، وهو أن يسمح بترك التطريب يريد صوته، وبذلك على ذلك ما رواه الدارقطني بإسناد فيه لين عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم كان له مؤذن يطرب فقال له صلى الله عليه وسلم: المؤذن سهل سمح، فإن كان أذانك سهلاً سمحاً وإلا فلا تؤذن، ويحتمل أن هذا المؤذن

والترجمة هو الذي لا يورث البحة^(١) والخشونة في الصوت ، وهو الرفع البالغ إلى حد يتعب صاحبه ، بل المراد الرفع الغير المتعب ، والله أعلم .

قوله : (فقولوا مثل ما يقول المؤذن) فيه تغليب^(٢) وإلا ففي الحيلتين ليس الجواب مثل قوله .

لم يكن يفصح في كلامه ويفغم ، فأمره عمر بن عبد العزيز بالسباحة في أذانه ، وهي ترك الغمغمة بإظهار الفصاحة ، وهذا لا يكون إلا بعد الصوت بحدته ، انتهى . والأوجه عندى في مناسبة الأثر بالبالب أن التطريب يكون مانعا في رفع الصوت فأمره بالترك ليكون أعون في رفع الصوت ، وما أفاده الشيخ قدس سره في توجيه المناسبة أجود وأوفق بالترجمة والرواية ، إلا أن تمام أثره المذكور في ابن أبي شيبة يدل على أن نكيره كان على التطريب فتأمل ١٢ .

(١) بضم الموحدة وشدة الحاء المهملة ، قال المجد : بحثت أجمع بها : إذا أخذته بحبة وخشونة وغلظ في صوته ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) هذا هو المرجح عند الأئمة الأربعة كما بسط في الأوجز ، قال الزرقاني تبعاً للحافظ وهو المشهور عند الجمهور ، وقيل يجمع بينهما ، نقله الشامي عن البعض وهو وجه لبعض الخنايلة ، وقول لبعض المالكية ، لكن المشهور الراجح عند الأربعة هو الأول كما في الأوجز ، قال الحافظ : وقال ابن المنذر : يحتمل أن يكون ذلك من الاختلاف المباح فتارة يقول كذا ، وتارة كذا ، وقال الطيبي : معنى الحيلتين هلم بوجهك وسريرتك إلى الهدى عاجلا والفوز بالنعيم آجلا ، فناسب أن يقول هذا أمر عظيم لأستطيع مع ضعف القيام به إلا إذا وفقني الله بحوله وقوته ، وروى عن سعيد بن جبير كان يقول في جواب الحيلتين ممعنا وأطعنا وقبل مهما أتى به مما يدل على التوحيد والإخلاص كفاه ، وهو اختيار الطحاوى ، وقبل فيه وجوه آخر ذكرها الحافظ ١٢ .

قوله: (إلى قوله) يعنى (١) أنه ذكر أن الجواب بمثل قوله إلى هذا لا بعده .

(١) هذا هو الصحيح فى معنى الحديث لرواية يحيى بن أبى كثير الآتية ، وقد بسط الحافظ فى تخريج طرق حديث معاوية ، وقال العيني : اختصر البخارى حديث معاوية هنا ، وقد روى حديثه بألفاظ مختلفة ، ولذا قال أبو عمر : حديث معاوية فى هذا الباب مضطرب ، بيان ذلك أنه روى عنه مثل ما يقول المؤذن من أول الأذان إلى آخره ، رواه الطحاوى عن محمد بن خزيمة بسنده إلى محمد بن عمر الليثى عن أبيه عن جده عن معاوية قال : سمعت النبی صلى الله عليه وسلم يقول إذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل مقالته ، أو كما قال : وروى عنه أن يقول مثل قول المؤذن إلا فى الحيعلتين فيقول لاحول ولا قوة إلا بالله ، وهو رواية الطبرانى فى الكبير برواية معاذ بن المنى بسنده إلى محمد بن عمرو عن أبيه عن جده قال : أذن المؤذن عند معاوية فقال : الله أكبر الله أكبر ، قال معاوية : الله أكبر الله أكبر الحديث . فيه إجابة الحيعلتين بالحوقة والباقي مثل المؤذن ، ثم قال : هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى عنه مثل ما يقول طائفة أن يقول مثل ما يقول فى التشهد والتكبير دون سائر الألفاظ ، وهو رواية عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن عيينة عن مجمع الأنصارى أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف حين سمع المؤذن كبر وتشهد بما تشهد به : ثم قال : هكذا حدثنا معاوية أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كما يقول المؤذن ، فإذا قال أشهد أن محمداً رسول الله فقال وأنا أشهد ، ثم سكت ، وروى عنه مثل ما يقول طائفة أخرى وهو أن يقول مثل ما يقول المؤذن حتى يبلغ حتى على الصلاة حتى على الفلاح فيقول لاحول ولا قوة إلا بالله بدل كل منهما مرتين على حسب ما يقول المؤذن ، ثم لا يزيد على ذلك ، وليس عليه اسم الأذان ، وهو رواية البخارى عن معاذ بن فضالة المذكورة فى هذا الباب . وما قال العلامة العيني هو رواية البخارى عن معاذ بن فضالة لم أتحصله بعد ، بل لو

قوله : (فأقرع بينهم) والقرعة منسوخة ^(١) عندنا لإثبات الحكم ، وأما لإطابة القلب ودفع تهمة الجور عن نفسه فلا .

قال هو رواية البخارى عن إسحق بن راهويه لكان وجها ، قال الحافظ بخا في الحديث : إن قوله قال يحيى ليس تعليقا من البخارى كما زعمه بعضهم ، بل هو عنده بإسناد إسحق ، وأبى الحافظ قطب الدين احتمالا أنه عنده بإسنادين ، انتهى ، وعلى هذا يحتمل رواية معاذ بن فضالة أيضا لكن الظاهر الاول ، قلت : وما حكى العلامة العيني عن معاوية بن حديث أبى أمامة هو وجهه للمالكية كما فى الاوجز أن جواب الاذان إلى التشهد فقط ١٢ .

(١) هذا هو المعروف عند الحنفية بسط على ذلك الطحاوى فى مشكله فى مواضع منها ما قال فى باب حديث المعتق لعبيده الستة فى مرض موته فى الحكم بالقرعة إن أهل العلم مختلفون فى ذلك ، فطائفة تقول هى مستعملة فى ذلك منهم كثير من أهل الحجاز والشامى ، وطائفة يقولون إنها منسوخة ، وعن يقول ذلك أبو حنيفة وأصحابه ، وكثير من أهل الكوفة وسواهم ، ثم قال بعد ذكر حجة القائلين بالنسخ فى ذلك ، فإن قال قائل كيف يكون القرعة منسوخة وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعملها بين نسائه عند إرادته للسفر بإحداهن ، فكان الجواب : إن الذى ذكرنا من القرعة المنسوخة هى القرعة المستعملة فى الأحكام بها حتى يلزم لزوم ما يحكم فيه بما سواها من اليناث وغيرها ، وهذا الذى ذكرت فلم يستعمل على سبيل الحكم به ، وإنما استعمل على تطيب النفس ونفى الظنون ، لانه قد كان له صلى الله عليه وسلم أن يسافر بغير أحد من نسائه وإنه كان له أن يسافر دون بعضهن ، انتهى مختصراً ، قلت : وترجم الإمام البخارى لهذه المسألة فى مواضع من صحيحه ، منها منها باب الاستهام فى الاذان ، ومنها ما سيأتى من باب هل يقرع فى القدمة ،

باب الكلام فى الأذان

ولا بأس به^(١) عندنا أيضاً ما لم يخل بالمقصود ، وهو الإعلام ، بأن يوقع بكلامه

ومن باب القرعة فى المشكلات ، ومن باب إذا تسارع قوم فى اليمين ، ومن باب القرعة بين النساء ، وأنت خير بأن هذه المواضع كلها من القرعة التى لم ينسكرها الحنفية ، ولم يترجم الإمام البخارى بقرعة قالت الحنفية بنسخها فى موضع ما من كتابه ، فهل هذا مصير منه رحمه الله أيضاً إلى أن القرعة فى المشكلات لطيب القلب لا لإثبات الحكم ؟ فتأمل ١٢ .

(١) قلت : ليس مراد الشيخ بقوله لا بأس بالإباحة كما يومه ظاهر اللفظ لأن المعروف فى كتب الفقه الكراهة ؛ فى الأوجز قال النووى فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما إنها تقال بعد الأذان ، وفى حديث ابن عباس أنها تقال فى الأذان ، فلا حجة فى حديث الباب على جواز التكلم فى الأذان ، ثم التكلم فيه يختلف بين الأئمة ، فكرهه الأئمة الثلاثة ، ورخص فيه الإمام أحمد كما فى الاستذكار ولم يقل أحد منهم بإعادته لمن تكلم إلا ابن شهاب بسند ضعيف ، وقال الموفق : لا يستحب أن يتكلم فى الأذان ، وكرهه طائفة من أهل العلم ، قال الأوزاعى : لا نعلم أحداً يقتدى به فعل ذلك ، ورخص فيه الحسن وعطاء وقتادة ، فإن تكلم بكلام يسير جاز وإن طال الكلام بطل الأذان ، انتهى . وقال الشيخ فى البذل : يختلف العلماء فى الكلام فى أثناء الأذان ، قال الحافظ : وحكى ابن المنذر الجواز مطلقاً عن عروة وعطاء والحسن وقتادة ، وبه قال أحمد ، وعن النخعى وابن سيرين الكراهة ، وعن أبى حنيفة وصاحبيه خلاف الأولى ، وعليه يدل كلام مالك والشافعى ، وفى مرافق الفلاح : يكره الكلام فى خلال الأذان ولو برد السلام ، قال الطحطاوى لأنه ذكر منظم كالخطبة والكلام يخل بالنظم ويغير الظم المسنون انتهى وفى الدر

بينه فصلا يخرج به عن إفادته ، ودلالة الرواية عليه في قوله فعل (١) هذا من هو خير منه ، فإنه لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأمر به كان حجة لجواز الكلام في أثناءه فإنه لا شك في كونه كلاما .

المختار لا يتكلم فيهما أصلا ولو لرد السلام ، فإن تكلم استأنفه ، قال ابن عابدين : قوله : استأنفه إلا إذا كان الكلام يسيرا انتهى ، وهذا هو المراد بقول الشيخ لأبأس أى لا يبطل الأذان ، وما في تقرير الشيخ محمد حسن المكي نور الله مرقدته أوضح من ذلك إذ قال . قوله باب الكلام في الأذان غرضه أن الكلام هل يقطع الأذان كما أنه يقطع الصلاة أم لا ؟ فأثبت أنه لا يقطع الأذان وإن كان يقطع الصلاة وهذا مذهبا أيضا ، ولا بحث له عن الكرامة وعدمها انتهى . وفي تقرير مولانا حسين على الفنجاني قوله لأبأس أى لا حاجة إلى الإعادة ، وأعلم أن الفاصلة الكثيرة يخرج إلى الإعادة انتهى . وعليه حل شيخ المشايخ في تراجمه إذ قال : يعنى أن الكلام لا يقطع الأذان كما يقطع الصلاة فإن اتفق الكلام في خلاله لا يعاد ، انتهى . وهذا كله على رأى المشايخ إذ حاولوا موافقة الإمام البخارى الجمهور ، ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى وافق من أباح الكلام في الأذان ولاخير في ذلك لأنه رضى الله عنه مستبد في رأيه لا يبالى موافقة أحد ١٢ .

(١) هذا هو المتبادر من ظاهر الالفاظ ، وقال الشيخ في البذل : والذي عند هذا العبد الضعيف أن حديث ابن عمر صريح في أن هذا الكلام ينادى بها في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من الأذان عند العذر كما تدل عليه الروايات ، وأما حديث ابن عباس فليس بصريح في هذا الباب ، وإنما فيه أن ابن عباس رضى الله عنهما قال بدل حى على الصلاة صلوا في بيوتكم ، ثم قال فعل ذا من هو خير منى ، وقوله فعل ذا من هو خير منى لا يقتضى المائلة والاتحاد

باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره

يعنى بذلك أنه ^(١) لا ضير في أذانه إذا لم يفت المقصود وهو الإعلام في الوقت ؛ فإنه مع بكونه أعمى لما أخبره الثقة بالوقت كان بمنزلة غيره .

في جميع الأمور، ولعله يمكن أن يكون المائلة في النداء بهذا القول ، وأما لإدخاله في أثناء الأذان بدل الحيعتين فلعله يكون ناشئا من رأيه ، فعلى هذا لا يستدل بذلك على إدخاله في أثناء الأذان ، كيف وقد أجمعوا على أن في الأذان ينادى بها ، واختلفوا في إدخالها ، هل يدخل في أثناء الأذان أو ينادى بها بعده ؟ ولم يقل أحد منهم أن يترك الحيعتين ويدخل بها بدلها ، انتهى . وبه جزم الشيخ قدس سره في باب هل يصلى الإمام بمن حضر ؟ وبأنى هناك الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) ونقل النووي عن أبي حنيفة وداود أن أذانه لا يصح ، والقل عن الحنفية غير صحيح ، بل صرح ابن عابدين بعدم كراهته ، كذا في الأوجز ، وقال الحافظ : قوله إذا كان له من يخبره أى بالوقت لأن الوقت في الأصل مبنى على المشاهدة ، وعلى هذا القيد يحمل ما روى ابن أبي شبة وغيره عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهم أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، وأما ما نقله النووي عن أبي حنيفة وداود أن أذان الأعمى لا يصح فقد تعقبه المروجى بأنه غلط عن أبي حنيفة ، نعم في المحيط للحنفية أنه يكره ، انتهى . قلت : ويمكن أن يحمل ذلك على ما حمله الحافظ قول ابن مسعود وغيره ، وإليه أشار العيني إذ قال متعبا على النووي : هذا غلط لم يقل به أبو حنيفة ، وإنما ذكره أصحابنا أنه يكره ، ذكره في المحيط ، وفي الذخيرة والبدائع وغيره أحب ، فكان وجه الكراهة لاجل عدم قدرته على مشاهدة دخول الوقت ، وهو مبنى على المشاهدة ، انتهى ١٢ .

قوله (كان إذا اعتكف المؤذن للصبح الخ) فيه دلالة على أن الأذان بعد الفجر لان العكوف^(١) هو القيام والانتظار ، وإذا ثبت أنه كان ينتظر الصبح علم أنه كان يؤذن بعد الصبح إذ لو كان الأذان في الليل لم يكن للانتظار فائدة ، وهذا ظاهر ، ومافى بعض الروايات كان إذا سكت المؤذن وبدأ^(٢) الصبح ، فعناه وقد بدأ الصبح قبل ذلك .

(١) قال الكرمانى : قوله اعتكف ، كذا في رواية عبد الله بن يوسف عن مالك وخالفه سائر الرواة فرووه سكت المؤذن مكان اعتكف ، والعكوف لغة الإقامة ، ومعناه هنا جلس ينتظر الصبح . كي يؤذن ، وقبل ارتقب طلوع الفجر ليؤذن في أوله ، انتهى ، وبسط الحافظ الكلام على لفظ اعتكف رواية ثم قال : وأطلق جماعة من الحفاظ القول بأن الوهم فيه من عبد الله بن يوسف شيخ البخارى ، ووجه ابن بطال وغيره بأن معنى اعتكف للمؤذن أى لازم ارتقابه ونظره إلى أن يطلع الفجر ليؤذن عند أول إدراكه ، قالوا : وأصل العكوف لزوم الإقامة بمكان واحد ، انتهى . ثم يشكل على الإمام البخارى تبويه بالأذان بعد الفجر ، وهو مجمع عليه عند الأئمة ، وتقديمه هذه الترجمة على الأذان قبل الفجر ، قال الحافظ : قال الزين المنير : قدم المصنف ترجمة الأذان بعد الفجر على ترجمة الأذان قبل الفجر بخالف الترتيب الوجودى لأن الأصل في الشرع أن لا يؤذن إلا بعد دخول الوقت ، فقدم ترجمة الأصل على ما ندر عنه ، وأشار ابن بطال إلى الاعتراض على الترجمة بأنه لا خلاف فيه بين الأئمة وإنما الخلاف في جوازه قبل الفجر ، والذي يظهر لى أن مراد المصنف بالترجمتين أن يبين المعنى الذى كان يؤذن لأجله قبل الفجر غير المعنى الذى كان يؤذن لأجله بعد الفجر ، وأن الأذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الأذان بعده ، وأن أذان ابن أم مكتوم لا يقع قبل الفجر ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الواو فيه واو الحال لا واو المطف ، وبذلك تتم مطابقة

قوله : بين (النداء والإقامة) ودلالته^(١) على الترجمة مبنية على ضم مقدمة أخرى وهي أنه كان بين صلاته صلى الله عليه وسلم وسجوده قدر خمسين آية ، ركان سجوده في آخر وقته فلما كان كذلك كان الأذان بعد الصبح إذ لو كان الأذان في الليل لم يكن الركعتان واقعيتين بينهما .

باب الأذان قبل الفجر

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِلصَّلَاةِ^(٢) وَإِلَّا لَا كُنْتُ بِهِ وَلَمْ يُؤْذَنْ ابْنُ أُمِّ مَسْكُونٍ ،

الحديث للترجمة ، انتهى . قلت ويؤيد ما أفاده الشيخ ما سيأتى قريباً في باب من انتظر الإقامة من حديث عائشة : دركع ركعتين قبل صلاة الفجر بعد أن يستين الفجر ، ولفظ الطحاوى من حديث حفصة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أذّن المؤذن بالفجر قام فصلى ركعتي الفجر ، وكان لا يؤذن حتى يصبح ، نص في ذلك ١٢ .

(١) قال الزين بن المنير : حديث عائشة رضى الله عنها أبعد في الاستدلال ، به للترجمة من حديث حفصة لأن قولها بين النداء والإقامة لا يستلزم كون الأذان بعد الفجر ، ثم أجاب عن ذلك بما محصله أن ركعتي الفجر لا يصليان إلا بعد الفجر فإذا صلاهما بعد الأذان يستلزم أن يكون الأذان وقع بعد الفجر . قال الحافظ : وهو مع ما فيه من التكلف غير سالم من الانتقاد ، والذي عندى أن المصنف جرى على عارته في الإيماء إلى بعض ما ورد في طرق الحديث الذى يستدل به ، وبيان ذلك فيما أورده بعد بابين أى في باب من انتظر الإقامة من وجه آخر عن عائشة ولفظه : كان إذا سكّ المؤذن قام فركع ركعتين خفيفتين قبل صلاة الصبح بعد أن يستين الفجر ، انتهى ١٢ .

(٢) وأرشد إلى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه الشريفة إذ قال : فإنه

ولأنما لم نقل بسنيته للسحور والتهجد لترك العمل^(١) به في زمن الخلفاء الراشدين ،
فعل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعله سنة وإنما فعله لعارض .

يؤذن بليل ليرجع قائمكم ولينبه نائمكم ، كما في الحديث الآتي قريبا ، وفي الأوجز
قال الإمام محمد : إنه كان في شهر رمضان لسحور الناس ، ويؤيده رواية مسلم
لا يمنح أحدا أن ينادي بلال من سحوره ، قال الشوكاني : واختلفوا في أن أذان بلال
كان في رمضان فقط في جميع الأوقات ، وادعى ابن القطان الأول ، انتهى ثم
اعلم أنهم بعد إجماعهم على أنه لا يجوز تقديم الأذان قبل الوقت في غير الفجر ، اختلفوا
في أذان الفجر قبل الوقت ، أباحه المالكية مع الاختلاف فيما بينهم ، فقبل لا يؤذن
لها حتى يبقى السدس الأخير ، وقبل يجوز من نصف الليل ، وقبل من بعد العشاء ،
وهذا بعيد ، والأول أظهر قاله الباجي ، وإليه ذهب الشافعي وأحمد وأبو يوسف ،
وقال أبو حنيفة ومحمد : لا يؤذن لها حتى يطلع الفجر ، وبه قال الثوري وزفر
وغيرهم ، وكرهه أحمد في رمضان خاصة ، كذا في الأوجز ، قال الموفق : إن
الأذان قبل الوقت في غير الفجر لا يجوز ، لا نعلم فيه خلافا ، ويشرع للفجر قبل
وقتها ، وهو قول مالك والشافعي وغيرهما ، ويجوز بعد نصف الليل ، وهذا
مذهب الشافعي ، ويكره الأذان قبل الفجر في شهر رمضان ، نص عليه أحمد في رواية
الجماعة لئلا يفتقر الناس به فيتركوا سحورهم ، ويحتمل أن لا يكره في حق من عرف
عادته بالأذان في الليل ، انتهى ١٢ .

(١) أخرج الطحاوي عن إبراهيم قال : شيعنا علقمة إلى مكة فخرج بليل فسمع
مؤذنا يؤذن بليل فقال أما هذا فقد خالف سنة أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم لو كان نائما لكان خيرا له فإذا طلع الفجر أذن ، قال الطحاوي : فأخبر
علقمة أن التأذين قبل طلوع الفجر خلاف لسنة أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، انتهى ١٢ .

قوله (بين كل أذانين صلاة لمن شاء) ولم يثبت منه صلى الله عليه وسلم أنه صلى بنفسه بين أذانى صلاة المغرب ، نعم الصلاة فيه ثابتة بتقريره صلى الله عليه وسلم ، وقوله ^(١) هذا ولعله لم يصل لثلاثاً كد فيخل بإقامة الفريضة ، ولم ينههم عنها حين رآهم يصلون فكانت سنة قولية وتقريرية ، وهو المذهب ^(٢) عندنا ، إلا أن ما فيه من الإخلال بالفريضة مع ما فى وقتها من قلة أخرجها إلى خلاف الأولى

(١) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين صلاة ، وتقريره صلى الله عليه وسلم فى الحديث الآتى حيث رآهم يصلون ١٢ .

(٢) مال الشيخ قدس سره إلى أن الإتيان بهما حسن إن لم يؤد إلى تأخير المغرب ، كما هو مؤدى كلامه هذا ، وأصرح منه ما فى تقرير مولانا حسين على الفتنجاني إذ قال : ركعتا المغرب مستحب إذا أمكن أن يصلى عجلة ، انتهى . وكتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله لمن شاء يقال هذه الكلمة فى حق السنة المؤكدة والواجبة أيضاً ، انتهى ، واختاف سياق كتب الحنفية فى ذلك ، قال صاحب الدر المختار فى المواقيت : ندب تعجيل مغرب مطلقاً وتأخير قدر ركعتين بكره تنزيهاً ، ثم قال فى بيان النوافل وحرر الكمال لإباحة ركعتين قبل المغرب وأقره فى البحر ، قال ابن عابدين : قوله حرر فإنه ذكر أنه ذهب طائفة إلى ندب فعلهما ، وأنكره كثير من السلف وأصحابنا ومالك ، واستدل لذلك بما حقه أن يكتب بسواد الاحداق ، ثم قال : والثابت بعد هذا هو نفي المندوبية ، وأما ثبوت الكراهة فلا إلا أن يدل دليل آخر ، وما ذكر من استلزام تأخير المغرب فقد قدمنا عن القنية استثناء القلب والركعتان لا يزيد على القليل إذا تجاوز فيهما ، انتهى . وحرر الشيخ فى البذل كلام ابن الهمام ثم قال : والذى عندى فى وجه الكراهة أن الناس إذا صلوا فلا يمكن أن يصلوا دفعة واحدة بل لابد أن يكون لهم فيها تقدم وتأخر وسرعة وبطء ، فإن انتظروا الإمام يلزم تأخير

إذا خيف فيها ذلك وإلا فالإتيان بهما حسن هذا والغرض من وضع الترجمة^(١) أن الفصل لا بد منه بين كل أذانين ولو قليلا ، كيف وإن وقت المغرب أقصر الاوقات وأولاهما بالتعجيل في أمر الصلاة فيه ، فلما ثبت الفصل^(٢) فيه ففي غيره أولى .

المغرب ضرورة وإن لم ينتظرهم يلزم أن يصلوها عند الإقامة وهو مكروه أيضا ، أو يفوتهم التكبيرة الأولى ، وإن أحرموا عند الأذان يفوتهم الإجابة فعلى جميع الصور يلزم ترك المأمور به ، انتهى .

(١) قال الحافظ : لعل البخارى أشار بذلك إلى ما روى عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال : اجعل بين أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته ، أخرجه الترمذى والحاكم لكن إسناده ضعيف ، وله شاهد من حديث أبي هريرة وسلمان وأبي بن كعب ، وكلاهما واهية ، فكأنه أشار إلى أن التقدير بذلك لم يثبت ، وقال ابن بطال : لا أحد لذلك غير تمكن دخول الوقت واجتماع المصلين ، ولم يختلف العلماء بين الأذان والإقامة إلا في المغرب ، انتهى . وظاهر قوله أشار بذلك إلى أن التقدير لم يثبت أن الإمام البخارى أشار إلى رد ما فى الترمذى وغيره ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى تقوية معنى ما فى حديث الترمذى لأنه إذا كانت بين كل أذانين صلاة فلا بد لها من وقت يؤديها فيه فلا بد أن يفرغ الآكل وغيره فى هذا الوقت من حاجته ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله والغرض من وضع الترجمة ، فهذا عندى من الأصل الحادى والأربعين من أصول التراجع ١٢ .

(٢) بعموم رواية البخارى وإلا فقد ورد استثناء المغرب فى حديث البزار من حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه مثل حديث الباب ، وقال فى آخره : إلا المغرب ، وتكلم عليه الحافظ وقال : هو شاذ ، قلت : لكن حديث البخارى هذا بلفظ ولم يكن بينهما شئ يؤيد معناه ١٢ .

(باب من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد)

وذلك^(١) لأن الاحتياج إلى تكرار الأذان إنما هو لانتشار الناس في جوانب الأمصار ، ولا كذلك في السفر فإنهم مجتمعون ثمة فيكتفي بأذان واحد .

(١) ما أفاده الشيخ ظاهر ، وهكذا أفاد في تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله إذ قال : قوله مؤذن واحد لأن صوت الواحد في السفر كان يكفي لإسماع الجيش ، بخلاف الحضر : لأن صوت الواحد كان لا يكفي لإسماع من بعد عن المسجد فلذا كان المؤذنون متعددين^(٢) ، يعنى يقوم على كل جانب من المسجد مؤذن فيؤذنون معا يسمع كل منهم إلى كل من هو في جانبه ، انتهى . وإلى عكسه مال شيخ المشايخ في تراجمه إذ قال : قيد السفر اتفاقاً ، وغرضه من عقد الباب نفي لزوم اجتماع المؤذنين في الأذان كما هو معمول أهل الحرمين ، انتهى . وقال الحافظ : كأنه يشير إلى ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يؤذن للصبح في السفر أذنين وهذا منه إلى التسوية بين الحضر والسفر ، وظاهر حديث الباب أن الأذان في السفر لا يتكرر لأنه لم يفرق بين الصبح وغيرها إلى آخر ما ذكره ، وظاهره أن الحافظ حمل الترجمة على عدم التكرار في أذان الصبح في السفر ، وهو ظاهر القسطلاني إذ قال تبعاً للحافظ .

أى أذاناً واحداً في الصبح وغيرها ، ولا مفهوم لقوله مؤذن واحد في السفر لأن الحضر أيضاً كذلك ، والتأذين جماعة أحدثه بنو أمية ، انتهى . قلت : هذا هو المعروف أنه بما أحدثه بنو أمية ، وتعقبت عليه في الأوجز ، والأوجه عندي في عرض الترجمة أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى دفع ما يتوهم من حديث الك بن الحويرث الآتي في الباب الآتي من لفظ : إذا أتتما خرجتما فأذنا وأقيما ، لقد توهم بعض العلماء بذلك إلى أذان كل واحد منهما في السفر ، قال الحافظ :

(١) كذا في الأصل ١٢ .

قوله : (ذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها) شك^(١) من أحد الرواة فى أى الكلمتين قالها أستاذه وقت روايته .

قوله : (ويذكر عن بلال أنه جعل إصبعيه) مناسبته^(٢) بالترجمة من حيث أن

قال أبو الحسن بن القصار: أراد به الفضل وإلا فأذان الواحد يجرىء ، وكأنه فهم منه أنه أمرهما أن يؤذنا جميعاً ، انتهى . قالت : وإليه يشير تبويب النسائي إذ ترجم على لفظ حديث أذنا أذان المنفردين فى السفر ، وعلى لفظ فليؤذن لكم أحدهم اجتزاء المرأ بأذان غيره فى الحضر . انتهى ١٢ .

(١) بذلك جزم العيني مهنا ، وتبعه القسطلاني ، وسكت عنه الحافظ مهنا ، وجزم فى خبر الواحد بالتنوين فقال : قوله ذكر أشياء ، قائل هذا هو أبو قلابه راوى الخبر ، وهو للتنوين لاشك ، ومن جملة الأشياء التى يحفظها أبو قلابه عن مالك قوله صلى الله عليه وسلم هذا ، انتهى . والعجب أن العيني والقسطلاني كليهما تبعاه مهنا فقالا : ليس بشك بل تنوين . انتهى . وذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المسكى قوله أحفظها أو لا أحفظها ، يعنى لا غرض لك فى حفظى قاله لمن سأله حين التحديث عن حفظها ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على أن قوله ذكر أى مالك وأحفظها قول الراوى عن مالك ، أو هو قول مالك ، وحينئذ لا يكون شكاً فيكون المعنى ليس مقصودكم فى حفظى الأشياء الأخر فافعلوا اسمعوا هذا الحديث ، انتهى . وعلى هذا يكون فاعل ذكر التثنية صلى الله عليه وسلم ، وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره ، ليس الذى ذكره الشراح بلفظ التنوين فإن مرادهم بالتنوين أنه ذكر أشياء أحفظ بعضها دون بعض ١٢ .

(٢) ظاهر كلام الحافظ أن ذكر هذه الآثار لإثبات الالتفات إذ قال :

قوله قالت عائشة فى إيراد البخارى له مهنا إشارة إلى اختيار قول النعمى ، وهو قول مالك والكوفيين ، لأن الأذان ليس من جملة الأركان فلا يشترط فيه .

إدخال الإصبع في الأذن يعين على رفع الصوت كالالتفات فإن الالتفات أعون على وصول النداء إلى من في يمينه أو في يساره ، ثم أورد بتبعية ذكر أحواله ذكر وضوئه وعدم وضوئه ، ولعل المراد بالحق^(١) والسنة هو الأولى المعمول به فلا يخالف قوله قول غيره ، والترجمة في قوله أتتبع فاه هنا وهناك فإن

ما يشترط في الصلاة من الطهارة ولا من استقبال القبلة كما لا يستحب فيه الخشوع الذي ينافيه الالتفات وجعل الأصابع في الأذن ، وهذا تعرف مناسبة ذكره لهذه الآثار في هذه الترجمة ، ولاختلاف نظر العلماء فيها أوردناها بلفظ الاستفهام ولم يحزم بالحكم ، انتهى . وإليه مال شيخ المشايخ في تراجمه إذ قال : غرضه أن الأذان غير ملحق بالصلاة في الأحكام ولا يشترط فيه الاستقبال ، وهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار الواردة فيه ، انتهى . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله قوله لا بأس لما وقع الكلام في آداب الأذان قال هذا أيضاً أو مناسبة أن الوضوء أيضاً معين في رفع الصوت الذي هو معين في التبليغ لأن الوضوء يرفع التكاسل حين استيقاظ المؤذن من النوم للأذان ، انتهى . والأوجه عندي ما أشار إليه المصنف من قوله ثم أورد بتبعية ذكر أحواله فإن أبواب الأذان كانت تتم بهذا الباب ، وسيدكر المصنف من الباب الآتي أحكام الجماعة ، فذكر في هذا الباب الأحكام المتفرقة من الأذان كمسائل شتى ١٢ .

(١) قال العيني : قوله حق أى ثابت في الشرع ، وهذا التطبيق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قال لي عطاء : حق وسنة مسنونة أن لا يؤذن المؤذن إلا متوضئاً ١٢ .

أبا جحيفة لم يحتج إلى جعل فيه مهنا ومهنا إلا إذا جعل بلال فاه مهنا ومهنا كما يدل عليه لفظ التبع (١).

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في توجيه مطابقة الحديث بالترجمة أجود وأوضح ، وبذلك جزم السندی إذ قال : وتبعه فرع تتبع المؤذن ، وهذا وجه الاستدلال ، انتهى . واختلفت الشراح في توجيه المطابقة ، قال الحافظ في بيان ترجمة الباب : قوله هل يتبع ياء تحتية ، ثم بتائين مفتوحتين من التبع ، وفي رواية الاصيلي يقع بهم أوله وإسكان المثناة وكسر الموحدة من الإتياع والمؤذن بالرفع لأنه فاعل التبع ، وفاه منصوب على المفعولية ، ومهنا ومهنا ظرفا مكان ، وقال الكرماني : لفظ المؤذن بالنصب وفاعله محذوف تقديره الشخص ، وفاه بالنصب بدل من المؤذن ، قال ليوافق قوله في الحديث فجعلت أتبع فاه ، قال الحافظ : وليس ذلك بالآزم لما عرف من طريق المصنف أنه لا يقف مع اللفظ الذي يورده غالبا بل يترجم له ببعض ألفاظه الواردة فيه ، وكذا وقع مهنا فإن في رواية أبي عوانة في صحيحه فجعل يتبع بفيه يمينا وشمالا ، والحاصل أن بلالا كان يتبع بفيه الناحيتين ، وكان أبو جحيفة ينظر إليه فكل منهما متابع باعتبار ، انتهى . وتبعه القسطلاني في ضبط لفظ الترجمة ثم قال تبعاً للعيني وأعرب البرماوى كالكرماني المؤذن بالنصب وفاه بدلا منه ليطابق قوله في الحديث أتبع فاه ، وتعقب بأن فيه من التكاف ما لا يخفى وليست المطابقة بلازمة ، وجعل غير الآزم لازماً لا يخفى ما فيه ، انتهى . قال العيني : والمراد من الالتفات أن يلقى عنقه ولا يحول صدره عن القبلة ولا يزيل قدميه عن مكانهما ، وسواء المارة وغيرها ، وبه قال الثوري والأوزاعي وأبو ثور وأحمد في رواية ، وقال ابن سيرين : يكره الالتفات ، وهو قول مالك إلا أن يريد إسماعيل الناس ، وقال صاحب التوضيح من الشافعية : الالتفات في الهيئتين سنة ليعلم الناس بسماعه ، وخص بذلك لأنه دعاء ، انتهى . وقال الموفق : المستحب أن يؤذن مستقبل القبلة لا نعلم فيه خلافاً ، ويستحب أن يدير وجهه يمينا وشمالا

(باب هل يخرج من المسجد إلخ)

يعنى بذلك أن ما ورد من النهي عن^(١) الخروج بعد الأذان فالمراد به من غير ضرورة، وأما عند الضرورة فقد ثبت منه صلى الله عليه وسلم بنفسه .

عند الحيعلتين ، ولا يزال قدميه عن القبلة في التفاته ، انتهى ملخصا ، وكذلك عند الحنفية كما في البذل ، وقال الدسوقي من المالكية : يؤذن كيفما يتيسر ولو أدى لاستدبار القبلة ، انتهى . ولا يذهب عليك أن الالتفات غير الدوران وقد يلتبس على نقلة المذاهب ١٢ .

(١) وبذلك جزم شيخ المشايخ في التراجع ، لعل غرضه الإشارة إلى استثناء حالة الضرورة من نهي الخروج عن المسجد بعد ما أذن فيه ، انتهى . وبذلك قال جمع من الشراح ، قال الحافظ : وتبعه غيره كأنه يشير إلى تخصيص ما رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي هريرة أنه رأى رجلا خرج من المسجد بعد أن أذن المؤذن فقال : أما هذا فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه وسلم ، فإن حديث الباب يدل على أن ذلك مخصوص بمن ليس له ضرورة فيلحق بالجنب المحدث والراعى والحاقن ونحوهم ، وكذا من يكون إماماً لمسجد آخر ومن في معناه ، وقد أخرجه الطبراني في الأوسط من طريق ابن المسيب عن أبي هريرة فصرح برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبالتخصيص ، ولفظه لا يسمع النداء في مسجدى ثم يخرج منه إلا الحاجة ثم لا يرجع إليه إلا منافق ، انتهى . وبهواه قالت الشراح كلهم ، والعجب أنهم سكتوا عن تقييد الإمام البخارى الترجمة بالاستهزام مع أن الرواية التي أوردها في الترجمة صريحة في جواز الخروج فكأنه أشار بلفظ هل إلى أن فيه احتمالا ، فهو من الأصل الثانى والثلاثين من أصول التراجع ١٢ .

(باب إذا قال الإمام مكانكم انتظروه)

يعنى أنه إذا خرج " لاجل الضرورة فإن لهم انتظاره إذا كانوا على رصدة من عوده سواء كانت على قوله أو على شيء من القرائن ، وأما إذا ذهب ولا يدري بحاله فإن لهم أن يصلوا ويؤمهم غيره والله أعلم .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، ويؤيده ما ذكر الشراح في فوائد الحديث ، قال الحافظ : وفي الحديث جواز انتظار للمؤمنين مجيء الإمام قياماً عند الضرورة وهو غير القيام المنهى عنه في حديث أبي قتادة ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى مسألة أخرى ، وهى تظهر بما ذكره الحافظ عن بعض النسخ إذ قال : وقع في بعض النسخ قيل لأبى عبد الله أى البخارى إذا وقع هذا لأحدنا يفعل مثل هذا ؟ قال نعم ، قيل فينتظرون الإمام قياماً أو قعوداً ؟ قال : إن كان قبل التكبير فلا بأس أن يقدموا وإن كان بعد التكبير انتظروه قياماً ، انتهى . وعلى هذا ففرض البخارى من الترجمة أنهم إن لم يستخلفوا أحداً انتظروه قياماً والصلاة في هذه الصورة تفسد عندنا الحنفية كما بسط في الفروع إذ بقوا خالياً ، وكذا عند مالك ، قال ابن عبد البر : جملة قول مالك وأصحابه أن الإمام يخرج ويقدم رجلاً فإن خرج ولم يقدم أحداً قدموا لأنفسهم فإن لم يفعلوا وصلوا فرادى أجزأتهم صلاتهم ، فإن انتظروه ولم يقدموا أحداً فسدت صلاتهم ، ثم قال : ومن قال إنهم يمكنون حتى يرجع فيتم بهم ليس بوجه ، انتهى . كذا في الأوجز ، وعلى هذا فتكون المسألة خلافية والإمام البخارى يكون ممن قال إنهم يمكنون قياماً متظرين للإمام ولم يثبت في هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أحداً إلا أن حديث البخارى ليس فيه دخوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة ١٢ .

(باب وجوب^(١) صلاة الجماعة)

وهو المراد بقول من قال إنها سنة^(٢) والفرق إنما هو في العبارة دون المعنى ودلالة قول الحسن على هذا المعنى واضحة إذ لو لم تكن الجماعة واجبة لما كانت له معاصرة أمة في تركها.

(١) قال الحافظ : بت الحكم في هذه المسألة وكان ذلك لقوة دليلها عنده لكن أطلق الوجوب وهو أعم من كونه وجوب عين أو كفاية إلا أن الأثر الذي ذكره عن الحسن يشعر بكونه يريد أنه وجوب عين ، لما عرف من عاداته أنه يستعمل الآثار في التراجم لتوضيحها وتكملها ، وتعيين أحد الاحتمالات في حديث الباب ، وبهذا يجاب من اعترض عليه بأن قول الحسن يستدل له ، لا به ، انتهى . وما قال إنه أعم من كونه وجوب عين أو كفاية هما قولان للعلماء ، فإيهم اختلفوا في ذلك على خمسة أقوال ، كما بسطت في الأوجز ، شرط لصحة الصلاة ، فرض عين ، فرض كفاية ، سنة مؤكدة ، مندوب ، قال الباجي : ذهب بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنها فرض كفاية ، وذهب بعضهم إلى أنها سنة مؤكدة ، وقال الحافظ : وإلى القول بأنها فرض عين ذهب الأوزاعي وأحمد وجماعة من محدثي الشافعية كأبي ثور وغيره ، وبالنسبة لداود ومن تبعه فجعلها شرطاً لصحة الصلاة ، وقال أحمد واجبة غير شرط ، وظاهر نص الشافعي أنها فرض كفاية ، وعليه جمهور المتقدمين ، وقال به كثير من الحنفية والمالكية ، والمشهور عند الباقيين أنها سنة مؤكدة ، وقال ابن رشد وابن بشير : فرض كفاية بالبلد ، سنة في كل مسجد ، مندوب في حق كل رجل ، انتهى ما في الأوجز مختصراً ١٢ .

(٢) قال العيني : هي سنة مؤكدة على ما قاله القنوري ، وفي شرح الهداية عامة مشايخنا أنها واجبة ، وفي المفيد هي واجبة ، وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة ،

قوله: (فأذن وأقام) وكانت في مسجد^(١) الطريق فإن تكرار الجماعة بتكرار الأذان، والإقامة شرع فيه .

وقيل فرض كفاية وهو اختيار الطحاوى والكرخى وغيرهما، كذا في الأوجز ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره بذلك ليوافق الأثر قول الجمهور وإلا فالمسألة خلافية، قال العيني: اختلف العلماء في الجماعة بعد الجماعة في المسجد، فروى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه صلى بعلقة والاسود في مسجد قد جمع فيه وهو قول عطاء وغيره، وإليه ذهب أحمد وإسحاق وغيرهما، وقالت طائفة: لا يجمع في مسجد قد جمع فيه مرتين، روى ذلك عن سالم وغيره، وهو قول مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة وغيرهم، وقال مالك والشافعى: إذا كان للمسجد على طريق الإمام له أن يجمع فيه قوم بعد قوم، انتهى . وقال الشيخ في البذل: ومذهب الحنفية في ذلك ما في الدر المختار ونظله يكره تكرار الجماعة بأذان وإقامة في مسجد محلة، لا في مسجد طريق، أو مسجد لا إمام له ولا مؤذن، إلى آخر ما بسطه الشيخ مع الدلائل، وفي تقرير مولانا حسين على أثر أنس لا يمكن للذين لا يكرهون تكرار الجماعة الاستناد بهذا لأنهم أيضا يكرهون الأذان والإقامة ثانيا، فلا بد أن يحمل على الصورة الجائزة اتفاقا، وهو ما لم يكن له إمام راتب، وليس ضروريا حتى يخرج مسجد المحلة إذا كسلوا عن أن يعينوا إماما، ومن دلائل الكراهة عدم أمره صلى الله عليه وسلم في صلاة الخوف بتكرار الجماعة، وعدم ثبوت الجماعة بعد جبايته عليه السلام، وثبوت أن الصحابة إذا فاتتهم الجماعة يصلون في الزوايا، إلى آخر ما قال، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكى كان هذا المسجد في الطريق، وفي مسجد الطريق لا بد من الأذان والإقامة والجماعة الثانية بلا خلاف، كما أنه لا خلاف في عدم جواز الأذان

قوله : (وذلك أنه إذا توضحاً إلخ) ، ليس ذلك ^(١) بيانا لنفس المضاعفة بل هو تنبيه على منة الله وإنعامه على عباده حيث جعل في هذه الأمور مثوبة ، وليست بمقاصد ، فكيف لا يثيب على الصلاة وهي قرينة مقصودة ، وأما أن مشيه وإتيانه هذا هو الباعث للمضاعفة فغير مراد إذ لو كان كذلك لزم أن لا يثاب بقيم المسجد ومتوطنه ومن لا يخرج منه أبداً شيء من تلك المضاعفة ، فافهم فإنه غريب .

والإقامة للجماعة الثانية في مسجد الحى ، أما مجرد الجماعة الثانية بدونها في مسجد الحى فمختلف فيها ، ثم قال الحافظ : أشار ابن المنير إلى أن ظاهر هذه الترجمة أى باب فعل صلاة الجماعة ينافى الترجمة التى قبلها ، ثم أطال في الجواب عن ذلك ، ويكتفى منه أن كون الشيء واجبا لا ينافى كونه ذا فضيلة ولكن المضائل تنفاوت ، فالمراد منها بيان زيادة ثواب الجماعة على صلاة الفرد ، انتهى . قلت : والأوجه في التعبير أن يقال فالمراد بيان مقدار زيادة الأجر ، ولا يبعد أن يقال إن المذاهب الخمسة في صلاة الجماعة المذكورة في القول السابق كانت منزلة على نوعين ، أحدهما التشديد ، وهو كونها فرضا ، أو واجبا ، أو سنة مؤكدة ، والثاني كونها مندوبا أشار إليهما بالترجمتين .

ثم قال الحافظ : ومناسبة الأثر للترجمة أنه لولا ثبوت فضيلة الجماعة عنده لما ترك فضيلة أول الوقت ، والمبادرة إلى خلاص الذمة . وتوجه إلى مسجد آخر ، كذا أشار إليه ابن المنير ، والذي يظهر لى أن البخارى قصد الإشارة بأثر الأسود وأنس إلى أن الفضل الوارد في أحاديث الباب مقصور على من جمع في المسجد دون من جمع في بيته ، انتهى . قلت : وتقدم البسط في ذلك في باب الصلاة في مسجد السوق ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لا بد من أنه غريب كما سيصرح به ، ولطيف

(باب فضل صلاة الفجر في جماعة)

استدلال^(١) المؤلف على مدعاه بما أورد في الباب من الروايات مبنى على أن الحكم في سائر الصلوات لما كان كذلك فإن صلاة الفجر أولاها بذلك ، لما فيها من المشقة وشهود الملائكة وغيره من الأمور الموجبة للفضل ، وأيضاً فإن في الروايات دلالة على أن الفضل والمزيد كثيراً ما يبينان على الأمور العارضة والأسباب الخارجة فتزيد الفضيلة للفجر لكثرة الأسباب الموجبة لزيادة الفضل فيها ، واه تعالى أعلم .

جداً ، وأوجه بما قاله بعض الشراح في ذلك ، قال الحافظ: ظاهر في أن المذكورة علة للتضعيف المذكور إذ التقدير وذلك لأنه فكأنه يقول التضعيف المذكور سببه كيت وكيت ، وإذا كان كذلك فما رتب على موضوعات متعددة لا يوجد بوجود بعضها إلا إذا دل الدليل على إلغاء ما ليس معتبراً وليس مقصوداً لذاته ، وهذه الزيادة التي في حديث أبي هريرة معقولة المعنى فالأخذ بها متوجه ، والروايات المطلقة لا نافيها بل يحمل مطلقها على هذه المقيدة ، انتهى . وما أفاده الشيخ وهو مختار الكرماني إذ قال : قوله وإن أحكم ، وفي بعضها بأن أحكم ، والباء لللاصقة فكأنه قال : تزيد على صلاته بخمس وعشرين درجة مع فضائل أخرى ، وهو رفع الدرجات وصلاة الملائكة ونحوها ، ويحتمل أن تكون للسببية ، انتهى ، وتبعه العيني ١٢ .

(١) في تطابق الروايات الواردة في الباب بالترجمة خفاء جداً ، ولذا وجه المشايخ التطابق بوجوده مختلفة ، منها ما قرره الشيخ قدس سره وهو أيضاً وجهه ، ومنها ما قال شيخ المشايخ في تراجمه إن هذا الباب باب في الباب فلا إشكال في ربط

الحديثين الآخرين فيه مع الترجمة ، فتدبر ، انتهى ، وهذا أصل مطرد من أصول التراجم وهو الأصل السادس من الأصول المذكورة في المقدمة ، ومنها ما قال الكرماني قال شارح التراجم : حديث أبي الدرداء وأبي موسى غير مطابق ظاهر الترجمة لأنه لا يختص بالفجر ، قال : وجوابه أن صلاة الجماعة إنما كثر ثوابها للشقة الحاصلة منها والمشي إلى الجماعة في الفجر أشق من غيرها للظلمة ، ومصادفة المكروه ، فيكون الأجراً أكثر ، انتهى . وقال الحافظ : قوله « باب فضل صلاة الفجر في جماعة » هذه الترجمة أخص من التي قبلها ، يعني المذكور في أبواب المواقيت ، قال : ومناسبة حديث أبي هريرة لما من قوله تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في صلاة الفجر ، فإنه يدل على مزية لصلاة الفجر على غيرها ، انتهى . قلت : وفيه أنه جزء الترجمة لإتمامها ، ثم قال : استشكل لي إيراد حديث أبي موسى في هذا الباب لأنه ليس فيه أصلاً للفجر ذكر ، بل آخره يشعر بأنه العشاء ، ووجه ابن المنير وغيره بأنه دل على أن السبب في زيادة الأجر وجود المشقة بالمشي إلى الصلاة ، وإذا كان كذلك فالمشي إلى صلاة الفجر في جماعة أشق من غيرها لأنها وإن شاركتها العشاء في المشي في الظلمة فإنما تزيد عليها بمفارقة النوم المشتى طبعاً ، ولم أر أحداً من الثمراحيته على مناسبة حديث أبي الدرداء بالترجمة إلا الذين إن المنير فإنه قال : تدخل صلاة الفجر في قوله يصلون جميعاً وهي أخص بذلك ، وذكر ابن رشيد نحوه ، وزاد : إن اشتهاد أبي هريرة في الحديث الأول بقوله تعالى : « إن قرآن الفجر كان مشهوداً » ، يشير إلى أن الاهتمام بها أكد ، وأقول تفنن المصنف بإيراد الأحاديث الثلاثة في الباب إذ يؤخذ المناسبة من حديث أبي هريرة بطريق الخصوص ، ومن حديث أبي الدرداء بطريق العموم ، ومن حديث أبي موسى

طريق الاستنباط ، ويمكن أن يقال لفظ الترجمة يحتمل أن يراد به فضل الفجر على غيرها من الصلوات ، وأن يراد به ثبوت الفضل لها في الجملة ، لحديث أبي هريرة شاهد للأول ، وحديث أبي الدرداء شاهد للثاني ، وحديث أبي موسى شاهد لهما انتهى ، قلت : وعلى هذا تكون الترجمة مكررة فإن فضل صلاة الفجر تقدم في المواقيت ، وأشار إليه الحافظ بنفسه أيضا في أول كلامه ، وقال العيني : في حديث أبي هريرة مطابقته للترجمة في قوله يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فإنه يدل على مزية لصلاة الفجر على غيرها ، وقال : في حديث أبي الدرداء مطابقته من حيث أن أعمال الذين يصلون بالجماعة قد وقع فيها النقص والتغير ما خلا صلاتهم بالجماعة ولم يقع فيها شيء من ذلك ، فدل ذلك على أن فضل الصلاة بالجماعة عظيم ، فإن قلت الترجمة في فضل الصلاة بالجماعة في الفجر ، والمفهوم من الحديث أعم من ذلك فكيف التطابق قلت : إذا طابق جزء من الحديث الترجمة يكفي ، ومثل هذا وقع له كثيرا في هذا الكتاب ، انتهى . قلت : لو قال العلامة العيني إذا طابق الحديث جزء الترجمة لكان أوفق بالحل فإن الحديث كثيرا ما لا يطابق الترجمة بجميع أجزائه كما هو معروف في الروايات ، وهذا هو الأصل الرابع والأربعون من أصول التراجع ، ثم قال : في حديث أبي موسى مطابقته تفهم من قوله أعظم الناس أجراً أبعدهم عمشى ، فقد بين فيه أن سبب أعظمية الأجر هو بعد المشى ، وذلك لوجود المشقة فينتج من ذلك أن صلاة الفجر إذا كان فيها بعد المشى مع كونه عقيب النوم الذي فيه راحة البدن مع مصادفة الظلة أحيانا تكون أعظم أجراً ، فإن قلت تشاركها العشاء في ذلك مع دلالة آخر الحديث على ذلك ، قلت : تشاركها في المشقة ولا تشاركها في الزيادة المذكورة ، ولئن سلمنا أنها تشاركها مطلقا فلا يضر ذلك لأن المقصود مطابقة الحديث والترجمة وهي

قوله: (والله ما أعرف من أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلخ) الظاهر^(١) أنه أشار بذلك إلى كثرة ما تطرق من التغير في أمر الطاعات والعبادات من الصيام والزكاة إلا أن الصلاة باقية على صورتها الظاهرة التي كانت في وقته صلى الله عليه وسلم

موجودة بالطريق الذي ذكرنا فهذا القدر فيه الكفاية ولا يحتاج إلى ما أكثره بعض الشراح من كلام، انتهى مختصراً. وقال السندی في حديث أبي هريرة: فإن قلت قوله تجتمع ملائكة الليل إلخ يدل على فضل صلاة الفجر مطلقاً لا على فضلها في الجماعة، وما سبق يدل على مطلق فضل الجماعة لا على فضل الجماعة في الفجر فأين الترجمة؟ قلت: يحتمل أنه حمل هذا على صلاة الفجر في الجماعة بقرينة القرآن إلا أن دلالة القرآن ضعيفة، فلعل وجه الدلالة على الترجمة هو أن الحديث يفهم منه فضل الجماعة وفضل صلاة الفجر، ويلزم منه أن صلاة الفجر في الجماعة تحوى الفضلين، وقال في حديث أبي الدرداء: هذا يدل على عظم فضل الجماعة، فإذا ضم ذلك إلى فضل صلاة الفجر المعلوم بالحديث المتقدم يلزم أن لصلاة الفجر في الجماعة فضلاً عظيماً، وقال في حديث أبي هريرة هذا يدل على عظم الفضل في الجماعة بهظم ما يلحق المصل من المشقة، ومعلوم المشقة في الجماعة في الفجر أزيد فيعلم أن أجرها أوفر، انتهى ١٢.

(١) هذا هو الظاهر من لفظ الحديث، وعليه الشراح كلهم، قال الحافظ: ومراد أبي الدرداء أن أعمالهم يحصل في جميعها التقص والتغيير إلا التمتع في الصلاة وهو أمر نسبي لأن حال الناس في زمن النبوة كان أتم مما صار إليه بعدها، ثم كان في زمن الشيخين أتم مما صار إليها بعدهما، وكان ذلك صدر من أبي الدرداء في آخر عمره، وكان ذلك في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه. فياليت شعري إذا كان ذلك العصر العاضل بالصفة المذكورة عند أبي الدرداء فكيف من جاء بعدهم من الطبقات إلى هذا الزمان؟ انتهى. ثم لا يشك على هذا الحديث ما سيأتي في باب إثم من لم يتم الصفوف من قوله ما أنكرت شيئاً إلا أنك لا تتبعون

فأخذ التغير ينشأ فيها أيضاً، ويحتمل^(١) أن يكون مراده أن الصلاة هي التي تظهر فيها يبدو للنظر، ويعم أمرها كل صغير وكبير، غني وفقير، صباحاً ومساءً، وأما العبادات البدنية والمالية الأخر فإنها^(٢) مع قلة وقوعها^(*) نسبة وقوع الصلاة فإن الصوم^(٣) ليس في كل السنة إلا شهراً، والزكاة كذلك في السنة مرة مع أنها مختصة بالأغنياء، وكذلك الحج ليس إلا مرة مع ماله من شرائط مبسطة أدخلته في قلة مالها^(**) من مزيد، والصلاة من سائر ذلك^(٤) أكثر وأشهر، ومع^(٥) ذلك

الصفوف، قال الحافظ: فيه هذه المقدمة لأنس غير المقدمة التي تقدم ذكرها في باب وقت العصر فإن ظاهر الحديث فيها أنه أنكر تأخير الظهر إلى أول وقت العصر كما مضى، وهذا الإنكار أيضاً غير الإنكار الذي تقدم ذكره في باب تضييع الصلاة عن وقتها حيث قال: لا أعرف شيئاً مما كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا الصلاة وقد ضيعت، فإن ذلك كان بالشام وهذا بالمدنية وهذا يدل على أن أهل المدينة كانوا في ذلك الزمان أمثل من غيرهم في التمسك بالسنة، انتهى ١٢.

(١) وهذا توجيه للحديث باعتبار علو شأنهم، والحاصل أنه نبه على التغير في الصلاة خاصة لعمومها وظهورها، وقاس عليها غيرها من العبادات، ولم يتعرض عن التضييع في غير الصلاة صراحة ١٢.

(٢) خبر أن سيأتي في قوله مالها من مزيد ١٢.

(٣) هذه جملة معترضة لبيان أن العبادات غير الصلاة قليلة الوقوع بنسبة الصلاة ١٢.

(٤) المذكور من العبادات ١٢.

(٥) وهذا بيان لأن غير الصلاة من العبادات ليست ببادية مثل بدو الصلاة لأن الصلاة بأفعالها تدل على العبادة ١٢.

فليس شيء منها يبدو للناظر بدو الصلاة فإن الصوم ظاهر الخفاء إذ ليس له هيئة تدل عليه، والزكاة كذلك فعل القلب والعزم، وأما الإعطاء فغيره^(١) نعم هو من جملة آثاره الغير المختصة به فإن الإعطاء كما يكون في الزكاة فكذلك في الصدقات النافلة والهبة والأمانة والعارية والرهن وغير ذلك، والحج سفر لا يتميز كونه حجاً إلا بعد الإحرام فكان ظهوره مختصاً بزمان الحج ومكانه، وأما الصلاة فمع عمومها وشملها لأفراد أهل الإسلام لا تختص بزمان ولا مكان، وكذلك ظهورها لما لها من الهيئات المخصوصة المغايرة للعادات وما عليه الطبيعة غير مختص بفرد دون فرد، وعلى هذا فالمعنى بقوله ما أعرف من^(٢) أمرة محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنهم يصلون جميعاً، يعنى أن المعروف من طاعاتهم كانت هي الصلاة فلما ضيعوها كانوا الغيرها أضيع، والمراد بقوله مغضبا ليس^(٣) هو الغضب

(١) أى غير فعل الزكاة لأن كل إعطاء ليس بزكاة، بل الزكاة هي الإعطاء الذى يقترن بنية الزكاة، والنية فعل القلب ١٢ .

(٢) هذا نقل بالمعنى وإلا فلفظ الرواية في النسخ التي بأيدينا : من أمر محمد، وفي نسخة الحافظ : من أمرة محمد صلى الله عليه وسلم، قال الحافظ : كذا في رواية أبي ذر وكريمة، وللباقين من محمد بحذف المضاف، وعليه شرح ابن بطال ومن تبعه، فقال : يريد من شريعة محمد، لحذف المضاف لدلالة الكلام عليه، ووقع في رواية أبي الوقت من أمر محمد بفتح الهمزة وسكون الميم آخره راء، إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك ١٢ .

(٣) كما يدل عليه ما تقدم في باب تضييع الصلاة عن الزهري قال : دخلت على أنس وهو يبكي فقلت : وما يبكيك ؟ فقال : لا أعرف مما أدركت إلا هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيعت ١٢ .

ولأنما المقصود به الحزن والتأسف وكثرة التحسر ، وإن أريد به الغضب ^(١) حقيقة فهو محتمل أيضاً على هؤلاء المرتكبين لذلك التضييع .

قوله : (أن يعمروا ^(٢) المدينة) وليس ذلك مدار النهى فحسب بل النهى عن الانتقال مبنى على مجموع أمرين كراهة لإعراء المدينة وكراهة تنقيص أجورهم لو انتقلوا إلى قرب المسجد .

(١) قال العيني : وما يستفاد منه جواز الغضب عند تغير شيء من أمور الدين ، وجواز إنكار المنكر بالغضب إذا لم يستطع أكثر من ذلك ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : بضم أوله وسكون العين المهملة وضم الراء ، أى يتركونها خالية ، انتهى . وأجاد الشيخ في دفع ما يرد على ظاهر السياق من أن الكراهة إذا كانت لإعراء المدينة فلم ذكر صلى الله عليه وسلم أجر الخطأ ، وقال الحافظ : به بهذه الكراهة على السبب في منعهم من القرب لتبقى جهات المدينة عامرة بساكها ، واستفادوا بذلك كثرة الأجر لكثرة الخطأ ، ولمسلم عن جابر : كانت ديارنا بعيدة من المسجد فأردنا أن نبتاع بيوتا فنقرب من المسجد فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إن لكم بكل خطوة درجة ، ولابن مردويه من طريق آخر عنه قال : كانت منازلنا بسلع ، ولا يعارض هذا ما سيأتى في الاستسقاء من حديث أنس وما بيننا وبين سلع من دار ، لاحتمال أن تكون ديارهم من وراء سلع ، وبين سلع والمدينة قدر ميل ، انتهى . وقال العيني : بين سلع والمسجد قدر ميل ، وبسط الكلام على من يقصد المسجد البعيد لكثرة الخطأ ، أو يقارب الخطأ ، هل يدخل في الفضيلة أم لا ؟ وقال القسطلاني : أشار البخارى بهذا التعليق المسوق مرتين إلى أن قصة بنى سلمة كانت سبب نزول هذه الآية ، وقد ورد به مصرحاً عند ابن ماجه بسند قوى ، وكذا عند ابن أبى حاتم ، وقال

قوله: (ثم ليؤمكما أكبركما) فيه مجاز^(١) وإلا فالإمام ليس إلا إماماً لأحدهما لا لمجموعهما المدلول لضمير التثنية .

قوله: (من غدا إلى المسجد) لعل المراد^(٢) بالغدوة والروحة إذا كانتا لفريضة

الحافظ ابن كثير: فيه غرابة من حيث ذكر نزول السورة بكلمها مكية، وقال أبو حيان: السورة كلها مكية، لكن زعمت فرقة أن قوله: «ونكتب ما قدموا وآثارهم»، نزل في بني سلمة، وليس هذا زعماً صحيحاً، قال القسطلاني: لكن يرجح الأول بقوة إسناده، انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ولطيف جداً، ونقل الحافظ عن الكرمانى: قد يطلق الأمر بالتثنية والجمع، والمراد واحد كقوله: يا حرمى اضربا عنقه، وقوله قتله بنو تميم، مع أن القاتل والضارب واحد، انتهى . ثم لا يذهب عليك أن ما ذكره الإمام البخارى من لفظ الترجمة هو لفظ حديث عند ابن ماجه وغيره وضعفه المحدثون، فأراد البخارى تقوية معناه، وهو الأصل الأول من أصول التراجم المذكورة، قال الحافظ: هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة، منها ما فى ابن ماجه من حديث أبى موسى الأشعرى، وفى معجم البغوى من حديث الحكم بن عمير، وفى أفراد الدارقطنى من حديث عبدالله بن عمرو، وفى البيهقى من حديث أنس وغير ذلك مما ذكره الحافظ، ثم قال: وقد اعترض على الترجمة بأنه ليس فى حديث مالك بن الحويرث تسمية صلاة الاثنين جماعة، والجواب أن ذلك مأخوذ بالاستنباط من لازم الأمر بالإمامة، انتهى . قلت: وهو واضح وإن تعقبه العيني، ثم قال الحافظ: واعترض أيضاً على الاستدلال بهذا الحديث بأن مالك بن الحويرث كان مع جماعة من أصحابه فلعل الاختصار على التثنية من تصرف الرواة، والجواب أنهما قضيتان ١٢ .

(٢) وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم المشهور «أفضل صلاة المرأ فى بيته

وإلا فالأفضل في التطوع أن يكون في البيت .

إلا المكتوبة ، وقد أخرج أبو داود عن زيد بن ثابت في قصة صلاته صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان ، قال : فخرج إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضبا فقال : يا أيها الناس ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أن سيكتب عليكم ، فعليكم بالصلاة في بيوتكم ، فإن خير صلاة المرأ في بيته إلا الصلاة المكتوبة ، ولفظ الموطأ عن زيد موقوفا : أفضل الصلاة صلاتكم في بيوتكم إلا الصلاة المكتوبة ، وفي الأوجز أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذى من طرق عديدة ، وبسط فيه الكلام على أفضلية التطوع في المساجد ، أو البيوت ، وفي المشكاة من حديث كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى مسجد بني عبد الأشهل فصلى فيه المغرب ، فلما قضوا صلاتهم رأهم يسبحون بعدها ، فقال : هذه صلاة البيوت ، رواه أبو داود ، وفي رواية الترمذى والنسائى قام ناس يتنفلون فقال النبي صلى الله عليه وسلم : عليكم بهذه الصلاة في البيوت ، ولعل الشيخ قيد كلامه بلفظ «لعل» إشارة إلى ما في المشكاة برواية أبي داود وأحمد من حديث أبي أمامة مرفوعا : «من خرج من بيته متطهرا إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج المحرم ، ومن خرج إلى تسبيح الضحى لا ينصبه إلا إياه فأجره كأجر المعتمر» ، ورواية أبي داود عن ابن عباس قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيل القراءة في الركعتين بعد المغرب حتى يتفرق أهل المسجد .

ثم مما يجب التنبيه أولا أن الإمام البخارى عقب هذه الترجمة بالحديث السابق ، وفيه : «رجل قلبه معلق بالمسجد ، فكأنه أشار إلى أن ثمرة تعليق القلب بالمسجد كثرة التردد إلى المسجد ، وثانيا أن الإمام عدل في الترجمة عن لفظ الحديث ؛ فإن الحديث كان بلفظ «غدا وراح» ، وهما المشق صباحا ومساء ، وترجم عليه الإمام البخارى بلفظ «خرج وراح» ، والخروج عام لا يقابله الرواح في المعنى المشهور ، فأبدع المصنف في ذلك عندى نكتة بديمة ، وهى أنه أشار بلفظ

(باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

أراد بذلك^(١) أنه ليس في هذا المكان غير المكتوبة، وذلك لما ورد في كثير من الروايات تأكيد سنة الفجر مع التأكيد في أمر الجماعة حتى أن كثيراً من العلماء

خرج في الترجمة على أن لفظ غدا في الحديث ليس بمعنى المشى صباحاً بل المراد منه المشى مطلقاً في أى وقت كان، ولفظ الترجمة في الفتح و باب فضل من غدا إلى المسجد ومن راح، قال الحافظ: هكذا للأكثر موافقاً للفظ الحديث في الغدو والرواح، ولا يذو بلفظ وخرج بدل غدا، وعلى هذا فالمراد بالغدو الذهاب، وبالرواح الرجوع، انتهى. قلت: هذا هو اللائق بدقائق البخارى، فكأنه وصى الله عنه أشار بذلك إلى تقوية معنى حديث أبى داود عن أبى بن كعب في قصة رجل بعبد الدار عن المسجد قال: و ما أحب أن منزل إلى جنب المسجد، فنعى الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأله عن ذلك، فقال: أردت يارسول الله أن يكتب لى إقبالى إلى المسجد ورجوعى إلى أهلى إذا رجعت، فقال: أعطاك الله ذلك كله، أنطاك الله ما احتسبت كله أجمع، ١٢.

(١) يعنى على مسلك الحنفية وإلا فالمسألة خلافية شهيرة، ذكروا فيها تسعة مذاهب للعلماء، بسطها الشيخ في البذل، ومذاهب الائمة الاربعة كما فى الاوجز: أن من لم يصل ركعتى الفجر وأقيمت الصلاة فلا يصلهما عند الشافعى وأحمد مطلقاً. وعند الإمام مالك يصلهما خارج المسجد إن تيقن أنه يدرك الإمام فى الركعة الاولى، وعند الإمام أبى حنيفة يصلهما ما لم يخف فوت الركعتين مما غير محالط للصفوف، وأجاد ابن رشد فى البداية فى سبب اختلافهم فى ذلك، كما فى الاوجز ١٢.

قال : بوجوبها ^(١) فطريق العمل بهما أن يأتي بالسنن في غير ذلك المكان إذا لم يخف فوات الجماعة جمعا بين المنقبتين وإحرازاً لكلتا المكرمتين ، كيف وقد ورد ^(٢) في الرواية استثناء بقوله إلا ركعتي الفجر .

(باب حد ^(٣) المريض أن يشهد الجماعة)

لما كان حالة المرض والضعف تستدعي أن لا يجوز للمريض حضور المسجد خوفاً من أن يزداد مرضه فيتلوث المسجد دفعه بأن المريض يجوز له الحضور ما لم يظن به الفساد والتلوث ، وأما مجرد الاحتمال والوهم فلا يعتبر به ولا يمكن

(١) أى بوجوب ركعتي الفجر وهو مذهب الحسن البصري ، وبه قال بعض الحنفية كما في الشامى ١٢ .

(٢) قال العيني : روى البيهقي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتي الفجر ، قال البيهقي : هذه الزيادة لأصل له ، وحجاج وعباد ضعيفان ، وتعقب عليه العيني وذكر توثيقهما ، وبسط في آثار الصحابة الذين يصلونهما ، وكذا بسط في آثار من صلاهما بعد إقامة الصلاة مولانا الشوق النيموى في آثار السنن ١٢ .

(٣) اختلفوا في ضبط هذه الترجمة والفرض منها ، قال الحافظ : قال ابن التين تبعاً لابن بطال : معنى الحد هنا الحدة ، ونقله الكسائي ، ومنه قول عمر رضى الله عنه في أبي بكر : دكنت أرى منه بعض الحد ، أى الحدة ، قال : والمراد هنا الحض على شهود الجماعة ، قال ابن التين : ويصح أن يقال جد بكسر الجيم وهو الاجتهاد في الأمر لئلا يسمع أحداً رواه بالجيم ، هذا ، وقد أثبت ابن قرقول رواية الجيم وعواها للقباسي ، وقال ابن رشد : إنما المعنى ما يحسد للمريض أن يشهد

أن يراد به حد المريض في وجوب الحضور في المسجد لأنه لم يذهب أحد (١) من الفقهاء إلى وجوب الحضور عليه حين لا يمكن له المشي برجليه من غير إعاقة اثنين

معه الجماعة فإذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها ، ومناسبة ذلك من الحديث خروجه صلى الله عليه وسلم متوكئا على غيره من شدة الضعف فكأنه يشير إلى أنه من بلغ إلى تلك الحال لا يستحب له تكلف الخروج للجماعة إلا إذا وجد من يتوكأ عليه ، وأن قوله في الحديث الماضي : لا توهما ولو حبوا وقع على طريق المبالغة ، قال : ويمكن أن يقال معناه د باب الحد الذي للمريض أن يأخذ فيه بالعزيمة في شهود الجماعة ، انتهى . وقال المعنى : باب في بيان حد المريض لأن يشهد الجماعة وكلمة أن مصدرية ، والتقدير لشهود الجماعة ، وحاصل المعنى د باب في بيان ما يحسد للمريض أن يشهد الجماعة حتى إذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها ، وإليه أشار ابن رشد ، وقد تكلف الشراح فيه بالتصرف العسيف منهم ابن بطال ثم ذكر أقوال الشراح المذكورة في كلام الحافظ ، وهو مختار القسطلاني إذ قال : حتى إذا جاوز ذلك الحد لم يشرع له شهودها ، انتهى . يعنى ينبغي له أن يشهدا إلى ذلك الحد ، وهذا المعنى هو الذي لم يرتض عنه الشيخ قدس سره إذ قال : ولا يمكن أن يراد به إلخ : وفي تراجم شيخ المشايخ الحد ههنا من الجدة يعنى باب فضل تكلف المريض ، ومناسبة الحديث الثاني من الباب مع الترجمة باعتبار تمام القصة المخرجة في مواضع آخر ، انتهى . والاولجه عندي في غرض الترجمة الحظ على حضور الجماعة إلى ذلك الحد ١٢ .

(١) قال الموفق : ويعذر في تركهما أى الجمعة والجماعة المريض في قول عامة أهل العلم ، قال ابن المنذر : لا أعلم خلافا بين أهل العلم أن للمريض أن يتخلف عن الجماعات من أجل المرض ، وقد ووى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من سمع النداء فلم يمتعه من اتباعه عذر ، قالوا وما العذر يا رسول الله ؟ قال خوف أو مرض

مع أنه لو كان الحضور إذ ذاك واجبا^(١) مستحبا يلزم أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ترك المستحب . لأنه لم يشهد المسجد في كثير من صلوات^(٢) أيام مرضه ، والله تعالى أعلم .

لم يقبل منه الصلاة التي صلى ، رواه أبو داود ، وقد كان بلال يؤذن بالصلاة ثم يأتي النبي صلى الله عليه وسلم وهو مريض فيقول : مروا أبا بكر فليصل بالناس ، انتهى . وفي الدر المختار فلا تجب أي الجماعة على مريض ومقعد إلى آخره ، وقال أيضاً : في شرائط وجوب الجمعة وقدرته على المشي قال ابن عابدين : فلا تجب على المقعد وإن وجد حاملاً اتفاقاً ، لأنه غير قادر على السعي أصلاً فلا يجري فيه الخلاف في الإلزام ، انتهى ١٢ .

(١) هكذا في الأصل ذكر لفظ « واجباً » تحت « مستحباً » ، وكتب بعد ذلك على قوله المستحب بدله واجباً ، انتهى . وذلك مبني على اختلاف القولين في حكم الجماعة ، قال صاحب الدر المختار : فتسن أو تجب ، ونمرته تظهر في الإثم بتركها مرة ، انتهى ١٢ .

(٢) وهو معروف في الروايات ، منها ما أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها في قصة مرضه صلى الله عليه وسلم المفصلة وفيها : والناس عكوف في المسجد ينظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء الآخرة فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر بأن يصلي بالناس إلى أن قالت فصرى أبو بكر تلك الأيام . ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم وجد خفة فخرج بين رجلين لصلاة الظهر ، الحديث ، قال الحافظ : قد صرح الشافعي بأنه صلى الله عليه وسلم لم يصل بالناس في مرضه موته في المسجد إلا مرة واحدة وهي هذه الصلاة ، انتهى . وقد قالوا : إن أبا بكر رضي الله عنه صلى بهم في تلك الأيام سبعة عشر صلاة ، واختلفوا في كم صلى النبي صلى الله عليه وسلم . قال العيني : قال نعم بن أبي هند : الاخبار التي وردت

قوله : (وأبو بكر صلى بصلاته) ليس المراد (١) أنه كان إمامهم ، بل المراد أنه كان يسمعون تكبيراته ويبلغهم أفعاله ، وسيصرح (٢) المؤلف بذلك فلا يلزم الاتهام بالمأموم .

قوله : (استأذن أزواجه أن يمرض في بيتي فأذن له إلخ) هذه الرواية لا تناسب (٣) الترجمة لأن المذكور فيها خروجه إلى بيت عائشة لا خروجه إلى المسجد فإما أن يحتمل على الاختصار فلم يذكر قصة خروجه إلى المسجد إشارة إلى أنها واردة في بعض طرق تلك الروايات ، أو يقال : إن المذكور

في هذه القصة كلها صحيحة وليس فيها تعارض فإنه صلى الله عليه وسلم صلى في مرضه الذي مات فيه صلاتين في المسجد في إحداهما كان إماما وفي الأخرى مأموما ، وقال الضياء المقدسي وابن ناصر : صح وثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى خلفه مقتديا في مرضه الذي توفي فيه ثلاث مرات ، ولا ينكر ذلك إلا جاهل لا علم له بالرواية ، انتهى ١٢ .

(١) هذا على رأي الجمهور ، منهم الأئمة الأربعة خلافاً لبعض من حمله على حقيقة الإمامة ، كما أشار إليه الإمام البخاري في ماسياتي قريبا من باب الرجل يأتي بالإمام ويأتى الناس بالمأموم ، وذكر فيه هذا الحديث ١٢ .

(٢) في باب د من أسمع الناس تكبير الإمام ، وذكر فيه هذه القصة بلفظ : « وأبو بكر رضي الله عنه يسمع الناس التكبير » ١٢ .

(٣) ما أورده الشيخ قدس سره من عدم المناسبة واضح ، فإن هذا الخروج على ظاهر ألفاظ الرواية كان من بيت ميمونة إلى بيت عائشة لأن بدء المرض كان في بيت ميمونة ، ولذا أفاد شيخ المشايخ في تراجمه كما تقدم قريبا أن المناسبة باعتبار تمام القصة المخرجة في مواضع آخر ، والعجب من العلامة العيني إذ قال : مناسبة

بقوله : فخرج بين رجلين هو الخروج من بيت^(١) عائشة رضى الله عنها إلى المسجد لا الخروج إلى بيت عائشة ، وعلى هذا فى الرواية اختصار من وسط القصة اكتفاء بما هو المقصود من ذكر خروجه إلى المسجد فى مرضه ، والأحسن أن يقال : إن المذكور هو الخروج إلى بيتها لا الخروج إلى المسجد ، إلا أن الحكم المقصود إثباته ثابت بالقياس ، أو بدلالة النص ؛ فإن المريض الذى لا يقدر على السير بنفسه دون إعانة غيره لما جاز له أن ينتقل من بيت إلى بيت لحاجته الدنيوية وإن كانت آيلة إلى مقاصد أخروية ، فأولى أن يستحب له الحضور إلى المسجد ولو باستعانة غيره ، وعلى هذا التقدير لا يفتقر إلى تقدير اختصار فى الرواية من وسطها أو آخرها .

للترجمة ظاهرة ، وسكت الحافظ عن بيان المناسبة ، وتبعه القسطلانى ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهات واضح ١٢ .

(١) وبذلك جزم شيخ الإسلام فى شرحه ، وكذا صاحب التيسير ، إذ قالوا : أى خرج إلى الصلاة ، ويتأيد ذلك من الروايات التى أخرجها العيني فى بيان ذكر اختلاف الروايات فى هذه القصة ، ويؤيده أيضا ما قال الحافظ فى شرح حديث الأسود عن عائشة بلفظ : فخرج أبو بكر فصلّى فوجد النبى صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين ، قال الحافظ فى الحديث الثانى من حديث الباب : إنهما العباس بن عبد المطلب وعلى بن أبى طالب ، وفى رواية عاصم : وجد خفة من نفسه فخرج بين بريرة ونوبة ، ويجمع كما قال الثورى بأنه خرج من البيت إلى المسجد بين هذين ، ومن ثم إلى مقام الصلاة بين العباس وعلى ، أو يحمل على التعدد ، ويدل عليه ما فى رواية الدارقطنى أنه خرج بين أسامة بن زيد والفضل بن العباس ، وأما ما فى مسلم أنه خرج بين الفضل بن عباس وعلى رضى الله عنهما فذاك فى حال مجيئه إلى بيت عائشة ، انتهى ١٢ .

(باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلى في رحله)

ودلالة الرواية الأولى على هذا المعنى ظاهرة، وأما الرواية (١) الثانية فالظاهر منها وإن كان توقف الإجازة على مجموع العالتين المذكورتين فيها، إلا أن النظر في الروايات يقتضى أن كلا من العمى والظلمة والسيل مستقل في إفادة الرخصة في القعود عن الجماعة، أو يقال: إن معنى قول عتبان أنه يكون الظلمة والسيل وقد عرفت أنك يا رسول الله ترخص في مثل ذلك أن يتخاف من الجماعة وإنى أعمى، وقد علمت أيضاً جواز القعود عند العذر مثل العمى فكيف (٢) لى وقد اجتمعت لى علتان موجبتان للرخصة، والله أعلم.

(١) دفع الشيخ بذلك ما يروى من ظاهر لفظ الحديث من أن مدار الرخصة بمجموع العال الثلاثة من: الظلمة، والسيل، والعمى، مع أن هذه الثلاث كل واحدة منها علة مستقلة في الرخصة عند الفقهاء كما بسطها أصحاب الفروع، قال ابن عابدين بعد ذكر الأعذار: بمجموع الأعذار التي مرت متناً وشرحاً عشرون، وقد نظمها بقولي:

أعذار ترك جماعة عشرون قد * أودعتها في عقد نظم كالدرر
مرض وإقعاد وعمى وزمانة * مطر وطين ثم برد قد أضر
قطع لرجل مع يد أو دونها * فليج وعجز الشيخ قصد للسفر
خوف على مال كذا من ظالم * أو دائن وشهى أكل قد حضر
والريح ليلا ظلمة تمرىض ذى * ألم مدافعة لبول أو قدر
ثم اشتغال لا بغير الفقه فى * بعض من الاوقات عذر معتبر

(٢) قال الكرماني: فإن قلت الظلمة هل لها دخل في الرخصة أم السيل وحده يكفي فيها؟ قلت: لا دخل لها وكذا ضراوة البصر، بل كل واحد من الثلاثة عذر كاف في ترك الجماعة، لكن جمع عتبان بين الثلاثة بيانا لتعدد أعذاره ليعلم أنه شد يد الحرص على الجماعة لا يتركها إلا عند كثرة الموانع، انتهى ١٢.

(باب هل يصلى "الإمام بمن حضر إلخ)

(١) غرض الترجمة واضح وهو أن ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم :
صلوا في الرحال ليس على الإيجاب بل على الإباحة ، قال الحافظ . قوله : د باب
هل يصلى ، أى مع وجود العلة المرخصة للتخلف فلو تكلف قوم الحضور فصل بهم
الإمام لم يكرهه ، فالأمر بالصلاة في الرحال على هذا للإباحة لا للتدب ، انتهى . ونحو
ذلك قال جميع الشراح ، وفي تراجم شيخ المشايخ : مقصوده أنه يترك الجماعة والخطبة
بعذر المطر أو هل يصلى بالجماعة ويخطب بمن حضر ولو كانوا قليلا ، انتهى . وبقي
هنا شيء لم يتعرض له أحد منهم وهو أن المصنف لم يقيد الترجمة بلفظة د هل ، الدالة
على التردد ؟ والأوجه عندي أنه رضى الله عنه أشار بذلك إلى مسألة خلافية شبيهة
وهي أن أصحاب الأعذار المرخصة للجماعة والجمعة هل تعتقد معهم الجمعة ؟ وهل
يعتبر بمحضرم الخطبة أم لا ؟ ولذا قارن الإمام البخارى الصلاة بالخطبة ، قال
الموفق : ما كان شرطاً لوجوب الجمعة فهو شرط لانعقادها ، ففى صلوا الجمعة مع
اختلال بعض شروطها لم يصح ولزمهم أن يصلوا ظهراً ، ولا يعد في الأربعين الذين
تعتقد بهم الجمعة من لا يجب عليه ، ثم قال بعدما ذكر أن لا الجمعة على مسافر
ولا عبد ولا امرأة ولا على من فى طريقه إليها مطر يبل الثياب أو وحل يشق
المشى إليها فيه : وحكى عن مالك أنه كان لا يجعل المطر عذراً فى التخلف عنها ،
ولنا حديث ابن عباس : صلوا في الرحال ، ولأنه عذر فى الجماعة فكان عذراً فى
الجمعة ، وتسقط الجمعة بكل عذر يسقط الجماعة ، ولا تتم الجمعة بأحد من هؤلاء ،
ولا يصح أن يكون إماماً فيها ، وقال أبو حنيفة والشافعى : يجوز أن يكون العبد
والمسافر إماماً فيها ووافقهم مالك فى المسافر ، فأما المريض ومن حبسه العذر من
المطر والخوف ، فإذا تكلف حضورها وجبت عليه وانعدت به ، ويصح أن يكون
إماماً فيها لأن سقوطها منهم إنما كان لمشقة السعى ، فإذا تكلفوا وحصلوا فى الجامع

دلالة الرواية الأولى^(١) على هذا المعنى من حيث أن ابن عباس لما زاد في النداء قوله : الصلاة في الرحال ، عمل بها بعضهم فلم يحضر عملاً بالرخصة ولم يعمل بها آخرون عملاً بالعزيمة لحضروا فكان صلاته بهم هي الصلاة بمن حضر ، وأما الرواية^(٢) الثانية فتثبت المدهى من حيث أن أبا سعيد الخدري حضر الصلاة معه فعلم حضور البعض ، وقد علم أيضاً أنه كان يرخص لهم في القعود فلا يحضرها بعضهم ، ثم المراد بقوله إنها عزمة أن الحيلة لو نودي بها لوجب^(٣) إجابتها فكهرت

زالت المشقة فوجب عليهم كغير أهل الأعذار ، انتهى . وعلى هذا فالترجمة من الأصل الثاني والثلاثين من أصول التراجع فيه بلفظ « هل ، على أن فيه مجالا للناظر ، ١٢ .

(١) وقال الحافظ : والمطابقة لحديث ابن عباس من قوله فنظر بعضهم إلى بعض لما أمر المؤذن أن يقول الصلاة في الرحال ، فإنه دال على أن بعضهم حضر وبعضهم لم يحضر ، ومع ذلك خطب وصلى بمن حضر ، وأما قوله « بخطب ، فظاهر من حديث ابن عباس ، انتهى . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تفهم من قوله « خطبنا » لأن ذلك كان يوم الجمعة ، ومن قوله أيضاً « إنها عزمة ، أى متحمة ، ومع هذا كره ابن عباس أن يكلفهم بها لأجل الحرج ، انتهى ١٢ .

(٢) وقال الحافظ : وأما مطابقة حديث أبي سعيد فمن جهة أن العادة في يوم المطر أن يتخلف بعض الناس ، وأما قول بعض الشراح « يحتمل أن يكون ذلك في الجمعة ، فردود ، لأنه سيأتي في الاعتكاف أنها كانت صلاة الصبح ، وحديث أنس لا ذكر للخطبة فيه ، ولا يلزم أن يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة ، انتهى . قلت : لا صراحة بالجمعة في الترجمة فلا حاجة لإبداء احتمال إبداء بعض الشراح ، فإن الترجمة « الصلاة بمن حضر ، مطلقاً بدون قيد الجمعة ١٢ .

(٣) هذا مبنى على قول الفقهاء : إن الإجابة باللسان مندوب . والإجابة بالقدم

أن أوئسكم بأن أدعوكم ثم لا تحييونها ، ولا كذلك إذا جعل معها ما يخرجها من
الوجوب إلى التدب ، وهو قوله الصلاة في الرحال فإنه يفيد أن الأمر في قوله حتى
على الصلاة ليس على أصله وهو الوجوب ، وهذا إذا كانت زيادته عقيب قوله حتى
على الصلاة حتى على الفلاح ومعنى قوله فلما بلغ إلى قوله إنه لما فرغ من الحيملتين قال
له : قل ، أو لما بلغ إلى الحيملتين وأراد أن يقول لهما قال له قل ، أى أولاً ، ولا يريد (١)

واجب . قال صاحب الدر المختار : ويجيب وجوباً ، وقال الحلواني : ندباً والواجب
الإجابة بالفهم ، وبسط البحث في ذلك ابن جابدين ، ويمكن أن يستدل لذلك بما
في مسلم عن أبي هريرة في قصة رجل أعمى ، إذ قال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم : « تسمع النداء بالصلاة ؟ » قال : نعم ، قال أجب ، وأخرج أبو داود عن
ابن عباس مرفوعاً : « من سمع المنادى فلم يمنعه من اتباعه عذر لم يقبل منه الصلاة التي
صلى ، والمعروف عند الشراح أن ضمير « إنها عزمة » إلى الجمعة قال العيني : قوله
« إنها » أى الجمعة . عزمة ، بسكون الزاى : أى واجبة متحتمة ، وجاء في بعض
طرقه « إن الجمعة عزمة » ، فإن قلت : لم يسبق ذكر الجمعة ، قلت : قوله خطبنا
يدل عليها ، وقد صرح بذلك في رواية أبي داود حيث قال : إن الجمعة
عزمة ، انتهى ١٢ .

(١) وبذلك جزم شيخنا في البذل كما تقدم في باب الكلام في الأذان ، وقال فيه
الحافظ : قوله « فلما بلغ المؤذن حتى على الصلاة فأمره » ، كذا فيه وكأنها هنا حذفاً
تقديره أراد أن يقولها فأمره ، ويؤيده رواية ابن علية أى الآتية في « كتاب
الجمعة » ، في « باب الرخصة » إن لم يحضر الجمعة في المطر ، إذا . قلت أشهد أن محمد
رسول الله فلا تقل حتى على الصلاة قل صلوا في بيوتكم ، وبوب عليه ابن خزيمة ،
وتبعه ابن حبان ، ثم المحب الطبري حذف حتى على الصلاة في يوم المطر ، وكأنه
نظر إلى المعنى ، لأن حتى على الصلاة معناه هللوا إلى الصلاة ، والصلاة في الرحال
وصلوا في بيوتكم يناقض ذلك ، وقال النووي فيه : إن هذه الكلمة يقال في نفس

الاعتصار عليه وترك الحيعلتين ، ويمكن أن يراد^(١) بقوله أو ثمكم أنكم لو أتيتم
بنداء المؤذن بالصلاة والفلاح فلعل بعضكم يقع^(٢) بإتيانه ومقاساه بعض

الأذان ، وفي حديث ابن عمر المذكور في باب الأذان للسافر : إنها تقال
بعده ، والأمران جائزان كما نص عليه الشافعي ، وكلام النووي يدل على أنها
تؤاد ، إما في أثنائه وإما بعده ، لأنها بدل من دحى على الصلاة ، وقد تقدم عن
ابن خزيمة ما يخالفه وقد ورد الجمع بينهما في حديث آخر ، أخرجه عبد الرزاق
وغيره بإسناد صحيح عن نعيم بن النحام قال : أذن مؤذن النبي صلى الله عليه وسلم
للمصبح في ليلة باردة ، فتمنيت لو قال : ومن قعد فلا حرج ، فلما قال : الصلاة
خير من النوم ، قالها ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرماني : فلو قال المؤذن الحيلة لتكلفتكم الجيء إليها ولحقنكم المشقة ،
قال الجوهري : الحرج الإثم ، وأخرجه آثمه ، والتحريج التضيق ، انتهى .
وقال العيني : قوله أخرجكم بالخاء المهملة أى كرهت أن أشق عليكم بالزامكم السعى
إلى الجمعة في الطين والمطر ، ويروى كرهت أن أو ثمكم أى أكون سبياً لاكتسابكم
الإثم عند ضيق صدوركم ، انتهى . وقال السندي : قوله « أو ثمكم » لا يخفى أنه ليس
بمعنى كرهت أن أكون سبياً لوقوعكم في الإثم ، بل هو إيقاع لهم في المشقة العظمى ، فكان
المعنى إني كرهت أن أكون سبياً لوقوعكم في الإثم إن لم تحضروا ، فتحضرون
لذلك ولو بمشقة كثيرة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : في رواية ابن علية « إني كرهت أن أخرجكم فتشون في الطين »
وفي رواية « إني أو ثمكم » وهي ترجح رواية من روى أخرجكم بالخاء المهملة ،
وفي رواية جرير عن عاصم عن ابن خزيمة « أن أخرج الناس وأكلفهم أن يحملوا
الحبث من طرقهم إلى مسجدكم » انتهى ١٢ .

ما يصيبه^(١) في الطريق من التعب والمشقة وابتلال الثياب وتلطيخها بالطين وغيره في مفسدة ومخرجة يكون ضررها فوق ثبوت الجماعة فيأثم بذلك .
 قوله (مارأيتك صلى) إلخ ولعل^(٢) هذا أول صلاته صلى الله عليه وسلم في عين أنس ، فالمعنى لم أره يصليها قبل ذلك ، وعلى هذا ، فلا ضير فيما يرويه أنس من صلاته في الضحى غير مرة ، أو المعنى لم أره يصليها بمحضر من الناس ومعهم إلا يومئذ ، وإلا فصلاته كانت في أحد بيوته .

(١) يشير إلى ذلك رواية حماد عن عاصم بن فظ : « كرهت أن أوثمكم فتجيئون تدوسون الطين إلى ركبكم » ١٢ .

(٢) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين مختلف ما روى عن أنس رضي الله عنه في إثباته ونفيه في غير هذا الموضع ، فقد قال الحافظ : أخرج أحمد عن أنس قال : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في السفر سجدة الضحى ثمان ركعات ، وصحبه ابن خزيمة والحاكم ، انتهى . وأخرج الترمذي وابن ماجه من حديث أنس مرفوعا : « من صلى الضحى ثلث عشرة ركعة بنى الله له قصرأ من ذهب في الجنة » ، قاله العيني .

ثم اختلفوا في مناسبة هذا الحديث بالترجمة ، قال الكرماني : فإن قلت ما وجه دلالة على الترجمة ؟ قلت : لا شك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بسائر الحاضرين عند غيبة الرجل الضخم ، أو ثبت عند البخاري أنه صلى الركعتين بالجماعة مع الحاضرين في الدار ، انتهى . وتبعه الحافظ إذ قال والمطابقة إما من جهة ما يلزم من الرخصة لمن له عذر أن يتخاف عن الحضور ، فإن ضرورة مواظبته صلى الله عليه وسلم على الصلاة بالجماعة أن يصلي بمن بقي ، وإما من جهة ما ورد في طرقه ، قال أنس « فصلى وصلينا معه » ، فإنه مطابق لقوله « وهل يصلي بمن حضر » اه قلت : هذا الثاني لا يكفي للترجمة فإنها مقيدة بالمطر ، اللهم إلا أن يقال إنه لا يبعد من دقة بدائع البخاري أنه قاس نضح الحصى على المطر .

(باب^(١) إذا حضر الطعام إلخ)

أشار بقوله : وقلبه فارغ إلى الجمع بين ماورد في ذلك الباب من الروايات المختلفة ، ففي بعضها تقديم الأكل ، وفي الأخرى لا تؤخر الصلاة لشيء ، وحاصل

ثم قال الحافظ والرجل الضخم قبل هو عتيان بن مالك وهو محتمل لتقارب القصتين ، لكن لم أر ذلك صريحاً ، وقد وقع في رواية ابن ماجه أنه بعض عمومة أنس ، وليس عتيان عمّاً لأنس إلا على سبيل المجاز ، لأنهما من قبيلة واحدة ، وهي الخزرج ، لكن كل منهما من بطن ، انتهى . قلت وفي القصتين مع تقاربهما اختلاف واضح ، فإن هذا الرجل اعتذر بكونه ضخماً ، وقال لا أستطيع الصلاة معك يا رسول الله ، وكان عتيان رضى الله عنه إماماً لقومه في بني سالم ، واعتذر بقوله إني أنكرت بصرى وأن السيول تحول بيني وبين مسجد قومي ، ومبل البخاري أيضاً عندي إلى أنهما قصتان لرجلين مختلفين ، وذلك لأن البخاري قال في باب صلاة الضحى في الحضر : قاله عتيان ، ثم أخرج في هذا الباب حديث الضخم فلو كانا عنده واحداً لم يشر الإمام إلى روايته في الترجمة ١٢ .

(١) اختلفت الروايات في ذلك كما أفاده الشيخ قدس سره ، ففي حديث الباب وما في معناه تقديم العشاء على الصلاة ، وأخرج أبو داود عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره ، وعزاه صاحب المشكاة إلى شرح السنة ، واختلفوا في الجمع بينهما ، قال الشوكاني بعد ذكر أحاديث تقديم العشاء : ظاهر الأحاديث أنه يقدم العشاء مطلقاً ، سواء كان محتاجاً إليه أم لا ، وسواء كان خفيفاً أم لا ، وسواء خشي فساد الطعام أو لا ، وخالف الغزالي : فزاد خشية فساد الطعام ، والشافعية فزادوا قيد : الاحتياج ، ومالك فزاد قيد : أن يكون الطعام خفيفاً ، وقد ذهب إلى الأخذ بظاهر الأحاديث

الجمع أن تقديم الأكل حيث ^(١) اشتغل به قلبه ، وإلا فلا تؤخر الصلاة فإرردمن

ابن حزم والظاهرية ، ورواه الترمذى عن أبى بكر وعمر وابن عمر وأحمد وإسحق ورواه العراقى عن الثورى فقال يجب تقديم الطعام ، وجزءه وإبطال الصلاة إذا قدمت ، وذهب الجمهور إلى الكراهة ، وظاهر الأحاديث أيضاً أنه يقدم الطعام وإن خشى خروج الوقت ، وإليه ذهب ابن حزم ، وذكره أبو سعيد المنزلى وجهاً لبعض الشافعية ، وذهب الجمهور إلى أنه إذا ضاق الوقت صلى على حاله محافظة على الوقت ، ولا يجوز تأخيرها ، قالوا : لأن مقصود الصلاة الخشوع ، فلا تفوته لأجله ، انتهى . قلت ما حكى الشوكانى من مذهب الإمام أحمد من فساد الصلاة عند التقديم بآبى عنه كتبه . قال الموفق : إذا حضرا شاء فى وقت الصلاة فالمستحب أن يبدأ بالعشاء قبل الصلاة ليكون أفرغ لقلبه وأحضر لباله ، ثم قال قال ابن عبد البر : أجمعوا على أنه لو صلى بحضرة الطعام ، فأكل صلاته أن صلاته يجوزته ، انتهى . قلت : وحمل الطحاوى فى مشكل الآثار روايات الباب على الصائم إذ قال قال أبو جعفر : وقد وجدنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إنما قصد به أهل الصوم لا من سواهم ، ثم أخرج بسنده إلى أنس يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إذا أقيمت الصلاة وأحذركم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ، ولا تعجلوا عن عشاءكم ، انتهى ١٢٠ .

(١) هذا هو المعروف عند الجمهور ومنهم الحنفية فى علة الحديث حكى الشيخ فى البذل عن العيني ، قال فى شرح السنة : الابتداء بالطعام إنما هو فيما إذا كانت نفسه شديدة التوقان إلى الأكل ، وكانت فى الوقت سعة ، فالحديث يدل على كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذى يريد أكله لما فيه من اشتغال القلب ، وذهاب كمال الخشوع ، وهذه الكراهة إذا صلى كذلك ، وفى الوقت سعة ، فإن ضاق بحيث لو أكل خرج الوقت لا يجوز تأخير الصلاة ، انتهى . وهو الذى حكاه

تقديم الطعام من قصة عمر (١) وغيرهما محمول على ما إذا شغله الطعام عن الصلاة والله تعالى أعلم .

الترمذى عن أهل العلم ورجحه إذ قال سمعت الجارود يقول سمعت وكيعا يقول في هذا الحديث يبدأ بالعشاء إذا كان الطعام يخاف فساد، والذي ذهب إليه بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم أشبه بالاتباع ، وإنما أرادوا أن لا يقوم الرجل إلى الصلاة وقلبه مشغول بشيء ، وقد روى عن ابن عباس أنه قال : لا تقوم إلى الصلاة وفي أنفسنا شيء ، انتهى . وقال الموفق : قال أصحابنا إنما يقدم العشاء على الجماعة إذا كانت نفسه تتوق إلى الطعام كثيراً ونحوه قال الشافعى انتهى . وقال الحافظ قال الزين بن المنير : حذف جواب الشرط في هذه الترجمة إشعاراً بعدم الجزم بالحكم لقوة الخلاف ، انتهى . قال وكأنه أشار بالآثرين في الترجمة إلى منزع العلماء في ذلك ، فإن ابن عمر رضى الله عنهما حمله على إطلاقه ، وأشار أبو الدرداء إلى تقييده بما إذا كان القلب مشغولاً بالأكل ، وأثر ابن عمر رضى الله عنهما مذکور في الباب بمعناه ، وأثر أبي الدرداء وصله ابن المبارك في كتاب الزهد ، وأخرجه محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من طريقه ، وقوله في حديث ابن عمر رضى الله عنهما إذا وضع عشاء أحدكم أخص من الرواية الماضية ، حيث قال إذا وضع العشاء فيحمل العشاء في تلك الرواية على عشاء من يريد الصلاة فلو وضع عشاء غيره لم يدخل في ذلك ، ويحتمل أن يقال بالنظر إلى المعنى لو كان جائعاً واشتغل خاطره بطعام غيره كان كذلك ، وسبيله أن ينتقل عن ذلك المكان ، أو يتناول ما كولا يزيل شغل باله ليدخل في الصلاة وقلبه فارغ ، ويؤيد هذا الاحتمال عموم قوله في رواية مسلم من طريق أخرى عن عائشة لاصلاة بحضرة الطعام الحديث ، وقول أبي الدرداء الماضي لإقباله على حاجته ، انتهى ١٢ .

(١) هكذا في الأصل والظاهر أنه سبقة قلم ، والصواب من قصة ابن عمر رضى

(باب من^(١) صلى بالناس وهو لا يريد إلا^(٢) أن يعلمهم)

لما كان ذلك يوم أن لا تجوز هذه الصلاة لما أنه ليس لوجه الله خاصة ، بل المقصود منها التعليم ، رد هذا الوم بأنه لا ينافي الإخلاص ، فإن التعليم لوجه الله أيضاً .

الله عنهما وغيره فإن قصة ابن عمر رضى الله عنهما مذكورة في الكتاب أنه رضى الله عنه يتعنى ويسمع قراءة الإمام ، ولو صح ما في الأصل من لفظ عمر وغيرها فله أيضاً وجه ، وهو أن عمر رضى الله عنه وابنه متفقان في ذلك كما تقدم عن كلام الترمذى ١٢ .

(١) قال شيخ المشايخ في التراجم مقصوده من عقد هذا الباب أنه ليست هذه الصلاة صلاة المرائى ، بل فيه ثواب الصلاة للصلى مع ثواب التعليم أيضاً انتهى ١٢ .

(٢) قال السندى : أى لا يريد الإمامة لذاتها ، بل يريد ما ليتوصل إلى تعليمهم كيفية الصلاة ، وهو المراد بقوله في الحديث ، وما أريد الصلاة أى أن أصلى بكم ، أى ليس غرضى من التقدم بين يديكم أن أكون إماماً لكم ومتقدماً بين يديكم ، وإنما مرادى بذلك التعليم ، وبهذا يندفع ما يتوهم أنه كيف يصح الصلاة بلبانة الصلاة ، انتهى . وقال الحافظ : استشكل نفى هذه الإرادة لما يلزم عليها من وجود صلاة غير قربة ، ومثلها لا يصح ، وأجيب بأنه لم يرد نفى القربة ، وإنما أراد بيان السبب الباعث له على الصلاة في غير وقت صلاة معينة جماعة ، وكأنه قال ليس الباعث على هذا الفعل حضور صلاة معينة من أداء أو إعادة أو غير ذلك وإنما الباعث عليه قصد التعليم وكأنه كان تعين عليه حيثنشد ، لانه أحد من خطب بقوله صلى الله عليه وسلم : صلوا كما رأيتموني أصلى ، كما سيأتى ،

قوله (وكان الشيخ^(١) يجلس إلخ) ولعل الشيخ رآه صلى الله عليه وسلم في صلاته

ورأى أن التعليم بالفعل أوضح من القول ، ففيه دليل على جواز مثل ذلك ، وأنه ليس من باب التشريك في العبادة ، انتهى . وسبقه الكرمانى في ذلك إذ قال: أى ليس مقصودى أداء فرض لأنه ليس وقت الفرض أو لآنى صليته، بل المقصود أن أعلمكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيفيتها ، انتهى . قلت : وما حمله عليه الحافظ تبعاً للكرمانى من أنه لم يكن وقت صلاة معينة أوجه بما حمله عليه السندى من أن النى كان نفى إرادة الإمامة لذاتها ، وذلك لما سيأتى في باب المكث بين السجدين من التصريح بقوله : وذلك في غير حين صلاة ١٢ .

(١) والشيخ هذا هو عمرو بن سلمة إمامهم كما سيأتى في باب المكث بين السجدين ، وهذا الجلوس المذكور في الحديث المعروف بجلسة الاستراحة لم يقل به أحد من الأئمة الأربعة إلا الإمام الشافعى، قال العيني: وفي التلويح اختلف العلماء في هذه الجلسة التى تسمى جلسة الاستراحة عقب الفراغ من الركعة الأولى والثالثة ، فقال بها الشافعى في قول ، وزعم ابن الأثير أنها مستحبة ، وقال فى الأم: يقوم من السجدة الثانية ، ولم يأمر بالجلوس ، فقال بعض أصحابه: إن ذلك على اختلاف حالين ، إن كان كبيراً أو ضعيفاً جلس وإلا لم يجلس ، وقال بعض أصحابه فى المسئلة قولان : أحدهما لا يجلس ، وبه قال أبو حنيفة ومالك والثورى وأحمد وإسحق ، وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وعمر وعلى ، وقال ابن قدامة عن أحد قول إنه يجلس ، وهو اختيار الحلال ، وقيل إنه فصل بين الضعيف وغيره ، وقال أحد : ترك الجلوس عليه أكثر الأحاديث ، وقال النعمان بن عياش: أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجلس ، وقال الترمذى عليه العمل عند أهل العلم ، وقال أبو الزناد: تلك السنة ،

حين كبر^(١) وأسن .

قوله (فإنكن صواحب يوسف) في إبداء^(٢) ما المبطلون خلافة

انتهى . وفي البذل عن السعاية عن شرح هداية أبي الخطاب للعلامة عبد السلام ابن تيمية : أن الصحابة قد أجمعوا على ترك جلسة الاستراحة ، انتهى ١٢ .

(٢) وعليه حمله صاحب الهداية إذ قال : فإذا اطمأن ساجدا كبر واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا يعتمد يديه على الأرض ، وقال الشافعي مجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمداً على الأرض لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ، ولنا حديث أبي هريرة أن النبي عليه السلام كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ، ومارواه عمول على حالة الكبر انتهى . وتقدم قريبا في كلام العيني أن ذلك قول للشافعي وأحد ، يعني القول بالكبر والضعف ، وقال العيني : رأت طائفة أن لا يعتمد على يديه إلا أن يكون شيخا أو مريضا ، وقال ابن بطال : روى ذلك عن علي رضي الله عنه والنخعي والثوري ، وفي التوضيح حل مالك هذا الحديث على حالة الضعف بعيد ، انتهى . قلت : ولم يذكر وجه البعد بل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث معاوية واللفظ لآبي داود لا تبادروني بركوع ولا بسجود ، فإنني مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني به إذا رفعت ، إنني قد بدنت ، ولذا روى البراء أنهم كانوا إذا رفعوا رؤوسهم من الركوع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قاموا قياما ، فإذا رأوه قد سجد سجدوا ، وفي رواية عنه لا يحسن أحد منا ظهره حتى يرى النبي صلى الله عليه وسلم يضع ، وفي البذل عن شرح المواهب للزرقاني قد تمسك من لم يقل باستجابها بحديث لا تبادروني بالقيام والتعود فإنني قد بدنت ، فدل أنه كان يفعله لهذا السبب ، فلا تشرع إلا في حق من اتفق له ذلك ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله : إنكن صواحب يوسف فيه حذف بينه مالك في روايته المذكورة وأن المخاطب له حينئذ حفصة بأمر عائشة ، وصواحب جمع

صاحبة ، والمراد أنهم مثل صواحب يوسف في إظهار خلاف مافى الباطن ، ثم هذا الخطاب وإن كان بافظ الجمع فالمراد به واحد وهى عائشة فقط ، كما أن صواحب صيغة جمع ، والمراد به زليخا فقط ، ووجه المشابهة بينهما في ذلك أن زليخا استدعت النسوة ، وأظهرت لهن الإكرام بالضيافة ، ومرادها زيادة على ذلك وهو أن ينظرن إلى حسن يوسف عليه السلام ويعذرنها في محبته، وإن عائشة أظهرت أن سبب إرادتها صرف الإمامة عن أبيها كونه لا يسمع المأمومين القراءة لبكائه ، ومرادها زيادة على ذلك ، وهو أن لا يتشامم الناس به ، وقد صرحت هى فيما بعد ذلك فقالت لقد راجعته ، وما حملنى على كثرة مراجعته إلا أنه لم يقع فى قلبى أن يحب الناس بعده رجلاً قام مقامه أبداً الحديث ، وسيأتى بتأمله فى باب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فى أواخر المغازى ، وبهذا التقرير يتدفع إشكال من قال: إن صواحب يوسف لم يقع منهن إظهار يخالف مافى الباطن ، ووقع فى أمالى ابن عبد السلام أن النسوة أتين امرأة العزيز يظنن تعنيفها ، ومقصودهن فى الباطن أن يدعون يوسف إلى أنفسهن ، كذا قال ، وليس فى سياق القصة ما يساعد ما قال ، انتهى . قال الكرماني : أما مراجعة عائشة وحرصها أن يستخلف غير أبي بكر ، فإنما خشيت أن يتشامم الناس بإمامته ، فيقولون منذ أمنا هذا فقدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت : وأما مراجعة حفصة رضى الله عنها فلما أنها رضى الله عنها ظنت أن من يتقدم المصلى اليوم ويكون إماماً فى الإمامة الصغرى لابد أن يتول إليه الأمر فى الإمامة الكبرى ، فإن الصلاة أهم العبادات فمن كان نائباً له صلى الله عليه وسلم فيها ، يكون جديراً أن يكون نائباً له صلى الله عليه وسلم فى ما دونها ، وعلى هذا فالأمان عائشة وحفصة كلتاهما أظهرتا خلاف مافى باطنهما وقد أخرج البخارى فى باب إنما جعل الإمام ليؤتم به من حديث موسى

أو في الإزلال^(١) عن الحق .

قوله (فنكص على عقبيه) وذلك لما ظن أنه صلى الله عليه وسلم خارج مع ظنه أنه وجد من القوة ما يمكن له أن يؤم القوم .
قوله : (ما نظرنا منظرأ كان أعجب إلينا) وكانوا مترصدين إلى حجرته فلما أحسوا برفع الستر التفتوا إليه بوجوههم ، ولا تفسد الصلاة بانفت^(٢) الوجه فقط .

ابن أبي عائشة، فقال أبو بكر رضى الله عنه وكان رجلا رقيقا : يا عمر صل بالناس الحديث. قال النووي تأوله بعضهم على أنه قاله تواضعا ، وليس كذلك بل قاله للعذر المذكور ، وهو كونه رقيق القلب كثير البكاء . فحشى أن لا يسمع الناس ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون رضى الله عنه فهم من الإمامة الصغرى الإمامة العظمى ، وعلم ما في تحملها من الخطر وعلم قوة عمر رضى الله عنه على ذلك فاختره ، انتهى ١٢ .

(١) قال العيني أى مثل صواجه في الظاهر على ما يردن من كثرة الإلحاح فيما يمكن إليه ، وذلك لأن عائشة وحفصة بالفتا في المعاودة إليه في كونه أسيفا لا يستطيع ذلك، انتهى. وذكر الشيخ قدس سره هذين الاحتمالين في تقرير الترمذى المطبوع باسم الكوكب الدرى ، بأبسط مما أفاده هنا ، إذ قال أى في إزلالى عما أردت كما أزلن يوسف حين قلن له ما قلن ، أو المعنى إنكن صواحب يوسف حين أظهرن له أن يلتفت إلى زليخا ، وهن يقصدن لفته إليهن أنفسهن ، فكذلك أنن تبدين لى أشياء وفي قلوبكن غيرها ، وذلك أن عائشة رضى الله عنها أرادت أن لا ينشام الناس بأبى بكر ، وحفصة أرادت تقدم أبيها على القوم ، وكلتاها مظهرة له صلى الله عليه وسلم أن أبا بكر رضى الله عنه بتقديمه لا يكاد يسمهم القرآن رقة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الموفق : ولا تبطل الصلاة بالالتفات إلا أن يستدير بمحملته عن القبلة أو يستدير القبلة لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله ، وهذا قال أبو ثور ، قال ابن

قوله: (تأخر الأول^(١)) أو لم يتأخر جازت صلاته).

أما ثبوت جواز^(٢) التأخر فبفعل أبي بكر الذي فعله ، وأما

عبد البر وجهور الفقهاء على أن الالتفات لا يفسد الصلاة إذا كان يسيراً ، انتهى . وبسط الكلام عليه في الأوجز وفيه عن البذل: الالتفات في الصلاة على ثلاثة أوجه ، أولاً بطرف العين فلا بأس به ، والثاني بطرف الوجه فهو مكروه ، والثالث بحيث تحول صدره عن القبلة فصلاته باطلة بالاتفاق إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) قال الكرماني : قوله الأول أى الذى أراد أن ينوب عن الراتب ، فلفظ الأول ليسا بمعنى واحد ، فإن قلت المقرر فى النحو أن المعرفة المعادة هى الأولى بعينها ، قلت : ذلك عند عدم القرينة الدالة على المغايرة ، انتهى . وقال الحافظ : فكل منهما أول باعتبار المعرفة إذا أعيدت كانت عين الأولى لإلقرينة وقرينة كونها غيرها هناظاهرة ، انتهى . وقال العيني ويروى فتأخر الآخر ، والماد منه الداخل وكل منهما أول باعتبار ، انتهى . وفى التراجم يعنى جاء الإمام الذى كان استخلف هذا الإمام فتأخر الأول ، أى الذى كان أولاً فى بداية الصلاة جازت الصلاة الأولى أى ما صلى من الصلاة لا يحتاج إلى إعادته ، انتهى . ويشكل عليه عندى قوله أو لم يتأخر فتأمل ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ أوضح ، فإن فيه إثبات جزئى الترجمة بحديث الباب ، وقال الحافظ يشير بالشق الأول ، وهو ما إذا تأخر إلى رواية عروة عنها فى الباب الذى قبله حيث قال فلما رآه استأخر ، وبالثانى وهو ما إذا لم يستأخر إلى رواية عبد الله عنها ، حيث قال فأراد أن يتأخر ، وقد تقدمت فى باب جد المريض والجواز مستفاد من التقرير ، وكلا الأمرين قد وقعا فى حديث الباب ، انتهى . قلت : وهذا الأخير هو مراد الشيخ قدس سره ١٢ .

جواز^(١) عدمه فبقوله صلى الله عليه وسلم أمكث على مكانك ، وهذا على رأى البخارى^(٢) وأما عندنا فكان تأخر أبى بكر

(١) هذا هو المعروف عند المشايخ والفراخ كلهم ومال مولانا الشيخ الأنور فى الفيض إلى أن المقصود بالترجمة الجزء الأول فقط ، وذكر له حديثا ، وأما الجزء الآخر يعنى قوله لم يتأخر فن باب التكيل ودفع توم الاختصاص ، انتهى . قلت : وهذا هو الأصل الرابع والثلاثون من أصول التراجع ١٢ .

(٢) وهو المرجح عند الشافعية ، وبقولنا قال الجمهور ، قال الحافظ فى الحديث جواز الصلاة الواحدة بإمامين أحدهما بعد الآخر ، وأن الإمام الراتب إذا غاب يستخلف غيره ، وأنه إذا حضر بعد أن دخل نائبه فى الصلاة يتخير بين أن يأتى به أو يؤم هو ، وتعقبه العيني فقال جواز الصلاة الواحدة بإمامين أحدهما بعد الآخر مسلم ، لأن الإمام إذا أحدث واستخلف خليفة ، فأتم الصلاة صح ذلك ويطلق عليه أنه صلاة واحدة بإمامين ، وقوله أيضا إن الإمام الراتب إذا غاب يستخلف غيره مسلم أيضا ، وقوله : إذا حضر لى آخره غير مسلم ، واحتجاج من يذهب إلى هذا بهذا الحديث غير صحيح ، لأن ذلك من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ، ذكر ذلك ابن عبد البر ، وادعى الإجماع على عدم جواز ذلك لغيره ، قال العيني : لأنه لا يجوز التقدم بين يدى النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس لسائر الناس اليوم من الفضل من يجب أن يتأخر له ، وكان جائزا لأبى بكر رضى الله عنه أن لا يتأخر لإشارة النبي صلى الله عليه وسلم أن أمكث مكانك ، وقال بعض المالكية أيضا : تأخر أبى بكر وتقدمه صلى الله عليه وسلم من خواصه صلى الله عليه وسلم ، ولا يفعل ذلك بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، انتهى . وتعقبه الحافظ فقال : ادعى ابن عبد البر أن ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم ، وادعى الإجماع على عدم جواز ذلك لغيره صلى الله عليه وسلم ، ونوقض بأن الخلاف ثابت ، فالصحيح المشهور عند الشافعية الجواز ،

المحصره (١) عن القراءة .

وعن ابن القاسم في الإمام يحدث فيستخلف ثم يرجع فيخرج المستخلف ويتم الأول أن الصلاة صحيحة انتهى . وتمتبه المعنى فقال: وقول: بعضهم ونوقض لإخ هذا خرق للإجماع السابق قبل هؤلاء الشافعية ، وخرق الإجماع باطل ، انتهى . قلت: وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه قال ابن عبد البر في الاستذكار : أما تأخر أبي بكر وتقدم النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكانه ، يعني في حديث قصة عمرو ابن عوف فهو موضع خصوص عدد أكثر العلماء ، كلهم لا يجيزون إمامين في صلاة واحدة من غير عذر حدث يقطع صلاة الإمام ويوجب الاستخلاف ، وفي إجماعهم هذا دليل على خصوص هذا الموضع لفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه لا نظير له ، وفيه أيضاً أن الحنفية في محل الحديث مسلكتين ، أحدهما هو ذلك المختار للمالكية ، قال في البدائع وإنما تأخر أبو بكر لأنه عجز عن المضى ليكون المضى من باب التقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ، الآية . والمسلك الثاني ما في البدائع أيضاً وسيأتي قريباً عن الدر المختار ، ولا يبعد عندي أن يكون هذان المسلكان للحديثين المختلفين ، فالأول وقع في قصة عمرو بن عوف ، ولذا اعتذر فيها بقوله ما لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والثاني وقع في قصة مرضه صلى الله عليه وسلم ولعل وجه المحصر شدة السرور بصحته صلى الله عليه وسلم عن المرض ، كما أفاده أبي عند الدرر كذا في الأوجز ١٢ .

(١) هذا هو المعروف عند الحنفية ، قال صاحب الدر المختار ويستخلف إذا حصر عن قراءة قدر الفرض لحديث أبي بكر رضي الله عنه فإنه لما أحس بالنبي صلى الله عليه وسلم حصر عن القراءة فتأخر فتقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأتم الصلاة ، ولو لم يكن جائزاً لما فعله بدائع ، قال ابن عابدين : عبارة

ولا يجوز التأخر بالإمام لضرورة^(١) .

(قوله التفت إليه) على زنة المجهول وإن جاز أن يكون معروفا ،
وفاعله الإمام .

(باب إذا استووا فى القراءة الخ)

فيه إشارة^(٢) إلى أن ماورد فى الرواية من تقديم الأكبر سنأ فإنما هو حيث

البدائع فإنه كان يصلى بالناس بجماعة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه
الذى توفى فيه ، فوجد صلى الله عليه وسلم خفة فحضر فلما أحس الخ ، انتهى .
وقد أخرج ابن ماجه فى حديث ابن عباس فى هذه القصة ، فقالت عائشة يا رسول الله
إن أبا بكر رجل رقيق حصر الحديث ، وفى آخره قال ابن عباس : وأخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم من القراءة من حيث كان بلغ أبو بكر رضى الله عنه ، وهكذا
أخرجه أحمد فى مسنده بلفظ : وقالت عائشة رضى الله عنها : إن أبا بكر رجل
حصر الحديث ، وسبأ فى باب من أسمع الناس تكبير الإمام ما قال الشيخ إن
تأخر أبى بكر مع الأمر بعدمه أقوى حجة على حصره ١٢ .

(١) كذا فى الأصل ، وصوابه على الظاهر إلا لضرورة ١٢ .

(٢) وحاصل ما أفاده الشيخ أن الترجمة شارحة للحديث ، وعلى هذا فالترجمة
من أصل الثالث والعشرين من أصول التراجم ، وقال الكرماني : فإن قلت إن الحديث
مطلق فى أن الأكبر يؤم فن أين قيده فى الترجمة ، بقوله : إذا استووا فى القراءة ،
قلت : من القصة لأنهم أسبلوا وهاجروا معا وصحبوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولازموه عشرين ليلة واستووا فى الأخذ عنه فلم يبق عما يقدم به إلا السن ،
وقال الحفاظ هذه الترجمة مع ما سأل عنه من زيادة فى بعض طرق حديث الباب

كانوا مستوين في العلم والقراءة ، وإن لم يستويا فيهما فلا تقديم للأسن (١) .

منتزعة من حديث أخرجه مسلم من رواية أبي مسعود الانصارى مرفوعا يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله ، فإن كانت قراءتهم سواء فليؤمهم أقدمهم هجرة ، فإن كانوا في الهجرة سواء فليؤمهم أكبرهم سنا الحديث ، وليس راويه من شرط البخارى ، لكن هو في الجملة يصلح للاحتجاج به عند البخارى ، وقد علق منه طرفا بصيغة الجزم كما سيأتى ، واستعمله هنا في الترجمة ، وأورد في الباب ما يؤدى معناه ، وهو حديث مالك بن الحويرث لكن ليس فيه التصريح باستواء المخاطبين في القراءة ، وأجاب الزين بن المنير وغيره بما حاصله أن تساوى هجرتهم وإقامتهم وغرضهم بها مع ما فى الشباب غالبا من الفهم ، ثم توجه الخطاب إليهم بأن يملؤوا من ورائهم من غير تخصيص بعضهم دون بعض دال على استوائهم في القراءة والتفقه في الدين انتهى . قلت وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الاول من أصول التراجم ، ثم قال الحافظ : وقد وقع التصريح بذلك فيما رواه أبو داود من طريق مسلمة عن خالد الحذاء عن أبي قلابة في هذا الحديث ، قال وكنا يومئذ متقاربين في العلم وأظن في هذه الرواية إدراجا فإن ابن خزيمة رواه من طريق إسماعيل بن علية عن خالد قال قلت لأبي قلابة فأين القراءة؟ قال إنهما كانا متقاربين ، وأخرجه مسلم من طريق حفص عن الحذاء وفيه قال الحذاء وكانا متقاربين في القراءة، ويحتمل أن يكون مستند أبي قلابة في ذلك ، هو إخبار مالك بن الحويرث كما أن مستند الحذاء هو إخبار أبي قلابة له فينتنى الإدراج عن الإسناد ، انتهى قلت وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الثالث والاربعين من أصول التراجم ١٢ .

(١) عند الجمهور منهم الائمة الستة بخلاف أهل الظاهر كما فى الاوجز عن الباجي وبسط فيه الاختلاف فيمن أحق بالإمامة مطلقا ، فقال الجمهور منهم الائمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعى أحقهم بالإمامة أعلمهم ، وقال الإمام أحمد وأبو يوسف

(باب إذا زار الإمام قوما)

يعنى (١) بذلك أن ماورد من النهى عن أن يؤم قوما، فالمراد به ليس هو النهى بإطلاقه بل النهى مقيد بعدم الإذن .

على ما هو المشهور عنهما أحقهم مطلقا الاقرأ ، والبسط فى الأوجز ، وإلى قول الجمهور مال البخارى إذ ترجم فيما سبق باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة ، ولا يبعد عندى أن الإمام بعدما ترجم باب أهل العلم ترجم بقوله إذا استؤوا فى القراءة إشارة إلى ما فى الهداية وضمه من كتب الخفية أن الاقرأ فى هذا الزمان كان هو الأعلم كما فى الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره يقرب منه ما قال شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال غرضه من هذا الباب إثبات جواز ذلك دفعا لتوهم عدم الجواز أصلا سواء أذن رب المدار أو لا تتم كما بقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤم الرجل الرجل فى سلطانه أى فى منزله ، ولا يجلس على تكمرته إلا بإذنه ، وقال إن الاستثناء متصل بالحكم الآخر فقط ، كما هو مذكور فى جامع الترمذى ، انتهى . قلت : لم أجده فى الترمذى هكذا بل ذكر فيه حديث أبى مسعود : لا يؤم الرجل فى سلطانه ولا يجلس على تكمرته فى بيته إلا بإذنه ، قال أبو عيسى : حديث أبى مسعود حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم وقالوا صاحب المنزل أحق بالإمامة ، وقال بعضهم : إذ أذن صاحب المنزل لغيره فلا بأس أن يصلى بهم ، وكرهه بعضهم وقالوا السنة أن يصلى صاحب البيت ، قال أحمد بن حنبل : وقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يؤم الرجل فى سلطانه ولا يجلس على تكمرته فى بيته إلا بإذنه ، فإذا أذن فارجو أن الإذن فى الكل ، ولم يره بأسا إذا أذن له أن يصلى به ، انتهى مختصرا . فالمفهوم منه أن الاستثناء على قول أحمد متعلق بالجزئين

وعند الفاتنين بالقول الآخر متعلق بالجزء الثاني فقط ، ثم ترجم الإمام القرمذى باب من زار قوما فلا يصلى بهم ، وأخرج فيه حديث أبي عطية قال كان مالك بن الحويرث يأتينا فى مصلانا يتحدث فحضرت الصلاة يوما فقلنا له تقدم فقال ليتقدم بعضكم حتى أحدثكم لم لا أتقدم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من زار قوما فلا يؤمهم وليؤمهم رجل منهم ، قال أبو عيسى هذا حديث صحيح ، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم قالوا صاحب المنزل أحق بالإمامة من الزائر ، وقال بعض أهل العلم : إذا أذن له فلا بأس أن يصلى به ، وقال إسحاق بحديث مالك بن الحويرث وشدد فى أن لا يصلى أحد بصاحب المنزل وإن أذن له صاحب المنزل ، قال وكذلك فى المسجد لا يصلى بهم فى المسجد إذا زارهم ، يقول يصلى بهم رجل منهم ، انتهى . فظاهر تبويب الإمام القرمذى أنه مال إلى قول إسحاق ولذا لم يقيد الترجمة بالإذن ، وعزاه إلى أكثر أهل العلم ، وعزا القول الثانى إلى بعض أهل العلم ، هذا ، والمعروف عند شراح البخارى فى غرض ترجمة الإمام البخارى أن الإمام الأعظم إذا زار قوما لا يحتاج إلى إذنهم فى التقدم على الإمامة ، وهذا هو الذى حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال أى إذا زار إمام العامة قوما كان لهم إمام خاص فهو أولى بإمامتهم من إمامهم الخاص ، ولا يحتاج إلى إجازته له بالإمامة ، ففيه إشارة إلى أن قوله عليه الصلاة والسلام لا يؤم الرجل فى سلطانه إنما هو فى حق من يكون مساويا للرجل ، وقوله استأذن النبي صلى الله عليه وسلم أى للحجاب أما إذن الدخول فقد وجد قبل هذا حين دعوة عتيان له عليه الصلاة والسلام ليصلى فى بيته وقوله قام لا لأن يصلى لهم بالإمامة بل لأن يصلى وحده ، وكذلك لم يكن عتيان دعا النبي صلى الله عليه وسلم لأن يصلى لهم بالإمامة بل لأن يصلى مطلقا إماما أو مأموما أو منفردا فلم تكن الدعوة له إذنا بالإمامة ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم لما قام إلى الصلاة صلوا خلفه اتفاقا مع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستأذنه فى الإمامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم

استأذن رجلاً قال له اركب على بعيره بأن حق الركوب في مقدم البعير لك ، فإن
تأذن لي اركب فيه وإلا اركب خلفك ، فعلم أن إمام العامة لا حاجة له إلى الإذن
من إمام الحى ، فإن قلت : إن قول النبي صلى الله عليه وسلم أين تحب يدل على أنه
استأذن للإمامة . قلت كلا بل هو طلب تعيين المكان ليصلى فيه ، انتهى تقرير
مولانا محمد حسن المكي رحمه الله . وقصة الركوب التي أشار إليها الشيخ أخرجها
أبو داود في باب رب الدابة أحق بصدرها من حديث بريدة قال : بينما رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يمشى جاء رجل ومعه حمار فقال يا رسول الله اركب وتأخر
الرجل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنت أحق بصدر دابتك مني إلا أن
يحمله لي ، قال فإني قد جعلته لك فركب ، قال الشيخ في البذل : وكتب مولانا
محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه إنما قال ذلك مع أن الرجل قد
كان جعل له صدر دابته تنبها على المسألة ، ولأنه عمله تأخر لما علم أن الأفضل
أحق بصدر الدابة ، فبين له أن الاحقية ليست لأجل الفضل ، فإن كنت تركت
الصدر لي بظن ذلك فتصدر لأنك أحق وأما إن كنت تأخرت بعد العلم بأنك أحق
فلا ضير ، انتهى . ثم رجعنا إلى تبويب البخارى ، فقد قال الحافظ قبل أشار بهذه
الترجمة إلى أن حديث مالك بن الحويرث الذي أخرجه أبو داود والترمذى
وحسنه مرفوعاً : من زار قوما فلا يؤمهم وليؤمهم رجل منهم محمول على من عدا
الإمام الأعظم ، وقال الزين بن المنير مراده أن الإمام الأعظم ومن يجرى مجراه
إذا حضر مكان مملوك لا يتقدم عليه مالك الدار أو المنفعة لكن ينبغي للمالك أن
يأذن له ، ليجمع بين الحقين حق الإمام في التقدم وحق المالك في منع التصرف
بغير إذنه ، انتهى يعنى كلام الزين . قال الحافظ : ويحتمل أنه أشار إلى ما في حديث
أبي مسعود : ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكبرته إلا بإذنه فإن

مالك الشيء سلطان عليه والإمام الأعظم سلطان على المالك، وقوله إلا بإذنه يحتمل عوده على الأمرين : الإمامة والجلوس ، وبذلك جزم أحمد كما حكاه الترمذى عنه ، فحصل بالإذن مراعاة الجانبين ، انتهى . وتقدم كلام الإمام الترمذى فى ذلك قريبا بتمامه لكن قال للموفق صاحب البيت أحق بالإمامة إلا أن يكون بعضهم ذا سلطان ، يعنى إن كان فى البيت ذو سلطان فهو أحق من صاحب البيت ، لأن ولايته على البيت وعلى صاحبه ، وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم عتبان وأنا فى بيوتهما ، انتهى . وتعقب العيني كلام الحافظ ، ومال إلى أن الإمام الأعظم أيضا محتاج للإذن إذ قال لم يبين الإمام البخارى حكمه فى الترجمة هل للإمام ذلك أم محتاج إلى إذن القوم ، فاكتفى بما ذكر فى حديث الباب ، فإنه يشير بالاستئذان ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقتها للترجمة فى قوله : أين تحب أن أصلى إلخ فإنه يتضمن أمرين : أحدهما قصدا ، وهو تعيين المكان من صاحب المنزل ، والآخر ضمنا ، وهو الاستئذان بالإمامة ، فإن قلت الإمام الأعظم سلطان على المالك فلا محتاج إلى الاستئذان قلت فى الاستئذان رعاية الجانبين مع أنه ورد فى حديث أبى مسعود ، ولا يؤم الرجل فى ساطعانه الحديث فإن مالك الشيء سلطان عليه وقد نقل بعضهم هنا وجهين فى ذكر الترجمة ، وفيهما تصف وبعد ، والوجه ما ذكرنا ، انتهى . وقد عرفت فى كلام مولانا الشيخ محمد حسن المكي أن الشيخ تعقب على أن قوله أين تحب يشير إلى الاستئذان فى الإمامة ، وبسط على ذلك لأنهم اختلفوا فى غرض الامام البخارى بالترجمة على ثلاثة مسالك ، الأول : ما أفاده والذى فى تقريره ، وهو مؤدى كلام شيخ المشايخ فى التراجع أن غرض الترجمة أن النهى عن إمامة الزائر مقيد بعدم الإذن ، الثانى ما ذهب إليه الحافظ ،

(باب إنما جعل الإمام ليؤتم به)

ثم أشار^(٢) بذكر صلاته صلى الله عليه وسلم في مرضه أنه لا يجب مطاوعة الإمام في ما إذا ترك الإمام فرضاً لعذر أو لغير عذر، فإنه صلى الله عليه وسلم جلس للعذر، ولم يجلس القوم، ولذلك أورد الآثار فإنه إذا ترك السجدة لأجل

وهو الذى حكى مولانا محمد حسن المكي من تقرير الشيخ قدس سره أن الإمام الأعظم لا يحتاج إلى الإذن، والثالث عكسه ما ذهب إليه العيني أن الإمام الأعظم أيضاً يحتاج إلى الإذن، وظاهر ألفاظ الترجمة عندى يرجح ما أفاده مولانا الشيخ محمد حسن المكي عن الشيخ قدس سره، وفي مراقى الفلاح في بيان الأحق بالإمامة إذا لم يكن فيهم صاحب منزل ولا ذو سلطان كأمر ووال وقاض، فالأعلم أحق بالإمامة وإذا اجتمعوا يقدم السلطان، فالأمير، فالقاضى، فصاحب البيت، قال الطحطاوى: قوله يقدم السلطان الظاهر أن ذلك على سبيل الوجوب لأن في تقديم غيره عليه إهانة له وارتكاب المنهى عنه في الحديث، انتهى ١٢.

(١) قال الحافظ: هذه الترجمة قطعة من الحديث الآتى في الباب والمراد بها أن الإتيان يقتضى متابعة المأموم لإمامه في أحوال الصلاة، فتتنى المقارنة والمساابقة والمخالفة إلا ما دل الدليل الشرعى عليه، ولذا صدر المصنف الباب بقوله: وصلى النبي صلى الله عليه وسلم إلخ أى والناس خلفه قياماً ولم يأمرهم بالجلوس كما سيأتى، فدل على دخول التخصيص في عموم قوله: إنما جعل الإمام ليؤتم به، انتهى ١٢.

(٢) قال شيخ المشايخ في التراجع أشار بإيراد هذا القول في تعاليق الباب إلى نسخ هذا القدر من الحكم أخيراً فعلى صلى الله عليه وسلم حين صلى بنفسه قاعداً وصلى القوم قياماً وأمرهم بذلك والمؤلف رحمه الله قدم في الباب الحديث الناسخ وآخر المنسوخ ولو عكس لكان أحسن ترتيباً، انتهى. يعنى أن قوله صلى الله عليه وسلم وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً منسوخ عند الجمهور بفعله صلى الله عليه وسلم

الزحام ، فإنه لا يتابع الإمام إذ يلزم في متابته رفض الفرض ، وإذا لا يجوز كما لا يجوز له أن يترك سجدة لكونها فريضة ، وكذلك أثر ابن مسعود^(١) أوردته لتأكيد أن المتابعة واجبة ما لم يترك واجبا ، ومعنى قول الحسن^(٢) إن الذي لم يتمكن من السجود لأجل الزحام أو غيره ينتظر حتى لو سلم الإمام فإنه

في مرض وفاته كما سيبينه عليه الإمام في آخر الباب بقول الحميدى ، وفي المسألة خلاف لأحمد كما سيأتى في باب الرجل يأتى بالإمام ١٢ .

(١) قال الحافظ : أثر ابن مسعود ، وصله ابن أبي شبة بإسناد صحيح ، وسياقه أتم ، ولفظه لا تبادروا أتمتكم بالركوع ولا بالسجود وإذا رفع أحدكم رأسه والإمام ساجد فليسجد ثم ليحك قدر ما سبقه به الإمام ، وكأنه أخذه من قوله صلى الله عليه وسلم : إنما جعل الإمام ليؤتم به ، ومن قوله وما فاتكم فأتوا ، قال الزين بن المنير : إذا كان الرافع المذكور يؤمر عنده بقضاء القدر الذى خرج فيه عن الإمام فأولى أن يتبعه في جملة السجود فلا يسجد حتى يسجد ، وظهرت بهذا مناسبة هذا الأثر بالترجمة ، انتهى . زاد العين : ومذهب مالك أن من خفض أو رفع قبل إمامه فإنه يرجع فيفعل مادام إمامه لم يرفع من ذلك ، وبه قال أحمد وإسحق والحسن والنخعي ، وروى نحوه عن عمر رضى الله عنه ، انتهى قلت وهو مذهب الحنفية ، قال الطحطاوى على المراقى : من الواجب متابعة المقتدى لإمامه في الأركان الفعلية ، فلو رفع المقتدى رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام ينبغي له أن يعود لتزول المخالفة بالموافقة ، ولا يصير ذلك تكرارا ، وبالعود جزم الحلبي في آخر الكتاب ، انتهى ١٢ .

(٢) قوله الحسن الخ ، قال الحافظ . فيه فرعان ، أما الفرع الأول فوصله ابن المنذر في كتابه الكبير ، ورواه سعيد بن منصور عن هشام عن يونس عن الحسن ، ولفظه يركع يوم الجمعة فيزحه الناس فلا يقدر على السجود ، وقال : فإذا فرغوا من صلاتهم

لا يسلم بصلاته لأن في متابعتها إذ ذاك ترك الفرض ، فإذا وجد فرجة سجد
سجدتين للثانية (١) ، ثم يعيد الركعة الأولى (٢) لعدم الاعتداد بما أداه منها لعدم

سجد سجدتين لركعته الأولى ثم يقوم فيصل ركعة وسجدتين ، ومقتضاه أن الإمام
لا يتحمل الأركان ، فمن لم يقدر على السجود معه لم تصح له الركعة ، ومناسبته
للترجمة من جهة أن المأموم لو كان له أن ينفرد عن الإمام لم يستمر متابعا في صلاته
التي اختل بعض أركانها ، حتى يحتاج إلى تداركه بعد فراغ الإمام ، وأما الفرع
الثاني فوصله ابن أبي شيبة ، وسياقه أتم ، انتهى . قلت : وسيأتي سياقه قريبا ، وهكذا
قال العيني إذ قال وصلها سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس عن الحسن ، ولفظه
في الرجل يركع يوم الجمعة فيزحه الناس ، فلا يقدر على السجود قال : إذا فرغوا
من صلاتهم سجد سجدتين لركعته الأولى ، ثم يقوم فيصل ركعة وسجدتين انتهى ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله يسجد للركعة الأخيرة سجدتين
قبل سلام الإمام ، أو بعده إذا قدر عليهما لينم له الركعة الأخيرة ، ثم يقضى الركعة
الأولى بسجدتين بعد سلام الإمام لعدم احتسابها بدون السجدتين أولا ، وغرض
البخارى أنه لم يقدم قضاء الركعة على سجدتي الركعة الأخيرة ، وجعل قضاءها بعد
سلام الإمام أيضا لمتابعة الإمام ، انتهى ١٢ .

(٢) هذا هو نص سياق البخارى ، وأكده العيني بقوله : وإنما قال الركعة الأولى
دون الثانية لانصال الركوع الثاني به ، انتهى . وهذا يخالف ما تقدم في كلام الحافظ
والعيني من أثر الحسن برواية سعيد بن منصور إذ فيه إذا فرغوا من صلاتهم سجد
سجدتين لركعته الأولى ثم يقوم فيصل ركعة وسجدتين ، انتهى . ولم يتعرض عن
هذا الاختلاف أحد من الشراح ، والعجب من الحافظين أنهما ذكرا الأثر باللفظ
يخالف سياق البخارى ، ولم يتعرضا له ١٢ .

السجود، ومذهب الامام فيه أنه يسجد ولو على ظهر^(١) من أمامه وإذا لم يتمكن من السجود بوجه فإنه (بياض^(٢)) .

(١) قال العيني قال مالك : في مسألة الزحام لا يسجد على ظهر أحد فإن خالف بعيد ، وقال أصحابنا والشافعي وأبو ثور يسجد ولا إعادة عليه ، انتهى . وقال الموفق: متى قدر المرحوم على السجود على ظهر إنسان أو قدمه لزمه ذلك وأجزأه ، قال أحمد في رواية أحمد بن حاشم : يسجد على ظهر الرجل والقدم ويمكن الجبهة والأنف في العيدين والجمعة ، وبهذا قال الثوري وأبو خنيفة والشافعي وأبو ثور ، وقال عطاء والزهرى ومالك : لا يفعل ، قال مالك : تبطل الصلاة إن فعل ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : ومكن جبهتك من الأرض ، ولنا ما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه ، رواه سعيد في سننه وهذا قاله بمحضر من الصحابة وغيرهم في يوم الجمعة ، ولم يظهر له مخالف فكان إجماعا ، ولأنه أتى بما يمكنه حال العجز ، فصح كالمرضى يسجد على المرفقة ، والخبر لم يتناول العاجز ، انتهى . وفي المراق من شرط صحة السجود عدم ارتفاع محل السجود عن موضع القدمين بأكثر من نصف ذراع وإن زاد على نصف ذراع لم يحز السجود إلا أن يكون لراحة سجد فيها على ظهر مصل صلاته للضرورة ، فإن لم يكن ذلك السجود عليه مصابيا أو كان في صلاة أخرى لا يصح السجود ، انتهى ١٢ .

(٢) بياض في الأصل هنا ، وأهل الشيخ قدس سره أراد بيان تفصيل ذلك فلم يتفق له فإن المسألة خلافية كثيرة الفروع ، وذكر في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي قدس سره قوله : لا يقدر على السجود ، يعنى صلى مع الامام ركعتين ولم يقدر على سجدهما حتى سلم الامام ثم قدر عليها يسجد الخ ، وعندنا يقضى سجدة في الركعة الاولى فيكون أربع سجعات ، لا الركعة الاولى لأنها قد صحت

كالثانية لعدم فرضية الترتيب عندنا ، انتهى قلت مسألة فرضية الترتيب مختلفة عندنا كما بسطه ابن الهمام في أول صفة الصلاة تحت قول صاحب الهداية : ومراعاة الترتيب فيما شرع مكرراً من الأفعال ، وبسط أيضاً الكلام على ترك السجدة في آخر باب سجود السهو بقوله : تنمى في ترك السجدة والركوع . وفي الهداية لو تذكر وهو راكع أو ساجد أن عليه سجدة فانهط من ركوعه لها أو رفع رأسه من سجوده ، فسجدها بعيد الركوع والسجود ، وهذا بيان الأول لتقع الأفعال مرتبة بالقدر الممكن ، وإن لم يعد أجزأه ، لأن الترتيب في أفعال الصلاة ليس بشرط ، انتهى . ويخالفه ما في الثانية أنه يعيده ، وإلا فسدت صلاته ، وجمع بينهما ابن عابدين في أول الواجبات ، وفي الدر المختار اللاحق من فاتته الركعات كلها أو بعضها بعد اقتدائه بعذر كغفلة وزحمة ، وكذا بلا عذر بأن سبق لإمامه في ركوع وسجود فإنه يقضى ركعة ، قال ابن عابدين قوله : يقضى ركعة لأن الركوع والسجود قبل الإمام لغو فينتقل ما في الركعة الثانية إلى الأولى ، وما في الثالثة إلى الثانية ، وما في الرابعة إلى الثالثة ، فبقيت عليه ركعة ، وقد ذكر في الثانية وغيرها المسألة على خمسة أوجه ، ثم بسطها ، وقال الموفق : إذا زحم في إحدى الركعتين لم يخل من أن يزحم في الأولى أو في الثانية فإن زحم في الأولى ولم يتمكن من السجود على ظهره ولا قدم انتظر حتى يزول الزحام ، ثم يسجد ويتبع لإمامه مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الخوف بعسفان يسجد معه صف ، وبقي صف لم يسجد معه ، فلما قام إلى الثانية سجدوا ، وجاز ذلك لحاجة كذا هنا فإذا قضى ما عليه وأدرك الإمام في القيام أو في الركوع اتبعه فيه ، وصحت له الركعة ، وكذا إذا تعذر عليه السجود مع إمامه لمرض أو نوم أو نسيان ، لأنه معذور في ذلك ، فأشبه المزحوم ، فإن خاف أنه إن تشاغل

وأما مسألة (١١) من نوى سجدة فغير متعلقة بالترجمة (١٢) وإنما أوردتها بالمناسبة أن فيه بيان ضرورة أداء الفرض وأنه لا يترك من الفريضة شيء كاتنا ما كان .

بالسجود فاته الركوع مع الإمام في الثانية ، لزمه متابعتة وتصير الثانية أولاهما ، وهذا قول مالك، وقال أبو حنيفة : يشتغل بقضاء السجود لأنه قد ركع مع الإمام فيجب عليه السجود بعده ، كما لو زال الزحام والإمام قائم ، وللشافعي كالْمذهبين إلى آخر ما بسطه ، وبسط الكلام عليه أيضا في مسائل السهو ، وفي فيض الباري قواه قال الحسن : هو المختار عندنا ، ويقال له مسائل السجودات ، ذكرها ابن الهمام في فصل مستقل ، والقاضي ثناء الله في ما لا بد منه (ورسالة بالفارسية) ، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الفرع الثاني في كلام الحسن ، قال الحافظ : أما الفرع الثاني فوصله ابن أبي شيبة وسياقه أتم ولفظه : في رجل نوى سجدة من أول صلاته فلم يذكرها حتى كان آخر ركعة من آخر صلاته قال : يسجد ثلاث سجودات ، فإن ذكرها قبل السلام يسجد سجدة واحدة ، وإن ذكرها بعد انقضاء الصلاة يستأنف الصلاة ، انتهى . وفي الدر المختار في بيان الواجبات رعاية الترتيب بين القراءة والركوع وفيما يتكرر في كل ركعة كالسجدة أو في كل الصلاة كعدد الركعات ، حتى لو نوى سجدة من الأولى قضاها ولو بعد السلام قبل الكلام ، لكنه يتشهد ثم يسجد للسهو ثم يتشهد ، لأنه يبطل بالعود إلى الصلوية والتلاوية ، انتهى ١٣ .

(٢) هكذا في تقرير لمولانا محمد حسن المسكي رحمه الله إذ قال : وقوله فيمن أي في المنفرد الذي نوى سجدة فقام إلى الركعة الثانية يعود ويسجد ، ولا تعلق له بالترجمة إنما ذكره تبعا للسؤال السابقة ؛ لأن الحسن سأل عن كليهما معاً فأجاب كذلك ، انتهى . وفي تقريره الآخر قوله : فيمن نوى أي نوى إحدى السجودتين مع الإمام فقام الإمام حتى قام هو أيضاً معه ثم ذكر السجدة يعود ويسجد ليعتد

قوله : (فأجلساه) (١) .

متابعته للإمام ثم يقوم ، انتهى . وعلى هذا يكون هذا أيضا موافقا للترجمة ، ويستأنس هذا المعنى من كلام العيني إذ قال : قوله يسجد يعنى يطرح القيام الذى فعله على غير نظم الصلاة ويجعل وجوده كالعدم ، انتهى . إلا أن ما تقدم فى كلام من أتر ابن أبي شعبة وذكره العيني أيضا من قوله فى رجل نسي سجدة من أول صلاته الخ يؤيد ما أفاده الشيخ وأوضحه ما فى التقرير الأول لمولانا المسكى ١٢ .

(١) ليس هذا القول فى تقرير والذى المرحوم نور الله مرقده ، لكنه تكلم عليه فى تقرير مولانا محمد حسن المسكى رحمه الله فذكرته تكميلا لتقرير الشيخ قدس سره وتتميها للفائدة ، فقال : قوله فأجلساه فاقتدى بأبى بكر رضى الله عنه فحصر أبو بكر عن القراءة فاستخلفه ، وإنما قلنا فاقتدى لأن استخلاف غير المقتدى لا يصح لاشتراط المساواة فى النيابة ، أقول لابد من الاقتداء أولا لأن أبا بكر رضى الله عنه لما استخلفه ، فإما كان هو داخلا فى الصلاة حين الاستخلاف أم لا ، على الثانى يلزم استخلاف غير المصل للصلاة وهو ظاهر البطلان ، وعلى الأول إما كان مقتديا بأبى بكر أو كان مصليا منفردا على الثانى يلزم المخالفة عن الجماعة فتمين الأول وهو المطلوب ، فإن قلت لما كان النبي صلى الله عليه وسلم مريدا للاقتداء بأبى بكر فلم لم يقم فى الصف ولم ذهب به عباس وعلى حتى أجلساه إلى الجانب الأيسر لأبى بكر دون جانبه الأيمن مع أن المقتدى يقوم إلى الجانب الأيمن للإمام ؟ قلت : قد جرب النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضى الله عنه فى المرة الأولى فى حال صحته حين قام النبي صلى الله عليه وسلم فى الصف فحصر أبو بكر عن القراءة فاحتاج إلى استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم أنه سيعرض لنا تلك الحالة فى هذه المرة أيضا فكفى مؤنته تلك الحالة من أول الوهلة ، وهذا هو المذر الميسر لشق الصف والروور بين أيديهم ، أما المذر فى المرة الأولى أى

قوله : (أسمت لك الرجل ؟) ولعلها لم تسمه ^(١) لعدم تعيينه عندهما فإن أصحاب
الجهة الثانية كانوا ثلاثة ^(٢) بريرة وأسامة وعلى ، أو لم تطلع على أخذ على رضى الله عنه

في قصة الصخرة في شق الصفوف فهو أن في قيامه عليه السلام خلفهم كان مشقة عليهم ،
هذا هو العلم عندى والله أعلم بحقيقة الحال ، انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا في سبب عدم تسميتها إياه على أقوال أشار الشيخ إليها ، قال
الكرمانى : فإن قلت لم ما سمته ؟ قلت : عدم تسميتها له لم يكن تحميراً أو عداوة
حاشاها من ذلك ، قال النووى : ثبت أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم جاء بين رجلين
أحدهما أسامة ، وأيضاً أن الفضل بن عباس كان أخذاً بيده الكريمة فوجهه أن
يقال إن الثلاثة كانوا يتناوبون في الأخذ بيد وكان العباس يلزم الأخذ باليد
الأخرى وأكرموا العباس باختصاصه بيد واستمرارها له لما له من السن والعمومة
وغيرهما ، فلذلك ذكرته عائشة رضى الله عنهما مسمى صريحاً وأبهمت الرجل الآخر
لإذ لم يكن أحدهم ملازماً في جميع الطريق ولا معظمه بخلاف العباس ، انتهى .
وتعقب عليه الحافظ كما سيأتى قريباً في كلامه ١٢ .

(٢) بل أكثر من ذلك كما في الروايات الواردة في هذه القصة تقدم ذكر
بعضها وستأتى أخرى ، وقال الحافظ : وقع في رواية لمسلم عن عائشة فخرج بين
الفضل بن عباس ورجل آخر ، وفي أخرى رجلين أحدهما أسامة ، وعند الدارقطنى
أسامة والفضل ، وعند ابن حبان في آخره بريرة ونوبة بضم النون وسكون الواو
ثم موحدة ، ضبطه ابن ماكولا ، وأشار إلى هذه الرواية ، واختاف هل هو اسم
عبد أو أمة ؟ فجزم سيف في الفتوح بأنه عبد ، وعند ابن سعد من وجه آخر الفضل
وثوبان ، وجمعوا بين هذه الروايات على تقدير ثبوتها بأن خروجه تعدد فيتمدد
من اتكأ عليه وهو أولى من قول من قال : تناوبوا في صلاة واحدة ، انتهى .

بيده الشريفة ، ولا ينكر^(١) أن يكون ترك التسمية لما في قلوبهم أشياء فيما بينهم ، وهو وإن كان بما لا ينبغي أن يقدم عليه غير أنه ليس بمستحيل لعدم العصة^(٢)

(١) هذا هو مختار الحافظ إذ قال في أبواب الإمامة تحت قول ابن عباس هو علي بن أبي طالب ، زاد الإسماعيلي من رواية عبد الرازق عن معمر ولكن عائشة لا تطيب نفسها له بخير ، ولابن إسحاق في المغازي عن الزهري لكنها لا تقدر على أن تذكره بخير ، ولم يقف الكرماني على هذه الزيادة فمبرعها بعبارة شنيعة ، وفي هذا رد على من تنطع فقال : لا يجوز أن يظن ذلك بعائشة رضي الله عنها ، ورد على من زعم أنها أبهمت الثاني لكونه لم يتعين في جميع المسافة إذ كان تارة يتوكلأ على الفضل ، وتارة على أسامة ، وتارة على علي رضي الله عنه ، وفي جميع ذلك الرجل الآخر هو العباس واختص بذلك لإكراماً له ، وهذا توهم بمن قاله ، والواقع خلافه : لأن ابن عباس رضي الله عنه في جميع الروايات الصحيحة جازم بأن المهيم علي رضي الله عنه فهو المعتمد ، ودعوى وجود العباس في كل مرة والذي يتبدل غيره مردودة بدليل رواية عاصم وغيرها صريح في أن العباس لم يكن في مرة ولا في مرتين ، انتهى قال العيني : أشار بذلك أي الحافظ ، إلى الرد على النووى لكنه ما صرح باسمه لاعتناؤه به ومحاماته له ، انتهى . قلت : وتقدم كلام النووى قريباً في كلام الكرماني ١٢ .

(٢) بل كان ينبغي صدور مثل هذه الأفعال عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين تكميلاً للتعليم ، فإن أصحاب المعاشرة ربما يضطرون إلى مثل هذه الأفعال ، والصحابة الكرام نجوم الهداية يهتدى بأقوالهم وأفعالهم فصدور مثل هذه الأفعال عنهم مثل صدور الكبار من الزنا وشرب الخمر وغيرهما عنهم تكميلاً للدين ، وهذا مثل صدور السهو في الصلاة والنوم عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم ،

مع أن مقتضيات البشرية من المعاناة والملاطفة المبغيتين على عليهما^(١) غير مؤخذة عليهما ، ثم إن تعيين العباس عليا رضى الله عنه في التسمية إما لعدم وقوفه إلا عليه ، أو لكونه أطول مسافة منهما ، أو لئله من الفضل مع أن ذكر شخص لا ينفي من دونه لعدم العبرة بمفهوم اللقب ..

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إني لا أنسى ولكن أنسى لأسن ، فالأفعال التي تنافي شأن النبوة أصدرت عن الصحابة الكرام رضى الله عنهم أجمعين وأرضاهم ، مثل المشاجرات فيما بينهم وغير ذلك تكميلا للتعليم الفعلي في المعاشرة ١٢ .

(١) فإن قول علي رضى الله عنه في قصة الإفك : لن يضيق الله عليك والنساء سواها كثير معروف أخرجه البخارى وغيره ، قال الحافظ وقع سبب هذا الكلام من على نسبة عائشة رضى الله عنها إياه إلى الإساءة في شأنها كما في المغازى ، انتهى . قلت : أشار بذلك الحافظ إلى رواية البخارى في المغازى أن عائشة قالت كان علي رضى الله عنه مسلما في شأنها ، وقد قال علي رضى الله عنه في هذه القصة للنبي صلى الله عليه وسلم وإن تسأل الجارية تصدقك ، ثم لما برأتها جارية قال الحافظ في رواية انتهزها بعض أصحابه فقال اصدقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي أخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلى شأنك بالجارية فسأها علي رضى الله عنه وتوعدها فلم تخبره إلا بخير ، ثم ضربها وسألها ، وفي أخرى فقام إليها علي رضى الله عنه فضربها ضربا شديداً يـقـول اصدقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك من الروايات في هذه القصة كافية في أن تكون في قلبها رضى الله عنها شيء من على رضى الله عنه ، فضلا أن تكون الوقائع غير ذلك أيضا بما لا تخفى على ناظر كتب الحديث ١٢ .

(باب متى يسجد من خلف الإمام)

أراد ^(١) بذلك إثبات أن أفعال المأمومين ينبغي أن تقع بعد الإمام بعديّة

(١) يحتمل تبويب الإمام البخارى ثلاثة احتمالات ، الاول ما أفاده الشيخ قدس سره هو واضح جدا ، وحاصله أن غرض الإمام تنبيه على أن تعقيب أفعال المقتدين كما هو لازم في شروع الفعل ، كذلك هو واجب في آخره فإن كان الإمام بطيء الحركة ينبغي للمقتدين أن ينتظروا تمام فعله حتى لا يقع اختتام فعله قبل اختتامه ، والثاني ما اختاره مولانا الشيخ انور رحمه الله في الفيض إذ قال تعرض إلى ما ينبغي للمقتدى مع إمامه من المعاقبة أو المقارنة ، فاعلم أنه اتفق كلم على أن المبادرة من الإمام مكروه تحريما مع صحة صلاته عندهم ، وهذا يدل على اجتماع الصحة مع الكراهة خلافا لابن تيمية رحمه الله ، واختلفوا في التعقيب والمقارنة فذهب الشافعى رحمه الله إلى الأول وإمامنا إلى الثانى ، والتعقيب بقدر ما يعمله المقتدى من حال إمامه مستثنى عقلا ، والفاء لا تدل على التعقيب الزائد على ذلك ، فدل على أن نزاعهم في الفاء غير محرر فإنها وإن كانت للتعقيب لكنه يتحقق بالشروع بعد الشروع إلى آخر ما بسطه وبسط ذلك في الأوجز إذ قال : ههنا ثلاثة مسائل : التحريم والسلام وبقية الأركان ، أما الأول فالأئمة الأربعة متفقون على أن تقدم المؤتم على إمامه في التحريم مبطل للصلاة إلا في قول للشافعى غير مرضى عند أصحابه ، وفي مختصر خليل شرط الاقتداء متابعتة في إحرام وسلام فالمساواة مبطلّة ، وفي شرح الإقناع في شروط الاقتداء تبعية إمامه بأن يتأخر تحريمه عن تحريم إمامه فلو قارنه في حرف من التكبير لم تنعقد ، وفي نيل المآرب من أحرم مع إمام أبو قبل إتمامه لتكبيره الإحرام لم تنعقد صلاته وفي البرهان من فروع الحنفية لإحرام المأموم مقارنا لإحرامه جائز منعقد عند أبي حنيفة ونفياؤه إلا أن يكبر بعده ، وقيل القرآن أفضل عنده والتعقيب عندهما ولا خلاف بينهم في جوازها انتهى .

متصلة ليس فيها فصل، إلا أنه إذا كان الإمام كبير السن ضعيف القوى بطيء الحركات

وأما الثاني أى السلام فالمشهور عن المالكية أن المقارنة فى السلام مفسدة، فالتقدم بالاولى، وعند الشافعى وأحمد التقدم مفسد والمقارنة مكروهة مع صحة الصلاة، وعند الحنفية التقدم فى السلام مكروه مع صحة الصلاة فالمقارنة أولى، وأما الثالث يعنى بقية الاركان فالجمهور منهم الاثمة الثلاثة على إجزاء الصلاة مع التحريم إلا فى رواية لاحد، فالتقدم فيها أيضا مبطل، وبه قال أهل الظاهر واختاره الشوكانى فى النبل، إذ قال لافرق بين التحريم وغيره، انتهى. مختصراً عن الأوجز، قال الدردير فى شروط صحة الاقتداء متابعة المأموم لإمامه فى إحرام وسلام فإن سبقه ولو بحرف أو ساواه فى البدء ولو ختم بعده بطلت لا فى غيرهما فإن السبق والمساواة لا يبطل، لكن السبق ممنوع أى حرام والمساواة مكروهة، انتهى مختصراً. والثالث من محامل الترجمة أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم إذا سجد فاسجدوا يوم أن يقع سجود المؤتم بعد فراغ الإمام عن السجود كما هو ظاهر التعقيب فدفع الإمام البخارى هذا الاحتمال بحديث البراء بأن التعقيب باعتبار الشروع لاعتبار تمام الركن وهذا الأخير خاطئ أبو عذره، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ ففى والإمام البخارى يرى منه - ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى قوله وهو غير كذوب فى حديث البراء قال القسطلانى: وهو أى عبد الله بن يزيد غير كذوب فى قوله حدثنى البراء فالضمير لا يعود عليه لأن الصحابة عدول لا يحتاجون إلى تعديل وهذا قول يحيى بن معين، وهذا مبنى على قوله إن عبد الله بن يزيد ليدى بصحابة أو الضمير عائد على البراء ومثله لا يوجب تهمة فى الراوى وإنما يوجب حقيقة الصدق له وهذا قول الخطائى، انتهى. وقال الحافظ: الظاهر أنه من كلام عبد الله ابن يزيد وعلى ذلك جرى الحميدى فى جمعه وصاحب العمدة، لكن روى عباس الدورى فى تاريخه عن يحيى بن معين أنه قال وهو غير كذوب وإنما يريد عبد الله بن يزيد الراوى عن البراء لا البراء، ولا يقال لرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجب التأخير في الابتداء حتى تتحقق البعدية المتصلة في الانتهاء لأنهم لو أخذوا بعده

غير كذوب، يعنى أن هذه العبارة إنما تحسن في مشكوك في عدالته، والصحابة كلهم عدول لا يحتاجون إلى تزكية، وقد تعقبه الخطابي فقال هذا القول لا يوجب تهمة في الراوى إنما يوجب حقيقة الصدق له، قال وهذه عادتهم إذا أرادوا تأكيد العلم بالراوى والعمل بما روى، كان أبو هريرة يقول سمعت خليلي الصادق المصدوق، وقال ابن مسعود رضى الله عنه حدثني الصادق المصدوق، وقال عياض وتبعه النووي لا وسم في هذا على الصحابة لأنه لم يرد به التعديل وإنما أراد به تقوية الحديث إذ حدث به البراء رضى الله عنه وهو غير متهم، ومثل هذا قول أبي مسلم الخولاني حدثني الحبيب الأمين، وقد قال ابن مسعود وأبو هريرة فذكرهما؛ قال: وهذا قالوه تنبيها على صحة الحديث، لا أن قائله قصد به تعديل راويه، وأيضاً فتزيه ابن معين للبراء عن التعديل لأجل صحبته ولم يزيه عن ذلك عبد الله بن يزيد لا وجه له، فإن عبد الله بن يزيد معدود في الصحابة، انتهى. قال الحافظ وقد علمت أنه أخذ كلام الخطابي ببسطة واستدرك عليه الإلزام الأخير وليس بوارد، لأن يحيى بن معين لا يثبت صحة عبد الله بن يزيد وقد نفاهما أيضاً مصعب الزبيري، وتوقف فيها أحد بن حنبل وأبو حاتم وأبو داود، وأثبت الدارقطني وآخرون، قال النووي: معنى الكلام حدثني البراء وهو غير متهم كما علمتم فنقلوا بما أخبركم به عنه، وقد اعترض بعض المتأخرين فقال كأنه لم يلم بشيء من علم البيان للفرق الواضح بين قولنا فلان صدوق وفلان غير كذوب، لأن في الأول إثبات الصفة للوصوف وفي الثاني نفي ضدها عنه، فهما مفترقان، قال والفرق بينهما أن نفي الضد كأنه يقع جواباً لمن أثبتته بخلاف إثبات الصفة، انتهى. قال الحافظ: والذي يظهر لي أن الفرق بينهما أنه يقع في الإثبات بالمطابقة وفي النفي بالانزمام لكن التنظير صحيح بالنسبة إلى المعنى المراد باللفظين لأن كلا منهما يرد عليه أنه تزكية في حق مقطوع بتزكيته فيكون من تحصيل الحاصل، ويحصل الانفصال عن ذلك بما تقدم من أن المراد بكل منهما

تفخيم الامر وتقويته في نفس السامع ، انتهى كلام الحافظ . والأوجه عندى أن الراوى زاد هذا اللفظ تفخيماً واهتماماً بالرواية كما يدل عليه ما قال الحافظ روى الطبراني في مسند عبد الله بن يزيد هذا شيئاً يدل على سبب روايته لهذا الحديث فإنه أخرج من طريقه أنه كان يصل بالناس بالكوفة فكان الناس يضعون رؤوسهم قبل أن يضع رأسه ويرفعون قبل أن يرفع رأسه فذكر الحديث في إنكاره عليهم ، انتهى . ثم قال الكرمانى : فإن قلت الكذب صيغة المبالغة ولا يلزم من نفي المبالغة نفي أصل الكذب قلت لأن من كذب في رواية أحكام الشرع التى آثارها باقية إلى يوم القيامة لا يكون إلا كذوباً فنفي تلك الصيغة نظراً إلى أنه لو كذب لكان كذوباً . قال فى الكشف فى قوله تعالى « وأن الله ليس بظلام للعبيد » مع أنه لا يظلم مثقال ذرة لأن المذاب من العظم بحيث لولا الاستحقاق لكان المعضب بمثله ظلماً بليغ الظلم متفاهة ، انتهى . وقال الرازى أجاب القاضى عنه بأن العذاب الذى توعد بأن يفعله بهم لو كان ظلماً لكان عظيماً فنفاء على حد عظمت لو كان ثابتاً ، انتهى وقال اللعين معناه غير ذى كذب كما قيل فى قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ، أى وما ربك بذى ظلم ، انتهى . قلت الآية الأولى فى آخر آل عمران (ع ١٩) وآخر الانفال (ع ٧) وأول الحج (ع ١) والثانية فى آخر حم السجدة وفى سورة ق وما أنا بظلام للعبيد ، وقال القسطلانى استشكل صاحب المصابيح إيراد هذه الصيغة فى مقام التزكية لعدم دلالة اللفظ على انتفاء الكذب مطلقاً فلا يلزم من نفي المبالغة نفي أصل الكذب والثانى هو المطلوب ، لكن قد يقال يحتمل بمعونة القرائن ومناسبة المقام أن المراد نفي مطلق الكذب لا نفي الكثير منه ، انتهى ١٢ .

بعديّة متصلة في الإتيان بالفعل الذي شرع فيه الإمام لوم فراغهم^(١) قبل فراغ الإمام لتبطؤه في الحركات وتسارعهم ، فأشار إلى أول الدعوى بحديث أنس إذا سجد فاستجدوا فإنه يدل على التعاقب وعدم الفصل ، والرواية المذكورة في الباب دالة على فصل في ابتداء فعل الإمام والمأموم فالنظر إلى مجموعهما يثبت المرام ، فكان كل من الروايتين بمنزلة التفسير للأخرى فافهم والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله (من ^(٢) المصحف) .

(١) أى من الوصول إلى السجود يعنى يصلون إلى الأرض قبل وصول الإمام ١٢ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره في تقريره وزدته تكميلاً للفائدة وتتمياً لتقرير الشيخ قدس سره فإنه تكلم عليه في تقريرى مولانا المكي ومولانا حسين على الفنجاني في تقرير المكي القراءة من المصحف مفسدة عندنا فقل لما فيه من التعلم بما هو خارج من صلاته ، وقبل لما فيها من العمل الكثير وهو تقليب الأوراق ، فعلى الثاني لو قرأ من المصحف بحيث لم يحتاج إليه لا تكون مفسدة ، انتهى . قلت هذان التعليان معروفان قال ابن عابدين تبعاً لصاحب البحر : ذكروا لأبي حنيفة في علة الفساد وجهين أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير والثاني أنه تلقن من المصحف فصار كما إذا تلقن من غيره ، وعلى الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده ، وعلى الأول يفرقان ، وصحح الثاني في المكافي تبعاً لتصحيح المرخسي ، انتهى وأصل هذين التعليين عن المرخسي في مبسوطه ، وفي تقرير مولانا حسين على رحمه الله : أعلم أنه علل بعض أصحابنا الفساد إذا قرأ بأنه يصير بتقلب الأوراق فعلاً كثيراً باعتبار عدم إياه ما يرى بسببه أنه خارج الصلاة فلا حرج سوى التقلب فيحمل عليه ، وبعضهم علل بأنه تعلم وهو من المفسدات المسلمات عند الحنفية ، ولا أعلم الآن مأخذه ، وسمعت

من الاستاذ أن مأخذاته كثيرة ولم يبين لى وأظن أنه يكون من بعضها أنه كما لم
يرخص التكلم كذلك هذا ، وأما فعل نفسه فلا بد منه فيعفى إلا الكثير وإن التعلم
مطلقا فعل كثير باعتبار الحد السابق وإن التعلم من غير هذه الصورة المصحفية تكلم
بكلام الناس ولأنه لم يعد في زمنه عليه السلام ولا من أحد من الصحابة مع
مشابهة المناهيات فيفسد ، وأما التعلم من المقتدى فقد ثبت جوازه بحديث إمامته
صلى الله عليه وسلم وقوله ألم يكن هناك أبى فافهم ، انتهى . وفى هامش البحر فى
مسألة الفساد فى الفتح على غير إمامه قال لأن المستفتح كأنه يقول إذا انتهيت إلى
هذا فبعده ماذا والذى فتح عليه كأنه يقول إذا انتهيت إلى هذا فبعده هذا فيكون
من كلام الناس ، انتهى . وقال العيني قوله من المصحف : ظاهره يدل على جواز
القراءة من المصحف فى الصلاة وبه قال ابن سيرين والحنن والحكم وعطاء ، وكان
أنس يصلى وغلाम خلفه يمسك له المصحف وإذا تعابا فى آية فتح له المصحف ،
وأجازه مالك فى قيام رمضان ، وكرهه النخعي وسعيد بن المسيب والشعبي وهو
رواية عن الحسن وقال هكذا يفعل النصارى ، وفى مصنف ابن أبى شيبة وسليمان
ابن أبى حفظة ومجاهد بن جبير وحامد وقتادة وقال ابن حزم : لا تجوز القراءة من
المصحف ولا من غيره لمصل إماما كان أو غيره وإن تعمدت ذلك لبطلت
صلاته وبه قال الشعبي وأبو عبد الرحمن السلى وهو مذهب أبى حنيفة والشافعى .
قال صاحب التوضيح : وهو غريب لم أره عنه ، قال العيني : القراءة من
المصحف مفسدة عند أبى حنيفة لأنه عمل كثير ، وعند أبى يوسف ومحمد يجوز
لأن النظر فى المصحف عبادة لكنه يكره لما فيه من التشبه بأهل الكتاب فى
هذه الحالة ، وبه قال الشافعى وأحمد ، وعند مالك وأحمد فى رواية لا تصدق النفل
فقط ، انتهى . وقال الموفق : قال أحمد لا بأس أن يصلى بالناس القيام وهو ينظر

في المصحف قبل له في الفريضة قال لا لم أسمع فيه شيئاً ، وقال القاضى : يكره في
 الفرض ولا بأس به في التطوع إذا لم يحفظ فإن كان حافظاً كره أيضاً قال : وسأل أحد
 عن الإمامة في المصحف في رمضان فقال إذا اضطروا إلى ذلك ، وحكى عن ابن حامد
 أن النفل والفرض في الجواز سواء ، وقال أبو حنيفة تبطل الصلاة به لأنه عمل كثير ،
 وقد روى أبو بكر بن أبي داود في كتاب المصاحف بإسناده عن ابن عباس
 قال : نهانا أمير المؤمنين أن يؤم الناس في المصحف ، وأن يؤمنا إلا محتم ، وروى
 عن ابن المسيب والحسن وبجهد وإبراهيم وسليمان بن خنظلة والربيع كراهة
 ذلك ، وعن سعيد والحسن تردد ما معك من القرآن ، ولا تقرأ في المصحف ،
 والدليل على الجواز ما روى أبو بكر بن الأثرم وابن أبي داود بإسنادهما عن
 عائشة أنها كانت يؤمها عبد لها في المصحف ، وسأل الزهري عن رجل يقرأ في رمضان
 في المصحف ، فقال : كان خيارنا يقرءون في المصاحف ، وروى ذلك عن عطاء
 ويحيى الأنصارى وعن الحسن ومحمد في التطوع ، ولا نسلم إن ذلك يحتاج إلى عمل
 طويل ، وإن كان كثيراً فهو متصل ، واختصت الكراهة بمن يحفظ ، لأنه
 يشتغل بذلك عن الخشوع في الصلاة ، والنظر إلى موضع السجود لغير حاجة ،
 وكره في الفرض على الإطلاق ، لأن العادة أنه لا يحتاج إلى ذلك فيها ، وأبيحت
 في غير هذين الموضعين لموضع الحاجة إلى سماع القرآن ، والقيام به ، انتهى . قال
 ابن نجيم في البحر وربما يستدل لآبي حنيفة كما ذكره العلامة الحلبي بما أخرجه
 ابن أبي داود عن ابن عباس قال : نهانا أمير المؤمنين أن يؤم الناس في
 المصحف ، فإن الأصل كون النهى يقتضى الفساد ، انتهى . وأنت خير بأن نهى
 عمر رضى الله عنه مقدم على فعل عائشة باعتبار الرجل والمرأة ، وباعتبار القول
 والفعل ، وباعتبار النهى والإباحة ، على أن فعلها رضى الله عنها ليس بنص في ذلك ،

لما فيه من الاحتمالات الآتية ، ويمكن عندى أن يستدل أيضا بالإمام أبى حنيفة رضى الله عنه على القائمين بالجواز ، بما فى أبى داود فى حديث المسمى : « فأقم ثم كبر فإن كان معك قرآن فاقرا به ، وإلا فاحمد الله عز وجل وكبره ، الحديث ، فإن كان القراءة بالنظر فهلا أمره به صلى الله عليه وسلم إذا لم يكن معه قرآن ، وفيه أيضا عن عبدالله بن أبى أوفى قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئا ، فعلمنى ما يجوزنى منه فقال قل سبحان الله الحديث ، وأوضح منه لفظ الترغيب فى هذه القصة قال يارسول الله قد عاجلت القرآن فلم أستطع الحديث ، حملوه أيضا هؤلاء على القراءة فى الصلاة بخلاف الحنفية ، فهلا أمره صلى الله عليه وسلم بالقراءة بالنظر ، وقد عاج القرآن فهل لم يمكن له القراءة بالنظر بعد المعالجة أيضا ، وأما أثر عائشة رضى الله عنها فعلى ما تقدم من ترجيح أثر عمر رضى الله عنه عليه ، ليس ينص فى الباب لما فيه من الاحتمالات ، قال السرخسى فى مبسوطه : ليس المراد بحديث ذكوان أنه كان يقرأ من المصحف فى الصلاة ، إنما المراد بيان حاله أنه كان لا يقرأ جميع القرآن عن ظهر القلب ، والمقصود بيان أن قراءة جميع القرآن فى قيام رمضان ليس بفرض ، انتهى . ومعناه أنه كان يقرأ بعض القرآن لا كله ، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى كان يقرأ من القرآن ، أى الآيات منه لا سورة كاملة فى ركعة كما أن هذين الطريقين معروفان عند القراء ، فبعضهم يقرءون فى كل ركعة سورة قصيرة ، وبعضهم الركوعات المنفردة ، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى أنه كان ينظر فى المصحف بعد التريخة إذا تمايا عليه ، ثم يقرأها بعد ذلك فى الصلاة ، وهذا الطريق أيضا معروف ، فإن الحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم إذا ارتجح عليهم يلبون فينظرون المصحف ، وهذه الطرق كلها معروفة بين الحفاظ ، وعلى

(قوله والغلام الذى ^(١) لم يحتمل) .

كل منها يطلق القراءة والإسماع من المصحف ، وهذا التوجيه الأخير اختاره شيخ المشايخ فى تراجمه ، وقراءة القرآن من المصحف مفسدة للصلاة عند أبى حنيفة ، ولا بأس بها عند الشافعية ، فظاهر ما روى عن عائشة رضى الله عنها تعليقاً يؤيد مذهبهم ، والخنفية يأولونه يقولون معناه أنه كان ينظر فى المصحف ويصلى قريب ذلك معها رضى الله عنها ، انتهى . وأجاب عنه فى الفيض بأنه مخالف للنوارث قطعاً ، انتهى ١٢ .

(١) والمسألة خلافية شهيرة ، قال العيني : ظاهره يتناول المراهق وغيره ، لكن يخرج منه من كان دون سن التمييز بدليل آخر ويفهم منه أن البخارى يجوز إمامته ، وهو مذهب الشافعى أيضاً ، ومذهب أبى حنيفة أن المكتوبة لا تصح خلفه ، وبه قال أحمد وإسحاق ، وفى النقل روايتان عن أبى حنيفة ، وبالجواز فى النقل قال أحمد وإسحاق ، وقال داود : لا تصح فيهما ، وحكاه ابن أبى شيبه عن الشعبي ومجاهد وعمر بن عبد العزيز ، وعند الشافعى فى الجمعة قولان ، وفى غيرها يجوز لحديث عمرو بن سلمة الذى فيه أوهمهم وأنا ابن سبع سنين ، وعن الخطابى أن أحمد كان يضعف هذا الحديث ، وعن ابن عباس لا يؤم الغلام حتى يحتمل ، وذكر الأثرم بسنده عن ابن مسعود أنه قال : لا يؤم الغلام حتى يجب عليه الحدود ، انتهى . وقال القسطلانى : تصح إمامة الغلام المميز الذى لم يحتمل هند الشافعى ، وقال الخنفية : لا تصح إمامته للرجال فى فرض ولا نفل . وتصح لأمه ، وقال المالكية لا تصح فى فرض ، وبغيره تصح وإن لم تجز ، انتهى . وقال الموفق : لا يصح اتمام البالغ بالصبي فى الفرض ، نص عليه أحمد ، وهو قول ابن مسعود وابن عباس ، وبه قال عطاء ومالك والثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ، وأجازاه الشافعى وإسحاق وابن المنذر ، لعدم قوله يؤمكم أقرأكم لكتاب الله ، ولحديث

ولا يصح (١) استدلاله بعموم قوله صلى الله عليه وسلم وأقرؤهم، لأنه لو سلم عمومه لزم جواز إمامة الكافر والمرأة والمجنون، مع أن أحداً لا يقول به، فكما أنهم يخصون هؤلاء الثلاثة من عموم الأقرئية، كذلك نخصه أى الصبي منه، والحجة

عمرو بن سلمة، ولنا قول ابن مسعود وابن عباس، ولأن الإمامة حال كمال، والصبي ليس من أهل الكمال، فلا يؤم الرجال كالمراة، وأما حديث عمرو بن سلمة فقال الخطاطي: كان أحد يضعف أمر عمرو بن سلمة، وقال مرة دعه ليس بشيء، وقال أبو داود قبل لأحمد حديث عمرو بن سلمة قال: لا أدرى أى شيء هذا، ولعله إنما توقف عنه، لأنه لم يتحقق الموضع الأمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه كان بالبادية في حى من العرب بعيد من المدينة، وقوى هذا الاحتمال قوله في الحديث كنت إذا سجدت خرجت إسقى، فأما إمامته في النفل ففيها روايتان: إحداهما لا نصح لما ذكرنا، والثانية تصح لأنه متفل يؤم متفلين، ولأن النافلة يدخلها التخفيف، انتهى. قلت: والعجب أن الإمام البخارى مع ذهابه إلى جواز إمامة الصوى لم يستدل بحديث عمرو بن سلمة مع تحريجه إياه في الصحيح، قال الحافظ: أخرجه المصنف في غزوة الفتح، قبل إنما لم يستدل به هنا، لأن أحمد بن حنبل توقف فيه، انتهى. قلت وأيضاً لما فيه من زيادة خروج الإسك، وقال مولانا الشيخ أنور في الفيض إن في القصة تقدماً وتأخيراً فما ذكر من عمره هو عمر تعلمه للقرآن دون عمر إمامته، كما يعلم من مراجعة كتب الرجال انتهى ١٢.

(١) قال السدي: استدلال بالإطلاق، وفيه أنه إن حمل على الإطلاق يلزم أن يؤم الأقرأ وإن لم يعرف شيئاً سوى القراءة، وإن لم يحمل فليكن المراد الأقرأ إذا كان حاوياً بشرائط الإمامة فلا يدل على مطلوب المصنف، انتهى. واضطر إليه الحافظ أيضاً إذ قال: قوله لم يحتلم ظاهره أنه أراد المراهق، ويحتمل الأعم لكن يخرج منه من كان دون سن التمييز بدليل آخر، انتهى ١٢.

فى تخصيصه الصوص الواردة فى عدم تكليفه (١) .

قوله : (موضعا بقاء) تفسير للمصبة (٢) من بعض الرواة .

قوله : (وإن استعمل حبثى) دلالة على الترجمة من حيث أنه وقع فى بعض

(١) منها الحديث المشهور رفع القلم عن ثلاث الحديث وعد فيه الصبي حتى يحتلم أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم عن عائشة ، ورقم عليه فى الجامع الصغير بالصحة ، ورواه أحمد وأبو داود والحاكم عن علي وعمر كذا فى الجامع الصغير ، وفى البذل قال العيني فى شرح الهداية : وأما الصبي فهو متفل فلا يجوز اقتداء المفترض به ، لأن صلاة الإمام متضمنة صلاة المقتدى صحة وفسادا لقوله صلى الله عليه وسلم : الإمام ضامن ، ولأنك أن الشيء يتضمن ما هو دونه لا ما هو فوقه ، فلم يجوز اقتداء البالغ بالصبي لهذا ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على أن هذا الحديث أعنى قوله أقرأهم شامل للكافر والنساء أيضا وإن كان أقرأ مذكرا ، فالدليل (٣) بهذا الحديث مع إخراجهم هذين كيف يستدل بعمومه ، بل يقال معنى الحديث يؤمهم أقرأهم إذا كان بحيث ليس فيه مانع آخر ، وأما إمامة الغلام فمنعه بحديث تضمن صلاة الإمام صلاة من بعده ، والصلاة ليست بواجبة على الصبي وواجب على الرجال ابتداء كالفرض أو بعد الشروع كالنفل ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله العصبة بالنصب على الظرفية لقوله قدم ، كذا فى جميع الروايات ، وفى رواية أبى داود نزولوا العصبة أى المكان المسمى بذلك ، وهو بإسكان الصاد المهمة بعدها موحدة ، واحتلف فى أوله : فقبل بالفتح ، وقبل : بالضم موضع بقاء ، انتهى . وقال القسطلاني : موضعا بالنصب بدل أو بيان ، انتهى . والحديث أخرجه أبو داود برواية ابن نمير عن عبيد الله ، وليس فيه هذا التفسير فظاهره أن التفسير من أنس بن عياض أو من دونه ١٢ .

طرق هذه^(١) الرواية عبد حبشى أو (بياض^(٢)) .

(١) قال الحافظ : وللصنف في الأحكام عن مسدد عن يحيى : وإن استعمل عليكم عبد حبشى ، وهو أصرح في مقصود الترجمة ، انتهى . ثم ذكر الحافظ روايات عديدة صريحة في ذكر العبد ١٢ .

(٢) بياض في الأصل ولم يتعرض لهذا القول في التقارير الآخر ، ولعل الشيخ أراد أن يثبت الترجمة بهذه الألفاظ أيضا بالاولوية أو بالنظر ، قال الكرمانى : قوله زبينة أى حبة من الغضب يابسة سوداء ، وهذا تمثيل في الحقارة وسماجة الصورة ، وعدم الاعتداد بها ، فإن قلت : كيف يتصور دلالة عن الترجمة قلت من حيث أن المراد به عبد حبشى ، انتهى . وقال الحافظ : قيل شبهه بذلك لصفر رأسه وذلك معروف في الحبشة ، وقيل لسواده ، وقيل لقصر شعر رأسه وتغلغله ، ووجه الدلالة منه على صحة إمامة العبد أنه إذا أمر بطاعته فقد أمر بالصلاة خلفه ، قاله ابن طلال : ويحتمل أن يكون مأخوذاً من جهة ما جرت به عادتهم أن الأمير هو الذى يتولى الإمامة بنفسه أو نائبه ، انتهى قلت : ووجه الاولوية أنه أسوأ حالا من أكثر العبيد ، فإن كثيراً منهم كانوا جلاء شرفاء فإذا صحت الصلاة خلف مثل هذا الحبشى فأولى أن تصح خلف من هو فوقه ، ثم رأيت في تقرير مولانا محمد حسن المسكى قال : قوله ولو للحبشى ، والحبشى يكون عبداً وإذا كان رأسه زبنيًا ، كان أحق بلا وقوف ، فإذا كان عبداً وأحق فهو لا يصلح للإمارة بلا ريب ، فع عدم صلاحيته للإمارة لما صار أميراً يكون متغلباً لا محالة ، فيكون مفتوناً ومبتدعاً وفاسقاً ، فصلت المناسبة بالترجمة على وجه حسن ، انتهى . وقوله : والحبشى يكون غلاماً أى عادة في هذا الزمان ١٢ .

(باب إذا لم يتم "الإمام وأتم من خلفه)

(١) والمسألة خلافية شهيرة قال العيني : مذهب الشافعية أن صلاة الإمام إذا فسدت لا تفسد صلاة المقتدى ، لأن الاقتداء عندهم بالإمام في مجرد المتابعة فقط ، ومذهب الحنفية أن صلاة الإمام إذا فسدت تفسد صلاة المقتدى ، لأن صلاة الإمام متضمنة صلاة المقتدى ، ثم قال مذهب الشافعي كما ذكرنا أن المؤتم عنده تبع للإمام في مجرد الموافقة ، لا في الصحة والفساد ، وبه قال مالك وأحمد ، وعندنا يتبع له مطابقا يعنى في الصحة والفساد ، وثمرة الخلاف تظهر في مسائل بسطها العيني ، ثم قال : ودليلنا ما رواه الحاكم مصححا عن سهل بن سعد : الإمام ضامن يعنى صلاتهم في ضمن صلاته صحة وفسادا ، انتهى . قلت : هذا هو المعروف على السنة المشايخ ، والصحيح أن ذلك متفق عليه عندهم في مسألة الحدث فقط لا في غيرها ، وبه تفاصيل بسطت في الفقه ، وقال الموفق : إن الإمام إذا صلى بالجماعة محدثا أو جنبا غير عالم بحدثه فلم يعلم هو ولا المأمومون حتى فرغوا من الصلاة فصلاتهم صحيحة ، وصلاة الإمام باطلة . روى ذلك عن عمر رضى الله عنه وعثمان وعلى ران عمر ، وبه قال الحسن وسعيد بن جبير ومالك والأوزاعي والشافعي ، وعن على رضى الله عنه أنه يعيد ويعيدون ، وبه قال ابن سيرين والشعمي وأبو حنيفة وأصحابه ، لأنه صلى بهم محدثا أشبه ما لو علم ، ولنا إجماع الصحابة ولأن الحدث ما يخفى ، ولا سبيل للمأموم إلى معرفته من الإمام فكان معذورا في الاقتداء به ، ويفارق ما إذا علم الإمام حدث نفسه لأنه يكون مستهزا بالصلاة وعلا لما لا يحمل ، وكذلك إن علم المأموم ذاته لاعدل له في الاقتداء به فإذا علم بحدث نفسه في الصلاة وعلم المأمومون لزهم استئناف الصلاة ، وعن أحمد رواية أخرى إذا علم المأمومون يبنون على صلاتهم ، وقال الشافعي يبنون على صلاتهم سواء علم بذلك أو علم المأمومون ، لأن ما مضى من صلاتهم صحيح ، فكان لهم البناء ، ولنا أنه أتم بن صلاته فاسدة مع العلم منهما أو من أحدهما أشبه ما أتم بامرأة ، ولنا خولف هذا فيما إذا استمر الجهل منهما للإجماع ، ولأن وجوب الإعادة على المأمومين حال استمرار الجهل يشق

لتفرقهم ، بخلاف ما إذا علموا في الصلاة ، وإن علم بعض المأمومين دون بعض فالمنصوص أن صلاة الجميع تفسد ، والأولى أن يختص البطلان بمن علم ، وإذا اختلف غير ذلك من الشروط في حق الإمام كالستارة واستقبال القبلة لم يعف عنه في حق المأموم لأن ذلك لا يخفى غالبا بخلاف الحدث والنجاسة ، وكذلك إن فسدت صلاته لترك ركن فسدت صلاتهم نص عليه أحمد فيمن ترك القراءة بعيد ويميدون ، وكذلك فيمن ترك تكبيرة الإحرام وإن فسدت لفعل يبطل الصلاة ، فإن كان عن عمد أفسد صلاة الجميع وإن كان عن غير عمد لم تفسد صلاة المأمومين ، انتهى . وقال أيضا من صلى خلف من يعلن ببدعة أو يسكر أعاد ، وبسط الكلام على ذلك إلى أن قال : فحصل من ذلك أن من صلى خلف مبتدع يعلن ببدعته فعليه الإعادة ، ومن لم يعلنها ففي الإعادة خلفه روايتان ، وأباح الشافعي الصلاة خلف أهل البدع ، ولنا ما روى جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على منبره يقول : لا تؤمن امرأة رجلا ولا فاجر مؤمنا إلا أن يقهره سلطان أو يخاف سوطه أو سيفه ، رواه ابن ماجة ، وفي معنى شارب ما يسكر كل فاسق فلا يصلي خلفه ، نص عليه أحمد ، وسأله رجل قال : صليت خلف رجل ثم علمت أنه يسكر أعيد ؟ قال : نعم أعد ، قال : أيتهما صلاتي قال اتى صليت وحدك ، انتهى مختصرا . وقال أيضا لا يجوز لتارك ركن من الأفعال إمامة أحد كالمضطجع والعاجز عن الركوع والسجود ، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك ، وقال الشافعي : يجوز ، انتهى . وحكى الدردير قول المالكية : كل صلاة بطلت على الإمام بطلت على المأموم إلا في سبق الحدث أو نسيانه ، انتهى . فعلم من ذلك أن ما هو المشهور من صحة صلاة المؤتم مع فساد صلاة الإمام عند الأئمة الثلاثة رضى الله عنهم ليس على إطلاقه ، بل قولهم هذا في مسألة الحدث فقط ، وهي أيضا

لفظ التمام مشيراً إلى أن ذلك في الأمور^(١) الزائدة على نفس الصلاة من السنن والمستحبات ، وأما أركان الصلاة وشراطينها ، فإن إخلال الإمام بشيء منها يستلزم الإخلال بصلاة من خلفه ، ولعل المؤلف لا يقول إلا ما قاله^(٢) الشافعية : من أن فساد صلاة الإمام لا يستلزم فساد صلوات المأمومين ، وعلى هذا فالتمام على عمومته ، ولا يتقيد بما دون أركان الصلاة وشراطينها ، والله أعلم .

بشرط النسيان ، أو عدم العلم بالحدث إلى تمام الصلاة حتى قالت المالكية بفساد الصلاة باقتداء إمام أراد بتقديمه الكبير على الناس ، وحتى قالوا بفساد الاقتداء بمن يخل بالسنة عمداً على أحد القولين ، قال الدردير : وبطلت الصلاة باقتداء بمن بان فاسقاً بمجارحة كزان وشارب خمر وعاق لوالديه ونحو ذلك ، لأن شرطه العدالة ، والمعتمد أنه لا تشترط عدالته ، فتصح إمامة الفاسق بالمجارحة ما لم ينطق بسفه بالصلاة كأن يقصد بتقديمه الكبير أو يخل بركن أو شرط أو سنة على أحد القولين في طلاق صلاة تاركها عمداً ، على أن عدم الإخلال بما ذكر شرط في صحة الصلاة مطلقاً ، قال الدسوقي : قوله أو يخل بركن أو شرط بأن يتساهل بالصلاة ويترك الرفع من الركوع مثلاً . والمراد أن شأنه الإخلال بما ذكر في غير هذه الصلاة ، وإلا فذه الصلاة باطلة قطعاً ، ومن كان شأنه الإخلال بما ذكر إذا اقتدى به شخص ، وتحقق أو ظن أنه ذو مانع من صحتها بطلت الصلاة خلفه اتفاقاً ، انتهى . وعلم من ذلك ما قالوا من اتفاق الأئمة الثلاثة على ذلك غلط قطعاً ، والإمامان مالك وأحمد لم يقولوا بذلك إلا في مسألة طرأ أن الحدث أو نسيانه فقط ١٢ .

(١) عند الحنفية وهو مؤدى مذهب الإمامين مالك : واحد ، كما تقدم البسط من كتبهم ١٢ .

(٢) هذا هو المعروف من مذهبهم حكاه عامة الشافعية . قال القسطلاني : إذا

قوله : (خلف الخنث (١)) وهو الرجل المشبه بهن .

لم يتم الإمام الصلاة بل قصرها وأتم من خلفه من المقتدين به لا يضرهم ذلك ، وهذا مذهب الشافعية كالمالكية ، وبه قال أحد ، انتهى . وقد عرفت أن قوله كالمالكية وبه قال أحد : لا يصح ١٢ .

(١) ذكر في تقرير مولانا حسين علي : الخنث إن كان مشتبها بين الرجل والمرأة فلا تجوز الصلاة خلفه ، ويقولونه الخنثى ، وإن كان الخنث مفتونا متكافيا فيحرم ، وإلا لا ، انتهى . قلت الخنثى تىء آخر لا تعلق له بهذا المحل ، قال الموفق : الخنثى لا يجوز أن يؤم رجلا لأنه يحتمل أن يكون امرأة ، ولا يؤم خنثى مثله لاحتمال أن يكون الإمام امرأة ، والمأموم رجلا ، انتهى . وقال الحافظ : الخنث رويناه بكسر التون وفتحها . فالأول المراد به من فيه تكسر وتثن وتشبه بالنساء ، والثاني المراد به من يؤتى به ، وبه جزم أبو عبد الملك فيما حكاه ابن التين محتجا بأن الأول لا مانع من الصلاة خلفه إذا كان أصل خلقته ، ورد بأن المراد من يعتمد ذلك فيتشبه بالنساء فإن ذلك بدعة قبيحة ، ولذا جاز الداودى أن يكون كل منهما مراداً ، قال ابن بطال : ذكر البخارى هذه المسألة هنا لأن الخنث مفتقن في طريقتة ، انتهى . وقال العيني : الخنث بكسر التون وفتحها ، والكسر أفصح ، والفتح أشهر ، وهو الذى خلقه خلق النساء ، وهو نوعان من يكون ذلك خلقه له لا صنع له فيه ، وهذا لا إثم عليه ولا ذم ، ومن تكلف ذلك وليس له خلقا وهذا هو المذموم ، وقيل بكسر التون من فيه تكسر وتثن وتشبه بالنساء ، وبالفتح من يؤتى فى دبره ، قال أبو عبد الملك أراد الزهرى الذى يؤتى فى دبره ، وأما من يتكسر فى كلامه ومشيه فلا بأس بالصلاة خلفه ، وقال الداودى : أرادهما لأنهما بدعة وجرحه ، وذلك لأن الإمامة موضع كالواختيار أهل الفضل ، انتهى . وقال الدردير : كره ترتب خصو رمأبون فى الفرائض والسفن بحضور لا فى تراويح أو سفر أو غير راتب ، والمراد

أو المشابه^(١) بهن ، وجواز الصلاة خلفه لكونه رجلا والكراهة لشبهه^(٢) بالنسوة فإن إمامتهن^(٣) مفسدة .

بالمأبون من يتكسر في كلامه كالنساء أو من يشتهى أن يفعل به الفاحشة ولم يفعل به ، أو من كان يفعل به وتاب وصارت الألسن تتكلم فيه فلا ينافى ما تقدم من أن الفاسق بجارحة لا تصح إمامته وإن كان ضعيفا ، انتهى ١٢ .

(١) والفرق بينهما ظاهر فإن الأول هو المتكلف لذلك ، والثاني من هو خلقة كذلك ، وهما النوعان المتقدمان في كلام العيني ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : الخنث بكسر النون وفتحها ، والكسر أفصح ، والفتح أشهر ، وهو الذى خلقه خلق النساء ، وهو نوعان من يكون ذلك خلقة له وهذا لا إثم عليه ولا ذم ، ومن يتكلف ذلك وهذا هو المذموم ، قالوا : الإمامة موضع اختيار أهل الفضل ، والخنث مفتتن في تشبهه بالنساء كما أن إمام الفتنة والمبتدع كل واحد منهما مفتون في طائفة ، فلما شملهم معنى الفتنة شملهم الحكم فسكرت إمامتهم لإلزام ضرورة ، انتهى . وظاهره أنه خص الحكم بالكسبي ، وظاهر كلام الشيخ تعميم الحكم لكلا النوعين للتشبه سواء كان خليقا أو كسبيا لكن خصه في تقرير مولانا المسكى إذ قال قوله الخنث أى المتكلف في التشبه بالنساء ، انتهى ١٢ .

(٣) قال الحرقى : إن صلى خلف مشرك أو امرأة أعاد الصلاة ، قال الموفق : أما المرأة فلا يصح أن يأتم بها الرجل بحال في فرض ولا نافلة في قول عامة الفقهاء ، وقال أبو ثور : لا إعادة على من صلى خلفها ، وهو قياس قول المزنى ، وقال بعض أصحابنا : يجوز أن تؤم الرجال في التراويح ، وتكون وراءهم لما روى عن أم ورقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها ، رواه أبو داود ، وهذا عام في الرجال والنساء ، ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تؤمن امرأة رجلا . وحديث أم ورقة إنما أذن لها أن

قوله : (ولو لحبشي^(١)) دلالة على الترجمة من حيث أن الحبشى لا يكون إماما إلا بالتغلب والجور ، أو بأن ينصبه غيره للإمامة وكل من الحبشيين أمرنا بإطاعته ، ومن جملة ذلك الصلاة خلفه فكانت الصلاة خلف الفسقة^(٢) جائزة ، وهو المراد بالمفتون والمبتدع .

تقوم نساء أهل دارها ، كذلك رواه الدارقطني ، وهذه زيادة وجب قبولها ، ولولم يذكر ذلك لتعين حمل الخبر عليه لأنه أذن لها في الفرائض بدليل أنه جمل لها مؤذنا ، والأذان إنما يشرع في الفرائض ، ولا خلاف في أنها لا تؤمهم في الفرائض ، ولأن تخصيص ذلك بالتراخي واشتراط تأخيرها تحكم يخالف الأصول بغير دليل ، فلا يجوز المصير إليه ، ولو قدر ثبوت ذلك لأم ورقة لكان خاصا لها بدليل أنه لا يشرع لغيرها من النساء أذان ولا إقامة ، فتختص بالإمامة لاختصاصها بالأذان والإقامة ، انتهى . قلت : تكلم الشيخ في البذل على حديث أم ورقة ، وحكى عن البدائع أنها كانت في ابتداء الإسلام ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرماني قوله : ولو لحبشي أى ولو كانت الطاعة والأمر لحبشي سواء كان ذلك الحبشي مفتونا أو مبتدعا ، وقال شارح التراجم : وجه موافقة الحديث للترجمة أن هذه الصفات لا توجد غالبا إلا فيمن هو غاية في الجهل مفتون بنفسه ، انتهى . وقال الحافظ : قال ابن المنير : وجه دخوله في هذا الباب أن الصفة المذكورة إنما توجد غالبا في عجمي حديث عهد بالإسلام لا يخلو من جهل بدنيته ، وما يخلو من هذه صفته عن ارتكاب البدعة ، ولو لم يكن إلا افتتانه بنفسه حتى تقدم للإمامة وليس من أهلها ، انتهى . وأنت خير بأن كلام الشيخ رضى الله عنه في التطابق بالترجمة اللطيف وأوضح من كلام هؤلاء الأكابر قدس الله أسرارهم ١٢ .

(٢) هذا هو المعروف المرجح عند الأئمة الأربعة وإن كانت لهم فيها رواية أخرى ، قال صاحب المقنع : هل تصح إمامة الفاسق والأقلف ؟ على روايتين ،

قال ابن قدامة في الشرح الكبير : الفاسق على قسمين فاسق من جهة الاعتقاد ، وفاسق من جهة الأفعال ، أما الفاسق من جهة الاعتقاد فمَنْ كان يعان يدعته ويتكلم بها ويدعو إليها لم تصح إمامته ، وعلى من صلى وراءه الإعادة ، قال أحمد : لا يصلي خلف أحد من أهل الأهواء إذا كان داعياً إلى هواء ، وقال لا تصل خلف المرجي ، وكذلك إن كان مجتهداً يعتقد ما بدليل كالمعتزلة والقدرية والرافضة ، لأنهم يكفرون يدعته وإن لم يكن يظهر يدعته ، ففي وجوب الإعادة خلفه روايتان ، وقال الشافعي : الصلاة خلف أهل البدع جائزة بكل حال ، وأما الفاسق من جهة الأعمال كالزواني والذي يشرب ما يسكره فروى عنه أنه لا يصلي خلفه ، فإنه قال لا تصل خلف فاجر ولا فاسق ، وسأل عن إمام قال أصلي بكم رمضان بكذا وكذا درهما ؟ قال أسأل الله العافية ، من يصلي خلف هذا ؟ وهذا اختار ابن عقيل ، وعنه أن الصلاة خلفه جائزة ، وهو مذهب الشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم : صلوا خلف من قال لا إله إلا الله ، وكان ابن عمر رضي الله عنهما يصلي مع الحجاج ، والحسن والحسين وغيرهما كانوا يصلون مع مروان ، والذين كانوا في ولاية زياد وابنه كانوا يصلون معهم ، وصلوا وراء الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر ، فصار هذا إجماعاً ، انتهى مختصراً .

قال القسطلاني : قوله فأحسن معه فلا يضرك كونه مفتوناً بفسق بمجارحة أو اعتقاد ، بل إذا أحسن فوافقه على إحسانه وأترك ما افتن به ، وهذا مذهب الشافعية ، خلافاً للالكية حيث قالوا : بعدم صحة الصلاة خلف الفاسق بمجارحة ، وقال ابن بريزة منهم : المشهور إعادة من صلى خلف صاحب كبيرة ، وأما الفاسق بالاعتقاد كالحاروري والقدرية فيعيد من صلى خلفه في الوقت على المشهور ، واستثنى الشافعية من سبق منكبرى العلم بالجزئيات ، وبالمعدوم ومن يصرح بالتجسم ، فلا يصح الاقتداء بهم كسائر الكفار ، وتصح خلف مبتدع يقول بخلق القرآن أو غيره

(باب يقوم عن "يمين الإمام بحذائه سواء")

قوله : سواء تأكيد لقوله بحذاء لئلا يتوهم أنه مجاز ، وإلا فالمحاذاة تستلزم

من البدع التي لا يكفر بها صاحبها ، انتهى . وتقدم قريبا ما قال الدردير : بطلت الصلاة باقتداء من بان فاسقا بجارحة كزان ، والمعتمد أنه تصح إمامت ما لم يتعاق فسقه بالصلاة كأن يقصد بتقديمه الكبير إلى آخر ما قال ، وقال أيضا أعاد بوقت في اقتداء بإمام بدعي مختلف في تكفيره ، والأصح عدم الكفر كحروري ، قال الدسوقي : قوله مختلف في تكفيره خرج المقطوع بكفره كن يزعم أن الله تعالى لا يعلم الأشياء منفصلة بل بجملة فقط ، فالإقتداء به باطل ، ويعبد المقتدى به أبدا ، انتهى . وفي الدر المختار بكره تنزيها لإمامة عبد وإعرابي وفاسق ومبتدع أي صاحب بدعة ، وهي اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاينة بل بنوع شبهة ، وكل من كان من قبلتنا لا يكفر بها حتى الحوارج لكونه عن تأويل وشبهة وإد أنكر بعض ما دلم من الدين ضرورة كفر بها كقوله : إن الله تعالى جسم ، وإنكاره صحة الصديق فلا يصح الاقتداء به أصلا ، انتهى ١٢ .

(١) في الباب مسألان أولاهما : إن كان المأموم واحداً يقوم عن يمين الإمام ، قال الموفق : إن كان المأموم واحداً ذكراً فالسنة أن يقف عن يمين الإمام رجلاً كان أو غلاماً لحديث ابن عباس وأنس ، وهذا قول عمر وعلى وجابر والحسن وعطاء والشافعي وأصحاب الرأي ، وقال أيضاً أكثر أهل العلم : يرون للمأموم الواحد أن يقف عن يمين الإمام ، وأنه إن وقف عن يساره خالف السنة ، وحكى عن سعيد بن المسيب أنه إذا لم يكن معه إلا مأموم واحد جعله عن يساره ، انتهى . وفي حاشيتي على البذل قال الشمراني ومنها قول الأئمة الثلاثة إن الواحد يقف على يمين الإمام ، فإن قام على يساره لا تبطل مع قول أحد لها تبطل ، ومع قول

مساواتهما في المقام ، ودلالة^(١) الرواية على ذلك من حيث أن المذكور فيها .

سعيد بن المسيب يقف عن يساره ، ومع قول النخعي يقف خلفه إن أن يركع ، فإن جاء آخر ولا يقف عن يمينه إذا ركع ، انتهى . والمسألة الثانية : هل يساوي المأموم الإمام أو يتأخر عنه شيئا كما أشار إليه الشيخ في آخر القول ؟ وميل الإمام البخارى إلى الاول كما هو نص ترجمته ، وهو مذهب الحنفية ، قال صاحب الدر المختار : يقف الواحد ولو صيبا محاذيا ليمين إمامه على المذهب ، ولا عبرة بالرأس بل بالتقدم ، انتهى . والثاني في مذهب الإمام الشافعى ، قال القسطلانى : قوله سواء أى مساويا بحيث لا يتقدم ولا يتأخر ، لكن يندب نخاف المأموم عن الإمام قليلا ، وتكره المساواة كما قاله في المجموع ، انتهى . وبه جزم الكرماني كما سيأتى في كلامه قريبا ، وفي الارجز عن العيني موقف المأموم إذا كان واحداً بجذاء الإمام عن يمينه مساويا له ، وهو قول عمر رضى الله عنه وابنه وأنس وابن عباس والثورى وأبى حنيفة ومالك والأوزاعي وإسحق وغيرهم ، وعن محمد بن الحسن يضع أصابع رجله عند عقب الإمام ، وقال الشافعى يستحب أن يتأخر عنه قليلا ، وعن النخعي يقف خلفه إلى أن يركع ، فإذا جاء أحد وإلا قام عن يمينه ، انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ولذا ترجم عليه البخارى بقوله بجذائه سواء ، لكنه لما لم يكن موافقا لمذهب الشافعى كما تقدم استبعد الحافظ وكيف لا يكون بعيدا إذ خالف مسلكه ، فقد قال ، قوله بجذائه يكسر المهملة وذال معجمة أى مجنبه فأخرج بذلك من كان خلفه أو مائلا عنه ، وقوله سواء . أخرج به من كان إلى جنبه ، لكن على بعد عنه ، كذا قال الزين بن المنير ، والذي يظهر أن قوله بجذائه يخرج هذا أيضا ، وقوله سواء أى لا يتقدم ولا يتأخر ، وفي انزعاج هذا من الحديث الذى أورده بعد ، وقد قال أصحابنا يستحب أن يقف

قوله : جعلني عن يمينه وإثبات أنه كان متخلفا عنه قليلا لإثبات لأمر زائد ،
والأصل في لفظ عن يمينه هو المحاذاة وهو الذي اختاره الإمام ، وقال صاحباه (١)
يصير وراءه قليلا ولا يحاذيه سواء .

المأموم دونه قليلا ، وكان المصنف أشار به إلى ما وقع في بعض طرقه فقد تقدم
في الطهارة بل فقط فقامت إلى جنبه ، وظاهره المساواة ، وعن ابن جريج قلت لعطاء :
الرجل يصل مع الرجل أين يكون منه ؟ قال إلى شقه الأيمن ، قلت أبحاذي به
حتى يصف معه لا يفوت أحدهما الآخر ؟ قال نعم ، وفي الموطأ عن عبدالله بن عتبة
ابن مسعود قال : دخلت على عمر رضي الله عنه بالهاجرة ، فوجدته يسبح فقامت
وراءه فقريبي حتى جعلني حذاءه ، انتهى . قلت : وفي الموطأ أيضا عن نافع قال :
قامت وراء ابن عمر رضي الله عنهما في صلاة من الصلوات وليس معه أحد غيري
فخالف عبدالله بن عمر بيده فجعلني حذاءه عن يمينه ، انتهى . وبعد هذا كله فتفكر
في كلام الكرماني إذ قال فإن قلت ما جواب الشافعي عنه وعنده أن المأموم الواحد
يتخلف عن الإمام قليلا ، قلت : لفظ جعلني عن يمينه لا يدل على أنه كان بحذاءه
سواء إذ المتخلف قليلا يصدق عليه أنه عن يمينه ، انتهى ١٢ .

(١) والمعروف في كتب الفقه أن الخلاف فيه لمحمد فقط كما يظهر مما تقدم عن
كلام العيني ، وفي الهداية من صلى مع واحد أقامه عن يمينه ولا يتأخر عن الإمام ،
وعن محمد أنه يضع أصابعه عند عقب الإمام ، الأول هو الظاهر ، انتهى . وهكذا
في البحر وغيره حكى خلاف محمد فقط ، وقال الزيلعي على الكنز يقف الواحد عن
يمينه أي مساويا له ، وعن محمد أنه يضع إصبعه عند عقب الإمام وهو الذي وقع
عند العوام ، ولنا حديث ابن عباس أنه قام عن يسار النبي صلى الله عليه وسلم
فأقامه عن يمينه ، انتهى ١٢ .

(باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود)

أشار^(١) بذلك إلى جمع ماورد في صلاته صلى الله عليه وسلم من ألفاظ ظاهرهما

(١) قال الكرماني : فإن قلت الحديث دل على الجزء الأول من الترجمة، قلت
الواو في « وإتمام » بمعنى مع ، كنه قال باب التخفيف بحيث لا يفوته شيء من
الواجبات فهو تفسير لقوله فليتجوز ، انتهى . فالترجمة على هذا شارحة ،
ومخصص لمعوم قوله فليتجوز ، انتهى . وقال ابن المنير وتبعه ابن رشيد وغيره :
خص التخفيف في الترجمة بالقيام مع أن لفظ الحديث أعم حيث قال : فليتجوز
لأن الذي يطول في الغالب إنما هو القيام وما عداه لا يشق إتمامه على أحد ،
وكانه حمل حديث الباب على قصة معاذ فإن الأمر بالتخفيف فيها يختص بالقراءة ،
انتهى . قال الحافظ : والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالترجمة إلى بعض ماورد
في بعض طرق الحديث كعادته ، وأما قصة معاذ فغاير لحديث الباب لأن قصة معاذ
كانت في العشاء ، وكانت في مسجد بني سلمة ، وهذه كانت في الصبح وكانت في مسجد
قباء ، ووه من فسر الإمام المبهوم هنا بمعاذ بل المراد به أبي بن كعب ، كما أخرجه
أبو يعلى بإسناد حسن عن جابر قال : كان أبي بن كعب يصلي بأهل قباء فاستفتح
سورة طويلة ، فدخل معه غلام من الأنصار في الصلاة فلما سمعه استفتحها انقل
من صلاته ، فغضب أبي فأقن النبي صلى الله عليه وسلم يشكو الغلام ، وأقن الغلام
يشكو أبياً فغضب النبي صلى الله عليه وسلم حتى عرف الغضب في وجهه ، ثم قال :
إن منكم منفرين فإذا صليتم فأوجزوا ، فإن خلفكم الضعيف والكبير والمريض
وذا الحاجة ، فأبان هذا الحديث أن المراد بقوله في حديث الباب بما يطيل بنا
فلان أي في القراءة واستفيد منه أيضاً تسمية الإمام ، وبأى موضع كان ، وفي
الطبراني من حديث عدي بن حاتم من أمنا فليتم الركوع والسجود ، وفي قول

المخالفة فيما بينها ، فقد ورد (١) أنه كان أخف الناس وأنه كان أخف الناس (٢).

ابن المنير أن الركوع والسجود لا يشق إتمامهما نظر فإنه إن أراد أقل ما يطلق عليه اسم تمام فذلك لا بد منه ، وإن أراد غاية التمام فقد يشق كما سيأتي من حديث البراء قريبا : أنه صلى الله عليه وسلم كان قياسه وركوعه وسجوده قريبا من السواء ، انتهى . وقال العيني متمقبا على الكرمانى فى قوله إن الواو بمعنى مع . لاجابة إلى هذا التكلف لأن المأمور فى نفس الأمر هو إتمام جميع الأركان وإنما ذكر التخفيف فى القيام لأنه مظنة التطويل ، ثم قال : ومطابقة الحديث للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم أمر الأئمة بتخفيف الصلاة على القوم ، فإن قلت الأمر فى الحديث أعم ، وفى الترجمة أخص ، قلت : لما ذكرنا أن القيام مظنة التطويل فى غالب الأحوال ، وغير القيام لا يشق إتمامه على أحد ، وقال صاحب التلويح : كأن للبخارى ركب من حديثي معاذ وأبى مسعود ترجمة فإن فى حديث معاذ تخفيف القيام خاصة ، وبينه بالقراءة هنا فى القيام ، وبقي الركوع والسجود بحاله ، انتهى . قلت : حديث أبى مسعود هو حديث الباب وحديث معاذ تقدم قريبا ، وليس فى أحدهما الأمر بإتمام الركوع والسجود أو تخصيص التخفيف بالقيام ، فالأوجه عندى أن الترجمة شارحة فهو من الأصل الثالث والعشرين ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره الترجمة من الأصل الخامس وعلى ما أفاده الحافظ هو من الأصل الحادى عشر فتأمل ١٢ .

(١) كما سيأتى قريبا من حديث أنس رضى الله عنه وقال العيني فى شرحه : أخرجه مسلم وابن ماجه ، ولفظه : يوجز الصلاة ويتم الصلاة ، وفى لفظ مسلم كان أتم الناس صلاة فى إيجاز ، وفى لفظ : أخف الناس صلاة فى تمام ، وفى لفظ : من أخف ،

صلاة في تمام، وحاصل الجمع^(١) أن التخفيف في القيام بالاقصر على مقدار السنة في القراءة والإتمام في الركوع والسجود، ويمكن الجمع بينهما بأنه كان أخذاً بأقل مراتب الإطالة، فهو تمام من جهة إتيان الواجبات على وجهها، وتخفيف باعتبار ما فوقها من المراتب والله أعلم.

قوله: (فليتجاوز) أشار^(٢) بإيراده في هذا الباب إلى أن المراد بالتجاوز هو تخفيف القيام فلا ينافي هذه الرواية ما ورد في غيرها من التوكيد في الإتمام

وفي لفظ: كانت صلاته متقاربة، وكانت صلاة أبي بكر رضى الله عنه متقاربة، لما كان عمر رضى الله عنه مد في صلاة الفجر، وفي لفظ: كان إذا قال سمع الله لمن حمده. قام حتى تقول أو هم وكان يقعد بين السجدين حتى تقول قد أوم، انتهى ١٢.

(١) وهذا التوجيه واضح جدير بالفاظ الترجمة بأن متعلق التخفيف القيام، ومتعلق الإتمام الركوع والسجود، ومراعاة السنة ملحوظة في كليهما ١٢.

(٢) وهذا التوجيه وإن كان واضحاً جدير بالجمع بين مختلف ألفاظ الحديث، لكنه لا يناسب الترجمة فإنها مقيدة بالتخفيف بالقيام والإتمام بالركوع والسجود، ولو يقال هذا في الترجمة الآتية باب الإيجاز في الصلاة وإكمالها كان أولى، اللهم إلا أن يقال إن الشيخ قدس سره أراد بذلك الجمع بين الروايات المختلفة، لاشرح الترجمة، وهذا هو الفرق عندى بين هذه الترجمة والترجمة الآتية من قوله باب الإيجاز والإكمال أن الإيجاز باعتبار أقل مراتب الكمال، والإكمال باعتبار مراعاة الآداب، فلا يكرر الترجمة ١٢.

(٣) يعنى أن اللفظ وإن كان عاماً لكن المراد منه خصوص القيام، ولذا بوب عليه الإمام البخارى بباب الإتمام في القيام، والمراد في حديث المدى الإتمام في الركوع والسجود، ولذا بوب عليه البخارى باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم

كقوله (١) صلى الله عليه وسلم : صل فإنك لم تصل إلى غير ذلك مما فيه كثرة .

(باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء)

لما كان الباب الأول يرد التطويل كان المتوهم أن يتوهم كراهة التطويل مطلقا سواء صلى لنفسه أو أم قوما ، فدفعه (٢) بإيراد الحديث بعده .

الذي لا يتم الركوع والسجود بالإعادة كأنه نبه بذلك على أن قوله لم تصل لم يكن متعلقا بتخفيف القيام ، بل بتخفيف الركوع والسجود ، ثم لما يجب التنبيه عليه أن حديث الباب ليس في قصة معاذ فإن هناك قصتين : إحداها لمعاذ في مسجد بنى سليم في صلاة العشاء ، والثانية لآبي بن كعب رضى الله عنه في مسجد قباء في صلاة الصبح ، وطالما تلبس إحداها بالآخرى على كثير من شراح الحديث والمشاخ ١٢ .

(١) في الحديث المعروف بحديث المسىء أخرجه الشيخان وغيرهما سيأتي في البخارى في أبواب الركوع ١٢ .

(٢) هذا واضح وعليه عامة الشراح ، قال الحافظ : يريد أن عموم الأمر بالتخفيف مختص بالآئمة ، فأما المنفرد فلا حرج عليه في ذلك ، انتهى . وهكذا في العيني وغيره ، ويؤيده لفظ مسلم في حديث الباب فليصل كيف شاء أى مخففا أو مطولا قاله الحافظ ، زاد العيني وفي مسند السراج عن أبى هريرة بلفظ وإذا صلى وحده فليطول إن شاء ، انتهى . وعلى هذا فعنى قوله ما شاء أى بقدر ما شاء ، ولا يبعد عندى أن يكون قوله ما شاء مفعولا ، والمعنى فليطول أى جزء شاء ، كما ورد عن أنس رضى الله عنه عند مسلم وغيره كان النى صلى الله عليه وسلم إذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قد أوهم ، ثم يسجد ويقعد بين السجدةتين حتى نقول قد أوهم ، وعلى هذا فى الترجمة إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى

قوله : (إن أطول فيها) أى تطويلا لا يشق^(١) على القوم، فالنجوز عنه غاية في التجوز، حيث أقصر عما كان أراده، وكان لا يريد إلا التخفيف، فكان تجوزه^(٢) بعد بكاء الصبي تجوزاً في تجوز فافهم.

أن تطويل القومة يندب عند الحنابلة كما بسطه الموفق إذ قال : ثم يقول سمع الله لمن حمده : ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد، فإن زاد على ذلك فبسط الروايات الواردة في الادعية، وذكر حديث أنس المذكور وغيره من الروايات، ولذا ترجم أبو داود باب طول القيام من الركوع والسجود، وذكر فيه حديث أنس المذكور، وحديث البراء كان ركوعه وسجوده قريباً من السواء، وفي هامش البذل عن الروضة في مبطلات الصلاة تطويل ركن قصير عمداً إلى أن قال : وتطويل الاعتدال يكون بالزيادة على قدر الدعاء الوارد فيه بقدر الماتحة سواء قرأ الدعاء أم لا إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما يمكن أن يتوهم من أنه صلى الله عليه وسلم كيف أراد التطويل أولاً، وقد أمر بالتخفيف في غير ما رواه ١٢ .

(٢) ثم لا يذهب عليك ما قالوا في غرض الترجمة، قال الزين بن المنير : التراجع السابقة بالتخفيف تتعلق بقدر زائد على ذلك، وهو مصلحة غير المأموم، لكن حيث تتعلق بشيء يرجع إليه كذا في الفتح، والأوجه عندي أن الإمام البخاري رضي الله عنه أشار بذلك إلى مسألة شهيرة خلافة، وهي جواز الإطالة للجاني، قال الخطابي : استدلوأ منه على جواز تطويل الركوع إذا أحسن بإقبال الرجل إلى الصلاة ليدركها معهم، لأنه إذا جاز الحذف منها بسبب بكاء الصبي كان المكث بسبب الساعي إليها أولى، قال الكرماني : واحتج به بعضهم على أن الإمام إذا سمع خفق النعال وهو راكع له أن يزيد في ركوعه ليدركه الداخل، وقال أحمد ينتظرهم ما لم يشق على أصحابه، ومالك لا ينتظرهم لأنه يضر من خلفه، انتهى.

وقال الحافظ : قال ابن بطلال احتج به من قال يجوز الإمام إطالة الركوع إذا سمع بحس داخل ليدركه ، وتعقبه ابن المنير بأن التخفيف تقيض التطويل فكيف يقاس عليه ، ثم إن فيه مغايرة للطلوب لأن فيه إدخال مشقة على جماعة لأجل واحد ، قال الحافظ : ويمكن أن يقال محل ذلك ما لم يشق على الجماعة وبذلك قيده أحمد وإسحاق وأبو ثور ، وما ذكره ابن بطلال سبقه إليه الخطابي ، ووجهه بأنه إذا جاز التخفيف لحاجة من حاجات الدنيا كان التطويل لحاجة من حاجات الدين أجوز ، وتعقبه القرطبي بأن في التطويل زيادة عمل في الصلاة غير مطلوب بخلاف التخفيف فإنه مطلوب ، قال الحافظ : وفي المسألة خلاف عند الشافعية ، وتفصيل ، وأطلق النووي عن المذهب استحباب ذلك ، وفي التجريد للمحاملي نقل كراهيته عن الجديد ، وبه قال الأوزاعي ومالك وأبو حنيفة وأبو يوسف ، وقال محمد : أخشى أن يكون شركاً ، انتهى . وفي المعنى قال ابن بطلال : ومن أجاز ذلك الشعبي والحسن وعبد الرحمن بن أبي ليلى ، وقال آخرون ينتظر ما لم يشق على أصحابه ، وهو قول أحمد وإسحاق وأبي ثور ، وقال مالك : لا ينتظر لأنه يضر من خلفه ، وهو قول الأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي ، وعن سحنون صلاتهم باطلة ، وفي الذخيرة من كتب أصحابنا سمع الإمام في الركوع خفق النعال هل ينتظر؟ قال : أبو يوسف سألت أبا حنيفة وابن أبي ليلى عن ذلك فكرهاه ، وقال أبو حنيفة : أخشى عليه أمراً عظيماً يعني الشرك ، وعن أبي مطيع أنه كان لا يرى به بأساً ، وبه قال الشعبي : إذا كان ذلك مقدار التسيحة أو التسيحتين ، وقال بعضهم يطول التسيحات ولا يزيد في العدد ، وقال أبو القاسم الصفار : إن كان الجاني غنياً لا يجوز ، وإن كان فقيراً يجوز انتظاره ، وقال أبو الليث إن كان الإمام عرف الجاني لا ينتظره ، وإن لم يعرفه فلا بأس به إذ فيه إعانة على الطاعة ، وقيل إن

كان الجاني شريراً ظالماً لا يكره لدفع ثمره ، انتهى . وقال الموفق : إذا أحس بداخل وهو في الركوع وكانت الجماعة كثيرة كره انتظاره لانه بعد أن يكون فيهم من لا يشق عليه ، وإن كانت الجماعة يسيرة وكان انتظاره يشق عليهم كره أيضاً لأن الذين معه أعظم حرمة من الداخل فلا يشق عليهم لنفمه ، وإن لم يشق لكونه يسيراً فقد قال أحمد ينتظره ما لم يشق على من خلفه ، وهذا مذهب الشعبي والنخعي وعبد الرحمن بن أبي ليلى وأبي ثور ، وقال الأوزاعي والشافعي وأبو حنيفة : لا ينتظره لأن انتظاره تشريك في العبادة فلا يشرع كالرياء ، ولنا أن انتظاره ينفع ولا يشق فشرع كتطويل الركعة وتخفيف الصلاة ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبطل الركعة الأولى حتى لا يسمع قدم ، وأطال السجود حين ركع الحسن على ظهره ، وقال إن ابني هذا ارتحلني فكرهت أن أعجله ، وقال إنى لأسمع بكاء الصبي الحديث ، وقال : من أم الناس فليخفف فإن فيهم الكبير والضعيف ، وشرع الانتظار في صلاة الخوف لتدرك الطائفة الثانية ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ينتظر الجماعة فقد كان يصلي العشاء أحياناً ، وأحياناً الحديث تقدم في المواقيت ، وبهذا كله يبطل ما ذكروه من التشريك ، وقال القاضى الانتظار جائز غير مستحب ، وإنما ينتظر من كان ذا حرمة كأهل العلم وظرائفهم من أهل الفضل ، انتهى مختصراً . وذكر صاحب الشرح الكبير للإمام أحمد في ذلك روايتين : إحداهما استحباب الانتظار بالشرطين المذكورين يعنى لا تكون كثيرة ، ولا يشق على القليلة ، والرواية الأخرى موافقة لأبي حنيفة والشافعي ، وفي الدر المختار كره تحريماً إطالة ركوع أو قراءة لإدراك الجاني أى إن عرفه وإلا فلا بأس به ، ولو أراد التقرب إلى الله تعالى لم يكره اتفاقاً لكنه نادر ، وتسمى مسألة الرياء فينبغى التحرز عنها ، قال ابن عابدين : قوله كره تحريماً لما في البدائع والذخيرة عن أبي يوسف قال : سألت أبا حنيفة وابن أبي ليلى عن ذلك فكرهاه ، وقال أبو حنيفة :

قوله : ثم يأتي قومه (١) فيصل بهم .

أخشى عليه أمراً عظيماً يعني الشرك ، وروى عن محمد أنه كره ذلك ، وكذا روى عن مالك والشافعي في الجديد ، وتوهم بعضهم من كلام الإمام أنه يصير مشركاً ، وليس كذلك إنما أراد الشرك في العمل لأن أول الركوع كان لله تعالى ، وآخره للجاني ، ولا يكفر بذلك لأنه ما أراد التذلل والعبادة له ، وتماه في الحلية والبحر ، وقوله إن عرفه عزاء في شرح المنية إلى أكثر العلماء لأن انتظاره حيثئذ يكون للتودد إليه لا للتقرب والإعانة ، وبسط الشامي للكلام على ذلك ، وقد التطويل بما لا ينقل على القوم بأن يريد قسيحة أو تسيحيتين ، ورجح عدم الانتظار لما فيه من شبهة عدم الإخلاص ، وقد قال عليه الصلاة والسلام دع ما يريك إلى ما لا يريك ، وبعد هذا كله فالأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى هذه المسألة ، لأن الحديث من مستدللات من ذهب إلى إباحة الانتظار أو استحبابه وإن لم يوافق الحنفية ، وفي تقرير مولانا حسين على قوله بكاء الصبي لا تفسد الصلاة بالإيجاز رعاية المراء لأجل أمر الدنيا وإن كان آنما ، وكذا لا يفسد بإطالة حتى يدركه الرجل وإن كان لأمر الدنيا ، وإن كان آنما أشد إثمًا ، انتهى ١٢ .

(١) ترجم عليه البخاري باب إذا صلى ثم أم قوما ، قال الحافظ قال الزين ابن المنير : لم يذكر جواب إذا جرياً على عادته في ترك الجزم بالحكم المختلف فيه ، انتهى . قلت هذا أصل مطرد من أصول القراجم ، وهذا هو الأصل الخامس والثلاثون من الأصول ، والمسألة خلافية شهيرة مبنية على جواز اقتداء المفترض خلف المتفل ، فإن معاذاً رضى الله عنه لما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانه صلى الفرض معه ثم إذا صلى مع قومه فلا بد أن يكون متفلاً على قول من قال إن صلاته مع النبي صلى الله عليه وسلم كانت فرضاً ، ومن منع اقتداء المفترض خلف المتفل حل صلاة معاذ رضى الله عنه مع النبي صلى الله عليه وسلم على التفل فأصل

الاختلاف فى صحة اقتداء للمفترض خلف المتفعل، وفى الأوجز تحت قوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الإمام ليؤتم به ، قال فى الاستذكار : زاد معنى فى الموطأ عن مالك : فلا تختلفوا عليه ، ففيه حجة لقول مالك والثورى وأبى حنيفة وأكثر التابعين أن من خالفت نيته نية إمامه بطلت صلاة المأموم ، إذ لا اختلاف أشد من اختلاف النيات التى عليها مدار الأعمال ، وقال الأبن فى شرح مسلم : فيه حجة للمالك والجمهور فى ارتباط صلاة المأموم بصلاة الإمام سيما مع زيادة قوله : فلا تختلفوا عليه ، ورد على الشافعى والمحدثين فى قولهم بصحة صلاة المفترض خلف المتفعل وصلاة الظهر خلف من يصلى العصر ، وقصروا الاختلاف المسمى عنه على الاختلاف فى الأفعال الظاهرة ، وعمه مالك لأنه لا اختلاف أشد من الاختلاف فى النيات فى صلاة فرضين أو نفل وفرض ، قلت : وهو رواية لأحمد ، قال الموفق : اختارها أكثر أصحابنا ، وقال ابن العرق فى شرح الترمذى : استدل من أباح ذلك بقصة معاذ ، وتأويل قولهم كان معاذ يصلى معه الحديث على خمسة أوجه إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وقال القسطلانى فى قوله صلى الله عليه وسلم : إنما جعل الإمام ليؤتم به فى الأفعال الظاهرة ، ولذا يصلى الفرض خلف النفل ، حتى الظهر خلف الصبح ، والمغرب والصبح خلف الظهر ، فى الأظهر ، نعم : إن اختلف فعل الصلاتين ككتوبة وكسوف أو جنازة فلا على الصحيح لتعذر المتابعة ، هذا مذهب الشافعى ، وقال غيره : يتابعه فى الأفعال والنيات مطلقا ، انتهى . وفى المعنى فى صلاة المفترض خلف المتفعل روايتان : إحداهما المنع اختارها أكثر أصحابنا ، ثم قال ولا يختلف المذهب فى صحة صلاة المتفعل خلف المفترض ، ولا نعلم بين أهل العلم فيه اختلافا فإن صلى الظهر خلف من يصلى العصر ففيه أيضا روايتان : المنع والجواز ، فإن كانت إحدى الصلاتين تخالف الأخرى فى الأفعال

فلما سمعه^(١) النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك نهاه عنه ، فقال إما أن تخفف عن قومك^(٢) وإما أن تصلي معي ، ففعل أن الجمع لا يجوز .

(باب من أسمع الناس تكبير الإمام)

فيه تصريح بأن أبا بكر لم يكن إماماً حتى يلزم الاتمام بالمأموم ، كما تقدم شيء منه^(٣) .

قوله : (فأشار إليه أن صل) ثم إن^(٤) تأخر أبي بكر مع أنه أمر بالتقدم

كصلاة الكسوف والجمعة خلف من يصلي غيرهما ، وصلاة غيرهما وراء من يصليهما لم تصح رواية واحدة ، لأنه يفضى إلى مخالفة إمامه في الأفعال وهو ممنى عنه ، انتهى ١٢ .

(١) أجل الشيخ قدس سره الكلام على ذلك لإشارة إلى ما تقدم من تقريره مبسوطاً في الترمذى المطبوع باسم الكوكب الدرى ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وبسط الكلام عليه شيخنا مولانا خليل أحمد نور الله مرقدته في بذل المجهود ، وهذا الوجيز لا يسعه لما فيه من الأبحاث الطويلة ١٢ .

(٢) هكذا استدلل به الطحاوى وما أورد عليه أجاب عنه الشيخ في البذل ١٢ .

(٣) في باب حد المريض أن يشهد الجماعة وأشار الشيخ هناك أيضاً إلى هذا الحديث ١٢ .

(٤) قال السندى : فإن قيل كيف يتأخر بعد أن أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بالقيام مقامه ، قلت : لعل معنى فتأخر أى بق متأخراً ، وذلك لأنه تأخر عن مكانه شيئاً قليلاً قبل أن يشير إليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لا أنه تأخر بحيث وصل الصف فلما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقى في مكانه متأخراً . ويحتمل أن

والثبات على مقامه أقوى حجة على كونه قد حصر^(١) والمعدور المجبور في فعله لا ينسب إلى المصيان ، وإلا لزم ترك امثاله أمر النبي صلى الله عليه وسلم .

(باب الرجل^(٢) يأتهم بالإمام ويأتهم الناس بالمأموم)

يكون معناه فتأخر عما أراد من التأخر مكانا ، أى تبعد عنه بل ثبت في مكانه ، وبه اندفع ما يقال إنه صلى متقدما في موضع الإمامة كما هو مفاد الروايات في معنى تأخر ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى ما تقدم من قوله ، وأما عندنا فكان تأخر أبي بكر رضى الله عنه لحصره عن القادة في باب من دخل ليؤم الناس ، فجاء الإمام الأول فتأخر الأول أو لم يتأخر الخ ١٢ .

(٢) قال شيخ المشايخ في التراجم قوله باب الرجل يأتهم الخ . يحتمل معنيين : أحدهما يأتهم بالإمام ويأتهم الناس بالمأموم يعنى أنهم يسمعون منه التكبير ، ويكون الإمام في الحقيقة ولكل واحد ، وثانيهما يأتونه حقيقة ، وذهب المؤلف إلى كلا الاحتمالين في إمامته صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضى الله عنه وإمامة أبي بكر للقوم ، وما قال به أحد من كونه صلى الله عليه وسلم مقتديا بأبي بكر ، فاحتمال ثالث لم يقل به المؤلف ، انتهى . وفي كلام الشيخ لإجمال غل ، وتوضيحه أن في قصة إمامة أبي بكر رضى الله عنه هذه ثلاث احتمالات ، الأول : أن الإمام في الحقيقة لجميع الناس كان النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما أبو بكر رضى الله عنه فكان مبلغا ومصدما للناس تكبيرة لا غير ، والاحتمال الثاني إن كان النبي صلى الله عليه وسلم إماما لأبي بكر رضى الله عنه فقط ، وأبو بكر رضى الله عنه كان إماما لبقية الناس ، والاحتمال الثالث الذى اختاره الإمام أحمد إن كان الإمام في هذه القصة أبا بكر ، لم يذهب البخارى إلى هذا الاحتمال ، ولذا لم يتعرض له في

كتابه بل ذهب إلى الاحتمالين الأولين وأشار إليهما بالباين ، أشار إلى الأول
 بالبَاب السابق باب من أسمع الناس تكبير الإمام ، وأشار إلى الثاني بهذا الباب ،
 والأول قول الجمهور ، والثاني قول الشعبي ، قال الحافظ في باب الرجل يأتهم
 بالإمام قال ابن بطال : هذا موافق لقول مسروق والشعبي أن الصفوف يؤم
 بعضها بعضا ، خلافا للجمهور ، وليس المراد أنهم يأتون به في التبليغ فقط كما فهمه
 بعضهم بل الخلاف معنوي لأن الشعبي قال فيمن أحرم قبل أن يرفع الصف الذي
 يليه رؤوسهم من الركعة أنه أدركها ، ولو كان الإمام رفع قبل ذلك لأن بعضهم لبعض
 أئمة ، وهذا يدل على أنه إنهم يتحملون عن بعضهم بعض ما يتحمله الإمام ، وأثر
 الشعبي الأول وصله عبد الرزاق ، والثاني وصله ابن أبي شيبة ، انتهى . وهكذا
 قال العيني : إن الشعبي يرى أن الجماعة يتحملون عن بعضهم بعضا ما يتحمله الإمام ،
 والدليل عليه أنه قال فيمن أحرم قبل إلى آخر ما تقدم ، قال الحافظ : ولم يفصح
 البخاري باختياره في هذه المسألة ، لأنه بدأ بالترجمة الدالة على أن المراد بقوله :
 ويأتهم الناس بأبي بكر أنه في مقام المبلغ ، وثنى بهذه الرواية التي أطلق فيها اقتداء
 الناس بأبي بكر رضي الله عنه ، ورشح ظاهرها بظاهر الحديث المطلق ، فيحتمل
 أن يكون يذهب إلى قول الشعبي ، ويرى أن قوله في الرواية الأولى يسمع الناس
 التكبير لا يثنى كونهم يأتون به ، لأن إسماعه لهم التكبير جزء من أجزاء
 ما يأتون به فيه ، وليس فيه نفي لغيره ، ويؤيد ذلك رواية الإسماعيلي وغيره عن
 الأعمش بهذا الإسناد ، قال فيه : والناس يأتون بأبي بكر وأبو بكر يسمعونهم ،
 انتهى . قلت : وصنيع البخاري في تعبير الترجمتين إذ بوب الأولى بقوله باب من
 أسمع الناس ، وهذا على ما هو المشهور من دأب المصنف عما لا يرضاه كما تقدم
 في الأصل الثالث من أصول التراجع ، وترجم بالثاني ببَاب الرجل يأت الخ .

أى فى إتيان (١) الافعال ، وإلا فالإتمام حقيقة بالإمام لاغير .
قوله : (اتموا بى (٢) وليأتم بكم الخ) وجه (٣) الاستدلال به

وإليه مال المعنى إذ قال : والذي يظهر من هذه الترجمة أن البخارى يميل إلى مذهب الشعبي فى ذلك ، وبما يؤكد أن ميل البخارى إلى مذهب الشعبي كونه صدر هذا الباب بالحديث المعلق ، فإنه صريح فى أن القوم يأتون بالإمام فى الصف الأول ومن بعدهم يأتون به ، انتهى ١٢ .

(١) يعنى عند الجمهور خلافاً للشعبي كما تقدم مبسوطا ، قال القسطلانى : وليأتم بكم من بعدهم من سائر الصفوف أى يستدلوا بأفعالكم ، وليس المراد أن المأموم يقتدى به غيره انتهى .

(٢) قال الحافظ : هذا طرف من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أصحابه تأخراً ، فقال تقدموا وأتموا بى وليأتم بكم من بعدهم ، الحديث ، أخرجه مسلم وأصحاب السنن من رواية أبى نضرة عنه ، قيل : وإنما ذكره البخارى بصيغة التقرىض ، لأن أبا نضرة ليس على شرطه لضعف ما فيه ، وهذا عندى ليس بصواب لأنه لا يلزم من كونه على غير شرط أنه لا يصلح عنده للاحتجاج به ، بل قد يكون صالحا للاحتجاج ، وليس على شرط صحيحه الذى هو أعلى شروط الصحة والحق أن هذه الصيغة لا تختص بالضعف بل قد تستعمل فى الصحيح أيضا ، بخلاف صيغة الجزم ، فإنها لا تستعمل إلا فى الصحيح انتهى . قلت الحديث أخرجه مسلم بلفظ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى فى أصحابه تأخرا فقال لهم تقدموا فاتموا بى ، وليأتم بكم من بعدهم لا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله ، وهكذا لفظ أبى داود والنسائى وابن ماجه سواء ١٣ .
(٣) اختلفوا فى حديث الباب هل هو من باب الصفوف والاقتداء فى الصلاة خاصة ، أو من باب التعليم والتبليغ ، واقتداء الخلف بالسلف ، وعلى المعنى الأول

حمله جمهور المحدثين ، ولذا ذكره الإمام البخارى فى باب الرجل يأتى بالإمام ، وترجم عليه فى مسلم باب تسوية الصفوف إلى قوله : وتقديم أولى الفضل وتقريبهم من الإمام ، وفى النسائى باب الاتيان بمن يأتى بالإمام ، وهكذا ذكره أبو داود وابن ماجه فى أبواب الصفوف ، وعليه حمله النووى إذ قال قوله : وليأتى الخ ، أى يقتدوا بى مستدلين على أفعالى بأفعالكم ، ففيه جواز اعتماد المأموم فى متابعة الإمام الذى لا يراه ولا يسمعه على مبلغ عنه ، أوصف قدامه يراه متابعا للإمام ، انتهى وقال الحافظ : ظاهره يدل لمذهب الشعى ، وأجاب عنه النووى بأن معناه ليقتنى بكم من خافكم مستدلين على أفعال إلى آخر ما تقدم من كلامه قريبا ، وقال العيني : معناه عند الجمهور يستدلون بأفعالكم على أفعالى لا أنهم يقتدون بهم فإن الاقتداء لا يكون إلا لإمام واحد ، ومذهب من يأخذ بظواهره ما ذكرناه ، انتهى . أراد به الشعى وتقدم مذهبه قريبا مفصلا ، وكلام العيني هذا يحمل يحتمل أن يراد به ما أراده النووى وأوضحه كلام الحافظ ، ويحتمل أن يراد به المعنى الثانى الآتى قريبا ، وقال الآخرون : إن حديث الباب من باب التعاليم والتبليغ ، قال الكرماني وقال بعضهم : يحتمل أن يراد به الاقتداء فى الصلاة اقتداء بظاهر الأحكام ، وأن يراد به ليتعلم كلكم منى العلم وأحكام الشريعة ، وليتعلم التابعون منكم ، وكذلك تبع التابعين ، إلى انقراض الدنيا انتهى . وتبعه فى الفتح إذ قال وقبل معناه تعلموا منى أحكام الشريعة وليتعلم منكم التابعون بعدكم ، وكذلك أتباعهم إلى انقراض الدنيا انتهى . وعزاه مولانا الشيخ أنور فى الفيض إلى الجمهور إذ قال أخذه البخارى فى الإمامة والاقتداء فى الصلاة ، وقال الجمهور إن الإتمام فى تعليم الدين فاقدهوا أيها الصحابة أنتم بى ، وليقتد الذين بعدكم فيما باتى من الزمان بكم ، وهكذا كل خلف يقتدى بسلفه ،

أنه مطلق (١) فيعم الامر لإتمام أهل عصر بمن قبلهم ، واتتباع أصحاب الصفوف

وليس المراد به إمامة الصلاة والافتداء فيها خاصة ، انتهى إلا أن عامة المحدثين حملوه على مسألة الصفوف ، كما تقدم من نراجهم ، ومع ذلك لم يحملوه على ما حمله الشعبي ، قال ابن رسلان في شرح أبي داود : وتمسك به الشعبي ، وعامة الفقهاء لا يقولون بهذا لأن هذا الكلام يحتمل أن يراد به الافتداء لأبومين ، وأن يراد به في نقل أقواله وأفعاله ، انتهى . لا يقال إن سياق الحديث يأني هذا المعنى الثاني لأن الحديث ورد في الصفوف وقاله النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى في الصف تأخرا ، وقال في آخره لا يزال قوم ، الحديث كما تقدم عن مسلم وغيره لأن هذا كله لا يأتي عن إرادة معنى العموم ، فإنه صلى الله عليه وسلم حضهم على التقدم في الصفوف وحذرهم عن التأخر ليعتوا النظر في أفعاله صلى الله عليه وسلم في الصلاة ، لأن التابعين يتعدون منهم الأحكام وأهمها الصلاة ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم . سلم أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ، فإن صلحت صلح سائر عمله وإن فسدت فسد سائر عمله ، وفي الموطأ أن عمر رضي الله عنه كتب إلى عماله إن أهم أموركم عندي الصلاة فمن حفظها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع ، كذا في رسالة فضائل نماز ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ليليني منكم أولوا لأحلام والنهي الحديث . قال التتوي في ذيل فوائده ليضبطوا صفة الصلاة ويحفظوها وينقلوها ويعلموها الناس ، ويقندي بأفعالهم من وراءهم انتهى . فهكذا في حديث الباب حضهم على قره صلى الله عليه وسلم ليتعلموا منه الصلاة ويعلموها من بعدهم من التابعين وهم جراً ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في التعمير فكأنه أشار إلى أن الحديث من

جوامع الكلم يعم المعنيين الذين تقدموا مفصلاً ١٢ .

اللاحقة بالسابقة ، وهو (١) حق لاريب فيه فإن أصحاب الصف الثاني ينظرون إلى من تقدمهم إذا جهلوا حال إمامهم .

قوله : (عن يسار أبي بكر) وهذا قرينة (٢) على أن النبي صلى الله عليه وسلم

() (يعني لإرادة هذا المعنى الثاني أيضا صحيح لا تردد فيه ولا غبار عليه مع ذلك ليس معناه ما أراده الشعبي ، بل ما حمل عليه الجمهور ، وهو الذي أشار إليه بقوله فإن أصحاب الصف الثاني الخ ، وهذا هو الذي تقدم قريبا في كلام العيني ، معناه عند الجمهور يستدلون بأفعالكم على أفعال الخ ١٢ .

(٢) هذه إشارة من الشيخ رضى الله عنه إلى تأييد الجمهور في مسألة خلافة شجرة ، وتقدمت الإشارات إلى ذلك في كلام الشيخ قدس سره مراراً وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا في اقتداء القائم بالجالس على ثلاثة أقوال بسطت في الأوجز أحدهما المعروف من قول الإمام مالك ، وبه قال محمد لأنه لا يجوز إمامة الجالس للقائمين أصلاً ، وحملوا أحاديث الباب وما في معناها على خصوصيته صلى الله عليه وسلم ، والثاني قول أحمد وإسحق أن يصلي المأموم أيضا جالسا وإن كان قادرا على القيام لحديث إنما جعل الإمام ليؤتم به ، وفيه إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا ، وعند الجمهور هذا الجزء منه منسوخ ، كما تقدم في باب ، والثالث قول الجمهور إن المؤتم القادر على القيام يصلي خلف الإمام الجالس قائما ، قال ابن عبد البر على هذا جماعة فقهاء الإخبار الشافعي وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه وأهل الظاهر وغيرهم كذا في الأوجز ، واستدل الجمهور على مختارهم بفعله صلى الله عليه وسلم في مرض وصاله ، فإنه صلى الله عليه وسلم صلى فيه جالسا والقوم خلفه قياما ، كما جزم به البخاري فيما سبق قريبا في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ، وذكر فيه قال الحميدي : قوله إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا هو في مرضه القديم ، ثم صلى

بعد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم جالسا والناس خلفه قياماً لم يأمرهم بالعود ، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، انتهى . وأجابت الحنابلة عن ذلك بأجوبة عديدة منها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في هذه القصة إماماً بل كان مؤتماً بأبي بكر رضي الله عنه ، قال الموفق : ثم يحتل أن أبا بكر رضي الله عنه كان الإمام ، قال ابن المنذر : في بعض الاخبار أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس وفي بعضها إن أبا بكر رضي الله عنه كان الإمام ، وقالت عائشة صلى النبي صلى الله عليه وسلم خلف أبي بكر في مرضه الذي مات فيه قاعداً ، وقال أنس : صلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه خلف أبي بكر رضي الله عنه قاعداً في ثوب متوشحاً به ، قال الترمذي : كلا الحديثين صحيح ، ولا يعرف للنبي صلى الله عليه وسلم خلف أبي بكر صلاة إلا في هذا الحديث ، وروى مالك عن ربيعة الحديث قال وكان أبو بكر رضي الله عنه الإمام ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بصلاة أبي بكر ، انتهى . ورجح الجمهور روايات إمامة النبي صلى الله عليه وسلم بوجوه منها هذا الذي أشار إليه الشيخ بأن أبا بكر رضي الله عنه لو كان إماماً لكان على اليسار ، قال الحافظ : وعين أبو معاوية عن الأعمش يعني حديث الباب ، فقال حتى جلس عن يسار أبي بكر رضي الله عنه وهذا هو مقام الإمام ، وأغرب القرطبي في شرح مسلم لما حكى الخلاف هل كان أبو بكر رضي الله عنه إماماً أو مأموماً فقال : لم يقع في الصحيح بيان جلوسه صلى الله عليه وسلم هل كان عن يمين أبي بكر أو يساره انتهى .

قال الحافظ : ورواية أبي معاوية هذه عند مسلم أيضاً ، فالحجب منه كيف يغفل عن ذلك في حال شرحه له ، انتهى . والروايات التي ذكرها الموفق ذكرها الحافظ أيضاً في الفتح ، وذكر الروايات الدالة على عكس ذلك عن عائشة وغيرها

التي فيها إمامة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : هذا اختلاف شديد ، ثم قال لكن تضافت الروايات عنها بالجزم بما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان هو الإمام في تلك الصلاة ، ثم قال : فن العلماء من سلك الترجيح فقدم الرواية التي فيها أن أبا بكر رضى الله عنه كان مأموماً للجزم بها ، ولأن أبا معاوية أحفظ في حديث الأعمش من غيره ، ومنهم من سلك عكس ذلك ورجح أنه كان إماماً ، ومنهم من سلك الجمع فحمل القصة على التعدد ، انتهى . قلت : ومن ذهب إلى القول الثاني ربيعة شيخ مالک إذ جزم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في تلك الصلاة مأموماً خلف أبي بكر رضى الله عنه ، وأنكر أن يكون صلى الله عليه وسلم أم في مرض موته قاعداً ، كما حكى عنه الشافعى في الام ، ذكره الحافظ في الفتح وقال العيني : اختلفت الروايات ، هل كان النبي صلى الله عليه وسلم إماماً أو أبو بكر ؟ لجماعة قالوا الذي رواه البخارى ومسلم من حديث عائشة صريح في أن النبي صلى الله عليه وسلم كان الإمام إذ جلس عن يسار أبي بكر ، ولقواه فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس جالساً وأبو بكر رضى الله عنه قائماً يقتدى به وكان أبو بكر رضى الله عنه مبلغاً لأنه لا يجوز للناس إمامان ، وروى حديث عائشة رضى الله عنها بطرق كثيرة في الصحيحين وغيرهما ، وفيه اضطراب غير قادح ، وقال البيهقي : لا تعارض في أحاديثها فإن الصلاة التي كان فيها النبي صلى الله عليه وسلم إماماً هي صلاة الظهر يوم السبت ، أو يوم الأحد ، والتي كان فيها مأموماً هي صلاة الصبح ^(١) من يوم الإثنين وهي آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى خرج من الدنيا ، وقال نعم بن أبي هند : هذه الاخبار التي

(١) قلت في تبيين ما بين الصلاتين لي تأمل شديد لاسيما في فجر يوم الإثنين ١٢ ر .

كان هو الإمام ، لأن المأموم الواحد يكون عن يمين الإمام لا عن يساره (١) .

(باب هل " يأخذ الإمام إلخ)

وردت في هذه القصة كلها صحيحة ، وليس فيها تعارض ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في مرضه الذي مات فيه صلاتين في المسجد في أحدهما كان إماما وفي الأخرى كان مأموما ، وقال أيضا المقدسي وابن ناصر : صح وثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى خطبه مقتديا به في مرضه الذي توفي فيه ثلاث مرات ، ولا ينكر ذلك إلا جاعل لا علم له بالرواية ، وقيل إن ذلك كان مرتين جمعا بين الأحاديث ، وبه جزم ابن جبان ، وقال ابن عبد البر الآثار الصحاح على أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الإمام ، انتهى . وفي الأوجز أخرج ابن سعد بسنده عن أبي سعيد الخدري لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجهه ، إذا وجد خفة خرج ، وإذا ثقل قال مروا أبا بكر رضى الله عنه - يصلى ، وأخرج نحوه عن أم سلمة ، وقال الترمذى ثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى خلف أبي بكر ثلاث صلوات إلى آخر ما بسط في الأوجز وأبسط منه في رسالتى جزء وفاته صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) وما أجاب عنه الموفق ليس بوجيه ، فإنه قال : إن قيل لو كان أبو بكر الإمام ، لكان عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلنا : يحتمل أنه فعل ذلك لأن وراءه صفاء ، انتهى . وأنت خير بأن كون الصف وراءه لا يدخل له في كون أبي بكر رضى الله عنه يميناً أو يساراً فإنه لو كان إماما كان حقه أن يكون على اليسار والمؤتم على اليمين ١٢ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس مره لذلك لأن الإمام البخارى لم يحزم فيه شئ . ولم يحكم عليه بأمر ، والحديث من مسائل الصو الآتية في علمها ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى نه بلفظ هل في الترجمة على الاختلاف في ذلك ، ولم

يجزم بشيء لقوة الاختلاف فيه فهو من الأصل الثاني والثلاثين من أصول التراجيم ،
 والمعجب من الحافظ أنه رحمه الله قائل بهذا الأصل كما تقدم في الأصول ، ومع
 ذلك لم يذكر هنا أن الامام البخارى ترجم بلفظ «هل» لقوة الخلاف في ذلك بل
 قال : أورد فيه حديث ذى الدين فى السهو وسبأى الكلام عليه فى موضعه قال
 الزين بن المنير : أراد أن يحل الخلاف فى هذه المسألة هو ما إذا كان الإمام شاكا
 أما إذا كان على يقين من فعل نفسه ، فلا خلاف أنه لا يرجع إلى أحد ، وقال
 ابن التين يحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم شك بإخبار ذى الدين فسألهم لإرادة
 تبين أحد الأمرين ، فلما صدقوا ذا الدين علم صحة قوله ، قال وهذا الذى أراد
 البخارى بتبويه ، وقال ابن بطال بعد أن حكى الخلاف فى هذه المسألة : حمل الشافعى
 رجوعه عليه الصلاة والسلام على أنه تذكر فذكر ، وفيه نظر لأنه لو كان كذلك لينة
 لهم ليرفع اللبس ، ولو بينه ثقل ، ومن ادعى ذلك فليذكره ، انتهى . وتعقبه الحافظ
 بقوله وقد ذكره أبو داود فى هذه القصة قال : ولم يسجد سجدتى السهو حتى يقينه
 الله ذلك ، انتهى . قلت : هذا مصير من الحافظ إلى ترجيح مسلك إمامه الشافعى
 وإلا فى أبى داود فى هذه القصة روايتان : إحداهما ما تقدم فى كلام الحافظ ،
 وهو موافق لمسلك الإمام الشافعى فى ذلك والآخرى لم يسجد حتى لقيه الناس ، وهو
 مخالف للشافعى ، والمعجب من الحافظ أنه لم يشر إلى ذلك ، قلت : والمسألة خلافية
 شهيرة كثيرة الفروع من جزم الإمام ، وشكه ، وإخبار الواحد والاثنين ،
 والأكثر محلها كتب الفروع ، وما خصها كما فى الأوجز إذا شك الإمام لا يرجع
 إلى قول المأمومين حتى يتيقن بقولهم ، كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ ،
 ومذهب الإمام مالك كما فى مختصر عبد الرحمن : إذا سلم الإمام ، وسبح . من
 خلفه ، فإن صدقه كل صلاته ، وسجد السهو ، وإن شك فى خبره سأل عداوين

قوله : (لم يسمع الناس من البكاء) ، وهو موضع ^(١) الترجمة فإنه صلى الله عليه وسلم أمره بالإقامة مع علمه أنه يبكي فيها .

وجاز لهما الكلام فى ذلك ، وإن تيقن الكمال عمل على يقينه ، وترك العدائين ، إلا أن يكثر ، وفى المنق من سبج به اثنان يثق بقولهما لزمه الرجوع ، سواء غلب على ضنه صواب قولهما ، أو لا ، فإن لم يرجع بطلت صلاته ، وإن سبج به واحد لم يرجع إلى قوله إلا أن يغلب على ظنه فيعمل بغلبة ظنه لا بتسليمه ، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يرجع إلى قول ذى الدين وحده ، ومذهب الحنفية كما قال ابن عابدين فى الشامى ، وحاشية البحر : إن كان الإمام على يقين لا بعيد بقولهم ، وإن كان فى شك بعيد بقولهم ، فلو استيقن الواحد بالقصان ، وشك الإمام والقوم أعادوا احتياطا إلا إذا استيقن عدلان ، وأخبره بذلك كذا فى الأوجز مختصرا ، وبسط الشيخ فى البدل مذهب الحنفية ، وحاصله لو اختلف القوم والإمام مع فريق منهم ولو واحدا أخذ بقول الإمام ، ولو تيقن واحد بالتام وواحد بالنقص ، وشك الإمام والقوم فالإعادة على المتيقن بالنقص فقط ، ولو تيقن الإمام بالنقص لزمهم الإعادة إلا من تيقن منهم بالتام ، ولو تيقن واحد بالنقص وشك الإمام والقوم فالأولى أن يعيدوا احتياطا ، ولزمت لو الخبر بالنقص عدلان ، انتهى مختصرا ١٢ .

(١) قال العيني البكاء فى الصلاة لا يبطلها وإن كثر ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم علم حال أبى بكر فى رقة القلب وكثرة البكاء ولم يعدل عنه ولانتهاء عن البكاء ، وقد قال أصحابنا إذا بكى فى الصلاة فارتفع بكأؤه ، فإن كان من ذكر الجنة أو النار لم يقطع صلاته ، وإن كان من وجع فى بدنه أو مصيبة فى ماله أو أهله قطعها ، وبه قال مالك وأحمد ، وقال الشافعى : البكاء والابتن والتأوه يبطل الصلاة إذا كانت حرفين سواء بكى للدين أو الآخرة ، انتهى . قلت والمسألة خلافية شديدة قال الحافظ : قوله باب إذا بكى ، أى هل تفسد أو لا ، والاثر والخبر اللذان فى الباب يدلان على الجواز ، وعن الشعبي والنخعي والثوري أن البكاء والابتن يفسد

(باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها)

والحجة (١) عليها عموم قوله سورا صفوفكم ، وإطلاقه فلا يتقيد بقيد

الصلاة ، وعن المالكية والحنفية إن كان لذكر النار والخوف لا يفسد ، وفي مذهب الشافعي ثلاثة أوجه أصحها إن ظهر منه حرفان أفسد ، وإلا لا ، فإنها وحكي عن نفسه في الإملاء أنه لا يفسد مطلقا لأنه ليس من جنس الكلام ولا يكاد يبين منه حرف محقق فأشبه الصوت الغفل وثالثها إن كان فيه مطبق لم تفسد وإلا تفسد إن ظهر منه حرفان ، والوجه الثاني أقوى دليلا ، انتهى . قلت المعروف في فروع الشافعية أن البكاء في الصلاة ، ولو كان من الآخرة يبطل عندهم ، كذا في حاشية الإقناع وغيره من فروعهم ، وقال الموفق : البكاء والتأوه والانهين الذي ينتظم منه حرفان فما كان مغلوبا عليه لم يؤثر ، وما كان من غير غلبة فإن كان لغير خوف الله أفسدها ، وإن كان من خشية الله تعالى فلا بأس ، فإن التأوه ذكر مدح الله تعالى به إبراهيم عليه السلام ، فقال : إن إبراهيم لأواه حليم ، والذكر لا يفسد الصلاة ، ومدح الباكين بقوله : دجروا سجداً وبكيا ، وقال تعالى : يخرون للأذقان يكون ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم صلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء ، انتهى مختصراً . قلت هكذا لفظ النسائي كأزيز المرجل ، ولفظ أبي داود كأزيز الرحي ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى تطابق الروایتين بالترجمة فإن الترجمة بلفظ عند الإقامة وبعدها وليس واحد منهما في الروایتين فأجاب الشيخ قدس سره بأن استدلال الإمام البخاري بالعموم وهذا أصل مطرد من أصول ترجمته كما تقدم في الأصل الثاني ، وجعل الحافظ الترجمة من الأصل الحادي عشر ، إذ قال ليس في حديث الباب دلالة على تقييد التسوية بما ذكر لكن أشار بذلك إلى

ما في بعض الطرق كعادته ، ففي حديث الثمان عند مسلم أنه صلى الله عليه وسلم قال عندما كاد أن يكبر ، وفي حديث أنس في الباب الذي بعد هذا أقيمت الصلاة فأقبل علينا فقال ، انتهى . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لقوله : أوليخالفن الله بين وجوهكم في متن الحديث ، لأنه رضى الله عنه قد تكلم عليها في الكوكب الدرى ، وقال الحافظ اختلف في الوعيد المذكور ف قيل هو على حقيقته ، والمواد تسوية الوجه بتحويل خلقه عن وضعه بجعله موضع التقفا أو نحو ذلك ، فهو نظير ما تقدم من الوعيد فيمن يرفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار ، ويؤيده حمله على ظاهره حديث أبى أمامة لتدوّن الصفوف أو لتطمس الوجوه ، أخرجه أحمد وفي إسناده ضعف ، ولذا قال ابن الجوزى : الظاهر أنه مثل الوعيد المذكور في قوله تعالى من قبل أن تطمس وجوهاء الآية ومنهم من حمله على المجاز قال النووي معناه يوقع بينكم العداوة والبغضاء ، واختلاف القلوب ، كما تقول تغير وجه فلان على ، أى ظهر لى من وجهه كراهية ، ويؤيده رواية أبى داود : أوليخالفن الله بين قلوبكم ، وقال القرطبي : معناه تفرقون فيأخذ كل واحد وجها غير الذى أخذ صاحبه إلى آخر ما ذكره ، وأنكر الشيخ في الكوكب حمله على الظاهر : ثم تسوية الصف من سنة الصلاة ، وليس بشرط في صحتهما عند الأئمة الثلاثة ، أبى حنيفة ومالك والشافعى ، وقال أحمد : من صلى خلف الصف وحده بطلت صلاته ، فإن قلت الأصل في الأمر الوجوب ، ولا سيما ما فيه الوعيد على تركه يحاجب بأن الوعيد من باب التغليظ والتشديد تأكيداً وتحريضاً على فعلها ، قاله الكرماني ، وتعقبه المعنى بأنه ليس بسديد لأن الأمر المقرون بالوعيد يدل على الوجوب ، بل الصواب أن يقول فلتكن التسوية واجبة بمقتضى الأمر لكنها ليست من واجبات الصلاة بحيث أنه إذا تركها غدت ، غاية ما في الباب أنه إذا تركها

ولا يختص بوقت، وأيضا فإن قوله إلى أراكم خلف^(١) ظهرى يقتضى^(٢) الاهتمام بتسوية الصفوف، إذا وقعت ناظرة الإمام عليهم.

(باب الزاقي^(٣) المنكب بالمنكب إلخ)

يأثم، وقال الحافظ ومع القول بالوجوب فصلاة من غالت ولم يسو صحيحة، وأفرط ابن حزم فجزم بالبطلان، ونازع من ادعى الإجماع على عدم الوجوب بماصح عن عمر رضى الله عنه أنه ضرب قدم أبي عثمان الهندي، وبماصح عن سويد بن غفلة قال كان بلال يسوى مناكبنا، ويضرب أقدامنا في الصلاة، فقال: ما كان عمر رضى الله عنه وبلال يضربان أحدا على ترك غير الواجب، وفيه نظر لجواز أنهما كانا يريان التعزير على ترك السنة كذا في الأوجز، وقال للقسطلاني: احتج ابن حزم بالوعيد المذكور لكن قوله في الحديث الآخر فإن تسوية الصف من تمام الصلاة يصرفه إلى السنة، وهو مذهب شافعى وأبي حنيفة ومالك، فيكون الوعيد للتخليط والتشديد، انتهى ١٢.

(١) تقدم الكلام على معنى هذا اللفظ في باب ذكر القبلة ١٢.

(٢) وقال الحافظ فيه إشارة إلى سبب الأمر بذلك أى إنما أمرت بذلك

لأنى تحققت منكم خلافه انتهى ١٢.

(٣) لم يتعرض له والذى نور الله مرقده في تقريره لظهوره وتعرض له في تقرير مولانا حسين على رحمه الله فأضفته منها تكميلا للقاعدة فقال: اعلم أنه لا يتصور إلصاق الكعبين والمنكبين من الجانبين إلا لبعض الناس بتكليف وهيئة غير هيئة الصلاة والخضوع، فالمراد القرب والمحاذاة في الكعبين، وكذا المراد في المنكبين، ألا ترى إلى ما لم يكن قدماه مساويين وكذا المراد من إلصاق القدم، انتهى. وهذا قال الجمهور: إن المراد شدة القرب والمحاذاة لا الإلصاق الحقيقي.

قال الحافظ: المراد بذلك المبالغة في تعديل الصف وسد خلله ، وكذا قال العيني أشار بهذا إلى المبالغة في تعديل الصفوف وسد الخلل ، انتهى . وهكذا قال القسطلاني وغيره ، وأبدع عندى الإمام البخارى في الترجمة ، إذ ترجم بإلحاق المنكب والقدم ، لأن حقيقة الإلصاق لا يتصور في المناكب ، إلا أن يكون كل الصف مساوى القامة وكذا إلصاق القدم لا يمكن إلا أن يكون كلهم متساوى الأقدام ، وهذان نعمتان عادة ، فترجم بهما البخارى إشارة إلى أنه لا يمكن فيهما إلا المبالغة في القرب والمحاذاة لا الإلصاق الحقيقى ، ثم ذكر حديث النعمان تعليقا لإشارة إلى أن ما هو المراد فى الأولين هو المراد فى الثالث ، لاتحاد سياق الروايات ، قال الحافظ قوله قال النعمان هذا طرف من حديث أخرجه أبو داود ، وصححه ابن خزيمة من رواية ابن القاسم الجوفى ، قال سمعت النعمان بن بشير يقول: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس بوجه فقال: أقيموا صفوفكم ثلاثا والله لتقيم صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم ، ، قال فلقد رأيت الرجل منا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وكعبه بكعبه ، انتهى . فاشترك المنكب فى الحكم بالمنكب نص فى أن المراد فيه أيضا ما هو المراد فى الآخر ، وفى فيض البارى قال الحافظ: المراد بذلك المبالغة فى تعديل الصف وسد خلله ، قال وهو مراده عند الفقهاء الأربعة أى لا يترك فى البين فرجة تسع فيها ثالثا . بقى الفصل بين الرجلين ، وفى شرح الوقاية أنه يفصل بينهما بقدر أربع أصابع ، وهو قول عند الشافعية . وفى قول آخر قدر شبر ولم أجد عند السلف فرقا بين حال الجماعة والافراد فى حق الفصل بأن كانوا يفصلون بين أقدامهم فى الجماعة أزيد من حال الافراد ، وهذه المسألة أوجدما غير المقلدين فقط ، وليس عندهم إلا لفظ الإلحاق ، وليت شعرى ماذا يفهمون من قولهم الباء للإلصاق ، ثم يمثلونه بمررت يزيد فهل كان مروره به

متصلا بمضه ببعض ، أم كيف معناه ، ثم إن الأمر لا ينفصل قط إلا بالتعامل ، وفي مسائل التعامل لا يؤخذ بالألفاظ ، ثم قال : والحاصل أنا لم نجد الصحابة والتابعين يفرقون في قيامهم بين الجماعة والافراد ، وعلينا أنه لم يرد بقوله إلزاق المنكب إلا التراص وترك الفرجة ، ثم فكر في نفسك ولا تعجل ، هل يمكن إلزاق المنكب مع إلزاق القدم إلا بعد ممارسة شاقة ؟ ولا يمكن بعده أيضا فهو إذن من مخترعاتهم لا أثر له في الصلف ، انتهى . قلت ما حكى عن شرح الوقاية من الفصل بقدر أربع أصابع لم أجده فيه لقصور نظرى ، نعم ذكره في السعاية إذ قال : وقد ذكر المحققون من الفقهاء أن الأولى للصلى أن يجعل بين قدميه نحو أربعة أصابع ، ولم يذكروا أنه يلزقهما في حالة الركوع والسجود ، وقال العيني في البناية نقلا عن الواقعات ينبغي أن يكون بين قدمي المصلى قدر أربع أصابع اليد ، لأنه أقرب إلى الخشوع فهذا صريح في أن المسنون هو التفرج مطلقاً ، وإلا لقيده بحالة القيام وأن المراد بإصاق المنكب بالمنكب الوارد في الخبر غير إلزاقهما إلى آخر ما بسطه ، وقال الموفق : يكره أن يلمس إحدى قدميه بالأخرى في حال قيامه لما روى الأثر عن عيينة بن عبد الرحمن قال : كنت مع أبي في المسجد فرأى رجلاً يصلي قد صف بين قدميه وألحق إحداها بالأخرى ، فقال أبي : لقد أدركت في هذا المسجد ثمانية عشر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما رأيت أحدا منهم فعل هذا قط ، وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يفرج بين قدميه ، ولا يمس إحداها بالأخرى ولكن بين ذلك ، لا يقارب ولا يباعد ، انتهى . وبوب النسائي في سننه باب الصف بين القدمين ، وأخرج فيه عن أبي عبيدة أن عبد الله رأى رجلاً يصلي قد صف بين قدميه ، فقال خاف السنة لم يراوح بينهما كان أفضل ، ووجدت في بعض تقارير الشيخ قدس سره على النسائي أن المراد من الصف

(باب إذا قام الرجل عن يساره^(١))

اتصال القدمين ، ومن المراوحة الفصل بينهما ، ويؤيد الأول ما تقدم قريبا من رواية الأثرم بلفظ قد صف بين قدميه ، وألحق إحداها بالآخرى ، فإنه كالتفسير للفظ صف ، وأخرج ابن أبي شيبة أن ابن الزبير يصلي قد يصف بين قدميه ، وألحق إحداها بالآخرى ، وعلى هذا فالمراد بالمراوحة لا بد أن يكون الفصل للتقابل ، والعجب من العلامة السندی على النسائي إذ فسر الصف بالوصل بينهما ، والمراوحة بالاعتماد على إحداها مرة ، وعلى الأخرى مرة ، وأنت خير بأن المراوحة في الرواية وردت بمقابل الصف فكان حقه أن يكون معناه خلاف لوصل بينهما ، وعلى هذا لا يشكل حديث النسائي بما ورد في أبي داود عن ابن الزبير أن صف القدمين من السنة ، لأن المراد من الصف فيه استواؤهما بدون تقدم إحداها على الأخرى ، وقريب منه ما قال مولانا الشيخ السيد أنور في الفيض ١٢ .

(١) ذكر الشيخ قدس سره هذه الترجمة في تقريره ولم يتعرض له بشيء بل ترك البياض بعده ، فما أدري ما أراد الشيخ إيراده ، ولم يتعرض عن هذا القول في التقريرين المبكي ولا البنجاني ، والظاهر أن الشيخ أراد التنبيه على الفرق بين هذه الترجمة وبين ما سبق قريبا بباب إذا قام الرجل عن يسار الإمام فحوله الإمام إلى يمينه لم تفسد صلاتهما ، قال الحافظ في الترجمة الثانية تقدم أكثر لفظ هذه الترجمة قبل نحو من عشرين بابا ، لكن ليس هناك لفظ خلفه ، وقال هناك : لم تفسد صلاتهما بدل قوله تمت صلاته ، وأخرج هناك حديث ابن عباس هذا يمكن من وجه آخر ولم ينبه أحد من الشراح على حكمة هذه الإعادة بل أسقط بعضهم الكلام على هذا الباب ، والذي يظهر لي أن حكمهما عتاف لاختلاف الجوابين ، فقله لم تفسد صلاتهما أي بالعدل الواقع منها لكونه خفيفا ، وهو من مصلحة الصلاة أيضا

وقوله تمت صلاته ، أى المأموم ، ولا يضر وقوفه عن يسار الإمام أولاً مع كونه
 فى غير موقفه ، ولأنه معذور بعدم العلم بذلك الحكم ، ويحتمل أن يكون الضمير
 للإمام ، وتوجيهه أن الإمام وحده فى مقام الصف ومحاولة لتحويل المأموم
 فيه التفات ببعض بدنه ، وليس تركاً لإقامة الصف للصلحة المذكورة . فصلاته
 على هذا لا تنقص فيها من هذه الجهة ، انتهى . وقال الكرماني : قوله خلفه إمام منصوب
 بالظرفية ، أى فى خلفه أو بنزع الخافض أى من خلفه ، والضمير راجع إلى الإمام
 أو إلى الرجل ، لا يقال الإمام أقرب فهو أولى ، لأن الفاعل وإن تأخر لفظاً لكنه
 متقدم رتبة ، فلكل منهما قرب من وجه فهما متساويان ، انتهى . وتعقبه العيني
 بقوله : قلت الأولى أن يكون الضمير للإمام لأنه هو الذى يحوله من خلفه ،
 ولا معنى لتحويله من خلف الرجل ، وقوله تمت صلاته أى صلاة المأموم لأنه
 كان معذوراً حيث لم يكن يعلم فى ذلك الوقت موقفه ، ويحتمل أن يكون الضمير
 للإمام فلا تفسد صلاته ، لأن تحويله إياه لم يكن عملاً كثيراً مع أنه كان فى مقام
 التعليم والإرشاد ، انتهى . قال القسطلاني : قوله تمت صلاته أى المأموم ، والإمام
 قال البرماوى كالكرماني : الإمام وإن كان أقرب إلا أن الفاعل وإن تأخر لفظاً
 فمقدم رتبة فتساويا ، وتعقب بأنه إذا أعاد الضمير للإمام أفاد أنه احتقر أن يحوله
 من بين يديه ، لتلا يصير كاللار بين يديه ، انتهى . وفى تراجم شيخ المشايخ
 هذا الحديث أى حديث ابن عباس أخرجه المؤلف فى مواضع ، ويستنبط منه
 فى كل موضع ما يتعلق بذلك الموضع من الأحكام ، وقد أكثر مثله فى كتابه هذا
 وهو يدل على قوة اجتهاد المؤلف فإنه استنبط كل جزئى من الحديث مع قلة
 الصحيح منه ، ومطلب هذا المقام يتعاق بمسألة الجماعة ، فإن سنة القيام إذا كان
 المأموم فرداً واحداً أن يقوم عن يمين الإمام ومع ذلك لو قام عن يساره لم تفسد
 صلاته ، انتهى . وفى غير البارى : إن هذه الترجمة قد مرت مرة مع تغير بسم

وهو أنه كان في الأولى لم تفسد صلاتهما، وهما تمت صلاته، والوجه فيه أن المقصود أولا كان بيان موضع الإمام والمأموم فقط وذكر مسألة التحويل لإنجازا وهما هي المقصودة أو يقال إن المقصود في الأولى بيان العمل القليل والكثير، وهما بيان تمامية الصلاة مع أن بعضها صليت على خلاف ترتيب موضع المأموم حتى حوله عنه، انتهى وبسطت في ذكر كلامهم بتامه ليظهر اختلاف آرائهم في الفرق بين الترجعتين، ولم يتعلق بقلبي الجريح شيء من ذلك، بل ما يظهر لهذا العبد الفقير إلى رحمة ربه الكريم أن غرض الترجعتين مختلف جدا، ولاشأنه للتكرار لاختلاف غرض الترجعتين، وإن قاربت ألفاظهما فهو من الأصل الثاني والعشرين من أصول التراجع، وما ذكرنا من الفرق بينهما بحمل إحداها على العمل الكثير، لو صح لا يناسب لما قام لأن مسألة العمل الكثير عليها باب العمل في الصلاة تأتي في عملها وليس منها إلا عمل أحكام الصفوف والإمامة والاعتداء، ونحوها، فالظاهر عندي أن مقصود الترجعتين إشارة إلى مسألتين خلافتين شهيرتين، الأولى منهما بيان موقف الإمام والمأموم إذا كان واحدا وأن من خالف موقفه تصح صلاته عند الجمهور، خلافا للإمام أحمد إذ قال: إنه تفسد صلاته، قال الموفق: أما إذا وقف عن يسار الإمام ولم يكن عن يمينه أحد فصلاة من وقف عن يساره فأسدة سواء كان واحدة أو جماعة، وأكثر أهل العلم يرون للمأموم الواحد أن يقف عن يمين الإمام، وأنه إن وقف عن يساره خالف السنة، وقال مالك والشافعي وأصحاب الرأي: إن وقف عن يسار الإمام صح صلاته، لأن ابن عباس رضي الله عنهما لما أحرم عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم أداره عن يمينه، ولم تبطل تحريمته، ولولم يكن موقفا لا ستأنف التحريم إلى آخر ما بسطه من الكلام، وأجاب عن حديث ابن عباس من الحنابلة أن ما فعله قبل الركوع

(باب المرأة وحدها تكون "صفا")

يعنى بذلك أن الصبي كما يقام في الصف عند توحده ، وكونه ليس معه غيره ، فالمرأة ليست كذلك بل تقام خلف (٢) الرجال ، سواء كان معها غيرها من النسوة أو انفردت .

لا يؤثر فهذه المسألة هي غرض الترجمة الأولى عندي ، ولذا ترجم فيها لم تفسد صلاتهما لأن القيام بخلاف الموقف صدر عنهما معا ، فإن وقف الإمام كان على اليسار ، فقام على اليمين ، وموقف المأموم كان على اليمين ، فقام على اليسار ، وأما هذه الترجمة الثانية فغرضها عندي تقدم المأموم على إمامه ، ولذا قيد هذه الترجمة بلفظ خلفه ، ولم يذكر هذه اللفظة فيما سبق لأنه كان مسألة أخرى لاتعاق لها بخلافه ، وهذه كانت متعلقة بالتقدم على الإمام فقيد الصحة فيها بخلافه ، قال المرفوق : السنة أن يقف المأموم خلف الإمام فإن وقفوا قدامه لم تصح ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وقال مالك وإسحاق تصح ، لأن ذلك لا يمنع الاقتداء ، ولنا قوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الإمام ليؤتم به ، إلى آخر ما بسطه ، فغرض الترجمة الأولى تأييد للجمهور ، ورد على الإمام أحمد في مسألة الموقف ، وغرض الترجمة الثانية تأييد للجمهور ، ورد على قول مالك في مسألة التقدم على الإمام ١٢ . (١) قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه ابن عبد البر من حديث عائشة مرفوعا المرأة وحدها صف . انتهى . وهو الأصل الأول من أصول التراجع ١٢ .

(٢) والمسألة إجماعية ، قال ابن عبد البر في الاستذكار : لاختلاف في أن سنة النساء القيام خلف الرجال ، ولا يجوز لمن القيام معهم في الصف ، وقال في موضع آخر أجمع العلماء على أن المرأة تصلي خلف الرجل وحدها صفاً ، وسنتها الوقوف خلف الرجل لاعتنائه ، كذا في الأوجز ، ومع ذلك لو قامت بمنح

(باب ميمنة المسجد والإمام)

الرجل اختلفوا فى صحة الصلاة ، وهى مسألة المحاذة المعروفة تقدم الكلام عليها فى باب التطوع خلف المرأة ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه الترجمة ، ولا تعرض لغرضها عامة الشراح وظاهر الترجمة ، لا يجرى فائدة ، وكان فى قلبى من سالف الزمان أن غرض الإمام بذلك اتحادهما دفعا لما يتوهم من أن ميمنة أحدهما ميسرة الآخر لأن وجه المسجد إلى الإمام ، ثم رأيت ذلك فى تقرير الشيخ . ولانا محمد حسن للكى فشكرت الله عز وجل على ما ألهم فى تقريره رحمه الله قوله عن يمينه ويمينه ميمته وميمنة المسجد أيضا ، وليست المراد بيمينته المسجد ميمنته الحقيقية فإنها ميسرة الإمام ، انتهى . وقال السندى قال الكرماني : دلالة على يمين المسجد لأن يمين الإمام يمينه قال السندى لأن وجه المسجد إلى الكعبة كوجه الإمام لأن المساجد بنيت متوجة إليها ، ولا تعتبر المواجهة بين الإنسان والمسجد حتى ينتقل الأمر بالعكس ، ثم ما ذكر من الدلالة لو كانت الصلاة فى المسجد لكنها كانت فى البيت إلا أن يقال يكفي فى الدلالة أنها لو كانت فى المسجد لكان هذا قياما فى يمين المسجد انتهى . وقال الحافظ : أورد فيه حديث ابن عباس مختصرا ، وهو موافق للترجمة إما للإمام فالمطابقة وإما بالمسجد فبالزوم ، وقد تعقب من وجه آخر وهو أن الحديث ورد فيما إذا كان المأهول واحدا أما إذا كثرت فلا دليل فيه على فضل ميمنة المسجد ، وكأنه أشار إلى ما أخرجه الفساق بإسناد صحيح عن البراء قال : كنا إذا صلينا خاف النبي صلى الله عليه وسلم أحيينا أن نكون عن يمينه ، ولأبى داود بإسناد حسن وعائشة مرفوعا أن الله وملائكته يصلون على يمين الصفوف . وأما ما رواه ابن ماجه عن ابن عمر قال قيل للنبي صلى الله عليه وسلم إن ميسرة المسجد تعطلت ، فقال من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الاجر ، ففى

قوله : (وإن كان ^(١) بينهما طريق أو جدار)

إسناده مقال ، وإن ثبت فلا يعارض الأول ، لأن ماورد لمعنى عارض يزول بزواله ، انتهى . قال شيخ الإسلام إن ظاهر تبويب المصنف أن ميمنة المسجد والإمام كليهما واحد ، وهذا يخالف قول الفقهاء إذ صرحوا بأن ميمنة المسجد يسار المصلي ، كما جزم بذلك في الخزانة في مسألة كراهة تطوع الإمام حيث صلى الفرض إذ قال يصلى في يمين القبلة ، وهو ما يحاذى يسار المصلي ، وهذا هو الظاهر لأن وجه القبلة مواجه للصلى فيكون يمين أحدهما يسار الآخر ، وعلى هذا الاختلاف ينزل قوله صلى الله عليه وسلم : من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الاجر ، وقوله صلى الله عليه وسلم إن الله وملائكته يصلون على ميامن الصفوف انتهى ، وفي تيسير القارى أن الإمام البخارى ترجم بترجمتين ولم يأت بالحديث إلا لإحداهما فالظاهر أنه لم يجد الحديث على شرطه في الجزء الآخر ، ثم جمع بين حديثي الصلاة على ميامن الصفوف وتعدير الميسرة بما تقدم في كلام شيخ الإسلام ١٢ .

(١) أشار الإمام البخارى رضى الله عنه بهذه الترجمة إلى مسألة اختلافية شهيرة كثيرة الفروع ، أشار إلى بعضها الإمام في ما ذكر في الترجمة من الآثار ، وهى موافق الاقتداء باعتبار المكان ، والمعروف على السنة المشايخ ، وهو الذى أشار إليه الشعراوى في الميزان أن اختلاف المكان مانع عن الاقتداء عند الحنفية بخلافهم ، والحائل مانع عندهم بخلاف الحنفية ، وظاهر تبويب الإمام البخارى أن كليهما لا يمتنعان الاقتداء عند الإمام ، قال الحافظ قوله : باب إذا كان بين الإمام الخ أى هل يضر ذلك بالاق্তداء أو لا ، والظاهر من تصرفه أنه لا يضر كما ذهب إليه المالكية ، والمسألة ذات خلاف شهير ، ومنهم من فرق بين المسجد وغيره . انتهى . وقال العيني : المسألة ذات خلاف وما فى الباب يدل على أن ذلك جائز ، وهو مذهب المالكية أيضا ، وهو المنقول عن أنس وأبي هريرة وغيرهما ، وقال

مالك : لا بأس أن يصل وبينه وبين الإمام نهر صغير أو طريق ، وكذلك السفن المتقاربة فيكون الإمام في إحداها تخرجهم الصلاة معه ، وكره ذلك طائفة وروى عن عمر رضى الله عنه إذا كان بينه وبين الإمام طريق أو نهر فليس هو معه ، وكره الشعبي وإبراهيم أن يكون بينهما طريق ، وقال أبو حنيفة : لا يجره إلا أن تكون الصفوف متصلة في الطريق ، وبه قال الأوزاعي والليث وأشهب ، انتهى . وقال القسطلاني : باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو سترة لا يضر ذلك ، وهذا مذهب المالكية ، نعم إذا جمعهما مسجد وعلم بصلاة الإمام بسماع تكبير أو تبليغ جاز عند الشافعية لإجماع الأمة على ذلك ، وقوله : بينك وبينه نهر سواء كان موجعا إلى سباحة أم لا ، وهذا هو الصحيح عند الشافعية وفي رواية ابن عساكر نهى مصفراً ، وهو يدل على أن المراد الصغير ، وهو الذى يمكن العبور من أحد طرفيه إلى الآخر من غير سباحة ، وهذا لا يضر جزماً ، وقول أبى جعفر إن كان بينهما طريق أى مطروق ، وهذا هو الصحيح عند الشافعية ، فقير المطروق من باب أولى . قوله أو كان بينهما جدار وجمعهما مسجد إذا سمع تكبير الإمام أو مبلغ عنه لإجماع الأمة على ذلك ورجحة المسجد ما حقه به ، وحكم المساجد المتلاصقة المتألفة كمسجد على الأصح وإن صلى خارج المسجد وأصلت به الصفوف جازت صلاته وإن انقطعت ولم يكن دونه حائل جازت إن لم يزد ما بينهما على ثلاثمائة (٥) ذراع تقريباً ، وإن كان فى بنائين كصحن وصفة أو بيت فطريقان أصحهما إن كان بناء المأموم يمينا أو شمالا وجبت اتصال الصفوف وإن كان بناء المأموم خلف الإمام ، فالصحيح صحة القدوة بشرط أن لا يكون بين الصفيين أكثر من ثلاثة أذرع تقريباً ، والطريق الثانى وصححه النووى تبعاً لمعظم العراقيين لا بشرط إلا القرب كالفضاء ، فيصح ما لم يزد ما بينهما على ثلاثمائة ذراع إن لم يكن حائل ، فإن كان بينهما حائل يمنع الاستطراق والمشاهدة

والمذهب (١) عندنا أن الطريق لا يمنع صحة الاقتداء ،

كالخائط لم تصح باتفاق الطريقين لأن الخائط معد للفصل بين الاماكن ، وإن منع الاستطراق دون المشاهدة بأن يكون بينهما شباك ، فالأصح في أصل الروضة البطلان . انتهى مختصرا ، وهذا توضيح مذهب الشافعية في ذلك ، وقال الموفق : إن كان بين الإمام والمأموم حائل يمنع رؤية الإمام أو من وراءه ، ففيه روايتان أحدهما لا يصح الائتمار به اختاره القاضي ، لأن عائشة رضی الله عنها قالت للنساء ألا ترون يصلين في حجرتهما لا تصلين بصلاء الإمام فإن كن دونه في حجاب ، والثانية يصح لأنه أمكنه الاقتداء بالإمام فيصح الاقتداء به من غير مشاهدة كالأعمى ، ولأن المشاهدة تراد للعلم بحال الإمام ، وهو يحصل بالتكبير ولا فرق بين أن يكون المأموم في المسجد أو في غيره ، واختار القاضي أنه يصح إذا كانا في المسجد لا في غيره ، ثم لا بد لمن لا يشاهد أن يسمع التكبير فإن لم يسمع لا يصح الائتمار به بحال ، وكل موضع اعتبرنا المشاهدة يكفيه مشاهدة من وراء الإمام سواء شاهده من باب أمامه أو يمينه أو شماله أو شاهده طرف الصف الذي وراءه وإن كانت المشاهدة تحصل في بعض الأحوال فليظاهر صحة الصلاة لحديث عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل ، وجدار الحجرة قصيرة ، والحديث رواه البخاري ، فالظاهر أنهم كانوا يرونه في حال قيامه ، وإن كان بينهما طريق أو نهر تجري فيه السفن أو كانا في سفينتين متفرقتين ، ففيه وجهان ، أحدهما لا يصح الائتمار به ، وهو مختار أصحابنا ، ومذهب أبي حنيفة لأن الطريق ليست محلا للصلاة ، والثاني يصح وهو الصحيح عندى ، ومذهب مالك والشافعية لأنه لا نص في ذلك إلا الإجماع انتهى مختصرا ، وسيأتى بسط مذهب الحنفية قريبا ١٢ .

(١) ففى الدر المختار يمنع من الاقتداء طريق تجرى فيه عجلة أو نهر تجرى فيه السفن ، ولو زورقا أو خلا في الصحراء أو في مسجد كبير جدا كـ مسجد القدس يسع صفيين ، والحال لا يمنع الاقتداء إن لم يشته حال إمامه بسماع أو رؤية

إذا (١) لم يكن شارعا ، وكذلك الجدار غير مانع إذا اتحد المكان ، ولا يضر

ولو من باب مشبك يمنع الوصول في الأصح ، ولم يختلف المكان حقيقة كمسجد
وبيت ، ولا حكا عند اتصال الصفوف ، قال ابن عابدين قوله : أو طريق أى
نافذ ، وفيهم ذلك من التعبير عنه في عدة كتب بالطريق العام ، وفي التارخانية
الطريق في مسجد الرباط ، والخان لا يمنع فإنه ليس بطريق عام ، وقوله مسجد
كبير جداً المسجد لا يمنع وإن كبر إلا في الجامع القديم بخوارزم ، فإن ربه كان
على أربعة آلاف اسطوانة ، وجامع القدس الشريف لما يشتمل على المساجد الثلاثة
الاقصى والمنيرة واليضاء ، والأصح أن البيت كالمسجد يجوز الاقتداء فيه
بالاتصال صفوف ، والدار الكبيرة كالصحراء والصغيرة كالمسجد ، والمختار
في تقدير الكبيرة أربعون ذراعاً ، وفناء المسجد له حكم المسجد وقوله
كمسجد أو بيت ، فإن المسجد مكان واحد ، ولذا لم يعتبر فيه الفصل إلا إذا
كان المسجد كبيراً جداً ، وكذا البيت حكمه حكم المسجد في ذلك ، لا حكم الصحراء
كما قدمنا ، وفي التارخانية عن المحيط ذكر السرخسى إذا لم يكن على الحائط
العريض باب ولا نقب ففي رواية يمنع لاشتباه حال الإمام ، وفي رواية
لا يمنع وعليه عمل الناس بمكة فإن الإمام يقف في مقام إبراهيم ، وبعض الناس
وراء الكعبة من الجانب الآخر ، وفيهم وبين الإمام الكعبة ، ولم يمنعهم أحد
من ذلك ، وهذا يعلم أن المنع إذا كان مسدوداً لا يمنع اقتداء من يصل بجنبه
عند عدم الاشتباه ، خلافاً لمن أفق بالمنع ، وأمر بفتح الباب من طلاء الروم ،
انتهى مختصراً ١٢ .

(١) أشار الشيخ بهذه القيود أن الآثار الواردة في الباب لا ترد على الحنفية
فإنها يمكن موافقتها لمذهب الحنفية أيضاً خلافاً لما يظهر من ظاهر ألفاظها وعموماً
المخالفة ، وتقدم قريباً في كلام الشافعى ما يوافق كلام الشيخ ١٢ .

كونها بيوتاً^(١) متعددة، ويمكن حل قول أبي مجلز^(٢) على مذهب الحنفية بنوع تقييد.

(باب (٣) صلاة الليل)

(١) عند تعدد الجدران، وهذا وإن لم يتعلق بالآثار، لكنه رضى الله عنه ذكره على سبيل الترقى بقوله الجدار غير مانع ١٢.

(٢) قال الحافظ: أثر أبي مجلز وصلة ابن أبي شيبه عن معتمر عن ليث ابن أبي سليم عنه بمعناه، وليث ضعيف، لكن أخرجه عبد الرزاق عن ابن التيمي، وهو معتمر عن أبيه عنه فإن كان مضبوطاً فهو إسناد صحيح، انتهى. وقال العيني: أخرج أثره موصولاً ابن أبي شيبه عن معتمر عن ليث وليث ضعيف في امرأة تصلى بينها وبين الإمام حائط، قال إذا كانت تسمع تكبير الإمام أجزأ ذلك، انتهى. وما أفاده الشيخ واضح فإن الطريق إن لم يكن شارعاً، والجدار باتحاد للمكان لا يمنعان الاقتداء عند الحنفية، كما تقدم في كلام الشيخ وابن عابدين، وعليهما يمكن حل كلام أبي مجلز ١٢.

(٣) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول في تقريره، وذكره مولانا المكي والبنجاني كلاهما في تقريرهما لكنهما لم يتعرضا عن الترجمة بل عن معنى الحديث كما سيأتى في كلاميهما، فنقدم للكلام على الترجمة لكونها من أصعب التراجم لكونها في غير محلها، قال القسطلاني: كذا في رواية المستملى وحده، ولا وجه لذكره ههنا لأن الأبواب ههنا في الصفوف، وصلاة الليل مخصوصها أفرد لها المصنف كتاباً مفرداً في هذا الكتاب، انتهى. قال الحافظ: كذا وقع في رواية المستملى وحده، ولم يرج عليه أكثر الشراح ولا ذكره الإسماعيلي، وهو وجه السياق لأن التراجم متعلقة بأبواب الصفوف وإقامتها، ولما كانت الصلاة بالحائل يتخيل أنها مانعة من

إقامة الصف ترجم لها ، وأورد ما عنده فيها فأما صلاة الليل بخصوصها فلها كتاب مفرد سيأتي في أواخر الصلاة وكان النسخة وقع فيها تكرير لفظ صلاة الليل ، وهي الجملة في آخر الحديث الذى قبله فظن الراوى أنها ترجمة مستقلة ، فصدرها بلفظ الباب ، وقد تكلف ابن رشيد توجيهاً بما حاصله أن من صلى بالليل مأموماً في الظلمة كانت فيه مشابهة بمن صلى وراء حائل ، وأبعد منه من قال يريد أن من صلى بالليل مأموماً في الظلمة كان كمن صلى وراء حائط ، ثم ظهر لى احتمال أن يكون المراد صلاة الليل جماعة فحذف لفظ جماعة ، والذى يأتى في أبواب التهجد إنما هو حكم صلاة الليل وكيفيةها في عدد الركعات أو في المسجد أو البيت أو نحو ذلك ، انتهى . وكذا قال العيني من أنه لا وجه لذكرها هنا ، لأن الأبواب هنا في الصفوف ، ولهذا لا يوجد في كثير من النسخ ولا تعرض إليه الشراح ، وقد تكلف بعضهم فذكر مناسبة لذكر هذه الترجمة هنا ، فقال : لما كان المصلى الذى بينه وبين إمامه حائل من جدار ونحوه قد يظن أنه يمنع من إقامة الصف ذكر هذه الترجمة بما فيها دفعا لذلك ، وقيل : وجه ذلك أن من صلى بالليل مأموماً كان له في ذلك شبه بمن صلى وراء حائط ، انتهى . وقال شيخ المشايخ في تراجمه : ذكر هذا الباب هنا ليس من حيث صلاة الليل لأن له موضعاً وراء هذا الموضع بل هو من قبيل الباب في الباب ، لبيان كيفية الجماعة في صلاة الليل مع زيادة فائدة ، وعندى أن المؤلف رحمه الله أورد هذا الباب في هذا المقام لإفادة جواز الجماعة في التوافل على خلاف ما ذهب إليه الحنفية ، وذلك لأن صلاة التراويح لم تكن في ذلك الوقت من المؤكدات بل كانت كسائر التوافل والسنة ، فلما جوز رسول الله صلى الله عليه وسلم الجماعة فيها علم منه تجويزها في كل نفل وإن كان الأفضل أدائها في البيوت منفرداً تحرزاً عن شبهة الرياء ، انتهى ما في التراجم .

والأوجه عندي أن الإمام البخارى رضى الله عنه لما أثبت في الباب السابق صحة
الالتزام بحيلولة الجدار ونحوه، أثبت بهذا الباب مرامه بوجه آخر، وهو الاقتداء
في الليل فإنه يدل على صحة الاقتداء في الظلمة مع أنه لا يرى فيه المؤتم الإمام،
فثبت بذلك مرامه الأول بالالتزام، ولذا أفردله بابا لثبوته بالالتزام دون النص،
وهذا هو الذى قاله ابن رشيد وغيره، وليت شعري كيف جعله الحافظ بعيداً مع
أنه جدير بل أجدر بشأن البخارى لدقته في الاستنباط، وعلى هذا لا يرد على
المصنف إيراد الترجمة على غير محلها، ثم ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المحكي
قوله: «باب صلاة الليل، وصلاة الليل والتهجد والتراويح كانت واحدة في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم، ثم عمر رضى الله عنه بين التهجد والتراويح في خلافته،
انتهى». وكتب في تقريره الآخر قوله أفضل الصلاة فليل التراويح في المسجد
بالجماعة أفضل، وقيل في البيت أفضل، قال قدس سره: الأول أفضل للجماعة والثاني
أفضل للبيت، فأنكل واحد منها فضيلة جزئية، لكن فضيلة الجماعة عندي
أعظم من فضيلة البيت، نعم لو كانت في البيت أيضاً بالجماعة فهي أولى
من الجماعة في المسجد كذا أفاده الاستاذ، انتهى. قلت مسألة أفضلية
التراويح في المسجد أو البيت خلافية شهيرة بسطت في الأوجز، وفي الدر المختار
الجماعة فيها سنة على الكفاية في الأصح فلو تركها أهل مسجد أثموا لا لو ترك
بعضهم، وكل ما شرع بجماعة فالمسجد فيه أفضل، قال ابن عابدين: أفاد أن أصل
التراويح سنة عين فلو تركها أحد كره بخلاف صلاتها بالجماعة فإنها سنة كفاية،
وإن صلى أحد في الجماعة بالبيت لم ينالوا فضل جماعة المسجد، وهكذا في
المكتوبات، وظاهر كلامهم أن المستنون كفاية لإقامتها بالجماعة في المسجد حتى
لو أقاموها جماعة في بيوتهم، ولم تقم في المسجد أثم الكل إلى آخر ما بسطه،

وقال السندی : مورد هذا الحديث كان هو قيام رمضان في مسجد المدينة ، فبدل على أن النافلة في البيت أفضل من المساجد الفاضلة أيضا ، وعلى أن الأفضل في قيام رمضان هو البيت لا المسجد ، إلا أن العلماء بعد ما صار قيام رمضان في المساجد من شعائر الإسلام يرون أنه في المسجد أفضل ، انتهى . وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي صلى بهم ثلاث ليال ، ولم يصل معهم مخافة الوجوب فيسن في كل رمضان بالجماعة لارتفاع المانع مع اتفاق الصحابة في زمن عمر رضي الله عنه بعده ، ويصلون عشرين ركعة لأنه روى عن جابر رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم صلى بهم في هذه الليالي عشرين ركعة ، رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ، وهذا وإن كان إسناده ضعيفا لكنه قوى باجتماع الصحابة ولا معارض له ، وما جاء في حديث عائشة في حق التهجد أنه ما دام كانت صلاته في الليل ثمانية ركعات ، فهو حال كثرته ، وكيف قد ثبت منها أزيد من ثمانية ومن ابن عمر وأقصى أيضا ، انتهى . قلت ما ذكر من رواية ابن أبي شيبة عن جابر لعله سبقه قلم ، فإن المعروف أن رواية عشرين ركعة المرفوعة عن ابن عباس أخرجه عبد بن حميد في مسنده ، والبخاري في معجمه ، والطبراني في الكبير ، والبيهقي في سننه ، كلهم من طريق أبي شيبة إبراهيم وهو ضعيف كما في الأوجز ، وما قال الشيخ في التقرير من اتفاق الصحابة فلا خير في ذلك فإن الذين حكوا فيه اتفاقهم لم يعابوا بخلاف من خالف لشذوذه . ولذا قال ابن عبد البر هو قول جمهور العلماء ، وبه قال الكوفيون والشافعي وأكثر الفقهاء وهو الصحيح عن أبي بن كعب من غير خلاف في الصحابة ، كذا في الأوجز ، وقال الموفق : المختار عند أبي عبد الله رحمه الله فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثوري وأبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك ستة وثلاثون ، وتعلق بفعل أهل المدينة ، ولنا أن عمر رضي الله عنه لما جمع الناس

على أبي بن كعب كان يصل لهم عشرين ركعة ، ورواه السائب بن يزيد وروى عنه من طرق وروى مالك عن يزيد بن رومان قال : كان الناس يقومون في زمن عمر رضي الله عنه في رمضان ثلاث وعشرين ركعة ، وعن علي أنه أمر رجلا يصل بهم في رمضان عشرين ركعة ، وهذا كالإجماع إلى أن قال : ثم لو ثبت أن أهل المدينة فعلوه لكان ما فعله عمر رضي الله عنه ، وأجمع عليه الصحابة في عصره أولى بالاتباع ، انتهى مختصراً . وما أفاد الشيخ رحمه الله من قوله مخافة الوجوب إلخ ، به جزم الكرماني ، والتحقيق أنه صلى الله عليه وسلم خاف من الوجوب عليهم ، وأما بعد كونه فذلك غير متصور ، وقال أيضا فإن قلت تقدم في أول كتاب الصلاة في حديث المعراج قوله تعالى : وما يبدل القول لدى ، ، فإذا لم يكن تبديل فكيف خاف من الزيادة على الخمس ، قلت السياق يدل على أن المراد لا يبدل بتقصي شيء آخر منها ، وقيل : إن صلاة الليل كانت واجبة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأفعاله التي تفصل بالشريعة واجب على الأمة الاتساع به فيها . وكان أصحابه إذا رأوه يواظب على فعل يقتدون به ويرونه واجبا ، فترك النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إليهم في الليلة الرابعة لئلا يدخل ذلك الفعل في الواجبات المكتوبة عليهم من طريق الأمر بالاعتناء به ، فالزيادة إنما تجب عليهم من جهة وجوب الاعتناء بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا من جهة إنشاء فرض مستأنف زائد على الخمس ، وهذا كما يوجب الرجل على نفسه صلاة نذر ، ولا يدل ذلك على زيادة في جملة الشرع المفروض في الأصل ، وفيه وجه آخر وهو أن الله تعالى فرض الصلاة أولا خمسين ثم حط بشفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم معظمها تخفيفا عن أمته ، فإذا عادت الأمة فيما استوهبت وتبرعت بالعمل به لم يستنكر أن يكون فرضا عليهم ، وقد ذكر الله تعالى عن النصاري أنهم لم يتدعوا رهبانية ما كتبها الله عليهم ، ثم لما قصروا فيها لحقهم اللائمة في قوله تعالى : وفا

قوله: (سمعت أبا النضر) لما كانت الرواية^(١) الأولى مضعنة أثبت السماع هنا .

رعوها حق رعايتها ، فأشفق عليه السلام أن يكون سيلهم سيل أولئك ، فقطع العمل به تخفيفاً عن أمته ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً لا مرية فيه ، وبذلك جزم القسطلاني إذ قال : وفائدة هذا الطريق بيان سماع موسى بن عقبة له من أبي النضر انتهى . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن البخاري أشار بذلك إلى تقوية هذا الطريق أيضاً مع التصريح بالسماع ، فإن الرواة اختلفوا في حديث زيد هذا قال الحافظ قوله : عن سالم أبي النضر كذا لاكثر الرواة عن موسى بن عقبة ، وخالفهم ابن جريج عن موسى ، فلم يذكر أبا النضر في الإسناد أخرجه النسائي ، ورواية الجماعة أولى ، وقد وافقهم مالك في الإسناد لكن لم يرفعه في الموطأ ، وروى عنه خارج الموطأ مرفوعاً ، انتهى . وقال العمري : روى ابن جريج عن موسى فلم يذكر أبا النضر في هذا الإسناد أخرجه النسائي ، وقال ذكره اختلاف ابن جريج وهيب على موسى بن عقبة في خبر زيد بن ثابت أخبرني عبدالله بن محمد سمعت حجاج قال : قال ابن جريج أخبرني موسى بن عقبة عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة ، أخبرنا ابن أحمد بن سليمان نا عفان بن مسلم نا وهيب سمعت موسى بن عقبة سمعت أبا النضر يحدث عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : صلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة ، ثم قال وقفه مالك وروى عنه خارج الموطأ مرفوعاً ، انتهى . وفي الأوجز قال ابن عبد البر : هذا الحديث موقوف في جميع الموطآت على زيد ، وهو مرفوع عنه من وجوه صحاح إلى آخر ما قاله ، فالظا

(باب إيجاب التكبير^(١) وافتتاح الصلاة)

أراد بالتكبير تكبيرة الافتتاح ، فيكون الافتتاح لازماً لها ، وصار المعنى
باب بيان افتتاح الصلاة بما هو .

عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه ذكره تقوية لطريقه أولاً فى ذكر
أبى الضر وكون الرواية مرفوعاً ١٢ .

(١) ما هنا عدة أبحاث ينبغى التدبر فيها، الأول : فى صحة كلام الإمام البخارى
رضى الله عنه فى الترجمة فإن ظاهر سياقه أنه ترجم بترجمة إيجاب الافتتاح
وظاهر مقصده أنه أراد بيان وجوب تكبيرة الافتتاح ، فأولوا كلامه بوجوه
منها ما أفاده الشيخ قدس سره وهو واضح أن المراد بالتكبير تكبيرة الافتتاح ،
وقوله الافتتاح كأنه عطف تفسير ، ومنها ما قاله الشراح قال الحافظ : الظاهر أن
الواو عاطفة إما على المضاف ، وهو إيجاب ، وإما على المضاف إليه ، والأول
أولى إن كان المراد بالافتتاح الدعاء لأنه لا يجب ، والذي يظهر من سياقه أن الواو
بمعنى مع ، وأن المراد بالافتتاح الشروع فى الصلاة ، وأبعد من قال إنها بمعنى
الموحدة أو اللام ، وكأنه أشار إلى حديث عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم
يفتح الصلاة بالتكبير ، وسيأتى بعد بابين حديث ابن عمر رأيت النبي صلى الله عليه
وسلم افتتح التكبير فى الصلاة ، انتهى .

وتعقبه العيني فقال : لانسلم أن الواو هنا عاطفة ، فلا يصح قوله إما على المضاف
وإما على المضاف إليه ، بل الواو هنا إما بمعنى باء الجر ، كما فى قولهم أنت أعلم ومالك ،
والمعنى لإيجاب التكبير بافتتاح الصلاة ، وإما بمعنى لام التعليل والمعنى لإيجاب
التكبير لأجل افتتاح الصلاة ، وبجىء الواو بمعنى لام التعليل ذكره الحارثى ،
ويجوز أن تكون بمعنى مع أى لإيجاب التكبير مع افتتاح الصلاة ، وبجىء الواو

بمعنى مع شائع ، انتهى . قلت والأوجه عندى أن الواو عاطفة ، وقوله افتتاح الصلاة تنبيه على أنه لما فرغ من مقدمات الصلاة ثم اذ بيان صفة الصلاة ، فقال افتتاح الصلاة كما ترجم أبو داود على صفة الصلاة بقوله باب تفریع افتتاح الصلاة ، والنسائي كتاب الافتتاح ، ومالك فى الموطأ افتتاح الصلاة وابن ماجه باب افتتاح الصلاة ، وهذا شائع عند المحدثين يذكرون نحو ذلك بدل قول الفقهاء باب صفة الصلاة ، ويرد عليه أنه كان ينبغى له حيث أنه يقول باب افتتاح الصلاة وإيجاب التكبير ، لأن تكبير التحريمه أيضا داخل فى صفة الصلاة ، ولا يبعد عندى أنه رضى الله عنه أشار بذلك التقديم والتأخير كدأبه فى بدائع التراجم إلى ترجيح قول الحنفية فى مسألة خلافة شهيدة ، وهى أن تكبيرة الافتتاح ركن الصلاة ، أو شرط لها ، قال الحافظ : تكبيرة الإحرام عند الجمهور ، وقبل شرط وهو عند الحنفية ، ووجه للشافعية ، انتهى . وقال العيني : قال أبو حنيفة : هى شرط ، وقال مالك والشافعى وأحمد : هى ركن ، انتهى . فلا يبعد عندى أن الإمام البخارى أيضا مال إلى أنه شرط مقدم على الصلاة ، ولذا بدأ بإيجاب التكبير ونفى بافتتاح الصلاة . والبحث الثانى ما قالت الشراح إن الإيجاب بمعنى الوجوب ، قال الحافظ : قيل أطلق الإيجاب ، والمراد الوجوب مجوزاً لأن الإيجاب خطاب الشارع ، والوجوب ما يتعلق بالمكلف ، وهو المراد هنا ، انتهى . وقال العيني : كان ينبغى أن يقول وجوب التكبير لأن الإيجاب هو الخطاب الذى يعتبر فيه جانب الفاعل ، والوجوب هو الذى يعتبر فيه جانب المفعول ، وهو فعل المكلف وإطلاق الإيجاب على الوجوب تسامح ، انتهى .

ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه عبر بذلك لإرادة تأكيده إشارة إلى أن وجوبه منصوص ليس بمستنبط من العلماء ، وهذا جدير بشأن

البخارى فى التنبيهات على الدقائق ، الثالث لعل الغرض من المضاف فى قوله لإيجاب التكبير إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة وهى حكم التكبير ، وهو فرض عند الجمهور ، منهم الأئمة الأربعة على الخلاف بينهم فى كونه ركنا أو شرطا كما تقدم قريبا وقبل سنة كما سياتى ، فأراد البخارى رضى الله عنه بلفظ الإيجاب تقوية الجمهور ، والرد على من خالفهم ، قال الحافظ : تكبيرة الإحرام ركن عند الجمهور ، وقبل : شرط وهو عند الحنفية ووجه للشافعية ، وقبل سنة ، قال ابن المنذر لم يقل به أحد غير الزهرى ، ونقله غيره عن ابن المسيب والأوزاعى ومالك ولم يثبت عن أحد منهم نصريحا ، وإنما قالوا فىمن أدرك الإمام راكعا تجز تكبيرة الركوع ، نعم : نقله الكرخى من الحنفية عن إبراهيم بن علية وأبى بكر بن الأصم ، وغالتهما للجمهور كثيرة انتهى . والرابع الظاهر أن الغرض من المضاف إليه فى قوله لإيجاب التكبير أيضا إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى تعيين لفظ التكبير دون غيره من ألفاظ التعظيم ، قال الحافظ : هو قول الجمهور ، ووافقهم أبو يوسف ، وعن الحنفية تعتقد بكل لفظ يقصد به التعظيم ، انتهى . وفى الأوجز عن المغنى أن الصلاة لا تعتقد إلا بقول الله أكبر عند إمامنا ومالك ، وكذا عند الشافعى إلا أنه قال تعتقد بقول الله الأكبر أيضا ، وقال أبو حنيفة تعتقد بكل اسم لله تعالى على وجه التعظيم ، كقوله الله أعظم أو جليل انتهى . وقال القسطلانى فلا يقوم مقامه تسبيح ولا تهليل لأنه محل الاتباع ، وهو قول الشافعية والمالكية والحنابلة ، فلا يكفى الله الكبير ولا الرحمن أكبر لكن عند الشافعية لا تضر زيادة لا تمنع الاسم كالله الجليل أكبر فى الأصح ، انتهى . وعلى هذا فيكون غرض الإمام البخارى بلفظ التكبير فى الترجمة الرد على الحنفية ، والخامس تطابق الروايات بالترجمة . قال الكرمانى إن قلت ما وجه دلالة الحديث على إيجاب التكبير ، قلت

هو دليل على الجزء الثانى من الترجمة ، لأن لفظ إذا صلى قائما متناول لكون الافتتاح أيضا فى حال القيام ، فكأنه قال إذا افتتح الإمام الصلاة قائما فافتحوا أتم أيضا قائمين إلا أن يقال الواو فى الترجمة بمعنى مع ، والغرض بيان إيجاب التكبير عند افتتاح الصلاة ، يعنى لا يقوم مقامه التسبيح والتهليل حينئذ دلالة على الترجمة مشكل ، وقد يقال عادة البخارى أنه إذا كان فى الباب حديث دال على الترجمة يذكره وينبئه أيضا بذكر ما يناسب وإن لم يتعاق بالترجمة ، ثم قال قوله فكبروا هو موضع دلالة على الترجمة لأن ظاهر الأمر الوجوب ، فإن قلت فيجب أيضا قول ربنا ولك الحمد لأنه أيضا مأمور به قلت لولا الدليل الخارجى وهو الإجماع على عدم وجوبه لكان هو أيضا واجبا بمقتضى ظاهر الأمر انتهى . وقال الحافظ أورد المصنف حديث أنس إنما جعل الإمام ليؤتم به من وجهين ثم حديث أبى هريرة فى ذلك اعترضه الإسماعيل فقال : ليس فى الطريق الاول ذكر التكبير ولا فى الثانى والثالث إيجاب التكبير وإنما فيه الأمر بتأخير تكبير المأموم عن الإمام ، قال ولو كان ذلك إيجابا للتكبير لكفى قوله فقولوا ربنا ولك الحمد إيجابا لذلك على المأموم ، وأجيب عن الاول بأن مراد المصنف أن يبين أن حديث أنس من الطريقين واحد اختصره شعيب وأتمه الليث ، وإنما احتاج إلى ذكر الطريق المختصر لتصريح الزهرى فيها بإخبار أنس له ، وعن الثانى بأنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ، وفعله بيان لمحل الصلاة ، وبيان الواجب واجب ، كذا وجه ابن رشيد وتمقب بالاعتراض الثالث ، وليس بوارد على البخارى لاحتمال أن يكون قائلا بوجوبه ، كما قال به شيخه إسحق بن راهويه ، وقيل فى الجواب أيضا إذا ثبت إيجاب التكبير فى حالة من الأحوال طابق الترجمة ، ووجوبه على المأموم ظاهر من الحديث وأما الإمام فسكوت عنه ،

ويمكن أن يقال في السياق إشارة إلى الإيجاب لتعبيره بإذا التي تختص بما يحزم بوقوعه ، وقال الكرماني : الحديث دال على الجزء الثانو من الترجمة ، فذكر الحافظ كلامه للذكور ، ثم قال : وعحصل كلامه أنه لم يظهر له توجيه لإيجاب التكبير من هذا الحديث وتمقب الحافظ على قوله لولا الدليل الخارجى ، وهو الإجماع بقوله وقد قال بوجوده جماعة من الساف ، منهم الحميدى شيخ البخارى ، وكأنه لم يطلع على ذلك ، انتهى . وقال العيني في الحديث الأول : هذا الحديث والذي بعده واحد ، فالكل من حديث الزهرى عن أنس فإذا كان الأمر كذلك ففي الحديث الذى يتلوه إذا كبر فكبروا مقدر أيضا في هذا الحديث لخبثته يظهر التطابق بين ترجمة الباب وبين هذين الحديثين ، لأن الأمر بالتكبير صريح في إحداهما مقدر في الآخر والأمر للوجوب فدل على الجزء الأول من الترجمة ، وهو إيجاب التكبير ، وأما دلالة على الجزء الثانى وهو افتتاح الصلاة بطريق لازم لأن التكبير في أول الصلاة لا يكون إلا عند افتتاحها فإذا أمنت النظر فيما قلت عرفت أن اعتراض الإسماعيل على البخارى ليس بشيء ، وهو قوله ليس في حديث شعيب ذكر التكبير ولا ذكر الافتتاح ، ومع هذا الحديث الليث الذى ذكره ليس فيه إيجاب التكبير وإنما فيه بيان إيجاب التى يتكبرون بها لا يسبقون إمامهم بها ، ولو كان ذلك إيجابا بالتكبير بهذا اللفظ لكان قوله وإذا قال سمع الله الخ . إيجابا لهذا القول على المؤتمر انتهى كلام الإسماعيل . قال العمير وقد قلنا : إن هذه الأحاديث الثلاثة في حكم حديث واحد وقد بينا وجهه وأنه يدل على وجوب التكبير ، وبطريق لازم على الافتتاح ، وقوله ليس فيه إيجاب التكبير ممنوع ، وكيف لا يدل وقد أمر به صلى الله عليه وسلم ، وعن هذا قال ابن التين وإن بطل : تكبيرة الإحرام واجبة بهذا اللفظ ، يبنى بقوله فكبروا لأنه ذكر تكبيرة الإحرام دون غيرها من سائر

التكبيرات ، والأمر للوجوب ، وقوله لو كان ذلك إيجاباً إلى آخره قياس غير صحيح ، لأن التعميد غير واجب إجماعاً ، ولا يضر ذلك إيجاب الظاهرية إياه على المؤمن لأن خلافهم لا يعتبر ، ولأن سلمنا فيمكن أن يكون البخاري أيضاً قائلًا بوجوب التعميد كما يوجه الظاهرية فإن قلت روى عن الحيدى أنه قال بوجوبه ، قلت يحتمل أنه لم يكن اطلع على كون الإجماع فيه على عدم الوجوب ، وعرفت أيضاً أن قول صاحب التلويح وافتتاح الصلاة ليس في ظاهر الحديث ما يدل عليه ليس بشئ أيضاً لأنه ظر إلى الظاهر ولو غاصر فيما غصنا لم يقل بذلك ، والكرمانى أيضاً تصرف وتكافهنا ثم توقف ، فاستشكل دلالته على الترجمة حيث قال أولاً الحديث دل على العزم الثانى من الترجمة ، لأن لفظ إذا صلى قائماً يتناول لكون الافتتاح في حال القيام إلا أن تكون الواو بمعنى مع ، والفرض بيان إيجاب التكبير عند الافتتاح بمعنى لا يقوم مقامه التسييح والتهيل ، لحينئذ دلالته على الترجمة مشكل ، وقوله والفرض إلى آخره غير صحيح لأن للفرض ليس ما قاله بل للفرض بيان وجوب نفس تكبيرة الإحرام بالوجه الذى ذكرنا خلافاً لمن نقي وجوبه ، ثم قال الكرمانى : وقد يقال عادة البخاري الخ هذا جواب عاجز عن توجيه الكلام ، انتهى كلام العيني . وقال شيخ المشايخ في التراجع : باب إيجاب التكبير شرع المؤلفات من ههنا في بيان صفة الصلاة ، واستشكل الإسماعيلي رحمه الله إيراد المؤلف الحديث الأول من هذا الباب بوجبه الأول خلوه عن ذكر التكبير ، والثانى أن ما ذكر في بعض طرقه من قوله إذا كبر فكبروا ليس أيضاً يدل على أن تكبيرة الافتتاح إحدى أركان الصلاة والمقصود من عقد هذا الباب هو هذا ، والجواب عن الأول فهو أن المؤلف أشار بعقد الباب إلى أن إسقاط لفظ إذا كبر فكبر واوهم ، والصحيح ما رواه آخرون عن أنس رضي الله عنه

(باب رفع اليدين في التكبيرة الأولى " مع الافتتاح سواء)

مع زيادة إذا كبر فكبروا ، وعن الثاني بأن قوله إذا كبر فكبروا وإن لم يدل
منطوقه على وجوب التكبير حين تكبير الإمام ، لكن له دلالة بطريق الاقتضاء
على أن صفة الصلاة هو هذا ، وهذا القدر يكفي شاهدا على مطلوبة التكبير ،
وقد فصل الأحاديث الأخرى بين تكبيرة الافتتاح وغيره من التكبير ، فندب إلى
بعضها ، وأوجب بعضها ، فلا يرد أنه يدل على نفي التسليم على وجوب التكبيرات
مع أنه لم يقل به أحد ، انتهى . وبسطت في ذكر أقوالهم في ذلك لأنهم اضطربوا
في إثبات الترجمة بالأحاديث الواردة في الباب ، والأوجه عندي أن الإمام
البخاري رضى الله عنه أراد بالتكبير في الترجمة تكبيرة الإحرام ، ولم يختلف
في ذلك أحد من الشراح والمفاج ، ولذا قدمه عندي على الافتتاح كما تقدم في المبحث
الأول ، وقبده الإمام بالإيجاب عندي على الأصل السادس والأربعين من أصول
التراجم ، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثباته بالروايات الموردة في الباب ، ولا يرد عليه
ما أوردوا من التساوي في الروايات بين التكبير والتحميد فتأمل ١٢ .

(١) الأوجه عندي أن الإمام البخاري رضى الله عنه أشار بالترجمة إلى مسألتين
خلافيتين شهيرتين ، الأولى : رفع اليدين عند افتتاح الصلاة أشار إليها بالجزء
الأول من الترجمة من قوله : رفع اليدين في التكبيرة الأولى ، وهذا الرفع وإن كان
بمهما طيه عند الجمهور حتى حكى عليه الإجماع ، ومع ذلك ففيه اختلاف معروف ،
ففي الأوجه هذا الرفع يجمع على مشروعيته ، ونقل ابن المنذر وغيره الإجماع
فيه ، ثم الجمهور على أنه سنة ، وقال ابن حزم إنه فرض لانجوز الصلاة إلا به ،
وروى الوجوب عن الحميدي وداود وابن خزيمة وغيرهم ، قال ابن عبد البر : كل
من نقل عنه الوجوب لا يبطل الصلاة بتركه إلا في رواية عن الأوزاعي وغيره ،

لا يقدم الرفع على التكبير ولا يؤخره عنه ، ودلالة (١) الرواية عليه لكون الرفع في الرواية قد وقع ظرفاً للافتتاح أو جزءاً له وأياً ما كان فالانصال بينهما ثابت .

وهو شذوذ وخطأ ، وقد يستحب حكاية البايع عن كثير من المالكية ، ونقله النخعي رواية عن مالك ، وقال ابن العربي : اختلف العلماء في رفع اليدين في الصلاة على خمسة أقوال الأول لا يرفع في شيء من الصلاة ، قاله في مختصر مابيس في المختصر ، الثاني يرفع في تكبيرة الإحرام فقط ، قاله مالك في مشهور رواية البصريين عنه ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ، فأشار البخاري بأول الترجمة إلى تأييد الجمهور رداً على من أنكره ، والمسألة الثانية هي التي أشار إليها الشيخ كإسقاطها في كلامه وهي مقارنة الرفع التكبير ، وهي أيضاً خلافية شهيرة ، وفي الأوجز اختلفوا فيه والأصح عند الشامية والمالكية المقارنة كما في الورقاني ، والمرجع عند الحنفية تقديم الرفع كما في البذل ، وعلم منه أن لكل واحد من الأئمة الثلاثة قولين ، وحكي المغنى عن مذهبهم أى الحاملة رواية واحدة ، وهي المقارنة لذا في الأوجز ، وسيأتى البسط في كلام الحافظ قريباً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله مع الافتتاح سواء هو ظاهر قوله في حديث الباب يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ، وفي رواية شعيب الآتية بعد باب يرفع يديه حين يكبر ، فهذا دليل المقارنة ، وقد ورد تقديم الرفع على التكبير وعكسه أخرجهما مسلم ، وفي حديث الباب عنده من رواية ابن جريج وغيره عن ابن شهاب بلفظ : رفع يديه ثم ، كبر وفي حديث مالك بن الحويرث عنده كبر ثم رفع يديه ، وفي المقارنة وتقديم الرفع على التكبير خلاف بين العلماء ، والمرجع عند أصحابنا المقارنة ولم أر من قال بتقديم التكبير على الرفع ، انتهى . قلت : ذكر هذا الثالث ابن عابدين ولم يزه إلى قائله ، ورجع في مذهب الحنفية تقديم الرفع على التكبير ، ثم لا يذهب

(باب الخشوع فى الصلاة (١))

طيك أن الشيخ قدس سره لم يتعرض لمسألة رفع اليدين الصغيرة لأنه قد أشبع الكلام عليها فى الكوكب الدرى ١٢ .

(١) قال الحافظ : استدل بحديث الباب على أن الخشوع لا يجب إذ لم يأمرم بالإعادة ، وفيه نظر ، نعم : فى حديث أبى هريرة من وجه آخر عند مسلم صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ثم انصرف ، فقال : يا فلان ألا تحسن صلاتك ، ثم قال بعد سرد الروايات فى الباب : واختلاف هذه الأسباب يدل على أن جميع ذلك صدر من جماعة فى صلاة واحدة أو فى صلوات ، وقد حكى النووى الإجماع على أن الخشوع ليس بواجب ، ولا يرد عليه قول القاضى حسين أن مدافعة الاختين إذا انتهت إلى حد يذهب معه الخشوع أبطلت الصلاة ، وقاله أيضا أبو زيد المروزى لجواز أن يكون بعد الإجماع السابق ، أو المراد بالإجماع أنه لم يصرح أحد بوجوبه ، وكلاهما فى أمر يحصل من مجموع المدافعة وترك الخشوع ، وفيه تمقب على من نسب إلى القاضى وأبى زيد أنهما قالوا إن الخشوع شرط فى صحة الصلاة ، وقد حكاه المحب الطبرى ، وقال هو محمول على أن يحصل فى الصلاة فى الجملة لافى جميعها ، والخلاف فى ذلك عند الحنابلة أيضا ، وأما قول ابن بطال فإن قال قائل إن الخشوع فرض فى الصلاة قبل له بحسب الإنسان أن يقبل على صلاته بقلبه ونيته ويريد بذلك وجه الله تعالى ، ولا طاقة له بما اعترضه من الخواطر ، فحاصل كلامه أن القدر المذكور هو الذى يجب من الخشوع ، وما زاد على ذلك فلا ، وأنكر ابن المنير إطلاق الفرضية ، وقال الصواب أن عدم الخشوع تابع لما يظهر عنه من الآثار ، وهو أمر متفاوت فإن أثر نقصا فى الواجبات كان حراما ، وكان الخشوع واجبا وإلا لا ، انتهى . وقال العيني : ولا شك

أن ترك الخشوع ينافى كمال الصلاة فيكون مستحباً ، وحكى النووي الإجماع على أنه ليس بواجب ، وأورد عليه قول القاضى حسين وأبى بكر المروزى ، وليس بوارد لاحتمال كلامهما فى مدافعة شديدة أفضت إلى خروج شئ ، فإن قلت البطلان حينئذ بالخروج لا بالمدافعة ، قلت : المدافعة سبب للخروج فذكر السبب وأراد المسبب للبالغة ، هذا وقد روى عن عمر رضى الله عنه قال إني لأجهز جيشى فى الصلاة ، وعنه إني لأحسب جزيرة البحرين وأنا فى الصلاة ، انتهى . وفى الأوجز الخشوع فى الصلاة تارة يكون من فعل القلب كالخشية ، وتارة من فعل البدن كالسكون ، وقيل : لا بد من اعتبارهما ، حكاه الرازى ، واستدل بحديث الباب على عدم الوجوب ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال لما رأى منكم ما ينافى الخشوع ، ولم يأمرهم بالإعادة ، وحكى النووي الإجماع على عدم وجوبه ، ومثقب بأن فى كلام غير واحد ما يقتضى وجوبه ، وفى الزهد لابن المبارك عن عمار بن ياسر لا يكتب للرجل من صلاته ما سها ، وحكى ابن عابدين عن القهستاني يجب حضور القلب عند التحريمة فلو اشتغل قلبه بتفكير مسألة مثلاً فى أثناء الأركان فلا تستحب الإعادة ، وقال البقال : لم ينقص أجره إلا إذا قصر ، وقيل يلزم فى كل ركن ولا يؤخذ بالسهو لأنه معفو عنه لكن لم يستحق ثواباً كافياً للمنية ، ولم يعتبر قول من قال لقيمة لصلاة من لم يكن قلبه فيها همه ، كما فى الملتقط والسراجية وغيرهما ، انتهى مختصراً . وكتب الشيخ قدس سره فى فتاواه الهندية المطبوعة باسمه فتاوى رشيدية ، ما مر به أن قوله لاصلاة إلا بحضور القلب مطلق ، والمطلق إذا أطلق يراد به أدنى ما يطلق عليه الاسم فادنى الحضور أن يعلم أى صلاة يصل وأى ركن يؤدى وينهى ، فهذا أيضاً حضور لقلبه ، فيمكن لأداء الفرض حتى لو قام أحد فى ركن من أوله إلى آخره لم يكن مؤدياً لذلك ، وهذا أدنى مراتب الحضور

لعل المراد بالخشوع السجود^(١)، ودلالة الرواية الأولى على الترجمة من حيث إرادة السجود بلفظ الخشوع في الرواية^(٢) الأولى، ويمكن أن يكون على

وأما أعلاه فلا غاية له، انتهى. ثم لا يذهب عليك أنه رد بعضهم حديث الباب فقال: كيف تقبلون مثل هذا وأتم تردون حديث أبي بكره إذ ركب دون الصف. فقال صلى الله عليه وسلم: أيسم ركب، وحديث أنس في الذي حفزه النفس فقال الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، فقال صلى الله عليه وسلم: من المتكلم، وذكروا مثل هذا، قال ابن عبد البر فالجواب أنه صلى الله عليه وسلم كانت فضائله تتزايد في كل وقت إلى آخره ما بسط في الأوجز، وحاصله أن ذلك كان في آخر أيامه، وقال الزرقاني وفي أبي داود عن معاوية ما يدل على أن ذلك كان في آخر عمره، وقال الأبي: قلت عائشة رضي الله عنها إنها زيادة زاده الله تعالى في حجته انتهى ما في الأوجز مختصراً ١٢.

(١) اضطر الشيخ إلى هذا الاحتمال لظاهر ألفاظ الحديث الأول فإنه أراد فيه السجود بلفظ الخشوع لكن يشكل على ذلك أن الترجمة على معنى السجود تكون في غير محلها فإن أبواب السجود تأتي في محلها، وذكر السجدة هنا أجنبي، فالصواب أن المراد بالخشوع معناه الحقيقي كما ذكره الشيخ بنفسه في الاحتمال الثاني، ولا يبعد عندي أن الإمام البخاري ذكر باب الخشوع متصلاً لأبواب الرفع المذكورة تنبيها وإشارة إلى مسلك من اختار عدم الرفع في المواضع المذكورة لكونه أقرب إلى السكون، وهو الخشوع كما سيأتي، وهذا أحد الوجوه التي عشرة المذكورة في الأوجز في ترجيح الخفية روايات عدم الرفع في المواضع المذكورة ١٢.

(٢) هذا هو الباعث للشيخ قدس سره في حمل الخشوع في الترجمة على السجود احتمالاً لأن الوارد في أولى الروايتين ركوعكم ولا خشوعكم، والظاهر أن المراد

حقيقة^(١) معناه، فالمراد بالسجود فى الرواية الثانية هو الخشوع لكونها متلازمتين،

فى الرواية من الخشوع السجود ، وأصرح منه فى الدلالة الرواية الثانية إذ ذكر فيها الركوع والسجود ، وقد قال الحافظ فى حديث أبى هريرة: قوله ولا خشوعكم أى فى جميع الأركان ، ويحتمل أن يريد به السجود لأن فيه غاية الخشوع ، وقد صرح بالسجود فى رواية لمسلم ، انتهى . وأيا ما كان فإن كان المراد بالخشوع فى الترجمة السجود للرواية الثانية يحتاج إلى التأويل فى الرواية الأولى وإن أريد فى الترجمة الخشوع بمعناه يحتاج إلى التأويل فى الرواية الثانية إلى ذلك أشار الصبيح فى كلامه . قال الحافظ : حديث أبى هريرة وحديث أنس فى قضية واحدة ، وهو مقتضى صنيع البخارى فى إيراد الحديثين فى هذا الباب ، وكذا أوردهما مسلم ، واستشكل إيراد البخارى لحديث أنس هذا لكونه لا ذكر فيه للخشوع الذى ترجم له ، وأجيب بأنه أراد أن ينبه على أن الخشوع يدرك بكون الجوارح إذا ظاهر عنوان الباطن ، وروى البيهقى بإسناد صحيح عن مجاهد قال كان ابن الزبير إذا قام فى الصلاة كأنه عود ، وحدث أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان كذلك ، وكان يقال ذلك الخشوع فى الصلاة انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الأوجه المناسب للمحل ، قال الحافظ : الخشوع تارة يكون فعل القلب كالخشية وتارة من فعل البدن كالسكون ، وقيل لا بد من اعتبارهما ، حكاه الفخر الرازى فى تفسيره ، وقال غيره هو معنى يقوم بالنفس بظهر عنه سكون فى الأطراف يلائم مقصود العبادة ، ويدل على أنه من عمل القلب حديث على : الخشوع فى القلب أخرجه الحاكم ، وأما حديث لو خشع هذا خشعت جوارحه ، ففيه إشارة إلى أن الظاهر عنوان الباطن ، انتهى . وقال العيني : لما كان الباب فى وضع العيني على اليسرى ، وهو صفة السائل الدليل ، وأنه أقرب إلى الخشوع وأمنع من العبث الذى يذهب بالخشوع ذكره هذا الباب عقيب حثا وتحريضنا للمصلى على ملازمة

فإن السجدة وهو وضع الجبهة أعلى درجات المسكنة والخشعة^(١).

(باب^(٢) ما يقرأ بعد التكبير)

الخشوع ليدخل في زمرة الذين مدحهم الله بقوله : « قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون » ، قال ابن عباس : محبتون أذلاء ، وقال الحسن : خائفون إلى آخر ما بسط من الأقوال في ذلك ، وقال القسطلاني : الخشوع الخوف أو السكون أو هو معنى يقوم بالنفس يظهر عنه سكون في الأطراف يلائم مقصود العبادة ، انتهى . وعلم من هذا كله أن الشراح قاطبة حملوا الخشوع هنا على معناه المعروف ، وهو الأوجه الظاهر من ترتيب الأبواب ١٢ .

(١) وهذا الذي أفاده الشيخ قدس سره في مطابقة الحديث بالترجمة اللطيفة . مما قالت الشراح في المطابقة ، قال العيني : مطابقتها للترجمة من حيث أن إقامة الركوع والسجود لا تكون إلا بالسكون والطمأنينة ، وهو الخشوع انتهى . وتقدم نحو ذلك في كلام الحافظ إذ قال استشكل إيراد البخاري لحديث أنس إلى آخره ١٢ .

(٢) اختلفوا في غرض المصنف بالترجمة ، وعامة الشراح على أن الغرض بيان الدعاء في الاستفتاح . قال الحافظ : باب ما يقول بعد التكبير وفي رواية المستملى باب ما يقرأ بدل ما يقول ، واستشكل إيراد حديث أبي هريرة إذ لا ذكر للقراءة فيه ، وقال الزين بن المنير : ضمن قوله ما يقرأ ما يقول من الدعاء قولاً متصلاً بالقراءة أو لما كان الدعاء والقراءة يقصد بهما التقرب إلى الله تعالى استغنى بذلك أحدهما عن الآخر كما جاء . علقتهما تبناً وماءً بارداً ، وقال ابن رشيد : دعاء الافتتاح يتضمن مناجاة الرب والإقبال عليه بالسؤال ، وقراءة فاتحة تتضمن هذا المعنى فظهرت المناسبة بين الحديثين انتهى . وقال السندي : قوله كانوا يفتتحون الصلاة ظاهر صنيع المؤلف يفيد أنه حل افتتاح الصلاة على ما يقال بعد التكبير

لاعلى افتتاح القراءة إما بناء على أن التكبير خارج عن الصلاة ، أو أنه لظهوره مفروغ عنه ، فقد نبه على أن دعاء الافتتاح ليس بلام ، بل كانوا يفتتحون به أحياناً ، انتهى . وقال شيخ الهند فى تراجمه أن المؤلف رحمه الله مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة بل ما ثبت بالالتزام أو بالإشارة جلياً كان أو خفياً ، يظهر مقصوده بعد التأمل فى أحاديث الباب ، ومن لم يتأمل وقع على الظاهر يقع فى النكلف والتخبط ، ثم قال بعد ذكر بعض أمثاله : وهكذا قال باب مايقول بعد التكبير ، وأدخل فيه حديث الكسوف أيضاً فأشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا أن بعد التأمل فى أحاديث الباب يفهم أن غرض المؤلف من هذا الباب إثبات التوسيع فى دعاء الافتتاح ، وتركه رأساً ، وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوماً ، وأن الدعاء ثابت بعد التكبير متصلاً ومنفصلاً ، فحينئذ ينطبق جميع الأحاديث المذكورة فى الباب ، فافهم والله أعلم ، وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء ، انتهى . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله قوله باب مايقراً أثبت أولاً أنه يقرأ بعد التكبير الفاتحة ، وأثبت ثانياً أنه يقرأ بعد التكبير الدعاء فثبت من كلا الحديثين جواز الأمرين ، هذا هو الغرض للبخارى على ما هو قاعدة عنده ، لكن التحقيق أن المراد بالافتتاح بالحمد لله الجهر به لا الجهر بالدعاء ، فلا تنافى أصلاً ، انتهى . وعلى هذا فهذا الباب من الأصل السابع والأربعين عند الشيخ قدس سره ، والأوجه عندى أن غرض المصنف بهذا الباب إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى أن دعاء الاستفتاح مندوب عند الجمهور ، منهم الأئمة الثلاثة على الاختلاف بينهم فى تخيير الدعاء خلافاً للإمام مالك إذ لم يقل بذلك ، وقال باستفتاح الصلاة بالقراءة لحديث أنس رضى الله عنه هذا ، قال المؤلف الاستفتاح من سنن الصلاة فى قول أكثر أهل العلم ، وكان

أورد فيه روايتين ، الأولى بيان ما يبدأ فيها^(١) جهرأ والثانية ما فيها المبدوء به سرأ ، وهو الدعاء^(٢) .

قوله : (فقام فأطال القيام) فيه الترجمة^(٣) فإن الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم

مالك لا يراه بل يكبر ويقرأ لما روى أنس فذكر حديث الباب ، فهذا من الأصل الرابع من أصول القراجم عندى لم يحزم الإمام فى الترجمة بشئ ، وأتى فى الباب بالروايتين المختلفتين استدلل بهما الفريقان ، واخترت هذا الأصل فى هذا الباب لأن اختلاف الأئمة فى ذلك شهير ومعروف ١٢ .

(١) وهذا محل لرواية أنس عند القائلين بدعاء الاستفتاح وغيره ، كما هو معروف وحجة للإمامين أبى حنيفة وأحمد بن حنبل على الإمام الشافعى فى الاختلاف بينهم فى الجهر بالبسملة كما هو معروف أيضا ١٢ .

(٢) قاله الكرماني : يحتمل أن يكون فى الدعوات الثلاث إشارة إلى الأزمنة الثلاثة فالمباعدة للمستقبل والتعقب للعالم والغسل للماضى ، قال الحافظ : وكان تقديم المستقبل للاهتمام بدفع ماسياتى قبل رفع ما حصل ، انتهى . وما ألفت ما فى تقرير مولانا حسين على البنجائى هنا إذ قال قوله اللهم الأولى أن يقول سبحانه لأن قوله اللهم دعاء صراحة مدح ضمنا وسبحانك بالعكس ، ويعطى المادحون أزيد من الداعين بالحديث الشريف ، انتهى . وقال الشيخ ابن القيم فى الهدى : اختار الإمام أحمد الاستفتاح بسبحانك اللهم لعشرة وجوه ثم بسطها فأرجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(٣) استشكل ذكر حديث الكسوف هنا ، واختلفوا فى وجه مناسبته بالباب وتقدم قريبا ما قال شيخ الهند رحمه الله فى وجه المناسبة ، وقال الحافظ : قوله باب كذا فى رواية الأصل وكريمة بلا ترجمة ، وسقط من رواية أبى ذر وغيره ، وعلى هذا

فمناسبة الحديث غير ظاهرة للترجمة ، وعلى تقدير ثبوت لفظ باب فهو كالفصل من الباب الذى قبله كما قررناه غير مرة ، فله به تعلق ، قال الكرماني : إن دعاء الافتتاح مستلزم لتطويل القيام ، وحديث الكسوف فيه تطويل القيام فتناسبا ، وأحسن منه ما قال ابن رشيد يحتمل أن تكون المناسبة في قوله حتى قلت أى رب وأنا معهم لأنه وإن لم يكن فيه دعاء ففيه مناجاة واستعطاف فيجمله مع الذى قبله جواز دعاء الله ومناجاته بكل ما فيه خضوع ، ولا يختص بما ورد في القرآن خلافا لبعض الحنفية . انتهى . وقال العيني بعد بيان اختلاف النسخ في ذكر الباب بلا ترجمة ، ثم على تقدير عدم وقوع شيء من ذلك بين الحديثين يطلب وجه المطابقة بين هذا الحديث وبين الترجمة ، وقال بعضهم : المناسبة غير ظاهرة ، قلت ظاهرة وهى قوله قام فأطال القيام لأن إطالة النبي صلى الله عليه وسلم القيام بحسب الظاهر كانت مشتملة على قراءة الدعاء وقراءة القرآن ، وقد علم أن الدعاء عقب الافتتاح قبل الشروع في القراءة فصدق باب ما يقول بعد التكبير ، وهى مطابقة ظاهرة جداً ، وما قال الكرماني غير سديد لأن الترجمة باب ما يقول بعد التكبير ، وليس في تطويل القيام ، ثم تعقب على قول الحافظ وأحسن منه ما قال ابن رشيد الخ بثلاثة وجوه ، واقتصر القسطلاني على توجيه ابن رشيد ، وتعقب كلهم السندی ولم يوجه بشئ إذ قال : قوله أى رب وأنا معهم أى أتعذبهم وأنا معهم ، وقد قلت : وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ، الآية ، وهذا من باب التضرع في حضرته وإظهار غناه وإظهار الفقر الخ . ثم قال ثم دلالة الحديث على الترجمة قبل بالنظر إلى هذا الدعاء ، وهذا غير ظاهر إذ لا دلالة فيه على كون الدعاء بعد التكبير إلا أن يراد بقوله بعد التكبير ما يتحقق بعده أعم من كونه متصلاً أم لا فيعمل الواقع في تمام الصلاة ولا يخفى بعده ، وقبل باعتبار إطالة القيام وإطالة لا تخلو عن دعاء بعد التكبير عادة ، قلت : لو سلم ذلك فلا بد

هذا إطالة (١) القيام، فجاز أن يطيل القيام أعم من أن يأتي فيه بالقراءة أو الدعاء، ويمكن أن يقال إن الباب معقود لبيان ما يقرأ بعد الافتتاح، لكنه أفرد الباب هاهنا لأن الروایتين الأوليين دلّتا على ما يقرأ بعد الافتتاح صراحة، وههنا لم يثبت الحكم إلا بقريئة المقام، وعلى هذا فالروايات الثلاثة (٢) بأسرها دالة على ما يقرأ بعد التكبير، ولا يبعد (٣) أن يقال إن الباب معقود لبيان ذكر التناء قبل القراءة لا غير

الحديث على تعيينه، ومفاد قوله باب ما يقول إن الباب لبيان تعيين ذلك المقول، والله أعلم، انتهى. ولا يبعد عندي أن الإمام البخاري ترجم بما يقرأ بعد التكبير وذكر بعد ذلك ثلاث روايات إحداهن في الفاتحة، والثانية في الدعاء، ولما كانت الفاتحة واجبة والدعاء سنة قدم الأولى على الثانية، والرواية الثالثة في ضم السورة ولما كان ضم السورة بعد الفاتحة حتما فصل بينهما بالباب تنبيها على تأخر السورة عن الفاتحة، والثلاثة داخلة فيما يقرأ بعد التكبير، وترجم صاحب التيسير على حديث الكسوف باب العمل في الصلاة، ثم قال لم يذكر في بعض النسخ الترجمة أصلا، وفي بعضها ذكر الترجمة المذكورة، وهو أيضا لا يناسب، انتهى. قلت: وهذا ظاهر لأن باب العمل في الصلاة يأتي في عله ١٢.

(١) وهذا التوجيه غير توجيه الكرماني والمعنى فهذه ثلاثة توجيهات باعتبار الإطالة فتأمل ١٢.

(٢) وهذا التوجيه غير التوجيه الذي تقدم في كلام شيخ الهند رحمه الله ١٢. (٣) كتب الشيخ هذا الكلام في هامش تقريره وأراد أن يذكر توجيهه فلم يوفق له، ولا يبعد أنه أراد أن يكتب ما تقدم قريبا من تقرير مولانا الشيخ حسين على من ترجيح التناء على الدعاء، أو يقال إن مراد الشيخ رحمه الله أن ذكر الإمام البخاري حديث أسن المذكور إشارة إلى الاحتجاج سبحانه اللهم، وإن

قوله : (أى رب (١) وأنا معهم) أى أتعذبهم وأنا معهم ، وقد قلت (٢) وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ، وإنك صادق الوعد .

قوله : (فتناولت منها عنقودا) المناولة الأخذ باليد ، والمراد بقوله أخذت (٣) منها إفرازاه عن موضعه ليربهم ويطعمهم ، فكأنه أخذه بيده أى وضع عليه يده ، ثم رفعها عنه وتركه ، ويمكن أن يكون المراد بقوله تناولت إرادة المناولة وقصده

المراد فى حديثه المذكور كانوا يفتحون بالحمد لله رب العالمين افتتاح القراءة لا افتتاح الدعاء ، فإن افتتاح الدعاء بسبحانك اللهم فى حديث أنس رضى الله عنه ثابت ، قال الموفق : وكان مالك لا يراه بل يكبر ويقرأ لحديث أنس ، ولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستفتح به ، وعمل به الصحابة ، وكان عمر رضى الله عنه يستفتح به فى صلاته يجهر به لسمعه الناس ، وعبد الله بن مسعود ، وحديث أنس أراد به القراءة ، وهذا مثل قول عائشة رضى الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، ويتعين حمله على هذا لأنه قد ثبت عن الذين روى عنهم أنس الاستفتاح بما ذكرنا ، ثم قال : ولنا ما روت عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استفتح الصلاة قال سبحانك اللهم الحديث رواه أبو داود وغيره ورواه أنس ، وإسناد حديثهم ثقات ، رواه الدارقطني ، انتهى مختصراً . فإن قيل : هذا بعيد جداً ، قلت إنهم أخذوا بذلك فى تراجم الإمام ، كما تقدم فى الأصل الثامن والأربعين ١٢ .

(١) قال الحافظ : كذا الأكثر همزة الاستفهام بعدها واو عاطفة ، وهى على مقدر ، وفى رواية بحذف الهمزة وهى مقدرة ، انتهى . قال الكرماني : همزة الاستفهام وفتح الواو عطف على مقدر بعد الهمزة يدل على السياق ، انتهى . وإلى ذلك المقدر أشار الشيخ بقوله : أتعذبهم ، ١٢ .

(٢) فى سورة الأنفال ١٢

(٣) أراد الشيخ بذلك الجمع بين قوله تناولات ، وقوله لو أخذت ، قال الكرماني :

(باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة)

لما كان جواز^(١) الرفع إلى الإمام يجوز الرفع إلى السماء لكونهما متقاربين ، وفي جهة دفع ذلك بأن مناط الجواز هو الحاجة وإصلاح الصلاة لكن الغالب في رفع البصر إلى الإمام لما كان هو الإصلاح ، وفي رفعه إلى السماء غيره أطلق الأمر والنهي فيهما مع أن الرفع إلى السماء لو كان مفيداً كالنهي صلى الله عليه وسلم

إن قلت التناول هو الأخذ فكيف أثبت الأخذ أولاً حيث قال تناولت ، ونفي ثانياً حيث قال لو أخذته ، قلت : التناول هو التكلف في الأخذ وإظهاره لا الأخذ حقيقة ، أو المراد تناولت لنفسى ولو أخذته لكم ، أو الإرادة مقدرة أى فأردت التناول ، فإن قيل لم لم يبين سبب الأمر الآخر وهو التكميم ، قلت : اختصر الحديث وقد ذكر سببه في سائر المواضع ، وهو دنو فارجهم ، وقيل لم يأخذ العقود لأنه كان من طعام الجنة ، وهو لا يفنى ، ولا يجوز أن يؤكل في الدنيا إلا ما يفنى ، لأنه تعالى خلقها للفناء فلا يكون فيها شيء من أمور البقاء ، انتهى ١٢٠ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل البابين على الجواز والكراهة وهو ظاهر سياق البابين إذ ذكر الإمام البخارى في الاول رفع البصر إلى الإمام ، وفي الثانى رفعه إلى السماء على منوال واحد ، ولما ذكر في الاول روايات الإباحة ، وفي الثانى روايات الكراهة ، فكلام الشيخ قدس سره واضح جداً ، لكن الأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه أشار في الباب الاول إلى مسألة خلافية لكونها أجدر بتراجم البخارى ، قال الحافظ : في الباب الاول قال ابن بطال : فيه حجة لما لك أن نظر المصلى يكون إلى جهة القبلة ، وقال الشافعى والكوفيون : يستحب أن ينظر إلى موضع سجوده لأنه أقرب للخشوع ، وورد في ذلك حديث أخرجه سعيد بن منصور من

مرسل محمد بن سيرين ، ورجاله ثقات ، وأخرجه البيهقي موصولا ، وقال المرسل هو المحفوظ ، وفيه أن ذلك سبب نزول قوله تعالى : « والذين هم في صلاتهم خاشعون » انتهى . وقال العيني : قال مالك ينظر أمامه ، وليس عليه أن ينظر إلى موضع سجوده وهو قائم ، قال : وأحاديث الباب تشهد له لأنهم لو لم ينظروا إليه عليه السلام ما رأوا تأخره حين عرضت عليه جهنم ، ولا رأوا اضطراب لحيت ولا رأوا تناوله فيما تناوله ، ومثل هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم : إنما جعل الإمام ليؤتم به ، لأن الائتمام لا يكون إلا بمرآة حركاته في خفضه ورفعته ، انتهى مختصراً . وقال ابن كثير في التفسير : استدل المالكية بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » على أن المصل ينظر أمامه لا إلى موضع سجوده كما ذهب إليه الشافعي وأحمد وأبو حنيفة ، وقال للمالكية : لو نظر إلى موضع سجوده لاحتاج أن يتكف ذلك بنوع من الانحناء ، وهو يناق كال القيام ، وقال بعضهم ينظر المصل في قيامه إلى صدره ، وقال شريك القاضي : ينظر المصل في قيامه إلى موضع سجوده كما قال جمهور الجماعة ، لأنه أبلغ في الخضوع وأكثر في الخشوع ، وقد ورد به الحديث ، انتهى . وقال الموفق : يستحب للمصل أن يجعل نظره إلى موضع سجوده ، وقال أحمد : الخشوع في الصلاة أن يجعل نظره إلى موضع سجوده ، وروى ذلك عن مسلمة بن يسار وقتادة ، وحكى عن شريك أنه قال : ينظر في حال قيامه إلى موضع سجوده ، وفي ركوعه إلى قدميه ، وفي حال سجوده إلى أنفه ، وفي حال التشهد إلى خبزه ، وقد روى أبو طالب العشاري في الأفراد قال قلت : يا رسول الله أين أجعل بصري في الصلاة ؟ قال : موضع سجودك ، قلت : يا رسول الله إن ذلك لشديد إن ذلك لا أستطيع ، قال في المكتوبة إذأ ، انتهى . وما حكى من التفصيل عن شريك بذلك جزم صاحب الدر المختار ، وزاد وإلى منكبه الأيمن

والأبسر عند التسليم الأولى والثانية لتحصيل الخشوع ، قال ابن عابدين :
علة للجميع لأن المقصود الخشوع وترك التكلف ، فإذا ترك صار ناظرًا
إلى هذه المواضع قصد أولًا ، وفي ذلك حفظ له عن النظر إلى ما يشغله ،
والمقول في ظاهر الرواية أن يكون منتهى بصره في صلاته إلى محل سجوده كما في
المضمرات ، وعليه اقتصر في الكنز وغيره ، وهذا التفصيل من تصرفات المشايخ
كالطحاوي ولاكرخي وغيرهما ، انتهى . وأما المسألة الثانية وهي النظر إلى السماء ،
فقد قال ابن بطلال أجمعوا على كراهة رفع البصر في الصلاة ، واختلفوا فيه خارج
الصلاة في الدعاء فكرمه شريح وطائفة ، وأجازه الأكثرون ، لأن السماء قبله
الدعاء كما أن الكعبة قبله الصلاة ، قال عياض : رفع البصر إلى السماء في الصلاة
فيه نوع إعراض عن القبلة ، وخروج عن هيئة الصلاة ، كذا في الفتح ، وفي فيض
البارى أنه دار البحث فيهم في رفع البصر عند الدعاء خارج الصلاة فأجازه الشيخ
عابد السندی في رسالته في هذا الموضوع ، وكذلك قال الدواني إنه لا غائلة في
كون السماء قبله للدعاء ، والشيخ عابد السندی من شيوخى بواسطتين لأن الشيخ
محمود الحسن قدس سره قد استجاز من الشاه عبد الغنى قدس سره ، وهو من
تلامذة السندی ، انتهى . قلت : وهو كذلك لهذا الحقير فإن شيخى وسيدى
مولانا الشيخ خليل أحمد قدس سره أيضا قد استجاز من الشاه عبد الغنى كما في مقدمة
البذل والأوجز ، وقال الكرمانى قوله : لتخطفن بفتح الفاء ولنظ المحبول يعنى .
لا يخلو الحال عن أحد الأمرين إما الانتهاء عنه وإما العمى ، وهو تهديد عظيم
ووعيد شديد ، فإن قلت فيلزم منه أن يكون حراما ، قلت : لولا الإجماع على عدم
حرمة لوجب القول بذلك لحمل على الكراهة ، انتهى . قال الحافظ : وأفرط
ابن حزم فقال يبطل الصلاة ، زاد العيني وقال ابن حزم : لا يعمل ذلك ، وبه قال
قوم من السلف ، وقال ابن بطلال وابن التين : أجمع العلماء على كراهة النظر إلى

السماء في الصلاة لهذا الحديث ولروايات أخر في الباب ذكرها المعنى، وقال الموفق :
ويكره رفع البصر لما روى البخارى عن أنس فذكر حديث الباب ولم يقيده
بالدعاء وغيره ، وقال الحافظ : اختلف في المراد بذلك ، فقيل هو وعيد ،
وعلى هذا فالفعل المذكور حرام ، وقيل المعنى أنه يمتنع على الأبصار من
الأنوار التي تنزل بها الملائكة على المصلين كما في حديث أسيد بن حضير
الآتى في فضائل القرآن إن شاء الله تعالى ، أشار إلى ذلك الداودى ونحوه في جامع
حامد بن سلمة عن أبي بجز أحد التابعين ، انتهى . والحديث الذى أشار إليه الحافظ
سيأتى في باب زول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن ، ولا يبعد عندى أن
يقال إن هذا الاحتمال الآخر الذى ذكره الحافظ يحتمل أن يكون صارقا للنهي
عن التحريم إلى الكراهة . ثم الوارد في حديث الباب يرفعون أبصارهم إلى السماء
في صلاتهم مطلق ، قال الحافظ : زاد مسلم من حديث أبي هريرة عند الدعاء ،
فإن حل المطلق على هذا المقيد اقتضى اختصاص الكراهية بالدعاء الواقع في
الصلاة ، وقد أخرجه ابن ماجه وابن حبان من حديث ابن عمر بغير تقييد ،
ولفظه : لا ترفعوا أبصاركم إلى السماء يعنى في الصلاة ، وأخرجه بغير تقييد أيضا
مسلم من حديث جابر بن سمرة والطبرانى من حديث أبي سعيد الخدرى وكعب بن
مالك ، وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن سيرين كانوا يلتفتون في صلاتهم حتى نزلت :
« قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون » ، فأقبلوا على صلاتهم ونظروا
أمامهم وكانوا يستحبون أن لا يجاوز بصر أحدهم موضع سجوده ، وصلة الحاكم
بذكر أنى هريرة فيه ورفعته إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال في آخره : فطأطأ
رأسه ، انتهى . وتعبه المعنى فقال قوله : إن حل المطلق على المقيد إلخ ليس الأمر
كذلك بل المطلق يجرى على إطلاقه والمقيد على تقييده ، والحكمة عام في الكراهة

حين انتظر تحويل^(١) القبلة جاز ، والرفع إلى الإمام لو لم يكن مفيداً كمن أخذ ينظر إلى ثوبه ووعامته لم يكن جائزاً ، ثم إن رفع البصر إلى الإمام قد يجب لعارض كالاصم انهم بغيره فإنه لا بد له من الرفع إلى إمامه ليكون من حاله على بصيرة ، سيما إذا لم يكن معه غيره .

سواء كان رفع بصره في الصلاة عند الدعاء أو بدونه ، والدليل عليه ما رواه الواحدى في أسباب النزول عن محمد عن أبي هريرة أن فلانا كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت والذين هم في صلاتهم خاشعون ، ورفع البصر في الصلاة مطلقاً يتأني الخشوع الذى أصله السكون ، انتهى ١٢ .

(١) ظاهره نظره صلى الله عليه وسلم في الصلاة إلى السماء ولم أجد بعد نصاً في رواية ، نعم يستأنس ذلك من قوله عز اسمه قد نرى قلبك وجهك في السماء الآية ، قال السيوطى في الدر في تفسير هذه الآية : أخرج ابن ماجه عن البراء قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ثمانية عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى إلى بيت المقدس أكثر قلب وجهه في السماء ، الحديث . وفى أبى داود عن ابن عبد الله بن سلام عن أبيه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس يتحدث يكتر أن يرفع طرفه إلى السماء ، فهذا وإن لم يكن في صلاة لكنه يدل على كثرة نظره إلى السماء لانتظار الوحى في تحويل القبلة ، وقد ورد التفاته صلى الله عليه وسلم في الصلاة يمينا وشمالا لعوارض ، وقد أخرج أبو داود : من حديث سهل بن الحظلية قال : ثوب بالصلاة يعنى صلاة الصبح فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى وهو يلتفت إلى الشعب ، قال أبو داود : وكان أرسل فارساً إلى الشعب من الليل يحرس فإن كان ذلك الالتفات لانتظار الفارس ، وقد قال صلى الله عليه وسلم في الالتفات : إنه اختلاس من الشيطان فأى مانع من النظر إلى السماء في انتظار الوحى ١٢ .

(باب '١' الالتفات فى الصلاة)

هذا أيضا^(١) تقييد وتفسير لما تقدم قريبا من أن الالتفات المذكور من قبل المرخص فيه هو الذى يتضمن إصلاحا وإلا فهو اخلاص شيطان ينقص به أجره وثوابه .

(١) الأوجه عندى أن الإمام البخارى أطلق الترجمة ولم يحرم فيه بشئ. لوسع الاختلاف فى حكم الالتفات كما سيأتى قريبا ، وذكر الإمام فيه روايتين : الأولى دالة على المنع لكونه اختلاصا من الشيطان ، والثانية على الجواز لنظره صلى الله عليه وسلم إلى الخيصة ، فالترجمة عندى من الأصل الرابع من أصول التراجيم ، وقال الحافظ : لم يبين المؤلف حكمه لكن الحديث الذى أورده دال على الكراهة وهو إجماع لكن الجمهور على أنها للتنزيه ، وقال المتولى : يحرم إلا لضرورة وهو قول أهل الظاهر ، وورد فى كراهة الالتفات صريحا على غير شرطه عدة أحاديث ذكرها الحافظ ، وأكثر الروايات فى ذلك العبنى ، وبسط الكلام على أنواع الالتفات فى الأوجز ، وحاصله أن الالتفات ثلاثة أنواع : الأول بالنظر وهو جائز عند الكل لكن الأولى تركه لأنه يتنافى الحشوع ، والثانى بتحويل الوجه فهو مكروه عند الكل إلا لضرورة ، والثالث بتحويل الصدر مفسد عند الحنفية والشافعية ، وقالت المالكية كما فى الشرح الكبير : كره التفات يميناً وشمالاً ولو بجمع جسده حيث بقيت رجلاه للقبلة بلا حاجة ، وإلا فلا كراهة ، وعند الحنابلة كما فى نيل المآرب وغيره محل الكراهة إذا كان الالتفات بلا حاجة كخوف ومرض ، والمراد بالالتفات الذى يكره ولا تبطل به الصلاة إذا لم يستدبر بجملة ويستدبر القبلة ، ويبطلها استدبار القبلة حيث شرط استقبالها ، انتهى .

مابى الأوجز ١٢ .

(٢) ففرض المصنف عند الشيخ قدس سره بذكر حديث الاختلاص بعد

(باب وجوب^(١) القراءة للإمام والمأموم في الصلوات إلخ)

الابواب السابقة لإشارة إلى أن ما تقدم من رفع البصر إلى الإمام وغيره مقيد بالضرورة وإلا فهو اختلاس من الشيطان ١٢ .

(١) الأوجه عندى أن هذا الباب بمنزلة الكتاب لأبواب القراءة الآتية كلها فإستأنى من الأبواب شرح وتفصيل لهذا الباب بمنزلة الباب في الباب ، وهذا مما لا بد منه لئلا يرد ما أوردوا على بعض الأبواب الآتية من أنه لا حاجة لهذا الباب كما قالوا في باب القراءة في المغرب وفي باب الجهر في المغرب وغير ذلك من الأبواب فإنهم ليسوا بأبواب مستقلة بل تفصيل للقراءة في الصلوات كلها وما يجهر وما يخافت ، وقال الحافظ : لم يذكر المنفرد لأن حكمه حكم الإمام ، وذكر السفر لئلا يتخيل أنه يترخص فيه بترك القراءة كما رخص فيه بحذف بعض الركعات ، وقوله ما يجهر وما يخافت بضم أول كل منهما على البناء للجھول ، وتقدير الكلام وما يجهر به وما يخافت به لأنه لازم فلا ينهى منه . قال ابن رشيد : وما يجهر معطوف على قوله في الصلوات لا على القراءة ، والمعنى وجوب القراءة فيما يجهر فيه وبخافت أى أن الوجوب لا يختص بالسرية دون الجهرية خلافاً لمن فرق في المأموم ، انتهى . كذا قال ، ولو قال بدله : خلافاً لمن فرق بين الجهرية والسرية كابن عباس كان أوفق لسباق الإمام البخارى ، وأعجب منه ما قال القسطلانى : باب وجوب القراءة للإمام والمأموم إلخ ، هذا مذهب الجمهور خلافاً للحنفية حيث قالوا لا تجب على المأموم لأن قراءة الإمام قراءة له ، انتهى . وليت شعري كيف صدر مثل هذا الكلام من مثل العلامة القسطلانى فإن عدم وجوب القراءة على المقتدى مذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد مع الاختلاف بينهم في تدبها للمقتدى ، ولا تجب القراءة على المقتدى إلا في قول واحد من أقوال

الإمام الشافعى كما بسط فى الأوجز ففيه أن لا يقرأ خلف الإمام مطلقا لا فى الجهرية ولا فى السرية عند الخفية قولاً واحداً ، وبه قال ابن وهب وأشباه من المالكية، وبه قال الثورى وأحمد فى رواية، وبه قال جماعة من التابعين بسط أسماؤهم فى الأوجز . ومذهب الإمام مالك أن لا يقرأ فى الجهرية ويستحب فى السرية ، قال الباجى من أكابر المالكية إن الأفضل أن يقرأ فيما يسر فيه الإمام ليفرغ نفسه فى الصلاة بالقراءة وذكر الله ولا يتفرغ الوسواس فإن ترك القراءة فلا شئ عليه لأن الإمام يحملها ، وقال أيضاً إن قرأ المأموم خلف الإمام حال جهره فبئس ما صنع ولا تبطل صلاته ، وروى عن قوم أن صلاته باطلة ، وقد روى ذلك عن الشافعى ، انتهى . وكذا قال الشافعى بالعراق إنه يقرأ فيما أسر لا فيما جهر كذا فى التمهيد ، وفى مختصر المزنى إذا أسر قرأ من خلفه وإذا جهر لا يقرأ ، قال المزنى : وقد روى أصحابنا عن الشافعى أنه قال يقرأ من خلفه وإن جهر بأم القرآن ، انتهى . ومذهب الإمام أحمد كما فى الروض المربع لا قراءة على مأموم أى يتحمل الإمام عنه قراءة الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم : من كان له إمام فقرأته له قراءة ، رواه أحمد ، وتستحب للمأموم أن يقرأ فى إسرار إمامه أى فيما لا يجر فيه الإمام ، وفى سكوته أى سكاته ، وفيما إذا لم يسمعه لبعده ، انتهى . وقد عرفت من ذلك أن وجوب القراءة على المؤتم ليس إلا قول واحد من أقوال الشافعى ، ومع القول بالوجوب يسقط عنده بمواضع ، فى الأنوار وحواشيه من فقه الشافعية يجب قراءة الفاتحة على الإمام والمأموم والمفرد فى السرية والجهرية فى كل ركعة إلا فى ركعة المسبوق فإنه يتحملها عنه الإمام ، وفى معنى المسبوق كل من تخلف عن الإمام لعذر كزحمة ونسيان وبطل حركة بأن لم يقم من السجود إلا والإمام ماو للركوع ، وحيث يتصور سقوط الفاتحة عن سائر الركعات ، انتهى ملخصا

من الأوجز . وقال الموفق : قال أحمد : ما سمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول إن الإمام إذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلاة من خلفه إذا لم يقرأ ، وقال هذا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين (*) ، وهذا مالك في أهل الحجاز ، وهذا الثوري في أهل العراق ، وهذا الأوزاعي في أهل الشام ، وهذا الليث في أهل مصر ما قالوا لرجل صلى وقرأ إمامه ولم يقرأ هو ، صلاته باطلة ، وحديث عبادة محمول على غير المأموم ، وكذلك حديث أبي هريرة وقد جاء مصرحاً به رواد الخلال بإسناده عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : كل صلاة لا يقرأ فيها بأمر القرآن فهي خداج إلا أن تكون وراء الإمام ، انتهى وبعد هذا كله فتدبر ثانياً قول العلامة القسطلاني : هذا مذهب الجمهور خلافاً للحنفية ، فإن الجمهور عندهم اسم لمن هو على مسلكهم وإن كانت شذوذة قليلة . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم بوجوب القراءة مطلقاً ولم يبوب في صحيحه ترجمة لفاتحة الكتاب خاصة مع تخريجه رواية عبادة بن الصامت الآتية قريباً ، ومن عادته المعروفة أنه يترجم على رواية واحدة عدة أبواب لمسائل مختلفة تخرج من تلك الرواية ، فظاهر صنيعه أنه مال في تلك المسألة إلى قول الحنفية إن الفرض مطلق القراءة وهي رواية لأحمد والآخرى له وهو مذهب الإمامين مالك والشافعي أن الفرض قراءة الفاتحة خاصة ، قال مولانا الشيخ أنور في الفيض : عزم المصنف في الترجمة بالأنواع كلها وجهر به ولم يتسكع في حق المقتدى بحرف وأخفاء مع أن جملة الخبر وعط النظر هو ذلك لا غير ، وهذا يدل على أن في النفس منه شيء ولو كان هناك منصف لسكنى له صنيع المصنف رحمه الله تعالى وشفاه في هذا الباب فإنه مع شغفه بإيجاب الفاتحة على المقتدى لم يحد إلى إثباته سيلاً وذلك لأن قوله صلى الله عليه وسلم :

استدل^(١) على مدعاه بأن الوارد مطلق عن تقييد بشئ من الصلوات أو المصلين

ولا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، لم يقم عنده دليل على الإيجاب وإلا لجهر به على عادته إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) وجه الشيخ قدس سره توجيهها كلياً لتطابق الترجمة بالروايات بأن الإمام البخارى أخذ في هذا الباب الاستدلال بالعموم، وهو أصل مطرد عند الإمام البخارى، وهو الأصل الحسن من أصول التراجم، وعلى هذا لا يحتاج إلى التوجه في الروايات وإبداء الاحتمالات كما حكى الحافظ في الحديث الأول مثلاً إذ قال قال ابن بطال: وجه دخول حديث سعد في هذا الباب أنه لما قال وأركد وأخف أعلم أنه لا يترك القراءة في شيء من صلاته، وقد قال: إنها مثل صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، واختصره الكرماني فقال: ركود الإمام يدل على قراءته عادة، قال ابن رشيد ولهذا أنبع البخارى في الباب الذي بعده حديث سعد بحديث أبي قتادة كالمفسر له. قال الحافظ: وليس في حديث أبي قتادة هنا ذكر القراءة في الآخرين، نعم: هو مذكور من حديثه بعد عشرة أبواب وإنما تتم الدلالة على الوجوب إذا ضم إلى ما ذكر قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي، فيحصل التطابق بهذا لقوله: «القراءة للإمام» وما ذكر من الجهر والخافتة، وأما الحضر والسفر وقراءة المأموم فن غير حديث سعد مما ذكر في الباب، وقد يؤخذ السفر والحضر من إطلاق قوله صلى الله عليه وسلم فإنه لم يفصل بين الحضر والسفر، وأما وجوب القراءة على الإمام فن حديث عبادة في الباب، ولعل البخارى اكتفى بقوله صلى الله عليه وسلم للشيء صلاته، وهو ثالث أحاديث الباب «وافعل ذلك في صلاتك، كلها، وبهذا التقرير يندفع اعتراض الإسماعيلي وغيره حيث قال: لا دلالة في حديث سعد على وجوب القراءة وإنما فيه تخفيفها في الآخرين عن الأولين، انتهى. فاختار الحافظ لإثبات الحضر والسفر هو الذي اختاره الشيخ في جميع أجزاء الترجمة

ثم إن^(١) الحسن وزفر ذهباً إلى إيجاب القراءة في ركعة من الفريضة ، والحنفية في اثنتين ، ومالك في الثلاث ، والشافعي رحمه الله في الأربع ، وهو الذي قصد المؤلف إثباته ، وأنت تعلم أنه غير ثابت ، نعم غاية ما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فيها كلها ونحن لا ننكر ذلك ، وإنما النزاع في إثبات ركنيتها فكان دواءه على القراءة كدوامه على الأذان والإقامة وغيرهما من السنن ، فليهم إثبات أن القراءة ركن تفسد الصلاة لعدمها .

والذي إليه مال الحافظ من إثبات الترجمة بمجموع الأحاديث ، فهذا هو الأصل الواحد والثلاثون من أصول التراجع ، وقال القسطلاني : قوله أخف في الآخرين ليس المراد حذف أصل القراءة فكأنه قال احذف الركود والركود يدل على القراءة عادة ، وهذا يدل لقوله في الترجمة وجوب القراءة للإمام ولا دلالة فيه لوجوب قراءة المأموم ، ولا خلاف في وجوب قراءة الفاتحة وإنما الخلاف في أنها فرض ، فإن أراد من القراءة غير الفاتحة فالركود لا يدل على الوجوب ، وجبت فالإشكال في المطابقة باق ، انتهى . وهذا الكلام مع كونه مبنيًا على مسلك الشافعية لم يذهب في التطابق بالترجمة في شيء ، وأخذ القسطلاني كلامه من الكرماني إذ قال : إن قلت ما وجه تعلقه بالترجمة ؟ قلت : وجهه أن ركود الإمام يدل على قراءته عادة فهو دال على بعض الترجمة ، ولا خلاف في وجوب الفاتحة وإنما الخلاف في فرضيتها ، وإن أراد البخاري من القراءة قراءة سورة غير الفاتحة فالركود لا يدل على وجوبها إلا أن يقال فعله صلى الله عليه وسلم في الصلاة دليل الوجوب ما لم يعارضه ما يدل على أنه ندب لقوله صلى الله عليه وسلم وصلوا كما رأيتموني أصلي ، وإن أراد أعم منهما فهو واجبة على الإمام بالإجماع ، انتهى . ولأجل هذه الإيرادات استراح الشيخ قدس سره بالتطابق بالمعوم إذ هو أصل من أصول تراجمة ١٢ .

(١) مكذبا في الهداية وغيره من كتب الفقه ، واختلفت الروايات عن الأئمة كما

قوله : (فأرسل معه رجلاً) وكان ذلك لفوائد لا لتحقيق الحال لأنه كان على ثقة من حاله (١) سعد ، منها أنه إذا وكل الأمر في سعد وهو من العشرة المشهورة إلى تحقيق حاله حتى لو ثبت عليه الدعوى جوزى عليها كان ذلك ردعا للأعمال بأمر من هو مثله أو دونه ، بأن عمر رضى الله عنه لما فعل به ذلك ولم يتركه على اعتباره فكيف بنا إذا بلغت إليه منا شكاية ، ومنها أن ذلك كان أصيب للواشين الذين شكوه ولغيرهم عن يسير سيرهم فلا يقدم أحد بعد ذلك على شكاية أحد من العمال والأئمة إلا إذا كان صادقاً فيما يدعيه ويبلغه إليه ، ومنها أن في تحقيق الأمر دفعا لتهمة الرعاية عن نفسه ، فلا يقول أحد من يخالف أو يوافق إنه ترك سعداً لئلا له من الأخوة والألفة به ، ولم يحقق الأمر حتى لا يثبت عليه شيء مما نسب إليه إلى غير ذلك ، والله أعلم بالصواب .

في المطولات ، ومرجح مذاهم كما في الأوجز أن الشافعية قالوا بوجودها في كل ركعة ، وهو رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة ، وهو المصحح عند الحنابلة كما في المغنى ، وروايتهم الأخرى وهو مشهور مذهب الحنفية لإجماعها في الركعتين وبه قال الثوري ، واختلفت الروايات عن الإمام مالك جداً ، والمشهور عنه إجماعها في كل ركعة إلا أنه لو سها في ركعة واحدة تصح صلاته ويسجد للسهو كما في البابى ، وبهذا أخذ من قال بركنية الفاتحة في الثلاثة عديم كذا في الأوجز ١٢ .

(١) قال الكرماني : وقول عمر رضى الله عنه ذلك الظن بك يدل على أنه لم يقبل الشكاية ، وقد صرح بذلك حين قال لم أعزله عن عجز ولا خيانة ، انتهى . وقال القسطلاني : بعث معه رجلاً هو محمد بن مسلمة أو رجلاً فيحتمل أن يكونوا محمد بن مسلمة ومليح بن عوف السلي وعبد الله بن أرقم ، والشك من الراوى وهذا يقتضى أنه أعاده إلى الكوفة ليحصل للكشف عنه محضرته لكونه أبعد

قوله : (قام رياء ومهمة) يعنى بذلك قيامه (١) مقامه هذا ليعلم الناس اجترأه على إظهار الحق وأنه لا يأخذه في الله لومة لائم حتى إنه لم يثنيه عن مقاله هذه خوف سعد والاستحياء منه مع أنه كان أميراً عليهم حقيقاً بالرعاية فن ترك في مقابلة الحق كان أحرص على إظهار الحق .

من التهمة ، انتهى . وقال العيني : أرسل معه رجلاً هو محمد بن مسلمة بن خالد الحارثي فيما ذكره الطبري وسيف ، وحكى ابن التين أن عمر رضى الله عنه أرسل في ذلك عبد الله بن أرقم ، وروى ابن سعد من طريق ملبع بن عوف قال : بعث عمر محمد بن مسلمة وأمرني بالمسير معه وكنت دليلاً بالبلاد فهؤلاء الثلاثة نفر ، وأقل الجمع ثلاثة فيحتمل أن يكون هؤلاء الرجال هم الثلاثة ، انتهى . وذكر أيضاً في موضع آخر وفي رواية ابن عينة فبعث عمر رضى الله عنه رجلين ، انتهى . فيحتمل عندي أنه لم يعد في هذه الرواية ملبعاً لأنه كان دليلاً ، ثم قال العيني : وفي الحديث جواز عزله وإن لم يثبت عليه شيء إذا اقتضت لذلك المصلحة ، قال مالك قد عزل عمر رضى الله عنه سعداً وهو أعدل من يأتي بعد إلى يوم القيامة ، والذي يظهر أنه عزله حسباً لمادة الفتنة ، وفي رواية سيف قال عمر رضى الله عنه لولا الاحتياط وأن لا يبتقى من أمير مثل سعد لما عزلته ، وقبل عزله إيثاراً لقربه منه لكونه من أهل الشورى ، قال الكرماني : وفي الحديث أن الوالي إذا شكى منه يعزل إذا رأى الإمام صلاحاً وإن كذب عليه في الشكاية لئلا يبتقى عليهم أمير وفيهم من يكرمه لأنه ربما أدى ذلك إلى ما تسوء عاقبته ، وقول عمر رضى الله عنه ذلك الظن بك يدل على أنه لم يقبل الشكاية ، انتهى . قال الحافظ : ذكر سيف والطبري أن رسول عمر رضى الله عنه بذلك محمد بن مسلمة قال : وهو الذي كان يقتص آثار من شكى من العمال في زمان عمر رضى الله عنه ١٢ .

(١) أى قيامه في هذا الموضع ، قال الحافظ : أى ليراه الناس ويسمعه

فيشبهوا ذلك عنه فيكون له بذلك ذكر ، انتهى . وقال أيضا في باب الرياء والسمعة ، الرياء بكسر الراء وتخفيف التحتانية والمد مشتق من الرؤية ، والمراد به إظهار العبادة لقصد رؤية الناس لها فيحمدوا صاحبها ، والسمعة بضم السين المهملة وسكون الميم مشتق من سمع ، والمراد بها نحو ما في الرياء لكنها تتعاق بحاسة السمع ، والرياء بحاسة البصر ، وقال الغزالي : المني طاب المنة في قلوب الناس ، انتهى . وقال القسطلاني : علق سعد الدعاء بشرط كذبه أو كون الحامل له على ذلك الغرض الديني فراعى الإنصاف والعدل رضي الله عنه ، انتهى . قال الحافظ : وكان سعد معروفا بإجابة الدعوة ، وروى الطبري من طريق الشعبي قيل لسعد : متى أصبت الدعوة ؟ قال : يوم بدر قال النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم استجب لسعد ، وروى الترمذي وابن حبان والحاكم من طريق قيس بن أبي حازم عن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اللهم استجب لسعد إذا دعاك ، وقال أيضا يحتمل أن يكون سعد لم يطلب حقه منهم أو عفا عنهم واكتفى بالدعاء على الذي كشف قناعه في الافتراء عليه دون غيره فإنه صار كالمنفرد بأذيته ، وقد جاء في الخبر من دعا على ظاله فقد انتصر فلمله أراد الشفقة عليه بأن عجل له العقوبة في الدنيا فاتصر لنفسه وراعى حال من ظله لما كان فيه من وفور الديانة ، ويقال إنما دعا عليه لكونه انتهك حرمة من صحب صاحب الشريعة وكأنه قد انتصر لصاحب الشريعة ، وفيه جواز الدعاء على الظالم المعين بما يستلزم النقص في دينه ، وليس هو من طلب وقوع المعصية ولكن من حيث أنه يؤدي إلى نسكابة الظالم وعقوبته ، انتهى . قال القسطلاني : إنما ساء لسعد أن يدعو على أخيه المسلم بهذه الدعوات لأنه ظله بالافتراء عليه ، فإن قلت إن الدعاء بمثل هذا يستلزم تني المسلم وفعو المسلم في المعاصي . أجيب بأن ذلك جازم من حيث

(باب (١) القراءة في الظهر)

أنه يؤدي ذلك إلى نكايه الظالم وعقوبته كتمنى الشهادة المشروع وإن كان حاصله
تمنى قتل الكافر للمسلم، وهو معصية ووهن في الدين لكن الغرض من تمنى ثوابها
لأنفسها، وقد وجد ذلك في دعوات الأنبياء عليهم السلام كقول نوح عليه السلام
«ولا تزد الظالمين إلا ضلالا»، وإنما نلت عليه الدعوة لأنه نلت في نفي الفضائل عنه
لأسيما الثلاث التي هي أصول الفضائل، انتهى. قال العيني: والحكمة في هذه
الدعوات الثلاث أن أسامة المذكور نفي عن سعد الفضائل الثلاث التي هي
أصول الفضائل وأهمات الكمالات وهي الشجاعة التي هي القوة الفضائية حيث
قال: لا يسير بالسرية، والعفة التي هي كمال القوة الشهوانية حيث قال: لا يقسم
بالسوية، والحكمة التي هي كمال القوة العقلية حيث قال: ولا يعدل في القضية،
فالثلاثة تتعلق بالنفس والمال والدين، فقابل سعد هذه الثلاثة بثلاثة مثلاً، فدعا
عليه بما يتعلق بالنفس وهو طول العمر، وبما يتعلق بالمال وهو الفقر، وبما يتعلق
بالدين وهو الوقوع في الفتن، والمراد بقوله أطل عمره أن يطول في غاية بحيث
يرد إلى أسفل السافلين، ويصير إلى أرذل العمر وتضعف قواه ويتشكس
في الخلق محنة لا نعمة، أو مراده طول العمر مع طول الفقر، وهذا أشد
ما يكون في الرجل، ويحصل الجواب بذلك عما قبل الدعاء بطول العمر دعاء له
لا دعاء عليه، انتهى ١٢.

(١) قال الحافظ: هذه الترجمة والتي بعدها يحتمل أن يكون المراد بهما إثبات
القراءة فيهما وأنها تكون سرا إشارة إلى من خالف في ذلك كابن عباس، ويحتمل
أن يراد به تقدير المقروء أو تعيينه، والاول أظهر لكونه لم يتعرض في البابين
لإخراج شيء مما يتعلق بالاحتمال الثاني، وقد أخرج مسلم وغيره في ذلك أحاديث
مختلفة وجمع بينها بوقوع ذلك في أحوال متغيرة إما لبيان الجواز أو لغير ذلك

دلالة الرواية (١) على الترجمة على تقدير نسخة العشي ظاهرة، وعلى النسخة

من الأسباب، واستدل ابن العربي باختلافها على عدم مشروعية سورة معينة في صلاة معينة، وهو واضح فيما اختلف لافيها لم يختلف كنزيل (ومل أني) في صبح الجمعة، انتهى. وما حكى الحافظ عن ابن عباس هو المعروف من مذهبه، واختلفت الروايات عنه كما سيأتي قريباً، وأخرج الطحاوي نحوه عن سويد بن غفلة أيضاً فقد روى عن الوليد بن قيس قال: سألت سويد بن غفلة أقرأ في الظهر والعصر؟ قال لا، انتهى. وقال الكرماني: الظاهر أن المراد بها قراءة الفاتحة، انتهى. وفي المعنى قال الكرماني: الظاهر أن المراد بها بيان غير الفاتحة انتهى. وليس لفظ الغير في نسخة الكرماني التي بأيدينا كما تقدم من لفظه ثم تعقب المعنى على الكرماني فقال: العجب منه كيف يقول ذلك وأن الظاهر الذي يدل على ما قاله بل مراده الرد على من لا يوجب القراءة في الظهر، وقد قال قوم منهم سويد بن غفلة والحسن بن صالح وإبراهيم بن علية ومالك في رواية أن لا قراءة في الظهر والعصر، انتهى. وفي قبض الباري أن المصنف رحمه الله لما لم يجد دليلاً للفرق بين الفاتحة والسورة ترجم على نفس القراءة الفاتحة وغيرها سواء، انتهى ١٢.

(١) قال الكرماني قوله: صلاتي العشي يريد بها صلاتي الظهر والعصر ليطابق الترجمة، لكن الجوهرى قال: العشي من المغرب إلى العتمة والعشاء بالكرم والمدة، مثله، والعشاء من المغرب والعتمة، وزعم قوم أن العشاء من زوال الشمس إلى طلوع الفجر، انتهى. وبهذا الأخير طابق الحديث بالترجمة التيسير وشيخ الإسلام إذ قالوا: ولفظ العشاء من الزوال إلى طلوع الفجر، انتهى. وعامة الشراح ذكروا المطابقة بلفظ العشي ولم يذكروا المطابقة بلفظ العشاء مع ذكرهم إياه في اختلاف النسخ ١٢.

المكتوبة في المتن وهو قوله : صلاتي المشاء فالدعى حاصل بالقياس^(١) فلما ثبت القرآن في المشاء ثبت أيضا في الظهر إذ لا قائل بالفصل ، وما نقل عن ابن عباس^(٢) أنه كان لا يرى القراءة في الظهر والعصر فضيف أو مؤول، ثم الظاهر

(١) قال الكرماني في قصة سعد الواردة في باب وجوب القراءة : فإن قلت لم خصص صلاة المشاء بالذكر من بين الصلوات؟ قلت : لعلمهم شكوا في هذه الصلاة أو أنه لم يجهل شيئا من هذه التي وقتها وقت الاستراحة فني غيرها بالطريق الأول، انتهى ١٢ .

(٢) هذا هو المعروف عن ابن عباس كما نقله عنه عامة نقلة المذاهب، وتقدم عن الحافظ أيضا في أول الترجمة، وقال أيضا قال الإسماعيلي : مذهب ابن عباس ترك القراءة في السرية ، وما أفاده الشيخ رحمه الله مبنى على اختلاف الروايات عن ابن عباس في ذلك ، قال الحافظ : أما ابن عباس فكان يشك في ذلك نارة وينفي القراءة أخرى ، وربما أثبتها ، أما نفيه فرواه أبو داود وغيره بلفظ أنهم دخلوا عليه فقالوا له : هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر والعصر؟ قال : لا ، قيل لعله كان يقرأ في نفسه قال : خشا ، هذه شري من الأولى كان عبداً مأموراً بلغ ما أمر به الحديث ، وأخرج الطحاوي عن عكرمة عن ابن عباس أنه قيل له إن ناساً يقرأون في الظهر والعصر فقال : لو كان لي عليهم سبيل لقلعت ألسنتهم ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فكانت قراءته لنا قراءة وسكوته لنا سكوتاً وأما شك فرواه أبو داود أيضا والطبري عن عكرمة عن ابن عباس قال : ما أدري أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر والعصر أم لا ، وإما إثباته فقد رواه أيوب عن أبي العالية البراء قال سألت ابن عباس أقرأ في الظهر والعصر؟ قال هو إمامك أقرأ منه ما قل أو كثر ، أخرجه الطحاوي وابن المنذر وغيرهما ، انتهى بحذف وزيادة ، وقال الشيخ في البذل : اختلفت الروايات عن

أن سعدا ذكر في كلامه^(١) الصلوات الخمس بأسرها من صلاة الفجر وصلاتي العشي وصلاتي العشاء غير أن الرواة اختلفوا في رواية قطعة قطعة منها ولم يستوفوا كلامه .

قوله : (ويسمعا^(٢) الآية أحيانا) أشار^(٣) بذكر هذه الرواية إلى أن

ابن عباس في القراءة في الظهر والعصر ففي بعضها نفى القراءة وفي بعضها تردد وفي بعضها إثباتها ، فالظاهر أن ابن عباس رضى الله عنه نفى القراءة أولا لأنه لم يعلم بها ثم تردد في ذلك ثم ما علم بعد ذلك من الصحابة رضى الله عنهم أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فيها أثبت القراءة ، انتهى ١٢ .

(١) كما يدل عليه اختلاف الروايات عنه من صلاتي العشي وصلاتي العشاء ، قال العيني : قوله بعد صلاتي العشي بالثنية ، والعشي بكسر الشين وتشديد الياء . كذا هو في رواية الأكثرين ، وفي رواية الكشميين بعد صلاتي العشاء والمراد الظهر والعصر ، ولا يبعد أن يقال صلاتي العشاء بالمد ويكون المراد المغرب والعشاء ، ورواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن أبي عوانة بإلفظ : صلاتي العشاء . انتهى . وأخرج أبو داود عن جابر بن سمرة قال : قال عمر رضى الله عنه لسعد : قد شكك الناس في كل شيء حتى في الصلاة قال أما أنا فأمد في الأولين وأحذف في الآخرين ولا آلو ما اقتديت به من صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال ذاك الظن بك ، ففي هذا الحديث شكوى الصلاة مطلقا وكذا جواب سعد لا يختص بشيء من الصلاة ، وهكذا في أول أحاديث جابر بن سمرة عند البخاري فقال يا أبا إسحاق إن هؤلاء يزعمون أنك لا تحسن تصلي الحديث . فإني آخرها من لفظ : صلاتي العشي أو صلاتي العشاء اقتصار من الراوى على توجهه الفصح ١٢ .

(٢) في تقرير مولانا الفيض محمد حسن المكي رحمه الله التعليم أنه يقرأ فلانة السورة بثل هذا جائز الآن أيضا ولا يلزم سجدة السهو فيه للمعد . انتهى ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله : . . باضطراب لحيته ، فيه الحكم بالدليل لأنهم حكموا

الاستدلال باضطراب لحية على قراءته إنما هو تأييد ، وليس مناط العلم هو هذا الاضطراب فقط لأنه يحتمل التسبيح والدعاء وغيره من الأذكار أيضا. فإذا أسمعنا أحيانا علم أنه إنما يقرأ فيها .

قوله : (لآخر ما سمعت إلخ) أى فى المسجد^(١) جماعة فلا ينفيه صلاته صلى الله عليه وسلم بعد ذلك .

باضطراب لحية على قراءته لكن لابد من قرينة تعين القراءة دون الذكر والدعاء مثلا ، لأن اضطراب اللحية يحصل بكل منهما ، وكأنهم نظروهم بالصلاة الجهرية لأن ذلك المحل منها هو محل القراءة لا الذكر والدعاء ، وإذا انضم إلى ذلك قول أبي قتادة كان يسمعنا الآية أحيانا قوى الاستدلال ، وقال بعضهم احتمال الذكر ممكن لكن جزم الصحابي بالقراءة مقبول لأنه أعرف بأحد المحتملين فيقبل تفسيره ، انتهى ١٢ .

(١) لعل الشيخ قدس سره حمله على المسجد للروايات الشهيرة فى قصة مرضه صلى الله عليه وسلم أنه صلى الله عليه وسلم أغشى عليه عند صلاة العشاء حتى اغتسل مرات وأغشى عليه بعد كل غسلة حتى قال فى آخر ذلك مروا أبا بكر فليصل بالناس ، وعليه حمله الحافظ ابن حجر أولا احتمالا كما ذكره فى باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ، لكنه حمله بعد ذلك على الصلاة فى البيت إذ قال : لكن وجدت بعد فى النسائي أن هذه الصلاة التى ذكرتها أم الفضل كانت فى بيته ، انتهى . وقال أيضا فى موضع آخر من الفتح فى شرح حديث أم الفضل هذا ، وصرح عقيل فى روايته عن ابن شهاب أنها آخر صلوات النبي صلى الله عليه وسلم ولذله : ثم ما صلى لنا بعدما حتى قبضه الله أورده المصنف فى باب الوفاة ، وتقدم فى باب إنما جعل الإمام ليؤتم به من حديث عائشة أن الصلاة التى صلاها

قوله : (مالك تقرأ في المغرب بقصار) أنكر عليه^(١) اقتصاره عليها بل الذي له

النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته كانت الظهر ، والجمع بينه وبين حديث أم الفضل هذا أن الصلاة التي حكمتها عائشة رضى الله عنها كانت في المسجد ، والتي حكمتها أم الفضل كانت في بيته كما رواه النسائي لكن يعكر عليه رواية ابن إسحاق عن ابن شهاب في هذا الحديث بلفظ : خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عاصب رأسه في مرضه فصلى المغرب ، الحديث ، أخرجه الترمذى ، ويمكن حمل قولها خرج إلينا أى من مكانه الذي كان راقداً فيه إلى من في البيت فصلى بهم فتلتم الروايات ، انتهى . وعليه حمله العيني إذ قال الصلاة التي حكمتها عائشة رضى الله عنه كانت في المسجد والصلاة التي حكمتها أم الفضل كانت في بيته كما رواه النسائي : صلى بنا في بيته المغرب فقراً المرسلات وما صلى بعدها صلاة حتى قبض صلى الله عليه وسلم ، ثم جمعه العيني أيضاً بحديث الترمذى بمثل ما تقدم عن الحافظ ، وتبعهما القسطلاني في الجمع بين هذه الأحاديث ١٢ .

(١) هذا توجيه لطيف من الشيخ قدس سره لكلام زيد رضى الله عنه لئلا يكون قوله خلافاً لمسلك الجمهور فإن مسلک الجمهور استحباب قراءة قصار المفصل في المغرب ، قال العيني بعد ذكر الروايات في تعجيل للمغرب : وفي إنكاره صلى الله عليه وسلم على معاذ في التطويل في العشاء فينبغي على هذا أن يقرأ في المغرب بقصار المفصل ، وهو قول أصحابنا ومالك والشافعي وجمهور العلماء ، وقال بعد ذلك في حديث الباب حجة لمن يرى استحباب القراءة في المغرب بطول الطولين ، وهم حميد وابن هشام والظاهرية ، وقالوا . الأحسن أن يقرأ المصل في المغرب بالسورة التي قرأها النبي صلى الله عليه وسلم نحو الاعراف والطور والمرسلات ونحوها ، وقال الترمذى : ذكر مالك أنه كره أن يقرأ في صلاة المغرب بالسور الطوال نحو الطور والمرسلات ، قال العيني : فعل هذا إذا قرأ نحو الاعراف فلكراهة بالطريق

الاولى، وقال الطحاوى : المستحب أن يقرأ في صلاة المغرب من قصار المفصل ،
وقال الترمذى : والعمل على هذا عند أهل العلم ، قلت : هو مذهب الثورى والنخعى
وعبد الله بن المبارك وأبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وأحمد ومالك وإسحاق ، وروى
ابن ماجه بسند صحيح عن ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في
المغرب قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد ، ثم بسط العيني الروايات المرفوعة
في ذلك ، وآثار الصحابة : عمر وابن مسعود وابن عباس وعمران بن الحصين
وأبى بكر الصديق رضى الله عنهم أجمعين ، وأخرج أبو داود عن هشام بن عروة
أن أباه كان يقرأ في صلاة المغرب نحو ما تقرأونه والعاديات ونحوها من السور ،
قال أبو داود هذا يدل على أن ذلك منسوخ ، وقال أبو داود هذا أصح ، انتهى
وتعقب عليه الحافظ في التفتح إذ قال وفي حديث أم الفضل إشعار بأنه صلى الله
عليه وسلم كان يقرأ في الصحة بأطول من المرسلات لكونه كان في حال شدة
مرضه وهو مظنة التخفيف ، وهو يرد على أبى داود ادعاء نسخ التطويل لأنه روى
عقب حديث زيد بن ثابت من طريق عروة أنه كان يقرأ في المغرب بالقصار ،
وقال هذا يدل على نسخ حديث زيد ، ولم يبين وجه الدلالة وكأنه لما رأى
عروة راوى الخبر عمل بخلافه حمله على أنه اطلع على ناسخه ، ولا يخفى بعد هذا الحمل
وكيف تصح دعوى النسخ وأم الفضل تقول إن آخر صلاة صلاها بهم قرأ
بالمرسلات ، انتهى . قلت : ما أفاد الحافظ رضى الله عنه من بعد هذا الحمل مبنى
على شافعيته فإن الراوى إذا أفتى بخلاف روايته فهل للمعبر لما رآه أو لما رواه
مختلف عند الحنفية والشافعية كما ذكرته في رسالى في أصول الحديث ، فاستدلال
الإمام أبى داود مبنى على أصول الحنفية ولما كان مخالفاً لأصول الشافعية لم يكن
للحافظ قدس سره بد من أن يقول بعيد جداً ، ويمكن عندى أيضاً أن يقال إن

استدلال الإمام أبى داود على النسخ بقوله نحو ما تقرءون فإنه مفعر بأن الأئمة
كأهم أو أكثرهم كانوا يقرءون في هذا الزمان بالقصار ، فهو إعراض عن حديث
الطويل ، والإعراض عن الحديث في المصدر الأول دليل على نسخه كما بسط
في موضعه .

ثم لا يذهب عليك أن ما في هذا الحديث من قوله طولى الطولين
لم يذكر في البخارى تفسيرهما ، قال الحافظ أى بأطول السورتين الطويلتين وطولى
تأنيث أطول ، والطولين بتحتايتين تثنية طولى ، ولم يقع تفسيرهما في رواية البخارى
وفي رواية أبى الاسود عن عروه عند النسائي بأطول الطولين المص ، وفي رواية
للنسائي أن التفسير من عروه ولفظه قلت يا أبا عبد الله ، وهى كنية عروه ، وفي
رواية للبيهقي فقلت لعروه ، وفي رواية لأبى داود وقال : يعنى ابن جريج سألت
أبا ابن أبى مليكة فقال لى من قبل نفسه : المائدة والأعراف ، كذا رواه عن الحسن
ابن على عن عبد الرزاق وللجوزقى من طريق آخر عن عبد الرزاق مثله لكن قال
الإنعام بدل المائدة ، وعند أبى مسلم الكجى عن أبى عاصم الإنعام
بدل يونس (كذا فى الفتح وفيه تحريف من النسخ والصواب يونس بدل
الإنعام كما فى المعنى) أخرجه الطبرانى وأبو نعيم فى المستخرج فحصل الاتفاق
على تفسير الطولى بالأعراف ، وفي تفسير الأخرى ثلاثة أقوال المحفوظ منها
الإنعام ، قال ابن طال البقرة أطول السبع الطوال فلو أرادها لقال طولى الطوال
فلما لم يردّها دل على أنه أراد الأعراف لأنها أطول السور بعد البقرة ، وتعقب
بأن النساء أطول من الأعراف وليس هذا التعقب بمرضى لانه اعتبر عدد الآيات
وعدد آيات الأعراف أكثر من عدد آيات النساء وغيرها من السبع بعد البقرة ،
والتعقب اعتبر عدد الكلمات لأن كلمات النساء تزيد على كلمات الأعراف
بماتى كلمة ، وقال ابن المنير : تسمية الأعراف والإنعام بالطولين إنما هو لعرف

أن يقرأ غيرهما (١) أحيانا ليان الجواز لتلا يظن العامة حرمة تطويل القراءة فيها .

فيهما لأنهما أطول من غيرهما ، انتهى . قلت : والعلامة العيني رحمه الله بسط
في عدد آيات الطوال وكتابتها وحروفها وما ذكر من عدد آياتها هكذا : —

البقرة — آل عمران — النساء — المائدة — الأنعام — الأعراف

٢٨٦ — ٢٠٠ — ١٧٥ — ١٢٢ — ١٦٦ — ٢٠٥

وما ذكر من عدد كتابتها هكذا : —

البقرة — آل عمران — النساء — المائدة — الأنعام — الأعراف

٦١٢١ — ٣٤٨١ — ٣٧٤٥ — ١٨٠٤ — ٢٠٥٢ — ٣٣٢٥

وعلم من ذلك أن آيات الأعراف أكثر من غيرها بعد البقرة بلا تردد ،
وكذا علم من ذلك أن كلمات النساء تزيد على كلمات الأعراف بمقدار عشرين
وأربعمائة كلمة لا مائتان كما قال الحافظ ، وهذا على ما حققه العيني من الأعداد ،
وفيها اختلاف يسير بما ذكره أصحاب المصاحف على مبادئ السور إلا أنهم
ذكروها بالأرقام ، والعلامة العيني ضبطها بالعبارة ، وفي تقرير مولانا حسين على
قوله طولى الطولين يعنى أن الطوال الستة كل شفعة متصلة منها إحداها أطول
من الأخرى فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بطولى شفعة منها ، والمراد من هذا
شفعة الأعراف والأنعام والطولى الأعراف ، انتهى . وعلى هذا لا يرد شيء
من الإيراد فإن الأعراف أطول من الأنعام باعتبار الآيات والكلمات معا ١٢ .

(١) هكذا في تقرير مولانا حسين على إذ قال تقرأ في المغرب بقصار دائما
وقد كان صلى الله عليه وسلم يقرأ بالطولى أحيانا ، انتهى . وإليه أشار الحافظ
في الفتح إذ قال : وأما حديث زيد بن ثابت ففيه إشعار بذلك لكونه أنكر
على مروان المواظبة على القراءة بقصار المفصل ، ولو كان مروان يعلم أن النبي
صلى الله عليه وسلم واطب على ذلك لاحتج به على زيد ، لكن لم يرد زيد منه

قوله (فقلت له) أى سأله عن سبب السجود بهذا ، وذلك ^(١) لأنه كان اشتهر بين أهل المدينة أنه لا سجدة في المفصلات ، ثم إن هذا يرد عليهم دعواهم وما قالوا إنه صلى الله عليه وسلم سجد فيها بمكة دون المدينة فكان منسوخا لا يصح أيضا لأن أبا هريرة يروى السجدة فيها ، ولم يكن قدومه إلا في آخر أيامه صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، ولا يمكن أن تكون روايته هذه بواسطة لأنه مصرح بكونه سجد خلف النبي صلى الله عليه وسلم فيها .

فيما يظهر المواظبة على القراءة بالطوال ، وإنما أراد منه أن يتعاهد ذلك كما رآه من النبي صلى الله عليه وسلم ، انتهى ١٢ .

(١) توضيح ما أفاده الشيخ كما بسط في الأوجز أن المعروف عند أهل المدينة أن لا سجدة في المفصل ولذا لم يرها مالك رضى الله عنه في مشهور مذهبه ، فقال في الموطأ قال مالك : الأمر عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس في المفصل منها شيء ، وفي الأوجز عن الشرح الكبير سجد إحدى عشرة لافي ثانية الحج ولا في النجم والانشقاق والقلم تقدماً للعمل على الحديث لدلالته على نسخه ، قال الدسوقي : أى عمل أهل المدينة من ترك السجود في هذه المواضع الأربعة ، وقوله على الحديث أى الدال على طلب السجود فيها ، وإنما قدم العمل على الحديث لدلالة العمل على نسخ الحديث المذكور إذ لو كان باقيا من غير نسخ ما عدل أهل المدينة عن العمل به ، انتهى . قال الحافظ : وأما ما رواه أبو داود وغيره عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول إلى المدينة فقد ضعفه أهل العلم بالحديث لضعف بعض روايته واختلاف في إسناده ، وعلى تقدير ثبوته فرواية من أثبت ذلك أرجح إذ المثبت مقدم على النافي ، ثم ذكر الحافظ روايات الإثبات عن أنس هريرة ، ثم قال وأبو هريرة إنما أسلم بالمدينة ، وروى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن عمر أنه سجد في إذا

قوله (وإن لم ترد على أم القرآن أجزاء) وليس تخصيص ذكر الفاتحة هنا لكونه قائلاً بفرضية قراءته (٥) بل المراد الفاتحة مثلاً وكذلك غيرها من القرآن ، وحاصل (١) كلامه أنك لو أتيت

السماء انشقت ، وعن ابن عمر أنه سجد فيها ، وفي هذا رد على من زعم أن عمل أهل المدينة استمر على ترك السجدة في المفصل ، ويحتمل أن يكون المنقى المواظبة على ذلك لأن المفصل تكثر قراءته في الصلاة فتترك السجدة كثيراً لئلا تختلط الصلاة على من لم يفقه ، أشار إلى هذه العلة مالك في قوله : تترك السجدة في المفصل ، وزعم ابن القصار أن الأمر بالسجود في النجم ينصرف إلى الصلاة ورد بفعله صلى الله عليه وسلم ، وزعم بعضهم أن عمل أهل المدينة استمر بعد النبي صلى الله عليه وسلم على ترك السجود فيها ، وفيه نظر لما رواه الطبري بإسناد صحيح عن عمر أنه قرأ النجم في الصلاة فسجد فيها ثم قام فقرأ إذا زلزلت ، وعن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه سجد في النجم ، انتهى . ١٢ .

(١) لم يتعرض لذلك القول في تقريرى الشيخ محمد حسن ولا مولانا حسين على ، والباعث لحل التبعيض كلام أبي هريرة على ذلك كما سيصرح بذلك بنفسه الجمع بين مختلف ما روى عن أبي هريرة في ذلك ، فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : اخرج فناد في المدينة أنه لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ، وفي لفظ له أنه لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد ، وأخرج أبو داود أيضاً عنه في حديث المساء ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، وعزا الزيلعى هذا اللفظ إلى الشيخين ، وأصرح ما يؤيد توجيه الشيخ ما أخرجه الطحاوى من نحو حديث الباب عن عطاء عن أبي هريرة بلفظ قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤمننا فيجهر ويخافت لجهرنا فيما جهر وخافتنا فيما خافت وسمعت يقول لا صلاة إلا بقراءة ، فلم منه أن المراد مطلق القراءة وذكر الفاتحة وغيرها تمثيل ، كما أفاده الشيخ ، وهو مؤدى رواية أبي داود المذكورة ١٢ .

بشيء من القرآن ^(١) أجزأ ذلك عن فرض اللأوة ، وأما إذا جمعت بين الفاتحة وغيرها فأثبت بها يكون ذلك ^(٢) خيرا لما فيه من إتيان الفريضة وهو مطلق القراءة وإتيان الواجبين معا وهو الفاتحة والسورة ، وإنما ذهبنا بكلام أبي هريرة هذا المذهب ولم نذهب إلى ما ذهب بعضهم من أن مذهبه رضى الله عنه القول بفريضة ^(٣) الفاتحة كما ذهب إليه الشافعى رحمه الله تعالى لأن أبا هريرة نفسه يروى

(١) كما هو نص ما تقدم من روايته بلفظ : لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب فإزاد ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك أنه رضى الله عنه أطلق لفظ الخير على الفاتحة أيضا كما في الموطأ عنه أنه كان يقول من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ومن فاتته قراءة أم القرآن فقد فاتته خير كثير ١٢ .

(٣) على ذلك حمله عامة الشراح لا سيما الشافعية تأويلا لقوله إلى مسلكهم وتبعهم غيرهم من الشراح ، قال الحافظ : قوله : فهو خير ، وفي رواية فهو أفضل ، وفي هذا الحديث إن من لم يقرأ الفاتحة لم تصح صلاته وهو شاهد لحديث عبادة وفيه استحباب السورة أو الآيات مع الفاتحة ، وهو قول الجمهور في الصبح والجمعة والأوليين من غيرهما ، وصح لإيجاب ذلك عن بعض الصحابة وهو عثمان بن أبي العاص ، وقال به بعض الحنفية وابن كنانة من المالكية ، وحكاها الفراء الحنبل رواية عن أحمد ، وقيل يستحب في جميع الركعات وهو ظاهر حديث أبي هريرة انتهى .

وقال المعنى : فيه ما استدل به الشافعية على استحباب ضم السورة إلى الفاتحة وهو ظاهر الحديث ، وعند أصحابنا يجب ذلك ، وقد وردت فيها أحاديث كثيرة منها ما رواه أبو سعيد قال صلى الله عليه وسلم : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها ، وفي لفظ لا تجزئ صلاة إلا بفاتحة الكتاب ومعهما ، وفي لفظ وسورة في فريضة أو في غيرها ، رواه الترمذى وابن ماجه من حديث أبي سعيد ، وروى

رواية تخالف هذا المذهب وهو أنه لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها ، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وما زاد ، فلما كان ذلك مروياً عنه أيضاً علم أن مذهبه تسوية الفاتحة بالسورة^(١) لا ترجيح الفاتحة ، ولما كان كذلك كان حمل قوله على ما ذهبوا إليه توجيهها للكلام بما لا يرضى به قائله^(٢) ، وأما على ما قلنا من إنه قصد بذلك الفاتحة مجرد التمثيل لا الحصر فقط وإن المراد بالإجزاء هو سقوط الفرض عن ذمته ، ويمكن أن يقال إن تخصيص أبي هريرة سورة الفاتحة بالذكر ليس لكونها فريضة مجزئة عنده بل لأن في الاكتفاء بالفاتحة ترك واجب فقط وهو ضم السورة ، (يباض^(٣) في الأصل) .

قوله : (فلما سمعوا القرآن استمعوا له) وهو موضع^(٤) الترجمة ثم إن حذسهم

ابن عدى من حديث ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تجزى المكتوبة إلا بفاتحة الكتاب وثلاث آيات فصاعداً ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها العيني والزيلعي في نصب الراية ١٢ .

(١) كما هو نص ما تقدم من لفظ لاصلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد ، ويؤيد التسوية أيضاً ما تقدم أنه رضى الله عنه كما أطلق لفظ الخير على ما زاد أطلق أيضاً على الفاتحة ١٢ .

(٢) هكذا في الأصل سقط منه جزء أما ، ويحتمل أن يكون لفظ أما سابقة قلم وعمله لأعلى ما قلنا أو بخلاف ما قلنا فتأمل ١٢ .

(٣) يباض في الأصل بقدر نصف سطر ، وما أدري ما أراد الشيخ قدس سره من كتابته ، ومقتضى السياق أن يكتب وفي الاكتفاء بما زاد ترك واجبين ولما كان يرد عليه أن فيه أيضاً ترك واجب فقط وهو الفاتحة أراد المراجعة عن شيخه نور الله مرقده فلم يتفوله ١٢ .

(٤) إذ كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الفجر جبراً حتى سمعوا ذلك منه ،

بأنه الذى حال بينهم وبين خبر السماء كان مستندا إلى مارأوا فيه من أثر عجيب^(١) تأثر به القلوب ولما شاهدوا ثمة من بركات وأنوار وصفوف الملائكة وغيرها لما لا تحفى على الشياطين^(٢) والجنان، وأما للناس^(٣) فلا يظهر من ذلك إلا قليل . قوله : (وإنما أوحى إليه قول الجن) يعنى بذلك أن ما اشتهر^(٤) من ملاقاته

قال الحافظ : المقصود منه هنا قوله : يصلى بأصحابه صلاة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وهو ظاهر فى الجهر ، انتهى . لكن بقى البحث فى أن القصة هل كانت فى مبدأ البعث كما هو الظاهر أو بعد الإسراء بعد فرض الصلوات الخمس ، فإن كان الأول يحمل قوله يصلى بأصحابه صلاة الفجر على ما قالوا إنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى قبل الإسراء صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها كما بحسب الحافظ فى أول تفسير سورة الجن ، وإن كانت بعد الإسراء كما قال ابن إسحاق وابن سعد أن ذلك كان فى ذى القعدة سنة عشر فلا إشكال ولا جواب ١٢ .

(١) وهو نص قولهم : إنا سمعنا قرآنا عجبا يهذى إلى الرشده ١٢ .
(٢) فقد أخرج الترمذى والطبرى من حديث ابن عباس كانت الجن تصعد إلى السماء الدنيا يستمعون الوحي ، الحديث ، وروى عن وهب بن منبه قال : كان إبليس يصعد إلى السموات كاهن يتقلب فيهن كيف شاء لا يمنع منذ أخرج آدم إلى أن رفع عيسى فحجب حينئذ من أربع سموات فلما بعث نبينا صلى الله عليه وسلم حجب من الثلاث ، كذا فى الفتح ١٢ .

(٣) (إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم ، الآية فى سورة الاعراف ١٢ .

(٤) قال الحافظ قوله : وإنما أوحى إلخ هذا كلام ابن عباس كأنه تقرقه ما ذهب إليه أولا أنه صلى الله عليه وسلم لم يجتمع بهم وإنما أوحى الله إليه بأنهم استمعوا ولكن لا يلزم من عدم ذكر اجتماعهم حين استمعوا أن لا يكون اجتماعهم ، ذلك كما تقدم تقريره ، وأشار بقوله : كما تقدم إلى ما قال فى أول هذا

صلى الله عليه وسلم بالجن وتبليغه لإيام وإرشاده لهم في تلك الوقعة فقير ثابت وإن كان صحيحاً في غير هذا الوقت .

الحديث قوله انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كذا اختصره البخارى ، وأخرجه أبو نعيم في المستخرج عن الطبرانى عن معاذ بن المنى عن مسدد شيخ البخارى فزاد في أوله ماقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجن ولا رآهم انطلق إلى آخره ، وهكذا أخرجه مسلم عن شيان بن فروخ عن أبي عوانة بالسند الذى أخرجه به البخارى ، فكان للبخارى حذف هذه اللفظة عمداً لأن ابن مسعود أثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ على الجن فكان ذلك مقدماً على نفي ابن عباس ، وقد أشار إلى ذلك مسلم فأخرج عقب حديث ابن عباس هذا حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أتانى داعى الجن فانطلقت معه فقرأت عليه القرآن ، ويمكن الجمع بالتعدد ، انتهى وقال العيني إن ليلة الجن كانت متعددة ، وتعددت وفادتهم على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة بعد الهجرة ، وفي كلام السيق أن ليلة الجن واحدة ، نظر ، انتهى . قلت : هو كذلك فإنه ذكر في هامش الكوكب الدرى أن ليلة الجن كانت ست مرات ، وبسط في مواضعها ، ثم الزيادة التى ذكرها الحافظ عن المستخرج ومسلم زاد الترمذى أيضاً برواية أبي الوليد عن أبي عوانة بلفظ : ماقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجن ولا رآهم انطلق إلخ ، قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : أى الوقعة التى ذكرت فى القرآن وهو قوله تعالى : قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن ، لم يكن فيها كلام له معهم ولا رآهم وإنما سمعوا قراءته فأخبروا قومهم فأخبر الله تعالى بذلك نبيه صلى الله عليه وسلم . انتهى .

ثم لا يذهب عليك ما قاله القسطلانى تبعاً للحافظين : أن مفهوم الحديث أن الجبلولة بين الشياطين وحبر السماء حدثت بعد نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

(باب (١) الجمع بين السورتين في ركعة إلخ)

ولذلك أنكرته الشياطين وضربوا مشارق الأرض ومغاربها ليعرفوا خبره ولهذا كانت الكهانة غاشية في العرب حتى قطع بينهم وبين خبر السماء فكان ريبها من دلائل النبوة، لكن في مسلم ما يمارض ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم : ورعى بنجم ما كنتم تقولون إن كان مثل هذا في الجاهلية ؟ قالوا يموت عظيم أو يولد عظيم ، الحديث ، فن ثم وقع الاختلاف فقليل لم تزل الشهب منذ كانت الدنيا ، وقيل كانت قليلة فغلظ أمرها وكثرت بعد البعث ، وذكر المفسرون أن حراسة السماء والرمي بالشهب كان موجودا لكن تقع الشهب عند حدوث أمر عظيم من عذاب ينزل بأهل الأرض أو لإرسال رسول إليهم ، وقيل كانت الشهب مرئية معلومة ولكن رمى الشياطين بها وإحراقهم لم يكن إلا بعد النبوة ، انتهى : والبسط في الفتح والعين ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفيه حل للترجمة على أمر متفق عليه ، ركأته حل عليه الحافظ أيضا تبعا لغيره كما يشير إليه ما سيأتى من قوله قريبا قلا عن الوين بن المنير إن جميع ما استدلل به البخارى محمول على بيان الجواز ، واختاره العيني أيضا كما سيأتى في كلامه في المسألة الخامسة ، فتكون الترجمة على ما اختاره الشيخ قدس سره من الأصل الثامن عشر من أصول التراجم ، ولا يبعد عند هذا الضعيف أن الترجمة من أصل آخر معروف من أصول التراجم وهو الأصل الثالث عشر ، ثم ذكر الإمام البخارى رضى الله عنه في الترجمة أربع مسائل : الأولى الجمع بين السورتين ، وترجم ابن أبى شيبة في مصنفه « باب من كان لا يجمع بين السورتين في ركعة » ، وأخرج فيه عن عكرمة بن خالد قال : كان أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث لا يجمع بين السورتين في ركعة ولا يجاوز سورة إذا ختمها حتى يركع ، وأخرج عن أبي عبد الرحمن أنه كان لا يقرن

بين السورتين في ركعة ، وعن زيد بن خالد الجهني قال : ما أحب أني قرأت
سورتين في ركعة ولو أن لي حمر النعم ، وعن أبي العالية قال : حدثني من سمع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أعط كل سورة حظها من الركوع والسجود ،
وعن أبي عبد الرحمن قال : أعط كل سورة حظها من الركوع والسجود ، انتهى .
وفي الفتح قال الزين بن المنير : ذهب مالك إلى أن يقرأ المصل في كل ركعة بسورة
كما قال ابن عمر رضي الله عنهما لكل سورة حظها من الركوع والسجود ، قال :
ولا تقسم السورة في ركعتين ولا يقتصر على بعضها ويترك الباقي ، ولا يقرأ بسورة
قبل سورة بخلاف ترتيب المصحف ، قال : فإن فعل ذلك كله لم تفسد صلاة
بل هو خلاف الأولى ، قال : وجميع ما استدلل به البخاري لا يخالف ما قاله مالك
لأنه محمول على بيان الجواز ، انتهى . قال الحافظ أما حديث ابن مسعود ففيه
إشعار بالمواظبة على الجمع بين السورتين ، وقد نقل البيهقي في مناقب الشافعي عنه
أن ذلك مستحب ، وما عدا ذلك بما ذكر أنه خلاف الأولى هو مذهب الشافعي
أيضا ، انتهى . وقال العيني : في حديث أنس في قصة أنصاري يفتح بقل هو الله
أحد : فيه جواز الجمع بين السورتين في ركعة واحدة ، وعليه جزء من التيوبي ،
وإليه ذهب سعيد بن جبير وجماعة من التابعين عد أسماءهم العيني وأبو حنيفة
ومالك والشافعي وأحمد في رواية ، ويروى ذلك عن عثمان وحذيفة
وابن عمرو وتميم الداري رضي الله عنهم ، وقال قوم منهم الشعبي وأبو بكر
ابن عبد الرحمن بن الحارث وأبو العالية رفيع بن مهران : لا ينبغي للرجل أن يزيد
في كل ركعة من صلاته على سورة مع فاتحة الكتاب ، واحتجوا في ذلك بما رواه
عبد الرزاق في مصنفه عن ابن أبي عمير قال : قلت لابن عمر أو قال غيره إنني قرأت
المفصل في ركعة قال : أفعلتموها إن الله تعالى لو شاء لأنزله جملة واحدة فأعطوا

كل سورة حفظها من الركوع والسجود ، ثم ذكر العيني عدة طرق له ، انتهى .
ولا بأس بالجمع بين السورتين في النافلة عند أحد ، وفي المكتة عنه روايتان
في المغني إحداهما يكره والثانية لا ، وفي الشامي روى الحسن عن أبي خنيفة أنه
قال : لا أحب أن يقرأ سورتين بعد الفاتحة في المكتوبات ولو فعل لا يكره ،
وفي التوالد لا بأس به ، انتهى .

والمسألة الثانية في الترجمة القراءة بالحوائيم ، وعامة الشراح على أن هذا الجزء
من الترجمة لا يثبت بشيء من الروايات ولا الآثار إلا أن يثبت بالإلحاق أو بعموم
قول قتادة: كل كتاب الله ، والأوجه عندي أنه ثابت بلا مرية من قول قتادة بوجه
آخر كما سيأتي في بحث إثبات الترجمة ، قال الموفق: لا تسكره قراءة أو آخر السور
وأوسطها في إحدى الروايتين ، نقلها عن أحمد جماعة لأن أبا سعيد رضى الله عنه
قال : أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر ، رواه أبو داود ، وهذا يدل
على أنه لا يتعين الزيادة ، وروى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان يقرأ في
الآخرة من صلاة الصبح آخر آل عمران وآخر الفرقان ، والرواية الثانية يكره
ذلك ، نقل المروزي عن أحمد أنه كان يقرأ في صلاة الفرض بآخر سورة وقال
سورة أعجب لي ، فقال المروزي كان لأبي عبد الله قراءة يصلي به فكان يقرأ في
الثانية من الفجر بآخر السورة فلما أكثر قال أبو عبد الله تقدم أنت فصل ، فقلت
له هذا يصلي بك منذ كم ؟ قال : عنا منه ، يجيء بآخر السورة وكرهه ، ولعل أحمد
إنما أحب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيما نقل عنه ، وكره المداومة على خلاف
ذلك ، والمنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم قراءة السورة أو بعض سورة من
أولها فأعجبه موافقة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعجبه مخالفته ، انتهى . وفي رد
المحتار قال في النهر: ينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورتين فإنه

مكروه عند الأكثر ، انتهى . لكن في شرح المنية الصحيح أنه لا يكره ، وينبغي أن يراد بالكراهة التحريمية فلا ينافي كلام الأكثر ، انتهى .

والمسألة الثالثة وهي قراءة سورة قبل سورة تقدم في المسألة الأولى من كلام الحافظ أنه خلاف الأولى عند مالك والشافعي ، لكن قال الكرماني قال مالك : لا بأس أن يقرأ في الثانية سورة قبل التي في الأولى ، وقراءة التي بعدها أحب إلينا ، وقال النووي : يقرأ على ترتيب المصحف ويكره عكسه ولا تبطل به الصلاة ، انتهى . وقال الحافظ أيضا بعد ما قال خلاف الأولى وهو مذهب الشافعي أيضا ، وعن أحد والحنفية كراهية قراءة سورة قبل سورة تخالف ترتيب المصحف ، واختلف هل رتبة الصحابة بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم أو باجتهاد منهم ، قال القاضي أبو بكر : الصحيح الثاني ، وأما ترتيب الآيات فتوقيفي بلا خلاف ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر تخريج أثر الاحنف في الصلاة خلف عمر رضي الله عنه الآتي في الباب : وعد أصحابنا هذا الصنيع مكروها كما في الخلاصة فكأنهم نظروا إلى أن رعاية الترتيب العثماني مستحبة ، وبعضهم قالوا هذا في الفرائض دون النوافل ، وقال مالك : لا بأس بذلك ، قال : ولم يزل الأمر على ذلك من عمل الناس ، وذكر في شرح الهداية أيضا أنه مكروه ، قال وعليه جمهور العلماء منهم أحد ، انتهى . وسيأتي في المسألة السادسة قول ابن عابدين عن البزازیة إن تكرار سورة واحدة أهون من القراءة مذكوسا ، انتهى . وفي تقرير مولانا حسين على كره عكس الترتيب لما هو مخالف طريق النبي صلى الله عليه وسلم والإجماع إذ جمع القرآن أكثرها مأخوذ من تقديمه صلى الله عليه وسلم سورة فسورة في القراءة وفيما لم يعلم اجتهد ، وكذا كره ترك سورة إلخ .

والمسألة الرابعة : وهي الكراهة بأول سورة ، وتقدم في كلام الحافظ في

المسألة الأولى عن الزين بن المنير قول مالك أن يقرأ في كل ركعة بسورة لقول ابن عمر رضي الله عنهما لكل سورة حظها من الركوع والسجود ، قال : ولا تقسم السورة في ركعتين ولا يقتصر على بعضها ، وقال الحافظ أيضاً في حديث السائب في قراءته صلى الله عليه وسلم سورة المؤمنين : في الحديث جواز قطع القراءة وجواز القراءة ببعض السورة ، وكرهه مالك قاله النووي ، وتعقب بأن الذي كرهه مالك أن يقتصر على بعض السورة مختاراً ، والمستدل به ظاهر في أنه كان للضرورة فلا يرد عليه ، انتهى . وقال العيني : في الحديث المذكور جواز قطع القراءة ، وهذا لا خلاف فيه ولا كراهة إن كان القطع لعذر وإن لم يكن لعذر فلا كراهة أيضاً عند الجمهور ، وعن مالك في المشهور كراهته ، انتهى . وتقدم في للسألة الثانية عن المغنى أن المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم قراءة السورة أو بعض سورة من أولها فأعجبه أى أحمد موافقة النبي صلى الله عليه وسلم ، انتهى .

بقيت مسألة خامسة وسادسة في أحاديث الباب لم يذكرهما الإمام في الترجمة وهما تفريق سورة واحدة في الركعتين ، وترديد سورة واحدة في الركعتين ، قال الحافظ : أما قول قتادة في ترديد السورة فلم يذكره المصنف في الترجمة ، فقال ابن رشيد : لعله لا يقول به لما روى فيه من الكراهة عن بعض العلماء ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه لا يراعى هذا القدر إذا صح له الدليل ، انتهى . قلت : والمسائل الأربع المتقدمة أيضاً مما كرهها بعض العلماء ، والتنبيه على المسائل المختلفة من أهم مقاصد تراجمه كما لا يخفى على من سهر الليالي في التفكير في تراجمه ، وقال العيني : قول قتادة لا يطابق شيئاً من أجزاء الترجمة فكأن البخاري أورد هذا تنبيهاً على جواز كل ما ذكر من الأجزاء الأربعة في الترجمة وغيرها أيضاً لأنه

قال كل ذلك كتاب الله ، فلي أؤ وجه يقرأ هو كتاب الله تعالى فلا كرامة فيه ، انتهى . وقد عرفت في أول الباب أن هذا هو الذي اختاره الشيخ قدس سره في توجيه ترجمة الباب ، ثم قال العيني : وذكر فيه صورتين ، إحداهما أن يقرأ سورة واحدة في ركعتين بأن يفرق السورة فيهما . والثانية أن يكرر سورة واحدة في ركعتين بأن يقرأ في الركعة الثانية السورة التي قرأها في الركعة الأولى ، أما الأولى فلما روى النسائي من حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بسورة الأعراف فرقها في ركعتين ، وروى ابن أبي شيبة أيضا من حديث أبي أبوب رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالأعراف في ركعتين ، قلت : وتقدم في باب القراءة في المغرب عن زيد بن ثابت بدون النصريح بالفرق ، قال : وعن أبي بكر رضى الله عنه أنه قرأ بالبقرة في الفجر في الركعتين ، وقرأ عمر رضى الله عنه بآل عمران في الركعتين الأولين من العشاء فطعها فيهما ، ونحوه عن سعيد بن جبير وابن عمر رضى الله عنهما والشعبي وعطاء ، قال : وفي شرح الهدية إن قرأ بعض سورة في ركعة وبعضها في الثانية الصحيح أنه لا يكره وقبل يكره ويحب عن حديث سلمة صلى الله عليه وسلم أنه إنما كان قرأ لبعضها لأجل السعة ، والطحاوى منع هذا الجواب في معاني الآثار فقال عقب رواية السعة : بل قيل إنما كان ذلك للسعة قيل له فإنه روى أنه كان يقرأ في ركعتي الفجر آيتين من القرآن ، قد ذكرنا ذلك في باب القراءة في ركعتي الفجر ، انتهى . قال العيني وأما السورة الثانية فلما روى أبو داود عن رجل من جهينة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الصبح إذا زلزلت في الركعتين كلتهما فلا أدري أنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أم قرأ ذلك عدا ، وهذا استدلل بعض أصحابنا أنه إذا كرر سورة في ركعتين لا يكره . وقيل يكره ، وقد

ذكر في المبسوط أنه لا ينبغي أن يفعل وإن فعل فلا بأس به ، والأفضل أن يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة كاملة في المكتوبة ، انتهى . وفي الدر المختار لا بأس أن يقرأ سورة واحدة ويعيدها في الثانية ، قال ابن عابدين : أفاد أنه يكره تنزيها ، وعليه يحمل جزم القنية بالكراهة ، ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم لذلك على بيان الجواز ، هذا إذا لم يضطر فإن اضطر بأن قرأ في الأولى قل أعوذ برب الناس أعادها في الثانية إن لم يحتمل لأن التكرار أمون من القراءة منكوسا ، أما لو ختم القرآن في ركعة فقرأ البقرة ، انتهى . وفي المفتى سئل أحد عن ذلك فقال : وما بأس بذلك ، روى التجاد بإسناده عن أبي الحويرث أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب فقرأ أم الكتاب وقرأ معها إذا زلزلت ، ثم قام فقرأ في الثانية بأم القرآن وقرأ إذا زلزلت أيضاً ، ورواه أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد روينا من حديث البخارى أن رجلا كان يقرأ في كل ركعة قل هو الله أحد فرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأقره عليه ، انتهى . وفي تقرير مولانا حسين على قوله يردد سورة هذا ليس بأولى عندنا لما فيه عدم الاسوة بفعله صلى الله عليه وسلم غالباً ، وقوله : بقل هذا هو أيضاً غير أولى للعلّة المذكورة لكن لا بأس للحب ، انتهى . وفي تقرير مولانا المكي قوله حبك ومثل ذلك الرجل جائز الآن أيضاً لا لغيره ، انتهى .

ثم إثبات أجزاء الترجمة بالروايات فقد قال الحافظ : اشتمل الباب على أربع مسائل ، أما الجمع بين سورتين فظاهر من حديث ابن مسعود ومن حديث أنس أيضاً ، وأما القراءة بالخواصم فيؤخذ بالإلحاق من القراءة بالأوائل والجامع بينهما أن كلا منهما بعض سورة ، ويمكن أن يؤخذ من قوله قرأ عمر رضي الله عنه بمائة من البقرة . ويتأيد بقول قتادة كل كتاب الله ، وأما تقديم السورة على السورة على

ما في ترتيب المصحف فن حديث أنس أيضا ومن فعل عمر في رواية الأحنف ،
وأما القراءة بأول سورة فن حديث عبد الله بن السائب ، ومن حديث ابن مسعود
أيضا ، وقال العيني : الترجمة تشتمل على أربعة أجزاء وذكر للثلاثة منها ما يطابقها
من الحديث والآثر ، ولم يذكر شيئا للجزء الثاني وهو القراءة بالخواصم ، وقال
بعضهم : يؤخذ بالإلحاق بالأوائل ، قلت : والأولى أن يؤخذ من قول قتادة كل
كتاب الله ، انتهى . وقال الحافظ في قول قتادة : وصله عبد الرزاق وفتادة
تابعي صغير يستدل بقوله ولا يستدل به ، وإنما أراد البخاري منه قوله كل كتاب
الله فإنه يستنبط منه جواز جميع ما ذكر في الترجمة ، وقوله : قرأ ابن مسعود
وصله عبد الرزاق بلفظه من رواية عبد الرحمن بن يزيد النخعي عنه ، وأخرجه هو
وسعيد بن منصور من وجه آخر عن عبد الرزاق بلفظ : فافتتح الأنفال حتى بلغ
« ونعم النصر » انتهى . وهذا الموضع هو رأس أربعين آية ، فالروايتان متوافقتان ،
وتبين بهذا أنه قرأ بأربعين من أولها فاندفع الاستدلال به على قراءة خاتمة السورة
بخلاف الأثر عن عمر فإنه محتمل ، قال ابن التين : إن لم تؤخذ القراءة بالخواصم
من أثر ابن عمر وابن مسعود فلم يأت البخاري بدليل على ذلك ، وفاته ما قدمناه
من أنه مأخوذ بالإلحاق مؤيد بقراءة قتادة ، انتهى ما في الفتح . وقال العيني :
في قراءة عمر رضي الله عنه في الأولى اثني عشرين ، الحديث ، مطابقتها للجزء من
أجزاء الترجمة غير ظاهرة ، انتهى . ولم يتعرض لمطابقة هذا الأثر الحافظ ولا
الكرمانى والقسطلاني ، ولا حاجة إلى المطابقة على ما أفاده الشيخ قدس سره ،
ويحتمل الاستدلال به على القراءة بالخواصم عندى بالأصل السادس عشر من أصول
التراجم ، قلت : الأوجه عندى إثبات هذا الجزء من الترجمة بقول قتادة في
جواب فتادة فيمن يفرق سورة في ركعتين فإن هذا قرأ في الركعة الثانية بالخواصم

يعنى بذلك^(١) أن فرض القراءة ساقط كيفما قرأ لإطلاق قوله تعالى « فاقروا ما تيسر من القرآن ، ولا يتقيد بشيء من القيود ، نعم الاستحباب والسنة شيان آخران لا ينكر ثبوتهما في بعض دون بعض بالروايات .

قوله : (مما يقرأ به) جعله في الحاشية^(٢) حالاً من الصلاة ، ولا يعد جمعه حالاً من السورة ، فإن الأول محتاج إلى تقدير قوله جهراً فافهم .

فإنه لما فرق السورة في الركعتين فلا بد أن يقرأ في الأولى بالأواصل وفي الثانية بالأواخر ، ولا يعد أيضاً أن يكون الترجمة في هذا الحزب من الأصل الثامن والثلاثين ، لأنه تقدم قريباً في المسألة الخامسة قراءة صلى الله عليه وسلم الأعراف في الركعتين عن النسائي ، وبمعناه عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله غرضه أنه جاز القراءة على أية طريقة كانت فإن السكل كتاب الله ، وإن كانت القراءة على ترتيب عثمان رضي الله عنه مكروهاً تنزيهاً فإن الكراهة لاتنافي الجواز ، فإن قلت قد انعقد عليه الإجماع فكيف يجوز خلافه ؟ قلت : ذلك الإجماع لإجماع الاستحباب لا لإجماع الوجوب انتهى ١٢ .

(٢) ذكر في الحاشية قوله « مما يقرأ به » أي من الصلوات التي يقرأ فيها جهراً ، وقوله « افتتح » جواب قوله كلما أي كلما افتتح بسورة افتتح أولاً بقل هو الله أحد انتهى ، وحكاة المحشى عن العيني ، وأخذه العيني عن الكرماني ، وقال الحافظ قوله « مما يقرأ به » أي من السور بعد الفاتحة انتهى . وهذا هو مختار الشيخ ، ويؤيده رواية ابن عساكر ، قال القسطلاني : قوله « مما يقرأ به » بالنظم مبنياً للفعول ، أي في الصلوات التي يقرأ فيها جهراً ، ولابن عساكر مما يقرأ بها انتهى .

قوله : (هذا كهذ الشعر) فإن الشعر (١) حين قصد به التظير على شيء أو بيان المحاورة أو ذكر القصة ، ومثل ذلك تفرغ عنه بعجلة لحصول المقصود بأدنى إشارة ، نعم إذا أريد التنغي به فحينئذ لا يعجل فيه ، والمقصود بالتنبيه هنا أول الاستعمالين .

قوله : (فذكر عشرين سورة) ثم إن اختلاف ترتيب مصحف (٢) ابن مسعود

وقال شيخ الإسلام في شرحه : قوله « بما يقرأ به » الظاهر أن المراد به سورة الفاتحة ، أي كلما قرأ الفاتحة انتهى ١٢ .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع ما يرد على ظاهر الحديث من الأشعار لا تقرأ بالسرعة بل بالتأمل ، والتأني والتنغي ، قال الكرماني : قوله « هذا بفتح الهاء وتشديد المعجمة » هو الإسراع في القراءة وهو منصوب بفعل مقدر وهو تهذ ، قالوا معناه إن الرجل لما أخبر بكثرة حفظه وقراءته قال له ابن مسعود : أتتهذه هذا كهذ الشعر ، أي بحفظه وروايته لاني لإنشاده وترنمه لانه يزيد في الإنشاد والترنم عادة انتهى .

وقال الحافظ : قوله « هذا » بفتح الهاء وتشديد الذال المعجمة أي سرداً وإفراطاً في السرعة وهو منصوب على المصدر وهو استفهام لإنكار محذوف أداة الاستفهام ، وهي ثابتة في رواية مسلم ، وقال : ذلك لأن تلك الصفة كانت عادتهم في إنشاد الشعر ، انتهى .

وقال المعين : الهذ سرعة القطع وسرعة القراءة ، كذا في التهذيب للزهرى ، وقال ابن التياتي هذ القراءة سردها ، وإنما قال ذلك لأن تلك الصفة كانت عادتهم في إنشاد الشعر ، وقال المهاب : إنما أنكر عليه عدم التدبر وترك التسلسل لا جواز الفعل ، انتهى ١٢ .

(٢) توضيح ذلك أن هذه عشرين سورة المذكورة في الرواية على تأليف

مصحف ابن مسعود رضى الله عنه كما سيأتى فى باب تأليف القرآن من حديث شقيق ، قال : قال عبد الله : لقد علمت النظائر التى كان النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ من اثنين اثنين فى ركعة ، فقام عبد الله ودخل معه طعنة وخرج علقمة فسأله فقال : عشرون سورة من أول المفضل على تأليف ابن مسعود وآخرهن من الحواميم دحم الدخان ، و د عم يتساءلون ، قال الحافظ : وقع فى فضائل القرآن من رواية واصل عن أبى وائل ثمانى عشرة سورة من المفضل وسورتين من آل حم ، وبين فيه من رواية أبى حمزة عن الاعمش أن قوله عشرين سورة إنما سمعه أبو وائل من علقمة عن عبد الله ، ولفظه : فقام عبد الله ودخل معه علقمة الحديث المذكور قريباً ، ولا بن خزيمة من طريق أبى خالد الأحمر عن الاعمش مثله ، وزاد فيه : فقال الاعمش أولهن الرحمن ، وآخرهن الدخان ، ثم سردها ، وكذلك سردها أبو إسحق عن علقمة والأسود عن عبد الله فيما أخرجه أبو داود متصلاً بالحديث بعد قوله : كان يقرأ النظائر السورتين فى ركعة ، الرحمن ، والنجم ، فى ركعة ، ود اقتربت ، ود الحاقة ، فى ركعة ، ود الذاريات ، ود الطور ، فى ركعة ، ود الواقعة ، ود نون ، فى ركعة ، ود سأل سائل ، ود النازعات ، فى ركعة ، ود ويل للطففين ، ود عبس ، فى ركعة ، ود اللدر ، ود المزمل ، فى ركعة ، ود هل أتى ، ود لا اقسم ، فى ركعة ، ود عم يتساءلون ، ود المرسلات ، فى ركعة ، ود إذا الشمس كورت ، ود الدخان ، فى ركعة ، وهذا لفظ أبى داود ، والآخر مثله إلا أنه لم يقل فى ركعة فى شيء منها ، وذكر السورة الرابعة قبل الثالثة والعاشر قبل التاسعة ، ولم يخالفه فى الاقتران ، وقد سردها أيضاً محمد بن سلة ابن كهيل عن أبيه عن أبى وائل فيما أخرجه الطبرانى لكنه قدم وأخرى فى بعض وحذف بعضها ، ومحمد ضعيف ، وعرف منه أن قوله فى رواية واصل وسورتين

من آل حم مشكل ، لأن الروايات لم تختلف أنه ليس في العشرين من الحواميم غير الدخان فيحمل على التغليب ، أو فيه حذف كأنه قال وسورتين إحداهما من آل حم ، وكذا قوله في رواية أبي حمزة آخرهم د حم الدخان ، ودعم يتساءلون . مشكل لأن د حم الدخان ، آخرهم في جميع الروايات ، وأما دعم ، فهي في رواية أبي خالد السابعة عشرة ، وفي رواية أبي إسحاق الثامنة عشرة فكان فيه تجاوزاً لأن دعم ، وقعت في الركعتين الآخرين في الجملة يتبين من هذا أن في قوله : في حديث الباب عشرين سورة من المفصل تجاوزاً لأن الدخان ليست منه ، ولذلك فصلها من المفصل في رواية واصل ، نعم يصح ذلك على أحد الآراء في حد المفصل كما بسط في موضعه ، انتهى .

قلت : لكن سياق أبي داود في النسخ التي بأيدينا يخالف ما حكى عنه الحافظ ، ولفظه : د النجم ، و د الرحمن ، في ركعة ، و د اقتربت ، و د الحاقة ، في ركعة ، و د الطور ، و د الذاريات ، في ركعة ، و د إذا وقعت ، و د نون ، في ركعة ، و د سأل سائل ، و د النازعات ، في ركعة ، و د ويل للطففين ، و د عبس ، في ركعة ، و د المدثر ، و د الزمل ، في ركعة ، و د هل أتى ، و د لا أقسم بيوم القيامة ، في ركعة ، و دعم يتساءلون ، و د المرسلات ، في ركعة ، و د الدخان ، و د إذا الشمس كورت ، في ركعة ، قال أبو داود : هذا تأليف ابن مسعود رضي الله عنه ، انتهى . ويمكن أن يحمل هذا على اختلاف النسخ

ومن الرغائب أن شيخى وسيدى حضرة مولانا الشيخ خليل أحمد نورا مرقده لما بلغ في شرحه على أبي داود وبذل المجهود على هذا الحديث أمرني أن أكتب له هذه النظائر على ورقة وقال : انتهى أن أصلي الليلة التهجيد على هذا

الطريق ، كان ذلك ، من الضعف في حب النبي صلى الله عليه وسلم ، مع أنه القراءة على خلاف الترتيب العثماني مكروه ، أو خلاف الأولى عند الجمهور منهم الحنفية ، كما تقدم في المسألة الثانية من المسائل الست المذكورة في أول الباب ، وهذا من أداب التلمذيين في الحديث وحب النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي مقدمة الأوجز في آداب الطالب : وينبغي أن يستعمل ما يسمعه من أحاديث العبادات والآداب وفضائل الأعمال فذاك زكاه الحديث وسبب حفظه ، وقال عمرو بن قيس الملائي إذا بلغك شيء من الخبر فاعمل به ولو مرة تكن من أهله ، وقال أحمد بن حنبل : ما كتبت حديثاً إلا قد عملت به حتى مر بي أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وأعطى أبا طيبة دينارا فاحتجمت وأعطيت الحمام دينارا ، انتهى . وهذا هو محل ما روى عن بعض الأسلاف من الحنفية أنهم رفعوا أيديهم في الصلاة أو قرعوا الفاتحة خلف الإمام ، أو غير ذلك من الروايات المخالفة لمسلك الحنفية ، فإن مدار المسلك على ما ثبت ترجيحه من وجوه الترجيح ، ومدار هذا العمل على ثبوت ذلك الفعل من قرعة عيون العالمين حبيب رب العالمين . وقال بعض مشايخي : إن الصلاة قاعدا وإن كان على النصف من أجر القائم ، لكن من صلى قاعدا ابتغاء لاتباعه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يزيد أجر ابتغاء الاتباع على أجر الضعف ، وفي الشفاء : كان لأبي عذورة قصة في مقدم رأسه إذا قعد وأرسلها أصابت الأرض ، فقيل له : ألا تحلقها ؟ فقال لم أكن بالذي أحلقها وقد مسها رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده ؟ وفي أبي داود لبس أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ثيابا جددا عند موته عملا بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم : الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها ، وقال عمن مولانا محمد الياقوت نور الله مرقبه في أول ليلة توفي في آخرها : اشتبهت أن اغتسل ليلة غسلنا بالثياب واليس ثيابا جددا وأطيب بالطيب الكثير وأذهب

بمصاحف الآخرين أثبت منها لمسألتين : الأولى : جواز (١) الجمع ، والثانية : جواز تقديم السورة المتأخرة أو تأخير السورة المتقدمة ، فإن تلك السور بحسب مصاحف الجمهور وقعت مقدمة ومتأخرة ، فتدبر .

(باب يقرأ في الآخرين بفاتحة الكتاب)

لعل المراد (٢) أن يثبت فرضيتها فيهما

بهذه الحالة ، ومعلوم أن الميت لا يذهب في ثيابه التي توفي فيها لكن الحب يجري على خلاف الأصول ، رزقني الله تعالى وإياك حبه وحب رسوله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) فيه تجوز فإن إثباته بحديث الباب لا باختلاف المصاحف ، نعم إثبات المسألة الثانية باختلاف المصاحف واضح ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإن المسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وجعلتها أن القراءة واجبة في ركعة واحدة فقط عند زفر والحسن البصري وغيرهما ، وفي ركعتين في المشهور عن الحنفية ، وهو رواية عن الإمام أحمد ، وفي ثلاث ركعات على ما نقل عن مالك ، وفي أربع ركعات عند الشافعية ، وهو الصحيح عند الحنابلة كذا في الأوجز ، وقال الموفق يجب قراءة الفاتحة في كل ركعة في الصحيح من المذهب وهو مذهب مالك والشافعي ، وعن أحمد لا يجب إلا في ركعتين من الصلاة ، ونحوه عن النخعي والثوري وأبي حنيفة لما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال : اقرأ في الأولين وسبح في الآخرين ، وعن الحسن إن قرأ في ركعة أجزاء لقوله تعالى « فاقروا ما ينسر من القرآن » ، وعن مالك إن قرأ في ثلاث أجزاء لأنه معظم الصلاة ، إلى آخر ما بسط من الدلائل ،

وهو غير ثابت إلا السنة (١).

(باب جهر (٢) الإمام بالتأمين)

ولا يبعد في غرض الترجمة أن تكون إشارة إلى مسألة أخرى خلافية أيضاً وهي الزيادة على الفاتحة في مابعد الاولين ، وطيه حل الحافظ الترجمة إذ قال : قوله « بفاتحة الكتاب » ، يعنى بغير زيادة وسكت عن ثالثة المغرب رعاية للفظ للحديث مع أن حكمها حكم الآخرين من الرباعية ، ويحتمل أن يكون لم يذكرها لما روى مالك من طريق الصنابحي أنه سمع أبا بكر رضى الله عنه يقرأ فيها « ربنا لا تزغ قلوبنا ، الآية » انتهى . وعلى ذلك حل المعنى الترجمة وبمهما القسطلاني ، وتوضيح الخلاف في ذلك كما في الأوجز أن الائمة الثلاثة كرموا قراءة ثوره بعد الفاتحة في الآخرين وثالثة المغرب ، لرواية أبي قتادة المذكورة في الباب ، والشافعي في ذلك قولان : القديم مع الجمهور ، والجديد استحباب السورة في الآخرين أيضاً ، كذا في الأوجز ، وعلى هذا تكون ترجمة الإمام البخارى رداً على الجديد من قول الشافعي ١٢ .

(١) وبذلك جزم العيني إذ قال : وهذا لا يدل على الوجوب ، والدليل على ذلك ما رواه ابن المنذر عن علي أنه قال : اقرأ في الاولين وسبح في الآخرين ، وكفى به قدوة ، وروى الطبراني في معجمه الأوسط عن جابر قال سنة القراءة في الصلاة أن يقرأ في الاولين بأم القرآن وسورتين ، وفي الآخرين بأم القرآن ، وهذا حجة على من جعل قراءة الفاتحة من الفروض ، انتهى ١٢ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة كما بسطت في الأوجز ، وجملتها أن الإمام يجهر بالتأمين في الجهرية عند الإمام أحمد وهو القول القديم للشافعي ، ويسر عند الحنفية وهو القول الجديد للشافعي ، وبه قالت المالكية كما في الباجي ، كذا في الأوجز ،

إن قصد إثبات سفة الجهر ، وأنه هو الحق ، فغير ثابت^(١) بما ذكره في الباب

قال الدردير : ندب على إسرار الفذ والإمام والمأموم بالتأمين ، انتهى . وفي تقرير مولانا حسين على علي هذين البابين ليس فيه دليل جهر آمين ، ومعنى الترجمة أنه ما حكم الجهر والاولى الإخفاء لأنه دعاء وليس الجهر بمكروه ، انتهى . وعامة الشراح والمشايع ، وعليه بناء والدى في تقريره هذا أن الإمام البخارى رضى الله عنه أراد بذلك إثبات جهر الإمام والمأموم بالتأمين ، وفي فيض البارى اختار المصنف القول القديم للشافعى مع أن الأقرب إلى الحديث هو الجديد ، انتهى . ولا يذهب عليك أن نقلة المذاهب اختلفوا في ذكر قولى الشافعى القديم والجديد ، وما ذكرته عن الأوجز هو المأخوذ عن السماعية ، إذ قال : والشافعى في قوله الجديد إن المنفرد والإمام والمأموم كل منهم يسر بآمين جهرية كانت الصلاة أو سرية ، انتهى . وبه جزم فى هامش موطأ محمد إذ قال على قول محمد وبه تأخذ : ينبغى أن يؤمن الإمام ويؤمن من خلفه ولا يجهرون به ، قاله الشافعى في قوله الجديد ، انتهى . وفي العبنى عن التلويح : يجهر فى الجهرية المأموم عند أحد وغيره ، وقال جماعة : يخفيها ، وهو قول أى حنيفة وغيره ، والشافعى فى الجديد وفى القديم يجهر ، وعن القاضى حسين عكسه ، قال النووى : هو غلط لعله من الناسخ انتهى وسبأنى شئ من ذلك فى أول الباب الآتى ١٢ .

(١) لأنه ليس فى شئ من الروايات الموردة فى البابين تصريح بالجهر ، وقوله : « إن أراد الجواز فهو ثابت » أى بعموم القول فإن القول بعمومه بعم الجهر والسر ، وما قالوا : إن الأصل فيه الجهر أو الظاهر منه الجهر أو غير ذلك فبعيد من هؤلاء الأكابر ، فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم فى غير حديث ولا حديثين « إذا كبر الإمام فكبروا وإذا قال سمع الله من حمده فقولوا ربنا ولك الحمد » فهل يقال : ينادى المقتدون بالتكبير والتحميد ، وفى المتفق عليه عن أى هربة

ولإن قصد جواز الجهر بالإسرار فثبت بما ذكره هنا وثبت سنية الإخفاء (١)

بأنى أنت وأمى يا رسول الله آسكانك بين التكبير وبين القراءة ما تقول ؟ قال : أقول اللهم باعد بينى وبين خطاياى ، الحديث فهل يقرأ النبي صلى الله عليه وسلم هذا الدعاء جهراً ؟ إن قلت : فيه تصريح بالسكوت ، قلت : هنا أيضاً تصريح بالسكوت فى حديث سمرة المعروف فى السكتين : إحداهما إذا كبر ، والثانية إذا قال : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وفى المشكاة برواية مسلم عن على رضى الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة كبر ثم قال : وجهت وجهى ، الحديث الطويل فى الدعاء وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى أدعية الصلاة ، وفى كلها لفظ قال فهل يجهر بهذه الأدعية كلها ؟ وهكذا من الأوامر بالقول فى التشهد والأدعية بعد التشهد ، وفى البذل عن آثار السنن لم يثبت الجهر بالتأمين عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الخلفاء الأربعة ، وما جاء فى الباب فهو لا يخلو عن شئ ، انتهى ١٢ .

(١) بسطها أصحاب المطولات من العيني ، والشيخ فى البذل ، وحكاها الطبرى عن أكثر الصحابة والتابعين كما فى الجواهر النقي ، إذ قال قدورد عن عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه الإخفاء بالبسلة وآمين ، قال الطبرى فى تهذيب الآثار بسنده عن أنى وائل قال : لم يكن عمر وعلى يجهران بيسم الله الرحمن الرحيم ولا بآمين ، ثم قال ابن التريكانى : قد قدمنا أن عمر رضى الله عنه وعليهما لم يكونا يجهران بآمين ، قال الطبرى : وروى ذلك عن ابن مسعود ، وروى عن النخعى والشعبي ولإبراهيم النخعى كانوا يخفون بآمين ، والصواب أن الخبرين بالجهر بها والخافعة صحيحان وعمل بكل من فعله جماعة من العلماء ، وإن كنت محتاراً خفض الصوت بها إذ كان أكثر الصحابة والتابعين على ذلك ، انتهى . وفى الهداية عن ابن مسعود أربع يخفهن الإمام ، وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين ، انتهى . وفى

بما ذكره غيره من حملة الحديث، ثم إن مقصوده بقوله آمين (١) دعاء، إنه لما كان دعاء كان الإصرار والجهر جائزين فيه كجواز صفات الأفعية المأثورة وغيرها

هاش آثار السنن برواية أبي يعلى في مسنده بسنده عن أبي هريرة قال : ترك الناس آمين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال : آمين ، حتى يسمع الصف الأول ، انتهى . وما رأيك في أن الصحابة تركوا ذلك وهل هو إلا إعراض عن هذا الحديث في الصدر الأول ، وتقدم عن الطبري أن الروایتين في الجهر والإخفاء صحيحتان ، وبذلك قال غيره ، فالخلاف بينهم في الترجيح ، وما أوردوا على روايات الإخفاء أجاب عنه الشيخ في البذل والعين والنيوى وغيرهم ، ولا يخلوا عن الكلام رواية الجهر أيضا ، وبسط النيوى في الاضطراب في حديث الجهر ١٢ .

(١) لا حاجة إلى بيان مناسبة هذا الجزء بالترجمة لأنه جزء من أثر عطاء ويكفى لمناسبته بالترجمة تمام قوله ، قال الحافظ قوله قال عطاء إلى قوله بآمين وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال : قلت له أكان ابن الزبير يؤمن على أثر أم القرآن قال : نعم ، ويؤمن من وراءه حتى إن للمسجد للجة ، ثم قال : إن آمين دعاء ، قال وكان أبو هريرة يدخل المسجد وقد قام الإمام فيناديه فيقول لا تسبقني بآمين ، انتهى . وحاصله أن أثرى ابن الزبير وأبي هريرة كليهما مرويان بإسناد واحد وفرقهما العين ، وأيا ما كان فأثر عطاء إلى قوله : حتى إن للمسجد للجة واحد ، فلا حاجة إلى توجيه قوله آمين دعاء ، ولو أثبت له المناسبة بالترجمة كما اختاره الشيخ وغيره من المشايخ والشراح فما وجه الشيخ ظاهر ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله آمين دعاء ، وفي الدعاء يجوز الجهر والإخفاء كلاهما فكذا في آمين ، هذا هو الغرض ، ومراده أن الجهر ليس بواجب بل جائز كالإخفاء من غير فرق ، انتهى . قلت : هذا مبنى على ما تقدم من تقرير

مولانا حسين على أن غرض المصنف بالترجمة جواز الامرين، وإليه أشار والذى أيضا في تقريره في أول الباب، والظاهر أن مقصد الإمام البخارى ترجيح الجهر، وعلى هذا فأول الشراح هذا القول إلى تأمين الإمام ردأ على من قال: إن الإمام لا يؤمن، فقالوا: لما كان هذا دعاء والدعاء يشترك فيه الإمام والمأموم فينبغى أن يكون التأمين أيضا كذلك، انتهى. كذا في العيني والقسطلاني وغيرهما.

وقال الحافظ: قال ابن المنير: مناسبة قول عطاء لترجمة إله حكم بأن التأمين دعاء فانتضى ذلك أن يقوله الإمام لأنه مقام الداعى بخلاف قول المانع إنه جواب للدعاء فيختص بالمأموم، وجوابه: أن التأمين قائم مقام التلخيص بعد البسط فالداعى فصل المقاصد بقوله: «اهدنا الصراط المستقيم» إلى آخره، والمؤمن أن بكلمة تشمل الجميع فإن قالها الإمام فكأنه دعا مرتين مفصلا ثم مجعلا، انتهى.

هذا غاية توجيه الكلام تأويلا له إلى مرام المصنف وإلا فلا تعلق له بالترجمة، بل ظاهر قوله آمين دعاء مؤيد لمن قال بإسراءه لأن الأصل في الدعاء الإخفاء، قال تبارك وتعالى «ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين»، وقال عز وجل «واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول»، انتهى.

وأخرج السيوطى في الدر عن ابن عباس في قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعا وخفية»، قال المر، وعن زيد بن أسلم قال: كان يرى أن الجهر بالدعاء الاعتداء، وعن الحسن قال: لقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع لهم صوت إن كان إلا همسا بينهم وبين ربهم، وذلك أن الله تعالى يقول «ادعوا ربكم تضرعا وخفية»، وذلك أن الله ذكر عبداً صالحاً فرضى له قوله فقال «إذ نادى ربه نداء خفياً»، وفي الدر اختار يقنت مخافتاً للحديث وخير الدعاء الخفى، وذكر صاحب الحصن في آداب الدعاء خفض الصوت وعزاء إلى «ع»، وهى علامة

قلنا لا يجوز (١) في شيء من الصلوات الجهرية ولا السرية أن يرفع صوته بالدعاء

لصالح السنة، قال المحشى: أى رواه الجماعة عن أبى موسى، والروايات في أدعية الصلاة في الاستفتاح والركوع والسجود والتشهد وغيرها مما لا تحصى، فهل ترى أحداً ذهب إلى الجهر فيها إلا ما ثبت جهره نصاً كقنوت الفجر وغيره، فكونها دعاء كاف لإثبات سرها لا يقال إن أمين أيضاً ثبت الجهر به، قلت: الروايات فيه مختلفة فلا بد من ترجيح ما هو الأصل في الدعاء، وفي فيض البارى بعد ذكر الآيتين المذكورتين: هذه سنة الدعاء علناها من القرآن وتعلناها منه، فلو علنا من حديث مرفوع أنه صلى الله عليه وسلم أمر المقتدين بالجهر أو استمر عليه لاتخذناه سنة ولرجعنا الخصوص على العموم، ولكن لما لم ينقل فيه إلينا شيء من المرفوع إلا ما نقل عن أهل الكوفة وهو واقعة عملنا بالعموم الوارد فيه، وقال أيضاً قبيل ذلك: ليس في ذخيرة الحديث ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المأمومين أن يجهروا بها بل من جهر منهم جهر برأيه، نعم في حديث وائل أنه صلى الله عليه وسلم جهر بها مع اختلاف فيه بين سفيان وشعبة، وأما ما أعل به البخارى حديث شعبة فقد أجابوا عنه بالنقول الصريحة، ويظهر من مسند أحمد أنه توقف فيه وهو الاعتدال، ومن المجائب أن هذه السنة بما تعم به البلوى، ثم لم نصل مرفوعة إلى الحجازيين إلا من طريق وائل، وعداده من أهل الكوفة، قال الدارقطنى: قال أبو بكر: هذه سنة تفرد بها أهل الكوفة، انتهى ١٢.

(١) هذا معلوم فإنه لم يقل أحد من الفقهاء بجواز الجهر في أدعية الصلاة والتسبيح فيها، قال الموفق: السنة لإخفاء التشهد لأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يجهر به، إذ لو جهر به لنقل كما نقلت القراءة ولأنه ذكر غير القراءة لا ينقل به من ركن إلى ركن فاستحب إخفاءه كالنسيج لا نعلم فيه خلافاً، انتهى. وقال أيضاً قبيل لأحد

وإن كانت (١) صلاته لا تفسد أيضاً بذلك فيلزم أن يكون الحكم بين الدعاء وآمين غير مفترق ، حسب استدلالكم ، وأما الجملة (٢) المسجد بتأمين ابن الزبير ومن معه

إذا قرئ . هـ ليس ذلك بقادر على أن يحجب الموتى ، هل يقول سبحانه ربى الأعلى قال : إن شاء قاله فيما بينه وبين نفسه ولا يجر به فى المكتوبة وغيرها ، انتهى وفى الهداية ويخفونها أى آمين لما روينا من حديث ابن مسعود ولأنه دعاء فيكون مبناه على الإخفاء ، انتهى . وقال الطحاوى على المراقى : إن زاد أى الإمام فوق حاجة الجماعة فقد أساء كما لو جهر المصل بالآذكار ، انتهى . وفى المراقى : يسر الإسرار بالثناء وما بعده أى التعوذ والتسمية والتأمين للأثار الواردة بذلك ، قال الطحاوى منها قوله صلى الله عليه وسلم : خير الذكر الحق ، الحديث ١٢ .

(١) هذا أيضاً معروف فى الفقه ، قال ابن عابدين : وقد صرحوا بأنه إذا جهر سهواً بشيء من الأدعية والالتفات فإنه لا يجب عليه السجدة ، انتهى . وقال أيضاً فى بحث تبليغ التكبير : إن التكبير عند عدم الحاجة إليه بأن بلغهم صوت الإمام مكروه ، وفى السيرة الحلبية : اتفق الأئمة الأربعة على أن التبليغ حيثئذ بدعة منكورة أى مكروهة ، وأما عند الاحتياج إليه فستحب ، وما نقل عن الطحاوى إذا بلغ القوم صوت الإمام فبلغ المؤذن فسدت صلاته لعدم الاحتياج إليه فلا وجه له إذ غايته أنه رفع صوته بما هو ذكر بصيغته ، وقال الحموى : أظن أن هذا النقل مكذوب على الطحاوى فإنه مخالف للقواعد ، انتهى . وقال الموفق فى بحث القراءة : إن جهر فى موضع الإسرار وأسر فى موضع الجهر ترك السنة وصحت صلاته ، وقال فى موضع آخر : إن الجهر والإخفات فى موضعهما من سنن الصلاة لا يبطال الصلاة بتركه عدا وإن تركه سهواً فله يشرع له السجود من أجله فيه روايتان عن أحمد ثم ذكرهما وذكر اختلاف الأئمة فى ذلك ١٢ .

(٢) وفى تقرير مولانا محمداً حسن المسكى : اللجة هى صوت خفى يعنى ليس بمرتفع

فليس بمستلزم جهرهم به ، لأن اللجة والجلجة وهو اضطراب الصوت وتحركة من جهة إلى جهة ، وهو حاصل بالإسرار والجهر كليهما ، فلا دلالة فيه على تعيين الجهر وقوله : وكان أبو هريرة (١) رضى الله عنه ينادى الإمام إلخ لا ينهض

ولا بمنخفض جدا بل وسط بينهما يستمر في المسجد ، وليس المراد بها الصداء كما يتوهم ، انتهى . وقال الحافظ : قوله «لجة» اللام للتأكيد ، واللجة قال أهل اللغة الصوت المرتفع ، وروى للجة بموحدة وتخفيف الجيم ، حكاه ابن التين ، وهي الأصوات المختلطة ، ورواه البيهقي لرجة بالراء بدل اللام ، انتهى . قلت : ما أفاده الحافظ نور الله مرقده من قوله هي الصوت المرتفع من غاية كرمه على مخالفه ، فلو قال هي الصوت في غاية الجهر من كان يمنعه ، قال المجد : اللجاج واللجاجة الخصومة ، والجلجة والتلجيج التردد في الكلام ، واللجة بالفتح الأصوات والحلبة ، والتجت الأصوات اختلطت ، انتهى . وقال أيضا الرج التحريك والتحريك والاهتزاز ، وقال أيضا الملب اختلاط الصوت كالجلبة ، انتهى . فهل وجدت في معنى أحد من هذه الألفاظ الجهر بالصوت أو رفعه ؟ ليس فيها إلا الاختلاط والاهتزاز كما أفاده الشيخ قدس سره ، قال ابن حجر المكي الشافعي في تحفة المحتاج شرح المنهاج : قوله لجة هي اختلاط الأصوات ، انتهى . ولا يكون الجهر في الخشوع ، قال تعالى ، وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا ، قال مجاهد هو خفض الصوت بالكلام يحرك لسانه وشفتيه ولا يسمع ، انتهى . بخلاف جهر الإمام بالقراءة والتكبيرات ، فإنه لإسماع المقتدين حتى قالوا : يذبح الجهر بقدر الحاجة وأي فاقة المقتدين أن يسمعوا تأمينهم للقوم كلهم فليس التأمين إلا بطريق الهمس في غاية الخشوع راجيا لإجابة دعائهم يشترك في ذلك الإمام والمأموم ١٢ .

(١) قال الحافظ : وقوله لا تفتنى ، بضم الفاء وسكون المثناة من الفوات

حجة على المدعى أيضا لأن الظاهر منه عدم السارعة به حتى لا يحصل التوافق لمن خلفه، فكما تفوت الموافقة بالإسراع في الجهر فكذلك هو فائت^(١) في الإسرار

وهي بمعنى ما تقدم عن عبد الرزاق من السبق، ومراد أبي هريرة أن يؤمن مع الإمام داخل الصلاة، وقد تمسك به بعض المالكية في أن الإمام لا يؤمن، وقال معناه لا تازعني بالتأمين الذي هو من وظيفة المأموم، وهذا تأويل بعيد، وقد جاء عن أبي هريرة من وجه آخر أخرجه البيهقي من طريق حماد عن ثابت عن أبي رافع قال: كان أبو هريرة يؤذن لمروان فاشترط أن لا يسبقه بالضالين، حتى يعلم أنه دخل في الصف، وكأنه كان يشغل بالإقامة وتعديل الصفوف، وكان مروان يبادر إلى الدخول في الصلاة قبل فراغ أبي هريرة، وكان أبو هريرة ينهأ عن ذلك، وقد وقع له ذلك مع غير مروان، فروى سعيد بن منصور من طريق محمد بن سيرين أن أبا هريرة كان مؤذنا بالبحرين وأنه اشترط على الإمام أن لا يسبقه بآمين، والإمام بالبحرين كان العلاء بن الحضرمي، بينه عبد الرزاق من طريق أبي سلمة عنه، وتمسك به بعض الحنفية بأن الإمام يدخل في الصلاة قبل فراغ المؤذن من الإقامة، وفيه نظر لأنها واقعة عين وسيبها محتمل فلا يصح التمسك بها، انتهى. والعجب أنه صار واقعة عين محتمل السبب في مسألة الدخول في الصلاة، ولم يصح كذلك في مسألة التأمين، وفي فيض الباري: قوله وكان أبو هريرة وهذا حين كان مؤذنا في البحرين فانظر إن أبا هريرة يهتم بالتأمين ما لا يهتم بالفاتحة فأين ذهبت الفاتحة وهو الذي يقوله عنه مالك في موطأه لا تسبقني بآمين، فهمه بالتأمين أكثر منه بالفاتحة مع أنه لا يتعلق له بالجهر، انتهى. ولينظر في أي موضع ذكر في الموطأ، نعم تقدم في أول الباب عن مسند عبد الرزاق بطريق عطاء عنه أنه يدخل المسجد وقد قام الإمام فيناديه فيقول لا تسبقني بآمين ١٢.

(١) هكذا في تحرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال: أي لا تسجل تلفظك

أيضاً لأن الإمام إذا قصد الانمراغ منه بعجلة كان المؤمنون غير ملتحقين به في وقت قوله إياه ، وإذا تأني فيه ولم يتمجل كانوا معه بل الظاهر منه أن الإمام كان^(١) يخفيه، إذ لا حاجة عند جهره به إلى شيء من ذلك، فإن تأمينه مسموع معلوم فإذا قاله الإمام بقوله المؤتم أيضاً، ولا يلزم فوات المطابقة، وليس المأموم مشغولاً في شيء من^(٢) القراءة وغيرها حتى يخل ذلك بمطابقته به ، بل هو فارغ مصغ^(٣) إلى إمامه، فإذا سمعه يؤمن أخذ في التأمين، فأما إذا أمن الإمام سرّاً فللمأموم مظنة الفوات إذا أسرع الإمام في تقضيه ولم يتأن ، فأمره أن لا يتمجل ، وكذلك قوله كان^(٤) ابن عمر لا بدعه ويحظهم ، ليس نصاً في الجهر بل يحتمل كلا منهما .

بالتأمين ففسر إلى القراءة فيفوتنا التأمين ، بل قل تأمينك بالترجيل والإبطاء ، ثم هذا لا يقتضي الجهر بل يحتمل الجهر والإخفاء كليهما ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا واضح جداً لا ينكره إلا مكابر ١٢ .

(٢) قال الموفق الحنبلي في بحث القراءة : إن الجهر مشروع للإمام ولا يشرع للمأموم بغير اختلاف لأن المأموم مأمور بالإنصات للإمام والاستماع له بل قد منع من القراءة لأجل ذلك ، انتهى ١٢ .

(٣) لقوله عز اسمه « وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ، الآية ، وتقدم قريباً في كلام الحافظ أنه كان مشغولاً في تعديل الصفوف وغيره ، واشترط العلم بدخول الصف فأين القراءة ١٢ ؟ .

(٤) قال الحافظ : وصلة عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنا نافع أن ابن عمر كان إذا ختم أم القرآن قال آمين لا بدع أن يؤمن إذا ختمها ويحظهم على قولها آمين ، قال : وسمعت منه في ذلك خيراً ، وقوله يحظهم - بالضاد المعجمة - وقوله خيراً - بسكون التحتية - أي فضلاً ومواباً ، وهي رواية المكشميني ، ولغيره

وأما أنه لو أخفاه لما سمعه نافع ، فأمر مبنى على محض توم^(١) لأن كثيرا من التلميحات والثناء والتشديد وغير ذلك كان معلوما للصحابة ، ولم يحجر النبي صلى الله عليه وسلم بها ، فكذلك التأمين علم به نافع وإن لم يحجر به ابن عمر ، بل كان ذلك بتعليم منه في خارج الصلاة مع^(٢) أن من اتصل بالإمام في الصف ودنا منه فإنه يسمع في إسراره^(٣) أيضا إذا لم يصر أدنى مراتب الإسرار ، بل أخذ أوسطها ، وأما إذا أخذ بأقصى مراتبها الداخلة في أدنى الجهر ، فلا شك أنه يسمعه بعض من يليه من الصف الثاني أيضا ، فلا يبعد أن يكون ابن عمر يسهه هذا الإسرار ويسمعه

خبر آ - بفتح الموحدة - أي حديثا مرفوعا ، ويشعر به ما أخرجه البيهقي كان ابن عمر إذا أمن الناس أمن معهم ، ويرى ذلك من السنة ، ورواية عبد الرزاق مثل الأول ، ومناسبة أثر ابن عمر من جهة أنه كان يؤمن إذا ختم الفاتحة أعم من أن يكون إماما أو مأموما ، انتهى . وعلم منه أن أثر ابن عمر رضي الله عنهما عند الحافظ أيضا لا يدل على الجهر ، بل ذكر مناسبته ردأ على من قال لا يؤمن الإمام ، وكأنه أثبت منه تأمين الإمام لا الجهر بآمين ، وهكذا ذكر المناسبة العينية إذ قال مناسبته بالترجمة من حيث أنه كان لا يترك التأمين ، وهذا يتناول أن يكون إماما أو مأموما وكان في الصلاة أو خارجها ، انتهى ١٢ .

(١) هذا ظاهر كما أماده بنفسه قبل ترى أدعية الصلوات التي رواها الصحابة هل كان يحجر بها النبي صلى الله عليه وسلم حتى سمعتها الصحابة منه في الصلاة بل قوله : « ويحضهم » أوضح دليل على أنه كان يرغبهم فيه خارج الصلاة ١٢ .

(٢) هذا جواب على سبيل الفرض والتسليم وإلا فقد عرفت أن الأثر لا يدل على سماعه منه في الصلاة ١٢ .

(٣) وهذا واضح معروف عند الفقهاء من الحنفية وغيرهم ، قال صاحب الدر المختار :

ويعلم به نافع وغيره ممن هو قريب بابن عمر ، ولعل هذا هو منشأ الخلاف بين لفظي (١) الرواة ، فإنه صلى الله عليه وسلم لما أسره لإسراراً دخل في أدنى الجهر غيره بعضهم بالجهر لما رأى أن صوته في التأمين فوق صوته بالقراءة في السرية ،

والدعاء يكون بين الجهر والخفأة ، كذا اعتمده الباجي في كز العفاء ، انتهى . وقال أيضاً في موضع آخر: أدنى الجهر إسماع غيره ، وأدنى الخفأة إسماع نفسه ومن يقربه ، فلو سمع رجل أو رجلان فليس بجهر ، والجهر أن يسمع الكل ، قال ابن عابدين : إنهم اختلفوا في حد وجود القراءة على ثلاثة أقوال : فشرط الهندواني والفضلي لوجودها خروج صوت يصل إلى أذنه ، وبه قال الشافعي ، وشرط بشر المريسي وأحمد خروج الصوت من الفم وإن لم يصل إلى أذنه لكن بشرط كونه مسموعاً في الجملة حتى لو أدنى أحد صماخه إلى فيه يسمع ، ولم بشرط الكرخي والبلخي السماع واكتفيا بتصحيح الحروف إلى آخر ما بسطه ، وقال فيه : ومعنى قوله أدنى الجهر إسماع غيره أي ممن لم يكن يقربه بقرينة المقابلة ، ولذا قال في الخلاصة وغيره عن الجامع الصغير : إن الإمام إذا قرأ في صلاة الخفأة بحيث سمع رجلاً أو رجلان لا يكون جهرأ ، والجهر أن يسمع الكل أي كل الصف الأول لا كل المصلين إلخ ، وعلم من ذلك أن رواية : حتى يسمع من يليه من الصف الأول لا تخالف الخفية بل تؤيدهم لأن هذا القدر كان غاية جهره صلى الله عليه وسلم وهو داخل في حد السر اصطلاحاً ١٢ .

(١) في تأمينة صلى الله عليه وسلم فإن بعضهم ذكروا جهره صلى الله عليه وسلم بالتأمين ، وآخرون ذكروا الإخفاء كما في المطولات ، وبذلك جمع الخطابي كما حكى عنه الحافظ بين الاختلاف في روايتي إذا أمن وإذا قال ولا الضامين ، فقال الأول لمن قرب من الإمام ، والثاني لمن تباعد عنه ، لأن جهر الإمام بالتأمين أخفض من جهره بالقراءة فقد يسمع قراءته من لا يسمع تأمينة ، قاله الخطابي ، انتهى .

ومن رأى أن صوته بالتأمين أدنى من صوته بالقراءة في الجهرية عبره^(١) بالإسرار ولا يضر لو ثبت أنه صلى الله عليه وسلم جهر بالتأمين حتى يسمعه غير من في الصف المتقدم مع أنه لم يثبت^(٢)، وذلك لأنه لو ثبت منه ذلك لكان سبيله سبيل إسماع^(٣) الآية أحيانا في الصلاة السرية، فكما لا تثبت سنية إسماع الآية لا تثبت

وتقدم قريبا عن الباقي أن الدعاء يكون بين الجهر والخافتة، وأخرج مالك في الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: إنما أنزلت هذه الآية ولا نجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا، في الدعاء ١٢.

(١) ويؤيده لفظ أبي داود قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: آمين حتى يسمع من يليه من الصف الأول، وقد عرفت فيما سبق أن إسماع واحد أو اثنين عن يليه يدخل في حد الإسرار لا الجهر اصطلاحا، والحديث لا يخالف الخنفية بل يؤيدهم ١٢.

(٢) لما تقدم قريبا عن أبي داود أن غاية جهره صلى الله عليه وسلم أن يسمعه من يليه من الصف الأول، ويشكل عليه ما روى عن أم الحصين أنها سمعته وهي في صف النساء رواه ابن راهويه في مستنده والطبراني في الكبير، لكن قال النيسوب في إسماعيل بن مسلم المكي وهو ضعيف، انتهى. قلت: ولم يذكر في الرواية كم كانت صفوف الرجال فلو كانت الرجال صفا واحدا وهي كانت في الصف الثاني قريبا منه صلى الله عليه وسلم فلا ضير في سماعها ١٢.

(٣) كما تقدم قريبا في البخاري أنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع الآية في الظهر مع أن القراءة فيها سرًا إجماعا، وقال النيسوب لأصحابنا عنه أي حديث الجهر أجوبة: منها أن الجهر كان أحيانا لتعليم المأمومين كما جهر عمر بن الخطاب بالثناء عند الافتتاح، وأبو هريرة بالتعوذ، فكذلك كان الجهر بالتأمين تعليمًا، قال الحافظ ابن القيم في زاد المعاد في باب قنوت التوازل: فإذا جهر به الإمام أحيانا يعلم

سنية الجهر بالتأمين ، وأما تعويل المؤلف في احتجابه بالرواية الموردة (١) في الباب فأمر مطرب عجب لأنها لا تدل على مدعاه بوجه ، ولعله استند بذلك الحديث بأن المأمور به مطلق القول وظاهره الجهر ، وأنت تعلم ما فيه فقد ورد في غير

المأمومين فلا بأس فقد جهر عمر بالافتتاح ليعلم المأمومين ، وجهر ابن عباس بقراءة الفاتحة في صلاة الجنائز ليعلمهم أنها سنة ، ومن هذا أيضا جهر الإمام بالتأمين ، وهذا من الاختلاف المباح الذي لا يعنف من فعله ولا من تركه ، انتهى . وبما يستأنس به لهذا القول ما أخرجه الحافظ أبو بشر الدولابي في كتاب الاسماء والكنى بسنده إلى وائل بن حجر رضى الله عنه يقول : الحديث ، وفيه : وقرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، فقال آمين يمد بها صوته ما أراه إلا ليعلننا ، وفيه يحيى بن سلمة قواه الحاكم ، وضعفه جماعة ، انتهى كلام التيموى مختصراً . وفي فيض البارى : وما ظهر لى أنه ثبت الجهر عنه صلى الله عليه وسلم قطعا لكن لا على طريق السنة بل للتعليم أحيانا به عليه الجرجاني في حاشية الكشف ، ومحمد البركلى في تفسيره ، وهو من علماء الروم متقدم عن ابن الهمام ، انتهى . وقال في العرف : ويدل على التعليم ما فى معجم الطبرانى عن وائل أنه صلى الله عليه وسلم آمن ثلاث مرات ، وقال الحافظ : كما فى شرح المواهب تليث آمين بتليث الواقعة ، لا أنه آمن ثلاثا فى واقعة واحدة كما زعمه بعض الناس الجاهلون فدل على التعليم ، انتهى . قلت : وبذلك أول الموفق جهر عمر رضى الله عنه بالافتتاح إذ قال : قال أحمد : ولا يجهر الإمام بالافتتاح ، وعليه عامة أهل العلم لأنه صلى الله عليه وسلم لم يجهر به ، وإنما جهر به عمر رضى الله عنه ليعلم الناس ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا ظاهر لأن قوله : إذا أمن الإمام فأمنوا ، لا يدل على الجهر أصلا بالإشارة ولا بالدلالة ١٢ .

ذكر^(١) ولا ذكرين أنه صلى الله عليه وسلم كان يقوله مع أن الجهر لم يكن مراداً فيه ولا ثابتاً، نعم يمكن أن يكون احتجاجة بعموم قوله صلى الله عليه وسلم «فقولوا» لأنه يتناول الجهر والإسرار^(٢) فلا يقيد بأحد متاويله، وهذا مع أنه لا يستلزم مدعاه^(٣) وهو إثبات الجهر مدفوع بأن المطلق كثيراً ما يقتيد بالنصوص الأخر الدالة على تقييده مع أن الأمر بهذا الاهتمام ومزيد الاعتناء به يقتضى أن الإمام غير جاهر به إذ لو كان جاهراً لم تكن الموافقة مظنة فوات^(٤) مع أنه قد ورد في بعض طرقه إذا قال الإمام «ولا الضالين» فقولوا آمين، فلم أنهم

(١) من أدعية الافتتاح والركوع والسجود وآخر الصلاة فإن الروايات في هذه الأدعية كلها بلفظ: كان يقول كذا، أو بلفظ قل كذا، ونحو ذلك من الالفاظ، ولم يذهب أحد إلى الجهر بهذه الأدعية ١٢.

(٢) وبهذا يمكن التفصيص عما يرد على الإمام البخارى من أن الرواية لا تطابق الترجمة، فيجواب بأن الترجمة ليست لإثبات الجهر حتى يرد عليه ما يرد بل من الأصل السادس عشر من أصول التراجع المطردة عند المصنف أنه قد يستدل بكلا احتماليه، وعلى هذا لا يرد على الإمام رضى الله عنه بشيء. لكن لا يكون ذلك حجة على من خالفه لأن الاستدلال بالاحتمال ليس من الحجة المثبتة ١٢.

(٣) هذا حينما يقال إن الترجمة لإثبات الحكم، وقد تقدم في أصول التراجع لاسيما في الأصل الرابع والعشرين كلام المشايخ والشرح في أن تراجع الإمام كلها ليست مثبتة، ومن حاول ذلك أتى بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة، فإن عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على الإمام البخارى إلى آخر ما تقدم عن السندى ١٢.

(٤) وفي الدر المختار: وأمن الإمام سرّاً كما موم ومنفرد، وأما حديث

ليس لهم سماع لتأمين الإمام وإلا لما بنى الأمر على ختمة الفاتحة لكون
التأمين مسموعاً فلا يقتصر إلى إبداء علامة له، وكذلك قول ابن شهاب: وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول آمين غير مثبت^(١) للبراد إذ لا تنبص فيه
على الجهر والقول لا يساق الجهر.

(باب جهر المأموم بالتأمين)

والسلام^(٢) فيه مثله فيما تقدم.

وإذا أمن الإمام فأمنوا، فن التمليق بمعلوم الوجود فلا يتوقف على سماعه
منه بل يحصل بتمام الفاتحة بدليل إذا قال الإمام: ولا الضالين، فقولوا
آمين، انتهى ١٢.

(١) بل مثبت لصنده وهو الإخفاء، قال صاحب الفيض: إنه يدل على إسراره
على خلاف ما قاله الشافعية لأن الإمام لو كان يجهر بها لما كان للتنبيه على تأمينه
معنى فإنه يسمعه كل واحد، ففي قوله: فإن الإمام يقولها تنبيه على أن تأمينه يكون
سراً بحيث لو لم ينبه عليه لما علمه المقتدون، انتهى. وهذا واضح جداً فإنه ورد
في روايات كثيرة: إذا كبر الإمام فكبروا، ولم يرد في واحدة منها إذا كبر
الإمام فكبروا فإن الإمام يكبر فتأمل ١٢.

(٢) تقدم في أول الباب السابق أن نقلة المذاهب اختلفوا في ذكر قول
الإمام الشافعي الجديد والقديم، والعجب أن عامة الشراح الشافعية من الحفاظ
والقسطلاني والنووي في شرح مسلم لم يتعرضوا لتفسير القولين إلا ما قال الحفاظ
في الفتح: الجهر بالمأموم ذهب إليه الشافعي في القديم وعليه الفتوى، وقال
الرافعي: قال الأكثر في المسألة قولان الأصح الجهر، انتهى واختلط الكلام

فى شرح المذهب للنووى إذ قال : إن كانت الصلاة جهرية وجهر بالقراءة استحب
للمأموم (٥) الجهر بالتأمين بلا خلاف ، نص عليه الشافعى ، وانفق عليه الاصحاب ،
وفى تعليق القاضى حسين إشارة إلى وجه فيه ، وهو غلط من الناسخ أو المصنف
بلا شك ، ثم قال : وأما المأموم فقد قال المصنف وجمهور الاصحاب : قال
الشافعى فى الجديد : لا يجهر فى القديم يجهر ، وهذا أيضا غلط من الناسخ ، أو من
المصنف بلا شك لأن الشافعى قال فى المختصر وهو من الجديد : يرفع الإمام صوته
بالتأمين ويسمع من خلفه أنفسهم ، وقال فى الام يرفع الإمام بها صوته فإذا قالوا
وأسمعوا أنفسهم ، ولا أحب أن يجهروا ، هذا نصه بحروفه ، ويحتمل أن يكون
القاضى حسين رأى فيه نصا فى موضع آخر من الجديد ، ثم قال : والأصح من
حيث الحجة أن الإمام يجهر إلى أن قال : وحينئذ تكون المسألة بما يفتى فيها على
القديم ، انتهى . وقد رأيت فيه التخليط بمواضع الأول ذكر المأموم فى الموضعين ،
والظاهر عندى أن فى الأولى لفظ المأموم غلط من الناسخ والصواب الإمام ،
والثانى قوله : هذا أيضا غلط من الناسخ أو من المصنف ، الظاهر عندى أن ههنا
سقوطا من العبارة قبل ذلك ، وهى قوله وقال بعضهم عكسه لأن ما سياتى من
المختصر وغيره هو موافق لما قال جمهور الاصحاب ، فكيف يكون غلطاً من الناسخ ؟
وبشير إلى ذلك ما تقدم فى أول الباب السابق عن العبقى عن التلويع : سر المأموم
قول الشافعى فى الجديد وفى القديم : يجهر ، وعن القاضى حسين عكسه ، قال
النووى : هو غلط لعنه من الناسخ ، انتهى . فظاهره أن فى شرح المذهب سقوط
العبارة ، والثالث ما فى آخر الكلام ، والأصح من حيث الحجة إلى قوله بما يفتى
فيها على القديم يدل على أن قوله الجديد فى الإمام أيضا السر ، هذا يخالف كل ما تقدم

(٥) كذا فى الأصل ، والظاهر عندى بدله الإمام ١٢ ز .

(باب إتمام التكبير في الركوع)

الظرف إما متعلق بالإتمام أو بالتكبير، وأيا ما كان فالعرض^(١) منه أن لا يحدف

من الـام وغيره ، وأعل هذا مأخذ من حكى من الجديد أن الإمام والمأموم كلهم يسرون وإلا فقد عرفت عن نص الجديد جهر الإمام وسر القوم ، وفي مختصر المزني على هامش الـام : إذا قال « ولا الضالين » قال « آمين » فيرفع بها صوته ليقترى به من خلفه ، قال الشافعي : ويسمع من خلفه أنفسهم ، انتهى . وفي شرح الوجيز : أما المأموم فقد نقل عن القديم أنه يجهر أيضا وعن الجديد أنه لا يجهر ، ثم قال : واختلف الأصحاب فقال الأكثرون في المسألة قولان : أحدهما لا يجهر المأموم كما لا يجهر بالتكبيرات وإن كان الإمام يجهر ، وأصحهما أنه يجهر ، ومنهم من أثبت القولين في المسألة لكن لأعلى الإطلاق بل فيما إذا جهر الإمام ، وأما إذا لم يجهر فجهر المأموم لبه الإمام وغيره ، ومنهم من حمل التصيين على حالتين فحيث قال لا يجهر المأموم أراد إذا ما قتل المقتدون أو صغر المسجد ومن بلغ صوت الإمام القوم فيكنى إسماعه إياهم ، وإن كثرت القوم يجهرون حتى يبلغ الصوت الكل ، انتهى . وقد بسطت في ذلك لأن نقلة المذاهب من المشايخ اختلفوا في نقل قول الإمام الشافعي الجديد والقديم ، وما ظهر لي بعد أن أصل اختلاف القولين في المأموم الجديد السر والقديم الجهر ، وأما الإمام فالمعروف من مذهبه الجهر في القولين ، وما حكى فيه من الاختلاف في القولين مرجوح عندهم فتأمل ١٢ .

(١) اختلفوا في غرض الترجمة على أقوال يأتي ذكرها في كلام الشراح ، وأشار الشيخ قدس سره بنفسه أيضا إلى احتمال آخر في غرض الترجمة كما سيأتي في الباب الآتي ، وما اختاره الشيخ قدس سره ههنا من الغرض لطيف جدا وجدير بشأن البخاري رضي الله عنه فإن تقرير الشيخ قدس سره أقرب باللفظ

الإتمام في الترجمة وأوفق بقول الفقهاء في تكبيرات الانتقالات ، وإليه يظهر ميل الحافظ ، إذ قال : قوله لإتمام التكبير أى مده بحيث ينتهى بتمامه ، انتهى . واختاره صاحب التيسير وشيخ الإسلام إذ قال : يتمه بحيث يقع بعض حروف الله أكبر في الركوع ، وزاد شيخ الإسلام : أو يقال لإتمام عدد التكبيرات أو تبيين حروفه بالتأتى دون العجلة ، وتخصيص الركوع والسجود بالذكر لأنه روى عن ابن سيرين وغيره أنهم كانوا لا يتمون التكبير ، وفي رواية لا يكبرون ، انتهى . فله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره وما ألطف وإن كان الظاهر عند هذا المعترف بالتقاصير أن غرض الإمام البخارى بالترجمة الرد على رواية أبى داود ، وذكره الحافظ احتيالا إذ قال : ولعله أراد بلفظ الإتمام الإشارة إلى تضعيف مارواه أبو داود من حديث عبد الرحمن بن أبى قال : صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلم يتم التكبير ، وقد نقل البخارى في التاريخ عن أبى داود الطيالسى أنه قال : هذا عندنا باطل ، وقال الطبرى والبزار : تفرد به الحسن بن عمران وهو مجهول ، وأجيب على تقدير صحته بأنه فعل ذلك لبيان الجواز ، أو المراد لم يتم الجهر به أو لم يمهده . انتهى . وقال أبو داود بعد ذكر هذا الحديث : معناه إذا رفع رأسه من الركوع وأراد أن يسجد لم يكبر وإذا قام من السجود لم يكبر ، قال الشيخ في البذل : حاصله أن معنى الحديث عند المصنف أنه لا يتم عدد التكبيرات في الانتقالات ، انتهى . وقال الكرماني : فإن قلت الترجمة تامة بدون لفظ الإتمام بأن يقول ياب التكبير في الركوع ، فلا فائدة فيه ، بل هو محال ، لأن حقيقة التكبير لا تزيد ولا تنقص ، قلت : المراد أن يعد التكبير الذى هو للانتقال من القيام إلى الركوع بحيث يتمه في الركوع بأن يقع راء أكبر فيه ، أو لإتمام الصلاة بالتكبير في الركوع أو لإتمام عدد تكبيرات الصلاة بالتكبير في الركوع ، انتهى .

وزاد عليه العيني : ويجوز أن يكون المراد من إتمام التكبير في الركوع هو تبين حروفه من غير هدفه والإتمام يرجع إلى صفته لا إلى حقيقته ، فإن قلت : هذا لا بد منه في سائر تكبيرات الصلاة فما معنى تخصيصه بالركوع هنا ثم بالسجود في الباب الذي بعده ؟ قلت : لما كان الركوع والسجود من أعظم أركان الصلاة خصهما بالذكر وإن كان الحكم في تكبيرات غيرهما مثله ، انتهى . والأوجه عندى في تخصيص هذين بالذكر ماسيأتى عن الطحاوى أن بنى أمة كانوا يتركون التكبير في الخفض دون الرفع ، وما اخترت في غرض الإمام البخارى من التبويب أن حديث أبى داود المذكور نص في خلاف ما هو الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ومن أصول الإمام البخارى المعروفة الرد على نحو هذه الروايات كاتقدم في الأصول ، لاسيما إذ حكى البخارى بنفسه في التاريخ عن الطيالسى بطلان هذا الحديث ، فكان ينبغي له أن يشير إلى الرد عليه في الصحيح ، وازداد الاحتياج إلى ذلك لوقوع الخلاف في السلف في هذه المسألة ، فقد ذكر الموفق : أكثر أهل العلم يرون أن يكبر في كل خفض ورفع منهم ابن مسعود وابن عمر وجابر وغيرهم ، ومالك والأوزاعى والشافعى وأصحاب الرأى وعوام العلماء من الأمصار ، وروى عن عمر بن عبد العزيز وسالم والقاسم وسعيد بن جبير أنهم كانوا لا يثمنون التكبير ، ولعلمهم يحتجون بأنه صلى الله عليه وسلم لم يعله المصطفى في صلاته ، ولو كان منها لعله إياه ، ولعلمهم لم يبلغهم السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر الروايات في التكبيرات ، وقال الشيخ في البذل تحت ترجمة أبى داود : باب تمام التكبير ، قال الثئوى : هذا يجمع عليه اليوم ، وقد كان فيه خلاف في زمن أبى هريرة ، وكان بعضهم لا يرى التكبير إلا للإحرام ، وقال البغوى : انفقت الأمة على هذه التكبيرات ، وقال ابن سيد الناس : وقال آخرون لا يشرع إلا تكبير الإحرام بحكى ذلك

التكبير حذفاً بل يأتي به كما هو بالمد والشد، وأداء الحروف^(١) من خارجها، ودلالة الرواية على هذا المعنى من حيث أنه قل فيها كان^(٢) يكبر كلما رفع وكما وضع، وحقيقة الرفع عند استواؤه قائماً في القيام وقاعداً في الجلسة والقعدة، كما أن حقيقة الوضع استواؤه ساجداً في السجود وراكعاً في الركوع، فلم أن تكبيره كان يتم إذا اطمأن رাকعاً، ومن المعلوم أن الشروع في التكبير يكون قبل الأخذ^(٣) فيه، ولذلك سميت تكبيرات الانتقالات بكونها فيها، فلما كان

عن عمر بن الخطاب وغيره، عد أسماءهم الشيخ في البذل، وقال أبو عمر قال قوم من أهل العلم إن التكبير ليس بسنة إلا في الجماعة، وأما من صلى وحده فلا بأس عليه أن لا يكبر، وقال أحمد أحب إلّ أن يكبر إذا صلى وحده في الفرض، وأما في التطوع فلا، وحكى للطحاوى أن بنى أمية كانوا يتركون التكبير في الخفض دون الرفع، وما هذه بأول سنة تركوها، انتهى. وتقدم في الأوجز وجوه الفرق بين الخفض والرفع ١٢.

(١) هو الذى تقدم فى كلام الحافظ مجعلاً، والكرمانى والعينى مفصلاً، وتبعم القسطلانى إذ قال: أى مده من الانتقال من القيام إلى الركوع حتى يقع راؤه أى راء لفظ الله أكبر فيه، انتهى ١٢.

(٢) ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قال الكرمانى فى باب ما يقول الإمام ومن خلفه فى حديث: كان إذا ركع ورفع رأسه يكبر، الحديث، فإن قلت: لم قال أولاً يكبر بلفظ المضارع وثانياً بلفظ قال، قلت: المضارع يفيد الاستمرار والمراد هنا شمول أزمنة محذور الفعل أى كان تكبيره محدوداً من أول الركوع والرفع إلى آخرهما متبسطاً عليهما بخلاف التكبير للقيام، ولذا قال مالك: لا يكبر للقيام من الركعتين حتى يستوى قائماً، انتهى ١٢.

(٣) أى عند الخور كما سيأتى عن ابن عابدين، ولذا ترجم ابن العربى من عند نفسه باب التكبير فى انفصال أفعال الصلاة بعضها من بعض، كما سيأتى ١٢.

شروعه متصلاً بشروعه في الانتقال^(١) غير متراخ عنه لزم أن يأتيه كما هو بتصحیح الحروف والله وغيره ، وإلا لزم انقضاؤه قبل استوائه راکماً ، مع أن الأمور التكبير حين يصدق عليه كلمة رفع ووضع ، فافهم وبالله التوفيق .

(باب إتمام التكبير في السجود)

والسلام فيه مثله فيما تقدم ، ويحتمل أن يراد في البابين^(٢) بالإتمام نفس

(١) ففي الدر المختار يكبر مع الانحطاط للركوع ، قال ابن عابدين : أفاد أن السنة كون ابتداء التكبير عند الحرور وانتهاءه عند استواء الظهر ، وقيل يكبر قائماً ، والأول هو الصحيح كما في المضمرات ، وتامه في القهستاني ، انتهى . وقال الموفق : أكثر أهل العلم يرون أن يبتدئ الركوع بالتكبير ، انتهى . وقال أيضاً يبتدئ الرفع قائلاً سمع الله لمن حمده ، ويكون انتهاءه عند انتهاء رفعه ، وفي الأنوار من فروع الشافعية : وسن أن يكبر للركوع في ابتداء الهوى ويمده إلى تمام الهوى ، وكذا لكل انتقال غير الاعتدال لثلاث مغلوظة من صلاته عن ذكر ، انتهى . وقال ابن العربي في شرح الترمذی : عجبت لأبي عيسى قال باب التكبير في الركوع وقلت باب التكبير في انفصال أفعال الصلاة بعضها من بعض ، وعليه يدل حديث عبد الله هذا أي المذكور في الترمذی ، والإشارة ههنا إلى أن كل تكبيرة في الصلاة تكون مع الفعل ، إلا أن العلماء اختلفوا في تكبير القيام من اثنتين ، فرأى مالك أنه لا يكبر مع القيام حق يستوي بناء على أن الركعتين مزیدتان إلخ مختصراً ١٢ .

(٢) واختار هذا التوجيه في تقريره مولانا الشيخ محمد حسن المكي إذ قال فيه في الباب السابق : المقصود من هذا الباب والباب اللاحق أن هذين البابين لبيان الإتيان بتكبيرات الركوع والسجود وكل خفض ورفع لأنها كانت تركت في زمن عثمان فليس المراد بالإتمام معناه الظاهر بل المراد به الإتيان بتكبيرات الانتقال في عملها ،

إتيانه ^(١) بالتكبير ، فإن إتيان التكبير إتمام له كما أن تركه تقصير به فلا يفترق

وحينئذ ظهر مناسبة الأحاديث بأبراهيم ، انتهى . ويدل على الترك في زمن عثمان رضي الله عنه ما في حديث الباب عن عمران بن حصين قال : صلى مع علي رضي الله عنه بالبصرة فقال : ذكرنا هذا الرجل صلاة كنا نصليها الحديث ، قال الحافظ : فيه إشارة إلى أن التكبير الذي ذكره كان قد ترك ، وقد روى أحد الطحاوي بإسناد صحيح عن أبي موسى الأشعري قال ذكرنا على رضي الله عنه صلاة كنا نصليها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إما نسيناها وإما تركناها عبدا ، ولا أحد من وجه آخر عن مطرف قال : قلنا لعمران بن حصين يا أبا نجيد من أول من ترك التكبير ؟ قال عثمان بن عفان حين كبر وضعف صوته ، وهذا يحتمل إرادة ترك الجهر ، وروى الطبراني عن أبي هريرة أن أول من ترك التكبير معاوية ، وروى أبو عبيد أن أول من ترك زياد ، وهذا لا ينافي الذي قبله لأن زيادا تركه بترك معاوية ، وكان معاوية تركه بترك عثمان ، انتهى . قلت : وإطلاق الأولية على كلهم باعتبار زيادته في الشدة على من سبق لإظهاره لاتباع عثمان في حق معاوية وتمتتا وردا على علي رضي الله عنه في حق زياد ، وتقديم بعض التوجيهات لذلك في الأوجز ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك أن الإمام البخاري ترجم بباب الإتمام ثم قال : قاله ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه مالك بن الحويرث ، قال الحافظ : قوله قاله ابن عباس أي الإتمام ومراده أنه قال ذلك بالمعنى لأنه أشار بذلك إلى حديث الموصول في آخر الباب الذي بعده ، وفيه قوله للمكرمة لما أخبره عن الرجل الذي كبر في الظهر ثنتين وعشرين تكبيرة إنها صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقوله وفيه مالك بن الحويرث ، أي يدخل في الباب حديث مالك ، وقد أورده المؤلف بعد أبواب في باب المكث بين السجدةين ، ولفظه : فقام ثم ركع فكبّر . الحديث انتهى .

إلى تكلف ، والاول (١) أولى .

قوله : (ماصليت) أى كلاً (٢)

وفى هذين الحديثين ومكذا فى حديث الباب ليس إلا الإتيان بالتكثيرات لا لفظ الإتمام ، فهذا مشعر بأن الإمام البخارى أراد بالإتمام نفس الإتيان ، وتقدمت إليه الإشارة فى تقرير مولانا محمد حسن المكي فى قوله : وحينئذ ظهر مناسبة الأحاديث بأبوابها ، انتهى .

(١) لكونه أقرب بلفظ الإتمام فى الترجمة ، وأوفق لقول الفقهاء كما تقدم ١٢

(٢) هذا على مسلك الحنفية ، وأما على مسلك الشافعية فالتنى على ظاهره ، قال الحافظ قوله : باب إذا لم يتم الركوع ، أفرد الركوع بالذكر مع أن السجود مثله لكونه أفردته بترجمة تاتى ، وغرضه سياق صفة الصلاة على ترتيب أركانها ، واكتفى عن جواب إذا بما ترجم به بعد من أمر التنى صلى الله عليه وسلم التنى لم يتم ركوعه بالإعادة ، انتهى . وهذا على مسلك الشافعية ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى ترك الجواب لقوة الخلاف فى ذلك ، فإن المسألة خلافية معروفة ، ومن دأبه المطرد فى الكتاب عدم الجزم بالحكم فى قوة الخلاف كما تقدم فى الأصل الخامس والثلاثين ، والحافظ بنفسه ذكر هذا الأصل لكن تركه هنا رعاية لمسلكه ، وقول العيني : قوله « ماصليت » ، قال بعضهم : هو نظير قوله صلى الله عليه وسلم للسى . « فإنك لم تصل » وقال التيمى : أى ماصليت صلاة كاملة ، فعلى هذا يرجع التنى إلى الكمال لا إلى حقيقة الصلاة ، وهو الذى ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد لأن الطمأنينة فى الركوع ليست بفرض عندهما خلافاً لأبي يوسف ، ثم قال استدلل به أبو يوسف والشافعى وأحمد على أن الطمأنينة فى الركوع والسجود فرض ، ثم بسط الاختلاف فى ذلك ، وذكر اختلاف المالكية فيما بينهم فى تلك المسألة فى صحة الصلاة والفساد ، ووافق الكرماني فى ذلك الحنفية ، إذ قال : أولاً قال الخطاطى

ولذا لم يأمره^(١) بالإعادة لسقوط الفريضة عنه ، نعم يلزم الإعادة وجوباً إن لم يطمئن شيئاً من مراتب الطمأنينة والإتمام .

قوله : (في أصحاب) يعنى بذلك^(٢) أنه ذكر هذا وذكره غيره أيضاً .

معنى الفطرة الدين ، وأراد بهذا الكلام توبيخه على سوء فعله ليرتدع في المستقبل من صلاته مثل فعله كقوله صلى الله عليه وسلم : من ترك الصلاة فقد كفر ، وإنما هو توبيخ لفاعله وتحذير له من الكفر ، أى سيؤديه ذلك إلى الكفر إذا تهاون بالصلاة ، ولم يرد الخروج عن الدين ، وقد تكون الفطرة بمعنى السنة كما جاء : خمس من الفطرة ، ثم قال : وقوله : ماصليت ، أى صلاة كاملة ، وقيل نفى الفعل عنه بما اتقى عنه من التجويد كقوله : لا يزيى الزانى وهو مؤمن ، نفى عنه الإيمان بمثل ذلك ، انتهى ١٢ .

(١) أى في حديث الباب ، وهذه القصة غير قصة المسىء مع احتمال أن أمر بالإعادة في قصة المسىء لترك الواجب كما أشار إليه الشيخ بقوله : نعم تلزم الإعادة وجوباً ، وبهذا يجمع بين الروایتين ١٢ .

(٢) توضيح ذلك أن الإمام البخارى أشار بقوله : قال أبو حميد في أصحاب إلى روايته التى أخرجها في باب سنة الجلوس في التشهد عن محمد بن عمرو بن عطاء أنه كان جالسا في نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ، قال الحافظ : وفي رواية عاصم عنه أى محمد عند أبى داود وغيره سمعت أبا حميد في عشرة ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ وغيره : منهم أبو قتادة بن ربعى وأبو أسيد الساعدى وسهل بن سعد وعبد بن مسلمة وأبو هريرة ، قال الحافظ : ولم أقصه على تسمية الباقيين ، انتهى . وفي ذكر أبى قتادة فيهم وهو قديم الموت على ما هو المعروف ، فلم يدركه محمد بن عمرو لصفر سنه يحث في موضعه ١٢ .

قوله : (ثم مصر ظهره) وهو يستلزم ^(١) استواء الظهر ولذا ذكره معنا .

(باب حد إتمام الركوع إلخ)

يعنى ^(٢) بذلك حد الاستحباب والسنة ، وإلا فالواجب والفرض يتأديان بدون المذكور فى الرواية أيضا .

(١) قال الحافظ : قوله باب استواء الظهر أى من غير ميل فى الرأس عن البدن ، وقوله مصر بفتح الميم والصاد المهملة أى إمالة ، وفى رواية الكشميهنى جنى بالمهمله والتون الخفيفة وهو بمعنىاه ، وسيأتى هذا الحديث موصولا فى باب سنة الجلوس فى التشهد ، وزاد أبو داود من وجه آخر عن أنى حميد : ووتر يديه فتجافى عن جنبيه ، وله من وجه آخر : ثم مصر ظهره غير مقنع رأسه ولا صافح بجمه ، انتهى قلت : وفيه بوجه آخر ثم يعتدل فلا ينصب رأسه ولا يقنع ، وهذا بعينه الترجمة فى من الأصل الحادى عشر ، وفى تقرير الشيخ المكي : ثم مصر أى كسر صابه إلى جانب البطن حتى استوى الظهر والرأس والأعجاز ، انتهى . فتكون الترجمة من الأصل الثالث والعشرين ١٢ .

(٢) وهذا واضح جداً لا مرية فيه فإنه لم يقل أحد من الأمة إن هذا المقدار الذى ذكر فى الحديث فرض بل قالت الشافعية إن تطويل الاعتدال مفسد للصلاة ، قال القسطلانى فى حديث الباب : هذه الزيادة لا بد أن تكون على القدر الذى لا بد منه ، وهو الطمأنينة ، وهذا موضع المطابقة بين الحديث والترجمة ، ثم قال : وأما مطابقة الحديث لقوله حد إتمام الركوع ، فمن جهة أنه دل على تسوية الركوع والسجود والاعتدال والجلوس بين السجدين ، وقد ثبت فى بعض طرقه عند مسلم تطويل الاعتدال فيؤخذ منه إطالة الجميع ، وقد اختلف هل الاعتدال ركن طويل أم قصير ، وحديث أنس الآتى فى باب الطمأنينة حين يرفع رأسه من

(باب ما يقول الإمام ومن خلفه)

«يباض» في الأصل .

الركوع أصرح من حديث الباب في أنه طويل ، لكن المرجح عند الشافعية أنه قصير تبطل الصلاة بتطويله ، انتهى مختصراً . وقد أطلال البحث في ذلك الحافظ في الباب المذكور ، وقال الدردير : سابع الفرائض الركوع تقرب راحته فيه من ركبته ، فإن لم تقرب راحته منهما لم يكن ركوعاً وإنما هو إيماء ، وهذه الكيفية هي القدر الكافي في الوجوب وأكله أن يسوى ظهره وعقه فلا ينكس رأسه ولا يرفعه ، انتهى . وقال أيضاً في موضع آخر : الثالثة عشرة طمأنينة في جميع الأركان ، وهي استقرار الأعضاء ، قال الدسوقي : اعلم أن القول بفرضيتها صحيحه ابن الحاجب ، والمشهور في المذهب أنها سنة وقبل فضيلة ، انتهى . وفي الأنوار من فروع الشافعية في شرائط الركوع : أن يطمئن فيه بحيث يفصل هويته عن ارتفاعه ولو بالخط ، ولو زاد في الانحناء وجاوز عن حد أقل الركوع ثم ارتفع والحركات متراصة لم تحصل الطمأنينة ، انتهى . وقال الموفق : يجب أن يطمئن في ركوعه ، ومعناه أن يكث إذا بلغ حد الركوع قليلاً ، وهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : الطمأنينة غير واجبة لقوله تعالى «اركعوا واسجدوا» ولم يذكر الطمأنينة ، والأمر بالشيء يقتضي حصول الإجزاء به . ولنا حديث المدي وفيه «ثم اركع حتى تطمئن راحته» ، وقال «لا تجزى صلاة لا يقيم الرجل صلبه فيها» ، رواه البخاري ، انتهى . وعلم من ذلك كله أن مقدار الفرض عند القائلين بالفرضية أيضاً هو المكث القليل ، والرائد على ذلك سنة ، وإليه أشار الشيخ قدس سره في كلامه ١٢ .

(١) «يباض في الأصل بقدر سطرين» ، وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي قوله : قال اللهم ، يعني جمع بينهما وإذا جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما كان

من خلفه أيضاً جمع بينهما، وكذا روى عن أبي حنيفة الجمع أيضاً في رواية من أجل هذا الحديث، لكن أكثر أحاديثه في التقسيم، ولذلك صار التقسيم مذهبه المشهور، انتهى. وما أفاده الشيخ من أنه رواية عن الإمام هو ما ذكره ابن عابدين تحت قول الماتن: يكتفى به أى بالتسميع الإمام، وقال يضم التحميد سرأ هو رواية عن الإمام أيضاً وإليه مال الطحاوى وجماعة ومشى عليه في نور الإيضاح لكن المتن على قول الإمام، انتهى. وتوضيح الخلاف في ذلك كما في الأوجز أن المنفرد يجمع بينهما على المشهور، حتى قال الحافظ في الفتح: أما المنفرد لحكى الطحاوى وابن عبد البر الإجماع على أنه يجمع بينهما، انتهى. وهذا باعتبار المشهور من أصحاب المذاهب وإلا فعند الحنفية فيه ثلاث روايات: هذه وهو المعتمد، وقبل هو كأؤتم، وقبل هو كالإمام. وعن أحد أيضاً رواية أن المنفرد لا يأتى بالتحميد كما في المفتى إذ قال: الجمع بينهما للإمام فقط، وأشار الزرقانى أيضاً إلى الاختلاف بقوله: الأصح أن يأتى بهما. وأما الإمام فيأتى بهما عند الشافعى وأحمد وأبى يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة ومالك: يأتى بالتسميع فقط، وأما المؤتم فيأتى بالتحميد فقط عند الجمهور منهم الأئمة الخمسة، خلافاً للشافعى إذ قال المأموم أيضاً يجمع بينهما، قال ابن المنذر: إن الشافعى انفرد بذلك، وتعقب عليه الحافظ في الفتح بأنه نقل عن عطاء وابن سيرين وغيرهما القول بالجمع بينهما للمأموم، انتهى. وقال الموفق: لا أعلم في المذهب خلافاً أنه لا يشرع للمأموم قول سمع الله لمن حمده، وهذا قول ابن مسعود وابن عمر وأبى هريرة ومالك وأصحاب الرأى، وقال ابن سيرين والشافعى وإسحاق: يقول ذلك كالإمام، انتهى. وقال الدردير: السادسة من السنن سمع الله لمن حمده، لإمام وفذ، ثم قال: وندب قول مقتد وفذ بقوله أو قول الإمام:

«سمع الله لمن حمده» المسنون «ربنا ولك الحمد» ولا يزيد بها الإمام، قاله غطاب بسنة ومندوب، قال الدسوقي: أي والإمام مخاطب بسنة فقط، والمأموم مخاطب بمندوب فقط، انتهى. وفي الدر المختار: ثم يرفع رأسه مسمماً ويكتفى به الإمام، وقالوا: يضم التحميد سرّاً ويكتفى بالتحميد المؤتم، ويجمع بينهما لو منفردا على المعتمد، انتهى. هذا هو الصحيح في مذاهب الأئمة في تلك المسألة، وقد اختلط نقلة المذاهب في ذلك حتى نقل بعضهم عن أبي يوسف ومحمد موافقة الشافعي في أن المؤتم أيضا يجمع بينهما، وهذا النقل غلط عنهما كما به عليه الشيخ في البذل، وهكذا وقع التخليط في نقل مذهب المالكية أيضا، والمعروف من مذهبهم ما تقدم عن الدردير أن الإمام يسمع فقط وهو سنة، والمؤتم يحمد فقط وهو مندوب، والفتن يأتي بهما التسميع على السنة والتحמיד على التذنية، وإذا وضع ذلك فعادة الشراح على أن الإمام البخاري وافق الشافعي في ذلك في أن الإمام والمؤتم كلا منهما يجمع بينهما، ويرد على ذلك أنه ليس في الحديث ذكر المؤتم، فأجابوا عنه بوجوه. قال الكرماني فإن قلت الحديث لا يدل على حكم من خلف الإمام، قلت: يدل لكن بانضمام «صلوا كما رأيتموني أصلي» انتهى. وقال الحافظ: فإن قبل ليس في حديث الباب ما يقوله المأموم أجاب عنه ابن رشد بأنه أشار إلى التذكير بالمقدمات لتكون الأحاديث عند الاستنباط نصب عيني المستنبط، فقد تقدم حديث «إنما جعل الإمام ليؤتم به» وحديث «صلوا كما رأيتموني أصلي» قال: ويمكن أن يكون قاس المأموم على الإمام لكن فيه ضعف، قال الحافظ: وقد ورد في ذلك حديث عن أبي هريرة أيضا أخرجه الدارقطني بلفظ: كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «سمع الله لمن حمده» قال من ورائه «سمع الله لمن حمده» ولكن قال الدارقطني: المحفوظ في هذا فليقل من ورائه «ربنا ولك الحمد» انتهى.

وقال العيني بعد ذكر قول الكرمانى وغيره : كل هذا مساعدة للبخارى بضروب من التوجيهات ، وهذا المقدار يحصل به الإقناع ، انتهى .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الباب الآتى وهو باب فضل : اللهم ربنا لك الحمد ، جزء من الباب للسابق على الأصل السادس من أصول التراجع فحيث لا يرد على الإمام البخارى أصلاً أنه لم يذكر فى الباب ما يقول المؤتم ، ويؤيد ذلك أن الحافظ قال أولاً فى باب فضل اللهم ربنا لك الحمد ثبت لفظ باب عند من عدا أبازر والأصلي ، والراجع حذفه كما سيأتى . ثم قال فى باب ثالث بلا ترجمة الراجع إثباته كما أن الراجع حذف باب من الذى قبله وذلك أن الأحاديث المذكورة فيها لا دلالة فيها على فضل ربنا لك الحمد إلا بتكلف ، انتهى . وعلى هذا يكون حديث أبى هريرة فى فضل التحميد داخل فى باب ما يقول الإمام ومن خلفه ، وجزء الترجمة يثبتان بلا تردد ، وحيث لا يكون مسلك الإمام البخارى فى الإمام الجمع بينهما على مسلك الشافعى وأحمد والصاحيين ، خلافاً لآبى حنيفة ومالك ، وأما المؤتم فيأتى بالتحميد فقط على مسلك الجمهور خلافاً للشافعى ، وعلى هذا يناسب ذكر الباب الثالث باباً بلا ترجمة أيضاً لأنه لا تعلق له بفضل التحميد لكن له تعلقاً ظاهراً بباب ما يقول الإمام ومن خلفه فى القومة ، فكان الإمام البخارى ذكر أولاً ما يقوله الإمام والمؤتم ، ثم فصل بباب بلا ترجمة ما ورد فى الروايات فى القومة ، وليس معمول به فكانه فصل بالباين بين المعتاد وغير المعتاد ، وأما ذكر القنوات فيه فليس فى النسخ الشهيرة كما أقر به الشراح كلهم ، ولأنه على نسخة القنوات لا يناسبه حديث رفاعه بن رافع الوارد فى هذا الباب ، وعلى هذا نزول الإيرادات عن الأبواب والروايات كلها ، ووجه فى تقرير مولانا حسين على مناسبة حديث رفاعه بباب القنوات بأنه يفهم من إطلاقه عدم

القنوت فالقنوت في حدوث واقعة وعدمه في غيره ، انتهى . وهذا توجيه لطيف على ثبوت القنوت في الترجمة .

ثم اختلفت الروايات في ألفاظ النحميد ، ولذا اختلفت الآئمة في الراجع من ألفاظه كما بسط في الأوجز ، ففيه عن الشامي من كتب الحنفية أفضلها : اللهم ربنا ولك الحمد ، ثم حذف الواو ، ثم حذف اللهم فقط بإثبات الواو ثم حذفهما ، والأربعة في الأفضلية على هذا الترتيب ، انتهى . وقال الموفق : السنة أن يقول ربنا ولك الحمد ، بالواو ، نص عليه أحمد في رواية الأثرم ، وروى أنه قال اللهم ربنا لك الحمد ، أى بدون الواو ، وكلاهما روى عنه صلى الله عليه وسلم ، فاستحب الاقتداء به في القولين ، والمعروف في متون المالكية اللهم ربنا لك الحمد ، واختار ابن القاسم اللهم ربنا ولك الحمد ، ففي المدونة قال ابن القاسم : قال لي مالك مرة اللهم ربنا لك الحمد ، ومرة اللهم ربنا ولك الحمد ، وهو أحبهما إلي ، انتهى . قال الباجي في رواية سعيد عن أبي هريرة : اللهم ربنا ولك الحمد ، وروى عن مالك أنه كان يقوله ، واختاره ابن القاسم وروى عنه أنه كان يقول اللهم ربنا لك الحمد ، واختاره ابن الأشهب ، انتهى . وحكى الموفق عن الشافعي : السنة أن يقول ربنا لك الحمد ، لأن الواو لا تعطف وليس هنا شيء يعطف عليه ، ثم تعقب عليه بالرواية والدراية وعليه بنى في الأوجز ، ولكن في شرح الإقناع ربنا لك الحمد ، و اللهم ربنا لك الحمد ، وبواو فيهما ، قال البيهقي : فالصحيح أربعة وأفضلها ربنا لك الحمد ، على المعتمد ، انتهى .

ثم قال الشيخ ابن القيم في الهدى قال ربنا ولك الحمد ، وربما قال ربنا لك الحمد ، وربما قال اللهم ربنا لك الحمد ، صح عنه ذلك ، وأما الجمع بين اللهم والواو فلم يصح ، انتهى . وتعقب عليه الزرقاني في باب التأمين إذ قال في حديث

أبو صالح السمان عن أبي هريرة بلفظ : اللهم ربنا لك الحمد ، وفي رواية : ولك ، بالواو ، وفيه رد على ابن القيم حيث جزم بأنه لم يرد الجمع بين اللهم والواو ، انتهى . كذا في الأوجز ، وتعقب عليه الحافظ أيضا في هذا الباب إذ قال : وفي رواية الكشميني : ولك الحمد ، بإثبات الواو ، وفيه رد على ابن القيم حيث جزم بأنه لم يرد الجمع بين اللهم والواو في ذلك ، انتهى . وتقدم قريبا عن الباغي أنه قال : وفي رواية سعيد عن أبي هريرة أي بالجمع ، واختاره ابن القاسم ، وقال التسطواني في حديث الباب : قوله : اللهم ربنا لك الحمد ، وللأصيل : ولك الحمد بالواو ، ثم تعقب بذلك على الشيخ ابن القيم .

ثم اختلفوا في معنى الواو في ذلك ، قال الحافظ : قال العلماء : الرواية بثبوت الواو أرجح ، وهي زائدة ، وقيل عاطفة على محذوف ، وقيل هي واو الحال قاله ابن الأثير ، وضعف ما عده ، انتهى . وقال العيني : بعضهم رجح الذي بدون الواو لكونها زائدة ، وبعضهم الذي بالواو لأن تقديره ربنا حمدنا ولك الحمد فيكورد الحمد مكررا ، ثم ربنا لا يمكن أن يتعلق بما قبله لأنه كلام المأموم ، وما قبله كلام الإمام بدليل : فقولوا ، بل هو ابتداء كلام ولك الحمد حال منه أي أدعوك والحال أن الحمد لك لا لغيرك ، ولا يجوز أن يعطف على أدعوك لأنها إنشائية وتلك خبرية ، انتهى . وقوله : ربنا ، لا يمكن أن يتعلق رد لما حكى الكرمانى عن الثوري أن لفظ : ربنا ، على تقدير إثبات الواو متعلق بما قبله تقديره سمع الله لمن حمده يا ربنا فاستجب دعاءنا وحمدنا ولك الحمد على هدايتنا ، ثم تعقب عليه الكرمانى بما تقدم في كلام العيني ، وفي ما مش الدسوقي على الدردير قوله : ولك الحمد لا يلزم تقدير استجب على أن الواو عاطفة وإن اشتهر ، بل يصح أن التقدير : كثرت نعاؤك ولك الحمد ، أو ما يناسب هذا ، انتهى .

قوله : (حتى نقول قد نسي ^(١)) . وكان هذا البيان جواز التطويل أو حيث كان المقتدون جميعا ^(٢) يشتهون التطويل ولا يثقل عليهم ، وأما غالب أمره ^(٣) فكان هو التخفيف .

ثم قال الجيرى : والسبب في د سماع الله لمن حمده ، أن الصديق رضى الله عنه ما فاته صلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قط ، فجاء يوما وقت صلاة العصر فظن أنها فاتته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاعتم بذلك وهوول ودخل المسجد ، فوجده صلى الله عليه وسلم مكبرا ، فقال : الحمد لله ، وكبر خلفه صلى الله عليه وسلم فنزل جبرئيل والنبي صلى الله عليه وسلم في الركوع فقال د سماع الله لمن حمده ، فقل د سماع الله لمن حمده ، وفي رواية د اجعلوها في صلاتكم ، فقلها عند الرفع من الركوع ، وكان قبل ذلك يركع بالتكبير ويرفع به فصارت سنة من ذلك الوقت ببركة الصديق رضى الله عنه ، انتهى . وحكى نحو ذلك عن مولانا الشيخ أنور رحمه الله في الفيض عن كتاب البرماوى الشافعى مختصرا بلفظ : أنه كان أولا التكبير عند الرفع من الركوع أيضا حتى انفق مرة أن أبا بكر رضى الله عنه تخلف عن ركعة وأدرك الإمام في الركوع فقال : الله أكبر الحمد لله الله أكبر ، فكان التكبير الأول للإفتتاح والتحميد خلاصة للفتاحة ، والتكبير الثالث للركوع فنزل جبرئيل عليه السلام وقال إن ربه رضى بتلك الكلمات وشرع لكم التسميع ، ومن هنا شرع التسميع ، انتهى ١٢ .

(١) أى نسي وجوب الهوى إلى السجود ، وقاله الكرماني : أونسى أنه في صلاة أو ظن أنه وقت القنوت حيث كان معتدلا أو وقت التشهد حيث كان جالسا ، كذا في الفتح .

(٢) كما سيأتى قريبا في د باب المكث بين السجدين ، ١٢ .

(٣) كما هو المعروف من روايات فعله صلى الله عليه وسلم ، والأوامر

قوله : (وكان ابن عمر يضع يديه قبل ركبته) وذلك ^(١) لأنه كان ثقيلا

القولية بالتخفيف للأئمة والتكبير الشديد على معاذ وغيره ممن كان يطول في الصلاة وحديث الباب أيضا دال على ذلك، لأنه لو كان التطويل معروفا من فعله صلى الله عليه وسلم كيف يتوهم الصحابي أنه نسي ١٢ .

(١) هذا توجيه الأثر من جهة الحنفية والجمهور وإلا فالأثر من مستدلات المالكية، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق : ويكون أول ما يقع منه على الأرض ركبته ثم يدها ثم جبهته وأنته ، هذا هو المستحب في مشهور المذهب ، وقد روى ذلك عن عمر رضى الله عنه وبه قال أبو حنيفة والثوري والشافعي ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يضع يديه قبل ركبته ، وإليه ذهب مالك لما روى عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا سجد أحدكم فليضع يديه قبل ركبته ، الحديث رواه النسائي . ولنا ما روى وائل بن حجر قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبته قبل يديه الحديث أخرجه أبو داود والنسائي والترمذي ، قال الخطابي : هذا أصح من حديث أبي هريرة ، وروى عن أبي سعيد قال : كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين ، وهذا يدل على نسخ ما تقدمه ، وقد روى الأثر من حديث أبي هريرة بافظ : إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبته قبل يديه ، انتهى . وذكر الحافظ في الفتح حديث الأثر ثم قال : لكن إسناده ضعيف ، وقال الخطابي : حديث وائل أصح من حديث أبي هريرة ، وعن مالك وأحمد رواية بالتخير ، وادعى ابن خزيمة أن حديث أبي هريرة منسوخ بحديث سعد ، وهذا لو صح لكان قاطعا للزاع لكنه من أفراد إبراهيم بن إسماعيل عن أبيه وهما ضعيفان ، انتهى . وعلم من ذلك أن الأثر من مستدلات المالكية ، وما وجهه به الشيخ عن الجمهور لطيف وموجه ١٢ .

لایحمله ركبناه^(۱) إلا بتصر، فكان یستمین یدیه، وذكره فی الباب^(۲) من حيث أن كلا منهما متعلق بكيفية السجدة.

(۱) ویؤید ذلك ما سیأتی فی باب سنة الجلوس فی التشهد عن عبد الله بن عبد الله رضی الله عنهما أنه كان یرى عبد الله بن عمر رضی الله عنهما یربع فی الصلاة إذا جلس قال ففعلته وأنا يومئذ حدیث السن، فنهانی، فقلت: إنك تفعل ذلك، فقال إن رجلی لا تمحلتان، قلت: ولعل ذلك لما كان رضی الله عنه قدع بخبر، قال صاحب المجمع: القدع بالحركة، زیغ بین القدم و بین عظم الساق، وهو أن تزول المفاصل عن أماكنها، انتهى. وقال الحافظ: القدع زوال المفاصل، وقال الخلیل: هو عوج فی المفاصل وفي خلق الإنسان: إذا زاغت القدم من أصلها من الكعب وطرف الساق فهو القدع، وقال الأصمعی: هو زیغ فی الكف بینها و بین الساعد وفي الرجل بینها و بین الساق، قال الخطابی كان اليهود سحرُوا عبد الله بن عمر رضی الله عنهما فالتوت یداه ورجلاه، كذا قال. ویمحتمل أن یركعوا ضربه، ویؤیده تقييده باللیل فی هذه الرواية أى للبخاری فی كتاب الشروط، ووقع فی رواية حماد بن سلة التي علق البخاری إسنادها فی آخر الباب المذكور: فلما كان زمان عمر رضی الله عنه غشوا المسلمين وألقوا ابن عمر رضی الله عنهما من فوق بیت الحدیث. انتهى ۱۲

(۲) قال الحافظ: استشكل ایراد هذا الأثر فی هذه الترجمة، وأجاب الزین ابن الخیر بما حاصله أنه لما ذكر صفة الهوى إلى السجود القولية أردفها بصفته الفعلية، وقال أخوه وصف حال الهوى من فعال ومقال، قال الحافظ: والذي يظهر لی أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لا مترجم له، والترجمة قد تكون مفسرة لمجمل الحدیث وهذه منها، انتهى. وقال العینی: مطابقته لأترجمة من حيث اشتغالها علیه لأنها فی الهوى بالتكبير إلى السجود، فالهوى فعل والتكبير

قوله : (وربما قال سفيان من فرس) أى (١) بتبديل كلمة « عن » ، بـ « من » .
قوله : (كذا جاء به معمر) مقولة (٢) سفيان ومعمر من تلامذة

قول ، فكما أن حديث أبي هريرة المذكور في هذا الباب يدل على القول يدل أثر ابن عمر رضى الله عنهما على الفعل ، لأن للهوى إلى السجود وصفتين صفة قولية وصفة فعلية فأثر ابن عمر رضى الله عنهما إشارة إلى الصفة الفعلية ، وأثر أبي هريرة إلى الفعلية والقولية جميعا ، فهذا هو أيسر في هذا الموضع ، وقول بعضهم إنه من جملة الترجمة غير موجه ، بل ولا يصح ذلك لأنه إذا كان من جملة الترجمة يحتاج إلى شيء يذكره يكون مطابقا لها وليس ذلك بوجود ، انتهى . ولا ريب أن الإيراد صحيح فإنه ليس في الرواية ما يدل عليه ، واختار القسطلاني توجيه المعنى ولم يتعرض لغيره ، وهذا هو الذى حكاه الحافظ عن أخى الزين مختصرا ، والفرق بين قولى الاخيرين أن الزين حمله على الاستطراد ، وأخاه جملة مثبتا للترجمة إذ هي مركب من الفعل والقول ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره تكون الترجمة من الأصل الثامن عشر من أصول التراجم ؛ ولا يرد على ذلك شيء لأن ذلك أصل مطرد من أصوله ، ثم لا يذهب عليك أن الإمام ترجم بلفظ يهوى بالتكبير حين يسجد ، وأورد الحديث بلفظ : يقول الله أكبر حين يهوى ساجدا ، ولم ينبه أحد من الشراح على هذا الفرق ، والأوجه عندي أن الإمام غير لفظ الترجمة إشارة إلى ما تقدم مبسوطا في كلام الشيخ قدس سره في باب إتمام التكبير في الركوع ، فكان الإمام أشار بالترجمة إلى دفع ما يتوهم من ظاهر لفظ الحديث أن يكبر في بدء الهوى ، فأشار بالترجمة إلى أن التكبير وظيفة الهوى ، فيبتدأ بيده الهوى ويختم بختمه ، كما تقدم مبسوطا في باب الإتمام ١٢ .

(١) قال الحافظ : سفيان هو ابن عيينة ، وفيه إشعار بثبوت على بن عبد الله وعفاظته على الإتيان بلفظ الحديث . انتهى ١٢ .

(٢) اختلط كلام الشراح في حل هذا الكلام إلى آخره ، وما أفاده الشيخ قدس

الزهري^(١) والحاصل أن سفيان بعد ذكره الرواية استوثق من علي فقال : هل رواك أستاذك^(٢) معمر كما قلت ، فقال علي : نعم .

سره واضح ، وهذا الذي قاله وافقه الشراح ، قال الحافظ : وتبعه غيره : قوله كذا جاء به معمر : القائل هو سفيان والمقول له علي ، وهمة الاستفهام قبل كذا مقدرة ، انتهى . وتبعه القسطلاني إذ قال : قال سفيان لعل ابن المديني مستفهما له جمزة مقدرة أكذا جاء به معمر بن راشد ؟ قال علي : نعم جاء به معمر ، كذا قال سفيان . والله لقد حفظ معمر عن الزهري حفظا صحيحا ، متقنا . انتهى ١٢

(١) بلا تردد فإنه مع وف بين أهل الرجال ١٢ .

(٢) هذا مشكل ومختلف فيه بين الشراح ، وما أفاده الشيخ هو ظاهر سياق البخاري وهو مختار الكرمانى إذ قال : اعلم أن ابن المديني كما يرويه عن سفيان ابن عيينة عن الزهري يرويه عن معمر عن الزهري ، فأراد سفيان بهذا الاستفهام تقرير روايته بموافقة معمر له ، انتهى . وتعقب عليه الحافظ إذ قال : قوله قلت نعم ، كان مستند على ذلك رواية عبد الرزاق عن معمر فإنه من مشايخه بخلاف معمر فإنه لم يدركه ، وإنما يروى عنه بواسطة ، وكلام الكرمانى يوم خلاف ذلك ، انتهى . ومعنى قوله : « فإنه من مشايخه » ، يعنى أن عبد الرزاق من مشايخ ابن المديني بخلاف معمر ، فإن ابن المديني لم يدرك معمر ، انتهى . وتعقب القسطلاني على قول الحافظ كلام الكرمانى يرويه فقال : قلت بل صرح به البرماوى حيث قال فابن المديني كما يرويه عن سفيان عن الزهري يرويه عن معمر عن الزهري . وما قاله الحافظ يرد ، انتهى . قلت : والظاهر ما قاله الحافظ أنه لم يدركه لأن ولادة ابن المديني سنة ١٦١ هـ أو بعدها ، وموت معمر سنة ١٥٤ هـ أو قبلها ، فأقل ما بينهما سبع سنين ، والمعروف أكثر من ذلك ، اللهم إلا أن يقال إن لفظ الأستاذ في كلام الشيخ والرواية عنه في كلام الشارحين مجاز ، فإن الرجل قد يروى عن شيخ شيخه أيضا مرسلًا فتأمل ١٢ .

فقال سفيان^(١) : قد حفظ ، ثم قال سفيان : إنه كذا ، قال الزهري : ثم لما كان^(٢) لتوهم أن توكيد سفيان هذا وما قاله لغو وهذر دفعه سفيان بأني إنما استوثقت لأن الغلط يقع كثيرا في الرواية ، فقد كان ابن جريج توهم في لفظ الشق فبدله بالساق ، فنخفت أن أكون قد فعلت كذلك ، ومعنى قوله : حفظت من شقه ، إلخ أن ابن جريج ونحن كنا عند الزهري فروانا الزهري : فبحسب شقه الآيين ، ثم لما خرجنا من عنده رواه ابن جريج بلفظ الساق ونسبنا لفظ الشق

(١) قال القسطلاني : يعني (قال) سفيان : واقه (لقد حفظ) معمر عن الزهري حفظا صحيحا (كذا قال الزهري) أي كما قال معمر ، (ولك الحمد) بالواو ، وأراد سفيان بهذا الاستفهام تقرير روايته برواية معمر له وفيه تحمين حفظه ، انتهى . وقال الحافظ قوله : لقد حفظ أي حفظا جيدا وفيه إشعار بقوة حفظ سفيان بحيث يستجيد حفظ معمر إذا واقه ، انتهى . قلت : كان ابن عيينة من تلامذة معمر فكأنه استوثق روايته بموافقة شيخه في ذلك لاسيما إذ كان معمر أثبت في الزهري عن ابن عيينة ، قال ابن أبي حشمة عن ابن معين معمر أثبت في الزهري من ابن عيينة كذا في التهذيب ، وفيه أيضاً عده أي معمر على ابن المديني وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم ، انتهى . ولعله لذلك سأل سفيان عن ابن المديني فإنه كان كثير التثبت في معمر ، ثم قال الحافظ : وفي قوله كذا قال الزهري ولك الحمد إشارة إلى أن بعض أصحاب الزهري لم يذكر الواو في ولك الحمد ، وقد وقع ذلك في رواية الليث وغيره عن الزهري ، كما تقدم في باب إيجاب التكثير ، انتهى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في ذلك فكأنه أشار بذلك إلى المناسبة بين الكلامين فإن الماضي كان في الواو والآتي في الشق والساق ، ولا تعلق على الظاهر أحدهما بالآخر فلم جمع بينهما سفيان في كلامه ، وأشار إلى ذلك في تقرير مولانا حسين على مختصره إذ قال قوله حفظت قول سفيان علة للسؤال ، انتهى ١٢ .

وكان ذلك^(١) ومما منه مع أني كنت عند الزهري أو ابن جريج^(٢) حين روي لفظ شقة اليمين ، فافهم ، والله تعالى أعلم وعله أحكم .

(١) وهذا هو التميز في كلام سفيان لكن تعقب الحافظ على قول سفيان إذ قال : فيه إشارة إلى ما ذكرنا من جودة ضبط سفيان لأن ابن جريج سمعه معهم من الزهري بلفظ « شقة » ، فحدث به عن الزهري بلفظ « ساقه » ، وهي أخص من شقة لكن هذا محمول على أن ابن جريج عرف من الزهري في وقت آخر أن الذي خدش هو ساقه بعد أن يكون نسي هذه الكلمة في هذه المدة اليسيرة ، وقد قدحنا الدلالة على ذلك في باب « إنما جعل الإمام ليؤتم به » انتهى . وقال في الباب المذكور : قال عياض يحتمل أن يكون أصابه من السقطة رضى في الأعضاء منه من القيام ، قال الحافظ : ليس كذلك ، وإنما كانت قدمه صلى الله عليه وسلم انفكت كما في رواية بشر عن حميد عن أنس عند الإسماعيلي ، وكذا لابي داود وابن خزيمة من رواية أبي سفيان عن جابر ، وأما قوله في رواية الزهري عن أنس « جحش شقة اليمين » ، وفي رواية يزيد عن حميد عن أنس « جحش ساقه أو كتفه » كما تقدم في باب الصلاة على السطوح فلا ينافي ذلك كون قدمه انفكت لاحتمال وقوع الأمرين ، ثم ذكر كلام سفيان هذا المذكور هنا ثم قال : ورواية ابن جريج أخرجه عبد الرزاق عنه وليست مصحفة كما زعم بعضهم لموافقة رواية حميد المذكورة لها وإنما هي مفسرة لمحل الخدش من الشق اليمين لأن الخدش لم يستوعبه ، وحاصل ما في القصة أن عائشة أبهمت الشكوى وبين جابر وأنس السبب وهو السقوط عن الفرس ، وعين جابر العلة في الصلاة قاعداً ، وهي انفكاك القدم ، وأفاد ابن حبان أن هذه القصة كانت في ذي الحجة سنة خمس من الهجرة ، انتهى ١٢ .

(٢) اختلفوا في مرجع الضمير في لفظ « عنده » ، وفي مراد الكلام في ذلك

قال الكرمانى : وأنا عنده أى عند الزهرى ، فإن قلت : وأنا عنده علام عطف ؟ قلت : على مقدر أو هو جملة حالية من فاعل قال مقدرًا إذ تقديره : فقال الزهرى وأنا عنده ، ويحتمل أن يكون هو مقول سفيان لا مقول ابن جريج والضمير حينئذ راجع إلى ابن جريج : لا إلى الزهرى ، انتهى . قال الحافظ . وهذا أقرب إلى الصواب ومقول ابن جريج : هو لجحش إلخ ، انتهى . وتبعه في ذلك العيني والقسطلانى ولفظ القسطلانى : (قال ابن جريج) عبد الملك (وأنا عنده) أى عند الزهرى ، فقال : لجحش ساقه (الأيمن) بلفظ (الساق) بدل (الشق) فهو عطف على مقدر أو جملة حالية من فاعل قال مقدرًا أى قال الزهرى وأنا عنده ، ويحتمل أن يكون هذا مقول سفيان لا مقول ابن جريج ، والضمير حينئذ راجع لابن جريج لا للزهرى ، قاله البرماوى كالكرمانى قال فى الفتح : هذا أقرب إلى الصواب انتهى . وذكر صاحب التيسير الاحتمالين وعبر الأول بقوله كفت ابن جريج ومن نود زهرى بودم كـ بدل لفظ شق ساق كفته است وبرين تقدير قول وأنا عنده مقولة ابن جريج است وضمير عنده راجع بزهرى ، ثم ذكر الاحتمال الثانى وقال : إنهم صوبوا هذا الاحتمال ، انتهى . وشيخ الإسلام اقتصر على الاحتمال الثانى ولم يذكر الأول أصلا فى شرحه : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الاحتمال الأول بعيد جدا ، بل يضاهى المقصد ، ولذا قال الحافظ ومن تبعه إن الاحتمال الثانى أقرب إلى الصواب أى الأول أبعد عنه ، وذلك لأنه لو كان ابن جريج قريبا من الزهرى بخلاف سفيان فلا يبعد ، بل الأقرب أن يقدم سماع ابن جريج على سفيان لقربه من الشيخ ، فكيف يورد عليه سفيان فى ذلك ؟ فالصواب عندى أن ذلك مقولة سفيان حتماً . ثم بعد ذلك فى ضمير عنده احتمالان ، كما أشار إليهما الشيخ فى كلامه إذ قال وكان ذلك وهما مع أنى كنت عند الزهرى أو ابن جريج ، فهذا يشعر بأنه رضى الله عنه جملة كلام

قوله : (فيأتيهم الله الخ) إن أريد ^(١) به المجاز أى أتاهم ملكه وغير ذلك فذاك ، وإلا فهو من التشابه ، وذلك لأنه تبارك وتعالى منزّه عن الصورة فكيف يقدم على أنه آتى في غير صورته التى هى له ، ولا يبعد أن يقال إنه تبارك وتعالى

سفيان في كلا الاحتمالين ، وتوضيح الإيراد على الاحتمال الاول ، أى إرجاع الضمير إلى الزهرى ، يقول سفيان أنا كنت عند الزهرى وابن جريج كان بعيداً عنه ، فدفع بذلك توم أن الشيخ قال لفظ الساق وسمعه ابن جريج لقربه دون سفيان ، فدفعه بقوله أنا كنت عند الشيخ دون رقيق . وأما على الاحتمال الثانى أى إرجاع الضمير إلى ابن جريج يكون المعنى ، فلما خرجنا من عند الشيخ وكنت مع ابن جريج لم أغب عنه بدل ابن جريج لفظ الشيخ ، وعلى هذا دفع سفيان بذلك توم أن ابن جريج بعد مفارقة سفيان لعله رجع إلى الشيخ وراجع منه فرواه الزهرى إذ ذاك بلفظ الساق ، هكذا قرر والدى المرحوم نور الله مرقدّه عند درس البخارى ، وقريب من ذلك ما فى تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله إذ قال : قول سفيان قال ابن جريج اعتراض منه عليه بأنا لما خرجنا من عند الزهرى بعد ما أسمعنا هذا الحديث فتصلاً بالخروج غير لفظ الزهرى وهو قوله « شقه » إلى قوله « ساقه » مع أنى أيضاً كنت عند الزهرى ولم أسمع منه ساقه ، وقوله وأنا عنده أى وأنا أيضاً عند الزهرى مع أنى لم أسمع منه ساقه ، هذا قول سفيان ، انتهى والفرق بين هذا وبين ما حكيت من تقرير الوالد نور الله مرقدّه عند الدرس فى معنى قوله وأنا عنده فى الاحتمال الاول كما ترى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما نسبة الإتيان إلى الله تعالى فقيل : هو عبارة عن رؤيتهم إياه لأن العادة أن كل من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلا بالجمى . إليه ، فعبّر عن الرؤية بالإتيان مجازاً ، وقيل : الإتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب

تجلى بنفسه عليهم في غير صورته التى بينها لهم أنها له ، وذلك غير مستبعد أيضا .

الإيمان به مع تنزيه سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث ، وقيل : فيه حذف تقديره يأنيهم بعض ملائكته ، ورجحه عياض قال : ولعل هذا الملك جاءهم في صورة أنكروما لما رأوا فيها من سمات الحدوث الظاهرة على الملك لأنه مخلوق ، قال : ويحتمل وجهاً رابعاً وهو أن المعنى يأنيهم الله بصورة ، أى بصفة يظهر لهم من الصور المخلوقة التى لا تشبه صفة الإله ليختبرهم بذلك ، وقد وقع في رواية العلاء بن عبد الرحمن يعنى عند الترمذى « فيطلع عليهم ربهم ، وهو يقوى الاحتمال الاول ، وأما قوله بعد ذلك « فيأنيهم الله في صورته التى يعرفونها ، فالمراد بذلك الصفة والمعنى فيتجلى الله لهم بالصفة التى يعلونها بها ، وإنما عرفوه بالصفة وإن لم تكن تقدمت لهم رؤيته ، لأنهم يرون حينئذ شيئاً لا يشبه المخلوقين ، وقد علموا أنه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم ، فيقولون : أنت ربنا ، انتهى . وقال العيني : الإتيان هنا هو كشف الحجب التى بين أبصارنا وبين رؤيته تعالى لأن الحركة والانتقال لا يجوزان على الله تعالى لأنهما صفات الاجسام ، وهو لا بوصف بشيء من ذلك فلم يكن معنى الإتيان إلا ظهوره عز وجل إلى الأبصار ، وقال القرطبي : التسليم الذى كان عليها السلف أسلم ثم قال بعد ذكر قول عياض وغيره المذكورة قال الخطابي : الرؤية التى هى ثواب الاولياء وكرامات لهم في الجنة غير هذه الرؤية ، وإنما يعرضهم هذه الرؤية امتحان من الله ، وليس ينكر أن يكون الامتحان إذ ذاك بعد قائماً ، انتهى مختصراً . وقال الكرماني في احتمال إتيان الملك فإن قلت : الملك معصوم فكيف يقول أنا ربكم وهو كذب محض ؟ قلت : قيل لا نسلم عصمته من مثل هذه الصغيرة ، ولئن سلمنا فجاز ذلك لامتحان المؤمنين ، انتهى . قلت : ليست هذه بصغيرة بل كفر ، وما الفرق بينه وبين قول فرعون أنا ربكم ؟ فالصواب في الجواب عندى أنه إذا أريد المجاز في قوله :

قوله : (فأكون أول من يجوز بأتمته) فأما الرسل (١) فإنهم يجوزون عن هذا الحساب لأنهم قد دخلوا الجنة قبل ذلك ، وأما الأولوية المذكورة فهنا بالنسبة إلى سائر الأمم .

و فيأتيهم الله ، بحذف المضاف فما المانع فيه منها ؟ إنه أيضا بحذف المضاف ، أى أنا رسول ربكم للامتحان ، ثم رأيت العلامة السندى أجاد البحث في ذلك إذ قال : وقبل معنى فيأتيهم الله أولا ، يأتيهم ملكه على حذف المضاف ، ورد بأن الملك معصوم ، فكيف يقول أنا ربكم وهو كذب ؟ لكن يقال : إنا لا نسلم عصمته من هذه الصغيرة لمصلحة الامتحان ، ورد بأنه يلزم منه أن يكون قول فرعون من الصغار ، قال السندى : قلت إن فرض مجيء الملك فلا شك أنه مجيء بإذن الله تعالى : وبإذنه يقول ، فلا يتصور أن يكون قوله صغيرة ولا كبيرة ، ولا يمكن قياسه بفرعون بل الظاهر أنه يقوله بأمره تعالى فيكون القول واجبا عليه أو مندوبا فكيف يكون معصية ؟ لكن بقي الإشكال من حيث أنه في الظاهر شرك ، ومعلوم أن الشرك غير مأذون فيه في حال ، وقد قال تعالى : ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم » والتحقيق أنه لو فرض الأمر كذلك فلا إشكال لجواز أن يقول ذلك حكاية لبعض كلماته تعالى وقراءة لها كأن يقرأ أحدها : إني أنا الله لا إله إلا أنا ، الآية ، ومثله ليس من الكذب والمعصية في شيء ، نعم لغرض الامتحان يذكر على وجه لا تتميز الحكاية والله أعلم ، انتهى ١٢ .

(١) هذا واضح وجدير بشأن الانبياء الكرام على نبينا وعليهم الصلاة والسلام ، ويقويه نسخة الحاشية أول من يجوز ، وقال السندى : يمكن أن يكون معناه أنه صلى الله عليه وسلم أول من يجوز من الرسل ، وأتمته أول من تجوز من الأمم ، فلا يلزم تأخر الانبياء صلوات الله عليهم عن أتمته صلى الله عليه وسلم

قوله : (ولا يتكلم يومئذ أحد إلا بالرسول) ولا يتكلمون سوى ما ذكره هنا من قولهم اللهم سلم وأما سائر الخلق فسكوت (١) أجمعون (ويعرفونهم بآثار السجود) فيه (٢) الترجمة :

في جواز الصراط ، ويحتمل أن يقال إن تقدم الأمة تبعاً لتقدم الرسول من فضيلة الرسول لا من فضيلة الأمة فلا إشكال فيه ، أو يقال اختصاص المفضل بفضيلة جزئية لمصلحة مصاحبة الأهم برسلها لا يضر في فضل الفاضل ، انتهى . قلت لا إيراد على مختار الشيخ أصلاً كما ترى ، ولو أريد جوازه صلى الله عليه وسلم بأتمته أولاً فلا إشكال أيضاً ، لأنه لا عبرة للأمة إذ ذاك أصلاً بل العبرة للسيد ، وهذا شائع ومعروف في المراكب السلطانية وأعيان السلطان ، فإن مركب السلطان يكون مقدماً على الكل ، ثم مركب الوزير الأعظم مثلاً ، ثم كذلك الأمتل فالأمتل ، ومع كل مركب يكون جمع من الخدم والحرس ، فهل يمكن أن يعد خدام السلطان أفضل من الوزير الأعظم أو الجليل الذي يأتي بعده من السلاطين الآخر ١٢ .

(١) كما هو نص حديث الباب من قوله : ولا يتكلم إلا بالرسول ، وفي رواية إبراهيم : ولا يكلمه إلا الأنبياء ، ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم سلم ، قال الحافظ ولأترمذى من حديث المغيرة شعار المؤمنين على الصراط رب سلم سلم ، ولا يلزم من كونه شعار المؤمنين أن ينطقوا به بل تنطق به الرسل يدعون للمؤمنين بالسلامة ، فسمى ذلك شعاراً لهم فهذا تجمع الأخبار ، انتهى . وقال العيني تبعاً للنورى : قوله : ولا يتكلم ، أى حال الإجازة وإلا ففي يوم القيامة مواطن يتكلم الناس فيها وتجادل عن نفسها ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : المقصود بالحديث هنا قوله : حرم الله على النار أن تأكل آثار السجود ، واختلف في المراد بآثار السجود فقيل هى الأعضاء السبعة وهذا هو الظاهر ، وقال عياض المراد الجمجمة خاصة ، ويؤيده ما فى مسلم من وجه

آخر أن قوما يخرجون من النار يحترقون فيها إلا دارات وجوههم ، فإن ظاهر هذه الرواية يخص العموم الذي في الأول ، انتهى . وقال التروى : المختار الأول ، والجواب عن حديث مسلم أن هؤلاء القوم مخصوصون من جملة الخارجين من النار ، بأنه لا يسلم منهم من النار إلا دارات الوجوه ، وأما غيرهم فتسلم جميع أعضاء السجود منهم ، عملا بعموم هذا الحديث ، فهذا الحديث عام وذلك خاص ، فيعمل بالعام إلا ما خص ، انتهى . وظاهر كلامهما أن التروى رجح حديث العموم وحمل الحديث الخاص بقوم مخصوصين ، والحافظ خص بالحديث الخاص حديث العموم ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك في حديث الشفاعة ، وفيه أيضا قال الزين بن المنير : تعرف صفة هذا الأثر بما ورد في قوله تعالى «سيام في وجوههم من أثر السجود» ، ولأن وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقى صفتها باقية ، وقال غيره بل يعرفون بالفرة والتجويل وفيه نظر ، لأنها مختصة بهذه الأمة ، والذين يخرجون أعم من ذلك ، وقوله «حرم الله على النار» جواب عن مقدر وهو أنهم كيف يعرفون أثر السجود مع قوله في حديث أبي سعيد عند مسلم «فأماهم الله إمامة حتى إذا كانوا لحما أذن الله بالشفاعة» ، فإذا صاروا لحما كيف يتميز عمل السجود من غيره ، وحاصل الجواب تخصيص أعضاء السجود من العموم ، وهل المراد بأثر السجود نفس العضو الذي يسجد أو المراد من يسجد فيه نظر ، والثاني أظهر ، قال القاضى عياض : فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب الكفار ، وأنه لا يأتى على جميع أعضائهم ، ثم بسط الكلام على الاختلاف بين القاضى عياض والتروى المذكور قريبا مختصرا ، ثم قال واستنبط ابن أبي جمرة من هذا أن من كان مسلما ، ولكنه كان لا يصلى لا يخرج إذ لا علامة له ، لكن يحمل على أنه يخرج في التبضة للعموم قوله «لم يعملوا خيرا قط» ، وهو مذكور في حديث

قوله (فيقدمه إلى باب الجنة) أورد الرواية (١) هنا باختصار .

أنى سعيد الآتى فى التوحيد ، وهل المراد بمن يسلم من الإحراق من كان يسجد أو أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة ؟ الثانى أظهر ليدخل فيه من أسلم وأخلص فبغته الموت قبل أن يسجد ، ووجدت بخط أبى ولم أسمعه منه من نظمه ما يوافق مختار النووى :

يارب أعضاء السجود عتقتها من عبدك الجانى وأنت الواقى
والتقى يسرى بالغنى إذا الغنى فامتن على الفانى بعثى الباقي

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه أفرد من جملة أركان الصلاة للسجود خاصة باباً مفرداً ولم يترجم لغيره ، إما إشارة إلى حديث أنى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء » ، أو لأن للسجود وجوداً مستقلاً فى جميع أجزاء الصلاة ، وهو فى سجدة التلاوة عند الجميع ، وفى سجدة الشكر والسجدة عند الآيات . كما ترجم بها أبو داود عند القائلين بهما ، ولم أر من تعرض لذلك من الشراح إلا ما يستأنس من التسطليان إذ قال : « قوله » حرم الله على النار ، هذا موضع الترجمة ، واستشهد له ابن بطال بحديث « أقرب ما يكون العبد إذا سجد » ، وهو واضح ، وقال تعالى « واسجد واقترب » ، وقال بعضهم إن الله تعالى يباهى بالساجدين من عبيده ملائكته المقربين ، ويقول لهم : « ياملائكتى أنا قربتكم ابتداءً وجعلتكم من خواص ملائكتى » ، وهذا عبدى جعلت بينه وبين القربة حجبا كثيرة ، وهوان عظمية ، من أغراض نفسية وشهوات حسية ، وتذير أهل ومال وأهوال ، فقطع كل ذلك وجاهد حتى يسجد واقترب ، فكان من المقربين ، انتهى .

(١) الحديث أخرجه الإمام البخارى فى كتاب الرقاق فى باب الصراط جسر

جهنم ، وفى كتاب التوحيد فى باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » الآية ، وسلم

قوله (أشقى خلقك) أى المؤمنين^(١) وإلا فهو غير جاهل عن أحوال أهل النار.
قوله (قال أبو سعيد الخدرى) وكان ثمة حين^(٢) حدث أبو هريرة بهذا الحديث .

فى كتاب الإيمان فى باب إنبات رؤيته تعالى فى الآخرة ، وليس فى هذه الروايات
إلا اختلاف يسير فى بعض المواضع ، وقال الحافظ : قوله « يصرف وجهه عن
النار » ببناء المجهول ، وفى رواية شعيب « فيصرف الله » ووقع فى رواية أنس عن
ابن مسعود عند مسلم ، وفى حديث أبى سعيد عند أحمد والبخارى نحوه : أنه يرفع له
شجرة فيقول يارب أدنى من هذه الشجرة فلا تستظل بظلها وأشرب من مائها
فيقول الله تعالى لعلى إن أعطيتك تسألنى غيرها فيقول لا يارب وبما عده أن لا يسأل
غيرها ، وربه يعذره لأنه يرى مالا صبر له عليه ، وفيه « أنه يدنو منها وأنه يرفع
له شجرة أخرى أحسن من الأولى عند باب الجنة » ، ويقول فى الثالثة ائذن لى فى
دخول الجنة ، وكذا وقع فى حديث أنس الآتى فى التوحيد من طريق حميد عنه
رفعه آخر من يخرج من النار « ترفع له شجرة » ونحوه لمسلم من طريق النعمان
عن أبى سعيد بلفظه إن أدنى أهل الجنة منزلة رجل صرف الله وجهه عن النار قبل
الجنة ومثلت له شجرة ، ويجمع بأنه سقط من حديث أبى هريرة هنا ذكر
الشجرات كلها كما سقط من حديث ابن مسعود ما ثبت فى حديث الباب من طلب
القرب من باب الجنة ، انتهى . وقال السندى : ولعل لإدخاله الجنة بطريق التدرىج
وأخذ اليهود والموائيق منه ليعلم أن استحقاقه النار كان بسبب كثرة الغدر فى اليهود
وأن دخوله الجنة بمجرد فضل الرب وكرمه ، انتهى . ١٢

(١) قال الحافظ : المراد بالخلق هنا من دخل الجنة ، فهو لفظ عام أريد به
الخاص ، ومراده أنه يصير إذا استمر خارجا عن الجنة أشقام ١٢ .

(٢) كما هو نص الحديث أخرجه الإمام البخارى فى الرقاق ولفظه : قال
عطاء وأبو سعيد جالس مع أبى هريرة لا يغير عليه شيئا من حديثه حتى انتهى إلى

(باب السجود على سبعة أعظم)

ورضع تمام^(١) الجبهة مستلزم لوضع الأنف ويتطرق النقصان في الصلاة لو لم يضع

قوله : هذا لك ومثله معه ، قال أبو سعيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : هذا لك وعشرة أمثاله ، قال أبو هريرة حفظت مثله معه ، قال الحافظ : وجمع عياض بين حديثي أبي سعيد وأبي هريرة باحتمال أن يكون أبو هريرة سمع أولا قوله : ومثله معه ، لحدث به ثم حدث النبي صلى الله عليه وسلم بالزيادة فسمعه أبو سعيد ، وقد وقع في حديث أبي سعيد أشياء كثيرة زائدة على حديث أبي هريرة ، انتهى . قلت : وسيأتي حديث أبي سعيد في كتاب التوحيد في آخره . يقال لهم : لكم ما رأيتم ومثله معه ، قال الحافظ : هذا موافق لحديث أبي هريرة في الاختصار على المثل ، ويمكن أن يجمع أن يكون عشرة الأمثال إنما سمعه أبو سعيد في آخر أهل الجنة دخولا ، والمذكور هنا في حق جميع من يخرج بالقبضة ، إلى آخر ما بسطه ، وقال العيني : وجه الجمع بينهما أنه صلى الله عليه وسلم أخبر أولا بالمثل ثم اطلع على الزيادة تكريما ، ولا يحتمل العكس لأن الفضائل لا تنسخ ، وقال الكرماني : اعلم أولا بما في حديث أبي هريرة ثم تكرم الله فزادها فأخبر به صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه أبو هريرة ، انتهى . وهذا الجمع معروف عند العلماء في جميع الروايات التي وردت فيها الزيادة بالفضائل والأجور ١٢ .

(١) أجاد الشيخ الكلام على أحاديث البابين ، وأشار بذلك إلى الجمع بين ما يظهر اختلافها وذلك أنه صلى الله عليه وسلم ذكر في الحديث الأول سبعة أعضاء وعد منها الجبهة فقط ، وفي الثاني ذكر هذا اللفظ ، وأشار بلفظ الجبهة إلى الأنف ، وهو عضو مستقل غير الجبهة ، فكيف أشار النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الجبهة إلى الأنف ؟ وأجاب عنه الشيخ بأن وضع تمام الجبهة مستلزم لوضع الأنف

أَيْضاً فَإِنْ أَحَدًا لَمْ يَضَعْ الْأَنْفَ لَا يَدَّ أَنْ يَرْتَفِعَ شَيْءٌ مِنْ أَسْفَلِ الْجِهَةِ ، فَكَأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشَارَ بِالْإِشَارَةِ إِلَى الْأَنْفِ إِلَى أَنْ تَكْمِيلِ وَضْعِ الْجِهَةِ يَكُونُ بَوْضْعِ الْأَنْفِ ، فَلَهُ دَرَهُ مَا أَدَقَ نَظَرُهُ ، قَالَ الْكِرْمَانِيُّ : قَوْلُهُ « وَأَشَارَ يَدَهُ عَلَى أَنْفِهِ » جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ الْمُعْطُوفِ عَلَيْهِ وَهُوَ الْجِهَةُ وَالْمُعْطُوفُ وَهُوَ الْيَدَيْنِ ، وَالْقَرَضُ مِنْهُمَا أَنَّهُمَا عَضْوٌ وَاحِدٌ إِذَا الْجِهَةُ هِيَ الْعَظْمُ الَّذِي فِيهَا عَظْمُ الْأَنْفِ مُتَشَبِهًا مِنْهُ أَوْ بَيَانٌ أَنَّ الْأَنْفَ مِنْ تَوَابِعِ الْجِهَةِ وَتَتِمُّهَا عِنْدَ إِرَادَةِ كَالِ السَّجُودِ ، أَنْتَهَى . وَقَالَ الْحَافِظُ : قَوْلُهُ « عَلَى الْجِهَةِ » وَفِي الْحَدِيثِ الْآتِي أَشَارَ يَدَهُ عَلَى أَنْفِهِ كَأَنَّهُ ضَمَّنَ أَشَارَ مَعْنَى أَمَرَ بِتَشْدِيدِ الرَّأْيِ فَلِذَلِكَ عَدَاهُ بِـ « عَلَى » دُونَ « إِلَى » ، وَعِنْدَ النَّسَائِيِّ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ عَيْنَةَ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ فَذَكَرَ هَذَا الْحَدِيثَ ، وَقَالَ فِي آخِرِهِ : قَالَ ابْنُ طَاوُسٍ : وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى جِهَتِهِ وَأَمْرَهَا عَلَى أَنْفِهِ ، وَقَالَ « هَذَا وَاحِدٌ » فَهَذِهِ رَوَايَةٌ مُفَسَّرَةٌ ، قَالَ الْقُرْطُبِيُّ : هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجِهَةَ الْأَصْلَ فِي السَّجُودِ ، وَالْأَنْفَ تَبَعٌ ، وَقَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ : قِيلَ مَعْنَاهُ إِنَّهُمَا جَعَلَا كَعْضُو وَاحِدٍ وَإِلَّا لَكَانَتِ الْأَعْضَاءُ ثَمَانِيَةً ، قَالَ : وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكْتَفَى بِالسَّجُودِ عَلَى الْأَنْفِ كَمَا يَكْتَفَى بِالسَّجُودِ عَلَى بَعْضِ الْجِهَةِ ، وَقَدْ احْتَجَّ بِهَذَا لِأَنَّهُ خَفِيفَةٌ فِي الْاِكْتِفَاءِ بِالسَّجُودِ عَلَى الْأَنْفِ ، قَالَ : وَالْحَقُّ أَنَّ مِثْلَ هَذَا لَا يَمَارِضُ التَّصْرِيحَ بِذِكْرِ الْجِهَةِ ، وَإِنْ أُمِكنَ أَنْ يُعْتَقَدَ أَنَّ كَعْضُو وَاحِدٍ فَذَاكَ فِي التَّسْمِيَةِ وَالْعِبَارَةِ لِأَنَّهُ الْحُكْمُ ، وَجَوَّازُ الْاِقْتِصَارِ عَلَى بَعْضِ الْجِهَةِ قَالَ بِهِ كَثِيرٌ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ ، وَنَقَلَ ابْنُ الْمُنْذَرِ لِجَمَاعِ الصَّحَابَةِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجْزِيهِ السَّجُودُ عَلَى الْأَنْفِ وَحْدَهُ ، وَذَهَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى أَنَّهُ يَجْزِيهِ عَلَى الْجِهَةِ وَحْدَهَا ، وَعَنِ الْأَوْزَاعِيِّ وَاحِدٌ وَاسْتَحَقَّ وَابْنُ حَبِيبٍ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ : يَجِبُ أَنْ يَجْمَعَهُمَا وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ أَيْضاً ، أَنْتَهَى . وَقَالَ الْعَبْدِيُّ : احْتَجَّ بِالْحَدِيثِ أَحَدٌ وَاسْتَحَقَّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجْزِيهِ مَنْ تَرَكَ السَّجُودَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَعْضَاءِ السَّبْعَةِ ، وَهُوَ الْإِصْبَحُ مِنْ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ فِيمَا رَجَعَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ

الأنف لأن فيه نقصا بوضع الجبهة مع (١) أنها صحيحة .

قوله (من اعتكف مع النبي فليرجع) إما متعد والمفعول الأثاث الذي أرسلوه إلى البيوت ظنا منهم أن الخروج حتم مساء هذا اليوم فيكون البيات والعشاء في البيوت لا غير فلا حاجة إلى إبقاء شيء من الأمتعة في المسجد أو لازم ، والمعنى ليعد (٢) عما قصده من الخروج مساء هذا اليوم ، والاول أولى .

خلاف ما رجحه الرافعي ، وهو مذهب ابن حبيب ، وكان البخاري مال إلى هذا القول ، ولم يذكر الأنف في هذا الحديث وذكره في الحديث الآتي قريبا ، واختلفوا في السجود على الأنف هل هو فرض مثل غيره ، ثم بسط الاختلاف في ذلك ، وحاصله أنه يجوز الاقتصار على الجبهة عند الجمهور خلافا لأحمد وابن حبيب من المالكية أنه لا يجوز الاقتصار على الجبهة بدون الأنف ، وأما الاقتصار على الأنف دون الجبهة فلا يجوز إلا عند أبي حنيفة وابن القاسم من المالكية ، انتهى . قلت : ما حكوا من مذهب الإمام أحمد من إيجاب الجبهة والأنف رواية عنه مشهورة ، وإلا ففي إيجاب الأنف مع الجبهة عنده رواية أخرى أنه لا يجب ذكر الروایتين الموفق وغيره ، والجملة أن في المسألة ثلاثة مذاهب للعلماء ١٢ .

(١) أي الجبهة صحيحة ليست بجريحة ، قال الشيخ في البذل : قال في المنية الخامسة من الفرائض السجدة وهي فريضة تتأدى بوضع الجبهة والأنف والقدمين واليدين والركبتين ، وإن وضع جهته دون أنفه جاز بالإجماع ، لكن إن كان ذلك بغير عذر يكره ، وإن وضع أنفه دون جهته فكذلك يجوز بسجوده ، لكن يكره إن كان لغير عذر عند أبي حنيفة ، وقالوا : لا يجوز السجود بالأنف وحده إلا إذا كان بجهته عذر ، انتهى ١٢ .

(٢) من العود وعامة الشراح على ذلك ، قال الكرماني : قوله « فليرجع » أي إلى الاعتكاف ، وبعه المعنى والقسطلان وغيرهما في ذلك ، ويؤيد ذلك ما سأتى في باب تحري ليلة القدر في هذا الحديث من وجه آخر بلافظ فن كان اعتكف معي فليثبت في معتكفه الحديث ، ثم لا يذهب عليك ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي في هذا الحديث إذ قال : قوله أمامك أي في السنة

المستقبل، لأن قوله العشر الاول قصة سنة أخرى ، والعشرين قصة سنة آتية ، لانه لم يثبت اعتكافه صلى الله عليه وسلم رمضان كله ولا العشرين الاول عند الاستاذ انتهى . وأوضح من ذلك ما في تقرير مولانا حسين على إذ قال اعلم أنه لم يثبت اعتكافه صلى الله عليه وسلم الشهر كله فيقول هذا الحديث : اعتكف عشرة أيام ثم أخبره جبرائيل عليه السلام فأراد عليه السلام أن يعتكف في رمضان الآتي في الاوسط أو أنه أخبر بعد مرور رمضان الاول أن ما تطلب كان أمام اعتكافك فأراد أن يعتكف الآتي في الاوسط ثم اعتكف الاوسط في الآتي وأخبر بعد هذه العشرة أن ما تطلب أمامك فاعتكف الآخر فاجتمعت هذه الروايات بما جاء أنه لم يعتكف الاول ، بل الاوسط والآخر ، وهذا المحمل الذي حملنا الحديث عليه مبين من الاحاديث في باب الاعتكاف في مسلم وغيره ، انتهى . قلت : ولم أر التصريح بذلك ، ويؤيد كلام الشيخ قدس سره أن المعروف في حديث أبي سعيد هذا اعتكاف العشر الاوسط كما سيأتي بعدة طرق عنه في أبواب ليلة القدر والاعتكاف منها ما في باب تحرى ليلة القدر في الوتر من العشر الاواخر عن أبي سعيد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في رمضان العشر التي في وسط الشهر ، فإذا كان حين يمسي من عشرين ليلة تمضي ويستقبل إحدى وعشرين رجع إلى مسكنه ، ورجع من كان يجاور معه وأنه أقام في شهر جاور فيه الليلة التي كان يرجع فيها غطاب الناس فأمرهم ما شاء الله ثم قال كنت أجاور هذه العشرة ، ثم بدا لي أن أجاور هذه العشر الاواخر ، الحديث نص في أن عادته صلى الله عليه وسلم أولا كانت اعتكاف العشر الاوسط فقط ، فلأمانع على ما أفاده الشيخ من أنه صلى الله عليه وسلم اعتكف في زمان العشر الاول فقط فقل له التي تطلب أمامك ، فاعتكف بعده العشر الاواسط ، فلاريب أن المعروف في حديث أبي سعيد بطرق كثيرة اعتكاف العشر الاواسط فتأمل ، لكن يشكل عليه أن رواية الباب كالتص على أنه صلى الله عليه وسلم

قوله (حتى رأيت أثر الطين^(١)) ويقال : كان ذلك صبيحة

اعتكف رمضان كله ، وقال الشيخ ابن القيم في الهدى : وكان صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله عز وجل . وتركه مرة فقضاء في شوال ، واعتكف مرة في العشر الاول ثم الاواسط ، ثم العشرة الاخيرة يلتبس ليلة القدر ، ثم تبين له أنها في العشر الاخير فداوم على اعتكافه حتى لحق بربه عز وجل ، انتهى . ولم يتعرض لذلك الزرقاني في شرح المواهب ولا الزبيدي في شرح الإحياء مع ذكرهما هذه الروايات فتأمل ١٢ .

(١) قال الكرماني هذا محمول على أنه كان شيئاً يسيراً لا يمنع مباشرة بشرة الجهة الأرض إذ لو كان كثيراً لم تصح صلاته ، انتهى . وتبعه العيني إذ قال في الحديث : جواز السجدة في الطين ، لكن الحديث محمول على أنه كان شيئاً يسيراً لا يمنع مباشرة بعرة الجهة الأرض ، ولو كان كثيراً لم تصح صلاته ، وهذا قول الجمهور ، واختلف قول مالك في ذلك ، ثم بسط في أقوال المالكية ، وقال القسطلاني تبعاً للحافظ : حمله الجمهور على الأثر الخفيف لكن يعكر عليه قوله في بعض طرقة : ووجهه ممتلىء طينا وماء ، وأجاب النووي بأن الامتلاء المذكور لا يستلزم ستر جميع الجهة ، انتهى . قلت : والحديث الذي أشار إليه القسطلاني من لفظ وجهه ممتلىء يأتي في باب تحجر ليلة القدر المذكور قريبا ، وبقي هذا الأثر ل ما بعد الصلاة ولم يسمح النبي صلى الله عليه وسلم كما سيأتي قريبا في باب من لم مسح جهته وأنفه حتى صلى . وقال الموفق : إذا كان في الطين والمطر ولم يمكنه سجود على الأرض إلا بالتلوث بالطين والبلل بالماء فله الصلاة على دابته يومئذ . لركوع والسجود ، ولم يلزمه السجود على الأرض ، قال الترمذي : روى ن أنس أنه صلى على دابته في ماء وطين ، والعمل على هذا عند أهل العلم وبه يقول حمد وإسحاق ، وقال الدامغانى : مذهب أى حنيفة أن يصلى على الراحلة في المطر

لإحدى^(١) وعشرين، وقيل صبيحة ثلاث وعشرين، ثم إن ذلك كان^(٢) علامة
لليلة القدر في ذلك الشهر فقط، وليست علامة دائمة يستدل بها بعده صلى الله عليه

والمرض، وقال أصحاب الشافعى: لا يجوز أن يصلى الفرض على الراحلة لأجل
المطر والمرض، وعن مالك كالمذهبين، واحتج من منع ذلك بحديث الحدرى
يعنى حديث الباب، ولنا ما روى يعلى بن أمية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
انتهى إلى مضيق والسماء من فوقهم والبله من أسفل فصلى على راحلته، الحديث، رواه
الترمذى والأثرم، وحديث الحدرى فيحتمل أن يكون يسيراً لا يؤثر في تلويث
الثياب، انتهى ملخصاً. وفي الدر المختار فى الأعذار المبيحة للصلاة على الدابة
إيماء المطر والطين يغيب فيه الوجه، قال ابن عابدين: أى يلطخه أو يتلف ما يبسط
عليه، أما مجرد نداوة فلا تبيح له ذلك، والذى لا دابة له يصلى قائماً فى الطين
بالإيماء، انتهى ١٢.

(١) هذا هو المعروف فى الروايات فى هذه القصة كما سيأتى أبواب ليلة
القدر والاعتكاف منها ما فى باب تحرى ليلة القدر فى الوتر من العشر الأواخر
عن أبى سعيد الحدرى قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور فى
رمضان العشر التى فى وسط الشهر فإذا كان حين يرمى من عشرين ليلة تمضى رجع
إلى مسكنه، ورجع من كان يجاور معه، الحديث وفى آخره دفوكف المسجد فى مصلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة لإحدى وعشرين، وهكذا فى روايات أخر ١٢.

(٢) وهذا واضح لا غبار عليه، قال الحافظ: والمراد أنه أنسى علم تعيينها
فى تلك السنة، وفى باب تحرى ليلة القدر فى حديث الباب «وقد أريت هذه
الليلة ثم أنسيتها، وقد رأيتو أسجد فى ماء وطين، الحديث أوضح فى الدلالة
على أن الإرادة فى هذا الشهر كانت بهذه العلامة ١٢.

وسلم أيضا ، ثم المقصود^(١) بإيراد الرواية ههنا لإثبات أنه لا يتيق الأنف في السجود ولو على الطين .

(باب لا يكف شعرا)

يعنى بذلك أن^(٢) ما تقدم من جواز عقد الثياب وضهما فإنما هو حيث خاف كشف السر لان الفرض أم ، وأما إذا أمن ذلك فإنه لا يكف شعراً لما فيه من

(١) وقريب منه ما قال شيخ المشايخ في التراجع : المقصود بهذا الباب تأكيد السجود على الأنف أيضا لان النبي صلى الله عليه وسلم اهتم به حتى لم يتركه في حالة الحرج أعنى التطبيق^(٣) ولولم يكن متأكداً لتركه في مثل هذه الحالة ، انتهى . وقال الحافظ : هذه الترجمة أخص من التي قبلها وكأنه يشير إلى تأكيد أمر السجود على الأنف بأنه لم يترك مع وجود عذر الطين الذي أترفيه ، ولا حاجة فيه لمن استدلى به على جواز الاكتفاء بالأنف لان في سياقه أنه سجد على جبهته وأرنبته فوضح أنه إنما قصد بالترجمة ما قدمناه ، وهو دال على وجوب السجود عليهما ولولا ذلك لصانها عن لوث الطين ، قاله الخطابي وفيه نظر ، انتهى . قلت : لاشك أن غرض هذه الترجمة هو ذاك كما جزم به المشايخ ، لكن الترجمة السابقة من باب السجود على الأنف الظاهر منها أن الفرض هو الإشارة إلى الاختلاف في الاكتفاء بالأنف وإلا فلا وجه لها ، وتقدم قريبا اختلاف الأئمة في ذلك ، وبيان الدليل لمن قال بجواز الاكتفاء على الأنف ١٢ .

(٢) أجمل الشيخ قدس سره الكلام على الأبواب الثلاثة في نسق واحد ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم بثلاثة أبواب : الأول

(٣) كذا في جميع النسخ ولا يبعد أن يسكون على الطين ١٧ ز .

باب عقد الثياب الخ ، وأورد عليه أن الترجمة من أبواب الثياب ليست هنا في محلها حتى قال بعضهم : إن ذلك من النسخ حتى ذكروا بابين من أبواب الثياب هنا ، وذكروا ترجمتين من أبواب صفة السجود وهما : باب إذا لم يتم السجود وباب يبدى ضبعه الخ في أبواب الثياب وقال الحافظ هناك بعد ذكر بعض التوجيهات للنسابة ، وفي الجلة إعادة هاتين الترجمتين هنا وفي أبواب السجود الخلل فيه عندي على النسخ بدليل سلامة رواية المستمل من ذلك وهو أحفظهم انتهى . والأوجه عندي أن ذلك كله من لطائف البخارى ودقة نظره المعروفة تشجيداً للأذهان ، والفرض من ذكره هذا الباب هنا كما أشار إليه الشيخ قدس سره في كلامه هذا أن ماسياتى من النهى عن كف الثياب محمول على الأمن من الكشف ، أما إذا خاف كشف العورة فلا بد من عقدها لأن الفرض أهم من المستحبات والمكروهات ، قال الحافظ قوله باب عقد الثياب الخ كأنه يشير إلى أن النهى الوارد عن كف الثياب في الصلاة محمول على غير حالة الاضطراب ، ووجه إدخال هذه الترجمة في أحكام السجود من جهة أن حركة السجود والرفع منه تسهل مع ضم الثياب وعقدها لا مع إرسالها وسدّها أشار إلى ذلك ابن المنير انتهى . قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله عنه ذكره في أبواب السجود لأن الكشف أقرب في السجود لما فيه من إبداء الضبعين وتجاوى الدين فكانه رضى الله عنه ذكر الثياب هنا مخافة أن لا يبالى بها أحد اهتماماً بإتمام السجود وتكميلها لهيئته ، وذكر إتمام السجود في أبواب الثياب مخافة أن لا يبالى أحد بإتمامه اهتماماً باشتغال الثياب وعدم الكشف ، فذكر في الموضوعين المسألتين اهتماماً بهما لئلا يقصر أحد في أحدهما اهتماماً بالآخر .

تم ذكر الإمام البخارى باب لا يكف شعراً وباب لا يكف ثوبه وفرقهما على

عادته رضى الله عنه اهتماما بكل واحد منهما ، قال الحافظ : قوله باب لا يكف شعراً ضبطناه في روايتنا بضم الفاء وهو الراجح ويجوز الفتح ، وقال القسطلاني : قال الدماميني والبرماوى بفتح الفاء عند المحدثين وضمها عند المحققين من النجاة ، وكذا لا يكف ثوبه أى في الترجمة الآتية ، انتهى . قال الحافظ : والمراد بالشعر شعر الرأس ومناسبة هذه الترجمة لاحكام السجود من جهة أن الشعر يسجد مع الرأس إذا لم يكف أو يلف ، وجاء في حكمة النهي عن ذلك أن غرزة الشعر يقعد فيها الشيطان حالة الصلاة ، وفي سنن أبي داود بإسناد جيد أن أبا رافع رأى الحسن بن علي يصلي قد غرز ضفيرته في قفاه فحلبها ، وقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ذلك مقعد الشيطان ، ، انتهى . وزاد العيني : وفي المعرفة وينافي الحديث الثابت عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه رأى عبد الله بن الحارث يصلي ورأسه معقوص من ورائه فقام وراءه فجعل يحله وقال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : إنما مثل هذا كمثل الذي يصلي وهو مكتوف ، قيل : والحكمة فيه أن الشعر يسجد معه ولذا مثله بالذي يصلي وهو مكتوف ، وقال ابن عمر رضى الله عنهما لرجل يسجد وهو معقوص الشعر : ارسله يسجد معك ، انتهى .

ثم ترجم الإمام باب لا يكف ثوبه في الصلاة ، وأورد فيه حديث ابن عباس المذكور في الباب الماضي ، ولا يذهب عليك أن سياق الحديث في البابين على نسق واحد وهو ولا يكف ثوبه ولا شعره في الباب الاول ، ولا أكف شعراً ولا ثوباً في الثاني ، ومع ذلك أطلق الإمام الترجمة في الباب الاول وقيد الثانية بقوله في الصلاة ، ولم أر من نبه على ذلك الفرق ، والأوجه عندي أن النهي عن كف الشعر عند الإمام مطلق سواء فعله قبل الصلاة أو فيها لكونه مقعد الشيطان كما تقدم ، والنهي عن كف الثوب عنده مقيد بالصلاة فكأنه مال في ذلك خاصة إلى

ترك الخشوع والالتفات إلى الغير ومنع الثياب^(١) وما يكفه عن السجدة .

ما جنح إليه الداودى ، قال الحافظ : المراد أنه لا يجمع ثيابه ولا شعره ، وظاهره يقتضى أن النهى عنه في حال الصلاة ، وإليه جنح الداودى ، وترجم به المصنف وهى تؤيد ذلك ، ورده عياض بأنه خلاف ما عليه الجمهور فإنهم كرهوا ذلك للصلى سواء فعله فى الصلاة أو قبل أن يدخل فيها ، واتفقوا على أنه لا يفسد الصلاة ، لكن حكى ابن المنذر عن الحسن وجوب الإعادة ، قيل والحكمة فى ذلك أنه إذا رفع ثوبه أو شعره عن مباشرة الأرض أشبه المتكبر ، انتهى . قال العيني : وفى التلويح اتفق العلماء على النهى عن الصلاة وثوبه مشمر أو كفه أو رأسه معقوص أو مردود وشعره تحت عمامة أو نحو ذلك وهى كراهة تنزيه ، فلو صلى كذلك فقد أساء وصحت صلاته ، واحتج الطبرى فى ذلك بالإجماع ، قال ابن التين : هذا مبنى على الاستحباب فأما إذا فعله فحضرت الصلاة فلا بأس أن يصلى كذلك ، ثم ذكر أثر أبى رافع فى قصة الحسن ، وأثر ابن عباس فى قصة ابن الحارث المذكور من قبل ذلك ، ثم قال : فدل الحديث على كراهة الصلاة وهو معقوص الشعر ولو عقصه وهو فى الصلاة فسدت صلاته . واتفق الجمهور من العلماء على أن النهى لكل من يصلى كذلك سواء تعمده الصلاة أو كان كذلك لمعنى آخر ، وقال مالك : النهى لمن فعل ذلك للصلاة ، والصحيح الأول لإطلاق الأحاديث ، انتهى . وقال شيخ المشايخ فى التراجم قوله باب لا يكف شعراً أى لا يصلى الصلاة بهذه الهيئة لأن المستحب أن يصلى الرجل فى الهيئة المعتادة المستحسنة عنده وهيئة كف الشعر وجمعه وشده على الرأس هيئة غير معتادة للعرب ، بل عادتهم إرسال الشعر ، وههنا أسرار دقيقة يضيق عنها مطاق النطق والبيان ، انتهى .

(١) عطف على ترك الخشوع ، وقوله ما يكفه عطف على الثياب ، أى فيه منع ما يكف الثوب من الأيدي وغيرها عن السجدة فإن الظاهر أن كف الثياب

قوله (كان يفعل شيئا لم أرمهم يفعلون) فيه دلالة ظاهرة لأصحابنا الحنفيين أن جلسة (١) الاستراحة إنما كانت للعدول إذ لو لم تكن كذلك لدام عليه عمل

يكون بالأيدي، قال القسطلاني: قوله ولا ثوبا، أي بيديه عند الركوع والسجود فإن الشعر والثوب يسجد معه، أو أنه إذا رفع شعره أو ثوبه عن مباشرة الأرض أشبه المتكبرين، انتهى ١٢ .

(١) توضيح ذلك أنهم اختلفوا في النهوض في الفرد هل يقوم على صدور قدميه أو يجلس أولا ثم يقوم، وإلى الثاني مال الإمام البخاري كما سيؤيد به بلفظ: باب من استوى قاعدا، وتكلم عليه الشيخ هنا ليكون الحديث حجة للحنفية، والجمهور في عدم الجلوس، وتوضيح اختلاف الأئمة في ذلك ما في البذل: اختلف الفقهاء في النهوض عن السجود إلى القيام فقال مالك والاوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه: ينهض على صدور قدميه ولا يجلس، وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس، وقال النعمان بن أبي عياش: أدركت غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك، وقال أبو الزناد: تلك السنة، وبه قال أحمد وابن راهويه إلى آخر ما بسطه الشيخ، والمعروف عن أحمد أن عنه في ذلك روايتين كما في المغني وغيره، قال الموفق: اختلفت الرواية عن أحمد: هل يجلس للاستراحة؟ فروى عنه أنه لا يجلس وهو اختيار الحرق، وروى ذلك عن عمر رضي الله عنهم وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس، وبه يقول مالك والثوري وغيرهما، وقال أحمد: أكثر الأحاديث على هذا، وقال النعمان بن أبي عياش: أدركت غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك أي لا يجلس، وقال أبو الزناد تلك السنة، والرواية الثانية عن أحمد أنه يجلس، اختارها الخلال وهو أحد قولي الشافعي، قال الخلال: رجع أحمد إلى هذا، وقيل إن كان الماصلي ضعيفا جلس للاستراحة وإن كان قويا

الصحابة (١) والتابعين .

قوله (حتى نقول قد نسى) وهذا إما لبيان (٢) الجواز .

لم يجلس ، وحل جلوس النبي صلى الله عليه وسلم كان في آخر عمره عند كبره وضعفه ، وهذا فيه جمع بين الأخبار وتوسط بين القولين ، انتهى . وهذا هو مختار الموفق كما صرح به في الشرح الكبير ١٢ .

(١) وقد عرفت في حديث الباب قوله « يفعل شيئا لم أرم يفعلون » ، وفي البذل عن شرح هداية أبي الخطاب للعلامة حب الدين عبد السلام بن تيمية أن الصحابة أجمعوا على ترك جلسة الاستراحة ، انتهى ١٢ .

(٢) وهذا واضح جدا لأنه لو كان معتادا كيف يتروم الصحابي رضى الله عنه أنه نسى ، وتوضيح ذلك أن الاعتدال ركن قصير عند الجمهور ، ويستحب تطويله عند الإمام أحمد في قول مطلقا ، وفي قول في النوافل فقط دون الفرائض ، بما ورد من الأدعية في ذلك من قوله « ملء السماء وملء الأرض ، وملء ما شئت من شيء بعد ، أهل الثناء والمجد ، أحق ما قال العبد وكلنا لك عبد ، لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد » ، رواه أبو داود والترمذ وغير ذلك مما ورد من الأدعية ذكرها المغنى ، وتبمه صاحب الشرح الكبير إذ قال : قد اختلف عن أحمد في ذلك فروى عنه أنه قيل له أتريد على هذا فتقول : أهل الثناء والمجد ؟ فقال قد روى ذلك ، وأما أنا فأقول هذا إلى ما شئت من شيء بعد ، فظاهر هذا أنه لا يستحب ذلك في الفريضة اتباعا لأكثر الأحاديث الصحيحة ، ونقل عنه أبو الحارث أنه قال وأنا أقول ذلك ، يعني أهل الثناء والمجد ، فظاهره أنه يستحب ، اختاره أبو حفص وهو الصحيح انتهى . وكذا رجحه الموفق قبل ذلك ، وقال القسطلاني : اختلف هل الاعتدال ركن طويل أو قصير ، والمرجح عند الشافعية أنه قصير تبطل الصلاة بتطويله ، وقال أيضا بعد

أو حيث كانت (١) الجماعة بأسرها شائعة لذلك أو في النافلة .

ذلك في حديث الباب تبعا للحافظ : هذا صريح في الدلالة على أن الاعتدال ركن طويل بل هو نص فيه فلا ينبغي العدول عنه الدليل ضعيف وهو قولهم : لم يسن فيه تكرير التسيحات كالركوع والسجود ، ووجه ضعفه أنه قياس في مقابلة النص ، وقد اختار النووي جواز تطويل الركن القصير خلافا للرجح في المذهب ، واستدل لذلك بحديث حذيفة عند مسلم أنه صلى الله عليه وسلم قرأ في ركعة البقرة وغيرها ثم ركع نحوها مما قرأ ثم قام بعد أن قال ربنا لك الحمد قياما طويلا قريبا مما ركع ، قال النووي : الجواب عن هذا الحديث صعب والاقوى جواز الإطالة بالذكر انتهى . وأما عند الحنفية والمالكية فلا يستحب تطويله ولا تفسد الصلاة بتطويله ، فإورد من الأدعية في الروايات محمول عندهما على بيان الجواز أو التوافل كما أفاده الشيخ قدس سره ، أما عدم الفساد فظاهر للروايات الواردة في ذلك ، ولذا اضطر النووي وتبعه الحافظ . وغيره إلى القول بعدم الفساد ، وأما عدم الاستحباب فلما تقدم قريبا عن الشرح الكبير تبعا للنفى في قول لأحمد إنه لا يستحب ذلك اتباعا لأكثر الأحاديث الصحيحة ، ومعلوم أن أكثر الروايات الواردة في صفة صلاته صلى الله عليه وسلم متضافرة على تقصيره حتى يظن بالتطويل أنه نسي ، وكذا ما رقع في حديث حذيفة وغيره وقائع جزئية وردت في بعض الليالي ١٢ .

(١) قال النووي في كتاب الأذكار بعد ذكر الروايات العديدة في الأدعية : اعلم أن هذه الأذكار مستحبة للإمام والمأموم والمنفرد إلا أن الإمام لا يأتي بجميعها إلا أن يعلم من حال المأمومين أنهم يؤثرون التطويل انتهى . وفي الدر المختار : ليس بينهما أي بين السجدين ذكر مسنون ، وكذا بعد رفعه من الركوع وكذا لا يأتي في ركوعه وسجوده بغير التسيح على المذهب ، وماورد محمول

قوله : (وإذا رفع رأسه في السجدة الثانية) هذا بيان (١) لكيفية الاعتماد . أنه بعد رفع الرأس من السجدة وبعد الجلوس ، وأنه على الأرض لا على شيء .

على النفل ، قال ابن عابدين : الحمل المذكور صرح به المشايخ في الوارد في الركوع والسجود ، وصرح به في الحلية في الواردة في القومة والجلسة ، وقال على أنه إن ثبت في المكتوبة فليكن في حالة الانفراد أو الجماعة والمأمومون محصورون لا يتشقلون بذلك كما نص عليه الشافعية ، ولا ضرر في التزامه وإن لم يصرح به مشايخنا فإن القواعد الشرعية لا تنبؤ عنه ، انتهى .

(١) هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة فإنهم أوردوا على الحديث بأنه لا يوافق الترجمة ، قال الكرمانى : فإن قلت إن الترجمة لبيان كيفية الاعتماد فما وجه موافقة الحديث لها ؟ قلت : فيه بيان الكيفية بأنه يجلس أولاً ثم يعتمد ثم يقوم . قال الفقهاء يعتمد كما يعتمد العاجن للخمير ، انتهى . وقال الحافظ : إن قيل ترجم على كيفية الاعتماد ، والذي في الحديث إثبات الاعتماد فقط ، أجاب الكرمانى : بأن بيان الكيفية مستفاد من قوله « جلس واعتمد على الأرض ثم قام » ، فكأنه أراد بالكيفية أن يقوم معتمداً عن جلوس لا عن سجود ، وقال ابن رشيد : أفاد في الترجمة التي قبل هذه إثبات الجلوس في الأولى والثالثة ، وفي هذه أن ذلك الجلوس جلوس اعتقاد على الأرض يتمكن بدليل الإتيان بحرف « ثم » ، الدال على المهلة ، وأنه ليس جلوس استيفاز ، انتهى . وفيه شيء ، إذ لو كان المراد يقال كيف يجلس مثلاً ، وقيل يستفاد من الاعتماد وأنه يكون باليد لأنه افتعال من العمد ، والمراد به الاتكاء وهو باليد ، انتهى كلام الحافظ . ولا يبعد عندي أن غرض المصنف بالترجمة ليس بيان الكيفية ، بل ذكر لفظ « كيف » تنبيهاً على اختلافهم في بيان كيفية الاعتماد ، وغرض الترجمة إثبات الاعتماد على الأرض عند النهوض كما نهت على ذلك في أول الكتاب في باب كيف كان بدء الوحي ،

من جسده فكان موافقا للترجمة .

أن الإمام البخارى رضى الله عنه طالما يشير بلفظ «كيف» إلى مجرد الاختلاف في الكيفية بدون إثبات الكيفية ، ومسألة الاعتناء على الأرض عند النهوض عن السجود أو التشهد أيضا خلافية شهيرة ، والمعروف على السنة المشايخ أن الاعتناء على الأرض عند النهوض يستحب عند الشافعى ومالك ، ولا يستحب عند الحنفية ، وليس كذلك بل الاعتناء على الأرض مندوب عند الشافعى فقط دون الأئمة الثلاثة ، ذكر صاحب السعاية ذكر الفقيه المالكي ابن أبي زيد في رسالته : تسجد للثانية كما فعلت أولائهم تقوم من الأرض كما أنت معتمدا على يديك ، لا ترجع جالسا لتقوم من جلوس ، انتهى . وظاهره أن مذهب مالك في الاعتناء مثل مذهب الشافعى ، وفي الجلسة مثل مذهبننا لكن المشهور المحكى عنه في كتب أصحابنا أن مذهبه فيهما كذهبننا ، انتهى كلام السعاية . قلت : وهو كذلك ليس الاعتناء على الأرض مندوبا مستقلا عند المالكية ، لكن المستحب عندهم في الرفع عن السجدة تقديم الركبتين وتأخير اليدين ، فيتوهم من ذلك من توهم أنهم قائلون بندية الاعتناء على الأرض ، ومذهب الحنفية في ذلك ما في الدر المختار أنه يكبر للنهوض على صدور قدميه بلا اعتناء وقعود ، قال ابن عابدين : قال في الكفاية : أشار به إلى خلاف الشافعى في الموضعين أحدهما يعتمد بيديه على ركبتيه عندنا ، وعنده على الأرض ، والثاني الجلسة الخفيفة ، انتهى . وقال الموفق بعد ذكر القولين لأحد في جلسة الاستراحة : وعلى كلتا الروايتين ينهض إلى القيام على صدور قدميه ممتندا على ركبتيه ، قال القاضى : لا يختلف قوله لأنه لا يعتمد على الأرض سواء قلنا يجلس للاستراحة أو لا يجلس ، وقال مالك والشافعى : السنة أن يعتمد على يديه في النهوض لأن مالك بن الحويرث قال في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم : لأنه لما رفع رأسه من السجدة الثانية استوى قاعدا ثم اعتمد على الأرض .

رواه النسائي، ولنا ماروى وائل بن حجر قال : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه ، رواه النسائي والاثرم ، وفي لفظ إذا نهض نهض على صدور قدميه واعتمد على فخذه ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة ، رواه أبو داود : وقال على كرم الله وجهه إن من السنة في الصلاة المكتوبة إذا نهض الرجل في الركعتين الأولين أن لا يعتمد يديه على الأرض إلا أن يكون شيخا كبيرا لا يستطيع ، رواه الاثرم ، وحديث مالك محمول على أنه كان من النبي صلى الله عليه وسلم لمشقة القيام وكبره ، فإنه قال عليه الصلاة والسلام « لاني قد بدنت فلا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود ، وأما إذا شق عليه النهوض على الصفة التي ذكرنا فلا بأس باعتاده على الأرض يديه ، لانعلم أحدا خالف هذا ، وقد دل عليه حديث مالك بن الحويرث ، وقول على رضى الله عنه المذكور ، انتهى مختصرا . وفي العيني : روى عن ابن عمر أنه كان يعتمد عند قيامه ، وفعله مسروق ومكحول وهو قول الشافعي وأحمد ، وأجازه مالك في العتية ، ثم كرهه ، ورأت طائفة أن لا يعتمد على يديه إلا أن يكون شيخا أو مريضا ، قال ابن بطال : روى ذلك عن علي والنخعي والثوري ، وكره الاعتدال ابن سيرين ، وفي التوضيح حمل مالك هذا الحديث على حالة الضعف بعيد ، وكذا قول من قال : إن مالك بن الحويرث رجل من أهل البادية أقام عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرين ليلة ولعله رآه فعل ذلك في صلاة لعذر فظن أنه من سنة الصلاة أبعد وأبعد لا يقال ذلك فيه ، انتهى ١٢ .

(باب سنة الجلوس في التشهد)

وسنته ^(١) عندنا للرجل في التشهدين غير ما هو

(١) والمسألة خلافية شهيرة وهي أن سنة الجلوس عندنا الافتراش مطلقا في جميع الصلاة، والتورك مطلقا في جميع الصلاة عند الإمام مالك، وأما عند الشافعي وأحمد فالجمع بينهما بأن السنة عند الشافعية في الجلسات بين الصلاة كالحنفية، وفي الجلسة الأخيرة كالماكية، وعند الإمام أحمد الافتراش في الجلسات كلها كالحنفية إلا في صلاة فيها تشهدان، فيتورك في الثاني منهما للتفريق بينهما، ونمرة الخلاف بينهما تظهر في الصبح والجمعة فإن فيهما التورك عند الشافعي لأنها جلسة كبيرة يعقبا السلام والافتراش عند أحمد لأنه ليس فيهما جلستان حتى يحتاج إلى التفريق بينهما، والبسط في الأوجز، قال الموفق: جميع جلسات الصلاة لا يتورك فيها إلا في تشهد ثان، وقال الشافعي: يس التورك في كل تشهد يسلم فيه وإن لم يكن ثانيا كتفهد الصبح والجمعة والتطوع، ولنا حديث وائل بن حجر رواه مسلم «أن النبي صلى الله عليه وسلم لما جلس للتشهد افتراش رجله اليسرى ونصب رجله اليمنى ولم يفرق بين ما يسلم فيه وما لا يسلم، وقالت عائشة: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في كل ركعتين التحية وكان يفرش رجله اليسرى وينصب اليمنى، رواه مسلم، وهذان يقضيان على كل تشهد بالافتراش إلا ما خرج منه لحديث أبي حيد في التشهد الثاني، فيبقى فيها عداة على قضية الأصل، ولأن هذا ليس بتشهد ثان فلا يتورك فيه كالأول، وهذا لأن التشهد الثاني إنما تورك فيه للفرق بين التشهدين، وما ليس فيه إلا تشهد واحد لا اشتباه فيه فلا حاجة إلى الفرق، انتهى. ومدار الاختلاف في ذلك على حديثي ابن عمر وغيره وأبي حيد الساعدي فالحنفية رجحوا الأول، والماكية الثاني، وجمع بينهما الشافعي وأحمد، والإمام البخاري ترجم بسنة الجلوس ولم يحكم في الترجمة بشئ، بل ذكر فيها الروایتين المذكورتين فالظاهر أن الترجمة على الأصل الرابع من أصول التراجع، ويحتمل أن يكون

سنة (١) للمرأة فيهما .

من الأصل الخامس والثلاثين ، وقال الكرماني : قوله باب سنة الجلوس يحتمل أن يراد به أن السنة في الجلوس الهيئة الفلانية كالافتراش مثلا ، فالإضافة بمعنى « في » ، وأن يراد أن نفس الجلوس سنة فالإضافة بيانية نحو شجر الآراك ، والحديث الذي في الباب يصلح للأمرين ، فإن قلت : الجلوس قد يكون واجبا ، قلت : المراد بالسنة الطريقة المحمدية وهي أعم من المندوب انتهى . رجح الحافظ الأول إذ قال : أي السنة في الجلوس الهيئة الآتية ذكرها ولم يرد أن نفس الجلوس سنة ، ويحتمل إرادته على أن المراد بالسنة الطريقة الشرعية التي هي أعم من الواجب والمندوب ، وقال الزين بن المنير : ضمن هذه الترجمة ستة أحكام ، وهي أن هيئة الجلوس غير مطلق الجلوس ، والتفرقة بين الجلوس للتشهد الأول والآخر ، وبينهما وبين الجلوس بين السجدين وأن ذلك كله سنة وأن لافرق بين الرجال والنساء وأن ذا العلم يحتاج بعمله ، انتهى . قال الحافظ : وهذا الأخير إنما يتم إذا ضم أثر أم الدرداء إلى الترجمة ، انتهى . والظاهر عندي أن غرضه من أثرها أن لا فرق بين ذلك في الرجال والنساء كما قال به الشافعية كما سيأتي ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي قوله فقيبة فلم أن جلسة الرجل للمرأة أيضا جائزة ، وهو الغرض للبخاري ، وقوله قدم رجله اليسرى ، كما هي هيئة التورك للرجال حين العذر ، أما المرأة فلا تنصب اليمنى بل تفترشهما ، ثم تورك النساء عندنا ثبت بالقياس ، وهو أن مبناءهن على الستر ، وكذا رواه أبو داود في مراسيله كما نقله الزيلعي ، انتهى ١٢ .

(١) اعلم أن التفريق بين الرجل والمرأة في سنة الجلوس مذهب الحنفية والحنابلة ، بخلاف المالكية والشافعية ، فإنهم لم يفرقوا بينهما ، أما المالكية فالسنة عندهم التورك للرجل أيضا فالمرأة ولذا لم يفرقوا بينهما في فروعهم ، بل

صرح في المدونة أن المرأة تجلس على الررك كالرجل ، كذا في الأوجز ، وفي
العيني عن مالك أنها تجلس على وركها الأيسر وتضع نكحها الأيمن ، وتضم
بعضها إلى بعض قدر طاقتها ، انتهى .

وكذا لم يفرق بينهما في فروع الشافعية ، وذكر في شرح الإقناع وغيره
الخالفه بين الرجال والنساء في أمور ، عد منها ضم بعضا إلى بعض في الركوع
والسجود ، ولم يذكر في التفريق في القعود ، وقال العيني : أما جلوس المرأة فهو
التورك عندنا ، وقال النووي : جلوس المرأة كجلوس الرجل ، وحكى القاضي
عياض عن بعض السلف أن سنة المرأة التربع ، انتهى . قلت : ونص كلام النووي
بعد ما حكى اختلاف الأئمة في كيفية الجلوس ، ومذهب الشافعي في التفريق بين
الجلوس الأول والآخر ، وجلوس المرأة كجلوس الرجل ، وصلاة النفل كصلاة
الفرض في الجلوس : هذا مذهب الشافعي ومالك والجمهور ، وحكى القاضي عياض
عن بعض السلف أن سنة المرأة التربع ، وعن بعضهم التربع في النافلة ، والصواب
الأول ، انتهى . وقال القسطلاني في شرح أثر أم الدرداء : قوله جلسة الرجل
بكسر الجيم لأن المراد الهيئة أى كما يجلس الرجل بأن تنصب الرجل اليمنى
وتفرش اليسرى ، انتهى . نعم بينهما فرق عند الحنفية والحنابلة ، قال الحرقي :
الرجل والمرأة في ذلك سواء إلا أن المرأة تجمع نفسها في الركوع والسجود وتجلس
متربعة أو تسدل رجلها فتجعلهما في جانب يمينها ، قال الموفق الأصل أن يثبت
في حق المرأة من أحكام الصلاة ما ثبت للرجال لأن الخطاب يشملها غير أنها
خالفته في ترك التجافي لأنها عورة ، فاستحب لها جمع نفسها ليكون أستر لها فإنه
لا يؤمن أن يبدو منها شيء . حال التجافي وذلك في الإقراش ، قال أحمد : والسدل
أعجب إلى ، واختاره الحلال ، قال على كرم الله وجهه إذا صلت المرأة فلتحضر

ولتضم نخذيها، وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يأمر النساء أن يقربن في الصلاة انتهى . وفي هداية: وإن كانت امرأة جلست على إلتها اليسرى وأخرجت رجلها من الجانب الايمن لأنه أسقر لها، انتهى . وفي الأوجز جملة صاحب العرمان ورسائل الأركان إجماعيا، والصواب أن في ذلك خلافا بين الأئمة ، انتهى . والخلاف في ذلك للشافعية كما عرفت ، والأئمة الثلاثة الباقية متفقة على ذلك، وعلم من هذا كله أن أثر أم الدرداء يوافق الإمام الشافعي ، ومالك لأنهما لم يفرقا بينهما مع الاختلاف بينهما في كيفية الجلوس ، ويخالف هذا الأثر الحنفية وأحد إذ فرقوا بين جلسة الرجل والمرأة ، وفي الأوجز عن مسند أبي حنيفة عن نافع عن ابن عمر أنه سئل : كيف كان النساء يصلين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كن يتربعن ثم أمرن أن يحتفزن ، قال القاري : أى يضممن من أعضائهن أى يتوركن ، انتهى .

ثم اختلفوا في أن أم الدرداء هذه كبيرة أو صغيرة ؟ أما الكبيرة فهي صحابية اسمها خيرة بنت أبي حردد والصغيرة تابعة اسمها هجيمة ، واختلفوا أيضا في أن قوله « وكانت فقيهة » من قول البخاري أو من كلام مكحول ، قال الحافظ : أثر أم الدرداء المذكور وصله المصنف في التاريخ الصغير من طريق مكحول باللفظ المذكور ، وأخرجه ابن أبي شيبه من هذا الوجه ، لكن لم يقع عنده قول مكحول في آخره « وكانت فقيهة » فحزم بعض الشراح أنه من كلام البخاري لا من كلام مكحول ، فقال مغايطي : القائل وكانت فقيهة هو البخاري فيما أرى ، وتبعه شيخنا ابن الملقن فقال الظاهر أنه قول البخاري ، وليس كما قالوا فقد رويناه تاما في مسند القرطبي بسنده إلى مكحول ، ومن طريقة البخاري أن الدليل إذا كان عاما وعمل بعمومه بعض العلماء رجح به ، وإن لم يحتج به بمجردة ، وعرف من رواية

وقال العيني ^(١) على قوله «جلسة الرجل» أنه المختار عند الحنفية، ولا يصح هذا

مكحول أن المراد بها الصغرى التابعة لا الكبرى الصحابية، لأنه أدرك الصغرى ولم يدرك الكبرى، وعمل التابعى بفردته ولولم يخالف لا يحتاج به، وإنما وقع الاختلاف في العمل بقول الصحابي كذلك، انتهى مختصراً. وتعقبه العيني إذ قال: قيل يفهم من رواية ابن أبي شيبة أن أم الدرداء هي الصغرى التابعة لأن مكحول أدرك الصغرى دون الكبرى، قلت قال ابن الأثير جعل ابن منده وأبو نعيم خيرة أم الدرداء الكبرى وهجيمة واحدة وليس كذلك، فإن الكبرى اسمها خيرة صحابية والصغرى اسمها هجيمة لا صحبة لها، هذا هو الصحيح وما سواه وهم، قلت لإطلاق البخارى أم الدرداء من غير تعيين يحتمل الكبرى والصغرى، لكن احتمال الكبرى يقوى بقوله «وكانت فقيهة» فالظاهر أنها الكبرى كما قال صاحب التوضيح والتلويع، انتهى كلام العيني مختصراً. وتعقبه القسطلاني إذ قال: جزم الحافظ بأن قوله «وكانت فقيهة» من كلام مكحول لرواية التاريخ ومسند الفريابي، وبأن أم الدرداء هي الصغرى لا الكبرى، وأما استدلال العيني على أنها الكبرى بقوله «وكانت فقيهة» فليس بشيء كما لا يخفى، انتهى. قلت: كانت لأبي الدرداء امرأتان كلتاها تكنى بأم الدرداء، أما الكبرى فهي صحابية توفيت قبل أبي الدرداء في زمن عثمان رضى الله عنه، وأما الصغرى فهي تابعة تزوجها بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وهي التي قالت لأبي الدرداء إنك خطبتني إلى أبوي في الدنيا فأنتمكوني وإنى أخطبك إلى نفسك في الآخرة قال فلا تنكحى بعدى، فخطبها معاوية فأخبرته بالذى كان فقال لها عليك بالصيام، وأهل الرجال ذكروا هذه في الرواة كما في التهذيب وغيره، ولم يذكروا الكبرى، ورقم الحافظ في التهذيب على الصغرى رقم الستة ١٢.

(١) ونصه قوله «جلسة الرجل» بكسر الجيم لأن الفعل بالكسر إنما هي

إلا إذا أريد (١) بجلسة الرجل جلسته على ما ذهب إليه أصحاب التورك ، فإن جلسته عند هؤلاء تقارب جلسة المرأة عندنا ، والله تعالى أعلم .
قوله : (وقعد على مقعده) أى مفضيا (٢) بها إلى الأرض ولم يقعد على قدمه

للتنوع فدل هذا على أن المستحب للمرأة أن تجلس فى التشهد كما يجلس الرجل ، وهو أن ينصب اليمنى ويفترش اليسرى ، وبه قال النخعى وأبو حنيفة ومالك انتهى . ولا ريب أن ذلك لا يصح كما أفاده الشيخ ، والظاهر عندى أن فيه سقوطا من الكاتب لأن ذلك الكلام يخالفه كلام المعنى بنفسه فيما سياتى قريبا من قوله : وأما جلوس المرأة فهو التورك عندنا ، وقال النووى : جلوس المرأة كجلوس الرجل ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا التوجيه أيضاً بعيد فى كلام المعنى كما تقدم من نصه ، فالظاهر عندى فيه تحريف من الناسخ لا غير ١٢ .

(٢) وهذه إحدى صور التورك ، واختلفت الروايات فى صورها كما يظهر من ملاحظة كتب الأحاديث ، ولذا اختلف القائلون بالتورك فى المختار من صورها ، قال الموفق : أما صفة التورك فقال الحرقى ينصب رجله اليمنى ويجعل باطن رجله اليسرى تحت فخذه اليمنى ويجعل إلية على الأرض ، وذكر القاضى مثل ذلك لرواية عبد الله بن الزبير عند مسلم وأبى داود وفى بعض ألفاظ أبى حميد قال : جلس النى صلى الله عليه وسلم على إلية وجعل بطن قدمه عندما بضع اليمنى ونصب قدمه اليمنى ، وروى الأثرم فى صفته قال : رأيت أبا عبد الله يتورك فى الرابعة فيدخل رجله اليسرى يخرجها من تحت ساقه الايمن ولا يقعد على شئ منها ، وينصب اليمنى ويفتح أصابعه وينحى عجزه كله ويستقبل بأصابعه اليمنى القبلة ، وركبته اليمنى على الأرض ملزقة ، وهكذا ذكر أبو الخطاب وأصحاب الشافعى ، وأن أبا حميد قال فى صفة صلاته صلى الله عليه وسلم : فإذا كان فى الرابعة أفضى بورك

اليسرى ، وهذا عندنا محمول^(١) على عذر البدانة .

(باب التشهد فى الأولى)

فى بيان^(٢) حكمه إذا تركه المصلى ماذا يفعل ، وبالباب المعقود قبل ذلك إنما

اليسرى إلى الأرض وأخرج قدميه من ناحية واحدة ، رواه أبو داود ، وأيهما فعل
حسن انتهى . قلت : هذا الاختلاف أصرح دليل لمن حمله على العذر ، فإن المعذور يأتي
بالمأمور كيفما تيسر له ولا يقيد فى صورة واحدة كما هو الظاهر ، وقال الدردير :
ندب كونه يافضاء ورك الرجل اليسرى وإليه للأرض ونصب الرجل اليمنى على
اليسرى وبطن إبهامها اليمنى للأرض فتصير رجلاه معا من الجانب الايمن مفرجا فتخذه .
قال الدسوقي : قوله وإليه الأولى لبته بالإفراد لأن الإلية اليمنى مرفوعة
عن الأرض ، انتهى ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك اختلاف الصور الواردة فى ذلك فإن صاحب العذر يجلس
كيفما تيسر له وذلك يختلف باختلاف الاحوال فإن صاحب الخفين لا يتيسر له
بعض أنواع التورك الواردة فى الحديث فتحمل على حالة خلع الخفين وغير ذلك ١٢
(٢) اعلم أن الإمام البخارى ترجم للتشهد ثلاثة أبواب الأول باب من لم
ير التشهد الأول واجبا ، واستدل له بأنه صلى الله عليه وسلم قام إلى الثالثة ولم
يرجع إلى الجلوس ، فإنه لو كان فرضا لابد من أن يرجع إلى الجلوس وإلا بطلت
صلاته ، وهذا واضح جدا ، ولما كانت المسألة كالإجماعية جزم بالحكم فيها ولم ياتفت
إلى الخلاف فيه لشذوذه ، وتوضيح ذلك كما بسط فى الأوجز : أن التشهدين معا
سنة عند الإمام مالك ، وعدهما أصحاب المتون للمالكية من السنن المؤكدة ، ولا
يذهب عليك أن سجدة السهو عندهم تجب بترك السنن المؤكدة ، وأما عند الإمام
أحمد فعمامة نقلة المذاهب من شراح الحديث نقلوا عنه الإيجاب فيهما ، والصواب

كان المقصود منه بيان أن التشهد ليس ركناً للصلاة تفوت بفوته ، فلا تكرار ،

في مذهبه كما في عامة فروعه أن التشهد الأول واجب تبطل الصلاة بتركه عمداً ، ويسجد للسهو في السهو ، وأما التشهد الثاني فركن عنده تبطل الصلاة بتركه عمداً كان أو سهواً كما في المغنى ، وأما عند الإمام الشافعى فالتشهد الثاني عنده من الأركان والأول من الألباض التي تجبر بسجدة السهو ، وأما عند الحنفية فالتشهد الثاني واجب وكذا الأول في ظاهر الرواية ، وقيل الأول سنة ، لكن المعروف في المتون الأول والواجب عندهم ما يجبر بسجدة السهو ، وهذا هو الصحيح في نقل مذاهب الأئمة الأربعة كما بسط في الأوجز ، وعامة شراح الحديث خلطوا في نقل المذاهب ، وإذا عرفت ذلك فظهر لك أن ترجمة الإمام البخارى الأولى : باب من لم ير التشهد الأول واجبا توافق الأئمة الأربعة فإنه لم يقل أحد منهم أنه فرض وركن من أركان الصلاة ، وما حكى عنهم من الوجوب في ذلك كالحنفية وأحمد فهو وجوب دون وجوب ، فالتقى في ترجمة الإمام البخارى الأولى عن الوجوب الذى بمعنى الفرض ، وهذا لامرية فيه لكن بقي حينئذ أنه إذا لم يكن ركناً وفرضا فإذا حكمه ؟ فترجم لذلك الترجمة الثانية ولم يفصح في ذلك بحكم على عادته المعروفة ، قال الكرماني : فإن قلت ما الفرق بين ترجمة هذا الباب وترجمة الباب السابق ، قلت : الأولى في بيان عدم وجوب التشهد الأول ، والثانية في بيان شرعية التشهد في الجلسة الأولى ، انتهى . وهذا ليس بشيء عند هذا العبد الضعيف ، فإن ظاهر معنى الشرعية أنه مشروع ومباح سواء فعله أحد أو لا ، وقد عرفت أن ذلك خلاف الإجماع المذكور فإن الأربعة متفقة على إيجاب سجدة السهو في ذلك ، وهذه المرتبة فوق الشرعية بمراحل ، وتنبه لذلك الحافظ فقال بعد قول الكرماني : والمشروعية أعم من الواجب والمندوب ، انتهى . وقال العيني : ويمكن أن يقال إن الفرق بين الترجمتين أن الأولى في عدم وجوب التشهد ،

والثانية في وجوبه لأن في حديث الباب « قام وعليه جلوس ، والجلوس إنما هو للتشهد فأخذت طائفة بالأولى وطائفة بالثانية ، انتهى . قلت : لو كان ذاك كان حقه أن يقول : باب من رآه واجبا ، على نسق الترجمة الأولى ، وبسط الحافظ الكلام على الترجمة الأولى ، وفيه إشارة خفية إلى الإيراد على أمير المؤمنين في الحديث الإمام البخارى إذ قال : قوله باب من لم ير التشهد الأول الخ . قال الزين ابن المنير : ذكر في هذه الترجمة الحكم ودليله ولم يثبت الحكم مع ذلك كأن يقول : باب لا يجب التشهد الأول وسببه ما يطرق الدليل المذكور من الاحتمال ، وقد أشار إلى معارضته في الترجمة التي تلى هذه حيث أوردها بنظير ما أورد به الترجمة التي بعدها ، وفي لفظ حديث الباب فيها ما يشعر بالوجوب حيث قال « وعليه جلوس ، وهو محتمل أيضا ، ووجه الدلالة من حديث الباب أنه لو كان واجبا رجع إليه لما سبحوه به بعد أن قام كما سيأتى بيانه في الكلام على حديث الباب في أبواب سجود السهو ، ويعرف منه أن قول ناصر الدين بن المنير في الحاشية لو كان واجبا لسبحوه به ولم يسارعوا إلى الموافقة على الترك ، غفلة منه عن الرواية المنصوص فيها على أنهم سبحوه به ، انتهى . قلت : وما يظهر لهذا العدد الضعيف ، ويستأنس ذلك من كلام الشيخ قدس سره أيضاً أن لإشكال في التراجم الثلاثة ولا شائبة للتكرار فيها إلا أن الإمام البخارى رضى الله عنه على دأبه في تشييد الأذهان وتجنبه عن الحكم الصريح فيما لا يثبت عنده نصا اختار هذا الطريق البديع اللطيف فترجم أولا بعدم وجوب التشهد الأول لثبوت ذلك عنده صريحا بالدليل الذى ذكر في الترجمة ، والمراد بالوجوب المنفى هو الفرض ، وهو مذهب الجمهور كما تقدم فإن التشهد الأول ليس بركن عند أحد منهم كما تقدم ، وما حكى في الشروح من خلاف ذلك تسامح منهم ، ولما لم يظهر من تلك الترجمة إلا الحكم المنفى نفي بالترجمة الثانية للحكم المثبت لكنه لم يهزم فيه بحكم على الأصل

وأيضاً في هذا الباب دلالة على أن السجود للسو واحد لا يتكرر^(١) بتكرر

الخامس والثلاثين من أصول التراجع، لكنه أتى فيها رواية تدل على حكمه وهو وجوب سجدة السو بتركه، وهو مذهب الائمة الاربعة كما تقدم سواء عدوه من الواجبات أو السنن المؤكدة أو الإباحض إلا أنهم اتفقوا على سجود السو في ذلك، وإليه ميل الإمام البخارى إذ أورد فيه رواية سجود السو، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره في قوله أى بيان حكمه إذا تركه المصلى ماذا يفعل، انتهى. وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله، وعليه جلوس، وإذا ثبت الجلوس ثبت التشهد أيضاً لللازمة بينهما، انتهى. ثم لما كان حكم التشهد الآخر غير الأول عند الجمهور أفرد له ترجمة ثالثة ولم يذكر فيها أيضاً حكاً على الاصل المذكور لكنه ذكرها على نسق الترجمة الثانية لإشارة منه إلى أن حكمهما عنده واحد، وأتى فيها رواية ألفاظ التشهد تجديداً وتكميلاً للفائدة ١٢.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء كما بسط في الاوجز في حديث الباب إذ قال: فيه دليل على أنه لا يتكرر السجود فإنه عليه السلام لما ترك التشهد الاول والجلوس له اكتفى بسجدة تين، وهو قول أكثر أهل العلم، وعن الاوزاعى إذا سعى عن شيئين مختلفين يكرر ويسجد أربعاً، وقال ابن أبى ليلى: يتكرر بتكرر السو، وقال ابن أبى حازم وعبد العزيز بن أبى سلمة: إن كان عليه سهوان ما يسجد له قبل السلام وما يسجد له بعد السلام فليعلمها، قاله العيني، وقال ابن رسلان تحت حديث ثوبان مرفوعاً: لكل سو سجدة تان، احتج به على أن المقتضى للسجود إذا تعدد يجب لكل سو سجدة تان، حكاه النووى عن ابن أبى ليلى، وحكى ابن المنذر عن الاوزاعى أنه إذا سعى سهوين يسجد أربع سجديات، والذي حكاه القاضى أبو الطيب عن الاوزاعى أنه إن كان السهوان زيادة أو نقصاً كفاه السجدة تان، وإن كان أحدهما زيادة والآخر

السهر ، وترك الواجبين ، فإن التشهد لما كان واجبا والقعدة الأولى واجبا وبتركهما

نقصا سجد أربع سجعات ، وهذا وجه في مذهب أحمد بن حنبل حكاه في المقنع ،
والذى عليه جمهور العلماء أن سجود السهر لا يتعدد وإن تعدد مقتضيه إلى آخر
ماى الأوجز ، وقال الموفق : إذا سها سهوين أو أكثر من جنس كفاه سجدةتان
للجميع لا نعلم أحدا خالف فيه ، وإن كان السهر من جنسين فكذلك حكاه ابن
المنذر قولاً لا محذور ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم الثوري ومالك والشافعي
وأصحاب الرأي ، وذكر أبو بكر فيه وجهين أحدهما هذا والثاني يسجد بسجودين ، (٥٠)
وقول الأوزاعي وابن أبي حازم وعبد العزيز بن سلمة : إذا كان عليه سجودان
أحدهما قبل السلام والآخر بعده سجدهما لقوله صلى الله عليه وسلم : لكل سهو
سجدتان ، رواه أبو داود وابن ماجه وهذان سهوان فلكل واحد منهما سجدةتان
ولأن كل سهو يقتضى سجوداً ولأننا تداخلا في الجنس الواحد لا اتفاقهما وهذان
مختلفان ، ولنا قوله صلى الله عليه وسلم : إذا نسي أحدكم فليسجد سجدةتين ، وهذا يتناول
السهر في موضعين ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم سها فسلم وتكلم بعد صلاته فسجد
لها سجوداً واحداً ، ولأن السجود آخر إلى آخر الصلاة ليجمع السهو كله وإلا فله
عقيب سيئه ، وقوله : لكل سهو سجدةتان ، في إسناده مقال ، ثم المراد به لكل سهو
في صلاته والسهو وإن كثر داخل في لفظ السهو لأنه اسم جنس ، فيكون
التقدير لكل صلاة فيها سهو سجدةتان ، ولذلك قال : لكل سهو سجدةتان
بعد السلام ، هكذا في رواية أبي داود ، ولا يلزمه بعد السلام سجودان (٥١)
وإذا ثبت هذا فإن معنى الجنس أن يكون أحدهما قبل السلام والآخر
بعده ، لأن محلها مختلفان ، وكذلك سببهما وأحكامهما ، وقال بعض أصحابنا
الجنسان أن يكون أحدهما عن نقص والآخر من زيادة ، والأولى ما قلناه

(٥٠) وكل سجود يتضمن سجدةتين ١٢ ز . (٥١) أى أربع سجعات ١٢ ز .

لم يسجد إلا سجدتين لا أربعا علم أن السجود غير متكرر بتكرر السهو، ولو عقد الباب (١) لهذا لكان أبعد من توهم التكرار .

(باب (٢) التشهد فى الآخرة)

إن شاء الله تعالى ، فعلى هذا إذا اجتمعا سجد لهما قبل السلام لأنه أسبق و أكد ولأن الذى قبل السلام قد وجب بوجوب سيئه ولم يوجد قبله ما يمنع وجوبه ولا يقوم مقامه فلزمه الإتيان به كما لو لم يكن عليه سهو آخر ، وإذا سجد له سقط الثانى لإغناء الأول عنه وقيامه مقامه ، انتهى مختصرا . قلت : وهو مذهب المالكية أنه إذا اجتمعت الزيادة والنقص سجد قبل السلام تغليبا للنقص كما فى الأوجز ١٢ .

(١) يعنى لو ترجم الإمام البخارى بباب أن السجود لا يتكرر بتكرر السهو كان أوضح ، وهو واضح لكن الباب حينئذ يكون من أبواب السهو الآتية بعد ذلك لامن أبواب صفة الصلاة ، فالظاهر من محل التبويب أن المقصود هو الذى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره وهو بيان حكم التشهد الأول كما بوب قبل ذلك بباب إيجاب التكبير ووجوب القراءة وإتمام الركوع والسجود وغير ذلك من أجزاء صفة الصلاة ١٢ .

(٢) قد عرفت فيما سبق أن غرض الإمام البخارى بإفراد هذه الترجمة عندى الإشارة الى اختلافهم فى حكم التشهدين ، وذكر ألفاظ التشهد فيه تحديدا للفائدة ولا تختص هذه الألفاظ بالآخر ، بل يعم التشهدين كما سيأتى فى كلام الشيخ قدس سره ، ومع ذلك تقييد الإمام البخارى الترجمة بالتشهد الآخر إشارة إلى بعض طرقه ، كما سيأتى فى كلام الحلفظ بناء على الأصل الحادى عشر

دلالة^(١) الرواية عليه من حيث أن المذكور فيها غير مقيد بالأولى والآخرة

من أصول التراجع ، وذكر تشهد ابن مسعود في هذا الباب مصير منه إلى اختياره كما سيأتي مفصلاً ١٢ .

(١) قال ابن رشيد : ليس في حديث الباب تعيين محل القول لكن يؤخذ ذلك من قوله ، فإذا صلى أحدكم فليقل ، فإن ظاهر قوله ، إذا صلى أحدكم ، أى أتم صلاته لكن تعذر الحمل على الحقيقة لأن التشهد لا يكون بعد السلام فلما تعين الحجاز كان حمله على آخر جزء من الصلاة أولى لأنه هو الأقرب إلى الحقيقة ، قال الحافظ : وهذا التقدير على مذهب الجمهور في أن السلام جزء من الصلاة لأنه لا أنه للتحلل منها فقط ، انتهى . قلت : فالحديث يحمل على الحقيقة عند الحنفية وهذا عنه الحافظ سريعا كدأبه فيما يوافق الحنفية ، ولذا تعقب عليه العيني إذ قال لا نسلم تعذر الحمل على الحقيقة فإن تمام الصلاة بالجلوس في آخرها لا بالسلام ، حتى إذا خرج بعد جلوسه مقدار التشهد من غير السلام لا تفسد صلاته ، لأن السلام محل لحينئذ يكون معنى قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا صلى » أى أتم صلاه بالجلوس في آخرها ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ : والأشبه بتصريف البخاري أنه أشار بذلك إلى ماورد في بعض طرقه من تعيين محل القول كما سيأتي ، انتهى . قلت : وهو كذلك فإن الحديث يأتي قريباً بعد باب في باب ما يتخير من الدعاء بعد التشهد ، وفيه بعد حديث الباب « ثم ليتخير من الدعاء أعجبه إليه » ، قال العيني : في حديث الباب مطابقة للترجمة لا تأتي إلا باعتبار تمام هذا الحديث فإن في آخره « ثم ليتخير من الدعاء أعجبه إليه » ، ومعلوم أن محل الدعاء في آخر الصلاة ومعلوم أن الدعاء لا يكون إلا بعد التشهد ، وبعلم من ذلك أن المراد من قوله « فليقل التحيات » إلى آخره ، هو التشهد في آخر الصلاة فحينئذ طابق الحديث الترجمة بهذا الاعتبار ما قاله ابن رشيد ، انتهى . قلت : لآمانع من توجيه المطابقة بما قاله

فلا يتقيد بشيء^(١) منهما بل يثبت في كل جلسة ثبتت عنه صلى الله عليه وسلم طويلة.

ابن رشيد أيضاً لاسيما على أصول الحنفية ، بل هو أطف وأجدر بشأن البخارى ، والاول أظهر ولذا طابق به عامة الشراح ١٢ .

(١) فيدخل في عمومه الجلسة الأخيرة أيضاً ، ويؤيد كلام الشيخ قدس سره مقال الحافظ وبين حفص في روايته محل القول ولفظه ، فإذا جلس أحدكم في الصلاة ، وللنساء من طريق أبي الاحوص عن عبدالله : كنا لاندرى ما نقول في كل ركعتين وأن عمداً علم فواتح الخير وخواتمه فقال : إذا قدمتم في كل ركعتين فقولوا ، وله من طريق الاسود عن عبدالله : فقولوا في كل جلسة ، ولابن خزيمة من وجه آخر عن الاسود عن عبدالله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد في وسط الصلاة وفي آخرها ، انتهى . فتكون الترجمة على هذا من الاصل الحسنين .

ثم ذكر الإمام البخارى في الباب تشهد ابن مسعود مصير منه إلى ترجيحه وعدد الصحابة الذين يروى عنهم التشهد يرتقى إلى أربعة وعشرين كما بسط ذلك في الاوجز ، والمعروف منها في كتب الحديث عشرة ، قال ابن العربى وأصولهم ثلاثة ابن مسعود وابن عباس وعمر رضى الله عنهم ، انتهى . قلت : وهذه الثلاثة هى مختار أحد من الائمة ، أما تشهد عمر رضى الله عنه فرواه مالك في الموطأ ، ورواه الحاكم والبيهقى والدارقطنى والشافعى ، وقال الدارقطنى : لم يختلفوا في أنه موقوف على عمر رضى الله عنه وهو مختار الإمام مالك لأن عمر رضى الله عنه كان يعلمه الناس على المنبر ولم ينكر عليه فصار كأنه إجماعى ، وأما تشهد ابن عباس فأخرجه الجماعة إلا البخارى ، وهو مختار الإمام الشافعى ورجحه بوجوه ، منها . أن لفظه أكثر مما ورد في التشهد من المرفوعات الصحيحة ، ومنها : أن ابن عباس رضى الله عنهما من أحداث الصحابة فيكون أضبط لما روى ، ذكره النووى في شرح المذهب ، وتعقب بأنه لم يقل أحد من أهل الفقه لترجح رواية أحداث

(باب الدعاء قبل السلام)

أشار^(١) بزيادة لفظ قبل السلام إلى أن الدعاء لم يثبت إلا في القعدة الأخيرة

الصحابة، ومنها : أن سنده حجازي فهو مقدم على غيره ، ومنها أن فيه لفظ المباركات يشبه لفظ القرآن . وأما تشهد ابن مسعود فهو مختار الإمامين أبي حنيفة وأحمد وأصحابهما ، ورجح بوجوه ، منها أن أبا بكر رضى الله عنه عليه الناس على المنبر كما ورد في رواية الطحاوى ، ومنها : أن فيه تأكيد التعليم ما ليس في غيره ، ففي البخارى عن ابن مسعود : غلبني رسول الله صلى عليه وسلم التشهد وكنت بين كفيه كما يعلني السورة من القرآن ، ومنها : أن الأئمة الستة اتفقوا على تخريج روايته لفظا ، وذلك نادر في الروايات ، ومنها : أنه أجمع العلماء على أن حديثه أصح ما ورد في التشهد ، قال الترمذى : هذا أصح حديث في التشهد ، ومنها : أن جمعا من الصحابة وافق ابن مسعود في هذا التشهد ، وغير ذلك من الوجوه المرجحة التي ذكرت في الأوجز منها اثنا عشر وجها ، وبلغها صاحب التنسيق إلى اثنين وعشرين وجها ، وقال النووى : اتفق العلماء على جواز كلها يعنى الشهادات الثابتة من وجه صحيح ، وكذا نقل الإجماع القاضى أبو الطيب الطبرى ، وقال الموفق ليس الخلاف في الأجزاء وإنما الخلاف في الأولى والاحسن ، وقال الحافظ نقل جماعة من العلماء الاتفاق على جواز التشهد بكل ما ثبت ، كذا في الأوجز ملئقطا ، فيه أيضا روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال : « بينا النبي صلى الله عليه وسلم يعلم التشهد قال رجل وأشهد أن محمداً رسوله وعبد ، فقال عليه السلام لقد كنت عبداً قبل أن أكون رسولا ، قل عبده ورسوله ، رجاله ثقات إلا أنه مرسل انتهى . وقال الحافظ لم يرد التشهد بحذف التحيات والصلوات ولا الطيبات بخلاف باقى الألفاظ انتهى ١٢ .

(١) أشكل في إثبات الترجمة بالحديث قال الكرماني فإن قلت إن الحديث بدل

وإن كان المذكور فى الرواية مطلقا .

على أن الدعاء كان فى الصلاة فكيف يدل على الترجمة ؛ قلت : من حيث أن لكل مقام ذكرا مخصوصا فيتمين أن يكون مقامه بعد الفراغ عن السكك وهو آخر الصلاة ، أو علم من مثل الحديث الذى فى الباب بعده انتهى . وقال الحافظ : قوله باب الدعاء قبل السلام ، أى بعد التشهد هذا الذى يتبادر من ترتيبه لكن الحديث لا تقيد فيه بما بعد التشهد ، وما قال الكرماني من أن لكل مقام ذكرا ، فيه نظر لأن التعمين الذى ادعاه لا يختص بهذا المحل لورود الأمر بالدعاء فى السجود ، فكما أن للسجود ذكرا مخصوصا ومع ذلك أمر فيه بالدعاء ، كذلك الجلوس فى آخر الصلاة ذكر مخصوص وأمر فيه مع ذلك بالدعاء وأيضاً فإن هذا هو ترتيب البخارى لكنه مطالب بدليل اختصاص هذا المحل بهذا الذكر ، ولو قطع النظر عن ترتيبه لم يكن بين الترجمة والحديث منافاة لأن قبل السلام يصدق على جميع الأركان ، وبذلك جزم الزين بن المنير ، وأشار إليه النووى كما سيأتى من كلامه ، وقال ابن دقيق العيد فى الكلام على حديث أبى بكر وهو ثانى حديثى الباب : هذا يقتضى الأمر بهذا الدعاء فى الصلاة من غير تعيين محله ، ولعل الأولى أن يكون فى أحد موطنى السجود أو التشهد لأنهما أمر فيهما بالدعاء ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار إلى ماورد فى بعض طرق الحديث تعيينه بهذا المحل ، فقد وقع فى بعض طرق حديث ابن مسعود بعد ذكر التشهد ثم ليتخير من الدعاء ما شاء ، وأخرج ابن خزيمة عن ابن جريج أخبرنى عبدالله بن طاوس عن أبيه أنه كان يقول بعد التشهد كلمات يعظمهن جدا ، قلت : فى اثنتى كاهما قال : بل فى التشهد الآخر قلت مامى ؟ قال : « أعوذ بالله عذاب القبر » الحديث ، قال ابن جريج أخبرنيه عن أبيه عن عائشة مرفوعا ، ولمسلم من طريق محمد بن أبى عائشة عن أبى هريرة مرفوعا « إذا تشهد أحدكم فليقل ، فذكر نحوه ، هذه رواية وكيع عن الأوزاعى عنه ، وأخرجه أيضا من رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعى بلفظ

إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير ، فذكره وصرح بالحديث في جميع الإسناد فهذا فيه تعيين هذه الاستعاذة بعد الفراغ من التشهد انتهى مختصراً ، وعلى هذا فتسكون الترجمة من الأصل الحادى عشر ، وما قال الحافظ من قوله وأشار إليه النووى كما سياتى ذكره فى ثانى حديثى الباب إذ قال : ولم يصرح فى الحديث بتعيين محله ، وقد تقدم كلام ابن دقيق العيد فى ذلك ، قال : ولعله ترجع كونه فيها بعد التشهد لظهور العناية بتعليم دعاء مخصوص فى هذا المحل ، ونازعه الفاكهاني فقال : الأولى الجمع بينهما فى المحلين المذكورين أى السجود والتشهد ، وقال النووى : استدلال البخارى صحيح لأن قوله (فى صلاتي) يعم جميعها ومن مظانها هذا الموطن انتهى . قلت : وهذا هو الأصل الحسنون من أصول التراجع ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون سؤال أبى بكر عن ذلك كان عند قوله لما عليهم التشهد وشم ليتخير من الدعاء ما شاء ، ومن ثم أعقب المصنف الترجمة بذلك ، انتهى . يعنى : ومن ثم ذكر البخارى بعد ذلك باب ما يتخير من الدعاء ، وقال العيني تحت الحديث الأول من الباب : مطابقته للترجمة من وجبين ، أحدهما : بالقرينة التى ذكرها الكرماني إن لكل مقام ذكراً يعنى أن للصلاة قياماً وركوعاً وسجوداً وقعوداً ، فالقيام محل القراءة والركوع والسجود لها دعاءان مخصوصان والقعود محل التشهد ، فلم يبق للدعاء محل إلا بعد التشهد ، وبهذا يندفع قول بعضهم بعد نقل كلام الكرماني فيه نظر لأن هذا هو محل الترتيب ، لكنه مطالب بدليل اختصاص ، ولو أمعن هذا القائل فى تأمل ما ذكرنا لما طالب الكرماني بما ذكره . والوجه الآخر : أن الأحاديث يفسر بعضها بعضاً ثم ذكر أحاديث ابن خزيمة وغيره المذكورة فى كلام الحافظ ، وزاد عليها ، وفى رواية ابن ماجه : إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير فليتعوذ من أربع . انتهى ١٢ .

قوله : (هما واحد) يعنى بذلك أنه لا فرق بينهما بحسب الاسم فإن كلا منهما مسيح^(١) التخفيف ومسيح كسكيت .

(١) قال الحافظ : المسيح - بفتح الميم وتخفيف الميملة المكسورة آخره حاء مهملة - يطلق على الدجال وعلى عيسى ابن مريم عليهما السلام ، لكنه إذا أريد به الدجال قيد به ، وقال أبو داود في السنن : المسيح مثل الدجال ، ومخفف عيسى ، والمصهور الأول ، وأما ما نقل الفربرى في رواية المستملى وحده عنه عن خلف ابن عامر وهو الهمداني أحد الحفاظ أن المسيح بالتشديد والتخفيف واحد يقال للدجال ويقال لعيسى ، وأنه لا فرق بينهما بمعنى الاختصاص لأحدهما بأحد الأمرين ، فهو رأى ثالث ، وقال الجوهري : من قاله بالتخفيف فلسفه الأرض ، ومن قاله بالتشديد فلكوته مسح العين ، وحكى بعضهم أنه قال بالخاء المعجمة في الدجال ونسب قائله إلى التصحيف ، واختلف في تلقيب الدجال بذلك فقبل لأنه مسح العين ، وقبل لأن أحدثى وجهه خلق مسحاً لا عين فيه ولا حاجب ، وقبل لأنه يمسح الأرض إذا خرج ، وأما عيسى فقبل سمي بذلك لأنه خرج من بطن أمه مسحاً بالدهن ، وقبل لأن زكريا مسح ، وقبل لأنه كان لا يمسح ذا عامته إلا بره ، وقبل لأنه كان يمسح الأرض بسياحته ، وقبل لأن رجله كانت لا أخمص لها ، وقبل للبسه المسوح ، وقبل هو بالبرانية ماشيخاً فعرب المسيح ، وقبل المسيح الصديق ، وذكر شيخنا الشيخ محمد الدين الشيرازى صاحب القاموس أنه جمع في سبب تسمية عيسى بذلك خمسين قولاً أوردها في شرح المشارق انتهى . وقال الكرمانى : سمي به لأن إحدى عينيه مسحوة فهو فاعل بمعنى المفعول ، أو لأنه يمسح الأرض أى يقطعها في أيام معدودة ، فهو بمعنى الفاعل ، انتهى . وفي النعمنى : قال أبو الهيثم إنه مسيح على وزن سكيت وهو الذى مسح خلقه أى شعره

فكانه هرب من الالتباس بالمسيح ابن مريم عليهما السلام انتهى . وفي الأوجز :
 بفتح الميم وكسر السين المهملة على المشهور ، وقد تشدد ، اشهر به لأنه خرج من
 بطن أمه ممسوحا بالدهن ، أو لأنه مسح بدهن البركة ، مسح زكريا وقيل يحيى ،
 وقال القارى : المسيح وصف غلب على عيسى عليه السلام فيوصف هذا بالدجال
 ليميز الحق من المبطل . انتهى .

ثم لا يذهب عليك أن كلام الفربرى فى النسخ التى بأيدينا قال محمد بن يوسف
 سمعت خلف بن عامر يقول فى المسيح : والمسيح الخ وهذا الكلام واضح لا غبار
 فيه ، وحاصله أن هذا الكلام ذكره محمد بن يوسف وهو الفربرى صاحب النسخة
 عن شيخه خلف بن عامر لانه فى ذلك للإمام البخارى ، فإن الفربرى لما حكى
 عن الإمام البخارى حديث الترمذ المذكور ذكر عن شيخه الآخر وهو خلف تحقيقا
 لغويا وهو الذى تقدم فى كلام الحافظ قريبا أنه نقله الفربرى فى رواية المستمل
 وحده ، وحاصله أن هذا الكلام فى نسخة المستمل فقط ، وهو أبو إسحاق إبراهيم
 ابن أحمد المستمل أحد رواة نسخة الفربرى ذكر هذا الكلام عن شيخه الفربرى ،
 ذكره عن شيخه خلف بن عامر الهمدانى ، ويقرب منه ما فى تقرير مولانا حسين
 على الفجاني إذا قال : قوله قال محمد ليس فى نسخة الفربرى ، وصاحب النسخة ينقل
 عن الفربرى فهذه مقولة تليد البخارى صاحب هذه النسخة ، انتهى . وهذا الكلام
 صحيح إلا أن فيه إجمالا محلا وسقوطا من العبارة ، وحاصله : أن هذا الكلام
 - يعنى تحقيق المسيح - ليس فى نسخة الفربرى عن البخارى بل ذكره صاحب النسخة
 وهو المستمل ينقله عن شيخه الفربرى فهذه مقولة تليد تليد البخارى ، ففيه سقوط
 للفظ تليد قبل تليد البخارى ، وتوهم فى ذلك العلامة الميى إذ قال : قوله قال
 محمد بن يوسف هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن مطر الفربرى أحد الرواة عن

البخارى يحكى البخارى عنه ، أنه قال سمعت خلف بن عامر الهمداني ، انتهى فقوله يحكى البخارى عنه لاوجه له فهو سبقة قلم أو تحريف من الناسخ ، والصواب بدله يحكى الفربرى عنه فإن الفربرى ليس من شيوخ البخارى ، حتى يحكى عنه البخارى ، وكذا توهم فى ذلك العلامة القسطلاني إذ قال : وزاد أبو ذر عن المستمل هنا قال محمد بن يوسف الفربرى يحكى عن المؤلف أنه قال : سمعت خلف ابن عامر النخ فجعل القسطلاني وتبعه شيخ الإسلام وصاحب التيسير ، إذ جعلوا خلف بن عامر شيخ البخارى ، ولم يذكره أحد فى رواية الستة ، بل ذكره الحافظ فى التهذيب ورقم عليه بالتمييز فقال خلف بن عامر شيخ للفربرى حكى عنه فى صفة الصلاة فى الصحيح ، انتهى . ولم يذكره فى التقريب ولا التمجيل ولا الحافظ فى المقدمة ولا الكرماني فى شرحه .

وأىضا لا يذهب عليك أن الإمام البخارى لم يترجم بعد التشهد بابا للصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فى هذا الباب أيضا حديثا يتعلق بها ولا يقال إن حديثها لم يكن على شرطه ، فإنه رضى الله عنه يترجم بها فى كتاب الدعوات ، ويذكر فيه حديث كعب بن عجرة : يا رسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلى عليك : فقال قوله اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، الحديث ، وهو صلاة التشهد ، وأخرج أيضا بمعناه حديث الخدرى اللهم إلا أن يقال إنها ليست بواجبة عنده فى الصلاة ، فهى داخلة فى عموم الادعية فى الصلاة وذكرها هنا كان يوم الإيجاب ، قال الموفق : الصلاة فى التشهد واجبة فى صحيح المذهب ، وهو قول الشافعى وإسحق ، وعن أحمد أنها غير واجبة ، وهذا قول مالك والشافعى وأصحاب الرأى وأكثر أهل العلم ، قال ابن المنذر : هو قول جل أهل العلم إلا الشافعى ، وكان إسحق يقول لا يجزئه إذا ترك ذلك عامداً ، قال ابن المنذر : وبالقول الاول أقول

(باب من لم يمسح " جهته)

لأنى لأجد الدلالة موجودة فى إيجاب الإعادة عليه ، واحتجوا بحديث ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم عليه التشهد ثم قال : إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك ، الحديث رواه أبو داود ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع ، الحديث رواه مسلم ، أمرنا بالاستعاذة بعد التشهد من غير فصل إلى آخر ما بسطه الموفق فى تأييد قول أحمد الآخر بالوجوب ، فالظاهر عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه وافق الجمهور فى عدم الوجوب ، عدما صاحب الدر المختار فى سنن الصلاة وقال : فرض الشافعى قول : اللهم صل على محمد ، ونسبوه إلى الشذوذ ومخالفة الاجماع ، انتهى . قلت : لعله لم يذكر الصلاة هنا لثلاث يوم الوجوب بل ترجم بمطلق الدعاء ، وذكر الصلاة فى أبواب الدعاء لتدخل فى عموم الدعاء ١٢ .

(١) قال الزين بن المنير ما حاصله : ذكر البخارى المستدل ودأيله وكل الأمر فيه لنظر المجتهد هل يوافق الحميدى أو يخالفه وإنما فعل ذلك لما يتطرق إلى الدليل من الاحتمالات لأن بقاء أثر الطين لا يستلزم نفى مسح الجهة إذ يجوز أن يكون مسحها وبقي الأثر بعد المسح ، ويحتمل أن يكون ترك المسح ناسياً أو تركه عامداً لتصديق رؤياه أو لكونه لم يشعر ببقاء أثر الطين فى جهته أو لبيان الجواز أو لأن ترك المسح أولى لأن المسح عمل وإن كان قليلا ، وإذا تطرقت هذه الاحتمالات لم ينهض الاستدلال لاسيما وهو فعل من الجبيلات ، لامن القرب ، وفى قوله رأيت الحميدى إلخ إشارة إلى أنه يوافقه على ذلك ، ومن ثم لم يتعقبه ، وقد تقدم ما فيه وأنه إن احتج به على المنع جملة لم يسلم من الاعتراض ، وأن الترك أولى ، انتهى . قلت : فى قوله إشارة إلى أنه يوافقه أن المعروف فى أصول التراجع أن الترجمة بباب من قال

الظاهر أن المراد لإثباته أن المسح وعدمه كلاهما^(١) جائز، ويمكن أن يكون القصد لإثبات عدم الجواز بمعنى أن الترك على حاله^(٢) هو الأولى، والمعنى على الأول: باب من لم ير المسح سنة، وعلى الثاني: باب من لم ير المسح مكروها، والرواية يمكن الاستدلال بها على كل من المرامين.

(باب (٣))

كذا إشارة إلى أن المصنف لم يره، وقد تقدم ما فيه في أصول التراجع فجرد ذكره قول الحميدى ليس بحجة على أنه وافقه لاحتمال أنه ذكر قوله لييان من في الترجمة كما أشار إليه الزين بن المنير أن الإمام البخارى رضى الله عنه ذكر المستدل وهو الحميدى ودليله ووكل الأمر فيه إلى المجتهد، وتقدم في باب السجود على الأنف في الماء والطين اختلاف الأئمة في ذلك ١٢.

(١) كذا في الأصل وللتوجيه مساع ١٢.

(٢) هو مختار المعنى إذ قال: هذا محمول على أن ذلك كان قليلا لا يمنع التمكن من السجود فإذا لم يمنع السجود يستحب أن يتركه إلى أن يفرغ من صلاته لأن ذلك من باب التواضع لله تعالى، وحديث الباب يشهد لذلك، انتهى. وما قال هذا محمول على أن ذلك كان قليلا تقدم الكلام عليه قريبا في باب السجود على الأنف ١٢.

(٣) غرض الترجمة عندى واضح لا غبار فيه، والمعجب أن المشايخ والشراح اختلفوا في غرضه على أقوال مع وضوح غرض الإمام البخارى بذلك وهو أنه

أراد الرد على من قال بتسليمه ثالثة ردأ على الإمام لرواية أبي داود عن سمرة قال : « أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نرد على الإمام ، الحديث ، وأخرج مالك في الموطأ عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه إذا قضى تشهده وأراد أن يسلم قال السلام عليكم عن يمينه ثم يرد على الإمام ، فإن سلم عليه أحد عن يساره رد عليه ، وبسط في الأوجز أن مذهب الإمام مالك وحدة السلام للإمام والفد تلقاء وجهه ، وتثليث السلام للمأموم ، قال الزرقاني : لعل مالكا ذكر حديث ابن عمر رضى الله عنهما هذا الموقوف عليه لما فيه أن المأموم يسلم ثلاثا إن كان على يساره أحد لأنه المشهور من قول مالك ، انتهى . وعد في متون المالكية من مختصر الطل وغيره تثليث السلام للوثم في السنن ، قال القسطلاني في ترجمة البخارى : أو باب من لم يرد السلام) من المأمومين (على الإمام) بتسليمه ثالثة بين التسليمتين ، (واكتفى بتسليم الصلاة) وهو التسليمتان خلافا لمن استحجب ذلك من المالكية ، انتهى . وأخذ القسطلاني ذلك من كلام الحافظ إذ قال : « أورد البخارى فيه حديث عتبان ، واعتماده فيه على قوله وسلمنا حين سلم فإن ظاهره أنهم سلموا نظير سلامه ، وسلامه إما واحدة وهى التى يتحلل بها من الصلاة وإما هى وأخرى معها فيحتاج من يستحب تسليمه ثالثة على الإمام بين التسليمتين كما تقوله المالكية إلى دليل خاص ، وإلى رد ذلك أشار البخارى ، وقال ابن بطال : أظنه قصد الرد على من يوجب التسليمه الثانية ، وقد نقله الطحاوى عن الحسن ، وفي هذا الظن بعد ، انتهى . والبعد ظاهر فإن التسليمتين ثبتتا من فعله صلى الله عليه وسلم في روايات عديدة ذكرها العيني عن هشيرين صحابيا ، فكيف يمكن أن يرد عليه البخارى ، وأعجب منه ما قال الكرمانى يحتمل أن يراد به التسليمه الأولى التى بها تحلل الصلاة ، وأن يراد مافى التحجبات من سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين المتناول للإمام ، انتهى . فإنه لا يتعلق له بالترجمة بقوله باب من لم يرد السلام ، اللهم إلا أن يقال إنه أثبتها بعدم ذكر

الثالث ، واكتفى في العمل على رواية أبي داود المذكورة بالتسليم الأولى في الصلاة أو بتسليمية التحيات ، وقال العيني : الحاصل من هذه الترجمة أن البخارى يرد بذلك على من يستحب تسليمية ثالثة على الإمام بين التسليمتين وهم طائفة من المالكية ، وقال ابن التين : يريد البخارى أن من كان خلف الإمام وإنما يسلم واحدة ينوى بها الخروج من الصلاة ، ولم يرد على الإمام ولا على من في يساره ، وفيه نظر ، وإنما أراد البخارى ما ذكرناه ، والدليل على ذلك أن ابن عمر رضى الله عنهما كان لا يرد على الإمام ، وعن النخعي إن شاء رد وإن شاء لم يرد ، وفي التوضيح : ومالك يرد وبه قال ابن عمر في أحد قولي والشعبي وسالم وغيرهما ، وقال ابن بطال أظن البخارى أنه قصد الرد على من أوجب التسليمية الثانية ، وفيه نظر ، والصواب ما ذكرناه ، ثم قال العيني بعد حديث عتيان : مطابقتها للترجمة في قوله « سلنا حين سلم ، وذلك لأنه ليس فيه الرد على الإمام ، وقال الكرماني : غرض البخارى أن يبين أن السلام لا يلزم أن يكون بعد سلام الإمام حتى لو سلم مع الإمام لا تبطل صلاته ، قلت : هذا الذي قاله لا يطابق الترجمة ، وإنما مراده أن المأموم لا يرد على الإمام بتسليمية ثالثة كما ذكرناه ، انتهى كلام العيني . وفي هذا التعقب تسامح من العلامة العيني ، فإن الكرماني لم يقل هذا الكلام في هذا الباب وإنما قاله في الباب السابق وهو باب السلام حين يسلم الإمام ، وكلامه في هذا الباب في غرض الترجمة صحيح واضح ، ثم لا يذهب عليك أنه وقع في حديث الباب لفظ « ثم أحد بنى سالم ، واختلفوا في عطفه وفي المراد به كما بسطه الحافظ إذ قال ينصب أحد عطفا على قوله الانصاري وهو بمعنى قوله الانصاري ثم السالمى ، هذا الذى يكاد من له أدنى ممارسة بمعرفة الرجال أن يقطع به ، وقال الكرماني فبسط كلامه والرد عليه ، ولخصه القسطلاني إذ قال : وجوز الكرماني أن يكون أحد عطفا على عتيان يعنى

من لم يرد السلام^(١) على الإمام واكتفى بتسليم الصلاة

ويمكن أن يكون^(٢) المراد بذلك بيان حكم من لم ينو الإمام بتسليمته، واكتفى بلفظ التسليم، وتخصيص الإمام بالذكر لأن من تركه فهو لمن سواه أترك فصار المعنى إن من لم ينو في تسليمته أحدا واكتفى بمجرد اللفظ ولم يفهم المراد به

سمعت عتبان وسمعت أحد بنى سالم أيضا فيكون السماع من اثنين، ثم فسر الكرماني المذهب بالحسين بن الانصارى، وتعقبه الحافظ ابن حجر بأن الأصل عدم التقدير في إدخال سمعت بين ثم وأحد وبأنه يلزم منه أن يكون الحسين بن محمد هو صاحب القصة المذكورة، أو أنها تعددت له ولعتبان، وليس كذلك فإن الحسين المذكور لاصحبه له، وتعقبه العيني بأن الملازمة ممنوعة لأن كون الحسين غير صحابي لا يقتضى الملازمة لأنه يحتمل أن يكون الحسين سمع ذلك من صحابي آخر، والراوى طوى ذكره اكفاء بذكر عتبان، انتهى ١٢.

(١) وذكر في تقرير مولانا محمد حسن المكي ههنا تقرير آخر غير الذى حكاه والذى نور الله مرقده، وهو وإن لم يوافق ما اخترته في غرض الإمام من الترجمة، ولا يوافق أحدا من كلام الشراح لكنه لطيف، وموافق لظاهر لفظ الترجمة من لفظ الرد، فقال: قوله (من لم يرد السلام) وهو أن يقول للإمام وعليكم السلام حين قوله السلام عليكم من كان في جانب سلامه، وقوله (بتسليم الصلاة) بأن ينوى للإمام في سلامه للفراغ، ولا يقول له عند سلامه للفراغ وعليكم السلام، ثم يسلم لفراغ نفسه، وقوله (سلمنا) يعنى سلمنا ونوينا في سلامنا له ولم نرد عليه سلامه قبل سلامنا، انتهى ١٢.

(٢) هذا من دقة فقاها الشيخ قدس سره فإنه نبه بذلك على أدب مهم في الصلاة وهو أن ينوى بخطاب عليكم في الصلاة الإمام وغيره من الإنس والجن

ولا عين المسلم عليه فاذا حكمه ، ثم أثبت بإطلاق الرواية وعدم تقييد التسليم فيها بشيء من الثبات وغيرها أن صلاته جائزة لا تفسد ، وأما أنه مل ترك بذلك سنة أو مستحبا فأمر آخر غير متعرض به هنا والله أعلم ، ولعل معنى قوله : واكتفى بتدليم الصلاة على هذا التقدير أنه لم ينو بتسليمته ^(١) إلا الخروج من الصلاة لا غير ، والله تعالى أعلم .

والملائكة ، قال صاحب الدر المختار : وينوى الإمام بخطابه السلام على من في يمينه ويساره ممن معه في صلاته ولو جنأ أو نساء والحفظة فيهما بلا نية عدد في الملائكة للاختلاف فيه فقبل مع كل مؤمن اثنان ، وقبل أربعة ، وقبل خمسة ، وقبل عشرة ، وقبل مائة وستون وقبل غير ذلك ، وتماه في شروح النية ، ويزيد المؤمن على ما تقدم من نية القوم والحفظة نية السلام على إمامه في الأولى إن كان الإمام فيها وإلا ففي الثانية ، ونواه فيهما لو كان محاذيا . وينوى المفرد الحفظة فقط ، ولعمري لقد صار هذا كالتريعة المنسوخة لا يكاد ينوى أحد شيئا إلا الفقهاء وفيهم نظر ، انتهى . بزيادة من ابن عابدين ، وقال : وفي غاية البيان لو سألت ألوف ألوف من الناس أى شيء نويت بسلامك لا يكاد يجيب أحد منهم بما فيه طائل ، انتهى . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره بأنه إن لم ينو أحد منهم المسلم عليهم فصلاته صحيحة ١٢ .

(١) أما نية الخروج بالتسليم فلا بد منها عند الحنفية حتى لا يخرج من الصلاة بسلام التحليل ساهيا ، قال صاحب الدر المختار : فسلام التحية مفسد مطلقا و سلام التحليل إن عمدا ، قال ابن عابدين : هذا ما حرره في البحر بحثا . ثم رآه مصرعا في البدائع ، ووفق به بين ما في الكنز وغيره من إطلاق الفساد بالسلام ، وبين ما في المجموع وغيره من تقييده بالعمد بحمل الأول على الأول والثاني على الثاني ، ودخل في قوله د عمدا ، ما لو ظن أنها تروحية مثلا فسلم لأنه تعمد السلام ، انتهى . وفي مراقى الفلاح : ويفسدها السلام بنية التحية ولو ساهيا ، قال الطحاوى : احتذر به

عن سلام التحليل فإنه لا يفسدها إذا كان ساهيا كما لو سلم على رأس الركعتين في
الرباعية ساهيا إلا إذا سلم على ظن أنها ترويجة ، أو على ظن أنها الفجر فإنها
تفسد ، انتهى . وقال الموفق : وينوى بسلامه الخروج من الصلاة ، فإن لم ينو
فقال ابن حامد تبطل صلاته ، وهو ظاهر نص الشافعي لأنه نطق في أحد طرفي
الصلاة فاعتبرت له النية كالتكبير ، والمنصوص عن أحمد أنه لا تبطل صلاته
وهو الصحيح لأن نية الصلاة قد شملت جميع الصلاة والسلام من جملة ما ، قال بعض
أصحابنا : ينوى بالتسليحتين مما الخروج من الصلاة فإن نوى مع ذلك الرد على
الملكين وعلى من خلفه إن كان إماما ، أو على الإمام ومن معه إن كان مأموما
فلا بأس ، نص عليه أحمد فقال : يسلم في الصلاة وينوى في سلامه الرد على الإمام ،
لرواية أبي داود قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نرد على الإمام وأن يسلم
بعضنا على بعض ، وهذا يدل على أنه يسن أن ينوى بسلامه على من معه من
المصلين ، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة ، وقال أبو حفص بن مسلم من أصحابنا :
ينوى بالأولى الخروج من الصلاة ، وبالثانية السلام على الحفظة والمأمومين إن كان
إماما ، والرد على الإمام والحفظة إن كان مأموما ، انتهى مختصرا . وقال في موضع
آخر قد ضم بعض أصحابنا إلى الواجبات نية الخروج من الصلاة والتسليم الثانية ،
وقد دللنا على أنهما ليستا بواجبتين ، وهو اختيار الخرق لكونه لم يذكرهما في
عدد الواجبات ، انتهى . وترجم البيهقي « باب من قال ينوى بالسلام التحليل من
الصلاة » لقوله صلى الله عليه وسلم « تحليلها التسليم » ، ولقوله صلى الله عليه وسلم
« إنما الإهمال بالنيات » ، وينوى السلام على الحاضر بن وعلى الحفظة ، وينوى
المأموم مع ذلك الرد على الإمام ، انتهى . وفي الأنوار من فروع الشافعية :
لا يجب نية الخروج وتستحب ، وشرطها المقارنة بالتسليم الأولى ، انتهى . وفي

قوله : (كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك ^(١) إذا سمعته)

هامشه قوله : ولا تجب أى على الأصح ، وقيل تجب ، وقوله شرطها المقارنة أى على القول بالوجوب ، انتهى . وهكذا ذكر القولين المذكورين شارح الإقناع ، ورجح القول بعدم الوجوب ، وقال الدردير : وفي اشتراط نية الخروج من الصلاة بالسلام خلاف ، والأرجح عدم اشتراطها ، انتهى ١٢ .

(١) هنا أبحاث : الأول منها أن الإمام البخارى ترجم على ذلك باب الذكر بعد الصلاة ، وسكتوا عن غرض المصنف بذلك ، ويحتمل عندى أن يكون غرضه الرد على من كره الفصل بين المكتوبات والرواتب بالآلة ، وحمل الروايات الواردة في ذلك على الفراغ من الرواتب ، كما بسط البحث في ذلك صاحب الكبرى شارح المنية وغيره ، قال صاحب الدر المختار : ويكره تأخير السنة إلا بقدر اللهم أنت السلام إلخ ، وقال الحلواني : لا بأس بالفصل بالآلة ، واختاره السكال ، قال ابن عابدين : قوله إلا بقدر لما رواه مسلم والترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقعد إلا بمقدار ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام ، وأما ما ورد من الأحاديث في الأذكار عقيب الصلاة فلا دلالة فيه على الإتيان بها قبل السنة بل يحمل على الإتيان بها بعدها لأن السنة من لواحق الفريضة وتوابعها ومكملاتها ، فلم تكن أجنبية عنها فافعل بعدها يطلق عليه أنه عقيب الفريضة ، وقول عائشة بمقدار لا يفيد أنه كان يقول ذلك بعينه ، بل كان يقعد بمقدار ما يسهو ونحوه من القول تقريبا ، فلا ينافى في الصحيحين من أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير ، اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد ، وتماه في شرح المنية وهكذا في الفتح باب الوتر والوتر ، وقوله اختاره السكال ، فيه أن

الذى اختاره الكمال هو الاول ، انتهى . قلت : وحمل الشيخ ابن القيم حديث عائشة المذكور على الجلوس مستقبل القبلة إذ قال : كان إذا سلم استغفر ثلاثا وقال : اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام ، ولم يكت مستقبِل القبلة إلا مقدار ما يقول ذلك ، بل يسرع الانتقال إلى المأمومين ، وكان يفتل عن يمينه ويساره . ويحتمل أيضا في غرض الترجمة أنه أراد بذلك دفع ما توهم به بعض الخلف من أن الأدعية الواردة في دبر الصلاة محمولة على قبل السلام ، قال الشيخ ابن القيم بعد بسط الروايات الواردة في آخر الصلاة وبعدها قال : ودبر الصلاة يحتمل قبل السلام وبعده ، وكان شيخنا يرجح أن يكون قبل السلام فراجعته ، فقال : دبر كل شيء منه كدبر الحيوان ، انتهى . ولذا ترجم الإمام البخارى بلفظ : الذكر بعد الصلاة ، وأورد فيه حديث الدبر أيضا تنبيها على أن المراد منه بعد الصلاة ، ويحتمل أيضا أن الإمام البخارى أشار بلفظ الذكر في الترجمة وإبراده حديث ابن عباس بلفظ التكبير في الباب إلى أن المراد في حديثه مطلق الذكر لا تخصيص التكبير ، ولذا أورد في الباب حديثه بلفظ الذكر والتكبير معاً إشارة إلى أن ذكر التكبير كالتثنية ، ولذا ترجم بلفظ الذكر ، ولذا فسر الكرمانى قول ابن عباس في الحديث بالتكبير أى بذكر الله تعالى ، انتهى . وقال العيني : في الحديث الثانى قوله بالتكبير ، وفي الحديث الاول بالذكر ، فالذكر أهم من التكبير والتكبير أخص منه ، فيحتمل أن يكون قوله بالتكبير تفسيراً لقوله بالذكر ، ومن هذا قال الكرمانى بالتكبير أى بذكر الله ، انتهى . وكان الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن المراد من حديث ابن عباس هذا أيضا الذكر مطلقا لا خصوص التكبير ، وذكر لفظ التكبير تمثيلا له .

البحث الثانى : أن الإمام البخارى أورد في الباب حديث ابن عباس بوجهين

قال الحافظ : أورد فيه حديث ابن عباس بوجهين أحدهما أتم من الآخر، وأغرب المزي لجمعهما حديثين ، والذي يظهر أنهما حديث واحد ، انتهى . وبذلك جزم الشيخ أنور قدس سره في الفيض إذ قال : والذي تبين لى أن هذا الحديث والأول متحد سنداً ومتناً ، فالمراد من التكبير هو الذكر مطلقاً كما في الحديث الأول لا خصوص التكبير كما سبقت إليه الأذهان ، انتهى .

البحث الثالث : ما يظهر من مجموع الروايات من رفع الصوت بالذكر بعد الصلاة ، قال الحافظ قال النووي : حمل الشافعى هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتنا يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر لا أنهم داوموا على الجهر به ، واختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتجج إلى التعليم ، انتهى . قلت : وتبع البيهقي في ذلك الإمام الشافعى إذ ترجم على الحديث بباب جهر الإمام بالذكر إذا أحب أن يتعلم منه ، انتهى . وقال العيني : استدل به بعض السلف على استحباب رفع الصوت بالتكبير والذكر عقيب المكتوبة ، ومن استنبهه من المتأخرين ابن حزم ، وقال ابن بطال : أصحاب المذاهب المتبعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالتكبير والذكر حاشا ابن حزم ، وحمل الشافعى هذا الحديث على أنه جهر ليعلمهم صفة الذكر لا أنه كان دائماً ، قال : واختار للإمام والمأموم أن يذكر الله تعالى بعد الفراغ من الصلاة ويخفيان ذلك ، إلا أن يقصدا التعليم فيعلمانهم يسراً ، انتهى . وسيأتى عن الصنع عن ابن بطال أنه قال : وفي السياق إشعار بأن الصحابة لم يكونوا يرفعون أصواتهم بالذكر في الوقت الذي قال فيه ابن عباس ما قال ، انتهى . وإليه أشار في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : قوله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أى في الابتداء للتعليم ثم ترك الجهر فكان الذكر بالإخفاء ، انتهى .

الرابع : ما في ثاني حديث الباب من تخصيص رفع الصوت بالتكبير ، قال الحافظ : وقع في رواية الحميدي عن سفيان بصيغة الحصر ولفظه « ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بالتكبير وكذا أخرجه مسلم عن ابن عمر عن سفيان قال الطبري فيه الإبانة عن صحة ما كان يفعله بعض الأمراء من التكبير عقب الصلاة ، وتمتعه ابن بطلان بأنه لم يقف على ذلك عن أحد من السلف ، إلا ما حكاه ابن حبيب في الواضحة أنهم كانوا يستحبون التكبير في العساكر عقب الصبح والعشاء تكبيراً عالياً ثلاثاً ، قال : وهو قديم من شأن الناس ، قال ابن بطلان : وفي العتية عن مالك أن ذلك محدث ، قال : وفي السياق إشعار بأن الصحابة لم يكونوا يرفعون أصواتهم بالذكر في الوقت الذي قال فيه ابن عباس ما قال ، انتهى .

وقريب منه ما قال العيني إذ قال : قال الطبري فيه البيان على صحة فعل من كان يفعل ذلك من الأمراء والولاة يكبر بعد صلاته ويكبر من خلفه ، وقال غيره : لم أجد أحداً من الفقهاء قال ذلك إلا ابن حبيب في الواضحة ، وروى ابن القاسم عن مالك أنه محدث ، وعن عبيدة هو بدعة ، انتهى مختصراً . وفي هامش النسائي : اختلفوا في بيان المراد منه ، فقيل المراد به الذكر بعد الصلاة ، وقيل التكبيرات التي في الصلاة عند كل خفض ورفع ، والمراد أعرف انقضاء كل هيئة يتحول منها إلى الأخرى قاله الطبري ، وقيل التكبير الذي ورد مع التسبيح والتحميد ، وقيل كانوا يقولون الله أكبر مرة أو ثلاثاً بعد الصلاة ، وقيل كان ذلك في أيام التشريق بمعنى ، وهذا أوفق بذهب الحنفية في كراهتهم الذكر بالجهر فيما عدا ورد ، ولذا لا يوجبون قضاء تكبيرات العيد والتشريق ، ذكره الشيخ الذهلي في اللامعات ، انتهى . فأتى هذا الأخير ذكره الشيخ أيضاً في البذل ، وهذا أوجه المحامل للحديث عندي .

الخامس : مما يظهر من ظاهر سياق الحديث أن ابن عباس رضي الله عنه كان

يواظب على ترك الحضور في الجماعة ، وسيأتى ذلك في كلام الشيخ قدس سره ،
وأجاد الشيخ في الجواب عنه .

السادس : ما أشار إليه البخارى من ذكره كان أبو معبد أصدق موالى ابن
عباس ، قال العيني : أشار البخارى بما نقله عن علي بن المدين عن سفيان بن عيينة
عن عمرو بن دينار أن حديث أبي معبد هذا لا يقدر في صحته لأجل ما روى أحد
في مسنده هذا الحديث ، ثم قال : وإنه يعنى أبا معبد قال بالتكبير ثم ساقه به ، قال
عمرو : قد ذكرت ذلك لأبي معبد فأنكره وقال لم أحديثك بهذا ، قال عمرو : فقد
أخبرني قبل ذلك ، وكذا وقع في رواية مسلم : قال عمرو : ذكرت ذلك لأبي معبد
بعد وأنكره وقال لم أحديثك بهذا ، قال عمرو : وقد أخبرني قبل ذلك ، قال الشافعي
بعد أن رواه عن سفيان : كأنه نسيه بعد أن حدثه ، وهذا يدل على أن مسلماً كان
يرى صحة الحديث ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه عدلاً ، ولا شك أن عمرو
ابن دينار كان عدلاً وكذلك لا شك أن أبا معبد كان عدلاً ، فلذلك قال عمرو كما
حكاه البخارى كان أبو معبد إماماً ، ثم الراوى إذا أنكر روايته لا يخلو إما
أن يكون إنكار جحود وتكذيب للفرع بأن قال كذبت على لم يعمل بهذا الخبر
بلا خلاف بين الأئمة ، أو يكون إنكار توقف لا إنكار جحود بأن قال لا أذكر
أنى رويت لك هذا ، فقد اختلف فيه : فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف وأحمد في
رواية إلى أنه يسقط العمل به كالوجه الأول ، وهو مجتار الكرخي والقاضي
أبي زيد وغير الإسلام ، وذهب محمد ومالك والشافعي إلى أنه لا يسقط العمل به
ونسيان الأصل لا يقدر فيه إلى آخر ما بسطه العيني ، وكذا بسط الكلام عليه
الحافظ في الفتح ، وقال القسطلاني : هذه مسألة معروفة عند أهل الحديث
وهي إنكار الأصل لتحديث للفرع ، وفي ذلك تفصيل لأنه إما أن يحزم
بتكذيبه له أم لا ، وإذا حزم فتارة يصرح بالتكذيب وتارة لم يصرح

أى إذا اتفق لى^(١) عدم الحضور فى المسجد لبعض أمرى ، ولألا فيعد استمراره على عدم الحضور ولو مراقبا أو أقل منه فى سنة

به فإن لم يجزم بتكذيبه كان قال لا أذكره فاتفقوا على قبوله لأن الفرع ثقة والأصل لم يظن فيه ، وإن جزم وصرح بتكذيبه فاتفقوا على رده لأن جزم الفرع بالتحديث يستلزم تكذيبه للأصل فدعواه أنه كذب عليه وليس قبول قول أحدهما أولى من الآخر ، وإن جزم ولم يصرح بالتكذيب كقول معبد لم أحدثك بهذا فسوى ابن الصلاح تبعاً للخطيب بينهما أيضاً ، وهو الذى مشى عليه الحافظ فى شرح النخبة ، لكن قال فى فتح البارى : إن الراجح عند المحدثين القبول ، وتمسك بصنيع مسلم حيث أخرج حديث عمرو بن دينار هذا مع قول أبى معبد لعمره : لم أحدثك فإنه يدل على أن مسلماً كان يرى صحة الحديث ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه ثقة ، ويمضده تصحيح البخارى أيضاً ، وكأنهم حملوا الشيخ على النسيان ، ويؤيده قول الشافعى المتقدم لكن إلحاق هذه الألفاظ بالصورة الثانية أظهر ، ولعل تصحيح هذا الحديث مخصوصه لمرجع اقتضاء تحمينا للظن بالشيخين إلى آخر ما بسط الاختلاف فى قبول إنكار الأصل تحديث للفرع ١٢ .

(١) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما يتوهم من ظاهر الألفاظ أن ابن عباس رضى الله عنه لم يكن يحضر الجماعة أبداً ، وهذا هو البحث الخامس من الأبحاث المتقدمة ، وقال الحافظ : واختلف فى كون ابن عباس قال ذلك ، فقال عياض الظاهر أنه لم يكن يحضر الجماعة لأنه كان صغيراً ممن لا يواظب على ذلك ولا يلزم به ، فكان يعرف انقضاء الصلاة بما ذكر ، وقال غيره يحتمل أن يكون حاضراً فى أواخر الصفوف فكان لا يعرف انقضاءها بالتسليم وإنما كان يعرفه بالتكبير ، وقال ابن دقيق العيد : ويؤخذ عنه أنه لم يكن هناك مبلغ جهر الصوت يسمع من بعده انتهى . وكذا فى العيني ، وقال أيضاً : فى الحديث دلالة على أن ابن عباس

لأن (١) أبناء السبع يؤمرون بالصلاة .

قوله : (فقال تقول : سبحان الله والحمد لله والله أكبر) أراد (٢) بذلك أن يجمعها في القول فتبدأ بها معا وتختتموا معا ، والمذكور في الرواية لما كان مطلقا ساغ له إفراد

كان يصلي في أخريات الصفوف لكونه صغيرا ، قلت : قوله ، وإذا انصرفوا فظاهره أنه لم يكن يحضر الصلاة بالجماعة في بعض الاوقات لصغره ، انتهى ١٢ .

(١) دفع الشيخ بذلك ما قالوا في توجيهه أنه رضى الله عنه لصغره لم يكن يحضر الجماعة ، فإنه رضى الله عنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ، وقد ورد الأمر بالصلاة لأبناء سبع والأمر بالضرب لأبناء عشر ١٢ .

(٢) منها أيضا أبحاث : الأول ما هو نص السؤال والجواب ؟ وشرحه الشيخ قدس سره ، وأشار في آخره إلى ما هو المختار عنده من أفراد الكل لكونه أوفق بالفاظ الحديث ، قال الحافظ : قوله « ثلاثا وثلاثين » يحتمل أن يكون المجموع للجميع فإذا وزع كان لكل واحد إحدى عشرة ، وهو الذي فهمه سيول بن أبي صالح كما رواه مسلم من طريق روح عن القاسم عنه ، لكن لم يتابع سيول على ذلك ، بل لم أر في شيء من طرق الحديث كلها التصريح بإحدى عشرة إلا في حديث ابن عمر عند البزار وإسناده ضعيف ، والأظهر أن المجموع لكل فرد فرد وعلى هذا ففيه تنازع ثلاثة أفعال في ظرف ، وقوله فاختلطنا ظاهره أن أبا هريرة هو القائل ، وكذا قوله فرجعت إليه ، وإن الذي رجع إليه أبو هريرة هو النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا فالخلاف في ذلك وقع بين الصحابة ، لكن بين مسلم في رواية ابن عجلان عن سمى أن القائل فاختلطنا هو سمى ، وأنه هو الذي رجع إلى أبي صالح ، وأن الذي خالفه بعض أهله ، ولفظه قال سمى لحدث بعض أهل هذا الحديث ، الحديث ، وفيه فرجعت إلى أبي صالح ، وعلى رواية مسلم اقتصر صاحب العدة لكن لم يوصل مسلم ، ثم بسط الحافظ الكلام على حديث مسلم ثم قال :

ويقول ذلك مجمواً، وهذا اختيار أبي صالح لكن الرواية الثابتة عن غيره الأفراد، قال عياض : وهو أولى ، ورجح بعضهم الجمع للإتيان فيه بوار العطف ، قلت : ورجح الشيخ ابن القيم في المدهي أيضا الجمع لكونه من تفسير الراوى ، قال الحافظ : والذي يظهر أن كلامنا من الأمرين حسن إلا أن الأفراد يتميز بأمر آخر وهو أن الذاكر يحتاج إلى العدد وله على كل حركة لذلك سواء كان بأصابعه أو بغيرها ثواب لا يحصل لصاحب الجمع منه إلا الثلاث ، انتهى . وفيه أنه يحصل لصاحب الجمع ثواب المحدود ، فالأوجه في وجه الترجيح ما أشار إليه الشيخ قدس سره أنه أوفق بلفظ الحديث الوارد في ذلك فإنه ورد بالفاظ مختلفة عن عدة صحابة ، منها ما في الحصن برواية مسلم وأبي داود والنسائي : من صبح الله دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وحمد الله ثلاثا وثلاثين وكبر الله ثلاثا وثلاثين ثم قال تمام المائة لا إله إلا الله ، الحديث نص في الأفراد وأوضحه قوله : تمام المائة ، وفيه أيضا برواية مسلم والترمذي والنسائي عن كعب بن عجرة : معقبات لا ينبغي قائلن أرفاعهن دبر كل صلاة مكتوبة ثلاث وثلاثون تسبيحة وثلاث وثلاثون تحميدة وأربع وثلاثون تكبيرة ، وحديث أبي هريرة أخرجه مالك في الموطأ بلفظ : من صبح دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وكبر ثلاثا وثلاثين وحمد ثلاثا وثلاثين ، الحديث ، قال ابن عبد البر : هكذا هو موقوف في الموطأ وهو مرفوع صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة ثابتة من حديث أبي هريرة وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن عمرو وكعب بن عجرة وغيرهم ، كذا في الأوجز ، وقال الحافظ : ولفظ حديث زيد بن ثابت : أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نسبح في دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين ونحمد ثلاثا وثلاثين ونكبر أربعاً وثلاثين ، فأتى رجل في منامه فقيل له : أمركم محمد صلى الله عليه وسلم أن تسبحوا فذكروه ، قال نعم ، قال اجعلوها خمسا وعشرين واجعلوها فيها التهليل ، فلما أصبح أتى النبي صلى الله عليه وسلم وأخبره ،

فقال : فأنطلوه ، أخرجه النسائي وابن خزيمة وابن حبان ، وافظ حديث ابن عمر رضي الله عنهما : رأى رجل من الأنصار فيما يرى النائم ، فذكر نحوه وفيه : سبع وخمسة وعشرين وأحد خمسا وعشرين وكبر خمسا وعشرين وهلل خمسا وعشرين فذلك مائة ، الحديث أخرجه النسائي وغيره ، وفي المعنى : أخرج للترمذي والنسائي وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : دخلتان لا يحصيما رجل مسلم إلا دخل الجنة ، الحديث وفيه : يسبح الله أحداكم في دبر كل صلاة عشرا ويحمد عشرا ويكبر عشرا ، الحديث فهي خمسون ومائة في اللسان وألف وخمسمائة في الميزان ، وهذا العدد في اللسان لا يتم إلا بالإفراد ، وهكذا الروايات في ذلك المعنى كثيرة ، ولذا قال الشيخ قدس سره أنه أوفق بلفظ الحديث .

البحث الثاني : أن الثواب الوارد في أمثال هذه الروايات هل يختص بالعدد الوارد فيها ، قال الحافظ : كان بعض العلماء يقول إن الأعداد الواردة كالذكر عقب الصلاة إذا رتب عليها ثواب مخصوص فزاد الآتي بها على العدد المذكور لا يحل له ذلك الثواب المخصوص لاحتمال أن يكون لذلك الإعداد حكمة وخاصة تفوت بمجاوزة ذلك العدد ، قال شيخنا الحافظ أبو الفضل في شرح الترمذي : وفيه نظر لأنه أتى بالمقدار الذي رتب الثواب على الإتيان به لحصل له الثواب بذلك ، فإذا زاد عليه من جنسه كيف تكون الزيادة مزية لذلك الثواب بعد حصوله ، قال الحافظ : ويمكن أن يفترق الحال فيه بالنية فإن نوى عند الإتيان إليه امتثال الأمر الوارد ثم أتى بالزيادة فالأمر كما قال شيخنا لا محالة ، وإن زاد بغير نية بأن يكون الثواب رتب على عشرة مثلا فرتبه هو على مائة فينتجه القول الماضي ، وقد بالغ القرافي في القواعد فقال : من البدع المكروهة الزيادة في

المتدورات المحدودة شرعا لأن شأن العطاء إذا حدوا شيئا أن يوقف عنده وبعد الخارج عنه مسيئا للأدب ، وقد مثله بعض الأطباء بالدواء مثلا يكون فيه أوقية سكر فلوزيد فيه أوقية أخرى لتخلف الانتفاع به ، فلو اقتصر في الدواء على الأوقية ثم استعمل من السكر بعد ذلك ما شاء لم يتخلف الانتفاع به ، ويؤيد ذلك أن الأذكار المتغايرة إذا ورد لكل منها عدد مخصوص مع طلب الإتيان بجميعها متوالية لم تحسن الزيادة على العدد المخصوص لما في ذلك من قطع الموالاة لاحتمال أن يكون للموالاة في ذلك حكمة خاصة نفوت بفوتها ، انتهى . وقال أيضا قبل ذلك بعد ذكر حديث زيد بن ثابت وابن عمر رضى الله عنه المذكورين قبل ذلك في قصة من أمر في المنام أن يجعل يدك ثلاث وثلاثين خمسا وعشرين استنبط من هذا أن مراعاة العدد المخصوص في الأذكار معتبرة ، وإلا لكان يمكن أن يقال لهم : أضيفوا لها التهليل ثلاثا وثلاثين ، انتهى . وقال العيني : ذكر شيخنا زين الدين في شرح الرمذى قال كان بعض مشايخنا يقول إن هذه الأعداد الواردة عقيب الصلاة أو غيرها من الأذكار الواردة في الصباح والمساء إذا كان ورد لها عدد مخصوص مع ثواب مخصوص فزاد الآتي بها في أعدادها عمدا لا يحصل له ذلك الثواب ، قال الشيخ : وفيما قاله نظر لأنه أتى بالمقدار فلا تكون الزيادة مزية لذلك الثواب ، قال العيني : والصواب ما قاله الشيخ لأن هذا ليس من الحدود التي نهى عن اعتدائها ومجاوزة أعدادها ، والدليل على ذلك ما رواه مسلم من حديث أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قال حين يصبح وحين يمس سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه ، انتهى . وتبعه القسطلاني إذ رجح قول الحافظ العراقي بلا تفصيل ، وقال ابن عابدين : لو زاد على العدد وقيل بغيره لأنه سوء أدب وأيد بكونه كدواء زيد على قانونه ، أو مفتاح زيد على أسنانه ، وقيل : لا بل يحصل له الثواب المخصوص مع الزيادة ، بل قيل :

لا يحل اعتقاد الكراهة لقوله تعالى ، من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، والأوجه إن زاد لنحو شك عذر أو لتعبد فلا لاستدراكه على الشارع ، وهو ممنوع ملخصا من تحفة ابن حجر ، انتهى .

والبحث الثالث : ما في الفتح قال ابن بطال عن المهلب : في هذا الحديث فضل الغنى فصلا وتأويلا إذا استوت أعمال الغنى والفقير فيما افترض الله عليهما فللغنى حيث ذ فضل عمل البر من الصدقة ونحوها مالا سبيل للفقير إليه ، قال : ورأيت بعض المتكلمين ذهب إلى أن هذا الفضل يختص بالفقراء دون غيرهم ، أى الفضل المترتب على الذكر المذكور ، وغفل عن قوله في نفس الحديث : لإلّا من صنع مثل ما صنعتم ، فجعل الفضل لقائله كائنا من كان ، وقال القرطبي : تأول بعضهم قوله : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، بأن الإشارة راجعة إلى الثواب فكأنه قال : ذلك الثواب لا يستحقه أحد بحسب الذكر ولا بالصدقة ، وإنما هو بفضل الله ، قال : وهذا التأويل فيه بعد لكنه اضطره إليه ما يعارضه ، وتعقب بأن الجمع بينه وبين ما يعارضه ممكن من غير احتياج إلى التعسف ، وقال ابن دقيق العيد : ظاهر الحديث القريب من النص أنه فضل الغنى ، وبعض الناس تأوله بتأويل مستكره كأنه يشير إلى ما تقدم ، قال والذي يقتضيه النظر أنهما إن تساويا وفضلت العبادة المالية أنه يكون الغنى أفضل ، وهذا لا شك فيه وإنما النظر إذا تساويا وانفرد كل منهما بمصلحة ما هو فيه أيهما أفضل إن فسر الفضل بزيادة الثواب ، فالقياس يقتضى أن المصالح المتعدية أفضل من القاصرة فيترجح الغنى ، وإن فسر بالأشرف بالنسبة إلى صفات النفس فالذى يحصل لها من تطهير النفس بسبب الفقر أشرف ، ومن ثم ذهب جمهور الصوفية إلى ترجيح الفقير الصابر ، وقال القرطبي للعلاء في هذه المسألة خمسة أقوال ، الثالث الأفضل الكفاف ، الرابع تختلف باختلاف الأشخاص ،

والخامس التوقف ، انتهى . وقال العيني : يتعلق بهذا الحديث المسألة المشهورة في التفضيل بين الفقى الشاكر والفقر الصابر ، فذهب الجمهور من الصوفية إلى ترجيح الفقر الصابر لأن مدار الطريق على تهذيب النفس ورياضتها وذلك مع الفقر أكثر منه مع الفقى فكان أفضل بمعنى أشرف ، ثم قال بعد ذكر قول القرطبي في المسألة خمسة أقوال . ومن قائل بالتوقف ، لأنها مسألة لها غور ، فيها أحاديث متعارضة ، قال : والذي يظهر لى أن الأفضل ما اختاره الله لنبيه صلى الله عليه وسلم ولجمهور صحابته رضى الله عنهم وهو الفقر غير المدقع ، ويكتفيك من هذا أن فقراء المسلمين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بمائة عام وأصحاب الأموال محبوسون على قنطرة بين الجنة والنار يسألون عن فضول أموالهم ، ثم ذكر قول ابن بطال وغيره الذى ذكر فى كلام الحفاظ . قلت : لا ريب أن الفقر اختاره النبى صلى الله عليه وسلم لنفسه ولآله وإن ورد فى فضل المال بعض الروايات لكن الواردة فى فضل الفقر على الفقى واختياره صلى الله عليه وسلم الفقر لنفسه أكثر من أن تحصى ، منها فى المشكاة عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا ، وفى رواية : كفافا ، متفق عليه ، وعن أبى أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عرض على ربى أن يجعل لى بطحاء مكة ذمها فقلت لا يارب ولكن أشبع يوما وأجوع يوما فإذا جمعت تضرعت إليك وذكرك وإذا شبعت حمدتك وشكرتك ، رواه أحمد والترمذى ، وعن جبير بن نفير مرسلا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أوحى لى أن أجمع المال وأكون من التاجرين ولكن أوحى لى أن أسبح بحمد ربك وكن من الساجدين ، الحديث فى شرح السنة ، وعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن فقراء المهاجرين يسبقون الأغنياء يوم القيامة إلى الجنة بأربعين خريفا ، رواه مسلم ، وعن عائشة

رضى الله عنها قالت ما شيع آل محمد من خير الشعب يومين متتابعين حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، متفق عليه ، وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم أحيى مسكيناً وأمتى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين ، فقالت عائشة : لم يارسول الله ؟ قال لائمهم يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بأربعين خريفاً ، رواه الترمذى والبيهقى فى الشعب ، ورواه ابن ماجه عن أبى سعيد إلى قوله فى زمرة المساكين ، وعن أبى الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ابغونى فى ضعفائكم فإنما ترزقون أو تصرون ضعفائكم ، رواه أبو داود ، وعن أمية بن خالد عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه كان يستفتح بصالح المهاجرين ، رواه فى شرح السنة ، وعن عبد الله بن مغفل قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إني أحبك ، قال انظر ما تقول ، فقال والله إني لأحبك ثلاث مرات قال : إن كنت صادقاً فأعد للفقير تحففاً للفقير أسرع إلى من يحببى من السبل إلى منتهاء ، رواه الترمذى وقال غريب ، وغير ذلك من الروايات التى لا تحصى . وقد ورد فى فضل الذكر على إنفاق المال روايات صريحة أيضاً ، منها ما فى رسالتى فى فضائل الذكر عن أبى الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها فى درجاتكم ، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق ، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ؟ قالوا بلى قال : ذكر الله ، أخرجه أحمد وغيره وصححه الحاكم وأقره عليه الذهبى وأخرجه أحمد عن معاذ بن جبل كذا فى الدر ، وفيه أيضاً برواية أحمد وغيره عن أبى سعيد ، مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى العباد أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيراً قلت : يارسول الله ومن الغاوى فى سبيل الله ؟ قال لو ضرب بسيفه فى الكفار والمشركين حتى ينكسر ويختضب لكان الذاكرون الله أفضل منه درجة ، وعن

الثلاثة وجمعها ولكن المعمول منها هو الإفراد وهو أوفق بلفظ (١) الحديث فافهم قوله (وقال الحسن جد^(٢) غي) بإسكان الدال وقفا ، وغنى خبر مبتدأ محذوف

أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو أن رجلا في حجره دراهم يقسمها وآخر يذكر الله لكان الذاكر لله أفضل » أخرجه الطبراني في الأوسط ورجاله وثقوا ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الفقر مع الصبر أفضل من الغنى لكونه صفة النبي المختارة له صلى الله عليه وسلم ، وذكر الله تعالى أفضل من الانفاق في سبيل الله للآيات والأحاديث الكثيرة الواردة في فضائل الذكر الصريحة في أنه أفضل الأعمال ١٢ .

(١) كما تقدم قريبا وأكثر الروايات الواردة في هذه التسييعات على التفريق كما تقدم أيضا مثل قوله صلى الله عليه وسلم من « سبح الله ثلاثا وثلاثين وحمد ثلاثا وثلاثين وكبر ثلاثا وثلاثين ، وأرضع منه » ثلاث وثلاثون تسييعا وثلاث وثلاثون تحميدا وأربع وثلاثون تكبيرة ، وغير ذلك من الروايات الواردة في ذلك ، قال النووي ظاهر الأحاديث أن يسبح ثلاثا وثلاثين مستقلة ويكبر كذلك ويحمد كذلك ، وهذا ظاهر الأحاديث وقال القاضي عياض هو أولى من تأويل أبي صالح ١٢ .

(٢) اعلم أولا أنهم اختلفوا في معنى لفظ الجدة الوارد في الحديث ، قال الكرماني الجدة ما جعل الله للإنسان من المحظوظات الدنيوية ويسمى بالبخت ، قال الخطابي : الجدة يفسر هنا بالغنى ، ويقال هو الحظ والبخت والعظمة ، ومن بمعنى البذل أي المحظوظ لا ينفعه حظه بذلك أي بذل طاعتك ، وقال الراغب : أراد بالجدة أبا الأب أو أبا الأم أي لا ينفع أحدا نسبه لقوله تعالى « فلا أنساب بينهم » وقال الثوري شتى

أى المراد به غنى ، وإن نونت جداً على كونه مبتدأ فظاهر ، ويمكن أن يكون المعنى

أى لا ينفع ذا الفنى منك غناه ، وإنما ينفعه العمل بطاعتك ، فعنى منك أى عندك ، قال النووى المشهور الذى عليه الجمهور فتح الجيم ، ومعناه لا ينفع ذا الفنى منك غناه أو لا ينجيه حظه منك ، وإنما ينفعه العمل الصالح ، ومنهم من رواه بالكسر وهو الاجتهاد ، أى لا ينفع ذا الاجتهاد منك اجتهاده وإنما تنفعه رحمتك انتهى . وزاد الحافظ فى الصحاح : معنى منك مهنا عندك ، أى لا ينفع ذا الفنى عندك غناه وإنما ينفعه العمل الصالح ، وقال ابن دقيق العيد : قوله منك يجب أن يتعلق بينفع ، وينبغى أن يكون ينفع قد ضمن معنى يمنع ومقاربه ، ولا يجوز أن يتعلق بالجد كما يقال حظى منك كثير ، لأن ذلك نافع ، والجد مضبوط فى جميع الروايات بفتح الجيم ، ومعناه الفنى كما نقله المصنف عن الحسن ، أو الحظ ، وقال القرطبي : حكى عن أبى عمرو الشيبانى أنه رواه بالكسر ، وقال المعنى لا ينفع ذا الاجتهاد اجتهاده ، وأنكره الطبرى ، وقال القزاز فى توجيه إنكاره الاجتهاد فى العمل نافع لأن الله تعالى قد دعا الخلق إلى ذلك فكيف لا ينفع عنده ، قال : فيحتمل أن يكون المراد أنه لا ينفع الاجتهاد فى طلب الدنيا وتضييع أمر الآخرة ، وقال غيره لعل المراد أنه لا ينفع بمجرد ما لم يقارنه القبول ، وذلك لا يكون إلا بفضل الله ورحمته كما تقدم فى شرح قوله صلى الله عليه وسلم « لا يدخل أحداً منكم الجنة عمله » الحديث ، وقيل المراد على رواية الكسر السعى التام فى الحرص أو الإسراع فى الحرب ، وقال النووى الصحيح المشهور الذى عليه الجمهور أنه بالفتح وهو الحظ فى الدنيا بالمال أو الولد أو العظمة أو السلطان ، والمعنى لا ينجيه حظه منك وإنما ينجيه فضلك ورحمتك انتهى مختصراً .

وثانياً أن شراح البخارى ذكروا هنا شعراً فى الاستدلال على أن لفظ « من » قد يكون بمعنى البدل لم تطب نفسى بذكر الشعر لاستقباح أن يكون « ماء » بدل « ماء زمزم » ، لكن مما يجب التنبيه عليه أنه وقع فيه التحريف من السكاتب فى نسخة

على الإضافة أى أراد بالجد جد غنى أى الجد الذى معناه الغنى فالإضافة بأدنى ملابسة من إضافة الدال إلى مدلوله .

الفتح ، إذ وقع فيها ، مبردة باتت على الظمان ، وهو تحريف من الناسخ ، والصواب « باتت على الطهيان ، قال السكرماني : الطهيان البرادة ، وقال العيني هو بفتح الطاء للمهلة والماء والياء آخر الحروف ، خشبة يبرد عليها الماء انتهى .

وثالثا : اختلفوا في إعراب هذا اللفظ ، وذكر الشيخ قدس سره فيه عدة توجهات ، وهى ظاهرة ، وقال الحافظ الأولى في قراءة هذه الحروف أن يقرأ بالرفع بغير تنوين على الحكاية ، ويظهر ذلك من لفظ الحسن ، فقد وهله ابن أبى حاتم بسنده إلى الحسن في قوله تعالى « وأنه تعالى جد ربنا » ، قال غنى ربنا ، ووقع في رواية الكريمة . قال الحسن الجدد غنى انتهى . واختار العيني أيضا هذا الإعراب إذ قال : جد بالرفع بلا تنوين على سبيل الحكاية ، وهو مبتدأ وخبره قوله غنى انتهى . وتبعه القسطلاني وزاد : أى الجد تفسيره غنى انتهى . وفي شرح السكرماني الجد الغنى ، انتهى . يعنى كلاهما بالتعريف .

ورابعا : أن الظاهر من سياق البخارى أنه أراد بذلك تفسير لفظ الجدد الواقع في الحديث المذكور لاختلافهم في معانى هذا اللفظ ، وهو الظاهر من صنيع الشيخ قدس سره ، وهو الذى اختاره العيني ، إذ قال : أشار البخارى بهذا إلى أن الحسن فسر لفظ جد في الحديث بالغنى ، انتهى . وقال الحافظ : عادة البخارى أنه إذا وقع في الحديث لفظة غريبة وقع مثلها في القرآن يحكى قول أهل التفسير فيها ، وهذا منها انتهى . ففرض الإمام البخارى هذا على رأى الحافظ إشارة إلى تفسير قوله تعالى « وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا » ، وهذا وإن كان المعروف من دأب البخارى ولاريب في أن هذا المعنى روى عن الحسن في تفسير الآية لكن الأوجه هنا هو ما أفاده الشيخ إلا أن يقال إن الإمام البخارى أشار بذكر تفسير الحسن إلى ترجيح معنى الغنى في الحديث ، واختلفوا في تفسير الآية على أقوال

(باب يستقبل " الإمام الناس إذا سلم)

أراد بذلك إثبات أن ذلك جائز لاخير فيه ، وأما إثبات الدائمة عليه وأنه السنة فغير مقصود منها وإن كان صحيحا في نفسه .

بسطت في كتب التفسير والمعروف فيها معنى العظمة قال صاحب الجلالين :
 تعالى جد ربنا ، أى نزه جلاله وعظمته عما نسب إليه انتهى ١٢ .

(١) ترجم الإمام البخارى بأربع تراجم متصلة ، كلها يتعلق بمسألة واحدة ،
 وهى مسألة الجلوس بعد الصلاة ، فترجم أولا باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ،
 وأشار بذلك إلى جوازه كما اختاره الشيخ ، أو إلى نده كما اختاره بعض المشايخ
 ولعل الشيخ قدس سره اختار الجواز لأن الإمام إذا كان غير بين الاستقبال إلى
 الناس والتحول إلى اليمين أو الشمال كما سيأتى مفصلا ، فلا ترجيح لإحدى الصور
 على الأخرى ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله باب يستقبل الخ ليس
 المراد به الانصراف للدعاء بعد صلاة لا يكون بعدما سنة فإنه لم يكن بالاستقبال
 إلى الناس بل كان انصرافا إلى الجانب الأيمن والأيسر من غير استقبال إلى الناس
 وما جاء فيه من لفظ الاستقبال فالمراد به الانصراف مجازا لأن فى الانصراف
 أيضا بعض الاستقبال ، بل المراد به دأى فى الباب ، الاستقبال التام إلى الناس بعد
 الصلاة لأمر كالوعظ والترغيب فى شئ أو نحوه انتهى . قال الحافظ أورد الإمام
 البخارى فيه ثلاثة أحاديث وهى مطابقة لما ترجم وأصرحها حديث زيد بن خالد
 وسياق حديث سمرة ظاهره أنه كان يواظب على ذلك ، قيل الحكمة فى استقبال
 للمؤمنين أن يعلمهم ما يحتاجون إليه ، فعل هذا يختص بمن كان فى مثل حاله
 صلى الله عليه وسلم من قصد التعليم والموعظة ، وقيل الحكمة فيه تعريف الداخل
 بأن الصلاة انقضت إذ لو استمر الإمام على حاله لأوهم أنه فى التشهد مثلا ، وقال

الزین بن المنیر : استدبار الإمام المأمومین إنما هو لحق الإمامة ، فإذا انقضت الصلاة زال السبب فاستقبلهم حينئذ يرفع الخيلاء والترفع على المأمومین انتهى . وقال القسطلانی : قال فی الفتح استنبط من مجموع الأدلة أن للإمام أحوالا لأن الصلاة إما أن تكون بما يتنفل بعدها أو لا ، فإن كان الأول فاختلف هل ينشغل قبل التنفل بالذكر المأثور ثم يتنفل وبذلك أخذ الاكثرون ، وعند الحنفية يكره المكث قاعداً يشتغل بالدعاء والتسبيح قبل أن يصلي السنة لأن القيام إلى السنة بعد أداء الفرض أفضل من الدعاء والتسبيح ، كذا في المحيط ، وأما الصلاة التي لا يتنفل بعدها كالمصر فيتشغل الإمام ومن معه بالذكر المأثور ولا يتعين له مكان ، بل إن شاءوا انصرفوا وذكروا وإن شاءوا مكثوا وذكروا ، وعلى الثاني إن كان للإمام عادة أن يعلمهم أو يعظمهم فيستحب أن يقبل عليهم جميعاً ، وإن كان لا يزيد على الذكر المأثور فهل يقبل عليهم جميعاً أو ينتقل فيجعل يمينه من قبل المأمومین ويساره من قبل القبلة ويحرم بالثاني أكثر النافعية ، ويحتمل أنه إن قصر زمن ذلك يستمر مستقبلاً للقبلة من أجل أنها آيت بالدعاء ، ويحمل الأول على ما لو أطلال الذكر والدعاء انتهى . وهكذا في الفتح ، وفي البدائع : إذا فرغ الإمام من الصلاة فلا يخلو إما إن كانت صلاة لاتصلى بعدها سنة أو كانت صلاة تصلى بعدها سنة فإن كانت صلاة لاتصلى بعدها سنة كالفجر والمصر فإن شاء الإمام قام وإن شاء قعد في مكانه يشتغل بالدعاء ، إلا أنه يكره المكث على يمينه مستقبل القبلة لما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا فرغ من الصلاة لا يمكث في مكانه إلا مقدار أن يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام ، وروى جلوس الإمام في مصلاه بعد الفراغ مستقبل القبلة بدعة ولأن مكته يوم الداخل أنه في الصلاة فيقتدى به ، فلا يمكث ، ولكنه يستقبل

القوم بوجهه إن شاء إن لم يكن بحذائه أحد يصلي لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا فرغ من الفجر استقبل بوجهه أصحابه وقال هل رأى أحد منكم رؤيا الحديث، فإن كان بحذائه أحد يصلي لا يستقبل القوم وإن شاء انحرف لأن بالانحراف يزول الاشتباه كما يزول بالاستقبال، ثم اختلف المشايخ في كيفية الانحراف، قال بعضهم: ينحرف إلى يمين القبلة تبركا بالتيا من، وقال بعضهم ينحرف إلى اليسار ليكون يساره إلى اليمين، وقال بعضهم هو غمخ إن شاء انحرف يمنة وإن شاء يسرة وهو الصحيح، لأن ما هو المقصود من الانحراف وهو زوال الاشتباه يحصل بالأمرين جميعا انتهى، وقال الحلبي في شرح المنية: فإذا تمت صلاة الإمام فهو مخير إن شاء انحرف عن يساره وجعل القبلة عن يمينه، وإن شاء انحرف عن يمينه وجعل القبلة عن يساره، وهذا أولى لما في مسلم من حديث البراءة كنا إذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم أجنبنا أن نكون عن يمينه حتى يقبل علينا بوجهه، فإن مفهومه أن وجهه عند الإقبال عليهم كان يقابل من هو عن يمينه، وقيل معناه يقبل علينا قبل من عن يساره فيفيد الانصراف عن يمينه لأنه يجلس منحرفا بل يستقبلهم في القعود بعد الانصراف عن يمينه، كما في حديث أنس عند مسلم أيضا، كان النبي صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه إلى آخر ما بسطه، وكأنه حمل الانصراف على الانحراف لأعلى المشي بعد الصلاة على هذا الاحتمال، وأما على الاحتمال الأول لجعل الانحراف الجلوس منحرفا إلى اليمين، وفي الأوجز عن المعنى عن التوضيح إذا أراد الإمام أن ينتقل ويقبل على الناس للذكر والدعاء جاز أن ينتقل كيف يشاء، والأفضل أن يجعل يمينه إليهم ويساره إلى الخراب، وقيل عكسه وبه قال أبو حنيفة انتهى. وعلم من هذا كله أن الإمام عند جمهور العلماء مخير في الجلوس بعد الصلاة سواء يجلس مستقبل القوم أو على يمينه أو يساره، والثالث أرجح

عند الحنفية كما تقدم عن العيني عن التوضيح ، والثاني عند أكثر الشافعية كما تقدم عن القسطلاني عن الفتح ، وبه جزم صاحب الأنوار من فروع الشافعية إذ قال: ولو أراد المكث في المسجد استحب أن ينصرف عن يمينه بأن يدخل يساره في المحراب ويجلس على يساره انتهى . وهو مختار الإمام أحمد قال للوفيق قال الأثرم : رأيت أبا عبد الله إذا سلم يلتفت ويترجع ، وقال أبو داود : ورأيت إذا كان إماماً فسلم انحرف عن يمينه انتهى . وقيد بعضهم استقبال الإمام المأمومين بما إذا كان للإمام عادة أن يعلمهم ويعظمهم كما تقدم قريباً في كلام القسطلاني تبعاً للحافظ ، وهو الظاهر من صنيع البيهقي إذ ترجم أولاً باب الإمام ينحرف بعد السلام ، وأورد فيه حديث البراء أحياناً أن نكون عن يمينه ، وغير ذلك من الروايات ، ثم ترجم « باب الترغيب في مكث المصلي في صلاة لإطالة ذكر الله وكذلك الإمام إذا انحرف » ، وأورد فيه حديث أبي هريرة « الملائكة تصلي على أحدكم مادام في صلاة الذي صلى فيه » ، وحديث جابر بن سمرة « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى الصبح جلس في صلاة حتى تطلع الشمس » ، وذكر الأحاديث الواردة في التسايح والادعية دبر الصلاة ثم ترجم « باب الإمام يقبل على الناس بوجهه إذا سلم فيحدثهم في العلم وفيما يكون خيراً » ، وأورد فيه حديث سمرة « إذا صلى الصبح أقبل علينا بوجهه فقال هل رأى أحد منكم رؤيا » ، وغير ذلك من الروايات في الباب فكأنه حمل روايات استقبال القوم على ما إذا كانت حاجة الكلام ، وروايات الادعية على الجلوس منحرفاً ، وهو الوجه عند ذلك العبد الضعيف ، وهو مختار الشيخ قدس سره في تقرير مولانا محمد حسن المكي كما تقدم ، ثم ترجم الإمام البخاري ثانياً باب مكث الإمام في صلاة ، وسيأتي في كلام الشيخ قدس سره ، وسيأتي الكلام عليه قريباً ، والوجه عندى أن غرض الإمام بذلك أن

ما تقدم من الاستقبال ليس بواجب حتى لو مكث أحد في موضعه فهو جائز سواء
 يصلى أو يدعو كما سيأتى مفصلاً ، ثم ترجم ثالثاً باب من صلى فذكر حاجته إشارة
 إلى أن ما تقدم من المكث ليس بواجب فلو كان له حاجة لا بأس بأن ينصرف
 بعد الصلاة إلى حاجته على الفور ، ثم ترجم رابعاً باب الافتتال والانصراف ،
 واختلفوا في أن المراد بذلك الذهاب إلى حاجته أو الجلوس في المسجد منحرفاً إلى
 اليمين والشمال ، والخلاف في ذلك واسع ، وما يظهر لى أن عامة الفقهاء حملوها على
 الجلوس بعد الصلاة ، ولذا سوا بين الثلاثة من استقبال القوم والتحول يميناً
 وشمالاً في الجلوس ، وإليه أشار الحافظ كما تقدم في الترجمة الأولى من قوله :
 استنبط من مجموع الأدلة أن للإمام أحوالاً إلى آخر ما قال ، كما تقدم ، وبعضهم
 قيدوا الجلوس بالاستقبال وحلوا الانصراف على المشى ، ولا يبعد أن الإمام
 البخارى رضى الله عنه ترجم له مستقلاً لذلك الاختلاف ، فالظاهر عندى في غرض
 الترجمة أن الاستقبال المذكور فيما سبق ليس بمتعين ، بل لو شاء جالس منحرفاً إلى
 اليمين أو الشمال ، لكنهم لما اختلفوا في المراد بالانصراف ترجم له بترجمة مستقلة .
 والقرينة على ما اخترته أن الإمام البخارى رضى الله عنه جمع في الترجمة بين الافتتال
 والانصراف ، فكأنه أشار إلى أن المراد بالانصراف ههنا هو الافتتال وهو
 الانحراف جالساً كما يشير إليه حديث أبى داود ، أن النبي صلى الله عليه وسلم سلم
 عن يمينه وعن يساره ثم انقل كانفتال أبى رمة ، فقام الرجل الذى أدرك معه
 التكبير الأولى ، الحديث ، وهذا كالنص على أن هذا الافتتال كان جالساً لا ذاهباً
 إلى بيته ، وعلى ذلك حمل الشيخ ابن تيمية عندى أحاديث الانصراف إذ ترجم
 أولاً باب الانحراف بعد السلام ، وقدر البت بينهما واستقبال المأمومين وذكر
 فيه حديث سمرة قال ، كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه ،

وحدث البراء قال : كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أحيينا أن نكون عن يمينه فيقبل علينا بوجهه ، فهذا الإقبال في حديث البراء هو الإقبال في حديث سمرة ، قال الشوكاني : الحديث الأول يدل على مشروعية استقبال الإمام للمؤمنين بعد الفراغ من الصلاة والمواظبة على ذلك ، والحديث الثاني يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يقبل على من في جهة اليمين ، ويمكن الجمع بينهما بأنه كان تارة يستقبل جميع المؤمنين وتارة يستقبل أهل الميمنة ، أو يحمل حديث البراء منسراً لحديث سمرة ، فيكون المراد بقوله : أقبل علينا ، أى على بعضنا ، انتهى . ثم ترجم الشيخ ابن تيمية باب جواز الانحراف عن اليمين والشمال ، وأظهر أن المراد بالانحراف ههنا هو المراد منه في الترجمة السابقة ، وأورد فيها حديث ابن مسعود : ولا يحمل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ، الحديث ، وحدث أنس قال : أكثر ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه ، وحدث قبيصة عن أبيه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمننا فينصرف عن جانبيه جميعاً ، والظاهر من ذكر هذه الروايات في الباب أنه حمل أحاديث الانصراف أيضاً على الانحراف يميناً ، قال ، ثم ترجم باب لبث الإمام بالرجال قليلاً ليخرج من صلى معه من النساء ، وهذا أيضاً مشعر إلى أن ما سبق من البابين أراد بهما الانحراف في حالته وعليه حمله القاضي احتيالا ، كما حكاه عنه النووي إذ قال : قال وإقباله صلى الله عليه وسلم يحتمل أن يكون بعد قيامه من الصلاة أو يكون حين ينقل ، انتهى . وحمل بعضهم أحاديث الانصراف على المشي بعد الصلاة ، قال النووي بعد ذكر أحاديث الانصراف : ومذهبنا أنه لا كراهة في واحد من الأمرين لكن يستحب أن ينصرف في جهة حاجته سواء كانت عن يمينه أو شماله فإن استوى الجهتان في الحاجة وعدمها فاليمين

أفضل ، انتهى . وهو المراد في أثر أنس الذى ذكره الحافظ في شرح أثر أنس عند البخارى قال : كان أنس ينقل عن يمينه وعن يساره ويعيب على من يتوخى أو من يعدد الاقتال عن يمينه ، قال : وصله مسدد في مسنده الكبير عن قتادة قال : كان أنس فذكره ، وقال فيه : ويعيب على من يتوخى ذلك أن لا ينقل إلا عن يمينه ويقول يدور كما يدور الحمار ، قال : وظاهر هذا الاثر عن أنس يخالف ما رواه مسلم عن إسماعيل السدى قال : سألت أنسا كيف أنصرف إذا صليت عن يميني أو عن يساري قال : أما أنا فأكثر ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه ، ويجمع بينهما بأن أنسا عاب من يعتقد تحتم ذلك وجوبه ، وأما إذا استوى الامران فجأة اليمين أولى ، انتهى . قلت : والوجه عندى أن يجمع بينهما بأن الانصراف لما كان يعم الانحراف جالسا بعد الصلاة والمشي إلى حاجته فيحمل حديث مسلم على الانحراف جالسا ، وأثر مسدد على المشي بعد الصلاة ، ويحتمل عندى أن تكون أحاديث الانصراف كلها راجعة إلى الانحراف جالسا ، ويكون معنى قولهم ينصرف إلى جهة حاجته أى يجلس منحرفا إليها ليسهل المشي إليها بعد قضاء الأوراد ، ولا يحتاج عند المشي أن يدور كما يدور الحمار ، وعلى هذا فلا تعارض أيضا بحديث مسلم لأنه يعمل على ما إذا لم يكن له صلى الله عليه وسلم حاجة إلى المشي بعد الصلاة متصلا ، ويجمع بحديث ابن مسعود أيضا إذ قال : لا يجعل أحدكم نصيبا ، الحديث وفي آخره عند أبي داود : قال عمارة : أتيت المدينة فرأيت منازل النبي صلى الله عليه وسلم عن يساره ، فهذا محمول على ما إذا كان له صلى الله عليه وسلم حاجة إلى المشي في البيوت بعد الصلاة ، وجعل أبو داود الانحراف غير الانصراف ، إذ ترجم أولا باب الإمام ينصرف بعد التسليم ، وأورد فيه حديث جابر بن يزيد عن أبيه قال : كان صلى الله عليه وسلم

(باب (١) مكث الإمام في مصلاه بعد الصلاة)

قصد بذلك إثبات أن ماورد في النهي عنه فإنما هو تنزه وأدب ومع ذلك فلو صلى هناك فإن صلاته جائزة صحيحة ، والاستدلال بالرواية على هذا المدعى ظاهر .

إذا انصرف انحرف ، وحديث البراء قال : كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أحببنا أن نكون وراءه عن يمينه فيقبل علينا بوجهه ، ولم يذكر أبو داود فيه حديث استقبال القوم فكان الانحراف عنده متعين إلى اليمين ، وترجم عقب ذلك متصلاً باب الإمام يتطوع في مكانه وهذا مشعر إلى أنه أراد بالانحراف الانحراف في مكانه فإن الإمام إلى الآن في مكانه كما يدل عليه الترجمة الثانية ، ثم ترجم في موضع آخر باب كيف الانصراف من الصلاة فأورد فيه حديث قيصة عن أبيه أنه صلى الله عليه وسلم كان ينصرف عن شقيقه ، وحديث ابن مسعود : لا يجعل أحدكم نصيباً للشيطان من صلاته ، الحديث ، وترجم قبل ذلك باب انصراف النساء قبل الرجال ، وترجم بعد ذلك باب صلاة الرجل التطوع في بيته ، وهاتان الترجمتان في جانبي الباب المذكور كالنص على أنه أراد بالانصراف هنا الانصراف إلى بيته أو إلى حاجته فكان الانصراف عنده إلى بيته غير مقيد بجهة فإنه صلى الله عليه وسلم ينصرف على شقيقه كما هو مؤدى الباب الثاني ، والانصراف جالساً في مكانه متعين عنده إلى الجانب الأيمن كما هو مقتضى الباب الأول ١٢ .

(١) وعنده هي الثانية من التراجم الأربعة المذكورة فيما سبق ، وغرض الترجمة على ما أفاده الشيخ قدس سره واضح من كلامه ، وهو أن غرض الإمام البخاري أن التطوع في موضع الفرض جائز لا بأس به ، وما ورد من النهي عن ذلك

أدب وبيان للأولى ، ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ذكر حديث أبى هريرة
 فى الباب والإشارة إلى ضعفه ، وذكر أثر ابن عمر رضى الله عنهما والقاسم ،
 وعلى هذا فالترجمة مستأنفة لا تملق لها بما سبق ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف
 أنها متعلقة بما سبق كالثالثة والرابعة كما تقدم قريباً ، والغرض أن ما تقدم من
 استقبال القوم ليس بواجب حتى لو مكث على حاله مستقبل القبلة جائز ، وهو مؤدى
 صريح الشيخ ابن تيمية فى المنتقى ، إذ ترجم باب الانحراف بعد السلام قدر
 البت يقيهما ، وذكر فيه حديث عائشة : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم
 لم يقعد إلا مقدار ما يقول : اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال
 والإكرام ، رواه أحمد ومسلم وغيرهما فترجمته تدل على أن هذا المقدار كان
 بين التسليم والانحراف ، وعليه حمله ابن قدامة فى الشرح الكبير إذ قال : ويكره
 للإمام إطالة القعود بعد الصلاة مستقبل القبلة لحديث عائشة قالت : كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم إذا سلم لا يقعد إلا مقدار الحديث فهذا نص فى أنه حمله على
 القعود مستقبل القبلة ، وذكره الحافظ أيضا احتمالا إذ قال : إن كان للإمام عادة
 أن يعلّم ويعظمهم فيستحب أن يقبل عليهم بوجه جميعا ، وإن كان لا يزيد
 على الذكر المأثور فهل يقبل عليهم جميعا أو ينقل فيجمل يمينه من قبل المأمومين
 ويصاير من قبل القبلة ويدعو ، الثانى هو الذى جزم به أكثر الشافعية ، ويعتمد
 أن قصر زمن ذلك أن يستمر مستقبلا للقبلة من أجل أنها أليق بالدعاء وجعل
 الأول على ما لو طال الذكر والدعاء ، انتهى . فهذا الاحتمال الأخير هو الذى
 اخترته ، وعلى هذا فذكر التطوع فى مكانه استطراد لأنه أيضا يكون مستقبل
 القبلة ، وشرح الحافظ الترجمة بوجه آخر إذ قال باب مكث الإمام إلخ أى بعد
 استقبال القوم فيلأنم ما تقدم . ثم إن المكث لا يتقيد بحال من ذكر أو دعام

أو تعليم أو صلاة نافلة ، ولهذا ذكر في الباب مسألة تطوع الإمام في مكانه انتهى
وأنت خبير بأن تقدير المكث بعد الانحراف بهذا المقدار مشكل ، فإن الوارد
في الروايات من الأدعية دبر الصلاة يريد على هذا المقدار بكثير . وفي الحصن :
« ودبر صلاة الصبح وهو ثان رجله قبل أن يتكلم لإله إلا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير عشر مرات -
وفي رواية مائة مرة - اللهم إني أسألك رزقا طيبا وعلما نافعا وعملا متقبلا ،
ودبر صلاة المغرب والصبح جميعا لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير عشر مرات قبل أن ينصرف
ويثنى رجله منهما ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة في الزيادة على
المقدار المذكور ، والنص في بعضها على قراءتها قبل أن يثنى رجله ، وقال العيني :
هذا باب في بيان مكث الإمام في موضعه الذي صلى فيه بعد الفراغ من السلام ،
وهذا المكث أهم من أن يكون بذكر أو دعاء أو تعليم للجماعة أو لواحد
أو صلاة نافلة ، ولم يبين البخاري حكمه هل هو مستحب أو مكروه لأجل
الاختلاف فيه بين السلف ، ثم قال : وقد اختلف العلماء في هذا الباب فأكثرهم
كما نقله ابن بطال عنهم على كراهة مكث الإمام إذا كان إماما رابعا إلا أن يكون
مكثه أكلة كما فعله الشارع ، وهو قول الشافعي وأحمد ، وقال أبو حنيفة : كل صلاة
يتنفل بعدها يقوم ، وما لا يتنفل بعدها كالعصر والصبح فهو بخير ؛ وهو قول أبي جاز
لاحق بن حيد ، وقال أبو محمد من المالكية : ينتقل في الصلوات كلها ليتحقق المأموم
أنه لم يبق عليه شيء من سجود السهو ولا غيره ، وحكى الشيخ قطب الدين الحلبي
في شرحه : هكذا عن محمد بن الحسن ، وذكر ابن أبي شيبة عن ابن مسعود وعائشة
قالا : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول اللهم أنت

السلام ، الحديث ، وقال ابن مسعود أيضا ، كان صلى الله عليه وسلم إذ قضى حركاته انتقل سريعا إما أن يقوم وإما أن ينحرف ، إلى آخر ما بسط العيني من الآثار في ذلك ، وذكر في جملة كلامه : وروى ابن شاهين في كتاب المنسوخ من حديث جابر ، كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى الغداة لم يبرح من مجلسه حتى تطلع الشمس حسناء . .

ثم التطوع في المكان الذي صلى فيه الفريضة ظاهر صنيع البخارى أنه لا بأس بذلك عنده ، وقال العيني : إن الجمهور على أن الإمام لا يتطوع في مكانه الذي صلى فيه الفريضة ، وذكر ابن أبى شيبة عن علي بن رضى الله عنه لا يتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه أو يفصل بينهما بكلام وكرهه ابن عمر للإمام ولم يره بأسا لغيره ، وعن عبد الله بن عمرو مثله ، وعن القاسم أن الإمام إذا سلم فواسع أن يتنقل في مكانه ، قال ابن بطال ولم أجده لغيره من العلماء ، وذكر ابن التين أنه قول أشهب ، انتهى : وقال الموفق : قال أحمد لا يتطوع الإمام في مكانه الذي صلى فيه المكتوبة كذا قال علي بن رضى الله عنه ، قال أحمد : ومن صلى وراء الإمام فلا بأس أن يتطوع مكانه فعل ذلك ابن عمر رضى الله عنهما ، وبهذا قال إسحق ، وروى أبو بكر حديث علي بإسناده ، وإسناده عن المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يتطوع الإمام في مقامه الذي صلى فيه بالناس انتهى . هذا نص كلام للمغنى في النسخ التي بأيدينا ، وحكى عنه الحافظ في الفتح بوجه آخر إذ قال : وحكى ابن قدامة في المغنى عن أحمد أنه كره ذلك وقال لا أعرفه عن غير علي فكأنه لم يثبت عنده حديث أبي هريرة ولا المغيرة ، انتهى . ولا يبعد أن الحافظ ذكر كلام المغنى في الفاظه ملخصا له ، أو اشتبه على الحافظ كلام المغنى بكلام ابن قدامة في الشرح الكبير إذ قال وبكره الإمام أن يتطوع في موضع المكتوبة نص عليه أحمد

(باب من صلى بالناس^(١) فذكر حاجته فخطأهم)

وقال كذا قال على رضى الله عنه فأما المأموم فلا بأس أن يتطوع في مكانه فعل ذلك ابن عمر رضى الله عنهما وبه قال إسحق ، وروى عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يتطوع الإمام في مكانه الذى يصلى فيه بالناس ، رواه أبو داود إلا أن أحمد قال لأعرف ذلك عن غير على رضى الله عنه ، انتهى . هكذا فى الشرح الكبير ، وفى البذل عن البدائع روى عن أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أنهما كانا إذا فرغا من الصلاة قاما كأنهما على الرضف ، ولأن المكث يوجب الاشتباه فلا يمكث ، ولكن يقوم ويتنحى عن ذلك المكان ثم يتنفل لما روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : أيعجز أحدكم إذا فرغ من صلاته أن يتقدم أو يتأخر ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كره للإمام أن يتنفل فى المكان الذى أم فيه ، ولأن ذلك يؤدى إلى اشتباه الأمر على الداخل فينبغى أن يتنحى إزالة للاشتباه واستكثارا من شهوده على ما روى أن مكان المصلى يشهد له على ذلك يوم القيامة ، انتهى . قلت : وما ذكر من حديث أبي هريرة هذا هو الذى تكلم عليه البخارى ، وبسط الكلام عليه الحافظ فى الفتح ١٢

(١) هذه هى الثالثة من التراجم الأربعة المذكورة فيما سبق ، وغرضه على ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر من كلامه وواضح وعلى ما اخترته فيما سبق أنها أيضا متعلقة بما سبق يعنى أن المكث المذكور سواء كان مستقبلا للقوم أو منحرفا إلى جهة ليس بواجب بل مندوب إن لم تكن له حاجة فإن كانت يجوز له الخروج من المسجد سرىما ، وذكر التخطى فى الترجمة لمزيد إفادة وهى التى... ذكرها الشيخ قدس سره من أن النهى عنه مقيد بعدم الاضطراب إليه ، وهو الظاهر بما حكاه الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال : قوله فتخطأهم عقب باب المكث هذا تنسأ على

أثبت بذلك أن النهى عن التخطى في الجمعة^(١) وغيره سواء وأن المنهى عنه ما إذا وجد بدا منه وكان في غير حاجة، وأما^(٢) عند الحاجة فلا^(٣)

أن المكث ليس بواجب بل مستحب، وأيضاً فيه إشارة إلى أن النهى عن التخطى ليس بمطلق بل مقيد بما لم يرض به الناس، انتهى. وهو مختار الحافظ إذ قال الفرض من هذه الترجمة بيان أن المكث المذكور في الباب قبله محله ما إذا لم يرض ما يحتاج معه إلى القيام، انتهى. وهكذا في المعنى وزاد فيها استفاد من الحديث فيه إباحة التخطى رقاب الناس من أجل الضرورة التي لاغنى للناس عنها كرعاف وحرقة بول أو غائط وما أشبه ذلك، انتهى ١٢.

(١) والمسألة خلافية في أن التقيد بيوم الجمعة في أحاديث النهى للاحتراز خرج مخرج الغالب كما بسطه شيخى قدس سره في البذل في باب تخطى رقاب الناس يوم الجمعة وهذا العبد الفقير إلى رحمته تعالى في الأوجز ١٢.

(٢) وفي البذل عن الطحطاوى على المراقى قال الحلبي: ينبغي أن يقيد النهى عن التخطى بما إذا وجد بداً، أما إذا لم يجد بداً فله أن يتخطى إليه للضرورة انتهى مختصراً ١٢.

(٣) زاد في تقرير مولانا محمد حسن المكي نور الله مرقده بعد ذلك: قوله يحبسنى أى عن الترقى في الدرجات انتهى. وهذا أوجه بما قلته الشراح في ذلك، قال الكرماني قوله يحبسنى أى من التوجه إلى الله، والمراد يحبسنى يوم القيامة في الموقف، وقد ثبت في بعض الروايات أنه تبر الصدقة، قال ابن بطال: فيه أن من حبس صدقة للساكين يخاف عليه أن يحبس لها يوم القيامة في الموقف انتهى. وقال الحافظ: قوله يحبسنى أى يشغلنى التفكير فيه عن التوجه والإقبال على الله تعالى، وفهم منه ابن بطال معنى آخر فقال فيه إن تأخير الصدقة يحبس صاحبها

قوله : (إن ^(١) حقا الخ)

يوم القيامة ، انتهى . واقتصر العيني والقسطلاني وغيرهما على الوجه الأول من كلام الحافظ ، ولم يتعرضوا للكلام ابن بطال ١٢ .

(١) ليس هذا القول في الأصل وزدته لأنهم أشكلوا واختلفوا في إعراب ذلك ، قال السندی أورد عليه أن «حقاً» نكرة ، وقوله «أن لا ينصرف» بمنزلة المعرفة وتكثير الاسم مع تعريف الخبر لا يجوز ، وأجيب بأنه من باب القلب ، وهذا الجواب يهدم أساس القاعدة إذ يتأتى مثله في كل مبتدأ نكرة مع تعريف الخبر فابقى لقولهم بعدم الجواز فائدة ، ثم القلب لا يقبل بلائكة فلا بد لمن يجوز ذلك من بيان نكته في القلب هنا ، وقيل : بل النكرة المخصصة كالمعرفة ، وتعقب بأنه في صحة الابتداء بها ، ولا يلزم منه أن يكون الابتداء بها صحيحا مع تعريف الخبر ، وقد صرحوا بامتناعه ، ويمكن أن يجعل اسم «إن» قوله «أن لا ينصرف» وخبره الجار والمجرور ، وهو لفظ «عليه» ويجعل «حقاً» حالا من ضمير عليه أي يرى أن عليه الانصراف عن يمينه فقط حال كونه حقا لازماً انتهى بتغير . وقال العيني «حقاً» منصوب لأنه اسم إن وقوله «أن لا ينصرف» في محل الرفع على أنه خبر إن ، والمعنى يرى أن واجبا عليه عدم الانصراف إلا عن يمينه ، والكرمانى تكلف هنا فقال أن لا ينصرف معرفة إذ تقديره عدم الانصراف فكيف وقع خبراً لأن واسمه نكرة ، ثم أجاب بأن النكرة المخصصة كالمعرفة ، أو أنه من باب القلب أي يرى أن عدم الانصراف حق عليه وهذا تعسف ، وظاهر الإعراب هو الذي ذكرته انتهى . قلت : ونصر كلام الكرمانى هكذا إن قلت إن لا ينصرف معرفة إذ تقديره عدم الانصراف صرح الزمخشري بتعريف مثله فكيف وقع خبراً لأن واسمه نكرة؟ قلت : إما لأن النكرة المخصصة كالمعرفة ، أو أنه من باب القلب ، وفي بعضها إن بغير التشديد فهي إما مخففة من الثقيلة و«حقاً» مفعول مطلق وفعله محذوف

قوله : (خضرات من بقول) فالخضرات (١) أخص من البقول فإن من البقول ما فيه خضرة فصحت الإضافة

أى قد حق حقا وأن لا ينصرف، فاعل الفعل المقدّر، وإما مصدرية انتهى. وتعقبه المعنى إذ قال: لم تصح رواية التخفيف حتى يوجه بهذا التوجيه، انتهى. ثم هذا الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث هو الرابع من التراجم الأربعة المذكورة تقدم الكلام عليها فى الأولى من هذه الأربعة ١٢

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وإليه أشار العيني إذ قال: قوله من بقول، كلمة من بيانية، ويجوز أن يكون للتبويض انتهى. وقال أيضا قوله وخضرات، يضم الحاء وفتح الضاد المعجمتين جمع خضرة، كذا هو فى رواية أبى ذر، وفى رواية غيره بفتح أوله وكسر ثانيه، وقال ابن أكتين: رويناه بفتح الحاء وكسر الضاد، وقال ابن قرقول ضبطه الأصبلى بضم الحاء وفتح الضاد، والمعروف الأول انتهى. وفى الأوجز البقل كل نبات اخضرت به الأرض قاله ابن الفارس، وقال المجد البقل ما نبت فى بزره لافى أرومة ثابتة، وقال الباجى: قال أبو حنيفة: فى جميع البقول الزكاة إلا القضب والحشيش والخطب، انتهى. وعلم منه أن لفظ البقول يتناول الأخضر وغيرها.

ثم ههنا أيضا عدة أمحات: الأول فى ذكر الإمام البخارى رضى الله عنه هذه الترجمة ههنا دون أبواب المساجد، قال الحافظ: هذه الترجمة والتى بعدها من أحكام المساجد، وأما التراجم التى قبلها فسكها من صفة الصلاة، لكن مناسبة هذه الترجمة وما بعدها لذلك من جهة أنه بنى صفة الصلاة على الصلاة فى الجماعة، ولهذا لم يفرد ما بعد كتاب الإذان بكتاب لانه ذكر فيه أحكام الإقامة ثم الإمامة ثم الصفوف ثم الجماعة ثم صفة الصلاة، فلما كان ذلك كله مرتبطا ببعضه ببعض وواقضى فضل حضور الجماعة بطريق العموم ناسب أن يورد فيه من قام به عارض كأكل

الثوم ومن لا يجب عليه ذلك كالصبيان ، ومن تدب له في حالة دون حالة كالنساء
فذكر هذه التراجم فختتم بها صفة الصلاة . انتهى والوجه عندى أن الإمام البخارى
ذكر هذه الأبواب بمنزلة مسائل شتى في أواخر أبواب الصلاة ، ولما كانت هذه
الأبواب متضمنة لمسائل عديدة من الصلاة وغيرها أفردتها بالذكر .

والبحث الثانى أن الإمام البخارى ذكر في الباب مسألتين أولاهما بقوله ما جاء في الثوم
النبيء إلخ ، وأشار بذلك عندى إلى الاختلاف في جواز أكل هذه الاشياء ، وهذه
المسألة لم تكن من باب الصلاة لكنه ذكرها تبعاً للآنية لاستنباطهما من أحاديث
الباب ولذا جمعهما في باب وأفردتهما سابق ، قال الكرماني : الثوم ونحوه
من البقولات حلال بإجماع من يعتد به وحكى تحريمها عن أهل الظاهر لأنها تمنع
من حضور الجماعة وهى عندهم فرض عين ، انتهى . وقال النووى : حكى القاضى
عباس عن أهل الظاهر تحريمها لأنها تمنع من حضور الجماعة وهى عندهم فرض
عين ، وحجة الجمهور قوله صلى الله عليه وسلم في أحاديث الباب ، كل ، فإني أناجى
من لا تناجى ، وقوله صلى الله عليه وسلم : أيها الناس ليس لى تحريم ما أحل الله ،
انتهى . قلت : وقال الحافظ استدلل بأحاديث الباب على أن صلاة الجماعة ليست
فرض عين ، قال ابن دقيق العيد : لأن اللازم من منعه أحد أمرين إما أن يكون
أكل هذه الأمور مباحاً فتكون صلاة الجماعة ليست فرض عين ، أو حراماً فتكون
الجماعة فرضاً ، وجمهور الأمة على إباحة أكلها فيلزم أن لا تكون الجماعة فرض
عين ، وتقريره أن أكل هذه جائز ومن لوازمه ترك صلاة الجماعة ، ولازم الجائز
جائز ، ونقل عن أهل الظاهر أو بعضهم تحريمها بناء على أن الجماعة فرض عين
وتقريره أن الجماعة فرض عين ولا تتم إلا بترك أكلها وما لا يتم الواجب إلا به فهو
واجب فترك أكل هذا واجب فيكون حراماً ، وكذا نقله غيره عن أهل الظاهر ،

لكن صرح ابن حزم منهم بأن أكلها حلال مع قوله : بأن الجماعة فرض عين ،
 وانفصل عن اللزوم المذكور بأن المنع من أكلها يختص بن علم بخروج الوقت
 قبل زوال الرائحة ، ونظيره أن صلاة الجمعة فرض عين بتوسطها ومع ذلك
 تقتط بالسفر ، وهو في أصله مباح لكن يحرم على من أنشأ بعد سماع النداء إلى آخر
 ما بسطه الحافظ ، وقال المعنى فيه كراهة أكل الثوم النبىء ولا يحرم ، أما الكراهة
 فلرائحته الكريهة ولذا قال « من أكل من هذه الشجرة فلا يقبضنا في مسجدنا ، وأما عدم
 الحرمة فلقوله صلى الله عليه وسلم في حديث جابر في هذا الباب « كل ، فإنى أنا جى
 من لاتأجى ، وقال ابن بطال قوله صلى الله عليه وسلم « من أكل ، بدل على إباحة
 الأكل لأنه لفظ يدل على الإباحة ، وتعقب بأن هذه الصيغة إنما تعطى الوجود
 لا الحكم لأن معناه من وجد منه الأكل وهو أعم من كونه مباحا أو غير مباح ،
 ولا حاجة إلى الاستدلال بهذه الطريق فإن حديث جابر يدل على إباحة صريحاً ،
 وكذلك حديث أبى أيوب عند الترمذى ، وفيه فقال يا رسول الله أحرام هو ؟ قال :
 لا ولكنى أكرهه من أجل ريحه ، انتهى مختصراً . وهذا كله هو المشار إليه عندى
 بقوله في الترجمة ما جاء في الثوم ، والمسألة الثانية أشار إليها في الترجمة بقوله : وقول
 النبى صلى الله عليه وسلم إلخ أيضاً خلافة ، وكان منشأ الاختلاف اختلافهم في
 المراد بقوله « مسجدنا » ، فذكره بعينه في الترجمة ، وفي الكرماتى عن النووى مذهب
 بعض العلماء أن النهى خاص بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله
 « مسجدنا » والجمهور على أنه عام لكل مسجد انتهى . ولفظ النووى في شرح
 مسلم في حديث ابن عمر رضى الله عنهما باللفظ « فلا يقربن المساجد » فيه تصريح بنهى
 من أكل الثوم ونحوه عن دخول كل مسجد ، وهذا مذهب العلماء كافة إلا ما حكاه
 القاضى عياض عن بعض العلماء أن النهى خاص في مسجد النبى صلى الله عليه وسلم لقوله

صلى الله عليه وسلم في بعض روايات مسلم « فلا يقربن مسجدا ، وحجة الجمهور . فلا يقربن المساجد ، انتهى . وقال الكرماني : قال بعضهم : انتهى لأنها من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة من أجل ملائكة الوحي والاكثر على أنه عام ، انتهى . وقال الحافظ في أول حديث الباب : حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في غزوة خيبر الحديث ، قال الداودي أي حين أراد الخروج أو حين قدم ، وتعقبه ابن التين بأن الصواب أنه قال ذلك وهو في الغزاة نفسها قال : ولا ضرورة تمنع أن يخبرهم بذلك في السفر ، قال الحافظ فكان الذي حمل الداودي في ذلك قوله في الحديث « فلا يقربن مسجدا ، لأن الظاهر أن المراد به مسجد المدينة ، فلهذا حمل الخبر على ابتداء التوجه إلى خيبر أو الرجوع إلى المدينة لكن حديث سعيد عند مسلم دال على أن القول المذكور صدر منه صلى الله عليه وسلم عقب فتح خيبر ، فعلى هذا قوله : مسجدا يريد به المكان الذي أعد ليصلي فيه مدة إقامته هناك ، أو المراد بالمسجد الجنس والإضافة إلى المسلمين أي فلا يقربن مسجد المسلمين ، ويؤيده رواية أحمد عن يحيى القطان فيه باللفظ « فلا يقربن المساجد ، ونحوه لمسلم ، وهذا يدفع قول من خص النهي بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد حكاه ابن بطال عن بعض أهل العلم ووهاه ، وفي مصنف عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء هل النهي للمسجد الحرام خاصة أو في المساجد ؟ قال لا بل في المساجد انتهى . وقال أيضا في حديث البخاري عن جابر قوله « فلا يغشانا في مسجدا ، وفي رواية الكشي عن أبي الوقت مسجدا بصيغة الجمع انتهى .

والبحث الثالث أن الإمام البخاري ذكر في الترجمة الكراث أيضا وليس له ذكر في الحديث قال الحافظ لم يقع ذكره في أحاديث الباب لكنه أشار به إلى ما وقع في بعض طرق حديث جابر كما سأذكره ، وهذا أولى من قول بعضهم

لأنه قاله على البصل ، ويحتمل أن يكون استنبط الكراث من عموم الخضرات فإنه يدخل فيها دخولا أوليا لأن رائحته أشد ، ثم قال في آخر حديث جابر : قوله يريد الثوم لم أعرف الذى فسرهُ أيضا وأظنه ابن جريج ، واختلف في سياقه عن ابن جريج ، فقد رواه مسلم من رواية يحيى القطان عن ابن جريج بلفظ « من أكل من هذه البقلة الثوم ، وقال مرة « من أكل الثوم والبصل والكراث ، ورواه أبو نعيم في المستخرج من طريق روح عن ابن جريج مثله ، وعين الذى قال ، وقال مرة ولفظه قال ابن جريج وقال عطاء في وقت آخر الثوم والبصل والكراث ، قال ولم يكن يلدنا يومئذ الثوم هكذا أخرجه ابن خزيمة ، وهذا لا ينافي التفسير المتقدم إذ لا يلزم من كونه لم يكن بأرضهم أن لا يجلب إليهم ، حتى لو امتنع هذا الحل لكانت رواية المثبت مقدمة على رواية النافى ، انتهى ، وتعقبه العيني على عادته إذ قال : والكراث إن لم يذكر صريحا في أحاديث الباب فيمكن أن تقول إنه مذكور دلالة فإن حديث جابر الذى يأتي فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات من يقول فوجد لها ريحا ، الحديث يدل على أن من جملة الخضرات التى لها ريح هو الكراث ، وهو أيضا من البقول ، لخبثته تقع المطابقة بينه وبين قوله في الترجمة والكراث ، ووجود التوافق بين التراجم والأحاديث لا يلزم أن يكون صريحا دائما يظهر ذلك بالتأمل ، وهذا التوجيه أقرب من قول هذا القائل كأنه أشار به إلى ما وقع في بعض طريق حدث جابر وقوله وهذا أولى من قول بعضهم لأنه قاله على البصل أراد به صاحب الله سبحانه فإنه قاله هكذا ، وهذا أبعد من الذى قاله ، انتهى .

والبحث الرابع أنه رضى الله عنه ذكر في الترجمة من الجوع أو غيره ، قال الحافظ لم أر التقييد بالجوع وغيره صريحا لكنه مأخوذ من كلام الصحابي في بعض

قوله : (فلا أدري هو من قول الزهري) يعنى ^(١) بذلك أنى لا أدري أنه هل هو

طرق حديث جابر وغيره ، فعند مسلم من رواية أبى الزبير عن جابر قال نهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل البصل والكراث فغلبتنا الحاجة الحديث ، وله
من رواية أبى نضرة عن أبى سعيد الخدرى فوقعنا فى هذه البقلة والناس جياع
الحديث ، انتهى . وتبعه فى ذلك العيني والقسطلانى ، وعلى هذا ففرض الترجمة
أنه إذا منع عنها فى حالة الجوع والحاجة فغيرهما بالاولى ، أو يقال إن الإمام
البخارى أشار بذلك إلى أن عموم روايات الباب لا يختص بحاجة وغيرها فتكون
الترجمة من الأصل الحسنى ، وعلى ما اختاره الشراح تكون مركبا من الأصل
الحادى عشر والثاسع عشر .

والبحث الخامس : اختلفوا فى ضمائر قوله فى حديث جابر قلت ما يعنى به
قال ما أراه الحديث ، قال القسطلانى جزم الكرماني بأن السائل عطاء والمستول
جابر ، وتبعه البرماوى والعيني ، وقال الحافظ ابن حجر أظن السائل ابن جريج والمستول
عطاء ، وفى مصنف عبد الرزاق ما يرشد إلى ذلك ، انتهى . ونص كلام الكرماني
قوله : قلت يعنى قال عطاء قلت جابر : ما يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم :
أفضيحا أم نيشا أم مطلقا ؟ فقال جابر ما أظنه صلى الله عليه وسلم يريد إلا نيشة :
حتى لا يكره دخول المسجد إن أكله فضيحا ، انتهى . وقال الحافظ : لم أقف
على تعيين القائل والمقول له . وأظن السائل ابن جريج والمستول عطاء ، وفى مصنف
عبد الرزاق ما يرشد إلى ذلك ، وجزم الكرماني بأن القائل عطاء والمستول جابر ،
وعلى هذا الضمير فى أراه للنبي صلى الله عليه وسلم وهو بضم الهاء أو أظنه ، انتهى
وقال العيني : الذى قلنا هو الأقرب والأوجه على ما لا يخفى ، وبه جزم
الكرماني ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرماني : قوله ولم يذكر ، لعله قول أحمد وكذا لفظه فلا أدري ،

ويحتمل أن يكون قول ابن وهب أو البخارى أو سعيد تعليقا . انتهى . وتعقبه الحافظ إذ قال : قوله فلا أدري هو من كلام البخارى ، ووم من روم أنه كلام أحمد بن صالح أو من فوقه ، وقد قال البيهقي الأصل أن ما كان من الحديث متصلا به فهو منه حتى يجهى البيان الواضح بأنه مدرج فيه ، انتهى . وتعقب كلامه العيني ، ثم قال الكرماني فإن قلت معنى كونه قول الزهرى أو كونه فى الحديث قلت : معناه أن الزهرى نقله مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يروه يونس للث وأبى صفوان أو مسند كباقي الحديث ، ولهذا نقله ابن وهب عن يونس عن الزهرى ، انتهى . وقال العيني قوله لا أدري ، الخ أشار بهذا الكلام إلى أن ذكر قصة القدر هل هو من قول الزهرى بأن يكون مدرجا أو هو مروى فى الحديث المذكور ، انتهى . وقال الحافظ : قوله . وأن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بقدر ، الحديث ، هذا حديث آخر وهو معطوف على الإسناد المذكور ؛ والتقدير وحدثنا سعيد بن عفير بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بقدر ، وقد تردد البخارى فيه هل هو موصول أو مرسل كما سيأتى ، انتهى .

يعنى فى كلام البخارى فى قوله ولا أدري ، ثم ههنا بحثان آخران ، الأول ما قال الحافظ إن هذا الحديث الثانى ، يعنى حديث القدر ، كان متقدما على الحديث الأول بست سنين ، لأن الأول تقدم فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما وغيره أنه وقع منه صلى الله عليه وسلم فى غزوة خيبر وكانت فى سنة سبع ، وهذا وقع فى السنة الأولى عند قدومه صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ونزوله فى بيت أبى أيوب ، ثم بسط الحافظ فى شرح قوله . قريوها إلى بعض أصحابه ، أن المراد منه أبو أيوب الأنصارى كما يدل عليه رواية مسلم وابن خزيمة وغيرهما ، انتهى .

وتبمه فى ذلك القسطلانى إذ قال قوله : (وأن النبي صلى الله عليه وسلم) لما قدم

المدينة من مكة ونزل بيت أبي أيوب (أتى بقدر) من عند أبي أيوب ، إلى آخر ما قال، لكن العلامة العيني لم يذهب إلى ذلك، وقال يحتمل أن تكون هذه قصة أخرى، فتأمل . والبحث الثاني : أن الروايات اختلفت في ذلك في القدر والبدر ، قال النووي : قوله أتى بقدر هكذا في نسخ صحيح مسلم كلها « بقدر » ووقع في البخاري وأبي داود وغيرهما من الكتب المعتمدة « بيدر » ، يائين موحدين ، قال العلماء : هذا هو الصواب ، انتهى . وقال الحافظ قوله وقال أحمد بن صالح ، مزاده أن أحمد بن صالح خالف سعيد بن عفير في هذه اللفظة فقط، وشاركه في سائر الحديث عن ابن وهب بإسناده المذكور ، وقد أخرجه البخاري في الاعتصام قال : حدثنا أحمد بن صالح فذكره بلفظ « أتى بيدر » وفيه قول ابن وهب يعني طبقا ، وكذا أخرجه أبو داود عن أحمد بن صالح لكن آخر تفسير ابن وهب المذكور فذكره بعد فراغ الحديث ، وأخرجه مسلم عن أبي الطاهر وحرمة كلاهما عن ابن وهب فقال « بقدر » ، بالقاف ، ورجح جماعة من الشراح رواية أحمد بن صالح لكون ابن وهب فسر « البدر » بالطبق ، فدل على أنه حديثه به كذلك ، وزعم بعضهم أن لفظة « بقدر » تصحيف لأنها تشع بالطبخ ، وقد ورد الإذن بأكل البقول مطبوخة بخلاف الطابق ، فظاهره أن البقول فيه كانت نيئة ؛ والذي يظهر لي أن رواية القدر أصح لما تقدم من أبي أيوب وأم أيوب جميعا فإن فيه التصريح بالطعام ، ولا تعارض بين امتناعه صلى الله عليه وسلم من أكل الثوم وغيره مطبوخا وبين إذنه لهم في أكل ذلك مطبوخا فقد حال ذلك بقوله « إني لست كأحد منكم » ، وترجم ابن خزيمة على حديث أبي أيوب ذكر ما خص الله نبيه به من ترك أكل الثوم ونحوه مطبوخا ، وقد جمع القرطبي في المفهم بين الروایتين بأن الذي كان في القدر لم ينضج حتى تضمحل رائحته فبقى في حكم النبي .

انتهى . قلت : هذا هو المرجح بل الصواب عندى فى الجمع بينهما لما فى رواية الباب كالتصريح بذلك ، فإن قوله « أنى بقدر فيه خضرات من بقول فوجد لها ريحا فسأل عنها » الحديث نص فى أن الريح كانت باقية بعد ، فلم أنها لم تصبح بعد ، وقد أخرج أبو داود عن عائشة أن آخر طعام أكله رسول الله صلى الله عليه وسلم طعام فيه بصل ، قال الشيخ فى البذل : قوله بصل أى مطبوخ أميت رانحة بالطبخ ، وهو غير داخل فى النهى مطلقا ، انتهى . قلت : وأخرج أيضا عن علي بن رضى الله عنه قال نهى عن أكل الثوم إلا مطبوخا ، ولذا قيد البخارى الترجمة بالنهى ، وأخرج مسلم فى خطبة عمر رضى الله عنه التى خطبها فى آخر أيامه « ثم إنكم أيها الناس تأكلون شجرتين البصل والثوم » ، ولقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد ريحهما من الرجل فى المسجد أمر به فأخرج إلى البقيع ، فمن أكلهما فليهما طبخا . ثم قال النووى فى حديث مسلم عن الحدرى فى قصة فى آخرها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أكل من هذه الشجرة الحثينة شيئا فلا يقربنا فى المسجد » فقال الناس حرمت حرمت ، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال « أيها الناس إنه ليس لى تحريم ما أحل الله لى ، ولكنها شجرة أكره ريحها » قال النووى فيه دليل على أن الثوم ليس بحرام ، وهو إجماع من يعتد به كما سبق ، وقد اختلف أصحابنا فى الثوم هل كان حراما على رسول الله صلى الله عليه وسلم أم كان يتركه تنزها ؟ وظاهر هذا الحديث أنه ليس بحرم عليه صلى الله عليه وسلم ، ومن قال بالتحريم يقول المراد ليس لى أن أحرم على أمى ما أحل الله لها ، انتهى . قلت : يأتى هذا التأويل مافى الحديث من لفظ « أحل الله لى » وقال أيضا فى موضع آخر « وكان صلى الله عليه وسلم يترك الثوم دائما لأنه يتوقع نجس الملائكة والوحى كل ساعة » ، اختلف أصحابنا فى حكم الثوم فى حقه صلى الله عليه وسلم .

بذلك الإسناد^(١) المذكور فيكون من الحديث أى من قول جابر أو بغير ذلك الإسناد ، فلا يكون من قول جابر ولا من هذا الحديث ، بل من كلام الزهري ، وإن كان وصل إلى الزهري بواسطة أحد من الصحابة والتابعين إلا أنه هنا من كلامه وليس من هذا الحديث .

(باب وضوء^(٢) الصبيان)

وسلم ، وكذا البصل والكراث ونحوها فقال بعض أصحابنا هي محرمة عليه والأصح عندهم أنها مكروهة كراهة تنزيهية وليست محرمة لعدم قوله صلى الله عليه وسلم : لا ، في جواب قوله لأحرام هي ؟ ومن قال بالأول يقول معنى الحديث ليس بمحرام في حقكم ، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الذى اختاره الكرماني في شرحه إذ قال معناه أن الزهري نقله مرسلًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو مستندًا بباقي الحديث كما تقدم ، في كلامه ، وهو الذى أشار إليه الحافظ في كلامه إذ قال : تردد البخاري هل هو موصول أو مرسل كما تقدم في كلامه ١٢ .

(٢) هذا الباب أيضاً عندى من مسائل شتى ، ولذا أفردته عما سبق ولذا ذكر فيه مسائل شتى من وضوئهم ومتى يجب عليهم الغسل وحضورهم الجماعة وغير ذلك ، قال العيني : الترجمة مركبة من ستة أجزاء ، انتهى . قلت : هذا إذا عدا متى يجب عليهم الغسل والطهور واحداً والظاهر أنهما اثنان فتكون الترجمة مركبة من سبعة أجزاء ، قالوا والطهور من عطف العام على الخاص ، والظاهر أن المراد منه هنا الوضوء لتقابله بالغسل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله : المقصود من هذا الباب أمران وهما أن الصبي يصح منه الأمور المذكورة حين يعقل ويصير مميزاً قبل البلوغ وتجب بعد البلوغ لا قبله ، انتهى ١٢٠ .

أنه ثابت^(١) سنة وإن لم يكن واجبا عليهم ، والحجة عليه قوله . فقامت وتوضأت ، وغير ذلك (ومنى يجب^(٢) عليهم الغسل والطهور) والحجة عليه قوله . على كل محتمل ، (وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز) أورده دفعا لما يترجم

(١) قال الزين بن المنير : لم ينص على حكمه لانه لو عبر بالنصب لاقتضى صحة صلاة الصبي بغير وضوء ؛ ولو عبر بالوجوب لاقتضى أن الصبي يعاقب على تركه كما هو حد الواجب ، فأتى بعبارة سالمة من ذلك ولم يذكر الغسل لدور موجه من الصبي بخلاف الوضوء ، كذا في الفتح ، وتبعه العيني وتمتبه السندی إذ قال قوله باب وضوء الصبيان ، لابد من تقدير لمسألة فيمكن أن يقال أى أنه صحيح تصح به الصلاة ، أو أن له أصلا في السنة حيث كان موجودا في وقته صلى الله عليه وسلم وفي حضرته ولو قدرنا أنه واجب بمعنى أنه لا تصح الصلاة بدونه لا بمعنى ما يعاقب على تركه كوجوب الوضوء في حق البالغ للصلاة النافلة ، أو قدرنا أنه مندوب بمعنى أنه إذا توضأ وصل يحصل له الثواب ، وإن تركه مع ترك الصلاة فلا عقاب ، لا بمعنى أنه تصح الصلاة بدونه لكان صحيحا إلا أن أحاديث الباب لا تدل عليه ، وبهذا علم أن ما قاله ابن المنير لم ينص على حكمه إلا أن لا يخلو عن نظر ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : ليس في أحاديث الباب تعيين وقت الإيجاب إلا في حديث أبي سعيد أى قوله . واجب على كل محتمل ، فإن مفهومه أن غسل الجمعة لا يجب على غير المحتمل فيؤخذ منه أن الاحتلام شرط لوجوب الغسل ، وأما ما رواه أبو داود والترمذي وصححه وكذا ابن خزيمة والحاكم من طريق عبد الملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده مرفوعاً . علوا الصبي الصلاة ابن سبيع وأضر به عليها ابن عمر ، وهو إن اقتضى تعيين وقت الوضوء لتوقف الصلاة عليه فلم يقل بظاهره إلا بعض أهل العلم قالوا تجب الصلاة على الصبي للأمر بضربه على تركها وهذه صفة الوجوب ، وبه قال أحد في رواية ، وحكى البديهي أن الشافعي أوما

من قوله صلى الله عليه وسلم : « جنبوا مساجدكم الصبيان والمجانين ، الحديث » (١) أن الصبيان لا يجوز لهم حضور المسجد والمصلى وغيرهما بأن حضورهم لا بأس فيه إذا وقع الأمن من التلويح ، والحجة عليه (٢) الرواية الأولى والرابعة والخامسة

إليه ، وذهب الجمهور إلى أنها لا تجب عليه إلا بالبلوغ ، وقالوا : الأمر بضربه للتدريب ، ويجوز اليهم قى بأنه منسوخ بحديث « رفع القلم عن ثلاث الصبي حتى يحتلم ، لأن الرفع يستدعى سبق وضع ، انتهى . وفي المغنى : قال القاضي يجب على ولي الصبي أن يعلمه الطهارة والصلاة إذا بلغ سبع سنين وبأمره بها ويلزمه أن يؤدبه عليها إذا بلغ عشر سنين للحديث المذكور ، وهذا التأديب الم شروع في حق الصبي تفرينه على الصلاة كي يألفها ويمتادها ولا يتركها عند البلوغ وليست بواجبة عليه في ظاهر المذهب ، ومن أصحنا من قال : تجب عليه لهذا الحديث فإن العقوبة لا تشرع إلا لترك واجب ولأن أحد نقل عنه في ابن أربع عشرة إذا ترك الصلاة بعيد ، ولعل أحد رحمه الله أمره بذلك على طريق الاحتياط ، فإن الحديث قد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ، الحديث وهذا التأديب للتحريم كالضرب على تعلم الخط والقرآن والصناعة ، انتهى ١٢ .

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث وائلة بن الاسقع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراركم وبيعكم ، الحديث » ، وعنه في كنى العمال : وفيه أيضاً رواية عدطب في كرى عن مكحول عن وائلة وأبي الدرداء . وأبى أمامة وينعوه رواية عبد الرزاق عن مكحول عن معاذ ، ورواية عبد الرزاق عن أبى هريرة ومكحول مرسلان بافظ « جنبوا مساجدكم الصبيان والمجانين » ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله وجوز حضورهم الجرح عطفاً على قوله وجوز الصبيان وكذا قوله وصفهم ، ثم أورد في الباب سبعة أحاديث أولها حديث ابن عباس في الصلاة

على القبر والقرض منه صلاة ابن عباس معهم ولم يكن إذ ذاك بالغاً ، فأنبأ حديث
أبي سعيد ، وتقدم ترجمه لإيراده في الباب ، يعنى وجوب الفصل على المحتلم ، وثالثها
حديث ابن عباس في ميتة في بيت ميمونة وفيه وضوؤه وصلاؤه مع النبي صلى
الله عليه وسلم ، وتقريره له على ذلك . رابعها حديث أنس في صف اليتيم معه
خلف النبي صلى الله عليه وسلم ، ومطابقتها لترجمة من جهة أن اليتيم دال على الصبا
إذا لا يتم بعد الاحتلام ، وقد أقره صلى الله عليه وسلم على ذلك ، خامسها حديث
ابن عباس في مجيء إلى منى ومروره بين يدي بعض الصفوف ودخوله معهم
وتقريره صلى الله عليه وسلم ، وقال فيه : إنه ناهر الاحتلام ، أى قاربه . سادسها
حديث عائشة في تأخير العشاء حتى قال عمر رضى الله عنه نام النساء والصبيان ،
قال ابن رشيد : فهم من البخارى أن النساء والصبيان الذين ناموا كانوا حضوراً
والمسجد ، وليس الحديث صريحاً في ذلك إذ يحتمل أنهم ناموا في البيوت ،
لكن الصبيان جمع على باللام فيعم من كان منهم مع أمه أو غيرها في البيوت ومن
كان مع أمه المسجد ، وقد أورد المصنف في الباب الذى يليه حديث أبي قتادة
رفعه : إني لأقوم إلى الصلاة ، الحديث ، وفيه : فأسمع بكاء الصبي فأنهز في صلاتي
كرامة أن أشق على أمه ، والظاهر أن الصبي كان مع أمه في المسجد ، واحتمال
أنها كانت تركته نائماً في بيتها وحضرت الصلاة فاستيقظ في غيبتها فبكى بعيد ،
ثم ختم الباب بحديث ابن عباس في شهوده صلاة العبد مع النبي صلى الله عليه وسلم ،
وقد صرح فيه بأنه كان صغيراً ، وسيأتى في كتاب العبد ، وترجم له هناك باب
خروج الصبيان إلى المصل ، انتهى مختصراً . وعلم من ذلك أن ما أفاده الشيخ
قدس سره في قوله والحجة عليه الرواية الأولى إلى آخر ما أفاده واضح لا خفاء
في شيء من ذلك إلا السادسة ففيها نوع خفاء كما تقدم من كلام الحافظ وابن رشيد ،

والسادة^(١) ، وكل ذلك بين بأدنى تفكير .

وسبأني شيء من البسط في ذلك، وبسط العيني في تفاصيل مناسبة هذه الأحاديث بالترجمة ، إذ قال بعد الحديث الأول مطابقتها للجزء الأول من الترجمة وهو وضوء الصبيان ، وللجزء الثالث وهو حضور الجماعة ، وللجزء السادس وهو صفوفهم ، وقال في الحديث الثاني مطابقتها للجزء الثاني من الترجمة وهو قوله : متى يجب عليهم الفسل ؟ وقال في الثالث مطابقتها للجزء الأول فإن فيه وضوء ابن عباس ، وقال في الرابع : مطابقتها وقوله واليقيم معى إذ لا يتم بعد الاحتلام ، وقال في الخامس : مطابقتها للجزء الثالث أى حضور الصبيان الجماعة ، والسادس أى صفوفهم ، وسبأني قريبا ما قال في الحديث السادس ، وقال في السابع : مطابقتها للجزء الأول من الترجمة ، انتهى . قلت : بل مطابقتها بالجزء الرابع وهو حضور العبدین أوضح ١٢ .

(١) قد عرفت فيما سبق أنهم اختلفوا في بيان المطابقة في السادسة ، وتقدم كلام ابن رشيد والحافظ في ذلك ، وقال الكرماني في هذا الحديث : فإن قلت أين محل التعلق بالترجمة ؟ قلت : لفظ الصبيان لأن المراد منهم إما الحاضرون في المسجد الصلاة الجماعة وإما الغائبون ، وعلى التقديرين فالقصور حاصل ، انتهى . وتعقبه العيني إذ قال : قلت على تقدير كونهم غائبين لا يحصل المقصود ، وقال ابن رشيد ليس الحديث صريحا في ذلك يعنى في كونهم حاضرين في المسجد إذ يحتمل أنهم قاموا في البيوت ، انتهى . وانظروا من كلام عمر رضى الله عنه أنه شاهد النساء اللاتي حضرن في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهن وصبيانهم معهن وكونهن في بيوتهن وصبيانهم معهن احتمال بعيد ، ولولا فهم البخاري أنهم مع صبيانهم كن حاضرا في المسجد لما ذكر هذا الحديث في هذا الباب الذى من أجزاء ترجمته ، وحضورهم أى حضور الصبيان ، انتهى . وبذلك جزم

(وصفهم) أى وهذا باب فى بيانه صفوفهم كيف (١) ، والحجة عليه قوله : نصفت عليه أنا واليتم ، وقول ابن عباس دخلت فى الصف .

القسطلان إذ قال : وعطائقة الترجمة ظاهرة من قوله قد نام النساء والصبيان الحاضرون ، انتهى ١٢ .

(١) وعلى هذا لا يرد على الإمام البخارى ما أورده الحافظ كاسى فى كلامه وما قال الشيخ قدس سره ، والحجة قوله فصفت عليه أى على الحصر تميز بالمعنى للحديث الرابع حديث أنس ، وقال الحافظ : استشكل قوله فى الترجمة وصفهم لأنه يقتضى أن يكون الصبيان صفوف محصم ، وليس فى الباب ما يدل على ذلك ، وأجيب بأن المراد بصفوفهم وقوفهم فى الصف مع غيرهم وقفه ذلك هل يخرج من وقف معه الضمى فى الصف عن أن يكون فرداً حتى يسلم من بطلان صلاته عند من يمنعه أو كراهته ، وظاهر حديث أنس يقتضى الأخير فهو حجة على من منع ذلك من الحنابلة مطلقاً ، وقد نص أحمد على أنه يجوز فى النفل دون الفرض وفيه ما فيه ، انتهى . وتوضيح كلام الحافظ أن من صلى خلف الصف وحده تبطل صلاته عند الحنابلة كما تقدمت المسألة فى أبواب الصفوف فروعها مفصلاً ، ففرض الترجمة عند الحافظ الإشارة إلى أن قيام الضمى معه يخرج عن أن يكون فرداً ، والمخالفة خلافة عند الحنابلة ، قال الموفق : إن كان مع الإمام رجل وصبي وامرأة وكانوا فى تطوع قاما خلف الإمام والمرأة خلفهما كما روى أنس يعنى حديث الباب وإن كانت فرضاً جعل الرجل عن يمنعه والقلام عن إيساره كما فعل ابن مسعود ، وعطيفة ، والأسود ، ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك ، رواه أبو داود ، وإن وقفنا جميعاً عن يمنعه فلا بأس ، وإن وقفنا وراءه فببوى الأثرم أن أحدنا وقف فى هذه المسألة ، وقال ما أدرى ، فذكره حديث أنس فقال ذلك فى التطوع ، واختلف أصحابنا فيه

فقال بعضهم لا يصح لأن الصبي لا يصلح إماماً للرجال في الفرض فلم يضافهم
كالمرأة، وقال ابن عقيل: يصح لأنه يصح أن يضاف الرجل في النفل فصح في
الفرض، انتهى. وقال أيضاً في موضع آخر فإن كان أحد المأمومين صدياً وكانت
الصلاة تطوعاً جمعهما خلفه لخبر أنس يعني حديث الباب وإن كانت فرضاً جعل
الرجل عن يمينه والفلان عن يساره وإن جمعهما جميعاً عن يمينه جاز، وإن
أوقفهما خلفه فقال بعض أصحابنا: لا يصح لأنه لا يؤمّه فلم يضافه كالمرأة، ويحتل
أن يصح لأنه بمنزلة المتنفل والمتنفل يصح أن يضاف المفترض كذا معنا، انتهى. وأشار
شارح الكبير إلى الاختلاف بينهم في الصورة الأولى أيضاً إذ قال فإن كان أحدهما
صدياً فذلك في أصح الروايتين إن كانت الصلاة تطوعاً وإن كانت فرضاً فذكر
ما تقدم عن الموفق فعلم منه أن في التطوع أيضاً عندهم روايتين، والأوجه عند
هذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمته تعالى أن الإمام البخاري أشار بقوله «وصفوفهم»
إلى مسألة أخرى خلافية شديدة وهي التي أشار إليها الشيخ قدس سره بقوله كيف
صفوفهم فإنهم اختلفوا في الصبيان هل يجعل لهم صفوف مستقلة أو يدخلون في
صفوف الرجال؟ قال الشمراني: ومن ذلك أي اختلاف الأئمة قول الشافعي أنه
إذا حضر رجال وصبيان وخنائ ونساء يقف خلف الإمام الرجال ثم الصبيان
ثم الخنائ ثم النساء، مع قول مالك وبعض أصحاب الشافعي أن يقف بين كل
رجلين صبي ليتعلم الصلاة منهم، انتهى. وقال الدردير: صبي يعقل القربة كالبالغ
فيقف عن يمينه ومع غيره خلفه فإن لم يعقل القربة ترك يقف حيث يشاء، انتهى.
وبالاول قال الجمهور، قال الموفق: إن اجتمع رجال وصبيان وخنائ ونساء
تقدم الرجال ثم الصبيان ثم الخنائ ثم النساء، لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى
فصف الرجال ثم صف خلفه الفتيان، رواه أبو داود، انتهى قلت أخرجه

قوله : (لولا مكانى منه) أى من ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم إلخ ،
وفيه دلالة على أن الصبيان لم يكونوا يحضرون إلا قليلا .

أبو داود من أبى مالك الأشعرى محتصراً ، وأخرجه أحد في مستندة مفصلاً ،
وبسط طرقة الزيلعى في نصب الراية ، وبذلك قالت الحنفية ، قال صاحب الهداية :
يصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام : ليلبنى منكم أولو الأحلام
والنهي ، انتهى . وفى الدر المختار : ويصف الرجال ثم الصبيان ظاهره تعدد ،
فلو واحد أدخل الصف قال ابن عابدين ذكره في البحر بحثاً قال : وكذا لو كان
المقتضى رجلاً وصيياً يصفهما خلفه لحديث أنس وهذا بخلاف المرأة الواحدة فإنها
تأخر مطلقاً كالتعددات للحديث المذكور ، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر فى الضمير ، وبذلك جزم العيني إذ قال : قوله منه أى
من النبي صلى الله عليه وسلم ، يعنى لولا قربى ومنزلى من صلى الله عليه وسلم
ما شهدته ، وقوله من صفه من كلام الراوى وكلمة من للتعليل ، انتهى . وتبعه
القسطلانى إذ قال أى ولولا قربى منه عليه الصلاة والسلام ما شهدته ، قال الراوى :
يعنى من صفه ، انتهى . ويشكل عليه ما سياتى فى أبواب العيد فى باب العلم الذى
بالمصلى بلفظه ، ولولا مكانى من الصغر ما شهدته ، قال الحافظ فى شرحه : هذا
مفسراً للبراد من قوله فى باب وضوء الصبيان ولولا مكانى منه ما شهدته ،
فدل هذا على أن الضمير فى قوله منه يعود على غير مذكور وهو الصغر ، ومشى
بعضهم على ظاهر ذلك السياق فقال : إن الضمير يعود على النبي صلى الله عليه وسلم
والمعنى لولا منزلى من النبي صلى الله عليه وسلم ما شهدته وهو متجه لكن هذا
السياق يخالفه ، وفيه نظر لأن الغالب أن الصغر فى مثل هذا يكون مانعاً لا مقتضياً
فلعل فيه تقدماً وتأخيراً ويكون قوله من الصغر متعلقاً بما بعده فيكون المعنى :
لولا منزلى من النبي صلى الله عليه وسلم ما حضرت لأجل صغرى ، ويمكن حله

(باب (١) خروج النساء إلى المساجد بالليل والغسل)

على ظاهره وأراد بشهوده ما وقع من وعظه للنساء لأن الصغر يقتضى أن يغتفر له الحضور ممن بخلاف الكبير ، وقال ابن بطال : خروج الصبيان المصلى إنما هو إذا كان الصبي ممن يضبط نفسه عن اللعب ويعقل الصلاة ، ويتحفظ عما يفسدها ، ألا ترى إلى ضبط ابن عباس القصة ، وفيه نظر لأن مشروعية إخراج الصبيان إلى المصلى إنما هو للتبرك وإظهار شعائر الإسلام بكثرة من يحضر معهم ، ولذلك شرع للحيض فهو شامل لمن تقع منهم الصلاة أولا ، وعلى هذا إنما يحتاج أن يكون مع الصبيان من يضبطهم عما ذكر من اللعب ونحوه ، انتهى .

والأوجه ما قاله ابن بطال لروايات جنبا مساجدكم ، المتقدمة ، ومن كان مع الصبيان كيف يضبطهم عند اشتغاله في الصلاة ؟ وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله فيه دلالة إلخ . وشرح العيني الحديث الثاني الآتي في باب العلم بالمصلى بقوله : فيه تقديم وتأخير وحذف تقديره لولا مكانى من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أشهده لأجل الصغر وكلمة ومن ، للتعليل ، والحديث المذكور هناك يؤيد هذا المعنى ، وهو قوله : لولا مكانى منه ماشهدته أى لولا مكانى من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حضرته ، أى العيد ، وفسر الراوى هناك علة عدم الحضور بقوله يعنى من صغره ، فالصغر علة لعدم الحضور ، ولكن قرب ابن عباس منه صلى الله عليه وسلم ومكانه عنده كان سببا لحضوره ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذ قال فى شرح حديث العيد : قوله لولا مكانى من الصغر أى لولا مكانى منه صلى الله عليه وسلم لأجل الصغر ما شهدته ، انتهى ١٢ .

(١) قال العيني : لما كان في هذا الباب خلاف بين الأئمة لم يجزم البخارى بنفى ولا إثبات ، انتهى . قلت : تقييد الإمام البخارى الترجمة بالليل والغسل يشير إلى أنه

فيه (١) دلالة على أن جواز خروجهن مقيد بعدم الفتنة كيف ما كان فلما كان

أشار بالترجمة إلى جواز خروجهن بهذا القيد ، ولذا قالت عامة الشراح إن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن المطلق من الروايات في هذا الباب مقيد بذلك القيد الذى فى الترجمة ، واستنبط منه الشيخ قيد عدم الفتنة كما ترى ١٢ .

(١) ما استنبط الشيخ قدس سره من كلام الإمام البخارى لطيف جدا وموافق لما اختاره جمهور الفقهاء من المنع عن خروجهن فى هذا الزمان مطلقا لما نشأه من الفتن الشبهة ، قال الحافظ : أورد الإمام البخارى فى هذا الباب ستة أحاديث تقدم الكلام عليها إلا الثانى والآخر ، وبعضها مطلق فى الزمان وبعضها مقيد بالليل والنفس ، فحمل المطلق فى الترجمة على المقيد ، وللفقهاء فى ذلك تفاصيل ستأتى الإشارة إلى بعضها ، ثم قال بعد بسط الكلام على تخريج روايات الباب وذكر الروايات المطلقة فى الخروج قال ابن دقيق العيد : هذا الحديث عام فى النساء إلا أن الفقهاء خصوه بشروط ، منها : أن لا تطيب وهو فى بعض الروايات وليخرجن تفلات أخرجهما أبو داود وابن خزيمة وغيرهما من حديث أبى هريرة ، ولمسلم من حديث زينب امرأة ابن مسعود إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيبا ، قال ويلحق بالطيب ما فى معناه لأن سبب المنع منه ما فيه من تحريك داعية الشهوة كحسنى اللبس والحلى الذى يظهر والزينة الفاخرة وكذا الاختلاط بالرجال ، وفرق كثير من الفقهاء المالكية وغيرهم بين الشاب وغيره ، وفيه نظر إلا أن أخذ الخوف عليها من جهتها لأنها إذا عريت عما ذكر وكانت مستقرة حصل الأمن عليها ولا سيما إذا كان بالليل ، وقد ورد فى بعض طرق هذا الحديث وغيره ما يدل على أن صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها فى المسجد كما فى حديث ابن عمر « لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتن خير لهن » أخرجه أبو داود وصححه ، ابن خزيمة ، والاحمد والطبرانى من حديث أم حميد الساعدية أنها جاءت إلى رسول الله

الغسل والليل سبعين لارتفاع الفتة وسياً لسد بابهما جاز خروجهن فهما فإذا

صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إني أحب الصلاة معك ، قال : عذت
وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك ، وصلاتك في حجرتك خير
لك من صلاتك في دارك ، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك ،
وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجد الجماعة ، وإسناد أحمد حسن ،
وله شاهد من حديث ابن مسعود رضى الله عنه عند أبي داود ، ووجه كون صلاتها
في الإخفاء أفضل لتحقيق الأمن فيه من الفتنة ، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث
النساء من التبرج والزينة ، ومن ثم قالت عائشة ما قالت إلى آخر ما بسطه ، وقال
الموفق : يباح لمن حضور الجماعة ، لأن النساء كن يصلين مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، وصلاتها في بيتها خير لها وأفضل لما روى ابن عمر رضى الله عنهما
قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتن خير لهن ،
رواه أبو داود ، وقال عليه الصلاة والسلام : صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها
في حجرتها ، الحديث رواه أبو داود ، انتهى . وقال ابن العربي في شرح الترمذى
بعد ذكر روايات الباب : الأصل في الشرع جواز خروج النساء ، والأحاديث في
ذلك مشهورة . وإذا خرجت إلى المسجد فلتخرج متبذلة تفلح كما جاء في الآثار
وأصل التفل النتن ، يقال امرأة تفلح حتى لا يتعاق بهن نفس ، ورأت عائشة وابن
مسعود في جماعة أن يمنع النساء المساجد وأن يلزم من قهر بيوتن ، وروى عنهما
: صلاة المرأة في بيتها خير لها من صلاتها في دارها ، الحديث ، وزاد أبو هريرة
وصلاتها في مخدعها خير لها من صلاتها في بيتها ، وهذا كله في المسألة قولان :
الأول قال مالك لا يمنع النساء المساجد . ويخرجن للعبد المتجاللات وروى السقيا
ولا تكثر الشابة الخروج ، وقال مرة أخرى تكون المتجاله كالشابة . قلت :
والمتجاله المسنة : والقول الثاني قال الثوري يكره لها الخروج عن بيتها ، وكذلك

كاتبنا سيدين للفتنة كما نشاهده في زماننا لم يحز الحضور فيها أيضا .

قال ابن مسعود: المرأة عورة فإذا خرجت استشرف لها الشيطان، وبه قال أبو حنيفة وابن المبارك، وفرق أبو يوسف بين الشابة والمتجالة وهو حسن، انتهى مختصراً . وقال الميمني . للعلماء فيه أقوال وتفصيل، قال صاحب الهداية : يكره لمن حضور الجماعات، قالت الشراح يعنى الشواب منهن، وقوله الجماعات، يتناول الجمع والاعياد والكسوف وغيرها، وعن الشافعى : يباح لمن الخروج، قال أصحابنا لأن في خروجهن خوف الفتنة، وهو سبب للحرام، وما يفضى إلى الحرام فهو حرام، فعلى هذا قولهم يكره، مرادهم يحرم لاسيما في هذا الزمان لشبوع الفساد في أهله، ثم قال في حديث ابن عمر: إذا استأذنكم نساءكم، الحديث وذلك إذا لم يخف الفتنة عليها ولاها، وقد كان هو الأغلب في ذلك الزمان بخلاف زماننا هذا فإن الفساد فيه فاش، والمفسدون كثيرون، وحديث عائشة يدل على ذلك، وعن مالك أن هذا الحديث ونحوه محمول على المجاز، وقال النووي : ليس للمرأة خير من بيتها وإن كانت عجوزاً، وقال ابن مسعود المرأة عورة وأقرب ما تكون إلى الله في قعر بيتها، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقوم بحصب النساء يوم الجمعة يخرجهن من المسجد، وقال أبو عمرو الشيباني : سمعت ابن مسعود حلف فبانغ في اليمين ما صلت امرأة صلاة أحب إلى الله تعالى من صلاتها في بيتها إلا في حجة أو عمرة، إلا امرأة قد يئست من البعولة، وكان إبراهيم يمنع نساءه الجمعة والجماعة، وسئل الحسن البصرى عن امرأة حلفت إن خرج زوجها من السجن أن تصلى في كل مسجد تجمع فيه الصلاة بالبصرة ركعتين، فقال الحسن تصلى في مسجد قومها لأنها لا تطيق ذلك، لو أدركها عمر رضى الله عنه لأوجع رأسها، انتهى . وقال الشيخ قدس سره في البذل : قال ابن حجر وقضية كلام النووي في تحقيقه والركنكى في أحكام المساجد أنه حيث كان في خروجهن اختلاط بالرجال في المسجد

قوله (ولا يصلى يومئذ إلا بالمدينة) الحصر^(١) إضافي بنسبة أطراف المدينة

أو طريقه أو قويت خفية الفتنة عليهن وتزيهن وتبرجن حرم عليهن الخروج .
وعلى الحبل الإذن لمن ، ووجب على الإمام أو نائبه منعن عن ذلك ، قال في
شرح النقاية للاباس : وكحضور المرأة الشابة كل جماعة فإنه يكره لحوف الفتنة
وكحضور العجوز الظهر والعصر وهذا عند أبي حنيفة ، وقالوا تحضر العجوز الجماعة
في الصلوات كلها ، والفتوى اليوم على الكراهة في الصلوات كلها لظهور الفساد اهـ ،
وقصة الزبير رضى الله عنه مع زوجته عائكة بنت زيد معروفة ذكرها الحافظ
في الإصابة مختصراً ، أن عمر رضى الله عنه لما خطبها شرطت عليه أن لا يضربها
ولا يمنعا من الحق ولا من الصلاة في المسجد النبوى ، ثم نكحت الزبير رضى الله
عنه بعد شهادة عمر رضى الله عنه ، فتحبل عليها أن كمن لها لما خرجت إلى صلاة
العشاء ، فلما مرت به ضرب على عجزيتها ، فلما رجعت قالت : إنا لله ، فسد الناس ، فلم
تخرج بعد ، وأخرج ابن مندة أنها كانت تحت عمر رضى الله عنه فكانت تكثر
الاختلاف إلى المسجد النبوى ، وكان عمر رضى الله عنه يكره ذلك ، فقبل لها في ذلك
فقالت : ما كنت بتاركة إلا أن يمنعى ، فكأنه كره أن يمنعا فتزوجها رجل بعد عمر
فكان يمنعا ، قلت : من هو ؟ قال : الزبير بن العوام ، انتهى . وذكر القصة ابن رسلان
في شرح أبي داود وزاد فسألها الزبير لم لا تخرجين إلى المسجد ؟ قالت : كنا نخرج
حين كان الناس ناساً انتهى ١٢ .

(١) وأجاب عنه الحافظ في الفتح بأن المراد أنها لا تصلى بالهيئة المخصوصة
وهي الجماعة إلا بالمدينة . وبه صرح الداودى لأن من كان بمكة من المستضعفين لم
يكونوا يصلون إلا أسراً ، وأما غير مكة والمدينة من البلاد فلم يكن الإسلام دخلها انتهى .
وبذلك أحاب عنه العيون ومنها القسطلاني وغيره ، ويؤيد ذلك التوجيه ما في حديث

وجوانها ، فلا يعترض بمسلى مكة والحجشة .

عائشة هذا في «باب فضل العشاء» وذلك قبل أن يفشو الإسلام ، قال القسطلاني
 أى يظهر في غير المدينة وإنما ظهر في غيرها بعد فتح مكة انتهى . والأوجه عندي
 أن هذا تفسير من الراوى لقوله صلى الله عليه وسلم : «ليس أحد من أهل الأرض
 يصلى هذه الصلاة غيركم» ففسر الراوى قوله «غيركم» ، بغير أهل المدينة ، وعزاه
 العيني إلى الزهري إذ قال : وقال ابن شهاب ولا يصلى يومئذ إلا بالمدينة ، وعلى
 هذا فهو تفسير من الزهري لقوله صلى الله عليه وسلم «غيركم» ، والأوجه عندي
 أن المراد بقوله صلى الله عليه وسلم «غيركم» غير المسلمين ، فالحديث دليل لمن قال
 إن العشاء خصيصا لهذه الأمة ، ويؤيد ذلك ما تقدم في باب فضل العشاء من حديث
 أبي موسى الأشعري في نحو هذا الحديث «أبشروا : إن من نعمة الله عليكم أنه
 ليس أحد من الناس يصلى هذه الساعة غيركم» ، أو قال «ما صلى هذه الساعة أحد
 غيركم» وأخرج أبو داود عن معاذ بن جبل قوله صلى الله عليه وسلم «اعتصموا بهذه
 الصلاة فإنكم قد فضأنتم بها على سائر الأمم» ، ولم تصلها أمة قبلكم ، قال الشيخ في
 البذل : أخرجه ابن أبي شيبه والبيهقي ، وأخرج الطحاوي عن عائشة أن آدم عليه
 السلام لما تيب عليه عند الفجر صلى ركعتين فصارت الصبح ، وفدى اسحق عند
 الظهر فصلى أربع ركعات فصارت الظهر ، وبعث عزيز فقيل له كم لبثت ؟ فقال يوما
 فرأى الشمس ، فقال أو يمض يوم ، وصلى أربع ركعات فصارت العصر ، وغفر
 لداود عند المغرب فقام فصلى أربع ركعات جهد في الثالثة أى تعب فيها عن الإتيان
 بالرابعة لشدة ما حصل له من البكاء على ما اقترفه بما هو خلاف الأولى ، فصارت
 المغرب ثلاثا ، وأول من صلى العشاء الآخرة نبينا صلى الله عليه وسلم ، انتهى وقال الشيخ
 أيضا في حديث ابن عباس في إمامة جبرئيل وفي آخره ، هذا وقت الأنبياء من
 قبلكم ، قال الحافظ ابن حجر : هذا وقت الأنبياء باعتبار التوزيع عليهم بالنسبة

قوله (إذا استأذنتكم^(١) نساؤكم بالليل إلى المسجد) فيه إشارة إلى ما قدمنا أن الأمر بالإجازة مشروط بالأمن^(٢) عن الفتنة فلو خيفت ليلاً أو نهاراً ، لم تجز الإجازة .

لغير العشاء إذ مجموع هذه الخمس من خصوصياتنا ، وأما بالنسبة إليهم فكان ما عدا العشاء مفرقاً فيهم ، انتهى . وعلى هذا فلا يرد إيراد على لفظ الحديث حتى يحتاج إلى الجواب ، وقوله ولا يصلح يومئذ إلا بالمدينة تفسير من الزهري على ما حكاه العيني فيوجه كلامه بما تقدم في كلام الشيخ والحافظ وغيرهما ١٢ .

(١) ذكر مولانا الشيخ حسين على في تقريره فهم منه أنه لم يكن المتعارف خروجهم ، وفهم أيضاً أنه لا يجوز لمن الخروج إلا بالإذن انتهى . وبذلك جزم النووي ، قال الحافظ : قال النووي : استدله على أن المرأة لا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه لتوجه الأمر إلى الأزواج بالإذن ، وتعقبه ابن دقيق العيد بأنه إن أخذ من المقصود فهو مفهوم لقب وهو ضعيف لكنه يتقوى بأن يقال : إن منع الرجال نساءهم أمر مقرر وإنما علق الحكم بالمساجد لبيان محل الجواز فيبقى ما عداه على المنع ، وفيه إشارة إلى أن الإذن المذكور لغير الوجوب لأنه لو كان واجباً لالتقى معنى الاستئذان لأن ذلك إنما يتحقق إذا كان المستأذن مخيراً في الإجازة أو الرد ، انتهى ١٢ .

(٢) وبذلك جزم الحافظ إذ قال : ولا يخفى أن محمل ذلك إذا أمنت المقدمة منهم وعليهم ، انتهى . وقال العيني : وذلك إذا لم يخف الفتنة عليها ولاها وقد كان هو الأغلب في ذلك الزمان ، بخلاف زماننا هذا فإن الفساد فيه فاش : والمفسدون كثيرون ، وحديث عائشة رضي الله عنها الذي يأتي يدل على هذا ، وقال أيضاً بعد ذكر قبائح نساء زمانه لو شاهدت عائشة رضي الله عنها ما أحدثت نساء هذا الزمان من البدع والمنكرات لكانت أشد إنكاراً ، وليس بين قولها وبين

(باب صلاة النساء خلف الرجال)

يعنى بذلك أن مقامهن خلف مقام الرجال ، ودلالة (١) الرواية على الترجمة في لفظ قبل أن يدركن ، فإن انصراف النساء قبل أن يدركن الرجال لا يمكن

وفاء النبي صلى الله عليه وسلم لإمدة يسيرة ، على أن نساء ذلك الزمان ما أحدثن جزءاً من ألف جزء مما أحدثت نساء هذا الزمان ، انتهى . قلت : وإذا كان ذلك في زمن العلامة العيني المتوفى في سنة خمس وخمسين وثمانمائة فإذا ترى في زماننا هذا المملوء بالشُرور والفساد ؟ وسيأتى في البخارى في كتاب الفتن باب : لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه ، وحكاه أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد البخارى فيه حديث أم سلمة في مكث الرجال بعد النساء ، ومطابقته للترجمة من جهة أن صف النساء لو كان أمام الرجال أو بعضهم للزم من انصرافهن قبلهم أن يتخطينهم وذلك منى عنه ، ثم أورد حديث أنس في صلاة أم سليم خلفه وهو ظاهر فيما ترجم له ، انتهى . وقال العيني : غرض الترجمة بيان أن صلاة النساء خلف صفوف الرجال لأن مبنى أمرهن على السر وتأخرهن من الرجال أسرطن ، ثم قال في مطابقة حديث أم سلمة : مطابقته من حيث أن صف النساء لو كان أمام الرجال أو بعضهم للزم من انصرافهن قبلهم أن يتخطينهم ، وذلك منى عنه ، قال هذا على مذهبهم ، وأما على مذهب الحنفية إذا تقدم صف من النساء على صف الرجال يفسد ذلك صلاة هؤلاء الصف يتأمله كما علم من مذهبهم في حكم المحاذاة . انتهى . قلت : وعلى هذا يكون الباب من الأصل الحادى والأربعين إشارة إلى ما ورد ، أخرجه من حيث أخرجه الله ، قال الزيلعى : حديث غريب مرفوعاً ، وهو في مصنف عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود ، وتبعه الحافظ في

إلا ومن خلفهم ، فلو كن متقدمات أو متوسطات لم يتصور ذلك .

الدراية فقال : لم أجده مرفوعا ، وهو عند عبدالرزاق والطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا في حديث أوله : كان الرجل والمرأة في بني اسرائيل يصلون جميعا ، الحديث ، وهم من عزاه لدلائل النبوة للبيهقي مرفوعا ، وزعم السروجي عن بعض مشايخه أنه في مسند رزين ، انتهى . وهذا أوجه عندي ، وقال السندي : قوله : باب صلاة النساء خلف الرجال ، أي قيامهن في الجماعة خلف صفوف الرجال ، ويحتمل أن يقال المراد اقتداؤهن بالرجال في الصلاة ، ودلالة الحديث الأول على المعنى الثاني واضح ، وعلى المعنى الأول بواسطة أن تقدم النساء في الخروج من المسجد يقتضى تأخرهن في القيام ، ولا يلزم تخطيئهن لإيامهم عند الخروج وهو معلوم الانتفاء مكروه طبعاً وشرعاً ، ولعل هذا هو توجيه ذكر هذا الباب مرتين في الكتاب كما في بعض النسخ فيحمل مرة على تأخر الصف ومرة على صحة الاقتداء ، انتهى . والتكرار في نسخة الكرماني ، فإنه ذكر أولاً باب صلاة النساء خلف الرجال . وأورد فيه حديث أم سلمة ، ثم حديث أنس كما في جميع النسخ الموجودة عندنا ، ثم ترجم باب سرعة انصراف النساء من الصبح الخ ، ثم باب استئذان المرأة الخ ، ثم ترجم باب صلاة النساء خلف الرجال ، وأورد فيه الحديثين المذكورين بهذين السندين إلا أنه قدم هنا حديث أنس على حديث أم سلمة ، ولم يتعرض لذلك الحافظان ابن حجر والعيني ، نعم تعرض له القسطلاني إذ قال في آخر الباب ، زاد في فرع اليونانية كهي هنا باب صلاة النساء خلف الرجال ، وهو ثابت فيه قبل باين فمكرره فيه ونبه على سقوط الأخير في الهامش بإزائه عند أبي ذر ، وهو ساقط في جميع الأصول التي وقفت عليها ، لكونه لا فائدة في التكرار ، نعم فيه حين يقضى تسليمه وهو يمكث ، وفي السابق حين يقضى تسليمه ويمكث هو ، وفيه أيضاً قالت بناءً التائيت ، ولابن عساكر قال بالتذكير ، وفي الأول قال فقط ، وفي الأخير قدم حديث أبي نعيم على حديث يحيى بن قزعة ، انتهى ١٢٠ .

(باب سرعة ^(١) انصراف النساء وقلة مقامهن في المسجد)

هذا مشير ^(٢) أيضا إلى منعه من عند الفتنة .

(١) هذا أيضا عندي من الأصل الحادى والاربعين ، أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله صلى الله عليه وسلم : خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها ، قال الزيلعى : أخرجه الجماعة إلا البخارى ، انتهى . فإن المرأة كلما كانت في آخر الصفوف تكون أسرع للخروج ، وقال الحافظ : قيد الترجمة بالصبح لأن طول التأخير فيه يفضى إلى الإسفار فناسب الإسراع بخلاف العشاء فإنه يفضى إلى زيادة الظلة فلا يضر المكث ، انتهى ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس الله سره واضح ، ويؤيده ما تقدم في كلام الحافظ من قوله : قيد الترجمة بالصبح ، وأوضح منه ما قال القسطلانى قوله : باب سرعة انصراف النساء ، إلخ أى خوفا من أن يعرفن بسبب انتشار الضوء إذا مكنن ، انتهى . والخوف هذا هو الخوف الذى أشار إليه الشيخ قدس سره ١٢ .

هذا وقد وقع الفراغ من النظر إلى المحل وتسويد هذه الحواشى هذا صديحة الجمعة المباركة في الخامس والعشرين من أولى الربيعين سنة ثمان وسبعين بعد ألف وثلثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلوات وتحية ، وسيتلوه الجزء الثانى إن شاء الله تعالى أوله كتاب الجمعة .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الثالث من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه إن شاء الله الجزء الرابع ، وأوله : كتاب الجمعة ،

وهذا على التقسيم الحديث الذى قسم أثناء إعادة

طبعه في القاهرة ، وقد كانت الطبعة السابقة

مطبوعة بالهند على القطع الكبير

في ثلاثة أجزاء .

فهرس الجزء الثالث

من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣١	قول ابن حذافة : من أبى ؟		كتاب المواقيت
٣٣	الشمس لم تخرج من حجرتها	١	الحكمة فى المواقيت
٣٥	الفرق بين بابى من فاته العصر ومن تركها	٤	حديث لإمامة جبريل
٤٢	بكروا بصلاة العصر	٥	وجه تخصيص العصر بالذكر
٤٢	الملائكة يجتمعون فى الفجر والعصر	٦	باب قوله تعالى « متبين إليه »
٤٤	باب من أدرك ركعة من العصر	٩	فتنة الرجل فى أهله وماله
٤٥	الاستدلال بحديث التمثيل	١٠	الصلوات الخمس كفارات
٤٩	باب ذكر العشاء والعتمة	١١	التمثيل يؤيد تعميم الصغائر والكبار
٥٠	باب النوم قبل العشاء لمن غلب	١٣	الابحاث فى حديث أنس فى تضييع الصلاة
٥٤	باب وقت العشاء إلى نصف الليل	١٥	باب الإبراد بالظهر فشدّة الحر والابحاث فيه
٥٧	باب فضل صلاة الفجر والحديث من صلى البردين إلخ	١٩	قول النار : أكل بعضى بعضا
٦١	قدر خمسين آية	٢٠	باب وقت الظهر عند الزوال
٦٢	هل تسحر أنس أيضا ؟	٢٢	الكلام على حديث ابن عباس فى الجمع بينهما بالمدينة
٦٣	لا يعرفن أحد من الغلس	٢٥	الاشتراك فى الظهري والعشائين
٦٤	باب لا تتحرى الصلاة		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٦٤	اختلافهم في الصلوات في الاوقات المنية	٩٩	كتاب الاذان
٦٧	باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر	١٠١	ذكروا النار والناقوس إلخ
٦٨	الاوقات المنية	١٠٢	معنى قوله أذانا سمعنا
٧٠	شغلنى ناس الحديث فيه ستة أبحاث	١٠٤	البحث في جواب الاذان
٧٠	جواز القضاء في الاوقات المنية	١٠٤	القرعة المنسوخة عندنا هي الملزمة لا مطلقا
٧١	قضاء السنن والنوافل	١٠٥	باب الكلام في الاذان
٧٧	لم يكن يدعما سرا ولا علانية	١٠٧	باب اذان الاعمى إلخ
٧٨	بكروا بالصلاة ، الحديث	١٠٨	الاذان بعد الفجر
٧٩	آخر وقت العصر والعشاء ناقص	١٠٩	باب الاذان قبل الفجر
٨٠	باب الاذان بعد ذهاب الوقت	١١١	التطوع قبل المغرب
٨٢	ولا يعيد إلا تلك الصلاة	١١٣	باب من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد
٨٧	اختلافهم في الترتيب	١١٤	ذكر أشياء أحفظها أولا
٨٨	كم صلاة فاتته صلى الله عليه وسلم في غزوة الخندق	١١٥	أتبع فاه ههنا وههنا
٨٩	باب السر مع الأهل والضيف	١١٧	باب هل يخرج من المسجد ؟
٩١	قصة ضيفان أبى بكر رضى الله عنه	١١٨	باب إذا قال الإمام مكانكم انتظروه
		١١٩	باب وجوب صلاة الجماعة
		١١٩	اختلافهم في حكم الجماعة
		١٢٠	تكرار الجماعة في المسجد

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٢١	معنى قوله صلى الله عليه وسلم وذلك أنه إذا توضأ ، وهل له دخل في المضاعفة	١٣٧	باب الرخصة في المطر أن يصلّى في رحله
١٢٢	باب فضل صلاة الفجر في جماعة	١٣٧	الاعذار المبيحة لترك الجماعة
١٢٥	ما أعرف من أمة محمد صلى الله عليه وسلم الخ ، والجمع بينه وبين ما أنكرت شيئا الخ	١٣٧	حديث عتيان
١٢٨	كرامة أن يعرفوا المدينة	١٣٨	باب هل يصلّي الإمام بمن حضر؟
١٢٩	من غدا إلى المسجد وراح الحديث والترجمة بلفظ خرج	١٣٨	هل تتمتع الجمعة بمن لا تجب عليهم ؟
١٣٠	فضل التطوع في البيت	١٣٩	الصلاة في الرجال وقوله «لأنها عزمة ،
١٣١	باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة	١٤٢	مارأيت عليه الصلاة والسلام صلى أى الضحى
١٣١	اختلافهم في سنة الفجر	١٤٣	باب إذا حضر الطعام والصلاة
١٣٢	باب حد المريض أن يشهد الجماعة	١٤٦	باب من صلى وهو لا يريد إلا أن يعلمهم
١٣٥	حديث إمامة أبي بكر في مرضه عليه الصلاة والسلام	١٤٧	جلسة الاستراحة
١٣٥	استأذن عليه الصلاة والسلام أن يمرض في بيتي	١٤٨	فإن كن صواحب يوسف
١٣٥	كان هذا الخروج من بيت ميمونة إلى بيت عائشة ؟	١٥١	تأخر الإمام الأول أو لم يتأخر
		١٥٢	تأخر الصديق رضى الله عنه للحصر
		١٥٣	الصلاة الواحدة بإمامين
		١٥٤	باب إذا استوا في القراءة
		١٥٦	باب إذا زار الإمام قوما

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٥٧	هل يحتاج الإمام الأعظم	١٨٥	الصلاة خلف المخنث
	إلى الإذن ؟	١٨٦	إمامة النساء
١٥٨	التقدم على صدر الدابة	١٨٧	إمامة الفاسق
١٦٠	باب إنما جعل الإمام	١٨٩	باب يقوم عن يمين الإمام الخ
	ليؤتم به	١٩٠	اختلافهم هل يحاذيه المقتدى ؟
١٦١	مبادرة الإمام في الركوع	١٩٢	باب تخفيف الإمام في القيام
	والسجود		والإنعام في الركوع والسجود
١٦١	الذى لم يسجد مع الإمام	١٩٥	باب إذا صلى لنفسه فليطول
	للرحمة		ماشاء
١٦٢	مسائل للسجعات	١٩٦	تطويل الركن القصير كالقومة
١٦٦	فأجلساه إلى جنب أبي بكر	١٩٦	إطالة الركوع للجاني
	رضى الله عنه	١٩٩	ثم يأتي معاذ فيصلى بقومه
١٦٧	لم لم تسم عائشة عليا ؟	٢٠٠	اقتداء المفترض بالمتفعل
١٧٠	باب متى يسجد من خلف	٢٠١	باب من أسمع الناس تكبير
	الإمام		الإمام
١٧٠	مبادرة الإمام والمقارنة	٢٠٢	باب الرجل يأتي بالإمام
	والمعاقبة		ويأتي الناس بالمأموم
١٧١	وهو غير كذوب	٢٠٤	اتموا بي وليأتكم بكم من بعدكم
١٧٤	القراءة من المصحف	٢٠٧	اقتداء القائم بالجالس
١٧٨	إمامة الصبي	٢٠٨	هل كان عليه الصلاة والسلام
١٨٢	باب إذا لم يتم الإمام		إماما أو أبو بكر رضى الله عنه
١٨٢	فساد صلاة المقتدى بفساد	٢١٠	باب هل يأخذ الإمام إذا
	صلاة الإمام		شك بقول الناس ؟

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢١٢	البكاء في الصلاة	٢٥١	باب رفع البصر إلى السماء
٢١٣	باب تسوية الصفوف عند الإقامة	٢٥١	ابن يستحب نظر المصلي في الصلاة
٢١٣	حكم تسوية الصفوف	٢٥٦	باب الالتفات في الصلاة
٢١٥	باب لزاق المنكب بالمنكب	وهي ثلاثة أنواع	
٢١٨	باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام الخ	٢٥٧	باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها
٢٢١	القيام بخلاف محله والتقدم على الإمام	٢٥٧	اختلاف الأئمة في مسألة القراءة، والقراءة خلف الإمام
٢٢١	باب المرأة وحدها تكون صفا	٢٦٢	حديث شكوى أهل الكوفة لسعد رضى الله عنه
٢٢٢	باب ميمنة المسجد والإمام	٢٦٤	هل يجوز الدعاء على مسلم كما فعل سعد؟
٢٢٣	موانع الاقتداء من الطريق والجدار وغيرهما	٢٦٥	باب القراءة في الظهر
٢٢٧	باب صلاة الليل	٢٦٧	ما نقل عن ابن عباس أنه لا يرى القراءة فيهما فضعيف
٢٣٠	التراويح عشرون ركعة	٢٦٨	ويسمعا الآية أحيانا
٢٣٣	باب إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة	٢٦٩	إنها لآخر ما سمعت
٢٣٣	عدة أبحاث في الترجمة	٢٧٠	مالك تقرأ في المغرب بقصار الفصل
٢٣٩	باب رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء	٢٧٤	السجود في الفصل
٢٤١	باب الخشوع في الصلاة	٢٧٥	وإن لم تزد على أم القرآن أجزاء
٢٤٥	باب ما يقرأ بعد التكبير	٢٧٦	مذهب أبي هريرة في المأخضة
٢٥٠	أى رب وأنا معهم		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧٧	فلما سمعوا القرآن استمعوا له	٣١٧	قوله ما صليت وحكم الاعتدال
٢٧٨	ولانما أوحى إليه قول الجن	٣١٩	باب حد إتمام الركوع
٢٨٠	باب الجمع بين السورتين في ركعة الخ	٣٢٠	باب ما يقول الإمام ومن خلفه إلخ ، واختلافهم في ذكر الاعتدال من السمع والتحميد
٢٨٦	إثبات أجزاء الترجمة وخلاف العلماء فيها	٣٢٧	كان ابن عمر رضى الله عنه يضع ركبته قبل يديه
٢٨٩	هذا كذب الشعر	٣٢٩	كذا جاء به معمر إلخ
٢٩٠	عشرين سورة من المفصل واختلاف المصاحف	٣٣٤	فيأتيهم الله الحديث ووجه تخصيص السجود بذكر الفضل
٢٩١	اهتمام المشايخ في الاتباع وإن كان خلاف المسلك	٣٣٦	فأكون أول من يجوز بأتمته
٢٩٣	باب يقرأ في الآخرين بفاتحة الكتاب	٣٤١	باب السجود على سبعة أعظم
٢٩٣	محل فرضية القراءة من الركعات	٣٤١	الاكتفاء على الأنف في السجود
٢٩٤	ضم السورة في الآخرين	٣٤٣	من اعتكف معي فليرجع وهل اعتكف عليه الصلاة والسلام رمضان كله ؟
٢٩٤	باب جهر الإمام بالتأمين	٣٤٥	السجود في الطين
٢٩٧	آمين دعاء	٣٤٧	باب لا يكف شعراً ولا ثوباً
٣٠٠	لجة المسجد	٣٥١	جلسة الاستراحة
٣٠٣	تعريف الجهر والإخفاء	٣٥٢	حتى نقول قد نسي ، وتطويل الاعتدال
٣٠٩	باب جهر المأموم بالتأمين		
٣١١	باب إتمام التكبير		
٣١١	اختلافهم في المراد به		
٣١٥	باب إتمام التكبير في السجود		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٨٤	معرفة انقضاء الصلاة بالتكبير	٣٥٤	كيفية الاعتماد عند النهوض
	وفيه أبحاث	٣٥٦	باب سنة الجلوس في التشهد
٣٩٠	هل يفرد تسيحات بعد الصلاة أو تجمع		واختلافهم في كيفية الجلوس
٤٠٠	باب يستقبل الإمام الناس الخ واختلافهم في الانحراف	٣٥٨	جلسة المرأة
٤٠٧	باب مكث الإمام في مصلاه	٣٦٣	باب التشهد في الأولى
٤١١	باب من صلى بالناس فذكر حاجته إلخ، وفيه أبحاث عديدة	٣٦٣	اختلافهم في التشهدين
٤١٤	خضرات من يقول إلخ، وفيه أيضاً أبحاث	٣٦٦	لاتكرار في سجدة السهو
٤١٦	هل يعم النهي المساجد أو يختص بمسجده عليه الصلاة والسلام؟	٣٦٨	باب التشهد في الآخرة
٤٢٣	باب وضوء الصبيان	٣٦٩	اختلافهم في المختار من التشهد
٤٢٣	إثبات أجزاء الترجمة	٣٧١	باب الدعاء قبل السلام
٤٣١	باب خروج النساء إلى المساجد بالليل	٣٧٤	المسيح والمسيح كلاهما واحد
٤٣٨	باب صلاة النساء خلف الرجال	٣٧٦	لم يترجم البخاري للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد
٤٤٠	باب سرعة انصراف النساء الخ	٣٧٧	باب من لم يمسح جبهته
		٣٧٨	باب من لم يرد السلام على الإمام إلخ
		٣٧٨	اختلافهم في معنى السلام والاختلاف في عدده
		٣٨٢	نية الخروج من الصلاة بالسلام

الامع الدار

جامع البخاري

الجزء الرابع

المكتبة الاملا دي

باب العمة ○ مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الجمعة^(١)

(١) بسم الله الرحمن الرحيم ، حامداً ومصلياً ومسلماً ، في الثالث من أخرى الربيعين ، سنة تسع وسبعين وثلثمائة بعد الألف ، بعد الفترة أكثر من سنة للاشتغال بالمقدمة وغيرها ، قال الكرماني : الجمعة بسكون الميم بمعنى المفعول ، أى اليوم المجموع فيه ، وبضمها تثقيل لها كعسر في عسر ، وبفتحتها بمعنى الفاعل أى اليوم الجامع للناس ، فإن قلت لم أنت وهو صفة اليوم ، قلت : التاء للباقة ، كما يقال رجل علامة ، وفي الكشف في سورة الجمعة قرئ بها جميعاً ، اه . وقال الحافظ : الجمعة بضم الميم على المشهور ، وقد تسكن ، وقرأ بها الأعمش ، وحكى عن الفراء فتحها ، والزجاج الكسر ، واختلف في التسمية بذلك ، مع الاتفاق على أنه كان يسمى في الجاهلية العروبة بفتح العين وضم الراء ، فقيل سمي بذلك لأن كمال الخلق جمع فيه ، وقيل لأن خلق آدم جمع فيه ، ورد ذلك من حديث سدي أن أخرجه أحد وغيره في أثناء حديث ، وهذا أصح الأقوال ، ويليه ما روى عن ابن سيرين بإسناد صحيح إليه

في قصة تجميع الانصار مع أسعد بن زرارة ، وكانوا يسمونه يوم العروبة ، فصلى بهم وذكرهم فسموه الجمعة حين اجتمعوا إليه ، ذكره ابن أبي حاتم موقوفاً ، وقيل لان كعب بن لؤي كان يجمع قومه فيذكرهم ويأمرهم بتعظيم الحرم ويخبرهم بأنه سيبعث منه نبي ، وقيل إن قصياً هو الذي كان يجمعهم ، وقيل سمي بذلك لاجتماع الناس للصلاة فيه ، وبهذا جزم ابن حزم ، فقال : إنه اسم إسلامي لم يكن في الجاهلية ، وفيه نظر إلى آخر ما قال الحافظ ، وقال : ذكر ابن القيم في «الهدى» ليوم الجمعة اثنين وثلاثين خصوصية ، اهـ . وقال الطحاوي على «المراقى» : اختلف في هذه التسمية مع الاتفاق أنه كان يدعى في الجاهلية عروبة ، فقال الزجاج والفراء وأبو عبيد وأبو عمرو كانت العرب العاربة تقول ليوم السبت شيار ، وللأحد أول ، وللاثنين أهون ، وللثلاثة جبار ، وللأربعة دبار ، وللخميس مونس ، وللجمعة عروبة ، أى ثم نقلوها إلى هذه الاسماء المشهورة ، وجزم ابن حزم أنه اسم إسلامي ولم يكن في الجاهلية ، اهـ . واختلف في مبدأ فرضيتها ، قال الحافظ في «الفتح» : اختلف في وقت فرضيتها ، فالأكثر على أنها فرضت بالمدينة ، وهو مقتضى ما تقدم من أن فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية ، وقال الشيخ أبو حامد : فرضت بمكة ، وهو غريب ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بقوله : مقتضى ما تقدم إلى أن البخاري ترجم باب فرض الجمعة لقول الله تعالى : «إذا نودي للصلاة» الآية ، وأنت خير بأن الاستدلال بالآية على مبدأ الفرضية مشكل جداً ، فإنه لاخلاف بين العلماء في أنه ﷺ دخل المدينة يوم الجمعة وصلاتها أول يوم الدخول في مسجد بنى سالم والآية نزلت بعد ذلك بزمان ، لأن الأذان لم يكن بعد مشروعاً وهذا لا مراعاة في ذلك ، ولذا ذكر السيوطي الشافعي في «الاتقان» هذه السورة في أمثلة ما تأخر النزول عن الحكم إذ قال : النوع الثاني عشر ما تأخر حكمه عن نزوله ، وما تأخر نزوله عن حكمه ، إلى أن قال : ومن أمثله أيضاً أن الجمعة فرضت بمكة ، إلخ . وفي أحسن القرى أن كتب التفسير من «البيضاوي» و«الحازن» ، و«معالم التنزيل» ، و«القنوي» ، و«الحفاجي» ، وغير ذلك

قوله : (فاسعوا إلى ذكر الله) أراد بالسعى (١) المشى والعمل ، لامعناه (٢) العرفى ، والمراد بالذكر (٣) أعم من الصلاة والخطة ، أو الخطة ، فثبت الصلاة بدلالة النص لكونها أهم .

كلها متظافرة على ذلك ، وقد قال الشوكاني راداً على الإمام الشافعى فى اشتراطه عدد أربعين ، لحديث أبى داود عن كعب بن مالك أنه إذا سمع النداء ترحم لاسعد بن زرار ، الحديث ، أجيب عنه بأنه لادلالة فى الحديث على اشتراك الأربعين لأن هذه واقعة عين ، وذلك أن الجمعة فرضت على النبي ﷺ وهو بمكة قبل الهجرة ، كما أخرجه الطبرانى عن ابن عباس ، فلم يتمكن عن إقامة هنالك من أجل الكفار إلى آخر ما قال ، وذكر ذلك الحافظ أيضاً كما سيأتى قريباً من قوله تحت قول النبي ﷺ : ثم هذا يومهم الذى فرض عليهم فاختلقوا فهدانا الله له ، الحديث ، ١٢ ز .

(١) كما سيصرح الإمام البخارى بذلك قريباً فى باب المشى إلى الجمعة وقول الله عز وجل : فاسعوا إلى ذكر الله ، ١٢ ز .

(٢) انتهى صلى الله عليه وسلم فى قوله : إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون ، الحديث الآتى فى الباب المذكور ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي السمعى بمعنى الفور ، بمعنى الذهاب والعمل ، والعدو إلى الصلاة منى عنه بالأخبار الصحيحة ، فلذا فسره بالإمضاء والذهاب لئلا يتوهم معنى العدو عنه ، اهـ .

(٣) قال العيني : قوله إلى ذكر الله أى إلى الصلاة وعن سعيد بن المسيب إلى ذكر الله أى إلى موعظة الإمام ، وقيل إلى ذكر الله إلى الخطة والصلاة ، اهـ .

وقال السندى : قوله لقول الله تعالى الخ استدل على الوجوب تارة بأن شرع الأذان للفرائض ، وتارة بأن إيجاب السعى إليها فرع وجوبها ، وقد يقال هذا مبنى على كون السعى للوجوب وهو فى محل النظر لأن قوله ذلكم خير لكم يفيد خلافه إلى آخر ما بسط فى الجواب عنه ، ١٢ .

قوله : (نحن الآخرون زماناً) السابقون يوم القيامة إلا^(١) أن لهم فضيلة جزئية وهو أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا .
قوله : (يومهم الذى فرض عليهم) ، فقيل وكل^(٢) إليهم تعيين أى الثلاثة شاؤا ، وقيل بل تعيين أى السبعة شاؤا .

(١) وهذا أوضح وأوجه مما قاله بعض الشراح كالداودى وغيره أن لفظ بيد بمعنى على أو مع ، وتمتبه عياض بأنه بعيد ، وتمتبه الحافظ بأنه لا بعد فيه ، وتمتبه العيني بأن استبعاد عياض موجه ، ونرى هذا القائل البعد بعيد لفساد المعنى ، وبسط الشارحان الكلام فى ذلك فارجع إليهما ، وظاهر شرح القسطلانى يؤيد كلام الشيخ قدس سره ، وقال الكرماني: بيد بفتح الموحدة وسكون التحتية وبالمهمل المفتوحة أى غير ، قال أبو عبيدة : لفظة بيد تكون بمعنى غير ، وبمعنى على ، وبمعنى من أجل ، وكله صحيح هنا ، كما يقال نحن الآخرون لأجل إتياء الكتاب لهم قبلنا ، ونحن السابقون هداية الله لنا لذلك ، وقال الخطابى : نحن الآخرون يريد فى الزمان من مدة أيام الدنيا ، والسابقون فى الكرامة والفضل فى الآخرة ، ويبد معناه الاستثناء أى غير أنهم أوتوا الكتاب قبلنا وهذا يومهم ، يريد أن المفروض عليهم نسك يوم الجمعة وتعليمة فاختلفوا ، قالت اليهود إلى السبت لأنهم زعموا أنه يوم قد فرغ الله تعالى فيه عن خلق الخلق ، فقالوا : نحن نستريح فيه عن العمل ونشتغل بالعبادة ، والشكر لله تعالى ، والنصارى إلى الأحد قالوا هو أول يوم بدأ الله فيه بخلق الخليقة فهو أولى بالتعظيم ، فهذا الله لليوم الذى فرضه وهو الجمعة وهو سابق على السبت والأحد فحن السابقون لهم فى الدنيا أيضاً من هذا الوجه ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ ، قوله هذا يومهم المراد باليوم يوم الجمعة ، والمراد بفرضه فرض تعظيمه ، وقال ابن بطلال : ليس المراد أن يوم الجمعة فرض عليهم بعينه فتركوه لأنه لا يجوز لأحد أن يترك ما فرض الله عليه وهو مؤمن وإنما يدل والله أعلم أنه فرض عليهم يوم من الجمعة وكل إلى اختيارهم فاختلفوا فى أى الأيام ولم يهتدوا ليوم الجمعة ، ومال عياض إلى هذا ، ورشحه بأنه لو كان فرض عليهم بعينه لقبل تخالفوا

بدل فاختلفوا ، وقال النوى يمكن أن يكون أمر وابه صريحاً فاختلفوا هل يلزم تعينه
 أو يسوغ إبداله يوم آخر ، فاجتهدوا في ذلك فأخطأوا ويشهد له مارواه الطبراني بإسناد
 صحيح عن مجاهد في قوله تعالى « إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه » ، قال أرادوا
 الجمعة فأخطأوا وأخذوا السبت مكانه ، ويحتمل أن يراد بالاختلاف اختلاف اليهود
 والنصارى في ذلك ، وقد روى ابن أبي حاتم عن السدى التصريح بأنهم فرض
 عليهم يوم الجمعة بعينه فأبوا ، ولفظه أن الله تعالى فرض على اليهود الجمعة فأبوا ،
 وقالوا يا موسى إن الله تعالى لم يخلق يوم السبت شيئاً فاجعله لنا فجعل عليهم ، وليس
 ذلك بمجيب من مخالفتهم كما وقع لهم في قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا
 حطة » ، وغير ذلك وكيف لا وهم القائلون : سمعنا وعصينا ، وقوله هداًنا الله يحتمل
 أن يراد بأن نص لنا عليه ، وأن يراد الهداية اليه بالاجتهاد ، ويشهد للثاني مارواه
 ابن اسحق بإسناد صحيح عن محمد بن سيرين قال : جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقبل أن تنزل الجمعة ، فقالت الانصار : إن لليهود
 يوماً يجتمعون فيه كل سبعة أيام ، وللنصارى كذلك ، فلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه
 فنذكر الله تعالى ونصلي ونشكر ففعلوه يوم العروبة ، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة
 فصلى لهم يومئذ ، وأنزل الله بعد ذلك « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ، الآية
 وهذا وإن كان مرسله شاهد بإسناد حسن أخرجه أحمد وأبو داود ، وصححه
 ابن خزيمة وغير واحد من حديث كعب بن مالك قال : كان أول من صلى بنا الجمعة
 قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أسعد بن زرارة ، الحديث . فرسل
 ابن سيرين يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد ، ولا يمنع
 ذلك أن يكون النبي ﷺ عليه بالوحي وهو بمكة فلم يتمكن من إقامتها ، ثم قد
 ورد فيه حديث عن ابن عباس عند « الدارقطني » ، ولذلك جمع بهم أول ما قدم
 المدينة ، كما حكاه ابن اسحق وغيره ، وعلى هذا فقد حصلت الهداية للاجتماع بمجيئ
 البيان والتوفيق ، وقيل في الحكمة في اختيارهم الجمعة وقوع خلق آدم فيه ، والإنسان
 إنما خلق للعبادة ، فناسب أن يشتغل بالعبادة فيه ، ولأن الله تعالى أكمل فيه

(باب فضل الغسل يوم الجمعة)

أى باب (١) ذكر أن الغسل فيه أفضل ، وأما قوله : هل على الصبي شهود

الموجودات ، وأوجد فيه الإنسان الذى ينتفع بها فناسب أن يشكر على ذلك بالعبادة فيه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وجه الشيخ قدس سره ترجمة البخارى بذلك لتدل على حكم الغسل بخلاف ما قال الحافظ ، إذ قال : باب فضل الغسل ، قال الزين بن النير : لم يذكر الحكم لما وقع فيه من الخلاف واقتصر على الفضل لأن معناه الترغيب فيه ، وهو القدر الذى تنفق الأدلة على ثبوته ، اهـ . فلاجل ذلك وجه الشيخ الترجمة وأولها إلى قول الجمهور ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وجلتها : أنه واجب عند الظاهرية ، وهو قول لمالك وأحمد ، وسنة عند الأئمة الأربعة فى المرجح عنهم مؤكدة أو مندوب قولان ، وعن الإمام أحمد رواية ثالثة وهى الوجوب على من له رائحة كريهة يحتاج إلى إزالتها ، والبسط فى الأوجز ، وهنا مسألة أخرى شهيرة لم يتعرض لها الشيخ قدس سره لشهرتها ، وذكرها الشيخ حسين على فى تقريره فقال : اعلم أنهم اختلفوا ، هل الغسل لليوم حتى يجب على النساء أيضاً ، أو للصلاة فيجب على من يجب عليه الجمعة ، فن قال لليوم يجوز عندهم فى أول الجمعة (*) ومن يقول للصلاة معناه صلى بهذه النظافة حتى أن من اغتسل فى وقت الصبح ثم عرق وتن بسبه يعيد الغسل وإلا فلاحاجة ، وإن صلى بهذا الغسل فهو أولى ولا بأس إذا انتقض الوضوء فيصل بالوضوء ، اهـ . قلت : وبسطت هذه المسألة أيضاً فى الأوجز ، وذكر فيه عن السماية ، بعد ذكر الاختلاف فى أن الغسل لليوم أو للصلاة ،

(*) كذا فى الأصل والأوجه أول اليوم ١٢ ز .

يوم (١) الجمعة ، فالدال عليه (٢) قوله : كل محتلم ، وهو دال أيضاً على عدم الفصل على النساء ، لأن وجوبه على من عليه الجمعة وليست على النساء صلاة الجمعة فلا يكون عليهن غسله أيضاً .

فقال : وثمرة هذا الاختلاف تظهر في مسائل ، منها : ما في «البنية» وغيره أن من لا تجب عليه الجمعة كالمراة والعبد يسن لهم الغسل على قول الحسن ، لا أنى يوسف الخ ، وذكرت فيه أيضاً أن الظاهر بملاحظة الروايات عند هذا المبتلى بالسيات أن ما هنا ثلاثة اغتسالات كلها مستقلة : غسل الاسبوع ، وغسل يوم الجمعة ، وغسل صلاة الجمعة كما بسطت في «الأوجز» ، فارجع إليه فإنه لطيف ١٢ .

(١) هكذا لفظ البخارى ، والمراد شهوده الصلاة يوم الجمعة ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله وهل على الصبي الخ ، اعترض أبو عبد الملك فيما حكاه ابن التين على هذا الشق الثانى من الترجمة ، فقال ترجم هل على الصبي أو النساء جمعة ، وأورد : إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل ، وليس فيه ذكر وجوب شهود ولا غيره ، وأجاب ابن التين بأنه أراد سقوط الوجوب عنهم أما الصبيان فالحديث الثالث في الباب حيث قال : على كل محتلم ، فدل على أنها غير واجبة على الصبيان ، وقال الداودى فيه دليل على سقوطها عن النساء لأن الفروض تجب عليهن في الأكثر بالحيض لا بالاحتلام ، وتعقب بأن الحيض في حقهن علامة للبلوغ كالاحتلام وليس الاحتلام مختصاً بالرجال ، وإنما ذكر في الخبر لكونه الغالب ولا فقد لا يحتمل الإنسان أصلاً ، ويبلغ بالإنزال ، أو السن ، وحكمه حكم المحتلم ، وقال الزين بن النير : إنما أشار إلى أن غسل الجمعة شرع للرواح إليها كما دلت عليه الاخبار فيحتاج إلى معرفة من يطلب رواحه فيطلب غسله ، واستعمل الاستفهام في الترجمة للإشارة إلى وقوع الاحتمال في حق الصبي في عموم قوله : أحدكم بطريق التبعية ، وكذا احتمال عموم النهى في منعهن المساجد لكن قتيده بالليل يخرج الجمعة ، اهـ . وقال السندى : قوله وهل

(قوله : وأما الاستئذان والطيب فأنه أعلم الخ) وذلك لأن تقدير الخبر ^(١) المتقدم

على الصبي الخ ، الظاهر أنه أراد لا ، لا نعم كما زعم بعض ، ويدل عليه ما سيجيء في الكتاب : هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان ، ولعله استدل عليه بحديث غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم بناء على حمل المحتلم على الذكر البالغ لصيغة التذكير ، اهـ . قلت : ولعل السندی أشار بقوله كما زعم بعضهم إلى الكرماني إذ قال : قوله إذا جاء علم منه أن الغسل إنما هو للجميع وهذا عام للصبي والنساء أيضاً ، فإن قلت من أين يستفاد العموم ؟ قلت : من لفظ الواحد المضاف ، فإن قلت ما وجه دلالة على شهودهما وهذه شرطية ، فلا تدل على وقوع المجيء ، قلت : لفظ إذا لا تدخل إلا فيما كان وقوعه مجزوماً ، اهـ . قال الحافظ : ولعل البخاري أشار بذكر النساء إلى ما سيأتي قريباً في بعض طريق حديث نافع وإلى الحديث المصرح بأن لا الجمعة على امرأة ولا صبي لكونه ليس على شرطه وإن كان الإسناد صحيحاً ، وهو عند أبي داود من حديث طارق بن شهاب عن النبي صلى الله عليه وسلم ورجاله ثقات ، لكن قال أبو داود لم يسمع طارق من النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه رآه ، وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق طارق عن أبي موسى الأشعري ، قال الزين بن المنير ، وتقل عن مالك أن من يحضر الجمعة من غير الرجال إن حضرها لا يتغاء الفضل شرع له الغسل وسائر آداب الجمعة ، وإن حضرها بالامر اتفاق فلا ، اهـ .

(١) هكذا حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي قدس سره في أحد تقريريه ، إذ قال : قوله واجب هو أم لا ، يعني أن قوله في الحديث واجب محمول على قوله الغسل فلا شك أن الغسل واجب ، وأن يستن فهو مبتدأ حذف خبره فلا يعلم أهو واجب أم لا لأنه لو كان خبره المحذوف واجب كما هو الظاهر لكان واجباً وإلا لا يكون واجباً ، اهـ . وهذا موافق لما في لامع الدراري وهو أوفق بالفاظ الرواية ، وحكى الشيخ المذكور في تقريره الثاني قوله فأشهد أنه واجب لإزالة الرجح

وهو قوله واجب يدل على الوجوب^(١) وإفراده بالتقدير الغسل عن أخويه وعدم إشراكها جميعاً في خير واحد ، وتعليق مس الطيب بالوجدان يدل على أن الخبر لعله غير ما تقدم فيكون التقدير وأن يستن وأن يمس طيباً إن وجد أفضل (*) ، وعلى هذا لا يثبت الوجوب .

وأما الاستئذان والطيب فآله أعلم مامعنى وجوبه لأن علة الوجوب لإزالة الريح وهو يحصل بمجرد الغسل فلعل المراد بالواجب في حقهما المستحب ، ١٢. ٥١ .

(١) قال القرطبي : ظاهر الحديث وجوب الاستئذان والطيب لذكرهما بالعطف فالتقدير : الغسل واجب ، والاستئذان والطيب كذلك ، قال : وليس بواجبين بالاتفاق فدل على أن الغسل ليس بواجب إذ لا يصح تشريك ما ليس بواجب مع الواجب بلفظ واحد ، اهـ . وقد سبق إلى ذلك الطبري والطحاوي ، وتعقبه ابن الجوزي بأنه لا يمتنع عطف ما ليس بواجب على الواجب لاسيما ولم يقع التصريح بحكم المعطوف إلى آخر ما في « الفتح » ، وقال أيضاً بعد ذلك : وكأنه جزم بوجوب الغسل دون غيره للتصريح به في الحديث ، وتوقف فيما عداه لوقوع الاحتمال فيه ، قال الزين بن المنير : يحتمل أن يكون قوله وأن يستن معطوفاً على الجملة المصروفة بوجوب الغسل فيكون واجبا أيضاً ، ويحتمل أن يكون مستأنفاً فيكون التقدير وأن يستن ويتطيب استجاباً ، اهـ . وقال السندي : لا يخفى أن عطف المفردات يقتضى المشاركة في الحكم ، فلا يظهر وجه التردد في الوجوب على تقدير عطف قوله أن يستن على الغسل ، فكأنه مبنى على أنه يمكن تقدير الخبر ، أى أن يستن وأن يمس طيباً خير ، فيكون من باب عطف الجملة على الجملة بقرينة المدول عن صريح الإسم إلى أن مع الفعل فإن مثله قد يكون للتنبيه على المغايرة في الحكم ، اهـ . وفي « الكرماني » ، قال الخطابي : ذهب مالك إلى إيجاب الغسل ، وأكثر الفقهاء إلى أنه غير واجب ، وتأولوا الحديث على الترغيب والتوكيد حتى يكون كالواجب على معنى التشبيه ، واستدلوا بأنه قد عطف عليه الاستئذان والطيب ، ولم يختلفوا (*) خبر أن يستن ١٢ ز .

قوله : (ولم يسم^(١) أبو بكر هذا) يعنى^(٢) أن هذين الأخوين^(٣) يكتبان
أبا بكر إلا أن أبا بكر الذى روى حديث الباب لا يدري^(٤) اسمه ،

في أنهما غير واجبين ، فكذاك المطوف عليه ، ١٢٥١ .

(١) قال الكرمانى : بافظ المجهول ، أى كان مشهوراً بالكنية ولم يعرف
اسمه ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : ومراد البخارى بما ذكر أن عهد بن المنكدر وإن كان يكنى
أيضاً أبا بكر لكنه كان مشهوراً باسمه دون كنيته بخلاف أخيه أبى بكر راوى هذا
الخبر ، فإنه لا اسم له إلا كنيته ، وهو مدنى تابعى كشيخه ، ثم بسط الحافظ
الاختلاف فى سند هذا الحديث ، وإيراد الدارقطنى ، والجواب عنه فارجع
إليه لو شئت ، وقال أيضاً قوله روى عنه كذا فى رواية أبى ذر وغيره رواه عنه ،
وكان المراد أن شعبة لم يتفرد برواية هذا الحديث عنه ، اهـ قلت : وهذه النسخة
أجود لأن ظاهر رواية أبى ذر أن له راويين فقط ، وقد ذكره الحافظ فى
« التهذيب » ورقم له الستة غير « ابن ماجة » ، وقال : روى عنه أخوه عهد ويحيى
ابن سعيد الأنصارى ، ويزيد بن الهاد ، وعهد بن عمرو ، وبكير بن الأشج ،
وسعيد بن هلال ، وشعبة وغيرهم ، ١٢٥١ .

(٣) وكان أبو بكر أسنّ من أخيه عهد كما فى « التهذيب » ومع آية وقع القصة
الشهيرة لعائشة رضى الله عنها كما حكاهما الحافظ فى « التهذيب » قال : قال أبو معشر
دخل المنكدر على عائشة قال : إني أصابني جائحة فأعينني ، فقالت : ما عندى
شئ ، لو كان عندى عشرة آلاف لبعثت بها إليك ، فلما خرج من عندها جاءتها
عشرة آلاف من عند خالد بن أسد ، فقالت ما أوشك ما ابتليت ، ثم أرسلت فى
أثره فدفعها إليه ، فدخل السوق فاشتري جارية بألف درهم ، فولدت له ثلاثة ،
فكانوا عباد أهل المدينة عهد ، وأبو بكر ، وعمر ، ١٢٥١ .

(٤) قال أبو حاتم : لا يسمى ، وقال النسائى : لا يوقف على اسمه ، وقال عهد

وأبو بكر الثاني اسمه محمد ، وله كنية أخرى أيضاً أبو عبد الله ، ومحمد هذا معروف (١) .

غسل الجنابة (٢)

ابن عمر كان ثقة قليل الحديث ، كذا في « التهذيب » ، ١٢ .

(١) من رواية الستة ، قال الحافظ : أحد الأئمة الاعلام ، وبسط في ذكر شيوخه ، وعدّ فيهم جماعة عن الصحابة ، ١٢ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره عن ذلك القول اكتفاء لما أجمل عليه الكلام في «الكوكب الدرّي» وزدته أيضاً لما في «الكوكب» تكميلاً للفائدة ، قال الحافظ في «الفتح» قوله : غسل الجنابة بالنصب على أنه نعت لمصدر محذوف أي غسلاً كغسل الجنابة ، وهو كقوله تعالى : «وهي تمرّ مرّ السحاب» ، وفي رواية عند عبد الرزاق فاغتسل أحدكم كما يغتسل من الجنابة ، وظاهره أن التشبيه للكيفية لا للحكم ، وهو قول الأكثر ، وقيل فيه إشارة إلى الجماع يوم الجمعة ليغتسل فيه من الجنابة ، والحكمة فيه أن تسكن نفسه في الرواح إلى الصلاة ولا تمتد عينه إلى شيء يراه ، وفيه حمل المرأة أيضاً على الاغتسال ذلك اليوم ، وعليه حمل قائل ذلك حديث من اغتسل وغسل ، المخرج في السنن على رواية من روى غسل بالتشديد ، قال النووي : ذهب بعض أصحابنا إلى هذا وهو ضعيف ، أو باطل ، والصواب الأول ، اهـ . قال الحافظ : وقد حكاه ابن قدامة عن الإمام أحمد ، وثبت أيضاً عن جماعة من التابعين ، وقال القرطبي : هو أنسب الأقوال فلا وجه لادعاء بطلانه وإن كان الأول أرجح ، ولعله عني أنه باطل في المذهب ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على ذلك في «الأوجز» وفيه أيضاً قال ابن القيم في «الهدى» رواه أحمد في مسنده وقال : غسل بالتشديد جامع أهله وكذلك فسرّه وكيع ، اهـ . وقال السيوطي : ويؤيده حديث «أيعجز أحدكم أن يجمع أهله في كل يوم جمعة فإن له أجر اثنين : أجر غسله ، وأجر امرأته» ، أخرجه البيهقي في الشعب إلى

قوله : (فلبستها يوم الجمعة) فكان ذلك ^(١) تقريراً لما قاله عمر حيث لم يذكر عليه النبي ﷺ ، وإنما أنكر لاجل كونها تحريراً ، فلم أن تخصيص الجمعة بشيء من ثيابه الحسنة

آخر ما بسط في الأوجز، وفيه أيضاً ههنا مسألة خلافية ، وهي أن الفسلة الواحدة هل تجزىء عن الجنابة والجمعة معاً أم لا ، وفي الحديث بحث آخر أيضاً ، وهو اختلاف المشايخ في أن ابتداء الساعات هل يعتبر من الزوال كما يشير حديث الباب بلفظ راح ، أو من أول النهار كما ذهب إليه الجمهور ، وإلى الأول مال الإمام مالك إذ قال : المراد بالساعات ههنا لحظات لطيفة بعد الزوال ، وهو مختار شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوى ، ورجحه والدى عند الدرس ، واستدل الجمهور لمختارهم بلفظ القدوة والتبكير كما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) قال السندى : هذا المرض من عمر رضى الله عنه يشير بأن لبس أحسن الثياب كان مهوداً عندهم للجمعة . وترك إنكار النبي ﷺ أصل التجميل للجمعة تقرير له ، فكل منهما يصلح دليلاً للترجمة ، اهـ .

قلت : كلا الاحتمالين يأتیان في كلام الحافظ : الأول مختار ابن بطال ، والثاني مختار الحافظ ، وهو مختار الشيخ ، وعندى فيه احتمال ثالث أيضاً ، كما سيأتى ، وفي تقرير مولانا حسين على لم يمنعه النبي ﷺ من قوله : يلبسه لأرفود ، ففهم الجواز في المجامع ولا يكون رياء إن لم يكن مانع آخر ، اهـ . وزاد في تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله سيرا برد من التحرير كله ليس فيه شيء سوى التحرير لكنه مخطط ، اهـ . قلت : اختلف في ذلك على أقوال كثيرة بسطت في الأوجز ، وفيه بعد ذكر الأقوال المختلفة ، قال أبو عمر : قال أهل العلم : إنها كانت حلة من حرير ، وجاء من استبرق وهو الغليظ ، وفي الأخرى من ديباج أو خز ، وفي رواية من سندس ، وكلها دالة على أنها كانت حريراً محضاً وهو الصحيح لأنه المحرم وأما المخطط فلا يحرم إلا أن يكون الحرير أكثر وزناً عند الشافعية ، وعند الحنفية العبرة للحمته ، وقال النووى بعد ذكر هذه الروايات المختلفة : وهذه الالفاظ

لا بأس^(١) به ثم قد ورد في بعض الروايات لفظ الحلة^(٢) وفي الأخرى لفظ الجبة ، والظاهر أنها كانت جبة ، وإطلاق الحلة عليها مجاز لإجزائها عن الحلة ، فإن الجبة إذا كانت إلى الكعبين أو أنصاف الساقين فإنها تجزىء عن الحلة وهى إزار ورداء فى الستر ودفع الحر والبرد والزينة وغير ذلك مما تفيدته الحلة .

تبين أن الحلة كانت حريراً محضاً ، وهو الصحيح الذى يتعين القول به فى هذا الحديث جمعا بين الروايات ، انتهى ما فى الأوجز ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله باب يلبس الخ أى يوم الجمعة من الجائز ، وأورد فيه حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، ووجه الاستدلال به من جهة تقريره عليه السلام لعمر رضى الله عنه على أصل التجميل للجمعة وقصر الإنكار على لبس مثل تلك الحلة لكونها كانت حريراً ، وقد تعقبه الداودى بأنه ليس فى الحديث دلالة على الترجمة ، وأجاب ابن بطلان بأنه كان معهوداً عندهم أن يلبس المرء أحسن ثيابه للجمعة ، وتبعه ابن التين ، وما تقدم أولى ، اهـ . قلت هو كذلك وعلى ما اختاره ابن بطلان تكون الترجمة من الأصل التاسع والأربعين من أصول الترجمة ، والأوجه عندى أن الترجمة من الأصل الحادى والأربعين ، أشار بذلك الإمام البخارى إلى روايات تدل على لبس أحسن الثياب ، قال الحافظ : وقد ورد الترغيب فى ذلك فى حديث أبى أيوب وعبد الله بن عمر عند ابن خزيمة بلفظ : ولبس من خير ثيابه ، وفى رواية لابن داود فى رواية أخرى : ولبس من أحسن ثيابه ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى الباب ، ولا يذهب عليك أن الإمام ترجم عليه هنا باب يلبس أحسن ما يجد ، وفى العيد باب التجميل فيه وسيأتى التنبه عليه فى العيد ١٢ .

(٢) كما فى حديث الباب وهكذا أخرجه البخارى فى كتاب الهبة فى باب هدية ما يكره لبسها ، وفى باب الهدية للمشركين ، وفى الجهاد وفى باب التجميل للوفد ، وفى اللباس فى باب الحرير للنساء ، وفى الأدب فى باب صلة الأخ المشرك ، وباب من تجميل للوفد ، ذكر فى هذه المواضع كلها بلفظ الحلة ، وأخرجه فى أول

كتاب العيد بلفظ الجبة ، والمجب أن الشراح قاطبة لاسيما الكرماني والحافظان لم يتعرضوا لشيء من هذا الاختلاف ، وقد رأيت أن الأكثر في الروايات لفظ الحلة ، ويحتمل عندى أن يقال في وجه الجمع بينهما أنها كانت جبة ولإزاراً ، قال العيني : الحلة هي الإزار والرداء ، ولا يكون حلة حتى تكون ثوبين سواء كانا من برد أو غيره ، اهـ .

فعلى هذا اقتصر الراوى فى بعض الروايات على الجبة لشرها ، ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما قال الحافظ ، أخرج الطبراني عن حفصة بنت عمر رضى الله عنهما أن عطارد بن حاجب جاء بثوب من ديباج كساه إياه كسرى فقال عمر رضى الله عنه ألا أشتريه لك يا رسول الله ؟ ومن طريق آخر عن عطارد بنفسه أنه أهدى إلى النبي ﷺ ثوب ديباج كساه إياه كسرى ، فهاتان الروايتان تؤيد وحدة الثوب ، وأخرج مسلم فى رواية عن ابن عمر رضى الله عنهما أن عمر رضى الله عنه رأى على رجل من آل عطارد قباء من ديباج أو حرير الحديث وهو أيضا يؤيد الجبة ، وعلى ما اختاره الشيخ قدس سره من ترجيح لفظ الجبة يمكن أن يؤول لفظ الحلة بما فى البذل قوله حلة بالضم لإزار ورداء برد وغيره ، ولا تكون حلة إلا من ثوبين أو ثوب له بطانة قاله فى القاموس ، اهـ . وعلى هذا فإن كانت الجبة ذات بطانة يصح إطلاق الحلة عليها .

ثم لا يذهب عليك أن المعروف فى الروايات أن الحديث من مسند ابن عمر رضى الله عنهما قال الحافظ : قوله عن ابن عمر أن عمر رضى الله عنه رأى ، هكذا رواه أكثر أصحاب نافع ، وأخرجه النسائي من رواية عبيد الله بن عمر العمرى عن نافع عن ابن عمر عن عمر أنه رأى حلة ، فجعله من مسند عمر رضى الله عنه ، قال الدارقطنى : المحفوظ أنه من مسند ابن عمر رضى الله عنهما ، اهـ . وقال العيني الحديث من مسند ابن عمر ، وجعله مسلم من مسند عمر رضى الله عنه لا ابنه ، اهـ . الظاهر عندى أنه سبقة قلم فإن الحديث لم أجده فى مسلم من مسند عمر ، نعم أخرجه النسائي فى اللباس من مسند عمر رضى الله عنه ، ١٢ .

قوله : (يشوص فاه بالسواك) وقد علم أن إزالة الرطوبات نافع في رد الغفلة ودفع الكسل فأولى (١) يؤتى بها في وضوئه للجمعة لكونها أهم .

(١) أشار بذلك الشيخ قدس سره إلى تطابق الحديث بالترجمة ، فإنها باب السواك يوم الجمعة ، قال الحافظ : أورد فيه حديثاً معلقاً وثلاثة موصولة والمعلق طرف من حديث أبي سعيد المذكور في باب الطيب للجمعة ، فإن فيه وأن يستن أى بذلك أسنانه بالسواك ، وأما الموصولة فأولها حديث أبي هريرة لولا أن أشق ، ومطابقته للترجمة من جهة اندراج الجمعة في عموم كل صلاة ، وقال الزين بن المنير لما خصت الجمعة بطلب تحسين الظاهر من الغسل والتنظيف والتطيب ناسب ذلك تطيب الفم الذى هو محل الذكر والمناجاة ، وإزالة ما يضر الملائكة وبني آدم — وثانى الموصولة حديث أنس أكثرت * عليكم في السواك ، قال ابن رشيد : مناسبتة للذى قبله من جهة أن سبب منعه من إيجاب السواك واجتياجه إلى الاعتذار عن إكثاره عليهم فيه وجود المشقة ، ولا مشقة في فعل ذلك في يوم واحد وهو يوم الجمعة ، وثالث الموصولة حديث حذيفة ، ووجه مناسبتة أنه شرع في الليل لتجمل الباطن فيكون في الجمعة أحرى لأنه شرع لها التجمل في الباطن والظاهر ، اه . وقال العيني في مناسبة الحديث الثانى مطابقتها للترجمة من حيث أن الإكثار في السواك الذى هو المبالغة في الحث عليه يتناول فعله عند سائر الصلوات المكتوبة والجمعة أقواها لأنها يوم ازدحام ، فكما أن الاغتسال فيه مستحب لتنظيف البدن وإزالة الرائحة الكريهة دفعاً لأذاها عن الناس ، فكذلك تطهير النكبة ، بل هو أقوى على ما لا يخفى ، وقد أبعد ابن رشيد في توجيه المطابقة بين الحديث والترجمة

(*) قال الكرماني : أى بالفت ممك في أمر السواك وفي بعضها بصيغة مجهول الماضى أى من عند الله ، قال الجوهرى يقال فلان مكثور عليه اذا قدماعنده ، اه . قلت : العروف في الروايات الأول والأكثر في المبالغة الثانى ١٢ ز .

واستحسنه بعضهم حتى نقله في كتابه فن نظر فيه عرف وجه الاستبعاد فيه ، اه .
واختار القسطلاني توجيه المعنى إذ قال : ومطابقته للترجمة من جهة أن الإكثار في
السواك والحث عليه يتناول الفعل عند كل الصلوات ، والجمعة أولاهما لأنه يوم
ازدحام فشرع فيه تنظيف الفم تطيباً للنكهة الذي هو أقوى من الغسل على
ما لا يخفى اه .

وقال المعنى : في الحديث الثالث مطابقته للترجمة من حيث أن قيامه عليه السلام في الليل
يحتمل أن يكون للصلاة وهو الظاهر وكان يشوص فاه لاجل التنظيف ، وقد علم
من زيادة اهتمامه بالجمعة في التنظيف ، وكانت له مزية فضيلة ، وكان السواك
مستحباً لكل صلاة ، فكانت الجمعة أولى بذلك خصوصاً لأنه يوم ازدحام من
الناس ، وحضور من الملائكة ، فدلالته على مطابقته للترجمة من هذه الجهة وإن
لم يكن صريحاً لأن الأمور الاعتبارية تراعى في هذه المواضع ، اه . وقال القسطلاني
وإذا كان السواك شرع لئلا تتجمل الباطن ، فللجمعة أخرى وأولى لمشروعية
التجمل ظاهراً وباطناً ، اه . وقد رأيت أن توجيه الشيخ قدس سره ألفت من
توجيه الشراح رحمهم الله تعالى ، ولا يبعد عند هذا المبد الضعيف المفتقر إلى رحمة
القصورى أن الإمام البخارى رضي الله عنه ذكر هذا الحديث إيماء إلى مسألة خلافة
شبهة وهي حكم السواك يوم الجمعة وغيره ، كما بسطت في الأوجز والجملة : قال
الموفق : أكثر أهل العلم يرون السواك سنة غير واجب ولا نعلم أحداً قال بوجوبه
إلا إسحق وداود ، وكذا نقل عنهما الوجوب أبو حامد الاسفرائني وغيره ، وحكى
عن إسحق أنه إن تركه عمداً بطلت صلاته ، وقال ابن حزم : إنه سنة ولو أمكن
لكل صلاة لكان أفضل وهو يوم الجمعة فرض لازم ، اه مختصراً . فلا يبعد عندى أن
الإمام البخارى أشار بذكر هذا الحديث إلى عدم فرضيته في الجمعة لأنه إذا لم يفرض
في التهجيد مع شدة اهتمامه عليه السلام به فيه ، فعدم فرضيته يوم الجمعة أظهر فتأمل ،
ومع ذلك رأى المصنف شدة اهتمامه في الجمعة كما يدل عليه ما أورد من الروايات
في الباب ، وذكره الترجمة الآتية بعد ذلك ١٢ .

(باب من "تسوك بسواك غيره)

أورده هنا إشارة إلى أنه لا ينبغي له أن يترك الإستياك ، بل يتسوك ولو بسواك الغير ، نعم لا بد أن يكون بإذنه ، ولو دلالة .

(باب الجمعة في القرى^(٢) والمدن^(*))

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره في مطابقة الحديث بالترجمة أوجه مما قاله العيني بقوله ، فكأنه يشير بحديث هذا الباب إلى جواز ذلك ، وللى طهارة ريق بنى آدم اه . وأشار العيني بذلك إلى الاختلاف في ذلك ، فقد حكى ابن العربي في شرح الترمذى عن النخعى خلاف ذلك ، وأنت خير بأنه لو كان غرض المصنف بيان طهارته لكان محله كتاب الطهارة ، فالأوجه ما أفاده الشيخ ، وقال الحافظ : وقد أورد الزين بن المنير على مطابقة الترجمة بأن تعيين (***) عائشة موضع الإستياك بالقطع ، وأجاب أن استعماله بعد أن مضغته واف بالمقصود ، وتعقب بأنه إطلاق في موضع التقييد فينبى تقييد الغير بأن يكون ممن لا يعاف أثره ، ، إذ لو لا ذلك ما غيرته عائشة ، ولا يقال لم يتقدم فيه استعمال ، لأن في نفس الحديث يستنبه ، اه ١٢ .

(٢) المسألة من أشهر المسائل الخلافية ، والمعروف على السنة الناس أن الحنفية لا يجوزون الجمعة في القرى بخلاف غيرهم ، وهذا من قلة النظر على مسالك الأئمة الأربعة ، والعجب من الحافظ إذ قال في هذه الترجمة إشارة إلى خلاف من خص الجمعة بالمدن دون القرى ، وهو مروى عن الحنفية ، وأسنده ابن أبي شيبة عن حذيفة وعلى وغيرهما اه . وظاهره أيضاً يؤم أن الحنفية متفردون بمنع الجمعة في القرى ، وليس كذلك ، فإن المسألة لإجماعية عند الأربعة في أن الجمعة ليست

(*) ضم الدال وسكونها : جمع المدينة ١٢ ن .

(**) كذا في الأصل ١٢ ن .

كسائر الصلوات تمام في كل المواضع ، بل لا بد لها من نوع من المدينة مع الاختلاف بينهم في تفاصيل هذه المدينة ، كما بسطت في الأوجز ، وإلى التفريق بين القرى مال الإمام البخارى أيضاً كما يدل عليه صنيعه في ما يأتي في باب من أين يؤتى الجمعة ، إذ ذكر فيه أثر عطاء : إذا كنت في قرية جامعة إلخ ، فلم أن القرى بعضها جامعة ، وبعضها غير جامعة ، وكذلك ذكره فعل أنس ، وحديث عائشة كلها يدل على ذلك وما سيأتى في محله من أثر عطاء أوضح دليل للحنفية كما سيأتى ، وقد قال إمام دار الهجرة في الموطأ : إذا نزل الإمام بقرية يجب فيها الجمعة والإمام مسافر ، فإن أهل تلك القرية وغيرهم يجمعون معه ، وإن جمع الإمام بقرية لا يجب فيها الجمعة فلا الجمعة له ولا لأهل تلك القرية ، ولا لمن جمع معهم من غيرهم فلم بذلك أن القرى على نوعين عند مالك وهو كذلك عند بقية الأئمة الأربعة ، وفي فتح القدير : القاطع للشغب أن قوله تعالى : « فاسعوا إلى ذكر الله » ليس على إطلاقه اتفاقاً بين الأئمة الأربعة ، وقال أبو بكر الرازى : اتفق فقهاء الأمصار على أن الجمعة مخصوصة بموضع لا يجوز فعلها في غيره لأنهم يجمعون على أنها لا يجوز في البوادي ومناهل الأعراب ، وفي حجة الله البالغة للشيخ مشايخنا الدهلوى : اتفقت الأئمة تلقياً معنوياً من غير تلقى لفظ أنه يشترط في الجمعة الجماعة ونوع من التمدن ، وكان النبي ﷺ وخلفاؤه رضى الله عنهم والأئمة المجتهدون ، يجمعون في البلدان ، ولا يؤخذون أهل البدو ، بل ولا تمام في عهدهم في البدو ، ففهموا من ذلك قرناً بعد قرن وعصراً بعد عصر أنه يشترط لها الجماعة والتمدن إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وما اشتهر على الألسنة ويوممه كلام الحفاظ أيضاً أنها تصح عند الشافعية في كل قرية ليس بصحيح ، فقروا الشافعية متضافرة على التفريق بين القرى ، ففي روضة المحتاجين : أما شروط صحتها فستة أشياء غير للشروط المعتبرة في صحة الصلاة مطلقاً ، ثم بسط هذه الستة ، وقال فيها : الثاني أن تكون بأبنية مجتمعة ولو من خشب أو قصب لأن الجمعة لم تهم في عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين إلا كذلك ، ولو تفرقت الأبنية بأن كان بين كل منزلين زيادة عن ثلثمائة ذراع لم تجب الجمعة

ماذا حكمها؟ ترك تعيين الخبر لمكان (١) الاختلاف فيه ، وأورد في الباب ما يستدل (٢) به كل من الفريقين ، ولنا أن النبي ﷺ لم (٣) يأمر أهل العوال ولاغيرهم ممن كان من أطراف المدينة من أهل القرى مع أن (٤) الجمعة قد فرضت

إلا إن بلغ أهل دار أربعين كاملين ، انتهى مختصراً . ونحوه في الأنوار ولفظة : وأن تكون (القرية) بجمعة الدور والمنازل ، فإن تفردت لم تجب الجمعة ، قال في البحر : وحد القرب أن يكون بين منزل ومنزل دون ثلثمائة ذراع . انتهى مختصراً . وهكذا في فروع الأربعة للجمعة شروط خاصة باعتبار الإسيطان والعدد وغيرهما لا بد من رعايتها لمن أراد أداها على مسلك إمام من الأئمة وينبغي أن يحتزم من أن يأخذ شرطاً من شروط إمام واحد والآخر من آخر فيؤدى الجمعة على التلقيق ، فلا تصح عند أحد من الأئمة ١٢ .

(١) هذا أصل معروف مطرد من أصول التراجع ، وهو الأصل الخامس والثلاثون من الأصول المارة في المقدمة ١٢ .

(٢) وهذا أصل آخر أيضاً معروف مطرد وهو الأصل الرابع ١٢ .

(٣) وهذا معروف ومعلوم قال الموفق : وجملة أن الجمعة إنما تجب بسبعة شرائط إلى أن قال السابع الإسيطان ، وهذا قول أكثر أهل العلم ثم قال بعد تعريف القرية : فأما أهل الحيام وبيوت الشعر والحركات فلا جمعة عليهم ، ولا تصح عنهم ، ولذلك كانت قبائل العرب حول المدينة ، فلم يقيموا جمعة ولا أمرهم بها النبي ﷺ ، ولو كان ذلك لم يخف ولم يترك قله مع كثرتهم ، وعموم البلوى به ، اهـ . قلت بل نقل النص بعدم إقامتهم الجمعة في أول حديث الباب ، وهو حديث الجرائي فإنه نص في أنها لم تقم في موضع قبل الجرائي ١٢ .

(٤) هذا هو المختار عند الجمهور ، جزم بذلك الشيخ أبو حامد والسيوطي في الإيقان وضوء الشمعة والشيخ ابن حجر المكي في شرح المنهاج والشوكاني في النيل ، كذا في الأوجز ، قال شارح الإقناع الشافعي : وفرضت الجمعة والنبي ﷺ بمكة ولم يجعلها حيث إمامه لم يكمل عددها أولان من شرطها الإظهار ، وكان النبي ﷺ

بمكة مستخفياً ، اه . قال الجيرى قوله بمكة ، ولعل وقت فرضتها كان ليلة الإسراء فراجعهم ، وعورض هذا بقول الحافظ ابن حجر : دلت الأحاديث الصحيحة على أن الجمعة فرضت بالمدينة ، اه . وأول من أقامها بالمدينة قبل الهجرة أسعد بن زرارة ، وكانوا أربعين ، وكان ذلك بأمر له ولمصعب بن عمير حين بعث النبي ﷺ إلى المدينة ، وهذا يدل على أنها فرضت بمكة ، اه . عبد البر انتهى ما قاله الجيرى مختصراً ، وذكر الشيخ ابن القيم في الهدى فصلاً مستقلاً في مبدأ الجمعة ، وذكر فيه حديث أبي داود استغفار كعب لأسعد بن زرارة كلما سمع أذان الجمعة ، ثم قال : قال البيهقي محمد بن إسحق إذا ذكر سماعة من الرواية وكان الراوى ثقة استقام الإسناد وهذا حديث صحيح الإسناد ، اه . قال ابن القيم : قلت وهذا كان مبدأ الجمعة ، ثم قدم رسول الله ﷺ المدينة فأقام بقاء في بني عمرو بن عوف ، كما قاله ابن إسحق يوم الإثنين إلى يوم الخميس ثم خرج يوم الجمعة فأدركه الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي ، وكانت أول جمعة صلاها بالمدينة ، وذلك قبل تأسيس مسجده ، وكانت أول خطبة خطبها رسول الله ﷺ فيها بلغى عن أبي سلة بن عبد الرحمن ، ونعوذ بالله أن نقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل : إنه قام فيهم خطيباً ، حمد الله وأثنى عليه ما هو أهله ثم قال : أما بعد أيها الناس قدّموا لأنفسكم تعلمن والله ليصعقن أحكامكم ثم ليدعن غنمه ليس لها راع ثم يقولن له ربه ليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه ألم يأتك رسولى فبلغك وأتيتك مالا وأضلت عليك فما قدمت لنفسك؟ فلنظرن يمينا وشمالا فلا يرى شيئاً ثم لينظرن قدامه ، فلا يرى غير جهنم ، فن استطاع أن يتقى بوجهه من النار ولوبشق من تمرة فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فإنها تجزى الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . . قاله ابن إسحق ، انتهى مختصراً . إلا أنى ذكرت الخطبة بتأمرها وتوبها بشأنها فإنها أول خطبة خطبها رسول الله ﷺ من خطب الجمعة ، وما قال الشيخ ابن القيم من قيامه ﷺ في قباء أربعة أيام قط تأنى عنه روايات البخارى فإن فيها روايتين ، إحداها أربعا وعشرين ليلة ، كما تقدم في أبواب المساجد ، والثانية أربعة عشرة كافي أبواب

الهجرة ، قال الحافظ : قوله أربعاً وعشرين كذا للاستملى والحوى وللباقين أربع عشرة وهو الصواب من هذا الوجه ، وكذا رواه أبو داود عن مسدد شيخ البخارى وقد اختلف فيه أهل السير ، اه .

قلت : والأوفق بالروايات رواية أربع وعشرين لأن أكثر الروايات على أنه ﷺ دخل قباء يوم الإثنين وخرج عنها يوم الجمعة ، وهذان لا يتفقان إلا على أربع وعشرين بعدم عد يومى الدخول والخروج ، ولا يتفقان على أربع عشرة بوجه من الوجوه ، وأجمل الكلام فى إثبات ذلك القطب الكنكوهى مصدر هذا اللامع فى رسالته أوثق العرى ، وبسط الكلام عليه صاحبه شيخ الهند قدس سره فى [أحسن القرى فى توضيح أوثق العرى] وقالوا أقرب بذلك القاضى الشوكانى فى النيل والنواب صديق حسن القنوجى العون ، والعلامة القسطلانى ، والحافظ ابن حجر فى شرحهما على البخارى ، وبسط شيخ الهند فى الجواب عما أورد على ذلك واستدلاله لذلك بأن الجمعة قد شرعت فى المدينة المنورة قبل مقدم النبي ﷺ إليها بأمره ﷺ كما صرح بذلك الروايات ، وحكى شيخ الهند عن ابن شهاب فى ذلك لغزاً ، فقال : قال وبه يافز : أى صلاة مفروضة صلاها الناس قبل النبي ﷺ ؟ وبسط الكلام فى الدلائل على ذلك ، قلت : وهى لغزاً أخرى على مسلك المالكية خاصة وهى ما ذكره الدسوقي : شخص إن صلى إماماً صحت صلاته وصلاة مأموميه ، وإن صلى مأموماً فسدت صلاة الجميع ، اه .

قلت : واستدل أكثر الفقهاء فى فروعهم بهذه الروايات التى فيها صلاة أهل المدينة الجمعة قبل مقدم النبي ﷺ إليها ، فليت شعرى إن لم تفرض الجمعة كيف يصح استدلالهم بهذه الروايات على شروط الجمعة عندهم ؟ قال الموفق فى بحث اشتراط العدد : أما الأربعون ، فالشهرة فى المذهب أنه شرط لوجوب الجمعة وصحتها ، وقال ربيعة تعقد يائى عشر رجلاً لما روى عن النبي ﷺ أنه كتب إلى مصعب ابن عمير بالمدينة فأمره أن يصلى الجمعة عند الزوال ركعتين ، فجمع مصعب بن عمير فى بيت سعد بن خيشمة بائى عشر رجلاً ، ولنا ما روى كعب بن مالك قال : أول من

في مكة ، فليس ذلك إلا لأن الجمعة لم تكن واجبة ولا هي مجزية عنهم لو أقاموها وأما قرية (١) جوائ فوجب عليهم إثبات أنها كانت قرية ، وبما يدل على مرام

جمع بنا أسعد بن زرارة في هزم البيت الحديث ، وفيه قلت له كم كنتم يومئذ؟ قال أربعون ، رواه أبو داود والترمذي ، انتهى مختصراً : ثم قال : ولا يشترط للجمعة المصير ، واستدل لذلك أيضاً بما روي كعب بن مالك أنه قال : أسعد بن زرارة أول من جمع بنا في هزم البيت - الحديث ، ثم قال : ولا يشترط إقامتها في البنيان ، ويجوز إقامتها فيما قاربه من الصحراء ، لأن مصعب بن عمير جمع بالانصار في هزم البيت ، انتهى مختصراً . وذكر الحافظ في التلخيص في بحث اشتراط الأربعين حديث أبي داود المذكور أن أسعد بن زرارة أول من جمع بالمدينة ، وعزاه إلى ابن حبان وغيره ، وقال إسناده حسن ، وقال وروى الدارقطني عن ابن عباس قال : أذن النبي ﷺ الجمعة قبل أن يهاجر ولم يستطع أن يجمع بمكة فكتب إلى مصعب ابن عمير الحديث ، وفيه قال فهو أول من جمع حتى قدم النبي ﷺ المدينة ، وجمع الحافظ بينهما بأن أسعد كان أمراً وكان مصعب إماماً ، اهـ . وذكر في الدراية في بيان ذكر العدد في الجمعة حديث صلاة أسعد بن زرارة وقال أخرجه أبو داود ورجاله ثقات ، والعجب منه رحمه الله أنه يميل إلى فرضية الجمعة بالمدينة ثم يستدل بهذه الروايات على الفروع في مسائل الجمعة ١٢ .

(١) قد أجمل الشيخ قدس سره الكلام على هذه الأبحاث الطويلة الذبول كدأبه الشريف في هذا التقرير النيف فإنه يوجز الكلام لتكالا على فهم الطالبين الذين كانوا أيضاً بحور العلم واكتفاء على ما بسط من الكلام في الكوكب الدرر وأشار بذلك الشيخ إلى أول حديث الباب وهو مستدل الفريقين معاً ، أما من يقول بجواز الجمعة في القرى مطلقاً سواء كانت صغيرة أو كبيرة يستدل على مرامه بإطلاق لفظ القرى عليها في الروايات وأجاب عنه الفريق الآخر بأنه لا يتمشى في الاستدلال لأن إطلاق القرية على المدن شائع في النصوص ، قال السندی في رواية وكعب قرية من قرى البحرين وهي تدل على الجواز في القرى ، وفي المدن بالأولى ،

لكن قد قيل كانت جوائ مدينة ، وإطلاق القرية على المدينة كان شائعاً فقد أطلق الله تعالى على مكة في كتابه اسم قرية في مواضع : منها قوله تعالى « لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم » وقال تعالى « أشد قوة من قريتك التي أخرجتك » ، وغير ذلك ، اه . قلت : وهكذا كثر استعمال القرية على المدينة المنورة في الأحاديث ، قال النبي ﷺ : أمرت بقرية تأكل القرى ، وقال ﷺ آخر قرية من قرى الإسلام خراباً المدينة ، وقال الشيخ في البدل : قال ابن الأثير : القرية من المساكن والأبنية والضياع ، وقد تطلق على المدن ، وقال صاحب المطالع : القرية المدينة وكل مدينة قرية لاجتماع الناس فيها من قرية الماء في الحوض ، اه .

واستدل القطب الكنكوهي قدس سره في رسالته أوثق العرى بحديث الجرائ على مسلكه بوجهين : الأول أنه ﷺ لم يأمر أهل العوالي ومن حول المدينة بإقامة الجمعة إلى هذه المدة التي فتحت فيها جوائ ، وقد كثرت جماعة المسلمين في هذا الزمان حوالى المدينة المنورة ، والثاني بأن جوائ كانت مدينة ، وحكى عن العيني قال : حكى ابن التين عن الشيخ أبي الحسن أنها مدينة ، وفي الصحاح للجوهري والبلدان للزمخشري : جوائ حصن بالبحرين ، وقال أبو عبيد البكري : هي مدينة بالبحرين ، وقال امرئ القيس :

ورحنا كأننا من جوائ عشية تعالى النعاج بين عدل ومحجب

يريد كأننا من تجار جوائ لكثرة ما معهم من الصيد وأراد كثرة أمتعة تجار جوائ ، قلت كثرة الأمتعة تدل غالباً على كثرة التجار ، وكثرة التجارة تدل على أن جوائ مدينة قطعاً ، لأن القرية لا تكون فيها تجار كثيرون غالباً عادة ، اه . وسأني قريباً أن الحافظ أشار إلى كون أيلة بلدة بكونها ذات قلعة إذ قال : إنها كانت مدينة كبيرة ذات قلعة ، اه . وبسط الكلام على الاستدلال بذلك الحديث العلامة العيني في شرح البخاري ، وما أورد عليه الحافظ ابن حجر أجاب عنه شيخ الهند في أحسن القرى ، وقال شيخنا في البدل : إن أهل جوائ إنما جمعوا بعد رجوع وفدهم إليهم ، كما قاله الحافظ في القسح : وقبومهم إنما كان بعد تحرير الحر ، بل بعد فريضة الحج على ما يقتضيه رواية أحمد عن ابن عباس

في قصة وفد عبد القيس بذكر الحج وفرض الحج كان سنة ثمان على الأصح ، وعلى قول الواقدي : إن قدومهم كان سنة ثمان قبل فتح مكة ، وفي أثناء هذه المدة كان الإسلام قد انتشر في أكثر القرى ، انتهى ما في البذل ، وقال الحافظ في الفتح : والذي تبين لنا أنه كان لعبد القيس وفادتان ، إحداهما قبل الفتح ، ولذا قالوا ليتنا وبينك كفار مضر ، وكان ذلك قديماً إما في سنة خمس أو قبلها ، وكانت قريتهم بالبحرين أول قرية أقيمت فيها الجمعة بعد المدينة ، وكان عدد الوفد الأول ثلاثة عشر رجلاً وفيها سألوا عن الإيمان والأشربة ، وكان فيهم الأشج ، وثانيتهما كانت في سنة الوفود ، وكان عددهم حينئذ أربعين رجلاً ، كما في حديث أبي حنيفة الصنابي الذي أخرجه ابن مندة ، وكان فيهم الجارود العبدى ، وقد ذكر ابن إسحق قصته ، وأنه كان نصرانياً فأسلم وحسن إسلامه ، ويؤيد التعدد ما أخرجه ابن حبان من وجه آخر أن النبي ﷺ قال لهم : ما لي أرى ألوانكم تغيرت ، فبهِ إشعار بأنه ﷺ كان رآهم قبل ذلك ، انتهى مختصراً ، وقال صاحب الخيز : وقدم وفد عبد القيس سنة عشر ، وهى قبيلة كبيرة يسكنون البحرين ، وقدم في هذا الوفد الجارود بن عمرو وكان نصرانياً ، اهـ ، ولم يذكر الوفادة الأخرى ، وجزم الشيخ ابن القيم في الهدى بوفادتهم سنة تسع فقط ، ولم يذكر أيضاً الوفادة الأخرى ، وإليه يشير صنيع البخارى إذ ذكرها في ذيل الوفود ، وألحق ما قال الحافظ إن لهم وفادتين إلا أن قوله في سنة خمس أو قبلها وإن واقعه في ذلك المعنى أيضاً لكنه غريب جداً والعجب من الحافظ أنه ذكر في الفتح هكذا تأييداً لمسلكه ، وقال في الإصابة : قال الواقدي : كان قدوم الأشج ومن معه سنة عشر من الهجرة ، وقال غيره إن قدومه كان سنة ثمان قبل فتح مكة ، اهـ .

وبسط في ترجمة محاربين العباس قصة هذا الوفد مفصلاً ، وفيها : مخرج النبي ﷺ في الليلة التي قدموا في صيحتها فقال : ليأتين ركب من المشرق ولم يكزها على الإسلام ، قال : وكان قدومهم علم الفتح ، وخص النبي ﷺ إلى مكة ففتحها اهـ . والظاهر عندى أن القصة الأولى كانت في سنة ثمان من الهجرة قبل فتح مكة ، وهو الذى

أتذكر من تقرير والدى نور الله مرقده عند درس البخارى ، وبه جزم القاضى عياض كما فى الزرقانى على المواهب إذ قال : جزم القاضى عياض بأن قدومهم كان سنة ثمان قبل فتح مكة ، تبع فيه الواقدى ، اه . وهذا يخالف ما تقدم قريباً عن الإصابة عن الواقدى ، لكن حكى الحافظ فيه ذلك عن غير الواقدى أن إسلامه كان سنة ثمان قبل الفتح ، قلت : ويؤيد ذلك أيضاً ما ذكر الحافظ فى الإصابة فى ترجمة رسيم العبدى ، وهو أحد الواقدين فيهم ، برواية ابن أبى شبة وأحمد عن ابن الرسيم عن أبيه قال : وفدنا على النبی ﷺ فهنأنا عن الظروف ثم رجعنا إليه فى العام الثانى فقال : اشربوا فيما شئتم ، الحديث . وقال صاحب الفيض إن أهل السير صرحوا بأن هذا الوفد قد حضر المدينة مرتين : مرة فى السنة السادسة ، ولعلها واقعة تلك السنة ، وأخرى فى الثامنة ، وقدر فى نفسك أنه كم تكون البلاد دخل فيها الإسلام فى تلك المدة ؟ ثم يقول الراوى : إن الجمعة فيهم كانت أول جمعة بعد جمعة رسول الله ﷺ ، فلو كانت الجمعات تقام فى القرى الصغيرة ، وفى العشرين والأربعين من الرجال كما قالوا كيف جعلها أول جمعة ؟ ألم تكن فى تلك المدة قرية أسلم من أهلها عشرون نفساً ، فهذا من القرائن الدالة على أن لا جمعة فى القرى ، اه . وما حكى عن مولانا الأنور نور الله مرقده أن القدمة الثانية كانت فى الثامنة يخالف أهل السير كلهم ، فإنهم جزموا بقدومهم فى سنة الوفود ، وبه جزم الشيخ ابن القيم والحافظ كما تقدم قريباً فى كلامهما ، وفيها ذكر وفدم ابن هشام إذ قال : أولاً : ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، وذكر فى جملتها ، قال ابن إسحق : وقدم على رسول الله ﷺ الجارود بن عمرو أخو عبد القيس فذكر قصة إسلامه ، وتقدم أيضاً كلام الحافظ أن الجارود قدم فى الوفد الثانى ، فالظاهر بملاحظة هذه الأقاويل كلها أن لم وفادتين لا بحالة : الأولى قبل الفتح سنة ثمان ، ولذا قالوا فيها حال بيتنا وبينك وكفار مضر ، قال الكرماني : مضر بضم الميم وفتح الضاد المعجمة غير منصرف ، وهو مضرب بن زرار ابن معد بن عدنان ، ويقال له مضرب الحمراء ، ولأخيه ربيعة الفرس لانهما لما اقتسما الميراث أعطى مضرب الذهب ، وربيعة الحيل ، وكفار مضرب كانوا بين ربيعة

الحنفية قوله : كنا نتأوب (١) الجمعة مع أنه لو كانت واجبة لم يكن

والمدينة ، ولا يمكنهم الوصول إلى المدينة إلا عليهم ، وكانوا يخافون منهم إلا في الأشهر الحرم ، اه . والوفادة الثانية كانت عام الوفود كما جزم به عامة أهل السير ، وبسط القسطلاني في المواهب ، والزرقاني في شرحه قهالا : كان عدد الوفد الأول ثلاثة عشر رجلا كما رواه البيهقي وغيره ، وقيل كانوا أربعة عشر راكبا كما جزم به القرطبي والنووي ، ثم ذكر الزرقاني أسماءهم ، ثم قال : وثانيتها كانت في سنة الوفود ، وكان عددهم حينئذ أربعين رجلا ، قال الحافظ : سمى منهم في جملة أخبار زيادة على الأربعة عشرة السابقة : مطر أخو الزراع إلى آخره مابسط الزرقاني من أسمائهم ١٢ .

(١) هذه إشارة إلى حديث عائشة رضي الله عنها الآتي قريبا في باب من أين تأتي الجمعة ، ولفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان الناس يتأوبون الجمعة من منازلهم والعوالي ، الحديث أشار إليه الشيخ قدس سره باللفظ المذكور اختصاراً ورواية بالمعنى ، قال الحافظ في الفتح : قوله يتأوبون الجمعة أى يحضرونها نوبا ، والانتياب افتعال من التوبة ، وفي رواية : يتأوبون ، اه . قال القسطلاني : في قوله يتأوبون بفتح المشاء التحتية ، وسكون النون ، وفتح المشاء فوقية ، يفتعلون من التوبة ، أى يحضرونها نوبا ، وفي رواية : يتأوبون ، اه . قال الحافظ : قال القرطبي : فيه رد على الكوفيين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر كذا قال ، وفيه نظر ، لأنه لو كان واجبا على أهل العوالي ما تأوبوا ، ولكانوا يحضرون جميعا ، انتهى ما في الفتح ، وكذا قال القسطلاني بدون النسبة إلى القرطبي والحافظ إذ قال : واستدل به على أن الجمعة تجب على من كان خارج المصر ، وهو يرد على الكوفيين حيث قالوا بعدم الوجوب ، وأجيب بأنه لو كان واجبا على أهل العوالي ما تأوبوا ولكانوا يحضرون جميعا ، اه . وقال السندي لا دلالة في الحديث على وجوب الإتيان من مقدار العوالي ، كيف ولو وجد لما تأوبوا بل حضروا جميعا فضلا عن الدلالة على التحديد بمقدار العوالي ، بمعنى أن الذي يؤتى منه هو مقدار

للتلّوب (١) معنى ، وقد ثبت أيضاً (٢) أنهم لم يكونوا يجمعون ثمة ، فليس ذلك إلا لعدم وجوبها على هؤلاء ، ثم حد (٣) القرية أن يكون فيه خمسة آلاف من بين المسلمين والكافرين والنساء والصبيان .

العوالى فقط ، وهو المطلوب فى الترجمة ، فلا دلالة للحديث على الترجمة ، ثم العوالى مختلفة قريباً وبعداً ، فلو سلم الدلالة فأى مقدار يؤخذ للتحديد ؟ فالإشكال بوجوه ، ١٢٥١ :

(١) وبذلك رد الحافظ على القرطبي ، وتبعه القسطلانى فى ذلك كما تقدم قريباً من كلاميهما ١٢٥٢ .

(٢) وهو نص حديث جوائى المذكور ، وقد تقدم الجزم بذلك عن غير واحد من أئمة الفقه والحديث فقد تقدم قريباً عن المغنى أنه قال : ولذلك كانت قبائل العرب حول المدينة فلم يقيموا الجمعة ولا أمرهم بها النبي ﷺ ، ولو كان ذلك لم يخف ولم يترك نقله مع كثرتة وعموم البلوى ، اه . وهكذا قال غير واحد من السلف ١٢٥٣ .

(٣) ذكره الشيخ قدس سره تسهلاً لطالبيه للإقتناء فإنهم كانوا ممن بعض بالواجب على افتاء الشيخ قدس سره وإلا فأنت خير بأنه ليس تعريفاً جامعاً للقرية ، وقد بسط الشيخ قدس سره الكلام على ذلك بنفسه فى [الكوكب الدرى] أشد البسط ، ولذا اكتفى ههنا بالإشارات ، وقال فى الكوكب : اعلم أن مسألة الجمعة قد اختلفت فيها أقوال علمائنا فى أنها تتأدى فى بلادنا هذه أم لا ؟ وهل يميز أداؤها فى القرى أم لا ؟ إلى أن قال : وأما ما قال بعضهم شرطه المصر فسلم ، لكنهم اختلفوا فيما يتحقق به المصرية ، فقل ما فيه أمير يقيم الحدود ، وقيل ما فيه أربعة آلاف رجل ، إلى غير ذلك ، وليس هذا كله تحديداً له بل إشارة إلى تعينه وتقريب له إلى الأذهان ، وحاصله إدارة الأمر على رأى أهل كل زمان فى عدم المعمورة مصرراً فاهو مصر فى عرفهم جازت الجمعة فيه ، إلى آخر ما بسط من أقوال الفقهاء فى ذلك فارجع

قوله (ورزق^(١) عامل) الخ يعني بذلك أنه حين كونه أميراً على أيلة كان يسكن وادي^(٢) القرى ويزرع فيها

إليه لو شئت تفصيل كلام الشيخ قدس سره ، ولا ريب أن مدار القرية الكبيرة التي يقال لها في لساننا [قصة] على العرف ، قال صاحب الفيض : باب الجمعة في القرى : لم يترجم لهذه المسألة إلا البخاري وأبو داود ، والقرية والمصر من الأشياء العرفية التي لا تكاد تنضبط ولذا ترك الفقهاء تعريف المصر على العرف ، كما ذكره في البدائع ، وفي هامشه عن سفيان الثوري : المصر الجامع ما يعده الناس مصراً عند ذكر الأمصار المطلقة ، كذا في البدائع ، ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : رزق بضم الراء ، ثم فتح الزاي ، وسكون التحتانية ، وبالقف ، ابن حكيم بضم المهملة ، وفتح الكاف ، وإسكان التحتانية ، الأيلى مذكوباً إلى أيلة التي كان والياً عليها ، وهو بفتح الهزة ، والتحتانية الساكنة ، بلدة معروفة في طرف الشام على ساحل البحر ، بينها وبين المدينة خمس عشرة مرحلة ، ١٥٠٠ . وقال الحافظ : رزق بتقديم الراء على الزاي ، والتصغير في اسمه واسم أبيه في روايتنا ، وهذا هو المشهور في غيرها ، وقيل بتقديم الزاي ، والتصغير فيه دون أبيه ، وأيلة بلدة معروفة في طريق الشام بين المدينة ومصر على ساحل القلزم ، وكان رزق أميراً عليها من قبل عمر بن عبد العزيز ، ١٢٥١ .

(٢) فيه سبقة قلم كما يظهر لهذا العبد الضعيف ، فإن وادي القرى ليست أرض الزراعة لرزق بل هي محل إقامة الزهري إذ ذاك ، والمعنى أن الزهري كان إذ ذاك بوادي القرى حين كتب إليه رزق من أرض زراعته ، فإن وادي القرى موضع معروف من أعمال المدينة ، قال صاحب المعجم في الوادي : هو وادي بين المدينة والشام من أعمال المدينة ، كثير القرى ، فتحها النبي ﷺ سنة سبع غزوة ، ثم صرحوا على الجزية ، قال أحمد بن جابر : في سنة سبع لما فرغ النبي ﷺ من خيبر توجه إلى وادي القرى فدعا أهلها إلى الإسلام فامتنعوا وقتلوه ، ففتحها غزوة وغنم ،

فَسَأَلَ الزَّهْرِيَّ (١) عَنْ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ فِي وَادِي الْقَرْيَةِ فَرُخَصَ فِيهَا وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ وَادِي الْقَرْيَةِ

أَمْوَالُهَا وَتَرَكَ التَّخْلُ وَالْأَرْضَ فِي أَيْدِي الْيَهُودِ ، وَعَامَلَهُمْ عَلَى نَحْوِ مَا عَامَلَ عَلَيْهِ أَهْلُ خَيْبَرَ ، وَهِيَ الْآنَ مُضَافَةٌ إِلَى عَمَلِ الْمَدِينَةِ ، وَكَانَ فَتْحُهَا فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةَ سَبْعٍ ، أَتَتْهُي مَحْتَصِرًا ، وَقَالَ صَاحِبُ التَّيْسِيرِ : وَتَبِعَهُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ فِي شَرْحِهِمَا ، [نَوْشَتُ رَزِيقٍ بِسُورِ بْنِ شَهَابٍ زَهْرِيٍّ مِنْ بَابِ ابْنِ شَهَابٍ بُوْدَمَ دَرِينِ رُوزِ بُوَادِي قَرْيَةٍ كَمَا أَنَّ أَعْمَالَ مَدِينَةٍ مَطْهُرَةٌ اسْتِ] ، أ. هـ . وَقَالَ الْحَافِظُ قَوْلَهُ وَأَنَا أَسْمَعُ هُوَ قَوْلُ : يُونُسَ ، وَالْجُمْلَةُ حَالِيَّةٌ ، وَقَوْلُهُ بِأَمْرِهِ حَالَةٌ أُخْرَى ، وَقَوْلُهُ يَنْخَبِرُ حَالٌ مِنْ فَاعِلٍ بِأَمْرٍ ، وَالْمَكْتُوبُ هُوَ الْحَدِيثُ ، وَالْمَسْمُوعُ الْمَأْمُورُ بِهِ ، قَالَهُ الْكِرْمَانِيُّ ، وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ الْمَكْتُوبَ هُوَ عَيْنُ الْمَسْمُوعِ ، وَهُوَ الْأَمْرُ وَالْحَدِيثُ مَعًا ، وَفِي قَوْلِهِ كَتَبَ تَجْمُوزَ ، وَكَانَ ابْنُ شَهَابٍ أَمْلَاهُ عَلَى كَاتِبِهِ ، فَسَمِعَهُ يُونُسُ مِنْهُ ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الزَّهْرِيُّ كَتَبَهُ بِحِظِهِ وَقَرَأَهُ بِلَفْظِهِ ، فَيَكُونُ فِيهِ حَذْفُ تَقْدِيرِهِ : فَكَتَبَ ابْنُ شَهَابٍ وَقَرَأَهُ وَأَنَا أَسْمَعُ ، أ. هـ . وَبِالثَّانِي جُزْمُ صَاحِبِ التَّيْسِيرِ إِذْ قَالَ : [وَنَوْشَتُ رَزِيقٍ وَخَوَانَدُ نَوْشَتِهِ رَاوُ حَالِ أَنْكَ مِنْ مِي شَنْدِيمِ] أ. هـ . فَعَلِمَ مِنْهُ أَنَّ يُونُسَ كَانَ مَعَ الزَّهْرِيِّ فِي وَادِي الْقَرْيَةِ إِذْ كَتَبَ الزَّهْرِيُّ بِذَلِكَ ١٢ .

(١) بِذَلِكَ جُزْمُ جَمِيعِ الشَّرَاحِ وَتَبِعَهُمُ الشَّيْخُ قَدَسَ سِرُّهُ ، قَالَ الْكِرْمَانِيُّ : قَوْلُهُ أَجْمَعُ : أَيُ أَقْضَى صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فِي الْأَرْضِ الَّتِي كَانَ مَشْغُولًا بِزَرَاعَتِهَا وَالْعَمَلِ فِيهَا ، لَا فِي آيَةٍ إِذْ هِيَ كَانَتْ بِلَدَةٍ لَمْ يَحْتَاجْ إِلَى السُّؤَالِ عَنِ التَّجْمِيعِ فِيهَا ، أ. هـ . وَقَالَ الْحَافِظُ قَوْلَهُ : أَجْمَعُ أَيُ أَصْلَى بَيْنَ مَعَى الْجُمُعَةِ ، وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ الْأَرْضَ الَّتِي كَانَ يَزْرَعُهَا مِنْ أَعْمَالِ آيَةٍ وَلَمْ يَسْأَلْ عَنْ آيَةٍ نَفْسُهَا لِأَنَّهَا كَانَتْ مَدِينَةً كَبِيرَةً ذَاتَ قَلْعَةٍ ، وَهِيَ الْآنَ خَرَابٌ يَنْزِلُ بِهَا الْحَاجُّ الْمِصْرِي ، وَوَجْهًا سَأَلَهُ عَنْهُ عَلَى التَّجْمِيعِ مِنْ قَوْلِهِ ﷺ كُلُّكُمْ زَاعٌ أَنْ عَلَى مَنْ كَانَ أَمِيرًا إِقَامَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ، وَالْجُمُعَةِ مِنْهَا ، وَكَانَ رَزِيقٌ عَامِلًا عَلَى الطَّائِفَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا ، وَكَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَرَاعِيَ حَقُوقَهُمْ ، وَمَنْ جَمَعَهَا إِقَامَةُ الْجُمُعَةِ ، أ. هـ . قُلْتُ : وَلَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُونَ السُّؤَالُ وَالْجَوَابُ

قرية^(١) ولا عرصة ومحمراء بل يدل على خلاف ذلك قوله : وفيها جماعة من السودان ، فإن الجماعة لا تكاد تسكن إلا في دوروبيوت ، ولوسلم أنها كانت قرية

كلاهما متعلقين بالتجميع في أيلة فإنه أيضاً كان مختلفاً فيه بينهم ، ففي الأوجز برواية ابن أبي شيبة عن الحسن أنه سأل على أهل أيلة جمعة ، قال : لا ، وعن ابن عون قال : كان أبو الملاح عاملاً على الأيلة . فكان إذا أنت الجمعة جمع منها هـ ، وبنحو الشرح الذي اختاره الكرماني والحافظ في أثر رزيق شرحه العلامة العيني أيضاً ، وتبعهم من جاء بعدهم من الشراح والمشايع ، ولم يقع في خاطر هذا العبد المتبلى بالسينات هذا الشرح أصلاً ، وأنا من قديم الزمان في غاية العجب في أن هؤلاء الجهابذة الكرام كيف حملوا أثر الإمامين الجليلين رزيق والزهرى على معنى يبعد السؤال عنه عن شأن رزيق ، وأبعد منه جواب الزهرى واستدلالة على ذلك بالحديث المرفوع الذي لا تعلق له بتلك المسألة أصلاً ، فما يظهر لهذا المعترف بالتقصيرات إن كان صواباً - وهو كذلك إن شاء الله - فن فضل الله روحته ، وإن كان خطأ . فهو الجدير بشأن هذا العاصي : أن سؤال رزيق ليس عن قضاء الجمعة بأرض الزراعة أصلاً ، بل سؤاله كان عن شهوده وحضوره الجمعة بأيلة ، لكونه والياً عليها ، ولذا ذكر الراوى قوله : وكان رزيق والياً على أيلة وأجاب الزهرى بأنه ينبغي له شهود لأن الجمعة وإن لم تكن واجبة على رزيق لكونه في القرى إلا أنه لما كان والياً على أهل أيلة فهو مسئول عنهم لو وقع فيهم شيء من النزاع وغيره لكثرة الناس ، وقد تقع المخاصمات في الزحمت كثيرة ، واستدل على ذلك الزهرى بقوله ﷺ كلكم راع ومسئول عن رعيته ، والعجب أنهم سيفسرون الأثر الآتي قريباً في باب من أين تؤقي الجمعة كان أنس أحياناً يجمع وأحياناً لا يجمع ، بقولهم أى يحضر البصرة للجمعة أحياناً ، ولا يحضرها أحياناً ، فأى مانع لم لهذا المعنى في هذا الأثر؟ قال الكرماني : جمع اقوم تجميعاً أى شهدوا الجمعة وقضوا الصلاة فيها ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال العيني : قال بعضهم في الحديث إقامة الجمعة في القرى خلافاً لمن شرط

فلعلها^(١) من فاء آيلة ، ولو سلم عدمه فهذا اجتهاد من الزهرى لا يجب تسليمه ، وأما الرواية فليس فيها تعرض لإلما ثبت وجوبه ، وأما^(٢) ما لم يثبت وجوبه

لها المدن ، قلت : لا دليل على ذلك أصلاً ، لأنه إن كان يدعى بذلك بنفس الحديث المتصل فلا يقوم به حجة ولا يتم وإن كان يدعى بكتاب ابن شهاب يأمر فيه لرزيق بأن جمع فلا يتم به حجة أيضاً ، لأنه من أين علم أنه أمر بذلك ، سواء كان في قرية أو مدينة فإن قال رزيق كان عاملاً على أرض يعملها وكان فيها جماعة من السودان وغيرهم وليس هذا إلا قرية فلا يتم به استدلاله أيضاً لأن الموضع المذكور صار حكمه حكم المدينة بوجود المتولى عليهم من جهة الإمام ، وقد قلنا فيما مضى إن الإمام إذا بعث إلى قرية نائباً لإقامة الأحكام تصير مصراً ، على أن إمامه لا يرى قول الصحابي حجة فكيف بقول التابعي ، اهـ ١٢ .

(١) ولأليه ميل الحافظ إذ قال : والذي يظهر أن الأرض التي كان يزرعها من أعمال آيلة ، اهـ .

(٢) قال السندی : قوله : «كلكم راع» ، أى على من كان أميراً إقامة الأحكام الشرعية وإجراؤها في رعيته ، والجمعة منها ، كذا قرروا وجه الاستدلال ، وفيه بحث لأن كون الجمعة منها في الجملة لا يفيد كونها منها بالنظر إلى خصوص المكان هو محل النزاع ، اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على قوله : كتب ابن شهاب الخ إن كان المراد جوازه في آيلة فلا كلام فيه ، وإن كان المراد جواز الجمعة في الأرض التي فيها رزيق فضعه بأنه لا يفهم من الحديث الذي أخرجه الزهرى هذه المسئلة ، واستناده ودليله غير تام ، اهـ . قلت : وأيضاً الزهرى تابعي فكيف يكون استنباطه حجة على تابعي آخر ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : على آيلة أى كان أميراً عليها ، فكان يصلى الجمعة فيها لكونها مدينة ثم خرج مرة إلى وادى * القرى

(*) بل إلى أرض الزراعة كما تقدم ٢٠

فليس فيه شيء من الرباية .

قوله : (من جاء منكم الجمعة فليقتل) دلالة على الترجمة (١)

لرؤية زراعتة التي كان عملها فيها ، فكان هناك حتى أدركته الجمعة ، وكان هناك آيات متعددة لم يكن مدينة ، فكتب إلى ابن شهاب ، فأمره ابن شهاب بإقامة الجمعة هناك ، وقال : إنها واجبة هناك فصلها بالناس ولا تركها لأنك إمامهم والإمام راع مسئول عن رعيتيه فلا تقصر عن حقهم ، وهو إقامة الجمعة لهم : ولم يبين ابن شهاب أو لم يقتل الراوى سبب وجوبها عليهم ما هو ؟ اهـ . قلت : وغاية ما في الباب أن مسلك الزهري إقامة الجمعة في القرى ، لجمهور الصحابة والتابعين على خلافه كما بسطت الآثار في ذلك في الأوجز ، وهذا كله إذا لم تكن أرض رزق من فناء أيلة ، فإن كانت من فائها فلا إيراد بالآثر على الحنفية أصلاً ، بل كان الآثر حجة لهم في جواز الجمعة في فناء المصر ، كما ذكره الشيخ قدس سره احتمالاً ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك في كلام الحافظ إذ قال : الذي يظهر أنها كانت من أعمال أيلة ١٢ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى ترجم على هذه الأحاديث بلفظ الاستفهام يباب : هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم ؟ قال الحافظ : يدخل في قوله : وغيرهم ، العبد ، والمسافر ، والمعنور ، وكأنه استعمل الاستفهام في الترجمة للاحتمال الواقع في حديث أبي هريرة : «حق على كل مسلم أن يقتل فإنه شامل للجميع ، والتقيد في حديث ابن عمر « بمن جاء منكم » يخرج من لم يجهى ، والتقيد في حديث أبي سعيد « بالمحتمل » يخرج الصبيان ، والتقيد في النهى عن منع النساء بالليل يخرج الجمعة ، وعرف بهذا وجه إيراد هذه الأحاديث في هذه الترجمة وقوله : قال ابن عمر : إنما الفسل الخ : قد قرر أن الآثار التي يوردها البخارى في التراجم تدل على اختيار ما تضمنته عنده ، فهذا مصير منه أن الفسل للجمعة لا يشرع إلا لمن وجبت عليه الجمعة ، اهـ . وهذا أصل مطرد معروف من أصول تراجمه ، وهو الأصل الأربعون ، وإذا عرفت ذلك فما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإليه تقدمت الإشارة في كلام الحافظ ، وقال المينى في حديث ابن عمر : هذا مطابقته

عند أصحاب المفهوم ظاهرة ، وكذلك دلالة قوله : واجب (١) على كل محتمل ، وأما

للا ترجمة من حيث المفهوم لأن منطوقه عدم وجوب الغسل على من لم يحىء الجمعة ، ومن لم يحىء لم يشهدا ، وبه أيضاً على أن مراده بالاستفهام الحكم بعدم الوجوب على من يشهد ، اهـ . قلت : وما ذكره العلامة العيني من المنطوق الأوجه فيه أن يقال : إن المنطوق وجوب الغسل على من يحىء ، ولأجل الاختلاف في هذه الروايات من المنطوق والمفهوم اختلفت أقوال الشافعية في ذلك ، قال الثوري : يقال في الجمع بين الأحاديث : إن الغسل يستحب لكل مرید الجمعة ، ومتأكد في حق الذكور أكثر من النساء ، لأنه في حقهن قريب من الطيب ، ومتأكد في حق البالغين أكثر من الصبيان : ومذهبنا المشهور أنه يستحب لكل مرید لها ، وفي وجه لاصحابنا يستحب للذكور خاصة ، وفي وجه يستحب لمن يلزمه الجمعة ، دون النساء والصبيان والعبيد والمسافرين ، ووجه يستحب لكل أحد سواء أراد حضور الجمعة أم لا ، فغسل العبد يستحب لكل أحد ، والصحيح الأول ، اهـ . وفي الدر المختار : ومن لصلاة الجمعة ولصلاة عيد هو الصحيح ، ولو اغتسل بعد الجمعة لا يعتبر إجماعاً ، قال ابن عابدين : قوله : هو الصحيح ، أى كونه للصلاة هو الصحيح ، وهو ظاهر الرواية ، وهو قول أبي يوسف ، وقال الحسن بن زياد : هو لليوم ، ونسب إلى محمد ، وأثر الخلاف فيمن لا الجمعة عليه وفيمن أحدث بعد الغسل وصلى بالروضه ، قال الفضل عند الحسن ، لا عند الثاني ، وكذا من اغتسل قبل الفجر وصلى به نال عند الثاني ، لا عند الحسن ، إلى آخر ما بسطه من البحث .

(١) وهذا أيضاً واضح ، وبه ذكر المطابقة العيني إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث المفهوم لأن مفهومه عدم وجوب الغسل على كل من لم يحتمل ، ومن لم يحتمل من لا يشهد الجمعة ، اهـ . وتبعه القسطلاني إذ قال : مفهومه عدم وجوب الغسل على من لم يحتمل ، ومن لم يحتمل لا يشهد الجمعة ، اهـ .

من لم يذهب^(١) إلى اعتباره فدلالته على عدم الوجوب بحيث أن الأمر لما لم يتناولهم بقى غير مضاف إليهم فلا يثبت الوجوب لعدم نص موجب ، لأن النص دال على عدم الوجوب .

قوله : (في كل سبعة أيام يوماً) دلالة يراده هذا الحديث^(٢) في هذا الباب على أن المراد باليوم هنا هو يوم الجمعة لكونه يوم عبادة لا أى يوم كان .

(١) هذا من قضاة الشيخ قدس سره فإن الاحتجاج بالمفهوم يختلف فيه عند الأئمة الأربعة ، فأشار الشيخ بالاستدلال على مسلك من لم يأخذ بالمفهوم ، ويستنبط ذلك من كلام السندی أيضاً إذ قال : حتى على كل مسلم أى مكلف فإنه المتبادر في موضع التكليف مخرج الصبي ، ولفظ التذكير خرجت المرأة ، فإن قلت كثيراً ما يحىء هذا اللفظ شاملاً للنساء أيضاً ، قلت : هو على خلاف الأصل ، والأصل مراعاة التذكير ، وهو يكفي في الاستدلال على عدم الوجوب لأن الوجوب يحتاج إلى دليل ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي نور الله مرقده قوله : باب هل على من لا يشهد الجمعة ، غرضه إثبات أن الغسل لصلاة الجمعة لا ليومها ، اعلم أن النساء والصبيان لا غسل عليهم وإن حضرت إلى الجمعة ، أما الصبيان فلم يتم توجبه الخطاب إليهم ، وأما النساء فإني يضمن على حدة ، اهـ . كذا أفاد ، وفيه أن غلة الغسل ، وهي إزالة الرائحة الكريهة باقية في حقهما ، فتأمل ١٢ .

(٢) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى قوله : في كل سبعة أيام ، أى لا على التعمين أى يوم كان ، ويدخل في عموم يوم الجمعة ، اهـ . وعلى هذا يكون الاستدلال من الأصل الحسنين ، وعلى ما أفاده والذى نور الله مرقده يكون من الأصل الثالث والعشرين ، وكلاهما أصلان مطردان من أصول التراجم كما تقدم في المقدمة ، وقال الحافظ في الفتح ، قوله : في حديث أبي هريرة فسكت ثم قال : فاعل سكت هو النبي ﷺ ، فقد أورده المصنف في ذكر بني إسرائيل من وجه آخر عن وهيب بهذا الإسناد دون قوله : فسكت ، ثم قال : ويؤكد كونه مرفوعاً

قوله : (يمتعه قول رسول الله ﷺ) وإنما كان عمر لا يقدم (١)

رواية مجاهد عن طاوس المقتصرة على الحديث الثاني ، ولهذه التكلفة أورده بعده فقال : ورواه أبان بن صالح إلى آخره ، وهذا التعليق عن مجاهد وصله البيهقي عن أبان ، والطحاوى من وجه آخر عن طاوس ، وقوله : في كل سبعة أيام يوماً هكذا أبهم في هذه الطريق ، وقدمه جابر في حديثه عند الذنابي بلفظ : « الغسل واجب على كل مسلم في كل أسبوع يوماً وهو يوم الجمعة » وصححه ابن خزيمة ، ولسعيد ابن منصور وأبي بكر بن أبي شيبة من حديث البراء مرفوعاً ، ولفظه « إن من الحق على المسلم أن يغتسل يوم الجمعة » الحديث ، ونحوه للطحاوى عن رجل من الصحابة أنصاري مرفوعاً ، انتهى مختصراً . وعلى هذا يكون هذا من الأصل السادس والخمسين ، وقال المعنى : مطابقة للترجمة تؤخذ من قوله كل مسلم لأن المراد كل مسلم هو المسلم المحتمل لأن الأحاديث الواردة في هذا الباب يفسر بعضها بعضاً ، وقد مر في الحديث السابق على كل محتمل ، إلى آخر ما بسطه فكأنه جعله من الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(١) والقصة في ذلك معروفة ، قال الحافظ في الفتح : قوله كانت امرأة لعمر ، هي : عائكة بنت زيد سماها الزهرى فيما أخرجه عبد الزقاق عن معمر عنه قال : « كانت عائكة بنت زيد عند عمر بن الخطاب وكانت تشهد الصلاة في المسجد ، وكان عمر رضى الله عنه يقول لها : والله إنك لتعلمين أنى ما أحب هذا ، قالت : والله لا أنتهى حتى تنهى ، قال : فلقد طعن عمر وإنها لفي المسجد ، كذا ذكره مرسل ، ووصله عبد الأعلى عن معمر بذكر سالم عن أبيه لكن أبهم المرأة ، أخرجه أحمد عنه ، وسماها أحمد من وجه آخر عن سالم قال : كان عمر رضى الله عنه رجلاً غيوراً وكان إذا خرج إلى الصلاة أتبعته عائكة ، الحديث ، وهو مرسل أيضاً ، وعرف من هذا أن قوله في حديث الباب قليل لها لم تخرجين إلخ . أن قائل ذلك كله هو عمر رضى الله عنه ، ولا مانع أن يدبر عن نفسه بقوله : إن عمر إلخ ، فيكون

على النهى لأدب^(١) الحديث، وإلا فقد كان له أن ينهى عن ذلك لما علم

من باب التجريد أو الالتفات ، ويحتمل أن تكون المخاطبة دارت بينها وبين ابن عمر رضى الله عنه أيضاً ، لأن الحديث مشهور من روايته ، ولا مانع أن يهجر عن نفسه بقيل لها إلى آخره ، اهـ . وقال أيضاً في الإصابة في ترجمة عاتكة بنت زيد ابن عمرو بن نفيل العدوية أخت سعيد بن زيد أحد العشرة المبشرة ، كانت من المهاجرات تزوجها عبد الله بن أبي بكر الصديق رضى الله عنه ، وكانت حسناء جميلة فأولع بها ، وشغلته عن مغازيه ، فأمره أبوه بطلاقها ، ثم عزم عليه أبوه فطلقها فتبعها نفسه ، فرق له أبوه وأذن له فارتجعها ، ثم لما كان حصار الطائف أصابه سهم فيه هلاكه ، فأتته بالمدينة ، فرثته بأبيات ، ثم تزوجها زيد بن الخطاب على ما قيل ، فاستشهد باليامة ، ثم تزوجها عمر رضى الله عنه فاستشهد ، ثم تزوجها الزبير رضى الله عنه فاستشهد ، ويقال إن علياً رضى الله عنه خطبها فقالت إني لأضن بك عن القتل ، وذكر أبو عمر في التهيد أن عمر رضى الله عنه لما خطبها شرطت عليه أن لا يضربها ، ولا يمتعها من الحق ، ولا من الصلاة في المسجد النبوى ، ثم شرطت ذلك على الزبير ، فتحيل عليها أن كمن لها لما خرجت إلى صلاة العشاء فلما مرت به ضرب على عجزتها ، فلما رجعت قالت : إنا لله ، فسد الناس ، فلم تخرج بعده ، وأخرج ابن منده عن سالم أن عاتكة كانت تحت عمر رضى الله عنه فكانت تكثر الاختلاف إلى المسجد وكان عمر رضى الله عنه يكره ذلك ، فقيل لها في ذلك فقالت ، ما كنت تاركة إلا أن يمتعني ، فكانه كره أن يمتعها فتزوجها رجل بعد عمر فكان يمتعها ، قلت لسالم من هو ؟ قال الزبير بن العوام ، اهـ . قلت : وعلم من هذا كله أنه يحتمل أن يكون المانع لعمر رضى الله عنه اشتراطها عدم المنع عند النكاح أيضاً ، والأوجه هو التحاشى عن صورة المعارضة بقول سيد ولد آدم ، والاشتراط أيضاً يكون لأجل ذلك ١٢ .

(١) وهذا من دأبهم المعروف أنهم يتحاشون جداً عن صورة المقابلة بقوله ﷺ ، وقصة ابن عمر رضى الله عنه مع ولده معروفة إذ روى حديث : ائذنوا

من (١) إشارات النبي ﷺ جواز النهي ،

النساء إلى المساجد فقال ابن له : والله لا تأذن لمن فيتخذنه دغلاً ، فبسه سباً شديداً ولم يكلمه حتى مات ، أخرجهما أبو داود ، والمشكاة برواية أحمد ، ومسلم . وحكى القارى عن الإمام أبي يوسف حين روى أنه ﷺ كان يحب الدباء ، فقال رجل أنا ما أحبه ، فسلّ السيف أبو يوسف وقال : جدد الإيمان وإلا لأقتلك ونظائرهما كثيرة في أحوال السلف رضى الله عنهم وأرضاهم ١٢ .

(١) كقوله ﷺ : « صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها ، وصلاتها في محضها أفضل من صلاتها في بيتها ، رواه أبو داود ، قال ميرك : وسكت عليه هو والمنذرى ، وقال ابن حجر : بإسناد على شرط مسلم ، قاله القارى ، وأخرج أيضاً عن أبي هريرة مرفوعاً : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن وهن ثفلات ، وعن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعاً : « لا تمنعوا نساءكم المساجد ، ويوتهن خير لهن ، قلت : وقال النبي ﷺ : « إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان ، الحديث ، رواه مسلم ، وقال النبي ﷺ : « المرأة عورة ، فإذا خرجت استشرفها الشيطان » ، رواه الترمذى ، وقال النبي ﷺ « لا تمسك سلة ويمونة رضى الله عنها إذا قالتا لئن أم مكتوم هو أعمى لا يبصرنا : « أفعميا وان أتما ، ألسما تبصرانه ؟ ، رواه أحمد وأبو داود وغيرهما ، كما في المشكاة ، والروايات في الباب كثيرة ، وقال أيضاً قال ابن الهمام : قد صح أنه ﷺ قال : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، والعلماء خصوه بأمور منصوص عليها ، ومقيسة ، فمن الأول ما صح أنه ﷺ قال : « أيما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء ، وكونه ليلاً ، في بعض الطرق في مسلم : « لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد إلا بالليل ، ومن الثاني حسن الملابس ومن لحة الرجال لأن إخراج الطيب لتحريك الداعية ، فلما فقد الآن منهن هذا لأنهن يتكلفن للخروج ما لم يكن عليه في المنزل ممن مطلقاً ، لا يقال هذا نسخ بالتاميل ، لانا نقول : المنع حيث ثبت بالعمومات المانعة من الفتن ، أو هو من

ولعله لم يخش (١) عليها من الفتنة ما يوجب عليه التهي عن خروجها إليه .
قوله : (فلا تقل حى على الصلاة) أى أولاً ، بل (٢) قدم قولك : الصلاة
فى البيوت ، ثم قل : حى على الصلاة ، وليس المراد أن لا تقول الجملة مطلقاً .

باب الإطلاق بشرط فيزول بزواله كاتهاء الحكم باتتهاء علته ، وقد قالت عائشة
فى الصحيح : « لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدثت النساء بعده لمنعهن كما منعت
نساء بنى إسرائيل ، على أن فيه ما رواه ابن عبد البر فى التمهيد عن عائشة ترفه : أيها
الناس انهموا نسائكم عن لبس الزينة والتبختر فى المساجد ، فإن بنى إسرائيل لم يلبسوا
حتى لبس نسائهم الزينة وتبخترن فى المساجد ، وبالنظر إلى التعليل المذكور منعت
غير المزيينة أيضاً لغلبة الفساق ليلاً وإن كان النص يبيحه لأن الفساق فى زماننا أكثر
انتشارهم وتعرضهم بالليل ، بخلاف الصبح ، فإن الغالب نومهم فى وقته ، بل عم
المتأخرون المنع للمعجزات والشواب فى الصلوات كلها لغلبة الفساد فى سائر الأوقات
انتهى كلام ابن الهمام ، وقال القارى : قال النووى فى شرح مسلم : انتهى عن منعهن
عن الخروج محمول على كراهة التنزيه ، قال البيهقى : وبه قال كافة العلماء . قال
ابن حجر : وقضية كلام النووى فى تحقيقه ، والزر كشى فى أحكام المساجد أنه
حيث كان فى خروجهن اختلاط بالرجال فى المسجد أو طريقه ، أو قويت خشيته
الفتنة عليهن لتزيينهن وتبرجهن حرم عليهن الخروج ، وعلى الحليل الإذن لهن ووجب
على الإمام أو نائبه منعهن من ذلك ، قال ويؤيد خير الشيخين عن عائشة : لو أن
رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء ، الحديث ، وخبر البيهقى عن ابن مسعود :
نهى النساء عن الخروج إلا معجوزاً فى منقلها أى ثياب بذلتها ، وهذا من الصحاح
فى حكم المرفوع فيخص به عموم النبي ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهذا واضح من حالها رضى الله عنها كما تقدم قريبا من أن زوجها الزبير
لما ضرب اليد على عجزها امتعت عن الخروج ١٢ .

(٢) هذا من الشيخ قدس سره لأثر ابن عباس رضى الله عنه وتأويل له إلى

(باب^(١) من أين تؤتى الجمعة وعلى من تجب لقول الله تعالى)

مواقة الجمهور ، وإلى ذلك مال النووي كما تقدم فى هامش باب هل يصلى الإمام بمن حضر؟ من كلام الحافظ ، إذ قال : وكلام النووى يدل على أنها تزداد إما فى أثنائه وإما بعده ، لا أنها بدل من حى على الصلاة ، وبوب عليه ابن خزيمة ، وتبعه ابن حبان ، ثم المحب الطبرى حذف على الصلاة فى يوم المطر ، انتهى ملخصاً بما تقدم فى هامش الباب المذكور ، وتقدم أيضاً شيء من الكلام على ذلك فى هامش باب الكلام فى الأذان ، وقال السندى : قوله إن الجمعة عزمة ، قال المحقق ابن حجر استشكله الإسماعيلي فقال : لا إخلاله صحيحاً فإن أكثر الروايات بلفظ إنها عزمة ، أى كلفة المؤذن وهى حى على الصلاة لأنها دعاء إلى الصلاة تقتضى لسماعه الإجابة ، ولو كان المعنى الجمعة عزمة لكأن العزيمة لا تزول بترك بقية الأذان ، اهـ . قال : والذى يظهر أنه لم يترك بقية الأذان ، وإنما أبدل قول حى على الصلاة بقوله : صلوا فى بيوتكم ، والمراد بقوله : إن الجمعة عزمة أى فلو تركت المؤذن يقول على الصلاة لبادر من سمعه إلى المجئ فى المطر فيشق عليهم ، فأمرته أن يقول صلوا فى بيوتكم ليعلموا أن المطر من الأعذار التى تصير العزيمة رخصة ، اهـ ١٢٠ .

(١) هذا من أشهر المسائل الاختلافية ، وهى وجوب الجمعة على من هو خارج المصر ، قال الخرقى : تجب الجمعة على من بينه وبين الجامع فرسخ ، قال الموفق : هذا فى حق غير أهل المصر ، أما أهل المصر فيلزمهم الجمعة بعدوا أو قربوا ، قال أحمد أما أهل المصر فلا بد لهم من شهودها سمعوا النداء أو لم يسمعوا ، أما غير أهل المصر فن كان بينه وبين الجامع فرسخ فادونه فعليه الجمعة ، روى نحو هذا عن سعيد بن المسيب ، وهو قول مالك والليث ، وروى عن عبد الله بن عمرو قال : الجمعة على من سمع النداء ، وهذا قول الشافعى وإسحق ، لما روى عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال : الجمعة على من سمع النداء ، رواه أبو داود ، والأشبه أنه من كلام عبد الله بن عمرو ، وروى عن ابن عمر ، وأبي هريرة ، وأنس ، والحسن ،

وعكرمة ، والأوزاعي وغيرهم أنهم قالوا : الجمعة على من آواه الليل إلى أهله ، لما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال : « الجمعة على من آواه الليل إلى أهله » ، وهو حديث غير صحيح ، قال : أحمد بن الحسن ، ذكرت هذا الحديث لأحمد بن حنبل فنهض وقال : استغفر ربك .. استغفر ربك ، وإنما فعل أحمد هذا لأنه لم ير الحديث شيئاً لحال إسناده انتهى مختصراً . إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وقال القسطلاني : قالت الشافعية : إنما تجب على من يلبه النداء ، وحكاه الترمذي عن أحمد والحديث : « الجمعة على من سمع النداء » ، رواه أبو داود بإسناد ضعيف ، لكن ذكر له البيهقي شاهداً بإسناد جيد ، والمراد به من سمع نداء بلد الجمعة ، فمن كان في قرية لا يلزم أهلها إقامة الجمعة لزمته إن كان بحيث يسمع النداء من صيت على الأرض من طرف قريته الذي يلي بلد الجمعة ، مع اعتدال السمع ، وهدوء الأصوات ، وسكون الرياح ، وليس المراد من الحديث أن الوجوب يتعلق بنفس السماع ، وإلا لسقطت عن الأصم ، وإنما هو متعلق بمحل السماع ، وقال المالكية : على من بينه وبين المزار ثلاثة أميال ، أما من هو في البلد فتجب عليه ولو كان من المنازل على ستة أميال ، وقال آخرون : تجب على من آواه الليل إلى أهله ، رواه الترمذي والبيهقي وضعفاً ، انتهى مختصراً . قلت : وآثار الصحابة في تلك المسألة مختلفة جداً ، بسطت في الأوجز ، وقال الدردير : في شروط صحة الجمعة أن تكون في جامع مبنى ببناء معتاد لأهل البلد ، فلا تصح فيما بني بما هو أدنى من بناء أهل البلد ، ويشترط أيضاً أن يكون داخل البلد ، أو قريباً منها بالعرف ، قال الدسوقي : قوله : « أو قريباً منها أي بحيث ينعكس عليه دخانها ، وحدد بعضهم بأربعين ذراعاً ، أو باعاً ، فلو كان بعيداً عنها لا تصح فيه ما لم يكن بُني أولاً قريباً منها فتهدم ما بينه وبينها من البنيان وصار بعيداً ، فلو كان كذلك فلا يضر بعده ، ثم قال : الدردير بعد ذكر الشروط الخمسة لصحة الجمعة : وشروط وجوبها أيضاً خمسة ، فذكر فيها المتوطن ببلدها وإن كان بقرية بعيدة عن بلدها بكفرسخ من النار الذي

في طرف البلد ، وأدخلت الكاف ثلث الميل لا أكثر ، قال الدسوقي : قوله لا أكثر أى فإذا كان متوطناً في قرية نائية عن بلد الجمعة بأربعة أميال ، أو بثلاثة أميال ونصف فلا يجب السعى إليها ، لانهى مختصراً . وفي الدر المختار ويشترط لصحتها سبعة أشياء ، الأول المصر أو فناؤه ، بكسر الفاء ، وهو ما حوله اتصل به أو لا لأجل مصالحه كدفن الموتى وركض الخيل ، والختار للفتوى تقديره بفرسخ ، قال ابن عابدين : اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة ، وكذا محرز المذهب الإمام محمد ، وبعضهم قدره بها ، وجملة أقوالهم في تقديره ثمانية أقوال أو تسعة : غلوة ، ميل ، ميلان ، ثلاثة ، فرسخ ، فرسخان ، ثلاثة ، سماع الصوت ، سماع الأذان ، والتعريف أحسن من التحديد لانه لا يوجد ذلك في كل مصر ، وإنما هو بحسب كبر المصر وصغره إلى آخر ما بسط في الأشكال في التحديد ، ثم قال صاحب الدر : ويشترط لاقترانها تسعة تختص بها إقامة مصر ، وأما المنفصل عنه فإن كان يسمع النداء تهب عليه عند محمد ، وبه يفتى ، كذا في الملتقى ، وقدما عن الولوجية تقديره بفرسخ ، ورجح في البحر عوده لبيت بلا كلفة ، قال : ابن عابدين : قوله رجحه في البحر ، واستحسنه صاحب البدائع ، وصحح في مواهب الرحمن قول أبي يوسف بوجوبها على من كان داخل حد الإقامة ، أى الذى من فارقته يصير مسافراً ، وهو ظاهر المتون إلى آخر ما بسطه ، وقال الشيخ قدس سره في الكوكب ، في قوله : أن تشهد الجمعة من قباء ، لم يكن أمره بإيام بذلك للوجوب أو لوجوب الجمعة عليهم لما ورد في الروايات عن هؤلاء أنهم قالوا : كنا نتأوب إلى غير ذلك من الألفاظ ، وأدنى التأوب في أداء ما يجب على أنفسهم بل كان أمرهم بذلك ليشهدوا جماعات المسلمين ، ويعطوا نوابهم ، وما يذكر في الخطبة من المواعظ والاحكام ، ولذلك ترى الترمذى ترجم بقوله : باب ما جاء من كم يؤتى إلى الجمعة ، ولم يقل : باب ما جاء من كم يجب أن يؤتى إلى الجمعة ، ولذلك اختلفوا في أقوالهم في تحديد ذلك ، فقال بعضهم : الجمعة على

يعنى أن الإتيان الواجب^(١) لقول الله تعالى ، وكذا الوجوب المستفاد من تلك الآية لمن هو ؟ وماذا حده ؟ فالجاء والمجرور متعلقان بالإتيان والوجوب ، ثم قوله : (في قرية جامعة دال على^(٢) أن الجمعة ليست في القرى) ، وقوله : وكان أنس رضى الله عنه في قصره .

من آواه الليل إلى آخر ما بسطه ، وأنت ترى تبويب الإمام البخارى قريب من تبويب الترمذى ١٢ .

(١) الله در الشيخ قدس سره ما أجاد في توجيه العبارة لإشارة إلى أن الآية حجة لكلا القولين ، وهذا أجود من صنيع العلامة العيني إذ جعله مقتصرأ على اثني فقط إذ قال : قوله لقوله تعالى متعلق بقوله يجب ، وأراد بإيراده بعض هذه الآية الكريمة الإشارة إلى وجوب الجمعة ، وهذا لاختلاف فيه ، ولكن الخلاف في من يجب عليه ، فكأنه ذكر الترجمة بالاستفهام لهذا المعنى ، اهـ . وقال : الحافظ : يعنى أن الآية ليست صريحة في وجوب بيان الحكم المذكور ، فلذلك أتى في الترجمة بصيغة الاستفهام ، والذي ذهب إليه الجمهور أنها يجب على من سمع النداء ، أو كان في قوة السامع ، سواء كان داخل البلد أو خارجه ، اهـ . قلت : وتقدم البسط في ذلك قريباً ١٢ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ ، لامراء في ذلك ، يدل عليه لفظ البخارى بلفظ إذا كنت في قرية جامعة ، وهذا نص في أن القرى على نوعين ، وأصرح من ذلك أثر عطاء بتامه ، قال الحافظ : قوله قال عطاء وصله عبد الرزاق عن ابن جريج ، وقوله : سمعت النداء أو لم تسمعه يعنى إذا كنت داخل البلد ، وبهذا صرح أحمد ، ونقل النووي أنه لاختلاف فيه ، وزاد عبد الرزاق في هذا الأثر عن ابن جريج ، قلت لعطاء : ما القرية الجامعة ؟ قال : ذات الجماعة ، والأمير ، والقاضى ، والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض مثل جدة ، اهـ . وقال العيني : وهذا الذى ذكره حد

معناه (١) أنه كان في فناء البصرة ، فكان يحضر البصرة أحياناً ولا يحضرها أحياناً بل يقيم الجمعة حيث هو ، وإنما جاز له ذلك لكونه في فناء (٢) البصرة وأما إن لم يكن قصره من فنائها

المدينة أطلق عليها اسم القرية كما في قوله تعالى : د على رجل من القريتين عظيم وهما مكة والطائف ، وبهذا قال أصحابنا الحنفية ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في معناه من الاحتمالين ، أحد الاحتمالين اللذين حكاهما الشيخ محمد حسن المكي في تقريره كإسباتي في كلامه مفصلاً ، والاحتمالان اللذان حكاهما الشيخ المكي كلاهما مستبطلان من كلام الحافظ إذ قال : قوله وكان أنس الخ وصله مسدد في مسنده الكبير عن أبي عوانة عن حميد بهذا ، وقوله : يجمع أى يصلى بمن معه الجمعة ، أو يشهد الجمعة بجامع البصرة ، وقوله : وهو أى القصر ، والزاوية ، موضع بظاهر البصرة معروف ، كانت فيه وقعة كبيرة بين الحجاج وابن الأشعث ، قال أبو عبيد البكري : هو بكسر الواو موضع دان من البصرة ، وقوله : على فرسخين أى من البصرة ، وهذا وصله ابن أبي شيبة من وجه آخر عن أنس أنه كان يشهد الجمعة من الزاوية ، وهى على فرسخين من البصرة ، وهذا يرد على من زعم أن الزاوية موضع بالمدينة النبوية ، اهـ . وأنت خير بأن الاحتمال الاول في كلام الحافظ ، وهو قوله : يصلى الجمعة بمن معه تأنى عنه ترجمة البخارى ، فتأمل ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين كلاهما يوافقان الترجمة ، ويمكن تأويل كلام الشيخ إلى كلام الحافظ أيضاً لكن ما أفاده الشيخ أوضح كما ترى ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ما سيأتى في باب إذا فاته العيد أمر أنس مولاه بالزاوية لجمع أهله وبنيه وصلى كصلاة أهل المنصر لكنه ليس بنص في ذلك ، فإنه يحتمل أن يكون مـ تلك أنس في العيد كملك البخارى أن يصلى العيد النساء . ومن كان في البيوت والقرى ١٢ .

فمعناه (١) أنه كان يحضر الجمعة في البصرة أحياناً ولا يحضرها أحياناً ، بل صلى الظهر حيث هو في قصره ، وذلك لعدم وجوب الجمعة ، نعم إذا حضرها أجزأته عن الظهر .

قوله : (كُنَّا نُبَكِّرُ لِلْجُمُعَةِ الْخ) إيراد (٢) هذه الرواية ههنا بعد تصريحه في الترجمة

(١) وقال مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره ، قوله : أحياناً يجمع أى يأتي إلى جامع البصرة فيصلى الجمعة فيها ، وأحياناً لا يجمع أى لا يأتي إلى جامع البصرة فلا يصلى الجمعة فيها ، أو معناه أحياناً يصلى الجمعة في قصره وأحياناً لا يصلى الجمعة في قصره ، قال ومراد البخارى المعنى الأول دون الثانى ، اه . قلت : وذلك لأن تبويب البخارى باقظ من أين تؤتى الجمعة يوافق المعنى الأول دون المعنى الثانى ، ثم كتب الشيخ محمد حسن في هامش تقريره فاعلم أن الجمعة ليست بواجبة في القرى عندنا ، خلافاً للشافعى ، فإن قيل الجمعة لا يجوز أصلاً فكيف صلاها أنس رضى الله عنه في قصره في الزاوية ؟ قلنا : جواز الجمعة في القرى كان مذهب أنس على خلاف مذهبنا ، وكذا على خلاف مذهب الشافعى ، وهو وجوبها في القرى ، ثم الحديث ساكت من أنه صلى الظهر في قصره ، أو صلى الجمعة في قصره ، فإن كان الأول ثبت مذهبنا ، وهو عدم وجوب الجمعة ، وإن كان الثانى ثبت مذهب الشافعى ، وهو وجوبها في القرى ، اه . وهذا من غاية سماحة الشيخ قدس سره رعاية لمذهب الشافعية ، وإلا فظاهر أثر أنس يوافق الحنفية قطعاً كما يدل عليه تبويب البخارى من أين تؤتى الجمعة وإلا فإن كان أنس رضى الله عنه يصلى الجمعة في قصره لا يصح إيراد الإمام البخارى هذا الإثر في هذا الباب فإن معناه قطعاً أن أنس رضى الله عنه قد يحضر الجمعة في البصرة تحصيلاً لمزيد الأجر والثوبة ، وقد لا يحضر لعدم وجوبها في القرى ، وهذا واضح ، وخال عن الإيرادات التى أشار إليها الشيخ المكي في كلامه ١٢ .

(٢) اعلم أولاً أن في وقت الجمعة خلافاً معروفاً ، وترجم البخارى ياب وقت الجمعة إذا زالت الشمس ، قال الحافظ : جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيها

لضعف دليل المخالف عنده ، اه . قلت : وهذا أصل معروف مطرد من أصول التراجع المذكورة في المقدمة ، وهذا هو الأصل السادس والأربعون ، والخلاف في ذلك شهير للإمام أحمد ، قال الذروى : قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وجاهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم : لا تجوز الجمعة إلا بعد زوال الشمس ، ولم يخالف في هذا إلا أحمد بن حنبل وإسحق فجوزاها قبل الزوال ، قال القاضى : وروى في هذا أشياء من الصحابة لا يصح منها شيء إلا ما عليه الجمهور ، وحمل الجمهور هذه الأحاديث على المبالغة في تعجيلها وأنهم كانوا يؤخرون الغداء والقيولة في هذا اليوم إلى ما بعد صلاة الجمعة لأنهم ندبوا إلى التكبير بها ، اه . وقال الحافظ : أغرب ابن العربى فتقل الإجماع على أنها لا تنبى حتى تزول الشمس إلا ما روى عن أحمد أنه إن صلاها قبل الزوال أجزأ ، اه . قال الحافظ : وقد نقل ابن قدامة وغيره عن جماعة من السلف ، ثم بسط الكلام على ذلك ، وقال الموفق : المستحب إقامة الجمعة بعد الزوال لأن النبي ﷺ كان يفعل ذلك ، قال سلية بن الأكوع : كنا نجتمع مع النبي ﷺ إذا زالت الشمس ثم نرجع تتبع الفناء ، متفق عليه ، وعن أنس أن النبي ﷺ كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس ، أخرجه البخارى ، ولأن فيه خروجاً من الخلاف ، فإن علماء الأمة اتفقوا على أن ما بعد الزوال وقت الجمعة ، وإنما الخلاف فيما قبله ، اه . ثم قال : وإن صلوا قبل الزوال في الساعة السادسة أجزأهم ، وظاهر كلام الحرقى أنه لا تجوز قبل السادسة ، وروى عن ابن مسعود وجابر وسعيد ومعاوية أنهم صلوها قبل الزوال ، وقال القاضى وأصحابه : يجوز فعلها في وقت صلاة العيد ، وروى ذلك عبد الله عن أبيه قال : نذهب إلى أنها كصلاة العيد ، وقال مجاهد : ما كان للناس عيد إلا في أول النهار ، وقال عطاء : كل عيد حين يمتد الضحى الجمعة والاضحى والفطر ، لما روى عن ابن مسعود أنه قال : ما كان عيد إلا في أول النهار ، ولقد كان رسول الله ﷺ

بأن وقت الجمعة إنما هو بعد الزوال تنصيص منه بأن التبكير^(١) هنا بمعنى الإسراع والتعجيل^(٢) لا بمعنى السير^(٣) في البكرة ، وأن القيلولة أريد هنا بها قضاءه

يصل بنا الجمعة في ظل الخطيم ، رواه ابن البخري في أماليه بإسناده ، وروى عن ابن مسعود ومعاوية أنهما صليا الجمعة ضحى وقالوا إنا عجلنا خشية الحر عليكم إلى آخر ما بسط من الكلام في الجواز قبل الزوال ، والاستحباب بعد الزوال ، وتعقب الحافظان ابن حجر والعيني على هذه الآثار الدالة على الجواز قبل الزوال ١٢ .

(١) قال الحافظ تحت حديث أنس أن النبي ﷺ كان يصلي الجمعة حين تيل الشمس ، فيه إشعار بمواظبته ﷺ على صلاة الجمعة إذا زالت الشمس ، وأما رواية حميد التي بعد هذا عن أنس : كنا نبكر بالجمعة ونقيل بعد الجمعة ، فظاهره أنهم كانوا يصلون الجمعة باكر النهار لكن طريق الجمع أولى من دعوى التعارض ، وقد تقرر أن التبكير يطلق على فعل الشيء في أول وقته أو تقديمه على غيره ، وهو المراد هنا ، والمعنى أنهم كانوا يبدئون الصلاة قبل القيلولة بخلاف ما جرت به عادتهم في صلاة الظهر في الحر فإنهم كانوا يقلون ثم يصلون ، ولهذا النكته أورد البخاري طريق حميد عن أنس عقب طريق عثمان عنه ، وسيأتي في الترجمة التي بعد هذه التعبير بالتبكير ، والمراد به الصلاة في أول الوقت ، وهو يؤيد ما قلنا ، قال الزين ابن المنير في الحاشية : فسر البخاري حديث أنس الثاني بحديث أنس الأول ، إشارة منه إلى أنه لا تعارض بينهما ، ١٢ هـ .

(٢) كما في حديث أنس الآتي في الباب الآتي : كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكر في الصلاة ، الحديث ، فهل ترى أحداً استدل به على جواز صلاة الظهر قبل الزوال ١٢ .

(٣) قال العيني : ظاهر الحديث أنهم كانوا يصلون الجمعة باكر النهار ، وليس له تطابق بالترجمة ، لكن قالوا ليس المراد منه التبكير الذي هو أول النهار لأن التبكير يطلق أيضاً على فعل الشيء في أول وقته وهو المراد هنا ، قال الكرماني :

وما ينوب منابه^(١) من نوم النهار فإن القيلولة وإن كانت حقيقة فيما هو نوم نصف النهار إلا أن أحداً إذا نام قبله بقليل أو بعده بقليل فإنه ليس لنومه اسم على حدة لقيامه مقام قيلولته ، فلا يطلق عليه إلا القيلولة مع أنه يمكن أن يكون تشبيهاً^(٢) ،

التبكيير لا يراد به أول النهار باتفاق الأئمة ، وقال الجوهرى : كل من بادر إلى الشيء فقد بكر إليه أى وقت كان ، يقال بكروا لصلاة المغرب ، وبهذا يحصل التطابق بين الترجمة والحديث ، انتهى مختصراً .

(١) فقد أطلق النبي ﷺ على السحور الغداء في حديث العرباض بن سارية قال : دعاني رسول الله ﷺ إلى السحور في رمضان فقال : هلم إلى الغداء المبارك ، وترجم عليه أبو داود د باب من سمى السحور غداء ، قال ابن العربي في شرح الترمذى قيل : إنما سمى السحور غداء لمجاورته الغداة ، وهذا ضعيف ، وإنما سمى به لأنه بدل منه ، وقد يسمى الشيء باسم بدله ، اهـ . وقال الحافظ استدلل به لأحمد على جواز صلاة الجمعة قبل الزوال ، وترجم عليه ابن أبي شبة د باب من كان يقول الجمعة أول النهار ، وأورد فيه حديث سهل وحديث أنس ، يعنى الآيتين في آخر كتاب الجمعة ، وتعمق بأنه لا دلالة فيه على أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال ، بل فيه أنهم كانوا يتشاغلون عن الغداء والقائلة بالتهيؤ للجمعة ، بل ادعى ابن المنير أنه يؤخذ منه أن الجمعة تكون بعد الزوال لأن العادة في القائلة أن تكون قبل الزوال فأخبر الصحاح أنهم كانوا يشتغلون بالتهيؤ للجمعة عن القائلة ويؤخذ ويؤخرون القائلة حتى تكون بعد الجمعة ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) قال السندى : قوله : نبكر كأنه أشار بذكر هذا الحديث السابق إلى أن التبكيير محمول على الصلاة أول الوقت ، لا على الصلاة أول النهار ، توفيقاً بين الأدلة ، نعم قد يقال القيلولة هى الاستراحة نصف النهار فكيف يصح هذا الحمل ، أوجب بأنه يفوتهم بسبب التبكيير الاستراحة المعتادة لهم نصف النهار فيأتون بعدها بعد الجمعة وإن لم يكن ذلك البدل باسم القيلولة إلا مجازاً ، اهـ ١٢ .

وأيضاً فإن قولهم كنا نبكر بالجمعة ليس تصريحاً على أنهم كانوا يصلون الجمعة أيضاً بالبكرة فإنه لم يذكر فيه إلا (١) حضورهم تلك الساعة ، وأما أن صلاتهم هذه الساعة فلا .

(باب إذا اشتد الحر (٢) يوم الجمعة)

(١) لله در الشيخ ما ألطف هذا التوجيه ، والمعنى أنهم لما كانوا يكبرون بالذهاب إلى الجمعة ولا يجدون لذلك وقت القبلولة فيقبلون بعد الجمعة ، وقد أخرج ابن ماجه عن سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ ضرب مثل الجمعة في التبكير ، كناحر البدنة ، كناحر البقرة ، كناحر الشاة ، حتى ذكر الدجاجة ، فهذا التبكير هو المراد في حديث كنا نبكر بالجمعة ، وقد كثرت الروايات في تلك الساعات كما تقدم في البخارى أيضاً في « باب فضل الجمعة » وسيأتى أيضاً في باب الاستماع إلى الخطبة ، وأخرج أبو داود من حديث علي يقول : إذا كان يوم الجمعة عدت الشياطين برأياتها وتغدوا الملائكة فتجلس على باب المسجد فيكتبون الرجل من ساعة وللرجل من ساعتين ، الحديث ، وأخرج أيضاً من حديث أوس بن أوس مرفوعاً من غسل واغتسل وبكر وابتكر الحديث ، فهذه الروايات وأمثالها صريحة في أن المراد بالتبكير المبادرة في الذهاب إلى الجمعة لا أدائها بكرة ١٢ .

(٢) لم يهزم الإمام البخارى بالحكم في الترجمة لاختلاف العلماء في ذلك عندى لكن يظهر ميله في ذلك من الروايات الواردة في الباب من أنه مال إلى التفريق في البرد والحر ، فعدم الجزم في الترجمة عندى من الأصل الخامس والثلاثين من أصول التراجم ، وما يظهر من ميله في المسألة هو الأصل الأربعون ، ومال ابن المنير إلى أن عدم الجزم في الترجمة من الأصل الثامن والستين ، إذ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : نعم البخارى إلى مشروعية الإبراد بالجمعة ولم يبت الحكم بذلك لأن قوله يعنى الجمعة يحتمل أن يكون قول التابعى مما فهمه ، ويحتمل أن يكون من نقله ، فرجع عنده إلحاقها بالظهر لأنها إما ظهر أو زيادة ، أو بدل

هذا تنصيص منه على أن الجمعة لا تخالف الظهر في استحباب الإبراد عند شدة الحر وهذا هو مختار الإمام (١) رحمه الله تعالى .

عن الظهر ، وأيد ذلك قول أمير البصرة لأنس يوم الجمعة كيف كان النبي ﷺ يصلي الظهر ، وجواب أنس من غير إنكار ذلك ، اه . وقال العيني : جواب إذا محذوف ، تقديره باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة أبردها ، وإنما لم يحزم بالحكم لكونه لم يتيقن أن قوله يعني الجمعة من كلام التابعي ، أو من كلام من دونه لأن قول أنس كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة ، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة مطلق يتناول الظهر والجمعة كما أن قوله في رواية حميد عنه وكنا نبكر بالجمعة ، مطلق يتناول شدة الحرو شدة البرد ، ثم قال العيني بعد ذكر اختلاف الروايات عن أنس : ويحصل الاتفاق بين هذه الروايات بأن نقول : الأصل في الظهر التبكير عند اشتداد البرد ، والإبراد عند اشتداد الحر ، كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، والأصل في الجمعة التبكير لأن يوم الجمعة يوم اجتماع الناس وازدحامهم فإن أخرت يشق عليهم ، اه ١٢ .

(١) ففي الدر المختار وجمعة كظهر أصلاً واستحباً في الزمانين لأنها خلفه ، قال ابن عابدين : قوله أصلاً أى من جهة أصل الوقت : وما وقع في آخره من الخلاف ، وقوله : استحباباً في الزمانين أى الشتاء والصيف ، لكن جزم في الإشباه من فن الأحكام أنه لا يسن له الإبراد ، وفي جامع الفتاوى لقارى الهداية قيل إنه مشروع لأنها تؤدي في وقت الظهر وتقوم مقامه ، وقال الجمهور : ليس بمشروع لأنها تقام بجمع عظيم فتأخيرها مفض إلى الحرج ، ولا كذلك الظهر ، وموافقة الحنف لأصله من كل وجه ليس بشرط ، اه . قلت : وينحو قولهم قالت المالكية ، قال الدردير : الأفضل للجماعة تقديم غير الظهر ولو جمعة ، والأفضل لها تأخيرها أى الظهر لربع القامة صيفاً وشتاءً لاجتماع الناس ، ويزاد على ربع القامة من أجل الإبراد لشدة الحر ، اه . وقال أيضاً في باب الجمعة : ويمتد وقتها من الزوال

قوله : ثم قال لانس رضى الله عنه كيف (١) كان إلخ أى فأجابه أنس (٢) رضى الله عنه بما ذكره أولاً من الرواية .

للقروب ، قال الدسوقي : الوقت المذكور ليس كله اختيارياً بل هى فيه وفى الضرورى كالظهر سواء قلنا إنها بدل عن الظهر أو فرض يومها ، اهـ . وقال الموفق : ويصلها فى أول وقتها فى الشتاء والصيف لأن النبي ﷺ كان يجعلها بدليل الأخبار التى رويها ولأن الناس يجتمعون لها فى أول وقتها ويكثرون إليها قبل وقتها ، فلما انتظر الإبراد لشق على الحاضرين وإنما جعل الإبراد فى الظهر فى شدة الحر دفعاً للشقة التى يحصل أعظم منها بالإبراد بالجمعة ، اهـ . ولفظ الشرح الكبير : وإنما جعل الإبراد بالظهر فى شدة الحر دفعاً للشقة ، والمشقة فى الإبراد بها فى الجمعة أكثر ، اهـ . وإلى ذلك ميل الشافعية ، فقد حكى القسطلانى قول الفقهاء أنه يندب الإبراد بالظهر فى شدة الحر بقطر حار لا بالجمعة لشدة الخطر فى فواتها المؤدى إليه تأخيرها بالتكاسل ، ولأن الناس مأمورون بالتبكير إليها فلا يتأذون بالحر ، وما فى الصحيحين من أنه ﷺ كان يبرد بها بيان للجواز ، ١٢٥١ .

(١) قال الزين بن المنير : نحا البخارى إلى مشروعية الإبراد بالجمعة ولم يبت الحكم ، لأن قوله يعنى الجمعة يحتمل أن يكون من قول التابعى مما فهمه ، ويحتمل أن يكون من نقله ، فرجح عنده إلحاقها بالظهر لأنها إما ظهر أو زيادة ، أو بدل عن الظهر ، وأيد ذلك قول أمير البصرة لانس يوم الجمعة كيف كان النبي ﷺ يصلى الظهر ؟ وجواب أنس من غير إنكار ذلك ، انتهى . كذا فى الفتح ١٢ .

(٢) وفى تحرير مولانا محمد حسن المكي قوله : كيف كان إلخ ، فأجاب أنس رضى الله عنه كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد إلخ ، فتوالى الأمير عن الظهر مع أن مقصوده كان معرفة وقت الجمعة . وكذا جواب أنس كلاهما بدلان على أن وقت الجمعة وقت الظهر ، حصل المطابقة ، اهـ ١٢ .

قوله: (وقال ابن عباس رضى الله عنهما يحرم البيع، (لخ) ظاهره الفرق بين قولى ابن عباس (١)

(١) وما أفاده الشيخ واضح لأن ظاهر قول ابن عباس رضى الله عنهما حرمة البيع فقط ، وقول عطاء حرمة الصناعات كلها ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بين القولين مال إليه القسطلاني أيضاً إذ قال بعد قول ابن عباس : يحرم البيع أى ونحوه من سائر العقود مما فيه تشاغل عن السعى إليها كإجازة وتولية ، اه . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس هذا الأثر ذكره ابن حزم من طريق عكرمة عن ابن عباس بلفظ لا يصلح البيع يوم الجمعة حين ينادى للصلاة ، فإذا قضيت الصلاة فاشترى وبيع ، ورواه ابن مردويه من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعاً ، وإلى القول بالتحريم ذهب الجمهور ، وابتدأه عندهم من الأذان بين يدي الإمام لأنه الذى كان في عهد النبي ﷺ ، وأما الأذان الذى عند الزوال فيجوز عندهم البيع فيه مع الكراهة ، وعن الحنفية يكره مطلقاً ولا يحرم ، وهل يصح البيع مع القول بالتحريم ، قولان مبنيان على أن النهى هل يقتضى الفساد مطلقاً أو لا ؟ اه . وقال القسطلاني : وإنما لم تبطل الصلاة لأن النهى لا يختص به فلم يمنع صحته كالصلاة في أرض مغصوبة ، ويصح البيع عند الجمهور لأن النهى ليس لمعنى في العقد داخل ولا لازم بل خارج عنه ، وقال المالكية : يفسخ ما عدا النكاح والهبة والصدقة ، وحيث فسخ ترد البسطة إن كانت قائمة ، ويلزم قيمتها يوم القبض إن كانت قائمة ، والفرق بين الهبة والصدقة وبين غيرهما أن غير الهبة والصدقة يرد على كل واحد ماله فلا يلحقه كبير مضرة ، ولا كذلك الهبة والصدقة لأنه ملك شيء بغير عوض فيبطل عليه فتلحقه المضرة ، وأما عدم فسخ النكاح فلا احتياط في الفروج ، وتقييد الأذان بكونه بعد جلوس الخطيب لأنه الذى كان على عهد رسول الله ﷺ فانصرف النداء في الآية إليه ، أما الأذان عند الزوال فيجوز البيع عنده مع الكراهة لدخول وقت الوجوب ، لكن قال الاستوى : ينبغي أن لا يكره في بلد يؤخرون فيها تأخيراً كثيراً كما فيه من الضرر ؟ فلو تابع مقيم ومسافر إنما جميعاً

وعطاء ولعل ، الصواب (١) فيه أن مدعاها واحد وإنما نسب المؤلف إلى كل منهما ما نقل عنه ، وإن كان المذهبان متفقين في نفس الأمر ، والله أعلم .

لارتكاب الأول النهى ، وإعانة الثاني له ، نعم يستثنى من تحريم البيع ما لو احتاج إلى ماء طهارة ، أو إلى ما يورى به عورته ، ولو باع وهو سائر إليها جاز ، لأن المقصود أن لا يتأخر عن السعى إلى الجمعة ، اهـ . وقال الموفق في الأذان بعد جلوس الإمام على المنبر : هذا الأذان الذى يمنع البيع لأنه النداء الذى كان على عهد النبي ﷺ فتعلق الحكم به دون غيره ، قال : ولا يحرم غير البيع من العقود كالإجارة والصالح والنكاح ، وقيل يحرم لأنه عقد معاوضة أشبه البيع ، ولنا أن النهى يختص بالبيع وغيره لا يساويه في الشغل عن السعى لقلة وجوده فلا يصلح قياسه على البيع ، اهـ . وبسط الاختلاف في ذلك العيني وقال : قال صاحب الهداية : قيل المعتبر في وجوب السعى وحرمة البيع هو الأذان الأصلي الذى كان على عهد النبي ﷺ بين يدي المنبر ، قال العيني : هو مذهب الطحاوى ، وفي فتاوى العتبات هو المختار ، وبه قال أحد والشافعى وأكثر فقهاء الأمصار ، ثم البيع إذا وقع فعند أبي حنيفة وأبي يوسف وعبد وزفر والشافعى يجوز مع الكراهة ، وهو قول الجمهور ، وقال مالك وأحمد والظاهرية : يبطل البيع إلى آخر ما بسطه ، وفي الدر المختار : وجب سعى إليها وترك البيع ولو مع السعى بالأذان الأول في الأصح وإن لم يكن في زمن الرسول ﷺ ، قال ابن عابدين : قوله ترك البيع أراد به كل عمل يناهى السعى ، وخصه اتباعاً للآية ، وقوله : ولو منع السعى صرح في السراج بعدم الكراهة إذا لم يشغله بحر ، ويذنبى التمويل على الأول نهر ، وسيصرح الشارح في آخر البيع الفاسد أنه لا بأس به لتعليل النهى بالإخلاص بالسعى فإذا اتقى اتقى ، ١٢٥١ .

(١) هذا على مسلكت الحنفية وإلا فقد عرفت فيما سبق أن الأئمة مختلفة في أن الحكم مخصوص بالبيع أو يعم غيره أيضاً ١٢٠ .

قوله : (من اغبرت قدماء) دلالة (١) على استحباب المشى ظاهر فإن الاغبرار لا يتصور دونه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح إذا كان المراد بالمشى فى الترجمة ضد الركوب وعليه حمل الشيخ قدس سره الترجمة كما هو ظاهر من سائر كلامه فى هذا الباب ، ويحتمل عندى تبويب المصنف ثلاثة أوجه : الأول ما أفاده الشيخ قدس سره ، وعلى هذا فيكون المراد بالآية أيضاً المشى دون الركوب ، والوجه الثانى أن يكون المراد بالمشى ضد العدو ، وعلى هذا يكون قوله تعالى كالتفسير للمشى ، وتوضيح المراد بالمشى ، وعليه حمله ابن المنير كما سيأتى فى كلامه ، والثالث أن تكون الترجمة مركباً من جزئين ، الأول المشى ضد الركوب ، والثانى عدم العدو ، وهو المراد بقوله تعالى ، وعلى هذا يكون وقول الله تعالى مستأنفاً جزءاً ثانياً للترجمة مستقلاً .

وفى الحديث كلام آخر وهو ما قال الحافظ : قوله أدركنى أبو عبس بفتح المهملة ، وسكون الموحدة ، وهو ابن جبر ، كذا وقع عند البخارى أن القصة وقعت لعباية مع أبى عبس ، وعند الإسماعيلى من رواية على بن بحر وغيره ، عن الوليد بن مسلم أن القصة وقعت ليزيد بن أبى مریم مع عباية ، وكذا أخرجه النسائى فى الجهاد عن الحسين بن حريث عن الوليد ، ولفظه حدثنى يزيد قال : لحقنى عباية وأنا ماش إلى الجمعة ، زاد الإسماعيلى فى روايته وهو راكب فقال : احتسب خطاك هذه ، وفى رواية النسائى فقال : أبشر فإن خطاك هذه فى سبيل الله فإنى سمعت أبا عبس بن جبر ، فذكر الحديث ، فإن كان محفوظاً احتمل أن تكون القصة وقعت لكل منهما ، وأورده ههنا لعموم قوله فى سبيل الله فدخلت فيه الجمعة ، ولكون راوى الحديث استدلل به على ذلك ، وعلى التعدد حملها العينى إذ قال : والظاهر أن القصة المذكورة وقعت لكل منهما ، قال الحافظ : وقال ابن المنير فى الحاشية : وجه دخول حديث أبى عبس فى الترجمة من قوله : أدركنى أبو عبس

قوله : (إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون) ، فيه دلالة على (١)
استحباب المشي وهو ظاهر ، ثم إن المراد بالسعي (٢) في الآية لما كان هو المشي لم
تسكن الرواية منافية للآية ، وفي قوله : ما فاتكم فأتوها من غير تفصيل بين الركعة
ومادونها دلالة ظاهرة (٣) لمذهب الشيخين أن مدرك الجمعة يبنى على ما أدركه الجمعة

لأنه لو كان يبدو لما احتمل وقت المحادثة لتعذرهما مع الجري ، ولأن أبا عبيس
جعل حكم السعي إلى الجمعة حكم الجهاد ، وليس العدو من مطالب الجهاد ، فكذلك
الجمعة ، اهـ . ويقول ابن المنير أخذ صاحب التيسير إذا قال : ومطابقة حديث بأنست
كه جون بيكد يكر حكايت كرزند معلوم شد كه آهسته راه ميرفتند شتابال ، اهـ .
(١) قال الحافظ : أورد المصنف في الباب حديث : « لا تأتوها وأنتم تسعون » ،
إشارة منه إلى أن السعي المأمور به في الآية غير السعي المنهي عنه في الحديث ،
والحجة فيه أن السعي في الآية فسر بالمضي ، والسعي في الحديث فسر بالعدو ،
لمقابلته بالمضي ، حيث قال : لا تأتوها تسعون وأتوها تمشون ، اهـ ١٢٥ .

(٢) قال ابن المنير في الحاشية : لما قابل الله بين الأمر بالسعي والمنهي عن البيع
دل على أن المراد بالسعي العمل الذي هو الطاعة لأنه الذي يقابل سعي الدنيا كالبيع
والصناعة ، والحاصل أن المأمور به سعي الآخرة والمنهي عنه سعي الدنيا ، وفي
الموطأ عن مالك أنه سأل ابن شهاب عن هذه الآية فقال : كان عمر رضي الله عنه
يقرأها : إذا نودي للصلاة فامضوا كأنه فسر السعي بالذهاب ، كذا في الفتح ١٢٠ .

(٣) أشار بذلك الشيخ قدس سره إلى مسألة خلافية شهيرة بين العلماء ، بسطت
في الأوجز في « باب ما جاء فيمن أدرك ركعة من الجمعة » ، وإجمال الخلاف المبسوط
فيه أنه قال مجاهد وعطاء وجماعة من التابعين : إن من فاتته الخطبة يصلي الظهر
أربعاً ، وجهور الفقهاء أنه يصلي الجمعة مع الاختلاف بينهم في مدرك أقل من
ركعة ، فقالت الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد : إن من لم يدرك ركعة من الجمعة
يصلي الظهر أربعاً ، وقال الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف : إذا أدركهم في التشهد

لا الظهر ولو أدرك التشهد فقط ، وذلك لأنه (١) مأمور بإتمام ما فاتته والغايت منه الجمعة لا الظهر حتى يبنها .
قوله : (لا تقوموا حتى تروني) وقع مطلقاً فلا يتقيد بجمعة ولا بغيرها . وقوله :
اتوا وعليكم السكينة كذلك فعلم (٢) أن المشي أفضل .

يصل الجمعة مستدلين بحديث الباب ، وروى عن ابن مسعود أنه قال من أدرك التشهد فقد أدرك الصلاة ، وروى عن معاذ بن جبل قال : إذا دخل في صلاة الجمعة قبل التسليم وهو جالس فقد أدرك الجمعة ، وبه قال داود الظاهري وغيره كما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) قال أبو بكر : لما قال النبي ﷺ : « ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا » ، وجب على مدرك الإمام في التشهد اتباعه فيه والقعود معه ، ولما كان مدركا لهذا الجزء من الصلاة وجب عليه قضاء الفائت منها بظاهر قوله عليه السلام « وما فاتكم فاقضوا » ، والفائت منها هي الجمعة فوجب أن يقضى ركعتين ، كذا في الأوجز ١٢ .

(٢) كذا أفاد قدس سره ونور الله مرقدته ، والأوجه عنده هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري استدل بقوله : وعليكم السكينة على عدم السعي بمعنى العدو إلى الجمعة فإنه يناق السكينة ، وقال الحافظ : وموضع الحاجة منه هنا قوله : وعليكم السكينة ، قال ابن رشيد : والنسكة في النهي عن ذلك لنلا يكون مقامهم سبب لإسراعه في الدخول في الصلاة فيناق مقصوده من هيئة الوقار ، وكان البخاري استشعر لإيراد الفرق بين الساعي إلى الجمعة وغيرها بأن الساعي إلى الصلاة غير الجمعة منهى لأجل ما يلحق الساعي من التعب وضيق النفس فيدخل في الصلاة وهو منهى فيناق ذلك خشوعه ، وهذا بخلاف الساعي إلى الجمعة فإنه في العادة يحضر قبل إقامة الصلاة فلا تقام حتى يستريح بما يلحقه من الإجهاد وغيره ، وكأنه استشعر هذا الفرق فأخذ يستدل على أن كل ما آل إلى إذهاب الوقار منع منه فاشتركت الجمعة مع غيرها في ذلك ، اه . قلت : ويلزم من هذا الاستشعار أنه مأمور

قوله : (فلما كان عثمان وكثر الناس) إلخ والناس وإن كانوا كثيرين (١) في زمن الشيخين أيضاً إلا أن بركة قرب صحبة النبي ﷺ لم يتركهم في أيام أبي بكر ولا الصولة العمرية في زمنه أن يتخلفوا عن حضور الجمعة من أنفسهم فلم يحتاج إلى الأذان الثالث ، وكان عثمان رضى الله عنه حياً فاجتأ الناس في أيامه على

بالسعى إلى الجمعة دون غيرها ، وقد عرفت فيما سبق أن السعى في الآية بمعنى المشى ، فالأوجه عندي ما قدمت من أنه رضى الله عنه استدل بالسكينة على عدم العدو ، وقال المعنى : وجه المطابقة بين هذا الحديث وبين الترجمة قريب من وجه المطابقة المذكورة في الحديث السابق ، ويؤخذ ذلك من لفظ السكينة وإن كان فيه بعض التعسف ، اهـ . قلت : ولم أدر وجه التعسف فإن التقريب واضح ، ثم قال الحافظ في قوله قال أبو عبد الله : لا أعلمه إلا عن أبيه أبو عبد الله هذا هو المصنف ، وكأنه وقع عنده توقف في وصله لكونه كتبه من حفظه ، أو لغير ذلك ، وهو في الأصل موصول لا ريب فيه ، فقد أخرجه الإسماعيلي عن ابن ناجية عن أبي حفص وهو عمرو ابن علي شيخ البخاري فقال عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه ولم يشك ، وأغرب الكرماني فقال : إن هذا الإسناد منقطع ، وإن حكم البخاري بكونه موصولاً لأن شيخه لم يروه إلا منقطعاً ، اهـ . قلت : ولفظ الكرماني قال البخاري لا أعلم رواية عبد الله هذا الحديث عن أحد إلا عن أبيه ، فإن قلت ما قولك في هذا الحديث أهو مرسل منقطع ، أم مستند ؟ قلت : منقطع لأن شيخه لم يروه إلا منقطعاً ، وإن حكم البخاري بأنه رواه عن أبيه ، اهـ . ثم قال الحافظ : وقد تقدم في آخر الأذان أن البخاري علق هذا الطريق من جهة علي بن المبارك ، ولم يتعرض للشك الذي هنا ، اهـ . قلت : بل ذكره البخاري في أواخر أبواب الأذان بمدة طرق عن أبي قتادة بدون شك ، ١٢٠ .

(١) ويؤيد ذلك ما ورد أن عمر هو الذي زاد النداء الثالث لكثرة الناس ، ففي الفتح عن تفسير جوير ، عن الضحاك بسنده عن مكحول ، عن معاذ ، أن

ما لم يجهتوا عليه في أيام عمر رضى الله عنه وأسهل ما لم يكن سهلا في وقته ، ونشأ
ومن ما في أمور الدين فزاد أذاننا ثالثاً ، ثم إن التأذين الأول في وقته ﷺ
والشيخين لما كان لإعلام (١) الحاضرين ومن غاب منهم أيضاً كان الاحتياج في رفع
الصوت فيه ما لم يبق بعد زيادة الأذان الأول قبله فيكنى في زماننا من رفع الصوت

عمر رضى الله عنه أمر مؤذنين أن يؤذنا للناس الجمعة خارجا من المسجد حتى يسمع
الناس ، وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي ﷺ وأبي بكر ، ثم قال عمر :
نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين ، انتهى ، وتسكلم عليه الحافظ بأنه منقطع بين مكحول
ومعاذ ولأن معاذاً خرج من المدينة إلى الشام في أول ما غزو الشام واستمر إلى أن
مات بالشام في طاعن عمواس ، وقد تواترت الروايات أن عثمان هو الذي زاده
فهو المعتمد ، اهـ . لكنه يستأنس منه كثرة الناس في زمن عمر رضى الله عنه أيضاً ،
ووجه زيادة عثمان اتساع البيوت في المدينة كما في المعنى من رواية عبد بن حميد
في تفسيره إذ قال في رواية أبي داود : كان يؤذن بين يدي رسول الله ﷺ على باب
المسجد وأبي بكر وعمر ، وكذا في رواية الطبراني ، وفي رواية عبد بن حميد في تفسيره
في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعامة خلافة عثمان ، فلما تباعدت المنازل
وكثر الناس أمر بالنداء الثالث ، اهـ . وذكر شيخ الإسلام في شرحه ما تعريه
أنه ورد في بعض الروايات أن النداء الثالث زيد في زمن عمر رضى الله عنه واستمر
إلى زمن عثمان رضى الله عنه ، وجمع بينهما بأنه كان في زمن عمر رضى الله عنه
مجرد الإعلام وفي زمن عثمان الإعلام باللفاظ الأذان ، اهـ ١٢ .

(١) وإلى ذلك مال الحافظ إذ قال : قال المهلب : الحكمة في جعل الأذان
في هذا المحل أى بين يدي الإمام ليعرف الناس يجلس الإمام على المنبر فينصتون
له إذا خطب كذا قال ، وفيه نظر فإن في سياق ابن إسحق عند الطبراني وغيره عن
الزهري في هذا الحديث أن بلالا كان يؤذن على باب المسجد ، فالظاهر أنه كان
لحلق الإعلام لا لخصوص الإنصات ، نعم لما زيد الأذان الأول كان للإعلام
وكان الذي بين يدي الخطيب للإنصات ، اهـ . ويستنبط ذلك من كلام ابن عابد بن

في الأذان (١) الثاني بقدر ما يكفي لإعلام الحاضرين إذ لا حاجة لإعلام الغائبين لأنهم قد أعلوا قبل فلا يشتر أيضاً إلى ارتقاء المؤذن على موضع (٢) مرتفع فافهم فإنه مفيد ، وقد ظن بعض العلماء أن السنة في الأذان الثاني اليوم أن يكون (٣) على ما كان فيهم في وقته عليه السلام ، وأنت تعلم أن العلة قد ارتفعت لقيام الأذان الأول مقامه في إقادة هذا المعنى .

(باب المؤذن الواحد) "يوم الجمعة"

أيضاً إذ قال : قال في العناية : ذكر المؤذن بلفظ الجمع لإخراجاً للسلام مخرج العادة فإن المتوارث في أذان الجمعة إجماع المؤذنين لتبليغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع ، ومثله في النهاية ، والكفاية ، ومعراج الدراية ، والعلة المذكورة إنما تظهر في الأذان الأول مع أنه ذكر في الهداية ذكر المؤذنين بلفظ الجمع في الموضعين ، اهـ . فقله العلة المذكورة إنما تظهر في الأذان الأول يشير إلى ما أفاده الشيخ ، ١٢ .

(١) وفي السعاية اخر : أى أذان لا يستحب رفع الصوت فيه أقل هو الأذان الثاني يوم الجمعة الذي يكون بين يدي الخطيب لأنه كالإقامة لإعلام الحاضرين ، صرح به جماعة من الفقهاء ، اهـ ١٢ .

(٢) ولذا ذكره الفقهاء قاطبة بلفظ بين يدي الخطيب ولفظ عند المنبر وغير ذلك ، ١٢ .

(٣) ولشيخ ومولاي حضرة مولانا الحاج خليل أحمد شارح أبي داود المهاجر المدني نور الله مرقده في تلك المسألة رسالة وجيزة في الإردية مسماة : بتنشيط الأذان في تحقيق محل الأذان ، مطبوعة في الهند ، ١٢ .

(٤) قال المعنى : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من قال : كان النبي عليه السلام إذا رقى المنبر وجلس أذن المؤذنون وكانوا ثلاثة ، واحد بعد واحد ، فإذا فرغ الثالث

واستحسن العلماء تعدد (١) المؤذنين عند الضرورة .

(باب يجيب الإمام على المنبر إذا سمع النداء)

يعنى أن النهى عن الصلاة والكلام بعد خروج الإمام وقيامه عن مقامه إنما

قام لخطب ، ومن قال به ابن حبيب ، اه . وقال الحافظ بعد ذكر رواية ابن حبيب : فإنه دعوى تحتاج لدليل ولم يرد ذلك تصريحاً من طريق متصلة يثبت مثلاً ، ثم وجدته في مختصر البويطى عن الشافعى ، اه . وما ذكره العيني في غرض الترجمة أوجه بما قاله شيخ الإسلام في شرحه : أن الغرض دفع توهم كون الأذان الثالث في زمنه ﷺ بل كان من زمن عثمان رضى الله عنه ، اه . وأنت خير بأن هذا المعنى قد ظهر من الباب السابق نصاً فلا وجه لتوهم ، ١٢ .

(١) بسطت المسألة في الأوجز ، وحاصل ما فيه قال العيني إذا أذن اثنان معاً فتمعه قوم وقالوا : أول من أحدثه بنو أمية ، وقال الشافعية : لا يكره إلا أن حصل منه نهوش ، وقال ابن دقيق العيد : أملا الزيادة على الإثنين فليس في الحديث تعرض إليه ، ونص الشافعى على جوازها ، وقال الموفق : لا تستحب الزيادة على المؤذنين لأن المحفوظ عن النبي ﷺ أنه كان له مؤذنان : بلال ، وابن أم مكتوم . إلا أن تدعو الحاجة إلى الزيادة عليهما فقد يجوز ، فقد روى عن عثمان أنه كان له أربعة مؤذنين ، وإن كان الحاجة إلى أكثر كان مشروعاً ، قال أحمد : إن أذن عدة في منارة فلا بأس به ، وفي «جمعة الهداية» إذا أذن المؤذنون ، قال في هامشه : المؤذنون بلفظ الجمع لإخراجاً للكلام مخرج العادة فإن التوارث في أذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر ، وفي السعاية عن ابن عابدين لا خصوصية للجمعة إذ الفروض الخمسة تحتاج إلى الإعلام ، انتهى ما في الأوجز مختصراً . وما قيل إنه من محدثات بني أمية يأتي عنه ما تقدم عن عثمان رضى الله عنه ، وفي جمعة الموطأ : عن ثعلبة إذا خرج عمر وجلس على المنبر وأذن المؤذنون ، الحديث بلفظ الجمع في أكثر نسخ الموطأ ، ١٢ .

هو للمؤمنين والمستمعين ، لا للإمام (١) فإنه يجب الأذان لأن الكلام

(١) يؤيد ذلك تقيد الإمام البخارى الترجمة بلفظ الإمام إذ قال : باب يجب الإمام ، وقال الحافظ فى فوائد الحديث : وفيه أن الخطيب يجب المؤذن وهو على المنبر ، اه . وكذا قال العيني فى جملة ما يستفاد من الحديث إجابة الخطيب للمؤذن وهو على المنبر ، اه . وفى المراقى إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ، وهو قول الإمام لأنه نص النبى ﷺ ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بأس بالكلام إذا خرج قبل أن يخطب ، وإذا نزل قبل أن يكبر ، واختلفا فى جلوسه إذا سكت فعند أبى يوسف يباح ، وعند محمد لا يباح ، قال الطحاوى : قوله : ولا كلام دنيوى اتفاقا ، وكذا الأخرى عند الإمام ، وفى البحر عن العناية والنهاية اختلف المشايخ على قول الإمام فى الكلام قبل الخطبة ، فقيل إنما يكره ما كان من جنس كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا ، وقيل ذلك مكروه ، والاول أصح ، ومن ثم قال فى البرهان : وخروجه قاطع للكلام ، أى كلام الناس عند الإمام ، فعلم بهذا أنه لا خلاف بينهم فى جواز غير الدنيوى على الأصح ، ويحمل الكلام الوارد فى الأثر على الدنيوى ، ويشهد له ما أخرجه البخارى أن معاوية رضى الله عنه أجاب المؤذن بين يديه فلما أن قضى التأذين قال : أيها الناس فذكر حديث الباب ، قلت : لكن يشكل على هذا التفصيل ما فى الشلبى على الزيلعى يجب على الإمام ترك السلام بين خروجه إلى المنبر ودخوله فى الصلاة ، وبه قال مالك ، وقال الشافعى : هو سنة عند توجهه إليهم كما روى عن ابن عمر عن النبى ﷺ والحجة عليه قوله ﷺ إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ، وما رواه ضعفه الهيثمى ، اه . وهكذا قال صاحب البحر وغيره راداً على الشافعى رضى الله عنه فى مسألة السلام ، وهذا يدل على ترك إجابة المؤذن بالاولى لكن علله صاحب المراقى بجملة أخرى فقال : ولا يسلم الخطيب لأنه يلجئهم إلى ما نهوا عليه ، قال الطحاوى : هذا إنما يظهر أن لو أطلق فى الكلام ، أما لو قيد بالدنيوى فلا يظهر لأنه أخرى ، وهذا مما لا خلاف فى إباحته كما مر عن العناية وغيرها ، وهذا المبحث كثير الخلاف جداً ، اه . ١٢٨١ .

لم يحرم (١) عليه وذلك لأن خطبته خطاب مع القوم فلا يكون كلامه (٢) حراماً أيضاً .

(١) وبذلك جزم الحافظان ابن حجر والعيني إذ قالوا في جملة فوائد الحديث : وفيه إباحة الكلام قبل الشروع في الخطبة ، اهـ . وتقدم عن الطحاوى أن المبحث كثير الخلاف جداً ، ١٢ .

(٢) يشكل على عمومه ما في الدر المختار : ويكره تسكلمه فيها إلا لأمراً معروف لأنه منها ، اهـ . وفي البحر عن البدائع : يكره للاخطيب أن يتكلم في حال خطبته إلا إذا كان أمراً بمعروف فلا يكره لكونه منها ، اهـ . وقد عرفت أن ميل الشيخ إلى جواز كلام الخطيب كما تقدم وإلى جواز الكلام مع الخطيب كما سيأتى قريباً في « باب رفع اليدين في الخطبة » وحكاة القسطلاني عن الحنفية والمالكية والحنابلة إذ قال : عند الشافعية يكره الكلام حال الخطبة من ابتدائها لظاهر الآية ، وحديث مسلم عن أبي هريرة : « إذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والإمام يخطب فقد لغيت » ، ولا يحرم للأحاديث الدالة على ذلك كحديث أنس المروى في الصحيحين يعنى الآتي قريباً في « باب الاستسقاء في الخطبة » وحديث أنس المروى بسند صحيح عند البيهقي أن رجلاً دخل والنبي ﷺ يخطب يوم الجمعة فقال : متى الساعة ؟ فأوماً الناس إليه بالسكوت فلم يقبل ، فأعاد الكلام فقال له النبي ﷺ في الثالثة : ما أعددت لها ؟ فقال : حب الله وحب رسوله ، قال : إنك مع من أحببت ، ووجه الدلالة منه أنه لم ينكر عليه الكلام ، وقال أبو حنيفة : خروج الإمام قاطع للصلاة والكلام ، وأجاز صاحباه إلى كلام الإمام له قوله ﷺ « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » ولهما قوله ﷺ خروج الإمام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام ، وقال المالكية والحنابلة أيضاً بالمتنع لحديث « إذا قلت لصاحبك » وأجابوا عن حديث أنس السابق وما في معناه أنه غير محل النزاع لأن محل النزاع الإنصات والإمام يخطب ، وأما سؤال الإمام وجوابه فهو قاطع لكلامه فيخرج عن ذلك ، وقد بنى بعضهم القولين على الخلاف في أن الخطبة بدل عن الركعتين ، وبه صرح الحنابلة ، وعزوه لنص أحد أولي ،

قوله : (كان جذع يقوم) إيراد الرواية في باب (١) الخطبة على المنبر إشارة إلى أن المنبر سنة لا واجب فإن مقامه على الجذع وإن كان متروكاً لكن تركه لم يكن لنسخه حتى لا يجوز العمل عليه بل الترك إنما كان لأن الجلوس على المنبر لا يعظ وغيره أسهل ، وكذا للقيام عليه . للخطبة أفيد ، والحجة على عدم النسخ خطبته في العيدين وغيرهما قائماً ولو إلى غير جذع .

قوله : (أصوات العشار (٢)) أراد بها الآلة التي تعروها إذا قربت أيام ولادها

فعلى الأول يحرم لا على الثاني ، لانه انتهى مختصراً ، وحكى القارى التقرير المذكور ، والاستدلال بالحديثين للشافعية عن ابن حجر ثم قال : هو مدفوع بالدلالة على مقصوده فإنها واقعة حال لا تصح للاستدلال لاحتمال أن كلا منهما تكلم قبل جلوسه ، أو قبل شروعه ، أو بعد فراغه ، مع احتمال نسخه ، أو خصوصيته ، أو عدم عليه بالحكم ، ويدل عليه منع الأصحاب بالإشارة ، ولو كان الكلام جائزاً لما منعه ، اهـ . وترجم النسائي في سنته مخاطبة الإمام رعيته وهو على المنبر ، وأورد فيه حديث قصة سليك الغطفاني ، قال السندی : كلامه ﷺ وكذا كلام المجيب ليس من باب الكلام حالة الخطبة فلا يشمل النهي لأن الإمام إذا شرع في الكلام فما بقيت الخطبة تلك الساعة ، اهـ . وقال الموفق : لا يحرم الكلام على الخطيب ، ولا على من سأل الخطيب لأنه ﷺ سأل سليكا : أصليت ؟ قال : لا ، وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر بن الخطاب فذكر إنكاره على عثمان في التأخر ، وعدم الغسل ، ثم قال : ولأن تحريم الكلام علته الاشتغال به عن الإنصات الواجب وسماع الخطبة ، ولا يحصل ههنا ، وكذلك من كالم الإمام حاجة أو سأل عن مسألة ، اهـ .

(١) مطابقة الحديث بالترجمة واضحة من قوله نزل فإنه يدل على الخطبة على المنبر ، وما أفاده الشيخ قدر سره من الإشارة نكتة لطيفة واضحة ١٢ .

(٢) بكسر المهملة بعدها معجمة ، قال الجرهرى : جمع عشراء بالضم ثم الفتح كفساء ، وهى الناقة الحامل التى مضت لها عشرة أشهر ، ولا يزال ذلك اسمها إلى

(باب استقبال الناس الإمام إذا خطب)

هذا إذا^(١) لم يخلّ استقبالهم إياه بتسوية الصفوف

أن تلد ، وقال الخطاطي : المشار الحوامل من الإبل التي قاربت الولادة ، كذا في الفتح بزيادة ١٢ .

(١) قال العيني : بعدها بسط في الآثار والروايات في ذلك : وفي المبسوط كان أبو حنيفة رضي الله عنه إذا فرغ المؤذن من أذانه أدار وجهه إلى الإمام ، وهو قول شريح وغيره من التابعين ، بسط أسمائهم العيني ، قال : وبه قال مالك والأوزاعي والثوري والشافعي وأحمد وإسحق ، وقال ابن المنذر : وهذا كالإجماع ، وقال : قال الترمذي : والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم يستحبون استقبال الإمام إذا خطب ، انتهى ملخصاً . وقال الموفق : يستحب أن يقبل الناس الخطيب ، قال الأثرم : قلت لأبي عبد الله : يكون الإمام متباعداً فإذا أردت أن انحرف إليه حولت وجهي عن القبلة ؟ فقال : نعم تنحرف إليه ، وعن كان يستقبل الإمام ابن عمر رضي الله عنهما وأنس ، وهو قول مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأصحاب الرأي ، قال ابن المنذر : هذا كالإجماع ، انتهى مختصراً . واستقبال القوم الإمام واجب على أحد القولين للمالكية كما في الدردير ، وفي العيني جزم الرافعي والثوري باستحباب ذلك ، وصرح القاضي أبو الطيب بوجوب ذلك ، اهـ . قال الحلبي : وفي المبسوط يستحب للقوم أن يستقبلوا الإمام عند الخطبة ، وعن أبي حنيفة أنه كان إذا فرغ المؤذن من أذانه أدار وجهه إلى الإمام لكن الرسم الآن أنهم يستقبلون القبلة للخرج في تسوية الصفوف ، كذا في شرح الهداية للسروجي ، اهـ . وفي البحر : ثم قولهم إن السنة في المستمع استقبال الإمام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ، ولهذا قال في التجنيس : والرسم في زماننا أن القوم يستقبلون القبلة قال : لأنهم لو استقبلوا الإمام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغهم لكثرة

بأن اعتادوها (١) فلا يفتقر إلى زيادة وقت فيها أو لم يكن بعد الخطبة صلاة ، وأما إذا لم يعتادوا إقامة الصفوف إلا بتكلف ومزيد اهتمام فليس لهم استقباله ، إلا إذا لم تكن بعدها صلاة كما في العيدين .

قوله : (إنكم تفتنون) أى توقع عليكم الفتنة ، وكذا المراد بالامتحان إيقاع المحنة وكذا الابتلاء إرسال البلاء ، وليس المراد بها الاختبار لأنها (٢) ليست بدار ابتلاء

الزحام ، وجزم في الخلاصة بأن يستحب استقباله إن كان أمام الإمام ، فإن كان عن يمين الإمام أو عن يساره قريباً من الإمام ينحرف إلى الأمام مستمداً للسباع ، اهـ . وفى الكوكب ليس المراد بذلك استقبال عين الإمام بل استقبال جهته لما يلزم على الأول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه بحديث آخر ، اهـ ١٢ .

(١) كما في زمان السلف فإنهم كانوا يعتادون ذلك ١٢ .

(٢) لله در الشيخ ما أدق نظره فإنه لا ريب في أن عالم الآخرة بعد الممات ليس علم الابتلاء والتكليف ، ويؤيد كلام الشيخ لفظ حديث أسماء عند البخارى يأتي في الجنائز ، تقول قام رسول الله ﷺ خطيباً ، فذكر فتنة القبر التى يفتن فيها المرء ، فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضججة ، الحديث . قال القارى : فتنة القبر أى عذابه أو ابتلاؤه والامتحان فيه ، اهـ . والأول مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وفى المشكاة برواية مسلم عن زيد بن ثابت قال : « بينا رسول الله ﷺ على بئلة إذ حادت به فكاكيت تلقيه وإذا أقبر ستة أو خمسة فقال من يعرف أصحاب هذه القبور ؟ فقال رجل أنا ، فقال متى ماتوا ؟ قال فى الشرك ، فقال إن هذه الأمة تبلى فى قبورها ولولا أن لا تدافوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ، الحديث ، فهذا الابتلاء هو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، قال القارى : قال ابن حجر قوله إن هذه الأمة تبلى فى قبورها أى بالعذاب ، وقال أيضاً فى حديث أسماء فى قوله ﷺ : « قد أوحى إلى أنكم تفتنون فى القبور قريباً من فتنة الدجال ، قال الطيبي أى فتنة عظيمة إذ ليس فى الفتن أعظم من فتنة الدجال ، وهذا المعنى اختاره شيخ الإسلام فى شرحه

لأذ ترجمه وحی کرده شد بسوی من که بتحقیق شما مبتلا کرده میشوید در قبرها مانند نذیرك ابتلاء ببلية مسیح دجال که معروف است بشده وهول ، اه .
 وسبقه إلى ذلك صاحب التيسير لكن الشراح عامتهم يدل كلامهم على أنهم بمعنى الاختبار ، قال العيني : قوله تفتنون أى تمتحنون ، قال الجوهرى : الفتنة الامتحان والاختبار ، اه . وفى المجمع تفتنون كفتنة الدجال أى امتحانا هائلا ، ولكن يثبت الله ، اه . وقال القسطلاني فى كتاب العلم : قوله تفتنون ؛ تمتحنون وتختبرون ، اه . وعامتهم فسموا قوله تفتنون بقولهم تمتحنون ، وظاهر كلام الحافظ فى الجناز أن هذا الامتحان والاختبار ليس اختبار الدنيا للتكليف بل لإتمام الحجة ، فقال : وهل تختص هذه الامة أم وقعت على الامم قبلها ؟ ظاهر الاحاديث الاول ، وبه جزم الحكيم الترمذى ، وقال : كانت الامم قبلها تأتيمهم الرسل ، فإن أطاعوا فذاك ، وإن أبوا عوجلوا بالعذاب ، فلما أرسل الله تعالى محمداً ﷺ رحمة للعالمين أمسك عنهم العذاب وقبل الإسلام بمن أظهره ، سواء أسرا الكفر أو لا فلما ماتوا قبض الله لهم فتانى القبر ليستخرج سرهم بالسؤال ولهميز الله الحديث من الطيب ، ويثبت الله الذين آمنوا أو يضلل الله الظالمين ، اه . ويؤيده حديث زيد بن ثابت مرفوعاً : « إن هذه الامة تبلى فى قبورها الحديث ، أخرجه مسلم ، ومثله عند أحمد عن أبي سعيد فى أثناء حديث ويؤيده أيضاً قول الملكين : ما تقول فى هذا الرجل محمد ؟ وحديث عائشة عند أحمد أيضاً بالفظ : « وأما فتنة القبر فى تفتنون وعنى تسألون ، وجنح ابن القيم إلى الثانى ، وقال ليس فى الحديث ما يبنى المسألة عن تقدم من الامم ، وإنما أخبر النبى ﷺ أمته بكيفية امتحانهم فى القبور لا أنه نبي ذلك عن غيرهم ، قال والذى يظهر أن كل نبي مع أمته كذلك فتعذب كفارهم فى قبورهم بمسئلاتهم وإقامة الحجة عليهم ويعذبون فى الآخرة بعد السؤال وإقامة الحجة ، انتهى ما فى الفتوح . قلت : ومضى قوله يؤيده قول الملكين ما قالوا لأنهما يعبران بهذه العبارة التى ليس فيها تمظيم امتحاناً للدسول لئلا يتلقن تعظيمه عن عبارة القائل كما حكاه القارى عن الطي ، وقال أيضاً

قوله : (فأوعيته (١) غير أنها إلخ) يعنى (٢) بذلك أن الذى حدثتني به فاطمة

فى توجيه آخر وهو الإشارة ، قال ابن حجر : لا يلزم من الإشارة ما قيل من رفع الحجب بين الميت وبينه ﷺ حتى يراه ، لأن مثل ذلك لا يثبت بالاحتمال على أنه مقام امتحان وعدم رؤية شخصه الكريم أقوى فى الإمتحان ، اه . وقال السيوطى فى الدر : أخرج ابن مردويه عن أنس عن النبي ﷺ فى قوله تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا ، قال : « وهو المؤمن فى قبره عند محنته ، يأتيه امتحان . فيقولان : من ربك ؟ وما دينك ؟ الحديث ، وفى الأوجز عن الباجى : ليس الاختبار فى القبر بمنزلة التكليف والعبادة ، وإنما مصاه لإظهار العمل وإعلام بالمآل والعاقبة كاختبار الحساب لأن العمل والتكليف قد انقطع بالموت ، اه .

(١) قال العيني : قوله فأوعيته الاصل فى مثل هذا أن يقال وعيته ، يقال وعيت العلم وأوعيت المتاع ، قال ابن الاثير فى حديث الإسراء ذكر فى كل سماء أنبياء قد سماهم فأوعيت منهم لإدريس فى الثانية ، هكذا روى ، فإن صح فيكون معناه أدخلته فى وعاء قلبي ، يقال : أوعيت الشيء فى الوعاء إذا أدخلته فيه ، ولو روى وعيت بمعنى حفظت ، لكان أبين وأظهر ، يقال وعيت الحديث أعياه وعياً إذا حفظته وفهمته ، وفلان أوعى من فلان أى أحفظ ، وهنا كذلك إن صححت الرواية فيكون معناه أدخلته فى وعاء قلبي وإلا فالقياس وعيته بدون الهمز ، وفى بعض النسخ فوعيته على الاصل ، اه . وفى القسطلانى قوله : فأوعيته أى أدخلته وعاء قلبي ، ولأبى الوقت وعيته بغير همز على الاصل ، يقال : وعيت العلم أى حفظته وأوعيت المتاع ، وللكشميهنى فى اليونانية وما وعيته ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ فى معنى الكلام ظاهر وواضح من سياق العبارة الموجودة فى النسخ التى عندنا ، وقريب منه ما أفاد مولانا الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال : أى ذكرت أسماء الأنواع الغليظة من العذاب على الكافر فلم أعياها ، وذكر صاحب التيسير فى معناه : كفت هشام كه زوايت كرده است از فاطمه كفت

محفوظ لی وحاصله التغلیظ والتشدید علیہ غیر ائی لا تذکر عین لفظہا .

مرافاطہ بحالیکہ یاد کرتی آں اجر آنکہ فاطمہ ذکر کردہ است جیزی کہ شدت کرده می شود بر منافع آنرا یاد نہ کرتی ام ، اہ . وحاصلہ آن الوعی متعلق بغیر ذکر العذاب ، وهذا غیر المعنی الذی أفاده الشيخ إذ مؤدی کلام الشيخ قدس سرہ آن الوعی متعلق بمفہوم ذکر العذاب بدون وعی ألفاظہ ، ثم قال صاحب التیسیر وتبعہ شیخ الاسلام : إن فی بعض النسخ ما وعیتہ بما موصولة یعنی گفت جیزی را کہ یاد کرتی ، اہ . والاوجه عندی أن ما نافية كما يدل إضافة الواو فی أولہ كما تقدم قريباً عن القسطلانی إذ قال : للكشمینی وما وعیتہ ، وعلى هذا فهو متعلق بذكر العذاب والمعنی أن فاطمة ذكرت أنواع العذاب على الكافر ، وما وعیت ألفاظہ ومعناه تغلیظ العذاب على الكافر وهذه النسخة أقرب من شرح الشيخ قدس سرہ ، ولا يذهب عليك أن هذا الحديث ذكره الإمام البخاری فی صحيحه فی تسعة مواضع : خمسة منها مفصلة ، وأربعة مختصرة مختصة بترجمة الباب ، إلا أن هذا الكلام من قوله قال هشام لم يذكره إلا ههنا ، والعجب أن الحافظین وغيرهما من الشراح كالكرمانی والقسطلانی لم يتعرضوا لشرح هذا الكلام ، وتعرض له الشيخ قدس سرہ لدقة نظره ، ولم يذكره أيضاً مسلم فی صحيحه ولا مالك فی موطأه ولا أحمد فی مسنده فی هذا الحديث ، نعم ذكر أحمد فی مسنده حديث أسماء بلفظ آخر أيضاً ، فقد أخرج بسنده إلى محمد بن المنكدر ، قال : كانت أسماء تحدث عن النبي ﷺ قالت : قال : « إذا دخل الإنسان قبره فإن كان مؤمناً أحف به عمله الصلاة والصيام ، قال فيأتيه الملك من نحو الصلاة فترده ، ومن نحو الصيام فيرده ، قال : فيناديه اجلس ، قال فيجلس ، فيقول له : ما تقول في هذا الرجل ؟ يعني النبي ﷺ ، قال من ؟ قال : محمد ، قال أشهد أنه رسول الله ﷺ ، قال يقول : وما يدريك أدركته ؟ قال أشهد أنه رسول الله ، قال : يقول على ذلك عشت وعليه متوعيته تبعث ، قال وإن كان فاجراً أو كافراً ، قال جاء الملك وليس بينه وبينه شيئاً يردہ ، قال : فأجلسه ، قال : يقول اجلس ، ماذا تقول في هذا الرجل ؟ قال أي

رجل ؟ قال : محمد ، قال يقول : والله ما أدرى سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت ، قال فيقول له الملك على ذلك عشت وعليه مت وعليه تبعث ، قال وتسلط عليه دابة في قبره معها سوط تمرته جرة مثل غرب البعير ، تضربه ما شاء الله صماء لا تسمع صوته فترحمه هكذا في المسند ، وذكره السيوطي في الدر برواية أحد ولفظه : يسلط عليه دابة في قبره معها سوط تمرته جرة مثل عرف البعير ، وفي مجمع الزوائد معها سوط تمر به جرة مثل البعير ، قال رواه أحد ، وروى الطبراني منه طرقاً في الكبير ورجال أحمد رجال الصحيح ، اهـ .

ومما يجب التنبيه عليه أنه وقع في حديث الباب قوله : شك هشام ، وتقدم في « باب من أجاب الفتيا » بإشارة اليد أن الشاك فيه فاطمة ، قال الكرمانى : لا منافاة بينهما لجواز عروض الشك لهما ، اهـ . والعجب كل العجب أنه لم يتعرض لذلك الاختلاف غير الكرمانى من شراح البخارى الحافظين والقسطلانى ، وكان الموضع جديراً بأن يتكلم فيه ، وقد عرفت فيما سبق أن الإمام البخارى ذكر هذا الحديث في صحيحه في خمسة مواضع مفصلة وسياق الأربعة منها واحد وهو قوله : لا أدرى أى ذلك قالت أسماء هكذا قال في « باب من أجاب الفتيا » بإشارة الرأس من كتاب العلم من رواية موسى عن وهيب عن هشام ، وفي « باب من يتوضأ إلا من الغشى المثلقل » من كتاب الوضوء برواية لإسماعيل عن مالك ، وفي « باب صلاة النساء مع الرجال في الكسوف » برواية عبد الله بن يوسف عن مالك ، وفي « باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ » من كتاب الاعتصام برواية عبد الله بن مسلمة عن مالك ، وهكذا أخرجه الإمام مالك في موطأه ، وهكذا أخرجه مسلم برواية ابن نمير عن هشام ، وذكر في حديث الباب مخالفاً لما سبق قوله الشك من هشام كما ترى - أخرجه الإمام البخارى برواية حمزة عن أنس أسامة عن هشام : وأيضاً في هذا السياق زيادة ليست في روايات أخر ، وهى ما تقدم من قوله قال هشام ، فلقد قالت لى فاطمة ، والعجب كل العجب من شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر رضى الله عنه أنه لم يتعرض

قوله : (وأكل أقواما إلى ما جعل الله في قلوبهم^(١)) فيه دلالة^(٢) على جواز اختيار الرجل غيره وأجنيه بشيء من العطاء وغيره ، وترك من هو أفضل منه وأحب إليه ، وذلك للاعتقاد عليه ، ولا يعتمد على ذلك الغير أن يسخط عليه ويرتد عن ولائه لوترك .

قوله : (ما أحب أن لى إلخ) وذلك^(٣) لدلالة هذه الكلمة على كونه بمن يعتمد

لهذين الاختلافين ، بل أعجب منه أنه قال في كتاب العلم ، : سيأتي الكلام على هذا الحديث في صلاة الكسوف ، وقال في كتاب الطهارة ، تقدم شيء من مباحث هذا الحديث في كتاب العلم ، وتأتي بقية مباحثه في كتاب الكسوف ، وذكر هنا في كتاب الجمعة سيأتي الكلام عليه في الكسوف ، وقال في الكسوف : تقدمت فوائده في باب من أجاب الغنى بالإشارة ، من كتاب العلم ، وفي باب من لم يتوصاً إلا من الغنى المثقل ، من كتاب الطهارة ، وقال في كتاب الاعتصام : تقدم شرح حديث أسماء بنت أبي بكر هذا مستوفى في صلاة الكسوف ، اهـ . والذي يعنى النظر في فتح البارى يعرف أنه كثيراً ما يقع مثل ذلك في الفتح ، أنه يحيل البحث في باب على الباب الآتى ، ويقول في الباب الآتى : قد استوفينا الكلام على ذلك في الباب الماضى ١٢ .

(١) قال القسطلانى : في قلوبهم من الغنى النفسى والخير الجلبى الداعى إلى الصبر والتعفف عن المسألة والشره ، اهـ .

(٢) واضحة تبدل عليها ألفاظ الحديث ، فإنه ﷺ نص على ذلك من أنه عليه السلام يدع من هو أحب إليه ، ويعطى من رأى في قلبه من الجزع والفرع ، وسيأتى في باب فرض الخنس ، فقال : د إني أعطى قوما أخاف ظلمهم وجرعهم ، ١٢ ، (٣) هذا هو الظاهر ، وهو المعروف في معناه ، واختاره العيني إذ قال : قوله بكلمة مثل هذه الباء تسمى بالباء البدلية وباء المقابلة ، أى ما أحب أن حرمانى لى ، بدل كلمة رسول الله ﷺ ، أى يقابلها ، أى هذه الكلمة كانت أحب إلى منها ، وكيف لا والآخرة خير وأبقى ، اهـ . واختاره الكرماني والقسطلانى إذ قال : أى

عليه في دينه ، وهذه منقبة عظيمة (١) حيث شهد النبي ﷺ بإيمانه بل وبكأله فيه .
قوله : (فلما قضى الفجر) وكان قد قال في ليلته شيئاً من ذلك لبعضهم وتكلم
بعد الفجر بكلام طويل أسمعه كلا منهم فلا يتأني هذا الحديث ماورد (٢) في بعض

ما أحب أن لي بدل كلته ﷺ حر التيم ، وكيف لا والآخرة خير وأبقى ، اه .
وذكر له الحافظ معنى آخر أيضاً إذ قال : قوله بكلمة أى التي قالها في حته وهى
إدخاله إياه في أهل الخير والفضاء ، وقيل المراد الكلمة التي قالها في حق غيره ، فالمعنى
لا أحب أن يكون لي حر التيم بدلا من الكلمة التي لي ، أو يكون لي ذلك وتقال
تلك الكلمة في حق ، ١٢٨١ .

(١) وهى واضحة ، ولذا اختاره عمرو بن تغلب على حر التيم ، ثم لا يذهب
عليك ما قال الكرمانى : اعلم أنه قال الحاكم أبو عبدالله : وعليه الجمهور : إن شرط
البخارى في صحيحه أن لا يذكر إلا حديثاً رواه صحابي مشهور عن رسول الله ﷺ ،
وله راويان ثقتان فأكثر ، ثم يرويه عنه تابعي مشهور ، وله أيضاً راويان ثقتان
فأكثر ، ثم كذلك في كل درجة ، وقال النووى : ليس من شرطه ذلك لإخراجه
نحو حديث عمرو بن تغلب هذا لم يروه عنه غير الحسن البصرى ، أقول الضمير في
قوله فله للراوى لا للحديث ، ولم يرو من يروى عنه غير الحسن وهو الحكم
ابن الاعرج ، ذكره صاحب جامع الاصول وغيره ، ١٢٨١ .

(٢) كما هو ظاهر رواية زيد بن ثابت أخرجه البخارى في « باب ما يجوز
من الغضب والشدّة لأمر الله » عن زيد بن ثابت في هذه القصة بلفظ : « ثم جاءوا
ليلة فغضبوا وأبطأ رسول الله ﷺ منهم فلم يخرج إليهم فرفعوا أصواتهم وحسبوا
الباب فخرج إليهم مغضباً ، الحديث : عزاء صاحب جمع الفوائد لآبى داود والنسائى
والشيخين بلفظهما ، ولفظ أبى داود حتى : « إذا كان ليلة من الليالى لم يخرج إليهم
رسول الله ﷺ فتسحنوا ورفعوا أصواتهم وحسبوا بابه فخرج إليهم رسول الله ﷺ
مغضباً ، الحديث ، وأخرج مسلم في « باب فضيلة العمل الدائم » عن عائشة رضي الله

الروايات أنه قاله لهم ذلك في الليلة حين اجتمعوا .

قوله : (تابعه العدنى) عن (١) سفيان ، وسفيان تلذ على هشام (٢) وأبيه عروة

عنها قالت : « كان لرسول الله ﷺ حبيب وكان يحجزه من الليل فيصلى فيه فجعل الناس يصلون بصلاته ويبسطه بالنهار ، فثابوا ذات ليلة فقال : يا أيها الناس أليسكم من الاعمال ما تطيقون ، الحديث ١٢ .

(١) قال الكرماني : تابعه العدنى بالمهملتين المفتوحتين ، محمد بن يحيى بن أبي عمر أبو عبد الله ، نزيل مكة ، مات سنة ٢٤٣ هـ ، ١ هـ . وقال القسطلاني : تابعه العدنى محمد بن يحيى عن سفيان بن عيينة ، ١ هـ . وقال الحافظ : يحتمل أن يكون العدنى هو عبد الله بن الوليد ، وسفيان هو الثوري ، ومن هذا الوجه وصله الإسماعيلي وفيه قوله : أما بعد ، ويحتمل أن يكون العدنى هو محمد بن يحيى ، وسفيان هو ابن عيينة ، وقد وصله مسلم عنه وأحال به على رواية أبي كريب عن أبي أسامة ، وقد تبين أن فيها قوله أما بعد ، وهو المقصود ههنا ، ولم أره مع ذلك في مسند ابن أبي عمر ، ١ هـ . وقال العيني : العدنى هو محمد بن يحيى ، وسفيان هو ابن عيينة ، وأخرج مسلم متابعة العدنى عنه عن هشام ، وقيل يحتمل أن يكون العدنى هو عبد الله بن الوليد ، وسفيان هو الثوري ، ومن هذا الوجه وصله الإسماعيلي ، قلت : الذي ذكره مسلم هو أقرب إلى الصواب ، ١ هـ . قلت : ذكر مسلم أولا حديث أبي كريب محمد بن العلاء نا أبو أسامة ، ناهشام ، عن أبيه ، عن أبي حميد الساعدي قال : استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأزد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللثية ، الحديث ، وفيه : أما بعد ، ثم أخرج لمسلم فقال : حدثنا أبو كريب ، ناعبد ابن نمير وأبو معاوية ، ح وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، نا عبد الرحيم بن سليمان ، ح وثنا ابن أبي عمر ، نا سفيان كلهم عن هشام بهذا الإسناد ، إلخ ، وابن أبي عمر هذا هو العدنى كما تقدم في كلام الكرماني ، وحديث أبي حميد هذا أخرجه البخارى في صحيحه بمواضع عديدة ١٢ .

(٢) تلذ سفيان بن عيينة على هشام فصحيح ، ذكره الحافظ في تهذيبه في

كليهما ، فرواية سفيان هذه عن هشام لآعن أبيه ، فكان العدني متابعا لآبي (١) اليان حيث روى العدني عن سفيان عن هشام عن عروة ، وروى أبو اليان عن شعيب عن الزهري عن عروة .

تلامذة هشام لكن تليذه على عروة فشكل جداً لأن سفيان بن عيينة مات سنة ١٩٨ هـ وله إحدى وتسعون كما في التقريب ، فيكون مولده سنة ١٠٧ ، وقال فيه أيضاً مات عروة سنة ٩٤ على الصحيح فكيف يمكن تليذ سفيان عليه ، ولا يمكن أيضاً أن يراد في كلام الشيخ قدس سره بسفيان الثوري كما ذكره الحافظ ، لأن مولد الثوري سنة سبع وسبعين فلا يمكن تليذه أيضاً على عروة ، فالظاهر أنه سبقة قلم لكنه مع ذلك لا يؤثر في مقصد الشيخ ومراده وهو واضح ، يعني أن سفيان يرويه عن هشام لا عن عروة وهو كذلك ، ١٢٠ .

(١) هذا هو مقصود الشيخ قدس سره من هذا التقرير وهو جدير لأن ينفه على ذلك ، والعجب أنه لم ينفه على ذلك أحدهم الشراح ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخاري رضي الله عنه ذكر لفظ تابعه هنا في موضعين على منوال واحد ، الأول في قوله تابعه أبو معاوية وأبو أسامة عن هشام ، والثاني في قوله تابعه العدني ، فالظاهر السياق أن الضمير المنصوب يرجع في الموضعين إلى رجل واحد وليس كذلك بل الأول منهما يرجع إلى شعيب الراوي عن الزهري عن عروة ، لأن أبا معاوية وأبا أسامة يرويان عن هشام عن عروة ، والضمير في الثاني يرجع إلى أبي اليان الراوي عن شعيب عن الزهري عن عروة ، إذ يرويه العدني عن سفيان عن هشام عن عروة ، فالعدني في حذاء أبي اليان في السند كما ترى ، وهذا هو مقصود الشيخ قدس سره ، والله دره ما أدق نظره ، وما في هذا التقرير أوضح مما حكام مولانا الشيخ محمد حسن المكي إذ قال : قوله تابعه العدني ، إن روعي الدرجة ، فالعدني تابع أبا اليان ، وإن روعي التأيد فالعدني تابع الزهري ، اهـ .

وما يجب التنبه عليه أيضاً أن ما اختاره هذا المبتلى بالسينات في مرجع الضمير في قوله تابعه أبو معاوية وأبو أسامة يخالف كلام العلامة القسطلاني إذ قال : فيه

قوله : (إذ قام رجل فقال) فيه دلالة (١) على جواز التسكلم مع الإمام وذلك لأنه غير محل باستماع الذكر لأن الإمام نفسه إذا كان مخاطباً يترك الخطبة ولذلك لم ينكر (٢) النبي ﷺ ، وأيضاً ففيه دلالة على جواز الإنكار .

تابعه أى الزهرى أبو معاوية إلخ . والأوجه عندى ما اخترته ، ثم رأيت صاحب التيسير مال إلى ذلك إذ قال : متابعت كرده است شعب رافسطاني كويد زهرى را ، اه . فكأنه لم يختر قول القسطلاني ، وهكذا حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره إذ قال : أى تابع شعبياً أبو معاوية ، اه . وما في تقرير مولانا حسين الفنجاني من قوله : تابعه ، أى الزهرى أبو معاوية عن هشام أخذ الراويين من تحت هشام إشارة إلى أن حديث هشام بكلا الإسنادين متابع للزهرى ، اه . فيه إجمال مغل إذا رجع الضمير إلى الزهرى وجعل هشاماً متابعاً له وهو خلاف لفظ البخارى ، وحديث أبى حميد هذا ذكره البخارى في الزكاة في « باب قول الله تعالى « والعاملين عليها ، وفي الهبة في « باب من لم يقبل الهدية لعلة ، وفي الإيمان في « باب كيف كان بين النبي ﷺ ، وفي الحيل في « باب احتيال العاملين ليهدي له ، وفي الأحكام في « باب هدايا العمال ، وفي « باب محاسبة الإمام عماله ، كذا في التبراس ، وقال العيني : وأخرجه مسلم في المغازي (*) عن أبى بكر بن أبى شيبة وعمر بن محمد الناقد وابن أبى عمر ، وأخرجه أيضاً من وجوه كثيرة ، وأخرجه أبو داود في الخراج عن أبى الطاهر ومحمد بن أحمد كلاهما عن سفيان بن عيينة عن الزهرى ، ١٢٨١ .

(١) كما تقدم ذلك مبسوطاً قريباً في « باب يحجب الإمام على المنبر إذا سمع النداء ، وقد أشار الشيخ قدس سره في هذا الكلام إلى روايات عديدة ذكرها البخارى ههنا من الصلاة عند الخطبة وغيرها كما ترى ، ١٢ .

(٢) يعنى لم ينكر النبي ﷺ على ذلك الرجل الذى قال هلك الإسكراع إلى آخر ما قال وهو تسكلم في الخطبة ، ففيه تقريره ﷺ على جواز التسكلم مع الإمام

(*) بل في كتاب الإمارة في « باب تحريم هدايا العمال » ١٢ ز

في الخطبة ، وفي تقرير مولانا حسين على علي قوله : فصلى ركعتين : اعلم أنه يجوز للإمام الأمر بالمعروف ، وكذا السؤال عن الإمام لحاجة ليس بداخل تحت النهي بدليل الحديث الآتي بعد قريباً ، ويجوز للإمام أن يسكت لأحد حتى يصلي ، وليس فيه حجة على الحنفية ، وأما الحديث الذي فيه وإذا جاء أحدكم والإمام يخطف فغناه يريد أن يخرج للخطبة : أو نقوله منسوخ بقوله : لا صلاة ولا كلام مع قوله إذا قلت : أنصت فقد أغرت ، مع أن هذا الفعل نفل عند الكل ، وكذا الأمر بالمعروف نفل بل واجب على الكفاية فكلاهما سواء ، وأيضاً الترجيح للثاني ، اهـ . وعلم من هذا كله أن ميل الشيخ قدس سره إلى جواز الكلام للخطيب والكلام معه ، وإلى ذلك مال الشيخ ابن الهمام كما في الفيض إذ قال : وصرح الشيخ ابن الهمام رضي الله عنه منا بجواز الكلام للإمام عند الحاجة ، اهـ . ولا يذهب عليك أن في حديث الباب تحويلاً وهو قوله «ح» ، وعن يونس عن ثابت ، وحاصل ما قال صاحب التيسير أن مسدداً رواه بطريقين عن أنس ، أحدهما عن حماد عن عبد العزيز ، والثاني عن يونس عن ثابت ، وعلى هذا يكون عطف قوله عن يونس على حماد ، قال : ويعلم من الفتح أن الراوى عن يونس هو حماد لا مسدد ، انتهى . معرباً وموضحاً وهو كذلك كما سيأتى من كلام الفتح مفصلاً ، ووافق شيخنا في البذل صاحب التيسير ، إذ أخرجه أبو داود بنحو البخارى بلفظ حدثنا مسدد ناحداً بن زيد عن عبد العزيز بن صهيب ، عن أنس بن مالك ويونس بن عبيد ، عن ثابت ، عن أنس ، قال الشيخ : قوله ويونس بن عبيد عطف على حماد بن زيد ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : قوله وعن يونس هو ابن عبيد ، وهو معطوف على الإسناد المذكور ، حدثنا مسدد أيضاً عن حماد بن زيد عن يونس ، وقد أخرجه أبو داود عن مسدد أيضاً بالإسنادين معاً ، وأخرجه البزار أيضاً من طريق مسدد وقال : تفرد به حماد بن زيد عن يونس بن عبيد ، اهـ . فقول البزار نص على أن تليد يونس هو حماد لا مسدد ، وقال الميني : أخرجه من طريقين ، الأول عن مسدد عن حماد عن

على الإمام (١) وهو يخطب إذا أتى بمالا يلائمه ، وذلك لأنه نوع من الكلام فإذا جاز له التكلم معه في حاجة كالاستسقاء ههنا فأولى أن يجوز له أن يأمر الإمام بالمعروف وينهاه عن المنكر ولو في خطبته ، ولا يجوز ذلك في أثناء الخطبة إذا كان الآتي بالمنكر أحد غير المأموم (٢) ، وذلك لقوله ﷺ : « إذا قلت لصاحبك أنصت فقد أغرت » ، والعلة مرفوعة عند خطاب الإمام لسكوته إذا ، وقد عرفت بذلك أيضاً عدم جواز الركعتين في الخطبة إلا أن يسكت (٣) الإمام وهو يحمل نص الإجازة

عبد العزيز والثاني عن مسدد أيضاً عن حماد بن زيد عن يونس ، وأخرجه أبو داود ونحوه عن مسدد ، وبالطريق الثاني أخرجه النسائي عن حماد بن زيد عن يونس عن ثابت ، انتهى مختصراً . قلت : لم أجده في الصغرى فلهذا يكون في الكبرى ١٢٠ .

(١) لمح الشيخ قدس سره بذلك إلى ما روى عن السلف في إنكارهم على الأئمة ، فقد أخرج أبو داود عن أبي سعيد الخدري قال : « أخرج مروان المنبر في يوم عيد فبدأ بالخطبة قبل الصلاة فقام رجل فقال : يا مروان خالفت السنة ، أخرجت المنبر يوم عيد ولم يكن يخرج فيه وبدأت بالخطبة قبل الصلاة ، فقال أبو سعيد الخدري : من هذا ؟ قالوا : فلان بن فلان ، فقال : أما هذا فقد قضى ما عليه ، الحديث ، وقصة إنكار سليمان على عمر رضي الله عنه معروفة كما في سيرة عمر ابن الخطاب لابن الجوزي عن العتيبي قال : بعث إلى عمر رضي الله عنه بحال قسمها فأصاب كل رجل ثوب ثم صعد المنبر وعليه حلة فقال : أيها الناس ، فقال سليمان : لا نسمع ، فقال عمر رضي الله عنه : ولم ؟ قال : إنك قسمت علينا ثوباً ثوباً وعليك حلة ، فقال : لا تعجل ، ثم نادى ابن عمر رضي الله عنهما فقال : لييك يا أمير المؤمنين فقال : نشدتك الله اثوب الذي أثرت به أهو ثوبك ؟ قال : اللهم نعم ، فقال سليمان : الآن قل نسمع ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

(٢) كذا في الأصل ، والظاهر بدله غير الإمام ١٢٠ .

(٣) وعليه حمل ابن الهمام في الفتح تحت قول صاحب الهداية : لا يبي خيفة

لأن جواز النافلة ثمة مع حرمة الأمر بالمعروف وهو واجب لا يدرى^(١) وجهه ،

قوله عليه السلام : « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام من غير فصل ، وأخرج ابن أبي شبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام ، ثم قال بعد ذكر الآثار في تأييد ذلك : وأخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه عنه عليه السلام : « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب : أنصت ، فقد لغوت ، وهذا الحديث يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف وهو أعلى من السنة ، وتحية المسجد فدعه منهما أولى ، فإن قيل العبارة مقدمة على الدلالة وقد ثبت فذكر حديث قصة سليك الغطفاني ، فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك ، رواه الدارقطني في سننه عن أنس قال : دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : قم فاركع ركعتين ، وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته ، ثم قال : أسنده محمد بن عبيد وروى فيه ، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل حدثنا معتمر عن أبيه قال : « جاء رجل - الحديث ، وفيه ، ثم انتظره حتى صلى ، قال : وهذا المرسل هو الصواب ، ونحن نقول : المرسل حجة فيجب اعتقاده مقتضاه علينا ، ثم رفعه زيادة إذ لم يعارض ما قبلها فإن غيره ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة أم لا ، وزيادة الثقة مقبولة ، وبمجرد زيادته لا توجب الحكم بغاظه وإلا لم تقبل زيادة ، انتهى مختصراً . وما أورد عليه ابن نجيم في البحر أجبت عنه في هامش الكوكب ، وسيأتى عن العيني أيضاً هذا الجواب الذي اختاره ابن الهمام ، وهو أحد الوجوه الأربعة التي أجاب بها ابن العربي حديث سليك كما سيأتي قريباً ، ١٢ (١) أشار الشيخ بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة أجمل الكلام عليها في الكوكب الدرر ، وبسط الكلام عاينها الحافظان ابن حجر والعيني على مسلكيهما ، وكلاهما تعقب على دلائل الفريق الآخر ، وملتقط شيئاً من كلام العيني توضيحاً للسؤال ولما فيه من المؤيدات لما أفاده الشيخ قدس سره في هذا المبحث ، قال العيني بعد ذكر حديث قصة سليك : قال النووي : هذه الأحاديث كلها صريحة في الدلالة

للمذهب الشافعي وأحمد وإسحق وفقهاء المحدثين أنه إذا دخل الجامع والإمام يخطب يستحب له أن يصلي ركعتين تحية المسجد ، ويكره له الجلوس قبل أن يصليهما ، وقال القاضي : قال مالك وأبو حنيفة والثوري وجمهور السلف من الصحابة والتابعين : لا يصليهما ، وحثهم الأمر للإنصات ، وتأولوا هذه الأحاديث بوجوه : الأول أن النبي ﷺ أنصت له حتى فرغ ، والدليل عليه ما رواه الدارقطني فذكر ما تقدم في كلام ابن الهمام ، إلى أن قال : والمرسل حجة عندنا ، ويؤيده أيضا ما رواه ابن أبي شيبة عن محمد بن قيس أن النبي ﷺ حيث أمره أن يصلي ركعتين أمسك عن الخطبة حتى فرغ من ركعتيه ثم عاد إلى خطبته ، الجواب الثاني أن ذلك كان قبل شروعه ﷺ في الخطبة ، وقد بوب النسائي في سننه الكبرى على حديث سليك قال : « باب الصلاة قبل الخطبة » ، ثم أخرج عن جابر قال : جاء سليك ، الحديث . الثالث . أن ذلك كان منه قبل أن يذسخ الكلام في الصلاة ثم لما نسخ في الصلاة نسخ أيضا الخطبة ، قال الطحاوي : لقد توارثت الروايات عن رسول الله ﷺ بأن من قال لصاحبه أنصت والإمام يخطب فقد لغا فإذا كان قول الرجل لصاحبه « أنصت ، لغوا » كان قول الامام للرجل قم فصل لغوا أيضا ، فثبت بذلك أن الوقت الذي كان فيه من رسول الله ﷺ الأمر لسليك إنما كان قبل النهي ، وقال ثعلبة : كان عمر رضي الله عنه إذا خرج للخطبة أنصتنا ، وقال عياض : كان أبو بكر وعمر وعثمان يمتنعون من الصلاة عند الخطبة ، وقال ابن العربي : الصلاة حين ذاك حرام من ثلاثة أوجه : الأول : قوله تعالى : « وإذا قرأ القرآن ، الآية » ، الثاني : صح عنه ﷺ أنه قال : « إذا قلت لصاحبك أنصت لغوت » ، فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي على المنكر الاضطران المفروضان يحزمان في حال الخطبة فالتقل أولى أن يحرم ، الثالث : لو دخل والإمام في الصلاة لم يركع والخطبة صلاة إذ يحرم فيها من الكلام والعمل ما يحرم في الصلاة ، وأما حديث سليك فلا يعترض على هذه الأصول من أربعة أوجه : الأول أنه خبر واحد . الثاني يحتمل أنه كان في وقت كان الكلام مباحا في الصلاة

قوله : (يتحادر على لحيته) وذلك لكون المسجد (١) عريشاً فوكف وأبتك ثيابه .

قوله : (ينصت (٢) إذا تكلم الإمام) ، والواجب عندنا (٣) الإنصات بعد

لأننا لا نعلم تاريخه فكان مباحاً في الخطبة ، فلما حرم في الخطبة الأمر بالمعروف الذي هو آكد فرضية فأولى أن يحرم ما ليس بفرض ، الثالث : أن النبي ﷺ كلم سليكا وقال له : قم فصل ، فلما كله وأمره سقط عنه فرض الاستماع إذ لم يكن هناك قول في ذلك الوقت إلا مخاطبته وسؤاله وأمره ، الرابع أن سليكا كان ذا برازة فأراد النبي ﷺ أن يشهره ، وقد قيل إن ترك الركوع حالئذ سنة ماضية وعمل مستفيض في زمن الخلفاء ، وعولوا أيضاً على حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يرفعه : « لا تصلوا والإمام يخطب » ، واستدلوا بإنكار عمر رضي الله عنه على عثمان في ترك الغسل ولم ينقل أنه أمره بالركعتين ولا أنه صلاهما ، انتهى مختصراً ، ١٢ .

(١) كما وقع التصريح بذلك في أحاديث ليلة القدر ، منها ما سيأتي فيها عن أبي سعيد الخدري قال : « وكان المسجد على عريش فوكف المسجد ، الحديث . وفي جمع الفوائد برواية رزين عن أبي سعيد قال : « كان سقف المسجد من جريد النخل فأمر عمر رضي الله عنه في خلافته ببناء المسجد وقال : « أكن الناس من المطر » ، الحديث ، وتقدم قول عمر عند البخاري في بيان المساجد ، ١٣ .

(٢) قال الحافظ : هو طرف من حديثه المتقدم في « باب الدهن لأجمعة » ، وقوله ينصت بضم الأول على الأفصح ، ويجوز الفتح ، قال الأزهرى : يقال أنصت ، ونصت ، وأنصت ، ١٢ هـ .

(٣) هذا هو مذهب الإمام الأعظم ، والخلاف في ذلك معروف ، قال صاحب الهداية : « إذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبه » ، قال رضي الله عنه : « وهذا جند أي خيفة » ، وقالوا : لا بأس بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر لأن الكراهة للإخلال بفرض

خروجه عن موضعه إلى المنبر ، وذلك لأن الكلام قد ينجر فيطول وذلك محل بالاستماع ، فوجب الإنصات بفور خروجه وإن لم يأخذ في التكلم بعد مع تأييده

الاستماع ، ولا استماع هنا بخلاف الصلاة لأنها قد تمتد ، ولأن خيفة قوله عليه السلام : إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام من غير فصل ، ، ولأن الكلام قد يمتد طبعاً فأشبهه الصلاة ، اه . وقال الحافظ بعد حديث : « من قال لصاحبه أنصت فقد لغى » بعد ذكر طرقه وأنماظه ، واستدل به على منع جميع أنواع الكلام حال الخطبة ، وبه قال الجمهور في حق من سمعها وكذا الحكم في حق من لا يسمعها عند الأكثر ، وأغرب ابن عبد البر فقل الإجماع على وجوب الإنصات على من سمعها إلا عن قليل من التابعين ، ولغظه لا خلاف عليه بين فقهاء الأمصار في وجوب الإنصات للخطبة على من سمعها في الجمعة ، وروى عن الشعبي وناس قليل أنهم كانوا يتكلمون إلا في حين قراءة الإمام في الخطبة خاصة ، قال : وفعلهم ذلك مردود عند أهل العلم ، وأحسن أحوالهم أن يقال إنه لم يبلغهم الحديث ، قال الحافظ : وللشافعي في المسألة قولان مشهوران ، وبناهما بعض الأصحاب على الخلاف في أن الخطبتين بدل عن الركعتين أم لا ؟ فعلى الأول يحرم لا على الثاني ، وهو الأصح ، فن ثم أطلق من أطلق منهم لإباحة الكلام حتى شنع عليه من شنع من المخالفين ، وعن أحمد أيضاً روايتان ، وعنه أيضاً التفرقة بين من يسمع الخطبة وبين من لا يسمعها ، وبعض الشافعية التفرقة بين من تعتقد به الجمعة فيجب عليهم الإنصات دون من زاد ، واختلف السلف إذا خطب بما لا ينبغي من القول ، وعلى ذلك يحمل ما نقل من السلف من الكلام حال الخطبة ، والذي يظهر أن من نفى وجوبه أراد أن لا يشترط في صحة الجمعة بخلاف غيره ، ويدل على الوجوب في حق السامع أن في حديث علي عند أحمد وأبي داود : « من دنا فلم ينصت كان عليه كفلان من الوزر لأن الوزر لا يترتب على من فعل مباحا ولو كان مكروهاً كراهية تنزيه ، وأما ما استدلل به من أجازاه مطلقاً من قصة السائل في الاستسقاء ونحوه ففيه نظر لأنه استدلال بالاختصاص على الأعم ، فيمكن أن يخص عموم الأمر بالإنصات بمثل ذلك كأمر عارض في مصلحة عامة ، ونقل صاحب

بقوله (١) ﷺ ، إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ، .

(باب (٢) إذا نفر الناس عن الإمام)

المعنى الإتفاق على أن الكلام الذى يجوز فى الصلاة يجوز فى الخطبة كتحذير الضمير من البئر ، انتهى مختصراً : ١٢ .

(١) وهذا الحديث هو الذى استدلل به صاحب الهداية ، وفى هامشه عن العيني قال : روى خواهر زاده فى مبسوطه عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ، قلت : غريب مرفوعاً ، ولهذا قال البيهقي : رفعه وهم ، وإنما هو من كلام الزهري ، رواه مالك فى الموطأ ، وأخرج ابن أبي شيبة عن على وابن عمر وابن عباس أنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام ، وروى الطحاوى عن أبى الدرداء أنه قال : جلس رسول الله ﷺ يوم الجمعة على المنبر يخطب فتلا آية وإلى جنبى أبى بن كعب فقلت : يا أبى متى أنزلت هذه الآية ؟ فأبى أن يكلمنى حتى نزل رسول الله ﷺ عن المنبر فقال : مالك من جمعتك إلا ما لغوت ، ثم انصرف رسول الله ﷺ فجئت فأخبرته ، يعنى ما قال أبى ، فقال رسول الله ﷺ : « صدق إذا سمعت الإمام يتكلم فانصت حتى ينصرف ، وأخرجه أحمد فى مسنده غير أن لفظه فانصت حتى يفرغ ، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي أن أبا ذر واليزيد بن العوام سمع أحدهما من النبي ﷺ أنه يقرأ وهو على المنبر يوم الجمعة فقال لصاحبه : متى أنزلت هذه الآية ؟ فلما قضى صلاته قال له عمر بن الخطاب : لا الجمعة لك ، فأبى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له فقال : صدق عمر ، اه . وبمعنى حديث أبى بن كعب ذكر الزيلامى فى نصب الراية عدة روايات ، والعجب أنه سكت عنها الحافظ فى الدراية ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : ظاهر الترجمة أن استمرار الجماعة الذين تعتقد بهم الجمعة إلى تمامها ليست بشرط فى صحتها بل يشترط أن تبقى منهم بقية ما ، ولم يتعرض

البخارى اعدد من تقوم بهم الجمعة لانه لم يثبت منه شيء على شرطه ، وجملة ما للعلباء فيه خمسة عشر قولاً ، أحدها نصح من الواحد ، نقله ابن حزم ، الثانى اثنان كالجماعة وهو قول النخعى وأهل الظاهر ، الثالث اثنان مع الإمام عند أبى يوسف وعبد ، الرابع ثلاثة معه عند أبى حنيفة ، الخامس سبعة عند عكرمة ، السادس تسعة عند ربيعة ، السابع اثني عشر عنه فى رواية ، الثامن مثله غير الإمام عند إسحق ، التاسع عثرون فى رواية ابن حبيب عن مالك ، العاشر ثلاثون كذلك ، الحادى عشر أربعون بالإمام عند الشافعى ، الثانى عشر غير الإمام عنه ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وطائفة ، الثالث عشر خمسون عن أحمد فى رواية ، الرابع عشر ثمانون حكاه المازرى ، الخامس عشر جمع كثير بغير عدد ولعل هذا الأخير أرجحها من حيث الدليل ، ويمكن أن يزداد العدد باعتبار زيادة شرط كالذكورة ، والحرية ، والبلوغ ، والإقامة ، والاستيطان ، فيكمل بذلك عشرين قولاً ، اهـ . وقال الموفق : أما الأربعون فالمنهورة فى المذهب أنه شرط لوجوب الجمعة وصحتها وهو مذهب مالك والشافعى ، وعن أحمد أنها لا تتعقد إلا بخمسين ، وعنه أنها تتعقد بثلاثة وهو قول الأوزاعى وأبى ثور ، وما يشترط للابتداء يشترط للاستدامة ، ثم قال : ويعتبر استدامة الشروط فى القدر الواجب من الخطبتين ، وقال أبو حنيفة فى رواية عنه : لا يشترط العدد فهما لأنه ذكر يتقدم الصلاة فلم يشترط له العدد كالآذان ، ولنا أنه ذكر من شرائط الجمعة فكان من شرطه العدد كتكبيره الإحرام ، ويفارق الآذان لأنه ليس بشرط وإنما مقصوده الإعلام ، والإعلام للغائبين ، والخطبة مقصودها التذكير ، وذلك إنما يكون للحاضرين ، وهى مشتقة من الخطاب ، والخطاب إنما يكون للحاضرين ، وعلى هذا إن انفضوا فى أثناء الخطبة ثم عادوا لحضروا القدر الواجب أجزأهم ، ثم قال : ويعتبر استدامة الشروط فى جميع الصلاة فإن نقص العدد قبل كمالها فظاهر كلام أحمد أنه لا يتمها جمعة ، وقياس قول الحنفى أنهم إن

انفضوا بعد ركعة أنه يتمها جمعة ، انتهى ملخصاً . وفي الشرح الكبير لابن قدامة قال أبو بكر : لا أعلم خلافاً عن الإمام أحمد إن لم يتم العدد في الصلاة والخطبة أنهم يعيدون الصلاة ، اهـ . وفي شرح الإقناع من فروع الشافعية في شرائط صحة الجمعة أن يكون العدد أربعين ومنهم الإمام من أهل الجمعة وهم الذكور الأحرار المكلفون المستوطنون بمحلها ولو نقصوا فيها بطلت لاشتراط العدد في دوامها كالوقت فيتمها الباقيون ظهراً ، أو في خطبة لم يحسب ركن منها فعل حال نقصهم لعدم سماعها له فإن عادوا قريباً عرفاً جاز ، فإن عادوا بعد طول الفصل وجب استئنافها لانتفاء الموالاة ، انتهى مختصراً . ومعنى قوله لم يحسب ركن منها فعل حال نقصهم أن أركان الخطبة عند الشافعية خمسة كما ذكرها بعدها : وهي الحمد ، والصلاة ، والوصية بالتقوى ، وهذه الثلاثة أركان في كل من الخطبتين ، والرابع قراءة آية في إحداهما ، والخامس الدعاء للمؤمنين في الخطبة الثانية خاصة ، وقال الدردير من فروع المالكية : تجوز باثني عشر رجلاً أحراراً متوطنين غير الإمام باقين مع الإمام بحيث لم تفسد صلاة واحد منهم إلى سلامهم فإن فسدت صلاة واحد منهم ولو بعد سلام الإمام بطلت على الجميع ، ثم قال في جملة الشروط : وبخطبتين قبل الصلاة تحضرهما الجماعة الاثني عشر فإن لم يحضروهما أو بعضهم من أولهما لم يكتف بذلك لأنهما منزلتان منزلة ركعتين من الظهر ، وقال الدسوقي : وحضور الاثني عشر لها أى للخطبة شرط لصحتها ، اهـ . وفي البراء المختار : من فروع الحنفية في شروط صحة الجمعة كون الخطبة قبل الجمعة بحضرة جماعة تعمدهم الجمعة فلو خطب وحده لم يجز على الأصح كما في البحر عن الظهيرية ، وجزم في الخلاصة يكتفي بحضور واحد ، قال ابن عابدين : قوله على الأصح عزاً تصحيحه في الحلية إلى المراج ، وبه جزم في البدائع والتبيين وشرح المنية ، قال في الحلية : لكن هذا لإحدى الروايتين عن أئمتنا الثلاثة ، والآخرى أنها غير شرط حتى لو خطب وحده جاز ، وأفاد شيخنا يعني الكمال اعتماده ، اهـ .

في صلاة (١) الجمعة في قوله : من بقى دلالة على أن النافرين لم يعودوا فكان ردأ

ثم قال صاحب الدر : والسادس أى من شرائط الجماعة وأقلها ثلاثة رجال سوى الإمام فإن نفروا قبل سجوده وقالوا : قبل التحريمة بطلت ، وإن بقى ثلاثة أو نفروا بعد سجوده أو عادوا وأدركوه راكعاً ، أو نفروا بعد الخطبة وصلى بأخرين لا تبطل وأتمها الجمعة ، قال ابن عابدين : قوله : سوى الإمام هذا عند أبي حنيفة ، ورجح الشارحون دليله ، واختاره المحبوبي والنسفي ، اهـ . وفي الهداية : ومن شرائطها الجماعة وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام ، وقال : اثنان سواء ، قال رضى الله عنه : الأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده ، له أن في الثني معنى الاجتماع وهي منبئة ، ولهما أن الجمع الصحيح هو الثلاثة لأنه جمع تسمية ومعنى ، والجماعة شرط على حدة وكذا الإمام فلا يعتبر منهم ، وإن نفر الناس قبل أن يركع ويسجد استقبل الظهر عند أبي حنيفة ، وقال : إن نفروا عنه بعدما افتتح الصلاة صلى الجمعة ، اهـ ١٢ .

(١) قال شيخ المشايخ في التراجع : قد فسر قوله تركوك قائماً جمهور المفسرين لقيامه في الخطبة ، فناسبة الحديث مع الترجمة باعتبار أن خطبة الجمعة لها حكم الصلاة فلما أتم عليه السلام خطبته مع خروجه (*) عن المسجد كان هذا حكم الصلاة أيضاً ، وأما إذا فسر لقيامه في الصلاة فلا إشكال ، اهـ . وقال الحافظ : قوله بينما نحن نصلى ظاهر في أن انقضاءهم كان في الصلاة لكن وقع عند مسلم من رواية عبد الله بن إدريس عن حصين ورسول الله ﷺ يخطب ، ثم ذكر روايات عديدة مصرحة بالخطبة ، منها حديث ابن عباس عند البزار ، وحديث أبي هريرة عند الطبراني ، ومرسل قتادة عند الطبراني وغيرها ، ثم قال : وعلى هذا فقوله : يصلى أى ينتظر الصلاة ، وقوله : في الصلاة أى في الخطبة مثلاً ، فهذا يجمع بين الروایتين ، ويؤيده استدلال ابن مسعود على القيام في الخطبة بالآية المذكورة كما أخرجه ابن ماجه بإسناد

(*) كذا في الأصل ، وصواب خروجه ١٢ ز .

على من ذهب في تعيين أقل عدد الجمعة بأربعين^(١) رجلا ، وعندنا^(٢) ينعتقد الجمعة إذا فُروا بعد الشروع فيها ولو كلهم ، وأما قبل الشروع فلا بد أن يبقى اثنان^(٣) سوى الإمام .

(أبواب^(١) صلاة الخوف)

صحيح وكذا استدل به كعب بن عجرة في صحيح مسلم ، وحمل ابن الجوزي قوله : يخطب على أنه خبر آخر غير خبر كونهم معه في الصلاة ولا يخفى تكلفه ، ١٢٥١ .

(١) وقد عرفت فيما سبق أن تحديد الأقل بأربعين مذهب الشافعي ، وهو المشهور من مذهب أحمد ، وقال شيخ المشايخ في التراجيم : هذا الحديث حجة على الشافعي حيث شرط لانقضاء الجمعة حضور أربعين رجلا ، ومن ههنا شرط مالك حضور اثني عشر رجلا ، ١٢٥١ .

(٢) وقد عرفت فيما سبق أن هذا مذهب الصاحبين ، وأما عند الإمام الأعظم فالمدار على أداء ركعة كاملة ، ١٢٥١ .

(٣) هذا عند الصاحبين على المشهور ، وقال صاحب الهداية : هذا قول أبي يوسف وحده كما تقدم ، ١٢٥١ .

(٤) قلت في الأوجز : ههنا ثمانية أبحاث لطيفة لا بد لطالب الحديث النظر فيها ، الأول في بدء شرعيتها يعني في أية سنة شرعت هذه الصلاة ؟ واختلاف أهل السير في ذلك وبيان الروايات المختلفة في ذلك ، والثاني : هل شرعت قبل غزوة الخندق أو بعدها ، وقد ثبت أنه ﷺ لم يصل صلاة الخوف بغزوة الخندق ، فذهب بعضهم إلى أنها لم تشرع بعد ، والآخرون إلى أنها قد كانت شرعت لكنه ﷺ لم يتيسر له أدائها فيها ، ويتفرع على هذا اختلافهم في أن صلاة الخوف منسوخة أولا ، كما بسط في الأوجز ، قال الكرمانى : حكى عن أبي يوسف والمزنى أنهما قالا : صلاة

الحروف منسوخة بدلالة تأخيرہ ﷺ الصلاة يوم الخندق عن وقتها ، وقالوا : إنما خاطب الله نبيه بذلك فهو خاص له ، اهـ . الثالث في بقاء شرعيتها بعده ﷺ ، فذهب ذاهبون إلى أنها كانت خصيصة للنبي ﷺ لقوله عز اسمه : « ولذا كنت فيهم فأقت لم الصلاة ، الآية » ، ولأن رغبة للناس في اقتدائه ﷺ بمثابة ليست لمن بعده ﷺ . الرابع هل هي مشروعة في الحضر أيضاً أو مختصة بالسفر لقوله عز اسمه : « ولذا ضربتم في الأرض ، الآية » . الخامس أن الخوف هل يؤثر في تخفيف الركعات أيضاً كما حكى عن ابن عباس وغيره أن صلاة الخوف ركعة أولاً ، ومنهم من قال يكفي التكبير فقط عند الشدة . السادس في بيان المواضع التي صلى فيها النبي ﷺ صلاة الخوف ، وبيان الروايات الواردة في ذلك ، قال ابن العربي : صلاها النبي ﷺ أربعاً وعشرين مرة ، أصحها ست عشرة رواية ، السابع فيما يجوز عند الأئمة من الصور الواردة في الأحاديث ، الثامن في شرائط الجواز لهذه الصلاة ، ولا يذهب عليك أيضاً أن مختار الأئمة في ذلك ما في الأوجز أيضاً ، وهو أن الإمام أحد رجح حديث يزيد بن رومان . والإمام مالك رجح حديث القاسم بن محمد على القول المرجوع إليه ، والإمام الشافعي فرق بين كون العدو في جهة القبلة ، فاختار على هذا حديث قصة عسفان ، وإن لم يكن العدو في جهة القبلة فاختار حديث يزيد بن رومان ، واختار الحنفية حديث عبد الله بن مسعود لأنه أوفق بالفاظ القرآن ، وقال ابن حزم إن حديث أبي بكر أرجح لأنه آخر فعله ﷺ ، وهذه الأحاديث كلها مبسوسة في أبي داود فإنه اعتنى بتفصيل روايات صلاة الخوف ما لم يمتن بنحوه أحد من أصحاب الستة ، ثم قال شيخ المشايخ في التراجم قوله تعالى : « ولذا ضربتم في الأرض » ، حملت الحنفية هذه الآية على السفر وقيد الخوف عندهم اتفاقاً ، والشافعي رحمه الله حملها على الظاهر ، وجرى المصنف على ذلك وهو الظاهر من سياق كلامه ، اهـ . كذا أفاده قدس سره ونور الله مرقده ، ولم أجد اختلاف المذهبين في الثروح بل استدلال الشافعية في فروعهم على

جواز القصر دون الوجوب بقوله : « ليس عليكم جناح ، مشعر إلى أنهم حلوها على السفر ، وقال صاحب الجلالين : قوله تعالى : « وإذا ضربتم ، أى سافرتم في الأرض » فليس عليكم جناح ، في « أن تقصروا من الصلاة ، بأن تردوها من أربع إلى ثنتين قال صاحب الجمل : قوله تعالى : « وإذا ضربتم ، شرع في بيان كيفية الصلاة عند الضرورات من السفر ولقاء العدو والمرض والمطر ، اه . وذكر الرازي في التفسير الكبير : فيه ثلاثة أقوال للعلماء ولم يذكر فيه اختلاف الأئمة ، بل قال : « اعلم أن لفظ القصر مشعر بالتخفيف لأنه ليس بصريح في أن المراد القصر في كمية الركعات أو عددها أو في كيفية أدائها ، فلا جرم حصل في الآية قولان : الأول قول الجمهور إن المراد القصر في عدد الركعات ، واختلف القائلون به على قولين : الأول أن المراد منه صلاة السفر يعنى كل صلاة تكون في الحضر أربعاً تصير في السفر ركعتين ، والثاني أن المراد من الآية صلاة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر وجماعة ، قال ابن عباس : « فرض الله صلاة الحضر أربعاً والسفر ركعتين والخوف ركعة ، الحديث ، وهذان القولان متفرعان على أن المراد من القصر تقليل الركعات ، والقول الثاني أن المراد من القصر إدخال التخفيف في كيفية الأداء بأن يكتفى بالإشارة بدل الركوع والسجود إلى آخر ما بسطه ، وظاهره أن الجمهور منهم الأئمة الأربعة على القول الأول ، فتأمل . وقال الحافظ : لما كان الآيتان قد اشتملتا على مشروعية القصر في صلاة الخوف وعلى كيفية ساقهما معاً ، وآثر تخرج حديث ابن عمر لقوة شبه الكيفية التي ذكرها فيه بالآية ، ومعنى قوله تعالى « ضربتم ، أى سافرتم ومفهومه أن القصر يختص بالسفر وهو كذلك ، وأما قوله : « إن خفتم ، فمفهومه اختصاص القصر بالخوف أيضاً ، وقد سأل يعلى بن أمية الصحابي عمر بن الخطاب عن ذلك فذكر أنه سأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ، أخرجه مسلم ، فثبت القصر في الأمن ببيان السنة ، اه . قلت : وفي تخريج البخاري حديث ابن عمر رضي الله عنهما

(باب صلاة الخوف "رجالاً وركبانا")

يعني إذا (٢) اشتد الخوف فلم يقدرُوا على أدائها كما شرعت ولا كما ذكرت في الآية يصلون فرادى رجالاً أو ركبانا يؤمنون بالركوع والسجود ، وأما في حالة القتال فلا تتأدى بل تؤخر .

في هذا الباب إشارة إلى ميله إلى مختار الحنفية لأن حديث ابن عمر من مستدلاتهم كما في فروعهم ، والبسط في الأوجز ، قال الكرمانى : وهذا النوع من الصلاة مذهب أبى حنيفة ، والبخارى ذكر في كتاب المغازى أنواعاً من صلاة رسول الله ﷺ ، اهـ . قلت : واكتفاؤه على هذا الحديث في باب صلاة الخوف أصرح دليل على مختاره في ذلك ١٢ .

(١) قال الحافظ : قيل مقصوده أن الصلاة لا تسقط عند العجز عن النزول عن الدابة ولا تؤخر عن وقتها بل تصلى على أى جهة حصلت القدرة عليه بدليل الآية ، اهـ . والأوجه عندى في غرض الترجمة أنها إشارة إلى تفسير قوله عز اسمه : «فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا» أن المراد بقوله «رجالاً» قياماً لا ماشياً ، ورد على من أباح الصلاة ماشياً فإن لفظ الرجال يطلق على المشاة أيضاً كما في سورة الحج ، يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر ، الآية ، فبه الإمام البخارى بالترجمة على أن المراد في آية صلاة الخوف بالرجال القائمون ، ولذا قال راجل قائم ، وذكر فيه أثر مجاهد إذا اختلطوا قياماً ، وأيده بالرفوع فليصلوا قياماً وركبانا ، فتأمل . ويؤيده ما قال الحافظ ، وفي تفسير الطبرى بسند صحيح عن مجاهد «فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا» إذا وقع الخوف فليصل الرجل على كل جهة قائماً أو راكباً ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لكن هذا المعنى أوجه عند هذا الغيب المبثلي بالسيئات بباب «الصلاة عند مناهضة الحصون» ، ولذا ذكر فيه قول الأوزاعى وهو أقرب لكلام الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله : (نحواً ١) من قول مجاهد) يعنى بذلك أن قولهما واحد ، ثم بينه بقوله :
وإذا اختلطوا قياماً ، أى إذا اختلط الكفار بالمسلمين عند القتال يصلون قياماً

(١) قال الحافظ : هكذا أورده البخارى مختصراً وأحال على قول مجاهد ولم يذكر ههنا ولا فى موضع آخر من كتابه فأشكل الأمر فيه ، فقال الكرماني : معناه أن نافعاً روى عن ابن عمر نحواً بما روى مجاهد عن ابن عمر والمروى المشترك بينهما هو ما إذا اختلطوا قياماً وزيادة نافع على مجاهد قوله : وإن كانوا أكثر من ذلك إلخ ، قال : ومفهوم كلام ابن بطلان أن ابن عمر قال مثل قول مجاهد وأن قولهما مثلان فى الصورتين أى فى الاختلاط وفى الأكثرية ، وأن الذى زاد هو ابن عمر لا نافع ، اه . قال الحافظ : وما نسب لابن بطلان بين فى كلامه إلا المثلثة فى الأكثرية فهى مختصة بابن عمر ، وكلام ابن بطلان هو الصواب وإن كان لم يذكر دليله ، والحاصل أنهما حديثان مرفوع وموقوف ، فالرفوع من رواية ابن عمر رضى الله عنهما وقد يروى كله أو بعضه موقوفاً عليه أيضاً ، والموقوف من قول مجاهد ولم يروه عن ابن عمر ولا غيره ولم أعرف من أين وقع للكرماني أن مجاهداً روى هذا الحديث عن ابن عمر فإنه لا وجود لذلك فى شيء من الطرق ، وقد رواه الطبرى عن سعيد بن يحيى شيخ البخارى فيه بإسناده المذكور عن ابن عمر قال : إذا اختلطوا يعنى فى القتال فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، قال ابن عمر : قال النبى ﷺ : فإن كانوا أكثر من ذلك فيصلون قياماً وركبانياً ، كذا اقتصر على حديث ابن عمر ، وأخرجه الإسماعيلي عن الهيثم عن سعيد المذكور مثل ما ساقه البخارى سواء ، وزاد بعد قوله اختلطوا فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، وتبين من هذا أن قوله فى البخارى قياماً الأولى تصحيف من قوله فإنما ، وقد ساقه الإسماعيلي من طريق أخرى بين لفظ مجاهد وبين فيه الواسطة بين ابن جريج وبينه ، فأخرجه من رواية حجاج ابن محمد عن ابن جريج عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال : إذا اختلطوا فإنما هو الإشارة بالرأس ، قال ابن جريج : حدثنى موسى بن عقبة ، عن نافع ، عن ابن عمر ، مثل قول مجاهد إذا اختلطوا فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، وزاد عن النبى ﷺ :

وفإن كثروا فليصلوا ركباناً أو قياماً على أقدامهم، فتبين من هذا سبب التمييز بقوله نحو قول مجاهد لأن بين لفظه وبين لفظ ابن عمر مغايرة وتبين أيضاً أن مجاهداً إنما قاله برأيه لا من روايته عن ابن عمر، ثم ذكر الحافظ الروايات عن ابن عمر المرفوعة والذي أشار إليه الحافظ من المغايرة بين لفظي مجاهد وابن عمر فلعلمه أن لفظ الذكر ليس في قول مجاهد بل في قول ابن عمر رضى الله عنهما فقط، واختصر العيني الكلام على ذلك فقال بعد ذكر رواية الإسماعيلي من رواية حجاج بن محمد المذكورة وكل واحد من قول ابن عمر وقول مجاهد فوقوف، أما رواية نافع عن ابن عمر فإنه موقوف على ابن عمر، وأما قول مجاهد فوقوف عليه لأنه لم يروه عن ابن عمر ولا عن غيره، وقال ابن بطلال: أما صلاة الخوف رجالاً وركباناً فلا يكون إلا إذا اشتد الخوف واختلطوا في القتال، وهذه الصلاة تسمى بصلاة المسابقة، وعن قال بذلك ابن عمر، وإن كان الخوف شديداً صلوا قياماً على أقدامهم أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبلها وهو قول مجاهد، وروى ابن جريج عن مجاهد قال: إذا اختلطوا فإنما هو الذكر والإشارة بالرأس، فذهب مجاهد أنه يجوز له الإيماء عند شدة القتال كذهب ابن عمر، وقول البخاري زاد ابن عمر لمخ أراد به أن ابن عمر رضى الله عنهما رواه عن النبي ﷺ وليس من رأيه وإنما هو مسند، وهذا هو التحقيق في هذا المقام، وليس أحد من الشراح غير ابن بطلال أعطى لهذا الحديث حقه، اهـ. وقال السندی: قوله نحواً من قول مجاهد قد وقع ههنا في الكتاب اختصاراً محل وتصحيح، وقد ساقه الإسماعيلي على وجهه عن مجاهد قال: إذا اختلطوا فإنما هو الإشارة بالرأس، وعن ابن عمر مثل قول مجاهد إذا اختلطوا فإنما هو الذكرو إشارة الرأس، وزاد ابن عمر عن النبي ﷺ: فإن كثروا لمخ، . فقول المصنف إذا اختلطوا قياماً تصحيح من قوله إذا اختلطوا فإنما، وأما ما بعد ذلك فهو محذوف في غير موضعه، كذا يستفاد مما ذكره المحقق ابن حجر، اهـ. اختار صاحب التيسير في شرحه شرح الكرماني واقتصر عليه ولم يذكر غيره،

يومنون لإيماءً ، ولا يجوز^(١) في حالة القتال عندنا ، والحجة قضاءه ﷺ أربع صلوات يوم الخندق .

وقوله : (وإن كانوا^(٢) أكثر من ذلك لم إلخ) .

وتعقب شيخ الإسلام في شرحه على الكرماني وقال : أتى الكرماني بكلام عجيب خارج عن قانون الكلام قتأمل ، ١٢ .

(١) وهذا معروف من مذهب الحنفية أن صلاة المسايقة لا تجوز عندهم ، وتجوز عند الأئمة الثلاثة ، فيجوز عندهم صلاة المسايقة ماشياً مع الكر والفر كما بسط في الأوجز ، قال الموفق : إذا اشتد الخوف والتحم القتال فلهم أن يصلوا كيفما أمكنهم رجالاً وركباناً ويضربون ويطنون ويكرونيوفرون ولا يؤخرون الصلاة عن وقتها ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، وقال أبو حنيفة وابن أبي ليلى : لا يصلى مع المسايقة ولا مع المشي لأن النبي ﷺ لم يصل يوم الخندق وأخر الصلاة إلى آخر ما بسط ، وفي الهداية : ولا يقاتلون في حال الصلاة فإن فعلوا بطلت صلاتهم لأنه ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الخندق ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها ، اهـ . ولا يذهب عليك الفرق بين صلاة المسايقة وبين صلاة الطالب والمطلوب فإن الثانية مختلفة بينهم كما سيأتى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله : « وإن كانوا أكثر إلخ » ، أى إن كان العدو ، والمعنى أن الخوف إذا اشتد والعدو إذا كثرت تخيف من الانقسام لذلك جازت الصلاة حينئذ بحسب الإمكان وجاز ترك مراعاة ما لا يقدر عليه من الأركان فينتقل عن القيام إلى الركوع ، وعن الركوع والسجود إلى الإيماء إلى غير ذلك وبهذا قال الجمهور ، ولكن قال المالكية : لا يصنعون ذلك حتى يخشى فوات الوقت ، وسيأتى مذهب الأوزاعي بعد باب ، اهـ . أشار بذلك الحافظ إلى ما ذكره الإمام البخاري في باب الصلاة عند مناهضة الحصون وقال فيه الحافظ : قوله فلا يجزئهم التكبير فيه إشارة إلى خلاف من قال يجزئ كالثوري ، وروى ابن أبي شبة عن سعيد بن جبير

(بياض^(١) فى الاصل قريباً من سطين) .

(باب^(٢) يحرس بعضهم إلخ)

وأبى البخترى فى آخرين قالوا : إذا التقى الزحفان وحضرت الصلاة فقولوا : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر فذلك صلاتهم بلا إعادة ، وعن مجاهد والحكم : إذا كان عند الطراد والمسايقة يحزى أن تكون صلاة الرجل تكبيراً فإن لم يكن إلا تكبيرة واحدة أجزأته أين كان وجهه ، وقال إسحق بن راهوية : يحزى عند المسايقة ركعة واحدة يومئ بها إيماء ، فإن لم يقدر ، فسجدة ، فإن لم يقدر فتكبيرة ، اهـ . وتقدم حكم صلاة المسايقة عند الأئمة الأربعة ريباً ، ١٢ .

(١) بياض فى الاصل قريب من سطين ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره أن يكتب ههنا ، والظاهر أنه أراد ذكر صلاة المسايقة وشدة الالتحام كما يدل عليه قوله : وإن كانوا أكثر من ذلك ، فإن كان ذاك فقد تقدم الكلام على المسايقة قريباً ، وتقدم أيضاً ما قال الحافظ فى شرح هذا القول وليس هذا القول فى تقرير مولانا حسين على ، وذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : قياماً حال عاملها محذوف ، أى فليصلوا قياماً أى بالإشارة ، وقوله : أكثر من ذلك أى أكثر من الاختلاط فليصلوا ركباناً أيضاً كما كانوا يصلون قياماً فقط حين الاختلاط ، اهـ . ولا يبعد عندى أيضاً أنه أراد أن يذكر ههنا الكلام على « باب يحرس بعضهم بعضاً » ، فإن الإمام البخارى ذكره ههنا ولم يتعرض له الشيخ قدس سره ولذا زده لأن الباب جدير بكلام الشيخ قدس سره ، ويشعر به كون البياض ههنا ١٢ .

(٢) ليس هذا الباب فى الاصل وزدته لما تقدم قريباً من أنه جدير لأن يتكلم عليه الشيخ قدس سره لكنه لم يتعرض له فى تقرير مولانا حسين على ولا فى تقرير مولانا محمد حسن المكي ، وقال مولانا الشاه أنور نور الله مرقده فى الفيض :

قوله : (فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار) .

لم تحصل هذه الترجمة فإن الحراسة مرعية في الصفات كلها ولا اختصاص لما بصحة دون صفة ، ولتقابل أن يقول إنه ترجم به لذكر الحراسة في متن الحديث فهذه الترجمة نظراً إلى لفظ الحديث لا إشارة إلى مسألة أو دفماً لمقابلة ، ثم إن الصورة المذكورة أنفع فيما لو كان العدو إلى القبلة ، اه . وسكت عن غرض الترجمة صاحب التيسير وشيخ الإسلام وغيرهما في شروحهما إلا ما حكى الحافظان ابن حجر والعيني إذ قالا : قال ابن بطال : محل هذه الصورة إذا كان العدو في جهة القبلة فلا يفترون والحالة هذه بخلاف الصورة الماضية في حديث ابن عمر رضی الله عنهما ، وقال الطحاوي : ليس هذه بخلاف القرآن لجواز أن يكون قوله تعالى « ولتأت طائفة أخرى ، إذا كان العدو في غير القبلة وذلك بديانته ﷺ » ، ثم بين كيفية الصلاة إذا كان العدو في جهة القبلة ، اه . وما ظهر لهذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمة أن الإمام البخاري لم يرد بالترجمة صورة خاصة بل به بالترجمة على أمرهم في صلاة الخوف مستنداً عليه بلفظ الحديث يحرس بعضهم بعضاً وهو أن ما ورد في الروايات التي لا تخص من الإقبال إلى الصلاة والنظر فيها إلى مواضع خاصة وأن الإلتفات فيها اختلاس من الشيطان ، وأخرج أبو داود عن أبي ذر مرفوعاً : « لا يزال الله عز وجل مقبلاً على العبد وهو في صلاته ما لم يلتفت فإذا التفت انصرف عنه ، وغير ذلك ، فصلاة الخوف مستثناة من هذه الأمور فإن الغرض من شرعيتها أن يحرس بعضهم بعضاً ، فلو صلى أحد مقبلاً على صلاته غير ملتفت إلى شيء آخر ضاعت فائدة هذه الصلاة التي أبيحت فيها الأفعال الكثيرة من المشي وغيره ، وشرعت على هيئة خارجة عن هيئة الصلاة كلها حتى أمر في الآية بحمل السلاح في الصلاة ندباً عند الخفية ، ووجوباً عند الآخرين وسقط فيها وجوب استقبال الكعبة وغير ذلك من الأمور الكثيرة ، وقد أخرج أبو داود عن سهل بن الحنظلية قال : ثوب بالصلاة يعني صلاة الصبح ، فجعل رسول الله ﷺ يصلي وهو يلتفت إلى الشعب ، قال أبو داود : وكان أرسل فارساً إلى الشعب من الليل يحرس فإذا كان النبي ﷺ يلتفت في الصلاة لأجل فارس أرسله

وهذا الذى (١) اختاره الإمام رحمة الله عليه ، وقد اتفق عليه أبو موسى وأنس ومعهما جملة (٢) من غيرهما أيضاً وليس صنعا ذلك (٣) إلا وقد رأيا النبي ﷺ صنع ذلك قوله : (صلاة شرحبيل (٤) بن السمط) .

في الليل إلى الشعب ، فما ظنك بالالتفات إلى أعداء أو إلى مظنة مجيئهم ، ١٢ .
(١) وهذا الذى اختاره أى تأخير الصلاة في هذه الحالة ، قال الحافظ : قوله : وقال أنس : وصله ابن سعد وابن أبي شيبة من طريق قتادة عنه ، وذكره خليفة في تاريخه وعمر ابن شبة في أخبار البصرة من وجهين آخرين عن قتادة ، ولفظ عمر : سئل قتادة عن الصلاة إذا حضر القتال ، فقال : حدثني أنس أنهم فتحوا تستروم يومئذ على مقدمة الناس ، وعبد الله بن قيس يعني أبي موسى الأشعري أميرهم ، اهـ . وقال العيني . قال خليفة بن خياط في تاريخه عن سعيد عن قتادة عن أنس قال : لم نصل يومئذ الغداة حتى اتصف النهار ، قال خليفة : وذلك سنة عشرين ، قال العيني : إن تستر فتحت مرتين : الأولى صلحاً ، والثانية غوة ، وقال ابن جرير : كان ذلك في سنة سبع عشرة في قول سيف ، وقال غيره : سنة ست عشرة ، وقيل في سنة تسع عشرة ، وقال الواقدي : لما فرغ أبو موسى الأشعري من فتح السوس سار إلى تستر إلى آخر ما قاله ، وجزم القسطلاني بأنها فتحت سنة عشرين ، ١٢ .

(٢) يعني جملة الذين كانوا معهما في فتح تستر ، ١٢ .

(٣) وهذا ظاهر من حالهما لاسيما وقد اشترك معهما في ذلك جمع من الصحابة والتابعين ، وكان زمن عمر بن الخطاب الذى يشدد نكيره على ترك المندوبات أيضاً ، فهل ترى أنهم لم يخبروه بحال هذا الفتح ، ١٢ .

(٤) قال الكرماني : شرحبيل بضم المعجمة ، وفتح الراء ، وإسكان المهملة ، وكسر الموحدة ، والسمط قال الفسافي : بفتح المهملة وكسر الميم على مثال الكف التابعى الكندى مات بصفين ، وقال صاحب جامع الاصول : بكسر المهملة وسكون

وكانوا قد صلوا^(١) على ظهور دوابهم وأنكروا على من نزل منهم ، ثم إن قصته لم تستوف^(٢) حتى يعلم هل كان طالباً أو مطلوباً ؟ ثم إن الاحتجاج بما وقع

الميم أدرك النبي ﷺ وقيل إن في صحبته خلافاً ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : شرحيل المذكور هو الذي افتتح حصص ثم ولي إمرتها ، وقد اختلف في صحبته ، ليس له في البخارى غير هذا الموضع ، اهـ . وفي التقريب جزم ابن سعد بأن له وفادة ، ثم شهد القادسية وفتح حصص وعمل عليها للمعاوية ومات سنة أربعين أو بعدها ، اهـ ١٢ .

(١) كما هو نص لفظ البخارى وقال الحافظ : قوله قال الوليد كذا ذكره في كتاب السير ، ورواه الطبري وابن عبد البر من وجه آخر عن الأوزاعي قال : قال شرحيل بن السمط لأصحابه : لاتصلوا الصبح إلا على ظهر فنزل الاشتهر يعنى النخعي فصلى على الأرض ، فقال شرحيل : مخالف خالف الله به ، وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق رجاء بن حيوة قال كان ثابت بن السمط في خوف فحضرت الصلاة فصلوا ركباناً فنزل الاشتهر يعنى النخعي فقال : مخالف خولف به ، فلعل ثابتاً كان مع أخيه شرحيل في ذلك الوجه ، اهـ ١٢ .

(٢) وهو كذلك فإن لم أجدها في الشروح الموجودة عندى مفصلة إلا ما قال العيني ، قال ابن بطال : طلبت قصة شرحيل بتامها لآتين هل كانوا طالبين أم لا ؟ فذكر الفزارى في السنن عن رجاء عن ثابت بن السمط أو السمط بن ثابت قال : كانوا في السفر في الخوف فصلوا ركباناً فالتفت فرأى الاشتهر قد نزل للصلاة ، فقال : خالف خولف به ، فخرج الاشتهر في الفتنة قال : فإن بهذا الخبر أنهم كانوا حين صلوا ركباناً (*) لأن الإجماع حاصل على أن المطلوب لا يصلى إلا راكباً وإنما اختلفوا في الطالب ، فقال ابن التين : صلاة ابن السمط ظاهرها أنها كانت في الوقت ، وهو من قوله تعالى : ورجالا أو ركباناً ، اهـ . هكذا في الأصل ، وفيه تحريف وسقوط

(*) هكذا في الأصل ، والظاهر فيه سقوط وسقط لفظ مطلوبين ليم التقريب ١٢ ز .

ظاهر ، ولم أجدها في غيره من الشروح إلا أن ابن قدامة في الشرح الكبير ذكر قصته في صلاة الطالب كما سيأتى في كلامه ، ويؤيده ما حكى العيني عن الداودى ، إذ قال : وقيل إنه صلى شرحبيل على ظهر الدابة لأنه طمع في فتح الحصن فصلى إيماء ثم فتحه ، اهـ . ويتخالفه ما قال العيني قبل ذلك في شرح قوله واحتج الوليد الخ مطابقتها للترجمة من حيث أن شرحبيل ومن معه كانوا ركباً ، والإجماع على أن المطلوب لا يصلى إلا ركباً ، فكانوا مطلوبين راكبين ولو كانوا طالبين أيضاً ، فالمطابقة حاصلة ، اهـ . وما قال العيني الإجماع حاصل على أن المطلوب يصلى ركباً هو كذلك ، قال الحافظ : قال ابن المنذر : كل من أحفظ عنه من أهل العلم يقول : إن المطلوب يصلى على دابته يومئذ إيماء وإن كان طالباً نزل فصلى على الأرض ، قال الشافعى : إلا أن يتقطع عن أصحابه فيخاف عود المطلوب عليه فيجزئه ذلك ، وعرف بهذا أن الطالب فيه تفصيل بخلاف المطلوب ، ووجه الفرق أن شدة الخوف في المطلوب ظاهرة ، وأما الطالب فلا يخاف استيلاء العدو عليه وإنما يخاف أن يفوته العدو ، وما نقله ابن المنذر متعقب بكلام الأوزاعى فإنه قيده بخوف الفوت ، ولم يستثن طالباً من مطلوب ، وبه قال ابن حبيب من المسالك ، وذكر أبو إسحق الفزارى في كتاب السير له عن الأوزاعى قال : إذا خاف الطالبون إن نزلوا بالأرض فوت العدو صلوا حيث وجهوا على كل حال ، لأن الحديث نجاه إن النصر لا يرفع ما دام الطلب ، اهـ . قلت : وحكى في الأوجز الاختلاف في صلاة الطالب والمطلوب عن فروع الأئمة وحاصل ما فيه أن صلاة المسابقة تجوز عند الثلاثة ركباً ومشاة كيفما أمكن ، وهكذا صلاة المطلوب عند الحنابلة كما في فروعهم ، وأما الطالب فعادة نقلة المذاهب نقلوا عنه المنع ، قال القسطلانى : قد اتفقوا على صلاة المطلوب ركباً ، واختلفوا في الطالب ، فمنعه الشافعى وأحمد ، وقال مالك : يصلى ركباً إذا خاف فوت العدو إن ترك ، اهـ . وهكذا قال العيني وغيره ، لكن قال ابن قدامة في الشرح الكبير وهل لطالب العدو الخائف فواته كذلك على روايتين : لإحداهما ذلك

للسائرين^(١) إلى بني قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت أنهم صلوا

كال مطلوب سواء روى ذلك عن شرحبيل بن حسنة ، وهو قول الأوزاعي لما روى عبد الله بن أنيس ، فذكر الحديث الذي أخرجه أبو داود في باب صلاة الطالب قال : وظاهر حاله أنه أخبر بذلك النبي ﷺ ، وقال شرحبيل بن حسنة لا تصلوا الصبح إلا على ظهر فزل الأشر إلى آخر ما تقدم ، ولأنها إحدى حالتى الحرب أشبهت حالة الحرب ، والرواية الثانية أن لا يصل إلا صلاة أمن ، وهذا قول أكثر أهل العلم لأنه تعالى قال : « فإن خفتم فرجالاً أو ركباً ، فشرط الخوف وهذا غير خاف ، وهذا الخلاف فيمن يأمن رجوعهم عليه إن تشاغل بالصلاة ، أما الخائف من ذلك لحكمه حكم المطلوب ، اه . وقال الموق : روى الأوزاعي سابق البريد عن كتاب الحسن أن الطالب ينزل فيصل بالارض فقال الأوزاعي وجدنا الأمر على غير ذلك : فذكر أثر شرحبيل المذكور قال : وكان الأوزاعي يأخذ بهذا في طلب العدو ، اه . وعند الشافعية كما في الأوجز عن المنهاج بعد ذكر صلاة المسابقة ، ولا يصل كذلك طالب عدو إلا أن خشى كرم عليه أو كيناً أو انقطاعاً عن رفقته ، وأما عند المالكية ففي الأوجز بعد ذكر صلاة المسابقة وجواز الصلاة رجالاً وركباً ، قال الباجي : هذا إذا كان مطلوباً ، أما إذا كان طالباً فقال ابن عبد الحكم لا يصل إلا بالارض صلاة الأمن ، وقال ابن حبيب : هو في سنة من ذلك وإن كان طالباً ، وأما عند الحنفية فلا تجوز صلاة المسابقة بل تؤخر وتجزئ صلاة المطلوب ركباً فقط دون الطالب ولا تجوز الصلاة ماشياً عندهم بحال ، ولا يلبس عليك الصلاة ماشياً والمشى في حالة الصلاة فإنه يجوز لإجماع كما في أكثر أنواع صلاة الخلاف ١٢ .

(١) وقد عرفت فيما سبق أن صلاتهم راكبين لا تجوز عند أحد من أهل العلم ، لأن الجمهور لا يجوزون صلاة الطالب راكباً وهم كانوا طالبين ، وجوز الأوزاعي وابن حبيب من المالكية وهو رواية عن الخبابة ، لكنهم كلهم قيدوا بإباحته بشرط خوف فوت العدو ، ولم يكن هذا الخوف في بني قريظة وأباحه الشافعية أيضاً إلا أنهم قيدوه بشرط خوف أن ينقطع عن الرقعة فيخاف عود المطلوب عليه

را كين (١) .

ولم يتحقق هذا الخوف أيضاً ههنا لأن المنقطع عن الرقعة يكون في جانب المدينة والرقعة كانوا قدامين إلى بني قريظة ، فكيف يخاف عود المطلوب إليه ، ولذا ترى احتاج الحافظ وغيره من الشافعية أيضاً إلى توجيه الحديث ، وما قال الحافظ في شرح قوله : واحتج الوليد من أنه قوى مذهب الاوزاعي بهذه القصة ليس بوجه لأن مذهب الاوزاعي ممتد بشرط خوف الفوت ، ولم يتحقق نعم إن كان مذهب الوليد جواز صلاة الطالب راكباً على الإطلاق يصح استدلاله بهذه القصة ، كالا يخفى ، ثم رأيت الكرماني أنه أنكر أيضاً احتجاج الوليد لموافقة الاوزاعي بوجه آخر ، إذ قال بعد قول ابن بطلال الآتي في كلام الحافظ قرياً من أنه لما ساغ لهم ترك الوقت ساغ لهم ترك الركوع ، أقول ليس في الحديث ما يدل على ترك الركوع ، ولا ما يدل على ترك الوقت فلا استدلال فيه أصلاً بل ظاهر لفظ البخاري حيث قال احتج الوليد بقوله : لا يصلين مشعر بأن احتجاجه على أنه لا يصل في الطريق راكباً بخلاف ما قال الاوزاعي والله أعلم ، اهـ . وهذا أوجه عندي بما قاله الحافظ أنه قوى بذلك مذهب الاوزاعي فتأمل . قال الكرماني : هذا الحديث من مغالطات الكلام ومضايقات الافهام ومزالتق الاقدام ، ١٢٥٠ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطلال لو وجد في بعض طرق الحديث أن الذين صلوا في الطريق صلوا ركبانا ، لكان بيننا في الاستدلال فإن لم يوجد ذلك فذكر ما حاصله أن وجه الاستدلال يكون بالقياس فكما ساغ لاولئك أن يؤخروا الصلاة عن وقتها المفترض كذلك يسوغ للطالب ترك إتمام الأركان والانتقال إلى الإيماء ، قال ابن المنير : والأيين عندي أن وجه الاستدلال من جهة أن الاستعجال المأمور به يقتضي ترك الصلاة أصلاً كما جرى لبعضهم أو الصلاة على الدواب كما وقع للآخرين ، لأن النزول ينافي مقصود الجد في الوصول ، فالأولون بنوا على أن النزول معصية لمعارضته للأمر الخاص بالإسراع وكان تأخيرهم لها لوجود المعارض

ولم يثبت (١) ، وإنما ثبت أنهم صلوا في الطريق ، والظاهر صلاتهم نازلاً (٢) ،
لأذلو كانوا قد صلوا ركباناً يؤمون لما اطلع على ذلك أصحابهم الذين أنكروا
عليهم ، وقالوا (٣) لم يرو منا ذلك ولو ثبت منهم أنهم صلوا ركباناً فكان ذلك
على احتمال أنهم أمروا بإعادة الصلاة بعدها ، ولو سلم أنهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط
فرض الوقت عنهم بذلك الإيلاء لخطئهم في فهم بعض ما ورد النص فكانوا خاطئين (٤)

والآخرون جمعوا بين دليلي وجوب الإسراع ووجوب الصلاة في وقتها فصلوا
ركباناً ، فلو فرضنا أنهم نزلوا لكان ذلك مضاداً للأمر بالإسراع وهو لا يظن
بهم لما فيه من المخالفة ، اهـ . قال الحافظ : وهذا الذي حاوله ابن المنير قد أشار
إليه ابن بطال بقوله لو وجد في بعض طرق الحديث إلى آخره فلم يستحسن الجزم
في النقل بالاحتمال ، وأما قوله لا يظن بهم المخالفة فمعرض بمثله بأن يقال لا يظن
بهم المخالفة بتغيير هيئة الصلاة بغير توقيف ، والأولى في هذا ما قاله ابن المرابط
ووافقه الزين ابن المنير : أن وجه الاستدلال منه بطريق الأولوية ، لأن الذين
أخروا الصلاة حتى وصلوا بنى قريظة لم يعنفوا مع كونهم فوتوا الوقت فصلاة من
لا يفوت الوقت بالإيلاء أو كيفاً أمكن أولى من تأخير الصلاة حتى يخرج وقتها ،
١٢٥١ .

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في كلام الحافظ عن ابن بطال وحكي
القسطاني عن الحافظ ودعوى أنهم صلوا ركباناً تحتاج إلى دليل ، ولم أره صريحاً
في شيء من طرق هذه القصة ، اهـ . قلت هكذا قاله الحافظ في المغازي كما سيأتي في
كلامه قريباً ١٢٥٢ .

(٢) وإليه مال الحافظ كما سيأتي في كلامه قريباً ١٢٥٣ .

(٣) ويؤيد ذلك أيضاً اختلافهم في ذلك إذ قال بعضهم كذا وقال آخرون
كذا إذ ظاهر المناقشة أنهم لما نزلوا للصلاة أنكروا عليهم آخرون فاستدل كل فريق
بما أدى إليه اجتهاده ١٢٥٤ .

(٤) وبذلك جزم غير واحد من السلف ، قال الحافظان ابن حجر والعيني :

في الاجتهاد ف وقعت صلاتهم حسب ما أدى إليه رأيهم .

قال السبلي وغيره في هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية ولا على من استنبط من النص معنى يخصه ، وفيه دليل على أن كل مختلفين في الفروع من المجتهدين مصيب إذ لا يستحيل أن يكون الشيء صواباً في حق إنسان وخطأ في حق غيره ، فيكون من اجتهد في مسألة ، فأداه اجتهاده إلى الحل مصيباً في حلها ، وكذا الحرمة ، وإنما المحال أن يحكم في النازلة بحكمين متضادين في حق شخص واحد ، والأصل في ذلك أن الحظر والإباحة صفات أحكام ، لا أعيان ، فكل مجتهد وافق اجتهاده وجهاً من التأويل فهو مصيب ، اهـ . وقال النووي : لا احتجاج فيه على إصابة كل مجتهد لأنه لم يصرح بإصابة الطائفتين بل ترك تعنيفها ، ولا خلاف في ترك تعنيف المجتهد وإن أخطأ إذا بذل وسعه ، وأما اختلافهم فسيبه أن الأدلة تعارضت ، فإن الصلاة مأمور بها في الوقت والمفهوم من لا يصلين العصر المبادرة بالذهاب إليهم فأخذ بعضهم بذلك والآخرون بالآخر إلى آخر ما بسطه ، ثم قال : وقال الداودي فيه أن المتأول إذا لم يبعد في التأويل ليس بمخطئ ، انتهى مختصراً من كلامهما ، قال الحافظ : والمشهور أن الجمهور ذهبوا إلى أن المصيب في القطعيات واحد ، وخالف الجاحظ والعنبري ، وأما ما لا قطع فيه فقال الجمهور أيضاً أن المصيب واحد ، ذكره الشافعي وقرر ذلك ونقل عن الأشعري أن كل مجتهد مصيب ، وأن حكم الله تابع لظن المجتهد ، وقال بعض الحنفية وبعض الشافعية : هو مصيب باجتهاده ، وإن لم يصب ما في نفس الأمر فهو مخطئ وله أجر واحد ، ثم الاستدلال بهذه القصة على أن كل مجتهد مصيب على الإطلاق ليس بواضح وإنما فيه ترك تعنيف من بذل وسعه واجتهد مستفاد منه عدم تأنيبه ، وحاصل ما وقع في القصة أن بعض الصحابة حملوا النهي على حقيقته ولم يبالوا بخروج الوقت ، واستبدلوا بجواز التأخير لمن اشتغل بأمر الحرب بنظير ما وقع في تلك الأيام بالحدوق ، إذ صلوا العصر بعد ما غربت الشمس ، فحوزا أن يكون ذلك عاماً في كل شغل يتعلق بالحرب والبعض الآخر حملوا النهي

على أنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة ، وقد استدل به الجمهور على عدم تأنيهم من اجتهد لأنه ﷺ لم يعنف أحداً من الطائفتين ، فلو كان هناك إثم لعنف من أثم ، وأغرب ابن المنير فادعى أن الطائفة الذين صلوا العصر في الطريق إنما صلوا وهم على الدواب ، واستند إلى أن النزول إلى الصلاة ينافي مقصود الإسراع ، لأنهم لو صلوا نزولاً لكان مضادة لأمر الإسراع ، ولا يظن ذلك بهم وفيه نظر لأنه لم يصرح لم يترك النزول ، فلعلهم فهموا أن المراد بأمرهم أن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة المبالغة في الأمر بالإسراع ، فبادروا إلى امتثال أمره وخصوا وقت الصلاة من ذلك لما تقرر عندهم من تأكيد أمرها فلا يمتنع أن ينزلوا فيصلوا ولا يكون في ذلك مضادة لما أمروا به ودعوى أنهم صلوا ركبانا يحتاج إلى دليل ولم أره صريحاً في شيء من طرق هذه القصة ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أنه وقع في حديث الباب : « لا يصلين أحدكم العصر » ، قال الحافظ : هكذا وقع في جميع النسخ عند البخاري ، ووقع في جميع النسخ عند مسلم الظاهر مع اتفاق البخاري ومسلم على رواية من شيخ واحد بإسناد واحد ، وقد وافق مسلماً أبو يعلى وآخرون ، وكذلك أخرجه ابن سعد وابن حبان عن أبي غنابان عن جويرية بلفظ الظهر ولم أره من رواية جويرية إلا بلفظ الظهر غير أن أبا نعيم في المستخرج أخرجه من طريق أبي حفص السلمي عن جويرية بلفظ العصر ، وأما أصحاب المذهب الأبي فاتفقوا على أنها العصر ، وبسط الحافظ في نقل كلامهم ، لحكاية عن ابن إسحق في قصة مفصلة بلفظ العصر ، ثم قال وأخرجه الطبراني والبيهقي في الدلائل بإسناد صحيح إلى الزهري عن عبد الله بن كعب ، فذكر القصة بلفظ العصر ، قال : وأخرجه الطبراني من هذا الوجه مرسولاً بذكر كعب بن مالك فيه ، والبيهقي عن عائشة رضي الله عنها نحوه مطولاً ، قال : وهذا كله يؤيد رواية البخاري في أنها العصر ، وقد جمع بعض العلماء بين الروایتين باحتمال أن يكون بعضهم قبل الأمر كان صلى الظهر وبعضهم لم يصلها ، فقبل لمن لم يصلها لا يصلين أحد الظهر ولمن

صلاها لا يصلين أحد العصر، وجمع بعضهم باحتمال أن يكون طائفة منهم راحت بعد طائفة فقيل للطائفة الأولى الظهر وللتانية العصر وكلاهما جمع لا بأس به لكن يبعده اتحاد مخرج الحديث لأنه عند الشيخين كما يبناه بإسناد واحد من مبدأه إلى منتهاه، ثم تأكد عندى أن الاختلاف في اللفظ المذكور من حفظ بعض رواته فإن سياق البخارى وحده مخالف لسياق كل من رواه عن عبد الله بن محمد وعن عمه جويرية، فلفظ البخارى قال النبي ﷺ : «لا يصلين أحد العصر» الحديث كما ترى، ولفظ مسلم وسائر من رواه : «نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف عن الأحزاب أن لا يصلين أحد الظهر إلا في بنى قريظة» فتخوف ناس من فرت الوقت فصلوا دون بنى قريظة، وقال آخرون : لا تصل إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت، قال : فما عنف واحد من الفريقين، فالذى يظهر من تقارير اللفظين أن عبد الله بن محمد بن أسماء شيخ الشيخين فيه لما حدث البخارى حدث به على هذا اللفظ ولما حدث به الباقرين حديثهم على اللفظ الآخر وهو اللفظ الذى حدث به جويرية بدليل موافقة أبي عتبان عليه، وأأن البخارى كتبه من (*) حفظه، ولم يراع اللفظ كما عرف به من مذهبه تجرير ذلك بخلاف مسلم فإنه يحافظ على اللفظ كثيراً، وإنما لم أجوز عكسه لموافقة من وافق مسلماً على لفظه بخلاف البخارى، لكن موافقة أبي حفص السلمى له يؤيد الاحتمال الأول، وهذا كله من حيث حديث ابن عمر، أما بالنظر إلى حديث غيره فالاحتمالان المتقدمان في كونه، قال الظهر لطائفة، والعصر لآخرى متجه، فيحتمل أن يكون رواية الظهر هي التي سمعها ابن عمر، ورواية العصر هي التي سمعها كعب وعائشة، انتهى مختصراً : وزاد المعنى على الاحتمالين المذكورين احتمالاً ثالثاً وهو أنه قال للجميع لاتصلوا العصر إلا في بنى قريظة، اهـ . لكن إيراد الحافظ باتحاد ومخرج الحديث واردة على ذلك أيضاً ١٢ .

(*) وتقدم ذلك في المقدمة في الموضوعين : الأول في رد ما تم على البخارى والثاني في ذكر

من رجع مسلماً على البخارى لأجل ذلك ١٢ ر .

كتاب العيدين^(١)

(١) أى الفطر والاضحى ذكر فى الأوجز وهنا عدة مباحث لطيفة ، من شاء التفصيل فليرجع إليه ، وجملتها أن وهنا مباحث : الأول فى اشتقاقه ووجه التسمية به فأصله عود لاشتقاقه من العود ، قلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها ، ويجمع على الأعياد للزوم الياء فى المفرد أو للفرق بينه وبين أعواد الخشب ، سيما به لكثرة عوائد الله فهما أو لتكررها فى كل عام أو لعود السرور بعودهما أو لعود المغفرة فهما ، وفى الأزهار كل اجتماع للسرور عند العرب عيد لعود السرور بعوده أو تفاؤلا بعوده ، كما سميت القافلة تفاؤلا ، وقيل سمى به لعود كل انسان فيه إلى قدره ومنزله ، فهذا يضيف ، وهذا يضاف ، وفى الدر المختار يستعمل فى كل يوم مسرة ولذا قيل :

عيد وعيد وعيد صرن مجتمعة * وجه الحبيب ويوم العيد والجمعة

الثانى فى مبدئه ، فقال ابن حبان وغيره : أول عيد صلاه النبى ﷺ عيد الفطر فى السنة الثانية من الهجرة ، وهى التى فرض رمضان فى شعبانها ، ثم داوم ﷺ إلى أن توفاه الله تعالى ، اه . وفى هذه السنة ذكر فرضيتها غير واحد من المؤرخين والفقهاء ، كما بسط فى الأوجز ، وفى الثانية ذكر صاحب المجمع ، وذكره فيها أيضاً عيد الاضحى فافى الدر المختار وغيره من شرعيته فى السنة الاولى من الهجرة مرجوح أو مؤول بما ذكره الحافظ بحثاً فى اختلاف المؤرخين فى ذكر بعض الوقائع ، وقد ذكر البيهقى سبب هذا الاختلاف هو أن جماعة من السلف كانوا يعدون التاريخ من المحرم الذى وقع بعد الهجرة ، ويلغون الأشهر التى قبل ذلك ، وعلى ذلك جرى

يعقوب بن سفيان في تاريخه ، فذكر البدر في الأولى ، وغزوة أحد في الثانية ،
والحنديق في الرابعة ، وهذا عمل صحيح على ذلك البناء لكنه بناء واه مخالف لما عليه
الجمهور من جعل التاريخ من المحرم سنة الهجرة ، اه . والثالث في حكم صلاة العيد
عند الأئمة الأربعة ، واختلفت قلة المذهب في ذلك ، والصحيح ما في الأوجز عن
كتب فروعهم أنها فرض كفاية عند الحنابلة ، فإن اتفق أهل بلد على تركها فالتهم
الإمام ، وواجب عيناً عند الحنفية على من تجب عليه الجمعة وهو النص عن الإمام
أبي حنيفة ، وسنة مؤكدة عند المالكية والشافعية ، وما حكى عن الإمام الشافعي من
وجوبها مؤول عندهم ، والرابع أنه يشترط لها جميع ما يشترط للجمعة وجوباً
وأداء إلا الخطبة فإنها ليست بشرط لصلاة العيد ، بل هي سنة لها ، ولا يتوقف
على شروط الجمعة عند مالك والشافعي ، بل هي مشروعة للنفرد والعبد والمرأة كما
في شرح الإبهام ، وبذلك صرح شارح الإقناع من فروع الشافعية ، لكن قال
الدردير سن عيناً لعيد ركعتان للأمور الجمعة ، لا عبد وامرأة ، وخارج عن كفرسخ
بل تدب لهم ، اه . وعن أحمد روايتان كاللذهيين أي حنيفة والشافعي ، لكن
في نيل المآرب شروطها كشروط الجمعة ، ونحو ذلك في الروض المربع .
الخامس ما في شرح الإقناع عن المناوي أنها من خصائص هذه الأئمة ، وقال
السيوطي : الميدان ، والاستسقاء ، والخسوف ، والكسوف من خصائص هذه
الأئمة كذا في الأوجز ، ويشكل على قول السيوطي ما في المشكاة برواية الدارقطني
عن أبي هريرة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «خرج نبي من الأنبياء يستسقى
فإذا هو بمئيلة رافعة بعض قوائمها فقال ارجعوا فقد استجيب لكم من أجل هذه
القملة » ، اه . قال القاري : رواه الدارقطني بسند صحيح ، وقيل هذا النبي سليمان عليه
السلام وأنها وقعت على ظهرها ورفضت يديها ، وروى أنها قالت اللهم أنا خلق من
خلقك لا غنى بنا عن رزقك فلا تهلكنا بذنوب بني آدم ، اه . والسادس اجتلقوا

قوله : (من جوارى الانصار زاد ذلك ليعلم) أنهما لم تكونا (١) مغنيتين ، وأن الغناء يجوز للنساء الأشراف وبناتهن إذا لم تكن فيه مفسدة (٢) من النظر إلى المحارم ، أو الشهوة المحرام ، أو فوات الطاعات ، أو التباس شيء من الآلات المحرمة

في أن أحدهما أفضل من الآخر أم لا ؟ وجملة فروع الشافعية على أن الحر أفضل من الفطر اثبوتة عن القرآن ، وفي الشرح الكبير للسالكية ليس أحدهما أوكد من الآخر ، انتهى مختصراً من الأوجز مع الزيادة عليه .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم ههنا « باب ما جاء في العيدين والتجمل فيهما » ، وترجم في الجمعة « باب ما يلبس أحسن ما يجده » وإن ذكر في البابين حديثاً لكن تغاير السياقين في البابين إذ ذكر ههنا بلفظ « اتبع هذه تجمل بها للعيد » وفي الجمعة « لو اشتريت هذه فلبستها يوم الجمعة ، مشعر إلى أنه لا بأس في شراء الثياب للتجمل في العيد بخلاف الجمعة فيلبس فيها المشتراة من قبل ذلك ، كما يشير إليه فاه التعقيب في الجمعة ، وههنا بلفظ « اتبع هذه تجمل بها » ، قال الحافظ كذا للأكثر بصيغة الأمر مجزوماً : كان عمر رضى الله عنه استأذن أن يبتاعها ليتجمل بها النبي ﷺ ، اهـ . فتأمل فإنه لطيف وخاطري أبو عنده .

ثم قال الحافظ : قوله للعيد وتقدم في كتاب الجمعة بلفظ للجمعة بدل للعيد وهي رواية نافع وهذه رواية سالم ، وكلاهما صحيح ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما ذكرهما فاقصر كل راو على أحدهما ، اهـ ١٢ .

(١) وقد صرحت عائشة رضى الله عنها بذلك في حديث الباب ، قال العيني : قوله هذا يوم عيدنا وهو يوم سرور شرعى فلا ينكر مثل هذا ، على أن ذلك لم يكن بالغناء الذى يهيج النفوس إلى أمور لا تليق ، ولهذا جاء وليستا بمغنيتين ، وقال قبل ذلك قال ابن الأثير : لما يرد الغناء المعروف من أهل اللهو واللعب ، وقد رخص عمر رضى الله عنه في غناء الأعراب ، اهـ ١٢ .

(٢) وهذا واضح وعليه يحمل ما ورد في الروايات ما يدل على الإباحة ،

كالزماير وغيرها ، وذكر ما لا يجوز من المضامين في الشعر ، والحاصل أن حرمة الغناء لغيره ونهى الفقهاء عنه سدأ لباب الفتنة .

لكن الخلو عن المفاسد الكثيرة في هذا الزمان مشكل جداً قريب من الامتناع ، ولذا منع أهل العلم أشد المنع كروج النساء إلى المساجد منعه لكثرة الفساد ، وقال العيني : قال القرطبي : أما الغناء فلا خلاف في تحريمه لأنه من اللهو واللعب المذموم بالاتفاق فأما ما يسلم من المحرمات فيجوز القليل منه في الأعراس والأعياد وشبههما ، ومذهب أبي حنيفة تحريمه وبه يقول أهل العراق ، ومذهب الشافعي كراهته وهو المشهور من مذهب مالك ، واستدل جماعة من الصوفية بحديث الباب على إباحة الغناء وسماعه بآلة وبغير آلة ، ويرد عليهم بأن غناء الجاريتين لم يكن إلا في وصف الحرب والشجاعة وما يجري في القتال ، فلذلك رخص فيهم رسول الله ﷺ ، وأما الغناء المعتاد عن المشتهرين به الذي يحرك الساكن ويهيج الكامن الذي فيه وصف محاسن الصبيان والنساء ، ووصف الخمر ونحوها من الأمور المحرمة ، فلا خلاف في تحريمه ، ولا اعتبار لما أبدعته الجهلة من الصوفية في ذلك ، وقال بعض مشايخنا : مجرد الغناء والاستماع إليه معصية حتى قالوا استماع القرآن بالآلحان معصية والتألى والسماع آثمان ، واستدلوا في ذلك بقوله تعالى : « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ، الآية : جاء في التفسير أن المراد به الغناء ، وفي فردوس الأخبار عن جابر رضى الله عنه قال : احذروا الغناء فإنه من قبل إبليس ، ولا يلزم من إباحة الضرب بالدف في العرس ونحوه إباحة غيره من الآلات كالعود ونحوه ، وسئل أبو يوسف عن الدف أتركه في غير العرس مثل المرأة في منزلها والصبي ؟ قال : فلا كراهة ، وأما الذي يجيء منه اللعب الفاحش فإنه أكرهه ، اهـ . قال الكرماني : قال الخطابي : كان الشعر الذي يغنيان به في وصف الحرب والشجاعة وما يجري في القتال ، وهو إذا صرف إلى معنى التحريض على قتال الكفار كان معونة في أمر الدين ، فلذلك رخص رسول الله ﷺ فيه ، وأما الغناء بذكر الفواحش والمجاهرة بالمنكر بالقول فهو المحظور من

الغناء المبسوط للبرودة ، وحاشاه أن يجزى شيء منه بحضرة عليه السلام ، ما ه . وقال الحافظ : قوله دعهما زاد هشام يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا ففيه تمليل الأمر بتركهما وإيضاح ما ظنه الصديق من أنهما فعلتا ذلك لغيره عليه عليه السلام لكونه دخل فوجده مغطى بشوبه فظنه نائماً فتوجه له الإنكار على ابنته من هذه الأوجه مستصحباً لما تقرر عنده من منع الغناء واللغو ، فبادر إلى الإنكار مستنداً إلى ما ظهر له ، فأوضح له النبي عليه السلام الحال ، وعرفه الحكم مقروناً ببيان الحكمة بأنه يوم عيد أى يوم سرور شرعى فلا ينكر فيه مثل هذا وبهذا يرتفع الإشكال عن قال كيف ساغ للصديق إنكار شيء أقره النبي عليه السلام ، وتكلف جواباً لا يخفى تعسفه ، واستدل جماعة من الصوفية بحديث الباب على إباحة الغناء وسماعه بآلة وبغير آلة ، ويكنى في رد ذلك تصريح عائشة رضى الله عنها بقولها وليستا بمغنيات ففت عنهما من طريق المعنى ما أثبتته لهما باللفظ ، لأن الغناء يطلق على رفع الصوت وعلى الترنم الذى تسميه العرب النصب بفتح النون وسكون المهملة ، وعلى الخداء ، ولا يسمى فاعله مغنياً ، وإنما يسمى بذلك من ينشد بتمطيط وتكسير وتسيج وتشويق بما فيه تعريض بالفواحش أو تصريح ، قال القرطبي : قولها وليستا بمغنيات ، أى ليستا بمن يعرف الغناء كما يعرفه المغنيات المعروفة بذلك ، وهذا منها تحرز عن الغناء المعتاد عند المشتهرين به إلى آخر ما ذكر من كلام القرطبي ، وقد تقدم كلامه مختصراً فى كلام العيني ، وحاشاك أن تحمل كلام هؤلاء المشايخ الذى قالوه فى حق جهالة الصوفية على أحوال سادة الصوفية الاتقياء ، فإنهم منعزلون عن ذلك ، وعلى أحوالهم يحمل ما قال الغزالي وغيره من إباحة الغناء والسماع ، ولذا قال الغزالي : وأما من يتمثل فى نفسه صورة صبي أو امرأة لا يحل له النظر إليها ، وكان ينزل ما يسمع على ما تثل فى نفسه فهذا حرام ، لأنه محرك للفكر فى الأفعال المحظورة ومهيئ للداعية إلى ما لا يباح الوصول إليه ، وأكثر العشاق والسفهاء من الشباب فى وقت هيجان الشهوة لا يفكرون عن إضرار شيء من ذلك ، وذلك ممنوع فى حقهم لما فيه من الداء الدفين ، اه .

ولا فهو أمر مباح^(١) في نفسه .

قوله : (وهذا عيدنا) أشار المؤلف رحمه الله بإيراد الحديث في هذا

ولا يذهب عليك أن العشاق من الصوفية المخلصين الذين جعلوه ديدناً لهم قيدوه بشروط وآداب لا تسكر الإباحة بعد رعايتها بشرط العمل بها ، وقد بسطت تلك القيود في كتب القوم مفصلة ذكر بعضاً منها الغزالي في الإحياء إذ قال : أما الآداب فهي خمس جمل : الأول مراعاة الزمان والمكان والإخوان ، قال الجنيد : السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء وإلا فلا تسمع : الزمان والمكان والإخوان ، إلى أن قال : وأما الإخوان فسيبه أنه إذا حضر غير الجنس من منكر السماع متزهّد الظاهر مفلس من لطائف القلب كان مستقلاً في المجلس واشتغل القلب به ، وكذلك إذا حضر متكبر من أهل الدنيا يحتاج إلى مراقبته وإلى مراعاته ، أو متكلف متواجد يرأى بالوجد وتمزيق الثياب فكل ذلك مشوشات ، انتهى مختصراً . فهذا ثلاث من إحدى الآداب الخمسة ، فهل ترى مجلساً من مجالس هذا الزمان يراعى فيه هذا الجزء القليل فضلاً عن القيود كلها فكيف يجوز الاستدلال على الإباحة بأقوال هؤلاء المشايخ العظام أو أفعالهم ، وبعد رعاية هذه الشروط والقيود التي قيدوا بها الإباحة لا يبق مجال الاعتراض عليهم أصلاً ، فأياك عن الإفراط والتفريط في ذلك ، وأطال شيخ الإسلام في شرح البخاري الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه ، وبسط في ذكر أقوال الفقهاء ومشايخ السلوك إباحة ومنعاً ، وجزم بأنه لا يقاس مجالس هذا الزمان على أحوالهم أصلاً ١٢ .

(١) قال العيني : قال المهلب : الذي أنكره أبو بكر رضي الله عنه كثرة التغميم وإخراج الإنشاد من وجهه إلى معنى التطريب بالألحان ، ألا ترى أنه رضي الله عنه لم ينكر الإنشاد ، وإنما أنكر مشابهة الزمر فهو الذي يخشى منه ، وقطع التريفة أحسن ، وما كان دون ذلك من الإنشاد ورفع الصوت حتى لا يخفى معنى البيت ، وما أراد الشاعر بشعره فقير منهى عنه ، وقد روى عن عمر رضي الله عنه أنه رخص في غناء الأعرابي ، *

الباب (١) إلى أن يوم العيد يجوز فيه لكافة أهل الإسلام كل ما اشتهوا من المباحات (٢) من اللعب وما فيه تطل ما لم يكن إثمًا .

(باب الأكل يوم النحر (٣))

(١) أى فى باب سنة العيدين لأهل الإسلام ، وعلم من كلام الشيخ غرض الترجمة ، قال الحافظ : وأما مناسبة حديث عائشة للترجمة فقد قيل إنها من قوله : وهذا عيدنا لإشعاره بالتدب إلى ذلك . وفيه نظر ، لأن اللعب لا يوصف بالندية ، لكن يقربه أن المباح قد يرتفع بالنية إلى درجة ما يثاب عليه ، ويحتمل أن يكون المراد تقديم العبادة على اللعب سنة أهل الإسلام ، أو تحمل السنة فى الترجمة على المعنى اللغوى ، ١٢٥١ .

(٢) قال العيني فى فوائد الحديث : الرابع فى مشروعية التوسعة على العيال فى أيام الأعياد بأنواع ما يحصل لهم به بسطة النفس وترويح الهمم من كلف العبادة ، وأن الإغراض من ذلك أولى . والخامس أن إظهار السرور فى الأعياد من شعائر الدين ، اهـ . وقال الكرماني : يريد بقوله «هذا عيدنا» أن إظهار السرور فى العيدين من شعار الدين وإعلاء أمره ، قيل وفيه دليل أن العيد موضوع للراحات ، وبسط النفوس إلى ما يحل من الدنيا من الأكل والشرب والجماع ، ١٢٥١ .

(٣) ترجم الإمام البخارى أولاً «باب الأكل يوم الفطر قبل الخروج» وذكر فيه حديثاً «مثبتاً» للترجمة نصاً ، ثم ذكر هذا الباب ولم يذكر فيه الحكم نصاً ، فاختلفوا فى أن غرض المصنف استحباب الأكل بعد العيد كما عليه الجمهور أو خلافه ، ورأى الشيخ أن البخارى أراد بالترجمة جواز الأكل قبل العيد ، وقال الحافظ : «باب الأكل يوم النحر» قال الزين بن المنير ما محصله لم يقيد المصنف رحمه الله الأكل يوم النحر بوقت معين كما قيده فى الفطر ، ووجه ذلك من حديث أنس : «قول الرجل هذا يوم يشتهى فيه اللحم» وقوله فى حديث البراء : «إن اليوم يوم أكل

أنه لا بأس به والاولى لمن قصد التضحية أن يكون أول طعامه من أضحيته ، ودلالة الرواية على الترجمة من حيث أنه ﷺ لم ينكر على أبي بردة أكله وطعامه ، وإنما أنكر عليه وقبح ذبيحته من الاضحية ، ولو كانت في الأكل نوع كراهة لرد عليه ذلك

وشرب ، ولم يقيد ذلك بوقت ، قال الحافظ : ولعل المصنف أشار بذلك إلى تضعيف ماورد في بعض طرق الحديث الذى قبله من مغايرة يوم الفطر ليوم النحر من استحباب البداية بالصلاة يوم النحر قبل الأكل ، لأن في حديث البراء أن أبا بردة أكل قبل الصلاة ، فبين له النبي ﷺ أن التى ذبحها لا يجزىء من الاضحية ، وأقره على الأكل منها ، وأما ماورد في الترمذى والحاكم من حديث بريدة قال كان النبي ﷺ لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ، ولا يطعم يوم الاضحية حتى يصلى ، ونحوه عند البزار عن جابر بن سمرة ، وروى الطبرانى والدارقطنى من حديث ابن عباس قال : « من السنة أن لا يخرج يوم الفطر حتى تخرج الصدقة ، ويطعم شيئاً قبل أن يخرج ، وفي كل من الاسانيد الثلاثة مقال ، وقد أخذ أكثر الفقهاء بما دلت عليه ، قال الزين بن المنير : « وقع أكله ﷺ في كل من العيدين في الوقت المشروع لإخراج صدقتهما الخاصة بهما ، فأخرج صدقة الفطر قبل الغدو إلى المصلى ، وإخراج صدقة الاضحية بعد ذبحها ، واختار بعضهم تفصيلاً آخر فقال من كان له ذبح استحبه له أن يبدأ بالأكل يوم النحر منه ، ومن لم يكن له ذبح تخير ، اهـ . وظاهر كلام الحافظ إلى أن البخارى أشار بالترجمة إلى تضعيف هذه الروايات ، وقال القسطلانى : « باب الأكل يوم النحر بعد صلاته ، لحديث بريدة المروى عند أحمد والترمذى وابن ماجة بأسانيد حسنة ، وصححه الحاكم وابن حبان قال : كان رسول الله ﷺ لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ، ولا يطعم يوم النحر حتى يرجع فياً كل من نسكته ، وإنما فرق بينهما لأن السنة أن يتصدق في عيد الفطر قبل الصلاة ، فاستحب له الأكل ليشارك المساكين في ذلك والصدقة يوم النحر إنما هي بعد الصلاة من الاضحية ، فاستحب موافقتهم وليتميز اليومان عما قبلهما ، إذ ما قبل يوم الفطر يحرم فيه الأكل

أيضاً ، فلما لم ينكر عليه وقد ذكر بين يديه تغذيته بنفسه ، وذكر جيرانه وما بهم من الفاقة التي صار باعثاً له على تعجيل الذبح صار تقريراً منه ﷺ أنه لا كراهة

بخلاف ما قبل يوم النحر ، اه . وميل القسطلاني إلى أن الإمام البخاري أراد موافقة القوم في الأكل بعد النحر ، واستنبط القسطلاني هذا الكلام عن العيني إذ قال : لم يذكر في هذا الأكل في وقت معين كما ذكره في باب الأكل يوم الفطر ، لأن في حديث الباب : « فقام رجل فقال : هذا يوم يشتهي فيه اللحم ، ولم يقيد بوقت ، ويمكن أن يكون المراد من اليوم بعض اليوم » ومن يولم يومئذ دبره ، ثم إن هذا البعض يحمل وقد فسره في حديث بريده أخرجه الترمذي والحاكم وقد ذكرناه ، فإنه بين فيه أن وقت الأكل في هذا الحديث بعد الصلاة ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : باب الأكل يوم النحر ، أي في أي وقت هو ، فأثبت في الحديثين من تقرير النبي ﷺ لابن نيار أنه قبل الصلاة جائز ، لكن الأكل من النسك مستحب ، والنسك لا يكون إلا بعد الصلاة ، فالأكل المستحب أيضاً كان بعد الصلاة ، اه .

قلت : ومذهب الفقهاء في ذلك ما قاله الموفق : السنة أن يأكل في الفطر قبل الصلاة ، ولا يأكل في الاضحية حتى يصلي ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، منهم علي وابن عباس ومالك والشافعي وغيرهم لا تعلم فيه خلافاً ، قال أحمد : والاضحية لا يأكل فيه حتى يرجع إذا كان له ذبيح ، وإذا لم يكن له ذبيح لم يبال أن يأكل ، اه . وذكرت المذاهب في ذلك في الأوجز عن كتب فروعهم ، وفي الروض المربع : استحباب تأخير الأكل لمن يضحي ، وقال مالك في الموطأ بعد ذكر الآثار في الأكل قبل الصلاة في عيد الفطر : قال مالك : ولا أرى ذلك على الناس في الاضحية ، قال الزرقاني : من شاء فعل ومن شاء ترك ، اه . قال الدردير : نذّب تأخيره في النحر وإن لم يضح ، قال الدسوقي : تعليل التأخير بقولهم : ليكون أول طعمه من كبـ

فى تقدم الصلاة بأكل شيء لا للبضحي ولا لغيره ، وإن كان الأولى (١) لمن قصد التضحية أن لا يأكل .

قوله : (فإنه قبل الصلاة) من إقامة اللازم مقام (٢) اللازم ، لأن وقتها بعد الصلاة ، فكان المعنى (٣) : ومن نسك قبل الصلاة فقد وقع قبل الوقت وذلك لما علم أنه بعد الصلاة فكانت نسكته غير معتدة بها لكونه قبل الصلاة .

أضحيتة يفيد عدم التدب لمن لم يضح ، لكنهم أحقوه بمن له أضحية صوتاً لفعله ﷺ وهو تأخير الفطر فيه عن الترك ، اهـ . وفى الروضة من فروع الشافعية : يمسك عن الأكل قبلها ليتأخر عما قبله ، وترك الإمساك مكروه ، اهـ . وفى الدر المختار : يندب تأخير أكله عنها وإن لم يضح فى الأصح ، اهـ . والبسط فى الأوجز . والتعليل بىداية الأكل بأضحيتة يؤيد تقيد التدب بمن له أضحية ، والتعليل بموافقة المساكين أو اتباع فعله ﷺ ، أو إطلاق لفظ الصوم على هذا اليوم فى بعض الروايات يؤيد العموم ١٢ .

(١) لما تقدم قريباً فى تقرير مولانا محمد جيسن المكي ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله « من نسك قبل الصلاة فإنه قبل الصلاة ولا نسك له » كذا فى الأصول يثبت الواو ، وحذفها النساق وهو أوجه ، ويمكن توجيه إثباتها بتهذيب لا يجوز ولا نسك له ، وهو قريب من حديث : « من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » ، اهـ . قال الكرماني : فإن قلت : الجزاء هو نفس الشرط فالوجه ، قلت : مرتبة فيه فى حديث « من كانت هجرته » الحديث فى أول الكتاب ، وحاصله أن مثل هذا التركيب يراد به لازمه من تعظيم ذلك الشيء أو تحقيره ونحوهما ؟ حسباً يقتضيه المقام ، فالمراد هنا بيان عدم الاعتداد به ، أى من نسك قبل الصلاة فلا اعتداد بنسكه ، ولفظ ولا نسك كالتوضيح والبيان له ، اهـ . قال المعنى فى الحديث : أن من ذبح أضحيته قبل صلاة العيد فإنه لا يجوز ، ووقت الأضحية

قوله : (أرسل إلى ابن الزبير) لأنه كان صغير السن (١) حين توفي النبي ﷺ ، يخاف (٢) ابن عباس أن يخالف السنة لعدم علمه بها فأخبره بذلك .

يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر ، وقال إسحق وأحمد وابن المنذر إذا مضى من نهار يوم العيد قدر ما تحل فيه الصلاة والخطبتان جازت الاضحية سواء صلى الإمام أو لم يصل وسواء كان في المصر أو في القرى ، وعندنا لا يجوز لأهل الأمصار أن يضجروا حتى يصل الإمام العيد ، فأما أهل السواد فيذبحون بعد الفجر ، واشترط الشافعي فراغ الإمام عن الخطبة واشترط مالك نحر الإمام ، واختلف أصحاب مالك في الإمام الذي لا يجوز أن يضحي قبل تضحيتة ، فقال بعضهم هو أمير المؤمنين ، وقال بعضهم : هو أمير البلد ، وقال بعضهم : هو الذي يصل بالناس صلاة العيد ، اهـ . قلت : بسطت المذاهب في الأوجز في وقت التضحية ابتداء وانتهاء في الليالي المتخللة بين أيام النحر ، فارجع إليه لوشئت التفصيل ، وهذا المختصر الذي حكاه العيني يكفي لحديث الباب ١٢ .

(١) فإن ابن الزبير رضى الله عنه أول مولود في الإسلام بعد الهجرة ، ولد في السنة الأولى من الهجرة على المشهور ، وقال الواقدي ومن تبعه : ولد في شوال سنة اثنتين من الهجرة ، وولد ابن عباس رضى الله عنه وبنو هاشم في الشعب قبل الهجرة بثلاث ، وقيل بخمسن ، قال الحافظ في الإصابة : والأول أثبت ، وفي الصحيح عن ابن عباس قبض النبي ﷺ وأنا ختن ، وفي رواية : كانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك ، اهـ . فيكون محتلا عند وفاته ﷺ ، وابن الزبير كان إذ ذاك ابن عشر أو تسع ، وعلى القول المرجوح في ولادتهما كان ابن عباس رضى الله عنه أسن منه بسبع سنين ١٢ .

(٢) أو لما رأى ابن عباس رضى الله عنه أن الأذان قد أخذت في العيد من قبل ذلك ، قال الحافظ : واختلف في أول من أحدث الأذان فيها . فروى ابن أبي شبة بإسناد صحيح عن سمي بن المسيب أنه معاوية رضى الله عنه ، وروى

(باب^(١) ما يكره من حمل السلاح في العيد والحرم)

الشافعي عن الثقة عن الزهري مثله ، وزاد فأخذ به الحجاج حين أمر على المدينة ، وروى ابن المنذر أن أول من أحدثه بالبصرة ، وقال الداودي : أول من أحدثه مروان ، وقال ابن حبيب : أول من أحدثه هشام ، وروى ابن المنذر عن أبي قلابة قال : أول من أحدثه ابن الزبير ، وقد وقع في حديث الباب أن ابن عباس أخبر أنه لم يكن يؤذن لها ، لكن في رواية القطان : أنه لما ساء ما بينهما أذن يعني ابن الزبير وأقام ، اهـ . قلت : ولا بعد في أن ابن الزبير أذن أولاً لما كان مهوداً من قبل ذلك ، ثم لما أخبره ابن عباس ترك ذلك ثم لما ساء ما بينهما رجع إليه ما هو كان معتاداً من قبل ذلك ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة تخالف في الظاهر الترجمة المقدمة ، وهي باب الحراب والدرق يوم العيد ، لأن تلك دائرة بين الإباحة والتدب على ما دل عليه حديثها ، وهذه دائرة بين الكراهة والتحريم لقول ابن عمر : في يوم لا يحل فيه حمل السلاح ، ويجمع بينهما بحمل الحالة الأولى على وقوعها بالربة ، وعهدت منه السلامة من إيذاء أحد من الناس بها ، وحمل الحالة الثانية على وقوعها من حملها بطراً وأشراً ولم يتحفظ حال حملها وتجردها من إصابتها أحداً من الناس ، ولا سيما عند المزاحمة أو في المسالك الضيقة ، اهـ . وهكذا قال العيني مؤكداً وموضحاً للاعتراض والجواب إذ قال : هذا باب في بيان الذي يكره من حمل السلاح ، ومن بيانية ، اعترض بأن هذه الترجمة تخالف الترجمة يعني السابقة ، ثم قال بعد توضيح الاعتراض : وأجيب بأن حديث الترجمة الأولى يدل على وقوعها من حملها بالتحفظ إلى آخر ما قال نحو كلام الحافظ ، وتبعهما القسطلاني مختصراً ، وما يظهر لهذا المبتلى بالسينئات غفر الله له أن لا يخالف في الترجمتين أصلاً ، ولا تعلق لإحداهما بالأخرى فالغرض من الأولى : اللعب بها يوم العيد ، ولا تعلق لها بالمصلي والصلاة ، وغرض هذه الترجمة أبخذ السلاح معه في المصلي لصلاة العيد ، ولذا ترجم أولاً يوم العيد وههنا بحملها في العيد أى في المصلي ، وههنا إليه قول الحسن : نهوا أن يحملوا أح

لإثبات الكراهة في يوم العيد^(١) بالرواية مبنى على تعدية الحكم بوجود العلة

ويؤيده ما قال الحافظ : روى ابن ماجة بإسناد ضعيف عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى أن يلبس السلاح في بلاد الإسلام في العيدين إلا أن يكونوا بحضرة العدو وهذا الموصول يوضح مراد الحسن وهو يوضح الترجمة ١٢ .

(٣) هذا مبنى على أن الشيخ قدس سره حمل لفظ اليوم في حديث الباب على يوم منى ، لا يوم العيد ، والشراح حملوه على يوم العيد فتثبت الترجمة صراحة ، قال الكرماني وتبعه العيني والقسطلاني إذ قالوا : قوله في يوم : أى يوم العيد ، وحاصله أنك حملت السلاح في غير مكانه وزمانه مخالفت السنة من وجهين ، اه . فعمل منه أن المراد باليوم في قوله حملت السلاح في يوم هو يوم العيد وإليه يولى تبويب الإمام البخاري .

ثم قال الحافظ : في الحديث الأول قوله : أنت أصبني فيه نسبة الفعل إلى الأمر بشيء يتسبب منه ذلك الفعل وإن لم يكن الأمر ذلك ، لكن حكى الزبير في الانساب أن عبد الملك كتب إلى الحجاج أن لا يخالف ابن عمر شق عليه فأمر رجلا معه حربة ، ويقال إنها كانت مسمومة فلفق ذلك الرجل به فأمر الحربة على قدمه فوضع منها أياماً ثم مات ، وذلك في سنة أربع وسبعين ، فعلى هذا ففيه نسبة الفعل إلى الأمر به فقط وهو كثير ، اه . قال : وكان الحجاج إذ ذاك أميراً على الحجاز وذلك بعد قتل عبد الله بن الزبير ، اه . زاد العيني : وكان إذ ذاك أمير الحجاز وذلك بعد قتل ابن الزبير بسنة ، وكان عاملاً على العراق عشرين سنة ، وفعل فيها ما فعل إلخ ، قال القسطلاني : وكان ذاك أى وقوع الإصابة بعد قتل ابن الزبير بسنة ، اه . قلت : وكان حينئذ أمير الحج أيضاً ، ثم قال الحافظ في الحديث الثاني قوله أصابني من أمر هذا فيه تعريض بالحجاج ، ورواية سعيد بن جبير الماضية مصرحة بأنه الذي فعل ذلك ، ويجمع بينهما بتعدد الواقعة أو السؤال فعمله عرض به أولاً فلما أعاد عليه السؤال صرح ، وقد روى ابن سعد من وجه آخره

وهو الزحام^(١) فإن السلاح في الرحمة لا يؤمن عليه الهلاك .
قوله : (وذلك حين التسييح) يمكن أن تكون مقولة عبد الله بن بسر^(٢) ،

ورجاله لا بأس بهم : أن الحجاج دخل على ابن عمر رضى الله عنهما يعودهما لما أصيب رجله فقال له : يا أبا عبد الرحمن هل تدري من أصاب رجلك ؟ قال : لا ، قال : أما والله لو علمت من أصابك لقتلته ، فأطرق ابن عمر فجعل لا يكلمه ولا يلتفت إليه ، فوثب كالمنضب ، وهذا محمول على أمر ثالث كأنه عرض به ثم عاوده فصرح ثم عاوده فأعرض عنه ، اهـ . قال العيني : فإن قلت ذكر في كتاب الصيريفي لما أنكر عبد الله على الحجاج نصب المنجنيق يعني على الكعبة ، وقتل عبد الله ابن الزبير أمر الحجاج بقتله فضرب به رجل من أهل الشام ضربة ، فلما أتاه الحجاج يعودوه قال له عبد الله : تقتلني ثم تعودني كفى الله حكما بيني وبينك ، هذا صريح بأنه أمر بقتله وهو قاتله . ولذا قال عبد الله : تقتلني ثم تعودني ، وما حكاه الزبير في الانساب : الأمر بالقتل غير صريح ، وروى ابن سعد من وجه آخر فذكر ما ذكر الحافظ من رواية فجعل لا يكلمه ولا يلتفت ، قلت : يحتمل تعدد الواقعة وتعدد السؤال ، الأولى عرض ، والثانية صرح ، والثالثة أعراض ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطلال : فيه أن حمل السلاح في المشاهد التي لا يحتاج إلى الحرب فيها مكروه لما يخشى فيها من الأذى والعقر عند نزاحم الناس ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلاني : عبد الله بن بسر بضم الموحدة وإسكان المهملة : الصحابي ابن الصحابي آخر من مات من الصحابة بالشام لجأة سنة ٨٨ ، قال الحافظ : وهذا التعليق وصله أحمد وصرح برفعه ، وسيأقاه أئمة ، أخرجه من طريق يزيد بن خير بالمعجمة مصغراً ، قال : خرج عبد الله بن بسر صاحب النبي ﷺ مع الناس يوم فطر أو أضحي فأنكر إبطاء الإمام ، وقال : إن كنا مع النبي ﷺ وقد فرغنا ساعتنا هذه ، وكذلك رواه أبو داود عن أحمد ، والحاكم من طريق أحمد أيضاً وصححه ، اهـ . قلت : أخرجه أبو داود نا أحمد بن حنبل نا أبو المغيرة نا صفوان نا يزيد بن خير ، كما تقدم . وأخرجه ابن ماجه : حدثنا عبد الوهاب نا اسمعيل بن عياش نا صفوان الخ ، قلت : ولم أجد

فالمعنى وهذا الوقت الذى دخل اليوم كان وقت سبختنا فى بيوتنا بعد رجوعنا عن المصلى ، وأن^(١) يكون كلام من نقله عن عبد الله بن بسر وتحمله ، وعلى هذا فالمعنى :

الحديث فى مسند أحمد ولا فى الفتح الربانى فى تبويب مسند الشيبانى وذكره فى شرحه عن تخرج أبى داود ، وظاهر كلام الحافظ أنه موصول عند أحمد أيضاً ، إلا أن يكون الواو فى قوله «وكذلك» رواه أبو داود غلطاً من الكاتب ١٢ .

(٢) يعنى ويحتمل أن يكون هذا اللفظ من كلام من تحمله ورواه عن عبد الله ابن بسر ، وإليه مال شيخنا فى بذل المجهود إذ قال : قوله وذلك حين التسبيح هذا كلام يزيد بن خير ، أى قال يزيد ، وذلك إشارة إلى الوقت الذى أنكر عبد الله ابن بسر إبطاء الإمام فيه حين التسبيح أى وقت التطوع ، ويحتمل أن يكون إشارة إلى الوقت الذى كان يصلى فيه النبى ﷺ صلاة العيد ، والمراد من التسبيح صلاة العيد ، قال الشوكانى عن ابن رسلان : قوله حين التسبيح يعنى ذلك الوقت وقت صلاة العيد ، فدل ذلك على أن صلاة العيد سبحة هذا اليوم ، انتهى ما فى البذل ، وقال العيني : قوله وذلك حين التسبيح أى حين صلاة السبحة وهى صلاة الضحى ، وذلك إذا مضى وقت الكراهة ، وفى رواية صحيحة للطبرانى : وذلك حين تسبيح الضحى ، وقال الكرماني : حين التسبيح : أى حين صلاة الضحى ، أو حين صلاة العيد لأن صلاة العيد سبحة ذلك اليوم ، اهـ .

ثم ذكر شراح البخارى ههنا مسألة وقت الخروج ووقت صلاة العيد ، واختلطوا فى بيان ذلك ، لأن ههنا ثلاثة مسائل متقاربة فصلت فى الأوجز عن كتب فروعهم : الأولى فى وقت صلاة العيد ، وهو من وقت حل النافلة يعنى بعد خروج وقت الكراهة عند الأئمة الثلاثة ، خلافاً للشافعية إذ لا عبرة عندهم بوقت الكراهة فيها ، لأنها صلاة ذات سبب فدخل وقتها عندهم من وقت الطلوع ، وآخر وقتها إلى الزوال عند الأربعة ، الثانية : الأولى للإمام أن يخرج عند وقت أداء الصلاة ، لتلا يحتاج إلى انتظار القوم ، فإن الإمام ينتظر ولا ينتظر ، وتضافرت

أنه إنما قال ذلك حين كان وقت صلاتكم النافلة التي تصلونها للضحى، والاول^(١) أولى.
 قوله : (ومن ذبح قبل أن يصلي) فيه دلالة^(٢) على الترجمة حيث كان التقديم
 بالذبح منهياً عنه والبداءة بالصلاة مأموراً بها ، وذلك لما في الاشتغال بالذبح من
 تأخير الصلاة ، فعلم أن التبكير مندوب ، ثم إن هذا الامر لا يتناول إلا من كان
 مصلياً منهم ، فأما من لم يصل^(٣) كأهل القرى فإنهم يجوز لهم أن يضجوا قبل فراغ
 أهل المصر من صلاتهم ، لأن أهل القرى ليست لهم صلاة حتى يخل اشتغال التضحية
 بأمر الصلاة ، ولأن النهى عن التقدم بالتضحية على الصلاة يقتضى وجود الصلاة ،
 وحيث لا صلاة لا تقدم ، فيضجون متى شاء^(٤) قبل صلاة أهل المصر أو بعدها .
 والله أعلم .

قوله : (وكبر محمد^(٥) بن علي خلف النافلة) .

على ذلك فروع الأربعة ، كما في الأوجز عن كتب الفروع ، الثالثة الأولى للثبوت أن
 يكبر بعد طلوع الفجر عند الثلاثة ، وقالت المالكية بعد طلوع الشمس ، والبسط
 في الأوجز ١٢ .

(١) وهو مؤدى من فسر حين التسليح بوقت صلاة النبي ﷺ العيد ، لأنه
 ألبق بقول الصحابي ١٢ .

(٢) وقريب منه ما قال الحافظان ابن حجر والعيني وغيرهما واللفظ للأول
 قال : وهو دال على أنه لا ينبغي الاشتغال في يوم العيد بشيء غير التأهب للصلاة
 والخروج إليها ، ومن لازمه أن لا يفعل قبلها شيء غيرها فاقضى ذلك التبكير
 إليها ، ١٢٥١ .

(٣) وقد تقدمت المذاهب في ذلك قريباً في باب الأكل يوم النحر ١٢ .

(٤) هكذا في الأصل ، والأوجه : متى شاءوا ، وللتأويل مستاغ ١٢ .

(٥) قال الحافظ : هو أبو جعفر الباقر ، وقد وصله الدارقطني في المؤلف

ولا إنكار على ما فيه (١) من الفضل ، وإنما الإنكار على (٢) وجوبه ، فالواجب

عن رزيق المدني قال : رأيت أبا جعفر محمد بن علي يكبر يمني في أيام التشريق خلف النوافل ، وفي سياق هذا الأثر تعقب على الكرمانى ، حيث جعله يتعلق بتكبير أيام العشر كالذى قبله ، قال ابن التين : لم يتابع محمد بن علي هذا أحد ، كذا قال ، والخلاف فيه ثابت عند المالكية والشافعية ، هل يختص التكبير الذى بعد الصلاة بالفرائض أو يعم ، واختلف الجميع عند الشافعية ، والراجح عند المالكية الاختصاص ، اهـ . وقال العيني : قال السفاسى : لم يتابع محمداً على هذا أحد ، وعن بعض الشافعية يكبر عقب النوافل على الأصح ، وعن مالك قولان ، والمشهور أنه يختص بالفرائض ، قال ابن بطال : هو قول الشافعى وسائر الفقهاء لا يرون التكبير إلا خلف الفريضة اهـ . قال الموق : المشروع عند إمامنا التكبير عقب الفرائض فى الجماعات فى المشهور عنه ، قال الأثرم : قلت لأبي عبد الله : اذهب إلى فعل ابن عمر إنه كان لا يكبر إذا صلى وحده ؟ قال : أحد نعم ، وقال ابن مسعود : إنما التكبير على من صلى فى جماعة ، وهذا مذهب الثورى وأبي حنيفة ، وقال مالك : لا يكبر عقب النوافل ويكبر عقب الفرائض كلها ، وقال الشافعى : يكبر عقب كل صلاة فريضة كانت أو نافلة ، ولنا قول ابن مسعود وفعل ابن عمر رضى الله عنهم ولم يعرف لها مخالف فى الصحابة فكان إجماعاً ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) أى من حيث التكبير ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي فى قوله : هما خرجا إلى السوق التكبير منهما كان مكان التلبية ، كما سيحىء ، وكان يلبي الملبى الخ . وتلك الأيام أى أيام العشر أيام الذكر والعبادة فيها أفضل من العبادة والذكر فى سائر الأيام ، فلذلك يكثرون التكبير فيها استحباباً لا وجوباً ، اهـ . وفى الأوجز عن الهداية الجهر بالتكبير خلاف السنة ، والمشروع ورد باستجماع هذه الشروط ، اهـ . وهذا باعتبار الطريق المخصوص فتأمل ١٢ .

(٢) وفى المسألة فروع كثيرة خلافة شهيرة ، قال الحافظ : وقد اشتملت هذه

ليس (١) إلا على من أدى الفريضة بجماعة مسنونة .

الآثار على وجود التكبير في تلك الايام عقب الصلاة وغير ذلك من الاحوال ، وفيه اختلاف بين العلماء في مواضع ، فمنهم من اقتصر التكبير على أعقاب الصلوات ، ومنهم من خص ذلك بالمكتوبات دون النوافل ، ومنهم من خصه بالرجال دون النساء ، وبالجماعة دون المنفرد ، وبالمؤداة دون المقضية ، وبالمقيم دون المسافر ، وبساكن المصر دون القرية ، وظاهر اختيار البخارى شمول ذلك للجميع ، والآثار التي ذكرها تساعده ، وللعلماء اختلاف أيضاً في ابتدائه وانتهائه ، فقليل . من صبح يوم عرفة ، وقيل : من ظهره ، وقيل من عصره ، وقيل : من صبح يوم النحر ، وقيل من ظهره ، وقيل : في الانتهاء إلى ظهر يوم النحر ، وقيل إلى عصره ، وقيل إلى ظهر ثانيه ، وقيل إلى صبح آخر أيام التشريق ، وقيل إلى ظهره ، وقيل : إلى عصره ، حكى تلك الأقوال كلها التروى إلا الثاني من الانتهاء ، وقد رواه البيهقي عن أصحاب ابن مسعود ، ولم يثبت في شيء من ذلك عن النبي ﷺ حديث ، وأصح ما ورد فيه عن الصحابة قول علي وابن مسعود إنه من صبح يوم عرفة إلى آخر أيام منى أخرجه ابن المنذر وغيره ، اهـ . وقال القسطلاني للعلماء في ذلك اختلاف هل يختص بالمكتوبات أو يعم النوافل ، وبالمؤداة أو يعم المقضية ؟ وهل ابتداءه من صبح عرفة أو ظهره ، أو من صبح يوم النحر أو ظهره ؟ وهل الانتهاء إلى ظهر يوم النحر ، أو إلى ظهر ثانيه ، أو إلى صبح آخر أيام التشريق أو إلى ظهره ، أو إلى عصره ؟ وقد اجتمع من هذه ستة وسبعون قولاً كما قرره البرماوى ، ويزاد على ذلك هل يختص بالرجال أو يعم النساء ؟ وبالجماعة أو يعم المنفرد ، وبالمقيم أو يعم المسافر ، وبساكن المصر أو يعم أهل القرى ، فهذه ثمانية ، انتهى مختصراً . وقرر بيان ذلك بالتفصيل فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) أى عند الإمام أنى حنيفة رضى الله عنه كما في الاوجز عن الهداية إذ قال : هو عقيب الصلوات المفروضة على المقيمين في الأمصار في الجماعات المستحبة عند أنى حنيفة ، وقالوا : هو على كل من صلى المكتوبة إلى آخر ما قال ، وبسط فيه مذاهب

قوله : (وكان النساء يكبرن) أى سرّاً (١) .

(باب " حمل العنزة أو الحربة بين يدي الإمام)

اللائمة في المسألة عن كتب فروعهم ، وأجل الكلام على تلك المسائل القسطلافى إذ قال : الصحيح من مذهب الشافعية أن استحبابه بعم الصلاة فرضاً ونفلًا ولو جنازة أو مقضية لكل مصل حاج أو غيره مقيم أو مسافر ذكر أو أنثى من صبح عرفة إلى عقيب عصر آخر أيام التشريق للاتباع ، رواه الحاكم وصححه لكن ضعفه البيهقي ، قال في المجموع : البيهقي أثبت من شيخه الحاكم وأشد تحريراً ، وهذا في غير الحج وعليه العمل ، كما قاله النوى وصححه في الأذكار ، وقال في الروضة إنه لا يظهر لكن صح في المنهاج كأصله أن غير الحاج كالحاج يكبر من ظهر يوم النحر إلى صبح آخر أيام التشريق ، وخصه المالكية بالفرائض الحاضرة وهو عندهم من ظهر يوم النحر إلى آخر صبح اليوم الرابع ، ثم ذكر مذهب الحنفية وتقدم قريباً عن الهداية ١٢ .

(١) عند الجمهور كما بسطت في الأوجز فقيه عن المغنى وكذلك النساء يكبرن في الجماعات ، وفي تكبيرهن في الأفراد روايتان كالرجال ، ويذهب لمن أن يخفضن أصواتهن حتى لا يسمعن الرجال ، وعن أحمد رواية أخرى أنهن لا يكبرن لأن التكبير ذكر يشرع فيه رفع الصوت فلم يشرع في حقهن كالآذان ، اهـ . وحكى فيه عن الشافعى استحبابه لكل مصل ذكر أو أنثى ، وعن مالك روايتان في تكبير النساء الاستحباب وعدمه ، وجه القول الأول أن المرأة بمن يلزمها حكم الإحرام كالرجل ، وجه القول الثاني أنه معنى من حكمه الإعلان فلم يثبت في حق المرأة ، وقال الدردير ندب تكبير المصلى ولو صلياً وتسمع المرأة نفسها ، اهـ . وفي الدر المختار تجب على امرأة بتبعيته لكن المرأة تخافت ، قال ابن عابدين لأن صوتها عورة كما الكافي والتبيين ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله باب حمل العنزة الخ . أورده فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما

وهذا بمنزلة الاستثناء عما تقدم من استصحاب السلاح ، مع ما فيه من التنبيه على عاتى الجواز والنهى ، فإن السبب فى النهى عنه (١) لما كان خوف الهلاك جاز أخذ السلاح معه إذا حصل الأمن منه بسبب ، مثل أن يتقدم الحامل على القوم ، فإن المتقدم على الإمام متقدم على القوم لكونهم خلفه .

قوله : (حين يجلس (٢) يده) أى يقعدهم لئلا ينصرفوا قبل انصراف النساء فيلزم مرورهم عليهن واختلاطهم بهن .

المذكور من وجه آخر وكأنه أفرد له ترجمة ليظهر بمؤايرة الحكم لأن الأولى تبين أن سترة المصلى لا يشترط فيها أن توارى جسده ، والثانية تثبت مشروعية المشى بين يدي الإمام بآلة من السلاح ، اهـ . قلت : والأوجه عندي أن الترجمة من الأصول الرابع عشر من الأصول التى ذكرها شيخ المشايخ فى مبدأ تراجمه فإن حمل السلاح بين يدي الملوك فى العيدين وغيرهما لما صار ديدنا لهم فى زمن البخارى أشار بالترجمة إلى مأخذه ، فقد أخرج أبو داود عن ابن عمر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يدي المصلى فيصل إلى إليها وكان يفعل ذلك فى السفر فن ثم اتخذها الأمراء ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ وغيره : واستشكل بما سبق من النهى عن حمل السلاح يوم العيد ، وأجيب بأن النهى إنما هو عند خوف التأذى به كما تقدم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله : يجلس بتشديد اللام المكسورة ، وحذف مفعوله ، وهو ثابت فى مسلم بلفظ يجلس الرجال يده ، وكأنه لما انتقل عن مكان خطبته أرادوا الانصراف فأمرهم بالجلوس حتى يفرغ من حاجته ثم ينصرفوا جميعاً ، أو لعلهم أرادوا أن يتبعوه فنههم ، فيقوى البحث الماضى فى آخر الباب الذى قبله ، اهـ . قلت : وقد قال فى آخر الباب السابق فيه أن الأدب فى مخاطبة النساء

قوله : (نعم لم يجه غيرهما (١)) .

في الموعدة أو الحكم أن لا يحضر من الرجال إلا من تدعو الحاجة إليه من شاهد ونحوه لأن بلالا كان خادم النبي ﷺ ، ومتولى قبض الصدقة ، وأما ابن عباس فقد اغتفر له بسبب صفه ، اه . ولا يذهب عليك ما في الحديث من بحث آخر ، وهو الذي ذكره الحافظ في قوله ثم خطب ، فلما فرغ قال : زعم عياض أن وعظه ﷺ كان في أثناء الخطبة وأن ذلك كان في أول الإسلام ، وأنه خاص به ﷺ ، وتعبه النووي بهذه الرواية المصروفة بأن ذلك بعد الخطبة ، وهو قوله فلما فرغ ، اه . وقال الكرماني قال ابن بطال : أما إتيانه إلى النساء وعظهن فهو خاص له عند العلماء ، لأنه أب لمن وهم يجمعون على أن الخطيب لا يلزمه خطبة أخرى للنساء . ولا يقطع خطبته لئتيهما عند النساء ، اه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ قوله : لا يدرى حسن من هي ؟ وحسن هو الراوى له عن طاوس ، ووقع في مسلم وحده لا يدرى حيثئذ من هي ، وجزم جمع من الحفاظ بأنه تصحيف ، ووجهه النووي بأمر محتمل ، لكن اتحاد المخرج دال على ترجيح رواية الجماعة ، ولا سيما وجود هذا الموضع في مصنف عبد الرزاق الذي أخرجه من طريقه ، كما في البخاري موافقاً لرواية الجماعة ، والفرق بين الروایتين أن في رواية الجماعة تعيين الذي لم يدر من المرأة بخلاف رواية مسلم ، ولم أقف على تسمية هذه المرأة إلا أنه يخلج في خاطري أنها أسماء بنت يزيد بن السكن التي تعرف بخطبة النساء ، فإنها روت أصل هذه القصة في حديث أخرجه البيهقي والطبراني وغيرهما من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد : « أن رسول الله ﷺ خرج إلى النساء وأنا مدهن فقال : يا معشر النساء إنكن أكثر حطب جهنم ، فناديت رسول الله ﷺ وكنت عليه جريئة لم يارسول الله ؟ قال : لا نكن تكثرن اللعن وتكفرن للبشير . الحديث ، فلا يبعد أن تكون هي التي أجابت أولاً بنعم فإن القصة واضحة ،

إلا أن سكوتهم كان (١) إقراراً وتصديقاً لما قالت .

قوله : (قالت فكنا الخ) هذه بقوله أخت (٢) المرأة النازلة قصر بني خلف .
قوله (أليس الحائض تشهد الخ) ردت بذلك استبعادها حضور الحيض هناك بأنها ليس لها نهى (٣) عن الذكر ودخول المواضع المتبركة ، فلا يكون عليها بأس .

فلعل بعض الرواة ذكر ما لم يذكره الآخر كما في نظائره ، والله أعلم ، وقد روى الغابري من وجه آخر عن أم عطية الأنصارية وهي الاسماء المذكورة أنها كانت في النسوة اللاتي أخذ عليهن رسول الله ﷺ ما أخذ الحديث ، اه . وقال العيني قوله لا يدرى حسن من هي ؟ أي لا يدرى حسن الراوى عن طاوس من هي المرأة الجمية ؟ ووقع في رواية مسلم وحده لا يدرى حينئذ من هي ، هكذا وقع في جميع نسخ مسلم وكذا نقله القاضي عياض عن جميع النسخ قال هو وغيره : هو تصحيف وصوابه لا يدرى حسن من هي كما في رواية البخارى ، قيل يحتمل أن تكون هذه المرأة هي أسماء ، فذكر كلام الحافظ المذكور مختصراً ، ثم قال : قلت : هذا تخمين وحسبان ، ويحتمل أن تكون غيرها وباب الاحتمال واسع ، اه . وتبع القسطلاني الحافظ إذ قال : قيل يحتمل أنها أسماء بنت يزيد لرواية البيهقي المذكورة لأن القصة واحدة فلعل بعض الرواة ذكر لم يذكره الآخر . والله أعلم ، اه . ولم يذكر تعقب العيني ١٢ .

(١) قال العيني في جملة فوائد الحديث : وفيه أن جواب الواحد كاف عن الجماعة ، اه . وقال الحافظ : فيه دلالة على الاكتفاء في الجواب بنعم وتنزيلها منزلة الإقرار وأن جواب الواحد عن الجماعة كاف إذا لم ينكروا ولم يمنع مانع عن إنكارهم ، ١٢ اه .

(٢) قال القسطلاني تبعاً للعيني قالت أى الأخت لا المرأة ، ١٢ اه .

(٣) قال العيني : قال الخطابي : لمن يشهدن مواطن الخير ومجالس العلم خلا أنهن لا يدخلن المساجد ، ١٢ اه .

في حضور المصلي فتذكر الله فيه ، وإنما النهي عن دخول المسجد والصلاة ، والمصلي ليس بمسجداً ، والصلاة غير لازمة للحضور ، فأى ضرر في حضورها جماعة المسلمين وشهودها دعوتهم .

قوله (ويعتزلن مصلان) فن جعل (١) المصلي المسجد حمله على حرمة الدخول ومن لم يجعله المسجد علله بانقطاع الصفوف واختلاط الطاهرات بالخائضات في صلاتهن .

(١) قال العيني : واعتزال الحيض المصلي ، اختلفوا فيه فقال الجمهور : هو منع تنزيه وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء للرجال من غير حاجة ولا صلاة ، وإنما لم يحرم لأنه ليس بمسجد ، وقال بعضهم يحرم المكث في المصلي عليها ، كما يحرم مكثها في المسجد لأنه موضع الصلاة فأشبه المسجد ، والصواب الاول ، اهـ . وقال الحافظ قوله : يعتزلن الحيض المصلي حمل الجمهور الامر المذكور على التدب لأن المصلي ليس بمسجد فيمنع الحيض عن دخوله ، وأغرب الكرماني فقال : الاعتزال واجب ، والخروج والشهود مندوب مع كونه نقل عن النووي تصويب عدم وجوبه ، وقال ابن المنير الحكمة في اعتزالهن أن في وقوفهن وهن لا يصلين مع المصلين إظهار استهانة بالخال ، فاستحب لهن اجتناب ذلك ، اهـ . قلت وتام كلام النووي أنه قال اختلف أصحابنا في هذا المنع ، فقال الجمهور : هو منع تنزيه وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء بالرجال من غير حاجة ولا صلاة وإنما لم يحرم لأنه ليس بمسجد ، وحكى أبو الفرج الدارمي من أصحابنا عن بعض أصحابنا : أنه يحرم المكث في المصلي على الخائض كما يحرم المكث في المسجد ، لأنه موضع الصلاة فأشبه المسجد ، والصواب الاول ، اهـ . وفي الدر المختار : يحرم بالحدث الأكبر دخول مسجد لا مصلي عيه وجنازة ، قال ابن عابدين : فليس لهما حكم المسجد في ذلك وإن كان لهما حكمه في صحة الاقتداء وإن لم تتصل الصفوف ، اهـ ١٢٠ .

قوله : (كان ينحر أو يذبح بالمصلى) فن جعلها مسجداً (١) حمله على المجاز والقرب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبذلك أولوا ترجمة البخارى الآتية فى « كتاب الجنائز » ، باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد ، ولم يذكر البخارى فيه حديثاً فى الصلاة فى المسجد ، قال العيني قيل إنما ذكر المسجد فى الترجمة لاتصاله بمصلى الجنائز ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الحديث بلفظ أو فى قوله ينحر أو يذبح وترجم عليه البخارى بلفظ الواو ، قال الحافظ : قال الزين بن المنير : عطف الذبح على النحر فى الترجمة ، وإن كان حديث الباب ورد بأو المقتضية بالتردد إشارة إلى أنه لا يمتنع أن يجمع يوم النحر بين النسكين : أحدهما مما ينحر ، والآخر مما يذبح ، وليفهم اشتراكهما فى الحكم ، اهـ . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار إلى أنه ورد فى بعض طرقه بواو الجمع كما سيأتى فى كتاب الاضاحى ، اهـ . قلت : وعلى هذا ففعل المصنف أشار بالترجمة إلى أن لفظ أو فى الحديث ليس لشك الراوى بل للتبويب ، قال العيني : والذبح بالمصلى للإعلام بذبج الإمام ليترتب عليه ذبج الناس ولأن الاضحية من القرب العامة وإظهارها أفضل لأن فيه إحياء لسنيتها ، وقد أمر ابن عمر رضى الله عنهما نافعاً أن يذبح أضحيته بالمصلى وكان مريضاً لم يشهد العيد ، أخرجه فى الموطأ ، وقال ابن حبيب يستحب الإعلان بها لكى تعرف ويعرف الجاهل سنيتها ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما إذا ابتاع أضحيته يأمر غلامه بحملها فى السوق يقول : هذه أضحية ابن عمر ، وهذا المعنى يستوى فيه الإمام وغيره ، وقال ابن بطال : لما كانت أفعال العيد والجماعات إلى الإمام وجب أن يكون متقدماً فيها والناس له تبع ، ولذا قال مالك لا يذبح أحد حتى يذبح الإمام ، وأجمعوا أن الإمام لو لم يذبح أصلاً ودخل وقت الذبح أن الذبح حلال ، اهـ . قلت : وبسط

أى بموضع دان بالمصلى (١) ، ومن لم يجعله مسجداً جعله على ظاهره وحقيقته .
قوله : (وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب (٢) فذهبت بالنص (٣) على عمومه
الظاهر لعدم تقيده بوقت دون وقت .

(باب (٤) من خالف الطريق)

في الأوجز الكلام على أن ذبح الأضحية هل يتوقف على ذبح الإمام أم لا؟ أو سبب
اختلافهم في ذلك ، ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما في الأوجز روى ابن زبالة عن عائشة رضي الله عنها أن
رسول الله ﷺ كان يذبح أضحيته بيده إذا انصرف من المصلى على ناحية الطريق
التي كان ينصرف منها ، ١٢٥ .

(٢) كما ورد في الروايات ، وقال فيما مضى إن هذا يوم يشتهي فيه
اللحم ، ١٢ .

(٣) لعله أشار إلى قوله عز اسمه : فإذا وجبت جنوبها فكلمها ، الآية ، ١٢ .

(٤) ليس هذا القول في الأصل لوضوحه ، وزدته لوجهين : الأول لغرابته
ما ذكروا في ذلك من الأقوال ، والثاني وهو أهمها لما في آخر هذا الحديث من
الإشكال في قول البخارى .

أما الأول : فقد قال الحافظ : قال الترمذى : أخذ بهذا أهل العلم فاستحبه
للإمام وبه يقول الشافعى ، والذي في الام يستحب للإمام والمأموم وبه قال
أكثر الشافعية ، وبالتعميم قال أكثر أهل العلم ، اه . قال العيني : جمهور العلماء
على استحباب ذلك ، قال مالك : أدركنا الأئمة يفعلونه ، وقال أبو حنيفة يستحب
له ذلك فإن لم يفعل فلا حرج عليه ، اه . قال الحافظ : وقد اختلف في معنى ذلك
على أقوال كثيرة اجتمع لى منها أكثر من عشرين قولاً قد لحصتها وبينت الواهى

منها قال القاضي عبد الوهاب المالكي ذكر في ذلك فوائد بعضها قريب وأكثرها دعاوى، قال الحافظ : فمن ذلك أنه فعل ذلك ليشهد له الطريقان ، وقيل سكانهما من الجن والإنس ، وقيل ليسوى بينهما في منزلة الفضل بمروره ، أو في التبرك به ، أو ليشم رائحة المسك من الطريق التي يمر بها لأنه كان معروفاً بذلك ، وقيل لأن طريقه للصلى كانت على التين فلو رجع منها رجع على جهة الشمال فرجع من غيرها ، وهذا يحتاج إلى دليل ، وقيل لإظهار شعار الإسلام فيها ، وقيل لإظهار ذكر الله ، وقيل ليغيب المنافقين أو اليهود ، وقيل ليرهبهم بكثرة من معه ، ورجحه ابن بطلال ، وقيل حذراً من كيد الطائفتين أو إحداهما ، وفيه نظر لأنه لو كان كذلك لم يكرره قاله ابن التين ، وتعقب بأنه لا يلزم من مواظبته على مخالفة الطريق المواظبة على طريق منها معين ، لكن في رواية الشافعي مرسل أنه ﷺ كان يغدو يوم العيد إلى المصلى من الطريق الأعظم ويرجع من الطريق الأخرى ، وهذا لو ثبت لقوى بحث ابن التين ، وقيل : فعل ذلك ليعمهم في المرور به ، أو التبرك بمروره وبرؤيته والانتفاع به في قضاء حوائجهم في الاستفتاء أو التعلم والافتاء والاسترشاد ، أو الصدقة أو السلام عليهم وغير ذلك ، وقيل : ليزور أقاربه الأحياء والأموات ، وقيل ليصل رحمه ، وقيل ليتفاد بتغير الحال إلى المغفرة والرضا ، وقيل كان في ذهابه يتصدق ، فإذا رجع لم يبق معه شيء فيرجع في طريق أخرى لئلا يرد من يسأله ، وهذا ضعيف جداً مع احتياجه إلى الدليل ، وقيل فعل ذلك لتخفيف الزحام ، وهذا رجحه الشيخ أبو حامد ، وأيده الحب الطبري بما رواه البيهقي في حديث ابن عمر رضي الله عنهما فقال فيه : ليسع الناس ، وتعقب بأنه ضعيف ، وبأن قوله : ليسع الناس ، يحتمل أن يفسر ببركته وفضله ، وهذا الذي رجحه ابن التين ، وقيل كان طريقه التي يتوجه منها أبعد من التي يرجع فيها ، فأراد تكثير الأجر بتكثير الخطأ في الذهاب ، وأما في الرجوع فليسرع إلى منزله وهذا

اختيار الرافعي ، وتعقب بأنه يحتاج إلى دليل ، وبأن أجرة الخطا يكتب في الرجوع أيضاً كما ثبت في حديث أبي بن كعب عند الترمذي وغيره فلو عكس ما قال لكان له اتجاه ويكون سلوك الطريق القريب للبادرة إلى فعل الطاعة وإدراك فضيلة أول الوقت ، وقيل : لأن الملائكة تقف في الطرقات فأراد أن يشهد له فريقان منهم ، وقال ابن أبي جمرة : هو في معنى قول يعقوب عليه السلام لبنيه « لا تدخلوا من باب واحد » فأشار إلى أنه فعل ذلك حذر لإصابة العين : وأشار صاحب الهدى إلى أنه فعل ذلك بجميع ما ذكر من الأشياء المحتملة القريبة ، والله أعلم ، اهـ . قلت وذكر أكثرها العيني تعييناً بالعدد من الواحد إلى العشرين ، ثم قال : هذه كلها اختراعات جيدة فلا تحتاج إلى دليل ولا إلى تصحيح وتضعيف ، اهـ . والأمير الثاني ما في آخر الحديث تابعه يونس بن محمد الخ ، واختلفت نسخ البخاري ورواياته في هذا الكلام بسطها الحافظ في الفتح مع الإيرادات عليها ، وقال : كذا عند جمهور رواة البخاري عن طريق الفربري وهو مشكل ، ثم بسط الكلام عليه ، وقاله القسطلاني : كذا عند جمهور رواة البخاري من طريق الفربري ، واستشكل بأن المتابعة لا تقتضي المساواة فكيف تقتضي الأصحية ؟ وأجيب بأنه سقط في رواية إبراهيم ابن معقل النسفي قوله وحديث جابر أصح ، وبأنه بانعيم في مستخرجه قال : أخرجه البخاري عن أبي تيملة ، وقال تابعه يونس بن محمد عن فليح ، وقال محمد بن الصلت عن فليح عن سعيد عن أبي هريرة ، وحديث جابر أصح ، وبذلك جزم أبو مسعود في الأطراف ، وحينئذ فيكون سقط من رواية الفربري قوله : وقال محمد بن الصلت بالحاصل كما قاله الكرماني أن الصواب إما طريقة النسفي التي بالإسقاط : وإما طريقة أبي نعم وأبي مسعود بزيادة حديث ابن الصلت لا طريقة الفربري ، اهـ . قلت : وهذه هي نسخة الحاشية فهو الصواب ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : والذي يغلب على الظن أن الاختلاف فيه من فليح فلعل شيخه سمعه من جابر وأبي هريرة

(باب إذا فاتته^(١) العيد يصلي ركعتين)

ويقوى ذلك اختلاف اللفظين ، وقد رجح البخاري أنه عن جابر وخالفه أبو مسعود والبيهقي ، فرجحا أنه عن أبي هريرة ، ولم يظهر لي في ذلك ترجيح ، اهـ . قلت : وما أشار إليه الحافظ من قوله : واختلاف اللفظين ، أراد بذلك ما قال قبل ذلك من قوله : « وأما رواية محمد بن الصلت المشار إليها فوصلها الدارمي وسمويه كلاهما عنه ، والترمذي وابن السكن والعقيلي كلهم من طريقه بلفظ كان إذا خرج يوم العيد في طريق رجوع في غيره ، اهـ . (١) اعلم : أن ههنا مسألتين مختلفتين طالما تلبس إحداهما بالأخرى لنقلة المذاهب ، إحداهما فوت صلاة العيد للإمام والمأمومين كلهم لعارض ، وليست بمراد البخاري ذكرها أبو داود في سننه وترجم عليها « باب إذا لم يخرج الإمام للعيد من يومه يخرج من الغد » ، وأورد فيه حديث بعض الصحابة أن ركبا جاؤا إلى النبي ﷺ يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس ، فأمرهم أن يفطروا وإذا أصبحوا أن يذدوا إلى مصلاهم ، وقال الشيخ في البذل بعد بسط الكلام على صحة الحديث وضعفه : وإلى ذلك ذهب الأوزاعي والثوري وأحمد وإسحق وأبو حنيفة وأبو يوسف وعده ، اهـ . وحكى الطحاوي ذلك مذهب أبي يوسف وحده ، وقال : وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا : إذا فاتت الصلاة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصلي بعد ذلك في ذلك اليوم ولا فيما بعده ، ومن قال بذلك أبو حنيفة ، اهـ . وحمل الطحاوي الحديث المذكور من أبي داود على أن خروجه ﷺ للدعاء وغيره ، كما أمر الحيفض بالخروج إلى المصلى . وأنكر ذلك ابن عابدين ، فقال ما حكى الطحاوي من الاختلاف لم يذكر هذا في الكتب المعتبرة كما في البحر ، كذا في الأوجز ، وقال مالك في الموطأ : فيما إذا جاءهم الخبر منهم يفطرون أية ساعة جاءهم الخبر غير أنهم لا يصلون صلاة العيد إن كان ذلك جاءتهم بعد زوال الشمس ، قال الزرقاني : لا يصلونها في اليوم ولا من الغد لخروج وقتها فلو قضيت لأشبهت الفرائض ، وقال الباجي : لا يصلي في فطر ولا أضحي ، وفي نيل المآرب : فإن لم يعلم بالعيد إلا بعد الزوال صلوا من الغد وتكون قضاء ، وكذا لو مضى أيام ، واختلفت الروايات

.....

والجوه عن الشافعية ، وفي شرح الإقناع : إن كان شهادتهم قبل الزوال بزمان يسع الاجتماع والصلاة أو ركعة منها صلى أداء ، ولا تقتضي قضاء متى أريد قضاؤها ، وفي الهداية إن شهدوا بعد الزوال صلى العيد من الغد ، وقد ورد فيه الحديث أى المذكور عن أبى داود فإن حدث عذر يمنع الصلاة فى اليوم الثانى لم يصلها بعده لأن الأصل فيها أن لا تقضى كالجمعة إلا أنا تركناه بالحديث ، وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثانى عند العذر ، وإن كان عذر يمنع عن الصلاة فى يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصلها بعد ذلك لأن الصلاة موقته بوقت الاضحى ، فتقيد بأيامها لكنه مسمى فى التأخير بغير عذر لمخالفة المنقول ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقال صاحب الهداية فى صلاة الاضحى : يؤيده ما سياتى فى آخر هذا الباب من كلام الحافظ إذ قال : والذي يظهر لى أنه أخذ مشروعية القضاء من قوله فإنها أيام عيد أى أيام منى إلى أن قال : فيستفاد منه أنها تقع أداءً وأن لوقت الأداء آخراً وهو آخر أيام منى ، اه . وقال ابن قدامة فى الشرح الكبير إن لم يعلم بالعيد إلا بعد الزوال خرج من الغد فصلى بهم ، وهذا قول الأوزاعى والثورى ، وقال الشافعى : إن علم بعد غروب الشمس كقولنا ، وإن علم بعد الزوال لم يصل لأنها صلاة شرط لها الاجتماع والخطبة فلا تقضى بعد وقتها كالجمعة ، وإنما يصلها إذا علم بعد غروب الشمس لأن العيد هو الغد لقوله ﷺ : « فطرتم يوم تفطرون » الحديث ، ولنا حديث أبى داود المذكور أولاً ، وهو حديث صحيح والصير إليه واجب ، ولأنها صلاة مؤقتة فلا تسقط كسائر الفروض ، وأما الجمعة فإنها معدول عن الظهر بشرائط منها الوقت ، فإذا فات واحد منها رجع إلى الأصل ، اه . وأما المسألة الثانية وهى فوات العيد بمعنى عدم الشركة فى الجماعة أى عدم إدراكها بهذه المسألة هى مراد الإمام فى الباب ، كما تدل عليها الآثار الواردة فى الباب ، وهى أيضاً خلافية عند الأئمة ، وقال الحافظ : قوله « باب إذا فات العيد » فى هذه الترجمة حكى : مشروعية استدراك صلاة العيد إذا فاتت مع الجماعة سواء كانت بالاضطرار

أو بالاختيار ، وكبرها تقضى ركعتين كأصلها ، وخالف في الأول جماعة ، منهم
 المزني فقال : لا تقضى ، وفي الثاني الثوري وأحمد قالوا إن صلاها وحده صلى أربعاً ،
 ولها سلف ، قال ابن مسعود : من فاته العيد مع الإمام فليصلي أربعاً أخرجه سعيد بن منصور
 بإسناد صحيح ، وقال إسحق إن صلاها في الجماعة فركعتين وإلا فأربعاً ، اهـ . قلت
 وبسط أيضاً في الأوجز ، وقال مالك : في الموطأ : في رجل وجد الناس قد انصرفوا
 من صلاة العيد أنه لا يرى عليه صلاة في المصل ولا في بيته ، وأنه إن صلى لم أر
 بذلك بأساً ، ويكبر سبعاً في الأولى قبل القراءة وخمساً في الثانية قبل القراءة ، وفي
 الأوجز : للالكية في المسألة أربع روايات ذكرها الدسوقي وغيره من أن من لم يؤمر
 بالجمعة وجوباً ، وهو الصبي والعبد والمسافر والمرأة ، أو يؤمر بها وجوباً لكن فاته
 العيد فليل : يندب لم صلاة العيد فداً لا جماعة ، فيكره مع الجماعة ، وقيل يندب
 لم فعلها فداً وجماعة ، وقيل : لا يؤمر بفعلها أصلاً ويكره له فعلها فداً وجماعة ،
 وقيل : إن فاتهم لعذر صلوا جماعة ، وإن فاتهم بغير عذر صلوا أفذاذاً ، والراجح
 من هذه الأقوال الأول ، وهو أن يصلوها أفذاذاً ، وحكى ابن رشد عند عدم
 القضاء ، وإليه ماله الزرقاني ، وفي نيل المآرب والروض من فروع المناظرة يس
 لمن فاتته العيد قضاؤها يومها قبل الزوال وبعده على صفتها ، لكن شراح الحديث
 قاطبة نقلوا عنه قضاء الأربع ، وقال الشعرائي قول أحمد : إنه يقضيها أربعاً كصلاة
 الظهر ، وهي الرواية المختارة عند محقق أصحابه ، والرواية الأخرى عنه أنه مخير بين
 قضائها ركعتين أو أربعاً ، وقالت الشافعية كما في شرح الإقناع تشرع للنفرد والعبد
 والمرأة والمسافر ، فلا توقف على شروط الجمعة ، وقال ابن رشد وقال قوم يقضيها
 على صفة الإمام ركعتين يكبر فيهما كتكبيره ويحجر بكبره ، وبه قال الشافعي ،
 وقالت الحنفية كما في البدائع : إن فسدت بخروج الوقت أوقات عن وقتها مع الإمام
 سقطت ، ولا يقضيها عندنا ، وقال الشافعي : يصلها كما يصل الإمام يكبر فيها تكبيرات
 العيد ، والصحيح قولنا لأن الصلاة بهذه الصفة ما عرفت قريبة إلا بفعل رسول الله ﷺ

وهذا عندنا (١) على الإستحباب والتفيل لاحقيقة القضاء ، وأما أنس (٢) رضى الله عنه

ورسول الله ﷺ ما فعلها إلا بالجماعة كالجمعة ، فلا يجوز أدائها إلا بتلك الصفة ، ولأنها مختصة بشروط يتعذر تحصيلها في القضاء ، فلا تقضى كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الضحى إن شاء ، لأنها إذا فاتت لا يمكن تداركها بالقضاء ، فلو صلى مثل صلاة الضحى لينال الثواب كان حسناً ، لكن لا يجب لعدم دليل الوجوب ، وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : من فاتته صلاة العيد صلى أربعاً ، وفي الطحاوى على المراقى كان العيد قائمة مقام صلاة الضحى ، فإذا عجز عنها يصير إلى الأصل كالجمعة إذا فاتت يصير إلى الظهر ، انتهى ملخصاً من الأوجز : وقال الموفق : إن من فاتته صلاة العيد فلا قضاء عليه لأنها فرض كفاية ، وقام بها من حصلت الكفاية به ، فإن أحب قضاءها فهو غير إن شاء صلاها أربعاً إما بسلام أو بسلامين ، روى هذا عن ابن مسعود وهو قول الثوري ، قال ابن مسعود : من فاتته العيد فليصلى أربعاً ، قال أحمد : يقوى ذلك حديث على رضى الله عنه أنه أمر رجلاً يصلى بضعفة الناس أربعاً ، ولا يخطب ، ولأنه قضاء عيد ، فكان أربعاً كصلاة الجمعة ، وإن شاء يصلى ركعتين كصلاة التطوع ، وهذا قول الأوزاعي ، وإن شاء صلاها على صفة صلاة العيد بتكبير ، نقل ذلك عن أحمد لإسماعيل بن سعد ، واختاره الجوزجاني ، وهو قول النخعي ومالك والشافعي وأبي ثور وابن المنذر ، وهو غير إن شاء صلاها وحده وإن شاء في جماعة ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) كما تقدم قريباً عن الأوجز عن البدائع ، وهو المرجح عن الخاتبة والمالكية بخلاف الشافعية ، إذ قالوا بمومها لكل مصل كما تقدم قريباً لإجمال المذاهب الأربعة في تلك المسألة ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله أمر أنس بن مالك إلخ دغية ، كذا لابي ذر بالمعجمة والنون بعدها تحتية مثقلة وللاكثر بضم المهملة ، وسكون المشاة بعدها موحدة ، وهو المرجح ، وهذا الأثر وصله ابن أبي شيبة عن يونس قال : حدثني بعض آل أنس ،

فإنما كان يصلى لكونه فى فناء البصرة (١) ، وهو حجة لمن جوز تعدد الصلاة أى جوزه (٢) فى أمكنة متعددة .

أن أنساً رضى الله عنه كان ربما جمع أهله وحشمه يوم العيد ، فيصلى بهم عبد الله بن أبي عتبة مولاه ركعتين ، والمراد بالبعض المذكور عبد الله بن أبي بكر بن أنس . روى البيهقي من طريقه قال : كان أنس إذا فاتته العيد مع الإمام جمع أهله فصلى بهم مثل صلاة الإمام فى العيد ، اهـ .

(١) هذا على مسلك الحنفية ، فإنه يشترط لهم للعيد ما يشترط للجمعة ، قال ابن عابدين : يجب صلاحهما فى الأصح على من يجب عليه الجمعة بشرائطها ، سوى الخطبة فإنها سنة بعدها ، اهـ . وفى الأوجز نقل المزنى فى المختصر : من وجب عليه حضور الجمعة وجب عليه حضور العيدين ، لكن فى شرح الإقناع تشرع للنفرد والعبد والمرأة ولا تتوقف على شروط الجمعة ، وعن أحمد روايتان كالقولين ، كذا فى الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من كون الزاوية من الفناء واضح ، قال الحافظ : الزاوية موضع على فرسخين من البصرة كان به لأنس قصر وأرض ، وكان يقيم هناك كثيراً ، وكانت بالزاوية وقعة عظيمة بين الحجاج وابن الأشعث ، اهـ . قلت : وفى جواز صلاة الجمعة فى فناء البلد خلاف شهير ، قال الموفق : لا يشترط لصحة الجمعة إقامتها فى البنيان ، ويجوز إقامتها فيما قاربه من الصحراء ، وبهذا قال أبو حنيفة ، وقال الشافعى : لا تجوز فى غير البنيان ، ولنا أن مصعباً جمع فى هزم النبيت فى نقيع الخضبات ، ولأنه موضع لصلاة العيد فجازت فيه الجمعة ، ولأن صلاة الجمعة صلاة عيد فجازت فى المصلى كصلاة الأضحية ، انتهى مختصراً . وعلم من ذلك كله أن تخصيص جوازها بالفناء مبنى على قول من شرط لها شروط الجمعة ١٢ .

(٢) كذا فى الأصل ، والأوجه جوازها وللتأويل مساع ، وما أفاد الشيخ رضى الله عنه مبنى أيضاً على قول من قيد جوازها بشرائط جواز الجمعة ،

وأما قول عطاء (١) فاجتهاد منه لا يجب تسليمه ، وكذلك ما قاله عكرمة (٢) ،
والاحتجاج بالرواية لعموم قوله : أيام عيد من غير تقييد بقوم .

والخلاف في تعدد الجمعة شهير أنكر السلف إنكاراً شديداً ، قال الموفق : إن البلد متى كان كبيراً يشق على أهله الاجتماع في مسجد واحد ، ويتعذر ذلك لتباعد أقطاره جازت إقامة الجمع فيما يحتاج إليه من جوامعها ، وأجازة أبو يوسف في بغداد دون غيرها لأن الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود ، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي : لا يجوز الجمعة في بلد واحد في أكثر من موضع واحد ، لأن النبي ﷺ لم يكن يجمع إلا في مسجد واحد وكذلك الخلفاء بعده ، ولو جاز لم يعطلوا المساجد ، قال ابن عمر رضى الله عنهما : لا تقام الجمعة إلا في المسجد الأكبر الذي يصل فيه الإمام ، ولنا أنها صلاة شرع لها الاجتماع والخلطة لجازت فيما يحتاج إليه من المواضع كصلاة العيد ، وقد ثبت أن علياً رضى الله عنه كان يخرج يوم العيد إلى المصلى ويستخلف على ضعة الناس أبا مسعود البدرى فيصل بهم إلى آخر ما بسطه ، لكن المتأخرين أفتوا بجواز تعدد الجمعة ، ففي الدر المختار : « وتؤدى في مصر بمواضع كثيرة مطلقاً على المذهب وعليه الفتوى » ، اهـ .

(١) قال الحافظ : رواه القرياني في مصنفه عن الثوري عن ابن جريج عن عطاء قال : « من فاته العيد فليصل ركعتين » ، وأخرجه ابن أبي شبة من وجه آخر عن ابن جريج وزاد ويكبر ، وهذه الزيادة تشير إلى أنها تقضى كهيئتها إلا أن الركعتين مطلق نفل ، اهـ . وما أفاده الشيخ واضح لأن عطاء لم يذكر له مستنداً على أنه تابعي لا يكون قوله حجة على تابعي آخر ، وإليه أشار الشيخ بقوله لا يجب تسليمه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : وصله ابن أبي شبة من طريق قتادة عنه قال في القوم يكونون في السواد وفي السفر يوم عيد فطر أو أضحى قال : يجتمعون فيصلون ويؤمهم أحدهم ، اهـ . وهو أيضاً قول تابعي يخالف قول صحابي ، وهو على

قوله : (من الامن) يعنى أنه ليس مأخوذاً من (١) الامان الذى يطلق فى الكفار حتى يلزم شمول سرور العيد للكفار والمشركين أيضاً ، بل هو مأخوذ من الامن ، والغرض منه أن يسروا روعهم الذى عراهم بإخافة عمر رضى الله عنه ، ويمكن الإشارة إلى الترجمة (٢) فى هذا اللفظ أيضاً ، فإن السرور لما شمل بنى أرفدة ، وهم قوم من الحبشة ، وهم عبيد فأولى أن يعم نساء المؤمنين الاحرار وصبيانهم والله أعلم .

رضى الله عنه : لاجعة ولا تشريق إلا فى مصر جامع ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار الحافظ إذ قال يشير إلى أن المعنى : أتركهم من جهة أنّهم آمناء ، أو أراد أنه مشتق من الامن لا من الامان الذى للكفار ، اه . وقال الكرماني : قوله أمناء حال بمعنى آمنين أو بدل من الضمير . وقال الخطابي : أمناء مصدر أقيم مقام الصفة كقوله رجل صوم أى صائم . وقد يكون معناه أيمنوا أمناء ولا تخافوا أحداً ليس لاحد أن يمنعكم إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره اللطف عما قاله الكرماني إذ قال فى وجه المناسبة قال شارح التراجم : وجهه أنه أضاف العيد إلى اليوم ، وهذه النسبة يشترك فيها كل مسلم من الرجال والنساء والواحد والجماعة ، فإذا فاته الإمام صلى ركعتين حيث كان ولا يترك ، اه . وقال الحافظ : أورد البخارى فى الباب حديث عائشة ، وأشكلت مطابقتها للترجمة على جماعة ، وأجاب ابن المنير بأن ذلك يؤخذ من قوله ﷺ . « إنها أيام عيد ، فأضاف نسبة العيد إلى اليوم ، فيستوى فى إقامتها الفذ والجماعة والنساء والرجال ، قال ابن رشيد : وتتمته أن يقال إنها أيام عيد أى لاهل الإسلام بدليل قوله فى الحديث الآخر . « عيدنا أهل الإسلام » ، ولهذا ذكره البخارى فى صدر الباب ، وأهل الإسلام شامل لجميعهم أفراداً وجمعا ، وهذا يستفاد منه الحكم الثانى لامشروعية للقضاء ، قال : والذى يظهر لى أنه أخذ مشروعية

(باب الصلاة قبل^(١) العيد وبعدها)

القضاء من قوله : « فإنها أيام عيد ، أى أيام منى ، فلما سماها أيام عيد ، وكانت محلاً لأداء هذه الصلاة لأنها شرعت ليوم العيد ، فيستفاد من ذلك أنها تقع أداءً وأن لوقت الأداء آخر ، وهو آخر أيام منى ، قال : ووجدت بخط أبى القاسم بن الوردة لما سوغ عليه السلام للنساء راحة العيد المباحة كان أكد أن يندبهن إلى صلاتهن في بيوتهن ، فيلتزم قوله في الترجمة ، وكذلك النساء مع قوله في الحديث : « دعهما فإنها أيام عيد » ، ١٢٨١ .

(١) قال الحافظ : « أورد فيه أثر ابن عباس أنه كره الصلاة قبل العيد ، وحديثه المرفوع في ترك الصلاة قبلها وبعدها ، ولم يحزم بحكم ذلك ، لأن الأثر يحتمل أن يراد به منع التفل أو نفي الرتبة ، وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهه أو لاعم من ذلك ؟ ويؤيد الأول الاقتصار على القبل ، وأما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة ، فيحتمل اختصاصه بالإمام دون المأموم ، أو بالمصلى دون البيت ، وقد اختلف السلف في جميع ذلك فذكر ابن المنذر عن أحمد أنه قال : الكوفيون يصلون بعدها لا قبلها ، والبصريون يصلون قبلها لا بعدها ، والمدنيون لا قبلها ولا بعدها ، وبالأول قال الأوزاعي والثوري والحنفية ، وبالثاني قال الحسن البصري وجماعة ، وبالثالث قال الزهري وابن جريج وأحمد ، وأما مالك فنهى في المصلى ، وعنه في المسجد روايتان ، وقال الشافعي في الأم ، ونقله البيهقي عنه في المعرفة بعد أن روى عنه حديث ابن عباس حديث الباب ما نصه : « وهكذا يجب للإمام أن لا يتنفل قبلها ولا بعدها ، وأما المأموم فخالف له في ذلك ، ثم بسط الكلام في ذلك ، وقيسده في البويطى بالمصلى ، وجرى على ذلك الضميرى فقال : لا بأس بالنافلة قبلها وبعدها مطلقاً إلا للإمام في موضع الصلاة ، ويؤيد ما في البويطى حديث أبى سعيد : « أن النبي ﷺ كان لا يصلى قبل العيد شيئاً ،

فإنها تكره (١) في المصل قبلها وبعدها ، ولا تكره بعدها في غيره .

أبواب (٢) الوتر

فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين ، أخرجه ابن ماجه بإسناد حسن وقد صححه الحاكم وبهذا قال إسحق إلى آخر ما بسطه ، وفي المسألة خلاف شهير بسط في الأوجز ، وحاصل ما فيه أنهم اختلفوا في ذلك : فقال أبو حنيفة لا يتنفل قبلها مطلقاً ، ويتنفل بعدها إن شاء ، ولم يفرق بين الإمام والمأموم ، ولا المصل وغيره ، وقال مالك : إن كانت الصلاة في المصل لا يتنفل قبلها ولا بعدها سواء كان إماماً أو مأموماً ، وفي المسجد روايتان ، لكن في الشرح الكبير إن صليت في المسجد فلا يكره لأجل ولا بعد ، والمنع عند الشافعية للإمام فقط ، وفي الدر المختار من فروع الحنفية لا يتنفل قبلها مطلقاً وكذا بعدها في مصلاتها فإنه مكروه عند العامة ، وإن تنفل بعدها في البيت جاز ، بل يندب لرواية أبي سعيد المذكورة قريباً ، وما في الكتب الستة عن ابن عباس أنه ﷺ لم يصل قبلها ولا بعدها محمول على المصل لرواية ابن ماجه عن أبي سعيد ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) يعني عند الحنفية فقد سبق قريباً اختلاف الأئمة في ذلك ١٢ .

(٢) فيها ستة عشر مسألة خلافة ذكرت في الأوجز عن الفتح ، قال ابن التين : اختلف في الوتر في سبعة أشياء : في وجوبه ، وعدده ، واشتراط النية فيه ، واختصاصه بقراءة ، واشتراط شمع قبله ، وفي آخر وقته ، وصلاته في السفر على الدابة ، قال الحافظ : وفي قضاائه ، والقنوت فيه ، وفي محل القنوت منه ، وفيما يقال فيه وفي فصله ووصله ، وهل تسن ركعتان بعده ، وفي صلاته من قعود ، ولكن هذا الأخير يبنى على كونه مندوباً أو لا ، وقد اختلفوا في أول وقته أيضاً ، وفي كونه أفضل صلاة التطوع أو الرواتب أفضل منه ، أو خصوص ركعتي الفجر ، وقد ترجم البخاري لبعض ما ذكرناه ، اهـ . قلت : واختلف أيضاً في نقض الوتر

قوله : (صلى ركعة واحدة (١)) أى مضمومة إلى اثنتين .

لمن تطوع بعده كما سيأتى قريباً ، واختلف أيضاً هل كان الوتر واجباً على النبي ﷺ مطلقاً أو فى الحضر خاصة كما قال به مالك ومن وافقه ، كما سيأتى فى الوتر على الدابة ، وقد تكلم الشيخ قدس سره فى تفسيره على بعض ما ذكرناه فسيأتى الكلام عليه فى ذيله وأول المباحث فى ذلك الكلام على حكمه من الوجوب وغيره وسيأتى قريباً فى كلام الشيخ فى قوله : أيقظنى فأوترت ١٢ .

(١) وهذا أيضاً من الخلافات المذكورة وهو اختلافهم فى عدد ركعات الوتر ، وهى ثلاث ركعات بسلام واحد عند الحنفية لاوكس ولا شطط ، بسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه قال أبو حنيفة وصاحبه أبو يوسف ومحمد بإيتار ثلاث ركعات ، وقال ابن العربى واختار سفيان الثورى الإيتار بثلاث ركعات ، وهو قول مالك فى الصيام ، قلت وهو مذهب جمهور السلف ، قال العيني : روى ابن أبى شيبة عن الحسن قال : أجمع المسلمون على أن الوتر ثلاثة لايسلم إلا فى آخرهن ، وقال الكرخى أجمع المسلمون إلى آخره نحوه ، وروى الطحاوى عن عمر بن عبد العزيز أنه أثبت الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاث لايسلم إلا فى آخرهن ، واتفاق الفقهاء بالمدينة على اشتراط الثلاث بتسليمه واحدة يبين لك خطأ نقل الناقل اختصاص ذلك بأبى حنيفة والثورى وأصحابهما إلى آخر ما بسط فى الأوجز أشد البسط فى بيان القائلين بذلك والدلائل عليه ، وبسط صاحب التيسير فى شرح البخارى ، وتبعه شيخ الإسلام أيضاً فى شرحه فى دلائل الثلاث فارجع إليهما لو شئت التفصيل ، وقال الدردير من فروع المالكية : ندب قراءة شفع بسبح فى الأولى والكافرون فى الثانية ووتر ، وهو ركعة واحدة يا خلاص ومعوذتين إلا لمن له حزب فيقرأ من حزبه فيهما أى فى الشفع والوتر ، والراجح أن يقرأ فى الوتر والشفع بالسور المذكورة ولو كان له حزب ، وندب فعله عقيب شفع منفصل عنه بسلام إلا الاقتداء بواصل فيوصله معه وينوى بالاوليين الشفع وبالأخيرة الوتر ، وكره وصله بغير سلام لغير مقتد بواصل ، وكره وتر بواحدة من غير تقدم شفع ولو لمريض

أو مسافر، اهـ. فلم منه أن الوتر ركعة واحدة عند الإمام مالك لكن لا بد له من تقدم شفع عليه، وبكره الإقتصار على الواحدة، ويجوز عند الشافعي وأحمد الوتر موصولا ومفصولا، قال الموفق: الوتر ركعة نص على هذا أحد، وقال: إنا نذهب في الوتر إلى ركعة، قوله هذا يحتمل أنه أراد جميع الوتر ركعة، وما يصل قبله ليس من الوتر، ويحتمل أنه أراد أقل الوتر ركعة، فإنه قال: فإنما نذهب في الوتر إلى ركعة وإن أوتر بثلاث أو أكثر فلا بأس، والذي يختار أبو عبد الله أن يفصل ركعة الوتر بما قبلها وقال إن أوتر بثلاث لم يسلم فحين لم يضيق عليه عندي، وقال: يعجبني أن يسلم في الركعتين، ثم قال بعد سرد الروايات المختلفة في الوتر: ويجوز أن يوتر بإحدى عشرة ركعة، وبسبع، وبخمس وبثلاث، لما ذكرنا من الاخبار، فإن أوتر بإحدى عشرة سلم من كل ركعتين، وإن أوتر بثلاث سلم من الثنتين، وإن أوتر بخمس لم يجلس إلا في آخرهن، وإن أوتر بسبع جلس عقيب السادسة فتشهد ولم يسلم، ثم يسلم، بعد السابعة، وإن أوتر بتسع لم يجلس إلا في الثامنة فتشهد ويقوم فيأتي بالتاسعة ويسلم، ونحو هذا قال إسحق، وقال القاضي في السبع لا يجلس إلا في آخرهن أيضاً كالحمس، انتهى ملخصاً.

وفي شرح الإقناع من فروع الشافعية: أقل الوتر ركعة ولا كراهة في الإقتصار عليها خلافاً لما فيه الكفاية عن أبي الطيب، وأدنى الكمال ثلاث، وأكمل منه خمس، ثم سبع، ثم تسع، ثم إحدى عشرة، وهي أكثره، فلا تصح الزيادة عليها كسائر الرواتب ولما زاد على ركعة الفصل بين الركعات بالسلام، وهو أفضل من الوصل بتشهد في الأخيرة أو بتشهدين في الأخيرتين، وليس له في الوصل غير ذلك قال البجيرمي: الوصل بتشهد أفضل منه بتشهدين فرقاً بينه وبين المغرب، وللنهي عن تشبيه الوتر بالمغرب، انتهى مختصراً، وإذا وضع ذلك فلم منه أن ما أفاده الشيخ قدس سره من قوله: أي مضمومة إلى اثنتين مبنى على ما ذهب إليه من تأويل روايات وحدة الوتر، وذكره الحافظ أيضاً في الفتح إذ قال: واستدل بقوله عليه السلام صل ركعة واحدة على أن فصل الوتر أفضل من وصله، وتعقب بأنه ليس صريحاً في الفصل،

والحق أن (١) الوتر كانت واحدة ثم نسخ بالنهى عن (٢) البتراء ، فلا يجب إرجاع جميع الروايات إلى الثلاث ، ولا يخلو إرجاعها إليه عن تكلف مستغنى عنه .

فيحتمل أن يريد بقوله ركعة واحدة أى مضافة إلى ركعتين مما مضى ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر : إن المخالف من الحنفية يحمل كل ماورد من الثلاث على الوصل ، مع أن كثيراً من الأحاديث ظاهر فى الفصل كحديث عائشة : « يسلم من كل ركعتين ، فإنه يدخل فيه الركعتان قبل الأخيرة ، فهو كالنصف فى موضع النزاع ، وحمل الطحاوى هذا ومثله على أن الركعة مضمومة إلى الركعتين قبلها ، ولم يتمسك فى دعوى ذلك إلا بالنهى عن البتراء ، مع احتمال أن يكون المراد بالبتراء أن يوتر بواحدة فردة ليس قبلها شيء ، وهو أعم من أن يكون مع الوصل أو الفصل ، وصرح كثير منهم أن الفصل يقطعها أن يكون من جملة الوتر ، ومن خالفهم يقول لهما منه بالنية ، اه ١٢ .

(١) يعنى لاجابة إلى تأويل روايات وحدة الوتر كلها ، فإن الإيتار بواحدة كان أولاً ، ثم نسخ بحديث النهى عن البتراء ١٢ .

(٢) وتوضيح ذلك أن التطوع بركعة واحدة لا يجوز عند الحنفية أصلاً ، وكذلك عند المالكية فى غير الوتر ، وفى الأوجز عن التعليق الممجّد اختلف فيه العلماء ، فذهب طائفة إلى المنع ، وهو مذهب أبى حنيفة ومالك ، وقال ابن شد فى البداية : والجمهور على أنه لا يتنفل بواحدة وأحسب أن فيه خلافاً شاذاً ، اه .

قلت : والتطوع بركعة واحدة عند الشافعية بلا ريب كما فى فروعهم ، وهكذا فى «نيل المآرب» وغيره من فروع الحنابلة كما فى الأوجز ، لكن قال الموفق : لا يصح التطوع بركعة ، هذا ظاهر كلام الحرقى ، وقال أبو الخطاب : فى صحة التطوع بركعة روايتان : أحدهما يجوز لما روى سعيد قال : دخل عمر المسجد فصلى ركعة ثم خرج فتبعه رجل فقال يا أمير المؤمنين : إنما صليت ركعة ، قال : هو تطوع ، فمن شاء زاد ومن شاء نقص ، ولنا أن هذا خلاف قول رسول الله ﷺ « صلاة الليل مثنى مثنى ، ولأنه لم يرد الشرع بمثله ، والأحكام إنما تتلقى من الشارع ، إماماً من نصه

قوله : (إن عبد الله بن عمر كان يسلم) (١) وهذا اجتهد من الراوى فلا يقبل بمقابلة النص (٢) الصريح .

أو معنى نصه ، وليس ههنا شيء من ذلك ، اهـ . ومن جملة ما استدل به المانعون حديث النهى عن البتراء ، قال شيخنا فى البذل : قال القارى فى شرحه على المشكاة : لا يوجد مع الخصم حديث يدل على ثبوت ركعة مفردة فى حديث صحيح ولا ضعيف ، وقد ورد النهى عن البتراء ولو كان مرسلًا ، إذ المرسل حجة عند الجمهور ، قال الشيخ : حديث النهى عن البتراء ذكره الزيلعى فى « نصب الراية » فقال روى ابن عبد البر فى التمهيد بسنده إلى أبى سعيد أن رسول الله ﷺ نهى عن البتراء : « أن يصل الرجل بواحدة يوتر بها » ، وقد روى محمد بن الحسن فى « برطاه » عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال ما أجزأت ركعة قط ، روى الطبرانى فى معجمه عن إبراهيم قال : بلغ ابن مسعود أن سعدًا يوتر بركعة ، قال ما أجزأت ركعة قط ، قال القارى : هو موقوف فى حكم المرفوع ، قال الشيخ : ولحديث النهى عن البتراء طريق آخر قال الترمذى فى الخلاصة : حديث محمد بن كعب القرطبى فى النهى عن البتراء مرسل وضعيف ، انتهى ما فى البذل ١٢ .

(١) وفى الأوجز أخرجه محمد بن نصر عن عبيد بن السباق أن عمر رضى الله عنه لما دفن أبا بكر بعد العشاء الآخرة أوتر بثلاث ركعات ، وأوتر معه ناس من المسلمين ، وفى رواية : لم يسلم إلا فى آخرهن ، وقيل للحسن إن ابن عمر رضى الله عنهما كان يسلم فى الركعتين من الوتر ، فقال كان عمر رضى الله عنه أفقه من ابن عمر رضى الله عنهما ، كان ينهض فى الثالثة بالتكبير ، وأخرج النسائى عن عائشة أن النبى ﷺ كان لا يسلم فى ركعتى الوتر ، قال النيموى : لإسناده صحيح ، وقال الحاكم : على شرط الشيخين ، وروى أحمد عن عائشة بسنده بالفظ « ثم أوتر بثلاث لا يفصل بينهما » ، قال النيموى بإسناد يعتبر به ، انتهى ما فى الأوجز ١٢ .

(٢) الذى ورد فيه أنه ﷺ لا يسلم فى ركعتى الوتر كما تقدم قريباً عن عائشة ، وأجمل الكلام على الروايات فى هذا المعنى النيموى فى آثار السنن ١٢ .

قوله : (ورأينا أناساً منذ أدركنا) هذا تخصيص منه على أن العمل إنما كان (١) على ذلك الذي اخترناه .

(باب^(٢) ساعات الوتر)

(١) وفي الأوجز قال العيني : روى ابن أبي شيدة عن الحسن قال : أجمع المسلمون على أن الوتر ثلاثة لا يسلم إلا في آخرهم وقال الكرخي : أجمع المسلمون إلى آخره نحوه ، وروى الطحاوي عن عمر بن عبد العزيز أنه أثبت الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاث لا يسلم إلا في آخرهم ، وعن أبي العالية قال علينا أصحاب محمد ﷺ أو علمونا أن الوتر مثل صلاة المغرب غير أننا نقرأ في الثالثة ، إلى آخر ما بسط في الأوجز من الآثار في ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله باب ساعات الوتر ، ومحصل ما ذكره أن الليل كله وقت الوتر ، لكن أجمعوا على أن ابتداءه مغيب الشفق بعد صلاة العشاء ، كذا نقله ابن المنذر ، لكن أطلق بعضهم أنه يدخل بدخول العشاء ، قالوا ويظهر أمر الخلاف فيمن صلى العشاء وبأن أنه كان بغير طهارة ، ثم صلى الوتر متطهراً ووطن أنه صلى العشاء فصلى الوتر ، فإنه يجوز على هذا القول دون الأول ، اهـ : قلت : وهاتان المسألتان من الخلافات المذكورة في أول الباب ، وهما ابتداء وقت الوتر وانهائه .

أما الأول : أي ابتداء وقت الوتر فقيه قولان كما قاله الحافظ ، قال الموفق : ووقته ما بين العشاء وطلوع الفجر الثاني ، فلو أوتر قبل العشاء لم يصح وتره ، وقال الثوري وأبو حنيفة إن صلاه قبل العشاء ناسياً لم يعده ، وخالفه أصحابه فتعلا يعيد ، وكذلك قال مالك والشافعي ، فإن النبي ﷺ قال : «الوتر جعله الله لكم ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر ، وفيه حديث أبي بصرة : «صلوها ما بين العشاء إلى صلاة الصبح ، وفي المسند عن معاذ مرفوعاً : وقتها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر»

ولأنه صلاه قبل وقته فأشبهه ما لو صلى نهراً ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز عن الهداية أول وقت الوتر بعد العشاء ، وهذا عندهما ، وعند أبي حنيفة وقته وقت العشاء إلا أنه لا يقدم عليه عند التذكير للترتيب ، وفي البدائع : هذا بناء على أن الوتر واجب عنده ، وعندهما سنة ، اهـ . وفي هامش الهداية عن مبسوط شيخ الإسلام إذا أوتر قبل العشاء متعمداً كان عليه الإعادة بلا خلاف ، وإن أوتر ناسياً قبل العشاء أو صلى العشاء ثم نام وقام وتوضأ وأوتر ثم تذكر أنه صلى العشاء على غير وضوء ، فعلى قوله لا يعيد الوتر ، وعلى قولها يعيد ، لأن الوتر عندهما سنة من سنن العشاء ، انتهى مختصراً . ويقرب من ذلك اختلافهم في مسألة أخرى ذكرت في الأوجز ، وهى : من صلى العشاء قبل غروب الشفق في جمع التقديم ، هل يجوز له الوتر قبل الشفق ؟ قالت الشافعية والحنابلة : يجوز كما في فروعههم ، وقالت المالكية : لا ، ففي الشرح الكبير للدريز : وقت الوتر بعد عشاء صحيحة وبعد شفق ، ففعله قبل العشاء أو بعدها قبل الشفق كما في ليلة المطر لغو ، اهـ .

وأما الثانى : أى آخر وقت الوتر ، ففي الأوجز عن ابن رشد أن العلماء اتفقوا على أنه إلى طلوع الفجر ، وقال الشوكانى : وفي وجه لأصحاب الشافعى أنه يمتد بعد طلوع الفجر إلى صلاة الصبح ، وفي وجه آخر يمتد إلى صلاة الظهر ، وقال الحافظ فى الفتح : وحكى ابن المنذر عن جماعة من السلف : أن الذى يخرج بالفجر وقته الاختيارى ، ويبقى وقت الضرورة إلى قيام صلاة الصبح ، وحكاه القرطبى عن مالك والشافعى وأحمد ، وإنما قاله الشافعى فى القديم ، اهـ . لكن فى قروع الشافعية من « التوشيح » « وشرح الإقناع » وغيرهما : وقته بين صلاة العشاء وطلوع الفجر ، وهكذا فى « نيل المآرب » من فروع الحنابلة وقته ما بين صلاة العشاء وطلوع الفجر . فمن صلاه بعد الفجر كان قضاء ، اهـ . وهكذا فى فروع الخنفية : آخر وقته طلوع الفجر ، نعم قال الدريز فى « الشرح الكبير » من فروع

أى فى أى ساعة يصل الوتر ؟ ودلالة (١) الرواية على هذا المعنى لورود الليل مطلقاً ، ولما ورد أنه انتهى وتره إلى السحر ، ولأمره أبى هريرة أن يوتر قبل النوم ، فافاد بمجموع الثلاثة جواز الوتر أى ساعة شاء من الليل ، غير أننا لما أمرنا أن نجعل الوتر آخر (٢) ما نصلى من الفرائض ، لم يجوز تقديمه على فريضة العشاء .

المساكنية: وقته المختار ينتهى لطلوع الفجر ، وضروريه من طلوع الفجر للصبح أى لتمامها ، وكره تأخيرها لوقت الضرورة بلا عذر، انتهى ما يخصنا من الأوجز . وقال الموفق : وإن آخر الوتر حتى يطلع الصبح فات وقته وصلاه قضاء ، وروى ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : «الوتر ما بين الصلاتين» ، وعن على رضى الله عنه نحو ، والصحيح أن وقته إلى طلوع الفجر لحديث معاذ المذكور قريباً ، وقول النبي ﷺ إذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة ، وقال : «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً» متفق عليه ، وقال أوتروا قبل أن تصبحوا ، وقال : الوتر ركعة من آخر الليل . وقال : «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر من أوله» أخرجه مسلم ، ١٢٥١ .

(١) وقريب منه ما قال الحافظ إذ قال : ومحصل ما ذكره أن الليل كله وقت الوتر ، لكن أجمعوا على أن ابتداءه مغيب الشفق بعد صلاة العشاء ، ولا معارضة بين وصية أبى هريرة بالوتر قبل النوم وبين قول عائشة وانتهى وتره إلى السحر ، لأن الأول لإرادة الإحتياط ، والآخر لمن علم من نفسه قوة ، كما ورد فى حديث جابر عند مسلم ، ولفظه : «من طمع منكم أن يقوم آخر الليل فليوتر من آخره» ، فإن صلاة آخر الليل مشهودة ، وذلك أفضل ، ومن خاف منكم أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر من أوله ، ١٢٥١ .

(٢) هذا توجيه لطيف اختاره الشيخ قدس سره فى حديث ابن عمر المشهور أخرجه البخارى وأبو داود عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال : «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً» ، والترمذى بلفظه «اجعل آخر صلاتك وتراً» ، وعامة العلماء حملوا قوله ﷺ صلاة الليل على التهجد ، فأشككت عليهم الروايات الواردة بالصلاة بعد الوتر ، لاسيما

الرواية التي وقعت فيها الركعتان بعد الوتر جالساً ، فحملوها على بيان الجواز ، وحكى صاحب المنهل عن الإمام مالك كراهة الركعتين المذكورتين لحديث الامر المذكور ، وذهب إسحق ومن معه إلى نقض الوتر لمن تطوع بعده لهذا الحديث ، قال الموفق : « من أوتر أول الليل ثم قام للتهجد فيصلى مثنى مثنى ولا ينتقض وتره ، روى ذلك عن أبي بكر وغيره بسط أسماء الموفق ، ثم قال : قيل لأحمد ولا تترى نقض الوتر ، فقال : لا ، ثم قال : وإن ذهب إليه رجل فأرجو ، لأنه فعله جماعة ومررى عن علي وغيره ، وهو قول إسحق ، ومعناه أنه إذا قام للتهجد يصلى ركعة تشفع الوتر الأول ثم يصل مثنى مثنى ثم يوتر آخر التهجد ، ولعلمهم ذهبوا إلى قول النبي ﷺ : « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » ، انتهى ماخصاً . وقال الحافظ : في حديث البخارى : « إذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة ، استدل به على أنه لا صلاة بعد الوتر ، وقد اختلف السلف في هذا في موضعين : أحدهما في مشروعية الركعتين بعد الوتر عن جلوس ، والثاني فيمن أوتر ثم أراد أن يتنفل في الليل ، هل يكتفى بوتره الأول وليتنفل ماشاء أو ليشفع وتره بركعة ثم يتنفل ؟ ثم إذا فعل ذلك هل يحتاج إلى وتر آخر أو لا ؟ أما الأول فوقع عند مسلم عن عائشة أنه ﷺ كان يصل ركعتين بعد الوتر وهو جالس ، وقد ذهب إليه بعض أهل العلم ، وجعلوا الأمر في قوله : « اجعلوا آخر صلاتكم من الليل وتراً » محتصاً بمن أوتر آخر الليل ، وأجاب من لم يقل بذلك بأن الركعتين المذكورتين هما ركعتا الفجر ، وحمله النووي على أنه ﷺ فعله لبيان جواز التنفل بعد الوتر ، وأما الثاني فذهب الأكثر إلى أنه يصل شفعاً ما أراد ولا ينتقض وتره عملاً بقوله ﷺ : « لا وتران في ليلة » ، وهو حديث حسن أخرجه النسائي وابن خزيمة وغيرهما من حديث طلق بن علي ، وإنما يصح نقض الوتر عند من يقول بمشروعية التنفل بركعة واحدة غير الوتر : اه .

قلت : ومع القول بمشروعية التنفل بركعة يشكل ضم هذه الركعة التي صليت بعد النوم بالتى صليت قبل النوم في أول الليل مع ما فيه إشكالات عديدة بسطها

قوله : (أيقظني فأوترت) ثم إن مداومة (١) الإيقاظ للوتر وتوكيد الأمر

الشيخ في البذل فإن حديث طلق المذكور أخرجه أبو داود في سننه في «باب نقض الوتر» ، وأخرجه الترمذى أيضاً وقال هذا حديث غريب ، واختلف أهل العلم في الذى يوتر من أول الليل ثم يقوم من آخره فرأى بعض أهل العلم من أصحاب النبی ﷺ ومن بعدهم نقض الوتر ، وهو الذى ذهب إليه إسحق ، وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبی ﷺ وغيرهم إنه لا ينقض وتره ويدع وتره على ما كان ، وهو قول الثوري ومالك وأحمد وابن المبارك ، وهذا أصح لأنه قد روى من غير وجه أن النبی ﷺ قد صلى بعد الوتر ، انتهى مختصراً . وإذا عرفت ذلك كله فاعلم أن الشيخ قدس سره أجاد لحديث ابن عمر المذكور معنى لطيفاً خالياً عن هذه الإيرادات والاجوبة كلها ، فقال في الكركب الدرى على جامع الترمذى قوله : اجعل آخر صلاتك وترأ ، ذهب بهذا الحديث بعض من تقيد بالعمل على ظاهر الحديث إلى التهمى عن الصلاة بعد الوتر ، ويرده الروايات الصريحة الواردة في ذلك وعمل الصحابة ، ومعنى الأمر إما على الاستحباب أو المراد به - وهو الحق - أنه قال اجعل آخر صلاتك المفروضة عليك وترك فيثبت بذلك الترتيب بين الفرائض والوتر ووجوب الوتر ، وإن أمرؤ صلى الوتر قبل العشاء فإنه يمیده تركه وجوب التأخير الثابت بقوله واجعل آخر صلاتك ، وأيضاً ، فقد علم بهذا الحديث على هذا المعنى كون الوتر فرضاً عملياً لإدخاله في عداد الفرائض ، اهـ . والله دره ما أ لطف هذا المعنى ، فإن الحديث على هذا المعنى لا يخالف الروايات الواردة في الصلاة بعد الوتر ، بل يكون حجة للأئمة الأربعة وغيرهم من جميع الفقهاء في قولهم « من أوتر قبل العشاء لا يصح وتره » ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره في تقرير البخارى بقوله : غير أنا لما أمرنا إلخ ، فتدبر وتشكر ١٢ .

(١) وهذا واضح جداً واحتاج إلى تأويله من لم يقل بوجوبه ، قال الحافظ : واستدل به على وجوب الوتر لكونه ﷺ سلك به مسلك الواجب ، حيث لم يدعها نائمة وأبقاها للتهجد وتعقب بأنه لا يلزم من ذلك الوجوب ، نعم يدل على تأكيد

فيه ما ليس في شيء من النوافل من أظهر أمارات الوجوب (١) .

أمر الوتر وأنه فوق غيره من النوافل الليلية ، اه . وتبويب البخارى رضى الله عنه بالإيقاظ للوتر خاصة يشير أيضاً إلى أنه إن لم يذهب إلى وجوب الوتر فقد ذهب إلى قريب من ذلك ، قال الحافظ : لم يتعرض البخارى رضى الله عنه لحكمه ، لكن إفراده ترجمة عن أبواب التهجد والتطوع يقتضى أنه غير ملحق بها عنده ، ولولا أنه أورد الحديث الذى فيه إيقاعه على الدابة إلا المكتربة لكان في ذلك إشارة إلى أنه يقول بوجوبه ، اه . وأنت خير بأن مجرد تبويه بالوتر على الدابة لا يدل على أنه لم ير بوجوبه مع الامارات العديدة الدالة على أنه يرى بوجوبه ، فإنه يحتمل أنه رضى الله عنه مع القول بوجوبه يبيع أداءه على الدابة وينزله بمنزلة القصر في السفر ، فإنهم صرحوا بوجوب الوتر على النبي ﷺ مع أدائه إياه على الدابة ، وفي المشكاة عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالوا : والوتر في السفر سنة ، فلا مانع من أن البخارى رضى الله عنه مع قوله بوجوبه يرى التخفيف فيه في السفر ، ١٢ .

(١) والمسألة من أشهر المسائل الخلافية في أبواب الوتر المبسطة في الأوجز كل البسط في الأوجز ، وهى أن الوتر واجب عند الإمام الأعظم وجماعة من السلف بسطت أسماءهم ، وخالفه في ذلك أصحابه والأئمة الثلاثة وغيرهم إذ قالوا باستحباب الوتر ، لكن نقل ابن العربى عن أصبغ وسخون الوجوب ، وكأنهما أخذاه من قول مالك : من تركه أدب وكان جرحه في شهادته ، وكذا روى في الروض المربع عن الإمام أحمد أنه لا تقبل شهادته ، وهل هو إلا مرتبة الفسق ؟ وهو مؤدى قول الحنفية القائلين بالوجوب ، وعن الحسن البصرى أنه قال : أجمع المسلمون على أن الوتر حق واجب ، وكذا حكى الطحاوى فيه إجماع السلف ، وبسط الكلام على دلائل الوجوب والجواب عما يخالفه في الأوجز ، ومن أوضح الأدلة عليه عند ذلك العبد الضعيف حديث المحدث جى الآتى في البخارى قريباً ، وفيه قول أبى محمد الصحاحي : وإن الوتر واجب ، ولا يرد له إنكار عبادة بن الصامت لأن عبادة رضى الله عنه أنكره باجتهاده

(باب الوتر^(١) على الدابة)

محله عندنا الضرورة المجوزة للصلاة المفروضة على ظهر الدابة من خوف التلف بعدو أو سبع أو غير ذلك .

المستأنط من قوله عليه السلام : « خمس صلوات ، إذا استدلت به على قوله » كذب أبو محمد ، وقول أبي محمد الصحابي غير مدرك بالقياس ، فيكون في حكم المرفوع ، وقول عبادة رضي الله عنه موقوف عليه ، وفي البدائع : أما عدد الصلوات الخمس ، ثبت ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ، ولذا قال عامة الفقهاء إن الوتر سنة ولا يلزم هذا أبا حنيفة ، لأنه لا يقول بفرضية الوتر ، وإنما يقول بوجوبه ، والفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والأرض ، وحكى أن يوسف بن خالد السمطي سأل أبا حنيفة عن الوتر فقال واجبة ، فقال يوسف ، كفرت يا أبا حنيفة ، وكان ذلك قبل أن يتلذذ عليه ، وكأنه فهم من قول أبي حنيفة إنها فرض زادت على الفرائض الخمس ، فقال له أبو حنيفة : أيولني لكفارك إياي وأنا أعرف الفرق بين الواجب والفرض كفرق ما بين السماء والأرض ، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه وجلس عنده للتعليم بعد أن كان من أعيان فقهاء البصرة ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وهذا أيضاً من المسائل الخلافية في أبواب الوتر بسط أيضاً في الأوجز ، وحديث الباب أخرجه مالك في موطأه وبسط الكلام عليه في الأوجز ، وفيه استدلال به من قال إن الوتر سنة لأنهم أجمعوا على أنه لا يصلي الفرض على الدواب إلا في شدة الخوف خاصة أو غلبة مطر ففيه خلاف ، والاستدلال فيه من وجهين بالمرفوع وبقول ابن عمر رضي الله عنهما ، ولا يصح الاستدلال بالمرفوع لأن الوتر كان واجباً عليه عليه السلام ، قال الزرقاني : استشكل بأن من خصائصه عليه السلام وجوب الوتر عليه فكيف صلاه راكباً ؟ وأجيب بأن محل الوجوب الحضر بدليل إيتاره عليه السلام راكباً في السفر وهذا مذهب مالك ومن وافقه ، والقائل بوجوبه عليه عليه السلام مطلقاً قال : يحتمل الخصوصية وبعده لا يخفى ، فإن الخصائص لا تثبت بالاحتمال ، اهـ .

(باب "القنوت")

قلت: ولا حجة فيه على الحنفية لأنهم قالوا إن الوتر كان قبل الإيجاب مستجبا، فيمكن حمله على ذلك الوقت، قال محمد: أحب إلينا أن يصلى على راحلته تطوعا ما بدا له فإذا بلغ الوتر نزل فأوتر على الأرض وهو قول عمر وابن عمر رضى الله عنهما وهو قول أبي حنيفة والعمامة من قههاتنا، وقال أيضاً: لا بأس بأن يصلى المسافر على دابته تطوعا إيماء أما الوتر والمكتوبة فإنهما تصليان على الأرض، وبذلك جاءت الآثار الكثيرة عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره فى الإتيان على الأرض منها عن مجاهد قال: صحبت عبد الله بن عمر من مكة إلى المدينة كان يصلى الصلاة كلها على بعيره نحو المدينة إلا المكتوبة والوتر فإنه كان ينزل لها، فسألته عن ذلك فقال: كان رسول الله ﷺ يفعله، قال العيني: واحتجوا أيضاً بما رواه الطحاوى عن نافع عن ابن عمر أنه كان يصلى على راحلته ويوتر بالأرض ويزعم أن رسول الله ﷺ كذلك كان يفعل، وهذا إسناد صحيح، قال: فإيتاره ﷺ على الراحلة يجوز أن يكون ذلك قبل أن يغلف أمر الوتر، وعند الطحاوى أن الوتر على الراحلة قد نسخ، وكان ما فعله ابن عمر رضى الله عنهما من وتره على رحله قبل عليه بنسخه ثم لما عليه رجع إليه وترك الراحلة، انتهى ملخصاً من الأوجز. قلت: ولا يبعد عندى أن وتره رضى الله عنه على الدابة من باب التخفيف فى السفر، فى المشكاة برواية ابن ماجه عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا: سن رسول الله ﷺ صلاة السفر ركعتين وهما تمام غير قصر، والوتر فى السفر سنة، ١٢٥.

(١) اعلم أن لفظ القنوت يطلق على أكثر من عشرة معان نظمها بعضهم فى البيتين:

دعاء، خشوع، والعبادة، طاعة * إقامتها، إقراره بالعبودية

سكوت، صلاة، والقيام، وطوله * كذلك دوام الطاعة الراجح النية

لكن المراد ههنا دعاء مخصوص فى القيام فى صلاة مخصوصة، وقال الحافظ:

القنوت يطلق على معان ، والمراد به ههنا الدعاء في الصلاة في محل مخصوص من القيام ، قال الزين بن المنير: أثبت بهذه الترجمة مشروعية القنوت إشارة إلى الرد على من روى عنه أنه بدعة كابن عمر رضى الله عنهما ، وفي الموطأ عنه أنه كان لا يقنت في شيء من الصلوات ، قال العيني : وفي المتقى لأبي عمر عن ابن عمر وطاوس «القنوت في الفجر بدعة» ، وبه قال الليث ويحيى بن سعيد الأنصاري ويحيى بن يحيى الأندلسي ، اهـ . قال الحافظ : قال أي الزين : ولم يقيده في الترجمة بصبح ولا غيره مع كونه مقيداً في بعض الأحاديث بالصبح ، وأوردها في أبواب الوتر أخذاً من إطلاق أنس في بعض الأحاديث ، كذا قال ، ويظهر لي أنه أشار بذلك إلى قوله في الطريق الرابعة: كان القنوت في الفجر والمغرب لأنه ثبت أن المغرب وتر النهار فإذا ثبت القنوت فيها ثبت في وتر الليل بجامع ما بينهما من الوترية مع أنه قد ورد الأمر به صريحاً في الوتر ، فروى أصحاب السنن من حديث الحسن بن علي رضى الله عنه قال : «عني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في قنوت الوتر» الحديث ، صححه الترمذي وغيره لكن ليس على شرط البخاري ، اهـ . قلت : لكن الظاهر من صديع الإمام البخاري أنه قائل بقنوت الوتر وليس بقائل 'بدوام القنوت في الفجر' ، ولذا أورد الباب في أبواب الوتر ولم يورده في أبواب الفجر ، مع كون الرواية المصرحة بقنوت الفجر عنده ، وأثبتته بحديث أنس كما حققه الشيخ قدس سره ، فإن قنوت الفجر الذي كان بعد الركوع كان في شهر فقط ، فأى قنوت كان قبل الركوع الذي لم يقيد بزمان ، فتأمل . واختلفوا في ذلك في عدة مسائل ، الشهيرة منها أربعة ذكرت في الأوجز بعضها مفصلاً وبعضها مختصراً ، الأولى منها اختلافهم في قنوت الوتر يعني هل يقرأ القنوت في الوتر أم لا ؟ قال ابن رشد أما القنوت فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يقنت فيه ، ومنه مالك وأجازة الشافعي في أحد قوليهِ في النصف الآخر من رمضان ، وأجازة قوم في النصف الأول من رمضان وقوم في رمضان كله ، وقال الزرقاني : روى المدنيون

وابن وهب عن مالك أن الإمام يقنت في النصف الآخر من رمضان يلعن الكفرة
 ويؤمّن من خلفه ، وروى ابن نافع عن مالك أن القنوت واسع : إن شاء قنت
 وإن شاء ترك ، وروى المصريون أن مالكا قال لا يقنت في الوتر ، أى لافي رمضان
 ولا في غيره ، وفي الدسوقي ندب قنوت سرأ بصبح فقط لا بوتر ، ولا يفعل في سائر
 الصلوات عند الحاجة إليه ، اهـ . وفي فروع الشافعية من التوشيح وشرح الإقناع
 وغيرهما استحباب قنوت الصبح ، وأفاد استحباب قنوت الوتر في النصف الآخر من
 رمضان فقط ، ومذهب الحنفية في ذلك كما في جميع فروعهم أن القنوت في الوتر
 في جميع السنة ، وقنوت الصبح مختص بعدم النازلة فقط ، وهو مذهب الإمام أحمد
 كما في نيل المأرب إذ قال : يقنت في الوتر في جميع السنة ، وكره القنوت في غير الوتر
 إلا أن ينزل بالمسلمين نازلة غير الطاعون ، فيسن لإمام الوقت خاصة القنوت في
 غير الجمعة ، اهـ . وأما الثاني اختلافهم في قنوت غير الوتر ، فعلم بما سبق أنه مشروع
 عند الشافعية والمالكية في الفجر خاصة في جميع السنة ، وقنوت الفجر مشروع
 عند النازلة عند الحنفية والحنابلة ، قال الموفق إن نزل بالمسلمين نازلة فللإمام أن يقنت
 في صلاة الصبح ، نص عليه أحمد وبهذا قال أبو حنيفة وأثوري ، ولا يقنت في غير
 الصبح من الفرائض ، قال عبد الله عن أبيه : كل شيء ثبت عن النبي ﷺ في القنوت
 إنما هو في الفجر ، ولا يقنت في الصلاة إلا في الوتر والغداة إذا كان مستنصرأ
 يدعوا للمسلمين ، وقال أبو الخطاب : يقنت في الفجر والمغرب لأنهما صلاتا جهرا
 في طرفي النهار ، وقيل : يقنت في صلوات الجهر كلها قياساً على الفجر ، ولا يصح
 هذا لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه القنوت في غير الفجر
 والوتر ، اهـ . قلت : ويشكل عليه رواية البخارى الآتية قريباً بصريح القنوت
 في المغرب ، فالأوجه ما ذهب إليه الطحاوى من أنه منسوخ ، وفي الدر المختار :
 ولا يقنت لغير الوتر إلا للنازلة ، فيقنت الإمام في الجهرية وقيل في الكل ، قال
 ابن عابدين : قوله في الجهرية فذكر اختلاف الحنفية في ذلك ، وحكى عن الطحاوى :

في الفجر (١) فكان في النازلة ، ولا حاجة إلى القول بنسخه ، بل هو معمول عند النازلة . فلا ينافي مذهبا لو ورد في شيء من الروايات أنه ﷺ دام (٢) على قنوته في الفجر وبعد الركوع ، إلى آخر أيام حياته ، لأننا نقول كذلك : إذا نزلت

لأنما لا يقتضيان عندنا في صلاة الفجر من غير بلية فإن وقعت فلا بأس به ، فعله رسول الله ﷺ ، وأما القنوت في الصلوات كلها للنوازل فلم يقل به إلا الشافعي فقط ، وكأنهم حلوا ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قنت في الظهر والعشاء كما في مسلم ، وأنه قنت في المغرب أيضاً كما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام ، اهـ . وأما الثالث : فحل القنوت بعد الركوع مطلقاً عند الشافعية والحنابلة ، وقبله مطلقاً عند المالكية ، وأما عند الحنفية فقنوت الوتر قبل الركوع كما في جميع الفروع ، وقنوت الفجر بعد الركوع كما حققه ابن عابدين ، والرابع اختلافهم في ألفاظ القنوت مبسوط في الفروع لم يتعرض لها البخاري ومختار الحنفية في قنوت الوتر سورة الخفد وسورة الخلع ، لأنهما سورتان في القرآن في مصحف أبيّ فهما أشبه بألفاظ القرآن ومن المرجحات القوية عند الحنفية كون الشيء أوفق بألفاظ القرآن ١٢ .

(١) هكذا في الأصل ، وكتب في هامشه بدله قبل الركوع وبعده ، والظاهر أنه رحمه الله كتب أولاً بمعنى الترجمة مختصراً ولما كان كلامه رحمه الله مرتبطاً بما في الأصل أبقيته على حاله ، والصواب في العبارة حينئذ « باب القنوت قبل الركوع وبعده » وهذه ترجمة البخاري وبعد ذلك أما القنوت في الفجر فكان ملخ ١٢ .

(٢) لأن دوامه ﷺ على ذلك عند النازلة دوام أيضاً فلا يقال إنه منسوخ ، بل هو مشروع عند النوازل فن أطلق عليه النسخ هو دوام الاستمرار في كل يوم بدون تخصيص بالنازلة ١٢ .

بالمسلمين نازلة ، ثم إن رواية أنس رضى الله عنه هذه (١) مصرحة بما اختاره الأخاف رضى الله عنهم ، فإنه لما سئل عن القنوت في الصبح أجاب عنه بأنه بعد الركوع ، ثم لما سأله آخر (٢) ، وأطلق السؤال عن التقييد بشيء من الصلوات ، كان الظاهر منه السؤال عما هو المعمول دائماً ، فأجاب : أنه قبل الركوع وهو قنوت الوتر المعمول به في كل السنة ، فاعترض السائل على أنس رضى الله عنه بما أجاب به أولاً أنه بعد الركوع ، فقال ، كذب (٣) ، أى إن ذهب بكلامى إلى غير ما أردته قصداً منه وتعدياً ، وأما إن كان السائل لم يفهم من كلامه إلا ذلك لا أنه تعمّد الكذب عليه فإطلاق الكذب على المشاكلة الصورية حيث عبر عنه ونقل خلاف ما هو الصواب عنده ، ولو كان هذا النقل والتعبير ناشئاً من عدم الفهم وقلة التدبر في معنى كلامه ، فلم يتصرّح أنس رضى الله عنه ههنا أن قنوت الفجر الذى هو بعد الركوع كان لعارض (٤) ، والدوام إنما هو على قنوت الوتر الذى هو قبل الركوع ، والله أعلم .

(١) أى الأولى فإن المذكور فيها قنوت الصبح الذى هو للنازلة وهو بعد الركوع عندنا ١٢ .

(٢) وهى الرواية الثانية فإن المذكور فيها قنوتين : الأولى مطلقاً وهو قبل الركوع وهو قنوت الوتر ، والثاني مقيد بالشهر وهو قنوت النازلة وهو بعد الركوع عندنا كما تقدم قريباً ، قال الحافظ : « وبمجموع ما جاء عن أنس من ذلك أن القنوت للحاجة بعد الركوع لا خلاف عنه في ذلك ، وأما لغير الحاجة فالصحيح أنه قبل الركوع ، اهـ . قلت : وهذا بعينه ما أفاده الشيخ قدس سره ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله كذب أى خطأ وهو لغة أهل الحجاز يطلقون الكذب على ما هو أعم من العمد والخطأ ، ويحتمل أن يكون أراد بقوله كذب أى إن كان حكى أن القنوت دائماً بعد الركوع ، اهـ . وفي شرح شيخ الإسلام : دروغ كفت آن مخبر كه ناهمیده على الإطلاق خبر داد ، ١٢ اهـ .

(٤) وفى العيني برواية أبي داود عن أنس بن سيرين عن أنس بن مالك أنه

قوله : (دون أولئك) أى لم يكن القاتلون أولئك (١) الذين أرسل إليهم ، بل قتلهم قوم (٢) وراه الذين أرسلوا إليهم .

النبي ﷺ فنت شهراً ثم تركه ، ١٢٥٠ .

(١) أوردته البخارى بجملاً ، قال الحافظ : وليس المراد من ذلك بواضح وقد أوردته الإسماعيلي مبنياً فأورده يوسف القاضى عن مسدد شيخ البخارى فيه ولفظه إلى قوم من المشركين قتلته قوم مشركون دون أولئك ، وكان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ العهد غير الذين قتلوا المسلمين وبين ابن إسحق فى المغازى عن مشايخه ، وموسى بن عقبة عن ابن شهاب أصحاب الطائفتين وأن أصحاب العهد هم بنو عامر ورأسهم أبو براء عامر بن مالك المعروف بملاعب الاسنة ، وأن الطائفة الأخرى من بنى سليم وأن عامر بن الطفيل وهو ابن أخى ملاعب الاسنة ، أراد القدر بأصحاب النبي ﷺ ، فدعا بنى عامر إلى قتالهم فامتنعوا ، وقالوا لا نخفر ذمة أبى براء فاستصرخ لهم عصية وذكوان من بنى سليم ، فأطاعوه وقتلوه ، وذكر لخصان شعراً يعيب فيه أبا براء ويحرضه على قتال عامر بن الطفيل فيما صنع فيه ، فعمد ربيعة ابن أبى براء إلى عامر بن الطفيل فقطعه فأرداه ، فقال له عامر بن الطفيل إن عشت نظرت فى أمرى ، وإن مت فدى لعمى ، قالوا ومات أبو براء عقب ذلك أسفاً على ما صنع به عامر بن الطفيل ، قيل : وعاش عامر بن الطفيل بعد ذلك ومات بدعاء النبي ﷺ عليه اه . قلت وسيأتى قصة موت عامر ابن الطفيل فى المغازى فى باب غزوة الرجيع ، إلخ ، وما قال الحافظ : فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ العهد غير الذين قتلوا المسلمين ، يشكل عليه ماسياتى فى المغازى فى الباب المذكور من رواية عاصم الأحول عن أنس قال : كان بعث أناساً يقال لهم القراء إلى ناس من المشركين وبينهم وبين رسول الله ﷺ عهد قبلهم ، فظهر هؤلاء الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ العهد ، الحديث ١٢٠ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح الحديث واضح ، وهكذا ذكر

مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره إذ قال : قوله : « دون أولئك » أى كان هؤلاء المشركون غير الذين قتلوا القراء فدعا عليهم ، فإنهم كانوا في طريق القراء بين النبي ﷺ وبين المشركين الذين بعث القراء إليهم فقتلهم في الطريق قبل الوصول إلى أوائكم المشركين ، اه . وبذلك ترجمه صاحب التيسير إذ قال : [فurstاده بود جمعى را بسوى قومى از كافران غير آنهاى كه برايشان دعائى كرد] ، اه . ويؤيده ما تقدم عن الحافظ : أن المرسل إليهم بنوعامر ، والقاتلون هم طائفة عامر بن الطفيل ويؤيده أيضاً ما سيأتى في مغازى البخارى في الباب المذكور برواية عبد العزيز عن أنس ، قال : بعث النبي ﷺ سبعين رجلاً لحاجة يقال لهم القراء ، فعرض لهم حيان من بنى سليم : رعل وزكوان عند بئر معونة فقال القوم : والله ما إياكم أردنا إنما نحن مجتازون في حاجة للنبي ﷺ فقتلوهم ، فدعا النبي ﷺ عليهم شهراً في صلاة الغداة ، وذلك بدء القنوت ، اه . فهذا نص في أن المرسل إليهم غير القاتلين ، واختلط في ذلك المقام كلام شراح البخارى ، قال الكرماني : فإن قلت ما معنى « دون أولئك » قلت : يعنى غير الذين دعا عليهم ، وكان بين المدعو عليهم وبينه عهد ، فغدروا وقتلوا القراء فدعا عليهم ، اه . وحكى السندى قول الكرماني هذا ثم قال : والحاصل أن دون بمعنى غير صفة القوم المرسل إليهم ، « وأولئك » إشارة إلى الذين دعا عليهم ، اه . وقريب منه ما في فيض البارى إذ قال : يعنى أن النبي ﷺ لم يكن بعثهم إلى الذين غدروا لأنه كان بينهم وبينه ﷺ معاهدة ، وإنما كان بعثهم إلى قوم مشركين ، ولكن غدر أولئك ، اه . وقال القسطلاني : قوله : (إلى قوم من المشركين) أهل نجد من بنى عامر ، وكان رأسهم أبو براء ، فلما نزلوا بئر معونة قصدهم عامر بن الطفيل ، قوله : (دون أولئك) المدعو عليهم المبعوث إليهم ، قوله : (وكان بينهم) أى بين بنى عامر المبعوث إليهم (وبين رسول الله ﷺ عهد) فغدروا وقتلوا القراء ، اه . وما قال في شرح قوله : « دون أولئك » من قوله المدعو عليهم المبعوث إليهم مشكل يناقى قوله السابق من أن المبعوث إليهم كان بنى عامر والقاتل

عاصر بن الطفيل ، ويؤيده أيضاً ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن إسحق في المغازي عن مشايخه ، ويؤيده أيضاً ما تقدم قريباً من رواية عبد العزيز عن أنس قال : بعث النبي ﷺ سبعين رجلاً لحاجة ، فعرض لهم حيان فقال القوم : والله ما إياكم أردنا إنما نحن مجتازون ، لكن يشكل عليه ما قال الحافظ في شرح الحديث المذكور إذ قال : قوله « حاجة » فسر قتادة « الحاجة » كما سيأتي قريباً بقوله : إن رعلًا وغيرهم استمدوا رسول الله ﷺ على عدو فأمدهم بسبعين من الانصار ، وقد تقدم في الجهاد من وجه آخر عن سعيد عن قتادة بلفظ أن النبي ﷺ أتاه رعل وذكوان وبنو لحيان فزعموا أنهم أسلبوا واستمدوا على قومهم ، وفي هذارد على من قال رواية قتادة وهم ، وأنهم لم يستمدوا رسول الله ﷺ ، وإنما الذين استمدهم عاصر بن الطفيل ، ولا مانع أن يستمدوا رسول الله ﷺ في الظاهر ويكون قصدهم الغدر بهم ، ويحتمل أن يكون الذين استمدوا غير الذين استمدهم عاصر بن الطفيل وإن كان الكل من بني سليم ، اهـ . ولا يبعد عندي في الجمع بين هذه الروايات أن يقال إن الطلب كان من أبي براء أيضاً ومن رعل وغيرها أيضاً لكن الغدر وقع عن الثاني دون الأول .

ولا يذهب عليك أيضاً أن ههنا وقعتين : إحداهما سرية المنذر إلى بئر معونة ، ويقال لها سرية القراء أيضاً وهي التي تقدم ذكرها ، والثانية سرية عاصم بن ثابت إلى الرجيع ، واختلف أهل السير في التقديم والتأخير بينهما ، إلا أنها كانتا متقاربتين حتى قال الواقدي : وجاء خبرهما إلى النبي ﷺ في ليلة واحدة ، ولذا جمع النبي ﷺ كفار الوعثين في القنوت ، ولذا أدجهما البخاري في المغازي في باب واحد فقال : « باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة » ، وحديث عضل والقارة وعاصم بن ثابت وخبيب وأصحابه ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يؤهم أن غزوة الرجيع وبئر معونة شيء واحد وليس كذلك فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب في عشرة أنفس وهي مع عضل والقارة وبئر معونة كانت سرية القراء

قوله ؛ (كان القنوت في الفجر والمغرب) قلنا : بل (١) وفي الظهر والعصر والعشاء ، ثم ترك الدعاء عليهم بعد مده ، ولم يذبح ذلك بهذا المعنى (٢) بل هو باق على ما كان فيقتل الإمام (٣) إذا دهمهم من الكفار نائبة .

السبعين وهي مع رعل وذكوان ، وكأن المصنف أدرجها معها لقربها منها ، ويدل على قربها منها ما في حديث أنس من تشريك النبي ﷺ بين بنى الحيان وبني عصىة وغيرهم في الدعاء عليهم ، وذكر الواقدي أن خبر بئر معونة وخبر أصحاب الرجيع جاء إلى النبي ﷺ في ليلة واحدة ، اهـ .

قلت : ونهت على ذلك ليظهر وجه تشريك النبي ﷺ بين هؤلاء الكفار في القنوت وذكر أهل السير القصتين في السنة الرابعة من الهجرة كما في رسالتي د الوقائع والدهور ، وكان هذا بدء القنوت النازلة كما في رواية البخاري في قصة بئر معونة بلفظ د وذلك بدء القنوت ، ١٢ .

(١) كما في حديث ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : دقت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح في دبر كل صلاة إذا قال : سمع الله لمن حمده في الركعة الأخيرة ، رواه أبو داود في سننه والحاكم في مستدركه ، وقال : صحيح على شرط البخاري ، كذا في المعنى ١٢ .

(٢) أى بمعنى حدوث النائبة والنازلة ١٢ .

(٣) أى في الفجر خاصة عندنا وأحمد ، وفي سائر الصلوات عند الشافعي ، ولا قنوت للنازلة عند مالك كما تقدم في أول الباب عن الدسوقي ، وفي الأوجز : قال ابن قدامة : ولنا ما روى أن النبي ﷺ قنت شهراً يدعو على حى من أحياء العرب ثم تركه ، رواه مسلم . وروى أبو هريرة وأبو مسعود عن النبي ﷺ مثل ذلك ، وقال النخعي : أول من قنت في صلاة الغداة على رضى الله عنه ، وذلك أنه كان رجلاً محارباً يدعو على أعدائه ، وروى سعيد في سننه عن الشعبي قال : لما قنت على رضى الله عنه في صلاة الصبح ، أنكر ذلك الناس ، فقال على : إنما استنصرنا على

(أبواب الاستسقاء^(١))

غدونا ، وعن أبي هريرة رضى الله عنه : « أن رسول الله ﷺ كان لا يقنت في صلاة الفجر إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم ، رواه سعيد ، قال عبد الله عن أبيه : كل شيء يثبت عن النبي ﷺ في القنوت إنما هو في الفجر ، ولا يقنت في الصلاة إلا في الوتر والغداة إذا كان مستصرأ ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) ذكر في الأوجز هنا سبعة أبحاث لطيفة .

الأول في لغته ، والاستسقاء طلب السقيا بالضم وهو المطر ، قال ابن الأثير : هو استعمال من طلب السقيا أى إنزال الغيث على البلاد والإسم السقيا ، وفي المطالع : سقى وأسقى بمعنى واحد ، وقال آخرون : سقيته ناولته بشرب ، وأسقيته جعلت له سقياً يشرب منه ، وقال القارى : هى فى اللغة طلب السقيا وفى الشرع طلب السقيا للعباد عند حاجتهم إليها بسبب قلة الأمطار أو عدم جرى الأنهار ، اهـ . وقال الحافظ : الاستسقاء لغة طلب سقى الماء من الغير للنفس أو الغير ، وشرعاً طلبه من الله تعالى عند حصول الجذب على وجه مخصوص ، اهـ .

الثانى فى سببه ، وتقدم عن القارى سببه حاجة الناس بسبب قلة الأمطار ، ويكون ذلك لكثرة المعاصى غالباً ، وإليه أشار البخارى فى صحيحه إذ قال : « باب انتقام الرب عز وجل من خلقه بالتحط إذا انتهك محله » ، وفى « كتاب الزهد » لابن ماجه فى حديث طويل عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعاً : « ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء ، ولولا البهائم لم يمطروا » ، وفى الباب عن بريدة وابن عباس كما فى الأوجز ، وفيه لما استشفع عمر رضى الله عنه بالعباس فقال العباس : « اللهم لم ينزل بلاء إلا بذنب ولم يكشف إلا بتوبة » ، الحديث .

الثالث فى بده شرعية صلاة الاستسقاء المعروفة ، ذكر فى « الأنوار الساطعة » : شرعت فى رمضان سنة ست من الهجرة ، وفى هذه السنة من الجمع ، وفيها :

صلى صلاة الاستسقاء فطروا سبعة أيام حتى قال حوالينا ، وفي هذه السنة ذكرها صاحب التلخيص وصاحب الخيس كما ذكر كلاهما في الأوجز وقال الحافظ في الفتح : أفاد ابن حبان أن خروجه ﷺ إلى المصلى للاستسقاء كان في شهر رمضان سنة ست من الهجرة ، اهـ . ولا يذهب عليك أن دعاه ﷺ في خطبة الجمعة حتى مطروا إلى الجمعة الأخرى كان بعد مرجعه ﷺ من غزوة تبوك كما ذكره الحافظ في « باب الاستسقاء في المسجد الجامع » من رواية البيهقي في الدلائل .

الرابع في حكمها ، وهي جائزة عند الإمام أبي حنيفة ، وسنة عند صاحبيه ، وسنة مؤكدة عند الأئمة الثلاثة ، قال الثوري : أجمع العلماء على أن الاستسقاء سنة ، واختلفوا هل تسن له صلاة أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا تسن لها الصلاة ، وقال سائر العلماء : تسن الصلاة ، وبسط الكلام على الدلائل في الأوجز ، ومعلوم أن أول نظر الحنفية على القرآن وبعده على الأحاديث ، وقال عزاسمه : « استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ، الآية ، فعلق فيها إرسال السماء على الاستغفار ، قالوا : وما ورد من الروايات في الصلاة هو من عاداته الشريفة المعروفة إذا حزبه أمر صلى ، وقد وردت الروايات في الاستسقاء بدون الصلاة كما في الأوجز ، ولذا قالوا : إن للاستسقاء ثلاثة مراتب ، وقال الحافظ : قد اتفق الفقهاء على مشروعية صلاة الاستسقاء وأنها ركعتان إلا ما روى عن أبي حنيفة أنه قال : يهرزون للدعاء والتضرع ، وإن خطب لم تحسن ، ولم يعرف الصلاة ، هذا هو المشهور عنه ، ونقل أبو بكر الرازي عنه التخيير بين الفعل والترك ، وحكى ابن عبد البر الإجماع على استحباب الخروج إلى الاستسقاء والبروز إلى ظاهر المصر ، لكن حكى القرطبي عن أبي حنيفة أيضا أنه لا يستحب الخروج ، وكأنه اشبهه عليه بقوله في الصلاة ، اهـ .

الخامس في وقتها ، وهو من ارتفاع الشمس إلى الزوال عند الأئمة الثلاثة :

واختلفت الشافعية في ذلك قالت جماعة منهم يجوز فعلها متى شاء ولو في وقت الكراهة لأنها صلاة ذات سبب ، وقالت جماعة : إن وقتها كوقت العيد ، وذكر الروياني وآخرون أن وقتها يبقى بعد الزوال ما لم تصل العصر ، وقال ابن رشد : جماعات العلماء على أن وقت الخروج لها وقت الخروج إلى العيد ، إلا أبا بكر ابن محمد بن حزم فإنه قال : الخروج إليها عند الزوال ، وروى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ خرج إلى الاستسقاء حين بدا حاجب الشمس ، الحديث .

السادس في مختار الأئمة في كيفية المنقولة عن كتب فروعهم ، فقال الإمام أبا حنيفة : هي دعاء واستغفار كما تقدم ، فیدعو الإمام قائماً مستقبل القبلة رافعاً يديه والناس قعود مستقبلها يؤمنون على دعائه ، وقال محمد : والأصح أن أبا يوسف معه : يصلي الإمام ركعتين يجهر فيهما بالقراءة على الأشهر ، وفي رواية لمحمد : يكبر للزوائد كالعيد ، والمشهور عنه خلافه ، ثم يخطب بعد ذلك عندهما قائماً على الأرض لا المنبر ، ولا خطبة عند أبي حنيفة ، والخطبة عند أبي يوسف واحدة ، وعند محمد ثنتان ، يبدأ هذه الخطبة بالتحميد وبعد الخطبة يتوجه إلى القبلة ويستغل بالدعاء رافعاً يديه ، ويقلب الرداء عند محمد لا عند الإمام ، واختلفت الرواية عن أبي يوسف ، واختلف في وقت التحويل : فقيل إذا مضى صدر من خطبته ، وقيل في الثانية ، وقيل بعدهما إذا استقبل القبلة ، ولا يقلب القوم أردبتهم ، وكيفية التحويل : إن كان مريئاً جعل أعلاه أسفله أو مدوراً جعل الأيمن على الأيسر ، أو قباء فيجعل باطنه خارجاً ، انتهى مختصراً . وأما عند المالكية فيصلّي الإمام ركعتين جهراً بالقراءة بلا تكبير ويخطب بعدهما على الأرض لا المنبر ، خطبتين يفتتحهما بالاستغفار بدل التكبير ، ويستقبل القبلة بعدهما ويبالغ في الدعاء مستقبلاً للقبلة ، وقال الباجي : اختلف قول مالك في استقبال القبلة متى يكون ؟ فروى عنه ابن القاسم : إذا فرغ

من الخطبة ، وقال عنه علي بن زياد يفعل ذلك في أثناء الخطبة ، يستقبل القبلة ويدعو ماشاء ، ثم ينصرف فيستقبل الناس ويتم خطبته ، واختلف عنه أيضاً في وقت تحويل الرداء ، ففي المدونة : إذا فرغ من الخطبة وأراد أن يدعو استقبل القبلة وحول رداءه ، وعنه يحول إذا أشرف على الفراغ ، وعنه بين الخطبتين ، فالتحويل على الأول بعد الاستقبال ، وعلى الثاني والثالث قبله ، وفي الشرح الكبير : المذهب أنه قبل الدعاء وبعد الاستقبال ، ويحول الذكور أريدتهم دون النساء ، وكيفية التحويل : أن يبدأ باليمين فيأخذ ما على عاتقه الأيسر من خلفه يجعله على عاتقه الأيمن ، ويأخذ يسراه ما على عاتقه الأيمن يجعله على الأيسر ، ولا ينكسه كما في كتب فروعهم ، وحكي الحفاظ في الفتح عن بعض المالكية : أنه لا يستحب شيء من ذلك ، أي التحويل والتكيس ، قال الزرقاني : وكان الإمام مالك رضي الله عنه يقول أولاً بتقديم الخطبة على الصلاة ثم رجع عنه إلى ما في الموطأ ، وأما عند الشافعية : يصلي بهم الإمام ركعتين كالعيد مع تكبير الزوائد وجهر القراءة ، ويخطب بعدها خطبتين يفتح الأولى بالاستغفار تسعاً والثانية سبعاً ، ويجزئ الخطبتان قبلها ، ولا يجزئ خطبة واحدة ، ويدعو في الخطبة الأولى بدعاء الاستسقاء المأثور ، وإذا مضى الثلث من الخطبة الثانية يتوجه إلى القبلة ويحول رداءه عند استقباله القبلة ويدعو ، وبعد الدعاء يستقبل الناس ويكمل الخطبة ويحول والتحويل أن يجعل يمينه على أيسره ، والتكيس أن يجعل أسفله أعلاه ، ويحصلان المذكور من الناس أريدتهم وينكسون ، معاً يجعل الطرف الأسفل من الشق الأيمن على عاتقه الأيسر ، هذا في الرداء المربع ، أما الدور والمثلث فليس فيه إلا التحويل ، قال الحفاظ في الفتح : قد استحج الشافعي في الجديد فعل ما هم به رسول الله ﷺ من التكيس مع التحويل ، وزعم القرطبي كغيره أن الشافعي اختار في الجديد التكيس لا التحويل ، والجمهور على استحباب التحويل فقط ، وحكي الخطابي عن الشافعي أن يجعل أعلاه أسفله

ويتوخى أن يجعل ماعلى شقه الايمن على الشمال ، وأما عند الجنبلة فهى كالعيد وقتاً وصفة فيصلى بهم ركعتين جهراً مع تكبير الزوائد ويخطب بعدها خطبة واحدة على الأصح على المنبر يفتتحها بالتكبير تسع مرات ويكثر فيها الاستغفار وقراءة آيات فيها الأمر بالاستغفار ، ويدعو رافعاً يديه ظهورهما إلى السماء ويؤمن القوم ثم يستقبل القبلة في أثناء الدعاء فيدعو سراً ، ثم يحول رداءه فيجعل الايمن على الايسر ، ويحول الناس أروديتهم ، كذا فى كتب الفروع ، وحكى العيني عن الخطائى : أن القول بتكبير الزوائد رواية لأحمد ، والمشهور عنه أنه يكبر فيها واحدة تكبير الافتتاح ، وهو قول مالك والثورى والأوزاعى وإسحق وأبى ثور وأبى يوسف ومحمد ، وقال داود إن شاء كبر كما يكبر فى العيد وإن شاء كبر للاستفتاح فقط ، وقال الموفق : لانعلم بين القائلين بصلاة الاستسقاء خلافاً فى أنها ركعتان ، واختلفت الرواية فى صفتها ، فروى أنه يكبر فيها كتكبير العيد وهو قول داود والشافعى ، والرواية الثانية أنه يصلى ركعتين كل صلاة التطوع وهو مذهب مالك والأوزاعى وإسحق ، وهذا ظاهر كلام الحرقى ، ولايسن لها أذان ولا إقامة ، لانعلم فيه خلافاً ، واختلفت الرواية فى الخطبة : قال أبو بكر : اتفقوا عن أبى عبد الله أن فيها خطبة وصعوداً على المنبر ، والصحيح أنها بعد الصلاة ، وبهذا قال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن ، والرواية الثانية أنها قبل الصلاة ، وروى ذلك عن عمر رضى الله عنه وابن الزبير وغيرهما ، اهـ .

والسابع إذا لم يخطروا بعد الصلاة أيضاً ، فهل تكرر الصلاة ؟ أو أمطروا قبل الصلاة فهل يذبح الصلاة ؟ أما عند الحنفية فى الطحطاوى على المراقى يستحب الخروج للاستسقاء ثلاثه أيام للاتباع ولأنه أقرب إلى التواضع ، وإذا سقوا قبل الخروج وكانوا قد تهاؤا له ندب أن يخرجوا شكر الله تعالى ، ولا يخرجون أكثر من ثلاث لأنه لم ينقل ، وفى الشرح الكبير للبالكية : كبر الاستسقاء استثنائاً

قوله : (اللهم اجعلها سنين) قصتان (١) جمعها المؤلف لما ذكره أستاذه

في أيام لا في يوم إن تأخر المطلوب أو حصل دون الكفاية ، وقال الآبى في شرح مسلم : قال أصبغ : استسقى ليل مصر خمسة وعشرين يوماً متوالية وحضرها ابن القاسم وابن وهب ورجال صالحون ، ولم أر في فروعهم الخروج لو استسقوا قبل الصلاة ، وفي شرح الإقناع وغيره من فروع الشافعية : يتكرر الصلاة مع الخطبتين حتى يستموا ثانياً وثالثاً وأكثراً ، فإن الله تعالى يحب الملحين في الدعاء ، والمرة الأولى أكد في الاستحباب ، فإن استموا قبلها اجتمعوا شكراً لله تعالى وصلوا وخطب الإمام شكراً لله تعالى ، وقال الموفق : إن استموا وإلا عادوا في اليوم الثاني والثالث ، وهذا قال مالك والشافعية ، وقال إسحق : لا يخرجون إلا مرة واحدة لأن النبي ﷺ لم يخرج إلا مرة واحدة ولكن يجتمعون في مساجدهم ، فإذا فرغوا من الصلاة ذكروا الله ودعوا ، ولنا أن هذا أبلغ في الدعاء والتضرع ، وقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله تعالى يحب الملحين في الدعاء » ، وأما النبي ﷺ فلم يخرج ثانياً لاستغنائه عن الخروج بإجابته أول مرة ، والخروج في المرة الأولى أكد وإن تأهبوا للخروج فسقوا قبل الخروج لم يخرجوا وشكروا الله على نعمته ، وإن خرجوا فسقوا قبل أن يصلوا ، صلوا شكراً لله تعالى ، اهـ . وفي نيل المأرب من قروع الخبالة : إن لم يسقوا أولاً عادوا ثانياً وثالثاً ، وإن تأهبوا للخروج فسقوا قبل الخروج خرجوا أو صلوا صلاة الاستسقاء شكراً لله تعالى ، وإن لم يكتفوا تأهبوا للخروج لم يخرجوا ، انتهى مختصراً ومبجلاً من الأوجز مع زيادة من الملقى وغيره ١٢ .

(١) هذا إيراد معروف على الإمام البخارى رضى الله عنه ، أورده شيخنا السهارنفورى شارح البذل كما تقدم في إيراداته المذكورة في المقدمة ، وهكذا ذكره الشراح كلهم ، لكنهم ذكروه في حديث ابن مسعود الآبى في باب إذا استشفع

المشركون بالمسلمين ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الدعاء الوارد في حديث
أبي هريرة على مضر غير الدعاء الوارد في حديث ابن مسعود على قريش ، فإن
حديث ابن مسعود كان الدعاء فيه بمكة قبل الهجرة ، وحديث أبي هريرة كان الدعاء
فيه على مضر خاصة وهو بعد الهجرة لاتحاده مع القنوت ، قال الحافظ في حديث
أبي هريرة هذا : قوله « اللهم اجعلها سنين » الضمير في قوله : « اجعلها » يعود على
المدة التي تقع فيها الشدة المعبر عنها بالوطأة ، اه . ولا مانع في التعدد في الدعاء بذلك ،
وتقدم الحديث في « باب يهوى بالتكبير حين يسجد » وزاد هناك بعد قوله :
« كسنى يوسف » ، وأهل المشرق يؤمنون من مضر مخالفون له ، اه . وهو كالنص
في أن هذا الدعاء غير الدعاء بمكة ، وقال الحافظ في حديث ابن مسعود الآتي :
قوله : « زاد أسباط » هو ابن نصر ووه من زعم أنه أسباط بن محمد ، اه . قلت :
الزاعم هذا صاحب التوضيح ، قال العيني : أسباط بفتح الهمزة وسكون السين ،
قال صاحب التوضيح : هو أسباط بن محمد القاص ، ضعفه الكوفيون . قلت : ذكر
في رواية البيهقي أنه أسباط بن نصر وهو الصحيح ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ :
وقوله عن منصور يعنى بالإسناد المذكور قبله إلى ابن مسعود وقد وصله الجوزقي
والبيهقي ، وقد تعقب الداودي وغيره هذه الزيادة ونسبوا أسباط بن نصر إلى الغلط
في قوله : « شكنا الناس كثرة المطر » الخ . وزعموا أنه أدخل حديثاً في حديث ،
وأن الحديث الذى فيه شكوى كثرة المطر ، وقوله : « اللهم حوالينا » لم يكن في
قصة قريش وإنما هو في القصة التى رواها أنس ، وليس هذا التعقب عندى بجيد ،
لأن لا مانع أن يقع ذلك مرتين ، والدليل على أن أسباط بن نصر لم يغلط ما سأتى
في تفسير سورة الدخان من رواية أبي معاوية عن الأعمش عن أبي الضحى في هذا
الحديث فقيل : يا رسول الله استسق الله لمضر فإنها قد هلكت ، قال لمضر : إنك
الجرىء ، فاستسق فسقوا ، والقاتل : « فقيل » يظهر لى أنه أبو سفيان ، لما ثبت
في كثير من طرق هذا الحديث في الصحيحين ، لجاء أبو سفيان ، ثم وجدت في

الدلائل للبيهقي عن كعب بن مرة أو مرة بن كعب قال : دعا رسول الله ﷺ على مضر فأتاه أبو سفيان فقال : ادع الله لقومك فإنهم قد هلكوا ، إلى آخر ما بسطه الحافظ من القرائن على اتحاد القصة ، ثم قال : وظهر بذلك أن أسباط بن نصر لم يغلط ولم ينتقل من حديث إلى حديث ، وسياق كعب بن مرة يشعر بأن ذلك وقع في المدينة ، لكن لا يلزم من ذلك إتحاد هذه القصة مع قصة أنس ، بل قصة أنس واقعة أخرى ، لأن في رواية أنس فلم يزل على المنبر حتى مطروا ، وفي هذه فكان إلا جمعة أو نحوها حتى مطروا ، والسائل في هذه القصة غير السائل في تلك ، فهما قصتان وقع في كل منهما طلب الدعاء بالاستسقاء ، ثم طلب الدعاء بالاستصحاء ، وإلى ليكثر تعجبى من كثرة إقدام الديماطى على تغليط ما في الصحيح بمجرد التوهم مع إمكان التصويب بمزيد التأمل ، وجمع ما ورد في الباب من اختلاف الالفاظ ، انتهى مختصراً . وتعقب العيني كلام الحافظ إذ قال : واعترض على البخارى بزيادة أسباط هذا فقال الداودى : أدخل قصة المدينة في قصة قريش وهو غلط ، وقال أبو عبد الملك : الذى زاده أسباط وهم واختلاط ، لأنه ركب سند عبد الله بن مسعود على متن حديث أنس بن مالك ، وهو قوله : « فدعا رسول الله ﷺ فسقوا الغيث الخ » ، وكذا قال الحافظ شرف الدين الديماطى ، وقال : حديث عبد الله بن مسعود كان بمكة وليس فيه هذا ، والمعجب من البخارى كيف أورد هذا ، وكان مخالفاً لما رواه الثقات ، وقد ساعد بعضهم البخارى بقوله : لا مانع أن يقع ذلك مرتين ، وفيه نظر لا يخفى ، وقال الكرماني : فإن قلت قصة قريش والتماس أبي سفيان كانت في مكة لافى المدينة ، قلت : القصة مكية إلا القدر الذى زاد أسباط فإنه وقع في المدينة ، اه . ولخص القسطلانى كلام الحافظ : ثم قال كذا قرره الحافظ ابن حجر راداً به على من غلط أسباط بن نصر في هذه الزيادة ، ونسبه إلى أنه أدخل حديثاً في آخر ، وأن قوله فسقوا الغيث إنما كان في قصة المدينة التى رواها أنس ، لافى

إياهما جميعاً وإلا فشأنه أرفع من أن يخفى عليه مثل ذلك، فكان وقوع دعاء السنة (١)

قصة قريش ، وأجاب البرماوى بأن المعنى أن سفيان يروى عن منصور واقعة مكة ، وسؤال أهل مكة وهوبها قبل الهجرة ، وزاد عليه أسباط عن منصور ذكر الواقعتين لا أن الثانية مسببة عن الأولى ، ولا أن السؤال فيهما معاً كان بالمدينة ، اهـ . وما سيأتى من كلام شيخ المشايخ في تراجمه يدل على أن الوهم في زيادة أسباط في جزء خاص لافى كل الزيادة .

ولا يذهب عليك أن الشراح كلهم أوردوا على حديث الباب حديث أبى هريرة لإيراد آخر لكنه غير الإيراد الذى أورده الشيخ قدس سره ، قال الحافظ : قوله : « غفار غفر الله لها ، هذا حديث آخر وهو عند المصنف بالإسناد المذكور ، وكأنه سمعه هكذا فأورده كما سمعه ، وقد أخرجه أحمد عن قتيبة كما أخرجه البخارى ، اهـ . وهكذا قال العيني ، ثم بسط في تخريج الروايات في هذا المعنى ، وتبعهما القسطلاني وغيره في هذا الإيراد ١٢ .

(١) هكذا ذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره إذ قال : قوله كسنى يوسف دعاء سنى يوسف كان بمكة ، اهـ . ولعل الباعث للشيخ قدس سره في ذلك ما سيأتى في الحديث الآتى عن ابن مسعود التصريح بذلك ، وقال الحافظ : قوله سبعا كسبع يوسف هو منصوب بفعل تقديره : أسألك أو سلط عليهم ، وسيأتى في تفسير سورة يوسف بلفظ اللهم اكفنيهم بسبع كسبع يوسف ، وفي سورة الدخان اللهم أعني عليهم ، إلى آخره ، وأفاد الدمياطى أن ابتداء دعاء النبي ﷺ على قريش بذلك كان عقب طرحهم على ظهره سلى الجزور الذى تقدمت قصته في الطهارة ، وكان ذلك بمكة قبل الهجرة ، وقد دعا النبي ﷺ عليهم بذلك بعدها بالمدينة في القنوت ، كما تقدم في أوائل الاستسقاء من حديث أبى هريرة ، ولا يلزم من ذلك اتحاد هذه القصص ، إذ لا مانع أن يدعو بذلك عليهم مراراً ، اهـ . وقد عرفت فيما سبق ما اخترته من أنه لا مانع من التعدد بذلك الدعاء عند هذا العبد الضعيف ، فإن الدعاء

بمكة كان على قريش ، والدعاء على مضر كان بالمدينة ، فإنهم كانوا شديدي المخالفة كما تقدم تقريباً من حديث أبي هريرة في باب «يهوى بالتكبير» ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وقد ورد في الروايات عند الشيخين وغيرهما في قصة وفد عبد القيس أنهم قالوا : «يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر» ، الحديث ، وقدم وفد عبد القيس كان بالمدينة ، فالظاهر عند هذا العبد الضعيف أن هذا الدعاء على مضر بالمدينة غير الدعاء على قريش بمكة ، وذكر شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في تراجمه تحرير آخر فقال : في باب دعاء النبي ﷺ : «اجعلها سنين» ، قوله : «قد هلكوا فادع الله لهم» ، تمام القصة أنه عليه السلام : كان قد دعا لهم فطروا فلم يهتدوا بذلك إلى الإسلام بل ازدادوا كفراً وعناداً ، ثم دعاء النبي ﷺ لهم بالاستسقاء كان إظهاراً للمعجزة ، وإنما دعا للحجة عليهم لاشفقة عليهم ، اهـ . ثم قال : «باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين» ، لما وقع في حديث الباب من قوله ، فدعا رسول الله ﷺ قصة مكة حرسها الله تعالى ، لكن زيادة قوله : فسقوا الفيت فأطبقت عليهم سبعاً وشكى الناس كثرة المطر ما ثبت في هذا الحديث من الإسناد ، وإنما ثبت من الطريق الآخر إلى قوله : فدعا رسول الله ﷺ فأمطروا بخلاف قصة المدينة من طريق أنس ، فإنها بتمامها ثابتة بطرق متعددة كما سيظهر في الكتاب ، كأنه وقع وهم وخطأ في هذا الطريق ، اهـ . وما يظهر من كلام شيخ المشايخ أن الوهم في زيادة أسباط : في قوله «فأطبقت إلى آخره» ، لاني أوله يعنى في قوله : «فدعا رسول الله ﷺ فأسقوا الفيت» ، وهذا يخالف ما اختاره الشراح من وهم زيادة أسباط كلها ، وقال صاحب التيسير : قوله «فأتاه أبو سفيان الخ» ، يعنى أتاه مع كونه كافراً لعله بأن هذا البلاء ساط عليهم بدعاء النبي ﷺ ، وليس في حديث الباب دعاء النبي ﷺ لهم بالمطر ، لكن يأتي في تفسير سورة الدخان قوله فاستسق لهم فسقوا ، انتهى مختصراً مغرباً ١٢٠ .

في مكة ودعوته لهُؤلاء المسلمين كانت بالمدينة .

قوله : (وأيض يستقى)^(١) بيان لما ذكره أولاً من قوله ربما ذكرت قول الشاعر .

(١) قال الحافظ : وهذا البيت من أبيات في قصيدة لأبي طالب ذكرها ابن إسحق في السيرة بطولها ، وهي أكثر من ثمانين بيتاً قالها لما تمآلات على النبي ﷺ ونفروا عنه من يريد الإسلام ، أولها :

ولما رأيت القوم لا ودّ فيهم * وقد قطعوا كل العرا والوسائل
وقد جاهدونا بالعداوة والأذى * وقد طوعوا أمر العدا والمزاييل
قلت : وذكر الحافظ منها اثني عشر بيتاً آخرها بما ذكرها الحافظ :
وأيض يستقى الخ . . .

يلوذبه الهلاك من آل هاشم * فهم عنده في نعمة وفواضل
قال السهيلي : فإن قيل كيف قال أبو طالب : يستقى الغمام بوجهه ولم يره قط استقى إنما كان ذلك منه بعد الهجرة ، وأجاب بما حاصله أن أبا طالب أشار إلى ما وقع في زمن عبد المطلب حيث استقى لقريش والنبي ﷺ ماء غلام ، اهـ .
قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أبو طالب مدحه بذلك لما رأى من مخايل ذلك فيه وإن لم يشاهد وقوعه ، وذكر ابن التين : أن في شعر أبي طالب هذا دلالة على أنه كان يعرف نبوة النبي ﷺ قبل أن يبعث لما أخبره به بحيرة أو غيره من شأنه ، وفيه نظر لما تقدم عن ابن إسحق أن إنشاء أبي طالب لهذا الشعر كان بعد المبعث ، ومعرفة أبي طالب بنبوة رسول الله ﷺ جاءت في كثير من الأخبار ، وتمسك بها الشيعة في أنه كان مسلماً ، ورأيت لعل بن حمزة البصري جزءاً جمع فيه شعر أبي طالب ، وزعم في أوله أنه كان مسلماً ومات على الإسلام ، واستدل لدعواه بما لا دلالة فيه ، وقد ينقت فساد ذلك كله في ترجمة أبي طالب في كتاب الإصابة ، انتهى مختصراً .

(باب الاستسقاء في المسجد الجامع^(١))

أراد بذلك إنبات أن الاستسقاء هو الدعاء فقط ، وأن ليس شيء

قلت : والأوجه عندى فى جواب إيراد السهيلي ما يظهر ، احكامه الطحاوى على المراق إذ قال : وقد استسقى به ﷺ وهو صغير ، أخرج ابن عساكر عن عرفة ابن الجبان الأزدي رضى الله عنه قال : قدمت مكة وهم فى قحط ، فقالت قريش : يا أبا طالب : أقحط الوادى وأجذب العيال ، فسلم فاستسقى ، فخرج أبو طالب ومعه غلام كأنه شمس تجلت عنه سحابة قتها ، وحوله أغيلة ، فأخذه أبو طالب وألقى ظهره بالكعبة ، ولذا التلام بأصبعه ، وما فى السماء قزعة ، فأقبل السحاب من ههنا ومن ههنا ، وأعندق وأعذوق وانفجر له الوادى ، وفى ذلك يقول أبو طالب :
وأبيض يستسقى الغمام الخ . . . ، اه .

والى هاتين القصتين أشار شيخ الإسلام فى شرحه إذ قال : هذا البيت إشارة إليه ﷺ ، فقد استسقى به عبد المطلب كما حكاه السهيلي ، وأبو طالب أيضاً كما حكاه القسطلانى عن ابن عساكر ، ١٢ .

(١) وهذا على مسلك الإمام أبى حنيفة ، وقال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى أن الخروج ليس بشرط فى الاستسقاء ، لأن الملاحظ فى الخروج المبالغة فى اجتماع الناس ، وذلك حاصل فى المسجد الأعظم بناء على المعهود فى ذلك الزمان من عدم تعدد الجامع بخلاف ما حدث فى هذه الأعصار فى بلاد مصر والشام والله المستعان ، اه . وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله الحافظ لأن الملاحظ فى الخروج لما كان المبالغة فى الاجتماع وذلك حاصل فى المسجد الأعظم فأى حاجة بقيت إلى الخروج ، ثم قال الحافظ : وقد ترجم المصنف بعد ذلك من اكتفى بصلاة الجمعة فى خطبة الاستسقاء ، وترجم له أيضاً «الاستسقاء فى خطبة الجمعة» فأشار بذلك إلى أنه اتفق وقوع ذلك يوم الجمعة اندرجت خطبة الاستسقاء

من الصلاة (١) والتحرية وغيرهما داخلًا في الاستسقاء ، إذ لو كان كذلك لم يتركهما

وصلاتها في الجمعة وراء الطرق الثلاثة على شريك فالأولى عن أبي حنيفة ، والثانية عن مالك والثالثة عن إسماعيل بن جعفر ، ثم ذكر الحافظ طرقاً أخرى للرواية ، وما قال الحافظ من قوله : إن اتفق وقوع ذلك يوم الجمعة لم يخالف مختار الفقهاء كما سيأتي ١٢ .

(١) قال صاحب المراق : للاستسقاء جائزة بلا كراهة وليست سنة لعدم فعل عمر رضي الله عنه لها حين استسقى لأنه كان أشد الناس اتباعاً لرسول الله ﷺ ، وقد استسقى رسول الله ﷺ بجميع الصحابة ، ولو ثبت صلاته فيها لاشتهر نقله اشتهاً واسعاً ولم يتركها عمر رضي الله عنه وتركها لم ينكروا عليه ، وقد ورد شاذاً صلاته ﷺ فقلنا بجوازها ، قال الطحاوي : قوله ليست بسنة : روى أنه ﷺ لما شكى عليه القحط رفع يديه يستسقى ولم يذكر فيه صلاة ولا قاب رداء فلم يدل على السنية إذ لم توجد المواظبة في أغلب الأحوال فالإمام يحجر إن شاء فعل وإن شاء ترك ، كذا في مختصر البيان عن شرح مختصر الطحاوي ، وقوله : قد ورد شاذاً ذكر الشهيد في الكافي الذي هو جمع كلام محمد رحمه الله قال : لا صلاة في الاستسقاء وإنما فيه الدعاء ، بلغني عن النبي ﷺ خرج ودعاً ، وبلغنا عن عمر رضي الله عنه أنه صعد المنبر فدعا واستسقى ، ولم يبلغنا عن النبي ﷺ في ذلك إلا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به ، اهـ . ولم تشتهر رواية الصلاة في الصدر الأول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كفيتهما ، والحاصل أنه لما اختلف في الصلاة بالجماعة وعدمها على وجه لا يصلح به إثبات السنية لم يقل أبو حنيفة بسنيتها ، ولا يلزم من عدم قوله بسنيتها قوله بأنها بدعة كما نقله عنه بعض المشتمين بالتعصب هو قائل بالجواز ، انتهى ما في الطحاوي . قلت : وما قال إنه ورد في الصلاة حديث واحد فالظاهر أنه أراد مجرد القلة ، أو لم يثبت عنده إلا حديث واحد وإلا فالأحاديث في ذلك غير واحدة مع الاضطراب في الكيفية ، ولأرب في أنها بمقابلة الوقائع الكثيرة الآتية في كلام العيني قليلة جداً ، والأوجه عندي في معنى كلام الإمام محمد أنه ورد استسقاؤه ﷺ بمواضع عديدة ومرات كثيرة وكلها

النبي ﷺ ، مع أنه اكتفى بهذا الدعاء فقط دون أن يحول رداءاً ويصلي صلاة ، وأيضاً فمقد الباب رد لما يتوهم من كراهة الاستسقاء في المسجد سيما الجامع ، لأنه محل ذكر ودعاء لاعرض حوائج دنيوية ، بأنه دعاء أيضاً ولا يتمحض للدنيا ، بل فيه منافع أخروية كثيرة .

كان بدون الصلاة إلا في موضع واحد خرج فيه إلى المصلي سنة ست وأما قبل ذلك وبعده لم يخرج للصلاة كما لا يخفى على من أمعن النظر على الروايات ، فقد أخرج العيني روايات كثيرة فيها الاستسقاء بدون الصلاة إذ قال : أعلم أن أبا حنيفة قال : ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة إنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار بقوله تعالى : « استغفروا ربكم ، الآية » ، علق نزول الغيث بالاستغفار لا بالصلاة فكان الأصل فيه الدعاء والتضرع دون الصلاة ، ويشهد لذلك الأحاديث ، منها الحديث المذكور ، يعني حديث عباد بن تميم عن عبد الله بن زيد المذكور في « باب تحويل الرداء » ، لأنه لم يذكر فيه الصلاة ، ومنها حديث أنس الآتي في الباب الآتي ، ومنها حديث كعب بن مرة رواه ابن ماجه قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله استسقى الله عز وجل فرفع رسول الله ﷺ فقال : اسقنا غيثاً مريعاً ، الحديث » ، ومنها حديث جابر رواه أبو داود قال : أتت النبي ﷺ بواك فقال : « اللهم اسقنا غيثاً ، الحديث » ، ومنها حديث أبي أمامة رواه الطبراني قال : قام رسول الله ﷺ في المسجد فذكر ثلاث تكبيرات ثم قال : « اللهم اسقنا ثلاثاً » ، الحديث ، ومنها حديث عبد الله بن جرادة رواه البيهقي قال : « إن النبي ﷺ كان إذا استسقى قال : « اللهم غيثاً مغيثاً ، الحديث » ، ومنها حديث عبد الله بن عمر ورواه أبو داود من رواية عمرو بن شبيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كان إذا استسقى قال : « اللهم اسق عبادك » ، الحديث ، ومنها حديث عمير مولى أبي اللحم رواه أبي داود : أنه رأى النبي ﷺ يستسقى عند أحجار الزيت ، ومنها حديث أبو الدرداء رواه البزار والطبراني قال : فقط المطر على عهد رسول الله ﷺ ، فسألنا النبي ﷺ يستسقى لنا فاستسقى الحديث ومنها حديث أبي لبابة ، رواه الطبراني . في الصغير قال :

استسقى رسول الله ﷺ فقال أبو لبابة : « إن التمر في المرابد يا رسول الله ، الحديث ، ومنها حديث ابن عباس رواه أبو عوانة قال : « جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله جئتك من عند قوم ما يتزود لهم راع ، فصعد المنبر فحمد الله ثم قال : اللهم اسقنا ، الحديث ، ومنها حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه رواه أبو عوانة أيضاً أن رسول الله ﷺ نزل وادياً لا ماء فيه وسبقه المشركون إلى الماء فقال بعض المنافقين : لو كان ندياً لاستسقى لقومه ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فبسط يديه وقال : « اللهم جللتنا سحباً كثيفاً ، الحديث ، وفيه فارد يديه من دعائه حتى أظلمت السحاب التي وصف ، وعنده أيضاً عن عامر بن خارجة بن سعد عن جده أن قوماً شكوا إلى النبي ﷺ فحط المطر فقال : « اجثوا على الركب ثم قولوا : يارب يارب ، ، قال : ففعلوا فسقوا حتى أحبوا أن يكشف عنهم ، ومنها حديث الشفاء بنث خلف رواه الطبراني في الكبير « أن النبي ﷺ استسقى يوم الجمعة في المسجد ورفع يديه وقال : استغفروا ربكم إنه كان غفراً ، ، وخالد ابن الياس الراوي ضعيف ، ومن حديث الواقدي عن مشايخه قال : « قدم وفد بني مرة بن قيس ورسول الله ﷺ في المسجد فشكوا إليه السنة فقال رسول الله ﷺ : اللهم اسقهم الغيث ، ، وقال الواقدي : « ولما قدم وفد سلامان سنة عشر فشكوا إليه الجذب فقال رسول الله ﷺ : « يديه اللهم اسقهم الغيث في دارهم ، الحديث ، وفي دلائل النبوة للبيهقي عن أبي وجرة : « أتى وفد فزارة بعد تبوك فشكروا إليه السنة فصعد المنبر ورفع يديه وكان لا يرفع يديه إلا في الاستسقاء ، قال : فوالله مارأوا الشمس سبتاً فقام الرجل الذي سأل الاستسقاء فقال : يا رسول الله : هلكت الأموال وانقطعت السبل ، الحديث ، وفي سنن سعيد بن منصور بسند جيد إلى الشعبي قال : خرج عمر رضي الله عنه يستسقى فلم يزد على الاستغفار فقالوا : مارأيناك استسقيت فقال : طلبت الغيث بمجاريح السماء الذي يستنزل به المطر ، ثم قرأ « استغفروا ربكم ، الآية ، وفي مراسل أبي داود عن عطاء بن يسار أن

رجلا من نجد أتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أجدبنا وهلكتنا فادع الله ،
فدعا رسول الله ﷺ ، الحديث ، انتهى مختصراً من العيني . قال : فهذه الأحاديث
والآثار كلها تشهد لأبي حنيفة أن الاستسقاء استغفار ودعاء ، وأجيب عن الأحاديث
التي فيها الصلاة أنه ﷺ فعلها مرة وتركها أخرى وإذا لا يدل على السنة وإنما يدل
على الجواز ، اهـ . وأيضاً قد عرفت في المبحث الثالث من المباحث المقدمة في أول
أبواب الاستسقاء أن الخروج للصلاة إلى المصل كان في سنة ست ، وعدة من هذه
الروايات التي ذكرها العيني الخالية من الصلاة كانت في السنة التاسعة أو بعدها ، وقد
قال الحافظ في حديث أنس الذي أخرجه البخاري في « باب الاستسقاء في المسجد
الجامع » قوله : « ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة » ظاهره أنه غير
الأول لأن التكررة إذا تكررت دلت على التعدد ، وقد قال شريك في آخر هذا
الحديث ههنا سألت أنساً أهو الرجل الأول ؟ قال : لا أدري ، وهذا يقتضي أنه
لم يحزم بالتغاير ، فالظاهر أن القاعدة المذكورة محمولة على الغالب لأن أنساً من أهل
اللسان ، وسيأتي في رواية إسحق عن أنس : « فقام ذلك الرجل أو غيره » ، وكذا
لقائدة في الأدب ، وتقدم في الجمعة من وجه آخر كذلك ، وهذا يقتضي أنه كان يشك
في ذلك ، وسيأتي من رواية يحيى بن سعيد عن أنس : « فأتى الرجل فقال :
يا رسول الله » ، ومثله لأبي عوانة من طريق حفص عن أنس بلفظ : « فما زلنا نعلم
حتى جاء ذلك الأعرجي في الجمعة الأخرى ، وأصله في مسلم ، وهذا يقتضي الجزم
بكونه واحداً ، فلعن أنساً تذكره بعد أن نسيه ، أو نسيه بعد أن كان تذكره ، ويؤيده
رواية البيهقي في الدلائل أن عبيداً السلمى قال : « لما قفل رسول الله ﷺ من غزوة تبوك
أتاه وفد بني فزارة وفيه خارجة بن حصن أخو عينة قدموا على إبل عجاف فقالوا :
يا رسول الله ادع لنا ربك أن يعيثنا ، فذكر الحديث ، وفيه قال : « فوالله ما رى
في السماء من قزعة ولا سحب وما بين المسجد وسلع من بناء » فذكر نحو حديث
أنس بتمامه ، وفيه قال الرجل : « يعني الذي سأله أن يستسقى لهم : « هلكت

• • • • •

الأموال ، الحديث ، فالظاهر أن السائل هو خارجة المذكور لكونه كان كبير الوفد ولذلك سمى من بينهم ، وأفادت هذه الرواية صفة الدعاء المذكور والوقت الذي وقع ذلك فيه ، انتهى مختصراً . فلم منه أن قصة حديث أنس عند الحافظ كانت بعد غزوة تبوك ، لكن يشكل عليه ما قال الحافظ في أول هذا الحديث حديث شريك عن أنس أن رجلاً دخل يوم الجمعة لم أقف على تسميته في حديث أنس ، وروى الإمام أحمد من حديث كعب بن مرة ما يمكن أن يفسر هذا المبهم بأنه كعب المذكور ، وروى البيهقي في الدلائل من طريق مرسل ما يمكن أن يفسر بأنه خارجة ابن حصن القزازي ، وسيأتي بعد أبواب في هذه القصة فأتاه أبو سفيان ، ومن ثم زعم بعضهم أنه أبو سفيان بن حرب وهو وهم لأنه جاء في وقعة أخرى كما سنوضحه في باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين ، وقال في الباب المذكور في قوله : لجاءه أبو سفيان الأموي والد معاوية والظاهر أن مجيئه كان قبل الهجرة لقول ابن مسعود : ثم عادوا فذلك قوله : يوم نبطش البطشة الكبرى ، ولم يتقل أن أبا سفيان قدم المدينة قبل بدر ، لكن سيأتي بعد قليل ما يدل على أن القصة المذكورة وقعت بالمدينة فإن لم يحصل على التعدد فهو مشكل جداً ، اهـ . قلت : وتعقب العمري قول الحافظ المذكور قبل في شرح قوله : إن رجلاً دخل المسجد ، إذ قال لم يدر اسمه ، وقيل : روى الإمام أحمد من حديث كعب بن مرة ما يمكن أن يفسر هذا المبهم بأنه كعب قلت : حديث كعب بن مرة رواه ابن ماجه ، وقد ذكرناه عن قريب أى في دلائل أبي حنيفة المذكورة قريباً فانظر فيه هل ترى ما قاله بما يمكن ، وقيل إنه أبو سفيان ابن حرب وهذا غير صحيح ، لأن قوله في الحديث يا رسول الله يدل على أن السائل كان مسلماً وأبو سفيان إذ ذاك لم يكن مسلماً ، اهـ .

قلت : وأنا أتعجب كثير من هؤلاء المشايخ العظام والفحول الكرام رضى الله تعالى عنهم أجمعين ورفع الله مراتبهم في أعلى العليين ، كيف وقعوا في التخطيط في هذه

الوقائع المختلفة ، وكيف أدخلوا قصة في قصة أخرى بمجرد اتحاد ألفاظ الدعاء :
أو سؤال الاستسقاء ، وما ظهر لهذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ساعه
الله فيما أظهر وما أخفى من ملاحظة الروايات التي ذكرها هؤلاء المشايخ الكرام أن
ههنا ثلاثة قصص مختلفة : أولاها دعاؤه ﷺ على أهل مكة بقوله : اللهم اجعلها سنين
كسنى يوسف ، وكانت هذه الدعاء عليهم عقب طرحهم على ظهره ﷺ سلى الجزور
كما تقدم ذلك من الديماطى ، وهذا هو المذكور في حديث ابن مسعود ، والمستسقى
في تلك القصة أبو سفيان بن حرب كما هر مصرح في الرواية المذكورة ، أخرجها
البخارى في « باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين ، فدعا لهم النبي ﷺ فسقوا ،
كما في رواية الجوزقى والبيهقى في حديث ابن مسعود هذا ، والمذكور في هذه الروايات
كلها الخطاب بلفظ : يا محمد ، لأن أبا سفيان كان إذ ذاك كافراً ووقعت هذه القصة
في مكة قبل الهجرة بلا ريب ، والثانية دعاؤه ﷺ على مضر الواردة في أحاديث
القنوت ، وكانت بعد الهجرة ، وفيها أيضاً : اللهم اشدد وطأتك على مضر ، اللهم
اجعلها سنين كسنى يوسف ، وتقدم في « باب يهوى بالتكبير » وأهل المشرق
يومئذ من مضر مخالفون له ، وقد نهت على ذلك قريباً على قول الشيخ قدس سره
في مبدأ الاستسقاء أنهما قصتان ، والظاهر عدى أن هذه كانت في السنة الرابعة من
الهجرة لأن بدء القنوت كان في هذه السنة كما تقدم في « باب القنوت » قريباً ، ولا يبعد
بل الأوجه أن المستسقى في هذه القصة كعب بن مرة ، ويؤيد ذلك ما قال الحافظ
في شرح قوله : زاد أسباط ، أخرج أحمد والحاكم من طريق شعبة عن عمرو بن مرة
بإسناده إلى كعب قال : « دعا رسول الله ﷺ على مضر فأبته فقلت يا رسول الله
إن الله قد نصرك وأعطاك واستجاب لك وإن قومك قد هلكوا ، الحديث ،
ومال الحافظ إلى شركة أبي سفيان أيضاً مع كعب لرواية البيهقى في الدلائل بلفظ :
فأتاه أبو سفيان فقال : ادع الله لقومك فإنهم قد هلكوا ، قال : فبلى هذا كان
أبا سفيان وكعباً حضراً جميعاً ، والثالثة ما رواها أنس في حديث الباب من

(باب الاستسقاء^(١) في خطبة الجمعة إلخ)

لما كان بعض ما يرد أولاً يرد ههنا أيضاً دفعه مع زيادة أنه لا يشترط (٢) له الاستقبال ، وإن كان دعاءه فأينما تولوا فموجه الله ، فلما لم يكن الاستقبال داخلاً في الاستسقاء كيف يدخل فيه (٣) الصلاة ؟ وتحويل الرداء وغيرها من الأمور .

استسقاؤه ﷺ في خطبة الجمعة ، والظاهر أن المستسقي في تلك القصة خارجة بن حصن ، وكانت هذه الواقعة بعد مرجعه ﷺ من تبوك كما مال إليه الحافظ ، وقدم كلام الحافظ في ذلك قريباً ، وأما خروجه ﷺ إلى المصلى للاستسقاء فكان في السنة السادسة من الهجرة في رمضان كما تقدم في أول أبواب الاستسقاء ، وفصلت الكلام على ذلك الاختلاط كثير من الشراح هذه الوقائع المتفرقة بعضها ببعض ، والله تعالى أعلم ١٢ .

(١) وقد عرفت قريباً ما قال الحافظ في هذه التراجم الثلاثة ، والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بهذه التراجم المختلفة إلى أنواع الاستسقاء ، وفي الأوجز في مسلك الشافعية لها ثلاثة مراتب أدناها الدعاء مطلقاً فرادى ومجتمعين ، وأوسطها الدعاء خلف الصلوات وخطبة الجمعة ، وأعلىها يصلي بهم ركعتين أى على الهيئة المخصوصة المتقدمة في أول أبواب الاستسقاء ، وفي المغنى قال القاضي : الاستسقاء ثلاثة أضرب أكملها الخروج والصلاة كما وصفنا ، وبإيه استسقاء الإمام يوم الجمعة على المنبر لما روى : « أن رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب » الحديث يعني حديث الباب ، والثالث أن يدعو الله تعالى عقيب صلواتهم وفي خلواتهم ، ١٢٥١ ،

(٢) ولأجل ذلك قيد الإمام الترجمة بقوله غير مستقبل القبلة ، ولا يبعد عندي أنه رضى الله عنه قيده بذلك دفعاً لما يتوهم من روايات استقبال القبلة في دعاء الاستسقاء أنه ﷺ استقبلها ههنا أيضاً ، فدفعه بذلك من أن الاستقبال لا يكون في خطبة الجمعة ١٢ .

(٣) فإن استقبال القبلة شرط لصحة الصلاة وتحويل الرداء مرتب عليه في الروايات الواردة في تلك القصة ١٢ .

(باب إذا استشفعوا إلى الإمام^(١))

أى التمسوا منه وطلبوا أن يدعروهم .

قوله : (وزاد أسباط^(٢) عن منصور) هذا غير داخل في القصة ، وإنما أورده استيراداً .

قوله : (فتبسم النبي ﷺ) تعجباً^(٣) من جزعهم بأذى مدة وتغير الحال في زمان يسير .

(١) قال الحافظ : قال الزين بن المنير : تقدم له باب سؤال الناس الإمام والفرق بين الترجعتين ، أن الأولى لبيان ما على الناس أن يفعلوا إذا احتاجوا ، والثانية لبيان ما على الإمام من إجابة سؤالمهم ، اهـ . وفي الدر المختار : الأولى خروج الإمام معهم وإن خرجوا بإذنه أو بغير إذنه جاز ، اهـ . وقال القسطلاني : قوله لم يردم بل عليه أن يجيب سؤالمهم فيستسقى لهم وإن كان عن يرى تفويض الأمر إلى الله تعالى ، اهـ . قلت : أو لم يكن له حاجة لكثرة الوسائل ١٢ .

(٢) تقدم في أول الباب مبسوطاً أنهم أوردوا على البخارى في ذكر هذه الزيادة وقالوا أدخل قصة في قصة أخرى ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه يستأنس ذلك من كلام الكرمانى أيضاً إذ قال : فإن قلت قصة قریش والتمس أن سفيان كانت في مكة لا في المدينة ، قلت القصة مكية إلا القدر الذى زاد أسباط فإنه وقع في المدينة ، والروايات الآخر تدل عليه ، اهـ . وأوضح من ذلك ما في القسطلاني إذ قال : وأجاب البرماوى بأن المعنى أن سفيان يروى عن منصور واقعة مكة وسؤال أهل مكة وهو بها قبل الهجرة ، وزاد عليه أسباط عن منصور ذكر الواقعتين لا أن الثانية مسببة عن الأولى ، ولا أن السؤال فيهما معاً كان بالمدينة اهـ ١٢

(٣) وقال الحافظ : زاد في رواية حميد لسرعة غلال ابن آدم وقال أيضاً : نوله في الترجمة حوالينا ، كان التقدير أن يقول حوالينا وتكلف له الكرمانى إعراباً

(باب الجهر بالقراءة)

وهو ما ذهب إليه الإمام (١) أيضاً ، فإنه قال : إن الصلاة وإن لم تكن داخلا في الاستسقاء ، لكن الإمام إن صلى جهر بالقراءة .

(باب كيف حوّل النبي ﷺ)

أراد (٢) بالكيفية هنا بيان بعض أحواله لا أنها على أى كيفية كانت التحويلة ؛

آخر واختار لهذه الترجمة طريق ثابت لقوله فيها : وما تخطر بالمدينة قطرة ، لأن ذلك أبلغ في انكشاف المطر وهذه اللفظة لم تقع إلا في هذه الرواية ، اهـ ٢٢ .

(١) وقدم في البحث السادس من المباحث المقدمة في أول الباب أن يجهر القراءة قال صاحباً أبي خيفة والأئمة الثلاثة الباقية ، وقال الحافظ : نقل ابن بطال أيضاً الإجماع عليه ، اهـ . وقال العيني : من فوائد الحديث الجهر بالقراءة في صلاة الاستسقاء وهو مما أجمع عليه الفقهاء ، اهـ ١٢ .

(٢) يشكل مناسبة الحديث الوارد في الباب بالترجمة وهو الذي أراد الشيخ في كلامه ، وقال الحافظ : وقد استشكل لأن الترجمة لكيفية التحويل ، والحديث دال على وقوع التحويل فقط ، وأجاب الكرمانى بأن معناه حوله حال كونه داعياً ، وحمل الزين بن المنير قوله « كيف » على الاستفهام ، فقال : لما كان التحويل المذكور لم يتبين كونه من ناحية اليمين أو اليسار احتاج إلى الاستفهام عنه ، قال الحافظ : والظاهر أنه لما لم يتبين من الخبر ذلك كأنه يقول هو على التخيير ، لكن المستفاد من خارج أنه التفت بجانبه الأيمن لما ثبت أنه كان يعجبه اليمين في شأنه كله ، ثم إن محل هذا التحويل بعد فراغ المؤذنة وإرادة الدعاء ، اهـ . وبذلك شرح العيني إذ قال : فإن قلت : أين المطابقة ؟ قلت : قال الكرمانى معناه حوله حال كونه داعياً ، قلت : أشار بهذا إلى أن الحال من الكيفيات إلى آخر ما قال نحو كلام الحافظ ، وهذا الذى اختاره الكرمانى هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، ١٢ .

فيصح إيراد الرواية التي فيها بيان وقت التحويلة متى كانت ، فعلم أن تحويله ظهره
كان قبل الدعاء .
قوله : (وهو القتل القتل) أراد (١) به دفع توم المجاز أو كرهه للإشارة
إلى الكثرة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ووجيه ، وقد أخرجه البخارى برواية
الزهرى عن سعيد عن أبي هريرة بلفظ : ويكثر الهرج ، قالوا يا رسول الله : أيما هو ؟
قال : القتل القتل ، قال الحافظ : هو صريح في أن تفسير الهرج مرفوع ولا يعارض
ذلك مجيئه في غير هذه الرواية موقوفا ولا كونه بلسان الحبشة ، وتقدم في كتاب
المسلم من طريق سالم قال : سمعت أبا هريرة فذكر نحو حديث الباب مختصراً ،
وقال فيه : قيل يا رسول الله ما الهرج ؟ فقال : هكذا بيده فخرها كأنه يريد القتل
فيجمع بأنه جمع بين الإشارة والنطق ، فحفظ بعض الرواة ما لم يحفظ بعض ، اه .
والأوجه عند هذا العبد الضعيف في مثل هذه الروايات تعدد أقواله عليه السلام ، فإنه عليه السلام
به على مثل هذه الأمور بمواضع كثيرة بالفاظ مختلفة كما لا يخفى من أحواله عليه السلام ،
ووقع الاختلاف في حديث الباب في معنى قوله : يتقارب الزمان ، قال الكرماني :
تقارب الزمان مجمل ، وبيانه ما روى أنه عليه السلام قال : « لا تقوم الساعة حتى يتقارب
الزمان فتكون السنة كالشهر ، والشهر كالجمعة ، والجمعة كالיום ، واليوم كالساعة ،
والساعة كالضربة بالنار ، ويحتمل أن يكون معناه يتقارب أهل الزمان في قبوت
الجهل لهم وانتفاء العلم عنهم ، أو يتقارب الليل والنهار في عدم ازدياد الساعات بأن
يتساوا طولاً وقصراً ، وقال النووي : معناه حتى يقرب الزمان من القيامة ، أقول :
وحاصل تفسيره أنه لا تكون القيامة حتى تقرب القيامة ، وهذا كلام مهمل ، وقيل : يتقارب
الزمان بقصر أعمار أممه ، القاضى اليضاوى ، أو يراد أن يتسارع الدول إلى الانقضاء
فتقارب أيام الملوك ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ : اختلف في معناه فقيل على ظاهره
فلا يظهر التفاوت في الليل والنهار بالتصحر والطول ، وقيل تذهب البركة فيذهب
اليوم واليلة بالسرعة ، وقيل تقارب أهل ذلك الزمان في الشر وعدم الخير ، وقيل

تتقارب صدور الدول وتطول (*) مدة أحد لكثرة الفتن ، وقال النووي : معناه حتى تقرب القيامة ، ووجه الكرماني وقال : هو من تحصيل الحاصل ، وليس كما قال بل معناه قرب الزمان العام من الزمان الخاص وهو يوم القيامة وعند قربہ يقع ما ذكر من الأمور المنكرة ، اهـ . وهكذا تعقب المعنى على الكرماني فقال : هذه جراءة من غير طريقة وليس هذا الذي ذكر حاصل تفسيره بل معنى كلامه يقرب الزمان العام بين الخلق من القيامة التي هي الزمان الخاص ، وقال البيضاوي : أو يراد أن يتسارع الدول إلى الانقضاء فيتقارب أيام الملوك ، وقال ابن الجوزي : فيه أربعة أقوال : أحدها أنه يقرب القيامة والمعنى إذا قرب القيامة كان من أشراتها الشح والهرج ، والثاني قصر مدة الأزمدة عما جرت به العادة كما جاء حتى تكون السنة كالشهر ، الحديث . والثالث قصر الأعمار بقلة البركة فيها ، والرابع تقارب أحوال الناس في غلبة الفساد أى يتقارب أهل الزمان أى يتقارب صفاتهم في القبايح ، ولهذا ذكر على أثره الشح والهرج ، وقال ابن التين : معناه قرب الآيات بعضها من بعض وفي حواشي المنذرى قيل : معناه تطيب تلك الأيام حتى لا تكاد تستطال بل تقصر ، وقيل تقارب أهلها في قلة الدين حتى لا يكون فيهم من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لغلبة الفسق وظهور أهلها ، قال الطحاوي : قد يكون معناه في ترك طلب العلم خاصة ، انتهى مختصراً . والحديث الذي ذكره الكرماني أخرجه الترمذي من حديث أنس مرفوعاً « السنة كالشهر » الحديث ، قاله القسطلاني ، وقال : كضربة بالنار ، أى زمان اتحاد الضربة وهى ما توقد به النار أو لا كالقصب والكبريت ، أو يحتمل ذلك على كثرة اهتمامهم بآدابهم من النوازل والشدائد لا يدركون كيف ينقض أيامهم ، فإن قلت العرب تستعمل قصر الأيام والآيات في المسرات وطولها في المكار ، أجب بأن الذى يذهبون إليه فى القصر والطول مفارق للمعنى الذى

(*) كذا فى الأصل وتصاب لاجنون ١٢ .

ذهب إليه ههنا ، فإن ذلك راجع إلى تبنى الإطالة للرغاء ، والذي ذهب إليه راجع إلى زوال الاحساس بما يمر عليهم من الزمان لشدة ما هم فيه ، نعم حمله الخطابي على زمن المهدي لوقوع الأمن فيه فيستلذ العيش فيه لانبساط عدله فتنقص مدته لأنهم يستقصرون مدة أيام الرغاء ، وتعقبه الكرمانى بأنه لا يناسب أخواته من ظهور الفتن وكثرة المرح ، قال فى الفتح : وإنما احتاج الخطابي إلى تأويله بما ذكر لأنه لم يقع فى زمانه نقص وإلا فالذى تضمنته الحديث قد وجد فى زماننا هذا فإننا نجد من سرعة مر الأيام ما لم تكن نجد فى العصر الذى قبل عصرنا هذا وإن لم يكن هناك عيش مستلذ ، والحق أن المراد نزع البركة من كل شئ حتى من الزمان وذلك من علامات قرب القيامة ، انتهى مختصراً من القسطلانى . ولو أمعنت النظر الغائر فى كلام هؤلاء المشايخ الأربعة : الكرمانى والحافظ والعيني والقسطلانى لوجدت معانى كثيرة فى شرح الحديث مقاربة ومتغايرة ، فإن طول الزمان وقصره للعيش واللذة مثلاً قد يكون لكامل المسرات والانبساط للعدل والدين كما ذهب إليه الخطابي ، وقد يكون لانهماك فى المعاصى والشهوات ، قال طرفة البكرى فى مملته :
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب • بهكئة تحت الحباء الممد

وأما باعتبار المعنى الآخر فى المثل د ع ، : وكذلك أيام السرور قصار ، فإن أيام السرور سواء كانت فى الشهوات أو فى لذات الطاعات تكون قصاراً ، وهكذا قصر الأعمار بقلة البركة أو لكثرة الأمراض للشهوات أو لكثرة القتل والحوادث من الزلازل وغيرها .

ثم اختلفوا فى إدخال هذه الترجمة فى الاستسقاء ، وقال الحافظ : قيل لما كان هبوب الريح الشديد يوجب التخوف المفضى إلى الخشوع والإنابة كانت الزلزلة ونحوها من الآيات أولى بذلك لاسيما وقد نص فى الخبر على أن أكثر الزلازل من أشراط الساعة ، وقال الزين بن المنير : وجه إدخال هذه الترجمة فى أبواب

الاستسقاء أن وقوع الزلزلة ونحوها يقع غالباً مع نزول المطر ، وقد تقدم لنزول المطر دعاء يختمه ، فأراد المصنف أن يبين أنه لم يثبت على شرطه في القول عند الزلازل ونحوها شيء وهل يصلى عند وجودها؟ حكى ابن المنذر : فيه الاختلاف ، وبه قال أحمد وإسحق وجماعة ، وعلق الشافعي القول به على صحة الحديث عن عليّ وصح ذلك عن ابن عباس أخرجه عبد الرزاق وغيره ، وروى ابن حبان في صحيحه عن عائشة مرفوعاً : « صلاة الآيات ست ركعات وأربع سجعات » ، اهـ . وقال القسطلاني : يستحب لكل أحد أن يتضرع بالدعاء عند الزلازل ونحوها كالصواعق والخسف وأن يصلى منفرداً أثلاً يكون غافلاً لأن عمر رضى الله عنه حث على الصلاة في زلزلة ولا يستحب فيها الجماعة ، وما روى عن علي رضى الله عنه أنه صلى في زلزلة جماعة ، قال الثوري : لم يصح ولو صح قال أصحابنا محمول على الصلاة منفرداً ، قال الحلبي : وصفتها عند ابن عباس وعائشة كصلاة الكسوف ، ويحتمل أن لا تغير عن المهود إلا بتوقيف ، قال الزركشي : وبهذا جزم ابن أبي الدم فقال : تكون كهيئة الصلوات ولا تصلى على هيئة الخسوف ، قولاً واحداً ، اهـ . وقال الموفق : قال أصحابنا يصلى للزلزلة كصلاة الكسوف ، نص عليه وهو مذهب إسحق وأبي ثور ، وقال القاضي : لا يصلى للرجفة والريح الشديد والظلة ونحوها ، وقال الآمدي : يصلى لذلك ولرمي الكواكب وكثرة المطر وحكاة عن ابن أبي موسى ، وقال أصحاب الرأي : الصلاة لسائر الآيات حسنة لأن النبي ﷺ على الكسوف بأنه آية من آيات الله تعالى ، وصلى ابن عباس للزلزلة بالبصرة رواء سعيد ، وقال مالك والشافعي : لا يصلى بشيء من الآيات سوى الكسوف لأن النبي ﷺ لم يصل غيره ، وقد كان في عمره بعض هذه الآيات وكذلك خلفاؤه ، ووجه الصلاة للزلزلة فعل ابن عباس وغيرها لا يصلى له لأن النبي ﷺ لم يصل لها ولا أحد من أصحابه ، اهـ . وفي الدر المختار : إن لم يحضر الإمام يعني في صلاة الكسوف صلى الناس فرادى

قوله : (وتجعلون رزقكم) أى حظكم وقسطكم^(١) والله تعالى أعلم وعلمه أحكم .

في منازلهم كالخسوف والريح الشديد والظلة القوية نهاراً والضوء القوي ليلاً ، ونحو ذلك من الآيات المحققة كالزلازل والصواعق والثلج والمطر الدائم ، وقول ابن حجر : بدعة : أى حسنة ، قال ابن عابدين : قوله حسنة الظاهر أن المراد بها الذنب ، ولهذا قال في البدائع إنها حسنة لقوله ﷺ : « إذا رأيتم من هذه الافزاع شيئاً فافزعوا إلى الصلاة » ، ١٢٥١ .

(١) ذكر هذا التفسير القسطلاني وغيره أيضاً ، قال القسطلاني : قوله : « تجعلون رزقكم » ، الرزق بمعنى الشكر في لغة ، أو أراد شكر رزقكم الذي هو المطر ففيه إضمار أنكم تكذبون بمعية وتقولون مطرنا بنوء كذا ، أو تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن تكذيبكم به ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس : « شكركم » ، يحتمل أن يكون مراده أن ابن عباس قرأها كذلك ، ويشهد له ما رواه سعيد بن منصور بسنده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أنه كان يقرأ « وتجعلون شكركم أنكم تكذبون » ، وهذا إسناد صحيح ، وروى مسلم من طريق أبي زميل عن ابن عباس قال : « مطر الناس على عهد رسول الله ﷺ فذكر نحو حديث زين بن خالد في الباب وفي آخره فأنزلت هذه الآية « فلا أقسم بمواقع النجوم » ، إلى قوله : « تكذبون » ، وعرف بهذا مناسبة الترجمة وأثر ابن عباس لحديث زيد بن خالد وقد روى نحو أثر ابن عباس المعلق مرفوعاً من حديث علي رضي الله عنه لكن سياقه يدل على التفسير لا على القراءة أخرجه عبد بن حميد عن علي رضي الله عنه مرفوعاً ، قال : « تجعلون رزقكم قال تجعلون شكركم تقولون مطرنا بنوء كذا وكذا ، وقد قيل : في القراءة المشهورة حذف تقديره وتجعلون شكر رزقكم » ، وقال الطبري : المعنى تجعلون الرزق الذي وجب عليكم به الشكر تكذيبكم به ، وقيل : الرزق بمعنى الشكر في لغة أزد شنومة ، اهـ . وهكذا ذكر الأقوال العديدة في العيني وزاد في آخره وفي تفسير أبي القاسم الجوزي وتجعلون نصيبكم من القرآن أنكم تكذبون ، ١٢٥١ .

(أبواب الكسوف^(١))

(١) ذكر في أول باب الكسوف من الأوجز هنا أيضاً عدة مباحث مفيدة كأخواتها من الاستسقاء وغيرها ، والمذكور هنا عشرة مباحث .

الأول في آفته : فهو مصدر كسفت الشمس بفتح الكاف ، وقيل بضمها وهو نادر ، وفي مسلم عن عروة : لا تقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت ، وسيأتي الكلام على ذلك مبسوطاً في « باب هل يقول كسفت الشمس أو خسفت » ، وقال الكرماني : يقال كسفت الشمس والقمر بفتح الكاف وبضمها وانكسفاً وخسفاً بفتح الخاء وضمها وانخسفاً كلها بمعنى واحد ، وقيل : بالكاف الشمس وبالحاء القمر ، ثم الجمهور على أنهما يكونان لذهاب ضوءهما بالكلية ولذهاب بعضه ، وقال بعضهم : الخسوف في الجميع والكسوف في البعض ، وقيل : الخسوف ذهاب لونهما والكسوف تغيره ، اهـ . وفي الأوجز : المشهور في استعمال الفقهاء أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر واختاره ثعلب وذكر الجوهري أنه الأوضح ، وقيل : هو متعين وعن بعضهم عكسه وغلطه عياض ، اهـ .

الثاني زعم أهل الهيئة أن كسوف الشمس لاحقيقة له ، فإنها لا تتغير في نفسها ، وإنما القمر يحول بيننا وبينها ونورها باق ، وأما كسوف القمر فحقيقة فإن ضوءه من ضوء الشمس وكسوفه بحيلولة ظل الأرض بين الشمس وبينه بنقطة التقاطع فلا يبقى فيه ضوء ألبتة ، وأبطله ابن العربي بأنهم زعموا أن الشمس أضعاف القمر فكيف يحجب الأصغر الأكبر ، وهكذا رد عليهم العيني باسطاً كما في الأوجز مختصراً ، وفيه : قال ابن دقيق العيد : ربما يعتقد بعضهم أن الذي يذكره أهل الحساب يناقض قوله عليه السلام : « يخوف الله بهما عباده » ، وليس بشيء ، لأن الله تعالى أفعالا على حسب العادة وأفعالا خارجة عن ذلك وقدرته حاكمة على كل سبب ، فله أن يقطع ما شاء من الأسباب والمسببات بعضها عن بعض ، والحاصل أن قول

أهل الحساب إن كان حقاً لا ينافي التخويف ، قلت : وهذا ظاهر جداً فإن الزلزلة عنهم أيضاً تترتب على أحوال توجد تحت الأرض أو في الجبال ومع ذلك ليس في الدنيا أحد لا يخافها ، قال العيني : الكسوف تغير يخلقه الله تعالى فيهما لأمر يشاؤه ولا يدري ما هو ، ويكون تخويفاً للاعتبار بهما مع عظم خلقتهما فكيف بابن آدم الضعيف ، وقيل : يحتمل أن يكون عند تجلي الله تعالى سبحانه وتقدس كما في حديث قبيصة الهلالي عند أبي داود : « وإذا تجلى لشيء من خلقه خضع له ، الحديث ، رواه أيضاً أحمد والنسائي ، وصححه ابن خزيمة والحاكم ، وقال عز اسمه : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً » ، وروى عن طاوس أنه نظر إلى الشمس وقد انكسفت فبكى حتى كاد أن يموت ، وقال هي أخوف لله منا ، انتهى ملخصاً .

الثالث كان المشهور في أيام الجاهلية أنهم ما ينكسفان لحدوث تغير في الأرض من موت أو ضرر فأبطله النبي ﷺ .

الرابع في حكم الكسوف وفرائده وذكّرت منها في الأوجز عشرة ، قال الشافعي ولي الله الدهلوي : الأصل فيها أن الآيات إذا ظهرت انقادت لها النفوس والنجّات إلى الله تعالى وانفكت عن الدنيا نوع انفكاك ، فتلك الحالة غيمة المؤمن ينبغي أن يبتهل في الدعاء والصلاة وسائر أعمال البر وأيضاً فإنها وقت قضاء الحوادث في عالم المثال ، ولذلك يستشعر فيها العارفون الفزع ، وفزع رسول الله ﷺ عندهما لأجل ذلك وهو قوله ﷺ في الكسوف في حديث النعمان : « فإذا تجلى الله لشيء من خلقه خضع له » ، وأيضاً الكفار يسجدون للشمس والقمر ، فكان من حق المؤمن إذا رأى آية عدم استحقاقهما العبادة أن يتضرع إلى الله عز وجل إلى آخر ما بسط في الأوجز .

والخامس في زمن الكسوف في عهد النبي ﷺ واختلف في ذلك أهل السير جداً ، قال القاري : كان كسوف الشمس وكذا خسوف القمر في جمادى الآخرة من السنة الخامسة كـ

صححه ابن حبان وروايات الحديث متضافرة أن الكسوف كان يوم مات إبراهيم ابن النبي ﷺ، وجمهور أهل السير أنه عليه السلام مات في السنة العاشرة في ربيع الأول أو في رمضان أو في ذى الحجة في عاشر الشهر، وعليه الأكثر أو في أربعة أو في رابع عشرة ولا يصح شيء منها على قول ذى الحجة لأنه ثبت أنه ﷺ شهد وفاته من غير خلاف، ولأريب أنه ﷺ كان إذ ذاك بمكة في حجة الوداع، وجزم النووي أنها كانت سنة الحديبية وفي تاريخ الخميس في السنة السادسة فيها كسفت الشمس أول مرة قبل الكسوف الذي كان فيه موت إبراهيم، كذا في الوفاء، ثم ذكر في السنة العاشرة فقال: وفي هذه السنة يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من ربيع الأول توفي إبراهيم عليه السلام وانكسفت الشمس، فقالوا إنما كسفت لموته لأن الكسوف يكون في الثامن والعشرين أو التاسع والعشرين وانكسفت في العاشر فقالوا إنما كسفت لموته، وفي أوائل الثقات لابن حبان: أن الشمس كسفت في السنة السادسة ثم كسفت في العاشرة يوم مات إبراهيم، انتهى ملخصاً من الأوجز.

والسادس في ما قال أهل الهيئة إن الكسوف لا يكون إلا في الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، وقد ورد عند أهل التاريخ وقوعهما في الأوقات المختلفة، وورد أن الشمس كسفت عند شهادة الإمام حسين رضي الله عنه في العاشوراء إلى آخر ما ذكر في الأوجز.

السابع اختلفوا في تعدد الكسوف في زمنه ﷺ ووحدته، قال النووي: قال جماعة من العلماء منهم إسحق بن راهويه وابن جرير وابن المنذر: جرت صلاة الكسوف في أوقات، واختلاف صفاتها محمول على بيان جواز جميع ذلك، قال النووي: وهذا أقوى، وكذا حكى اليه عن جماعة أن اختلاف الروايات محمول على أن النبي ﷺ صلاها مرات: مرة كذا ومرة كذا، وذهب إلى ذلك إسحق بن راهويه والخطابي وغيرهما وقدم قريباً ما قال صاحب الخميس أن الكسوف وقع مرتين: في السادسة

والعاشرة ، وقال ابن تيمية على ما حكاه ابن القيم : إنما صلى ﷺ صلاة الكسوف مرة يوم مات ابنه إبراهيم ، وإليه مال البيهقي في سنته ، قال العشماوي : الذي في كتب الحديث أن خسوف القمر وقع في زمنه ﷺ مرتين ولم يقع كسوف الشمس إلا مرة ، انتهى مختصراً من الأوجز .

والثامن في صلاة الكسوف وفيها عدة مسائل أولها في حكمها فهي سنة مؤكدة عند الشافعي وأحمد كما صرح بها في فروعها ، وسنة في فروع المالكية ، وسنة غير مؤكدة في فروع الحنفية ، وحكى عنهم الوجوب أيضاً ، وصرح أبو عوانة في صحيحه بوجوبها ، قال الحافظ : لم أره لغيره إلا ما حكى عن مالك أنه أجراها مجرى الجمعة ، ونقل الزين بن المنير عن أبي حنيفة أنه أوجبها وحكى ابن رشد اتفاقهم على السنية ، وقال العيني : الأصح أنها سنة ، وعن بعض أصحابنا أنها واجبة ، وقيل فرض كفاية ، واستبعد ذلك ، وثانيتها في وقتها ولا وقت لها عند الشافعية لأنها صلاة ذات سبب ، واستثنى الحنفية والحنابلة أوقات الكراهة ، والراجع عند المالكية وقتها وقت العيد من حل النافلة إلى الزوال ، قال الحافظ : لم أقف في شيء من الطرق مع كثرتها على أنه ﷺ صلاها إلاضحى لكن ذلك وقع اتفاقاً ولا يدل على منع ما عداه ، وثالثتها في كيفية ركعتان بركوعين كسائر النوافل عند الحنفية وبركوعين في كل ركعة عند الأئمة الثلاثة مع الاختلاف بينهم في قراءة الفاتحة في القيام الثاني من الركعة الأولى ، قال الجمهور : قرأ ، وقال محمد بن مسلمة المالكي لا تقرأ لأن القيامين كليهما في حكم ركعة واحدة فلا تتكرر الفاتحة ، وكذا الاختلاف بينهم في التسميع والتحميد في هذا الاعتدال أنكرهما بعض الشافعية إذ قالوا لا يأتي بهما ، وهكذا اختلفوا في أن مدرك الركوع الأول مدرك للركعة عند الشافعية والحنابلة فمن لم يدرك الركوع الأول لا يكون مدركاً للركعة عندهما بخلاف المالكية إذ قالوا من أدرك الإمام في الركوع الثاني يكون مدركاً للركعة كذلك

في الأوجز ، وراعتها في جهر القراءة وسرها : قال أبو يوسف صاحب أبي خيفة بالجهر وبه قال أحد وإسحق ، وقالت الأئمة الثلاثة بالسرف في كسوف الشمس وبالجهر في الخسوف ، وقول محمد يختلف فيه ، لحكاه بعضهم مع أبي خيفة ، وبمضهم مع أبي يوسف ، وفي الشامي عن محمد روايتان في ذلك ، قال النووي : مذهبا ومذهب مالك وأبي خيفة وجهور الفقهاء أنه يسر في الكسوف ويجهر في الخسوف ، وما حكاه النووي عن مالك هو المشهور عنه بخلاف ما حكى عنه الترمذي من الجهر ، قال المازري : ما حكاه الترمذي عنه رواية شاذة ، قلت : ويقال عن مالك روايتان والمشهور السر ، والبسط في الأوجز ، وخامستها أداؤها بالجماعة سنة عند الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، وقال بعضهم : لا تشرع لها الجماعة وقال آخرون : الجماعة شرط لها ، وذكر الخطاب عن العراقيين أنه لا يجمع لها ، وقال ابن حبيب : الجماعة فيها شرط ، وفي الروضة يستحب الجماعة في الكسوفين ، وإنما وجه أنها شرط ، ووجه لا تقام إلا في جماعة واحدة كالجمعة ، وهما شاذان إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وسادستها اختلفوا في الخطبة بعدها ، قال الشافعي وإسحق بسنية الخطبة بعدها خلافا للأئمة الثلاثة وصاحبي أبي خيفة إذ قالوا : لا خطبة بعدها كما بسط في الأوجز ، وهذا القدر يكفي لهذا المختصر وإلا ففي صلاتها فروع آخر خلافية ذكر بعضها في الأوجز ، التاسع في خسوف القمر ، وتقدم عن العشاوي أنه قال : الذي في كتب الحديث أن الخسوف وقع مرتين في زمنه ﷺ والكسوف لم يقع إلا مرة واحدة ، وفي شرح الإحياء أن الخسوف وقع في السنة الرابعة في جمادى الآخرة ولم يشتهر أنه ﷺ جمع له الناس ، وفي سيرة ابن حبان أن القمر خسف في السنة الخامسة وفيها ذكره صاحب الخمس ، فقال : في هذه السنة انخسف القمر في جمادى الآخرة وجعل اليهود يضربون بالطاس ويقولون سحر القمر ، فصلى بهم النبي ﷺ صلاة الخسوف حتى انجلى القمر ، رواه ابن حبان ، والعائش الأبحاث المتعلقة بصلاة خسوف القمر ، بسطت أيضاً في الأوجز ككسوف الشمس ، منها هل صلى النبي ﷺ صلاة الخسوف ؟ قال مالك :

لم يبلغنا أن رسول الله ﷺ صلى إلا في خسوف الشمس ، وحكى القارى عن الدارقطنى بسنده عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه ﷺ صلى في كسوف الشمس والقمر أربع ركعات في أربع سجعات ، وسنده جيد ، وفي الإقناع عن ثقات ابن حبان أنه ﷺ صلى في خسوف القمر ، قال الحافظ : وفي هذا رد على من أطلق كابن رشيد أنه ﷺ لم يصل فيه ، وقال صاحب الهدى : لم يمتل أنه ﷺ صلى في كسوف القمر جماعة لكن حكى ابن حبان في السيرة له أن القمر خسف في السنة الخامسة فعلى النبي ﷺ بأحبابه وكانت أول صلاة كسوف في الإسلام ، وهذا إن ثبت اتنى التأويل المذكور ، وقد جزم به منطوى في سيرته ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، ومنها أن الصلاة في خسوف القمر كالصلاة في الكسوف بأربع ركعات وأربع سجعات بالجماعة جهراً ، إلا أنهما اختلفا في الخطبة بعدها كالكسوف ثابتة عند الشافعى دون أحمد ، وصلاة الخسوف كسائر النوافل عند مالك والحنفية بدون تكرار الركوع وبدون الخطبة بعدها إلا أن الجماعة مكروهة فيها عند مالك ، وغير مسنونة عند الحنفية ، قال مالك : لم يافنا ولا أهل بلدنا أنه ﷺ جمع في كسوف القمر ولا نقل عن أحد من الأئمة بعده أنه ﷺ جمع فيه ، وقال العيني : أبو حنيفة لم ينف الجماعة بل قال الجماعة فيها غير سنة ، وذلك لتعذر اجتماع الناس من أطراف البلد ، وقال المهلب : يمكن تركه ﷺ رحمة للؤمنين ، لئلا تخلو بيوتهم بالليل فيخطفهم الناس ويسرقون ، وقال ابن القصار : خسوف القمر يتفق ليلاً فيشق الاجتماع له ، وربما أدرك الناس نياماً فيثقل عليهم الخروج ، ولا ينبغي أن يقاس على الكسوف لأنه يدركهم مستيقظين ولا يشق اجتماعهم ، انتهى مختصراً من الأوجز ، وتقدم في المسألة الخامسة من البحث الثامن ما قال بعضهم : إن الجماعة شرط في الصلاتين معاً .

وما يجب التنبيه عليه أن الإمام البخارى ترجم بباب الصلاة في الكسوف ،

قوله : (ولكنهما آيتان من آيات الله) وذلك لا يتنافى وقوعهما على حسب ما بينته أصحاب (١) الهيئة من حيولة الأرض وغيره ، فإن الآية

وذكر فيه عدة روايات كلها خالية عن تعدد الركوع ، مع أنه ذكرها في أبواب أخرى ، فالظاهر أنه لم يأخذ بتعدد الركوع ، وإلا فكان حتماً عليه أن يذكرها في باب الصلاة ولو رواية واحدة ، فضلاً أن يذكر عدة روايات خالية عن التعدد ، وقال السدي : قوله : صلى بنا ركعتين ، استدل به من يقول : صلاة الكسوف كصلاة النافلة ، فإنه المتبادر من لفظ صلى ركعتين ، سيما وقد زاد الناسي : كما كنتم تصلون ، والصلاة المعلومة هي كالنافلة ، وأجاب من يقول بالتعدد بحمله على أن المعنى كما تصلون في الكسوف ، وكذا استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا رأيتموها فصلوا » ، إذ المتبادر من الصلاة ما يكون بركوع لا ركوعين ، وأجاب الآخرون بأن القول مبين بالفعل ، ورده الأولون بأن الفعل مضطرب ، فإنه جاء كل ركعة بركوعين وثلاثة وأربعة إلى غير ذلك ، والحل على تعدد الوقائع مشكل إذ لم يعد وقوع الكسوف مراراً كثيرة في قدر عشرين ، فسقط البيان للتمارض بقيت الصلاة هصقة ، فوجب حملها على المتعارفة ، انتهى مختصراً . قلت : وقد وردت الروايات بعشر ركوعات في كل ركعة كما في الأوجز ، وبسط فيه الكلام على الفقه في ذلك ومستدللات الحنفية فارجع إليه ١٢ .

(١) وقد تقدمت الإشارة في البحث الثاني من الأبحاث المقدمة في أول الباب أن ابن العربي والمعيني وغيرهما أباطلوا قول أهل الهيئة ، وأجل الكلام على ذلك في الأوجز ، قال الكرمانى : فإن قلت ما تقول فيما قال أهل الهيئة : إن الكسوف سببه حيولة القمر بينها وبين الأرض ، فلا ترى حينئذ أنوار القمر وهو كمد لا نور له ، وذلك لا يكون إلا في آخر الشهر عند كون البيرين في إحدى عقدى الرأس والذنب ، وله آثار في الأرض ، قلت : المقدمات كلها متنوعة ، وأثن سلنا فإن كان غرضهم أن الله تعالى أجرى سنته بذلك كما أجرى احتراق الحطب اليابس

هى (١) العلامة وهما تدلان على كمال قدرته وتمكنه من سلب أنوارهما كيف ما كان .

قوله : (مامن أحد أغير من الله) وقد علم كمال (٢) اقتداره بالكسوف فلا يؤمن منه الانتقام أو سلب أنوار الإيمان أو غير ذلك من البلايا إذا انتهكت محارمه .

عند مساس النار له فلا بأس به ، وإن كان غرضهم أنه واجب عقلا وله تأثير بحسب ذاته فهو باطل لما تقرر أن جميع الحوادث مستندة إلى إرادة الله ابتداء ، ولا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى ، ١٢١ .

(١) قال الكرمانى : أى علامة لعذاب الناس ، كأنها مقدمة له ، قال تعالى : « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً ، أو علامة لقرب زمان القيامة ، وأماره من أماراتها أو علامة لكون الشمس مخلوقة داخلية تحت النقص ، مسخرة بقدره الله تعالى ، ليس لها سلطنة على غيرها بل لا قدرة لها على الدفع عن نفسها ، ١١ . وفى الأوجز الآية فى كلام العرب : العلامة ، ويحتمل أن يريد أن ذلك من آياته التى يستدل بها على وحدانيته وقدرته وعظمته ، ويحتمل أن يريد أنها من علامات تخويفه وتحذيره بآياته وسطوته ، قال تعالى : « وما نرسل بالآيات ، الآية ، قاله الباجى ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : نسبة الغيرة إلى الله تعالى مجاز محمول على إظهار غاية غضبه على الزانى ، أو استعارة مصرحة تبعية ، قد شبه حالة ما يفعل الله تعالى مع عبده الزانى من الانتقام وحلول العقاب بحالة ما يفعله السيد بعبده الزانى من الزجر والتعزير ، ووجه تعلق هذا الكلام بما قبله هو أنه لما خوف أمته من الكسوف وحرصهم على الالتجاء إلى الله تعالى بالخيرات ، أراد أن يردعهم عن المعاصى وخص منها الزنا ، لأن ميل النفس إليه أكثر من ميلها إلى غيره ولتفخيم شأنه فى القضاة ، ١١ . وقريب منه ما فى الفتح إذ قال : قال ابن فورك : المعنى ما أحد أكثر زجراً عن الفواحش من الله تعالى ، وقال غيره : غيره الله ما يغير من حال المعاصى بانتقامه منه فى الدنيا والآخرة أو فى إحداهما ومنه قوله تعالى : « إن الله

(باب النداء بالصلاة^(١) جامعة)

لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، وقال الطيبي وغيره : وجه اتصاله بما قبله من جهة أنهم لما أمروا باستدفاع البلايا بالذكر والدعاء وغيرهما ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلايا ، وخص منها الزنا لأنه أعظمها في ذلك ، وقيل لما كانت هذه المعصية من أفتح المعاصي وأشدّها تأثيراً في إثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم في هذا المقام من مواخذة رب العزة وغالقتها سبحانه ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : هو بالنصب فيهما على الحكاية ، ونصب الصلاة في الأصل على الإغراء ، وجامعة على الحال ، أى حضروا الصلاة في حال كونها جامعة ، وقيل برفعهما على أن الصلاة مبتدأ وجامعة خبره ، ومعناه ذات جماعة ، وقيل جامعة صفة والخبر محذوف تقديره فاحضروها ، اهـ . وتعبه العيني واختار النصب فيهما ، أى حال كونها جامعة قال : ويجوز الرفع فيهما على الابتداء والخبر - ثم قال : قال ابن عبد البر أجمع العلماء على أن صلاة الكسوف ليس فيها أذان ولا إقامة ، إلا أن الشافعى قال : لو نادى مناد الصلاة جامعة ليخرج الناس بذلك إلى المسجد لم يكن بذلك بأس ، اهـ . وظاهره تفرد الشافعى بذلك النداء وليس كذلك ، بل قال الموفق : ويسن أن ينادى لها الصلاة جامعة لرواية عبد الله بن عمر رضى الله عنهما هذه متفق عليها ، وهكذا في الدر المختار ، وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ، اهـ . نعم ، لم أره في فروع المالكية إلا أن الدسوقي حكى عن عياض أنه استحسّن هذا القول عند كل صلاة لا يؤذن لها لكنهم لم يأخذوا قول عياض في العيدين كما سيأتى ، قلت : وفي شرح البخارى لشيخ الإسلام أجاز عن الحديث من لم يقل باستحباب ذلك أن الأمر بذلك كان ابتداء في أول الأمر لإعلام الناس بشرعيتها لأنها لم تكن معهودة ، لا أنه يؤمر بالنداء بها في كل مرة ١٢٠ .

قاس (١) الشافعي (٢) عليه صلاتي العيدين فقال فيهما بالنداء ، ولكن الحنفية لم يعدوا هذا الحكم فيها ، لأن الكسوف قلما يتنبه له كل أحد إلا إذا اشتد ، فأما العيذان

(١) وقد أقر الحافظ بأن الإمام الشافعي رضى الله عنه قاسه على الكسوف إذ قال : واستدل بقول جابر : ولا إقامة ولا شيء ، على أنه لا يقال أمام صلاتها شيء من الكلام لكن روى الشافعي عن الزهري قال : « كان رسول الله ﷺ يأمر المؤذن يوم العيدين أن يقول : الصلاة جامعة » ، وهذا مرسل يعضده القياس على صلاة الكسوف ، اهـ .

(٢) ظاهر ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا هو تفرد الإمام الشافعي بذلك فيما بين الأئمة الأربعة ، وهو الظاهر من مراجعة كتب الفروع ، قال الموفق في بحث الأذان والإقامة في العيدين وعن عطاء قال : « أخبرني جابر أن لا أذان يوم الفطر حين يخرج الإمام ولا بعد ما يخرج الإمام ولا إقامة ولا نداء ولا شيء ، لا نداء يومئذ ولا إقامة » ، رواه مسلم ، وقال بعض أصحابنا : ينادى لها « الصلاة جامعة » وهو قول الشافعي وسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع ، اهـ . وفي الأوجز : قال الشيخ ابن القيم كان النبي ﷺ إذا انتهى إلى المصلي أخذ في الصلاة من غير أذان ولا قول الصلاة جامعة ، والسنة أن لا يفعل شيء من ذلك ، اهـ . وقال الدردير : ولا ينادى الصلاة جامعة ، أى لا يسن ولا يتدب بل هو مكروه ، أو خلاف الأولى ، قال الدسوقي : أى لعدم ورود ذلك فيها ، وبالكراهة صرح في التوضيح والشامل والجزولي ، وصرح ابن ناجي وابن عمر وغيرهما بأنه بدعة ، وما ذكره خشن من أنه جائز ههنا غير صواب ، وما ذكر من أن الحديث ورد بذلك فيها فهو مردود بأن الحديث لم يرد في العيد ، وإنما ورد في الكسوف كما في التوضيح والمواق وغيرهما عن الإكمال ، وقياس العيد عليه غير ظاهر لتكرر العيد وشهرته وندور الكسوف ، نعم في المواق أن عياضاً استحس أن يقال عند كل صلاة لا يؤذن لها « الصلاة جامعة » ، لكن لم يرج عليه المصنف وفي المجلد أن الإعلام بك « الصلاة جامعة » جائز وأن محل النهي في المتن إذا اعتقد أن الإعلام

فلا يخفى يومهما ولا وقت صلاتيهما على أحد مع أنه ورد في بعض الروايات (١) أنه لم يكن لصلاة العيدين أذان ولا إقامة ولا شيء ، وقوله : هذا لا شيء ينفي كل شيء ، وقولهم : الصلاة جامعة شيء لا محالة .
قوله : (أجل لأنه أخطأ السنة إلخ) فيه دلالة (٢) ظاهرة لمذهب الإمام ، فإن

مطلوب بخصوص هذا اللفظ فانظره ، اه . ويشكل على ما أفاده الشيخ ههنا ما تقدم في الكركب البدرى من مشروعية هذا القول إذ قال بعد قوله بغير أذان ولا إقامة ، هذا ليس نفيًا للإعلام مطلقاً ، بل هذا نفي للإعلام بطريق مخصوص ، لكنه يعلم من بعض الروايات أنه لم يكن فيها شيء ، فقد ورد فيها ولا شيء ، لكن المعول على ما في بعض الروايات أنه كان ينادى به الصلاة الصلاة ، وهذا موافق للقياس إلى آخر ما في الكركب ، وأشرت في هامش الكركب وكذا في الأوجز إلى اختلاف الأئمة في ذلك . وما احتجت إلى التقدير في ذلك فهما لما رأيت الشيخ سراج وغيره صرحوا باتفاق الأئمة الأربعة على ذلك ، لما رأيت في الالامع التكبير على قياس الإمام الشافعي احتجت إلى المراجعة في كتب الفروع فرأيت الحنابلة أنكروا ذلك ، وأكثر الإنكار على ذلك المالكية في فروعهم ، كما تقدم عن المغني والدردير ، ولم أرتصرح بذلك لانفيًا ولا إثباتاً في فروع الحنفية إلى الآن ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً — والظاهر من كتب فروعهم أيضاً عدم القول بذلك لأنهم كلهم أنكروا الأذان والإقامة في العيدين ولم يتعرضوا لذلك ، ولعل من حكي اتفاق الأئمة الأربعة على ذلك فلعلمه رأى قول بعض الحنابلة كما في المغني ، وقول عياض المالكي كما تقدم عن الدسوقي فاعتمد على هذه الأقوال وعزى بذلك القول إلى الأئمة الأربعة ١٢ .

(١) كما رواه مسلم في صحيحه عن جابر وتقدم عن المغني أنه استدل بذلك الحديث على مسلكه من عدم اختيار هذا القول ١٢ .

(٢) وهذا لامراء في ذلك فإن عروة تابعي بلا ريب ، وعبد الله حمصاني ، قال الحافظ : استدل بالحديث على أن السنة في صلاة الكسوف في كل ركعة ركوعان ،

عروة يحدث عن غيره وإنه تابعي ، وأخوه عبد الله هذا صحابي بنفسه ، ولا يمكن أنه تقدم على القوم وأهمهم دون أن يحقق أمر صلاة الكسوف ، كيف هي ؟ وقد كانت معه جماعة من (١) الصحابة ولم ينقل من أحد منهم إنكار على ما فعله ولو أنكروا عليه لنقل كما نقل لإنكار أخيه الأصغر منه سنأ وعلماً فكان ذلك حجة قوية على أنهم سلخوا ذلك منه واستحسنوه ، فأما إنكار عروة فإن مبناه أنه سمع من (٢) عائشة ما يخالف صلاة ابن الزبير فظن أنه خالف السنة مع أن عائشة لم تكن حين الصلاة إلا في حجرتها (٣) فلا تدرى الأمر على ما هو عليه في نفس

وتعقب بأن عروة تابعي ، وعبد الله صحابي ، فالأخذ بفعله أولى ، وما أجاب عنه الحافظ تعقب عليه العيني ، وقال العيني أيضاً في موضع آخر : عروة أحق بالخطأ من عبد الله صاحب الذي عمل بعلم ، وعروة أنكر ما لم يعلم ، ١٢٥١ .

(١) هكذا حكى صاحب الفيض عن العيني إذ قال : قال العيني : كيف وعبد الله ابن الزبير كان خليفة إذ ذاك وقد صلى خلفه كثير من الصحابة رضى الله عنهم فإن كان خطأ السنة هو فهل أخطأوا كلهم وصلوا خلاف السنة ولم يتكلم أحد منهم بحرف ؟ أقول : ولعل لفظ مثل الصبح مأخوذ من لفظ النبي ﷺ عند أبي داود ، كأحدث صلاة صليتموها ، وحينئذ ثبت وحدة الركوع من رواية البخاري أيضاً ، وحصل تفسير ما عند أبي داود من التشبيه أنه في وحدة الركوع لافي تعدد الركعتين فإنه لم يثبت عنه في لفظ : «أن صلوا كصلاتي هذا» بل أتى فيه : إما بالأمر بالصلاة المطلقة أو بالتشبيه بصلاة الصبح ، وفيه إيماء إلى ما قلنا وتشديد ما ذهبنا ، ١٢٥١ .

(٢) كما تقدم ويأتى أيضاً حديثه عن عائشة بطرق ١٢٥٢ .

(٣) وفيها تصلى صلاة الكسوف ، وفيها اجتمعت النساء ، ولفظ النساء بزيادة رواية عمرة عن عائشة «أن النبي ﷺ خرج مخرجاً غسفت الشمس فخرجنا إلى الحجرة فاجتمع إلينا نساء وأقبل رسول الله ﷺ فقام قياماً طويلاً ، الحديث ، وقال الحافظ : قال الزين بن النير : استدلل به أي بحديث أسماء هذا ابن بطال على جواز خروج

الامر ، كيف ، وقد رواه غيرهما من شهد الوقعة وتحرقى فعل (١) النبي ﷺ فيها كما هو مذكور في روايات أبي داود ولم (٢) ينقلوا إلا ما اختاره الاحناف رضوان الله عليهم ، ومع ذلك فهي كله مترددة (٣) في رواية القصة ، فقد روى عنها أربع

النساء إلى المسجد لصلاة الكسوف وفيه نظر ، لأن أسماء إنما صلت في حجرة عائشة إلخ ، وقال أيضاً في موضع آخر : قوله : فإذا الناس قيام كأنها انفتحت من حجرة عائشة إلى من في المسجد فرأتهم قياماً ، ١٢٥١ .

(١) مثل سمرة بن جندب إذ قال : د بيننا أنا و غلام من الانصار نرمي غرضين لنا حتى إذا كانت الشمس قدر ربحين أو ثلاثة اسودت حتى آضت كأنها تومة فقال أحدا لصاحبه : اطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذه الشمس رسول الله ﷺ في أمته حدثنا ، الحديث ، أخرجه أبو داود وفي الصلاة بر كوع واحد ، وفي الأوجز أخرجه أبو داود والنسائي ، وقال النيموي : إسناده صحيح ، قلت : وأخرجه مسلم بلفظ : وقرأ بسورتين وصلى ركعتين ، وقال المعيني : أخرجه الأربعة ، وقال الترمذي : حديث حسن صحيح ، اهـ . ومثل قبيصة الهلال إذ قال : د كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج فرعاً يجر ثوبه وأنا معه يومئذ بالمدينة فصلى ركعتين ، الحديث ، أخرجه أيضاً أبو داود ، وذكره شيخنا في البذل في مستدلات الحنفية ومثل عبد الرحمن بن سمرة إذ قال : بيننا أترى بأسهم في حياة رسول الله ﷺ إذ كسفت الشمس فبذتهن وقلت : لا نظرن ما أحدث لرسول الله ﷺ في كسوف الشمس اليوم ، الحديث ، أخرجه أبو داود في د باب من قال يركع ركعتين ، أى ركوعين مثل الحنفية ، وفي الأوجز أخرجه أبو داود ومسلم والنسائي ، وأخرجه الحاكم وقال صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ، وبسط في الأوجز في مستدلات الحنفية في ذلك والجواب عما يخالف مسلكتهم ١٢٠٠ .

(٢) أى هؤلاء الناظرون بالاهتمام والمعتون لها الذين سبقوا إلى النبي ﷺ لينظروا ما أحدث الكسوف ١٢٠٠ .

(٣) فقد روى عنها رضى الله ركوعان في كل ركعة ، أخرجه الأئمة الستة

ركوعات وستة فهذا أول حجة على أنها لم يتعين عندها أحد الأمرين وإلا لما اختلفت الروايات عنها فعلم أنها مع ترددتها في تعيين عدد الركوع روت كل واحد من الراويين على حسب ما ترجح عندهما من الاحتمال حين روايتها لتلك الرواية ، والله تعالى أعلم .

قوله : (فقال في كسوف الشمس والقمر) فيه الترجمة (١) حيث ذكر الراوى

في كتبهم ، وروى عنها ثلاث ركوعات في كل ركعة ، أخرجه مسلم بلفظ : ست ركعات وأربع سجعات ، وأخرجه أحمد والنسائي والبيهقي والحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين ، وأقره عليه الذهبي كما في الأوجز ، ولما الأول أشار الشيخ قدس سره بأربع ركعات يعنى الركعتين في كل ركعة ، وإلى الثاني بقوله ستة أى ثلاث ركوعات في كل ركعة ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في توجيه المناسبة وجيه وواضح ، وهو أوجه مما قال الحافظ إذ قال أولاً في الترجمة : لم يسله أشار إلى ما رواه ابن عينة عن الزهري عن عروة : لا تقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت ، ثم ساق المؤلف حديث ابن شهاب عن عروة عن عائشة بلفظ خسفت الشمس ، وهذا موافق لما قال عروة لكن روايات غيره بلفظ كسفت كثيرة جداً ، اهـ . كأنه أشار إلى أن البخارى ذكر حديث الباب تأييداً لما قال عروة ، وما أفاده العيني وتبعه القسطلاني موافق لما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : مطابقتها للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله : فقال في كسوف الشمس والقمر ، وقوله : لا يخفى أن كل واحد من الكسوف والخسوف استعمال في كل واحد من الشمس والقمر ، اهـ . وترجم الإمام البخارى بلفظ دهل ، قال الزين بن المنير : أتى بلفظ الاستفهام إشعاراً منه بأنه لم يترجح عنده في ذلك شيء ، قال الحافظ : ولعله أشار إلى ما رواه ابن عينة عن الزهري عن عروة قال : لا تقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت وهذا موقوف صحيح رواه سعيد بن منصور عنه ، وأخرجه مسلم عن يحيى

أولا لفظ الكسوف لهما ، ثم ذكر بلفظ لا يخسفان ، فلم جواز إطلاق اللفظتين معا

ابن يحيى عليه لكن الأحاديث الصحيحة تخالفه لثبوتها بلفظ الكسوف في الشمس من طرق كثيرة ، والمشهور في استعمال الفقهاء أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر ، واختاره ثعلب ، وذكر الجوهرى أنه أفصح ، وقيل بتعين ذلك ، وحكى عياض عن بعضهم عكسه وغلطه لثبوتها بالخاء في القمر ، وكان هذا هو السر في استشهاد المؤلف به في الترجمة ، وقيل يقال بهما في كل منهما ، وبه جاءت الأحاديث ، ولا شك أن مدلول الكسوف لغة غير مدلول الخسوف لأن الكسوف التغير إلى سواد ، والخسوف التقصان أو الذل ، فإذا قيل في الشمس كسفت أو خسفت لأنها تتغير ويحجبها التقص ساغ وكذلك القمر ، ولا يلزم من ذلك أنها مترادفان ، وقيل بالكاف في الابتداء وبالحاء في الانتهاء ، وقيل بالكاف لذهاب جميع الضوء وبالحاء لبعضه ، وقيل بالحاء لذهاب كل اللون وبالكاف لتغيره ، اهـ . وزاد العيني : قيل المكسوف أن يكسف ببعضهما والخسوف أن يخسف بكلهما ، قال تعالى : ونخسفنا به وبداره الأرض ، ، وقال شمر : الكسوف في الوجه الصفرة والتغير ، وقال ابن حبيب في شرح الموطأ : الكسوف تغير اللون والخسوف انخفافهما ، وكذلك تقول في عين الأعور إذا انخسفت وغارت في جفن العين ، ومال العيني إلى أن الاستفهام في الترجمة ليس للنفي والإنكار ، والأوجه غندى أن الترجمة من الأصل الثابت والثلاثين ، وأشار بلفظ دهل ، في الترجمة إلى مجرد الاحتمال الناشئ من قول عروة ، والمقصود استعمال كل من اللفظتين في كل منهما كما أفاده الشيخ قدس سره ، قال القسطلاني : قال الحافظ عبد العظيم المنذرى ومن قبله القاضي أبو بكر بن العربي : حديث الكسوف رواه عن النبي ﷺ تسعة عشر نفساً ، رواه جماعة منهم بالكاف ، وجماعة بالحاء ، وجماعة باللفظين جميعاً ، اهـ . ثم ذكر الإمام رضي الله عنه في الترجمة الآية الشريفة ، قال الحافظ : في إيراد هذه الآية احتمالان أحدهما أن يكون أراد أن يقال خسف القمر كما جاء في القرآن ولا يقال كسف .

وإن كان الغالب في القمر الخسوف كما ورد (١) في الآية وفي الشمس الكسوف والله أعلم .
قوله : (وتابعه موسى) أى يونس (٢) في ذكر روايته المذكورة وأما (٣) ذكر

ولإذا اختص القمر بالخسوف أشعر باختصاص الشمس بالكسوف ، والثاني أن يكون أراد أن الذي يتفق للشمس كالذى يتفق للقمر وقد سمي في القرآن بالخاء في القمر فليكن الذى للشمس كذلك ، اهـ . وقال العيني : لم يراد البخارى هذه الآية لإشارة إلى أن الاجود أن يقال خسف القمر وإن كان يجوز أن يقال كسف القمر لا كما بعضهم يحتمل أن يكون أراد أن يقال خسف القمر ولا يقال كسف : كف لا وقد أسند الكسف إليه في الأحاديث ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

(١) وإلى ذلك أشار القسطلاني بقوله في إيرادها لإشعار باختصاص القمر بخسف الذى بالخاء واختصاصها بالكاف كما اشتهر عند الفقهاء ، ويجوز الخاء : الشمس كالقمر لاشتراكهما في التغير ، ١٢١ .

(٢) كذا في العيني إذ قال : تابع يونس في روايته عن الحسن موسى ع مبارك ، ١٢١ .

(٣) بسط الشيخ قدس سره في توضيح هذه المتابعات لاختلاف نسخ البخارى في ذكر قوله تابعه أشعث ، ففي النسخ التي بأيدينا ذكره بعد ذكر متابعة موسى ورجح الحافظ تقديمه كما في سترى كلامه ، وباختلاف ذلك يختلف غرض المتابعة : وبسط الكلام على ذلك الحافظان ابن حجر والعيني ، وسكت عنه الكرمانى ، ولحظ القسطلاني كلام الحافظ فنذكره مختصراً لاختصاره فقال : (قال أبو عبد الله) البخارى (لم يذكر عبد الوارث) فيما أخرجه المصنف في صلاة كسوف القمر ، (وشعبة) في كسوف القمر ، (وخالد بن عبد الله) الطحان كما سبق في أول الكسوف ، (وحامد بن سلمة) مما وصله الطبراني (عن يونس) بن عبيد المذكور (وتابعه) أى تابع يونس في روايته عن الحسن (أشعث) بن عبد الملك الحراني (عن الحسن) البصرى يعنى في حذف قوله : يخوف الله بهما ، (وتابعه موسى) هو ابن إسماعيل التبوذكى كما جزم به المزى ، أو هو ابن داود الضبي كما قاله الدمياطى لكن رجح الحافظ ابن حجر الأول ، (عن مبارك) بن فضالة كما رواه الطبراني ، (عن الحسن) الخ وفي هذه المتابعة

التخويف فلا يضر عدم ذكرهما إياه في المتابعة ، والظاهر أن يقال : المتابعة إنما هو في ذكر التخويف إذ لا تعرض في هذه الترجمة إلا للتخويف فلا يفيد ذكرهما الرواية إذا لم يذكر ما تصدى المؤلف لإثباته منها ، وأما ما قيل : إن المتابعة في عدم ذكر التخويف ، فيرده ما في نسخة المتن من التصريح بذكر التخويف ، وأيضاً فلا يناسب لإفراد موسى وصاحبه عن الجماعة الذين سماهم فيمن لم يذكر ، بل كان نظمهم أولى في سلك واحد حيث عدّ عبد الوارث وشعبة وغيرهما ، فالصحيح على هذا أن المذكورين جملة لم يذكروا التخويف ، وذكره حماد بن زيد كما في الإسناد المتقدم ، وتابعه في رواية التخويف موسى عن الحسن بواسطة مبارك والاشعث (١)

رد على من نفي سماع الحسن عن أبي بكرة فإنه قال فيه بلفظ أخبرني ووقع في رواية متابعة أشعث عن الحسن عقب قوله في آخر متابعة موسى : يخوف بهما عباده ، قال في الفتح : والصواب تقديمها لحلو رواية أشعث من قوله يخوف بهما عباده ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) هكذا حكى العيني عن صاحب التلويح ، لكنه تعقب عليه ، وكذا يخالفه ما تقدم عن التسطواني عن الحافظ ، قال العيني : تابعه أشعث يعني تابع مبارك ابن فضالة أشعث الحراني عن الحسن كذلك لكن بلا ذكر التخويف ، رواء النسائي كذلك عن الفلاس عن خالد عن أشعث عن الحسن ، وقال بعضهم : وقع قوله تابعه أشعث في بعض الروايات عقب متابعة موسى ، والصواب تقديمه لحلو رواية أشعث عن ذكر التخويف ، قلت : لا يلزم من متابعة أشعث لمبارك بن فضالة في الرواية عن الحسن أن يكون فيه ذكر التخويف ، لأن مجرد المتابعة يكفي في الرواية ، وقد ذهل صاحب التلويح مهنا حيث قال : في قوله تابعه أشعث عن الحسن : يعني تابع مبارك بن فضالة عن الحسن بذكر التخويف ، رواء النسائي إلى آخره ، وليس في رواية النسائي عن الأشعث ذكر التخويف ، اه . قلت : أخرج النسائي أولاً حديث يونس عن الحسن مفصلاً بذكر التخويف فيه ، ثم ذكر

عنه من غير واسطة ، وإنما أرجع العائد إلى يونس لا إلى حماد مع أن المقام يقتضى ذلك ، لأنه أراد برواية يونس هي التي ذكرت عنه في المتن فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (جاءت تسألها) أى كانت (١) سائلة لفقرها .

قوله (أعاذك الله) قالت (٢) لها ذلك شكراً لما أولتها من النعمة والعطية .

حديث الأشعث عن الحسن مختصراً بلفظ « صلى ركعتين ، وذكر كسوف الشمس ، اه . فظاهر هذا السياق هو الذى فهمه صاحب التلويح فتأمل ، وفي الفيض قوله : تابعه أشعث ، اعلم أن المتابعة تكون بين الاقران لا بين المتقدم والمتأخر ، مع أنه قد جعلها ههنا بين المتقدم والمتأخر ، وقد تعرض الحافظ في موضع آخر أن المتابعة ههنا وإن كانت في اللفظ بين المتقدم والمتأخر لكن محطها بين الاقران أعنى يكون ما لها إلى المتابعة بين الاقران ، اه ١٢١ .

(١) قال القسطلانى : أى تسألها عطية ، اه . وسيأتى فى كلام الحافظ أنه قال لم أعرف اسم اليهودية ، ١٢٠ .

(٢) كما سيأتى التصريح بذلك فى رواية أحمد عن الاموى عن عائشة الآتية فى كلام الحافظ ، إذ قال باحثاً عن اختلاف الروايات فى هذه القصة فى حديث البخارى فى الجنائز عن عائشة : « أن يهودية دخلت عليها فذكرت عذاب القبر ، فسألت عائشة رضى الله عنها رسول الله ﷺ عن عذاب القبر ، فقال : نعم عذاب القبر حق ، ووقع فى رواية أبى وائل عن مسروق عند المصنف فى الدعوات : دخلت عجوزان من عجم يهود المدينة فقالتا إن أهل القبور يعذبون فى قبورهم ، وهذا محمول على أن إحداهما تكلمت وأقرتها الأخرى على ذلك ، فنسبت القول إليها مجازاً والإفراد يحمل على المتكلمة ، ولم أقف على اسم واحدة منهما ، وزاد فى رواية أبى وائل « فكذبتهما ، ووقع فى مسلم من طريق الزهري عن عروة قالت : دخل على امرأة وهى تقول : هل شعرت أنك تفتنون فى القبور ؟ قالت فارتاع

رسول الله ﷺ وقال : « إنما يفتن يهود » ، قالت عائشة : فلبنا ليال ثم قال رسول الله ﷺ : هل شعرت أنه أوحى إلى أنكم تقتنون في القبور ، فسمعت رسول الله ﷺ يستعيز من عذاب القبر ، ، وبين هاتين الروایتين مخالفة ، لأن في هذه أن رسول الله ﷺ أنكر على اليهودية ، وفي الأولى أنه أقرها ، قال النووي تبعاً للطبري وغيره : هما قصتان ، أنكر النبي ﷺ في القصة الأولى ، ثم أعلم النبي ﷺ بذلك ، ولم يعلم عائشة ، فجاءت اليهودية مرة أخرى فذكرت ، ذلك فأنكرت عليها عائشة مستندة إلى الإنكار الأول فأعلمها النبي ﷺ بأن الوحي نزل بإثباته ، اهـ .

وقال الكرماني : يحتمل أنه ﷺ كان يتعوذ سرّاً فلما رأى استغراب عائشة أعلن به ، قال الحافظ : كأنه لم يقف على رواية مسلم عن الزهري المذكورة ، وفي « باب الكسوف » ، يعني حديث الباب : أن يهودية جاءت تسألها الحديث ، وفيه : فقال رسول الله ﷺ عائداً بالله من ذلك ثم ركب ذات غداة فحسفت الشمس ، فذكر الحديث وفي آخره ثم أمرهم أن يتعوذوا من عذاب القبر ، وفي هذا موافقة لرواية الزهري ، وأنه ﷺ لم يكن علم بذلك ، وأصرح منه ما رواه أحمد بإسناده على شرط البخاري : عن سعيد الأموي عن عائشة أن يهودية كانت تخدمها ، فلا تصنع شيئاً من المعروف إلا قالت لها اليهودية : وفاق الله عذاب القبر ، قالت فقلت يا رسول الله هل للقبر عذاب ؟ قال : كذبت يهود لا عذاب دون يوم القيامة ، ثم مكث بعد ذلك ما شاء الله فخرج ذات يوم نصف النهار وهو ينادي بأعلى صوته أيها الناس استمiezوا الله من عذاب القبر فإن عذاب القبر حق ، وفي هذا كله أنه ﷺ إنما علم بحكم عذاب القبر إذ هو بالمدينة في آخر الأمر ، كما تقدم تاريخ صلاة الكسوف في موضعه ، وقد استشكل ذلك بأن الآية المتقدمة وهي قوله تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ، الآية مكية ، وكذلك الآية

قوله : (فقام قياماً طويلاً ، وهو دون القيام الأول إلخ) . ربما يتوهم أن التأويل (١) الذى ذكر فى الجمع بين الروايات أنه ﷺ ربما انحنى بعد طول قيامه

الآخرى وهى قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ، والجواب أن عذاب القبر يؤخذ من الأولى بطريق المفهوم فى حق من لم يتصف بالإيمان ، وكذلك بالمنطوق فى الآخرى فى حق آل فرعون وإن التحق بهم من كان له حكمهم من الكفار فالذى أنكره النبي ﷺ إنما هو وقوعه على الموحدين ، ثم أعلم النبي ﷺ أن ذلك يقع على من يشاء الله منهم ، فجزم به وحذر منه ، وبالغ فى الاستعاذة منه تعالماً لأمته ، فالتقى التعارض بحمد الله تعالى .

(١) اختلفت الأقاويل عن الخفية فى توجيه روايات تعدد الركوع ، بعضها قريب وبعضها بعيد ، ذكرت عدة منها فى الأوجز ، منها : أن روايات التعدد مضطربة فى عددها ، ومنها أنها تخالف الحديث القولى ، والعبارة للقول إذا خالف الفعل ، ومنها أنه ﷺ لما أطال الركوع جداً مل بعض القوم فرفعوا رؤوسهم أو ظنوا أنه ﷺ رفع رأسه فرفعوا رؤوسهم ، أو رفعوا رؤوسهم على عادة الركوع المعتادة فوجدوا النبي ﷺ راكعاً فركعوا ثم فقلوا ثانياً وثالثاً ، ففعل من خلفهم كذلك ظناً منهم أن ذلك من النبي ﷺ فروى كل واحد على ما وقع فى ظنه ، ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان فى آخر الصفوف ، قلت : ومثل ذلك يشاهد كثيراً فى صلوات الأعياد ، ومنها أنه ﷺ كان يرفع رأسه ليختبر حال الشمس هل انجلت أم لا ، فظنه بعض من خلفه ركوعاً مستأنفاً ، ومنها أنه ﷺ إنما ركع ركوعين على وجه الصورة لا الحقيقة ، فإنه لما قربت له الجنة والنار رفع رأسه فزعا من النار ، ومنها أن الركوع كان بدل السجود للآيات ، ومنها أن الزيادة فى صلاة كانت لموارض اعترضت فيها فقد روى أنه ﷺ تقدم فى الركوع حتى كان كمن يأخذ شيئاً ، ثم تأخر كمن ينفر عن شيء ، ومنها أنه يحتمل أن الركوع كان بدل سجود التلاوة ، هذا كله ملخص من الأوجز والبسط فيه مع نسبة هذه الأقاويل إلى

لما لحقه من الكلام ، فظن بعض من خلفه أنه يهوى الركوع (١) ، وأيد ظنه ذلك ما كان النبي ﷺ يكثره من التسييح والتكبير وغير ذلك ، يرده المذكور في الروايات من الترتيب بين كل ركعة ، فإن كل أخرى منها قد كانت دون الأولى ، وهذا لا يتصور إلا من قصد باعث على ذلك ، والجواب أنه غير مسلم ، فإن كثيراً ما يتفق مثل ذلك ، لا لأجل مصلحة مرعية ولا فكر يتقدمه أو روية ، مع أن الانحناء المترتب على الإعياء لا يكون إلا مرتباً ، فإن مدة الإعياء أول مرة لا بد وأن تكون أكثر منها ثانياً مرة ، لأن الجسم أولاً أبعد من الكلال والى (٢) منه ثانياً مع أن لما (٣) رسخ في القوة الخيالية زيادة دخل في تصوير الشيء الذي تخيله فالراوى ظن الترتب ورواه حسب ما ظن ولكنه يرد عليه أن اتفاق الرواة على هذا الترتيب لا يجوز أن يكون ارتسم ذلك في كل منهم ، والله الموفق للصواب ، وإليه المرجع والمآب .

قوله : (فلم أر منظر كالיום) أفزع (٤) ، ولا يعترض ذكر اليوم بليل المعراج ، لأن المشاهدة ثمة كانت خالية عن المفاظمة .

قائلها ، والتوجيه الذى أفاده الشيخ قدس سره لم أر بعد من قاله ، إلا أنه يقرب منه التوجيه الثالث من التوجيهات المتقدمة من ملال القوم ١٢ .

(١) كذا في الأصل ، والظاهر للركوع إذا كان معناه ينحن ، وإن كان معناه يقصده فهو ظاهر ١٢ .

(٢) قال المجد : عي بالامر ، وعي كرضى لم يهتد لوجه مراده أو عجز منه ولم يطق أحكامه ، اهـ ١٢ .

(٣) بكسر اللام وتخفيف الميم ١٢ .

(٤) بسط شراح البخارى لاسيما القسطلانى على إعراب هذا الكلام ، وقال الحافظ : المراد باليوم الوقت الذى هو فيه أى لم أر منظرأ مثل منظر رأيت اليوم فحذف المرنى

(أبواب سجود القرآن وستتها^(١))

وأدخل التشبيه على اليوم لبشاعة ما رأى فيه ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره دفع ما يرد على ظاهر اللفظ من أنه ﷺ رأى ليلة المعراج الجنة والنار وغيرهما بأبسط من تلك الرؤية الإجمالية التي رأى ههنا ، وأجاد في الجواب ، ويؤيده ماورد في هذه القصة من كيفية رؤية النار ، قال الحافظ : وفي رواية عبد الرزاق عرضت على النبي ﷺ النار فتأخر عن مصلاه ، حتى أن الناس ليركب بعضهم بعضاً ، ولمسلم من حديث جابر : لقد جرى بالنار حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من لفحها ، وفي حديث سمرة عند ابن خزيمة لقد رأيت منذ قت أصلي ما أتم لاقون في دنياكم وآخركم ، اه . فهذه الروايات ونحوها تدل على وجه الفرع المذكور ، ولا ريب أن هذا النوع المقطع من الرؤية غير الرؤية المذكورة في أحاديث المعراج ، فإنها كانت رؤية جمال ، وهذه رؤية جلال ١٢ .

(١) قوله : سنتها لم يتعرض الشراح لغرض هذا اللفظ في الترجمة نصاً ، وما يظهر من كلامهم أنهم حملوه على إثبات كون السجدة سنة رداً على من قال بوجوبه ، قال القسطلاني : قوله سنتها بناءً التأييد أى سجدة التلاوة ، وفي رواية سنته بتذكير الضمير أى سنة السجود وهي من السنن المؤكدة عند الشافعية إلى آخر ما بسط الكلام على المذاهب ، وهكذا يفهم من كلام شيخ المشايخ في التراجم ، وهذا الغرض ليس بوجيه عند هذا الفقير إلى رحمته تعالى لوجهين : الأول أن الإمام البخارى رضى الله عنه لم يتعرض في الباب لشيء يناسب هذا المعنى ، والثاني أن الإمام للبخارى أشار إلى هذا المعنى في ما سيق قريباً في باب من رأى أن الله تعالى لم يوجب السجود ، فلو أراد إثبات السنية ههنا تتكرر الترجمة ، فالأوجه عندي في غرض الترجمة ههنا أمران : الأول الإشارة إلى بدتها ، فالترجمة عندي من الاصل التاسع والخمسين من أصول التراجم المذكورة في المقدمة ، وعلم من الحديث أن مبدأها من سورة النجم ، قال الحافظ : أفاد المصنف في رواية لإسرائيل أى الآتية في تفسير

سورة النجم : أن النجم أول سورة أنزلت فيها سجدة ، وهذا هو السر في بداءة المصنف في هذه الأبواب بهذا الحديث . واستشكل بأن اقرأ أول السورة نزولاً ، وفيها أيضاً سجدة ففي سابقة على النجم ، وأجيب بأن السابق من اقرأ أوائلها وأما بقيتها فنزل بعد ذلك بدليل قصة أبي جهل في نهي للنبي ﷺ عن الصلاة أو الأولية مقيدة بشيء محذوف بينته رواية زكريا بن أبي زائدة عن أبي إسحق عند ابن مردويه بلفظ : إن أول سورة استعلن بها رسول الله ﷺ : والنجم ، وله بطريق أخرى عن أبي إسحق أول سورة تلاها على المشركين فذكره ، فيجمع بين الروايات الثلاث بأن المراد أول سورة فيها سجدة تلاها جهراً على المشركين ، اهـ . وهذا غرض الترجمة أوجه عندى لكونه مطابقاً لأصله المطرد في كتابه .

والوجه الثاني في غرض الترجمة أن المراد بالسنة معناها المفرد بمنى الطريقة ، وأشار الإمام البخارى بذلك إلى اختلاف الأئمة في طريق أداء سجدة التلاوة فإن الفروع في طريق الاداء مختلفة جداً ، قال الموفق : إذا سجد للتلاوة فعليه التكبير للسجود والرفع منه سواء كان في صلاة أو في غيرها ، وبه قال ابن سيرين والشافعي وإسحق وأصحاب الرأي ، وبه قال مالك إذا كان في صلاة ، واختلف عنه إذا كان في غير صلاة ، ولنا ما روى ابن عمر رضى الله عنهما قال : كان رسول الله ﷺ قرأ علينا القرآن فإذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا معه ، وكان الثوري يعجبه هذا الحديث ، قال أبو دأود : يعجبه لأنه كبر ولأنه سجد منفرد فشرع له التكبير وفي ابتدائه والرفع منه كسجود السهو بعد السلام ، ولم يذكر الخرقى التكبير للرفع ، وقد ذكره غيره من أصحابنا وهو القياس ، ولا يشرع في ابتداء السجود أكثر من تكبيرة واحدة ، وقال الشافعي : إذا سجد خارج الصلاة كبر تكبیرتين : للافتتاح واحدة ، وللسجود أخرى . ولنا حديث ابن عمر رضى الله عنهما وظاهره أن يكبر واحدة ، وقياسه على سجود السهو بعد السلام ، ويرفع يديه مع تكبيرة السجود إن سجد في غير صلاة وهو قول الشافعي ، وإن كان السجود في صلاة : فنص أحمد

أنه يرفع يديه ، وقياس المذهب أن لا يرفع لأن محل الرفع ثلاثة مواضع ليس هذا منها ، ولحديث ابن عمر رضى الله عنهما المتفق عليه أنه ﷺ كان لا يفعل في السجود ، واحتج أحمد بما روى وائل بن حجر قال : قلت : « لأنظرون إلى صلاة رسول الله ﷺ فكان يكبر إذا خفض ، الحديث ، واختلفت الرواية عن أحمد في التسليم في سجود التلاوة فرأى أنه واجب ، قال صاحب الشرح الكبير هو المشهور عن أحمد ، قلت : وعليه اقتصر الحرق في مثله وروى أنه غير واجب ، قال ابن المنذر : قال أحمد أما التسليم فلا أدري . وقال النخعي والحسن وغيرهما ليس فيه تسليم ، وروى ذلك عن أبي حنيفة ، واختلف قول الشافعي فيه . وجه الرواية الأولى التي اختارها الحرق قول النبي ﷺ : تحريما التكبير وتحليها التسليم ، وهي صلاة ذات إحرام فافتقرت إلى سلام ولا يفترق إلى تشهد نص عليه أحمد ، ويجزؤه تسليمة واحدة نص عليه أحمد ، وقال القاضي : يجزؤه رواية واحدة ، وقيل فيه رواية أخرى : لا يجزؤه : إلا ثلثان ، انتهى مختصراً من المغنى مع الزيادة عن الشرح الكبير ، وفي الأنوار من فروع الشافعية : وكيفيته في غير الصلاة أن ينوى ويكبر للافتتاح ويرفع يديه حذو منكبيه ويكبر للهوى بلا رفع ويسجد بشرائطها للصلاة ويرفع رأسه مكبراً ويجلس مفترشاً ويسلم ويستحب أن يقوم وينوى قائماً ثم يكبر ويهوى للسجود ، وقيل لا يستحب القيام ، اهـ . وفي شرح الإقناع : يكبر المصلى كغيره ندباً للهوى ولرفع من السجدة بلا رفع يديه في الرفع منها ، وأركانها لغير مصل تحرم وسجود وسلام ، اهـ . وقال الدردير : هي سجدة واحدة بشروط الصلاة من الطهارة والاستقبال وغيرها بلا إحرام أى بلا تكبير زائد على تكبير الهوى وبلا رفع يديه وبلا سلام ، اهـ . وفي الدر المختار هي سجدة بين تكبيرتين مسنوتين وبين قيامين مستحبين بلا رفع يديه وتشهد وسلام ، قال ابن عابدين : أى تكبير الوضع وتكبير الرفع ، وهذا ظاهر الرواية وصححه في البدائع ، وذكر فيه روايات أخر ، ثم قال : قوله بين قيامين أى قيام قبل السجود ليكون

قوله : (فأرأيت بعد قتل كافر^(١)) هذا لا يقتضى أنه كان مسلماً إذ ذاك أو أن

خروراً وهو السقوط من القيام ، ثم ذكر الاختلاف فى القيام فى الرفع منه ، وعلم من هذا كله أنهم اختلفوا فى سنة سجدة التلاوة أى طريقتها فى فروع كثيرة ، وإلى ذلك الاختلاف أشار عندى الإمام البخارى فى الترجمة بلفظ : وسنّها .

ثم اختلفوا ههنا فى مسألة أخرى شهيرة عند العلماء مبسطة فى الأوجز ، وهى اختلافهم فى عدد السجّدات ، وذكّر فى الأوجز اثنى عشر مذهباً للعلماء فى عددها ، والمعروفة منها أربعة مذاهب ، الأول والثانى مذهب الحنفية والشافعية إذ قالوا : أنها أربعة عشر سجدة إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم فى سجدة «ص» ، إذ قالت بها الحنفية والمالكية ، ولم يقل بها الشافعية ، وهما روايتان عن الإمام أحمد وفى السجدة الثانية من الحجّ إذ قالت بها الشافعية والحنابلة ، ولم يقل بها الحنفية والمالكية ، والمذهب الثالث هو مذهب الإمام مالك المعروف عنه أنه قال : بإحدى عشرة سجدة بإسقاط الثلاثة من المفصل وثانية الحج ، وهو القول القديم للشافعى ، والرابع المعروف المشهور فى شروح الحديث من مذهب الإمام أحمد أنه قال : بخمسة عشر سجدة يعنى مع سجدة «ص» وسجدة الحجّ لكن المعروف فى متون الحنابلة موافقتهم للشافعية ، قال الموفق : المشهورة فى المذهب أن عزائم السجود أربعة عشر ، وعن أحمد رواية أخرى أنها خمس عشرة سجدة منها سجدة «ص» وهو قول لإسحق ، وعلى الرواية الأولى ليست «ص» من عزائم السجود ، وهو قول الشافعى ، وقال ابن حزم ثمانية الحجّ لا نقول بها أصلاً وتبطل بها الصلاة لأنها لم تصح بها سنة عن رسول الله ﷺ ولا أجمع عليها وإنما جاء فيها أثر مرسل ، انتهى مختصراً من الأوجز . وزاد الحافظ فى الفتح بعد ذكر عدة أقوال : وقيل يشرع عند كل لفظ وقع فيه الأمر بالسجود أو الحثّ عليه والثناء على فاعله أو سبق مساق المدح ، وهذا يبلغ عدداً كثيراً ، وقد أشار إليه محمد بن الحشّاب فى قصيدته الإنغازية ، اهـ .

(١) اختلف فى اسمه ، قال القسطلانى ملخصاً لكلام الحافظ : هو أمية بن خلف

غيره لم يقتل كافراً ، بل المقصود بيان شدة الرجل في كفره حتى أن جملة من المكفار^(١) قد آمن في مواقف شتى يوم الفتح وغيره ، إلا أن ذلك الرجل لم يؤمن وإن كان غيره أيضاً كذلك .

(باب سجود المسلمين مع المشر كين إلخ)

أراد بذلك^(١) إثبات أنه لا يتوقف السجود على الطهارة والاستدلال بالرواية

كما يأتي في سورة النجم ، أو الوليد بن مغيرة ، أو عتبة بن ربيعة ، أو أبو أحجية سعيد بن العاصي ، أو أبو لب ، أو المطلب بن أبي وداعة ، والاول أصح ، ٨٥ . قلت : بل هو المتمين كما وقع النص بذلك في حديث ابن مسعود الآتي في تفسير سورة النجم ، بلفظ : إلارجلأ رأيتة أخذ كفأ من تراب فسدععليه فرأيتة بعد ذلك قتل كافراً ، وهو أمية بن خلف ، وبسط الحافظ الكلام على هذه الاقاويل المذكورة هنا وفي التفسير وقال في آخره : ولا يفسر الذي في حديث ابن مسعود إلا بأمية ، ١٢٨١ .

(١) ويدل على ذلك كله ما بسط الحافظ في الفتح هنا وفي آخر تفسير سورة النجم من الاقوال التي ذكرت في من لم يسجد ، ولخصها القسطلاني كما تقدم قريباً ، ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره في غرض الترجمة واضح من سياقه ، وقال الحافظ : قوله كان ابن عمر يسجد على غير وضوء ، كذا لاكثر الرواة ، وفي رواية الاصيلي بحذف غير ، والاول أولى لرواية ابن أبي شية بسنده إلى سعيد بن جبیر قال : كان ابن عمر رضي الله عنهما ينزل عن راحلته فيهرق الماء ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما يتوضأ ، وأما ما رواه البيهقي بإسناد صحيح عن نافع عن ابن عمر قال : لا يسجد الرجل إلا وهو طاهر ، فيجمع بينهما بأنه أراد بقوله : طاهراً الطهارة الكبرى ، أو الثاني على حالة الاختيار ، والاول على الضرورة . ولم يوافق ابن عمر رضي الله عنهما أحد على جواز السجود بلا وضوء إلا الشعبي ، أخرجه ابن أبي شية عنه بسند صحيح ، وأخرجه أيضاً بسند حسن عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه كان يقرأ السجدة ثم يسلم (*) وهو على غير وضوء إلى غير القبلة وهو يمشي

(*) هكذا في الأصل والحواسب على الظاهر ثم يسجد ١٢ ز .

يوميء لإيماء ، اه . قلت : وظاهر ترجمة البخارى أنه ذهب أيضاً إلى جواز السجدة بلا وضوء ، وقال المرفق : يشترط للسجود ما يشترط لصلاة النافلة من الطهارتين من الحدث والتنجس وستر العورة واستقبال القبلة والثنية ، ولا نعلم فيه خلافاً إلا ما روى عن عثمان رضى الله عنه في الحائض تسمع السجدة تؤمى برأسها ، وبه قال ابن المسيب ، وعن الشعبي فيمن سمع سجدة على غير وضوء فيسجد حيث كان وجهه ، اه . وعندنا الحنفية لا تجب على الحائض إذا سمعتها كما في الأوجز ، وقال السندى في غرض الترجمة : إنه أراد أن اختلاط المشركين بالمسلمين لا يضر في سجود المسلمين مع أن المشركين نجس غير متوضئين ، وقوله : كان ابن عمر رضى الله عنهما بمنزلة الترقى في ذلك ، أى بل كان ابن عمر رضى الله عنهما لا يوجب الوضوء للسجود فكيف يضر اختلاط المشرك بالنجس ، ولم يرد اختيار قول ابن عمر والاستدلال عليه بسجود المشركين ضرورة أن فعل المشرك ما كان إلا صورة السجود لامناه فلا وجه للاستدلال به ، اه . وقريب منه ما قال صاحب التيسير : إن الغرض من إيراد فعل ابن عمر رضى الله عنهما الاستبعاد والتكثير لا الأخذ به ، اه . وقال الحافظ : وقد اعترض ابن بطال على هذه الترجمة ققال : إن أراد البخارى الاحتجاج لابن عمر رضى الله عنهما بسجود المشركين فلا حجة فيه لأن سجودهم لم يكن على وجه العبادة وإنما كان لما يلقي الشيطان إلى آخر كلامه ، قال وإن أراد الرد على ابن عمر بقوله : والمشرک نجس فهو أشبه بالصواب ، وأجاب ابن رشيد بأن مقصود البخارى تأكيد مشروعية السجود بأن المشرك قد أقر على السجود وسمى الصحابي فعله سجوداً مع عدم أهليته فالتأهل لذلك أخرى بأن يسجد على كل حالة ، ويؤيده أن في حديث ابن مسعود أن الذى ماسجد عوقب بأن قتل كافراً فلعل جميع من وفق للسجود يومئذ ختم له بالحسنى فأسلم ببركة السجود ، قال : ويحتمل أن يجمع بين الترجمة وأثر ابن عمر بأنه يبعد في العادة أن يكون جميع من سجد من المسلمين كانوا عند قراءة الآية على وضوء لأنهم لم يتأهبوا لذلك ، وإذا

كان كذلك فن بادر منهم إلى السجود خوف الفوات بلا وضوء وأقره النبي ﷺ على ذلك استدل بذلك على جواز السجدة بلا وضوء ، ويؤيده أن لفظ المتن وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس فسوى ابن عباس في نسبة السجود بين الجميع ، وفيهم من لا يصح منه الوضوء فيلزم أن يصح السجود بمن كان بوضوء ومن لم يكن بوضوء ، والقصة التي أشار إليها سيحصل لنا إلاما بشئ منها في تفسير سورة الحج ، اهـ .

قلت : والقصة التي أحالها الحافظ على تفسير سورة الحج هي القصة المشهورة من إلقاء الشيطان الكلمات المعروفة من قوله : تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجى ، وبسط الحافظ في تفسير سورة الحج ، وذكر طرق من خرجها ، وأنكر على من ردها مطلقاً وقال إنه أى الرد مطلقاً لا يتمشى على القواعد فإن الطرق إذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على أن لها أصلاً ، ثم ذكر الحافظ لها سبعة نوجيمات رد بعضها وأقر بعضها ، لخص كلامه شيخنا في بذل المجهود ، وفي آخره : وقيل كان ﷺ يرتل القرآن فارتعده الشيطان في سكتته من سكاته ونطق بتلك الكلمات ، قال : وهذا أجسن الوجوه ، ويؤيده ما روى عن ابن عباس عند البخارى في أول سورة الحج من تفسير تبنى بتلا ، وكذا استحسّن ابن العربى هذا التأويل ، قال : وقد سبق إلى ذلك الطبرى ، اهـ . قلت : ورد البيضاوى هذا التأويل أيضاً ، وقال السندى : رد هذه القصة غالب أهل التحقيق وأثبتها بعض ، وأجاب عن الاستبعاد ، والرد أقرب ، وعلى تقدير الرد فلعل السر في سجودهم هو أنه أول ما قرع سمعهم من القرآن سورة النجم كما روى فلعله بهرتهم بلاغة القرآن بحيث ما قدروا على أن يمسكوا نفوسهم ، ويمكن أن يقال إنهم لما سمعوا منه ذم الأصنام أرادوا أن يصرفوه عن ذلك بالمواظقة معه رجاء منهم أنه عليه السلام بسبب ذلك يوافقهم ، اهـ . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه القصة لما أنه قد تكلم عليها في الكوكب الدرى وأجاد في الكلام إذ قال : أما سجود المشركين فقال بعضهم : كان "شيطان أجبرى على لسانه ﷺ كلمات ، وهذا الجواب غلط محض لا ينبغي

التعويل عليه وإن صدر عن القوم الذين يشار إليهم بالبنان لكنه خلاف صريح ، وقال بعضهم : وهو أخف من الأول : إن الشيطان تمثل بصورة النبي ﷺ ونادى بهذه الكلمات وهذا أيضاً خلاف(*) ، وقال بعضهم : ولا بعد فيه لو ثبت أن الشيطان نفخ هذه الكلمات في آذان أوليائه فكان ما كان ، والحق في التوجيه لسجدة المشركين أن جلالة تعالى وكبريائه حين قراءة النبي ﷺ سورة النجم عم أطراف العالم وأحاط أكتافه حتى لم يبق في العالم مؤمن ولا مشرك إلا سجد بسجود النبي ﷺ ، وكان هذا من معجزاته ، ومعنى آية الكتاب : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ، الآية ليست على ما فسرته في الجلالين مستعيناً بالرواية التي أظهرنا لك حالها ، بل المعنى ما من نبي إلا إذا قرأ غلط الشيطان بقراءته كلمات من عنده فنسبه إلى النبي ﷺ وألقاها في قراته ، وهذا المراد بالإلقاء لاما قالوا ، وقد فسر اليبضاوى هذه الآية بما يغير تفسيرنا وتفسير الجلالين وفي تفسيره نوع من البعد أيضاً ، اهـ . وكتبت في هامش الكوكب نص تفسير الجلالين واليبضاوى والتوجيه الذي قال فيه الشيخ قدس سره لا بعد فيه ، قريب من الذي قاله الحافظ ، هذا أحسن الوجوه كما تقدم قريباً في كلامه ، والذي اختاره الشيخ قدس سره في سبب سجود المشركين هو الذي اختاره شيخ المشايخ في تراجمه إذ قال ذكر المفسرون في هذه القصة أنه جرى على لسانه ﷺ من قبل الشيطان الكلمات المشهورة فذلك سجد المشركون معه حيث زعموا أنه لا اختلاف بعد ذلك بيننا وبينه لأنه يثنى على آلهتنا ، لكن الأصل لهذه القصة(**) عند المحدثين ، بل الحق أن هذه الكلمات ما جرت

(*) لأن الشيطان لا يقدر على أن يتمثل به صلى الله عليه وسلم في المنام فكيف باليقظة ، ١٢ ز .

(**) وتقب على ذلك الحافظ في الفتح إذ قال وقد تجرأ أبو بكر بن العربي كما دته فقال : ذكر البرقي في ذلك روايات كثيرة باطلة لا أصل لها ، وهو إطلاق مردود عليه ، وكذا قول غياض : هذا الحديث لم يخرج أحد من أهل الصفة إلى آخر ما قال ، وفي آخره ما تقدم قريباً أن الطرق إذا كثرت دل ذلك على أن لها أصلاً ١٢ ز .

على لسانه ﷺ ، والقصة موزوعة كما قال الذهبي وغيره من المحدثين ، وكيف يظن مثل هذا بأكرم الرسل خير المخلوقات أنه تسلط عليه الشيطان حاشا جناحه عن نسبة أمثال هذه الواهيات ثم حاشا ، هذا وقد قال الله تعالى في حق عامة الصالحاء : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » فأفاد نفيه بكل الوجوه ، فما ظنك بسيد البشر والشفيع المشفع يوم المحشر الذى أقسم الله بعمره فقال « لعمرك » يا حيي بل الحق أن المشركين إنما سجدوا لغلبة جلاله وجبروته عليه السلام وسماع المواعظ العليقة في القرآن فاضطروا إلى السجود ولم يبق اختيارهم في أيديهم ، وكيف يستبعد ذلك وقد قال الله تعالى : « كلما أضاء لهم مشوا فيه » وقال « جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » اهـ . ولفظ عليه السلام بعد قوله وجبروته هكذا في النسخة التي بأيدينا ، والأوجه عندي أنه من غلط الناسخ ، والصواب بدله تبارك وتعالى ، وقال أيضاً : في حجة الله البالغة : « وتأويل حديث سجد المسلمون والمشركون عندي أن في ذلك الوقت ظهر الحق ظهوراً بيناً فلم يكن لأحد إلا الخضوع والاستسلام ، فلما رجعوا إلى طبيعتهم كفر من كفر وأسلم من أسلم ولم يقبل شيخ من قریش تلك الغاشية الإلهية لقوة الحتم على قلبه إلا بأن رفع التراب إلى الجبهة فمجل تعذيه قتل بدر ، اهـ .

قلت : وما أفاده الشيخان قدس سرهما من ظهور الجبروت والمذكرات والكبرياء والمظنة يؤيده قصة أخرى وقعت مع سجدة النجم وهى ما قاله العيني وروى البزار عن أبي هريرة « أن النبي ﷺ كتب عنده سورة النجم فلما بلغ السجدة سجد وسجدنا معه وسجدت الدواة والقلم ، وإسناده صحيح ، وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة « سجد النبي ﷺ بآخر النجم والجن والإنس والشجر » فهذه وإن كانت قصة أخرى لرواية أبي هريرة وقصة ابن عباس وابن مسعود كانت بمكة قبل الهجرة إلا أنها تدل على السجدة الاضطرارية للدواة والقلم والشجر ، وذلك لظهور

من حيث أنه ذكر فيها سجود المشركين. ومن الظاهر أنهم لم يكونوا على وضوء ولم ينهم النبي ﷺ عنه ، وأيضاً فإن المذكور فيها سجود المشركين والمسلمين ولم يذكر أن المسلمين كانوا (١) على وضوء أو على غير وضوء فيستوى الأمران فيها .

قوله : (والجن والإنس (٢)) وهما (٣) لم يقيدا بالطهور أيضاً .

قوله : (فيسجد ونسجد) رتب سجودهم على سجوده ﷺ ، وبذلك يصح إيراد الرواية (٤) هنا .

جبروته تعالى ومثله مافي الترغيب للنذري عن أبي سعيد الخدري أنه رأى رؤيا أنه يكتب دس ، فلما بلغ إلى سجدتها قال : رأى الدواة والقلم وكل شيء بحضرتها انقلب ساجداً ، قال : فقصصتها على النبي ﷺ فلم يزل يسجدها ، رواه أحمد ورواته رواة الصحيح ، اه . وظاهره أنه عليه السلام اهتم بسجودها بعد ذلك أشد الإهتمام ثم ذكر النذري عدة روايات بمعنى حديث الخدري من سجود الجمادات ١٢ .

(١) وتقدم في كلام الحافظ عن ابن رشد أنه يبعد في العادة أن يكونوا كلهم إذ ذاك على الطهارة ١٢ .

(٢) قال القسطلاني : هو من باب الإجمال بعد التفصيل قاله الكرمانى ، وزاد صاحب [اللامع الصريح] أو تفصيل بعد إجمال لأن كلا من المسلمين والمشركين شامل للإنس والجن ، اه ٢٢١ .

(٣) وهذا ظاهر ، قال الحافظ قوله : والجن كان ابن عباس رضى الله عنه استند في ذلك إلى إخبار النبي ﷺ ، إما مشافهة له وإما بواسطة ، لأنه لم يحضر القصة لصغره وأيضاً فهو من الأمور التي لا يطلع الإنسان عليها إلا بتوقيف وتجوز أنه كشف له ذلك بعيد لأنه لم يحضر القصة ، اه . وأشار الحافظ بذلك الرد على الكرمانى إذ قال : فإن قلت من أين علم الراوى أن الجن سجدوا ؟ قلت إما بإخبار الرسول أو بإزالة الله الحجاب ، اه ١٢١ .

(٤) لدلالاتها على سجود السامع لسجود القارىء ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت

(باب ازدحام الناس إذا قرأ الإمام السجدة)

فى الأوجز ، وأجله أن السجدة واجبة عند الخفية على التالى والسامع مطلقاً قولاً واحداً ، سواء قصد السماع أولاً وسواء كان التالى أهلاً للإمامة أم لا ، وهكذا عند الشافعية فى المرجع عنهم كما فى فروعهم إلا أن السجدة عنهم ليست بواجبة بل سنة ، فقالوا : إنها سنة للسامع مؤكدة على المستمع ، وما حكى بعضهم عن الشافعية : اشتراط الاستماع ليس بصحيح ، قال القسطلانى : فى قول ابن مسعود ، اسجد فإنك إماماً ، ليس معناه إن لم تسجد لا تسجد لأن السجدة كما تتعلق بالقارى تتعلق بالسامع غير القاصد والمستمع القاصد ولو لقراءة محدث وصبي وكافر وامرأة لكنها فى السامع والمستمع عند سجود القارى أكد ، انتهى مختصراً . وهى سنة على السامع عند المالكية بعدة شروط ، قال صاحب الأنوار : إن سنة السجود على السامع مقيدة بثلاثة شروط عند المالكية : أن يقصد السماع فإذا لم يقصد لا يسن له بل للقارى فقط ، وأن يكون القارى والمستمع مستكلاً شروط صحة الصلاة ، والشرط الثالث أن لا يجلس القارى ليسمع الناس قراءته ، وقال ابن رشد : قال مالك يسجد السامع بشرطين أحدهما إذا كان قد لسمع القرآن والآخر أن يكون القارى يسجد ، وهو مع هذا من يصلح أن يكون إماماً للسامع ، وروى ابن قاسم عن مالك أنه يسجد السامع وإن كان القارى من لا يصلح للإمامة إذا جلس إليه ، وقال الموفق : يسن السجود للتالى والمستمع أما السامع غير القاصد فلا يستحب له ، فذكر بعض الآثار الواردة فى البخارى ثم قال : ويشترط لسجود المستمع أن يكون التالى من يصلح أن يكون إماماً فإن كان صبياً أو امرأة فلا يسجد السامع رواية واحدة إلا أن يكون من يصلح له أن يؤتم به ، وإذا لم يسجد التالى لم يسجد المستمع ، انتهى ملخصاً من الأوجز . والحاصل أن السجدة على السامع مقيدة عندهم بثلاثة شروط : الاستماع وأهلية التالى للإمامة للسامع وسجدة التالى ، وهكذا عند المالكية مع شرط رابع أن لا يقصد بثلاثه لإسماع الناس ، ١٣٠ .

لعله قصد بذلك (١) إثبات أن السجود حتم لا يترك لعذر والذي ترجم بعد ذلك بهذا العنوان لا بعينه (٢) ، فالفرض منه بيان الحكم لمن لم يجد موضعاً للسجود للترجمة ماذا يفعل (٣) هل يؤخر إلى وقت غير وقته هذا ، أو يسجد على ظهر آخر ،

(١) وهذا واضح وجيد والسبب أن الشراح كلهم سكتوا عن غرض الترجمة هنا وكذا سكتوا عن بيان الفرق بين الترجمتين ولم يتعرضوا لصياتهما عن التكرار ١٢ .

(٢) وهي ما سأتى قريباً من « باب من لم يجد موضعاً للسجود من الزحام » فإن عنوان الترجمة وإن كان مغايراً للأولى لكن العنوان واحد كما ترى ، وأجاد الشيخ قدس سره في الفرق بينهما وهو واضح ولطيف جداً ، ١٢ .

(٣) قال الحافظ في الترجمة الثانية « باب من لم يجد الخ » أى ماذا يفعل ؟ قال ابن بطال : لم أجد هذه المسألة إلا في سجود الفريضة ، واختلف السلف فقال عمر رضي الله عنه : يسجد على ظهر أخيه وبه قال الكوفيون وأحمد وإسحق ، وقال عطاء والزهري : يؤخر حتى يرفضوا وبه قال مالك والجمهور وإذا كان هذا في سجود الفريضة فيجوز مثله في سجود التلاوة ، وظاهر صحيح البخاري أنه يذهب إلى أنه يسجد بقدر استطاعته ولو على ظهر أخيه ، اهـ . ثم قال في آخر الحديث بعد قوله لموضع جبهته لم يذكر ابن عمر رضي الله عنهما ما كانوا يصنعون حينئذ ، ولذلك وقع الاختلاف كما مضى ، ووقع في الطبراني من طريق آخر عن نافع في هذا الحديث أن ذلك كان بمكة لما قرأ النبي ﷺ النجم وزاد فيه حتى يسجد الرجل على ظهر الرجل ، وهو يؤيد ما فهمناه عن المصنف ، اهـ . وقال العيني بعد قول عمر رضي الله عنه في الفريضة : وبه قال الثوري والكوفيون والشمي وأحمد وإسحق وأبو ثور ، وقال نافع مولى ابن عمر رضي الله عنهما : يوميء بإيماء بقول عطاء والزهري قال مالك وجميع أصحابه ، وقال مالك : إن سجد على ظهر أخيه بعيد الصلاة ، وحكى عنه ابن شبان : بعيد في الوقت وبعده ، وقال أشهب : بعيد في الوقت فعل قول من أجاز السجود

أو يسقط عنه على حسب اختلافهم في ذلك ؟ ولعدم تعيين إحدى الاحتمالات ترك الخبر مبهماً ، ولا يظهر من (١) الرواية المذكورة ثمة شيء .

قوله : (أرأيت لو قعد لها كأنه لا يوجب) الظاهر أنه سوى بين القعود لها وعدمه في أنه لا يوجب (٢) إلا أنه لما كان فيه مساغ التأويل بأن يكون قصد بذلك أنه لا يجب على الفور سواء قعد لها أو لم يقعد لها ، عبر المؤلف بلفظة " كُنْ " الدالة على نوع تردد في تعيين المراد .

في صلاة الفريضة على ظهر أخيه فهو أجوز عنده في سجود القرآن ، وعلى قول مالك يحتمل أن يجوز عنده سجدة التلاوة على ظهر رجل ، وأما على غير الأرض فكقول الجمهور ويحتمل خلافهم واحتمال وفاةهم أشبه لحديث ابن عمر رضي الله عنهما ، اهـ . وقال الموفق : متى قدر المرحوم على السجود على ظهر إنسان أو قدمه لزمه ذلك وأجزأه ، قال أحمد : يسجد على ظهر الرجل والقدم ويمكن الجبهة والالف في العيدين والجمعة وبهذا قال الثوري وأبو جيفة والشافعي وأبو ثور ، وقال عطاء الزهري ومالك : لا يفعل ، قال مالك : تبطل الصلاة إن فعل ذلك لقول النبي ﷺ " لا يصح ركعة على ظهر إنسان " ، ولنا ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : " إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه " ، رواه سعيد في سننه وهذا قائله بمحض من الصحابة وغيرهم في يوم جمعة ولم يظهر له مخالف فكان إجماعاً ولأنه أتى بما يمكنه حال العجز فصح كالمرض بسجد على المرقعة والخبر لا يتناول العاجز ، اهـ ١٢٠١ .

(١) ولا ضير في ذلك فن الأصول المطردة في التراجم أن الإمام البخاري طالما يشير بالترجمة إلى الاختلاف ولا يهزم بشيء من الحكم وقد سبق قريباً في كلام الحافظ قوله : " وظاهر صحيح البخاري أنه يذهب إلى أن يسجد بقدر الاستطاعة ولو على ظهر أخيه " ، اهـ ١٢٠١ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه التمييز بلفظ " كأنه " المشير إلى التردد ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال الكرماني ونجمه العيني إذا قال : لفظ كأنه من

(على من استمعها) أى قصد أن يسمها كما هو مدلول هذا البناء (١).

قوله : (لا تسجد إلا أن تكون طاهراً) إن كان المراد به : أنك وإن وجب عليك السجود مطلقاً ، إلا أنه لا يجوز أدائه إلا طاهراً فأيراده (٢) ههنا لمجرد مناسبه

كلام البخارى أى كأن عمر رضى الله عنه أن لا يوجب السجود على المستمع فعده على السامع بالطريق الأولى ، اه . وأشار الإمام البخارى بالترجمة إلى المسألة الخلافية الشهيرة فى سجدة التلاوة هل هى واجبة أم لا ؟ وكان الإمام البخارى لم يوافق قول من أنكر الوجوب ، ولذا ترجم بلفظ « باب من رأى ، كما قالوا فى مثل هذه التراجم كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجم ، وبسط الخلاف فى المسألة فى الأوجز مع دلائل الأئمة فى ذلك ، وحاصله أنها واجبة عند الحنفية وستة مؤكدة عند الشافعية والحنابلة ، وستة أو فضيلة قولان مشهوران للمالكية ، وفى البذل رواية عن الإمام أحمد أنها واجبة فى الصلاة لا خارجها ، وقال الشيخ ابن القيم أننى الله تعالى على الذين يخرون سجداً عند كلامه تعالى وذم من لا يقع ساجداً ، ولذلك كان قول من أوجبه قوياً فى الدليل ، اه . إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، ١٢٠ .

(١) أى كون الفعل من باب الافتعال ، قال الكزماي : قوله على من استمعها أى لأعلى السامع ، والفرق بينهما أن المستمع من كان قاصداً للسمع مصغياً ، والسامع مع من اتفق سماعه من غير القصد إليه ، اه . وتقدم قريباً بيان مسالك الأئمة فى ذلك من أن السجدة تجب على السامع مطلقاً عند الحنفية ، وكذلك تسن مطلقاً عند الشافعية فى المرجح عدمه ، وتسنى للمستمع عند المالكية والحنابلة بشروط تقدمت ١٢٠ .

(٢) لأن الباب فى عدم وجوب السجدة وعلى هذا المعنى لا يدل الأثر على الترجمة ، والأوجه عندى على هذا الاحتمال أن يقال : إنه ذكره لكونه جزء أثر

في كونه من أحكام السجود وإن قصد أنه لا يجب عليك إلا وأنت طاهر، فإن لم تكن طاهراً فلا يجب عليك، فكونه من هذا الباب ظاهر (١) لأنه يدل على عدم وجوبه على غير المتطهر، وكذلك قوله فإن كنت راكباً إلخ (٢). دل سقوط فرض الاستقبال كما دل أول كلامه على سقوط أصله من المحدث، والله أعلم.

الزهرى، لا للاستدلال به، وقال الحافظ: قوله لا يسجد إلا أن يكون طاهراً، قيل ليس يدل على عدم الوجوب، لأن المدعى يقول علق فعل السجود على شرط وجود الطهارة لحيث وجد الشرط لزم، لكن موضع الترجمة من هذا الاثر قوله: «فإن كنت راكباً إلخ»، لأن هذا دليل النفل والواجب لا يؤدي على الدابة في الأمن، اهـ. قلت: والسجدة راكباً لا يخالف الحنفية كما سيأتي قريباً من مسلكهم ومسألة اشتراط الطهارة لسجدة التلاوة تقدمت قريباً في باب سجود المسلمين والمشركون ١٢.

(١) لأنه يدل حينئذ على عدم الوجوب في الجملة، وقد عرفت أن استدلال البخارى في ذلك بالأداء راكباً على رأى الحافظ ١٢.

(٢) أو الاستدلال بجواز أدائها راكباً على عدم الوجوب كما تقدم قريباً في كلام الحافظ، وجواز أداء السجدة راكباً يجمع عليه عند الأئمة الأربعة، قال الموفق: إذا كان على راحلة في السفر جاز أن يوسم بالسجود حيث كان وجهه كصلاة النافلة فعل ذلك على وابن عمر رضي الله عنهما وغيرهما، وقال به مالك والشافعي وأصحاب الرأي إلى آخر ما ذكر من الآثار والروايات في ذلك، ولم يذكر فيه خلافاً لاحد، إلا أنه ما حكى عن الحنفية من الجواز على الإطلاق ليس بصحيح بل مسلكهم أن السجدة التي وجبت على الدابة يجوز أدائها عليها لأنه أدى كما وجبت وما وجبت على الأرض لا يجوز أدائها على الدابة كما صرح بذلك صاحب البدائع، ذكر كلامه شيخنا في بذل المجهود في «باب الرجل يسمع السجدة وهو راكب».

قوله: (فمن سجد) أى (١) على الفور فقد أصاب .

قوله : (إلا إن شاء) إتيانه (٢) على فوره .

(١) هذا على مسلك الحنفية ، قال العيني : قالوا هذا دليل صريح في عدم الوجوب ، وقال الكرمانى : وهذا كان بحضور من الصحابة ولم ينكر عليه فكان إجماعاً سكوتياً ، قلت : هذه إشارة إلى أنه لا إثم عليه في التأخير عن ذلك الوقت ، اهـ . وقال السندى : ولعل من يقول بالوجوب يضعف هذا الإجماع بأن إنكار المختلف فيه غير لازم ، سيما إذا كان قائله إماماً ، أو يحمل قول عمر رضى الله عنه من سجد أى على الفور ومن لم يسجد أى على الفور بل أخر إلى وقت آخر ، اهـ ١٢ .

(٢) وهذا مثل الذى تقدم قبله وهو ظاهر ولا يبعد أن يرجع قوله : إلا أن شاء ، إلى معنى القصد فيكون مسلكه رضى الله عنه شرعية السجدة على القاصد لها لا على من يقرأ الآية لمعنى آخر ، كما قالوا في مسألة السامع إذ قيدوها بالاستماع والقصد ، وأجاد صاحب الفيض هنا تقريراً أتيقاً في أن فعل عمر رضى الله عنه هذا في سجدة النفل كان اقتداءً لفعله عليه السلام في سجدة د ص ، إذ قرأها على المنبر كما أخرجه أبو داود ، وقد ثبت أن سجدة د ص ، تحتمل بعد ذلك كما بسطه ، فالعبرة إذاً لفعله عليه السلام لا لفعل عمر رضى الله عنه .

ثم ههنا بحث آخر وهو ما قال الحافظ : قوله « زاد نافع » هو مقول ابن جريج والخبر متصل بالإسناد الأول ، وقد بين ذلك عبد الرزاق في مسنده عن ابن جريج فذكر خبره ثم قال : وكذلك رواه الإسماعيلي والبيهقي وغيرهما من طريق حجاج عن ابن جريج ، وفي هذا رد على الحميدى في زعمه أن هذا معلق ، وكذلك علم عليه المزي علامة التعليق وهو وهم ، انتهى مختصراً إلى آخر ما ذكره . ونعقب على الحافظ العلامة العيني أشد التعقب ، وتبع القسطلاني الحافظ ولم يتعرض لتعقب العيني بشيء ، وحاصل ما بسط الحافظان ابن حجر والعيني من الكلام ههنا أن

(أبواب تقصير^(١) الصلاة)

قوله : « إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء » من مقولة عمر رضى الله عنه موصول بالسند السابق عند الحافظ ابن حجر ومقولة ابنه عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عند العلامة العيني معلق ليس بمتصل وبسطاً مأخذهما ١٢ .

(١) ذكر في الأوجز في مبدأ هذا الباب بحثاً لطيفاً حاصله أن قصر بفتححتين قصرأ ، وأقصرتها من الإفعال وقصرتها بالتشديد من التفعيل ، كل ذلك جائز في اللغة ، والاول أشهر ، وقرأ ابن عباس تقصروا من أقصر وهذا دليل على اللغات الثلاث ، والمراد به تخفيف الرابعة إلى ركعتين ولا قصر في الصبح والمغرب لإجماع ، وقال ابن رشد في البداية : السفر له تأثير في القصر باتفاق ، فقد اتفق العلماء على جواز القصر لإقوال شاذة عن عائشة رضى الله عنها : « أن القصر لا يجوز إلا للخائف » واختلفوا من ذلك في خمسة مواضع ، أحدها في حكم القصر ، والثاني في المسافة التي يقصر فيها ، والثالث في السفر الذي يقصر فيه ، والرابع في الموضع الذي يبدأ منه القصر ، والخامس في مقدار الزمان الذي يقصر فيه المسافر إذا قام في موضع ، انتهى مختصراً . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه المباحث بشئ لما تقدم الكلام عنه فيها في تقريرى الترمذى وأبى داود لأن البخارى كان ثالثاً في الدرس ، وأذكر ههنا بحثين تكميلاً للفائدة .

الاول في حكم القصر ، ففي الأوجز عن ابن رشد اختلفوا على أربعة أقوال : ففهم من رأى أن القصر هو فرض للمسافر المتعين عليه ، ومنهم من رأى أن القصر والإمام كلاهما فرض بخبره كالخيار في واجب الكفارة ، ومنهم من رأى أن القصر سنة ، ومنهم من رأى أنه رخصة والإمام أفضل ، وبالأول قال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون بأسرهم أعنى أنه فرض متعين ، وبالثاني قال بعض أصحاب الشافعى ، وبالثالث أعنى سنة قال مالك في أشهر الروايات ، وبالرابع أعنى أنه رخصة قال الشافعى في أشهر الروايات عنه وهو المنصور عند أصحابه ، اهـ . وفي هامش الكوكب مانحاً من الأوجز : اختلفوا في حكم القصر ، أما الخفظة

فقالوا بوجوبه قولاً واحداً ، واختلفت الروايات عن الإمام الشافعي وأشهرها أنه رخصة ، وكذلك اختلفت الروايات عن الإمام مالك فروى عنه أشهب أنه فرض وأشهرها أنه سنة عنده ، وكذلك اختلفت الروايات عن الإمام أحمد فروى عنه أنه فرض ، وعنه ، أنه سنة ، وعنه أنه أفضل ، وعنه إنى أحب العافية عن هذه المسألة ، اهـ . وبسط في الأوجز الكلام على دلائل الأئمة في حكم القصر والإمام فارجع إليه لو شئت .

والبحث الثاني في مبدأ القصر ، وبسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز ، وسيأتى في البخارى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « الصلاة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر » قال الدولابى : نزل إتمام صلاة المقيم في الظهر يوم الثلاثاء اتفق عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر بعد مقدمه ﷺ شهر وأقرت صلاة السفر ، وفي المحلى : والذي يظهر لى وبه تجتمع الأدلة أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء ركعتين إلا المغرب ، ثم زيد عقيب الهجرة إلا الصبح ، ثم بعد أن استقر فرض الرباعية نصف منها في السفر عند نزول الآية ، قال الحافظ : ذكر ابن الأثير أن قصر الصلاة كان في السنة الرابعة من الهجرة ، وهو مأخوذ مما ذكره غيره أن نزول الآية كان فيها ، وقيل : كان قصر الصلاة في ربيع الآخر من السنة الثانية ذكره الدولابى ، وأورده السهيلي بلفظ بعد الهجرة بماء أو نحوه ، وقيل : بعد الهجرة بأربعين يوماً ، وقال الحافظ : والذي يظهر لى وبه تجتمع الأدلة أن الصلوات فرضت ليلة الإسراء ركعتين ركعتين إلا المغرب ، ثم زيدت بعد الهجرة إلا الفجر والمغرب ، ثم خفف عنها في السفر عند نزول الآية ، انتهى مختصراً من الأوجز . وفي الدر المختار : صلى أى المسافر الفرض الرباعى ركعتين وجوبا لقول ابن عباس رضى الله عنه : « إن الله فرض على لسان نبيكم صلاة المقيم أربعاً والمسافر ركعتين ، ولذا عدل المصنف عن لفظ قصر لأن الركعتين ليستا قصرأ

(باب من لم يتطوع ^(١) في السفر دبر الصلاة وقبلها)

حقيقة عندنا بل هاتمام فرضه ، وفي شروح البخارى : أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء فذكر ما تقدم في كلام الحافظ وغيره ، وتعقبه ابن عابدين إذ قال : ما ذكره من شروح البخارى من الجمع في الروايات مبنى على مذهب الشافعى من أنها قصر لاتمام ، وهذا خلاف مذهبنا وينافيه حديث عائشة يعنى أقرت صلاة السفر فإنه يدل على أن صلاة السفر لم يزد فيها أصلاً ، وأما الآية فالمراد بالقصر فيها قصر هيئتها في الخوف ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) اعلم أولاً أن الروايات في صلاة التطوع في السفر مختلفة جداً ، يظهر من الروايات الكثيرة أنه عليه السلام كان يتطوع في السفر ، وفي كثير منها أنه عليه السلام لا يتطوع في السفر ، فأراد البخارى رضى الله عنه بهاتين الترجمتين الجمع بين مختلف ماورد في ذلك ، وثانياً أن نسخ البخارى مختلفة في ذكر هاتين الترجمتين هذه والآية في ذكر لفظ قبلها ، في النسخ الهندية المطبوعة كلها لفظ قبلها موجودة في الباين وعليه بنى الشيخ قدس سره كلامه ، وعلى هذه النسخة فالجمع بين الروايات المختلفة في ذلك أن روايات الإثبات مبنية على غير الرواتب وروايات النفي على الرواتب سواء كانت قبلية أو بعدية ، ويشكل على هذا ذكر ركعتي الفجر في الترجمة الثانية فيؤول بأن ذكرهما بمنزلة الاستثناء يعنى أن النفي في الرواتب القبلية لما عدا ركعتي الفجر فإنهما لتأكدهما مستثناء عن ذلك ، والنسخة الثانية حذف لفظ قبلها عن الباين معاً ، وعلى هذه النسخة بنى الحافظان ابن حجر والعيني شرحهما وعلى هذه النسخة لا إشكال في ذكر ركعتي الفجر في الباب الآتى لانهما أيضاً من جملة غير الدبر ، ولذلك رجح الحافظ هذه النسخة إذ قال بعد الترجمة الأولى : وزاد الحموى في روايته وقبلها ، والأرجح رواية الأكثر لما سيأتى في الباب الذى بعده ، وقال بعد الترجمة الثانية : هذا مشعر بأن نفي التطوع في السفر محمول على ما بعده الصلاة خاصة فلا يتناول ما قبلها ولا ما لا تعلق له بها من الترافل المطلقة كالتجديد

الظاهر أنه أراد بذلك عدم^(١) التأكد والإلحاق ثبت منه خلافه كما مر، ويمكن أن يكون المراد أنه لم يكن يتطوع السنن القليلة والبعدية وإن كان يتنفل غيرهما من نافلة الإشراق والتهجد وغيرها .

والوتر وغيرهما ، والفرق بين ما قبلها وما بعدها أن التطوع قبلها لا يظن أنه منها لأنه ينفصل عنها بالإقامة وانتظار الإمام غالباً ونحو ذلك ، بخلاف ما بعدها فإنه في الغالب يتصل بها فقد يظن أنه منها ، اهـ . وههنا نسخة ثالثة ذكرها القسطلاني في شرحه إذ قال بعد الترجمة الثانية : وسقط عند أبي الوقت وابن عساكر والأصلي لفظ في غير دبر الصلاة وقبلها ، اهـ . ثم قال الحافظ : نقل النورى تبعاً لغيره أن العلماء اختلفوا في التنفل في السفر على ثلاثة أقوال : المنع مطلقاً ، والجواز مطلقاً ، والفرق بين الرواتب والمطلقة ، وهو مذهب ابن عمر رضى الله عنهما وأغفلوا قولاً رابعاً وهو الفرق بين الليل والنهار في المطلقة ، وخامساً وهو ما فرغنا عن تقريره ، اهـ . وأشار بقوله : ما فرغنا إلى ما تقدم قريباً من الفرق بين البعدية وغيرها ، وزاد في الأوجز ههنا قولاً سادساً وهو مختار ابن القيم في الهدى : وهو التطوع بالوتر وركعتي الفجر دون غيرهما من الرواتب ، وبسط في الأوجز الكلام على المسألة ، وحكى فيه عن النورى قال : اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة واختلفوا في استحباب الرواتب ، واستحبها الشافعى والجمهور ، وقال الترمذى : اختلف أهل العلم بعد النبي ﷺ في ذلك فرأى بعض أصحاب النبي ﷺ أن يتطوع الرجل في السفر ، وبه يقول أحمد وإسحق ، ولم ير طائفة من أهل العلم أن يصلى قبلها ولا بعدها ومعنى ذلك قبول الرخصة ، وقال السرخسى في المبسوط : لا قصر في السنن وتكلموا في الأفضل ، قيل الترك ترخيصاً وقيل الفعل تقريباً ، وقال الهندواى : الفعل أفضل في حال النزول والترك أفضل في حالة السير ورجحه كثير من الحنفية ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام فيه على الروايات المختلفة في الباب والجمع بينها ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة في ذلك وهو جمع حسن ،

(باب صلاة القاعد)

إيراد هذه ^(١) الأبواب هنا المناسبة أن تلك العوارض كثيراً تعرض للصلى وهو مسافر، أو لانهما معاً أى السفر والمرض من أسباب التخفيف، فناسب أحدهما الآخر. قوله : (وقال الحسن إن شاء المريض) مناسبة ^(٢) بالترجمة

وتكلم الشيخ قدس سره على حديث ابن عمر رضى الله عنهما فى الكوكب ، وكذا تكلم فيه على الجمع بين الصلاتين فى السفر ، فلذا سكت عليه ههنا وظاهر صنيع الإمام البخارى أنه يرى الجمع فى العشاءين جمع التقديم والتأخير معاً ولا يرى جمع التقديم فى العصر كما ترى ١٢ .

(١) وقال الحافظ : أورد المصنف فى أبواب التقصير أبواب الجمع لأنه تقصير بالنسبة إلى الزمان ثم أبواب صلاة المعذور قاعداً لأنه تقصير بالنسبة إلى بعض صور الأفعال ويجمع الجميع الرخصة للمعذور ، اهـ . والأوجه عندى أن ذكر الجمع بين الصلاتين لتكملة أبواب تقصير الصلاة فى السفر وأما ذكر صلاة القاعد فإن الكثرة منها للنوافل ويتنصف فيهما الأجر فهو تقصير بالنسبة إلى الأجر وذكر صلاة القاعد المعذور فلتكملة صلاة القاعد ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله قال الحسن إن شاء المريض أى فى الفريضة صلى ركعتين قائماً وهذا الأثر وصله ابن أبى شيبة بمعناه ، ووصله الترمذى أيضاً بلفظ آخر ، وتعقبه ابن التين : بأنه لا وجه للشية هنا لأن القيام لا يسقط عن قدر عليه إلا إن كان يريد . بقوله إن شاء أى بكلفة كثيرة ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن مراده أن من افتتح الصلاة قاعداً ثم استطاع القيام كان له إتمامها قائماً إن شاء بأن يبنى على ما صلى وإن شاء استأنفهما فافتضى ذلك جواز البناء وهو قول الجمهور ، اهـ . وتعقب كلامه العيني إذ قال : وقال بعضهم هذا الأثر وصله ابن أبى شيبة بمعناه ، قلت : الذى ذكره ابن أبى شيبة ليس بمعناه ولا قريباً منه ، لأنه قال : حدثنا هشيم عن مغيرة وعن يونس عن الحسن أنهما قالوا : يصلى المريض على الحالة التى هو عليها ، اهـ . ومعناه إن كان

ظاهرة (١) حيث جاز بناء القوى على الضعيف ، فكذلك المريض إذا صح في أثناء صلاته لا ضير في إتمامه صلاته أفضل مما شرع فيه ، لاسيما ولم يبق العجز المسقط للقيام .

عاجزاً عن القيام يصلي قاعداً وإن كان عاجزاً عن القعود يصلي على جنبه كما في الحديث الذي روى عن عمران ، والذي ذكره البخاري عنه هو أن يصلي المريض إن شاء ركعتين قاعداً وركعتين قائماً ، فالذي يظهر منه أنه إن صلى ركعتين قاعداً لمجزه عن القيام ثم قدر على القيام يصلي الركعتين اللتين بقيتا قائماً ولا يستأنف صلاته ، فيحتمل أن تظهر المطابقة بين الترجمة وبين هذا الأثر ، وقال صاحب التلويح : هذا الأثر رواه الترمذي في جامعه بسنده إلى الحسن : إن شاء الرجل صلى صلاة التطوع قائماً وجالساً ومضطجعاً ، قلت : هذا أيضاً غير قريب مما ذكره البخاري ولا يخفى ذلك على المتأمل ، انتهى كلام المعنى مختصراً . وقال القسطلاني : قوله : وقال الحسن مما وصله ابن أبي شيبة بمعناه ولفظه « يصلي المريض على الحالة التي هو عليها » ، ونازع المعنى في كونه بمعنى ما ذكر ، ١٢٥١ .

(١) اختلفوا في غرض الترجمة ، قال الكرماني : قال ابن بطال : الترجمة في الفريضة ، والحديث في النافلة ، ووجه استنباط البخاري منه حكم الفريضة ، هو أنه لما جاز في النافلة القعود لغير علة مانعة من القيام وكان عليه السلام يقوم فيها قبل الركوع كانت الفريضة التي لا يجوز القعود فيها إلا بعدم القدرة على القيام أولى أن يلزم القيام فيها إذا ارتفعت العلة المانعة منه ، اهـ . وقال الحافظ بعد ذكر قول ابن بطال : والذي يظهر لي أن الترجمة ليست مختصة بالفريضة بل قوله « ثم صح » يتعلق بالفريضة وقوله « أو وجد في نفسه خفة » يتعلق بالنافلة وهذا الشق مطابق للحديث ويؤخذ ما يتعلق بالشق الآخر بالقياس عليه والجامع بينهما جواز إيقاع بعض الصلاة قاعداً وبعضها قائماً ، ودل حديث عائشة على جواز القعود في أثناء النافلة لمن افتتحها قائماً ، كما يباح له أن يفتحها قاعداً ثم يقوم ، إذ لا فرق بين الحاليتين لاسيما مع وقوع ذلك منه ^{في الركعة} في الركعة الثانية خلافاً لما في ذلك ، اهـ . وتمقب على الحافظ المعنى في شرحه إذ قال « باب إذا صلى إلخ » ، أي إذا صلى شخص قاعداً لأجل عجزه عن

القيام ثم مسح في أثناء صلاته أو وجد خفة في مرضه بحيث أنه قدر على القيام تم صلاته ولا يستأنف في الوجهين ، وهذه الترجمة بهذين الوجهين أعم من أن يكون في الفريضة أو النفل ، لا كما قاله البعض إن قوله ثم « صح » يتعلق بالفريضة وقوله « أو وجد خفة » يتعلق بالنافلة لأن هذه دعوى بلا برهان لأن الذي حمله على هذا لا يخلو إما أن يكون لبيان أن حكم الفرض في هذا خلاف حكم النفل ، وإما لاجل المطابقة بين الترجمة وبين حديثي الباب ، فإن كان الوجه الأول فليس فيه خلاف عند الجمهور ، منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأبو يوسف ، أن المريض إذا صلى قاعداً ثم صح أو وجد قوة مقدار ما يقوم بها على القيام فإنه يتم صلاته قائماً ، خلافاً لمحمد بن الحسن فإنه قال يستأنف صلاته ، وإن كان الوجه الثاني فلا يحتاج فيه إلى التفرقة لبيان وجه المطابقة بأن يقال الشق الثاني يطابق الحديث ، ويؤخذ ما يتعلق بالشق الأول بالقياس وهذا كله تعسف ، وما أوقع الشراح في هذه التعسفات إلا قول ابن بطلال إن هذه الترجمة تتعلق بالفريضة ، وحديث عائشة يتعلق بالنافلة وتفسير ابن بطلال المطلق بلا دليل تحكم بل الترجمة على عمومها وإن كان حديث الباب في النفل لانا قد ذكرنا غير مرة أن أدنى شيء يلائم بين الترجمة والحديث كاف ، اهـ . قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الترجمة لا ريب في أنها في الفريضة كما ذهب إليه ابن بطلال ، ويدل عليه ظاهر ألفاظ الترجمة والاستدلال لها بالحديث كما أشار إليه الشيخ قدس سره من الأصول والضابطة وهي صحة بناء القيام على تحريمه القعود ، فإن تحريمه المتأمل القاعد بلا عذر صحيحة وصح بناء القيام عليها بفعله عليه السلام في حديث عائشة في التفل ، فكذاك تحريمه المفترض القاعد للعذر صحيحة فيجوز بناء القيام عليها إذا صح أو وجد خفة في مرضه ، ولا ريب أن لفظ « أو وجد خفة » لا يتعلق له بالنافلة ، فإن القعود في النافلة جائز بلا مرض أيضاً فأى حاجة له إلى الحنفية ، وعلى هذا ففرض الترجمة عندى قاله ابن بطلال بخلاف الحافظين ، ووجه الاحتجاج ما ذكرته مستنبطاً من كلام الشيخ قدس سره لا ما ذكره ابن بطلال فتأمل ١٢ .

كتاب التهجد^(*)

(١) قال الكرماني : التهجد : التيقظ من النوم بالليل والهجود النوم فعناه التجنب عن النوم ، واسهر بلفظ الأمر تفسير للفظ تهجد ، اه . وقال ابن عابدين : التهجد إزالة النوم بتكلف مثل تأثم فإنه تحفظ عن الإثم ، اه . وقال الحافظ في المجاز لأبي عبيدة : قوله « فتهجد به » أى اسهر بصلاة وتفسير التهجد بالسهر معروف في اللغة وهو من الاضداد ، ويقال تهجد إذا سهر وتهجد إذا نام ، حكاه الجوهري وغيره ومنهم من فرق بينهما فقال : هجدت نمت وتهدت سهرت حكاه أبو عبيدة وغيره ، وعلى هذا فأصل الهجود النوم ومعنى تهجدت طرحت عن النوم ، وقال الطبري : التهجد السهر بعد نومه ، ثم ساقه عن جماعة من السلف ، وقال ابن فارس : المتجد المصل ليلا ، وقال كراع : التهجد صلاة الليل خاصة ، اه . وزاد السيبي عن الجامع : الهاجد النائم وقد يكون الساهر من الاضداد ، فأما التهجد فأكثر ما يستعمل في السهر ، وأكثر الناس على أن : هجد نام ، اه . ولا اختلاف بينهم في أن بدء فرضية التهجد كان بنزول سورة المزمل ، واختلف في نسخها متى وقعت كما ذكره البخاري في « باب ما نسخ من قيام الليل » وقوله تعالى : « يا أيها المزمل » الآية ، قال الحافظ : في الباب المذكور كأنه يشير إلى ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت : « إن الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة يعنى « يا أيها المزمل » فقام نبي الله ﷺ وأصحابه حولاً حتى أنزل الله في آخر السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعاً بعد فريضة » ولم يذكره البخاري لكونه على غير شرطه ، وقد روى محمد بن نصر في قيام الليل عن ابن (*) عباس شاهداً لحديث

(*) قلت : حديث ابن عباس أخرجه أبو داود ، قال : لما نزل أول المزل كانوا يقومون نحواً من قيامهم في شهر رمضان حتى نزل آخرها وكان بين أولها وآخرها سنة ١٢ ز

عائشة في أن بين الإيجاب والنسخ ، سنة وكذا أخرجه عن أبي عبد الرحمن السلمي
والحسن وعكرمة وقتادة بأسانيد صحيحة عنهم ، ومقتضى ذلك أن النسخ وقع بمكة
لأن الإيجاب متقدم على فرض الخمس ليلة الإسراء وكانت قبل الهجرة بأكثر من
سنة على الصحيح ، وحكى الشافعي عن بعض أهل العلم أن آخر السورة نسخ قيام
الليل إلا ما تيسر منه ثم نسخ فرض ذلك بالصلوات الخمس ، واستشكل محمد
ابن نصر ذلك كما تقدم ذكره والتعقب عليه ، وتضمن كلامه أن الآية التي نسخت
الوجوب مدنية ، وهو مخالف لما عليه الأكثر من أن السورة كلها مكية ، نعم ذكر
أبو جعفر النحاس أنها مكية إلا الآية الأخيرة ، وقوى محمد بن نصر هذا القول
بما أخرجه عن جابر : أن نسخ قيام الليل وقع لما توجهوا مع أبي عبيدة في جيش
العسرة وكان ذلك بعد الهجرة لكن في إسناده علي بن يزيد بن جدعان وهو
ضعيف ، اه . والذي أشار إليه الحافظ من استحكال محمد بن نصر هو
ما ذكره في مبدأ كتاب الصلاة إذ قال : ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الإسراء
صلاة مفروضة إلا ما كان الأمر به من صلاة الليل من غير تحديد ، وذهب الحربي
إلى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالفداء وركعتين بالعش ، وذكر الشافعي
عن بعض أهل العلم مذكر ما تقدم ، قال : واستنكر محمد بن نصر المروزي ذلك وقال
الآية تدل على أن قوله تعالى « فاقروا وما تيسر » إنما نزل بالمدينة لقوله تعالى فيها :
« وآخرون يقاتلون في سبيل الله » والقتال إنما وقع بالمدينة لا بمكة ، وما استدل
به غير واضح لأن قوله تعالى : « علم أن سيكون » ظاهر في الاستقبال ، فكانه
سبحانه وتعالى آمن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجود المشقة التي علم أنها ستقع ، اه .

ثم اختلفوا في غرض الترجمة ، وقال الحافظ : قصد البخاري إثبات مشروعية قيام
الليل مع عدم التعرض لحكمه ، وقد أجمعوا إلا شذوذاً من القدماء على أن صلاة
الليل ليست مفروضة على الأمة ، واختلفوا في كونها من خصائص النبي ﷺ وسيأتي
تصريح المصنف بعدم وجوبه على الأمة قريباً ، اه . والأوجه عند المصنف

أشار بهذه الترجمة إلى الاختلاف المشهور في تهجده عليه السلام ، هل كان واجباً عليه أو مندوباً كما يدل عليه تبويه بالآية الشريفة ، وكلا الفريقين لما كانوا تمسكوا بالآية الشريفة على الاختلاف بينهم في معنى قوله « نافلة لك » ، فجعل البخارى الآية ترجمة للنبيه على الاختلاف في معناه ، قال العيني : وقوله تعالى بالجر عطف على ما قبله داخل في الترجمة ، اه . وقال الشيخ ابن القيم في الهدى : قد اختلف السلف والخلف في أنه هل كان فرضاً عليه أم لا ؟ والطائفتان احتجوا بقوله تعالى « فتهجد به نافلة لك » ، إلى آخر ما بسطه من أقوال السلف في ذلك ، قال الكرماني : قوله « نافلة لك » ، أى عبادة زائدة لك على الفرائض الخمس ، وهذا من خصائصه لأنه سنة على غيره ، اه . وقال العيني : ذكر ابن بطال عن البعض : إنما خص سيدنا رسول الله عليه السلام لأنها كانت فريضة عليه واغريه تطوع ، ومنهم من قال : إن صلاة الليل كانت واجبة ثم نسخت فصارت نافلة أى تطوعاً ، وذكر في كونها نافلة له أن الله تعالى غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فكل طاعة يأتى بها سوى المكتوبة تكون زيادة في كثرة الثواب ، فلهذا سمي نافلة ، بخلاف الأمانة فإن لهم ذنوباً محتاجة إلى الكفارات ثبت أن هذه الطاعات إنما تكون زوائد ونوافل في حق سيدنا رسول الله عليه السلام لا في حق غيره ، وأما الذين قالوا : إن صلاة الليل كانت واجبة عليه ، قالوا : معنى كونها نافلة على التخصيص أى أنها فريضة لك زائدة خصصت بها من بين أمتك . اه . وقال القسطلاني قوله « نافلة لك » ، أى فريضة زائدة لك خصصت بها من بين أمتك ، وروى الطبراني بسند ضعيف عن ابن عباس : أن النافلة للنبي عليه السلام خاصة لأنه أمر بقيام الليل وكتب عليه دون أمته ، لكن صحح النووي أنه نسخ عنه التهجد كما نسخ عن أمته ، قال : ونقله الشيخ أبو حامد عن نص وهو الأصح أو الصحيح إلى آخر ما بسط في حقيقة الإيجاب في حقه عليه السلام . وقال العيني : عدم وجوب قيام الليل هو لإجماع في حق الأمانة وكذا في حق سيدنا محمد عليه السلام على الأصح ، اه . وهذا كله في حق سيد البشر ،

وأما في حق الأمة فسيبوب به الإمام البخارى قريباً بباب « التحريض من غير إيجاب ، ولما لم يتعرض له الشيخ قدس سره في تقريره لظهور المسألة ، وقد تقدم قريباً عن الحافظ أنه قال : قد أجمعوا إلا شذوذاً من القدماء على أن صلاة الليل ليست مفروضة على الأمة ، وتقدم أيضاً ما قاله العيني : هو إجماع في حق الأمة ، اه . يعني أنه لم يلتفت إلى قول من شذ بذلك ، وقال ابن العربى في شرح الترمذى : قد اختلف الناس في صلاة الليل قال البخارى إلى وجوبها وتعلق بقوله عليه السلام : « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد ، الحديث الآتى قريباً ، قلت : يشكل عليه تصريح الإمام البخارى في « باب التحريض من غير إيجاب ، ثم رأيت الحافظ أنه تعقب على ابن العربى إذ قال ادعى ابن العربى أن البخارى أوماً هنا إلى وجوب صلاة الليل لقوله « يعقد الشيطان ، وفيه نظر ، فقد صرح البخارى في خامس الترجمة بخلافه إذ قال : من غير إيجاب ، وأيضاً فما تقدم تقريره أن البخارى حمل الصلاة هنا على المكتوبة يدفع ما قاله ابن العربى أيضاً ولم أر النقل في القول بإيجابه إلا عن بعض التابعين ، وقال ابن عبد البر : شذ بعض التابعين فأوجب قيام الليل ولو قدر حلب شاة والذى عليه جماعة العلماء أنه مندوب إليه ونقله غيره عن الحسن وابن سيرين ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أنه قال : « إنما قيام الليل على أصحاب القرآن ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز : اختار ابن عبد البر أنه سنة لمواظبته عليه السلام عليها والإجماع على نسخ الوجوب في حق الأمة ، وشذ عبيدة السلماني التابعي فأوجبه بقدر حلب شاة ، وذكر بعض السلف أنه يجب على الأمة بما يقع عليه الإسم ولو قدر حلب شاة ، وقال الثوى : هذا غلط مردود وقيام الليل أمر مندوب وسنة مؤكدة ، وقال أبو بكر الجصاص في أحكام القرآن : لا خلاف بين المسلمين في نسخ فرض قيام الليل ، قلت : هذا في حق الأمة ، انتهى ما في الأوجز . وفي الدر المختار : ومن المندوبات صلاة الليل ، قال ابن عابدين : وهي أفضل من صلاة النهار كما في الجوهرة وغيرها ، وقد صرح الآيات

قوله (فذهبا بي إلى النار) وكان (١) ذلك ليرياه كيف هي لا لإلقائه رضى الله تعالى عنه فيها .

والأحاديث بفضلاها والحث عليها ، وقد روى الطبراني مرفوعاً : « لا بد من صلاة الليل ولو حلب شاة » وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل ، وهذا يفيد أن هذه السنة تحصل بالتفعل بعد العشاء قبل النوم ، ثم بسط الكلام على أنه يختص بالصلاة بعد النوم أو يحصل قبله وهل يختص بالتطوع أو يشمل من صلى قضاء الفرائض في هذا الوقت فارجع إليه ١٢ .

(١) كما يدل عليه قول الملك الثالث « لم ترع » وزاد في رواية كما ذكره الحافظ : « إنك رجل صالح » وقد أخرج البخارى حديث الباب بمواضع عديدة بزيادة فيه ونقصان ، قال العيني : جعل خلف هذا الحديث في مسند ابن عمر رضى الله عنهما وجعل بعضه في مسند حفصة ، وأورده ابن عساكر في مسند ابن عمر ، والحيدى في مسند حفصة ، وذكر في رواية نافع عن ابن عمر أنها من مسند ابن عمر ، وقال : أن لا ذكر فيه لحفصة فحاصله أنهم جعلوا رواية سالم من مسند حفصة ورواية نافع من مسند ابن عمر رضى الله عنهما ، اهـ . وما ورد في الحديث إذا فيها أناس قد عرفتهم ، قال الحافظ : لم أقف على تسمية أحد منهم ، اهـ . قال العيني : فيه الستر على مسلم وترك غيبته وذلك لقوله « إذا فيها أناس إلخ » ، إنما أخبرهم على الإجمال ليؤدجروا وسكت عن بيانهم لئلا يغتابهم إن كانوا مسلمين ، وليس ذلك مما يحتم عليهم بالنار ولما أن يكون ذلك تحذيراً كما حذر ابن عمر رضى الله عنهما ، اهـ . ثم قال الحافظ : ترجم البخارى باب « فضل قيام الليل » ، وأورد فيه هذا الحديث كأن المصنف لم يصح عنده صريح في هذا الباب فاكفى بهذا الحديث ، وقد أخرج مسلم فيه حديث أنى هزيمة « أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل » ، وكان البخارى توقف فيه للاختلاف في وصله وإرساله وفي رفعه ووقفه ، اهـ . قال القسطلانى : وهو يدل على أنه أفضل من ركعتي الفجر ، وقواه النووي في الروضة ، لكن الحديث اختلف في رفعه ووقفه ووصله وإرساله ، والمعتمد تفضيل الوتر على

قوله (لو كان يصلي إلخ) فلم أن صلاة الليل من شيم الأبرار (١) والتفضل إذ ذاك خلة (٢) الأخيار ، وهو منهم (٣) فلا ينبغي له أن يتركها ودلالة الرواية على فضل التهجد ظاهرة .

الرواتب وغيرها ، إذ قيل بوجوبه ثم ركعتي الفجر لحديث عائشة المروى في الصحيحين : « لم يكن النبي ﷺ على شيء من التوافل أشد تعاهداً منه على ركعتي الفجر ، وحديث مسلم : « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وهما أفضل من ركعتين في جوف الليل ، وخلوا حديث أبي هريرة المذكور على أن التفضل المطلق في الليل أفضل من المطلق في النهار ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلاني : وقد مدح الله تعالى المهتدين في آيات كثيرة كقوله تعالى : « كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون ، « والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً ، « تتجافى جنوبهم عن المضاجع ، « ويكفي « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ، « وهي الغاية ، فن عرف فضيلة قيام الليل بسماع الآيات والأخبار والآثار الواردة في ذلك واستحكم رجاءه وشوقه إلى ثوابه ولذة مناجاته لربه وخلوته به هاجه الشوق وباعث التوق وطردا عنه النوم ، قال بعض الكبراء من القدماء : أوحى الله تعالى إلى بعض الصديقين : « إن لي عباداً يحبوني وأحبهم ويشتاقون إليّ وأشتاق إليهم ويذكرونني وأذكروهم فإن حلت طريقهم أجبتك ، قال يارب : وما علاماتهم ؟ قال يحنون إلى غروب الشمس كما تحن الطير إلى أوكارها فإذا جنهم الليل نصبوا إلى أقدامهم واقترشوا إلى وجوههم وناجوني بكلامى وتلقوا بانامى فبين صارخ وبكاء ومتأوه وشاك ، يعنى ما يتحملون من أجلى وبسمى ما يشكون من حبي ، أول ما أعطهم أن أقذف من نوري في قلوبهم فيخبرون عني كما أخبر عنهم ، « ١٢٥١ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى وجه التعبير بذلك وأنت خير بأن ما أشار

إليه الشيخ أوجه مما قاله القسطلاني: إذ قال: فإن قلت من أين أخذ عليه الصلاة والسلام التفسير بقيام الليل من هذه الرويا؟ أجاب المهلب بأنه إنما فسر عليه الصلاة والسلام هذه الرويا بقيام الليل من أجل قول الملك: - لم ترع أي لم تعرض عليك النار لأنك مستحقها، وإنما ذكرت بها، ثم نظر رسول الله ﷺ فلم ير شيئاً يغفل عنه من الفرائض فيذكر بالنار، وعلم مبيته بالمسجد فعبّر عن ذلك بأنه منه على قيام الليل فيه، انتهى بزيادة من الكرماني، فإنه ذكر قول المهلب بتأمله ولحمه القسطلاني، وقال الحافظ: قال القرطبي: إنما فسر الشارع من رؤيا عبد الله ما هو بمدوح لأنه عرض على النار ثم عوفي منها وقيل له لا روع عليك وذلك لصلاحه، غير أنه لم يكن يقوم من الليل بعد ذلك، وأشار المهلب إلى أن السر فيه أنه رضى الله عنه كان ينام في المسجد ومن حق المسجد أن يتعبد فيه فبه على ذلك بالتخويف بالنار، اهـ. ولا يبعد عندي أن يقال إنه ﷺ عبر بذلك لحدوث الخوف عليه رضى الله عنه فإن للتهجد تأثيراً قوياً في تقوية القلب وانسراح الصدر ويشير إليه حديث أصبح نشيطاً طيب النفس، قال الحافظ فيه: والذي يظهر لي أن في صلاة الليل سرّاً في طيب النفس وإن لم يظهر للصلي شيئاً وكذا عكسه، وإلى ذلك الإشارة في قوله تعالى: وإن ناشئة الليل هي أشد وطناً وأقوم قبلاً، اهـ. قال السندي: قوله ذهاباً إلى النار سيجيء ما ظاهره أنهما أرادا أن يذهبا به إلى النار لكنهما ما ذهبا به إليها لحمل الذهاب ههنا على إظهاره وهناك على الإلقاء في النار، اهـ. قلت: وسبق إلى ذلك الجمع الحافظ في الفتح وبسطه، ومال شيخ مشايخنا الدهلوي إلى أن رؤيا ابن عمر هذه قصتان إذ قال رؤية ابن عمر الاستبرق في المنام كان مرة والملكين كان مرة أخرى، وههنا جمع بين القصتين، واعلم رحمك الله أن النبي ﷺ قد استبط من نمام ابن عمر استحباب الاشتغال بصلاة الليل، أما وجه استنباطه عليه الصلاة والسلام من المنام الثاني فظاهر غنى من البيان لأنه وقع له تخويف في ذلك المنام فهو يدل

قوله : (أنفسنا بيد الله) وكان (١) التماسه ذلك اعتذاراً منه في ما فرط منهما من النوم والغفلة ، لا احتجاجاً على عدم التكلف لذلك ، ولكنه لما كان اعتذاراً منه مدلولاً ببرهان سماه (٢) جدالاً ، ثم إن في ترك تعرضه ﷺ لهما بعد هذا القول

في الجملة على أن فيه نوع قصور بالنسبة إلى العبادة وما كان ذلك إلا في المساهلة في صلاة الليل ، لأنه ما كان يدع غيرها من الفروض والسنن والمستحبات ، وكان النبي ﷺ مطعماً على أحواله ، وأما وجه دلالة الرؤيا الأولى على ما ذكرنا فلأن طيران الاستبرق به رضى الله عنه إلى مكان أراد من الجنة يدل أيضاً على نوع قصور في العبادة حتى لا يصل إلى مكان يريد من الجنة إلا بإعانة الاستبرق ، اهـ ١٢ .

(١) وهذا لطيف جداً ويؤيده ما حكاه الحافظ من رواية النسائي والطبري عن حكيم بن حكيم عن الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن جده قال : دخل النبي ﷺ على وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ثم رجع إلى بيته ف صلى هويأ من الليل فلم يسمع لنا حساً فرجع إلينا فأيقظنا الحديث ، فهو أوضح في التفريط بعد ما أيقظهما النبي ﷺ ، ولا يشكل عليه ما في الحديث المذكور بعد ذلك ، قال علي : جلست وأنا أعرك عني وأنا أقول : « والله ما نصلي إلا ما كتب الله لنا إنما أنفسنا بيد الله ، اهـ . لأن حمله على التفريط بعد إيقاظه ﷺ واضح ، فمعنى قوله « لا نصلي » أي لا نستطيع أن نصلي فهو اعتذار أيضاً عن عدم الصلاة بعد الإيقاظ لغلبة النوم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن التين : كره احتجاجه بالآية وأراد منه أن ينسب التقصير إلى نفسه ، وقال ابن المهلب وأما ضربه نخذه وقراءته الآية فدل على أنه ظن أنه أخرجهم فقدم على إنبائهم ، كذا قال وأقره ابن بطال وليس بواضح وما تقدم أولى ، وقال النووي : المختار أنه ضرب نخذه تعجباً من سرعة جوابه وعدم مراقبته على الاعتذار بما اعتذر به والله أعلم ، اهـ . وقال السندی : كأنه عد التمسك بالتقدير في دار التكليف من الجدل المذموم لأنه لو صح التمسك به في هذه الدار لبطل دائرة التكليف بخلاف التمسك به لمن خرج من دار التكليف

دلالة على عدم الوجوب ، إذ لو كان واجباً (١) لم يتركهما على ذلك قطع ، بل أكد أمره كالفرائض ، فإنها لا يمكن مثل ذلك فيها .

قوله : (وينام سدسه) فيه الترجمة لأن المراد بالسدس السدس (٢) الآخر ولا يكون إلا سحراً

إذا تاب عما يلام عليه من العمل فإنه من الاحتجاج الصحيح كما قال عليه الصلاة والسلام :
فجح آدم موسى ، ١٢٥ .

(١) قال الحافظ : نقل ابن بطال عن المهلب قال فيه : إنه ليس للإمام أن يشدد في التوافل حيث قنع عليه السلام بقول على رضي الله عنه « أنفسنا بيد الله ، لأنه كلام صحيح في العذر عن التنفل ولو كان فرضاً ما عذره ، وقال الطبري : لولا ما علم عليه السلام من عظم فضل الصلاة في الليل ما كان يزجج ابنته وابن عمه في وقت جعله الله سكناً ، لكنه اختار لهما إحراز تلك الفضيلة على الدعة والسكون أمثالاً بقوله تعالى : « وأمر أهلك بالصلاة ، الآية ، اه . قلت : فهذا يوافق الجزء الأول من الترجمة .

ولا يذهب عليك ما قال الحافظ في حديث الباب : أن علي بن الحسين المذكور في سنده هو زين العابدين ، وهذا من أصح الأسانيد ومن أشرف التراجم الواردة فيمن روى عن أبيه عن جده ، وحكى الدارقطني أن كاتب الليث رواه عن الليث عن عقيل عن الزهري فقال : عن علي بن الحسين عن الحسن بن علي أي مكبراً ، وكذا وقع في تفسير ابن مردويه عن الزهري بسند آخر وهو وم ، والصواب عن الحسين أي مصغراً ، ويؤيده رواية حكيم بن حكيم عن الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه أخرجهما النسائي والطبري ، اه . وهكذا قال العيني إن إسناده زين العابدين من أصح الأسانيد وأشرفها الواردة فيمن روى عن أبيه عن جده وما وقع في الدارقطني وتفسير ابن مردويه عن الحسن ليس كذلك والصواب الحسين بتصغير اللفظ ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ متعين ويدل عليه لفظ « ثم » الآتي في حديث مسلم ،

قال الحافظ : قوله « كان ينام نصف الليل » ، وفي رواية ابن جريج عن عمرو بن دينار عند مسلم « كان يرقد شطر الليل » ، ثم يقوم ثلث الليل بعد شطره ، الحديث ، ففيه ترتيب ذلك ثم ، ففيه رد على من أجاز في حديث الباب أن تحصل السنة بنوم السدس الاول مثلاً وقيام الثلث ونوم النصف الاخير والسبب في ذلك أن الواو لا ترتب ، اهـ . قلت : وسيأتى قريباً ما قال ابن رشيد في مناسبة الحديث بالترجمة ، وقال الحافظ : قال المهلب : كان داود عليه السلام يحرم نفسه بنوم أول الليل ثم يقوم في الوقت الذي ينادى الله تعالى : هل من سائل فأعطيه سؤله ؟ ثم يستدرك بالنوم ما يستريح به من نصب القيام في بقية الليل وهذا هو النوم عند السحر كما ترجم به المصنف ، وإنما صارت هذه الطريقة أحب من أجل الأخذ بالرقق للنفس التي يخشى منها السامة ، وفيه من المصلحة أيضاً استقبال صلاة الصبح وأذكار النهار بنشاط وإقبال وأنه أقرب إلى عدم الرياء ، أشار إلى ذلك ابن دقيق العيد ، وحكى عن قوم أن معنى قوله : « أحب الصلاة » ، هو بالنسبة إلى من حاله مثل حال المخاطب بذلك ، وهو من يشق عليه قيام أكثر الليل ، والاولى أن يجرى الحديث على ظاهره وعمومه ، وقال ابن التين هذا المذكور إذا أجريناه على ظاهره فهو في حق الأمة ، وأما النبي ﷺ فقد أمره الله تعالى بقيام أكثر الليل ، فقال : « يا أيها المزمل » الآية ، قال الحافظ : وفيه نظر لأن هذا الامر قد نسخ كما سيأتى ، وقد تقدم في حديث ابن عباس فلما كان نصف الليل أو قبله بقليل أو بعده بقليل وهو نحو المذكور هنا ، نعم سيأتى بعد ثلاثة أبواب أنه ﷺ لم يكن يجرى الامر في ذلك على وتيرة واحدة ، وقال ابن رشيد : الظاهر من سياق عبد الله بن عمر ومطابقة الترجمة إلا أنه ليس نصاً فيه فيجوز بالحديث الثالث ، وهو قول عائشة : « ما ألقاه السحر عندى إلا ما جاء » وأما حديث عائشة الاول فقوله : « الصارخ الديك » ، ووقع في مسند الطيالسي في هذا الحديث ، « الصارخ الديك » ، والصرخة : الصيحة الشديدة ، وخرجت عائشة بأن الديك يصيح عند نصف الليل غالباً قاله محمد بن نصر ، قال

ابن التين : وهو موافق لقول ابن عباس نصف الليل أو قبله أو بعده بقليل ، وقال ابن بطال : الصارخ يصرخ عند ثلث الليل ، وكان داود يتحرى الوقت الذى ينادى الله تعالى فيه : هل من سائل ، الحديث ، انتهى مختصراً . وقال العيني : قوله « إذا سمع الصارخ » وهذا يدل على أن قيامه ﷺ كان يكون في الثلث الأخير من الليل ، لأن الديك ما يكثر من الصباح إلا في ذلك الوقت ، وإنما اختار ﷺ هذا الوقت لأنه وقت نزول الرحمة ، اهـ . قلت : ويشكل عليه أنه ﷺ إذا كان يقوم حين يبقى الثلث الآخر ثم ينام في السحر فلم يبق للصلاة إلا السدس من الليل ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : قوله « إذا سمع الصارخ » استدل المؤلف رحمه الله بقول عائشة على ترجمة الباب استدلال بعض محتملاته ، وهذا من دأبه يفعلها كثيراً فى كتابه ، وذلك لأن الصارخ على ما قيل : يصرخ أولاً عند انتصاف الليل ، وثانياً إذا بقى ربع ، وثالثاً عند طلوع الصبح المعترض ، وههنا يحتمل الآخر أيضاً كما يحتمل الأول ، فيدل على أنه ﷺ كان ينام حيناً بعد فراغه من صلاة الليل ، ويقال إن مبنى الاستدلال على ما يقوم غالباً من صرخ الصارخ فى العرف وأنه الأخير ، اهـ . وقال السدى : قوله « كان ينام نصف الليل » ظاهره أنه ينام النصف الأول من الليل ويقوم الثلث بعد النصف ، ويلزم منه أنه كان ينام متصلاً بغروب الشمس وهذا بعيد غير متعارف ، وأيضاً رغب النبي ﷺ فى هذا الفعل ، فلو فرض على هذا الوجه لما استقام رغب المسلمين فيه أصلاً إذ لا يجوز لهم أن يناموا متصلاً بغروب الشمس إلى نصف الليل ، فكان المراد به أنه كان ينام من حين ينام إلى نصف الليل ، لا أنه يستوعب النصف الأول بالثوم وإن كان ظرفية النصف بتقدير فى يقابره الاستيعاب ، ويجوز أن يحمل قوله « ويقوم ثلثه » على أنه يقوم شيئاً من أول الليل وشيئاً من وسطه بحيث يبلغ الكل الثلث ، ويحتمل أن يعتبر النصف والثلث والسدس من وقت الثوم لا من تمام الليل ، فإن قلت فيلزم الجهالة إذ لم يعلم أنه من أى وقت ينام ، قلت : وقت الثوم معتاد متعارف عند

قوله : (بشوص فاه) طلباً لإطالة (١) القيام .

غالب الناس فيحمل عليه فترتفع الجهالة ، اهـ . قلت : والظاهر عدى هو هذا الآخر أنه يعتبر النصف وغيره من وقت النوم ، فيكون معنى قوله ينام نصف الليل أى نصف بقية الليل من عند نومه ولا مانع من أن يراد في التقسيم طول الليل كله ، وعلى هذا يكون معنى قوله « ينام نصف الليل » أى إلى نصف الليل فيكون وقت النوم على هذا سدس الليل تقريباً لأنه كان ينام بعد صلاة العشاء قريباً من ثلث الليل ، ويدل على ذلك ما قال الشيخ في البذل : قولها « كان إذا سمع الصراخ قام فصلى ، وأكثر ما يصيح الديك في الحجاز بعد نصف الليل » ، قال الطيبي : وكان هذا أكثر أوقاته ، اهـ . ثم يقوم ثلث طول الليل ثم ينام سدسه فيكون مقدار نومه $\frac{1}{6}$ من ثلث الليل منقسماً في السدسين ، وعلى هذا المعنى يقل وقت النوم يسير ويزيد وقت التهجد ، بخلاف المعنى الأول ففيه عكس ذلك كما لا يخفى ، ولا يذهب عليك أيضاً أنهم اختلفوا في المراد بصياح الديك هل هو صراخ نصف الليل كما مال إليه الطيبي وغيره ، أو الصراخ عند السحر ؟ والأوجه عدى أن المراد في الرواية الأول إلا أن الإمام البخارى أراد به الثاني كما يدل عليه تبويه ١٢ .

(١) استشكل إدخال هذا الحديث في الترجمة قديماً وحديثاً ، قال الحافظ : قد استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لأن التسوك في صلاة الليل لا يدل على طول الصلاة ، قال : ويمكن ذلك من غلط الناسخ فكتبه في غير موضعه ، أو أن البخارى أجملته النية قبل تهذيب كتابه فإن فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ، وقال ابن المنير (*) يحتمل أن يكون أشار إلى أن استعمال السواك يدل على ما يناسبه من إكمال الهيئة والتأهب وهو دليل طول القيام ، إذ التخفيف لا يتهيأ له هذا التهؤ الكامل ، وقال ابن رشيد : الذى عدى أن البخارى إنما أدخله لقوله « إذا قام للتهجد أى إذا قام لعادته وقد ثبتت عادته في الحديث

(*) وسبب كلام ابن المنير في كلام القسطلاني بأوضح من هذا ١٢ ز .

الآخر، ولفظ التهجد مع ذلك مشعر بالسهر ، ولا شك(*) أن في التسوك عوناً على دفع النوم ، فهو مشعر بالاستعداد للإطالة ، وقال البدرين جماعة : يظهر لي أن البخاري أراد بهذا الحديث استحضار حديث حذيفة الذي أخرجه مسلم عنه : أنه صلى مع النبي ﷺ ليلة قرأ البقرة وآل عمران والنساء في ركعة وكان إذا مربأية فيها تسليح سبع ، أو سؤال سأل ، أو تعوذ تعوذ ، ثم ركع نحواً بمقام ، ثم قام نحواً بماركع ، ثم سجد نحواً بمقام ، وهذا إنما يتأتى في نحو من ساعتين ، فلعنه ﷺ أحياناً تلك الليلة كلها فيقتضى تلك تطويل الصلاة ، قال : وإنما لم يخرجها لكونه على غير شرطه ، فإما أن يكون أشار إلى أن الليلة واحدة أو أنه بأحد حديثي حذيفة على الآخر وأقربها توجيه ابن رشيد ، ويحتمل أن يكون يرض الترجمة لحديث حذيفة فضم الكاتب الحديث إلى الحديث الذي قبله وحذف اليأض ، اهـ . وقال الكرماني : قال شارح التراجم وجه لإدخال هذا الحديث في الترجمة هو أنه ﷺ كان لا يخل بالسواك الذي تمة قيام الليل فكيف يخل بطول القيام الذي هو أهم من السواك ؟ يحتمل أن البخاري أراد به استحضار حديث حذيفة الذي أخرجه مسلم ولم يذكره لأنه ليس على شرطه ، وربما ظن أن تلك الليلة التي روى يشوص فاه فيها هي الليلة التي صلى فيها ، فحكى البخاري بعض الحديث تنبيهاً على بقيته أو تنبيهاً بأحد حديثه على الآخر . اهـ . وقال السندي : قوله ويشوص بالسواك ، أي اهتماماً لإصلاح الصلاة وطلباً لأدائها على أتم وجه وأحسنه ، ولا شك أن التطويل أحسن وأولى بالمراعاة من ذلك فمن يهتم بأمر الصلاة على ذلك الوجه يستبعد منه ترك التطويل فهذا وجه مطابقة الحديث الترجمة ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله يشوص ، فيه الترجمة لأن شوص الفم يحصل به شرح الدماغ والتيقظ للذين يسهل معهما طول القيام ، فإما كان يشوص ليكون معيناً في طول القيام ، لأن نفس الاستياك

(*) وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره ١٢٠٢ ز .

قوله : (وطاء ككتاب) قراءة وعليها (١) التفسير والظاهر من الترجمة —

يشرح الدماغ خصوصاً الشوصى ، فلا يكون الشوصى إلا لطول القيام ، وقال العيني بعد ذكر هذه الأقاويل لابن بطال وغيره : هذه كلها تهافتات لا طائل تحتها ، ثم تعقب على كل واحد منها ، وقال بعد ذلك : لكن يمكن أن يعتذر عن البخارى في وضعه هذا الحديث ههنا بوجه مما يستأنس به وهو الترجمة في طول القيام في صلاة الليل وحديث حذيفة فيه القيام للتهجد والتهجد في الليل غالباً يكون بطول الصلاة ، وطول الصلاة غالباً يكون بطول القيام فيها وإن كان يقع أيضاً بطول الركوع والسجود ، اهـ . وأنت ترى أن هذا التوجيه أيضاً قريب من التوجيهات التي ذكروها ليس هذا بأمثل منها ، وزاد القسطلاني على بعض ما ذكره ، وقال ابن المنير : يحتمل عندي أن يكون أشار إلى معنى الترجمة من جهة أن استعمال السواك حينئذ يدل على ما يناسبه من كمال الهيئة والتأهب للعبادة وأخذ النفس حينئذ بما تواخذ به في النهار ، وكأن ليله بسم الله الرحمن الرحيم نهار وهو دليل طول القيام فيه ، ويدفع أيضاً وهم من لعله يتوهم أن القيام كان خفيفاً بما ورد عن ابن عباس : « فتوضاً وضوءاً خفيفاً » وابن عباس إنما أراد وضوءاً رشيقاً مع كمال ولاسباغ يدل على كماله ، وتمعه في المصاييح فقال : أطل الخطابة ولم يكشف الخطب والحق أحق أن يتبع ، اهـ . ١٢٠ .

(١) يعنى اللفظ ممدود وهذه قراءة أيضاً في الآية وعلى هذه القراءة يبنى هذا التفسير الذي ذكره الإمام البخارى ، قال الحافظ : قال الطبرى : هذه القراءة على أنه مصدر من قولك واظأ اللسان القلب مواظاة ووطاء ، قال : وقرأ الأكثر وطاءً بفتح الواو وسكون الطاء ، ثم حكى عن الغريب وطاءً بالليل وطاءً أى سرنا ، وروى من طريق قتادة : أشد وطاءً أثبت في الخير ، وأقوم قليلاً أبلغ في الحفظ ، وقال الأخفش : أشد وطاءً أى قياماً وأصل الوطىء في اللغة الثقل كما في الحديث « اشد وطاءً على مضر » ، اهـ . وقال العيني : قرأ أبو عمرو وابن عامر وطاءً بكسر الواو ومد الألف والباءون ينصب الواو بغير مد ، فمن قرأ بالكسر يعنى أشد

أن قيام الليل منسوخ^(١) من النبي ﷺ والامة جميعاً .

مواطأة أى موافقة بالقلب والسمع ، يعنى أن القراءة فى الليل يتواطأ فيها قلب المصلى ولسانه وسمعه على التفهم ومن قرأ بالنصب أبانغ فى القيام وأبين فى القوم ، اه . وقال الكرماني : وطاء بالكسر والمد ظاهر أنه بمعنى المواطأة ، وبفتح الواو وسكون الطاء بمعنى المواطأة غير قياسى ، ثم قال وطأ قرى بالفتح والكسر ، والمعنى أشد ثباتاً للقدم ، اه . وفى الجمل : وطاء منصوب على التمييز ، وقرأ فى السبع أيضاً وطئاً بوزن ضرب ومعناه أشد ثباتاً للقدم ورسوخاً فى العبادة ، ثم قال بعد ذكر القراءة المذكورتين قرأ قتادة وشبل عن أهل مكة وطأ بكسر الواو وسكون الطاء وظاهر كلام أبى البقاء يؤذن أنه قرى بفتح الواو مع المد ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ الترجمة وما نسخ من قيام الليل بالإطلاق بعد ذكر قيام النبي ﷺ وهو ظاهر حديث عائشة عند مسلم قالت : « إن الله أقرض قيام الليل فى أول هذه السورة يعنى « يا أيها الزمل » فقام نبي الله ﷺ وأصحابه حولا حتى أنزل الله فى آخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعاً بعد فرضيته ، فهذا الحديث أيضاً بظاهره يعنى النبي ﷺ والامة ، وقد تقدم الخلاف فى ذلك فى أول كتاب التهجيد ، وقال الحافظ : استغنى البخارى عن إيراد هذا الحديث لكونه على غير شرطه بما أخرجه عن أنس قال فيه : « ولا تشاء أن تراه من الليل نائماً إلا رأيته ، فإنه يدل على أنه كان ربما نام كل الليل وهذا دليل التطوع فلو استمر لما أخل القيام ، اه . قلت : ويمكن أن يستدل على ذلك بما قاله شيخنا فى البذل فى حديث جابر الطويل بلفظ « فجمع بين المغرب والعشاء ولم يسبح بينهما ثم اضطجع رسول الله ﷺ حتى طلع الفجر » قال الشيخ : فإن قيل كيف ترك رسول الله ﷺ التهجد وكان فرضاً عليه ﷺ على قول طائفة من العلماء ؟ قلت : تركه مبنى على قول طائفة أنه لم يكن فرضاً عليه ، وقد صرح بذلك مولانا الشاه ولى الله الدلولي

(باب عقد الشيطان إلخ)

الظاهر (١) أن الشيطان يعقد على قافية

في «حجة الله» والشيخ بحر العلوم في «رسائل الأركان»، قال الشيخ ولي الله: أقول إنما لم يتمجد رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة لأنه كان لا يفعل كثيراً من الأشياء المستحبة في الجامع لتلايته هذا الناس سنة، وقال مولانا بحر العلوم: قوله ثم اضطجع الحديث دليل واضح على أنه ﷺ لم يصل صلاة الليل في تلك الليلة، وقد نص القسطلاني في المواهب: على أنه ﷺ لم يصل صلاة الليل في تلك الليلة، فما في الإحياء لا ينبغي أن لا يترك نوافل الليل في هذه الليلة، بل جعل أداها في هذه الليلة من المهمات فليس على ما ينبغي. اهـ. ثم رجح الشيخ قدس سره قول الإحياء ووجه قول الراوي ثم اضطجع إلى الفجر على عله ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو ظاهر الحديث ولذا يشكل تقييد الإمام البخاري الترجمة بن لم يصل، قال الحافظ: قال ابن التين وغيره: قوله «إذا لم يصل» مخالف لظاهر حديث الباب لأنه دال على أنه يعقد على رأس من صلى ومن لم يصل، لكن من صلى بعد ذلك تحل عقده بخلاف من لم يصل، وأجاب ابن رشيد بأن مراد البخاري «باب بقاء عقد الشيطان إلى آخره»، وعلى هذا فيجوز أن يقرأ قوله عقد بلفظ الفعل ولفظ الجمع ثم رأيت الإيراد بعينه للنازري، ثم قال: ويعتذر عنه بأنه إنما قصد من يستدام العقد على رأسه بترك الصلاة وكونه قدر من انحلت عقده كأن لم تتم عليه، قلت: وإليه مال الكرماني إذ قال: قال المازني: ترجمة الباب أنه يعقد على رأس من لم يصل والحديث يدل على عقد رأس جميع المكلفين وإنما ينحل عن أتى بالثلاثة فلا بد من تأويل الترجمة بأن مراده أن استدامة العقد إنما تكون على من ترك الصلاة وجعل من صلى وانحلت عقده كأن لم يعقد عليه لزوال أثره، اهـ. وبهذا وجهه في تقرير مولانا محمد حسين المكي رحمه الله، قال الحافظ: ويحتمل أن تكون الصلاة المنقبة في الترجمة صلاة

العشاء فيكون التقدير إذا لم يصل العشاء فكأنه يرى أن الشيطان إنما يفعل ذلك بمن نام قبل صلاة العشاء بخلاف من صلاها ولا سيما في الجماعة ، وكان هذا هو السر في إيراد حديث سمرة يعقب هذا الحديث ، لأنه قال فيه : وينام عن الصلاة المكتوبة ولا يكر على هذا كونه أورد هذه الترجمة في تضعيف صلاة الليل لأنه يمكن أن يجاب بأنه أراد دفع توهم من يحمل الحديثين على صلاة الليل لأنه ورد في بعض طرق حديث سمرة مطلقاً غير مقيد بالمكتوبة ، والوعيد علامة الوجوب ، وكأنه أشار إلى خطأ من احتج به على وجوب صلاة الليل حملاً للمطلق على المقيد ، ثم وجدت معنى هذا الاحتمال للشيخ ولي الدين المولى وقواه بما ذكرته من حديث سمرة لحمدت الله على التوفيق لذلك ، ويقويه ما ثبت عنه عليه السلام : « أن من صلى العشاء في جماعة كان كمن قام نصف الليل » ، لأن مسمى قيام الليل يحصل للثؤمن بقيام بعضه فحينئذ يصدق على من صلى العشاء في جماعة أنه قام الليل ، والعقد المذكورة تنحل بقيام الليل فصار من صلى العشاء في جماعة كمن قام الليل في حل عند الشيطان ، وخفيت المناسبة على الإسماعيلي فقال : ورفض القرآن ليس هو ترك الصلاة بالليل ويتمجب من إغفاله آخر الحديث حيث قال فيه : وينام عن الصلاة المكتوبة ، اهـ . وتعقب المعنى على الحافظ إذ قال : وقال بعضهم يحتمل أن تكون الصلاة المنفية في الترجمة صلاة العشاء ، قلت : قوله عليه السلام إذا لم يصل أعم من أن لا يصل العشاء أو غيرها من صلاة الليل ولا قرينة لتقيدها بالعشاء ، فظاهر الحديث يدل على أن العقد يكرن عند النوم سواء صلى قبله أو لم يصل ، ثم ذكر العيني الزوايات الدالة على العموم سياقاً ذكرها قريباً في القول الآتي ، ومال القسطلاني إلى قول الحافظ إذ فسر الترجمة بمن لم يصل العشاء ثم قال بعد الحديث ظاهره التعميم في المخاطبين ومن في معناه ، ويمكن أن يخص منه من صلى العشاء في جماعة كما مر ، ومن ورد في حقه أن يحفظ من الشيطان كالأنبياء ومن يتناوله قوله :

« إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ، وكن قرأ آية الكرسي عند نومه ، فقد ثبت أنه يحفظ من الشيطان حتى يصبح ، اه . ثم قال الحافظ : قوله : « مكان كل عقدة ، اختلف في هذه العقدة قيل هي على الحقيقة وأنه كما يعتقد الساحر من يسحر ، وأكثر من يفسله النساء تأخذ إحدا من الخيط فتعقد منه عقدة وتتكلم عليه بالسحر فيتأثر المسحور عند ذلك ، ووجه قوله تعالى : « ومن شر النفاثات في العقد ، وعلى هذا فالمعقود شيء عند قافية الرأس لا قافية الرأس نفسها وهل العقد في شعر الرأس أو غيره ؟ الأقرب الثاني إذ ليس لكل أحد شعرة ، ويؤيده ماورد في بعض طرقه أن على رأس كل آدمي جبلا ، ففي رواية ابن ماجه وعبد بن نصر عن أبي هريرة مرفوعا « على قافية رأس أحدكم جبل فيه ثلاث عقد ، ، ولا حصى طريق آخره ، « بلفظ إذا نام أحدكم عقدة على رأسه بجرير ، ولابن خزيمة وابن حبان من حديث جابر مرفوعا : « ما من ذكر ولا أنثى إلا على رأسه جبرير معقود حين يرقد ، الحديث ، وفي الثواب لآدم ابن أبي إلياس من مرسل الحسن بنحوه ، والجرير بفتح الجيم هو الخبل ، وفهم بعضهم من هذا أن العقد لازمة ويرده التصريح بأنها تحل بالصلاة فيلزم إعادة عقدها فأفهم فاعله في حديث جابر وفسر في حديث غيره ، وقيل هو على المجاز كأنه شبه فعل الشيطان بالنائم بفعل الساحر بالمسحور ، فلما كان الساحر يمنع بعقده ذلك تصرف من يحاول عقده ، كان هذا مثله من الشيطان بالنائم ، وعزاء المعنى إلى ابن قرقول إذ قال : هو مثل واستعارة من عقدة بنى آدم ، وليس المراد العقد نفسها ، ولكن لما كان بنو آدم ينعون بعقد ذلك تصرف من يحاول فيما عقده كان هذا مثله من الشيطان للنائم الذي لا يقوم من نومه إلى ما يجب من ذكر الله تعالى والصلاة ، اه . قال الحافظ : وقيل المراد به عقدة القلب وتصميمه على الشيء كأنه يوسوس له بأنه بقي من الليل قطعة طويلة فتأخر عن القيام ، وانحلال العقد كناية عن عليه بكذبه فيما يوسوس به ، وقيل العقد كناية عن تثبيط الشيطان النائم بالقول

المذكور ، ومنه عقدت فلانا عن امرأته : أى مذمتها أو عن تثميلة عليه النوم ، كأنه قد شدد عليه شداداً ، وذكره القسطلاني بأوضح منه إذ قال : وقيل معنى يضرب يحجب الحسن عن النائم حتى لا يستيقظ ، ومنه قوله تعالى : « فضر بنا على آذانهم » أى حجبنا الحسن أن يبلغ فى آذانهم فينبهوا فالمراد تثميلة فى النوم وإطالته فكأنه شد عليه شداداً وعقد عليه ثلاث عقد ، اهـ . قال الحافظ : وقال بعضهم المراد بالعقد الثلاث الأكل والشراب والنوم لأن من أكثر الأكل والشرب كثرت نومته ، واستبعده المحب العايرى لأن الحديث يقتضى أن العقد تقع عند النوم فهى غيره ، قال القرطبي : الحكمة فى الاقتصاد على الثلاث أن أغلب ما يكون انتباه الإنسان فى السحر فإن اتفق له أن يرجع إلى النوم ثلاث مرات لم تنقض النومة الثالثة إلا وقد ذهب الليل ، وقال اليعضاوى : التقيد بالثلاث إما للتأكيد أو لأنه يريد أن يقطعه عن ثلاثة أشياء : الذكر ، والوضوء ، والصلاة ، كأنه منع من كل واحدة منها بمقدمة عقدها على رأسه ، وكان تخصيص القفا بذلك لكونه محل الوهم وبجال تصرفه وهو أطوع القوى للشيطان وأسرعها لإجابة لدعوته ، وفى كلام الشيخ المولى : إن العقد يقع على خزانة الإلهيات من الحافظة وهى الكنز المحصل من القوى ومنها يتناول القلب ما يريد التذكير به ، انتهى ما فى الفتح بزيادات عن غيره . ثم قال الحافظ فى ذيل فوائده الحديث : رابعها ذكر شيخنا الحافظ أبو الفضل بن الحسين فى شرح الترمذى أن السرفى استفتاح صلاة الليل بركعتين خفيفتين المبادرة إلى حل عقد الشيطان ، وبناه على أن الحل لا يتم إلا بتمام الصلاة وهو واضح لأنه لو شرع فى صلاة ثم أفسدها لم يساوى من أتمها ، وقد ورد الأمر بصلاة ركعتين خفيفتين عند مسلم من حديث أبي هريرة فاندفع إيراد من أورد أن الركعتين الخفيفتين إنما وردتا من فعله عليه السلام كما تقدم من حديث عائشة رضى الله عنها وهو منزّه من عقد الشيطان حتى ولو لم يرد الأمر بذلك لا يمكن أن يقال : يحمل فعله ذلك على تعليم أمته وإرشادهم إلى ما يحفظهم

كل (١) نائم فن صلى انحلت عقده ومن لا فلا .

من الشيطان ، وقد وقع عند ابن خزيمة من وجه آخر عن أبي هريرة في آخر الحديث « خلوا عقد الشيطان ولو بركتين » اه . وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في حجة الله كانت العناية بصلاة التهجد أكثر فينبى ﷺ فضائلها وضبط آدابها وأذكارها ، وقوله ﷺ « يعقد الشيطان ، الحديث ، أقول الشيطان يلذذ لآله النوم ويوسوس لآله أن الليل طويل ووسوسته تلك أكيدة من الشيطان لا تنقشع إلا بتدبير بالغ يدفع به النوم ويفتح به باب من التوجه إلى الله ، فذلك سن أن يذكر الله إذا هب وهو يمسح النوم عن وجهه ثم يتوضأ ويتسوك ثم يصلى ركعتين خفيفتين ثم يطول بالآداب والأذكار ماشاء وإلى جربت تلك العقد الثلاث وشاهدت ضربها وتأثيرها مع على حينئذ بأنه من الشيطان وذكرى هذا الحديث ، ١٢ اه .

(١) وهو ظاهر الحديث ، قال العيني رادا على الحافظ على تقييده بالمشاء : قوله « إذا لم يصل ، أعم من أن لا يصل المشاء أو غير ما من صلاة الليل ولا قرينة لتقييدها بالمشاء ، وظاهر الحديث يدل على أن العقد يكون عند النوم سواء صلى فيه أو لم يصل ، ويؤيده ما رواه ابن زنجوية في كتاب الفضائل عن عقبة بن عامر عن النبى ﷺ : « لا يقوم أحدكم من الليل بما لا طهوره وعليه عقد فإذا وضأ يده انحلت عقدة فإذا وضأ وجهه انحلت عقدة » الحديث ، ومن حديث جابر : « سمعت النبى ﷺ يقول ليس فى الأرض نفس من ذكر وأنى إلا على رأسه جرير معقدة ، فإن استيقظت وضأ انحلت عقدة ، وإن استيقظ وصلى انحلت العقد كلها ، وإن لم يصل ولم يتوضأ أصبحت العقد كلها » وفى كتاب الثواب لآدم بن أبى إياس من حديث الربيع بن صبيح عن الحسن : « قال رسول الله ﷺ ما من عبد ينام إلا وعلى رأسه ثلاث عقد فإن هو تعار من الليل فسبح الله وحده وهله وكبره حلت عقدة ، وإن عزم الله له فقام وتوضأ وصلى ركعتين حلت العقد كلها ، وإن لم يفعل شيئا من ذلك حتى يصبح أصبح

قوله: (خيث^(١) النفس كسلان) وعدم إحساس المصل^(٢) من نفسه بذلك مبنى على ضعف أثر صلاته ومبنى على عدم بلوغها أعلى درجات القبول ولو أنه أداها كما هي وبلغت مراتب القبول لما تخلف^(٣) عنها أثره .

والعقد كلها كما هي ، اهـ . فهذه الروايات دالة بالوضاحة على العموم ، ولا يذهب عليك ما تقدم في أول باب التهجد مما قاله ابن العربي : إن الإمام البخارى ذهب إلى وجوب التهجد مستدلاً بحديث الباب وتقدم هناك تعقب الحافظ على ابن العربي ١٢٠ .
(١) يشكل عليه ماورد من النهى أن يقول الرجل خبثت نفسى ، قال ابن عبد البر: زعم قوم أن حديث الباب يعارض قوله ﷺ لا يقول أحدكم خبثت نفسى وليس كذلك لأن النهى إنما ورد عن إضافة المرء ذلك إلى نفسه كراهية لتلك الكلمة وهذا الحديث وقع ذماً لفعله ، ولكل من الحديثين وجه ، وقال الباجي : ليس بين الحديثين اختلاف لأنه نهى عن إضافة ذلك إلى النفس لكون الخبث بمعنى فساد الدين ووصف بعض الأفعال بذلك تحذيراً منا وتغييراً قال الحافظ: تقرير الإشكال أنه ﷺ نهى عن إضافة ذلك إلى النفس فكل ما نهى المؤمن أن يضيفه إلى نفسه ينهى أن يضيفه إلى أخيه المؤمن ، وقد وصف ﷺ هذا المرء بهذه الصفة فيلزم جواز وصفنا له بذلك محل الناس ويحصل الانفصال فيما يظهر بأن النهى محمول على ما إذا لم يكن هناك حامل على الوصف بذلك كالتغيير والتحذير ، اهـ ١٢١ .

(٢) هذا باعتبار أكثر المصلين وطالما يظهر أثره ، وقال القسطلاني : قوله كسلان لبقاء أثر تثييط الشيطان ولشؤم تغريظه وظفر الشيطان به بتفويته الحظ الأوفر من قيام الليل فلا يكاد يخف عليه صلاة ولا غيرها من القربات ، اهـ . قلت : وهذا مشاهد ويجرب فيه من يصلى مرة ولا يصلى أخرى فيرى الفرق بينهما في اليومين ١٢٢ .

(٣) كما قالوا في قوله عز اسمه : إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما هو معروف في تفسير الآية ، قال صاحب الجبل : روى عن بعض أنه كان إذا قام

قوله : (أما الذى يثلف^(١) رأسه) إيراد^(٢) الراوية هنا لمناسبة أن قارى القرآن يقرأه فى نهجد ونوافله فناسب أن يذكر بجنبه من ترك قراءة حتى أنه لم يقرأه فى المكتوبة أيضا .

إلى الصلاة ارتعد واصفرونه فكلم فى ذلك فقال : إني واقف بين يدى الله تعالى وحق لى هذا مع ملوك الدنيا فكيف مع ملك الملوك . فهذه صلاة تنهى ولا بد عن الفحشاء والمنكر ، ومن صلاته قاصرة على الاجزاء أى إسقاط الطلب عن المكلف ولا خشوع فيها ولا تذكر كصلاتنا فذلك تنزل صاحبها عن مرتبته حيث كان فان مرتكبها للعاصى قد بعد من الله بسببها فذلك الصلاة تتركه يتمادى على بعده وعلى هذا يتخرج الحديث المروى عن ابن مسعود : من لم تنه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم تزده من الله الا بعدا ، وليس معناه أن نفس الصلاة تبعده من الله حتى كأنها معصية بل معناه أنها لا تؤثر فى تقريبه من الله تعالى تتركه فى حاله ومعاصيه من الفحشاء والمنكر فلم تزده الصلاة الا تقرير ذلك البعد الذى كان بسبيله فكانها بعدته حيث لم تكف بعده من الله ، وقيل لأن مسعود : إن فلانا كثير الصلاة ، فقال : إنها لا تنفع إلا من أطاعها هـ .

(١) قال الكرماني : قوله يثلف : بضم التحتانية وسكون المثلثة وفتح اللام وبالمعجمة : أى يكسر ، قال الجوهرى : ثلغ رأسه يثلغه بفتح اللام فيها ثلغا أى شدخه ، والشدخ : كسر الشئ الاجوب ، فان قلت : كلمة «أما» لا بدله من قسم فما ذا هو ؟ قلت : هذا قطعة من الرؤيا التى رآها رسول الله ﷺ المذكور فيها أمور متعددة ، وسيأتى حديث هذه الرؤيا بتماؤها فى باب ما قيل فى أولاد المشركين فى كتاب الجنائزاه . وقال الحافظ : قوله يثلف أى يشق أو يخذش هـ .

(٢) قال العيني : زعم الاسماعيلي أن حديث سمرة هذا لا يدخل فى هذه الباب لأن رفض القرآن ليس ترك الصلاة بالليل ، قلت : حفظ شيئا وغاب عنه ما هو أعظم منه فى الحديث «وينام عن الصلاة المكتوبة» والمراد ههنا العشاء الآخرة .

(باب إذا نام لم يصل^(١))

ثم قال المصنف في قوله : « وينام عن الصلاة ، أى ذاهلاً عنها حتى يخرج وقتها وتفتوت منه وأراد منها صلاة العشاء ، وقيل : أراد بها صلاة الصبح لأنها التى تبطل بالنوم ، اهـ . وقال الحافظ : الظاهر أن المراد بها العشاء الآخرة وهو اللائق بما تقدم من مناسبة الحديث قبله ، اهـ . وبكلا الاحتمالين العشاء أو الصبح فسره القسطلانى : وأياً ما كان المراد فإيراد الإسماعيلي موجه لأنه لا يطابق الترجمة فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره فى المطابقة بين الحديث والترجمة ، ومن دأب البخارى المعروف ذكر الأضداد فى التراجم كما تقدم فى الأصل التاسع والستين من أصول التراجم ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله فى رفضه أى فتركه ولا يأتى به فى التهجد أيضاً ، ثم الوعيد المذكور مرتب على مجموع الأمرين من ترك التهجد والصلاة المكتوبة كليهما لا بالتهجد حتى يلزم أن يكون واجباً وإن كان للتهجد فيه دخلاً فى الجملة بأن الوعيد يترتب على ترك القرآن مطلقاً ومن إفراده ترك التهجد ، ثم المطابقة بالترجمة أن عقد الشيطان غفلة وانقياد له فهو حاصل ههنا فى ترك التهجد ، اهـ . وسيأتى شيء من كلامه رحمه الله فى ذلك فى القول الآتى ، والحديث أخرجه البخارى ههنا برواية عوف عن أبى رجاء مختصراً ، وبهذا السند فى التعبير مفصلاً بهذا اللفظ وذكره فى الجناز برواية جرير عن أبى رجاء بلفظ والذى رأيت يشدخ رأسه فرجل عليه الله القرآن فنام عنه بالليل ولم يعمل فيه بالنهار ، قال الحافظ فى التعبير : فى رواية عوف هذا أوضح من رواية جرير فإن ظاهره يدل على أنه يعذب على ترك قراءة القرآن بالليل بخلاف رواية عوف فإنه على ترك الصلاة المكتوبة ، ويحتمل أن يكون التحذير على مجموع الأمرين ترك القراءة وترك العمل ، اهـ ١٢ .

(١) قال الكرماني : قوله : « وبال الشيطان » قال الخطابي : هو تمثيل شبه تشاغل نومه وإغفاله عن الصلاة بحال من يبال فى أذنه فيثقل سمعه ويفسد حسه قال : وإن

المراد به الصلاة (١) المكتوبة ولم يراد الرواية لما فيه من ذكر التوم ليلة جماء وإن كان الجزء المذكور ههنا لم يترتب على ترك التهجد بل على كونه ترك المكتوبة .

كان المراد حقيقة عين البول من الشيطان نفسه فلا ينكر ذلك إن كانت له هذه الصفة ، وقيل : هو كناية عن استهانة الشيطان والاستخفاف به فإن من عادة المستخف بالشئ أن يبول عليه ، قال ابن قتيبة : معناه أفسد ، يقال بال في كذا إذا أفسده ، وقال الطحاوي : هو استمارة عن تحمكه فيه وانقياده له ، قال التوربشتي : يحتمل أن يقال : إن الشيطان ملا سمعه بالأباطيل فأحدث في أذنه وقرأ عن استماع دعوة الحق ، أقول : فهذه ستة أوجه في تقريره ، وخص الأذن بالذكر والعين أنسب بالنوم إشارة إلى ثقل التوم فإن المسامح هي موارد الانتباه ، وخص البول من الأخشين لأنه أسهل مدخلا في التجايف وأسرع نفوذاً في العروق فيورث الكسل في جميع الأعضاء ، اهـ . وقال الحافظ : واختلف في بول الشيطان فقليل هو على حقيقته ، قال القرطبي وغيره : لا مانع من ذلك إذ لا إحالة فيه لأنه ثبت أن الشيطان يأكل ويشرب وينكح فلا مانع من أن يبول ، وقيل : هو كناية عن سد الشيطان أذن الذي ينام عن الصلاة حتى لا يسمع الذكر ، وقيل : معناه إن الشيطان ملا سمعه بالأباطيل لحجب سمعه عن الذكر ، وقيل : هو كناية عن ازدراء الشيطان به ، وقيل : معناه إن الشيطان استولى عليه واستخف به حتى اتخذته كالكنيف المعد للبول إذ من عادة المستخف بالشئ أن يبول عليه ، وقيل : هو مثل مضروب للغافل عن القيام بثقل التوم كن وقع البول في أذنه فتقل أذنه وأفسد حسه والعرب تكنى عن الفساد بالبول ، ووقع في رواية الحسن عن أبي هريرة في هذا الحديث عند أحمد قال الحسن إن بوله والله لثقل ، وروى محمد بن نصر عن ابن مـ هود : وحسب الرجل من الخيعة والشر أن ينام حتى يصبح وقد بال الشيطان في أذنه ، وهو موقوف صحيح الإسناد : اهـ ١٢ .

(١) وذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره قوله إذا نام ولم يصل يعني ولم يصل الصلاة مطلقاً لا للتهجد ولا المكتوبة وإنما قلنا كذلك لأن حديث

(باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره)

وما يبغي التنبه له أن عائشة رضى الله عنها لم تذكر ههنا إلا ما كانت عادتة في صلاته بالليل وكان دوامه عليها ، فأما ما وقع أحيانا ونادراً كصلاته بالقوم في رمضان ليالياً فغير متعرض (١) به نصياً وإثباتاً ، وذلك كثير في الكلام فلا يمكن

بال الشيطان في أذنه إنما هو في الفرض لا في التهجد ، لكن النوم الكذافي يستلزم فوت التهجد أيضاً فلذلك جعل الحديث أعم من التهجد والفرض ، ورتب بول الشيطان في أذنه على فوت كليهما بالقوم وإن كان هو في الحقيقة مرتباً على فوت الفرض فقط كما أن ثلغ الرأس كان مرتباً على رفض القرآن والنوم عن المكتوبة لا على ترك التهجد لكنه جعل رفض القرآن أعم من ترك التهجد وإنما قلنا إن عقد الشيطان يكون بترك التهجد وبول الشيطان في الأذن يكون بترك الفرض لأن بول الشيطان نجس ، وقوله : (حتى أصبح) أى حتى دخل في الصباح (وما قام) إلى الصلاة أى إلى صلاة الفجر ، وفي رواية النسائي نام البارحة عن الصلاة فالمراد بالصلاة على روايته صلاة العشاء ، اهـ ، وقال الحافظ : « باب إذا نام إلخ » هذه الترجمة للدستلى وحده وللباقين الباب فقط ، وهو بمنزلة الفصل من الباب وتعلقه بالذى قبله ظاهر ، وقوله : « ما قام إلى الصلاة » والمراد الجنس ويحتمل العهد ويراد به صلاة الليل أو المكتوبة ، ويؤيده رواية سفيان « نام عن الفريضة » أخرجه ابن حبان في صحيحه ، وبهذا يقين مناسبة الحديث بما قبله ، وفي حديث أبي سعيد الذى قدمت ذكره « أصبحت العقد كلها كهيتها وبال الشيطان في أذنه » فيستفاد منه وقت بول الشيطان ، ومناسبة هذا الحديث بالذى قبله ، ١٢٥١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً ولذلك ترى المحدثين بأسرهم يربون بصلاة الليل منفرداً وقيام رمضان على حدة ، وفي الأوجز قال الكرماني : اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان التراويح ، وبه جزم النووي وغيره ، قال الباجي : يجب أن يكون صلاة تختص به ولو كان شائعاً في جميع السنة لما اختص ولا انتسب

الاحتجاج (١) بمقالتها هذه أنه ﷺ لم يزد في تلك الليالي الثلاث أيضاً ، فإذا ورد بعد ذلك عدد العشرين في ثوب (٢) من الروايات ولو ضعيفة لم يكن مخالفاً لتلك الروايات الصحاح فوجب قبولها لعدم المخالفة والله أعلم .

إليه ، وفي الإقناع اتفقوا على أن التراويح هي المراد من قوله ﷺ ، قام رمضان ، الحديث ، وفي الشرح الكبير التراويح هو قيام رمضان ١٢ .

(١) وهذا أيضاً واضح ، وفي الأوجز قوله : « كيف كانت إرخ ، ظاهرة السؤال عن صفة صلاته ﷺ وهو الظاهر بل المتعين من اللفظ ، وأجابته عائشة رضي الله عنه بقولها : « يصلي أربعاً ، الحديث ، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثرى استطراداً وإجمالاً لما ينتها من الكيفية وهو صريح لفظ كيف كانت ولم يكن السؤال عن كمية الصلاة ، وإلا لحقه أن يسأل كم كانت صلاته ، ولذا بينت عائشة رضي الله عنها الكيفية بعد ذكر العدد الأكثرى وهو ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فالظاهر أن السائل لما سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان فظنت أن عنده صلاته ﷺ في التهجيد في رمضان يزيد على غيره بهضمة بهذا ، فلي هذا لا يخالف شيئاً من الروايات ولا ينافي حديثها ، كان رسوله الله ﷺ : إذا دخل العشر تهجد مالا يتهجد في غيره ، ولا ينافي أيضاً ماورد من روايتها بثلاثة عشر ركعة ولا جميع الروايات الواردة في هذا الباب عن ابن عباس وغيره ، كما في ابن أبي شيبة عن ابن عباس « كان ﷺ يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر ، وقد تكلم فيه كما سيأتي ، قال القاري في جمع الوسائل : سألتها عن لياليه ووقت التهجيد فلا ينافيه زيادة ما صلاة بعد العشاء من صلاة التراويح ، أو يقال ما يزيد عندها فلا ينافي ما ثبت من الزيادة عند غيرها لأن الزيادة مقبولة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ، اهـ . ما في الأوجز . قال الحافظ : في الحديث دلالة على أن صلاته كانت متساوية في جميع السنة ، اهـ . قلت : وهذا ظاهر في أن تلك صلاة سنوية ، وأما الصلاة المختصة برمضان المدبرة عنها بقيام رمضان عتصة به ١٢ .

(٢) قال التيموي في هامش آثار السنن : أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده

قوله : (في رمضان ولا غيره) أى في صلاته (١) المعتادة المعروفة بالتهجد وصلاة الليل لأنه لم يزد على ذلك أبداً .
قوله : (إن أخاك لكم) (٢) لا يقول الرفث)

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يصلى في رمضان عشرين ركعة والوتر ، وقد أخرجه عبد بن حميد الكشي في مسنده والبغوى في معجمه والطبرانى في المعجم الكبير والبيهقى في سننه كلهم من طريق أبى شيبه إبراهيم بن عثمان جدد الإمام ابن أبى شيبه وضعفوه كما بسط في هامش آثار السنن ، وقال التيموى : وفي الباب روايات أخرى أكثرها لا تخلو عن وهن لكن بعضها يقوى بمضاد أو خرج عن السائب بن يزيد قال : كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعة ، رواء البيهقى وإسناده صحيح ، وعن يزيد بن رومان أنه قال : كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة ، رواء مالك وإسناده مرسل قوى ، وعن يحيى بن سعيد أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً يصلى بهم عشرين ركعة رواء ابن أبى شيبه في مصنفه وإسناده مرسل قوى ، وغير ذلك من الروايات العديدة التى ذكرها التيموى ، ولذلك ترى أن الأئمة الأربعة مع كثرة اختلافهم في الفروع اتفقوا على أنها عشرون ركعة كما بسط في الأوجز من كتب فروعهم ، وفيه أيضاً حكاية الترمذى عن أكثر أهل العلم ، قال ابن عبد البر : هو قول جمهور العلماء ، وبه قال الكوفيون والشافعى وأكثر الفقهاء وهو الصحيح عن أبى بن كعب من غير خلاف في الصحابة ، وفي المغنى للحابلة المختار عند أبى عبد الله : فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وبسط في الأوجز الآثار فى تأييد ذلك ١٢ .

(١) وهذا أيضاً ظاهر لأن التراويح صلاة محتصة برمضان والسؤال كان عن صلاة تم رمضان وغيره كما تقدم قريباً عن الأوجز .

(٢) قال الحافظ : إن أخاك معناه أن أبا هريرة ذكر رسول الله ﷺ ولم فاستطرد إلى حكاية ما قبل في وصفه فذكر كلام عبد الله بن رواحة بما وصف به

يريد بذلك أن الشعر حسنه (١) حسن

من هذه الآيات ، وقوله إن أخاً لكم هو المسموع للميثم والرفث الباطل أو الفحش من القول والقائل يعني هو الميثم ، ويحتمل أن يكون الزهري ، ثم قال : وليس في سياق الحديث ما يفسح بأن ذلك من قوله ﷺ بل هو ظاهر في أنه من كلام أبي هريرة رضي الله عنه كما يدل عليه رواية الزيدى المعلقة الآتية ، وصل البخارى في التاريخ الصغير والطبراني في الكبير بلفظ : إن أبا هريرة كان يقول في قصصه إن أخاً لكم كان يقول شعراً لبس بالرفث وهو عبد الله بن رواحة فذكر الآيات وهو بين أن قوله في الرواية الأولى من كلام أبي هريرة موقوفاً بخلاف ما جزم به ابن بطال ، اه . قال العيني : قوله إن أخاً لكم ، القائل لهذا هو رسول الله ﷺ والمعنى أن الميثم سمع أبا هريرة يقول وهو ينط ، وانجر كلامه إلى أن ذكر رسول الله ﷺ وذكر ما قاله من قوله ﷺ إن أخاً لكم لا يقول الرفث ، وقال بعضهم : ليس في سياق الحديث ما يشعر بأن ذلك من قوله ﷺ بل هو ظاهر أنه كلام أبي هريرة ، قلت : الذي يستخرج المراد من معنى التركيب على وفق ما يقتضيه من حيث الإعراب يعلم أن القائل هو النبي ﷺ وأبو هريرة ناقل له ، ثم قال : بعد ذكر وصل رواية الزيدى المعلقة قال بعضهم : هو بين لمخ ، قلت : يحتمل أن أبا هريرة رضي الله عنه لما كان في أثناء وعظه أجرى ذكر ما قاله ﷺ في مدح عبد الله بن رواحة ولكنه طوى إسناده إلى النبي ﷺ وكبيراً ما كانت الصحابة يفعلون هكذا فثقل هذا وإن كان موقوفاً في الصورة ففي الحقيقة هو موصول ، اه . وقال التسلافي قوله : إن أخاً لكم من قول أبي هريرة أو من قول النبي ﷺ ، ١٢٨١ .

(١) قال العيني : قوله لا يقول الرفث أى الباطل من القول والفحش إنما قال ذلك حين أنشد ابن رواحة الآيات المذكورة فدل ذلك أن حسن الشعر محمود كحسن الكلام فظهر من ذلك أن قوله ﷺ : ، لان يمتلأ أحدكم جوفه قبحاً حتى يريه خير له من أن يمتلأ شعراً ، إنما يراد بالشعر الذي فيه الباطل والهجو من القول

وفضل التهجد (١) فيه من حيث كونه من أحوال النبي ﷺ وخصاله ظاهر.

لأنه ﷺ قد نفي عن ابن رواحة بقوله هذه الآيات قول الرفث ، فإذا لم يكن من الرفث فهو في حيز الحق والحق مرغوب فيه مأجور عليه صاحبه ، اه . وقال الحافظ : قال ابن بطال فيه : إن الشعر إذا اشتمل على ذكر الله والاعمال الصالحة كان حسناً ولم يدخل فيما ورد فيه الذم من الشعر ، اه . قلت : ومع ذلك أن لا يظلب عليه الشعر كما بسطه الحافظ في قول البخاري ، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصد عنه ذكر الله والعلم والقرآن ، وأخرج فيه البخاري حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال : لأن يمتلئ جوف أحدكم قبيحاً خيراً من أن يمتلئ شعراً ، ثم قال الحافظ في حديث الباب : قال الكرماني في البيت الأول إشارة إلى عمله وفي الثالث إلى عمله وفي الثاني إلى تكميله غيره ﷺ فهو كامل مكمل ، اه ١٢٥ .

(١) وفيه أن الترجمة باب فضل من تعار ، ولذا قال الحافظ : قوله يجاني جنبه أى يرفقه عن الفراش وهو كناية عن صلاته بالليل ، وفي هذا البيت الأخير معنى الترجمة لأن التعار هو السهر والتقلب على الفراش كما تقدم ، وكأن الشاعر أشار إلى قوله تعالى في صفة المؤمنين : «تجاني جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً» الآية ، وأشار بقوله كما تقدم إلى ما ذكره في الترجمة بقوله تعار بمهمة وراء مشددة ، قال في المحكم : تعار الظلم معارة صاح ، والتعار أيضاً السهر والتقلب والتقلب على الفراش ، وقال الأكثر : التعار اليقظة مع صوت ، وقال ابن التين : ظاهر الحديث أن معنى تعار استيقظ لأنه قال من تعار فقال فطغف القول على التعار ، ويحتمل أن تكون الفاء تفسيرية لما صوت به المستيقظ لأنه قد يصوت بغير ذكر يخص الفضل المذكور بمن صوت بما ذكر من ذكر الله تعالى وهذا هو السر في اختيار لفظ تعار دون استيقظ أو اتبه ، وإنما يتفق ذلك لمن تعود الذكر واستأنس به وغلب عليه حتى صار حديث نفسه في نومه ويقظته فأكرم من انكف بذلك بإجابة دعوته وقبول صلاته ، اه . وقال العيني : مطابقتها لترجمة

قوله : (لم ترع ^(١)) وقال ذلك حين فرغ من رؤية ما كان المقصود إراءته .
قوله : (أرى رؤياكم قد تواطت) وإيراد الرواية ^(٢) ههنا إما تميم لما
جرى ذكره من الرؤيا أو مبنى على أن قيام الليل المأمور به بقوله فليتحرها
مستلزم للتهجد .

في قوله بيت بما في جنبه لأن مجافاة جنبه عن الفراش وهو إبعاده عنه بسبب
التعار وكان ذلك إما للصلاة وإما للذكر وقراءة القرآن ، اهـ .

[عجبة] ذكرها الحافظ فقال : وقعت لعبد الله بن رواحة في هذه الآيات
قصة أخرجهما الدارقطني فذكرهما مختصراً وتامهما على ما أخرجه الدارقطني بسنده
إلى عكرمة قال : كان ابن رواحة مضطجماً إلى جنب امرأته فقام إلى جارية له
في ناحية الحجره فوقع عليها وفزعته امرأته فلم تجده في مضجعه فقامت وخرجت
فأرأته على جاريته فوجعت إلى البيت فأخذت الشفرة ثم خرجت وفرغ فقام فلقبها
تحمّل الشفرة فقال : مهم ، فقالت مهم لو أدركك حيث رأيتك لوجأت بين كنفيك
بهذه الشفرة ، قال : وأين رأيتي ؟ قالت : رأيتك على الجارية ، فقال : ما رأيتي
وقد نهى رسول الله ﷺ أن يقرأ أحدنا القرآن وهو جنب ، قالت : فاقراً ،
فقال : أنا رسول الله ، فذكر الآيات المذكورة بتغير في بعض الالفاظ ، فقالت :
آمنت بالله وكذبت البصر ، ثم غنا على رسول ﷺ فأخبره فضحك حتى رأيت
نواجذه ﷺ ، اهـ ، ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني قوله : ولم ترع بضم التاء وفتح الراء وجزم المهملة قال
الجوهرى : يقال لا ترع معناه لا تخف ولا يلحقك خوف ، اهـ . وقال أيضاً :
مجهول مضارع من الروع ، اهـ . وقال الحافظ : والمعنى لا خوف عليك بعد هذا ،
وفي رواية الكشميني في التعبير : دن ترع ، وهي رواية الجمهور بإثبات الالف ،
وفي رواية القاسبي : دن ترع ، بحذف الالف ، قال ابن التين : هي لغة قليلة
أى الحرم بلن ، اهـ ، ١٢٥١ .

(٢) وهذا ظاهر فإن الرواية كلها واحدة ولذا قال العيني : المطابقة تؤخذ

(باب من تحدث بعد الركعتين ولم يضطجع)

يعنى بذلك أن الضجعة ليست بواجبة (١) ولا مؤكدة .

من قوله : فكان عبد الله يعملى من الليل وكانت صلاته غالباً بعد أن تمار من الليل فهذا عين الترجمة ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله « باب من تحدث إلخ » ، أشار بهذه الترجمة إلى أنه عليه السلام لم يكن يداوم عليها وبذلك احتج الأئمة على عدم الوجوب وحملوا الأمر الوارد بذلك في حديث أبي هريرة عند أبي داود وغيره على الاستحباب ، وفائدة ذلك الراحة والنشاط لصلاة الصبح وعلى هذا فلا يستحب ذلك إلا للتهجد ، وبه جزم ابن العربي ، ويشهد له ما أخرجه عبد الرزاق أن عائشة كانت تقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح وفي إسناذه راو لم يسم ، وقيل : إن فائدتها الفضل بين ركعتي الفجر وصلاة الصبح وعلى هذا فلا اختصاص ، ومن ثم قال الشافعى : تتأدى السنة بكل ما يحصل به الفصل من مشى وكلام وغيره ، حكاه البيهقى ، وقال الثوروى : المختار أنه سنة لظاهر حديث أبي هريرة وقد قال أبو هريرة راوى الحديث : إن الفصل بالمشى إلى المسجد لا يكتفى ، وأفرط ابن حزم فقال : يجب على كل أحد وجعله شرطاً لصحة صلاة الصبح ، وردّه عليه العلماء بعده حتى طعن ابن تيمية ومن تبعه في صحة الحديث لتفرد عبد الواحد بن زياد به وفي حفظه مقال ، والحق أنه تقوم به الحجة ومن ذهب إلى أن المراد به الفصل لا يتقيد بالآمين ومن أطلق قال يختص ذلك بالقادر ، وأما غيره فهل يسقط الطلب أو يرمى بالاضطجاع أو يضطجع على الأيسر لم أقف فيه على نقل إلا أن ابن حزم قال : يومى ولا يضطجع على الأيسر أصلاً ، وذهب بعض السلف إلى استحبابها في البيت دون المسجد ، وهو محكى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، وقواه بعض شیوخنا بأنه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه فعله في المسجد وصح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يحصب من فعله في المسجد أخرجه ابن أبي شيبة ، وقولها : حدثني وإلا اضطجع

ظاهره أنه كان يضطجع إذا لم يحدثها وإذا حدثها لم يضطجع ، إلى هذا جنح المصنف في الترجمة وكذا ترجم له ابن خزيمة الرخصة : في ترك الاضطجاع بعد ركعتي الفجر ، ويعكر على ذلك ما وقع عند أحمد عن مالك عن أبي النضر في هذا الحديث : وكان يصلي من الليل فإذا فرغ من صلاته اضطجع فإن كنت يظننى تحدثت معي وإن كنت نائمة نام ، فقد يقال إنه يضطجع على كل حال فإما أن يحدث وإما أن ينام ، لكن المراد بقولها نام : اضطجع ، وبينه ما أخرجه المصنف قبل أبواب التهجد من رواية مالك عن أبي النضر وعبد الله بن يزيد جميعاً عن أبي سلمة بلفظ : فإن كنت يظننى تحدثت معي وإن كنت نائمة اضطجع ، وقد تقدم في أول أبواب الوتر في حديث ابن عباس أن اضطجاعه ﷺ وقع بعد الوتر قبل صلاة الفجر ، ولا يعارض ذلك حديث عائشة لأن المراد به نومه ﷺ بين صلاة الليل وصلاة الفجر ، وغايته أنه تلك الليلة لم يضطجع بين ركعتي الفجر وصلاة الصبح فيستفاد منه عدم الوجوب أيضاً ، انتهى مختصراً . والجملة أن المشهور في ذلك أن لأئلف في ذلك ستة مذاهب كما حكاه الشيخ في البذل عن أبيه والشوكاني وغيرهما ، والحق أن فيها أكثر من ستة مذاهب كما ستري ، أما الستة المشهورة كما في الأوجز فهي هكذا :

الاول : أنه سنة وهو مذهب الشافعي وأصحابه قال النووي في شرح مسلم : الصحيح الصواب أن الاضطجاع سنة .

الثاني : أنه مستحب وروى ذلك عن جماعة من الصحابة وفي المغنى مستحب عند أحمد ، وعنه أنه ليس بسنة لأن ابن مسعود أنكره .

الثالث : أنه واجب مفترض وهو قول ابن حزم فقال : من ركع ركعتي الفجر لم تجزه صلاة الصبح إلا بأن يضطجع على جنبه الأيمن وسواء ترك الضجعة عمداً أو نسياناً وسواء صلاها في وقتها أو صلاها قاضياً لها .

الرابع : أنه بدعة ، روى ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وروى ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أنه قال : ما بال الرجل إذا صلى الركعتين يتمعك كما يتمعك الدابة والحمار إذا سلم فقد فصل ، وروى عن ابن عمر أنه رأى رجلاً يضطجع فقال : احصبوه ، وعن أبي مجلز قال : سألت ابن عمر عن ضجعة الرجل قبل صلاة الفجر قال : يتلمب بكم الشيطان ، وعن ابن عمر أيضاً أنها بدعة ، وكره ذلك جماعة من التابعين ومن الأئمة مالك بن أنس وحكاه القاضي عنه وعن جمهور العلماء .

الخامس : أنه خلاف الأولى روى عن الحسن .

والسادس : أنه ليس بمقصود وإنما المقصود الفصل بين ركعتي الفجر والفرص ، حكى عن الشافعي وغيره ، وجعل الشوكاني الأولين واحداً وزاد القول السادس التفرقة بين من يقوم بالليل فيستحب له ذلك للاستراحة وبين غيره ، واختاره ابن العربي فقال : لا يضطجع بعد ركعتي الفجر لانتظار الصلاة إلا أن يكون قام الليل فيضطجع استجماماً لصلاة الفجر فلا بأس به ، ويشهد لهذا ما رواه الطبراني وعبد الرزاق عن عائشة أنها كانت تقول : إن النبي ﷺ لم يضطجع لئلا ولكنه كان يدأب ليلة فيستريح ، انتهى ملخصاً ما في الأوجز ، فهذه سبعة مذاهب ، السابع منها ما جعله الشوكاني سادساً ، والثامن ما يظهر من كلام المشايخ السادة الصرفية أن اضطجاعه ﷺ كان لنزوله إلى الأرض بعد عروجه إلى الملكوتية ومناجاته ﷺ مع ربه عز وجل عند نزوله إلى السماء الدنيا كما أشار إليه المناوي في بحث مزاحه ﷺ إذ قال : قيل لسفيان بن عيينة المزاح محنة فقال : بل سنة لكن الشأن فيمن يحسنه ويضعه مواضعه فقد كان مزاح النبي ﷺ بمصلحة عامة أو تامة من نحو مؤانسة أو تألف لما كانوا عليه من تهيب الإقدام ، فكان يتأزح تخفيفاً عليهم لما ألقى عليه من المهابة سيما عقب التجليلات السبحانية ، ومن ثم كان لا يخرج إليهم بعد الفجر إلا بعد الاضطجاع بالأرض أو مكاملة بعض نسائه ، إذ لو خرج إليهم عقب

(باب ماجاء فى التطوع^(١) مثنى مثنى)

المنجاة الفردية والفيوض الرحمانية لما استطاع أحد منهم لقاءه ، اه . وقال القسطلانى فى المواهب بعد ذكر ما ألقى عليه عليه السلام من المهابة : فلولاً أنه عليه السلام كان يياسطهم ويتواضع لهم ويؤنسهم لما قدر أحد منهم أن يقعد معه ولا أن يسمع كلامه عليه الصلاة والسلام لما رزقه الله تعالى من المهابة والجلالة ، يبين ذلك ويوضحه ما روى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا فرغ من ركوع الفجر حدث عائشة إن كانت مستيقظة وإلا اضطجع بالأرض ثم خرج بعد ذلك إلى الصلاة ، وما ذاك إلا أنه عليه الصلاة والسلام لو خرج على تلك الحالة التى كان عليها وما حصل له من القرب والتداني فى مناجاته وسماع كلام ربه وغير ذلك من الأحوال التى يكمل الإنسان عن وصف بعضها لما استطاع بشر أن يلقاه ولا يباشره ، فكان عليه الصلاة والسلام يتحدث مع عائشة أو يضطجع بالأرض حتى يحصل التأنيس بجنبهم وهو التأنيس مع عائشة أو جنس أصل الحقة التى هى الأرض ثم يخرج إليهم ، وما ذلك إلا رفقاً بهم . وكان بالمؤمنين رحماً ، قاله ابن الحاج فى المدخل ، ١٢٥ .

(١) قال السندى : قوله « باب التطوع مثنى مثنى ، أى مطلقاً ليلاً أو نهاراً فقطعوا ما يلا ففى عن البيان أو قد بين سابقاً ، قيل : لم يستدل على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « صلاة الليل مثنى مثنى » ، بأن يستدل به على النهار بالقياس لأن القياس حينئذ يصير كالمعارض لمفهوم الحديث فإن مفهومه أن صلاة النهار ليست كذلك وإلا سقطت فائدة تخصيص الليل . فلا يقبل القياس ، ورد بأن ذلك لو لم يكن تخصيص الليل فى الحديث لفائدة أخرى ، وأما إذا كان لفائدة أخرى فلا مفهوم ، وفائدة التخصيص هو أن الليل محل للوتر فيتوهم قياس صلاة الليل على الوتر فنص على الليل دفعاً لذلك القياس ، وإذا ظهرت لفائدة التخصيص فائدة سوى المفهوم فلا مفهوم فيصح الاستدلال بالقياس ، قلت : هذا تطويل بلا طائل كثير ، إذ يكفى الاستفاء للمفهوم أن السؤال كان عن صلاة الليل فقط والتخصيص فى الجواب إذا كان مبيهاً على

التخصيص في السؤال فلا مفهوم فافهم ، اهـ .

والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وقد اختلط كلام الشراح ونقله المذاهب في ذكر مسالك الأئمة ههنا ، وذلك لأن ههنا مسألتين طالما اختلطت إحداها بالآخرى في نقل المسالك .

الاولى : مسألة التهي عن التبراء : اتفقت في ذلك الحنفية والمالكية في أنه لا يجوز التفل بركعة واحدة عندهم ، ويجوز التطوع بركعة عند الشافعية والحنابلة كما بسطت مسالكهم عن كتب فروعهم في الأوجز .

والثانية : مسألة الأفضل من ركعات التطوع : فالأفضل عند الشافعية والحنابلة مثنى مثنى في الليل والنهار ويجوز الزيادة عليهما ، وأما عند المالكية وهو المتعين ويكره الزيادة عليهما ، وأما عند الحنفية فالأفضل عند الإمام أبي حنيفة أربع أربع في الليل والنهار ، وعند صاحبيه أربع أربع ، وفي الليل مثنى مثنى ، قال صاحب الهداية : ونوافل النهار إن شاء صلى بركعتين وإن شاء أربعاً وتكره الزيادة على ذلك ، فأما نافلة الليل قال أبو حنيفة : إن صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة على ذلك ، وقالوا : لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة ، ودليل الكراهة أنه عليه السلام لم يزد على ذلك ولولا الكراهة ل زاد تعليماً للجواز ، والأفضل في الليل عند أبي يوسف ومحمد مثنى مثنى وفي النهار أربع ، وعند الشافعي فيهما مثنى مثنى ، وعند أبي حنيفة فيهما أربع أربع ، للشافعي قوله عليه السلام « صلاة الليل والنهار مثنى مثنى » ولها الاعتبار بالتراويج ، ولأبي حنيفة أنه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء أربعاً روتها عائشة ، وكان يواظب على الأربع في الضحى والتراويج تؤدي بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير ، ومعنى ما رواه شفعاً لا وترأ والله أعلم ، اهـ . إذا عرفت ذلك فترجمة البخارى تحتمل أن تكون بياناً للأفضل فتكون مراعياً للشافعية مخالفاً للحنفية ، وتحتمل أن تكون نبأً عن الأقل من الركعتين فتكون مراعياً للحنفية مخالفاً لهم ، وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ١٢ .

والمراد بالتسليم عندنا حيث ورد في مثل هذا هو (١) التشهد المتضمن لقوله : « السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا .

وقوله : (مثنى مثنى) يعنى به التثنية (٢) أيضاً لأن كل شعة من الصلاة صلاة على حدة ، وكذلك يراد بقول يحيى بن سعيد (٣) ، وما ورد في الروايات من ذكر الركعتين فإنما المراد به أقل (٤) ما يكون من الصلاة للنهي عن البتراء فلا تنقضي الزيادة لاسيما في السنن والنوافل التي صرح فيها بكونها أربعة (٥) كسنن الظهر وغيرها . قوله : (خير لي في ديني ومعاشي إلخ) يعنى بذلك (٦) أن المنظور إليه هو

(١) كما يدل عليه حديث المطلب عند أبي داود بلفظ الصلاة مثنى مثنى أن تشهد في كل ركعتين الحديث ١٢ .

(٢) كما يدل عليه حديث المطلب المذكور ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله : « قال يحيى بن سعيد » لم أقف عليه موصولا وقوله « فقهاء أرضنا » أي المدينة وقد أدرك كبار التابعين بها كسعيد بن المسيب ولحق قليلا من صفار الصحابة كأئس بن مالك انتهى ، وأنت خير بأن قول يحيى بن سعيد أيضاً يحتمل الاحتمالين معاً أي أنهم لا يسلبون على الأقل من ركعتين أو هو بيان الأفضل ١٢ .

(٤) وعلى ذلك حمل صاحب الهداية إذ قال : ومعنى ما رواه شفعاً لا وتراً كما تقدم قرئاً في كلامه ١٢ .

(٥) كما ذكرت الروايات المصرفة بالأربع في الأوجز، منها ما روى عن عائشة : كان رسول الله ﷺ يصلي الضحى أربع ركعات لا يفصل بينهما ، ومنها ما روى عن أبي أيوب مرفوعاً أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لمن أبواب السماء ، وغيرهما من الروايات الواردة بلفظ أربع ركعات ظاهراً ووحدة السلام ١٢ .

(٦) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ولم أر ذلك في كلام الشراح

المجموع من حيث هو مجموع فإكان الغالب فيه كونه خيراً فهو مطلوب الوجود، وما غلب فيه الشر فهو خلاف المقصود، ولا ينظر إلى الخيرية والشرية بحسب كل من الثلاثة حتى تلزم بين المسئول وغيره وسائط، بل الغرض أن خيرية الدنيا لو لم يقاوم ما في وجودها من المضرة الآخروية فلا عبرة لخيريته، وكذلك الشر الدنيوى لو لم تكن له قيمته في جنبه ما أعد الله من المثوبة الآخروية لم يكن الشر معتداً به، وحاصله النظر إلى المجموع لا إلى كل فرد فرد فافهم .

وحاصله دفع التعارض في المصالح الدنيوية والآخروية، وخاصل الدفع أن العبرة للمجموع من حيث المجموع لا لكل فرد فرد، وقال العيني : قوله خير لى في دنى ومعيشتى وعاجل أمرى وآجله، وهذه أربعة أقسام خير يكون له في دينه دون دنياه، وخير له في دنياه خاصة ولا تعرض في دينه، وخير في العاجل وذلك يحصل في الدنيا ولكن في الآخرة أولى، وخير في الآجل وهو الأفضل، ولكن إذا اجتمعت الأربعة فذلك الذى يذبحى للبعد أن يسأل ربه، ومن دعاه التى ﷺ : اللهم أصالح لى دنى الذى هو عصمة أمرى، وأصلح لى دنيائى التى فيها معاشى، وأصلح لى آخرتى التى فيها معادى، الحديث .

ثم في الحديث أبحاث لطيفة الأول فيما يتعاق بسند حديث جابر هذا فإنه مع تخرج الأئمة الستة غير مسلم إياه تكلموا في صحته كما بسطه الحافظان ابن حجر والعيني، قال ابن عابدين : رواه الجماعة إلا مسلياً، اهـ . قال العيني : قال الترمذى حديث جابر حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن ابن أبى الموالم، قال العيني : حكم الترمذى على حديث جابر بالصحة تبعاً للبخارى، وصححه أيضاً ابن حبان ومع ذلك ضعفه أحمد بن حنبل فقال : إن حديث عبد الرحمن في الاستخارة منكرو، وقال ابن عدى في الكامل في ترجمته والذى أنكر عليه حديث الاستخارة، وقد رواه غير واحد من الصحابة، قال شيخنا زين الدين : كأن ابن عدى أراد بذلك أن لحديثه هذا شاهداً من حديث غير واحد من الصحابة فخرج

بذلك أن يكون فرداً مطلقاً ، وقال الترمذى عقب ذكره هذا الحديث : وفي الباب عن ابن مسعود وأبي أيوب ، وقال شيخنا : وفي الباب أيضاً عن أبي بكر الصديق وأبي سعيد الخدري وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وأبي هريرة وأنس رضى الله عنهم وذكر الحافظان تخريجهما .

الثاني : ما ذكره الحافظ أنه ليس في شيء من الروايات المذكورة ذكر الصلاة سوى حديث جابر إلا أن لفظ أبي أيوب : « اكم الخطبة وتوضاً فأحسن الوضوء ثم صل ما كتب الله لك » الحديث ، فالتقيد بذكر الركعتين خاص بحديث جابر ، اهـ .

الثالث : ما قال الحافظ قوله « فليركع ركعتين » بقيد مطلق حديث أبي أيوب حيث قال : « صل ما كتب الله لك » ويمكن الجمع بأن المراد أنه لا يقتصر على ركعة واحدة للتصيص على الركعتين ويكون ذكرهما على سبيل التنييه بالأدنى على الأعلى ، فلو صلى أكثر من ركعتين أجزأ ، والظاهر أنه يشترط إذا أراد أن يسلم من كل ركعتين ليحصل مسمى ركعتين ولا يجزى لو صلى أربعاً مثلاً بتسليمه ، وكلام النووي يشعر بالإجزاء ، اهـ .

الرابع : ما قال الحافظ : قوله : « من » غير الفريضة ، فيه احتراز عن صلاة الصبح مثلاً ، ويحتمل أن يريد بالفريضة عينها وما يتعلق بها فيحترز عن الراتبة كركعتي العجر مثلاً ، وقال النووي في الأذكار : لو دعا بدعاء الاستخارة عقب راتبة صلاة الظهر مثلاً ، أو غيرها من النوافل الراتبة والمطلقة سواء اقتصر على ركعتين أو أكثر أجزأ ، كذا أطلق وفيه نظر ، ويظهر أن يقال إن نوى تلك الصلاة بعينها وصلاة الاستخارة ممأ بخلاف ما إذا لم ينو ويفارق صلاة تحية المسجد لأن المراد بها شغل البقعة بالدعاء ، والمراد بصلاة الاستخارة أن يقع الدعاء عقبها أو فيها ، اهـ . قال المعنى : في قوله غير الفريضة دليل على أنه لا تحصل سنة صلاة الاستخارة بوقوع الدعاء بعد الفريضة ، اهـ .

الخامس : ما قال الحافظان ، أفاد النووي أن يقرأ في الركعتين الكافرون والإخلاص ، وسبق إلى ذلك الغزالي فذكر في الإحياء كما ذكره النووي ، وقال شيخنا زين الدين في شرح الترمذي : لم أقف على دليل ذلك ولعله ألحقهما بركعتي الفجر وركعتين بعد المغرب قال : ولهما مناسبة بالحال لما فيهما من الإخلاص والتوحيد والمستخير محتاج لذلك ، قال شيخنا : ومن المناسب أن يقرأ فيهما مثل قوله « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وقوله : « ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة » قال الحافظ : والأكمل أن يقرأ في كل منهما السورة والآية الأولين في الأولى والآخرين في الثانية ، اهـ . وحكاية ابن عابدين عن بعض السلف أنه يريد في الأولى « وربك يخلق ما يشاء » إلى قوله « يملئون » وفي الثانية « وما كان لمؤمن » الآية .

السادس : ما قال الحافظ أيضاً ، يؤخذ من قوله غير الفريضة أن الأمر بصلاة ركعتي الاستغارة ليس على الوجوب ، قال شيخنا في شرح الترمذي : لم أر من قال بوجوب الاستغارة لورود الأمر بها وتشبيهها بتعليم السورة من القرآن كما استدلل بمثل ذلك في وجوب التشهد في الصلاة كما بسط البحث في ذلك الحافظان ، قال الحافظ : كأنهم فهموا أن الأمر فيه للإرشاد فعدلوا به عن سنن الوجوب ، ولما كان مشتملاً على ذكر الله والتفويض إليه كان مندوباً ، اهـ . وقال العيني بعد ذكر الاستدلال بالأمر والتشبيه بتعليم سورة القرآن : تدل على عدم وجوبها الأحاديث الصحيحة الدالة على انحصار فرض الصلاة في خمس ، ولا يشكل عليه الوتر لقيام الأدلة من الخارج على وجوبه ، انتهى ملخصاً .

السابع : ما قال الحافظ في قوله : « إن كنت تعلم » استشكل الكرماني الإتيان بصيغة الشك عنها ولا يجوز الشك في كون الله تعالى عالماً ، وأجاب بأن الشك في أن العلم متعلق بالخبر أو الشر لا في أصل العلم ، اهـ ١٢ .

(قوله في منزله) يعني به موضع^(١) نزوله الذي نزل فيه .

(باب^(٢) ما يقرأ في ركعتي الفجر)

دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث أنهما لما كانتا خفيفتين لا تكون القراءة فيهما إلا قليلة ما كانت وإن لم تتعين السورة .

(١) أراد به دفع ما يترجم منه أن المراد بالمنزل بيته فإنه كان بالمدينة المنورة لأبوكه ، وهو مراد ما قال القسطلاني قوله : في منزله بمكة ، ١٢ هـ .

(٢) قال السندی : لم يذكر في الباب ما يدل على تعيين المقروء في ركعتي الفجر بل ذكر ما يدل على تخفيف القراءة فيهما فلذلك قيل كنية ما للاستفهام عن صفة القراءة ، أي هل هي طويلة أو قصيرة ؟ فعلى هذا يجب اعتبار الفصل ، أعني يقرأ بمعنى المصدر إما بتقدير أن أو بدونها ، أي ما القراءة ؟ أي ما صفاتها ؟ وقوله : « هل قرأ » يان لكمال المبالغة في التخفيف ومثله لا يفيد الشك في القراءة ولا يقصد به ذلك ، اهـ . وقال الحافظ قوله « ما يقرأ » بضم الياء على البناء للفعل ، اهـ . زاد العيني : ويجوز أن يكون على صيغة المعلوم أيضاً أي ما يقرأ المصلح وليس بإضمار قبل الذكر لأن القرينة دالة عليه ، اهـ . قال الإسماعيلي : كان حق هذه الترجمة أن تكون تخفيف ركعتي الفجر ، قال الحافظ : ولما ترجم به المصنف وجه وجهه وهو أنه أشار إلى خلاف من زعم أنه لا يقرأ في ركعتي الفجر أصلاً وهو قول محكي عن أبي بكر الأصم وإبراهيم بن علي عنه أنه لا بد من القراءة ولو وصفت الصلاة بكونها خفيفة ، فكأنها أرادت قراءة الفاتحة فقط مسرعاً أو قراءتها مع شيء يسير غيرها ، واقتصر على ذلك لأنه لم يثبت عنده على شرطه تعيين ما يقرأ به فيهما ، واختلف في حكمة تخفيفهما قليل : ليأدرا إلى صلاة الصبح في أول الوقت ، وبه جزم القرطبي ، وقيل : ليستفتح صلاة النهار بركعتين خفيفتين كما كان يصنع في صلاة الليل ، اهـ . ونعقب العلامة العيني على كلام الحافظ هذا بأربعة وجوه بسطت في العيني ثم قال بعد الكلام الطويل

على الروايات الواردة في القراءة فيهما : اختلف العلماء في القراءة في ركعتي الفجر على أربعة مذاهب حكاهما الطحاوي :

أحدها : لقراءة فيهما كما ذهب إليه جماعة منهم ابن الأصم وابن علية وطائفة من الظاهرية .

الثاني : يخفف القراءة فيهما بأمر القرآن خاصة روى ذلك عن عبد الله بن عمرو ابن العاص وهو مشهور مذهب مالك .

الثالث : يخفف بقراءة أم القرآن وسورة قصيرة ، رواه ابن القاسم عن مالك وهو قول الشافعي .

الرابع : لا بأس بتطويل القراءة فيهما روى ذلك عن إبراهيم النخعي ومجاهد ، وعن أبي حنيفة : ربما قرأت فيهما حزبين من القرآن وهو قول أصحابنا ، وقال شيخنا زين الدين : المستحب قراءة سورة الإخلاص في ركعتي الفجر روى ذلك من الصحابة عن ابن مسعود ، ومن التابعين عن ابن سيرين وغيره ، ومن الأئمة عن الشافعي فإنه نص عليه في البويطي ، وقال مالك : أما أنا فلا أزيد فيهما على أم القرآن في كل ركعة . رواه عنه ابن القاسم ، وروى ابن وهب عنه : أنه لا يقرأ فيهما إلا بأمر القرآن ، وحكى ابن عبد البر عن الشافعي أنه قال : لا بأس أن يقرأ مع أم القرآن سورة قصيرة ، قال روى ابن القاسم عن مالك أيضاً مثله ، وخص بعض العلماء استحباب التخفيف بمن لم يتأخر عليه بعض حزه الذي اعتاد القيام به في الليل فإن بقى عليه شيء قرأ في ركعتي الفجر ، فروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن الحسن البصري قال : لا بأس أن يطيل ركعتي الفجر يقرأ فيهما من حزه إذا فاتته ، وقال الثوري : إن فاتته شيء من حزه بالليل فلا بأس أن يقرأ فيهما ويطول ، وقال أبو حنيفة : ربما قرأت في ركعتي الفجر حزبي من الليل وقد ذكرناه عن قريب ، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن سعيد بن جبير مرسل قال : كان النبي ﷺ ربما أطال ركعتي الفجر ، ورواه البيهقي .

قوله : (وكانت ساعة لا أدخل^(١)) اعتذار من روايته هاتين بواسطة حفصة فهلا رآهما بنفسه .

قوله : (صلى الضحى قال لا) أى أتدوم عليها وتلازم وهو المنقضى فى تمام^(٢) هذه الرواية أو الصلاة على وجه الشهرة والإعلان .

أيضاً وفى إسناده رجل من الأنصار لم يسم ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه أخرج أبو داود برواية يحيى بن موسى فى حديث ابن عباس ، فصلى ثلاث عشرة ركعة منها ركعتى الفجر حوزت قيامه فى كل ركعة بقدر ديارها المزملة ، الحديث ، وفيه أيضاً فى حديث حفصة بلفظ : صلى ركعتين خفيفتين ، قال محمد : وبهذا نأخذ ، وفيه روايات أخر أيضاً تدل على تخفيف القراءة فيهما فهو الأولى لكثرة ما ورد فيه من الروايات ، ولا بأس بالتطويل لاسيما لمن بقى عليه حربه كما تقدم فى ذلك من الآثار ١٢ .

(١) قال الكرماني : أى كانت الساعة التى لا يدخل أحد على النبي ﷺ فيها أى لم يكن يشتغل فيها بالخلاتق ، اهـ . وتبعه فى ذلك الحافظان وغيرهما من الشراح ١٢ .

(٢) اختلفت الروايات جداً فى صلاة الضحى نفياً وإثباتاً وأراد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه الجمع بين هذه الروايات بتعدد التراجم كما ترى ، ولأجل اختلاف الروايات اختلفت أقوال السلف والأئمة فى حكم تلك الصلاة ، قال الحافظ فى الفتح : جمع ابن القيم فى الهدى الأقوال فيها فبلغت ستة .

الأول : مستحبة واختلف فى عددها وقيل : أقلها ركعتان وأكثرها ثنتا عشر ، وقيل أكثرها ثمان ، وقيل ركعتان فقط ، وقيل : أربع فقط ، وقيل لأحد لاكثرها ، وقيل غير ذلك كما بسط فى الفتح ، القول الثانى : لا تشرع إلا بسبب واحتجوا بأنه ﷺ لم يفعلها إلا بسبب واتفق وقوعها وقت الضحى .

الثالث : لا تستحب أصلاً وصح عن عبد الرحمن بن عوف أنه لم يصلها وكذلك ابن مسعود .

الرابع : يستحب فعلها تارة وتركها تارة بحيث لم يواظب عليها وهذه لإحدى الروایتين عن أحمد ، والحجة فيه حديث أبي سعيد كان النبي ﷺ يصلي الضحى حتى تقول لا يدعها ويدعها حتى تقول لا يصلها ، أخرجه الحاكم ، وعن عكرمة كان ابن عباس يصلها عشراً ويدعها عشراً ، وقال الثوري عن منصور : كانوا يكرهون أن يحافظوا عليها كالمكتوبة .

الخامس : تستحب صلاتها والمواظبة عليها في البيوت أى للأمن من الخشية المذكورة .

السادس أنها بدعة صح ذلك عن رواية عروة عن ابن عمر وسئل أنس عن صلاة الضحى فقال : الصلوات خمس ، وعن أبي بكر أنه رأى ناساً يصلون الضحى فقال : ما صلاها رسول الله ﷺ ولا عامة أصحابه ، وقد جمع الحاكم الأحاديث الواردة في صلاة الضحى في جزء مفرد وذكر أغلب هذه الأقوال مستنداً وبلغ عدد رواية الحديث في إثباتها نحو عشرين نفساً من الصحابة ، انتهى ملخصاً من الفتح وبسط الكلام على تلك المسألة والروايات الواردة في الأوجز وفيها أيضاً ذكرت مسالك الأئمة عن كتب فروعهم جعلتها أن الأئمة الأربعة متفقة على استحبابها إلا أن المرجع عند متأخري الحنابلة من روايتي الإمام عدم المداومة كما في نيل المآرب والروض المربع ، وأما عند المالكية ففي الأنوار تتأكد صلاة الضحى وأقلها ركعتان وأكثرها ثمان كذا في الشرح الصغير ، وأما عند الشافعية كما في الأنوار فهي ستة مؤكدة ووقتها من ارتفاع الشمس إلى الاستواء كما جزم به الرافعي ، وأما عند الحنفية كما في الدر المختار : ندب أربع فصاعداً في الضحى على الصحيح من بعد الطلوع إلى الزوال ، ووقتها المختار بعد ربع النهار ، اهـ وما يظهر لهذا العبد المبطل بالسيئات بمطالعة كتب الفقهاء والمحدثين ومشايخ السلوك أنها صلاة واحدة أول وقتها ارتفاع الشمس وآخرها وقت الزوال عند الفقهاء والمحدثين ، قد أداها

قوله : (وصلى ثمانى ركعات) قصد المؤلف (١) بإيراد الروایتين هنا المثبتة لها والثافية إياها دفعا لما يتوهم من تعارض الروايات ، وحاصل الدفع أن النفي والإثبات راجعان إلى شيئين ، فالمثبت هو الصلاة مطلقاً ، والذي نفيه الراوى هو

رسول الله ﷺ فى ساعات متفرقة من هذا الوقت ، وأما عند مشايخ السلوک فهو صلاتان : الأولى منهما تسمى صلاة الإشراق ووقتها من عند طلوع الشمس وخروج وقت الكراهة إلى ربع النهار ، والثانية صلاة الضحى ووقتها من ربع النهار إلى الزوال ، ومن أصرح البراهين على ذلك ما روى عن سيد الطائفة على رضی الله تعالى عنه فى شمائل الترمذی إذ أخرج عنه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند العصر صلى ركعتين ، وإذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند الظهر صلى أربعاً ، ، الحديث ، وهو كالنصر فى أنهما صلاتان ، كذا فى الأوجز ، وفيه عن الإحياء وشرحه : أما وقتها - أى الضحى - فقد روى على أنه ﷺ كان يصلى الضحى فى وقتين ، الأول إذا أشرقت الشمس وارتفعت قيد رمح قام فصلى ركعتين ، وهذه الصلاة المسماة بصلاة الإشراق عند مشايخنا السادة النقشبندية ، والثانى إذا انبسطت الشمس وكانت فى ربع السماء صلى أربعاً ، قال العراقى : أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه من حديث على ، قلت : والروايات فى هذه الصلاة كثيرة جداً رويت عن جماعة من الصحابة بسط تخريجها فى الأوجز حتى قال ابن جرير الطبرى : إنها بلغت حد التواتر ، اهـ . فى بعضها صلاته ﷺ عند ارتفاع الشمس وفى الأخرى ما يدل على ما بعد ربع النهار ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الفتح : « قوله باب صلاة الضحى فى السفر ، ذكر فيه حديث مورق : « قلت لابن عمر أصلى الضحى ، الحديث ، وحديث أم هانئ فى صلاة الضحى يوم فتح مكة ، وقد أشكل دخول هذا الحديث فى هذه الترجمة ، وقال

ابن بطال : ليس هو من هذا الباب ، وإنما يصلح في باب من لم يصل الضحى وأظنه من غلط الناسخ ، وقال ابن المنير : الذي يظهر لي أن البخارى لما تعارضت عنده الأحاديث نفياً كحديث ابن عمر هذا وإثباتاً كحديث أبي هريرة في الوصية له أن صلى الضحى نزل حديث النفي على السفر وحديث الإثبات على الحضر ويؤيد ذلك أنه ترجم لحديث أبي هريرة صلاة الضحى في الحضر ، وتقدم عن ابن عمر أنه كان يقول : لو كنت مسيحاً لآتممت في السفر ، وأما حديث أم هانئ ففيه إشارة إلى أنها صلى في السفر بحسب السهولة لفعلها ، وقال ابن رشيد : ليس في حديث أبي هريرة التصريح بالحضر ، لكن استند ابن المنير إلى قوله فيه : ونم على وتر ، فعنده يفهم منه كون ذلك في الحضر لأن المسافر غالب حاله الاستيفاز وسهر الليل فلا يفتر لإيضاء أن لا ينام إلا على وتر ، وكذا الترغيب في صيام ثلاثة أيام ، قال ابن رشيد : والذي يظهر لي أن المراد « باب صلاة الضحى في السفر ، نفياً وإثباتاً ، وحديث ابن عمر ظاهره نفي ذلك حضراً وسفراً وأقل ما يحمل عليه نفي ذلك في السفر لما تقدم في « باب من لم يتطوع في السفر » عن ابن عمر قال : صحبت النبي ﷺ وكان لا يزيد على ركعتين ، قال : ويحتمل أن قال لما نفي صلاتها مطلقاً من غير قيد بحضر ولا سفر ، وأقل ما يتحقق حمل اللفظ عليه السفر وبعد حمله على الحضر دون السفر فحمل على السفر لأنه المناسب للتخفيف لما عرف من عادة ابن عمر أنه كان لا يتنفل في السفر نهراً ، قال : وأورد حديث أم هانئ ليبين أنها إذا كانت في السفر حال طمأنينة تشبه حالة الحضر كالحلول . شرعت الضحى وإلا فلا ، قال الحافظ : ويظهر لي أيضاً أن البخارى أشار به رجحة المذكورة إلى ما روى أحمد عن أنس قال : رأيت رسول الله ﷺ صلى في السفر سبعة الضحى ثمان ركعات ، فأراد أن تردد ابن عمر في كونه صلاتها أو لا لا يقتضى رد ما جزم به أنس بل حديث أم هانئ في ذلك وحديث أنس المذكور صححه ابن خزيمة والحاكم اهـ .

الدوام^(١) أو أدائها على وجه الإعلان ، ثم إن زيادة لفظ في السفر في الترجمة إشارة إلى توجيه آخر لدفع هذا التعارض بأن المتن في حديث ابن عمر : أصلي الضحى ؟ هو الدوام عليها في السفر ، وهي المثبتة أيضاً في حديث أم هانئ ، فصار الحاصل أنه كان يصلها في سفره أحياناً ولا يصلها أحياناً .

وتعقب عليه العيني كدأبه مبسوطاً ثم وجه من عند نفسه بتوجيه سياق قريباً ، وقال السندی : قوله « قلت لابن عمر أصلي الضحى ؟ » الحديث ، وإن كان في نفي صلاة الضحى مطلقاً ، واستدل بحديث عائشة على نفيه في الحضر لأنه قديم منع إطلاقه بأن ابن عمر لمه ما اطلع عليه بناء على أنه كان يصل في البيت ثم استدل على إثباته في السفر بحديث أم هانئ وعلى إثباته في الحضر بحديث أبي هريرة فصار حاصل ما ذكر أن أمر صلاة الضحى على التوسع لخرج فيه فعلاً ولا تركاً ١٢٠

(١) ولما ذلك أشار العيني إذ قال بعد التعقب على كلام الحافظ المذكور قبل : ويمكن أن يوجه وجه بالاستئناس بين الترجمة وحديث الباب أحدهما عن ابن عمر والآخر عن أم هانئ رضي الله تعالى عنهم بأن يقال معنى الترجمة « باب صلاة الضحى في السفر » هل يصل أو لا ؟ فذكر حديث ابن عمر إشارة إلى النفي مطلقاً ، وحديث أم هانئ إشارة إلى الإثبات مطلقاً ، ثم يبقى طلب التوفيق بين الحديثين فيقال : عدم رؤية ابن عمر من الشيخين ومن النبي ﷺ لا يستلزم عدم الوقوع منهم في نفس الأمر ، أو يكون المراد من نفي ابن عمر نفي المداومة لانتفي الوقوع أصلاً ، ونظير ذلك ما قالت عائشة في حديثها المتفق عليه : ما رأيت رسول الله ﷺ يسبح سبحة الضحى وإني لأسبحها ، ومع هذا ثبت عنها في صحيح مسلم أنه ﷺ كان يصل الضحى أربعاً ، فرادها من النفي عدم المداومة ، وحكى الترمذي في الخلاصة عن العلاء معنى قول عائشة رضي الله عنها : « ما رأيت يسبح سبحة الضحى أى لم يداوم عليها ، وكان يصلها في بعض الاوقات ، قال : وبهذا يجمع بين الأحاديث ، ١٢١

(باب من لم يصل الضحى)

أى على وجه التأكيد ورآه واسماً أى عدم^(١) الصلاة أو رأى الصلاة جائزة مع كونها غير متأكدة عنده .

(١) وهذين الاحتمالين شرح الترجمة شراح البخارى ، قال الحافظ : وبمه القسطلانى : قوله ورآه أى الترك واسماً أى مباحاً وإلى الثانى مال العيني إذ قال : ورآه أى ورأى الضحى أى صلاة الضحى واسماً أى غير لازم ، واتصافه على أنه مفعول ثان لرأى ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله فى حديث عائشة وإنى لاسبحها كذا هنا من السبحة ، وتقدم فى باب التحريض على قيام الليل ، بلفظ : وإنى لاستحبها من الاستحباب ، وهو رواية مالك عن ابن شهاب ، ولكل منهما وجه ، لكن الاول يقتضى الفعل والثانى لا يستلزمه ، وجاء عن عائشة فى ذلك أشياء مختلفة أوردها مسلم ، فعنده من طريق عبد الله بن شقيق : قلت لعائشة أكان النبى ﷺ يصلى الضحى ؟ قالت : لا . إلا أن يحجى من مغيبه ، وعنده من طريق معاذ عنها : وكان رسول الله ﷺ يصلى الضحى أربعاً ويزيد ما شاء الله ، وفى الاول نفي رؤيتها لذلك مطلقاً ، وفى الثانى تقييد النفي بغير الحجى من مغيبه ، وفى الثالث الإثبات مطلقاً ، وقد اختلف العلماء فى ذلك ، فذهب ابن عبد البر وجماعة إلى ترجيح ما اتفق الشيوخان عليه دون ما انفرد به مسلم ، وقالوا إن عدم رؤيتها لذلك لا يستلزم عدم الوقوع فيقدم من روى عنه من الصحابة الإثبات ، وذهب آخرون إلى الجمع بينهما ، قال البيهقي : عندى أن المراد بقولها ما رأيت سبحة أى داوم عليها وقولها : وإنى لاسبحها أى أداوم عليها ، وكذا قولها وما أحدث الناس شيئاً ، تعنى المداومة عليها ، قال : وفى بقية الحديث أى الذى تقدم من رواية مالك إشارة إلى ذلك حيث قالت : وإن كان ليدع العمل وهو يجب أن يعمل خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، وحكى المحب الطبري أنه جمع بين قولها ما كان يصلى إلا أن يحجى من مغيبه ، وقولها كان يصلى أربعاً ويزيد ما شاء الله ، بأن الاول

قوله : (قاله عتبان عن النبي ﷺ) يعنى بذلك أن يشير إلى إسناد (١) غير ما هو مذكور هنا .

محزون على صلاته إياها في المسجد ، والثاني على البيت ، قال : ويعكر عليه حديثها الثالث، يعنى حديث الباب، ويحجب عنه بأن التني صفة مخصوصة وأخذ الجمع المذكور من كلام ابن حبان ، وقال عياض وغيره : قولها ما صلاحها معناه ما رأيته يصلحها ، والجمع بينه وبين قولها كان يصلحها أنها أخبرت في الإنكار عن مشاهدتها وفي الإثبات عن غيرها ، وقيل : في الجمع أيضاً يحتمل أن تكون نفث صلاة الضحى المعهودة حينئذ من هيئة مخصوصة بعدد مخصوص في وقت مخصوص وأنه ﷺ كان يصلحها إذا قدم من سفر لا بعدد مخصوص ولا بغيره كما قالت : يصلى أربعاً ويزيد ما شاء الله ، قال الحافظ : وحديث عائشة يدل على ضعف ما روى عن النبي ﷺ : إن صلاة الضحى كانت واجبة عليه وعدها لذلك جمع من العلماء من خصائصه ، ولم يثبت ذلك في خبر صحيح ، وقول المساوردي في الحاوى : إنه ﷺ واظب عليها بعد يوم الفتح إلى أن مات ، يعكر عليه ما رواه مسلم من حديث أم هانئ أنه لم يصلها قبل ولا بعد ، ولا يقال : إن نفي أم هانئ لذلك يلزم منه العدم لأنها تقول يحتاج من أثبتته إلى دليل ولو وجد لم يكن حجة لأن عائشة ذكرت أنه كان إذا عمل عملاً أثبتته فلا تستلزم المواظبة على هذا الوجوب عليه ، اهـ . وزاد العيني على الأقوال المذكورة أن عدم رؤيتها أنه ﷺ ما كان يكون عند عائشة في وقت الضحى إلا في النادر لكونه أكثر النهار في المسجد أو في موضع آخر وإذا كان عند نسائه فإنها كان لها يوم من تسعة أيام أو ثمانية ، ١٢٥ .

(١) كما جزم به الحافظ إذا قال : كأنه يشير إلى ما رواه أحمد من طريق الزهري عن محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك أن رسول الله ﷺ صلى في بيته سبعة الضحى فقاموا وراءه فصلوا بصلاته ، وقد أخرجه مسلم من رواية ابن وهب عن يونس مطولاً لكن ليس فيه ذكر السبعة ، وكذلك أخرجه المصنف مطولاً

قوله : (إني لأستطيع الصلاة معك) ولا يخالفه ما ورد أنه كان يؤم (١) قومه لأن صلاته كانت في مسجد قومه تارة وفي المسجد النبوي أخرى فاعتذر إليه ﷺ أنه لا يستطيع يوم السيل والمطر لا هذا ولا ذاك .

قوله : (وكانت ساعة لا يدخل على النبي ﷺ) الظاهر أن المضارع معروف وفاعله ابن عمر رضي الله عنهما والمقولة مقولة (٢) نافع ، ولا يبعد أن يقال المضارع مجهول .

وختصر آ في مواضع من كتابه ، ١٢٨١ .

(١) كما تقدم في د باب المساجد في البيوت ، من حديث محمود بن الربيع : « أن عتبان بن مالك أتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله قد أنكرت بصرى وأنا أصلي لقوى فإذا كانت الأمطار سال الوادي الذي بيني وبينهم لم أستطع أن أتى مسجدكم فأصلي بهم ، ووددت يا رسول الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي فأأخذته نصلي ، الحديث ، قد أخرجه البخاري بمواضع من كتابه ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وجيه لطيف في اتحاد القصتين كما هو ظاهر سياق الروایتين ، لكن قال الحافظ في حديث الباب وقد أخرجه البخاري في باب « هل يصلي الإمام بمن حضر؟ » قوله : « قال رجل من الأنصار قيل إنه عتبان بن مالك ، وهو محتمل لتقارب القصتين لكن لم أر ذلك صريحاً ، وقد وقع في رواية ابن ماجه أنه بعض عمومة أنس . وليس عتبان عمّاً لأنس إلا على سبيل المجاز لأنهما من قبيلة واحدة وهي الخزرج لكن كل منهما من بطن ، اهـ . وتعقب عليه المعنى إذ قال : قال بعضهم هو محتمل لتقارب القصتين ، قلت : هو مبهم لا يفسر بهذا الاحتمال وأيضاً من هو هذا القائل ينظر فيه ، اهـ . وقال القسطلاني قوله : « رجل من الأنصار » قيل : هو عتبان بن مالك أو بعض عمومة أنس ، وقد يقال : إن عتبان عم أنس مجازاً لكونهما من الخزرج ، لكن كل منهما من بطن ، ١٢٨١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على سياق المصنف ، وقد أعرب عليه

فى بعض النسخ الهندية ببناء المجهول وإليه أشار الشيخ بقوله لا يبعد ، ويحتمل عند هذا المبتلى بالسيئات أيضاً أن يكون مقولة ابن عمر رضى الله عنهما وعبر نفسه بصيغة الغائب كما هو مطرد فى أمثال هذه المواضع ، ويدل على ذلك ما تقدم قريباً فى باب التطوع بعد المكتوبة من قول ابن عمر وكانت ساعة لا أدخل على النبي ﷺ فيها ، ثم ههنا إشكال آخر وهو ما ذكره الحافظ فى الفتح فى ترجمة الباب إذ قال : قوله : «باب الركعتين قبل الظهر» ترجم أولاً بالرواتب التى بعد المكتوبات ثم أورد ما يتعلق بما قبلها ، وقد تقدم الكلام على ركعتي الفجر والكلام على حديث ابن عمر وهو ظاهر فيما ترجم له ، وأما حديث عائشة «لا يدع أربعاً قبل الظهر» لا يطابق الترجمة ، ويحتمل أن يقال مراده بيان أن الركعتين قبل الظهر ليستا حتما بحيث يتمتع الزيادة عليهما ، قال الداودى : وقع فى حديث ابن عمر ركعتين وحديث عائشة أربعاً ، وهو محمول على أن كل واحد منهما وصف مارأى ويحتمل أن يكون ابن عمر نسي ركعتين من الأربع ، قال الحافظ : هذا الاحتمال بعيد - والاولى أن يحمل على حالين فكان تارة يصلى ثنتين تارة يصلى أربعاً ، وقيل : هو محمول على أنه كان فى المسجد يقتصر على ركعتين وفى بيته يصلى أربعاً ، ويحتمل أن يكون يصلى فى بيته ركعتين ثم يخرج إلى المسجد فيصلى ركعتين فرأى ابن عمر ما فى المسجد دون ما فى بيته واطلعت عائشة على الأمرين ، ويقوى الاول ما رواه أحمد وأبو داود فى حديث عائشة كان يصلى فى بيته قبل الظهر أربعاً ثم يخرج ، قال أبو جعفر الطبرى : الأربع كثير من كانت فى أحواله والركعتان فى قليلها ، اه . وينحو ذلك قال العيني إلا أنه تعقب على قول الحافظ أن الحمل على الحالتين أولى من الحمل على النسيان بأن الحمل على النسيان أقرب إلى الترجمة من الذى قاله لأن النسيان غير مرفوع فإذا حمل على ما قاله لا يتم المطابقة أصلاً ، اه . وأنت خير بأن الحمل على الحالتين أولى من الحمل على النسيان فإنه إذا حمل حديث ابن عمر على النسيان لا يبقى للترجمة حديث يثبتها فيبقى الترجمة بلا حديث لأن حديث عائشة

نصر في الأربع وصار هو محل حديث ابن عمر على توجيه النسيان فبأى شيء ثبت الترجمة ، ولا يعد عندى أن يقال : إن الأئمة اختلفوا في الرابعة قبل الظهر هل هي ثنتان أو أربع ؟ فبه المصنف بالترجمة على مختاره من الركعتين وذكر في الباب حديث الأربع استطراداً لكونه مستدلاً لبعض الأئمة ، والخلاف في ذلك شهير عند العلماء كما بسط في الأوجز ، والجملة أن الرواتب ليست بمؤكدة عند المالكية غير ركعتي الفجر كما بسط في فروعهم ، قال العيني : لم يقل مالك بشيء من التوابع للفرائض إلا ركعتي الفجر ، وفي المدونة قلت : هل كان مالك يوقت قبل الظهر للنافلة ركعات معلومة أو بعد الظهر أو بعد المغرب أو بعد العشاء ، قال : لا ، وإنما يوقت في هذا أهل العراق ، وقال الدردير : هي أى ركعتا الفجر - رغبة أى رتبها دون السنة وفوق النافلة تفقر لنية تخصها وتميزها عن مطلق النافلة بخلاف غيرها من التوافل المطلقة فيكون فيه نية الصلاة وكذا التوافل التابعة للفرائض بخلاف الفرائض والسنن والرغبة ، وليس عندنا رغبة إلا الفجر ، اهـ . والأئمة الثلاثة الباقية متفقة على تأكيد الرواتب المعروفة للفرائض ولا خلاف بينهم إلا في الرابعة القبيلة للظهر فإنها ركعتان عند الشافعي وأحمد وهي أربع ركعات عند أبي حنيفة وصاحبيه وهي رواية عن الشافعي غير مرجحة في فروعهم ، واستدل الخفية على الأربع بروايات كثيرة بسطت في الأوجز ، منها حديث عائشة ؓ كان لا يدع أربعاً قبل الظهر ، رواه البخاري وأبو داود والنسائي من رواية ابن المنذر عنها ، وروى مسلم وأبو داود والترمذي عن عبد الله بن شقيق قال : سألت عائشة عن صلاة رسول الله ﷺ عن تطوعه فقالت : كان يصلي في بيتي قبل الظهر أربعاً ، وروى عن علي قال : كان رسول الله ﷺ يصلي قبل الظهر أربعاً وبعدها ركعتين ، رواه الترمذي : وقال حديث على حسن والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ، ومن بعدهم يختارون أن يصلي الرجل قبل الظهر أربع ركعات ، وهو قول الثوري وابن المبارك وإسحاق ، وعن أبي أيوب الانصاري عن النبي ﷺ

(باب صلاة النوافل جماعة^(١))

قال: «أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لمن أبواب السماء»، وروى سعيد بن منصور في سننه من حديث البراء قال: «قال رسول الله ﷺ: من صلى قبل الظهر أربعاً كان كأنما تهجد من ليته»، الحديث، وروى الجماعة إلا البخارى من حديث أم حبيبة أنها سمعت النبي ﷺ يقول: «ما من عبد مسلم يصلى لله في كل يوم ثلثي عشر ركعة، الحديث، وزاد الترمذى والنسائى أربعاً قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الغداة وغير ذلك من الروايات التى بسطت فى الأوجز ١٢.

(١) قال المصنف: كره أصحابنا وجماعة آخرون التغفل بالجماعة فى غير رمضان وقال ابن حبيب عن مالك لا بأس أن يفعله الناس اليوم فى الخاصة من غير أن يكون مشتهراً مخافة أن يظنها الجهال من الفرائض انتهى، وقال الحافظ: روى ابن وهب عن مالك أنه لا بأس بأن يؤم نفر فى النافلة، «وأما أن يكون مشتهراً ويجمع له الناس فلا، وهذا بناء على قاعدته فى سد الذرائع لما يخشى من أن يظن من لاعلم له أن ذلك فريضة، واستثنى ابن حبيب من أصحابه قيام رمضان لاشتهار ذلك من فعل الصحابة ومن بعدهم، اه. وقال الموفق: يجوز التطوع جماعة وفردى لأن النبي ﷺ فعل الأمرين كليهما وكان أكثر تطوعه منفرداً، وصلى بمحذيفة مرة، وبابن عباس مرة، وبأنس وأمه والقيم مرة، وأم أصحابه فى بيت عتبان مرة وأهمهم ليلتى رمضان ثلاثاً، اه. وفى الدر المختار: ولا يصلى الترتول والتطوع بجماعة خارج رمضان أى يكره ذلك لو على سبيل التداعى بأن يقتدى أربعة لواحد كما فى الدر، ولا خلاف فى صحة الاقتداء إلا ذلماً مانع، اه. قلت: بسط الكلام على ذلك ابن عابدين، وحكى عن الخلاصة أنه إن كان ذلك أحياناً كان مباحاً غير مكروه وإن كان على سبيل المواظبة كان بدعة مكروهة لأنه خلاف التوارث، وفى البدائع أن الجماعة فى التطوع ليست بسنة إلا فى قيام رمضان، وفى حاشية البحر للمصنف أن التغفل بالجماعة غير مستحب لأنه لم تفعله

وعطاؤنا الحنفية رحمهم الله لم يجوزوا من الجماعة إلا ما ثبت كالكسوف والعبدن وفي التوافل التي لم تثبت الجماعة فيها لا يجوز التداعي^(١) لها والاجتماع فيها، نعم: يرخص في قيام اثنين أو ثلاثة، وذلك لأنه ثابت كما ورد في صلاته ﷺ مع أنس وأمه رضي الله عنهما واليتيم وغير ذلك لأن في رخصة الصلاة بالجماعة لزوم مفسد^(٢) فلا يقدم عليها إلا لورود نص مع أن النص مشير إلى خلافه، وهو قوله ﷺ: «أفضل صلاة المرة في بيته»، ويفوت ذلك عند التداعي والاجتماع على إمام معين ولو في بيت أحد منهم.

قوله: (فصنفنا وراءه^(٣)) وأنت تعلم أنه ليس نصاً فيما فوق الثلاثة والأربعة حتى يتم الاحتجاج.

الصحابة في غير رمضان وهذا كله لو كان الكل متفليين أما لو اقتدى المتفلون بمفترض فلا كراهة، انتهى مختصراً ١٢.

(١) وقد تقدم عن الدر المختار أنه فسر التداعي باقتداء أربعة بواحد، قال ابن عابدين: قوله التداعي هو أن يدعو بعضهم بعضاً كما فسره في المغرب، وفسره الوافي بالكره وهو لازم معناه، وقوله «أربعة بواحد» أما اقتداء واحد بواحد أو اثنين بواحد فلا يكره وثلاثة بواحد ففيه خلاف «بحر عن الكافي» وهل يحصل بهذا الاقتداء فضيلة الجماعة، ظاهر ما قدمناه من أن الجماعة في التطوع ليست بسنة يفيد عدمه، بقي لو اقتدى به واحد أو اثنان ثم جاءت جماعة اقتدوا به قال الرحمن ينبغي أن تكون الكراهة على المتأخرين، ١٢٥.

(٢) من الرياء وغيره ولذا قال النبي ﷺ في حديث زيد بن ثابت: صلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل الصلاة صلاة المرة في بيته إلا المكتوبة، قال العيني: إنما حث على التوافل في البيوت لكونها أخفى وأبعد من الرياء وأصون من المحبطات، ٥١. قلت: ويشير إلى ذلك خروجه ﷺ إليهم مغضباً في هذه القصة، ولذا ترجم البخاري على حديث زيد المذكور باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله ١٢.

(٣) ليس هذا اللفظ وهنا وذكره الشيخ قدس سره لأنه وارد في حديث

قوله : (فأنكرها على أبو أيوب ^(١)) ووجه إنكاره أنهم كانوا قد نهوا عن موالاته المناقين ومواقفتهم كما تشهد عليه النصوص فاستبعد أبو أيوب أن يكون النبي ﷺ شهد بإيمانه مع ما كان يصدر منه في المناقين ، ولو علم أبو أيوب صدق الحديث وكونه من قول النبي ﷺ حقاً ، لأول فيه بأن هذه المادة لا تنافي نفس الإيمان والتصديق ، نعم يكون فسقا وكبيرة فلا يصح نفي إيمانه بذلك ، وفي عدم تعنيف النبي ﷺ لإيham على ما تقولوا فيه حجة على جواز الحكم حسب ما يظهر من حال المرء فافهم ، وبالله التوفيق .

أنس الذي أشار إليه البخارى ، قال الحافظ : أما حديث أنس فأشار به إلى حديثه في صلاة النبي ﷺ في بيت أم سليم وفيه « فصففت أنا واليتيم وراه » الحديث ، وتقدم في الصفوف وغيرها ، ١٢٥١ .

(١) اختلفوا في وجه إنكار أبي أيوب فقال الكرماني : إن قلت ما سبب إنكار أبي أيوب ؟ قلت : إما أنه يستلزم أن لا يدخل عصاة الامة النار ، وقال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » ، وإما أنه حكم على باطن الامر وقال نحن نحكم بالظاهر وإما أنه كان بين أظهرهم ومن أكابرم ولو وقع مثل هذه القضية لاشتهر وانتقلت إليه وإما غير ذلك ، اهـ . وقال الحافظ قد بين أبو أيوب وجه الإنكار وهو ما غلب على ظنه من نفي القول المذكور وأما الباعث له على ذلك فقيل إنه استشكل قوله : « إن الله قد حرم النار على من قال لا إله إلا الله » لأن ظاهره أن لا يدخل أحد من عصاة الموحدين النار ، وهو مخالف لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة ، منها أحاديث الشفاعة لكن الجمع يمكن بأن يحمل التحريم على الخلود ، وقد وافق محموداً على رواية هذا الحديث عن عتبان أنس بن مالك ، كما أخرجه مسلم من طريقه وهو متابع قوى جداً ، وكان الحامل لمحمد على الرجوع إلى عتبان لسمع الحديث منه ثانياً مرة أن أبا أيوب لما أنكر عليه اتهم نفسه بأن يكون ما ضبط القدر الذي أنكر عليه ولذا قنع بسماحه عن عتبان ثانياً مرة ، ١٢٥١ .

قوله : (ان اسأل عنها عتيان بن مالك إلخ) وذلك (١) لانه خاف أن يكون اعتراه نسيان فيلزم فيما قاله قول عليه عليه السلام ، وقد ورد فيه من الوعيد ماورد :
قوله : (ولا تتخذوها قبوراً) ويمكن (٢) أن يقال في معناه

(١) وهذا هو الذى أشار إليه الحافظ فيما سبق من كلامه بقوله : «اتهم نفسه ، وهذا غاية احتياط من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين في تحفظ الاحاديث شكر الله مساعيهم في ذلك ، ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بقوله يمكن إلى الاقاويل المختلفة في مراد الحديث كما سيأتى قريباً في كلام الشراح ، وأشار الإمام البخارى بالترجمة إلى اختلاف آخر في أن المراد بالصلاة في حديث الباب النوافل فقط أو يدخل فيه الفرائض أيضاً ، وقد تقدم الحديث في أبواب المساجد في باب كراهية الصلاة في المقابر ، قال الحافظ : استنبط من قوله في الحديث : « لا تتخذوها قبوراً ، أن القبور ليست بمحل للعبادة فتكون الصلاة فيها مكروهة ، وكأنه أشار إلى ما رواه أبو داود والترمذى وليس على شرطه عن أبي سعيد الخدرى مرفوعاً : الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام ، ، وقوله : « من صلاتكم ، قال القرطبي : « من التبعيض والمراد النوافل بدليل ما رواه مسلم من حديث جابر مرفوعاً : « إذا قضى أحدكم الصلاة في مسجده فليجعل لبيته نصيباً من صلاته ، ، قال الحافظ : وليس فيه ما ينفي الاحتمال ، وقد حكى عياض عن بعضهم أن معناه : اجعلوا بعض فرائضكم في بيوتكم ليقتدى بكم من لا يخرج إلى المسجد من نسوة وغيرهن ، وهذا وإن كان محتملاً لكن الاول هو الراجح ، وقد بالغ الشيخ محي الدين فقال : لا يجوز حمله على الفريضة ، وقال ابن التين : تأوله البخارى على كراهية الصلاة في المقابر ، وتأوله جماعة على أنه إنما فيه التدب إلى الصلاة في البيوت إذ الموتى لا يصلون ، كأنه قال : لا تكونوا كالمتوفى الذين لا يصلون في بيوتهم وهى القبور ، وقال في النهاية تبعاً للطالع : إن تأويل البخارى مرجوح ، والاولى قول من قال : معناه إن الميت لا يصل في قبره ، وقد

نقل ابن المنذر عن أكثر أهل العلم أنهم استدلوا بهذا الحديث على أن المقبرة ليست
 بموضع الصلاة ، وكذا قال البغوى فى شرح السنة والخطابى ، وقال : أيضاً يحتمل أن
 المراد لا تجعلوا بيوتكم وطناً للنوم فقط لا تصلون فيها فإن النوم آخر الموت
 والميت لا يصل ، وقال التوربشتى : حاصل ما يحتمله أربعة معان فذكر الثلاثة
 الماضية ، ورابعها يحتمل أن يكون المراد أن من لم يصل فى بيته جعل نفسه
 كالميت وبيته كالقبر ، قال الحافظ : ويؤيده ما رواه مسلم مثل البيت الذى يذكر الله
 فيه والبيت الذى لا يذكر الله فيه كمثل الحمى والميت ، قال الخطابى : وأما من تأوله
 على النهى عن دفن الموق فى البيوت فليس بشئ فقد دفن رسول الله ﷺ فى بيته ،
 قال الحافظ : ما ادعى أنه تأويل هو ظاهر لفظ الحديث ولا سيما أن جعل النهى
 حكماً مناصلاً عن الأمر وما استدلل به على رده تعقبه الكرماني ، فقال : لعل ذلك
 من خصائصه ، وقد روى أن الانبياء يدفنون حيث يموتون ذكر تخريج الحافظ فى
 الفتح ، ثم قال : وإذا حمل دفته فى بيته على الاختصاص لم يبعد نهى غيره عن ذلك
 بل هو متجه لأن استمرار الدفن فى البيوت ربما صيرها مقابر فتصير الصلاة فيها
 مكروهة ، ولفظ حديث أبي هريرة عند مسلم أصرح من حديث الباب وهو قوله :
 لا تجعلوا بيوتكم مقابر ، فإن ظاهره يقتضى النهى عن الدفن فى البيوت مطلقاً ، انتهى
 ملخصاً من الفتح . وتعقب على كلام الحافظ العيني كدأبه وقال فى جملة كلامه إن معنى
 قوله ﷺ ولا تتخذوها خالية من الصلاة وتلاوة القرآن كالقبور ، حيث لا يصل فيها
 ولا يقرأ القرآن ، ويدل على هذا ما رواه الطبراني من حديث عبد الرحمن بن
 سابط عن أبيه يرفعه : نوروا بيوتكم بذكر الله تعالى وأكثروا فيها تلاوة القرآن
 ولا تتخذوها قبوراً كما اتخذها اليهود والنصارى فإن البيت الذى يقرأ فيه القرآن يرفع
 على أهله ويكثر خيرهم وتحضره الملائكة وتدحض عنه الشياطين وأن البيت الذى لا يقرأ
 فيه القرآن يضيق على أهله ، ويكثر خيره وتنفر منه الملائكة وتحضره الشياطين ،

لا تجعلوا القبور بيوتاً (١) ترددون إليها في حوائجكم .

(أبواب العمل^(٢) في الصلاة)

فمضى هذا على التشبيه البالغ لحذف منه أداة التشبيه لأن معناه لا تجعلوها مثل القبور حيث لا يصلح فيها ولا دلالة لهذا أصلاً على أنها ليست بمحل العبادة بنوع من أنواع الدلالات اللفظية ، ثم قال المعنى : بعد ذكر الاختلاف في أن المراد بقوله « من صلاتكم ، النوافل فقط أو يعم الفرائض أيضاً ، قلت : على التقدير الأول يكون من زائدة ويكون التقدير اجعلوا صلاتكم في بيوتكم ، والمراد منها النوافل ، وعلى الثاني يكون من للتبعية ويكون المراد من الصلاة مطلق الصلاة ويكون المعنى اجعلوا بعض صلاتكم وهو النفل من الصلاة المطلقة في بيوتكم والصلاة المطلقة تشمل النفل والفرض على أن الأصح منع مجيء من زائدة في الكلام المثبت ، ولا يجوز حمل الكلام على الفضيحة لا كلها ولا بعضها لأن الحث على النفل في البيت ، وذلك لكونه أبعد من الرياء وأصون من المحبطات وليترك به البيت وتنزل الرحمة فيه والملائكة وتفر الشياطين كما دل عليه حديث الطبراني ، ثم لا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لما تكلم على باب « ما جاء لاتشد الرحال ، في الكوكب الدرى كلاماً وسيماً لم يتعرض له هنا فارجع إلى الكوكب لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) ولفظ الحديث محتمل لهذا المعنى ويستأنس هذا المعنى من منع دفن الميت في البيوت وأيضاً نزول فيه فوائد الاتعاظ بزيارة القبور ١٢ .

(٢) أجمعت الأمة على أن العمل الكثير مفسد للصلاة والعمل القليل ليس بمفسد ولم يرد في الروايات ضابطه تفصل بينهما ، فأئمة الحديث رضي الله عنهم يذكرون الروايات الواردة في فعل بعض الأعمال والروايات التي وردت في الأعمال المانعة عن بعضها ولذا ذكر الإمام البخاري الأبواب المختلفة في هذا المعنى وعنده هذا العبد الضعيف من ههنا

إلى كتاب الجائز جميع الأبواب داخلة في هذا المعنى ، والأئمة المجتهدون شكر الله مساعهم يستبطنون من مجموع هذه الروايات ضوابط المنع والإباحة ، قال الشيخ قدس سره في البذل في باب العمل في الصلاة ، أى العمل الذى ليس من جنس أعمال الصلاة إذا كان قليلاً لا يفسد الصلاة قال في البدائع : ومنها أى من المفاسد العمل الكثير الذى ليس من أعمال الصلاة في الصلاة من غير ضرورة أما القليل فغير مفسد ، واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير ، قال بعضهم : الكثير ما يحتاج فيه إلى استعمال اليدين والقليل ما لا يحتاج فيه إلى ذلك ، وقال بعضهم : كل عمل لو نظر الناظر إليه من بعيد لا يشك أنه في غير الصلاة هو كثير وكل عمل لو نظر إليه ناظر ربما يشكبه إليه أنه في الصلاة فهو قليل ، وهو الأصح ، وعلى هذا الأصل إذا قاتل في صلاته في غير حالة الخوف أنه تفسد صلاته لأنه عمل كثير إلى آخر ما ذكر من فروع ذلك ، وفي الدر المختار ويفسدها كل عمل كثير ليس من أعمالها ولا لإصلاحها وفيه أقوال خمسة : أحدها ما لا يشك الناظر من بعيد في فاعله أنه ليس فيها ، قال ابن عابدين : قوله أحدها صحة في البدائع وغيره ، القول الثانى : إن ما يعمل عادة باليدين كثير ، وإن عمل بواحدة كالتعديم وشد السراويل وما عمل بواحدة قليل ، وإن عمل بهما كحل السراويل ولبس القلنسرة ، الثالث : الحركات الثلاث المتوالية كثير وإلا قليل ، الرابع : ما كان مقصوداً للفاعل بأن يفرد له مجلساً على حدة ، الخامس : التفويض إلى رأى المصلى فإن استكثره فكثير وإلا قليل ، قال القهستانی : وهو شامل للكل وأقرب إلى قول أبى حنيفة فإنه لم يقدر في مثله بل يفرض إلى رأى المبتلى ، انتهى مختصراً ، وقال ابن العربى المالكي في العارضة : العمل اليسير في الصلاة جائز كما عند تناول النبي ﷺ عنقود الجنة وقد أخذ بذؤابة ابن عباس عن يساره وأداره عن يمينه ، وقد صلى النبي ﷺ في بيته وهو شاك جالساً فأشار إليهم أن أجلسوا وأشار النبي ﷺ على أبى بكر إذ جاء وهو في الصلاة أن اثبت مكانك وأشار النبي ﷺ على جارية أم سلة أن استأخر ،

(باب من سمي قوماً أو سلم في الصلاة^(١))

يعنى بذلك أن الصلاة لما كانت يفسدها الكلام يتوقف فسادها على كون اللفظ كلاماً فمن سمي رجلاً أو سلم عليه وهو غير مخاطب به لم يفسد صلاته لأن الكلام لم يتحقق فأما التسمية فقد تحققت في قول النبي ﷺ : اللهم انج الوليد ابن الوليد وغيرهم عن سمهم النبي ﷺ ، ، وأما السلام ففي قولهم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين .

وأشد من ذلك الحديث الصحيح عن أبي هريرة قال النبي ﷺ إن الشيطان عرض لي في صلاتي فذعته وهممت أن أوثقه على سارية من سواري المسجد الحديث ووصلي أبو برزة ولجام دابته في يده فجعلت تازعه ، الحديث سيأتي قريباً في البخاري ، ومن هذه الأحاديث ما هو في الغرض ومنها ما هو في التطوع ومنها ما هو محتمل فتأملوا هذه العارضة ترشدكم إلى الغرض ، انتهى مختصراً . وقال الموفق بعد ذكر الروايات المختلفة في الأعمال المتفرقة : لا بأس بالعمل اليسير في الصلاة للحاجة لما روى أبو داود عن عائشة : « كان رسول الله ﷺ يصلي والباب عليه مغلق فجئت فاستفتحت ففتحت ففتحت لي ، الحديث ثم قال : ولا تبطل الصلاة بجميع ذلك إلا أن يتوالى ويكثر ، انتهى مختصراً ، وهكذا في فروع الشافعية وفي مبطلات الصلاة من شرح الإفناع العمل الكثير في العرف لا القليل كخلع الحنف ولبس الثوب إلخ ، قال البجيرمي : حاصله أن العمل مبطل بشروط أربعة الكثير يقيناً المتوالى الثقيل الذي لم تدع إليه حاجة كصلاة شدة الحروف والتنفل على الراحلة إذا احتاج إلى تحول يده فإنه لا يضر وإن كثر وضابط التوالى أن يكون بين الفعلين أقل من ركعة بأخف يمكن أخذاً من حديث أمامة التي كان يضعها النبي ﷺ عن ظهره في الصلاة ، نقله الشوبري عن التهذيب ، وقيل : ضابطه العرف ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(١) حكى الحافظ عن ابن رشيد : في معنى الترجمة لا تبطل الصلاة إذا سلم على غير مواجهة ومفهومه أنه إذا كان مواجهة تبطل ، قال : وكان مقصود البخاري

بهذه الترجمة أن شيئاً من ذلك لا يبطل الصلاة لأن النبي ﷺ لم يأمرهم بالإعادة وإنما عليهم ما يستقبلون، لكن يرد عليه لا يستوى حال الجاهل قبل وجود الحكم مع حاله بعد ثبوته ويبعد أن يكون الذين صدر منهم الفعل كان عن غير علم، بل الظاهر أن ذلك كان عندهم شرعاً مقررأ فورد النسخ عليه فيقع الفرق، قال الحافظ: وليس في الترجمة تصريح بجواز ولا بطلان وكأنه ترك ذلك لاشتباه الأمر فيه، اهـ. قال العيني: إن قلت لم يبين في الترجمة حكم الباب ما هو: جواز أو بطلان؟ قلت: كأنه ترك ذلك لاشتباه الأمر فيه، قيل الظاهر الجواز وأن شيئاً في ذلك لا يبطل الصلاة لأنه ﷺ لم يأمرهم بالإعادة وإنما عليهم ما يستقبلون، وفيه نظر لأن هذا منسوخ وقد كان ذلك مقررأ عندهم ثم منعهم النبي ﷺ عن ذلك وأمرهم بما يقولون فنسخ هذا ذلك، اهـ.

واختلف العلماء في جواز الدعاء للبعين، قال الموفق: هل يجوز أن يدعو لإنسان بعينه في صلاته على روايتين: إحداهما يجوز، قال الميموني: سمعت أبا عبد الله يقول لابن الشافعي: أنا أدعو لقوم منذ سنين في صلاتي أبوك أحدهم، وقد روى ذلك عن علي وأبي الدرداء واختاره ابن المنذر القوله ﷺ في قنوته: اللهم انج الوليد ابن الوليد وعياش بن أبي ربيعة، الحديث، ولأنه دعاء لبعض المؤمنين فأشبهه ما قال رب اغفر لي ولوالدي، والآخرى لا يجوز، وكرهه عطاء والنخعي لشبهه بكلام الآدميين، ولأنه دعاء لمعين فلم يجوز كتشميت العاطس، وقد دل على المنع من تشميت العاطس حديث معاوية بن حكم السلمي، اهـ. وقال الدردير: وحيث جاز له الدعاء دعا بما أحب من جائز شرعاً وعادة وإن كان لطلب دنيا وسمى جوازاً من أحب أن يدعو له أو عليه، ولو قال في دعائه يا فلان فعل الله بك كذا لم تبطل إن غاب فلان مطلقاً أو حضر ولم يقصد خطايه ولا بطلت، قال الدسوقي قوله: من جائز شرعاً وعادة احترز من طلب الممتنع شرعاً كأن: يقول اللهم اجعلني

(باب إذا دعت^(١) الأم ولدها في الصلاة)

نياً ، والممتع عادة كاللهم اجعلني سلطاناً ، ومن الممتع عقلاً كاللهم اجعلني أجمع بين
 الضدين ، والدعاء بما ذكر ممنوع وإن صحت الصلاة ، اه . وفي شرح الإقناع ولونطق
 بنظم القرآن بقصد التفهيم كما يحى خذ الكتاب مفهما به من استأذن أن يأخذ شيئاً
 إن قصد مع التفهيم قراءة لم تبطل ، وإلا بطلت ، ولا تبطل بالذكر والدعاء وإن
 لم يندب إلا أن يخاطب به كقوله لعاطس رحمك الله ، وكذا تبطل بخطاب ما لم
 يعقل كقوله يا أرضي ربي وربك الله أعوذ بالله من شرك وشر ما فيك ، أما خطاب
 الخالق كإياك نعب وخطاب النبي ﷺ كالسلام عليك في التشهد فلا يضر ، ومقتضى
 كلام الرافعي أن خطاب الملائكة وباقي الأنبياء تبطل به ، وهو المعتمد والمتجه ، قال
 الجبيري : قوله والدعاء عبارة المنهج ودعاء غير محرم ، أما الدعاء المحرم كقوله
 اللهم اغفر للسلين جميع ذنوبهم فتبطل ، وفي الدر المختار : ودعا بالعريية وحرم
 بغيرها دهر ، لنفسه وأبويه وأستاذة المؤمنين ، قال ابن عابدين : وكان ينبغي أن يزيد
 وجميع المؤمنين والمؤمنات كما في « المنية » ، لأن السنة التعميم ، وبسط في دلائل
 التعميم ثم قال : وفي « البحر » عن الحاوي القدسي من سنن القعدة الأخيرة الدعاء بما
 شاء من صلاح الدين والدنيا لنفسه ولوالديه وجميع المؤمنين ، قال وهو يفيد أنه
 لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي وأستاذي لا تفسد مع أن الأستاذ ليس في القرآن
 فيقتضى عدم الفساد في اللهم اغفر لزيد ، ثم قال صاحب الدر : فلا تفسد بسؤال
 المغفرة مطلقاً ولو لعمرى أو لعمر ، وقال ابن عابدين : قوله مطلقاً أى ، سواء كان
 في القرآن أو لا كما غفر لم أو لعمر ولأن المغفرة يستحيل طلبها من العباد من يغفر
 الذنوب إلا الله ، وما في الظهيرية من الفساد به اتفاقاً مؤول بانفاق من اختار قول
 الفضلي من اختياره الفساد بما ليس في القرآن مطلقاً ، أو ممنوع بدليل ما في المجتبى وفي
 أقربائ وأعمالى اختلاف المشايخ وتماه في البحر ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : « باب إذا دعت الأم ، أى هل يجب إجابتها أم لا ؟ وإذا

وجبت هل تبطل الصلاة أو لا؟ وفي المسألتين خلاف ، ولذلك حذف المصنف جواب الشرط ، قال ابن بطال : سبب دعاء أم جريج على ولدها أن الكلام في الصلاة في شرعهم كان مباحاً فلما أثر استمراره في صلاته ومناجاته على إيجابتها دعت عليه لتأخيرها عنها ، اه . قال البيهقي في شرح الإقناع : تحريم الكلام في الصلاة من خصائص هذه الأمة وليس من الشرائع القديمة كما دل عليه صحيح الأخبار ، اه . قال الحافظ : والذي يظهر من ترديده في قوله : أمي وصلاتي ، أن الكلام عنده يقطع الصلاة فلذلك لم يجبه ، وقد روى الحسن بن سفيان وغيره من طريق الليث عن يزيد بن حوشب عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لو كان جريج عالماً لعلم أن إجابة أمه أولى من عبادة ربه ، ويزيد هذا مجهول ، انتهى . وقال الكرماني فيه : إنه أثر الصلاة على إجابة أمه فدعت عليه واستجاب الله لها ، والصواب كان إيجابتها لأن الاستمرار في صلاة الفل تطوع وإجابة الأم وبرها واجب ، وكان يمكنه أن يخفف ويحببها ، ثم قال الكرماني : لم يكن الكلام في الصلاة ممنوعاً في شريعته فلما لم يجب استجيب دعاء أمه ، وفي شرعنا لا يجوز قطع الصلاة لإجابة الأم ولا طاعة المخلوق في معصية الخالق ، وإن الله تعالى عاقب جريجاً على ما ترك من الإجابة بما ابتلاه به ثم تفضل عليه بما آتاه من التزام الخشوع بأن جعل له آية في كلام الطفل وخلصه بها ، اه . قال الشيخ في الحديث دلالة على أن الكلام لم يكن ممنوعاً في الصلاة في شريعتهم ، فلما لم يجبه أمه والحال أن الكلام مباح له استجيب دعوة أمه فيه ، وقد كان الكلام مباحاً أيضاً في شريعتنا وأولادنا نزلت وقوموا لله قانتين ، فأما الآن فلا يجوز الصلوة إذا دعت أمه أو غيرها أن يقطع صلاته لقوله ﷺ : لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق ، وحق الله عز وجل الذي شرع فيه أكد من حق النعمان حتى يفرغ منه ، لكن العلماء يستحبون أن يخفف صلاته ويحبب أبويه ، وقال صاحب التوضيح : صرح أصحابنا وقالوا من خصائص النبي ﷺ أنه لو دعا إنساناً وهو في الصلاة وجب عليه الإجابة ولا تبطل صلاته ، وحكي

الرويانى فى البحر ثلاثة أوجه فى إجابة أحد الوالدين : أحدها لا تجب الإجابة ،
وثانيها تجب وتبطل ، وثالثها تجب ولا تبطل ، والظاهر عدم الوجوب إن كانت الصلاة
فرضاً وقد ضاق الوقت ، وقال عبد الملك بن حبيب : كانت الصلاة نافلة وإجابة
أمه أفضل من النافلة وكان الصواب لإجابتها لأن الاستمرار فى صلاة النفل تطوع
وإجابة أمه وبرها واجب ، وكان يمكنه أن يخففها ويحيبها ، وفى الوجوب فى حق
الأم حديث مرسل رواه ابن أبى شيبة بسنده إلى محمد بن المنكدر عن النبي ﷺ
قال : « إذا دعيتك أمك فى الصلاة فأجبها وإن دعاك أبوك فلا تجبه » ، وقالوا إن
مرسل ابن المنكدر الفقهاء على خلافه ولم يعلم به قائل غير مكحول ، ويحتمل أن
يكون معناه إذا دعت أمه فليجبها يعنى بالتسليم وبما أيسر للصلى الإجابة به ، انتهى
مختصراً . وفى شرح الإقناع : ولا تجب لإجابة الأبوين فى الصلاة بل تحرم فى الفرض ،
وتجوز فى النفل والاولى الإجابة فيه إن شق عليهما عدمها ، اه . وقال الدسوقي
المالكي : إذا ناداه أحد أبويه فإن كان أعمى أصم وكان هو يصلى نافلة وجب
عليه إجابته وقطع تلك النافلة لأنه قد تعارض معه وإجابه فيقدم أو كدهما وهو
إجابة الوالدين للإجماع على وجوبها ، والخلاف فى وجوب إتمام النافلة ، وأما إن
كان المنادى له من أبويه ليس أعمى ولا أصم أو كان يصلى فى فريضة فليخفف ويسلم
ويكلمه أنظر ح ، اه . وفى الدر المختار : لا يجب أى قطعها لإعانة ملهوف لا لنداء
أحد أبويه بلا استغاثة إلا فى النفل فإن علم أنه يصلى لا بأس أن لا يجيبه وإن لم
يعلم أجابه ، قال ابن عابدين : قوله لأبويه المراد بهما الأصول وإن علوا ، وظاهر
سياقه أنه نفي لوجوب الإجابة فيصدق مع قطع الندب والجواز ط ، قلت : لكن
ظاهر الفتح أنه نفي للجواز وبه صرح فى الإمداد بقوله : لا يجوز قطعها لنداء
أحد أبويه من غير استغاثة وطلب إعانة لأن قطعها لا يجوز إلا لضرورة ، وقال
الطحاوى : هذا فى الفرض ، وإن كان فى نافلة إن علم أحد أبويه أنه فى الصلاة

والاستدلال بالرواية على المدعى من حيث أن عدم إجابتها صار سبباً لإجابة دعائها عليه فلم أنه لم يكن محتماً في إتمام صلاته إذ لولا ذلك لما استجيب دعاؤها لعدم كونها مظلومة بحجة الدعاء حينئذ وأنت (١) تعلم ما فيه .

(حتى ينظر إلى وجوه المياميس (٢)) .

وناداه لا بأس أن لا يجيبه وإن لم يعلم يجيبه ، اهـ . قوله : إلا في النفل أى فيجيبه وجوباً وإن لم يستغث لأنه ليم عابد بنى إسرائيل على ترك إجابتها ، وقال ﷺ : ما معناه لو كان قتيماً لأجاب أمه ، وهذا إن لم يعلم أنه يصلى ، فإن علم لا يجب الإجابة لكنها أولى كما يستفاد من قوله لا بأس ، وقد يقال : إن لا بأس ههنا لدفع ما يتوهم أن عليه بأساً في عدم الإجابة وكونه عقوقاً فلا يفيد أن الإجابة أولى ، وقال صاحب الدر المختار في موضع آخر : ولو دعاه أحد أبويه في الفرض لا يجيبه إلا أن يستغث به وفي النفل فإن علم أنه في الصلاة لا يجيبه وإلا أجابه ، قال ابن عابدين : ومقتضاه أن إجابته خارج الصلاة واجبة بالأولى ، والظاهر أن محله إذا تأذى منه بترك الإجابة لكونه عقوقاً ، اهـ . ١٢٠ .

(١) لعل الشيخ أشار بذلك إلى أن إجابة دعاء الام وإن كانت ظاهرة في كونها على الحق لكن تخلص جريح بكرامة بحجة أدل على كون الحق معه ، وذكر مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله : باب إذا دعت الام إلخ جوابه فيجب عليه أن ينقض صلاته إن كانت نفلاً وكذا إن كانت فرضاً بشرط أن يضطر إلى نقضه ، اهـ . وقال السندى قوله : باب إذا دعت إلخ ، أى يجب كما يدل عليه حديث الباب ، وأما بقاء الصلاة بعد الإجابة فلا يدل عليه الحديث ، والاستدلال به مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يظهر خلافه ، اهـ . ١٢٠ .

(٢) قال العيني : المياميس جمع مومسة وهى الفاجرة المتجاهرة به ، وفي التلويح المياميس : الزواني والفاجرات ، الواحدة مومسة والجمع مومسات ومياميس ، وقال

جزاء على استنكافه من النظر إلى وجهي (١)

قوله : (وإني إن كنت أرجع) إلخ لإثبات (٢) المدعى بهذه القصة باعتبار قياسه عليها ، فإنه لما جاز اتباعه لإياها جاز تركه الصلاة أيضاً إذا خاف أن تنفلت فلا تبقى عليها يد .

ابن الجوزي : إثبات الياء فيه غلط والصواب حذفها ، قال العيني : ليس بلفظ لأن العرب يشبهون الكسرة فيصير في صورة الياء ، وقال ابن قرقول : وبالياء رويناؤه وكذا ذكره أصحاب العربية ، اهـ . فإن قلت إن أمه دعت أن ينظر في وجهه الهياميس وهذه الراعية المدعية بالزنا مومسة واحدة ، يجاب عنه أن ادعاء الزنا ولو كان من واحدة إلا أن النظر كان إلى الكثيرة كما قال العيني في حديث الباب إذ قال قوله : وقال الليث : هذا تعليق من البخاري لأنه لم يدرك الليث ووصله الإسماعيلي ، أخبرنا أبو بكر المروزي نا عاصم بن علي نا الليث عن جعفر بن ربيعة الحديث مطولاً وفيه : لا أمانك الله حتى تنظر في وجهك زواني المدينة ، فعرف أن ذلك يصيبه فلما مروا به على بيت الزواني خرجن يضحكن فنبسم ، فقالوا : لم يضحك حتى مر بالزواني ، الحديث ، اهـ .

(١) ذكر مولانا الشيخ محمد بن المكي نور الله مرقده في تقريره : قوله ، حتى ينظر إلخ ، أي مكان عدم نظره إلى وجهي قبل دخاها فلم أن التقض كان واجباً عليه حتى لودعت عليه بالزنا لصدرته ، واستاذبه وقوله راعية وكانت مومسة أيضاً كما في رواية مسلم فلا تعارض ، ١٢٨١ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح فإثبات الترجمة على هذا يكون بالقياس ، وهذا إذا لم يترك صلاته وما يظهر من بعض طرق الحديث أنه ترك صلاته فإثبات أوضح ، وسيأتي الحديث في كتاب الأدب في باب : قول النبي ﷺ يسرا ولا تعسرا برواية حماد بن زيد عن الأزرق بن قيس بلفظ لجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فعلى وخلى فرسه فاطلقت الفرس فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها ثم جاء

فقتضى صلاته ، وفيما رجل له رأى فأقبل يقول : وانظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس ، الحديث ، وهو نص في ترك الصلاة ، قال الحافظ : وفي رواية حماد في الأدب : لجاء أبو برزة الأسلى على فرس فصرى وخلاها فانطلقت فأتبعها ، قال الحافظ : أشار أبو برزة بقوله : ورأيت تنسيره إلى الرد على من شدد عليه في أن يترك دابته تذهب ولا يقطع صلاته ، وفيه حجة للفقهاء في قولهم إن كل شيء يخشى إتيان من متاع وغيره يجوز قطع الصلاة لأجله ، اهـ . ثم قال الحافظ : ظاهر هذه القصة أن أبا برزة لم يقطع صلاته ، ويؤيده قوله في رواية عمرو بن مرزوق : فأخذها ثم رجع القهقري ، لأنه لو كان قطعها ما بالى أن يرجع مستقبل القبلة ، وفي رجوعه القهقري ما يشعر بأن مشيه إلى قصدها ما كان كثيراً وهو مطابق لثاني حديث الباب لأنه يدل أنه ﷺ تأخر في صلاته وتقدم ولم يقطعها ، فهو عمل يسير ومشى قليل . وليس فيه استدبار القبلة فلا يضر ، وفي مصنف ابن أبي شيبة : سئل الحسن عن رجل صلى فأشفق أن تذهب دابته ، قال ينصرف ، قيل له : أفيتيم ؟ قال إذا ولي ظهره القبلة استأف ، وقد أجمع الفقهاء على أن المشي الكثير في الصلاة يطلها ، فيحمل حديث أبي برزة على القليل كما قررنا ، اهـ . قلت : وقد عرفت قريباً أنه وقع في رواية حماد أن أبا برزة ترك صلاته ، وقال العيني : ذكر محمد بن محمد رحمه الله عليه في السير الكبير حديث أزرق بن قيس أنه رأى أبا برزة يصلي أخذاً بعمان فرسه حتى صلى ركعته ، ثم انسل قياد فرسه من يده فضى الفرس إلى القبلة فتبعه أبو برزة حتى أخذ بقياده ثم رجع ناكضاً على عقبيه حتى صلى الركعتين الباقيتين ، قال محمد : وبهذا نأخذ الصلاة تجزئ مع ما صنع لا يفسدها الذي صنع لأنه رجع على عقبيه ولم يستدبر القبلة بوجهه ، حتى لو جعلها خلف ظهره فسدت صلاته ، ثم ليس في الحديث فصل بين المشي الكثير والقليل ، فهذا يبين لك أن المشي في الصلاة مستقبل القبلة لا يوجب فساد الصلاة وإن كثر ، وبعض مشايخنا أولوا هذا الحديث واختلفوا فيما بينهم في التأويل ، فمنهم من قال : تأويله أنه لم يجاوز موضع

بجوده ، وأما إذا جاوز ذلك فإن صلاته تفسد لأن موضع سجوده في القضاء مصلاه ، وكذلك موضع الصفوف في المسجد وخطاه في مصلاه عفو ، ومنهم من قال : إن مشيه لم يكن متلاصقا بل مشى خطوة فسكن ثم مشى خطوة ، وذلك قليل وأنه لا يوجب فساد الصلاة ، وأما إذا كان المشى متلاصقا تفسد وإن لم يستدبر القبلة لأنه عمل كثير ، ومن المشايخ من أخذ بظاهر الحديث ولم يقل بالفساد قلّ المشى أو كثر استحساناً ، والقياس أن تفسد صلاته إذا كثر المشى إلا أنا تركنا القياس بحديث أبي برزة وأنه خص بحالة العذر في غير حالة العذر يعمل بقضية القياس ، اهـ . وفي الدر المختار : مشى مستقبل القبلة هل تفسد إن قدر صف ثم وقف قدر ركن ، ثم مشى ووقف كذلك وهكذا لا تفسد وإن كثر ما لم يختلف المكان ، وقيل : لا تفسد حالة العذر ما لم يستدبر القبلة استحساناً ذكره القهستاني ، وهل يشترط في الفساد الاختيار في الحجازية ؟ نعم ، وقال الحلبي : لا ، فإن من دفع أو جذبه دابة خطوات فسدت ، وبسط الكلام على ذلك الشامي ، وقال في جملته : قوله لا تفسد حالة العذر وإن كثر واختلف المكان لقصة أبي برزة الأسلمي ، ثم ذكر الكلام على تأويلات الحديث كما تقدم في كلام المعنى ، وحكى عن الإمام السامري عن أستاذه : الجواز فيما إذا مشى مستقبلاً وكان غازياً ، وكذا الحاج وكل مسافر سفره عبادة ، انتهى ملخصاً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم بقوله إذا انفطنت الدابة ولم يذكر جزاءها وذكر فيه أثر قتادة الدال على ترك الصلاة ، وحديث الكسوف الدال على الاستمرار في الصلاة ، وحديث أبي برزة محتمل لكليهما فإن ظاهر رواية عمرو بن مرزوق كما قاله الحافظ : بقاء الصلاة ، ونص رواية حماد ترك الصلاة كما تقدم ، وعادة الإمام البخاري الاستدلال بكلا المحتملين كما تقدم في الأصول الموضوعة ، فلا يبعد عند هذا البعد الضعيف المبني بالسيئات أن الإمام البخاري ترك الجزاء

قوله : (حتى لقد رأيت) (١) يياض قليل في الاصل .

تنبيه وإشارة إلى التفضيل في ذلك كما تقدم في كلام الفقهاء من أن المشى القليل غير مفسد كما في حديث الكسوف ، والكثير مفسد كما هو مؤدى أثر قتادة فتأمل ، وذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره : قوله «باب إذا انفلتت فيتبعها في الصلاة، أو يفسد الصلاة إن احتاج إليه ، وإلى الشق الثاني أشار بقوله «وقال قتادة ، وقوله : إذ جاء رجل يصلي - أى يصلى الفرض على الأرض - وقد أخذ لجام دابته بيده اليمنى واضعاً لها تحت سرتة على يده اليسرى ، وقوله يتبعها أى في الصلاة من غير الانحراف عن القبلة ، وقد جاء في روايته الأخرى كما سيجىء في الجلد الثاني أنه أفسد صلاته وتركها ، فلعل ذلك كان مرة أخرى أو كان هو أولاً يتبعها في الصلاة ، فإذا لم يمكها أفسد صلاته لأجلها ، اه . قلت : وأشار الشيخ بذلك إلى حديث حماد المذكور قبل ١٢ .

(١) يياض قليل في الاصل ، ولعل الشيخ أراد الكلام على الضمير المنصوب في قوله رأيت ، واختلفت نسخ البخارى في هذا اللفظ ، والنسخة التي اختارها الحافظ بلفظ رأيت بدون الضمير ، وقال الحافظ : كذا للأكثر ، وللحموى والمستمل . لقد رأيت ، ولمسلم «حتى لقد رأيتني ، وهو أوجه ، اه . وقال القسطلاني : وفي نسخته أيضاً لقد رأيت بدون الضمير ، ولمسلم : لقد رأيتني ، قال ابن حجر : وهو أوجه ، وقال الزركشي : قيل : وهو الصواب وتعقبه في المصاييح ، فقال : لأنهم انحصار الصواب فيه ، بل الأول صواب أيضاً ، وعليه فالضمير المنصوب محذوف لدلالة ما تقدم عليه ، والمعنى أبصرت ما أبصرت حال كوني أريد أن آخذ قطعاً من الجنة ، اه . ولا يذهب عليك ليس لفظي أريد في النسخ الهندية التي بأيدينا ، وذكر مولانا حسين علي البنجابي : قوله أن آخذ ترك أوله لفظ «أريد ، من الفساح ، اه . وهو كذلك كما في متون الشروح من الفتح وغيره ١٢ .

قوله: (ونفخ (١) النبي ﷺ) قلنا لم يكن فيه لفظ (٢) وهو المفسد ، لا مطلق النفخ .

(١) قال الحافظ هذا طرف من حديث أخرجه أحمد ، وصححه ابن خزيمة والطبري وابن حبان من طريق عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال: «كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام وقنামه ، الحديث بطوله ، وفيه : وجعل ينفخ في الأرض ويكي وهو ساجد ، وذلك في الركعة الثانية ، وإنما ذكره البخاري بصيغة التمريض لأن عطاء بن السائب مختلف في الاحتجاج به ، وقد اختلط في آخر عمره ، لكن أخرجه ابن خزيمة من رواية الثوري عنه ، وهو ممن سمع منه قبل اختلاطه ، وأبوه وثقه العجلي وابن حبان ، وليس هو من شرط البخاري ، اهـ . وقال العيني : هو تعليق أسنده أبو داود من حديث عطاء بن السائب عن أبيه ، وفيه ثم نفخ في آخر سجوده ، يقال أف أف إلى آخره ، وأخرجه الترمذي والنسائي والحاكم في المستدرک ، وقال صحيح ، وإنما ذكره البخاري بصيغة التمريض ، فذكر نحو ما تقدم من كلام الحافظ ١٢ .

(٢) قال العيني : وقد فسر النفخ في الحديث بقوله أف أف بتسكين الفاء ، وأف لا تكون كلاما حتى تشدد الفاء فتكون على ثلاثة أحرف من التأنيف ، وهو قولك أف لكذا ، فأما أف بتخفيف الفاء فليس بكلام ، والتأنيف لا يخرج الفاء مشددة ولا يكاد يخرجها فاء صادقة من مخرجها ، ولكن ينفثها من غير إطباق الشفة على الشفة ، ما كان كذلك لا يكون كلاما ، وبهذا استدل أبو يوسف على أن المصلي إذا قال في صلاته أف أو آه أو أخ لا تفسد صلاته ، وقال أبو حنيفة ومحمد : تفسد لأنه من كلام الناس ، وأجابا بأن هذا كان ثم نسخ ، وذكر ابن بطلان أن العلماء اختلفوا في النفخ في الصلاة فكرهه طائفة ، ولم يوجبوا على من نفخ لإعادة ، روى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس والنخعي ، وعن مالك أنه قال : أكره النفخ في الصلاة ولا يقطعها كما يقطع الكلام ، وهو قول أبي يوسف وأحمد وإسحق ، وقالت

طائفة : هو بمنزلة الكلام يقطع الصلاة ، روى ذلك عن سعيد بن جبير ، وهو قول مالك في المدونة ، وفيه قول ثالث : وهو أن النفخ إن كان يسمع فهو بمنزلة الكلام يقطع الصلاة ، وهذا قول الثوري وأبي حنيفة ومحمد ، والقول الأول أولى لحديث ابن عمرو ، قال : ويدل على صحة هذا اتفاقهم على جواز البصاق في الصلاة ، وليس في النفخ من النطق بالفاء والهمز أكثر مما في البصاق من النطق بالفاء والتاء اللتين فيهما من رمى البصاق ، ولما اتفقوا على جواز الصلاة في البصاق جاز النفخ فيها ، إذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما بحروف ، ولذلك ذكر البخاري حديث البصاق في هذا الباب ليستدل على جواز النفخ ، لأنه لم يسند حديث ابن عمرو ، واعتمد على الاستدلال من حديث النخامة والبصاق ، وهو استدلال حسن إلى آخر ما بسط من أقوال السلف والأئمة في ذلك ، وقال القسطلاني : هو محمول على أنه لم يظهر فيه حرفان ، فلو ظهرها فيها أو لم يفهما بطلت الصلاة إن كان عامداً عالماً بالتحريم ، قلت : هذا عند الشافعية ، ثم قال : وعورض بحديث ابن عمرو المذكور ، ففيه عند أبي داود : قال أف أف فصرح بظهور الحرفين ، وهذه الزيادة من رواية حماد بن سلمة عن عطاء ، وقد سمع منه قبل الاختلاط ، وأجاب الخطابي بأن أف لا تكون كلاماً حتى تشدد الفاء والنافخ لا يخرج الفاء صادقة من مخرجها ، وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا يستقيم على قول الشافعية أن الحرفين كلام مبطل أفهما أو لم يفهما ، انتهى مختصراً . وقال السندي : باب ما يجوز من البصاق والنفخ في الصلاة ، كلمة « ما » يحتمل أن تكون استفهامية أي أي قسم يجوز من أقسام البصاق والنفخ ، أو موصولة أي باب القسم الذي يجوز من أقسام البصاق والنفخ ، لكن فيه أن ما ذكره في الكتاب وإن علم منه في البصاق ما يجوز وهو ما في اليسار ، وما لا يجوز بمعنى ما يحل وما يحرم ، لكن لم يعلم في النفخ ذلك ، فالوجه أن يجعل النفخ عطفاً على ما يجوز لاعلى البصاق ، أي وباب النفخ ، أو يجعل ما موصولة ، و « من » في قوله من البصاق يائية ، ويعتبر الجواز في مقابلة

ثم إن نفعه (١) عليه السلام إنما كان حين رأى النار .

(باب "٢" إذا قيل للبصلي تقدم أو انتظر)

الفساد لافي مقابلة الحرمه ، والحديث يفيد أن البصاق مطلقاً لا يفسد الصلاة فإن الذى نهى عنه ما نهى عنه لكونه مفسداً للصلاة بل لكونه منافياً لحالة المناجاة ، ولذلك جوز البصاق في اليسار ، ولو كان مفسداً لما جوز ، فالحاصل أن كلا من البصاق والتفخ وإن كان يظهر به بعض الحروف فهو غير مفسد للصلاة ، نعم البصاق إلى القبلة أو اليمين لا يحل لمناقاته لمقتضى المناجاة ، لا لإفساد الصلاة ، هذا ما يقتضيه ظاهر عبارة المصنف : والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، اهـ ١٢٠

(١) وهذا جواب آخر لحديث ابن عمرو المذكور ، وهو أوضح على مسلك الحنفية ، قال صاحب الدر المختار في مفسدات الصلاة : والدعا بما يشبه كلامنا والائين ، وهو قوله أه بالقصر ، والتأوه وهو آه بالمد ، والتأفیف أف أو قف ، والبكاء بصوت يحصل به حروف لوجع أو مصيبة لا لذكرجنة أو نار ، قال ابن عابدين : لأن الاين ونحوه إذا كان بذكرهما صار كأنه قال اللهم إني أسألك الجنة ، وأعوذ بك من النار ، ولو صرح به لافسد صلاته ، اهـ . قلت : ومسألة البكاء في الصلاة شهيرة تقدم البسط فيه قيل أبواب صفة الصلاة في قصة إمامة أبي بكر تحت قوله لم يسمع الناس من البكاء ، وتقدم هناك أن البكاء ولو بصوت لا يفسدها عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك وأحمد ، خلافاً للإمام الشافعى ١٢١ .

(٢) قال شيخ مشايخنا الدهلوى في تراجمه : استنباط المؤلف مستصحب عند الشراح غاية الصعوبة ، لاحتمال أمر النساء قبل شروعهن في الصلاة ، وحمله عندى أن دأب البخارى أن يستدل بكلا احتمالية على الحكم ، وهذا في كتابه كثير ، وهو من هذا القليل ، اهـ . قلت : وهذا أصل مطرد من أصول التراجع ، وهو الأصل السادس عشر من أصول التراجع المذكورة قبل ، وقال السندى : قوله : « باب إذا

قيل إلخ ، لا يلزم منه أن يقال له ذلك في الصلاة حتى يقال لادلالة في الحديث على ذلك ، بل هو أعم من القول له في الصلاة أو خارجها ، والمقصود أن مراعاة المصلي في الصلاة حال غيره أو إطاعته بعض أو أمره في الصلاة لا يبطل الصلاة ، اهـ . وقال الحافظ : قال الإسماعيلي كأنه ظن المخاطبة للنساء وقعت بذلك وهن في الصلاة وليس كما ظن ، بل هو شيء قيل لمن قبل أن يدخلن في الصلاة ، قال الحافظ : والجواب عن البخاري أنه لم يصرح بكون ذلك قيل لمن وهن داخلات في الصلاة ، بل مقصوده يحصل بقول ذلك لمن داخل الصلاة أو خارجها ، والذي يظهر أن النبي ﷺ وصاهن بنفسه أو غيره بالانتظار المذكور قبل أن يدخلن في الصلاة ، ليدخلن فيها على علم ، ويحصل المقصود من حيث انتظارهن الذي أمرن به ، فإن فيه انتظارهن للرجال ، ومن لازمه تقدم الرجال عليهن ، وحصل مراد البخاري أن الانتظار إن كان شرعياً جاز ، وإلا فلا ، قال ابن بطال : قوله تقدم أى قبل رفيقك ، وقوله انتظر أى تأخر عنه ، واستدبط ذلك من قوله للنساء : لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوى الرجال جلوساً ، فيقتضى امثال ذلك تقدم الرجال عليهن وتأخرهن عنهم ، وفرع ابن المنير على أنه قيل ذلك للنساء داخل الصلاة ، فقال : فيه جواز إصغاء المصلي في الصلاة لمن يخاطبه المخاطبة الخفيفة ، انتهى مختصراً . وحكى العيني : اعتراض الإسماعيلي على البخاري المذكور ، ثم ذكر جواب الحافظ بقوله أجاب بعضهم عن ذلك نصرة للبخاري بقوله : إن البخاري لم يصرح بكون ذلك إلى آخر ما تقدم في كلام الحافظ ، ثم قال : الاعتراض والجواب كلاهما واهيان ، أما الاعتراض فليس بوارد ، لأن نفيه ظن البخاري بذلك غير صحيح ، لأن ظاهر متن الحديث يقتضى ما نسبته إلى البخاري من الظن بل هو أمر ظاهر وليس بظن ، لأن قوله ﷺ : قليل للنساء إلخ ، بقاء العطف على ما قبله يقتضى أن هذا القول قيل لمن والناس يصلون مع النبي ﷺ ، فالظاهر أنهم كن مع الناس في الصلاة ، وإن كان يحتمل أن يكون هذا القول لمن عند شروعاتهن

وهو عندنا مفسد (١) إذا عمل به المصلي ، إلا أن يكون عمله مستنداً إلى عليه وناشئاً

في الصلاة مع الناس ، ولا يلتفت إلى الاحتمال إذا كان غير ناشئ عن دليل ، وأما الجواب فكذلك هو غير سديد لأن قوله : والذي يظهر إلى آخره غير ظاهر لأن الترجمة ولا من حديث الباب ، أما الترجمة فلا شيء فيها من الدلالة على ذلك ، وأما من الحديث فليس فيه إلا لفظ قيل بصيغة المجهول ، فمن أين يظهر أنه عليه السلام هو الذي وصاهن به بنفسه أو بغيره ، ولا فيه شيء يدل على أن ذلك كان قبل دخوله في الصلاة ، بل الذي يظهر من ذلك ما ذكرناه بقضية تركيب متن الحديث ، فافهم فإنه بحث دقيق ، اهـ . وفي الكرماني : قال شارح التراجم ما أحسن استنباط هذه الترجمة من الحديث ، ووجهه أن النساء قيل لهن ذلك إما في الصلاة أو قبل الصلاة ، فإن كان في الصلاة فقد أفاد لمسألتي خطاب المصلي وتربصه بما لا يضر ، لأنه قيل لهن وقبلن ولم ينكر عليهن ، وإن كان قبلها أفاد جواز الانتظار لأنه عليه السلام لم ينكر أمرهن بذلك ، ولعله كان هو الأمر به ، وإذا كان الانتظار جائزاً فطلبه جائز والإصغاء إليه جائز ، ويفيد جواز انتظار الإمام الداخل في الركوع كما هو المختار من مذهب الشافعي ، اهـ . قلت : تقدمت مسألة الانتظار للجائز في الركوع في « باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي » ، وتقدم هناك أن المسألة خلافية عند الشافعية أيضاً ، وتقدم أيضاً البسط في ذلك ١٢ .

(١) هو مفسد عندنا ، ففي الدر المختار : لو امثال أمر غيره ففيل له تقدم فتقدم أو دخل فرجة الصف أحد فوسع له فسدت ، بل يمكث ساعة ثم يتقدم برأيه ، قال ابن عابدين : قوله أو دخل فرجة المتمد فيه عدم الفساد ، وقال أيضاً في موضع آخر : وفي القنية : قيل لمصل منفرد تقدم فتقدم بأمره أو دخل رجل فرجة الصف فتقدم المصلي حتى وسع المكان عليه فسدت صلاته ، وينبغي أن يمكث ساعة ثم يتقدم برأى نفسه ، وعمله في شرح القدوري بأنه امثال لغير أمر الله تعالى ، أقول ما تقدم من تصحيح صلاة من تأخر : ربما يفيد تصحيح عدم الفساد في مسألة القنية إلى آخر ما بسط من البحث ١٢ .

منه ولو بهذا العلم الحاصل له في الصلاة ، وذلك لأن العلم الحاصل قبل الصلاة وفيها مستويان في استناد عمله إليه إذا لم يترتب عمله على التعليم من غير فصل حتى يلزم كونه منه ، والاحتجاج بالرواية (١) غير مسلم لأنه لم ينص فيها أن هذا القول كان بعد الشروع فيها ، ولعله تمسك فيه بعمومه وإطلاقه ، والمقام يقتضى تفصيلاً وتقيحاً (٢) بعد .

قوله : (ما كان ينبغي (٣) لابن أبي قحافة) إلخ تنبيه على علة الحصر (٤) عن القراءة ووجهه ، ولكنه يتوقف (٥) على أدنى تأمل .

(١) وتقدم البسط في ذلك قريباً في الترجمة أن الشرائع استشكلوا استنباط الترجمة بالحديث مع الاجوبة عنه ١٢ .

(٢) كما بسط الكلام عليه ابن عابدين في أبواب الإمامة ١٢ .

(٣) قال الكرماني : قوله ما كان ينبغي لابن أبي قحافة ، فإما أنه كان لاستصغار نفسه لأن الإمامة محل الرياسة وموضع الفضيلة ، وإما لأن أمر الصلاة كان في حياة رسول الله ﷺ يختلف ويستحيل من حال إلى حال ، ولم يكن يأمن أن يحدث الله تعالى في تلك الحال أمراً من زيادة أو نقصان أو تبديل هيئة منها وهو لا يعلم ذلك ، وإما لأنه قد استدل بشق رسول الله ﷺ الصفوف حتى خلص إلى الصف الاول ، على أنه لو أراد أن لا يتقدم ثبت من ورائها ولا يشق الصفوف ، اهـ ١٢ .

(٤) تقدم الحديث في "باب هـ" من دخل ليؤم الناس لجاء الإمام الاول إلخ ، وتقدم فيه أن تأخر الصديق الاكبر عندنا الخفية كان لحصره عن القراءة ، وتقدم البسط في ذلك في هامشه ، وتقدم أيضاً شيء من ذلك في باب من أسنع الناس تكبير الإمام ١٢ .

(٥) لعل الشيخ أشار بذلك إلى ما اشتهر من أن سلوك الادب أولى كما فعله الصديق الاكبر ، أو امثال الامر كما فعله عبد الرحمن بن عوف حيث صلى بالناس

قوله : (فلقيت رجلاً قلت بم قرأ ؟ إلخ) يحتمل أن يكون أبو هريرة أنكر عليه تحديده في زمنه عليه السلام ففعل ذلك ، والاقرب (١) أن الإنكار إنما كان بعده عليه السلام ، لكنه أراد بهذه القصة التي كانت له في زمنه عليه السلام أن يثبت ماله من فكر وتدبر

لفجر ، كما أخرجه أبو داود ، وقد تقدم شيء من الكلام على ذلك ، أي ترجيح سلوك الأدب أو امتثال الأمر ، في الأوجز : ولا يبعد أنه أشار بذلك إلى الاحتمالات المتقدمة في كلام الكرماني ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من سياق الروايات الواردة في إنكار الناس على أبي هريرة ، قال الحافظ : قوله « يقول الناس أكثر أبو هريرة » أخرجه البيهقي في المدخل من طريق أبي مصعب عن محمد بن إبراهيم بن دينار عن ابن أبي ذئب بلفظ : إن الناس قالوا : قد أكثر أبو هريرة من الحديث عن رسول الله عليه السلام ، وإني كنت ألزمه لشعب بطنى ، فلقيت رجلاً قلت له بأى سورة فذكر الحديث ، ووقع عند الإسماعيلي من طريق ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب في أول الحديث : « حفظت من رسول الله عليه السلام وعائين ، الحديث ، وفيه إن الناس قالوا أكثر أبو هريرة فذكره ، وقوله : « حفظت إلخ » تقدم في العلم وتقدم في العلم أيضاً من طريق الأعرج عن أبي هريرة « أن الناس يقولون أكثر أبو هريرة ، والله لولا آيتان في كتاب الله ما حدثت ، الحديث ، وسيأتي في أوائل اليسوع من طريق سعيد بن المسيب وأبي سلمة عن أبي هريرة قال : إنكم تقولون إن أبا هريرة أكثر الحديث ، وفيه الإشارة إلى سبب إكثاره ، وأن المهاجرين والأنصار كانوا يشغلهم المعاش ، وهذا يدل على أنه كان يقول هذه المقالة أمام ما يريد أن يحدث به مما يدل على صحة إكثاره ، وعلى السبب في ذلك » وعلى سبب استمراره على التحديث ، وقوله : فلقيت رجلاً لم أقف على تسميته ولا على تسمية السورة ، وفي القصة إشارة إلى سبب إكثار أبي هريرة وشدة إلتقائه وضبطه بخلاف غيره ، وشاهد الترجمة دلالة الحديث على عدم ضبط ذلك الرجل ، كأنه اشتغل بغير أمر الصلاة حتى نسي السورة التي قرئت ،

، أقوال النبي ﷺ ، وأفعاله ، وعلى هذا فمضى (١) قوله «فلقيت ، فقد كنت لقيت ،
ما فهم وبالله التوفيق .
قوله : (ورأيت عروة بن الزبير صلى من المغرب) إلخ وذلك لأنه لم يبلغه
نسخ (٢) الكلام .

أو دلالة على ضبط أبي هريرة كأنه شغل فكره بأفعال الصلاة حتى ضبطها وأتمها
كذا ذكر الكرماني هذين الاحتمالين ، وبالأول جزم غيره ، ١٢٨١

(١) وهذا توجيه لطيف بسياق رواية البخارى ، وأما على ما تقدم من كلام
الحافظ من رواية البيهقي في المدخل ، فلا حاجة إلى هذا التوجيه لأنه مرتب على
قوله كنت ألزمه لشيع بطنى .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة ختموا أبواب العمل على هذا الباب ،
واستأنفوا أبواب السهو مستقلة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبطل بالسيئات
أن الإمام البخارى ذكر أبواب السهو ثمرة للباب المذكور ، وهو تفكر الرجل
في الصلاة ، وأما أبواب العمل فتنتهى إلى أبواب الجنائز ، اثلا يشكل بالباين
الآتين قبيل الجنائز من باب «إذا كلم وهو يصلى» ، وباب «الإشارة في
الصلاة» ، ١٢٠

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ، لأنهم قالوا بفسخ
الكلام في الصلاة بجميع أنواعه ، ولم يتعرض الشيخ قدس سره لأحاديث السهو ،
ولا لمسألة الكلام في الصلاة ، لأنه قدس سره أشيع الكلام على هاتين المسألتين
في تحرير الترمذى المطبوع باسم «الكوكب الدرى» ، وقد بسط ذلك الحقير مسألة
الكلام في الأوجز ، وخلاصته كما في هامش الكوكب أن الأئمة الأربعة بعدما
أجمعوا على أن من تكلم في صلاته علماً عادياً وهو لا يريد إصلاحها أن صلاته
فاسدة ، كما نقل عليه الإجماع ابن المنذر وغيره ، اختلفوا في بعض أنواع
الكلام واختلفت الروايات عن الإمام أحمد في ذلك كثيراً ، والتي استقرت عليها

الروايات عنه أن الكلام يفسد الصلاة مطلقاً ، وهو قول الحنفية قولاً واحداً ، وقالت الشافعية : يطلها الكلام العمد ولو لمصلحة الصلاة مع العلم بتحريمه ، وأنه في صلاة ، فلا تبطل بقليل الكلام ناسياً للصلاة أو سبق إليه لسانه أو جهل تحريمه فيها ، وقالت المالكية في الراجح من مذهبه : إن قليل الكلام لإصلاح الصلاة لا يفسد وإن كان عمداً ، انتهى ما في الأوجز ملخصاً . واستدل الشيخ في الكوكب لمرامه في باب « ما جاء في سجدة السهو بعد السلام » ، والكلام هذا لامرئ له إلا ما رواه العيني بإسناد حسن أنه وقع مثل هذه القصة بعينها في أيام عمر ، استأنف الصلاة بمحضر من الصحابة ، فلم ينكر عليه أحد ، فكان ذلك لعله بنسخ الكلام سهواً في الصلاة أيضاً ، لأنه كان في تلك القصة مع النبي ﷺ حين وقعت كما صرح به الرواة في رواياتهم ، انتهى ما في الكوكب . ونص العيني في شرح البخاري في حديث الباب : الكلام والخروج من المسجد ونحو ذلك كله قد نسخ ، حتى لو فعل أحد مثل هذا في هذا اليوم بطلت صلاته ، والدليل عليه ما روى الطحاوي أن عمر بن الخطاب كان مع النبي ﷺ يوم ذى الدين ، ثم حدث به تلك الحادثة بعد النبي ﷺ فعمل فيها بخلاف ما عمل ﷺ يومئذ ، ولم ينكر عليه أحد من حضر فعله من الصحابة ، وذلك لا يصح أن يكون منه ومنهم إلا بعد وقوفهم على نسخ ما كان منه ﷺ يوم ذى الدين ، اهـ . إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن توجيه الشيخ مبنى على مسلك الحنفية ، ومن أباح نوعاً من الكلام لابد أن يحمله على المباح عنده ، ولذا ترى قال الكرمانى : فإن قلت : كيف بنى الصلاة على الركعتين وقد فسدتا بالكلام ؟ قلت : كان ساهياً ، لأنه كان يظن أنه خارج الصلاة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال سعد ، يعنى ابن إبراهيم راوى الحديث وهو بالإسناد المصدر به الحديث ، وقد أخرجه ابن أبى شيبة عن غندر عن شعبة مفرداً ، وهذا الأثر يقوى قول من قال : إن الكلام لمصلحة الصلاة لا يطلها لكن يحتمل أن

(تابعه ابن جريج^(١)) عن ابن شهاب فى التكبير (بياض^(٢)) فى الاصل
سطين).

قوله : (سجدتين بعد وتره) ولا يراد هذا^(٣) الاثر هنا من حيث أنه يدل على
أن سجود السهو غير مختص بالفريضة ، ويعم غيرها أيضاً .

أن يكون عروة تكلم ساهياً أو ظاناً أن الصلاة تمت ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق عنه ومن طريقه الطبرانى ، ولفظه
« يكبر فى كل سجدة ، وأخرجه أحمد عن عبد الرزاق وعبد بن بكير ، كلاهما عن
ابن جريج بلفظ فكبر فسجد ثم كبر فسجد ، ثم سلم ، ١٢٥١ .

(٢) بياض فى الاصل ، ولعل الشيخ قدس سره أراد الكلام على التكبير فى سجود
السهو ، قال الحافظ : اختلف فى سجود السهو بعد السلام ، هل يشترط له تكبيرة
لإحرام أو يكتفى بتكبيرة السجود ؟ فالجمهور على الاكتفاء وهو ظاهر غالب الاحاديث ،
وحكى القرطبى أن قول مالك لم يختلف فى وجوب السلام بعد سجدة السهو ، قال :
وما يتحلل منه بسلام لابد له من تكبيرة لإحرام ، ويؤيده ما رواه أبو داود من
طريق حماد بن زيد فى هذا الحديث ، قال : فكبر ثم كبر وسجد للسهو ، قال
أبو داود : لم يقل أحد فكبر ثم كبر إلا حماد بن زيد ، فأشار إلى شذوذ هذه الزيادة ،
وقال القرطبى أيضاً يعنى فى رواية مالك الماضية : فصلى ركعتين ثم سلم ،
ثم كبر ثم سجد ، يدل على أن التكبير للإحرام ، لأنه أتى بهم التى تقتضى التراخى ،
فلو كان التكبير للسجود لكان معه ، وتعقب بأن ذلك من تصرف الرواة ، فقد
تقدم من طريق ابن عون عن ابن سيرين بلفظ : فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد ،
فأتى بواو المصاحبة التى تقتضى المعية ، والله أعلم ، اهـ . وتقدم البسط فى ذلك فى
الأوجز ١٢٥٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ واضح ، فإن الوتر عندهم تطوع ، قال العيني : مطابقة
الآثر للترجمة من حيث أن ابن عباس كان يرى الوتر سنة ، ومع هذا سجد فيه ،

قوله : (قولى بجنبه) وإنما لم تتركه يصل (١) فسأله عن ذلك إذا فرغ لأنها بادرت إلى تحصيل العلم خوفاً من أن تنفى أن تسألها بعد ذلك وقد ظنت أيضاً أن الأمر لا يخلو إما أن يكون على ما كان قبله فالظاهر أن النبي ﷺ صلاهما نسيانا فينتهى عنها إذا ذكرته أو كان منسوخا فيحصل من العلم من غير ثبوت فكانت المبادرة في أثناء الصلاة تذكيراً لأنها حتى ينتهى عنها لو كان سببها السهو .

فدل على أن حكمه في السنة مثل حكمه في الفرض ، ووصل هذا المعلق ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن أبي العالمة ، قال : رأيت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يسجد بعد وتره بسجدة ، اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، ولفظه أن عموم الأحاديث تدل على ما ذهب إليه الجمهور من أن السهو في النافلة كالسهو في الفريضة إلا في مسائل : وقال ابن سيرين وقتادة وعطاء : لا سجود في النافلة ، وهو قول غريب ضيف للشافعى ، قاله العيني ، وبسطه ابن رسلان ، وقال العلائى : الذى ذهب إليه جمهور العلماء قديماً وحديثاً أنه لا فرق بين الفرض والنفل في الجهر بسجود السهو ، وذهب ابن سيرين وقتادة من التابعين إلى أن التطوع لا يسجد فيه للهو ، واختلف النقل فيه عن عطاء بن أبي رباح ، ونقل هذا جماعة قولاً قديماً للشافعى ، ونقل الشيخ أبو حامد خلافة ، فيكون للشافعى في القديم قولان ، وأما الجديد فلم يختلف قوله في أنه يسجد فيه كما ذهب إليه الجمهور انتهى مختصراً . وقال الحافظ : وجه أخذه من حديث الباب من جهة قوله إذا صلى وهو أعم من أن تكون فريضة أو نافلة ، وقد اختلف في إطلاق الصلاة عليهما هل هو من الاشتراك اللفظى أو المعنى ، وإلى الثانى ذهب جمهور أهل الأصول ، لجامع ما بينهما من الشروط التى لا تنفك ومال الفخر الرازى إلى أنه من الاشتراك اللفظى لما بينهما من التباين فى بعض الشروط ، وطريقة الشافعى ومن تبعه فى أعمال المشترك فى معانيه عند التجرد وتقتضى دخول النافلة أيضاً فى هذه العبارة ، اه . ١٢٠ .

(١) تنبيه لطيف من الشيخ قدس سره على أنها رضى الله عنها لم تنتظر فراغ

(باب الإشارة في الصلاة)

وكانت (١) إشارة النبي ﷺ أبابكر بعدما أخذ خلفه في الصلاة فصحت الترجمة .

ﷺ عن الصلاة ، وأشار إلى ذلك الحافظ أيضاً إذ قال في جملة فوائد الحديث : وفيه المبادرة إلى معرفة الحكم المشكل فراراً من الوسوسة ، وأن الذين جازئ على النبي ﷺ لأن فائدة استفسار أم سلمة عن ذلك تجرئها : إما الذين وإما النسخ وإما التخصيص به فظهر وقوع الثالث ، ١٢١ .

(١) قال الحافظ : شاهد الترجمة قوله : فأخذ الناس في التصفيق ، فإنه ﷺ وإن كان أنكره عليهم لكنه لم يأمرهم بإعادة الصلاة : وحركة اليد بالتصفيق كحركاتها بالإشارة وأخذه من جهة الالتفات والإصغاء إلى كلام الغير لأنه في معنى الإشارة ، وأما قوله : « يا أبابكر ما متعك أن تصلي بالناس حين أشرت إليك » فليس بمطابق للترجمة لأن إشارته صدرت منه ﷺ قبل أن يحرم بالصلاة ، كما تقدم في الكلام على حديث سهل مستوفى في أبواب الإمامة ، ويحتمل أن يكون فهم من قوله قام في الصف الدخول في الصلاة لعدوله ﷺ عن الكلام الذي هو أدل من الإشارة ولما يفهمه السياق من طول مقامه في الصف قبل أن تتم الإشارة المذكورة ولأنه دخل بنية الاهتمام بأبي بكر ولأن السنة الدخول مع الإمام على أي حالة وجده لقوله ﷺ : « فما أدركتم فصلوا » ، ١١٠ . قلت : الموضع الذي أشار إليه الحافظ من أبواب الإمامة هو باب « من دخل ليؤم الناس » فجاء الإمام الأول إلخ ، وبسط الحافظ هنالك الكلام على حديث سهل هذا ، لكنني لم أرفيه التصريح بأنه ﷺ أشار قبل الإحرام بالصلاة ، وقد رأيت أن يختار الشيخ في ذلك هو الذي ذكره الحافظ بقوله « ويحتمل » وقد عرفت أيضاً أن الحافظ رجح هذا الاحتمال بقرائن عديدة ، وبهذا جزم في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المسكي إذ قال : قوله « فأشار » وكانت الإشارة في الصلاة لأنه عليه السلام اقتدى بأبي بكر ودخل في الصلاة وهو الغرض ، ١٢١ .

كتاب الجنائز^(١)

(١) قال الحافظ : الجنائز بفتح الجيم لا غير ، جمع جنازة بالفتح والكسر ، لغتان ، وقال ابن قتيبة وجماعة : الكسر أفصح ، وقيل بالكسر لغش ، وبالفتح لليت ، وقالوا لا يقال نعش إلا إذا كان عليه الميت ، اه . وقال العيني : هي بفتح الجيم اسم للميت المحمول ، وبكسرهما اسم للنعش الذي يحمل عليه الميت ، ويقال عكس ذلك ، حكاه صاحب المطالع ، واشتقاقها من جنز إذا ستر ، ذكره ابن فارس وغيره ، ومضارعه يجنز بكسر النون ، اه ، وبسط الكلام على اللغة في الأوجز ، وفيه أيضاً اختلاف أهل الفن في أن الموت أمر وجودي لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والعدم لا يخلق . وقيل عدى والخلق : بمعنى التقدير . وعلى تقدير كونه وجودياً اختلفوا في أنه جوهر أو عرض ، اه . وفي الدر المختار : الموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة ، وقيل عدمية ، اه . وبسط شيئاً من الكلام على ذلك ابن عابدين ، وفي الأوجز أيضاً عن « الأنوار » شرعت صلاة الجنازة بالمدينة المنورة في السنة الأولى من الهجرة ، فمن مات بمكة المشرقة لم يصل عليه ، اه . وفي الإقناع هي من خصائص هذه الأمة كما قاله الفاكهاني المالك في شرح الرسالة ، قال الجبري في هامشه : وشرعت بالمدينة لا بمكة في السنة الأولى من الهجرة ، وذكر أنه كنه في شرح الرسالة : أن صلاة الجنازة من خصائص هذه الأمة ، لكن ذكر ما يحتمل في شرح المذكور ، وروى أن آدم عليه السلام لما توفي أتى له بمحيط وكفن من الجنة . ونزلت الملائكة ففسلته وكفنته في وتر من الثياب ، وخطوه وتقدم ملك منهم فضلى عليه ، إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك ، وقال السندي « باب ما جاء في الجنائز » ، ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله عطف على الجنائز بمنزلة التفسير فصار المعنى « باب ما جاء في من كان آخر كلامه

لا إله إلا الله ، وقيل مراده بقوله من كان آخر كلامه ذكر حديث رواه أبو داود بإسناد حسن ، والحاكم بإسناد حسن صحيح إلا أنه حذف جواب من وهو : دخل الجنة ، قلت : ولا يخفى بعده ، ثم إنه جعل هذه الترجمة كالشرح لأحاديث الباب ، وأشار بها إلى حمل أحاديث الباب على من كان آخر كلامه لا إله إلا الله ، وطريق حمله أن يحمل قوله لا يشرك بالله كناية عن التوحيد بالقول وهى جملة حالية ، فتفيد مقارنة الموت بالتوحيد باللسان : وطريق تلك المقارنة هو أن يكون آخر كلامه لا إله إلا الله ، كما جاء فى حديث أبي داود ، وهذا مسلك دقيق لتأويل أحاديث الباب يعنى عما ذكروا فى تأويلها عن حمل قوله دخل الجنة على دخوله ولو بالآخرة ، وهو بعيد غير مستقيم ، إذ يلزم أن يدخل جاهد النبوة وغيرها الجنة إذا لم يشرك بل يلزم أن من لم يشرك ولم يوحّد بأن كان شاكاً مثلاً يدخل الجنة فلا بد من تأويل آخر وهو جعل قوله لا يشرك بالله شيئاً كناية عن نفي الكفر ، فافهم ، ولا يخفى أنه يحمل دخول الجنة على ما فهمه المصنف على الدخول ابتداء كما هو المتبادر إذ لا يتبعه أن يكون إجراء الله تعالى هذه الكلمة السعيدة على لسانه فى هذه الحالة من علامات أنه سبق له المغفرة من الله تعالى والرحمة ، فيكون أهل هذه الكرامة من الذين قال الله تعالى فيهم : « إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبدون » ، والعجب عن قال كأن المؤلف أراد أن يفسر معنى قوله : « من كان آخر كلامه إلخ » ، بالموت على الإيمان مطلقاً ، ولا يخفى ما فيه ، أما أولافلان حمل قوله من كان آخر كلامه على هذا المعنى بعيد جداً ، وأما ثانياً فلأنه مخالف للمعهود إذ المعهود وضع الترجمة شرحاً للحديث أو مسألة يستدل عليها بالحديث ، لا وضع الترجمة ليكون الحديث شرحاً لها ، وأما ثالثاً فلأن حديث أى ذر ونحوه معلوم بالإشكال محتاج إلى التأويل بخلاف حديث من كان آخر كلامه فينبغى أن يحمل حديث أى ذر ونحوه على حديث من كان آخر كلامه ، فيزول به الإشكال ، وأما حمل حديث : من كان آخر كلامه على حديث أى ذر ونحوه

قوله : (قلت أنا من (١) مات إلخ) :

فهو عما يزيد في الإشكال فأى فائدة في هذا الحمل والله تعالى أعلم ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : سيأتي في تفسير البقرة : « من مات وهو يدعو من دون الله ندا ، وفي أوله » قال النبي ﷺ كذا وقلت أنا أخرى ، ولم تختلف الروايات في الصحيحين في أن المرفوع الوعيد والموقوف الوعد ، وزعم الحميدي في الجمع وتبعه مغطاي في شرحه : ومن أخذ عنه أن في رواية مسلم من طريق وكيع وابن نمير بالعكس بلفظ : « من مات لا يشرك بالله دخل الجنة » ، وقلت أنا : « من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » ، وكان سبب الوم في ذلك ما وقع عند أبي عوانة والإسماعيلي من طريق وكيع بالعكس ، لكن بين الإسماعيلي أن المحفوظ عن وكيع كافٍ البخاري إلى آخر ما ذكره الحافظ إلى أن قال : وقال النووي : الجيد أن يقال سمع ابن مسعود اللفظين من النبي ﷺ ، لكنه في وقت حفظ أحدهما وتيقنها ولم يحفظ الأخرى ، فرفع المحفوظة وضم الأخرى إليها ، وفي وقت بالعكس قال : فهذا جمع بين روايتي ابن مسعود ومراقبته لرواية غيره في رفع اللفظين ، اهـ . قال الحافظ : وهذا الذي قال محتمل بلاشك ، لكن فيه بعد مع اتحاد مخرج الحديث : فلو تعدد مخرجه إلى ابن مسعود لكان احتمالاً قريباً ، اهـ . وقال القبطاني : لم تختلف الروايات في الصحيحين في أن المرفوع الوعيد والموقوف الوعد ، نعم قال النووي : وجد في بعض الأصول المعتمدة من صحيح مسلم عكس هذا ، وهكذا ذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن صحيح مسلم ، وكذا رواه أبو عوانة في كتابة المخرج على مسلم ، والظاهر أن ابن مسعود نسي مرة وحفظ مرة ، فرواهما مرفوعين كما رواهما جابر عند مسلم بلفظ : قبل يا رسول الله ما الموجدتان ؟ قال : « من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة » ، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » ، لكن قال في الفتح إنه وهم وإن الإسماعيلي بين أن المحفوظ عن وكيع كافٍ البخاري ، وبذلك جزم ابن خزيمة في صحيحه ، والصواب رواية الجماعة ، وتعبه المعنى فقال : كيف يكون وهماً وقد وقع عند مسلم ، كذا قال في تأمل ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

وليس ذلك (١) مبنيًا على اعتبار مفهوم المخالفة ، بل يسان للآزم معنى الحديث فإن دخول المشرك النار يستلزم عدم دخول المؤمن إياها ، ولا دار سوى الجنة أو النار ، فيلزمه أن يدخل الجنة ، ولكنه غير متضح بعد .

(باب الأمر باتباع "الجنائز")

(١) قال الحافظ : في حديث ابن مسعود دلالة على أنه كان يقول بدليل الخطاب ، ويحتمل أن يكون أثر ابن مسعود أخذه من ضرورة انحصار الجزاء في الجنة والنار ، اهـ . قال الكرماني : فإن قلت من أين علم ابن مسعود هذا الحكم ؟ قلت : من حيث أن انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب ، فإذا انتفى الشرك انتفى دخول النار ، وإذا انتفى دخول النار يلزم دخول الجنة إذ لا ثالث لهما : أو بما قال الله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به » الآية ، اهـ . وقال القسطلاني : قوله « قلت : أنا إلخ » لأن انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب ، فإذا انتفى الشرك انتفى دخول النار ، إذ لا دار بين الجنة والنار ، وأصحاب الاعراف قد عرف استثنائهم من العموم ، اهـ . ١٢٠ .

(٢) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول ، وزدته أنا للتنبيه على أمر خاطئ ظهر لهذا المبتلى بالسيئات ، فإن كان صواباً فمن الله وفضله ، وإن كان خطأ ففي فساح الله عنه وهو : إن الشراح قاطبة حملوا الترجمة على المشي خلف الجنائز كما يظهر من كلامهم في اللروح ، وليس بصحيح عندي بوجهين : الأول أن الميت لم يعمل ولم يكف بعد ، وسيأتي بيانها مفصلاً في الأبواب الكثيرة ، فيكون ذكر المشي خلف الجنائز في غير محل ، والثاني لأن باب فضل اتباع الجنائز ، سيأتي في محله بعد العمل والتكفين والصلاة على الجنائز ، فالأوجه عند ذلك العبد الضعيف أن غرض الترجمة هنا الاهتمام والإسراع في تجهيز الميت . فالأمر بالاتباع محمول على السعي لأجلها كما يقال الجيش يتبع السلطان ، وعلى هذا المعنى حمل القسطلاني

قوله : (ما يفعل بي ^(١)) المنفى العلم التفصيل

حديث الباب ، لكونه مخالفاً لمسلكه ، فكان الإمام البخارى رضى الله عنه أشار كدأ به بالترجمة إلى ما ذكره أبو داود فى « باب تعجيل الجنائز » ، أن طلحة بن البراء مرض فأتاه النبي ﷺ يعودہ فقال : « لاني لأرى طلحة لإلأقد حدث فيه الموت ، فأذنوني به وعملوا فإنه لا يذبحى لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهرائى أهله ، وحكاه العيني عن الطبرانى مفصلاً وفيه بعد قوله « وعملوا » ، فلم يبلغ النبي ﷺ بنى سالم بن عوف حتى توفى ، ولذا صرح الفقهاء بالإسراع فى جهازه كما فى الدر المختار « واستدل لذلك ابن عابدين بحديث أبى داود المذكور ، وهكذا قال الموفق ويستحب المسارعة إلى تجهيزه إذا تيقن موته ، لانه أصوب له وأحفظ من أن يتغير ، قال أحمد : « كرامة الميت تعجيله » ، ثم استدل الموفق لذلك بقصة طلحة المذكورة ، وقال الحافظ فى حديث أبى هريرة مرفوعاً « أسرعوا بالجنائز » ، أى بحملها إلى قبرها ، وقيل المعنى الإسراع بتجهيزها فهو أعم من الأول ، قال القرطبى : الأول أظهر ، وقال النووى : الثانى باطل مردود بقوله فى الحديث « تضعونه عن رقابكم » ، وتعقبه الفاكهى بأن الحمل على الرقاب قد يعبر به عن المعانى ، كما تقول حمل فلان على رقبته ذنباً فيكون المعنى استريحوا من نظره من لاخير فيه ، قال : ويؤيده أن الكل لا يحملونه ، اه . قال الحافظ : ويؤيده حديث ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول « إذا مات أحدكم فلا تحبسوه وأسرعوا به إلى قبره » ، أخرجه الطبرانى بإسناد حسن ، ولأنى داود من حديث حصين بن وروح مرفوعاً « لا يذبحى لجيفة مسلم أن تبقى بين ظهرائى أهله » ، الحديث ، اه . وقد نهت على ذلك مختصراً فى الأصل السابع والستين من أصول التراجع ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « ما يفعل بي » ، وفى رواية الكشميهنى « به » ، وهو غلط منه ، فإن المحفوظ فى رواية الألبان هذا ، ولذلك عقبه المصنف برواية نافع بن يزيد عن عَمِيلِ التى لفظها ما يفعل به وعلق منها هذا القدر قطعاً لإشارة إلى أن باقى الحديث لم يختلف فيه ، ورواية نافع المذكور

بما أعد^(١) الله له من النزل أو المنى ما يعترى عليه .

وصله الإسماعيلي ، اه . هكذا في الفتح وتبعه القسطلاني إذ قال : ولأبي ذر عن الكشميني ما يفعل به أي بعثان ، قال في الفتح : وهو غلط منه فإن المحفوظ في رواية الليث هذا لم يخ كما تقدم ، وبخالفه ما قال العيني إذ قال : قال الداودي : ما يفعل بي وهم ، والصواب ما يفعل به أي بعثان لأنه لا يعلم من ذلك إلا بوحى إليه ، ثم قال في تعليق نافع بن يزيد أشار بهذا التعليق إلى أن المحفوظ في رواية الليث ما يفعل به وقد مر أنه الصواب دون ما يفعل بي ، اه . قلت : الظاهر ما قاله الحافظ فإن رواية سعيد بن عفير عن الليث تأتي في التعبير بلفظ ماذا يفعل بي ١٢ .

(١) قال الحافظ : إنما قال رسول الله ﷺ ذلك موافقة لقوله تعالى في سورة الاحقاف « قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم ، وكان ذلك قبل نزول قوله تعالى « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » وسورة الفتح مدنية بلا خلاف فيهما ، وقد ثبت أنه ﷺ قال : أنا أول من يدخل الجنة ، وغير ذلك من الاخبار الصريحة في معناه ، ويحتمل أن يحصل الإثبات في ذلك على العلم المجمل والتنى على الإحالة من التفصيل ، اه . قلت : وهذا الذي أشار إليه الشيخ وذكره شيخ المشايخ في تراجمه إذ قال : إن هذا الكلام منه ﷺ قبل نزول سورة الفتح ، ولما أن يراد ما يفعل بي في مراتب الجنة ودرجاتها ولا قطع لي في أي مرتبة أكون أنا ، اه . ويؤيد ذلك ما سيأتي في البخاري في آخر الجنائز من حديث سمرة في رؤيا النبي ﷺ الطويلة : الدار الأولى التي دخلت دار عامة المؤمنين ، وأما هذه الدار فدار الشهداء فارفع رأسك فرمعت رأسى فإذا فوق مثل السحاب قال : ذلك منزلك ، فقلت : دعاني أدخل منزلي ، قالا : إنه بقي لك عمر لم تستكمله فلو استكملت أتيت منزلك ، اه . وقال القسطلاني : قوله : ما يفعل بي ولا بكم هو موافق لما في سورة الاحقاف ، وكان ذلك قبل نزول آية الفتح ، وكان أولاً لا يدري لأن الله لم يعلمه ، ثم درى بأن أعلمه الله بعد ذلك ، أو المراد ما أدري ما يفعل بي أي في

في دار (١) دنياء من الحوادث والنوائب أو غيرها ، والحاصل أن أحداً لا يعلم الغيب حتى إني لا أعلم ما يفعل بي ، والإنكار إنما كان على حكمه بالبت (٢) والقطع وتعلماً للأدب وإلا فالحكم على ما يبدو من القرائن جائز والله أعلم .

الدنيا من نفع وضرر وإلا فاليقين القطعي بأنه خير البرية يوم القيامة وأكرم الخلق قاله القرطبي والبرماوي ، وقال البيضاوي : أي في الدارين على التفصيل إذ لا علم بالغيب ولا لتأكيد النفي المشتمل على ما يفعل بي ، ودعاء إما مرصولة منصوبة أو استفهامية مرفوعة فأصل الإكرام معلوم ، قال البرماوي : وكثير من التفاصيل أي معلوم أيضاً فالخفي بعد التفاصيل ، وأما قول البرماوي كالكرماني والزركني لأنها منسوخة بأول سورة الفتح تعقبه في المصاييح وهو لا يدخله النسخ فلا يقال فيه منسوخ وناسخ ، اه مختصراً . وتعقبه السندي إذ قال : قالوا هذا كان قبل نزول الفتح وهذا معنى ما قيل إنه منسوخ ، وحاصله أنه خبر عن شيء قد زال فاقيل عليه إن الخبر لا يدخله النسخ ليس بشيء على أن هذا الخبر مما يتعلق به الأمر في قوله تعالى : وقل ما كنت بدعا من الرسل ، فيجوز تعلق النسخ به بالنظر إلى ذلك الأمر ، فافهم ، اه مختصراً ١٢ .

(١) كما سبق في كلام القسطلاني قريباً وسبق إلى ذلك المعنى إذ قال : أو المعنى ما يفعل بي في أمر الدنيا بما يصيبهم فيها ، اه ١٢ .

(٢) قال المعنى : فإن قلت عثمان هذا أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً وهاجر المهاجرين وشهد بدرأ وهو أول من مات من المهاجرين بالمدينة وقد أخبر النبي ﷺ بأن أهل بدر غفر الله لهم ، قلت : قد قيل بأن ذلك قبل أن يخبر أن أهل بدر من أهل الجنة ، فإن قلت هذا أيضاً يعارض قوله ﷺ في حديث جابر وما زالت الملائكة تنظره بالجنحة حتى رفعتهموه ، قلت : لا تعارض في ذلك لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى فأنكر على أم العلاء قطعها على عثمان إذ لم تعلم هي من أمره شيئاً ، وفي حديث جابر قال ما علمه إلا بطريق الوحي إذ لا يقطع على مثل هذا إلا بوحى ، حاصله

(باب الإذن بالجنازة^(١))

أن ما قاله النبي ﷺ لإخبار من لا ينطق عن الهوى وذلك كلام أم العلاء وليس بالسواء ، اهـ . وقال القارى فى حديث أبى سعيد الخدرى الآتى قريباً بلفظ « إذا رأيتم الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالإيمان ، قال ابن حجر : وقد يستشكل قوله : فاشهدوا له بحديث عائشة الذى فيه إنكاره ﷺ قولها فى طفل أنصارى مات : طوى له عصفور من عصافير الجنة ، ويمكن أن يجمع بحمل « ما » ههنا على الأمر بالشهادة له بالإيمان فلما وفى ذلك على القطع بأنه فى الجنة ، ويؤيده ما فى حديث ابن مفلح أن عليه السلام أنكر على من قطع له بالجنة ، اهـ . قلت : وفيه أن الشهادة تكون على القطع لا على الظن ويمكن التقصى عنه بإيمان التسامة على أقوالهم دون الخفية ١٢ .

(١) ومن قيل ذلك حكم عمر رضى الله عنه بوجوب الجنة والنار كما سيأتى قريباً فى « باب ثناء الناس على الميت » عن أبى الأسود قال : « قدمت المدينة وقد وقع بها مرض فجلست إلى عمر بن الخطاب ففرت عليهم جنازة فأثنى على صاحبها خيراً فقال عمر : وجبت ، ثم مر بأخرى فأثنى على صاحبها شراً فقال : وجبت ، الحديث ، وقد قال النبي ﷺ : « بشر المشائين فى الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة » ، رواه الترمذى وأبو داود عن بريدة وابن ماجه عن سهل بن سعد وأنس ، وقال القارى لحديث سهل : رواه ابن ماجه وابن خزيمة فى صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ، وقد روى هذا الحديث عن ابن عباس وابن عمر وأبى سعيد الخدرى وزيد بن حارثة وعائشة وغيرهم ، قاله ميرك ، اهـ . وروى عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا رأيتموا الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالإيمان ، الحديث رواه الترمذى وابن ماجه والدارمى ، كذا فى المشكاة عن شداد بن أوس والصنابحي أنهما دخلا على رجل مريض يعودانه فقالا له : كيف أصبحت ؟ قال : أصبحت بنعمة ، قال شداد : أبشر بكفارات السيئات وحط الخطايا فإني

يعنى (١) بذلك أن مجرد الإعلام غير منه عنه وإنما ينهى من الإعلام ما كان على حسب الجاهلية وإلا فلا كراهة في مجرد الإعلام الخالى عن شوائب الجهل والجاهلية .

سمعت رسول الله ﷺ ، الحديث ، وفي جمع الفوائد عن أبى سعيد الخدرى في حديث طويل قول النبي ﷺ : «أبشروا صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيامة، الحديث للترمذى وأبى داود بلفظه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى متعلقة بأخبار الموت وهذه متعلقة بأخبار التهيؤ ليصلى عليها لا سيما للمقتدى والكبير ونحوهما ، قال الحافظ : قال ابن رشيد : ضبطناه بكسر الهمزة وسكون المعجمة ، وضبطه ابن الرابطة بعد الهمزة وكسر الذال على وزن الفاعل ، قال الحافظ : والأول أوجه والمعنى الإعلام بالجنائز إذا انتهى أمرها ليصلى عليها ، قيل هذه الترجمة تغاير التي قبلها من جهة أن المراد بها الإعلام بالنفس والغير ، قال الزين بن المنير : هي مرتبة على التي قبلها لأن النعى لإعلام من لم يتقدم له علم بالميت والإذن لإعلام من علم بتهيئة أمره وهو حسن ، اهـ . وقال العيني : الإذن بكسر الهمزة والمراد العلم ، ويروى باب الإذن أى الإعلام بها ، وقيل باب الإذن على وزن الفاعل وهو الذى يؤذن بالجنائز أى يعلم بها بأنها تهيئت ، والفرق بين هذه الترجمة والترجمة التي قبلها أن الأولى لإعلام من ليس له علم بالميت وهذه لإعلام من أعلم بتهيئة أمره ، اهـ . واختاره القسطلانى إذ قال : بكسر الهمزة وسكون الذال أى الإعلام بها إذا انتهى أمرها ليصلى عليها ، فهذه الترجمة كما به عليه الزين بن المنير مرتبة على الترجمة السابقة لأن النعى لإعلام من لم يتقدم له علم بالميت والإذن لإعلام من علم بتهيئة أمره ، اهـ ١٢ .

(باب غسل^(١) الميت ووضوئه^(٢))

(١) قاله الحافظ : نقل النووي الإجماع على أن غسل الميت فرض كفاية وهو ذموم شديد فإن الخلاف مشهور عند المالكية حتى أن القرطبي رجح في شرح مسلم أنه سنة ، ولكن الجمهور على وجوبه ، وقد رد ابن العربي على من لم يقل بذلك ، وقد توارده القول والعمل وغسل الطاهر المطهر فكيف بمن سواه ، اهـ . وقال العيني : هذه الترجمة مشتملة على أمور : الأول في غسل الميت هل هو فرض أو واجب أو سنة ؟ فقال أصحابنا : هو واجب على الأحياء بالسنة وإجماع الأمة ، أما السنة فقوله عليه السلام : **للسلم على المسلم ست حقوق وذكر منها إذا مات أن يغسله** ، وأجمعت الأمة على هذا ، وفي شرح الوجيز الغسل والتكفين والصلاة فرض الكفاية بالإجماع ، وكذا نقل النووي الإجماع على أن الغسل فرض كفاية ، وقد أنكر بعضهم على النووي فقال : هو ذموم شديد إلخ ، قلت : هذا ذموم أشد من هذا القائل حيث لم ينظر إلى معنى الكلام فإن معنى قوله أى القرطبي سنة أى سنة مؤكدة وهي في قوة الوجوب ، اهـ . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه قال ابن رشد في البداية : أما حكم الغسل ففرض على الكفاية ، وقيل سنة على الكفاية ، والقولان كلاهما في المذهب ، وفروع الاثمة الثلاثة مصرحة بكونه فرضاً كما صرح به في شرح الإقناع ونيل المآرب الكبيرى ، وحكى عليه الإجماع وهو مختار صاحب شرح الكبير من فروع المالكية ، وحكى الدسوقي اختلاف مشايخ في كونه واجب كفاية أو سنة ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير في الحاشية : ترجمه بالوضوء ، ولم يأت له بحديث فيحتمل أن يريد انتزاع الوضوء من الغسل لأنه منزل على المعبود من الإغسال كغسل الجنابة ، أو أراد وضوء الغاسل أى لا يلزمه وضوء ، ولذا ساق أثر ابن عمر ، اهـ . وفي عود الضمير على الغاسل ولم يتقدم له ذكر بعد ، إلا أن يقال بتقدير الترجمة : باب غسل الحي الميت ، لأن الميت لا يتولى ذلك بنفسه فيعزى

أراد (١) بإيراد الرواية هنا لإثبات أن غسل الميت .

الضمير على المحذوف فيتجه ، والذي يظهر أنه أشار كمأدته إلى ما ورد في بعض طرق الحديث فسياق قريباً في حديث أم عطية أيضاً : ابدأن بيمانها ومواضع الوضوء منها فكأنه أراد أن الوضوء لم يرد الأمر به مجرداً وإنما ورد البداء بأعضاء الوضوء كما يشرع في غسل الجنابة ، أو أراد أن الاقتصار على الوضوء لا يجزئ لورود الأمر بالغسل ، اهـ . وقال العيني : فإن قلت الوضوء مذكور في الترجمة ولم يذكر له حديث ، قلت : اعتمد على المجهود من الاغتسال ، أو يقال إنه اعتمد على حديث أم عطية الآتي ، وقيل أراد وضوء الغاسل أى لا يلزمه وضوء ، قلت : هذا بعيد لأن الغاسل لم يذكر فيما قبله ولا يعود الضمير في قوله ووضوئه إلا إلى الميت ، ووجهه بعضهم يعود الضمير على المحذوف وهذا عسف وإن كان له وجه مع أن رجوع الضمير إلى أقرب الشيئين إليه أولى ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف إرجاع الضمير إلى الغاسل المفهوم من لفظ الغسل المصدر لأنه أجدر لدأب البخارى فكأنه أشار إلى رد ما ورد في الغسل من غسل الميت ووضوء من حمله ، وقد اختلف العلماء في الغسل والوضوء كما ذكره الحافظان ابن حجر والعيني في أثر ابن عمر الآتي ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز .

(١) المراد بالرواية ما في الترجمة من قوله عن عائشة : المؤمن لا ينجس ، وقد تقدم موصولاً في باب الجنب يمشى في السوق ، وغرض الشيخ قدس سره بيان مناسبتها ومناسبة الآثار الواردة في الباب بالترجمة فإنها لا توافق الغسل ولا الوضوء ، والمسألة خلافية شهيرة من أن غسل الميت تعبدى أو للنظافة أو للطهارة ، وفي الأوجز اختلفوا في علة الغسل ، وتفرع على ذلك اختلاف بينهم في فروع مختلفة عديدة ، ففي شرح المالكية من فروع المالكية غسل تعبد ، أو قيل للنظافة ، قال الدسوقي : كونه تعبدياً هو قول مالك وأصحابه ، وكونه للنظافة لم يقل به

إلا ابن شعبان ، ويبنى عليه غسل الذمى ، فالك يقول لا يغسل مسلم أباه الكافر ، وقال الشافعى لا بأس به ، وبه قال أبو حنيفة وأبو ثور ، وسبب الخلاف : هل الغسل تعبد أو للنظافة ، فعلى التعبد لا يجوز غسل الكافر ، وعلى النظافة يجوز ، اهـ .
وفي البدائع : أما المعقول فقد اختلف فيه عبارات مشايخنا ، ذكر محمد بن شجاع البلخى أن الآدمى لا يتنجس بالموت لتشرب الدم المسفوح في أجزائه كرامة له ، لأنه لو تنجس لما حكم بطهارته بالغسل كسائر الحيوانات التى حكم بنجاستها بالموت ، والآدمى يطهر بالغسل ، حتى روى عن محمد أن الميت لو وقع فى البئر قبل الغسل يوجب تنجس البئر ، ولو وقع بعد الغسل لا يوجب تنجسه ، فلم أنه لم يتنجس بالموت ، لكن وجب غسله للحدث لأن الموت لا يخلو عن سابقة حدث لوجود استرخاء المفاصل وزوال العقل ، وعامة مشايخنا قالوا : إن بالموت يتنجس الميت لما فيه من الدم المسفوح كما يتنجس سائر الحيوانات التى لها دم مسفوح إلا أنه إذا غسل يحكم بطهارته كرامة له ، فكانت الكرامة عندهم فى الحكم بالطهارة عند وجود السبب المطهر فى الجملة ، وهو أظهر ، انتهى ما فى الأوجز .
وقال العيني فى مباحث الترجمة : الثالث فى سبب وجوب غسل الميت ، فقال بعضهم هو الحدث ، فإن الموت سبب لاسترخاء مفاصله ، وقال الشيخ أبو عبد الله الجرجاني وغيرهم من مشايخ العراق : إنما أوجب النجاسة الموت إذ الآدمى له دم مسفوح كسائر الحيوانات ، ولهذا يتنجس البئر بموته فيها ، وقال بعض الحنابلة : يتنجس بالموت ولا يطهر بالغسل ويتنجس الثوب الذى ينشف به كسائر الميتات وهذا باطل بلا شك وخرق للإجماع ، اهـ . وفى الدر المختار : تكره القراءة عنده حتى يصل عليه ، وعلمه الثرى بلالى تنزيها للقرآن عن نجاسة الميت لتنجسه بالموت ، قيل بنجاسة خبث ، وقيل حدث ، قال ابن عابدين : لأن الآدمى حيوان دموى فيتنجس بالموت كسائر الحيوانات وهو قول عامة المشايخ وهو الأظهر بدائع ، وصححه فى الكافي

ليس لتنجسه (١) فأيراد الآثار بهذا (٢) المعنى ظاهر .

ويؤيده إطلاق محمد نجاسة غسالته وعليه فإنما يطهر بالغسل كرامة للنسب ، ولذا لو كان كافراً نجس البئر ولو بعد غسله ، ثم قال صاحب الدر : ولا يعاد غسله ولا وضوئه بالخارج منه لأن غسله ما وجب لرفع الحدث لبقائه بالموت بل لتنجسه بالموت كسائر الحيوانات الدموية إلا أن المسلم يطهر بالغسل كرامة له وقد حصل ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ في أثر ابن عمر : قيل تعلق هذا الأثر وما بعده بالترجمة من جهة أن المصنف يرى أن المؤمن لا ينجس بالموت وأن غسله إنما هو للتعبد لأنه لو كان نجساً لم يطهره الماء والسدر أو الماء وحده ، ولو كان نجساً مامسه ابن عمر رضي الله عنهما ولغسل مامسه من أعضائه ، وكأنه أشار إلى تضعيف ما رواه أبو داود عن أبي هريرة مرفوعاً : من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ ، رواه ثقات إلا عمرو بن عمير فليس بمعروف ، وروى الترمذي وابن حبان من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة نحوه ، وهو معلول لأن أبا صالح لم يسمعه من أبي هريرة ، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه : الصواب عن أبي هريرة موقوف ، وقال أبو داود بعد تخريجهم : هذا منسوخ ولم يبين ناسخه ، وقال الذهلي فيما حكاه الحاكم في تاريخه : « ليس في من غسل ميتاً فليغتسل » حديث ثابت ، اهـ . قلت : تعقب المعنى كلام الحافظ المذكور فأرجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(٢) وأولها في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي بوجه آخر إذ قال : قوله خط ابن عمر أي بعد الغسل كما هو العادة ، والحاصل كأن السدر جائز كذلك الخطوط جائز ، والغرض دفع التوهم وهو أن السدر لزج يبقى بالبدن بعد الغسل فكان منافياً للنظافة فينبغي أن لا يغسل به ، فدفعه بأنه لما جاز الخطوط الذي هو أقوى جرمًا منه ولم يكن منافياً للنظافة فكيف ينافيه السدر ، وقوله : « حمله الخ » تميم لقصة ابن عمر لا دخل له في الترجمة ، وقوله : لم يتوضأ لعدم الوجوب التوضي

(باب يجعل الكافور^(١) فى الآخيرة)

من غسل الميت وإن كان أولى ، وقوله : « قال ابن عباس لمخ ، لما انجر كلامه من تميم قصة ابن عمر إلى عدم وجوب التوضى من غسل الميت لعدم نجاسته استدلل عليه بالأقوال الثلاثة كما هو دأبه فى كثير من المواضع وليس لها دخل فى الترجمة ، اهـ . قلت : فملى هذا يكون ذكر الآثار من الاصل الرابع والعشرين ١٢ .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا الباب فى الاصل ، وزدته للتنبيه على ما وقع من الإيراد على الإمام البخارى فى ذكر هذا الباب ، قال الحافظ : قيل ما مناسبة لإدخال هذه الترجمة وهى متعلقة بالفصل بين ترجمتين متعلقتين بالكفن ؟ أجاب الزين بن المنير بأن العرف تقديم ما يحتاج إليه الميت قبل الشروع فى الفصل أو قبل الفراغ منه ليتيسر غسله ، ومن جملة ذلك الخنوط ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى خلاف من قال إن الكافور يختص بالخنوط ولا يجعل فى الماء وهو عن الأوزاعى وبعض الحنفية ، أو يجعل فى الماء وهو قول الجمهور ، واللفظة الأخيرة صفة موصوف محذوف فيحتمل أن يكون التقدير الفسلة وهو الظاهر ، ويحتمل الحرقلة التى تلى الجسد ، اهـ . واقتنى القسطلانى على توجيه الزين ولم يتعرض له العيني ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن أبواب الكفن لم تشرع بعد ، بل بدؤها من « باب كيف الإشعار للميت » ولذا ترى أن الشراح كلهم قالوا فى الباب الآتى « باب تقص شعر المرأة » أى قبل الفصل فهو أيضاً من أبواب الفصل ، وأما ما تقدم من « باب هل تكفن المرأة » فليس من أبواب الكفن بل من الاصل الثانى والأربعين لما كان فى حديث أم عطية مسألة لطيفة وهى تكفن المرأة فى إزار الرجل ، به بالترجمة على ذلك ، وزاد لفظ « هل » إشارة إلى الاحتمال كما جزم به الشراح ، ولو ذكر الإمام البخارى فى هذا الباب حديث حفصة عن أم عطية لدخل الباب فى الاصل السادس وكان أوجه ، لكنه لما لم يذكر فيه حديث حفصة

(باب نقض شعر^(١) المرأة)

بل ذكر حديث محمد عن أم عطية لا يدخل في الأصل السادس لما قال الحافظ إن البداءة بالميامن وبمواضع الوضوء ، بما زادته حفصة في روايتها عن أم عطية على أخيها محمد ، اه . ثم إدخال الكافور في الغسلة متفق عليه عند الأئمة الأربعة كما صرح بذلك في الاوجز عن كتب فروعهم ، فها حكى الحافظ عن الكوفيين كما سيأتى في كلامه لعله أراد غير الخنفيه ، قال الحافظ في د باب ما يستحب أن يغسل وترأ ، قوله : اجملن في الآخرة كافوراً ظاهره جعل الكافور في الماء ، وبه قال الجمهور ، وقال التخمى والكوفيون : إنما يجعل في الخنوط أى بعد انتهاء الغسل والتجفيف ، قيل الحكمة في الكافور مع كونه يطيب رائحة الموضع لأجل من يحضر من الملائكة وغيرهم أن فيه تجفيفاً وتبريداً ، وقوة نفوذ وخاصة في تصليب بدن الميت وطرده الهوام عنه ، وردع ما يتحلل من الفضلات ومنع لإسراع الفساد إليه وهو أقوى الأرايح الطيبة في ذلك ، وهذا هو السر في جعله في الآخرة إذ لو كان في الأولى مثلاً لأذهب الماء ، وهل يقوم المسك مثلاً مقام الكافور ؟ إن نظر إلى مجرد التطيب نعم وإلا فلا ، وقد يقال : إذا عدم الكافور قام غيره مقامه ولو بخاصية واحدة مثلاً ، اه . وقال ابن عابدين : اختلفوا في شيء وهو أن في الهداية لم يفضل في الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحافظ ، وذكر شيخ الإسلام أن الأولى بالقراح ، والثانية بالمغلى فيه سدر ، والثالثة بالذى فيه كافور ، قال في الفتح : الأولى كون الأوليين بالسدر كما هو ظاهر الهداية لما في أبي داود بسند صحيح أن أم عطية تغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور ، اه . قلت : ويعضد ذلك حديث الباب عند البخارى بلفظ : اجملن في الآخرة كافوراً ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : «باب نقض شعر المرأة، أى الميتة قبل الغسل، والتقييد بالمرأة يخرج مخرج الغالب أو الأكثر وإلا فالرجل إذا كان له شعر ينقض لأجل التطيف ويلبغ الماء البشرة ، وذهب من منحه إلى أنه قد يفنى انتفاف شعره ، وأجاب من

يعنى بذلك جواز (١) النقض وتركها ضفائر .

أثبت به بأنه ينضم إلى من انتثر منه ، ثم قال : وفائدة النقض تبليغ الماء البشرية وتطيف الشعر من الأوساخ ، اهـ . وهكذا قال العيني إن ذكر المرأة خرج مخرج الغالب لأن حكم الرجل الميت كذلك إذا كان شعره مضفورا ليصل الماء إلى أصول الشعر لأجل التطيف ، اهـ ١٢ .

(١) لعل الشيخ قدس سره استنبط ذلك بأن الإمام البخارى ذكر فى الباب قول ابن سيرين بلفظ : لا بأس ، وأورد فى الباب حديث أم عطية بلفظ : نقضه ، وهذا فعل ممن لا أمره عليه السلام بذلك ، ولا يذهب عليك أن ههنا مسألتين : الأولى نقض الشعر عند الغسلة ذكرها البخارى فى هذا الباب ؛ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : « نقضه » ، وكذلك ينقض عندنا للحاجة إلى غسله وتطيفه ، أما التمشيط ثم التصفير فليس بمذهبنا لعدم الحاجة مع ما فيه من المشقة على الميت ، اهـ . والمسألة الثانية منفر شعرها ذكرها الإمام البخارى فيما يأتى قريباً فى « باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون » ، ولعل الإمام البخارى زاد لفظ هل فى النسخ التى بأيدينا لإشارة إلى الخلاف فى ذلك ، قال القسطلانى : « باب يجعل » ، ولغير الأربعة هل يجعل ، اهـ . قال الحافظ : استدل بالحديث على منفر شعر المرأة خلافاً لمن منعه فقال ابن قاسم : لا أعرف المنفر بل يكف (*) وعن الأوزاعى والحنفية يرسل شعر المرأة خلفها وعلى وجهها مفرقا ، وقال القرطبي : وكان سبب الخلاف أن الذى فعلته أم عطية هل استندت فيه إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيكون مرفوعاً أو هو شيء رآته ففعلته استحساناً ؟ كلا الأمرين محتمل لكن الأصل أن لا يفعل فى الميت شيء من جنس القرب إلا بإذن من الشرع محقق ولم يرد ذلك مرفوعاً كذا قال ، وقال النووى : الظاهر إطلاع النبى صلى الله عليه وسلم وتقريره له ، قال الحافظ : وقد رواه سعيد بن منصور بلفظ الأمر من رواية هشام عن حفصة عن أم عطية قالت : قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلها

(*) كذا فى الأصل ، وحكى عنه المدسوفى يفعل بالشعر كيف شاء من لئه ، اهـ ١٢ ذ .

وترأ واجعلن شعرها ضفائر، وقال ابن حبان في صحيحه : ذكر اليبان بأن أم عطية إنما مشطت ابنة النبي ﷺ بأمره لا من تلقاء نفسها ، ثم أخرج من طريق حماد وأيوب عن حفصة عن أم عطية : « اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً واجعلن لها ثلاثة قرون » ، اهـ . وتعقبه العيني إذ قال : قال الكرمانى : فيه استحباب تضيف الشعر خلافاً للكوفيين ، قلت : ليت شعرى كيف ينقل هؤلاء مذاهب الناس على غير ما هم عليه والكوفيون ما أنكروا التضيف وإنما مذهبهم أن شعرها يحمل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ، وعند الشافعى ومن تبعه يجعل ثلاثة ضفائر خلف ظهرها ، وقال بعضهم والحنفية : ترسل شعر المرأة خلفها وعلى وجهها متفرقا ، قلت : هذا أبعد من الصواب من ذلك ، ولم ينقل أحد منهم بهذا الوجه إلا بمن لا يقبل قوله ، اهـ . ثم قال العيني في موضع آخر في الحديث : مشط شعرها بثلاث ضفائر ، وبه قال الشافعى ، وعندنا يجعل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ، وقال الشافعى : يشرح شعرها ويجعل ثلاث ضفائر ويجعل خلف ظهرها ، وبه قال أحمد وإسحاق ، قلنا ليس في الحديث إشارة من النبي ﷺ إلى ذلك وإنما المذكور فيه الإخبار من أم عطية أنها مشطت شعرها ثلاثة قرون ، وكونها فعلت ذلك بأمر النبي ﷺ احتمال ، والحكم لا يثبت به . فإن قلت جاء في حديث ابن حبان واجعلن لها ثلاثة قرون ، قلت : هذا أمر بالتضيف ونحن لا تنكره حتى يكون الحديث حجة علينا وإنما تنكر جعلها خلف ظهرها لأنها زينة والميت ممنوع عنها ، ألا ترى أن عائشة رضى الله عنها قالت : علام تصون ميتكم ؟ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ، اهـ . وقال الموفق : أما التسريح فكرمه أحمد لقول عائشة علام تصون ميتكم يعنى لا تسرحوا رأسه بالمشط ، وقد روى عن أم عطية قالت : مشطناها قال أحمد : إنما ضفرن وأنكر المشط ، فكأنه تأول قولها مشطناها على أنها أرادت ضفرنأها ، اهـ . وفي مختصر خليل لف شعرها ولا يضفر ، قال الشارح : المعتمد أنه يتدب ضفره ، اهـ .

(باب الخنوط^(١) للميت)

دلالة الترجمة (٢) عليه من حيث أنه نهى المحرم عن الخنوط فلم جوازه لغيره

(١) قال الكرماني : بفتح المهملة وبالنون الطيب الذى الموتى ، اهـ . وقال الحافظ هو كل شيء يخلط من الطيب للميت خاصة ، اهـ . وفي الأوجز : قال فى الجمع : الخنوط والخناط ما يخلط من الطيب لا كفان الموتى وأجسامهم خاصة ، ومنه حديث : « أى الخنيط أحب إليك ؟ قال الكافور ، » وخط ابن عمر أى طيبه بالخنوط وهو مخلوط من كافور وصندل ونحوهما ، وقال الباجي : الخنوط ما يجمل فى جسد الميت وكفنه من الطيب والمسك والعنبر والكافور وكل ما الغرض منه ريحه دون لونه لأن المقصود منه ما ذكرنا من الرائحة دون التجميل باللون ، وقال أبو عمر : أجاز الأكثر المسك فى الخنوط ، وكرهه قوم والحجة فى قوله ﷺ : « أطيب الطيب المسك ، انتهى ما فى الأوجز . وفى المعنى : هو كل شيء خلط من الطيب للميت خاصة ، قاله الكرماني ، وتبعه بعضهم على هذا ، وفى الصحاح : الخنوط ذريرة وهو طيب الميت ، قلت : الخنوط عطر مركب من أنواع الطيب يجمل على رأس الميت ولحيته وبقيّة جسده ، وفى المحيط : لا بأس بسائر الطيب فى الخنوط غير الزعفران والورس فى حق الرجال ، ولا بأس بهما فى حق النساء فيدخل فيه المسك ، وأجازه أكثر العلماء وأمر به على رضى الله عنه واستعمله أنس وابن عمر وغيرهما ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد وإسحاق ، وكرهه عطاء ومجاهد والحسن وقالوا : لأنها ميتة واستعمله فى خنوط النبي ﷺ حجة عليهم ، وقال ابن الجوزى والقرافى : يستحب فى المرة الثالثة شيء من الكافور ، وقال أبو حنيفة : لا يستحب ، قلت : نقلهما ذلك عنه خطأ ، انتهى مختصراً ، وفى الدر المختار ويجمل الخنوط وهو العطر المركب من الأشياء الطيبة غير زعفران وورس لكراهتهما للرجال على رأسه ولحيته والكافور على مساجده ، اهـ .

(٢) هكذا فى الأصل ، الظاهر أنه سبقة قلم ، الصواب دلالة الرواية عليه ، وما

(باب الكفن في القميص الذي يكف^(١) أو لا يكف)

أفاده الشيخ قدس سره من المطابقة واضح ، قال الحافظ : شاهد الترجمة قوله ولا يحطوه ثم علل ذلك بأنه يبعث مليئاً فدل على أن سبب النهي أنه كان محرماً فإذا انتفت العلة انتفى النهي وكان الحنوط لليت كان مقررأ عندهم ، اهـ . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لمسألة الميت المحرم لأنه قد أجاد الكلام على تلك المسألة في كتاب الحج من الكوكب الدرى ، وذكرت في هامشه أن الشافعى وأحمد وإسحق قالوا : إن المحرم على إحرامه بعد الموت ولذا يحرم ستر رأسه وتطيبه ، وقال أبو حنيفة ومالك والأوزاعى : إنه يصنع به ما يصنع بالحلل وهو مروى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهما وطاوس ، كذا فى البذل ، اهـ ١٢٠ .

(١) اختلفوا فى ضبط هذه الترجمة على أقوال ، قال الحافظ : قال ابن التين ضبطه بعضهم يكف بضم أوله وفتح الكاف ، وبعضهم بالعكس ، والفاء مشدد فيهما ، وضبطه بعضهم بفتح أوله وسكون الكاف وتخفيف الفاء وكسرها ، والأول أشبه بالمعنى ، وتعبه ابن رشيد بأن الثانى هو الصواب ، قال : وكذا وقع فى نسخة حاتم الطرابلسى وكذا رأيت فى أصل أبى القاسم بن الورد ، قال : والذي يظهر لى أن البخارى لحظ قوله تعالى : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم » ، أى النبى ﷺ البسر عبد الله بن أبى قيسه سواء كان يكف عنه العذاب أو لا يكف استصلاًماً للقلوب المؤلفة ، فكأنه يقول يؤخذ من هذا التبرك بآثار الصالحين سواء علمنا أنه مؤثر فى حال الميت أو لا ، قال : ولا يصح أنه يراد به سواء كان الثوب مكفوف الاطراف أو غير مكفوف لأن ذلك وصف لا أثر له ، قال : وأما الضبط الثالث فهو لحن إذ لا موجب لحذف الياء الثانية ، وجزم الملب أنه الصواب وأن الياء سقطت من الكاتب غلطاً ، قال ابن بطلان : والمراد طويلاً كان القميص سابقاً أو قصيراً فيجوز أن يكفن فيه كذا قال ، ووجهه بعضهم بأن عبد الله بن أبى كان مفرط الطول

لعل المعنى (١) أن يكون مكفوفاً أو غير مكفوف

كما سيأتى في ذكر السبب في عطاء النبي صلى الله عليه وسلم له قميصه ، وكان النبي ﷺ معتدل الخلق وقد أعطاه مع ذلك قميصه ليكفن فيه ولم يلتفت إلى كونه سائراً لجميع بدنه أولاً ، وتعقب بأن حديث جابر دال على أنه كفن في غيره فلا تنهض الحجة بذلك ، وأما قول ابن رشد : إن المكفوف الأطراف لا أثر له فغير مسلم بل المتبادر إلى الذهن أنه مراد البخارى كما فهمه ابن التين ، والمعنى أن التكفين في القميص ليس ممتعاً سواء كان مكفوف الأطراف أو غير مكفوف ١٢ .

(١) قد عرفت فيما سبق أنه إحدى الاحتمالات التي تقدمت في الترجمة ، ولعل الشيخ قدس سره واقصر على ذلك لظهوره ، ولذا قال ابن التين : لأنه أشبه ، ورجحه الحافظ إذ قال : المتبادر إلى الذهن أنه مراد البخارى كما تقدم ، ورجحه القسطلاني إذ قال بعد ذكر الاحتمالات المذكورة في كلام الحافظ : والاول أولى وهو الذي بدأ به بقوله بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الفاء في الموضعين ، اهـ . قال الحافظ : والمعنى أن التكفين في القميص ليس ممتعاً سواء كان مكفوف الأطراف أو غير مكفوف أو المراد بالكف ترزيره دفعا لقول من يدعى أن القميص لا يسوغ إلا إذا كانت أطرافه غير مكفوفة أو كان غير مزرر ليشبه الرداء ، وأشار بذلك إلى الرد على من خالف ذلك وإلى أن التكفين في غير قميص مستحب ولا يكره التكفين في القميص ، وفي الخلافات للبيهقي قال : كأن ابن سيرين كان يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحي مكففاً مزرراً ، اهـ . وظاهر الكرماني أنه اختار هذا الاحتمال إذ قال أى في القميص الذي خيطت حاشيته أولاً ، وكفة الثوب هي حاشيته ، وكففت الثوب أى خلت حاشيته ، وفي بعضها يكنى أولاً يكنى ، قال التيمي : يمكن أن يراد بقوله يكف الخيط وبقوله لا يكف غير الخيط وأن يراد يكنى أو لا يكنى بإثبات الياء وقد سقطت الياء من النسخ ، قال ابن بطال : صواب هذه الترجمة يكنى أو لا يكنى ، اهـ . وظاهر كلامه أنه أراد في النسخ الموجودة الاول كما نرى ١٢ .

ودلالة الحديث^(١) عليه باعتبار أن المذكور في الحديث مطلق عن التقيد ، فيجوز

(١) وهذا التوجيه هو مؤدى كلام العيني إذ قال : مطابقة الحديث للترجمة من حيث اشتماله على الكفن في القميص وذلك أن النبي ﷺ أعطى قميصه لعبد الله بن أبي وكفن فيه ، اه . ويحتمل كلام العيني على محتاره في كثير من التراجم أن المطابقة بجزء الترجمة يكفي عنده كما تقدم في الأصل الرابع والأربعين ، وأنت ترى أن توجيه الشيخ قدس سره أوجه لأنه على الأصل المذكور يحصل مطابقة الحديث لكن الترجمة تبقى خالية عن إثبات المدعى ، ولم يتعرض الشراح لذلك من الكرماني والقسطلاني والفتح وغيرهما ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في تراجمه : المكفوف الذي نضم جانباه بالحياط ، والغرض من الباب لإثبات جواز التكفين بكليهما ، اه . فأثبتهما معاً يحصل بتوجيهي الشيخ كما ترى .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : إن ظاهر قوله في حديث جابر رضي الله عنه : « أتى النبي ﷺ بعد ما دفن فأخرجه ، الحديث مخالف لحديث ابن عمر رضي الله عنهما لما توفي ابن أبي جاء ابنه فقال يا رسول الله أعطني قميصك أكفنه فيه فأعطاه ، وقال آذني أصلي عليه » ، الحديث . وقد جمع بينهما بأن معنى قوله في حديث ابن عمر أعطاه أى أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً لتحقيق وقوعها ، وكذا قوله في حديث جابر بعد ما دفن أى دلى في خرفته ، وكان أهل عبد الله بن أبي خشيوا على النبي ﷺ المشقة في حضوره فبادروا إلى تجهيزه قبل وصوله ﷺ فلما وصل وجدتم قد دلوه في خرفته فأمر بإخراجه لإنجازاً لوعده في تكفينه في القميص ، وقيل : أعطاه ﷺ أحد قميصيه أولاً ثم لما حضر أعطاه الثاني بسؤال ولده ، وفي الإكليل للحاكم ما يؤيد ذلك ، وقيل : ليس في حديث جابر دلالة أنه ألبس بعد إخراجه من القبر لأن لفظه فرضه على ركبته وألبس قميصه ، والواو لا ترتب فلفظه أراد أن يذكر ما وقع في الجملة من إكرامه له من غير ترتيب ، اه . وقال السندي في حديث جابر : هذا مخالف لحديث عمر السابق لاسماً

التكفين بأى فردية ، أو يقال : إن قيصة عليه السلام لا يخلو أن يكون مكفوفاً

رواية ابن عباس عن عمر رضوا الله عنهم كما ذكرها الترمذى وصححها ، ففيها دعوى عليه السلام للصلاة عليه فقام إليه إلى أن قال : ثم صلى عليه ومشى معه فقام على قبره حتى فرغ منه ، فإنه صريح فى أنه عليه السلام كان مع الجنازة إلى أن أتى به القبر ، وقد تكلف بعضهم فى التوفيق بما لا يدفع الإيراد بالكلية ، اهـ . وقال العيني : فإن قلت فى رواية الواقدي إن عبد الله ابن أبي هو الذى أعطاه النبي عليه السلام ، وفى رواية البخارى إن ابنه هو الذى أعطاه ، وفى رواية جابر أنه ألبسه قيصة بعد ما أخرجه من حفرته ، قلت : رواية الواقدي وغيره لا تقاوم رواية البخارى ، وأما التوفيق بين روايتي ابن عمر وجابر رضى الله عنهم أن معنى قوله أعطاه فى حديث ابن عمر أنهم عليه فأطلق على الوعد اسم العطية ، وقال ابن الجوزى : يجوز أن يكون أعطاه قيصين ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : وقد ورد ما يدل على أن ابنه فعل ذلك بعهد من أبيه فأخرج عبد الرزاق عن معمر والطبري من طريق سعيد كلاهما عن قتادة قال : أرسل عبد الله بن أبي إلى النبي عليه السلام فلما دخل عليه قال : أهلكك حب يهود ، قال يا رسول الله إنما أرسلت إليك لتستغفر لي ولم أرسل إليك لتوبخني ثم سأله أن يعطيه قيصة يكفن فيه ، قال فى الفتح : هذا مرسل مع ثقة رجاله ، وبعضه ما أخرجه الطبراني عن عكرمة عن ابن عباس قال لما مرض عبد الله بن أبي جاءه النبي عليه السلام فقال : امنن على فكفني فى قيصة وصل على ، اهـ . قلت وهذا لا ينافى ما تقدم من رواية البخارى لأنه ليس فى هذه الروايات الإعطاء بل فيها سؤاله القيص فاعطاه النبي عليه السلام بعد ما مات على استدعاء ابنه فلم يبق التعارض إلا فى روايتي البخارى ، وما أجابوا به لا يزيل لإيراد السندى المذكور قبل ، ويمكن التفصلى عنه بأن المراد بالمشى معه هو المشى إلى الحفرة بعدما أخرج عنها لا المشى من أول الأمر لما تقدم قريباً أنهم خشموا المشقة عليه عليه السلام فبادروا فى إدخاله الحفرة قبل وصوله عليه السلام ، وسيأتى حديث ابن عباس عن عمر رضى الله عنهما فى البخارى فى التفسير ليس فيه ذكر المشى معه ١٢ .

أو غيره ، فيثبت الحكم في الآخر (١) قياساً .

قوله : (وألبسه قيصة) (٢)

(١) أى في النوع الآخر ، والظاهر أن قيصة ﷺ كان مكفوفاً لأنه هو يكون قيصة الحى ١٢ .

(٢) قال العيني : فإن قلت ما الحكمة في دفع قيصة وهو كان رأس المناقذين ؟ قلت : أوجب عنه بأجوبة : ف قيل كان ذلك لإكراماً لولده ، وقيل لأنه ما سئل عن شيء فقال لا ، وقيل إنه ﷺ قال : « إن قيصة إن يغنى عنه شيئاً من الله ، إني أؤمل أن يدخل في الإسلام بهذا السبب ، فروى أنه أسلم من الخزرج ألف لما رأوه يطلب الاستشفاء بثوب رسول الله ﷺ والصلاة عليه ، وقال أكثرهم : إنما ألبسه قيصة مكافأة لما صنع في إلباس العباس عم النبي ﷺ قيصة يوم بدر ، وكان العباس طوالاً فلم يأت عليه إلا قيصة ابن أبي ، وروى عن حميد عن ابن عباس أن النبي ﷺ لم يخدع إنساناً قط غير أن ابن أبي قال يوم الحديبية كلة حسنة وهي إن الكفار قالوا لو أنت طفت بالبيت ؟ فقال : لا ، لى في رسول الله ﷺ أسوة حسنة فلم يطف ، اه . وقال القسطلاني : وأما قول المهلب رجاء أن يكون معتقداً لبعض ما كان يظهر من الإسلام فينفعه الله بذلك ، فتحبه ابن المنير فقال هذه هفوة ظاهرة وذلك لأن الإسلام لا يتبع بعض والعقيدة شيء واحد لأن بعض معلوماتها شرط في بعض والإخلال ببعضها لإخلال بجملتها ، وقد أنكر الله تعالى على من آمن ببعض وكفر بالعض كما أنكر على من كفر بالكل ، اه . قلت : وما تقدم في كلام العيني من الأسباب العديدة لإعطاء القميص لأماني في جميعها فقد يكون في شيء واحد عدة مصالح ، وما حكاه عن الأكثر يدل عليه ما سيأتى في البخارى في كتاب الجهاد في باب الكسوة للأسارى ، عن جابر رضى الله عنه قال : لما كان يوم بدر أتى بالأسارى وأتى بالعباس ولم يكن عليه ثوب فنظر النبي ﷺ له قيصة فوجدوا قيصة عبد الله بن أبي يقدر عليه فكساه النبي ﷺ إياه فلذلك نزع النبي ﷺ قيصة الذي ألبسه ، قال ابن عينة : كانت له عند النبي يد فأحب أن يكافئه ، قال القسطلاني :

وهذا محل إنبات الجزء الثالث (١) من الترجمة وهو جواز التكفين من غير قيص ، ولكنه يرد عليه أنه مناف للرواية المتقدمة وللواقع أيضاً ، فإن تنكفيه فيه إنما كان قبل الدفن لا بعده كما هو مصرح في موضعه ، والجواب أنه عطف على قوله ، أتى ، لا على قوله ، نفث ، أو يقال المعنى على المضى

فكافأه ﷺ بذلك كيلا يكون لماثق عليه يد ، اه . وقال العيني : عبد الله بن أبي بضم الهمزة وفتح الموحدة وتشديد الياء آخر الحروف ابن سلول رأس المناققين ، وأبى هو أبو مالك بن الحارث ، وسلول امرأة من خزاعة وهى أم أبي مالك ، وكان عبد الله هذا هو الذى تولى كبره فى قصة الصديقة ، وهو الذى قال : وليخرجن الأعر منها الأذل ، وقال : « لا تنفقوا على من عذ رسول الله ، ورجع يوم أحد بثلاث المسكر إلى المدينة ، قال الواقدي : مرض ابن أبي فى ليالى بقين من شوال ، ومات فى ذى القعدة سنة تسع منصرف رسول الله ﷺ من تبوك ، وكانت مدة مرضه عشرين يوماً وكان رسول الله ﷺ يعود فيها ، فلما كان اليوم الذى مات فيه دخل عليه رسول الله ﷺ وهو يمجود بنفسه فقال قد نهيتك عن حب اليهود ، فقال : قد أبغضهم أسعد بن زرارة فما نفعه ، ثم قال يا رسول الله ليس هذا بحين عتاب هو الموت فإن مت فاحضر غسل وأعطنى قيضك الذى بلى جسدك فكفى فيه وصل على واستغفر لى ، ففعل ذلك به رسول الله ﷺ ، وقال الحاكم : وكان على النبي ﷺ قيصان ، اه .

(١) وهو قوله : « ومن كفن بغير قيص ، واختلفت نسخ البخارى فى ذكر هذا الجزء من الترجمة كما يدل عليه علامة النسخة ولم يذكر هذا الجزء فى الفتح ، وقال الحافظ فى الباب الآتى باب الكفن بغير قيص : ثبتت هذه الترجمة للأكثر وسقطت للمستعمل ولكنه ضمنها الترجمة التى قبلها فقال بعد قوله أو لا يكفى ومن كفن بغير قيص ، اه . وقال العيني : وفى نسخة صاحب التلويح « باب الكفن فى القيص ومن كفن بغير قيص ، وقال كذا فى نسخة سماعتنا ، ١٢٥١ .

أى وكان (١) ألبسه إلخ ، وعلى هذا لا يصح استدلال المؤلف على ما استدل عليه من الكفن في غير القميص ، فإما أن يقال إن استدلاله مبنى على مجرد (٢) اللفظ وإن كان المراد به غير ما هو (٣) الظاهر المقصود ، وذلك لأن الراوى لم يورده كذلك إلا وقد جاز عنده الكفن بغير قميص ، أو يستظهر (٤) في ذلك بالباب الوارد بعده .

(١) أى وقد كان ألبسه القميص قبل ذلك ، وبهذا وجهه في تقرير مولانا حسين على النجاشى إذ قال : قوله ألبسه ليس مرتباً على الإخراج بل هو بيان حال قبله ، اهـ . ويستأنس هذا التوجيه بما تقدم قريباً في كلام الحافظ جمعاً بين روايتى ابن عمرو وجابر أن المقصود ذكر ما وقع في الجملة من إكرامه له من غير ترتيب ، اهـ . وعلى هذا إشكال الشيخ واضح ١٢ .

(٢) وبهذا وجه الترجمة صاحب التلويح ، قال العيني : وفي التلويح كان البخارى فهم من قول جابر أخرجه وألبسه قميصه أنه كان دفن بغير قميص فلهذا بوب ومن دفن بغير قميص ، وهذا الذى قاله إنما يتمشى على الترجمة التى ادعى أنها كذلك في نسخة سماعه وقد ذكرناه ، اهـ ١٢ .

(٣) فيكون الترجمة من الاصل السادس عشر من أصول التراجع ، ويحتمل عدى أن يكون من الاصل الثامن كما لا يخفى إذا اتحد حديث ابن عمر وحديث جابر على التوجيه الذى تقدم قريباً عن الشيخ فإن المعروف في الروايات أنه ﷺ أعطى قميصه لابنه قبل التكفين ١٢ .

(٤) فقد تقدم قريباً في كلام الحافظ أن المستمل لم يذكر الترجمة الآتية بل ذكر حديث عائشة رضى الله عنها في كفنه ﷺ في هذا الباب ، فعلى هذا لإثبات الترجمة بحديث عائشة رضى الله عنها واضح ، ومسألة القميص في الكفن خلافة شهيرة بسطت في الأوجز ، جعلتها أن الكفن ثلاثة لفائف عند الشافعى وأحمد ، ورداءان والقميص عند الحنفية ، إلا أن القميص لا يكون كقميص الحى ذى الكمين والدخاريص ،

قوله : (الحنوط من جميع المال) وكذا قوله : (أجر القبر إلخ) أوردهما للدلالة على أن المراد بالكفن في قولهم الكفن من (١) جميع المال ليس هو الثوب

والكفن المندوب خمسة أثواب ، عند مالك ثلاثة لغائف والقميص والعمامة ، كذا في الأوجز ، وقال الموفق : الكفن في القميص والمئزر واللغافة جائز غير مكروه وإنما الأفضل الأول فإن النبي ﷺ ألبس ابن أبي قبيصه فيؤزر بالمئزر ويلبس القميص ثم يلف باللغافة ، قال أحمد : إن جمלוه قميصاً فأحب إلى أن يكون مثل قميص الحى له كان ودخاريص ولا يزر عليه القميص ، اه . وقال الدسوقي : ندب أن يجعل القميص والعمامة من جملة أكفائه ، وهل يخط القميص ويجعل له أكمام أولاً ، والظاهر الأول ، اه . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لمتن الحديث لأنه قد أشبع الكلام عليه في الكوكب ، وأجاد شيخ مشايخنا الدهلوى في رآجه إذ قال : قوله : أنا بين خيرتين ، استشكل هذا القول لأن قوله تعالى : « إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » صريح في المنع عن الاستغفار بأوكد وجه وأبلغه والنبي ﷺ أعرف بمعاني القرآن فما معنى قوله ﷺ أنا بين خيرتين ؟ والتحقيق عندى في حل هذا القول منه ﷺ أنه من باب تلقى المخاطب المتكلم بغير ما أراده لكونه مرغوباً له رجاء لاستجابة ذلك عند المتكلم ، وهذا التصنع في الكلام من صنائع البلاغة المقررة في موضعه ، اه ١٢ .

(١) هذا هو الذى ترجم به الإمام البخارى قال العيني : ما ترجم به البخارى من أن الكفن من جميع المال هو قول جمهور العلماء ، قال الحافظ قوله : « باب الكفن من جميع المال » أى من رأس المال ، وكان المصنف راعى لفظ حديث مرفوع ورد بهذا اللفظ . أخرجه الطبرانى في الأوسط من حديث على وإسناده ضعيف ، وذكره ابن أبى حاتم في العلل من حديث جابر ، وحكى عن أبيه أنه منكر ، قال ابن منده : قال بذلك جميع أهل العلم إلا رواية شاذة عن خلاص بن عمرو قال : الكفن من الثلث ، وعن طاوس قال من الثلث إن كان قليلاً ، ويرد على هذا الإطلاق ما استثناء

الذى يكفن فيه فقط ، بل المراد كل ما يفترق إليه في تكفينه من أجرة الغسال والحافر (١) وقيمة الأرض والحنوط وغير ذلك .

الشافعية وغيرهم من الزكاة وما يتعلق بعين المال فإنه يقدم على الكفن وغيره من مؤنة التجهيز كما كانت التركة شيئاً مرهوناً ، اهـ . وقال العيني بعد ذكر قول خلاص بن عمرو المذكور في كلام الحافظ وذكر الطحاوى أنه أحد قولي سعيد بن المسيب وطاوس فإنهما قالوا الكفن من الثلث ، وعن طاوس : من الثلث إن كان قليلاً ، ثم قال العيني في قول إبراهيم النخعي يبدأ بالكفن : وصله الدارمى وإنما يبدأ بالكفن أولاً لأن النبي ﷺ لم يستفسر في حديث حمزة ومصعب بن عمير بأنه عليهما دين ، ولو لم يكن مقدماً على الدين لاستفسر لانه موضع الحاجة إلى البيان ، وسكوت الشارع في موضوع الحاجة إلى البيان بيان ، فإن قلت يرد عليه العبد الجاني والمرهون ونحوهما فإن ولى الجناية والمرتهن ونحوهما أحق بالعين من تجهيز الميت وتكفينه ، قلت : هذا كله ليس بتركة لأن التركة ما يتركه الميت صافياً من تعلق حق الغير بعينه وهنا تعلق بعينه حق الغير قبل أن يكون تركه ، انتهى مختصراً .

(١) كما يدل عليه الآثار الواردة في الباب ذكر الحفاظان تخريجها وقال ابن عابدين : في بحث من يجب عليه تكفين من لا مال له ، والواجب تكفينها أى الزوجة وتجهيزها الشرعيان من كفن السنة أو الكفاية ، وحنوط وأجرة غسل وحمل ودفن دون ما ابتدع في زماننا من مهللين وقراء ونحو ذلك ، ومن فعل ذلك بدون رضا بقية الورثة البالغين يضمن في ماله ، اهـ . وقال الموفق : ولا ينتقل إلى الوارث من مال الميت إلا ما فضل عن حاجته الأصلية وكذلك مؤنة دفنه وتجهيزه وما لا بد للميت منه فأما الحنوط والطيب فليس بواجب ، ذكره أبو عبد الله بن حامد لأنه لا يجب في الحياة فكذلك بعد الموت ، وقال القاضي : يحتمل أنه واجب لأنه مما جرت به العادة وليس بصحيح فإن العادة جرت بتحسين الكفن وليس بواجب ، اهـ . وكذا في الشرح الكبير لابن قدامة وزاد : ولاصحاب الشافعى

قوله : (فلم يوجد له ما يكفن فيه إلا بردة) دلالة على الترجمة ظاهرة (١)
فإنه لم يؤخذ عن البردة (٢) شيء وقدم التكفين فيها على جملة ما سواه ، ثم إن في
الرواية دلالة على أن فرض الكفن ما يحصل به الستر (٣) ولو ثوباً لا يكفي من
الرأس إلى القدم .

قوله : (أن تغطي رأسه) لشرافته (٤) .

وجهان كهذين ، اه . وقال الدردير : وقدم الكفن من رأس المال كثوة الدفن
من غسل وحنوط وحمل وحفر قبر وحراسة إن احتيج ، اه ١٢١ .

(١) وهذا واضح وبذلك ذكرت الشراح المطابقة ، قال العيني : مطابقتها
للا ترجمة في قوله فلم يوجد إلا بردة ، وكفن رسول الله ﷺ مصعب بن عمير
في برده ، وحمزة رضى الله عنه في برده ، ولم يلتفت إلى غريم ولا إلى وصية ولا
إلى وارث وبدأ بالتكفين على ذلك كله ، فلم أن التكفين مقدم وأنه من جميع
المال لأن من جميع مالهما كان لكل منهما بردة ، اه ١٢١ .

(٢) أى للورثة بل كفن في الرداء كله ١٢٢ .

(٣) قال العيني : إذا لم يوار إلا رأسه قطع أو لا قدميه قطع كان تغطية عورته
أحق ، اه . قال الموفق : فإن لم يجد إلا ما يستر العورة سترها لأنها أهم في الستر
بدليل حالة الحياة اه ١٢٢ .

(٤) قال ابن بطال : فيه إن الثوب إذا ضاق فتغطية الرأس أولى من رجله
لأنه أفضل ، اه . كذا في العيني ، وبذلك جزم الموفق مستدلاً بحديث الباب :
ويجب تغطية جميع البدن عدنا ولو بنحو إذخر ، ففي الدرا المختار : وكفن الضرورة
ما يوجد وأقله ما يعم البدن ، وعد الشافعي ما يستر العورة ، وبسط الكلام عليه
ابن عابدين وقال : إن ما لا يستر البدن لا يكفي عند الضرورة أيضاً بل يجب ستر باقيه
بنحو حشيش ، ولذا قال الزيلعي بعد سوق حديث مصعب : وهذا دليل على أن

قال : (إني والله ما سألته) لآلبسه ، وظاهر الجواب لا يدفع ما أوردوا عليه ، وتحقيقه أنهم اعترضوا عليه مسأله إياها مع غائنه عنها واحتياجه ﷺ إليها فأجاب (١) بأنني وإن كنت مستغنياً عنها في ثياب اللبسة إلا أني افتقرت إليها في كفني : فأما النبي ﷺ فليس له كثير احتياج ، أما أولاً فلأنه يلبس ما كان لآلبسه قبل إهدائها إياها ، وأما ثانياً فلأنه ﷺ يهدي إلى مثله كثيراً مع أن الموت لا يعلم وقته متى يحل ؟ والشملة الكافية للكفن لعلها لا يرد إليه بعد ذلك عن قريب فيبقى الرجل خائباً عن قصده ، وبهذا تحصل المطابقة بين السؤال والجواب ، ثم إن الإعداد (٢) وإن ثبت في الكفن فلم يثبت في القبر ، فلا يحسن إعداد القبر إلا إذا نوى فيه أن يدفن فيه من مات من أهله وذلك لأن الموت في هذا الموضع المعلوم

ستر العورة وحدها لا يكفي خلافاً للشافعي ، اهـ . وفي الشرح الكبير لابن قدامة : الواجب ثوبٌ يستر جميع بدنه ، وهذا وجه لأصحاب الشافعي وظاهر مذهبهم أن الواجب ما يستر العورة ، انتهى مختصراً ، وقال البرديري : هل الواجب ثوب يستر جميعه أو ستر العورة وستر الباقي سنة خلاف ، ١٢٥١ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاجوبة عن السائل ويقل بها التعلق الذي يقع في القلب بظاهر الحديث فإن سؤاله رضى الله عنه مع علمه بأنه ﷺ محتاج إليه واشتهار عاداته الشريفة المعروفة المستمرة أنه لا يرد سائلاً يورث قلقاً في القلوب من أنه كيف اجترأ على السؤال في تلك الاحوال ١٢٥٢ .

(٢) قال الحافظ في «باب من استعد الكفن» قوله «لم ينكر» ضبط في روايتنا بفتح الكاف على بناء المجهول ، وحكى الكسر على أن فاعل الإنكار النبي ﷺ ، وحكى الزين بن المنير عن بعض الروايات فلم ينكره بهاء يدل عليه ، وهو بمعنى الرواية التي بالكسر وإنما قيد الترجمة بذلك ليشير إلى أن الإنكار الذي وقع من الصحابة كان على طلب البردة فلما أخبرهم بعذرهم لم ينكروا على ذلك فيستفاد منه جواز تحصيل ما لا بد للبيت منه من كفن ونحوه في حال حياته وهل يلتحق

غير معلوم^(١) ، ولا كذلك الكفن فإنه يمكن أخذه معه حيث شاء .
قوله : (يا رسول الله ما هذا ؟) وقد استبعد^(٢) ذلك منه عليه السلام لأنه ظن

بذلك قبر فيه بحث سيأتي ، اهـ . ثم قال الحافظ في فوائد الحديث : وفيه مشروعية الإنكار عند مخالفة الأدب ظاهراً وإن لم يبلغ المنكر درجة التحريم وفيه التبرك بآثار الصالحين ، وقال ابن بطال : فيه جواز إعداد الشيء قبل وقت الحاجة إليه ، قال : وقد حفر جماعة من الصالحين قبورهم قبل الموت ، وتعبه الزين بن المنير بأن ذلك لم يقع من أحد من الصحابة ، قال : ولو كان مستحباً لكثير فيهم ، وقال بعض الشافعية : فينبغي لمن استعد شيئاً من ذلك أن يجتهد في تحصيله من جهة يثق بحملها أو من أثر من يعتقد فيه الصلاح والبركة ، اهـ . وقال القسطلاني : وفيه التبرك بآثار الصالحين وجواز إعداد الشيء قبل وقت الحاجة إليه ، لكن قال أصحابنا لا يندب أن يعد لنفسه كفناً لئلا يحاسب على اتخاذ أي لا على اكتسابه لأن ذلك ليس محتصاً بالكفن بل سائر أمواله كذلك ، ولأن تكفينه من ماله واجب وهو يحاسب عليه بكل حال إلا أن يكون من جهة حل وأثر ذي صلاح فحسن إعداده كما مهنا ، لكن لا يجب تكفينه فيه كما اقتضاه كلام القاضي أبي الطيب وغيره ، بل للوارث إبداله لأنه ينتقل للوارث فلا يجب عليه ذلك ، ولو أعد له قبراً يدفن فيه فينبغي أنه لا يكره لأنه للاعتبار بخلاف الكفن قاله الزركشي ، اهـ . قال الموفق : قال أبو داود وقلت لأحد يتخذ الرجل كفنه يصلي فيه أباماً أو قلت يحرم فيه ثم يغسله ويضعه لكفنه فرآه حسناً ، قال يعجبني أن يكون جديداً أو غسلاً وكره أن يلبسه حتى يدنسه ، اهـ . وفي اللبر المختار : ويحفر قبراً لنفسه ، وقيل يكره ، والذي ينبغي أن لا يكره تهيئة نحو الكفن بخلاف القبر ، قال ابن عابدين : قوله «والذي ينبغي» كذا قاله في شرح المنية ، وقال لأن الحاجة إليه متحققة غالباً بخلاف القبر لقوله تعالى «وما تدري نفس بأي أرض تموت» ، ١٢ .

(١) لقوله عز اسمه «وما تدري نفس بأي أرض تموت» ، ١٢ .

(٢) هذا غاية التأدب بالصحاب وقد سبق إلى نحو ذلك الكرماني إذ قال :

أن أعلى الناس منزلة عند الله أبعدهم من مقتضيات البشرية فلا يمكن منه البكاء وغيره وليس المراد أن (١) سعداً ظن بكاءه عليه السلام داخل في البكاء المنهي عنه .

قوله « ما هذا ؟ » أي فيضان العين كأنه استغرب ذلك منه لأنه يخالف ما عهدته منه من مقاومة المصيبة بالصبر ، فقال : إنها رحمة أي أثر رحمة على المقبوض تنبعث على التأمل فيما هو عليه وليس مما توهمت من الجزع وقلة الصبر ، اهـ . وبذلك شرح المعنى بدون الحكاية عن الكرماني ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من حال الصحابي ، وبواقعه ما تقدم من شرح المعنى والكرماني ، ويشكل عليه ما شرح به الحافظ إذ قال : قوله : ما هذا ؟ في رواية عبد الواحد قال سعد بن عباد أتبكى ؟ زاد أبو نعيم في المستخرج ونهى عن البكاء ، فقال : هذه أي الدمعة أثر رحمة أي الذي يفيض من الدمع بغير عمد من صاحبه والاستدعاء لا مؤاخذه عليه ، وإنما المنهى عنه الجزع وعدم الصبر ، اهـ . ونع القسطلاني في ذلك الحافظ ولا بعد في إرجاع كلام الحافظ إلى كلام الكرماني ، ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا في اسم هذا الولد الميت المرحوم فقيل هو علي بن أبي العاص كما كتبه الديلمياطي بخطه في الحاشية ، واستشكل بأنه عاش حتى تاهض الحلم وأن النبي صلى الله عليه وآله أودعه على راحته يوم الفتح ومثله لا يقال في حقه أنه صبي عرفاً وإن جاز من حيث اللغة أو هو عبد الله بن عثمان بن عفان من رقية بنته عليها السلام لما رواه البلاذري في الانساب أنه لما توفي وضعه النبي صلى الله عليه وآله في حجره ، وقال إنما يرحم الله من عباده الرحماء ، أو هو محسن لما روى البزار في مسنده عن أبي هريرة قال : دثقل ابن لفاطمة ، فذكر نحو حديث الباب أو هي إمامة بنت زينب ، وصوبه الحافظ ابن حجر وأجاب عما استشكل من قوله « قبض » مع كون أمامة عاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله حتى تزوجها علي بأن قوله قبض مجاز فلمه تعالى عاني أمامة ، قال المعنى : الصواب قول من قال ابني بالتذكير لا ابنتي بالتأنيث ، وجمع البرماوى باحتمال تعدد الواقعة ملخص من القسطلاني ، وبسط الحافظان الكلام على تلك الروايات ترجيحاً وقد أ ١٢ .

قوله : (هل رجل منكم لم يقارف^(١) الليلة ؛) والظاهر أنه قال ذلك منعا لثمان رضى الله عنه ومن فعل فعله لا لأن فيه تمرىضاً^(٢) به بل ليمتنع عنه عثمان ، فيعلم بذلك أنه لا يبق بعد موت المرأة نكاح^(٣) بينهما فتقطع الزوجية ويستوى الزوج

(١) قال الحافظ : قوله لم يقارف بقاف وفاء زاد ابن المبارك عن فليح أراه يعنى الذنب ذكر المصنف فى د باب من يدخل قبر المرأة ، تعليقا ، وقيل معناه لم يجمع تلك الليلة ، وبه جزم ابن حزم وقال معاذ الله أن يتبجح أبو طلحة عند رسول الله ﷺ بأنه لم يذنب تلك الليلة ، ويقويه أن فى رواية ثابت بلفظ ولا يدخل القبر أحد قارف أهله البارحة ، فتحنى عثمان ، وحكى عن الطحاوى أنه قال ولم يقارف تصحيف ، والصواب لم يقاول أى لم ينزع غيره الكلام لأنهم كانوا يكرهون الحديث بعد المشاء ، وتعقب بأنه تغليب للثقة بغير مستند وكأنه استبعد أن يقع لثمان ذلك لحرصه على مراعاة خاطره الشريف ، ويحجب عنه باحتمال أن يكون مرض المرأة طال واحتاج عثمان إلى الوقاع ولم يظن عثمان أنها تموت تلك الليلة وليس فى الخبر ما يقتضى أنه واقع بعد موتها بل ولا حين احتضارها ، اهـ . قلت : ما حكى عن الطحاوى من التصحيف لعله ذكره فى أحد تصانيفه وإلا فقد ذكر الطحاوى فى مشكل الآثار : تأملنا قول النبي ﷺ وقارف ، أهله فوجدنا المقارنة قد تكون من المقالة وقد تكون من غيرها من الإصابة واستحال عندنا أن يكون أراد بذلك الإصابة لأنها من يصيبها من أهله غير مذمومة وقد تكون من المقالة مذمومة إلى آخر ما ذكره ١٢ .

(٢) قال الكرماني : يروى أن هذه البنت هى أم كلثوم امرأة عثمان ، وعثمان فى تلك الليلة باشر جارية له فلم يرسل رسول الله ﷺ بذلك فلم يعجه حيث شغل عن المريضة المحتضرة بها ، فأراد أن لا ينزل فى قبرها معاتبه عليه فكفى به عنه أو حكمة أخرى والله أعلم بها ، ١٣ اهـ .

(٣) قال صاحب الدر المختار : ويمتنع زوجها من غسلها ومسها لا من النظر

بغيره من الأجانب ، وأيضاً فكان المقصود إظهار أن إنزال الأجنبية في القبر جائز إذا كان صالحاً والصالح معلوم بقوله لم يقارف ، والمراد به إذ ذاك هو الذنب فلعل سعداً بات ليلته ليصلي أو يفعل فعلاً غير الصلاة حتى لقد علم أنه لم يلم بصغيرة ، وغيره لم يكن بهذا المثابة إما بحسب نفس الأمر أو بحسب ظنه فلم يقدم على ذلك ، ويمكن أن يراد بالاعتراف هو الجماع الحلال . وكان (١) ذكره ليعلم من الذي بات ليلته هذه أشبه بالملائكة فإن الجماع أعلى خصال البهائم فالبهيمة في ارتكابه أكثر منها في الأكل والشرب وغيرهما فكان ذكره لتعين أعلام وأفضلهم

إليها على الأصح ، وقالت الأئمة الثلاثة يجوز لأن علياً غسل فاطمة رضي الله تعالى عنهما ، قلنا : هذا محمول على بقاء الزوجية لقوله عليه السلام « كل سبب ونسب ينقطع بالموت إلا سببي ونسبي » مع أن بعض الصحابة أنكروا عليه ، قال ابن عابدين : قال في شرح المجمع فاطمة رضي الله تعالى عنها غسلتها أم أيمن حاضنته عليها السلام ورضى عنها فتحمل رواية الغسل لعل على معنى التهيئة والقيام التام بأسبابه ، ولأن ثبتت الرواية فهو مختص به ، ألا ترى أن ابن مسعود رضي الله عنه لما اعترض عليه بذلك أجابه بقوله أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة فادعائه الخصوصية دليل على أن المذهب عديم عدم الجواز ، ويدل على الخصوصية أيضاً الحديث الذي ذكره الصالح اه . وفي المراق : المرأة تغسل زوجها لحل مسه بقاء العدة ، بخلاف الرجل فإنه لا يغسل زوجته لانقطاع النكاح فصار الزوج أجنبياً ، انتهى مختصراً وبزيادة من الطحاوى . ثم قال صاحب المراق : وذو الرحم المحرم أولى بإدخال المرأة ثم ذو الرحم غير المحرم ثم المحرم ثم الصالح من مشايخ جيرانها ثم الشبان الصالحاء ، ولا يدخل أحد من النساء القبر ولا يخرجهن إلا الرجال ولو كانوا أجنباً لأن مس الأجنبي لها بمائل عند الضرورة جائز في حياتها فكذا بعد موتها ، ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ما الحكمة فيه إذا نُسِر المقارنة بالمجاعة ؟

بحسب هذه الخصال والافعال والاحوال وإن كان الفضل ثابتاً لغيرهم كملى وعثمان

قلت : لعلمها هي أنه لما كان النزول في القبر لمعالجة أمر النساء لم يرد أن يكون التازل فيه قريب العهد بمخالطة النساء لتكون نفسه مطمئة ساكنة كالناسية للشهوة ، اه . وقال الحافظ : ظاهر السياق أنه عليه السلام اختاره لذلك لكونه لم يقع منه في تلك الليلة جماع ، وعلى ذلك بعضهم بأنه حينئذ يأمن أن يذكره الشيطان بما كان منه تلك الليلة ، اه . وأنت خير بأن تعليل الشيخ قدس سره أجود من تعليل الكرماني والحافظ ، وقال الحافظ : قيل إنما آثره بذلك لأنها كانت صنعته ، وفيه نظر ، فإن ظاهر السياق أنه عليه السلام اختاره لكونه لم يقع منه الجماع ، اه . وتعقبه العيني إذ قال : في نظره نظر لأن عدم وقوع الجماع من أبي طلحة لا يستلزم أن يكون مختصاً به بل الظاهر أنه اختاره لذلك لمباشرته بذلك وخبرته به ، اه . قلت : ومعنى قولهم إن ذلك كانت صنعته مافى الموطأ : « كان في المدينة رجلان أحدهما يلحد ، الحديث ، وهذا الرجل هو أبو طلحة المذكور ، ولا يذهب عليك أن البنت المذكورة هي أم كلثوم رضي الله عنها لا غيرها ، قال الحافظ : قوله « شهدنا بنتاً للنبي عليه السلام » هي أم كلثوم زوج عثمان ، رواه الواقدي عن فليح عن سليمان وأخرجه ابن سعد في الطبقات في ترجمة أم كلثوم ، وكذا الدولابي في الذرية الطاهرة ، وكذلك رواه الطبري والطحاوي من هذا الوجه ، ورواه حماد بن سلمة بن ثابت عن أنس فسماها رقية ، أخرجه البخاري في التاريخ الأوسط والحاكم في المستدرک ، قال البخاري ما أدري ما هذا ؟ فإن رقية ماتت والنبي عليه السلام يدر لم يشدها ، قال الحافظ : وهم حماد في تسميتها فقط ويؤيد الأول ما رواه ابن سعد أيضاً في ترجمة أم كلثوم من طريق حمرة بنت عبد الرحمن قالت : نزل في حفرتها أبو طلحة وأغرب الخطاب فقال هذه البنت كانت لبعض بنات رسول الله عليه السلام فنسبت إليه وكأنه ظن أن الميتة في حديث أنس هي المحتضرة في حديث أسامة وليس كذلك كما بينته ، قلت : المراد بحديث أسامة ما تقدم قبل ذلك وهكذا قاله العيني في شرحه وجزم بأنها أم كلثوم ، قال : وكانت وقتها سنة تسع .

عن خصمهم الله بمناقب (١) جرة .

قوله : (أتبكي على وقد قال الخ) ولم يكن بكاءه هذا من البكاء على الميت (٢) في شيء إلا أن عمر رضى الله عنه استيقن ببيكائه بعد موته لما رآه تبكى عليه وهو حي ، ثم إن ظاهر قول عمر وابنه عموم النهي ويمكن (٣) تأويل قولهما بحيث يوافق المشهور من رأى عائشة رضى الله عنها وابن عباس رضى الله عنه وغيرهما

(١) ورد الشيخ قدس سره في تقرير مولانا حسين على الفتاوى هذا الاحتمال الثاني إذ قال قوله : قيل فيه تعريض على عثمان رضى الله عنه وهما من القتائل أنه عليه السلام أخر عثمان مع كونه أحق بالمقارفة وظن أن معنى المقارفة الجماع ، وفيه أن حق الزوج انقطاع بالموت ولم يبق لأحد ، وما جاء أنه عليه السلام قال : « يقطع في القيامة الأنساب إلا نسي » وفهم منه على رضى الله عنه بقاء صهره وغسل فاطمة رضى الله عنها وأنكر عليه الصحابة رضى الله عنهم ومستندهم أنه ليست أحكام الدنيا باقية ببقاء هذا الصهر ، ألا ترى أنه لم يحز لعل رضى الله عنه النكاح على فاطمة رضى الله عنها في وقت حياتها ، ولم يمنع بعد بثبت انقطاع حق الزوج فعثمان وغيره مساو مع أنه لا بد أن يكون دخل مع أبي طلحة رجل آخر أيضاً ولم يسأل حاله ، ومعنى المقارفة السكسب والمراد كسب الذنب ، ومن أين معنى الجماع ؟ وأين الذنب في مثل جماع عثمان ، وإن قيل في جماع عثمان ذنب فما الذنب في جماع غيره مع أنه عليه السلام قال : هل منكم لم يقارف ؟ بل المراد كسب الذنب ، ولم يجب أحد خوفاً وأجاب أبو طلحة باعتبار ظنه وظاهر عليه ، ١٢٥١ .

(٢) لأنه رضى الله عنه لم يميت بعد ، قال العيني : قيل إنما أنكر عمر على صهيب بكاءه لرفع صوته ففهم منه أن إظهاره لذلك قبل موت عمر يشعر استصحابه ذلك بعد وفاته أو زيادته عليه فابتدره بالإنكار لذلك ، ١٢٥١ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال ابن عمر شيئاً ، قال الطيبي وغيره : ظهرت لابن عمر

ويحمل النهى الوارد عنها مطلقاً على أنه كان سداً (١) للباب لتلا ينجر الامر بالآخرة إلى البكاء المنهى عنه ، ثم إن تأويل عائشة رضى الله عنها مبنى على أنها لم تسمع ما رواه ابن عمر وعمر من أن الميت يعذب ببكاء أهله وظنت أنهما فهما ذلك من قوله ﷺ الذى قاله فى اليهودية كما ذكرته عائشة فى روايتها ، فأما قوله « والله أضحك وأبكى » ظاهر الاحتجاج به بطل التكليف لأن سائر الافعال من الخير والشر راجعة إليه تعالى فكيف يقدم مثل ابن عباس على ذلك .

الحجة فسكت مدعياً ، وقال الزين بن المنير : سكوته لا يدل على الاذعان فله كره المجادلة فى ذلك المقام ، وقال القرطبي : ليس سكوته لشك طرأ له بعدما صرح برفع الحديث ، ولكن احتمال عنده أن يكون الحديث قابلاً للتأويل ولم يتعين له عمل يحمله عليه إذ ذاك أو كان المجلس لا يقبل المماارة ولم تتعين الحاجة إلى ذلك حينئذ ، ويحتمل أن يكون ابن عمر فهم من امتشاد ابن عباس بالآية قبول روايته لأنها يمكن أن يتمسك بها فى أن الله أن يعذب بلاذنب فيكون بكاء الحى علامة لذلك أشار إلى ذلك الكرماني ، اه . وقال العيني : وقد اختلف فى حمل الحديثين ، فقال الخطابي : يحتمل أن يكون الامر فى هذا على ما ذهبت إليه عائشة لأنها قد روت أن ذلك إنما كان فى شأن يهودى ، والخبر المفصل أولى من المجمل ، ثم احتجت بالآية قال : وقد يحتمل أن يكون ما رواه ابن عمر صحيحاً من غير أن يكون فيه خلاف للآية ، وذلك أنهم كانوا يوصون أهلهم بالبكاء والنوح عليهم ، وكان ذلك مشهوراً من مذاهبهم ، وهو موجود فى أشعارهم إلى آخر ما بسطه فى الاقوال المتعددة فى الجمع بين الاحاديث إلى أن قال : والحاصل أن العلماء ذكروا فى قوله ﷺ إن الميت يعذب ببكاء أهله ثمانية أقوال ، أصحها وهو تأويل الجمهور أنه محمول على من أوصى به ، وإليه ذهب البخارى فى قوله إذا كان النوح من سنته ، وسيأتى ترجيح الكرماني قريباً ١٢ .

(١) وبطل على ذلك ما ورد فى الروايات من إباحة البكاء على الميت منها

والجواب (١) أنه قصد بذلك أن مدار التكليف هو الاختيار والكسب وفي الضحك والبكاء الطبيعيين البشريين لانسبة بوجه إلا إليه تعالى فأتى الموازنة عليهما .

ما حكاه العيني من رواية النسائي وابن ماجه عن أبي هريرة قال : مات ميت في آل رسول الله ﷺ فاجتمع النساء يبكين عليه فقام عمر ينههن ويطردهن فقال رسول الله ﷺ : دعهن يا عمر فإن العين دامة والقلب مصاب والمهد قريب ، وقد ذكر العيني عدة روايات دالة على إباحة البكاء ، ولذا ترى الإمام البخاري قد جمع بين الروايات المختلفة الواردة في البكاء على الميت ١٢ .

(١) قال الحافظ : وقوله قال ابن عباس عند ذلك ، أى عند انتهاء حديثه عن عائشة : والله هو أضحك وأبكى أى أن العبرة لا يملكها ابن آدم ولا تسبب له فيها فكيف يعاقب عليها فضلا عن الميت ، وقال الداودي : معناه أن الله تعالى أذن في الجليل من البكاء فلا يعذب على ما أذن فيه ، وقال الطيبي : غرضه تقرير قول عائشة أى أن بكاء الإنسان وضحكه من الله يظهره فيه فلا أثر له في ذلك ، اهـ . وزاد العيني وقال الكرماني : لعل غرضه من هذا الكلام في هذا المقام أن الكل يخلق الله ولإرادته فالأولى فيه أن يقال بظاهر الحديث وأن لمأن يعذب بلا ذنب ، ويكون البكاء عليه علامة لذلك أو يعذبه بذنب غيره ، سيما وهو السبب في وقوع الغير فيه ، ولا يسأل عما يفعل ، وتخصيص آية الوازرة بيوم القيامة ، اهـ . قلت : ونص كلام الكرماني قال القرافي : الأولى أن يقال سماع صوت البكاء هو نفس العذاب كما إننا معذبون ببكاء الأطفال فيبقى الحديث على ظاهره بلا تخصيص وتكلف ، أقول وله وجه آخر بأن يقال جاز التعذيب بفعل الغير في الدنيا كقول الله تعالى : واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ، وكذا في البرزخ ، وأما آية الوازرة فأنما هي في يوم القيامة فقط ، وهذان الوجهان أحسن الوجوه الثمانية في توجيه الحديث ، وقال السندي قوله والله هو أضحك وأبكى ليس المراد بذلك أن الخالق هو الله تعالى فلا يعاقب العبد بذلك أصلا بل المراد أن الله تعالى أضحك

قوله : (الجزع القول السيء والظن السيء) يعنى بذلك (١) والله أعلم أنه لاخير

الحى فلا يؤاخذ بذلك الميت ، ويحتمل أن يقال مراده بيان أن عذاب الميت يبكاء
الاهل لا وجه له أصلاً لا عقلاً ولا شرعاً ، أما عقلاً فلأن الفعل مخلوق لله تعالى
فلا يتجه عذاب العبد به أصلاً من قام به ولا غيره لولا الشرع ، وأما شرعاً فلأن
الشرع ما ورد إلا بعذاب من قامت به المعصية لا بعذاب غيره فلا يصح القول
بعذاب الميت يبكاء أهله فإلى الأول أشار ابن عباس بقوله « والله أضحك وأبكى ، بعد
أن نقل عن عائشة ما يكون فيه إشارة إلى الثانى أعنى قوله تعالى : « ولا تزر وازرة
وزر أخرى ، وهذا الوجه أدق ، وعلى الوجهين لا يرد أن هذا الكلام يقتضى أن
لا يعذب أحد بفعل أصلاً لا الفاعل ولا غيره لأن الخالق مطلقاً هو الله تعالى ، بقى
أنه قد صح تحميل الظالم ذنوب المظلوم بعد أن تقسم حسناته بين المظلومين فإذا
فرغت توضع سيئات المظلومين عليه ، فما معنى قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر
أخرى » ، قلت : لعل معناه أن الله تعالى لا يعاقب أحداً ولا يعذبه بذنب غيره
لأن لا يحمل عليه ذنب غيره جزاء له على عمله ، ويذهب الفرق ، والحاصل أنه تعالى
لا يؤاخذ أحد بذنب غيره ابتداءً ، ويمكن أن يؤاخذ به بعد تحميل عمل الغير
إليه بناء على أن أعماله تقتضى التحميل جزاء عليها ، ومن هذا القليل « من سن
سنة سيئة ، الحديث ، وحديث لأنه أول من سن القتل وقوله تعالى : « وليحملن
أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم » فافهم ، ١٢٥ .

(١) قال الحافظ : القول السيء بفتح المهملة وتشديد التثنية بعدها أخرى
مهموزة ، والمراد به ما يبعث الحزن غالباً بالظن السيء اليأس من تمويض الله
المصائب فى العاجل ما هو أنفع له من الفائت أو الاستبعاد لحصول ما وعده من
الثواب على الصبر ، اهـ . قال العيني : مطابقتها للترجمة من حيث المقابلة وهى ذكر الشيء
وما يضاده . وذلك أن ترك إظهار الحزن من القول الحسن والظن الحسن وإظهاره

في إظهار الحزن (١) ما لم يقل سوء ولا أساء الظن الكريم تعالى وإن كان للذي لم يظهره على (٢) الناس فضل كثير ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة لحال المرأة . قوله : (لأنها صادقة) فيه دلالة على أن العبارة للتبادر من المعاني وأن المعارض (٣) لا تخلو عن نوع شائبة من الكذب وذلك لأنه سماها صادقة في ظنه فيلزم كونها كاذبة بحسب نفس الأمر ولا واسطة بين الصدق والكذب كما هو التحقيق .

مع الجزع الذي يؤديه إلى ما حظره الشرع قول سيء وظن سيء ، اهـ . وتبعه القسطلاني ولم يتعرض الحافظ لوجه المناسبة ١٢ .

(١) وبذلك وافق الحافظ قول يعقوب عليه السلام بالترجمة إذ قال : قال الزين بن المنير : مناسبة هذه الآية للترجمة أن قول يعقوب لما تضمن أنه لا يشكو بتصريح ولا تعريض إلا لله وافق مقصود الترجمة ، وكان خطابه بذلك لبنيه بعد قوله تعالى : « يا أسفي على يوسف » ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلاني قوله : « باب من لم يظهر حزنه ، أي فترك ما أيسح له من إظهاره قهراً للنفس بالصبر الذي هو خير ، قال الله تعالى : « ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » ، اهـ ١٢ .

(٣) قال ابن بطال : قوله « هذا نفسه » من معارض الكلام وأرادت بسكون النفس الموت ، وظن أبو طلحة أنها تريد به سكون نفسه من المرض وزوال العلة وتبدها بالعافية وأنها صادقة في ما خيل إليه ، كذا في الكرماني ، وقال الحافظ : وظن أبو طلحة أنها صادقة أي بالنسبة إلى ما فهمه من كلامها وإلا فهي صادقة بالنسبة إلى ما أرادت ، ومعنى قولها « هذا » بالهمز أي سكنت ، أي النفس كانت قلقة منزجعة بمعارض المرض فسكنت بالموت ، وظن أبو طلحة أن مرادها أنها سكنت بالنوم لوجود العافية ، اهـ . وقال العيني في فوائد الحديث : وفيه مشروعية المعارض الموهمة إذا دعت الضرورة إليها وشرط جوازها أن لا يطلحق مسلم ، اهـ . قال الحافظ : والابن المذكور هو أبو عمير الذي كان رسول الله

ﷺ يمازحه ويقول له يا أبا عمير ما فعل النغير ، بين ذلك ابن حبان في روايته من طريق عمارة بن ذاذان عن ثابت وزاد من طريق جعفر بن سليمان عن ثابت في أوله قصة تزويج أم سليم بأبي طلحة بشرط أن يسلم ، وقال فيه : لحملت فولدت غلاماً صديقاً فكان أبو طلحة يحبه حباً شديداً فعاشر حتى تحرك فرض لحزن أبو طلحة عليه حزناً شديداً حتى تضعضع ، وأبو طلحة يغدو ويروح على رسول الله ﷺ فراح روحه فمات الصبي فأفادت هذه الرواية تسمية امرأة أبي طلحة ، ومعنى قوله « وأبو طلحة خارج » أي خارج البيت عند النبي ﷺ في أواخر النهار ، وفي رواية الإسماعيلي كان لأبي طلحة ولد فتوفي فأرسلت أم سليم أنساً يدعو أبا طلحة وأمرته أن لا يخبره بوفاة ابنه وكان أبو طلحة صائماً ، وقوله « هيات شيئا » قال الكرماني أي أعدت طعاماً لأبي طلحة وأصلحته ، وقيل هيات حالها وتزينت ، قال الحافظ بل الصواب أن المراد أنها هيات أمر الصبي بأن غسلته وكفنته كما ورد في بعض طرقه صريحاً ، ففي رواية أبي داود الطيالسي عن مشايخه عن ثابت فهيات الصبي ، وفي رواية حميد عن ابن سعد : فتوفي الغلام فهيات أم سليم أمره ، وفي رواية عمارة ابن ذاذان عن ثابت : فهلك الصبي فقامت أم سليم فغسلته وكفنته وخطته وسجت عليه ثوباً ، اهـ . وينحو ذلك قاله العيني إلا أنه ذكر الاحتمالات الثلاثة المذكورة بدون ترجيح الثالث . وقوله (فقال رجل من الأنصار لـ) ، قال الحافظ : هو عباية بن رفاعة لما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقي في الدلائل وغيرهما كلهم من طريق سعيد بن مسروق عن عباية قال : كانت أم أنس تحت أبي طلحة فذكر القصة شبيهة بسباق ثابت عن أنس ، وقال في آخره فولدت له غلاماً فقال عباية : فلقد رأيت لذلك الغلام سبع بنين كلهم قد ختم القرآن ، وأفادت هذه الرواية أن في رواية سفيان تجوزاً في قوله لهما لأن ظاهره أنه من ولدهما بغير واسطة وإنما المراد من أولاد ولدهما المدعى له بالبركة وهو عبد الله بن أبي طلحة ، ووقع في رواية سفيان

قوله : (فقال ألا تسمعون أن الله لا يعذب إلا من لا يعذب إلا) إنما قال ذلك لئلا يجتزوا (١)
على أزيد من ذلك وهي النياحة المحظورة .

تسعة وفي هذه سبعة ولعل في أحدهما تصحيحاً أو المراد بالسبعة من ختم القرآن كله
وبالتسعة من قرأ معظمه ، وله من الولد فيما ذكر ابن سعد وغيره من أهل العلم
بالأنساب إسحاق وإسماعيل وعبد الله ويعقوب وعمر والقاسم وعمارة وإبراهيم وعمر
وزيد ومحمد وأربع من البنات ، اهـ . وزاد العيني بعد ذكر أولاده على قول أهل
الأنساب أن قول عباية سبعة أو تسعة في رواية سفيان لا ينافي الزيادة لأنه ما أخبر
إلا عن رآه ، وتعقب العيني على قول الحافظ أن في رواية سفيان تجوزاً بأنه
لأنهم التجوز في رواية سفيان لأنه لم يقل رأيت منها أو لها تسعة أولاد ، انتهى
مختصراً . وتعقب القسطلاني على العيني وأصاب في التعقب إذ قال : قوله « فرأيت
لها تسعة أولاد » كذا في رواية أبي ذر والأصيلي وابن عساكر وغيرهم فرأيت
لهما ، قال ابن حجر : في رواية سفيان تجوز في قوله لهما أي على رواية ثبوتها لأن
أما أنه من ولدهما بغير واسطة وإنما المراد من أولاد ولدهما ، وتعقبه العيني بعد
أن ذكر عبارته بلفظ لهما فانظر وتعجب من هذا التعقب ، اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود بما قاله الحافظ إذ قال : قوله « ألا تسمعون »
فيه إشارة إلى أنه فهم من بعضهم الإنكار فبين لهم الفرق بين الحالتين ، اهـ . وما قاله
الكرمانى قريب مما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : فإن قلت فلم بكى رسول الله ﷺ
وأصحابه ، قلت : لم يكن بكاءهم على الميت بل على الحى ، ثم إن المراد بالبكاء المنهى عنه
ما يتضمن النياحة وما لا يجوز في الشريعة ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله « فلما رأى القوم
بكاءه » فيه إشعار بأن هذه القصة كانت بعد قصة إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لأن عبد الرحمن بن عوف كان معهم في هذه ولم يعترضه بمثل ما اعترض به هناك
فدل على أنه تقرر عنده العلم بأن مجرد البكاء بدمع العين من غير زيادة على ذلك
لا يضر ، اهـ ١٢ .

(باب حمل الرجال الجنابة دون النساء)

والدال عليه قوله في الحديث: احتملها^(١) الرجال ، وقوله : قدموني، وقوله : أين

(١) قال الحافظ : قال ابن رشيد: ليست الحجة من حديث الباب ظاهرة في منع النساء لأنه من الحكم المعلق على شرط وليس فيه أن لا يكون الواقع إلا ذلك ولو سلم فهو من مفهوم اللقب ، ثم أجاب بأن كلام الشارع مهما أمكن حمله على التثريب لا يحمل على مجرد الإخبار عن الواقع ، ويؤيده العدول عن المشاكلة في الكلام حيث قال : إذا وضعت فاحتملها الرجل ولم يقل فاحتملت فلما قطع احتملت عن مشاكلة وضعت دل على قصد تخصيص الرجال بذلك وأيضاً لجواز ذلك للنساء وإن كان يؤخذ بالبراءة الأصلية لكنه معارض بأن في الحمل على الاعناق والأمر بالإسراع مظنة الانكشاف غالباً وهو مبين للطلوب منهن من التستر مع ضعف نفوسهن عن مشاهدة الموق غالباً فكيف بالحمل مع ما يتوقع من صراخهن عند حمله ووضعهم وغير ذلك من وجوه المفاصد ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : وقد ورد ما هو أصرح من هذا في منعهن ولكنه على غير شرط المصنف ولعله أشار إليه ، وهو ما أخرجه أبو يعلى من حديث أنس قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة فرأى نسوة فقال: أتحملهن ؟ قلن لا ، قال أتدفنه ؟ قلن لا ، قال فارجمن مأزورات غير مأجورات ، ونقل النووي في شرح المذهب أنه لا خلاف في هذه المسألة بين العلماء والسبب فيه ما تقدم ولأن الجنابة لا بد أن يشيعها الرجال فلو حملها النساء لكان ذلك ذريعة إلى اختلاطهن بالرجال فيفضي إلى الفتنة ، وقال ابن بطال : قد عذر الله النساء لضعفهن حيث قال : « إلا المستضعفين من الرجال والنساء ، الآية ، وتعقبه الزين بن المنير بأن الآية لا تدل على اختصاصهن بالضعف بل على المساواة ، اهـ . قال : والأولى أن ضعف النساء بالنسبة إلى الرجال من الأمور المحسوسة التي لا تحتاج إلى دليل ، اهـ . قلت : والحديث الذي أشار إليه الحافظ من رواية أبي يعلى عن

تذهبون بي ، نعم يجوز للنساء (١) حملها عند الضرورة وتقديم .

قوله : (كل شيء إلا الإنسان) وفي حكمهم الجن (٢) وقد صرح به في بعض الروايات أيضاً .

أنس أخرجه نحوه ابن ماجه بسنده عن علي رضي الله عنه قال : « خرج رسول الله ﷺ فإذا نسوة جلوس فقال ما يجلسكن ؟ قلن : نتظر الجنائز ، قال : هل تن ؟ قلن لا ، قال : هل تحملن ؟ قلن لا ، قال : هل تدلين فيمن يدلي ؟ قلن لا ، قال : فارجمن مأزورات غير مأجورات ، قلت : وعلى هذا فيكون الترجمة من الأصل الحادي والأربعين من أصول التراجم المتقدمة ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم : دلالة لفظ الحديث أعني قوله واحتملها الرجال على الترجمة غير ظاهرة إذ يجوز أن يكون ذكر الرجال على طريق تصوير صورة صالحة لأداء المقصود وهو بيان حال الميت في الصلاح والصلاح لكن ماسبق في الأبواب السابقة من أن النساء ممنوعات عن اتباع الجنائز يدل على ذلك دلالة ظاهرة وكأن المؤلف اعتمد عليه في هذا الباب ، اهـ . قلت : وعلى هذا فينبغي أن يكون الترجمة داخلاً في الأصل السابع والعشرين .

(١) قال المعنى : فإن قلت إن لم يوجد رجال قلت الضرورات مستثناة في الشرع ، اهـ . وقال القسطلاني : فإن لم يوجد غيرهن تعين عليهن ، اهـ ١٢ .

(٢) ظاهر ما أفاده الشيخ قدس سره أن المستثنى الثقلان ، وظاهر كلام الحافظ أن الصيغة المذكورة : لا يسمعها الإنسان فقط وأما صيغة الميت في القبر فالمستثنى منها الثقلان ، إذ قال قوله «لصعق» أي لغشى عليه من شدة ما يسمعه ، وربما أطلق ذلك على الموت والضمير في «يسمعه» راجع إلى دعائه بالويل أي يصيح بصوت منكر لو سمعه الإنسان أهني عليه ، قال ابن بريزة هو مختص بالميت الذي هو غير صالح وأما الصالح فن شأنه اللطف والرفق في كلامه فلا يناسب الصعق من سماع كلامه ، انتهى . ويحتمل أن يحصل الصعق من سماع كلام الصالح لكونه غير مألوف ،

وقد روى أبو القاسم بن منده هذا الحديث في كتاب الأهرال بلفظ « لو سمعه الإنسان لصعق من المحن والمساء » ، فإن كان المراد به المفعول دل على وجود الصعق عند سماع كلام الصالح أيضاً ، وقد استشكل هذا مع ما ورد في حديث السؤال في القبر ، فيضربه ضربة فيصعق صعقة يسمعها كل شيء إلا الثقلين ، والجامع بينهما الميت والصعق ، والاول استثنى فيه الإنسان فقط والثاني استثنى فيه الجن والإنس ، والجواب أن كلام الميت بما ذكر لا يقتضى وجود الصعق وهو الفزع إلا من الآدمى لكونه لم يألف سماع كلام الميت بخلاف الجن في ذلك وأما الصيغة التى يصيحها المضروب فإنها غير مأوفة للإنس والجن جميعاً لكون سببها عذاب الله ولا شيء أشد منه على كل مكلف فاشتترك فيه الإنس والجن والله أعلم واستدل به على أن كلام الميت يسمعه كل حيوان ناطق وغير ناطق ، لكن قال ابن بطال : هو عام أريد به الخصوص وأن المعنى يسمعه من له عقل كالملائكة والجن والإنس لأن المتكلم روح وإنما يسمعه الروح من هو روح مثله ، وتعقب بنوع الملازمة إذ لا ضرورة إلى التخصيص بل لا يستثنى إلا الإنسان كما هو ظاهر الخبر وإنما اختص الإنسان بذلك لإبقاء عليه وبأنه لا مانع من إطلاق الله الجسد بغير روح ، اهـ . وذكر العيني أيضاً كلام ابن بطال ولم يذكر ما تقدم في كلام الحافظ .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث بباب « قول الميت وهو على الجنائز » : قدموني ، ، وسيأتى قريباً « باب كلام الميت على الجنائز » ، وذكر فيه أيضاً حديث أبي سعيد المذكور ، قال الحافظ : قال ابن رشيد : الحكمة في هذا التكرير أن الترجمة الأولى مناسبة للترجمة التى قبلها وهي « باب السرعة بالجنائز » ، كأنه أراد أن يبين أن ابتداء العرض إنما يكون عند حمل الجنائز لأنها حينئذ ما تقول إليه فتقول ما تقول ، اهـ . وهكذا قال العيني : ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن غرض الترجمة الأولى هو الذى أشار إليه ابن رشيد بل هو عندي من قبيل الأصل

قوله : (فكنت في الصف الثاني أو الثالث) تردد (١) الراوى في أنه هل كان في الثاني أو الثالث مشعر بجواز الأمرين كليهما إذ لو لم تهر الصفوف ثلاثة أولم يجرأ ثنائان منهما بل وجب الإفراد وتوحيد الصف أو وجب تثليثها لا غير لم يكن له تردد

السادس أى باب في باب ، ونبه بقوله «كلام الميت» على أن المراد بلفظ الجنازة في الحديث الميت ، قال الحافظ : قوله «إذا وضعت الجنازة» ، يحتمل أن يريد بالجنازة نفس الميت وبوضعه جعله في السرير ، ويحتمل أن يريد السرير والمراد وضعها على الكف والاول أولى لقوله بعد ذلك «فإن كانت سالحة» ، قالت : فإن المراد به الميت ، ويؤيده رواية عبد الرحمن بن مهران عن أبي هريرة بلفظ «إذا وضع المؤمن على سرير» يقول قدموني ، الحديث ، اهـ . وأما الترجمة الثانية الآتية فالظاهر عند هذا العبد الضعيف لإثبات كلام الميت نصاً ، إشارة إلى أن ما في أبي داود من حديث ابن أبي نمة عن : «أبيه أنه بينما هو جالس عند رسول الله ﷺ وعنده رجل من اليهود مر بجنازة فقال يا عبد هل تتكلم هذه الجنازة ؟ فقال النبي ﷺ : الله أعلم ، قال اليهودى : إنها تتكلم ، فقال رسول الله ﷺ : ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم ، الحديث ، فلعل الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن حديث أبي داود مبنى على أنه ﷺ لم يوح إليه شيء في ذلك بعد ، ولذا ترى أن الإمام البخارى أيد الترجمة الأولى بلفظ «قدموني» وبوب الثانية بلفظ كلام الميت المشعر بالكلام نصاً ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : «باب من صف صفين أو ثلاثة إلخ» ، أورد فيه حديث جابر في الصلاة على النجاشي وفيه : «كنت في الصف الثاني أو الثالث» ، وقد اعترض عليه بأنه لا يلزم من كونه في الصف الثاني أو الثالث أن يكون ذلك منتهى الصفوف وبأنه ليس في السياق ما يدل على كون الصفوف خلف الإمام ، والجواب عن الاول أن الاصل عدم الزائد وقد روى مسلم من طريق أيوب عن أبي الزبير عن جابر قصة صلاة النجاشي فقال : «فقمنا فصففنا صفين» ، فعرف بهذا أن من روى كنت

في الصف الثاني أو الثالث شك هل كان هنالك صف ثالث أم لا ؟ وبذلك تصح الترجمة ، وعن الثاني بأنه أشار إلى ماورد في بعض طرقه صريحاً كما سيأتى في هجرة الحبشة من وجه آخر عن قتاده بهذا الإسناد بزيادة فصفنا وراءه ، ووقع في الباب الذى يليه من حديث أبى هريرة بلفظ « فصفوا خلفه » ، اه . وهكذا قال العيني وزاد ، والأحاديث يفسر بعضها بعضاً ولا سيما إذا كان المخرج واحداً والأصل متحداً ، اه . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات أن الإمام البخارى أراد الرد على من قال أن يكونوا سطرأ واحداً ، قال الحافظ في باب ستة الصلاة على الجنائز ، قوله : « فيه صفوف وإمام ، معطوف على قوله « وفيها تكبير وتسليم » ، قرأت بخط مغالطى كأن البخارى أراد الرد على مالك فإن ابن العربى نقل عنه أنه استحب أن يكون المصلون على الجنائز سطرأ واحداً ، قال : ولا أعلم لذلك وجهاً ، اه . وعلى هذا ثبتت الترجمة بالشك أيضاً فإنه على كل حال ثبتت الزيادة على الواحد ، قلت : ولا يبعد أيضاً أنه أراد أن تليث الصفوف ليس يحتم كما يظهر من بعض الآثار وإن كان مستحباً ، قال الموفق : يستحب أن يصف في الصلاة على الجنائز ثلاثة صفوف لما روى عن مالك بن هبيرة قال : « قال رسول الله ﷺ من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب » ، قال فكان مالك بن هبيرة إذا استقل أهل الجنائز جزأهم ثلاثة أجزاء ، رواه الخلال بإسناده ، وقال الترمذى : حديث حسن ، قال أحمد : أحب إذا كان فيهم قلة أن يجعلهم ثلاثة صفوف قالوا فإن كان واره أربعة كيف يجعلهم ؟ قال : يجعلهم صفين في كل صف رجلين وكره أن يكونوا ثلاثة فيكون في صف رجل واحد ، وذكر ابن عقيل أن عطاء بن أبى رباح روى أن النبى ﷺ صلى على جنازة فكانوا سبعة ، فجعل الصف الأول ثلاثة والثاني اثنين والثالث واحداً ، قال ابن عقيل ويعاينها فيقال أين تجدون هذا انفراداً أفضل ولا أحسب هذا الحديث صحيحاً فإنه لم أره في غير كتاب ابن عقيل وأحمد قد صار إلى خلافه

في أى الأمرين كان إذ لا يمكن أن كون هناك إلا ما جاز واستحب وهذا كاف لإثبات الترجمة .

(باب الصفوف على الجنازة)

[يياض فى الأصل (١)]

وكره أن يكون الواحد صفاء، ولو علم أحد في هذا حديثاً لم يعمده إلى غيره ، والصحيح في هذا أن يحمل كل اثنين صفاء ، اهـ . قلت : وحديث مالك بن هبيرة أخرجه أبو داود أيضاً في سننه ولذلك استحباوا تليث الصفوف ١٢ .

(١) يياض فى الأصل ، ولعل الشيخ قدس سره أراد الكلام على ما يروى من تكرير الترجمة فلم يتفق له لعارض ، قال الحافظ : قوله «باب الصفوف على الجنازة» قال الزين بن النير ما ملخصه أنه أعاد الترجمة لأن الأولى لم يحزم فيها بالزيادة على الصفين ، وقال ابن بطال : أو ما المصنف إلى الرد على عطاء حيث ذهب إلى أنه لا يشرع فيه تسوية الصفوف ، يعنى كما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قلت لعطاء أحق على الناس أن يسووا صفوفهم على الجنائز كما يسوونها فى الصلاة ؟ قال لا ، إنما يكبرون ويستغفرون ، وأشار المصنف بصيغة الجمع إلى ما ورد فى استحباب ثلاثة صفوف وهو ما رواه أبو داود وغيره من حديث مالك بن هبيرة يعنى المذكور قريباً ، حسنه الترمذى وصححه الحاكم ، قال الطبرى : يذنب لأهل الميت إذا لم يخشوا عليه التغير أن ينتظروا به اجتماع قوم يقوم منهم ثلاثة صفوف لهذا الحديث ، اهـ . قال : وتعقب بعضهم الترجمة بأن أحاديث الباب ليس فيها صلاة على جنازة وإنما فيها الصلاة على الغائب أو على من فى القبر ، وأجيب الكرماني : بأن المراد بالجنازة فى الترجمة الميت غائبة فى الحاضرة أولى ، وأجاب الكرماني : بأن المراد بالجنازة فى الترجمة الميت سواء كان مدفوناً أو غير مدفون فلا منافاة بين الترجمة والحديث ، اهـ . وأنت خير بأن شيئاً من هذه الوجوه لا يناسب شأن البخارى ودقة نظره ، فإنه لو أراد

بالترجمة تأييد ثلاث الصفوف كان ينبغي له أن يشير إلى ذلك في الترجمة بنوع من
 الدلالة على أن لفظ الصفوف بصيغة الجمع لا يلزم الزيادة على الاثنين فإن الاثنين وما فوقها
 جماعة ، وكذلك لا يشير إلى الرد على عطاء فإن لفظ الصفوف لا يلزم التسوية أيضاً ،
 بل الأوجه كما هو الظاهر أن الإمام البخاري أشار بلفظ على الجنازة الرد على من
 قال بالصلاة على الغائب فإن الإمام البخاري مع تخريجه حديث الصلاة على النجاشي
 بطرق لم يوب بالصلاة على الغائب بل أشار بلفظ الترجمة إلى كون الجنازة حاضرة ،
 وهذا هو التوجيه الذي وجهت الخفية حديث الصلاة على النجاشي ، والمسألة خلافية
 شهيرة بسطت في الأوجز ، ففيه في مسائل حديث الباب ، ثالثها ما قاله
 الزرقاني أن في الحديث الصلاة على الميت الغائب عن البلد ، وبه قال الشافعي
 وأحمد وأكثر السلف ، وقالت الخفية والمالكية : لا تشرع ونسب ابن عبد البر
 إلى أكثر العلماء ، قال الحافظ : وعن بعض أهل العلم إنما يجوز ذلك في اليوم
 الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه لا ما إذا طالت المدة حكاه ابن عبد البر ، وقال
 ابن حبان : إنما يجوز ذلك لمن كان في جهة القبلة ، وقال ابن رشد أكثر العلماء على أنه
 لا يصلح إلا على الحاضر ، وقال بعضهم : يصلح على الغائب لحديث النجاشي ، والجمهور على
 أنه خاص بالنجاشي وحده ، وقال الشيخ ابن القيم : لم يكن من هديه عليه السلام الصلاة
 على كل ميت غائب فقد مات خلق كثير من المسلمين وهم غيب فلم يصل عليهم ، وصح
 أنه عليه السلام صلى على النجاشي فاختلف في ذلك على ثلاثة طرق : أحدها أن هذا تشريع منه
 وسنة للأمة الصلاة على كل غائب ، وهذا قول الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين
 عنه ، وقال أبو حنيفة ومالك : هذا خاص به وليس ذلك لغيره ، قال أصحابهما : ومن
 الجائز أن يكون رفع له سريره ف صلى عليه وهو يرى صلاته على الحاضر المشاهد
 وإن كان على مسافة من البعد ، والصحابة وإن لم يروه فهم تابعون للنبي عليه السلام ، قالوا :
 ويدل على هذا أنه لم ينقل أنه كان يصلي على كل غائب غيره وتركه سنة كما أن فضله
 سنة ولا سبيل لأحد بعده إلى أن يعاين سريره الميت من المسافة البعيدة ، وقال شيخ
 الإسلام ابن تيمية : الصواب أن الغائب إن مات ببلد لم يصل عليه فيه صلى عليه

صلاة الغائب كما صلى النبي ﷺ على النجاشي لأنه مات بين الكفار ولم يصل عليه ، وإن صلى عليه حيث مات لم يصل عليه صلاة الغائب لأن الفرض قد سقط بصلاة المسلمين ، والأقوال ثلاثة في مذهب أحمد وأصحابها هذا التفصيل ، والمشهور عند أصحاب الصلاة عليه مطلقاً ، وقال ابن عبد البر : دلائل الخصوصية واضحة لا يجوز أن يشرك فيها غيره لأنه والله أعلم أحضر روحه بين يديه أو رفعت له جنازته حتى شاهدها كما رفع له بيت المقدس حين سألته قريش عن صفته فتكون صلاته كصلاة الإمام على ميت رآه ولم يره المأمومون ولا خلاف في جوازها ، وقول ابن دقيق العيد : يحتاج هذا الثقل تعقب بأن الاحتمال كاف في مثل هذا من جهة المانع ، ويؤيده ما ذكره الواحدى بلا إسناد عن ابن عباس قال : « كشف للنبي ﷺ عن سريره النجاشي حتى رآه وصلى عليه ، ولابن حبان عن عمران بن حصين : « قاموا وصفوا خلفه وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه ، ولابن عوانة عن عمران بن حصين : « فصلينا خلفه ونحن لا نرى إلا أن الجنازة قد أمانا ، وقد روى عن عمران ابن حصين بإسنادين صحيحين ، انتهى ملخصاً من الأوجز . والبسط فيه . وما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية من التفصيل ، به جزم الخطابي ، وإليه مال ابن رشد في مقدماته ، وإليه ميل الإمام أبي داود إذ ترجم على حديث الصلاة على النجاشي بباب « الصلاة على المسلم يموت في بلاد الشرك ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى مال في هذه المسألة إلى قول الحنفية والمالكية وأشار بباب « الصوف على الجنازة ، إلى توجيههم المشهور أن الجنازة كانت مشاهدة ، ولذا لم يبوب بباب الصلاة على الغائب مع وجود الحديث عنده ، وقد تقدم في الأصل الخامس والستين من أصول الراجم أن الإمام البخارى قد لا يترجم على مسألة في الحديث لعدم رويته بذلك ، ولا يرد على ذلك حديث ابن عباس في صلاته ﷺ على قبر لأنه كالتظهير للمسألة فتأمل ١٢ .

قوله : (يطلب الماء) أى (١) فى غير خوف الفتور

(١) قال الحافظ : قوله : « إذا أحدث إلخ » ، يحتمل أن يكون هذا الكلام معطوفاً على أصل الترجمة ، ويحتمل أن يكون بقية كلام الحسن ، وقد وجدت عن الحسن فى هذه المسألة اختلافاً فروى سعيد بن منصور عن حماد بن زيد عن كثير بن شظير قال : سئل الحسن عن الرجل يكون فى الجنابة على غير وضوء فإن ذهب بتوضاً تفوته ، قال يتيمم ويصل ، وعن هشيم بن يونس عن الحسن مثله ، وروى ابن أبى شيبه عن حفص عن أشعث عن الحسن قال : لا يتيمم ولا يصل إلا على طهر ، وقد ذهب جمع من السلف إلى أنه يجهز لها التيمم لمن خاف فواتها لو تشاغل بالوضوء ، وحكاه ابن المنذر عن عطاء وسالم والزهري والنخعي وربيعة والليث والكوفيين وهى رواية عن أحمد ، وفيه حديث مرفوع عن ابن عباس رضى الله عنه رواه ابن عدى وإسناده ضعيف ، اه . ورجع العيني كونه من قول الحسن لرواية ابن أبى شيبه وإليه ميل التسطلي هذا يحتمل أن يكون عطفاً على الترجمة أو من بقية كلام الحسن ، ويقوى الثانى ما روى عنه عند ابن أبى شيبه فذكر الآثار المذكورة ، وقال الشيخ قدس سره فى البذل فبحث حديث أبى الجهم فى التيمم : قال العيني : استدلل به الطحاوى على جواز التيمم للجنابة عند خوف فواتها ، وهو قول الكوفيين والليث والأوزاعي ، ومنع مالك والشافعي وأحمد ذلك وهو حجة عليهم ، اه . قلت : وتقدم فى كلام الحافظ أن رواية لأحمد يوافق الحنفية ، وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود فى حديث التيمم رد السلام فيه حجة لأحد القولين عن مالك فى التيمم للجنابة ، فلم من ذلك أن للإمامين المذكورين روايتين فى المسألة ، وقال الموفق : إن خاف فوت العيد لم يجهز له التيمم ، وقال الأوزاعي وأصحاب الرأى : له التيمم لأنه يخاف فوتها بالكلية وإن خاف فوت الجنابة فكذلك فى إحدى الروايتين ، والأخرى يباح له التيمم ويصل عليها ، وبه قال النخعي والزهري والحسن ويحيى الأنصارى وسعيد بن إبراهيم والليث والثوري والأوزاعي وإسحق وأصحاب الرأى لأنه لا يمكن استدراكها بالوضوء فأشبهه العادم ، وقال الشعبي :

قوله : (ما علمنا^(١) على الجنائز إذنا) ولكنه أحب لما فيه من إطابة قلب الولي.

يصل عليها من غير وضوء ولا تيمم لأنها لا ركوع فيها ولا سجود ، وإنما هي دعاء فأشبهت الدعاء في غير الصلاة ، ولنا قول النبي ﷺ : لا يقبل الله صلاة بغير طهور ، ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله : وقال الحيد لمخ ، لم أره موصولا عنه ، قال الزين ابن النير : مناسبتة للترجمة استعارة بأن الاتباع إنما هو لمحض ابتغاء الفضل وأنه لا يجرى مجرى قضاء حتى أولياء الميت فلا يكون لهم فيه حق لتوقف الانصراف قبله على الإذن منهم ، قلت : وكان البخاري أراد الرد على ما أخرجه عبد الرزاق من طريق عمرو بن شعيب عن أبي هريرة قال : د أميران وليسا بأبيدين : الرجل يكون مع الجنائز يصل عليها فليس له أن يرجع حتى يستأذن وليها ، الحديث ، وهذا منقطع موقوف ، وروى عبد الرزاق مثله من قول إبراهيم ، وأخرجه ابن شعبة عن المسور من فعله أيضاً ، وقد ورد مثله مرفوعاً من حديث جابر أخرجه البزار بإسناد فيه مقال ، وأخرجه العقيلي في الضعفاء من حديث أبي هريرة مرفوعاً بإسناد ضعيف ، وروى أحمد من طريق عبد الله بن هرم عن أبي هريرة مرفوعاً من تبع جنازة لحمل من علوها وحتى في قبرها وقعد حتى يؤذن له رجوع بقبراطين ، وإسناده ضعيف ، والذي عليه معظم أئمة الفتوى قول حميد بن هلال ، وحكى عن مالك أنه لا ينصرف حتى يستأذن ، اه . وقال شيخ مشايخنا في التراجم : قوله : وقال حميد ابن هلال لمخ ، معناه أنه ما علمنا للإذن الذي تعارفه الناس ، وهو أنهم لا يرجعون إلا بعد حصول إذن من بعض أولياء الميت أصلاً بل هو أمر لا أصل له من النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم ، اه . وقال العيني : قوله : إذناً بكسر الهمزة أي ما ثبت عندنا أنه يؤذن على الجنائز ، ولكن ثبت من صلى لمخ ، وفي هذا الباب اختلاف ، فروى عن زيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وعروة بن الزبير والقاسم ابن محمد والحسن وقتادة وابن سيرين وأبي قلابة أنهم كانوا ينصرفون بعد الصلاة

(باب صلاة الصديان مع ^(١) الناس)

قوله : (صف بهم بالمصلى) فكبر عليه أربعاً .

ولا يستأذنون ، وهو قول الشافعى وجماعة من العلماء ، وقالت طائفة : لا بد من الإذن فى ذلك ، وروى عن عمرو بن مسعود وابن عمر وأبى هريرة والمسور بن مخرمة والنخعى أنهم كانوا لا ينصرفون حتى يستأذنون ، وروى ابن عبد الحكم عن مالك قال : لا يجب لمن يشهد جنازة أن ينصرف عنها حتى يؤذن له إلا أن يطول ذلك ، فإن قلت روى عبد الرزاق من طريق عمرو بن شعيب عن أبى هريرة قال : « أميران وليسا بأمرين الرجل يكون مع الجنازة يصلى عليهما فليس له أن يرجع حتى يستأذن وليها ، الحديث » وروى البزار من حديث جابر مرفوعاً « أميران وليسا بأمرين : المرأة تحج مع القوم فتحض والرجل يتبع الجنازة فيصلى عليها ليس له أن يرجع حتى يستأمر أهل الجنازة » وروى أحمد من حديث أبى هريرة يرفعه : « من تبع جنازة لحمل من علوها وحشى فى قبرها وقعد حتى يؤذن له رجعت بقبراطين » ، قلت : أما حديث عمرو بن شعيب فهو منقطع موقوف ، فإن قلت روى عن أبى هريرة مرفوعاً أيضاً قلت : قال أبو جعفر العقيلي لم يتابع عليه ، وأما حديث جابر فهو ضعيف ، وكذلك حديث أحمد ضعيف ، اه . وذكر القسطلانى بعد قول الحميدى هذا مذهب الشافعى والجمهور ، ١٢٥١ .

(١) لم يشرع الشيخ قدس سره لهذه الترجمة وزدتها دفماً لما يرد على الإمام البخارى من تكرار الترجمة فإنه تقدم قريباً « باب صفوف الصديان مع الرجال » وأورد فيه أيضاً حديث الباب ، قال الحافظ : قوله « باب صلاة الصديان مع الناس إلخ » أورد فيه حديث ابن عباس فى صلاته مع النبى ﷺ على القبر ، قال ابن رشيد : أفاد بالترجمة الأولى بيان كيفية وقوف الصديان مع الرجال ، وأنهم يصفون معهم لا يتأخرون عنهم لقوله فى الحديث الذى ساقه فيها « وأنا فيهم » ، وأفاد بهذه الترجمة

مشروعية صلاة الصبيان على الجنائز وهو إن كان الأول دل عليه ضمنا لكن أراد التخصيص عليه وأخر هذه الترجمة عن فضل اتباع الجنائز ليبين أن الصبيان داخلون في قوله : من تبع جنازة والله أعلم ، اهـ . وهكذا قال العيني : إذ قال : فإن قلت قد ذكر قبل هذا باب صفوف الصبيان مع الرجال إلخ ، أوليس هذا بتكرار ؟ قلت : أفاد بذلك الباب وقوف الصبيان مع الرجال وأنهم يصفون معهم لا يتأخرون عنهم ، وأفاد بهذا الباب مشروعية صلاة الصبيان على الموتى ، فإن قلت هذا كان يستفاد من ذلك الباب ، قلت : نعم ، لكن ضمنا وههنا ذكره قصداً ونصاً ، اهـ . وتبعهما القسطلاني في ذلك .

وما يظهر لهذا المبتلى بالسنيثات ساعحه الله ما أظهر وما أخفى إن كان صواباً فمن الله وفضله وإن كان خطأ فني ومن الشيطان ، والإمام البخارى منه برى : أن مقصود الإمام البخارى بالترجمة الأولى هو الذى اختارته الشراح ، به الإمام بالأولى أن الصبيان لا يحتاجون إلى صف مستقل في الصلاة على الجنازة بخلاف الصلاة المكتوبة لقلة حضورهم في الجنائز بخلاف المكتوبات ، وأما غرض الإمام بالترجمة الثمانية فهو أن الثابت بالحديث صلاة الصبيان مع الرجال فلا تكفى صلاتهم بدون الرجال لإسقاط فرض الكفاية ، والمسألة خلافية كما بحثها ابن عابدين في الرد المحتار في كتاب الجنائز إذ حكي عن المحقق ابن أمير الحاج أن سقوطها بفعل الصبي المميز هو الأصح عند الشافعية ، قال : ولا يحضر في هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتبنا ، وإنما ظاهر أصول المذهب عدم السقوط ، قال الإمام الاستروشتي في كتاب أحكام الصغار : الصبي إذا غسل الميت جاز وإذا أم في صلاة الجنازة يذبح أن لا يجوز ، وهو الظاهر لأنها من فروض الكفاية وهو ليس من أهل أداء الفرض ، ولكن يشكل برد السلام إذا سلم على قوم فرد صبي جواب السلام ، قال ابن عابدين : حاصله أنها لا يسقط عن الباغيين بفعله وأن صلاته وإن صحت لنفسه لا تقع فرضاً وعليه فلو صلى وحده لا يسقط الفرض عنهم ، لكن نقل في الأحكام عن جامع الفتاوى سقوطها بفعله كرد السلام ، ونقل بعده عن السراجية أنه يشترط بلوغه ، انتهى مختصراً . وبسط البحث في ذلك في أبواب

ولعله قصد (١) بذلك أن قيامهم بالمصلي يجوز كون بعضهم في المسجد لاتصاله به ولو لم يجوز القيام للجنائز في المسجد لا بعد موضع صلاة الجنائز من المسجد ، وأنت تعلم ما في استدلاله هذا فإن قيام أحد منهم فيه للجهل بالمسألة لا يكون حجة لجواز الصلاة في المسجد .

قوله : (يقرأ على الطفل بفاتحة الكتاب) وكان بياناً للجواز أو منسوخاً

الإمامة أيضاً ، ومال إلى سقوطها عن المكلفين بفعل الصبي ، وذكر في جملة مؤيداته تصريحهم بجواز أذان الصبي المراهق بلا كراهة ، قلت : وفي أذان الصبي روايتان عن الإمام أحمد ذكرهما الموفق : إحداهما اشتراط البلوغ ، والثانية صحة أذان الصبي ، قال : وهو قول الشافعي ، وأما صلاة الجنائز فيشترط لسقوطها عندهم التكليف ، ففي الروض من فروع الحنابلة : وتسقط بمكلف وتسن جماعة ، وفي نيل المآرب ويسقط فرض الصلاة على الميت بصلاة واحد مكلف ولو أنثى أو خنثى ، اهـ . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى مل فى هذه المسألة إلى قول أحمد وإليه أشار بالترجمة حيث قال « صلاة الصبيان مع الرجال » ، وعلى هذا فالفرق بين الترجمتين واضح ١٢ .

(١) اعلم أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بترجمتين ، ولم يذكر في الباب حديثاً متعلقاً بالمسجد ، وذهب المشايخ في ذلك إلى المسلكين الإباحة والكراهة فنذهب إلى كراهة الصلاة عليها في المسجد وعدم ثبوتها فيه تكون الترجمة عنده من الأصل التاسع والثلاثين المذكور في المقدمة ، وسيأتى قريباً في كلام العيني : أنه أحد الاحتمالين ، وأنه مال إلى ذلك ، وإليه يظهر ميل السندى كما سيظهر من كلامه ، وذكره الكرماني إذ قال : قال ابن بطلال : ليس في الحديث دليل على الصلاة في المسجد ، أقول قد تستعمل « عند » بمعنى « في » ، وأن الترجمة أعم من أن تثبت أو تنفي فاعل غرضه أنه لا يصلى عليها في المسجد بدليل تعيين رسول الله ﷺ موضع الجنائز عند المسجد ولو جاز فيه لما عني في خارجه ، اهـ . ومن ذهب إلى جوازها

في المسجد اجتهد في إدخال المسجد في حكم المصلي وإلى قولهم أشار الشيخ في تقريره مع إظهار السقم في الاستدلال ، وقال الحافظ قال ابن رشيد : لم يتعرض المصنف لتكون الميت بالمصلي أول لأن المصلي عليه كان غائباً وألحق حكم المصلي بالمسجد بدليل ما تقدم في العيدين وفي الحيض من حديث أم عطية ويعتزل الحيض المصلي فدل على أن للمصلي حكم المسجد فيما ينبغي أن يجتنب فيه ويلحق به ما سوى ذلك ، وقوله وهنا وعن ابن شهاب هو معطوف على الإسناد المصدر به ، وحكى ابن بطال عن ابن حبيب أن مصلي الجنائز بالمدينة كان لاصقاً بمسجد النبي ﷺ من ناحية جهة المشرق فإن ثبت ما قال وإلا فيحتمل أن يكون المراد بالمسجد هنا المصلي المتخذ للعيدين والاستسقاء لأنه لم يكن عند المسجد النبوي مكان يترأ فيه الرجم ، وسيأتى في قصة ماعز فرجناء بالمصلي ، ودل حديث ابن عمر المذكور على أنه كان للجنائز مكان ميعد للصلاة عليها فقد يستفاد منه أن ما وقع من الصلاة على بعض الجنائز في المسجد كان لأمر عارض أو لبيان الجواز ، اهـ . وقال العيني : قوله «باب الصلاة بالمصلي» بضم الميم وفتح اللام المشددة هو الموضع الذي يتخذ للصلاة على الموق في قبة قيل إنما ذكر المسجد في الترجمة لاتصاله بمصلي الجنائز ، ومطابقة حديث أبي هريرة في قوله «صف بهم في المصلي» ومطابقة حديث ابن عمر للترجمة لا يتأتى إلا إذا قلنا إن وعده في قوله عند المسجد يكون بمعنى «في» أو نقول قوله : «باب الصلاة على الجنائز بالمصلي والمسجد» يحتمل وجهين : أحدهما الإثبات ، والآخر النفي ، ولعل غرض البخاري النفي بأن لا يصلى عليها في المسجد بدليل تعيين رسول الله ﷺ موضع الجنائز عند المسجد ، ولو جاز فيه لما عتبه في خارجه ، وبهذا يدفع كلام ابن بطال : ليس في حديث ابن عمر دليل على الصلاة في المسجد إنما الدليل في حديث عائشة «صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء في المسجد» قلت : لو كان إسناده على شرطه لأخرجه في صحيحه ، اهـ ملتقطاً . وقال السندي : قوله «باب الصلاة على الجنائز بالمصلي والمسجد إلخ» ، أى «باب بيان حكم الصلاة على الجنائز في المصلي

والمسجد ، فذكر من الحديث ما يدل على أن المعتاد في صلاة الجنائزة كان أداؤها خارج المسجد حتى أنه صلى على النجاشي في المصلى ، ووضع للجنائز موضعاً عند المسجد فصار أداؤها خارج المسجد أولى وأحرى من أداؤها في المسجد ، نعم قد وردت الصلاة على الجنائزة في المسجد أيضاً ، فيحمل ذلك على بيان الجواز مع أولوية خارج المسجد ، وهذا أعدل ما قالوا في هذا الباب لإنشاء الله تعالى ، وبما ذكرنا ظهر موافقة الحديثين بالترجمة لأن المطلوب في الترجمة بيان الحكم ، وقد علم بالحديثين أن الحكم هو الأولوية خارج المسجد ففي المسجد إذا ثبت فهو خلاف الأولى ، اهـ . قلت : ومسألة الصلاة على الميت في المسجد خلافية شهيرة بسط الكلام عليها في الأوجز وفيه قال الزرقاني تبعاً للحافظ في الفتح : الجمهور على جوازها في المسجد وهي رواية المدنيين ، وغيرهم عن مالك ، وكرهه في المشهور ، وبه قال ابن أبي ذئب وأبو حنيفة وكل من قال بنجاسة الميت ، وبالأول قال الشافعي وأحمد وإسحق ، وقال ابن رشد : سبب الخلاف في ذلك حديث عائشة رضي الله عنها أي في قصة الصلاة على سهيل ابن بيضاء ، وحديث أبي هريرة الذي أخرجه أبو داود والطحاوي وابن ماجه وابن أبي شيبة أن رسول الله ﷺ قال : من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له ، وحديث عائشة ثابت وحديث أبي هريرة غير ثابت أو غير متفق على ثبوته ، لكن إنكار الصحابة رضي الله عنهم على عائشة يدل على اشتهاار العمل بخلاف ذلك عندهم ويؤيد ذلك برواه ﷺ للصلى لصلاته على النجاشي ، اهـ . قلت : إنما أوردوا على حديث أبي هريرة اختلاط صالح الراوى عن أبي هريرة ، وبسط ابن الترمذي أن صالحاً إنما تكلم فيه لاختلاطه ولا اختلاف في عداله وابن أبي ذئب سمع منه قبل الاختلاط ، قال ابن حبان : تغير في سنة ١٢٥ ، وهذا الحديث من رواية ابن أبي ذئب وسماعه منه قديم قبل الاختلاط فلا يكون اختلاطه موجباً لرد ما حدث قبل الاختلاط ، ولفظ ابن أبي شيبة عن صالح عن أبي هريرة مرفوعاً : ومن

فلا يلزم استجابها (١)

صلى على جنازة في المسجد فلا صلاة له، قال : وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا تضايق بهم المكان رجعوا ولم يصلوا ، انتهى ملخصاً من الأوجز . قلت : وبسط العلامة العيني الكلام على المسألة ، وحكى عن الطحاوى أن حديث أبي هريرة بمنزلة الناسخ لحديث عائشة ، قال : وقد أول بعض أصحابنا حديث عائشة بأنه ﷺ إنما صلى في المسجد بعد مطر ، وقيل بعذر الاعتكاف ، وعلى كل تقدير الصلاة خارج المسجد أولى بل أوجب للخروج عن الخلاف ، فإن قلت : قالوا خروجه ﷺ إلى المصلى كان لكثرة المصلين ، قلت : نحن نقول صلاته في المسجد كان للطر أو للاعتكاف انتهى مختصراً ١٢ .

(١) ومسألة قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة أيضاً خلافة شهيرة بسطت في الأوجز وجملة ما فيه أنهم اختلفوا في قراءة الفاتحة على صلاة الجنازة ، قال ابن بطال : من كان لا يقرأها وينكر عمر بن الخطاب وعلى وابن عمر وأبو هريرة رضى الله عنهم وعطاء وطاوس وابن المسيب وابن سيرين ومجاهد والثوري ، وقال مالك : قراءة الفاتحة ليست معمولاً بها في بلدنا ، وعند مكحول والشافعي وأحمد وإسحق يقرؤها في الأولى ، وقال ابن حزم يقرؤها في كل تكبيرة عند الشافعي ، وهذا العقل عنه غلط ، وقال الحسن البصري : يقرؤها في كل تكبيرة ، وعن المسور بن مخرمة : يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وسورة قصيرة ، قال ابن رشد في البداية : سبب اختلافهم معارضة العمل للأثر وهل يتناول اسم الصلاة صلاة الجناز أم لا ؟ أما العمل فهو الذي حكاه مالك عن بلده إذ قال : قراءة الفاتحة فيها ليس بمعمول به في بلدنا بحال ، وأما الأثر فما رواه البخاري عن ابن عباس يعني حديث الباب ، فمن ذهب إلى ترجيح هذا الأثر على العمل وكان اسم الصلاة عنده صلاة الجنازة ، وقد قال ﷺ : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، رأى قراءتها فيها ، ويمكن أن يحتاج لمالك بظواهر الآثار التي نقل فيها دعائه ﷺ على الجناز ولم ينقل فيها أنه قرأ ، وعلى

ومعنى قوله : سنة (١) لأنها ثابتة بفعل النبي ﷺ

هذا فتكون تلك الآثار كلها معارضة لحديث ابن عباس ومخصصة لقوله ﷺ : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، قال الأبي : اختلف هل تقتصر لقراءة الفاتحة ؟ وبه قال الشافعى لشبهها بالصلاة في الافتقار إلى الإحرام والسلام ، وأسقطها مالك لشبهها بالطواف في أنها لا ركوع فيها ولا سجود فهي فرع بين أصليين ، احتج الشافعى لمذهبه بأن ابن عباس قرأها ثم قال : أردت أن أعلمكم أنها سنة ، وأجيب بأنه يحتمل أنه أراد الصلاة لا القراءة ، وفي البدائع : لنا ما روى عن ابن مسعود أنه سئل عن صلاة الجنائزة هل يقرأ فيها ؟ فقال : لم يوقت لنا رسول الله ﷺ قولاً ولا قراءة ، وفي رواية دعاء ولا قراءة كبير ما كبر الإمام واختبر من أطيب الكلام ماشئت ، وفي رواية واختبر من الدعاء أطيبه ، وروى عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهما قالوا ليس فيها قراءة شيء من القرآن ولأنها شرعت للدعاء ومقدمة الدعاء الحمد والثناء والصلاة على النبي ﷺ لا القراءة ، وقوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، لا يتناول صلاة الجنائزة لأنها ليست بصلاة حقيقة ، إنما هي دعاء واستغفار للبيت ، ألا ترى أنه ليس فيها الأركان التي تتركب منها الصلاة من الركوع والسجود إلا أنها تسمى صلاة لما فيها من الدعاء ، وحديث ابن عباس معارض بحديث ابن عمرو بن عوف ، وتأويل ما روى جابر من القراءة أنه كان قرأ على سبيل الثناء لا على سبيل القراءة ، وذلك ليس بمكروه عندنا ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الآثار الدالة على ترك القراءة فارجع إليه لو شئت التفصيل ، قال شيخنا في البذل : قال الطحاوى : ولعل من قرأ من الصحابة كان على وجه الدعاء لا على وجه القراءة ، وقال ابن الهمام : لا يقرأ الفاتحة إلا بنية الثناء ولم يثبت القراءة عن رسول الله ﷺ كذا قال القارى ١٢ .

(١) هذا لفظ حديث ابن عباس يأتي قريباً ، قال الحافظ : قال الإسماعيلي : جمع البخارى بين روايتي شعبة . يسفيان وسياقهما مختلف ، ثم قال الحافظ بعد ذكر سياقيهما : وللحاكم عن سعيد بن أبي سعيد يقول : صلى ابن عباس على جنازة فجهر بالحمد ثم قال :

لأنما جهرت لتعلموا أنها سنة ، وقد أجمعوا على أن قول الصحابي سنة ، حديث مسند كذا نقل الإجماع مع أن الخلاف عند أهل الحديث وعند الأصوليين شهير ، وعلى الحاكم فيه مؤاخذ آخر وهو استدراكه له وهو في البخاري ، وقد روى الترمذي من وجه آخر عن ابن عباس أن النبي ﷺ قرأ على الجنادة فاتحة الكتاب وقال : لا يصح هذا ، والصحيح عن ابن عباس قوله من السنة ، وهذا مصير منه إلى الفرق بين الصيغتين ، ولعله أراد الفرق بالنسبة إلى الصراحة والاحتمال ، اه . هذا وقد أخرج النسائي عن طلحة بن عبد الله قال : صليت خلف ابن عباس على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة وجهر حتى أسمنا فلما فرغ أخذت بيده فسألته فقال سنة وحق ، فينبغي لهم أن يقولوا بسنية ضم السورة أيضاً ، فإن قالوا : أنه رضى الله عنه أراد الفاتحة فقط فغيرهم أن يقول أنه أراد الصلاة فقط كما تقدم عن الأبى قريياً ، قلت : قول ابن عباس رضى الله عنه أنها من السنة ليس بنص في كونها سنة ، ألا ترى إلى ما أخرجه مسلم عن أبي حسان الأعرج قال : قال رجل لابن عباس : ما هذه الفتيا ؟ أن من طاف بالبيت حل ، فقال : سنة نبيكم وإن رغمت ، وأنت خير أنه خلاف الإجماع ، وأطلق ابن عباس رضى الله عنه عليه السنية ، وأخرج مسلم وأبو داود والترمذي واللفظ له قلنا لابن عباس في الإقعاء على القدمين قال : هي السنة فقلنا إنما نراه جفاء بالرجل قال : بل هي سنة نبيكم ﷺ ، قال الترمذي : ذهب بعض أهل العلم إلى هذا الحديث من أصحاب النبي ﷺ لا يرون بالإقعاء بأساً وهو قول بعض أهل مكة من أهل الفقه ، وأكثر أهل العلم يكرهون الإقعاء بين السجدين ، وقال الموفق : يكره الإقعاء وهو أن يفرش قدميه ويجلس على عقبيه ، بهذا وصفه أحمد ، وكرهه على وأبو هريرة وقتادة ومالك والشافعي وأصحاب الرأي ، وعليه العمل عند أكثر أهل العلم ، انتهى مختصراً . وفي السعاية عن العلامة قاسم ابن قطلوبغا : أما نصب القدمين والجلوس على العقبين فمكروه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه إلا ما ذكره النووي

قوله : (فصكه) الظاهر (١) أنه لما أتى في الصورة البشرية وحاول نفسه دفعه موسى عن نفسه ظناً منه أنه بشر يريد قتلى ولكن عزرائيل عليه السلام ظن بذلك

في شرح المذهب في قول للشافعى أنه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة انتهى . وقال أيضاً في التعليق الممجد بعد ذكر الاختلاف في تفسير الإقعاء : إن الإقعاء أى المذكور في المعنى عن أحد مختلفاً فيه بين الصحابة أثبت ابن عباس كونه سنة ، والذي يظهر أن الجلوس بين السجدين بالافتراش عزيزة والإقعاء رخصة قد ظنها ابن عباس سنة ، اه . وأول الشيخ في الكوكب حديث الإقعاء بتوجيه آخر إذ قال : هذا القول من ابن عباس من قبيل المثل السائر : [خذه بالموت حتى يرضى بالحي] فإنه لما رآهم يظنون الإقعاء حراماً ردعاهم أحسن رد وليس المراد بالسنة ما جعله النبي ﷺ مسنوناً على سبيل التثريب إنما المراد بها ههنا ما فعله مرة وكان السبب في ذلك التخفف بالحلف الذى لايسهل فيه افتراش اليسرى ونصب اليمنى على الهيئة المسنونة لغاظ الحلف ولكونه بالغاً إلى منتهى الساق ، اه . وأياً ما كان فإن ابن عباس رضى الله عنه أطلق السنة ثم أكد قوله بقوله : بل سنة نبيكم ﷺ على فعل مكروه عند العلماء سلفاً وخلفاً ، وأول الشراح قوله السنة « بهذا التوجيه » الذى أول به الشيخ قدس سره حديث الباب هذا وقد أنكر ابن عباس السنة عن فعل مسنون عند الجمهور إذ قال : صدقوا وكذبوا ، صدقوا قد رمل رسول الله ﷺ وكذبوا ليس بسنة ، الحديث ، أخرجه مسلم وأبوداود ، قال النووي : هذا الذى قاله ابن عباس من كون الرمل ليس سنة مقصودة هو مذهبه ، وخالفه جميع العلماء من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم ، قال الخطايب : قوله ليس بسنة معناه لم يفعله لكافة الأمة على معنى القرية لكنه شئ فعله رسول الله ﷺ لسبب خاص إلخ ، فأى مانع لمن يقول في حديث الباب معنى قوله سنة أنه شئ فعله ﷺ لامر خاص وهو بيان الجواز كما أفاده الشيخ قدس سره أو بيان أنها تقرأ للدعاء كما مال إليه الطحاوى كما تقدم ١٢ .

(١) هذا الحديث من الأحاديث المشككة ، ولذا أنكره بعض أهل البدع

أنه لا يهوى موته ، ولا يبعد أن يقال إن موسى قد علم أنه ملك الموت إلا أنه تغيط عليه لدخوله من غير استئذان وقد جرت سنة الله تعالى بأنبيائه أنهم لا يقبضون

والجهمية كما حكى العيني عن ابن خزيمة إذ قال : قال ابن خزيمة أنكر بعض أهل البدع والجهمية هذا الحديث وقالوا لا يخلو أن يكون موسى عليه السلام عرف ملك الموت أو لم يعرفه ، فإن كان عرفه فقد استخف به وإن كان لم يعرفه فرواية من روى أنه كان يأتي موسى عليه السلام أحياناً لأمعنى لها ، ثم إن الله تعالى لم يقتص للملك الموت من اللطمة وفقاً للعين ، قال ابن خزيمة : هذا اعتراض من أعمى الله بصيرته ومعنى الحديث صحيح ، وذلك أن الله تعالى لم يبعث ملك الموت وهو يريد قبض روحه وإنما بعثه اختباراً وابتلاء كما أمر الله خليله بذيح ولده ولم يرد إمضاء ذلك إلى آخر ما بسط ، ولخصه الحافظ إذ قال : قال ابن خزيمة أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وقالوا إن كان موسى عرفه فقد استخف به وإن كان لم يعرفه فكيف لم يقتص له من فقاً عينه ، والجواب أن الله لم يبعث ملك الموت لموسى وهو يريد قبض روحه حينئذ وإنما بعثه إليه اختباراً وإنما لطم موسى ملك الموت لأنه رأى آدمياً دخل داره بغير إذنه ولم يعلم أنه ملك الموت ، وقد أباح الشارح فقاً عين الناظر في دار المسلم بغير إذن ، وقد جاءت الملائكة إلى إبراهيم عليه السلام وإلى لوط في صورة آدميين فلم يعرفاهم ابتداء ولو عرفهم إبراهيم لما قدم لهم المأكل ولو عرفهم لوط لما خاف عليهم من قومه ، وقد جاء الملك إلى مريم فلم تعرفه ولو عرفته لما استعذت منه ، وقد دخل الملكان على داود عليه السلام يتخذهما عنده فلم يعرفهما ، وقد جاء جبرائيل عليه السلام إلى سيدنا رسول الله ﷺ وسأله عن الإيمان فلم يعرفه وقال : ما أتاني في صورة قط إلا عرفته فيها غير هذه المرة فكيف يستنكر أن لا يعرف موسى الملك حين دخل عليه ؟ وعلى تقدير أن يكون عرفه فن أي لهذا المبتدع مشروعية القصاص بين الملائكة والبشر ، ثم من أين له أن ملك الموت طلب القصاص من موسى فلم يقتص له ؟ ولخص الخطابي كلام ابن خزيمة وزاد فيه أن موسى دفعه عن نفسه لما ركب فيه من الحدة ، وأن الله رد

عين ملك الموت ليعلم موسى أنه جاءه من عند الله فلهذا استسلم حينئذ ، وقال النورى : لا يمتنع أن يأذن الله لموسى فى هذه اللطمة امتحانا للبطون ، وقال غيره إنما لطمه لأنه جاء لقبض روحه من قبل أن يخيره لما ثبت أنه لم يقبض نبى حتى يخير فلهذا لما خيره فى المرة الثانية أذعن ، قيل : وهذا أولى الأقوال بالصواب ، وفيه نظر لأنه يعود أصل السؤال فيقال لم أقدم ملك الموت على قبض نبى الله وأخل بالشرط ؟ فيعود الجواب أن ذلك وقع امتحانا ، وزعم بعضهم أن قوله فقا عينه أى أبطل حجة ، وهو مردود بقوله فى نفس الحديث : فرد الله عينه وبقوله : لطمه وصكه وغير ذلك من قرائن السياق ، وقال ابن قتبية : إنما فقا موسى العين التى هى تخيل وتمثيل وليست عيناً حقيقة ، ومعنى رد الله عينه أى أعاده إلى خلقته الحقيقية ، وقيل على ظاهره ، ورد الله إلى ملك الموت عينه البشرية ليرجع إلى موسى على كمال الصورة فيكون ذلك أقوى فى اعتباره ، وهذا هو المعتمد ، وجوز ابن عقيل أن يكون موسى أذن له أن يفعل ذلك بملك الموت وأمر ملك الموت بالصبر على ذلك كما أمر موسى بالصبر على ما يصنع الخضر ، وفيه إن الملك يتمثل بصورة الإنسان ، وقد جاء ذلك فى عدة أحاديث ، وفيه فضل الدفن فى الأرض المقدسة ، انتهى بزيادة من العيني وقال : وأما قول الجهني إن الله تعالى لم يقتص للملك فهو دليل على جهله ، من الذى أخبره أن بين الآدميين والملائكة قصاص ، ومن أخبره أن الملك طلبه وما الدليل على أن ذلك كان عمداً ؟ وقد أخبر النبى ﷺ : د لم يقبض نبى قط حتى يريه مقعده فى الجنة ويخيره ، فلم ير أن يقبض روحه قبل أن يريه مقعده من الجنة ويخيره ، اه . ورجح القسطلاني عدم المعرفة إذ قال ظنه آدمياً حقيقة تسور عليه منزله بغير إذنه ، ويحتمل أنه علم ذلك والاول أولى ، ويؤيده أنه جاء إلى قبضه ولم يخيره وقد كان موسى عليه السلام علم أنه لا يقبض حتى يخير ، ولهذا لما خيره فى الثانية قال : الآن ، اه . وقال السدى : قوله قال أرسل ملك الموت إلى موسى إلخ ، كأنه ما علم أنه جاء بأذن الله تعالى بسبب اشتغاله بأمر من الأمور المتعلقة

لأبعد إذن^(١) منهم فلما لم يستأذن عزرائيل موسى عن ذلك مخالفة للقاعدة وإساءة

بقلوب الأنبياء عليهم السلام فلما سمع منه أجب ربك أو نحوه وصار ذلك قاطعاً له عما كان فيه ولم ينتقل ذهنه بما استولى عليه من سلطان الاشتغال أنه جاء بأمر الله حركة نوع غضب وشدة حتى فعل ما فعل ، ولعل سر ذلك إظهار وجاهته عند الملائكة الكرام ، فصار ذلك سبباً لهذا الأمر وأما قوله تعالى : (ارجع قفل الخ) ، فلعل ذلك لنقله من حالة الغضب إلى حالة اللين ليتنبه بما فعل وأما قول موسى : ثم ماذا ، فلمعله لم يكن لشك منه في الموت بالآخرة ، بل لتقرير أنه لا يستبعد الموت حالا إذا كان هو آخر الأمر مآلاً ، وكون الموت آخر الأمر معلوم عنده فلم يكن ما وقع منه لاستبعاده الموت حالا ، وذلك لأنه حين انتقل إلى حالة اللين علم أن ما وقع منه لا يذهب وقوعه منه ، وكذا علم أن ما جاء به الملك عنده من قوله « يضع يده الخ » بمنزلة الاعتراض بأنه يستبعد الموت أو يريد الحياة حالا فأراد بهذا الاعتذار عما فعل وقرر أن الذي فعله ليس لاستبعاده الموت حالا إذ لا يحسن ذلك ، من يعلم أن الموت هو آخر الأمر فصار كأنه بمنزلة أن يقال إن الذي فعله إنما فعله لأمر آخر كان من مقتضى ذلك الوقت ، وتلك الحالة التي كان فيها والله تعالى أعلم ، اه . وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم : استشكل في هذا الحديث أنه كيف صك موسى عليه السلام ملك الموت مع أنه جاء في الحديث : « من كره لقاء الله كره لقاءه » ، وأجيب بأنه يجوز أن لا يعرف موسى عليه السلام أنه ملك الموت ، وهذا الجواب عندي ليس بشيء ، بل الحق أنه عليه السلام إنما فعل ذلك بعلمه بأنه ملك والواقعة صورة مثالية لخوف أسباب الموت فطلب من الله أن يمهله حتى يفتح بيت المقدس وما كان ذلك منه كراهة لموته ، اه ١٢٥ .

(١) وهذا هو الذي تدل عليه أحاديث التخيير وتقدم في كلام الشراح

بالتخيير ١٢٥ .

للأدب (١) ، والظاهر على هذا (٢) أن عزرائيل أمر بقبض روحه من غير تفصيل في ذلك فظن الملك أن الأمر مطلق عن القيود فيجرب على إطلاقه ، والمراد إما ما كان أن يقبضه كما علم من قبل ، والمطلق هنا كان محمولا على المقيد والقرينة على ذلك مشاركة موسى بن تقدم من الأنبياء في النبوة ، ويستنبط من ذلك مسائل لأصحاب المذهبين (٣) والله أعلم .

(١) وشرف الأنبياء على الملائكة معلوم ، ويستنبط ذلك مما تقدم في كلام السندی ، ولعل سر ذلك لإظهار وجاهته عند الملائكة الكرام إلخ ١٢ .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك الإيراد عن الملك من أنه لم لم يخبر ١٢ .

(٣) ولعل المراد من المذهبين من ذهب إلى أنه عرفه ومن ذهب إلى أنه لم يعرفه ، وتقدم الإشارة إلى بعضها في كلام الشراح من فضيلة الأنبياء على الملائكة وجواز قفا العين للناظر في البيت والقصاص بين الآدمي والملك وحب الموت وبغضه وغير ذلك ، ولا يذهب عليك أن الإمام ترجم على الحديث « باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة » قال الحافظ : قال الزين بن المنير : المراد بقوله « ونحوها » بقية ما تشد إليه الرجال من الحرمين وكذلك ما يمكن من مدافن الأنبياء وقبور الشهداء والأولياء تبنياً بالجوار وتعرضاً للرحمة النازلة عليهم اقتداء بموسى عليه السلام ، وهذا بناء على أن المطلوب القرب من الأنبياء الذين دفنوا ببيت المقدس وهو الذي رجحه عياض ، وقال الملب : إنما طلب ذلك ليقرب عليه المشي إلى المحشر وتسقط عنه المشقة الحاصلة لمن بعد عنه ، اهـ . ونحو ذلك قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي التراجم غرضه أن نقل الميت من موضع إلى موضع لا يجوز مطلقاً إلا إذا قصد الدفن في أرض من الأراضي المقدسة وعند الحنفية يجوز مطلقاً ، اهـ . والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى دفع ما يتوهم من قرل سلمان رضي الله عنه « إن الأرض لا تقدس أحداً » الحديث ، أخرجه مالك في الموطأ أن لافرق بين الدفن في الأرض المقدسة وغيرها فدفعه الإمام بهذه الترجمة ١٢ .

(باب من يدخل قبر المرأة)

أثبت بذلك جواز (١) دخول الاجنبي الغير المحرم إذا كان صالحاً .
 قوله : (لقيهم إلخ) القين أريد به الصانع (٢) هنا وقد يطلق لفظ (القين) أيضاً

(١) وتقدم الحديث مع الكلام عليه قريباً في « باب يعذب الميت بيمض بكاء أهله إلخ » ١٢٠ .

(٢) أراد به الشيخ قدس سره الإشارة إلى الجمع بين الالفاظ المختلفة من الصاغة والقين وغيرهما ، ومعنى قوله يطلق أى يجعل مطلقاً بغير تخصيص بحرفة خاصة ، قال الحافظ : قوله « لقيهم » هو بفتح القاف وسكون التحتانية بعدها نون أى الحداد ، وقال الطابرى : القين عند العرب كل ذى صناعة يعالجهابنفسه ، اهـ . ومراد الشيخ بقوله « يطلق » الإشارة إلى كلام الطابرى ، وقال الحافظ أيضاً : الإذخر نبت معروف عند أهل مكة طيب الريح وهم يسقفون به البيوت بين الخشب ويسدون به الخلل بين اللبئات فى القبور ويستعملونه بدلاً من الحلفاء فى الوقود ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على الحديث « باب الإذخر والحشيش » ولم يذكر فى الحديث إلا الإذخر فقط ، قال الحافظ : أراد المصنف بذكر الحشيش التنبيه على إلحاقه بالإذخر وأن المراد باستعمال الإذخر البسط ونحوه لا التطيب ، وقال القسطلانى : فى قوله والحشيش إلحاقه بالإذخر فى الفرج التى تتخلل بين اللبئات فى القبر أو استعماله فيه بالبسط ونحوه لا التطيب ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى به بذكر الحشيش فى الترجمة على أن إلقاء الإذخر فى القبور ليس بخصوصية الإذخر بل المقصود إلقاء الحشيش أياً ما كان وخصص الإذخر بالذكر لكثرة وجوده فى الحجاز ، قال ابن عابدين فى بحث الكفن : لا يكتفى عند الضرورة أيضاً بل يجب ستر باقيه بنحو حشيش كالإذخر ١٢٠ .

قوله : (فإذا هو كيوم) وضعته هنية غير أذنه [يياض (١) في الاصل] .

(١) يياض في الاصل والظاهر أن الشيخ قدس سره أراد التفيه على إشكال وارد في سياق الحديث ، قال الحافظ : قوله « هنية غير أذنه » ، وقال عياض : في رواية ابن السكن والنسفي « غير هنية في أذنه » ، وهو الصواب بتقديم « غير » ، أو زيادة « في » ، وفي الأول تغيير ، قال : ومعنى قوله « هنية » ، أى شيئاً يسيراً وهو بنون بعدها تحتانية مصغراً وهو تصغير « هنة » ، أى شيء فصغره لكونه أثراً يسيراً انتهى ، وقد قال الإسماعيلي عقب سياقه بلفظ الأكثر إنما هو عند قلت ، وكذا وقع في رواية أبي ذر عن الكشميهني لكن يبقى في الكلام نقص ، ويلينه ما في رواية ابن أبي خيثمة والطبراني من طريق عتيان بن مضر عن أبي مسلمة بلفظ « وهو كيوم دفنته » إلا هنية عند أذنه ، وهو موافق من حيث المعنى لرواية ابن السكن التي صوبها عياض ، وجمع أبو نعيم في روايته من طريق أبي الأشعث بين لفظ غير ولفظ عند فقال : غير هنية عند أذنه ، ووقع في رواية الحاكم المشار إليها : فإذا هو كيوم وضعته غير أذنه ، سقط منها لفظ هنية وهو مستقيم المعنى ، وكذلك ذكره الحميدي في الجمع في أفراد البخاري والمراد بالأذن بعضها ، وحكى ابن التين أنه في روايته بفتح الهاء وسكون التحتانية بعدها همزة ثم مشاة منصوبة ثم هاء الضمير أى على حالته ، وقد أخرجه ابن السكن من طريق شعبة عن أبي مسلمة بلفظ غير أن طرف أذن أحدهم تغير ولابن سعد من طريق أبي هلال عن أبي مسلمة لإلا قليلاً من شحمة أذن ، ولابن داود من طريق حماد بن زيد عن أبي مسلمة إلا شعرات كن من لحيته بما على الأرض ، ويجمع بين هذه الرواية وغيرها بأن المراد الشعرات التي تصل بشحمة الأذن ، وأفادت هذه الرواية سبب تغير ذلك دون غيره ، ولا يعكر على ذلك ما رواه الطبراني بإسناد صحيح عن محمد بن المنكدر عن جابر « أن أباه قتل يوم أحد ثم مثلوا به فجدعوا أنفه وأذنيه » ، الحديث ، وأصله في مسلم لأنه محمول على أنهم قطعوا بعض أذنيه لا جميعهما والله أعلم ، ١٢ .

قوله : (رسول الاميين) يعنى بهم (١) الذين ليس فيهم تكهن ولا نجوم وغيرهما من العلوم التي بنيت على الحساب وغيره مما ليس في هذه الامة .

(١) وقال العيني : قال الرشاعى : الاميون مشركو العرب نسبوا الى ما عليه امة العرب وكانوا لا يكتبون ، وقيل الامة هي التي على اصل ولادات أمهاتها ولم تتعلم الكتابة ، وقيل نسبة إلى أم القرى ، اه . وقال القسطلاني قوله : « رسول الاميين ، أى مشركى العرب وكانوا لا يكتبون ، أو نسبة إلى أم القرى ، وفيه إشعار بأن اليهود الذين كان منهم ابن الصياد كانوا معترفين ببعثة رسول الله ﷺ لكن يدعون أنها مخصوصة بالعرب وفساد حجتهم واضح لانهم إذا أقرؤا برسالته استحال كذبه فوجب تصديقه في دعواه الرسالة إلى كافة الناس ، اه . وفي « المرقاة » قال القاضي رحمه الله : يريد بهم العرب لان أكثرهم كانوا لا يكتبون ولا يقرؤون ، وما ذكره وإن كان حقاً من قبل المنطوق ، لكنه يشعر بإطل من حيث المفهوم ، وهو أنه مخصوص بالعرب غير مبعوث إلى العجم كما زعمه بعض اليهود ، وهو إن قصد به ذلك فهو من جملة ما يلقى إليه الكاذب الذي يأتيه وهو شيطانه ، انتهى . ويمكن أن يكون مسموعه من اليهود لانه منهم أو هذا منه على طريقة الحكماء في زعمهم أنهم يستغنون عن الانبياء ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : « رسول الاميين ، أما غيرهم كاليهود فلمهم كتابهم فلا يحتاجون إلى رسول ، اه . وفي العيني قال ابن الجوزى : ابن الصياد يقال له ابن الصيد وابن صيد واسمه الصافي كقاضي ، وقيل عبدالله ، قال الواقدى : هو من بنى النجار ، وقيل : من اليهود وكانوا حلفاء بنى النجار ، والصياد على وزن فعال بالتشديد مبالغة صائد ، اه . قال القسطلاني : وكان سبب انطلاق النبي ﷺ إليه مارواه أحد من طريق جابر قال : « ولدت امرأة من اليهود غلاماً بمسوحة عينه والآخرى طالعة نائمة فأشفق النبي ﷺ أن يكون هو الدجال ، اه . وقال العيني : قال صاحب زهرة الرياض : رأيت في أمالي القاضي الإمام أبي بكر محمد بن علي بن الفضل الوردنجري بإسناده عن أبي هريرة قال : بينا رسول

الله ﷺ يصلى صلاة الداء(*) فلما سلم استقبل أصحابه بوجهه يحدتهم إذ أقبلت صيحة شديدة بناحية اليهود ماسمعا صيحة أشد منها فأرسل رجلا ليأتينا بالخبر ، قال : فامكث حتى رجع وقد تغير لونه ، فقال : يا رسول الله أما علمت أن البارحة ولد ولد في اليهود وأنه غضب وتربد حتى امتلأ البيت منه وقد ضم أمه مع سريرها إلى زاوية البيت ورفع السقف من حيطانها وهم يخافونه؟ فاسترجع النبي ﷺ ثم قال : أخاف أنه دجال فلما مضت سبعة أيام قال النبي ﷺ لأصحابه : ألا تمشون بنا إلى هذا المولود ؟ فإذا الدجال على رأس نخلة يلتقط رطباً ويأكله وله همهمة شديدة وأمّه جالسة في أصل النخلة فلما رأت النبي ﷺ نادته : يا ابن الصائد هذا محمد قد أقبل ، قال : فسكت وترك الهمهمة ، قال : فرجع النبي ﷺ ونزل الدجال من النخلة واتبع النبي ﷺ وقال النبي ﷺ لأصحابه : اسمعوا إلى مقالته وأنا أسأله ، ثم قال أتشهد أنى نبي ، وقال له الدجال : أتشهد أنى نبي ، ثم رجع النبي ﷺ مع أصحابه ، قال : فقام عمر رضى الله تعالى عنه فضرب بالسيف على هامته قبا السيف كأنه قد ضرب على حجر ثم رجع السيف فشح رأس عمر ، قال : فوقع عمر صريعاً جريحاً يسيل الدم من رأسه ، قال : وقام الدجال على رأسه يسخر به ويستهزئ به حتى ورد الخبر إلى رسول الله ﷺ فقام النبي ﷺ مسرعاً حزياً حتى أتى إلى عمر رضى الله تعالى عنه فقال : ما الذى دعاك إلى هذا؟ فأخبره بما جرى فقال النبي ﷺ : يا عمر إنك إن تستطيع أن ترد قضاء الله تعالى ، قال : فوضع النبي ﷺ يده المباركة على رأس عمر فدعا الله تعالى فالتحم الجرح بإذن الله تعالى ، وقال عمر : يا رسول الله وددت أن يرفعه الله تعالى ، فقال النبي ﷺ أتحب ذلك يا عمر ؟ قال نعم ، قال : اللهم افعل ، فنزل جبريل عليه الصلاة والسلام في قطعة من الغمام كشبه الترس فنزل على رأس الدجال وهو جالس في وسط اليهود فأخذ به أضيقته

(*) كذا في الأصل والظاهر صلاة الداء ١٢ .

وجذبه عن ظهر الأرض وأمه وأبوه وقومه ينظرون إليه ويسكون عليه فرفعه
جبرائيل عليه الصلاة والسلام فالتقاء في جزيرة في البحر إلى أن قدم تميم الداري
إلى رسول الله ﷺ وأخبره بخبره ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب ، إذا أسلم
الصبي فأت هل يصلى عليه ؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام ، قال السندی :
يريد أن إسلام الصبي صحيح أم لا ؟ وذكر من الأحاديث ما يدل على أنه اختار
أنه صحيح ، اه . وقال المعنى : أى هذا باب يذكر فيه إذا أسلم الصبي فأت هل
البلوغ هل يصلى عليه أم لا ؟ هذه ترجمة ، وقوله : وهل يعرض على الصبي الإسلام
ترجمة أخرى ، أما الترجمة الأولى ففيها خلاف ولذلك لم يذكر جواب الاستفهام
ولا خلاف أنه يصلى على الصغير المولود في الإسلام لأنه كان على دين أبيه ، قال
ابن القاسم : إذا أسلم الصغير وقد عقل الإسلام فله حكم المسلمين في الصلاة عليه ،
واختلفوا في حكم الصبي إذا أسلم أحد أبويه على ثلاثة أقوال : أحدها : يتبع أيهما
أسلم وهو أحد قولى مالك وبه أخذ ابن وهب ويصلى عليه إن مات على هذا ،
والثاني : يتبع أباه ولا يعدّ بإسلام أمه مسلماً ، وهذا قول مالك في المدونة ، والثالث :
تبع لأمه وإن أسلم أبوه ، وهذه مقالة شاذة ليست في مذهب مالك ، وقال ابن
بطال : أجمع العلماء في الطفل الحربي يسبي ومعه أبواه أن إسلام الأم إسلام له ،
واختلفوا فيما إذا لم يكن معه أبوه ، أو وقع في القسمة دونهما ثم مات في ملك
مشتريه فقال مالك في المدونة : لا يصلى عليه إلا أن يجيب إلى الإسلام بأمر
يعرف به أنه عقله ، وهو المشهور من مذهبه ، وعنه إذا لم يكن معه أحد من آبائه
ولم يبلغ أن يتدين أو يدعى ونوى سيده الإسلام فإنه يصلى عليه وأحكامه أحكام
المسلمين في الدفن في مقابر المسلمين والموارثة ، وهو قول ابن الماجشون
وابن دينار وأصنع وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه والأوزاعي والشافعي ، وفي شرح
الهداية : إذا سبي صبي معه أحد أبويه فأت هل يصلى عليه حتى يقر بالإسلام وهو
يعقل أو يسلم أحد أبويه خلافاً لمالك في إسلام الأم ، والشافعي في إسلامه

قوله : (يصلى على كل مولود) أى ما لم يعتر عليه ^(١) عارض من كفر الابوين وتبعية ^(٢) الدار وغيرهما من العوارض .

هو ، والولد يتبع خير الابوين ديناً ، وللتبعية مراتب أقواها تبعية الابوين ثم الدار ثم اليد ، وفى المغنى : لا يصلى على أولاد المشركين إلا أن يسلم أحد أبويهم أو يموت مشركاً فيكون ولده مسلماً أو يسبى منفرداً أو مع أحد أبويه فإنه يصلى عليه ، وقال أبو ثور : إذا سبى مع أحد أبويه لا يصلى عليه إلا إذا أسلم ، وعنه إذا أسر مع أبويه أو أحدهما أو وحده ثم مات قبل أن يختار الإسلام يصلى عليه وأما الترجمة الثانية فإنه ذكرها ههنا بلفظ الاستفهام وترجم فى كتاب الجهاد بضيعة تدل على الجزم بذلك ، فقال : كيف يعرض الإسلام على الصبي ؟ وذكر فيه قصة ابن صياد وفيه : د وقد قارب ابن صياد يحتلم فلم يشعر حتى ضرب النبي ﷺ ظهره بيده ثم قال النبي ﷺ أنشهد أنى رسول الله ، الحديث ، وفيه عرض الإسلام على الصغير ، واحتج به قوم على صحة إسلام الصبي إن قارب الاحتلام ، وهو مقصود البخارى عن تبويبه بقوله : وهل يعرض على الصبي الإسلام وجرا به يعرض ، وبه قال أبو حنيفة ومالك خلافاً للشافعى اه ، وقال السندى قوله د باب إذا أسلم الخ ، يريد أن إسلام الصبي صحيح أم لا ، وذكر من الأحاديث ما يدل على أنه اختار أنه صحيح ، اه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : حديث أبى هريرة لأن كل مولود يولد على الفطرة أخرج من طريق ابن شهاب عن أبى هريرة منقطعاً ومن طريق آخر عنه عن أبى سلمة عن أبى هريرة فالاعتقاد فى المرفوع على الطريقة الموصولة وإنما أورد المنقطعة لقول ابن شهاب الذى استبطن من الحديث ، وقول ابن شهاب لبغية بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية أى من زناً ومراده أنه يصلى على ولد الزنا ولا يمنع ذلك من الصلاة عليه لأنه محكوم بإسلامه تبعاً لأمه ، وكذلك من كان أبوه مسلماً دون أمه ، وقال ابن عبد البر : لم يقل أحد إنه لا يصلى على ولد الزنا إلا قتادة وحده ، اه ١٢٠ .

(٢) قال صاحب الدر المختار : من ولد فوات يفصل ويصلى عليه إن استهل وإلا

قوله : (وأوصى بريدة^(١) الأسلى) وظاهر صنيع المؤلف أنه فرق بين الجريد وغيره ، لجوز الأول لورود النص فيه ولم يجعله من الخصوصيات ولم يجوز غيره من الأشياء .

غسل وأدرج في خرقه ودفن ولم يصل عليه ، كسبي سبي مع أحد أبويه لا يصل عليه ولو سبي بدونه فهو مسلم تبعاً للدار أو للسبي أو به فأسلم هو أو أسلم الصبي وهو عاقل أى ابن سبع سنين صلى عليه لصيرورته مسلماً ، قال ابن عابدين : قوله تبعاً للدار ، ذكر الإمام السرخسى فى أواخر شرح السير الكبير : لوسبى وحده لا يحكم بإسلامه ما لم يخرج إلى دار الإسلام فيصير مسلماً تبعاً للدار أو يقسم الإمام الغنائم أو يبيعها فى دار الحرب فيصير مسلماً تبعاً للمالك لأن تأثير التبعية للمالك فوق تأثير التبعية للدار إلى آخر ما بسطه ، فعلم منه أن التبعية كما تكون للدار تكون للمالك أيضاً ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قد وصله ابن سعد من طريق مورو العجلي قال : أوصى بريدة أن يوضع فى قبره جريدتان ومات بأذى خراسان ، قال ابن المرباط وغيره يحتمل أن يكون بريدة أمر أن يغرسا فى ظاهر القبر اقتداء بالنبي ﷺ فى وضعه الجريدتين فى القبرين ويحتمل أن يكون أمر أن يجعلا فى داخل القبر لما فى النخلة من البركة لقوله تعالى : كشجرة طيبة ، والأول أظهر ويؤيده إيراد المصنف حديث القبرين فى آخر الباب وكأن بريدة حمل الحديث فى عموميه ولم يره خاصاً بذينك الرجلين ، قال ابن رشيد : ويظهر من تصرف البخارى أن ذلك خاص بهما ولذلك عقبه بقول ابن عمر : إنما يظله عمله ، اهـ ، قلت ولعل بريدة رضى الله عنه أوصى بجريدتين عملاً بما ورد فى قصة القبرين من حديث أبى هريرة فإن القصة رويت من حديث ابن عباس كما فى حديث الباب ومن حديث جابر كما أخرجه مسلم فى الحديث الطويل فى آخر الكتاب ، وبسط الحافظ فى الفتح فى تغاير سياق الحديثين بوجوه . ثم قال : فإن تغاير حديث ابن عباس وحديث جابر وأنهما كانا فى قصتين مختلفتين ولا يبعد تعدد ذلك وقد روى ابن حبان فى صحيحه من حديث أبى هريرة : أنه ﷺ مر بقبر فوقف عليه فقال اتنوا بجريدتين لجعل إحداهما عند

رأسه والآخرى عند رجله ، فيحتمل أن تكون هذه قصة ثالثة ويؤيده أن في حديث أبي رافع عند النسائي وسمع شيئاً في قبره وفيه وفكسرها اثنتين ترك نصفها عند رأسه ونصفها عند رجله ، انتهى مختصراً ، وبسط المعنى أيضاً الكلام على الوجوه الدالة على تعدد هذه القصص ثم قال : فسقط بهذا كلام من ادعى أن القضية واحدة كما مال إليه النووى والقرطبي ، اهـ . قلت : والخلاف في أن وضع الجريدة خاص بدينك الرجلين أو مطرد شهير بين العلماء سلفاً وخلفاً كما تقدمت الإشارة إليه في كلام الحافظ من قول ابن رشيد وغيره ، وقال الشيخ في البذل : قال الحافظ في الفتح : يحتمل أن يكون أوحى إليه أن العذاب يخفف عنهما هذه المدة ، فعلى هذا لعل ههنا للتأويل ، وقال الخطابي : هو محمول على أنه دعا لهما بالتخفيف مدة بقاء النداوة لا أن في الجريدة معنى يخففه ولا أن في الرطب معنى ليس في اليابس ، وقد قيل : إن المعنى فيه أنه يسبح ما دام رطباً فيحصل التخفيف ببركة التسبيح وعلى هذا فيطرد في كل ما فيه رطوبة من الأشجار وغيرها وكذلك فيما فيه بركة كالذكر وتلاوة القرآن من باب الأولى ، وقد استنكر الخطابي ومن تبعه وضع الناس الجريد ونحوه في القبر عملاً بهذا الحديث ، قال الطرطوشى لأن ذلك خاص ببركة يده ، قال القاضى عياض : لأنه علل غرضهما بأمر مغيب وهو قوله وليعذبان ، قال الحافظ : لا يلزم من كوننا لا نعلم أبغذب أم لا أن لا تنسب له في أمر يخفف عنه العذاب أن لو عذب ، كما لا يمنع كوننا لا ندري أرحم أم لا أن ندعوه بالرحمة وليس في السياق ما يقطع أنه باشر الوضع يده الكريمة بل يحتمل أن يكون أمر به ، وقد تأسى بريدة بذلك فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان ، وهو أولى أن يتبع من غيره انتهى مختصراً ، وقال ابن عابدين يكره قطع النبات الرطب والحشيش من المقبرة دون اليابس كما في البحر والدرر وشرح المنية ، وعلة في الإمداد بأنه ما دام رطباً يسبح الله تعالى فيؤنس الميت وتنزل بذكره الرحمة ،

وتأيد ذلك بعمل^(١) الصحابي أيضاً ، والظاهر عند علمائنا عدم^(٢) الفرق وفعله ﷺ كان لعله بالتخفيف وحياً ، ثم إن بريدة رضى الله عنه فهم أنهم لما كانا

ودليله ما ورد في الحديث من وضعه عليه الصلاة والسلام الجريدة الخضراء بعد شقها نصفين على القبرين اللذين يعذبان ، وتعليله بالتخفيف عنهما ما لم يبدسأ أى يخفف عنهما ببركة تسديحهما إذ هو أكل من تسديح اليايس لما في الأخضر من نوع حياة ويؤخذ من ذلك ومن الحديث ندب وضع ذلك للاتباع ، ويقاس عليه ما اعتيد في زماننا من وضع أغصان الآس ونحوه ، وصرح بذلك أيضاً جماعة من الشافعية ، وهذا أولى بما قاله بعض المالكية من أن التخفيف عن القبرين إنما حصل ببركة يده الشريفة ﷺ أو دعاءه لهما فلا يقاس عليه غيره وقد ذكر البخارى في صحيحه أن بريدة أوصى بأن يحمل في قبره جريدتان ، انتهى مختصراً . وقال الطحاوى على المراقى بعد ذكر كراهة قطع الحشيش والاستدلال عليها بحديث الجريد وفى معنى الجريد ما فيه رطوبة من أى شجر كان واستفيد منه أنه ليس لليايس تسديح ، وقوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » أى شيء حى وحياة كل شيء بحسبه إلى آخر ما بسطه ، ثم قال : وفى شرح المشكاة : وقد أفتى الأئمة من متأخري أصحابنا من أن ما اعتيد من وضع الریحان والجريد سنة لهذا الحديث ، وإذا كان يرجى التخفيف بتسديح الجريد فتلاوة القرآن أعظم بركة ، ١٢٥١ .

(١) إذ حكى عن بريدة الوصية بوضع الجريدتين ، وحكى عن ابن عمر الأمر بنزع القسطاط قائلاً : « إنما يظله عمله » ١٢ .

(٢) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه مال إلى التخصيص فى قصة القبرين ، وتقدم فى كلام ابن عابدين ميله إلى العموم ، وحكى مولانا محمد حسن المكي فى تقريره فى أثر القسطاط قوله « عمله » يعنى إنما ينفعه عمله ولا ينفعه القسطاط لا يظله عليه ولا بتسديحه ، ثبت أنه لا ينفعه الجريد بتسديحه أيضاً .

فإن قلت : جاز أن يكون الأمر بنزع القسطاط من أجل النهى عن ضرب القبة على القبر لا لعدم نفعه لإياه ، قلنا : كون ذلك سبب الأمر لا ينافى

سبب التخفيف قربهما بالميت أولى ، وبهذا يحمل نسخة في قبره ، ولعله قصد أن يوضع تحت التراب فوق الأحجار المسطحة على القبر فغير عنه البعض بلفظة في والبعض (١) الآخر بعلی .

قوله : (وقال خارجة (٢) بن زيد إلخ) أوردته لمناسبة أن القبر لا تعظيم له ،

أن يكون عدم النفع أيضاً سبباً له لأن لشيء واحد يكون أسباباً شتى ، ثم اعلم أن من حمل حديث الجريد على عمره فعله بأن علة تخفيف العذاب كان تسبيح الجريد والتسبيح يوجد في جريد غير النبي ﷺ ، ومن حمله على خصوصية النبي ﷺ فعله بأن علة تخفيف العذاب كان قبول شفاعته عليه الصلاة والسلام فيه وكان محدوداً بمدة رطوبة الجريدة فلذلك غرزه فيه ، اهـ . وفي التقرير الآخر لمولانا محمد حسن المكي أيضاً قوله : أن يحمل الجريد أى في داخل القبر قياساً على الجريدة التي كان النبي ﷺ غرز ، ولم يحمل غرز النبي ﷺ على الخصوص ، وقوله : « إنما يظله عمله » ، وهذا يقتضى أن لا يغرز الجريدة أيضاً لحمل ابن عمر رضى الله عنهما غرز النبي ﷺ على الخصوصية ، ١٢٥١ .

(١) كما يدل عليه اختلاف الروايات ، قال الحافظ : وقع في رواية الأكثر في قبره وللمستمل على قبره ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : هو خارجة بن زيد بن ثابت الانصارى أحد ثقات التابعين وهو أحد السبعة الفقهاء من أهل المدينة ، وصله المصنف في التاريخ الصغير عن يحيى ابن عبد الرحمن بن أبي عمرة : سمعت خارجة بن زيد ، فذكره ، وفيه جواز تعلية القبر ورفع عن وجه الأرض ، وقوله « رأيتني » ، بضم المثناة والفاعل والمفعول ضميران لشيء واحد ، وهو من خواص أفعال القلوب ومناسبتة من جهة أن وضع الجريد على القبر يرشد إلى جواز وضع ما يرتفع به ظهر القبر عن الأرض ، قال ابن المنير في الحاشية : أراد البخارى أن الذى ينفع أصحاب القبور هى الاعمال الصالحة وأن علو البناء والجلوس عليه لا يضر بصورته وإنما يضر بمعناه إذا تكلم القاعدون

كما هو ظاهر من عدم تظليل الفسطاط عليه ، ثم إن هذه العبارة دالة على كثرة ارتفاع

عليه بما يضر مثلا ، وقوله أخذ بيدي خارجة ، وصله مسدد في مسنده الكبير وبين فيه سبب إخبار خارجة لحكيم بذلك ، ولفظه عن عثمان بن حكيم : حدثنا عبد الله ابن سرجس وأبو سلمة بن عبد الرحمن أنهما سمعا أبا هريرة يقول : « لأن أجلس على جمرة فتحرق ما دون لحمي حتى تفضي إلى أحب إلي من أن أجلس على قبر ، قال عثمان : فرأيت خارجة بن زيد في المقابر فذكرت له ذلك فأخذ يدي ، الحديث ، وهذا إسناد صحيح وقد أخرج مسلم حديث أبي هريرة مرفوعاً من طريق سهل بن أبي صالح عن أبيه عنه ، وروى الطحاوي من طريق محمد بن كعب قال : إنما قال أبو هريرة « من جلس على قبر يبول عليه أو يتغوط فكأنما جلس على جمرة ، لكن إسناده ضعيف (*) » قال ابن رشيد : الظاهر أن هذا الأثر والذي بعده من الباب الذي بعد هذا وهو باب « مائدة المحدث عند القبر وقعود أصحابه حوله ، وكان بعض الرواة كتبه في موضعه ، قال : وقد يتكلف له طريق يكون به من الباب وهي الإشارة على أن ضرب الفسطاط إن كان لغرض صحيح كالنستر من الشمس مثلا للحى لا لإظلال الميت فقط جاز ، وكأنه يقول إذا أعلى القبر لغرض صحيح لا لقصد المباهاة جاز ، كما يجوز القعود عليه لغرض صحيح لا لمن أحدث عليه ، قال : والظاهر أن المراد بالحدث ههنا التغوط ، ويحتمل أن يريد ما هو أعم من ذلك من إحداث ما لا يليق من الفحش قولاً وفعلًا لتأذى الميت بذلك ، ويمكن أن يقال هذه الآثار المذكورة في هذا الباب تحتاج إلى بيان مناسبتها لترجمة وإلى مناسبة بعضها لبعض وذلك أنه لم يذكر حكم وضع الجريدة ، وذكر أثر بريدة وهو يؤذن بمشروعيتها ثم أثر ابن عمر المشعر بأنه لا تأثير لما يوضع على القبر بل التأثير للعمل الصالح ، وظهرهما التعارض فلذلك أهتم حكم وضع الجريدة ، قاله الزين ابن المنير ، والذي يظهر من تصرفه ترجيح الوضع ، ويحجب عن أثر ابن عمر بأن ضرب

(*) تعقب عليه العيني أشد التعقب ١٢ ز .

الفسطاط على القبر لم يرد فيه ما ينتفع به الميت بخلاف وضع الجريدة لأن مشروعيها ثبتت بفعله عليه السلام ، وإن كان بعض العلماء قال إنها واقعة عين يحتمل أن تكون مخصوصة بمن أطلعه الله تعالى على حال الميت ، وأما الآثار الواردة في الجلوس على القبر فإن عموم قول ابن عمر : إنما يظله عمله ، يدخل فيه أنه كما لا ينتفع بتظليله ولو كان تعظيماً له لا يتضرر بالجلوس عليه ولو كان تحقيراً له ، وقوله : د كان ابن عمر يجلس على القبور ، وصله الطحاوى ، ولا يعارض هذا ما أخرجه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عنه قال : د لأن أظاً على رصف أحب إلى من أظاً على قبر ، وهذه من المسائل المختلف فيها ، وورد فيها من صحيح الحديث ما أخرجه مسلم عن أبي مرثد الغنوى مرفوعاً : د لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها ، قال النووي : المراد بالجلوس القعود عند الجمهور ، وقال مالك : المراد بالقعود الحدث وهو تأويل ضعيف أو باطل ، وهو يوم انفراد مالك بذلك ، وكذا أوهمه كلام ابن الجوزى حيث قال جمهور الفقهاء على الكراهة خلافاً لمالك ، وصرح النووي في شرح المذهب بأن مذهب أبي حنيفة كالجمهور وليس كذلك بل مذهب أبي حنيفة وأصحابه كقول مالك كما نقله عنهم الطحاوى ، واحتج له بأثر ابن عمر المذكور ، وأخرج عن علي بن نجره ، وعن زيد بن ثابت مرفوعاً : د إنما نهى النبي صلى الله عليه وسلم من الجلوس على القبور لحدث غائط أو بول ، ورجال إسناده ثقات ، ويؤيد قول الجمهور ما أخرجه أحمد من حديث عمرو بن حزم الأنصارى مرفوعاً : د لا تقعدوا على القبور ، وفي رواية له عنه د رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا متكئ على قبر فقال : د لا تؤذ صاحب القبر ، إسناده صحيح ، وهو دال على أن المراد بالجلوس القعود على حقيقته ، ورد ابن حزم التأويل المتقدم بأن لفظ أبي هريرة عند مسلم : د لأن يجلس أحدكم على جرة فتحرق ثيابه ، الحديث ، قال : وما عهدنا أحداً يقعد على ثيابه للغائط ، فدل على أن المراد القعود على حقيقته ، اهـ . قلت :

قبره مع أنه منهي (١) عنه .

وسأقي شيء من الكلام على القعود على القبر قريباً ، وقال العيني في مناسبة الآثار الواردة في الباب : إن وجه إدخال أثر ابن عمر في هذه الترجمة من حيث أنه كان يرى أن وضع النبي ﷺ الجريدتين على القبرين خاص بهما ، وأن بريدة حمله على العموم فلذلك عقب أثر بريدة بأثر عبد الله بن عمر وعبد الرحمن هو ابن أبي بكر الصديق بينه ابن سعد في رواية له موصولاً قال : « مر عبد الله بن عمر على قبر عبد الرحمن بن أبي بكر أخيه عائشة وعليه فسطاط مضروب فقال : يا غلام انزعه فإنما يظله عمله ، قال الغلام : تضربني مولائي ، قال : كلا ، فزعه ، زاد الحافظ : ومن طريق آخر قال قدمت عائشة ذا طوى حين رفعوا أيديهم عن عبد الرحمن ابن أبي بكر فأمرت بفسطاط فضرب على قبره ، وولكت به إنساناً وارتحلت قدم ابن عمر فذكر نحوه ، ثم قال العيني في أثر خارجة قيل : لامناسبة في إدخال قول خارجة في هذا الباب وإنما موضعه باب موعظة المحدث الآتي قريباً ، وكان بعض الرواة كتبه في غير موضعه ، وقد تكلف طريق إلى كونه من هذا الباب بأن الإشارة إلى أن ضرب الفسطاط إن كان لغرض صحيح كالتستر من الشمس مثلاً للأحياء لا لإظلال الميت فقط جاز ، فكانه يقول إذ أعلی القبر بغرض صحيح لا لقصد المباهاة جاز كما يجوز القعود عليه لغرض صحيح لا أن أحدث عليه ، اه . وقال القسطلاني : فإن قيل ما وجه المناسبة بين الترجمة وأثر عثمان ابن حكيم وابن عمر ؟ أجيب بأن عموم قول ابن عمر « إنما يظله عمله » يدخل فيه أنه كما لا ينتفع بتظليله وإن كان تعظيماً له لا يتضرر بالجلوس عليه وإن كان تحقيراً له ، اه ١٢٠ .

(١) قال الموفق : ويرفع القبر عن الأرض قدر شبر ليعلم أنه قبر فيوق ويترحم على صاحبه ، وروى الساجي عن جابر أن النبي ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر ، وروى القاسم بن محمد : « قلت لعائشة يا أمه اكشفي لي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبه ، فكشفت لي عن ثلاثة قبور لامشرقة ولا لاطية ، الحديث ،

والجواب أن قبره كان على جرف السيل (١) أو كان على مستوى من الارض

رواه أبو داود ، ولا يستحب رفعه بأكثر من ترابه نص عليه أحمد ، وروى بإسناده عن عقبة بن عامر أنه قال : لا يجعل في القبر من التراب أكثر مما خرج منه حين حفر ، وروى الحلال بإسناده عن جابر قال : نهى رسول الله ﷺ أن يزداد على القبر على حفرة ، ولا يستحب رفع القبر إلا شيئاً يسيراً لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته ، رواه مسلم وغيره ، والمشرف ما رفع كثيراً بدليل قول القاسم في صفة قبر النبي ﷺ وصاحبه « لا مشرفة ولا لاطية ، اه . في الدر المختار : ويهال التراب عليه وتكره الزيادة عليه من التراب لأنه بمنزلة البناء ، قال العيني : قوله تكره الزيادة لما في صحيح مسلم عن جابر قال : نهى رسول الله ﷺ أن يخصص القبر وأن يبنى عليه ، زاد أبو داود : أو يزداد عليه ، وقوله لأنه بمنزلة البناء كذا في البدائع ، وظاهره أن الكراهة تحريرية وهو مقتضى النهي المذكور لكن نظر صاحب الحلية في هذا التعليل وقال : وروى عن محمد أنه لا بأس بذلك ، ويؤيده ما روى عن الشافعي وغيره عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ووضع عليه حصاه ، وهو مرسل صحيح ، فتحمل الكراهة على الزيادة الفاحشة وعدمها على القليل المباحة له مقدار شبر أو ما فوقه قليلاً ، اه . قال الدردير : وندب رفع قبر كعبر منها أى كسنام البعير ، هذا هو المذهب ، وتأولت على كراهة التسنيم وحيفت فيسطح وهو ضعيف ، انتهى مختصراً ، يعنى التسنيم هو المذهب عديم وقول التسطيح ضعيف ، وكذلك يندب رفع القبر شبراً عند الشافعية ، وأفاد الشيخ قدس سره في السكوكب الدررى في حديث على المذكور قوله « إلا سويته ، ليس المراد تسويته بالارض رأساً إنما المراد تسويته بحيث لا يبقى إلا قدر ما يعلم أنه قبر ، وما اشتهر في العوام من جمع التراب كلية على القبر بحيث لا يشذ منه شيء خارجاً جهل وحق ، اه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي قوله : « أشدنا وثبة إلخ ، فيه إشارة

فشقه السيل حتى صار القبر على حافة السيل فكان يثقل على الوائب أن يثبه لا لارتفاعه في نفسه بل لما يلزم من الوثوب إلى فوق ، فتدبر ، ثم إن اعتياد هؤلاء بالمواثبة وعدم منع الصحابة عن ذلك قرينة على جواز الجلوس على القبور والموطىء عليها والتهى عنه حيث ورد محمول^(١) على التغرط وقضاء الحاجة لا بمعنى الجلوس المتبادر منه .

إلى أن الوثبة على القبر ووطئه جائز لا بأس به ، وأيضاً إشارة إلى أن قبر عثمان كان مرتفعاً في غاية الارتفاع ، قال قدس سره : كان قبر عثمان في ناحية المقبرة على شفا جرف قد قطع الماء الأرض التي كانت في جنبه فصارت الأرض أسفل وبقي القبر مرتفعاً عليها ، وأيضاً لما خاف الناس أن يذهب الماء بقبر عثمان اتخذوا في جنبه جداراً ليأمن الماء أن يذهب به ، فكانوا إذا اتخذوا التراب أو الرمل من موضع الجبال أو زاد في الجدار شيء يلقونه فوق ذاك القبر ، وهذا وجه آخر لارتفاع القبر ، وأما أن القبر كان مرتفعاً في نفسه فليس الأمر كذلك ثم الوجه الأول للارتفاع قد حفظته وأما الثاني فوالله أعلم ، ١٢٥١ .

(١) وقد تقدم قريباً في كلام الحافظ أن الجمهور حملوا أحاديث النهي عن الجلوس على القبر على الجلوس المتعارف خلافاً لأبي حنيفة ومالك ومن تبعهما إذ حملوا أحاديث النهي على الجلوس للتغرط ، وبسط الكلام على ذلك العلامة العيني متعقباً على كلام الحافظ إذ نسب حديث الحنفية إلى الضعف كما تقدم في كلام الحافظ ، قال العيني : قوله لكن إسناده ضعيف ، قلت : سبحان الله ما لهذا القائل من التعصبات الباردة فالطحاوي أخرج هذا عن أبي هريرة من طريقين أحدهما هذا الذي ذكره هذا القائل ، والآخر أخرجه عن ابن أبي داود بسنده إلى آخره ، فهذا القائل هلاماً وأورد هذا الحديث الصحيح ، ثم لم يخص العيني كلام الطحاوي مفصلاً ، وحكى عن أبي حنيفة ومالك وعبد الله بن وهب وأبي يوسف ومحمد أن ما روى من النهي محمول على ما ذكرنا أي الجلوس للتغرط ، قال : ويحكي ذلك عن علي وابن عمر انتهى ملخصاً

وفى الدر المختار : يكره المشى فى طريق ظن أنه محدث حتى إذا لم يصل إلى قبره إلا بوطء قبر تركه ، قال ابن عابدين : قال فى الفتح : يكره الجلوس على القبر ووطئه وحينئذ فإيصنعه من دفنت حول أقاربه خلق من وطئ تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه ، ويكره التروم عند القبر وقضاء الحاجة ، بل أولى وكل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس إلا زيارتها ، والذعاء عندها قائماً ، اهـ . وفى الأحكام عن الخلاصة وغيرها : لو وجد طريقاً إن وقع فى قلبه أنه محدث لا يمشى عليه وإلا فلا بأس به ، وفى خزائن الفتاوى عن أبى حنيفة : لا يوطأ القبر إلا للضرورة ويزار من بعيد ولا يقعد وإن فعل يكره ، وقال بعضهم لا بأس بأن يطأ القبور وهو يقرأ أو يسبح أو يدعو لهم ، وذكر فى الحلية عن الإمام الطحاوى أنه حل ما ورد من النهى على الجلوس لقضاء الحاجة وأنه لا يكره الجلوس لغيره جماعاً بين الآثار ، وأنه قال : إن ذلك قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ثم نازعه بما صرح به فى النوادر والتحفة والبدايع والمحيط وغيره من أن أبا حنيفة كره وطأ القبر والقعود أو التروم أو قضاء الحاجة عليه ، وبأنه ثبت النهى عن وطئه والمشى عليه وتماه فيها ، وقيد فى نور الإيضاح كراهة القعود على القبر بما إذا كان لغير قراءة ، وذكر العيني فى شرحه على البخارى كلام الطحاوى ثم قال فعلى هذا ما ذكره أصحابنا فى كتبهم من أن وطأ القبور حرام ليس كما يذهب إلى أن الطحاوى هو أعلم الناس بمذاهب العلماء ولا سيما بمذهب أبى حنيفة ، اهـ . لكن قد علمت أن الواقع فى كلامهم هو التمييز بالكراهة لا بلفظ الحرمة وحينئذ فقد يوفق بأن ما عزاه الطحاوى إلى أئمتنا الثلاثة من حل النهى على الجلوس لقضاء الحاجة يراد به نهى التحريم ، وما ذكره غيره من كراهة الوطئ والقعود ويراد به كراهة التنزيه فى غير قضاء الحاجة ، وغاية ما فيه إطلاق الكراهة على ما يشمل المعنيين ، وهذا كثير فى كلامهم ، ومنه قولهم مكروهات الصلاة ، وتنقضى الكراهة مطلقاً إذا كان الجلوس للقراءة ، انتهى مختصراً .

(فقال الرجل يا رسول الله أفلا تتكل على كتابنا ؟) حاصل السؤال (١) أن المقدور يجعلنا مضطراً إلى ما هو مقدر فنؤل إليه بالآخرة فلا فائدة فيه إذاً ، وأجيب بأنهم لا يتيسر لهم عدم العمل إذا كان المقدور هو العمل فلا يمكن تركه .

وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : فالحاصل أن وطأه والجلوس عليه من غير حدث جائز: وإن كان خلاف الأولى وإنما المكروه تحريماً هو الحدث ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : الفاء ممقبة لشيء محذوف تقديره أفإذا كان كذلك فلا تتكل ، وحاصل السؤال ألا تترك مشقة العمل فإننا سنصير إلى ما قدر علينا ، وحاصل الجواب لا مشقة لأن كل أحد ميسر لما خلق له وهو يسير على من يسره الله ، قال الطيبي : الجواب من أسلوب الحكيم منعهم عن ترك العمل وأمرهم بالتزام ما يجب على العبد من العبودية وزجرهم عن التصرف في الأمور المغيبة فلا يجعل العبادة وتركها سبباً مستقلاً لدخول الجنة والنار بل هي علامات فقط ، ووقع في حديث ابن عباس عند الطبراني : « اعمل فكل ميسر » ، وفي آخره عند البزار فقال القوم بعضهم لبعض فالجد إذاً ، وأخرجه الطبراني في آخر حديث سراقه قال : « كل ميسر لعمله » قال الآن الجد الآن الجد ، وفي آخر حديث ابن عمر عند القرطبي قال عمر : إذا نجتهد ، ٥١٠ .

قلت : بسط الحافظ في اختلاف الروايات التي وردت في هذا المعنى وذكره من حديث جابر عند مسلم أنه سراقه بن مالك ، قال : ووقع هذا السؤال وجوابه لشریح بن عامر الكلابي ، أخرجه أحمد والطبراني ، وأخرج الترمذی من حديث ابن عمر قال : قال عمر : « رأيت ما نعمل فيه ، الحديث » ، وأخرج أحمد والبزار والطبراني من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه : « قلت يا رسول الله نعمل على ما فرغ منه ، الحديث » ، ووقع في حديث سعد بن أبي وقاص : « فقال رجل من الأنصار ، واجمع بينها تعدد السائلين عن ذلك ، ٥١٠ . » ولخص كلامه القسطلاني إذ قال : قوله « فقال رجل هو علي بن أبي طالب » ذكره المصنف في التفسير لكن بلفظ قلنا أو هو سراقه ابن مالك بن حنم كما في مسلم ، أو هو ابن الخطاب كما في الترمذی ، أو هو أبو بكر

(باب ما يكره من الصلاة على المنافقين والاستغفار للمشركين)

فن علم^(١) منه الشرك والكفر لم يجوز له الاستغفار وما لم يعلم منه جاز ذلك والنبي ﷺ استغفر له مع العلم بنفاقه لعدم نزول النهى الصريح بعد .

الصديق كما عند أحد والبرار والطبراني ، أو هو رجل من الانصار ، وجمع بتعدد السائلين عن ذلك في حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه فقال أصحابه ، الحديث ، وقال العيني : في الحديث أن النفس المخلوقة إما سعيدة وإما شقية ، ولا يقال إذا وجبت الشقاوة والسعادة بالقضاء الأزلي والقدر الإلهي فلا فائدة في التكليف فإن هذا أعظم شبه النافين للقدر ، وقد أجابهم الشارع بما لا يبق معه إشكال ، ووجه الانفصال أن الرب تعالى أمرنا بالعمل فلا بد من امتثاله وغيب عنا المقادير لقيام حجة وزجره ونصب الاعمال علامة على ما سبق في مشيئته فسيده التوقف فن عدل عنه ضل لأن القدر سر من أسرارهِ لا يطلع عليه إلا هو ، اهـ . قال القاري : أمرهم بالتزام ما يجب على العبد من امتثال أمر مولاه من العبودية عاجلاً ، وتفويض الأمر إليه بحكم الربوبية أجلاً ، وأعلمهم بأن ههنا أمرين لا يبطل أحدهما الآخر : باطن وهو حكم الربوبية ، وظاهر وهو سمة العبودية ، فأمر بكلهما ليتعلق الخوف بالباطن المغيب والرجاء بالظاهر البادى ليستكمل العبد بذلك صفات الإيمان ونعمت الإيقان ومراتب الإحسان ، يعني عليكم بالتزام ما أمرتم واجتتاب ما نهيتكم من التكليف الشرعية بمقتضى العبودية ، ولما يك والتصرف في الأمور الربوبية ، ولا تجملوا الاعمال أسباباً للسعادة والشقاوة بل أمارات لها وعلامات ، فكل موفق ومهيأ لما خلق له ، اهـ ١٢ .

(١) قال العيني : هذه الآيات في قوم بأعيانهم يدل عليه قوله تعالى : د ومن حولكم من الاعراب ، الآية ، فلم ينه عما لم يعلم ، وكذلك إخباره لحذيفة بسبعة عشر من المنافقين ، وقد كانوا يناكحون المسلمين ويوارثونهم ، ويجرى عليهم حكم الإسلام واستتارهم بكفرهم ولم ينه الناس عن الصلاة عليهم إنما نهى النبي ﷺ عنه وحده ،

قوله : (ثم لم نسأله عن الواحد) إلا أن عائشة رضی الله عنها سألت عنه فكان الجواب كذلك وأكبر ظني أن سؤلها كان في موت (١) الأولاد فليفحص .

وكان عمر رضی الله عنه ينظر حذيفة فإن شهد جنازة من يظن به شهده وإلا لم يشهده ولو كان أمراً ظاهراً لم يسره الشارع على حذيفة ، وذكر عن الطبري أنه يجب ترك الصلاة على ملعن الكفر ومسرّه ، فأما المقام على قبره فقبر محرم بل جائز لوليه القيام عليه لإصلاحه ودفعه ، وبذلك صح الخبر وعمل به أهل العلم ، ثم قال العيني : بعد ذكر الاختلاف في ذلك ثم فرض على جميع الأمة أن لا يدعوا لمشارك ولا يستغفروا له إذا ماتوا على شركهم ، قال تعالى : « ما كان للنبي والذين آمنوا ، الآية ، إلى آخر ما بسط من الكلام ١٢ » .

(١) وهو كذلك فقد أخرج الترمذي عن ابن عباس أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « من كان له فرطان من أمتي أدخله الله بهما الجنة ، فقالت له عائشة رضی الله عنها : فمن كان له فرط من أمتك ؟ قال : ومن كان له فرط يا موفقة ، قالت : فمن لم يكن له فرط من أمتك ؟ قال فأنا فرط أمتي إن يصابوا بمثل ، وفي الباب روايات أخر ذكرها الحافظ في « باب فضل من مات له ولد فاحتسب » ، أما حديث الباب فلم أجد فيه السؤال عن الواحد ، قال الحافظ : قوله : « ثم لم نسأله عن الواحد » قال الزين بن المنير : إنما لم يسأل عمر عن الواحد استبعاداً منه أن يكتفى في مثل هذا المقام العظيم بأقل من النصاب ، وقال أخوه في الحاشية فيه إيماء إلى الاكتفاء بالتركيب بواحد ، كذا قال ، وفيه غموض وقد استدلل المصنف على أن أقل ما يكتفى به في الشهادة اثنان كما سيأتي في كتاب الشهادات ، اهـ . قلت : أخرج الإمام البخاري حديث الباب في كتاب الشهادات في « باب تعديل كم يجوز » ، قال الحافظ : أي هل يشترط في قبول التعديل عدد معين ؟ أورد فيه حديثي أنس وعمر في ثناء الناس بالخير والشر على الميتين ، وفيهما قوله ﷺ « وجبت » ، وقدم شرحه في كتاب الجنائز ، وحكي عن ابن المنير أنه قال في

قوله : (ما أتم بأسمع منهم) والجواب أن المراد به (١) العلم لكون السمع أحد أسبابه ، ومعنى قوله : ولكن لا يجيبون على هذا التقدير أنهم لا يقدرّون على الجواب إذا بلغتهم الملائكة مقاتلي هذه وذلك لشدة ما هم فيه .

حاشيته : قال ابن بطلال : فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل واحد ، وذكرت أن فيه غموضاً وكان وجهه أن في قوله : ثم لم نسأله عن الواحد ، إشعاراً بعيداً بأنهم كانوا يتمتدون قول الواحد في ذلك لكنهم لم يسألوه في ذلك المقام ، اهـ . قال العيني : قوله : شهد له أربعة ، وفي رواية الترمذى وثلاثة ، فإن قلت : ما الحكمة في اختلاف هذا العدد حيث جاء أربعة وثلاثة واثنان ؟ قلت : لاختلاف المعاني لأن الثناء قد يكون بالسماع الفاشى على الألسنة فاستحب في ذلك التواتر والكثرة ، والشهادة لا تكون إلا بالمعرفة بأحوال المشهود له فيأتى في ذلك أربعة شهداء لأن ذلك أعلى ما يكون من الشهادة كما في حد الزنا فإن قصروا يأتى فيه ثلاثة فإن قصروا يأتى فيه شاهدان لأن ذلك أقل ما يجزىء في الشهادة على سائر الحقوق رحمة من الله تعالى لعباده المؤمنين ، تجاوزوا عنهم حيث أجرى أمورهم في الآخرة على نمط أجورهم في الدنيا ولهذا لم يسألوا عن الواحد ، وذلك لأن هذا المقام مقام عظيم فلا يكتفى فيه أقل من النصاب ، ثم قال بعد البحث الطويل في أنه : هل يختص الثناء بالرجال أم يشترك فيه النساء أيضاً ، فإن قلت : هل ينفع الثناء على الميت بالخير وإن خالف الواقع أم لا بد أن يكون الثناء عليه مطابقاً للواقع ؟ قال شيخنا زين الدين : فيه قولان للعلماء أصحهما أن ذلك ينفعه وإن لم يطابق الواقع لأنه لو كان لا ينفعه إلا بالمطابقة لم يكن للثناء فائدة ، ويؤيده ما رواه ابن عدى في الكامل عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « إن العبد سيرزق الثناء والستر والحب من الناس حتى تقول الحفظة : ربنا إنك تعلم وتعلم غير ما يقولون فيقول أشهدكم أنى قد غفرت له ما لا يعلمون وقبلت شهادتهم على ما يقولون ، انتهى مختصراً .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور بين الصحابة ومن

بعدم في سماع الموتى فأئبته ابن عمر وغيره من الصحابة ومن تبعهم ، ونفته عائشة وغيرها ومن تبعهم ، وقد أخرج البخاري في حديث الباب من حديث ابن عمر قوله ﷺ : « ما أنتم بأسمع منهم ، الحديث ، وأخرج بعد ذلك حديث عائشة قالت : « إنما قال النبي ﷺ : لأنهم ليعلمون الآن ، الحديث ، وفيه وقد قال الله تعالى « إنك لا تسمع الموتى » ، قال الحافظ : وهذا مصير من عائشة إلى رد رواية ابن عمر المذكورة ، وقد خالفها الجمهور في ذلك وقبلوا حديث ابن عمر لموافقة من رواه غيره ، وأما استدلالها بقوله تعالى : « إنك لا تسمع الموتى » فقالوا معناها لا تسمعهم سماعاً يفهمهم أو لا تسمعهم إلا أن يشاء الله ، وقال السهيلي : عائشة لم تحضر قول النبي ﷺ وغيرها ممن حضر أحفظ للفظ النبي ﷺ ، وقد قالوا له يا رسول الله : أنتخاطب قوماً قد جيفوا ؟ فقال : ما أنتم بأسمع ، قال : وإذا جاز أن يكونوا في تلك الحال عالين جاز أن يكونوا سامعين إما بأذان رؤوسهم كما هو قول الجمهور ، أو بأذان الروح على رأى من يوجه السؤال إلى الروح من غير رجوع إلى الجسد ، وقال ابن التين : لا معارضة بين حديث ابن عمر والآية لأن الموتى لا يسمعون بلا شك لكن إذا أراد الله إسماع ما ليس من شأنه السماع لم يمتنع كقوله تعالى : « وإننا عرضنا الأمانة ، الآية ، وقوله « فقال لها وللأرض ائتيا ، الآية ، وسيأتى في المغازى قول قتادة إن الله أحيام حتى سمعوا كلام نبيهم توبيخاً ونقمة ، انتهى مختصراً . ثم بسط الحافظ الكلام على الاختلاف في أن السؤال في القبر يقع على البدن أو على الروح فقط من غير عود إلى الجسد ، وحكى عن الجمهور أنهم قالوا : تعاد الروح إلى الجسد ، قلت : أخرج البخاري في المغازى في قصة بدر إنكار عائشة على ابن عمر رضى الله عنهما بأوضح مما ههنا ، وقال في شرحه الحافظ في الفتح : لم ينفرد عمر ولا ابنه بحكاية ذلك ، بل واقعهما أبو طلحة وابن مسعود وغيرهم ، قال : ومن الغريب أن في المغازى لابن إسحق رواية يونس بن بكير بإسناد جيد عن عائشة مثل حديث أبي طلحة ، وفيه : « ما أنتم بأسمع لما أقول منهم ،

وأخرجه أحمد بإسناد حسن ، فإن كان محفوظاً : فكأنها رجعت عن الإنكار لما ثبت عندها من رواية هؤلاء الصحابة لكونها لم تشهد القصة إلى آخر ما بسط ، وما أشار إليه الشيخ قدس سره بلفظ الجواب لإشارة إلى ما بحثه ابن الهمام ، فقد قالت الفقهاء في مسألة الأيمان : إن من حلف أن لا يكلم فلاناً يقيد ذلك بالحياة حتى لو علق به طلاقاً أو عتقاً لم يحنث بالكلام مع الميت ، كما صرح بذلك في الدر المختار ، قال ابن عابدين : أما الكلام فلأن المقصود منه الإفهام والموت يتنافيه ، ولا يرد ما في الصحيح من قوله ﷺ لا هل قلبك بدر : د هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ، فقال عمر : أتكلم الميت يا رسول الله ؟ فقال عليه الصلاة والسلام ما أنتم بأسمع منهم ، فأجاب عنه المشايخ أنه غير ثابت يعنى من جهة المعنى ، وذلك لأن عائشة رضى الله عنها ردت لقوله تعالى : د وما أنت بمسمع من في القبور ، د ولأنك لا تسمع الموتى ، د وأنه إنما قاله على وجه الموعظة للأحياء وبأنه مخصوص بأولئك تضييقاً للحسرة بأنه خصوصية عليه الصلاة والسلام معجزة ، لكن يشكل عليهم ما في مسلم : أن الميت يسمع قرع نعالم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع في القبر ومقدمة للسؤال جمعاً بينه وبين الآيتين فإنه شبه فيهما الكفار بالموتى لإفادة بعد سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى ، هذا حاصل ما ذكره في الفتح ههنا وفي الجنائز ، اهـ . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره بقوله : الجواب يعنى أن من نبي سماع الموتى حمل لفظ السماع في الحديث على العلم ، قال القارى : في قوله ﷺ إنه يسمع قرع نعالم قيل : أى يسمع صرتها لو كان حياً فإن جسده قبل أن يأتى الملك فيقعد ميت لا يحس بشيء ، وهو ضعيف ، إذ ثبت بالأحاديث أن الميت يعلم من يكفنه ومن يصل عليه ومن يحمله ومن يدفنه ، وقال ابن الملك : أى صوت دفنها ، وفيه دلالة على حياة الميت في القبر لأن الإحساس بدون الحياة تمتع عادة ، واختلفوا في ذلك فقال بعضهم يكون بإعادة الروح ، وتوقف أبو حنيفة في ذلك ولعل توقف الإمام في أن الإعادة

قوله : (زاد غندر عذاب القبر حق) أى كما زاده^(١) عبدان الذى ذكر روايته

تتعلق بجزء البدن أو بكله ، اه . ومال شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز فى فتاواه إلى ثبوت سماع الميت وشعوره وإدراكه ، وبسط الكلام على ذلك فى عدة أسئلة وأجوبة ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ما فى النسخ التى بأيدينا من البخارى ففيها فى حديث عبدان أيضاً « عذاب القبر حق » ، وهكذا فى نسخة العينى يوجد هذا اللفظ فى حديث عبدان وعلى هذا لا فرق بين روايتى عبدان وغندر لأن لفظ الخبر وهو لفظ حق موجود فى كلتا الروايتين ، وليس هذا اللفظ فى نسخة الفتح فى حديث عبدان بل فيها بحذف الخبر بلفظ نعم عذاب القبر ، قال الحافظ : كذا الأكثر ، زاد فى رواية الجوى والمستملى حق وليس بجيد لأن المصنف قال عقب هذا الطريق زاد غندر « عذاب القبر حق » فتبين أن لفظ حق ليست فى رواية عبدان ، وأنها ثابتة فى رواية غندر ، انتهى مختصراً . وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال بعد نقل كلامه لانسلم أنه يستلزم منه حذف الخبر مع أن الأصل ذكر الخبر وكيف ينبنى الجوده من رواية المستملى مع كونها على الأصل فاذا يلزم من المحذور إذا ذكر الخبر فى الروايات كلها ، اه . قلت : والظاهر أن الحق مع الحافظ فإنه لو سلم وجود الخبر فى الروايات كلها فما معنى قوله زاد غندر فإنه نص فى أن هذه الزيادة مختصة برواية غندر دون عبدان وإلا فلم يبق لقوله « زاد غندر » معنى .

ثم لا يذهب عليك أن قوله زاد غندر وقع ههنا فى آخر حديث عائشة فى الذى التى بأيدينا من البخارى وكذا الفتح والقسطلانى ، وقال الحافظ وقع قوله زاد غندر فى رواية أبى ذر وحده ووقع ذلك فى بعض النسخ عقب حديث أسماء بنت أبى بكر وهو غلط ، اه . والمراد بحديث أسماء الآتى وقال الحافظ فيه : ووقع فى بعض النسخ ههنا زاد غندر عذاب القبر وهو غلط لأن هذا إنما هو فى آخر حديث عائشة الذى هو قبله ، وأما حديث أسماء فلا رواية لغندر فيه ، اه . وتبعه القسطلانى : إذ قال بعد حديث أسماء وقع ههنا فى بعض نسخ البخارى وزاد غندر عذاب القبر

في المتن ، وقال بعض الشراح (١) : إنه لم يثبت لفظ الخبر الذي هو قوله : حق في أكثر الروايات وهو مقدر فالمعنى أنه زاد غندر بعد قوله عذاب القبر لفظ الخبر وهو قوله حق بخلاف رواية عبدان فإن الخبر في روايته مقدر .
قوله : (إن له مرضعاً (٢) في الجنة) وهذا من خصائصه ﷺ .

يحذف الخبر أى حق ، وثبت لأبي الوقت ، وكذا هو ثابت في الفرع لكن رقم عليه علامة السقوط وفوقها علامة أبي ذر الهروى ، ولا يخفى أن هذا إنما هو في آخر حديث عائشة المتقدم ، فذكره في حديث أسماء غلط لأنه لا رواية لغندر فيه ، اهـ . قلت : ووقع هذا اللفظ في آخر حديث أسماء دون عائشة في نسخة العيني ، وقال فيه متعباً على كلام الحافظ قيل : وقع زاد غندر في بعض النسخ عقيب حديث أسماء وهو غلط ، قلت : دعوى الغلط بلا دليل غلط فإن كان دليله أن غندراً إنما رواه عن شعبة وحديث أسماء ليس فيه عن شعبة ، فنقول : هذا ليس بشيء لأن رواية غندر عن شعبة لا تستلزم نفي روايته عن غيره في حديث أسماء ، اهـ ١٢ .

(١) اعلم أن قوله : وقال بعض الشراح إلخ ، ذكر في هامش الاصل من خط والدى المحرم قدس سره ولعله ألحقه بعده بمراجعة الشروح ولا مانع من كونه من كلام القطب الكنكوهى قدس سره أيضاً ، والمراد من بعض الشراح هو الحافظ كما تقدم في كلامه مبسوطاً ما يدل على ما أفاده الشيخ ، وأوضح منه لفظ القسطلاني إذ قال في حديث عائشة قوله : فقال نعم عذاب القبر يحذف الخبر أى حق أو ثابت ، وللحموى والمستملى عذاب القبر حق بإثبات الخبر ، لكن قال الحافظ ابن حجر : ليس بجيد لأن المصنف قال عقب هذا الطريق زاد غندر إلى آخر ما تقدم من كلام الحافظ ، ثم ذكر تعقب العيني على كلام الحافظ ولم يتعرض لتعقبه بشيء غير أنه كتب في آخره فتأمل ١٢ .

(٢) قال العيني : قوله مرضعاً بضم الميم أى من يتم رضاعه في الجنة ، ويروى بفتح الميم أى رضاعاً قاله الخطاط وفي رواية الإسماعيلي من طريق آخر عن شعبة

(باب ما قيل في أولاد "المشركين")

مرضعا ترضعه في الجنة ، وقال في موضع آخر وفي صحيح مسلم قال عمرو فلما توفي إبراهيم قال رسول الله ﷺ إن إبراهيم ابني وأنه مات في التدي وأن له لظئرين يكملان إرضاعه في الجنة ، وعند ابن سعد بسند صحيح عن البراء بن عازب يرفعه : أما إن له مرضعا في الجنة ، اه . وحكى الحافظ عن مرسل مكحول وفصل رضاعه في الجنة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أنه من خصائصه ﷺ يشير إلى أن ذلك الفضل لأولاده ﷺ كلها ، ويدل على ذلك ما في القسطلاني عن مسند القرطبي أن خديجة رضى الله تعالى عنها دخل عليها رسول الله ﷺ بعد موت القاسم وهي تبكي فقالت : يا رسول الله درت لبيذة القاسم أفلو كان عاش حتى يستكمل الرضاعة لهون على ؟ فقال : إن له مرضعا في الجنة يستكمل رضاعته ، فقالت : لو أعلم ذلك لهون على ، فقال إن شئت أسمعك صوته في الجنة فقالت بل أصدق الله ورسوله ، اه . قال السندی قوله : إن له مرضعا كأنه من باب التثريف لا لأن الجنة يحتاج الصغير فيها إلى تربية ورضاعة ، اه . ثم قال العيني : اتفقوا على أن مولد إبراهيم كان في ذى الحجة سنة ثمان ، واختلفوا في وقت وفاته ، فالواقدي جزم بأنه مات يوم الثلاثاء عشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر ، وقال ابن حزم : مات قبل النبي ﷺ بثلاثة أشهر ، وقيل : بلغ ستة عشر شهراً وثمانية أيام ، وقيل : سبعة عشر شهراً ، وقيل : سنة وعشرة أشهر وستة أيام ، وفي سنن أبي داود توفي وله سبعون يوماً ، وعن محمود بن ليد توفي وله ثمانية عشر شهراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قد اختلف العلماء قديماً وحديثاً في هذه المسألة على أقوال أحدها أنهم في مشيئة الله تعالى وهو منقول عن الحمادين وابن المبارك وإسحق ، ونقله البيهقي في الاعتقاد عن الشافعي في حق أولاد الكفار خاصة ، قال ابن عبد البر : هو مقتضى صنيع مالك وليس عنده في هذه المسألة شيء منصوص إلا أن أصحابه صرحوا بأن أطفال المسلمين في الجنة ، وأطفال الكفار خاصة في المشيئة ، وثانها

أنها تبع لآبائهم فأولاد المسلمين في الجنة وأولاد الكفار في النار ، ثالثها أنهم يكونون في برزخ بين الجنة والنار ، رابعها خدم أهل الجنة ، خامسها أنهم يصيرون تراباً ، سادسها أنهم في النار ، حكاه عياض عن أحمد وغلظه ابن تيمية بأنه قول لبعض أصحابه ، ولا يحفظ عن الإمام أصلاً ، سابعها أنهم يتمتحنون في الآخرة بأن ترفع لهم نار فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، ومن أبي عذب ، أخرجه البزار من حديث أنس وأبي سعيد والطبراني من حديث معاذ بن جبل . وحكى البيهقي في الاعتقاد أنه المذهب الصحيح ، اه . قلت : ذكره ابن كثير في تفسيره فقال : ومنهم من ذهب إلى أنهم يتمتحنون يوم القيامة فمن أطاع دخل الجنة وانكشف علم الله فيهم بسابق السعادة ، ومن عصى دخل النار انكشف علم الله تعالى فيه بسابق الشقاوة ، وهذا القول يجمع بين الأدلة كلها ، وقد صرحت به الأحاديث ، وهذا القول هو الذي حكاه الشيخ أبو الحسن الأشعري عن أهل السنة والجماعة ، وهو الذي نصره البيهقي في كتاب الاعتقاد ، وكذلك غيره من محقق العلماء والحفاظ ، اه . ثامنها أنهم في الجنة وسيأتي قريباً مفصلاً ، تاسعها الوقف ، عاشرها الإمساك وفي الفرق بينهما دقة ، انتهى مختصراً . وبسط شيء من الكلام على هذه الأقاويل العشرة في الأوجز ، وبسط فيه شيء من الكلام على أصل المسألة أيضاً ، ولا يبعد أن يقال في الفرق بين التوقف والإمساك أن الأول عدم الجزم بشيء لتعارض الأدلة ، والثاني عدم الكلام في المسألة كما هو ظاهر من مفهوم اللفظين ، ويستأنس ذلك من كلام ابن كثير في تفسيره : كره جماعة من العلماء الكلام فيها ، روى ذلك عن ابن عباس والقاسم ابن عمار وعبد بن الحنفية وغيرهم ، وأخرج ابن حبان في صحيحه عن جرير بن حازم : سمعت أبا رجاء المطار دى سمعت ابن عباس وهو على المنبر يقول : « قال رسول الله ﷺ لا يزال أمر هذه الأمة مواثياً أو مقارباً ما لم يتكلموا في الولدان والقدر ، قال ابن حبان : يعني أطفال المشركين ، وهكذا رواه أبو بكر البزار من طريق جرير

ظاهر صنيع المؤلف (١) من إيراد حديث الفطرة عقيب الرواية التي ظاهرها

ابن حازم به ، ثم قال : وقد رواه جماعة عن أبي رجاء عن ابن عباس موقوفاً ، اهـ . وذكر الكرماني احتمالاً أنهم يكونون على التوزيع بأن يكون بعضهم في الجنة وبعضهم في النار ، اهـ . فهذا القول الحادى عشر وإن لم أر من قاله ، والثانى عشر ما يظهر من المذاهب التي ذكرها مولانا الشيخ أحمد على السهارنفورى في حاشيته على البخارى إذ قال : وقيل من علم الله منه أنه يؤمن ويموت عليه إن عاش أدخله الجنة ، ومن علم منه أنه يفجر ويكفر أدخله النار ، اهـ . قلت : ويستأنس هذا القول بما ذكره القارى في المرقاة إذ قال : إن الولد تابع لأشرف الأبوين ديناً فيما يرجع إلى أمر الدنيا ، وهو معنى قوله ﷺ : « هم من آباؤهم » ، وأما فيما يرجع إلى أمور الآخرة من الثواب والعقاب فوكل إلى علم الله لأن السعادة والشقاوة ليستا معللتين عندنا بالأعمال ، بل الله تعالى خلق من شاء ومن شاء سعيداً وجعل الأعمال دليلاً على السعادة والشقاوة ، اهـ . وذكره القارى في موضع آخر قولاً مستقلاً إذ قال : وقيل من علم الله منه أنه يؤمن إلى آخر ما تقدم في كلام مولانا أحمد على المذكور ١٢ .

(١) قوله : « باب ما قيل في أولاد المشركين » هذه الترجمة تشعر بأنه كان متوقفاً في ذلك وقد جزم بعد هذا في تفسير سورة الروم بما يدل على اختيار القول الصائر إلى أنهم في الجنة كما سيأتى تحريره ، وقد رتب أيضاً أحاديث هذا الباب ترتيباً يشير إلى المذهب المختار فإنه صدره بالحديث الدال على التوقف ، ثم نفى بالحديث المرجح لكونهم في الجنة ، ثم ثلث بالحديث المصرح بذلك فإن قوله في سياقه « وأما الصبيان حوله » فأولاد الناس قد أخرجه في التمهيد ، وأما الولدان الذين حوله فكل مولود يولد على الفطرة فقال بعض المسلمين وأولاد المشركين فقال وأولاد المشركين ، ويؤيده ما رواه أبو يعلى من حديث أنس رضى الله عنه مرفوعاً : « سألت ربي اللاهين من ذرية البشر أن لا يعذبهم فأعطانيهم » لإسناده حسن ، وورد تفسير اللاهين بأنهم الاطفال من حديث ابن عباس مرفوعاً أخرجه

التوقف ، وإن كان المراد بها نفي الاستحقاق المترتب على العمل لا مطلقه (١)

البرار ، وروى أحمد من طريق خنساء بنت معاوية قالت : دقلت يارسول الله من في الجنة؟ قال: النبي في الجنة ، والشهيد في الجنة ، والمولود في الجنة ، لإسناده حسن ، هكذا في الفتح ، وزاد العيني في حديث خنساء المذكور والوثيد في الجنة ، اهـ . وما أشار إليه الحافظ من أنه سيأتى في تفسير سورة الزوم فقلعه أشار إلى أن الإمام البخارى ذكر فيه حديث أبي هريرة : ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، الحديث ، وترجم عليه باب لا تبديل لخلق الله لدين الله خلق الأولين دين الأولين والفطرة الإسلام ، اهـ ١٢ .

(١) أجمل الشيخ قدس سره هذا الكلام غاية الإجمال لأنه قد بسط الكلام في ذلك كل البسط فيما قرره على سنن أبي داود قبل ذلك ، وحكاه شيخنا في بذل المجهود حيث قال : وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه قوله « الله أعلم بما كانوا عاملين ، حاصله والله أعلم أن دخول الجنة قد يكون لأجل الاعمال وقد يكون لغير ذلك من العوارض ، فالسؤال لم يكن إلا عن الدخول المترتب على الاعمال ، فأجاب : أنهم ليس منهم عمل حتى يدخلوا الجنة دخول كذا ، وأما مطلق الدخول المتحقق في النوع الثانى فلم يتعرض له ولم ينكره عنهم بل أثبتته بقوله : « كل مولود يولد على الفطرة ، فإنهم لما ولدوا على الفطرة ولا معتبر بما صدر عنهم حالة الصغر كما قلنا قريباً كانوا مثلهم قبل الولادة ، ومن البين أنهم قبل ولادتهم لم يكونوا في النار فلا يكونون فيها بعد الولادة أيضاً إذا ماتوا صغاراً ، وذلك لما قلنا إن ما كن من الكفر غير مجزى عليه وما ظهر من أفعالهم لا يعتد به فلم يبق الحكم فيهم إلا ما كان قبل الولادة فترك بيانه اتكالا على ما هو الظاهر ، وعليه يحمل قوله « هم من آبائهم » فإنهم ليس لهم من الحكم إلا ما كان لآبائهم وهو الدخول المترتب على الاعمال ، وكذلك في المؤمنين وأولادهم ، ولما لم يكن للدرارى أعمال لم يكن لهم الدخول المترتب عليها ، والحاصل أنهم شاركوا الآباء في الدخول المترتب على

ثم إيراد رواية إبراهيم عليه السلام مشعر بأنه اختار ما اخترناه^(١) من أن هؤلاء

الاعمال فالمؤمنون وأولادهم وكذا المشركون وأولادهم كلهم أجمعون شركاء فيما بينهم في أن الدخول مرتب على الأعمال فأعمال المؤمنين الحسنة أدخلتهم الجنة وأعمال المشركين السيئة أدخلتهم النار ، والذراى من التوعين لم تكن لهم أعمال حتى يترتب الدخول في إحدى الدارين المترتب عليها ، وأما الدخول بغير ذلك فغير متعرض به فينظر فيه إلى نصوص آخر فرأينا قوله عليه السلام : « كل مولود يولد على الفطرة ، وقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبث رسولا ، ينفقان العذاب عنهما جميعاً فاتنق بذلك دخول ذراى المشركين النار رأساً كما كان اتنى الدخول المرتب على الأعمال ، وليس مجزئ الفطرة نافياً في دخول الجنة فلم يثبت بذلك الدخول في شيء فينظر إلى نصوص آخر تثبت دخول الجنة ، ولا ينافيه ما ورد في رواية خديجة حين سألت عن ولدها الذى مات في الجاهلية فقال : « هو في النار ، لأن كل مرتبة فهمى بالنسبة إلى ما فوقها نار ، والعرب تسمى كل شدة ناراً ، ولا شك أن أصحاب الاعراف في شدة إذا قاسوا أحوالهم بأحوال أهل الجنة وإن ثبت دخول ذراى المشركين الجنة كان غير مخالف لقوله هذا أيضاً فإن دخولهم هناك لما كان غير مضاف إلى استحقاق وكانوا كالمعبد والغلبان ولم يكن لهم ما يكون للمؤمنين وأطفالهم من الإكرام والتعظيم كان ذلك شدة لهم ، وكذلك قوله ﷺ : « خلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم ، ليس فيه تصريح بأنهم في النار أو في الجنة فنقول : إنما كتب قبل خلقهم أنهم في الجنة من غير عمل عملوه ، وإنما رد على عائشة رضى الله عنها لأنها تكلمت بما ليس لها علم به وإن كانت مصيبة فيما قالته ، انتهى . ونقلته ههنا بتمامه لكونه تفصيلاً لما أجمله في تقرير البخارى ولكونه من تقرير القطب الكنكوهى قدس سره ١٢ .

(١) المعروف على الألسنة أن مذهب الإمام الأعظم الثروقف ، وحكاه صاحب الدر المختار إذ قال : وتوقف الإمام في أطفال المشركين ، قال ابن عابدين :

قال ابن الهمام فى المسابرة : قد اختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره ، وقد وردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض أمرهم إلى الله تعالى ، وقال محمد بن الحسن رحمه الله : اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب ، وقال تليذه ابن أبي شريف فى شرحه وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام فى حكمهم فى الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رموس التابعين وغيرهما ، وقد ضعف أبو البركات النسفى رواية التوقف عن أبي حنيفة ، وقال الرواية الصحيحة عنه أنهم فى المشيئة لظاهر الحديث الصحيح : والله أعلم بما كانوا عاملين ، قلت : قد حكى صاحب الفيض قول التوقف عن جمع كثير إذ قال : اختلفوا فى أولاد المشركين فنقل عن أبي حنيفة التوقف ، وصرح النسفى فى الكافى أن المراد بالتوقف فى الحكم الكلى فبعضهم ناج وبعضهم هالك لا بمعنى عدم العلم أو عدم الحكم بشئ ، وهو مذهب مالك ، صرح به أبو عمرو فى التمهيد ، وإليه ذهب الشافعى كما صرح به الحافظ ، وعن أحمد روايتان ، واختار الحافظ ابن القيم النجاة كما فى شفاء العليل وهو الذى نسبته إلى ابن تيمية ، ولكن المنقول عنه عندنا التوقف ، كما فى فتاواه فلا أدري أتعديت الروايات عنه أو وقع فى النقل سهو ، وذهب الحمادان والسفيانان وعبدالله بن مبارك والأوزاعى وإسحاق ابن راهوية كلهم إلى التوقف ، ثم جاء الأشعرى واختار النجاة ثم جاء الشافعية واختاروا قول الأشعرى وشهره ونوهوا بذكره حتى أن النووى لم ينقل مذهب الشافعى وترك ذكره رأساً واختار النجاة تبعاً للأشعرى ، وإليه ذهب الحافظ وعزاه إلى البخارى ، والذى عندى أنه وافق المتوقفين كما يعلم من كتاب القدر ، وعند ابن كثير من سورة بنى إسرائيل أن مذهب الأشعرى هو التوقف ، وإذن لا أدري كيف نقل عنه قول النجاة ولا أقل من أنه تعارض النقل عنه ، انتهى . قلت : والظاهر عندى أن صاحب الفيض جمع بين قولى التوقف وتحت المشيئة فإن المنقول عن الحمادين وابن المبارك وغيرهم هو الثانى ، كما تقدم فى المذهب الأول من

يدخلون الجنة (١) أيضاً والله أعلم .

المذاهب العشرة المذكورة في كلام الحافظ ، وهو الذى حكاه البيهقي عن الشافعى كما تقدم وقد سبق إلى ذلك بعض من السلف أيضاً فأدخلوا قولاً واحداً تحت الآخر قال ابن حجر المكي في الفتاوى الحديثة : الثالث أى من المذاهب الوقف ، ويعبر عنه بأنهم في المشيئة فمن علم منه أنه إن بغ : آمن أدخله الجنة ، أو كفر أدخله النار ، ونسبه ابن عبد البر للأكثرين ، اهـ . أفلا ترى أنه رحمه الله تعالى جعل أقوالاً ثلاثة وهي الوقف وتحت المشيئة وتحت العلم قولاً واحداً مع أن الفرق بين الثلاثة كما بين السماء والأرض ١٢ .

(١) قال العيني في المذاهب : السادس أنهم في الجنة ، قال النووي : هو المذهب الصحيح المختار الذى صار إليه المحققون لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وإذا كان لا يعذب العاقل لكونه لم تباته الدعوة فلان لا يعذب غير العاقل من باب أولى ، وقال النووي : أيضاً في أطفال المشركين ثلاثة مذاهب قال الآكثرون : هم في النار تبعاً لأبائهم ، وتوقف طائفة منهم ، والثالث هو الصحيح أنهم من أهل الجنة لحديث إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين رآه في الجنة وحواله أولاد الناس ، والجواب عن حديث « الله أعلم بما كانوا عاملين » أنه ليس فيه تصريح بأنهم في النار ، اهـ . وزاد الحافظ بعد قول النووي فلان لا يعذب غير العاقل من باب أولى ، ولحديث سمرة المذكور في هذا الباب ، ولحديث عمته خنساء المتقدم ، ولحديث عائشة الآتى قريباً ، اهـ . قلت : أشار برواية عمته خنساء إلى ما ذكرها قبل ذلك بقوله : وروى أحمد من طريق خنساء بنت معاوية بن صريم عن عمته قالت : يا رسول الله من في الجنة ؟ قال : النبي في الجنة ، والأنبياء في الجنة وللولود في الجنة ، إسناده حسن ، وأشار بحديث عائشة إلى ما ذكره بعد ذلك من قوله : روى عبد الرزاق عن عروة عن عائشة قالت : سألت خديجة النبي ﷺ عن أولاد المشركين فقال : « هم مع آبائهم » ثم سأله بعد ذلك فقال : « الله أعلم بما

(قال بعض أصحابنا عن موسى) يقول المؤلف (١) إن لفظة كلوب لم أسمعه من الأستاذ بنفسى وإنما سألتها عن حضر هناك من أحد تلامذته .

كانوا عاملين، ثم سألته بعدما استحکم الإسلام قنزل: «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، قال: «هم على الفطرة»، أو قال: «في الجنة»، وأبو معاذ الراوى هو سليمان بن رقم وهو ضعيف، ولو صح هذا لكان قاطماً للزراع رافعاً لكثير من الإشكال، اهـ. وقال ابن حجر المكي في الفتاوى الحديثة: «أما أطفال المسلمين في الجنة قطعاً جل إجماعاً والخلاف فيه شاذ بل غلط، وأما أطفال الكفار ففهم أربعة أقوال: أحدها أنهم في الجنة وعليه المحققون لقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»، ولقوله تعالى: «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، وأخرج البخارى وكفى به حجة أنه ﷺ رأى أطفال المسلمين والكفار حول إبراهيم الخليل ﷺ في الجنة ورؤيا الأنبياء وحى إجماعاً، وفي أحاديث أخر التصريح بأنهم في الجنة، ولا يضرننا قول المحدثين إنها ضعيفة اكتفاء بخبر البخارى المذكور مع ظاهر القرآن، وفي حديث أنهم خدم أهل الجنة، فإن صح احتمال أن يكون المراد أنه كناية عن نزول مراتبهم عن مراتب أطفال المسلمين لأنهم مع آبائهم كما نصت عليه آية الطور، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الكلام أوضح مما أفاده الكرماني من حمل رواية غيره على الحذف، ونص عبارته قوله «بعض أصحابنا» عن موسى أى ابن إسماعيل المذكور، فإن قلت هذا رواية عن الجهول، وبعضهم يسميه مقطوعاً فلا اعتبار به، قلت: لما علم من عادة البخارى أنه لا يروى إلا عن العدل الذى بشرطه فلا بأس بجهل اسمه، فإن قلت: لم ما صرح باسمه حتى لا يلزم التدليس؟ قلت: لعله نسى اسمه أو لغرض آخر، فإن قلت: ما المقدار الذى هو مقول بعض الأصحاب؟ قلت: ككتاب من حديث، فإن قلت: فعلى رواية غيره لا يتم الكلام إذ لم يذكر ما بيده، قلت: مخوف كنه قال بيده شيء ففسره

قوله (بفهر أو صخرة) والاول (١) أصغر من الثاني .

قوله (وعلى وسط النهر) يمكن أن يراد بالوسط (٢) وسط طول النهر لاعرضه حتى يلزم كونه في الماء ، وعلى هذا فلا تنافي بين روايتي شط (٢) النهر ووسط النهر لأن وسط طول النهر صادق على شطه ، والوسط حينئذ مقابل بمبدأ النهر ومنتهاه ، لا بحافتي النهر ، فتفكر .

بعض الأصحاب بأنه كلوب ، وتبعه العيني في قوله : إن على رواية غيره لا يتم الكلام ، قال الحافظ : قوله : « فإذا رجل جالس إلخ » ، كذا في رواية أبي ذر وهو سياق مستقيم ، وفي رواية غيره بخلاف ذلك ، والبعض المبهم لم أعرف المراد به إلا أن الطبراني أخرجه في المعجم الكبير عن العباس الفضل الإسقاطي عن موسى بن إسماعيل فذكر الحديث بطوله مثل حديث قبله وفيه « بيده كلاب من حديد » ، اه . قال العيني : قوله كلوب بفتح الكاف وضم اللام المشددة هو الحديد التي ينشل به اللحم عن القدر وكذلك الكلاب ، اه . وقال القسطلاني وتبعه السندی : الكلوب بفتح الكاف وتشديد اللام : حديد له شعب يعلق بها اللحم ، وفي لغات الصراح كلوب وكلاب أره والجمع كلاليب ، وفي مقدمة الفتح كلاب وكلوب أى خطاف ، اه .

(١) قال الكرماني : وتبعه القسطلاني وغيره : الفهر بكسر الفاء : الحجر مل الكف ، وقال المجد : الصخرة : الحجر العظيم الصلب ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين الروايات وسكت الشراح قاطبة عن الجمع بينها ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : « على وسط النهر » قال يزيد ووهب بن جرير عن جرير ابن حازم « وعلى شط النهر رجل » وهذا التعليق عن هذين ثبت في رواية أبي ذر أيضاً ، فأما حديث يزيد وهو ابن هارون فوصله أحمد عنه فساق الحديث بطوله ، وفيه : « فإذا نهر من دم فيه رجل وعلى شط النهر رجل » ، وأما حديث ووهب بن

قوله (فنام عنه بالليل ولم يعمل لمخ) الظاهر أن^(١) العذاب على ترك العمل ، ولا يبعد أن يراد بنومه فى الليل نومه عما وجب عليه قراءته فى صلاتى العشاء فالتعذيب على تركه فريضة الصلاة وهو ظاهر .

(باب موت يوم الإثنين)^(٢)

جرير فوصله أبو عوانة فى صحيحه من طريقه فساق الحديث بطوله وفيه « حتى يتهم إلى نهر من دم ورجل قائم فى وسطه ورجل قائم على شاطئ النهر » ، هـ . ولا يشكل بهذا الحديث على توجيه الشيخ قدس سره لأن الرجل القائم فى وسط النهر ههنا هو آكل الربا ، والملك فى هذه الرواية هو على شاطئ النهر ، وأما فى سياق البخارى فالملك هو الرجل الذى على وسط النهر بين يديه حجارة ١٢ .

(١) تقدم البسط فى ذلك فى باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل فإن الإمام البخارى ذكر فيه هذا الجزء من الحديث وتقدم فى هامشه ما قال الحافظ : الظاهر أن المراد بها العشاء الآخرة ، وفيه أيضاً قال الحافظ فى التعبير : رواية عوف هذا أوضح من رواية جرير ، فإن ظاهره يدل على أنه يعذب على ترك قراءة القرآن بالليل بخلاف رواية عوف فإنه على ترك الصلاة المكتوبة ، ويحتمل أن يكون التعذيب على مجموع الأمرين ترك القراءة وترك العمل ، هـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب موت يوم الإثنين » ، قال الزين بن المنير : تعين وقت الموت ليس لاحد فيه اختيار لكن فى التسبب فى حصوله مدخل كالرغبة إلى الله لقصد التبرك فمن لم تحصل له الإجابة أثيب على اعتقاده ، وكأن الخبر الذى ورد فى فضل الموت يوم الجمعة لم يصح عند البخارى فاقصر على ما وافق شرطه وأشار إلى ترجيحه على غيره ، والحديث الذى أشار إليه أخرجه الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً : « ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر » ، وفى إسناده ضعف ، وأخرجه أبى يعلى من حديث أنس

يعنى بذلك جواز تمنى موته كما وقع لأبي بكر وإن لم يحصل له ذلك (١) لوقوعه

نحوه وإسناده أضعف ، اهـ . وقال العيني : إن النبي ﷺ كان وفاته يوم الإثنين فمن مات يوم الإثنين يرجى له الخير لموافقة يوم وفاته يوم وفاة النبي ﷺ ، فظهرت له منزلة على غيره من الأيام بهذا الاعتبار ، فإن قلت زوى الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً : « ما من مسلم يموت يوم الجمعة ، الحديث ، قلت : هذا حديث انفرد بإخراجه الترمذى ، وقال هذا حديث غريب وليس لإسناده متصل لأن ربيعة الراوى عن ابن عمرو لا يعرف له سماع منه ، ولذا لم يخرججه البخارى واقتصر على ما وافق شرطه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ لابن سعد عن عائشة : أول بدء مرض أبي بكر أنه اغتسل يوم الإثنين لسبع خلون من جمادى الآخرة وكان يوماً بارداً فخم خمسة عشر يوماً ومات مساء ليلة الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة ، وأشار الزين بن المنير إلى أن الحكمة في تأخر وفاته من يوم الإثنين مع أنه كان يحب ذلك ويرغب فيه لكونه قام في الأمر بعد النبي ﷺ فناسب أن تكون وفاته متأخرة عن الوقت الذى قبض فيه رسول الله ﷺ ، اهـ . وقال العيني : قوله « أ أرجو فيما بيني وبين الله ، معناه أرجو من الله تعالى أن يكون موتى فيما بين الوقت الذى أنا فيه وبين الليل الذى يأتى يعنى يكون يوم الإثنين ليكون موته في يوم موت النبي ﷺ ومع هذا توفي ليلة الثلاثاء بين المغرب والعشاء الآخرة لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة ، وقيل توفي يوم الجمعة ، وقيل : ليلة الجمعة ، والأول أصح ، ولا خلاف أنه ﷺ مات يوم الإثنين قبل أن ينشب النهار ، واختلفوا في سبب موت أبي بكر فقال سيف بن عمر : بإسناده عن ابن عمر قال : كان سبب مرض أبي بكر وفاة رسول الله ﷺ ، كد فما زال جسمه يذوب حتى مات ، وقيل : سم ، فقال ابن سعد : بإسناده عن ابن شهاب : أن أبا بكر والحارث بن كلدة يأكلان حزيرة أهديت لأبي بكر فقال له الحارث : ارفع يدك

في ليلة يوم الثلاثاء ، نعم لم يفته الاصال ومدانة الوقت فإن فصل ما بين يوم الإثنين
وليلة الثلاثاء غير معتد به .

(باب ماجاء في موت الفجاءة)

بغته (١) يعنى بذلك أن ما ورد في الروايات في شأنه فإنما المراد به التأسف

ياخليفة رسول الله ﷺ والله إن فيها لسم سنة وأنا وأنت نموت في يوم واحد
عند انتهاء السنة فماتا عند انقضائها ولم يزلنا عليين حتى ماتا ، وقال الطبرى : الذى
سمته امرأة من اليهود فى أرز ، وقيل : إن اليهود سمته فى حسو ، وقيل اغتسل فى
يوم بارد فخم خمسة عشر يوماً وتوفى ، حكاه الواقدى عن عائشة ، وقيل : علق به
سل قبل وفاة رسول الله ﷺ فلم يزل به حتى قتله ، حكاه عكرمة عن ابن عباس
رضى الله عنه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية التى بأيدينا منكورة ، وفى نسخة الشروح الكرماني

والفتح والمعنى والقسطلافى : البغته معرفة ، قال الحافظ قال ابن رشيد : هو مضبوط
بالكسر على البدل ، ويجوز الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هى البغته ، وفى
رواية الكشميين بغته ، اه . زاد العيني : قال ابن الاثير : يقال بغته يغته بقتاً أى
فاجأه ، وقال الجوهرى : البغت أن يفجأك الشيء تقول آتيت بغته أى فجأة ، اه .
قال الحافظ : الفجاءة بضم الفاء وبعد الجيم مد ثم هز ، ويروى بفتح ثم سكون
بغير مد وهى الهجوم على من لم يشعر به ، وموت الفجاءة وقوعه بغير سبب من
مرض وغيره ، قال ابن رشيد : مقصود المصنف والله أعلم الإشارة إلى أنه ليس
بمكروه لانه ﷺ لم يظهر منه كراهية لما أقبله الرجل بأن أمه اقتلت أنفسها ،
وأشار إلى ما رواه أبو داود بلفظ : موت الفجاءة أخذه أسف ، وفى إسناده مقال
فجرى على عادته فى الترجمة بما لم يوافق شرطه وإدخال ما يؤمى إلى ذلك ولو من
طرف خفى ، والحديث المذكور أخرجه أبو داود من حديث عبيد بن خالد السلى
ورجاله ثقات إلا أن راويه رفضه مرة ووقفه أخرى ، وقوله أسف أى غضب
وژناً ومعنى ، وروى بوزن فاعل أى غضبان ، ولاحد من حديث أبى هريرة أن

على ما يفوته من الوصية (١) في أبواب الخير وقضاء الحق وغير ذلك لا أن المرت بقتة ثمر أو جريمة في نفسه .

قوله: (فأوجدوا أحداً يعلم ذلك) ولعل ذلك (٢) لخروج الصحابة رضوان الله تعالى

النبي ﷺ مر بمجدار مائل فأسرع وقال: «أكره موت الفوات» ، قال ابن بطلال : وكان ذلك والله أعلم لما في موت الفجاءة من خوف حرمان الوصية وترك الاستعداد للمعاد بالتوبة وغيرها من الأعمال الصالحة ، وقد روى ابن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث أنس نحو حديث عبيد بن خالد وزاد فيه «المحروم من حرم وصية» ، وفي مصنف ابن أبي شيبة عن عائشة وابن مسعود رضى الله عنهم موت الفجاءة راحة للمؤمن وأسف على الفاجر ، وقال ابن المنير : لعل البخاري أراد بهذه الترجمة أن من مات فجأة فليستدرك ولده من أعمال البر ما أمكه مما يقبل الثبابة كما وقع في حديث الباب ، وقد نقل عن أحمد وبعض الشافعية كراهة موت الفجاءة ، ونقل الثوري عن بعض القدماء أن جماعة من الأنبياء والصالحين ماتوا كذلك ، قال الثوري : وهو محبوب للمراقبين ، قال الحافظ : وبذلك يجتمع القولان ، اهـ . وبذلك جمع المعنى إذ قال بعد ذكر حديث عائشة وابن مسعود عند ابن أبي شيبة وحديث عبيد بن خالد عند أبي داود الجمع بينهما بأن الأول محمول على من استعد وتأهب ، والثاني محمول على من فرط ، اهـ ١٢٠ .

(١) كما تقدم نحوه في كلام الحافظ عن ابن بطلال ، وقال القسطلاني : أشار المؤلف بحديث الباب أن موت الفجاءة ليس بمكروه لأنه عليه الصلاة والسلام لم يظهر منه كراهة لما أخبر الرجل بأن أمه أقتلت نفسها ونبه بذلك على معاني الأحاديث التي وردت في موت الفجاءة وأنه لا يؤنس من صاحبها ولا يخرج بها عن حكم الإسلام ورجاء الثواب وإن كان مستعاذاً منها لما يفوت بها من خير الوصية والاستعداد بالمعاد بالتوبة وغيرها من الأعمال الصالحة ، اهـ ١٢٠ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره أوضح وأظهر لأن الوقعة كما صرح بها في الحديث كانت في زمان وليد بن عبد الملك ، قال المعيني : ولي الأمر بعد موت

عليهم أجمعين من هناك لما وقعت الفتنة والامركان أظهر من أن يخفى على من علم

عبد الملك في سنة ست وثمانين، وكانت خلافته تسع سنين وثمانية أشهر على المشهور، وكانت وفاته منتصف جمادى الآخر من سنة ست وتسعين بدمشق، اه. وقال ابن الجوزى في التتبع : آخر من مات بالمدينة سهل بن سعد الساعدي ، وقيل : جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري ، اه. وفي التقريب : مات سهل بن سعد الساعدي سنة ثمان وثمانين، وقيل : بعدها، ومات جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري بعد السبعين ، اه. وعلى هذا فلم يكن في المدينة في ذلك الوقت أحد من الصحابة إلا سهل بن سعد الساعدي فإنه كان موجوداً في مبدأ خلافة الوليد لكنه اختلف في موضع موته ، فزعم قتادة أنه مات بمصر وزعم أبو بكر بن أبي داود أنه مات بالإسكندرية كما في التهذيب ، لكن الحافظ رجح موته بالمدينة ، ولعله لأجل ذلك الاختلاف قال ابن الجوزى : وقيل جابر بن عبد الله فلو سلم موت سهل بالمدينة وكونه إذ ذاك حياً فلا بعد في أنه لم يكن موجوداً في ذلك المحل ، وفي تاريخ الخلفاء : ولّى الوليد الخلافة بهمد من أبيه في شوال سنة ست وثمانين وفي سنة سبع وثمانين كتب بتوسيع المسجد النبوي وبنائه وفيها حج بالناس عمر بن عبد العزيز وهو أمير المدينة ، اه. ثم قال الحافظ : قوله : لما سقط عليهم الحائط ، والسبب في ذلك ما رواه أبو بكر الأجرى عن هشام بن عروة قال : أخبرني أبي قال : كان الناس يصلون إلى القبر فأمر به عمر بن عبد العزيز فرفع حتى لا يصل إلى أحد فلما هدم بدت قدم بساق وركبة ، ففزع عمر بن عبد العزيز فأتاه عروة فقال : هذا ساق عمرو وركبته فسرى عن عمر بن عبد العزيز ، وروى الأجرى عن رجاء بن حيوة قال : كتب الوليد بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز وكان قد اشترى حجر أزواج النبي ﷺ أن يهدمها ووسع بها المسجد فقدم عمر في ناحية ثم أمر يهدمها فما رأته باكياً أكثر من يومئذ ثم بناء كما أراه ، فلما أن بنى البيت على القبر وهدم البيت الأول ظهرت القبور الثلاثة وكان الرمل الذي عليها قد انهار ففزع عمر بن عبد العزيز وأراد أن

يقوم فيسويها بنفسه ، فقلت له : أصلحك الله إنك إن قت قام الناس معك فلو أمرت رجلاً أن يصلحها ورجوت أنه يأمرني بذلك ، فقال : يا مزاحم : يعنى مولاه قم فأصلحها ، اه . زاد العيني وفي الإكليل عن وردان وهو الذى بنى بيت عائشة لما سقط شقه الشرقى فى أيام عمر بن عبد العزيز : وأن القدمين لما بدتا قال سالم بن عبد الله : أيها الأمير هذان قدما جدى وجدك عمر ، وقال عمرو بن دينار وعبيد الله بن أبى يزيد لم يكن على عهد النبي ﷺ على بيت النبي ﷺ حائط فكان أول من بنى عليه جداراً عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، قال عبيد الله : كان جداره قصيراً ثم بناء عبد الله بن الزبير وزاد فيه ، وفى الدرة الثمينة لابن الجار : سقط جدار الحجرة ثمما على موضع الجنائز فى زمان عمر رضى الله عنه فظهرت القبور فما روى با كياً أكثر من يومئذ ، فأمر عمر بقباطى يستر بها الموضع وأمر ابن وردان أن يكشف عن الاثاث فلما بدت القدمان قام عمر فرعاً فقال له عبيد الله ابن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهم وكان خاضراً أيها الأمير لا تنزع فهما قدما جدك عمر ضاق البيت عنه لحفر له فى الاساس ، فقال له عمر : يا ابن وردان غط ما رأيت ، ففعل ، وفى رواية أن عمر أمر أبا حفصة مولى عائشة وناساً معه فبنوا الجدار وجعلوا فيه كوة فلما فرغوا منه ورفعوه دخل مزاحم مولى عمر فقم ما سقط على القبر من التراب وبنى عمر على الحجرة حاجزاً فى سقف المسجد إلى الارض وصارت الحجرة فى وسطه وهو على دوراتها فلما ولى المتوكل أزمها بالرخام من حولها فلما كان سنة ثمان وأربعين وخمس مائة فى خلافة المتتقى جدد التأذير وجعل قامة وبسطة وعمل لها شباك من الصندل والآنوس وأداره حولها بما على السقف ، ثم إن الحسن بن أبى الهيثجة صهر الصالح وزير المصريين عمل لها ستارة من الديبى الأبيض إلى آخر ما ذكره العيني من بيان الملوك التى عمل لها ستارة ، انتهى مختصراً . اه

بمواضعهم وأن النبي ﷺ أعلام مكاناً (١) كما أنه أرفعهم شأنًا .
قوله : (فإذا قبضت فاحملوني إلخ) وإنما أمر بتكرار الإذن (٢) لما كان

(١) وهذا الأمر متفق في جميع الروايات الواردة في صور قبر النبي ﷺ وصاحبه مع الاختلاف بينها في قبري الشيخين ، قال الحافظ : روى أبو داود والحاكم عن القاسم بن محمد قال : دخلت على عائشة فقلت : يا أمه اكشفي عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبه ، الحديث ، زاد الحاكم : ورأيت رسول الله ﷺ مقدماً وأبا بكر رأسه بين كتفي النبي ﷺ وعمر رأسه عند رجلي النبي ﷺ ، وروى أبو بكر الآجري في كتاب صفة قبر النبي ﷺ عن غنيم بن بسطام المديني قال : رأيت قبر رسول الله ﷺ مرتفعاً نحو أربع أصابع ، ورأيت قبر أبي بكر وراء قبره ، ورأيت قبر عمر وراء قبر أبي بكر أسفل منه ، وروى الآجري عن رجاء بن حيوة في حديث طويل قال : كان قبر أبي بكر عند وسط النبي ﷺ وعمر خلف أبي بكر رأسه عند وسطه ، قال الحافظ : وهذا ظاهره يخالف حديث القاسم فإن أمكن الجمع وإلا لحديث القاسم أصح ، وأما ما أخرجه أبو يعلى من وجه آخر عن عائشة ، وأبو بكر عن يمينه وعمر عن يساره ، فسنده ضعيف ، ويمكن تأويله ، انتهى مختصراً . وزاد العيني وعن عمرة عن عائشة قالت : رأس النبي ﷺ بما يلي المغرب ، ورأس أبي بكر عند رجله ﷺ ، وعمر خلف ظهر النبي ﷺ ، وعن نافع بن أبي نعيم : قبر النبي ﷺ أمامهما إلى القبلة مقدماً ثم قبر أبي بكر حذاء منكبي رسول الله ﷺ وقبر عمر حذاء منكبي أبي بكر وغير ذلك من الصور التي ذكرها العيني ، وقال الشيخ في البذل : وفيها اختلاف كبير بسطها الإمام نور الدين الشافعي السهمودي في وفاء الوفاء من شاء فليطرح إليها ، ١٢٠ .

(٢) ويؤيد ذلك ما قال الحافظ : ذكر ابن سعد عن معن بن عيسى عن مالك أن عمر رضي الله عنه كان يخشى أن تكون أذنت في حياته حياء منه وأن ترجع عن ذلك بعد موته فأراد أن لا يكرهها على ذلك ، ١١٠ . وقال في موضع آخر : وفيه أن من وعد عدة جاز له الرجوع فيها ولا يلزم بالوفاء ، وقال القسطلاني :

مظنة أن تكون عائشة رضى الله عنها إنما رخصت استحياء من عمر مع كراهتها الإذن ولا كذلك إذا رخصت بعد موته إذ لا حاجة لها إليه بعد موته فكان ذلك غاية في استرضاء عائشة رضى الله عنها وأبعد من ارتكاب ما يخالف طبعها رضى الله عنها، ثم إن الذى ورد فى تلك الرواية كنت أريده لنفسى، لا ينافى ماسلف، لا أزكى (١)

جوز عمر رضى الله عنه أن تكون رجعت عن إذهنها، واستبطل منه أن من وعد بعدة له الرجوع فيها ولا يقضى عليه بالوفاء لأن عمر رضى الله عنه لو علم لزوم ذلك لما يستأذن ثانياً، وأجاب من قال بلزوم العدة بحمل ذلك من عمر على الاحتياط والمبالغة فى الورع ليتحقق طيب نفس عائشة بما أذنت فيه أولاً، ليضامع أكل الخلق عليه السلام على أكل الوجوه، وهذا كله بناء على القول بأن عائشة رضى الله عنها كانت تملك أصل رقة البيت والواقع بخلافه لأنها إنما كانت تملك المنفعة بالسكنى والإسكان فيه ولا يورث عنها، وحكم أزواجه عليه السلام كالمعتدات لأنهن لا يتزوجن بعده عليه الصلاة والسلام، اهـ. وأخذ القسطلانى ذلك من كلام الحافظ إذ قال: قوله «لاؤثرته به اليوم على نفسى» استدلل به وباستئذان عمر لها على ذلك على أنها كانت تملك البيت، وفيه نظر، بل الواقع أنها كانت تملك منفعة إلى آخر ما تقدم فى كلام القسطلانى ١٢.

(١) قال الحافظ: قوله «لا أزكى» بضم أوله وفتح الكاف على البناء للجهول أى لا أثنى على بسببه ويجعل لى بذلك مزية وفضل وأنا فى نفس الأمر يحتمل أن لا أكون كذلك، وهذا منها على سبيل التواضع وهضم النفس بخلاف قولها لعمر: كنت أريده لنفسى فكان اجتهداها فى ذلك تغير، أو لما قالت: ذلك لعمر كان قبل أن يقع لها ما وقع فى قصة الجمل فاستحييت بعد ذلك أن تدفن هناك، وقد قال عمار بن ياسر وهو أحد من حاربها يومئذ: إنها زوجة نبيكم فى الدنيا والآخرة، وهو كما قال رضى الله عنهم أجمعين، قال ابن التين: قول عائشة فى قصة «عمر كنت أريده لنفسى» يدل على أنه لم يبق ما يوسع إلا موضع قبر واحد وهو يغير قولها

به أبداً وذلك لأنها كانت ترى أولاً أن تدفن نعمة ثم انشأ رأيها عن ذلك حين خافت أن تثني بذلك وتزكي في الناس فيقال إن عائشة رضي الله عنها هي التي دفنت معه من أزواجه عليها السلام فيألفها من منقبة ، أو تكون خافت (١) أن تعير يوم القيامة حين ترى وليست لها من الأعمال والفضائل ما كان للنبي عليه السلام وصاحبيه المدفونين معه وقد شاركت معهم في الدفن حيث دفنوا .

قوله : (فن استخلفوا بعدى) وإنما فعل ذلك وقد علم أن الخليفة بعده عثمان رضي الله عنه كما هو ظاهر بملاحظة رواية أبي (٢) داود لأن ذلك كان أبعد

عند وفاتها ، لا تدفن عندهم ، فإنه يشعر بأنه بقي من البيت موضع الدفن ، والجمع بينهما أنها كانت أولاً تظن أنه لا يسع إلا قبرا واحداً فلما دفن ظهر لها أن هناك وسعاً لقبر آخر ، اه . وقال في موضع آخر : ويحتمل أن يكون مرادها بقولها : ولا تؤثره على نفسي ، الإشارة إلى أنها لو أذنت في ذلك لامتنع عليها الدفن هناك لمكان عمر لكونه أجنياً منها بخلاف أبيها وزوجها ، ولا يستلزم أن يكون في المكان سعة أم لا ، ولهذا كانت تقول بعد أن دفن عمر : لم أضع ثيابي عنى منذ دفن عمر في بيتي ، أخرجه ابن سعد وغيره ، وروى عنها في حديث لا يثبت : أنها استأذنت النبي عليه السلام إن عاشت بعده أن تدفن إلى جانبه ، فقال لها : وأنى لك بذلك وليس في ذلك الموضع إلا قبري وقبر أبي بكر وعمر وعيسى بن مريم ، وفي أخبار المدينة من وجه ضعيف عن سعيد بن المسيب قال : إن قبور الثلاثة في صفة بيت عائشة وهناك موضع قبر يدفن فيه عيسى عليه السلام ، اه ١٢ .

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في كلام الحافظ : أن قولها لعمر رضي الله عنه كان قبل أن يقع لها ما وقع في قصة الجبل ، اه .

(٢) لعله أشار إلى ما أخرجه أبو داود بسنده عن الإفزع مؤذن عمر قال : بعضي عمر إلى الاسقف فدعوته فقال له عمر : هل تجدني في الكتاب ؟ فقال نعم ، الحديث ، وفيه قال : كيف تجد الذي يحى بعدى ؟ قال : أجد خليفه صالحاً غير

من التهمة وأقرب إلى براءة ذمته^(١) عما يرتكبه من يقوم بعده وأجلب لقلوب المسلمين إلى الاتفاق والائتلاف .

قوله : (لاعلى ولا لى) وكان ذلك^(٢) لغلبة الخشية .

أنه يؤثر قرابته ، فقال عمر يرحم الله عثمان ثلاثاً ، فهذا بمنزلة النص على أن عمر رضى الله عنه كان يعرف الخليفة بعده ، قال الحافظ في حديث المناقب : قوله : فإن أصابت الإمرة سعداً ، يعنى ابن أبى وقاص ، وزاد المدائنى : دوماً أظن أن على هذا الأمر إلا على أو عثمان ، وفي رواية أبى إسحق عن عمرو بن ميمون قال : ادعوا لى علياً وعثمان وعبد الرحمن وسعداً وزبيراً وكان طلحة غائباً ، قال : فلم يكلم أحداً منهم غير عثمان وعلى ، فقال : يا على لعل هؤلاء القوم يعلمون لك حقلك وقرابتك من رسول الله ﷺ وصهرك وما أتاك الله من الفقه والعلم فإن وليت هذا الأمر فاتق الله فيه ، ثم دعا عثمان فقال : يا عثمان فذكر له نحو ذلك ، ووقع في رواية إسرائيل عن أبى إسحق في قصة عثمان : فإن ولك هذا الأمر فاتق الله فيه ولا تحملن بنى أبى معيط على رقاب الناس ، ثم قال : ادعوا لى صبيهاً فقال : صل بالناس ثلاثاً وليحل هؤلاء القوم في بيت فإذا اجتمعوا على رجل فن خالف فاضربوا عنقه ، فلما خرجوا من عنده قال : إن تولوها الأجلح يسلك بهم الطريق ، فقال له ابنه : ما يمنعك يا أمير المؤمنين منه قال : أكره أن أتعملها حياً وميتاً ، انتهى مختصراً .

(١) كما تقدم قريباً من قوله أكره أن أتعملها حياً وميتاً ١٢ .

(٢) قال الكرماني : قوله كفاف بفتح الكاف المثل ، فإن قلت أين خبرليت ؟ قلت : خبره لا على ، أى ليتنى لا عقاب على ولا ثواب لى فيه ، أى أتمنى أن أكون رأساً برأس فى أمر الخلافة ، وفى بعضها لا لى بالحق ألف الإطلاق فى آخره ، وهو إشارة إلى ما قال الشاعر :

على أننى راض بأن أحمل الهوى • وأخلص منه لا على ولا لى

(باب ما ينهى من سب^(١) الاموات)

المراد بالسب المنهى عنه ما لم يتضمن منفعة دينية كن مات ولم يعلم بحاله أحد

قلت: وغلبة الخشية معروف في أحوال سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه ، وسيأتي في مناقب عمر عند البخاري من حديث المسور بن مخرمة ، قال: « لما طعن عمر فقال له ابن عباس وكان يجزعه ، الحديث ، وفي آخره قول عمر: « وما ترى بي من جزع ، فهو من أجلك ومن أجل أصحابك ، والله لو أن لي طلاع الأرض ذهباً لا فتديت به من عذاب الله قبل أن أراه ، وسيأتي في البخاري أيضاً في « باب الاستخلاف ، من حديث ابن عمر قال : قيل لعمر : ألا تستخلف ؟ قال : إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر ، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ ، فأتوا عليه ، فقال : راغب وراهب وددت أني نجوت منها كفافاً ، لاني ولا على ، لا أتحملها حياً ولا ميتاً ، وسيأتي في باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه قول عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري : هل يسرك إسلامنا مع رسول الله ﷺ ومجرتنا وجهادنا وعملنا معه برد لنا وأن كل عمل عملناه بعده نجونا منه كفافاً رأساً برأس ، ثم قال : « والذي نفس عمر بيده وددت أن ذلك برد لنا وأن كل شيء عملنا بعد نجونا منه كفافاً رأساً برأس ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في إيجاز الكلام على البابين بأن النهي إذا لم يكن في ذكر مساوئهم منفعة دينية لا مطلقاً ، فقد يجب في بعض الأحوال يرتدع الناس عن اتباعهم ، وقال الحافظ : قوله « باب ما ينهى من سب الاموات » قال الزين ابن المنير: لفظ الترجمة يشعر بانقسام السب إلى منهي وغير منهي ، ولفظ الخبر مضمونه النهي عن السب مطلقاً ، والجواب أن عمومته مخصوص بحديث أنس السابق حيث

حتى يتبع فنشر مساويه مما لا ينفعه ولا يجديه وكذلك من كان من أهل الصلاح والتقى فذكره بمساءة يضره في آخرته ويرديه فأما من مات وقيل منه خصال يخاف

قال عليه السلام عند ثنائهم بالخير وبالشر : « وجبت وأنتم شهداء الله في الأرض ، ولم ينكر عليهم ، ويحتمل أن اللام في الاموات عهدية والمراد به المسلمون لأن الكفار مما يتقرب إلى الله بسبهم ، وقال القرطبي في الكلام على حديث وجبت : يحتمل أجوبة الأول أن الذي كان يحدث عنه بالشرك كان مستظهراً به فيكون من باب لا غية لفاسق ، أو كان منافقاً ، ثانيها : يحتمل النهي على ما بعد الدفن والجواز على ما قبله ليتعظ به من يسمعه ، ثالثها : يكون النهي العام متأخراً فيكون ناسخاً وهذا ضعيف ، وقال ابن رشيد ما محصله أن السب ينقسم في حق الكفار وفي حق المسلمين ، أما الكافر فيمنع إذا تأذى به الحى المسلم ، وأما المسلم فحيث تدعو الضرورة إلى ذلك كأن يصير من قبيل الشهادة ، وقد يجب في بعض المواضع وقد يكون فيه مصلحة للميت كمن علم أنه أخذ ماله بشهادة زور ومات الشاهد فإن ذكر ذلك ينفع الميت إن علم أن ذلك المال يرد إلى صاحبه ، قال : ولأجل الغفلة عن هذا التفصيل ظن بعضهم أن البخارى سها عن حديث الثناء بالخير والشر ، وإنما قصد البخارى أن يبين أن ذلك الجائز كان على معنى الشهادة وهذا الممنوع هو على معنى السب ، ولما كان المتن قد يشعر بالعموم اتبعه بالترجمة التي بعده ، وتأول بعضهم الترجمة الأولى على المسلمين خاصة ، والوجه عندى حمله على العموم إلا ما خصه الدليل ، بل لقاتل أن يمنع أن ما كان على جهة الشهادة وقصد التحذير يسمى سباً في اللغة ، وقال ابن بطال : سب الاموات يجرى بجرى الغيبة ، فإن كان أغلب أحوال المرء الخير وقد تكون منه الفتنة فالاعتيا ب له ممنوع ، وإن كان فاسقاً معلناً فلا غيبة له ، فكذلك الميت ، ويحتمل أن يكون النهي على عمومته فيما بعد الدفن ، والمباح ذكر الرجل بما فيه قبل الدفن ليتعظ بذلك فساق الاحياء فإذا

عليها اتباع الناس إياه فيها فإن ذكر شرارته وما كان من أحواله لا ضير فيه لأن ذكر ذلك يردعهم من اتباعه فيما نقل عنه لأن اتباعهم به لم يكن إلا لظنهم به خيراً

صار إلى قبره أمسك عنه لإفضائه إلى ما قدم ، وقد عملت عائشة رواية هذا الحديث بذلك في حق من استحق عندها اللعن فكانت تلعه وهو حتى فلما مات تركت ذلك ونهت عن لعنه كما سأذكره ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما ذكره في متابعة عبد الله بن عبد القدوس ومحمد بن أنس عن الأعمش ، ووقع لنا أيضاً من رواية محمد بن فضيل عن الأعمش بزيادة فيه أخرجه عمر بن شبة في كتاب أخبار البصرة عن محمد بن يزيد الرفاعي عنه بهذا السند إلى مجاهد أن عائشة رضى الله عنها قالت : ما فعل يزيد الأرجى لعنه الله ، قالوا : مات ، قالت : استغفر الله ، قالوا ما هذا ؟ فذكرت الحديث ، وأخرج من طريق مسروقي أن علياً بعث يزيد بن قيس الأرجى في أيام الجمل برسالة فلم ترد عليه جواباً فبلغها أنه تاب عليها ذلك فكانت تلعه ، ثم لما بلغها موته نهت عن لعنه وقالت : « إن رسول الله ﷺ نهانا عن سب الأموات ، وصححه ابن حبان من وجه آخر عن الأعمش عن مجاهد بالقصة ، اهـ . وقال الحافظ أيضاً في قوله : « افضوا ، أى وصلوا إلى ما عملوا من خير أو شر ، واستدل به على منع سب الأموات مطلقاً ، وقد تقدم أن عمومه مخصوص ، وأصح ما قيل في ذلك أن أموات الكفار والفاسق يجوز ذكر مساوئهم للتحذير عنهم والتنفير منهم ، وقد أجمع العلماء على جواز جرح المجروحين من الرواة أحياء وأمواتاً ، اهـ . وقال العيني متمباً على الحافظ : قوله : « باب ما ينهى من سب الأموات ، كلمة ما مصدرية أى باب النهى عن سب الأموات يعنى شتمهم من السب وهو القطع ، وقيل من السه وهى حلقة الدبر كأنها على القول الأول قطع المسبوب عن الخير والفضل ، وعلى الثانى كشف العورة وما ينبغى أن يستر ، وقال بعد ذكر الحديث : مطابقته بالترجمة ظاهرة لأن الحديث نهى عن سب الأموات والترجمة كذلك قيل لفظ الترجمة يشعر بإقسام السب إلى منهى وغير منهى ولفظ الخبر مضمونه النهى عن السب مطلقاً ، أجاب بعضهم أن عمومه

والإشارة إلى أن مطلق ذكر مساوى الموق غير منهى عنه أورد عتيقه باب (١)
ذكر شرار الموق .

مخصوص بحديث أنس ، قلت : ولانسلم إشعار الترجمة إلى الانقسام المذكور لانا
قد ذكرنا أن كلمة ماء ، فى الترجمة مصدرية ، فلا تقتضى الانقسام ، بل هى
للمعوم ، وأورد على البخارى أنه غفل عن حديث وجبت وجبت ، لأن فيه تفصيلا
وقد أطلق ههنا ، قلت : لا يرد عليه شيء لأن الثناء بالشر على الميت لا يسمى سباً
لأنه إنما يثنى بالشر ، إما فى حق الفاسق أو المنافق أو الكافر ، وليس هذا بداخل
فى معنى حديث الباب ، ثم قال فى شرح الحديث : قوله : لا تسبوا الاموات ،
الآلف واللام للمهدى أموات المسلمين ، ويؤيده ما رواه الترمذى وأبو داود
من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : اذكروا محاسن موتاكم وكفوا
عن مساوئهم ، ، اه . ولا حرج فى ذكر مساوى الكفار ، إلا أن يتأذى بذلك
مسلم من ذريته فيتجنب ذلك حيثئذ ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) كتب مولانا محمد حسن المكي فى تقريره عقب باب النهى عن سب
الاموات ، بهذا الباب إشارة إلى أن الاموات الشرار مستثنى عنه كما هو دأبه فى
أكثر الأبواب ، اه . وقال الكرمانى : فإن قلت ماوجه الجمع بين النهى عن سب
الاموات وجواز ذكرهم بالشر ؟ قلت : السب غير الذكر ، ولأن سلبنا عدم
المغايرة فالجائز سب الاشرار والمنهى سب الاخيار ، اه . وقال القسطلانى ذكره
عقب السابق إشارة إلى أن السب المنهى عنه سب غير الاشرار ، وقال المعنى مطابقة
الحديث بالترجمة فى قوله : قال أبو لهب عليه لعنة الله ، فإن ابن عباس ذكر
أبا لهب باللعنة عليه ، واعترض على البخارى فى تخرىج هذا الحديث فى هذا الباب
لأن تبويه له يدل على المعوم فى شرار المؤمنين والكافرين ، وكأنه نسى حديث
أنس ، مروا بمنازة فأتوا عليه شرأ ، الحديث ، فترك التبريغ منهم عن ذكر الشر
يدل على أن للناس أن يذكروا الميت بما فيه من شر إذا كان شره مشهوراً ، وأجيب بأنه

يحتمل أن يريد الخصوص فطابقت الآية الترجمة ، أو يريد العموم قياساً للمسلم
 الجاهر بالشر على الكافر لأن المسلم الفاسق لا غيبة له ، انتهى . قلت :
 ما ذكروا في وجه مطابقة الحديث بالترجمة من قول ابن عباس موجه لكن
 الأوجه عندي أن السورة بتمامها في ذكر شرار الموتى ، وذكره السندى احتمالاً
 إذ قال : قوله : « قال أبو لهب عليه لعنة الله » يمكن أى يقال هذا هو ذكر شرار
 الموتى ، أو يقال ذكر أبي لهب في القرآن ، مع أنه مأمور بالقراءة إلى يوم القيامة
 يوجب ذكر أبي لهب بعد الموت وهو من باب ذكر شرار الموتى ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الرابع من د لاعم الدرارى على جامع البخارى ،
 ويتلوه إن شاء الله الجزء الخامس وأوله « كتاب الزكاة » .

فهرس الجزء الرابع

من لامع الدراى على جامع البخارى

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
كانت لوفد عبد القيس وفادتان	٢٤	كتاب الجمعة	
كما تتناوب الجمعة	٢٦	المراد بالسعى العبل	٢
أهل العوالى لا يصلون الجمعة	٢٧	نحن الآخرون السابقون إلخ	٤
حد القرية والمصر	٢٧	باب فضل الغسل يوم الجمعة	٦
وكان رزيق أميراً على أيلة	٢٨	وهل الغسل لليوم أو للصلاة ؟	٦
معنى قوله هل ترى أن أجمع	٢٩	أما الاستئذان والطيب فالله أعلم	٨
من جاء منكم الجمعة فليغتسل	٣٢	من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة	١١
الغسل للصلاة أو لليوم ؟	٣٤	فلبستها يوم الجمعة	١٢
خروج النساء إلى المسجد وقصة	٣٥	الجمع بين الحلة والجبّة	١٣
عاتكة زوجة عمر		تطابق روايات باب السواك	١٥
فلا تقل حى على الصلاة	٣٨	باب من تسوك بسواك غيره	١٧
باب من أين تؤتى الجمعة ؟	٣٩	باب الجمعة فى القرى والمدن	١٧
اختلافهم فيمن تحب عليه الجمعة	٣٩	ليست الجمعة كسائر الصلوات	١٨
خارج المصر إذا كانت فى قرية		إجماعاً بل لها شروط عند	
جامعة		الأربعة	
كان أنس فى قصره أحياناً يجمع	٤٣	لم يأمر أهل العوالى بالجمعة	١٩
كما نبكر للجمعة واختلافهم فى	٤٤	الجمعة قد فرضت بمكة عندنا	٢٠
وقت الجمعة		الكلام على حديث جوائى وهو	٢٢
كما تتغدى وتقبل بعد الجمعة	٤٧	مستدل الفريقين	

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٤٨	باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة واختلافهم في إيراد الجمعة	٧١	تابعه العدنى والكلام فيه
٥١	هل يحرم البيع فقط أو الصناعات كلها؟	٧٣	سؤال رجل في خطبة الجمعة للاستسقاء
٥١	اختلافهم في الأذان المانع عنها	٧٥	الإنكار على الإمام إذا أتى بمنكر
٥٥	وما فاتكم فأتوا واختلافهم في مدرك جزء من الجمعة	٧٦	تحية المسجد عند الخطبة وقصة سليك
٥٦	فلما كان عثمان وكثر الناس زاد الأذان الثالث	٧٨	يتحادر على لحية
٥٨	باب المؤذن الواحد يوم الجمعة وأذان الجوق	٧٩	الإحصات عند خروج الإمام أو عند الخطبة
٥٩	باب يجب الإمام على المنبر إذا سمع النداء	٨٠	باب إذا نفر الناس عن الإمام في صلاة الجمعة
٦٠	النهي عن الكلام للمأمومين لا للإمام ، والخلاف فيه	٨١	أقل مقدار المأمومين للجمعة
٦٢	كان جذع يقوم عليه		أبواب صلاة الخوف
٦٣	باب استقبال الناس الإمام	٨٤	فيه ثمانية أبحاث بمجلة
٦٤	لأنكم تفتنون في قبوركم ، والمراد بالفتنة هنا	٨٧	باب صلاة الخوف رجالاً وركباناً
٦٦	السؤال في القبر يختص بهذه الأمة أو يعم ؟	٨٨	نحواً من قول مجاهد
٦٩	أكل أقواماً إلى ما جعل الله في قلوبهم	٨٩	اختلافهم في صلاة المسافرة
		٩١	باب يحرس بعضهم بعضاً
		٩٢	لم فصل إلا بعد ارتفاع النهار
		٩٣	صلاة ثرحيل بن السمط
		٩٤	صلاة الطالب والمطلوب
		٩٦	صلاة السائر إلى بني قريظة
		٩٩	وفيه الحق في اختلاف المجتهدين واحد أو متعدد

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
١٠٠	الاختلاف في الصحيحين في لفظ العصر والظهر في هذا الحديث	١٢٦	باب من خالف الطريق
	كتاب العيدين	١٢٩	باب إذا فاتته العيد يصلي ركعتين
	وفيه سبعة أبحاث لطيفة		وهنا بحثان فوت المنفرد وفوت القوم
١٠٤	الفرق بين التجليل في العيد والجمعة	١٣٦	باب الصلاة قبل العيد وبعدها
١٠٤	غناء الجوارى والبحث في الفناء ومسالك الأئمة في ذلك		أبواب الوتر
١٠٥	اللبس المباح في العيد		فيه ستة عشر مسألة خلافية
١٠٨	باب الأكل يوم النحر	١٣٨	اختلفوا في عدد ركعات الوتر
١٠٨	واختلفوا في غرض المصنف ومسالك الأئمة في الأكل في العيدين	١٣٩	الوتر موصولا ومفصولا
١١٢	الأذان في العيد	١٤٠	النهي عن البتراء
١١٣	باب ما يكره من حمل السلاح في العيد	١٤٢	باب ساعات الوتر
١١٤	قول ابن عمر: أنت أصبتي	١٤٣	اختلفوا في أول وقت الوتر وآخره
١١٥	وذلك حين التسبيح ووقت العيد	١٤٤	معنى قوله اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترأ
١١٧	الذبح قبل الصلاة للصرى والقروى	١٤٦	قوله أيقظني فأوترت
١١٧	التكبير خلف الصلوات في العيد	١٤٧	اختلفوا في وجوب الوتر
١٢٠	تكبير النساء خلف الصلوات	١٤٨	باب الوتر على الدابة
١٢٠	باب حمل العنزة بين يدي الإمام	١٤٩	باب القنوت قبل الركوع وبعده
١٢١	حين يجلس يديه	١٥٠	اختلفوا في القنوت في أربعة مسائل: القنوت في الوتر والفجر ومحل قبل الركوع أو بعده وغير ذلك
١٢٣	أليس الحائض تشهد لإخ		معنى قوله إلى قوم من المشركين
١٢٤	ويعتزلن مصلما		دون أولئك ومن كان المرسل إليه ومن كان الغادر
١٢٥	كان ينحر أو يذبح بالمصل		

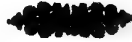
صنعة	الموضوع	صنعة	الموضوع
١٥٧	كان القنوت في الفجر والمغرب	أبواب الكسوف	
	أبواب الاستسقاء		
	وفيها سبعة أبحاث لطيفة منها	فيها عشرة أبحاث مفيدة	
	مختار الأئمة في كيفيتها	١٩٠ قوله آيتان من آيات الله لا ينافي	
١٦٣	قوله : اللهم اجعلها سنين لمخ	قول أهل الهيئة	
١٦٣	فيه إيراد معروف على الإمام البخارى	١٩١ ما أحد أغير من الله	
١٦٨	وأبيض يستقى الغمام بوجهه	١٩٢ باب النداء بالصلاة جامعة	
١٦٩	باب الاستسقاء في المسجد الجامع	١٩٣ وهل ينادى بها في العيد	
١٧٦	باب الاستسقاء في خطبة الجمعة	١٩٤ قوله أخطأ السنة دليل للحنفية	
١٧٦	الروايات الواردة في الاستسقاء	١٩٧ اطلاق لفظ الكسوف والخسوف	
	بغير الصلاة	على الشمس والقمر	
١٧٦	البحث في حديث أنس في الاستسقاء	٢٠٠ قوله تابعه موسى واختلاف النسخ	
	وعند هذا المتبلى بالسنيات	والشرح في ذلك	
	مى ثلاث قصص مختلفة	٢٠١ قوله أعاذك الله من عذاب القبر	
١٧٧	باب إذا استشفعوا إلى الإمام	واختلاف الروايات في ذلك	
١٧٧	قوله وزاد أسباط عن منصور	٢٠٣ أجوبة الحنفية عن روايات تعدد	
١٧٨	باب الجهر بالقراءة	الركوع	
١٧٨	باب كيف حول النبي ﷺ لمخ	٢٠٤ فلم أر منظرأ كالיום قط	
١٧٩	قوله القتل القتل	أبواب سجود القرآن	
١٧٩	معنى قوله تقارب الزمان	٢٠٦ طريق سجدة التلاوة عند الأئمة	
١٨٢	الصلاة في الزلازل	٢٠٨ اختلافهم في عدد سجديات القرآن	
١٨٣	قوله يحملون رزقكم	٢٠٨ قوله فرأيت بعد قتل كافرأ	
		٢٠٩ باب سجود المسلمين مع المشركين	
		٢٠٩ سجدة التلاوة بغير وضوء	

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٢٣٩	قوله يشوص فاه بالسواك	٢١١	القصة المشهورة في إلقاء الشيطان
٢٤١	قوله وطاء ككتاب قراءة		الكلمات المعروفة وبجود
٢٤٣	باب عقد الشيطان إلخ		المشركين
٢٤٨	قوله خبيث النفس كسلان	٢١٤	سجود السامع لسجود القاريء
٢٤٩	قوله أما الذي يثلغ رأسه	٢١٥	باب ازدحام الناس إذا قرأ الإمام
٢٥٠	باب إذا نام ولم يصل		السجدة
٢٥٠	معنى بول الشيطان في أذنه	٢١٦	اختلافهم في حكم سجدة التلاوة
٢٥٢	باب قيام النبي ﷺ في رمضان وغيره	٢١٨	اختلافهم في سجدة السامع والمستمع
٢٥٣	لا يصح الاستدلال بحديث عائشة	٢١٩	سجدة التلاوة على الراحلة
	على ركعات التراويح		
٢٥٤	مستدلالات الانمة الأربعة في		أبواب تقصير الصلاة
	عشرين ركعة	٢٢١	واختلفوا في خمسة مواضع منها
٢٥٤	قوله إني أخا لكم لا يقول الرفث		حكم القصير ومبدأ نزول حكمه
٢٥٧	قوله لم ترع	٢٢٣	باب من لم يتطوع في السفر دبر
٢٥٨	باب من تحدث بعد الركعتين ولم		الصلاة وقبلها
	يضطجع	٢٢٥	باب صلاة القاعد
٢٥٩	اختلافهم في حكم الاضطجاع بعد	٢٢٦	إتمام القاعد قائما وعكسه في الفرض
	ركعتي الفجر		والفصل
٢٦١	باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى		كتاب التهجد
٢٦٢	اختلافهم في ركعات التطوع	٢٢٨	معنى التهجد وبدء فرضيته ونسخها
٢٦٣	قوله خير لي في ديني ومعاشي إلخ	٢٣٢	قول ابن عمر ذهابي إلى النار
٢٦٤	في حديث الاستخارة سبعة أبحاث	٢٣٥	قوله أنفسنا بيد الله
٢٦٤	إذا وقع التعارض في المصالح	٢٣٦	قوله وينام سدسه
	الآخوية والدينية		

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٢٦٧	باب ما يقرأ فى ركعتى الفجر	٣٠٣	رأيت عروة بن الزبير صلى
٢٦٩	قوله أنصلى الضحى واختلافهم		من المغرب
	فى صلاتها نفيا وإثباتا	٣٠٥	التكبير فى سجود السهو
٢٧٤	باب من لم يصل الضحى	٣٠٦	سجود السهو فى النافلة
٢٧٦	إلى لا أستطيع الصلاة هل هى	٣٠٦	قوى مجنبه وعدم انتظارها فراغ
	قصة عتبان أو غيره		الصلاة
٢٧٨	الرائبة قبل الظهر واختلافهم	٣٠٧	باب الإشارة فى الصلاة
	فى الرواتب	٣٠٧	هل كانت إشارته ﷺ إلى أبى بكر
٢٧٩	باب صلاة النفل جماعة		فى الصلاة أو غيرها
٢٨١	فأنكرها على أبى أيوب ووجه إنكاره		كتاب الجنائز
٢٨٢	معنى قوله ولا تتخذوها قبوراً	٣٠٨	اختلفوا أن الموت وجودى أو عدمى
	واختلافهم فى المراد بالصلاة	٣٠٨	متى شرعت صلاة الجنائز ؟
	النفل أو الفرض	٣١٠	وقلت أنا من مات لح
	أبواب العمل فى الصلاة	٣١١	باب الأمر باتباع الجنائز
٢٨٤	اختلافهم فى العمل القليل والكثير	٣١٢	ما أدرى ما يفعل فى ؟
٢٨٦	باب من سمى قوماً أو سلم	٣١٤	الحكم على ما يبدو من القرائن جائز
٢٨٧	اختلافهم فى الدعاء للبعين	٣١٥	باب الإذن بالجنائز
٢٨٨	باب إذا دعت الأم ولدها فى الصلاة	٣١٧	باب غسل الميت ووضوئه
٢٩٣	صلاة أبى برزة أخذاً لحام دابته	٣١٨	اختلفوا فى علة غسل الميت
٢٩٦	نفخه ﷺ فى صلاة الكسوف	٣٢١	باب يجعل الكافور فى الأخيرة
٢٩٨	باب إذا قيل للصلى تقدم أو انتظر	٣٢٢	باب نقض شعر المرأة
٣٠١	ما كان يذبح لابن أبى قحافة	٣٢٥	باب الحنوط للميت
٣٠٢	فلقيت رجلاً فقلت بم قرأ وإنكار	٣٢٦	باب الكفن فى القميص الذى يكف
	أبى هريرة الحديث		أو لا يكف
		٣٣٠	ألبسه قميصه وهل كان بعد الدفن أو قبله

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٣٣١	وجوه إعطائه <small>عليه السلام</small> القميص لابن أبي	٣٦١	صلاة الجنازة في المسجد
٣٣٣	الحنوط من جميع المال	٣٦٤	قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة
٣٣٣	الكفن من جميع المال	٣٦٧	صك موسى عليه الصلاة والسلام ملك الموت
٣٣٦	باب من استعد الكفن لمخ	٣٧٢	باب من يدخل قبر المرأة
٣٣٧	حفر القبر في حياته	٣٧٢	الإذخر والحشيش في القبر
٣٣٧	استبعاد الصحابي بكائه <small>عليه السلام</small>	٣٧٣	فإذا هو كيوم وضعته
٣٣٩	هل رجل منكم لم يقارف الليلة ؟	٣٧٤	لأنك رسول الاميين
٣٤٠	هل يجوز للزوج تكفين زوجته	٣٧٥	حال ابن صياد
٣٤٢	قوله أتبكي علي وقد قال <small>عليه السلام</small> عنه لمخ	٣٧٦	الصلاة على الصبي
٣٤٣	قول ابن عباس والله هو أمحك وأبكي	٣٧٦	الصبي إذا أسلم أحد أبويه
٣٤٦	موت ابن أبي طلحة وقول أمه قد هدا نفسه	٣٧٧	يصل على كل مولود
٣٤٨	ألا تسمعون إن الله لا يعذب لمخ	٣٧٨	أوصى بريدة أن يحمل في قبره جريدتان
٣٤٩	باب حمل الرجال الجنازة	٣٨١	وقال غارجه إن أشدنا وثبة لمخ
٣٥٠	صبيحة الميت على الجنازة والقبر	٣٨٣	الجلوس على القبر
٣٥١	باب قول الميت على الجنازة وباب كلام الميت على الجنازة	٣٨٤	مقدار القبر
٣٥٢	باب من صف صفين أو ثلاثة	٣٨٧	وطء القبور
٣٥٤	باب الصفوف على الجنازة	٣٨٨	أفلا تشكل على كتابنا
٣٥٥	الصلاة على الغائب	٣٨٩	باب ما يكره من الصلاة على المنافقين
٣٥٧	التيمم لصلاة الجنازة	٣٩٠	ثم لم نسأله عن الواحد
٣٥٨	ما علينا على الجنازة إذا	٣٩١	ما أتم بأسمع منهم ، وخطابه لأهل بدر وسماع الموتى
٣٥٩	باب صلاة الصبيان مع الناس	٣٩٥	إن له مرضعا في الجنة
٣٦٠	هل تسقط صلاة الجنازة بصلاة الصبيان		

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٣٩٦	ولادة ابراهيم ووفاته	٤٠٩	سقوط الحائط على القبور المطهرة
٣٩٦	باب ما قيل فى اولاد المشركين		وظهور قدم عمر رضى الله عنه
٣٩٧	الله أعلم بما كانوا عاملين	٤١١	قول عمر رضى الله عنه إذا قبضت
٤٠٢	رؤيا النبي ﷺ الطويلة		فاحملوني إلخ
٤٠٥	باب موت يوم الإثنين	٤١٢	قول عائشة لا أزكى به أبداً
٤٠٦	وفاة أبى بكر رضى الله عنه	٤١٣	قوله فن استخلفوا بعدى
٤٠٧	باب موت الفجاءة	٤ ٤	لا على ولا لى
٤٠٨	فما وجدوا أحداً يعلم ذلك	٤١٥	باب ما ينهى من سب الامرات
		٤١٧	باب ذكر شرار الموتى



لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
عَلَّاهُ

جَامِعُ الْخَارِئِ

الْجُزْءُ الْخَامِسُ

الْمَكْتَبَةُ الْأَمْلَاقِيَّةُ

بَابُ الْعُمَرَةِ ○ مَكَّةُ الْمُكَرَّمَةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة^(١)

(١) ذكر في الأوجز في مبدأ كتاب الزكاة عدة أبحاث مفيدة لطيفة ينبغي المراجعة إليها .

الأول : أن الزكاة لغة النماء . وترد بمعنى التطهير أيضاً ، وشرعاً بالاعتبارين معا ، أما بالأول فلأن إخراجها سبب للنماء في المال ، أو بمعنى أن الأجر بسببها يكثر ، أو بمعنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كالتجارة والزراعة . وأما بالثاني ، فلأنها طهيرة للنفس من رذيلة البخل ، إلى آخر ما بسط فيه .

الثاني : اختلفت نصوص الفروع للأئمة الأربعة في تعريفها شرعاً ، ونكتفى هنا على ما في فروع الحنفية اختصاراً ، ففي الدر المختار هي شرعاً تملك جز مال عينه الشارح ، وهو ربع عشر نصاب حولي لمسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه ، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى .

الثالث : ما في الدر المختار : أنها لا تجب على الأنبياء إجماعاً ، وبذلك صرح غير واحد من العلماء ، كما حكى عنهم في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً سبب عام وجوبها عليهم .

والبحث الرابع : في حكم الزكاة ، وقد أجاد الكلام في ذلك الشيخ ابن القيم في الهدى ، وبسط الكلام على ذلك شيخ مشايخنا الدهلوي في حجة الله البالغة ، كما في الأوجز ، ولا يسعه هذا التعليق الوجيز .

الخامس: في بدء فرضيتها، قال الحافظ: اختلف في أول وقت فرض الزكاة، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة، فقليل كان في الثانية قبل فرض رمضان، وأشار إليه النووي في «الروضة»، وجزم ابن الأثير في «التاريخ»، بأن ذلك كان في السنة التاسعة، وفيه نظر فقد ورد في حديث ضمام بن ثعلبة، وفي حديث وفد عبد القيس، وفي عدة أحاديث ذكر الزكاة، لكن يمكن تأويل كل ذلك، وادعى ابن خزيمة في صحيحه أن فرضها كان قبل الهجرة، وما يدل على أن فرضها وقع بعد الهجرة اتفاقهم على أن صيام رمضان إنما فرض بعد الهجرة وثبت عند أحمد وابن خزيمة والنسائي وغيرهم من حديث قيس بن سعد قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة، ثم نزلت فريضة الزكاة، وإسناده صحيح، وهو دال على أن فرض صدقة الفطر كان قبل فرض الزكاة، فيقتضي وقوعها بعده فرض رمضان، وذلك بعد الهجرة، وهو المطلوب. ووقع في «تاريخ الإسلام» في السنة الأولى فرضت الزكاة، وقال القاري: قيل فرضت زكاة الفطر في السنة الثانية مع الصوم، وفرض غيرها بعد ذلك في تلك السنة، والمعتمد أن الزكاة فرضت بمكة إجمالا، وبينت بالمدينة تفصيلا، جمع بين الآيات التي تدل على فرضيتها بمكة وغيرها من الآيات والأدلة، وفي «شرح الإقناع» فرضت في السنة الثانية بعد زكاة الفطر، قال محشيه واختلفوا في أي شهر منها. والذي قال البالي: المشهور عن المحدثين أنها فرضت في شوال من السنة المذكورة، وفي «الدر المختار» فرضت في السنة الثانية قبل فرض رمضان، وفيه الخيس، في أحوال السنة الثانية، وفيها فرضت زكاة الفطر، وكان ذلك قبل العيد يومين فخطب الناس قبل العيد يومين يعلمهم زكاة الفطر. وكان ذلك قبل أن تفرض

قوله: (فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم) ظاهره ^(١) مفيد لمن لم يجعل الكفار

زكاة الأموال ، ثم قال بعد ذلك: وفيها فرضت زكاة الأموال؛ وقيل في السنة الثالثة وقيل في الرابعة. وقيل قبل الهجرة ، وثبتت بعدها إما ملخصا من الأوجز .

(١) قال الحافظ : استدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع ، حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط ، ثم إلى العمل ، ورتب ذلك عليها بالفاء ، وأيضا فإن قوله فإن هم أطاعوا فأخبرهم ، يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيء ، وفيه نظر ، لأن مفهوم الشرط مختلف في الاحتجاج به ، وأجاب بعضهم عن الأول بأنه استدلال ضعيف ، لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتب بينهما في الوجوب ، وقد قدمت إحداها على الأخرى في هذا الحديث ، ورتبت الأخرى عليها بالفاء . ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة ، وقيل : الحكمة في ترتيب الزكاة على الصلاة أن الذي يفر بالتوحيد ويحمد الصلاة يكفر بذلك ، فيصير ماله فيئا فلا تنفعه الزكاة . وأما قول الخطابي : إن ذكر الصدقة آخر عن ذكر الصلاة لأنها إنما تجب على قوم دون قوم ، وأنها لا تتكرر تكرار الصلاة فهو حسن ، وتماهه أن يقال بدأ بالآهم فالأهم ؛ وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو ضالهم بجميع في أول مرة لم يأمن النفرة اهـ .

وعلى توجيه الخطابي اقتصر الكرماني إذ قال : فإن قلت توقيت الصلاة على الكلمة ظاهر لأن الصلاة لا تصح إلا بعد الإسلام ، فما وجه توقيت الزكاة على الصلاة والحال أنهما سواء في كونهما ركنتين من أركان الإسلام فزعين من فروع الدين ؟ قلت : قال الخطابي : آخر ذكر الصدقة لأنها إنما تجب على قوم دون آخرين ، وإنما تلزم بمضى الحول على المال اهـ .

مخاطباً بالشرائع في حق أحكام^(١) الدنيا حيث رتب الإعلام بافتراض الصلاة على قبول الإيمان ، ولكن لا يفيد حقيقته لأن ترتب الصلاة على الإيمان يجوز أن يكون لتوقفها عليه صحة ، فلما لم تصح بدونه لم يكن في إعلامها قبل قبوله فائدة ، ويؤيد ذلك ما أورده بعد بقوله : فإن هم أطاعوا

(١) قال العيني : قال الخطابي : يستدل به لمن يذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بشريعة الدين ، وإنما خوطبوا بالشهادة . فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات ، وقال النووي : هذا الاستدلال ضعيف ، فإن المراد عليهم بأنهم مطالبون بالصلاة وغيرها في الدنيا ، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ، وليس يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها يزداد في عذابهم بسببها في الآخرة ، ثم قال : اعلم أن المختار أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة : المأمور به والمنهى عنه ، هذا قول المحققين والأكثرين ، وقيل ليسوا بمخاطبين ، وقيل مخاطبون بالمنهى دون المأمور ، وقال شمس الأئمة في كتابه في فصل بيان موجب الأمر في حق الكفار : لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعواهم إلى الإيمان ، قال تعالى : قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ، ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً ، ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذه في الآخرة ، فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فذهب العراقيين من أصحابنا أن الخطاب يتناولهم أيضاً ، والأداء واجب عليهم ومشايخ ديارنا يقولون : إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات اهـ .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم ، قوله بعث معاذاً إلى اليمن إلخ

لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة الخ فمن الظاهر أن توقيف الإخبار بوجوب الزكاة على إطاعة هؤلاء في حق وجوب الصلاة ليس لأنهم لم يخاطبوا بوجوب الزكاة إلا بعد الاعتراف بوجوب الصلاة ، فهذا الترتيب المسوق هنا ليس إلا بداية بالآهم فالآهم .

استدل الحنفية بحديث معاذ على أن الكفار غير مكلفين بالفروع ، لأنه عليه السلام أمره بأن الناس إن أطاعوه في الشهادتين فبعد ذلك يأمرهم بالصلاة وغيرها من الفروع ، وأجيب عنه بأن هذا الترتيب في مجرد البيان بالنظر إلى الآهم فالآهم . كيف ولو كان مفاد الترتيب ما فهموه لكان التكليف بالزكاة بعد قبولهم فرضية الصلاة ، وما لم يقبلوا فرضيتها كانوا غير مكلفين بالزكاة . وهذا مما لا يقول به أحداً هكذا أفاد قدس سره ، وقد علمت في كلام العيني أن المسئلة خلافية عند الحنفية ، وفي « نور الأنوار » (الكفار مخاطبون بالآمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفار ، وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » ، فإنما يراد به الثبات على الإيمان أو نحو ذلك ، وكذا هم ألقى بالعقوبات ، لأن العقوبات : وهى الحدود والقصاص إذا كانت تجرى على المسلمين لأجل انتظام العالم والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بها ، سيما عند أبى حنيفة لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة لا ساترة ومزيلة للمعاصي ، وأما المعاملات فهى دائرة بيننا وبينهم ، فينبغى أن تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والإجارة وغيرها ، سوى الخمر والخنزير فإنهما مباحان لهم لا لنا ، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله : الخمر لهم كاللحم لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ، (وبالشرائع في حكم المؤاخذه في الآخرة بلا خلاف) يعنى أنهم مخاطبون بالشرائع ، وهم : الصيام والصلاة والزكاة

قوله : (كيف تقاتل الناس) أى الذين (١) منعوا الزكاة وغم المسلمون ،
وأما المرتدون فلم يكن فى جواز مقاتلتهم خلاف .

والحج فى حق المؤاخذه فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى ، فهم يعيدون
بترك اعتقاد الفرائض والواجبات ، كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان
القول تعالى : « ما سلككم فى سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم
المسكين) أى لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة ، هكذا
قالوا . وقد فسره فى التفسير الأحمدي - (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام
الدنيا فكذلك عند البعض) من مشايخ العراق ، والمذهب الصحيح لنا أنهم
لا يخاطبون بأداء العبادات التى تحتل السقوط مثل الصلاة والصوم ، وأما
الإيمان فلما لم يحتل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ، اهـ ملخصاً .

وفى الدر المختار : فإن قبلوا أى الجزية فلهم مالنا من الإنصاف وعليهم
ما علينا من الاتصاف ، فخرج العبادات إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا .
قال ابن عابدين : الذى تحرر فى « المنار وشرحه » لصاحب « البحر » أنهم
مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حد الشرب والمعاملات ، وأما العبادات
فقال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقاداً ، وقال البخاريون :
إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون
عليهما ، وهو المعتمد ١٢٥١ .

(١) اعلم أن الإمام الخطابي أجاد الكلام ههنا فى « معالم السنن » فى بيان أهل
الردة ، وحكى كلامه النووى فى « شرح مسلم » وأخذ عنه العيني فى « شرح
البخارى » ولخص كلامه شيخنا فى « البذل » قال الخطابي : وما يجب تحريمه
فى هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين : صنف منهم ارتدوا عن الدين

نابذوا الملة وعادوا إلى الكفر ، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله : « وكفر
 بن كفر من العرب ، وهذه الفرقة طائفتان : إحداهما أصحاب مسيلة من بني
 حنيفة وغيرهم ، وأصحاب الأسود العنسي من أهل اليمن وغيرهم ، وهذه الفرقة
 بأسرها منكرة لنبوّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، مدعية النبوة لغيره
 صلى الله عليه وسلم ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه حتى قتل الله مسيلة
 باليمامة والعنسي بصنعاء ، وانقضت جموعهم ، وهلك أكثرهم ، والطائفة
 الأخرى ارتدوا عن الدين ، فأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة إلى
 غيرهما من جماع أمر الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية ، والصنف
 الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة . فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض
 الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغى ، وإنما لم
 يدعوا بهذا الاسم في ذاك الزمان ، خصوصاً لدخولهم في غمار أهل الردة ،
 فأضيف الاسم إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين ، وأرخ مبدأ قتال أهل البغي
 بأيام على رضى الله عنه إذ كانوا متفردين في زمانه لم يختلطوا بأهل الشرك
 وقد كان في ضمن هؤلاء المانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها ،
 إلا أن رؤسائهم صدوهم عن ذلك وقبضوا على أيديهم ، كبنى يربوع ، فإنهم
 قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبيعوا بها إلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه ،
 فمنعهم مالك بن نويرة عن ذلك ، وفرقها فيهم ، وفي أمر هؤلاء عرض الخلاف
 ووقعت الشبهة لعمر رضى الله عنه فراجع أبابكر رضى الله عنه وناظره
 واحتج عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى
 يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم نفسه وماله وكان هذا ،
 من عمر رضى الله تعالى عنه تعلقاً بظاهر الكلام قبل أن ينظر في آخره ويتأمل

شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال . يريد أن القضية التي قد تضمنت عصمة دم ومال معلقة بإبقاء شرائطها ، والحكم المعلق بشرطين لا يحصل بأحدهما والآخر معدوم ، ثم قايسه بالصلاة ورد الزكاة إليها ، فكان في ذلك من قوله دليل على أن قتال الممتنع من الصلاة كان لإجماعاً من رأى الصحابة ، ولذلك رد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع في هذه القضية الاحتجاج من عمر رضى الله عنه بالعموم ، ومن أبي بكر رضى الله عنه بالقياس ، ودل ذلك على أن العموم يخص بالقياس وأن جميع ما يتضمنه الخطاب الوارد في الحكم الواحد من شرط واستثناء مراعى فيه ومعتبر صحته به ، فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبي بكر وبأن له صوابه تابعه على قتال القوم ، وزعم قوم من الروافض أن أبا بكر أول من سمى المسلمين (*) كفاراً ، وأن القوم كانوا متأولين في منع الصدقة ، وكانوا يزعمون أن الخطاب في قوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» الآية خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره وأنه مقيد بشرائط لا توجد فيمن سواه ، وذلك أنه ليس لأحد من التطهير والتزكية والصلاة على المتصدق ما للنبي صلى الله عليه وسلم ، ومثل هذه الشبهة إذا وجد كان مما يعذر فيه أمثالهم ويرفع به السيف عنهم ، فكان ما جرى من أبي بكر رضى الله عنه عليهم عسفاً وسوء سيرة ، وهؤلاء قوم لا خلاق لهم في الدين وإنما رأس ما لهم البهت والوقعة في السلف ، وقد بينا أن أهل الردة كانوا أصنافاً ، منهم من ارتد عن الملة ، ودعا إلى نبوة مسيلة وغيره ، ومنهم من ترك

(*) هكذا في الأصل وفي النوى بدله : من سمى المسلمين ١٢ ز ؟

الصلاة والزكاة وأنكر الشرائع كلها ، وهؤلاء سماهم الصحابة كفاراً ، ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم ، وساعده على ذلك أكثر الصحابة واستولد على رضى الله تعالى عنه جارية من سبي بنى حنيفة ، فولدت له محمداً الذى يدعى ابن الحنفية ، فأما مانع الزكاة منهم المقيمون على أصل الدين ، فإنهم أهل بغى ، ولم يسموا على الانفراد عنهم كفاراً وإن كانت الردة قد أضيفت إليهم لمشاركتهم المرتدين فى منع بعض ما منعه من حقوق الدين ، وأما قوله تعالى « خذ من أموالهم ، الآية وما ادعوه من وقوع الخطاب فيه خاصاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن خطاب كتاب الله تعالى على ثلاثة أوجه : خطاب عام كقوله : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، وخطاب خاص له صلى الله عليه وسلم لا يشرك فى ذلك غيره ، كقوله « ومن الليل فتهجد به ، وخطاب مواجهة للنبي ، وهو وجميع أمته فى المراد به سواء كقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس ، وقوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ، ونحو ذلك من خطاب المواجهة ، فكل من دلكت له الشمس كان عليه إقامة الصلاة واجبة ، وكل من أراد قراءة القرآن كانت الاستعاذة معتصماً له ، ومن هذا النوع قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » ، فعلى القائم بعده بأمر الأمة أن يحتذى حذوه فى أخذها منهم ، وربما كان الخطاب له مواجهة ، والمراد به غيره كقوله : « فإن كنت فى شك عما أنزلنا إليك ، الآية ، ولا يجوز أن يكون صلى الله عليه وسلم قد شك قط فى شيء مما أنزل عليه ، وكقوله : « أن اشكر لى ولو الديك ، وقال : « وبالوالدين إحساناً ، وهذا خطاب لم يتوجه عليه ولم يلزمه حكمة لأنه لم يدرك والديه ، فإن قيل كيف تأولت أمر هذه الطائفة التى منعت الزكاة على الوجه الذى ذهبت إليه وجعلتهم أهل بغى ؟ أرايت إن أنكرت

طائفة من المسلمين في زماننا فرض الزكاة ، وامتنعوا من أدائها إلى الإمام ، هل يكون حكمهم حكم أهل البغى ؟ قيل : لا ، فإن من أنكر فرض الزكاة في هذا الزمان كان كافراً ياجماع المسلمين ، والفرق بين هؤلاء وهؤلاء أنهم إنما عذروا فيما كان منهم حتى صار قتال المسلمين لإيائهم على استخراج الحق منهم دون القصد إلى دمائهم لأسباب وأمور لا يحدث مثلها في هذا الزمان ، منها قرب العهد بزمان الشريعة الذي كان يقع فيه تبديل الأحكام ، ومنها وقوع الفترة بموت النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان القوم جهالاً بأمور الدين ، وكان عهدهم حديثاً بالإسلام فتداخلتهم الشبهة فعذروا ، وأما اليوم فقد شاع دين الإسلام ، واستفاض علم وجوب الزكاة حتى عرفه الخاص والعام ، فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله في إنكارها ، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان عليه منتشر كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وغيرهما من الأحكام ، إلا أن يكون رجل حديث عهد بالإسلام لا يعرف حدوده ، فإذا أنكر شيئاً منه جهلاً به لم يكفر وكان سبيله سبيل أولئك القوم في بقية اسم الدين عليه . انتهى كلام الخطابي مختصراً بتصحيح بعض اللفاظ عن النووي .

وقال الحافظ في «الفتح» ، قال القاضي عياض وغيره : كان أهل الردة ثلاثة أصناف : صنف عادوا إلى عبادة الأوثان ، وصنف تبعوا مسيلة والأسود العنسي ، وكان كل منهما ادعى النبوة قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم فصدق مسيلة أهل الإمامة وجماعة غيرهم ، وصدق الأسود أهل صنعاء وجماعة غيرهم ، فقتل الأسود قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم بقريب ، وبقي بعض من آمن

به قتلهم عمال النبي صلى الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر ، وصنف ثالث استمروا على الإسلام لكمم جحدوا الزكاة وتاولوا بأنها خاصة بزمان النبي صلى الله عليه وسلم وهم الذين قاتل عمر أبا بكر رضى الله عنهما في قتالهم كما وقع في حديث الباب .

وقال أبو محمد بن حزم في الملل والنحل ، انقسمت العرب بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم على أربعة أقسام : طائفة بقيت على ما كانت عليه في حياته وهم الجمهور ، وطائفة بقيت على الإسلام إلا أنهم قالوا : نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير ، لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى ، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح ، وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان في كل قبيلة من يقاوم من ارتد ، وطائفة توقفت فلم تطع أحداً من الطوائف الثلاثة ، وتربصوا لمن تكون الغلبة . فأخرج أبو بكر إليهم البعوث ، وكان فيروز ومن معه غلبوا على بلاد الأسود وقتلوه ، وقتل مسيلة باليمامة ، وعاد طليحة إلى الإسلام ، وكذا سجاح ، ورجع غالب من كان ارتد إلى الإسلام ، فلم يحل الحول إلا والجميع قد رجعوا إلى دين الإسلام والله الحمد اهـ .

ولا يذهب عليك أن المعروف عند الشراح قاطبة أن الشيخين رضى الله تعالى عنهما اختلفا في مانع الزكاة مطلقا ، ويدل على ذلك أنهم جعلوا المانعين كلهم صنفاً واحداً ، ولم يفرقوا بين الجاحدين مطلقا والمانعين عن الأداء إلى أبي بكر ، كما تقدم عن الخطابي ومن تبعه ، والظاهر عندى أن في كلامهم إجمالاً وذلك أنهم ذكروا في بيان هذا الصنف أنهم أنكروا فرض الزكاة ووجب أدائها إلى الإمام ، وأنت خير بأنهما نوعان ، وإنما ذكر وهما صنفاً

واحداً لا اشتراكهم في منع الزكاة ، وجعلهم القطب الكنسكوهي في د الكوكب ،
صنفين إذ قال: قوله وكفر من كفر الخ قد صار هؤلاء ثلاث فرق، منهم من ارتد
عن الإسلام ، ومنهم من أنكر فرضية الزكاة ، ومنهم من أنكر أدائها إليه
رضى الله عنه وإن أقر بأنها فريضة الله على عباده ، والأولان منهم كافرون دون
الثالث ، بإطلاق كفر من كفر في الرواية تغليب ، أو المقصود بيان الكافرين
لا الثالث ، وكان هؤلاء الذين أبوا أن يؤدوها إلى الإمام بغاة ، وكان اختلاف
عمر رضى الله عنه في هذين ، اه هكذا أفاد ، وفي تقريره للنسائي كان اختلافه
رضى الله عنه في الثالث ، وهو الأوجه ، ولفظه قدس سره في تقرير النسائي :
وعما لا ينبغي أن يشك فيه أن هذا الاختلاف بينهما لم يكن فيمن ارتد
أو أنكر وجوب الزكاة رأساً ، وإنما الاختلاف فيمن تأول في النصوص
بحملها عليه صلى الله عليه وسلم بالخصوص ، وفيمن أبى أن يدفعها إلى الإمام
بعد تسليمه وجوبها على الإمام ، انتهى ولم يتعرض مولانا محمد حسن المكي
في تقريره على البخاري ، لأنه قد كتب سابقاً في تقرير أبي داود على هذا
الحديث إذ قال قوله « تقاتل الناس ، وهم من أنكر وجوب الزكاة أصلاً ومن
أنكر الإعطاء إلى الإمام بعد القول بالوجوب ، فمن أنكر الوجوب قالوا :
كان الوجوب مختصاً بزمان النبي صلى الله عليه وسلم وصاروا بهذا القول
كافرين ، ومن أنكر الإعطاء إلى الإمام فقالوا : كان الإعطاء مختصاً بالنبي
صلى الله عليه وسلم فصاروا باغين ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه بكفر الأول
وبغى الثاني اه .

والدليل على أنهما صنفان أيضاً ما قال الشراح في شرح قول أبي بكر رضى الله

تعالى عنه : ، لأقائلن من فرق بين الصلاة والزكاة : قال الحافظ : المراد بالفرق من أقر بالصلاة وأنكر الزكاة جاحداً أو مانعاً مع الاعتراف ، وإنما أطلق في أول القصة الكفر ليشمل الصنفين ، فهو في حق من جحد حقيقة وفي حق الآخرين مجاز تغليبا ، وإنما قاتلهم الصديق ولم يعذرهم بالجهل لأنهم نصبوا القتال فجوز إليهم من دعاهم إلى الرجوع ، فلما أصروا قاتلهم ، انتهى كثرهم الحافظ .

فهذا نص من الحافظ بأنهم كانوا صنفين ، فالظاهر عندي أن اختلاف الشيخين كان في هذا الصنف الثاني دون الأول بوجوه :
الأول : أنه يبعد عن عمر رضى الله عنه كل البعد أن يتردد في قتال الجاحدين عن الزكاة مع ورود الزكاة والصلاة في الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة الكثيرة مورداً واحداً ، وقد قال عز اسمه : فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ، انتهى .

والثاني : لورود استثناء الزكاة في عدة روايات عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره ولما مالت الشراح إلى اختلاف الشيخين في المانعين عن الزكاة مطلقاً أولوا هذه الروايات بتأويلات بعيدة ، فإنه وقع استثناء الزكاة في حديث ابن عمر وأنس وأبي هريرة ، وقال النووي : وفي استدلال أبي بكر واعتراض عمر رضى الله عنهما دليل على أنهما لم يحفظا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه ابن عمر وأنس وأبو هريرة ، وكان هؤلاء الثلاثة سمعوا هذه الزيادة التي في رواياتهم في مجلس آخر . فإن عمر لو سمع ذلك لما خالف ، ولما كان احتج بالحديث ، فإنه بهذه الزيادة حجة عليه ، ولو سمع أبو بكر رضى الله عنه هذه الزيادة لاحتج بها ، ولما احتج بالقياس والعموم ، انتهى .

وليت شعري لو لم يسمع الشيخان هذه الزيادة لم لم يخبرهما هؤلاء الثلاثة بهذه الزيادة عند المناظرة ؟ أفكانت المناظرة سرّاً وقد رواها أبو هريرة بنفسه وهو من رواة الزيادة وقد قال الحافظ في ذكر الكلام على روايات أبي هريرة في باب من أبي قبول الفرائض إلخ، وما نسبوا إلى الردة وهو محمول على أن أبا هريرة سمع أصل الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم ، وحضر مناظرة أبي بكر وعمر ، فقصها كما هي . انتهى ، فإذا كان أبو هريرة حاضراً عند المناظرة ، عند الحافظ ، وكان عنده زيادة لم يسمعها الشيخان فلم لم يخبرهما عند المناظرة ؟ والعجب عن الحافظ إذ أقر بحضور أبي هريرة في القصة ثم أجاب عن حديث ابن عمر باحتمال عدم الحضور ، إذ قال : وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال مانعي الزكاة ، ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، وينتقل عن الاستدلال بهذا النص إلى القياس ، إذ قال : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لأنهما قرينتها في كتاب الله ، والجواب أنه لا يلزم من كون الحديث المذكور عند ابن عمر أن يكون استحضره في تلك الحالة ، ولو كان مستحضراً له فقد يحتمل أن لا يكون حضر المناظرة المذكورة ، ولا يمتنع أن يكون ذكره لهما بعد ، انتهى . فإنهم اضطروا إلى هذه التوجيهات لحلم المناظرة بين الشيخين رضي الله عنهما في مانعي الزكاة ولو حلوها على المنع من أدائها إلى الإمام لما احتاجوا إلى توجيه أصلاً ، كيف وقد وقع استثناء الزكاة في حديث أنس من لفظ أبي بكر أيضاً ، كما أخرجه النسائي والبيهقي ، قال البيهقي : وأما قول عمر فوالله ما هو إلا أني رأيت الله قد شرح الخ يريد أنه انشرح صدره بالحجة التي

قوله : (فعرفت أنه الحق) وذلك (١) لأنهم كانوا مذكورين فيمن استثناه

أدلى بها ، وقال بعض أئمتنا : قد وقع اختصار في رواية هذا الحديث وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من أوجه كثيرة أنه أمر بالقتال على الشهادتين ، وعلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، فأبو بكر إنما قاتل بالنص مع ما ذكر من الدلالة ، ثم أخرج البيهقي بسنده إلى الزهري عن أنس قال : لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب ، قال : فقال عمر رضى الله عنه : يا أبا بكر أريد أن تقاتل العرب ؟ قال : فقال أبو بكر : إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة والله لو منعوني الحديث ، ثم ذكر عدة روايات في استثناء الزكاة ، فالظاهر أن عمر رضى الله تعالى عنه لم يكن متأملا في قتال منكرى الزكاة لورود استثناءها في عدة روايات ، بل كان متأملا فيمن منع أداءها إلى أبى بكر رضى الله عنه ، ويدل عليه رواية الحاكم في المستدرک بسنده إلى محمد بن طلحة يحدث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم : من الخليفة بعده ؟ وعن قوم قالوا نفر بالزكاة في أموالنا ولا تؤديها إليك أبجل قتالهم ؟ وعن الكلالة. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، انتهى . ولا يشكل على هذا كله قول أبى بكر : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن ظاهره يوم بأنهم كانوا مقرين بفرضية الصلاة دون الزكاة ، لأن المعنى أن الصلاة كما هي منوطة بجميع شرائطها ، كذلك الزكاة معتبرة بشرائطها ، ومنها أدائها إلى الإمام في ذلك الزمان ، كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : لو منعوني . بضمير المتكلم ، ١٢ .

(١) قال الكرماني : لما استقر عنده صحة رأى أبى بكر وبأن له صوابه

النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: إلا بحقه ، إلا أن عمر رضى الله عنه لم يفهمه ، وقد فهمه أبو بكر رضى الله عنه وكان أعلمهم .

تابعه على القتال، وقال عرفت أنه الحق حيث انشرح صدره أيضاً بالدليل الذى أقامه الصديق نصاً ودلالة وقياساً ، فلا يقال : إنه فلد أبا بكر رضى الله عنه ، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد المجتهد، انتهى . وتقدم قريباً ما قال الخطابي بعد ذكر مناظرة الشيخين : وكان هذا من عمر تعلقاً بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره . ويتأمل شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال ، يريد أن القضية التى قد تضمنت ، إلى أن قال الخطابي : فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وهو معنى قوله : فلما رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التى أدلى بها والبرهان الذى أقامه نصاً ودلالة ، وقد زعم قوم من الروافض أن عمر رضى الله عنه إنما أراد بهذا القول تقليد أبى بكر وأنه كان يعتقد له العصمة والبرامة من الخطأ ، وليس ذلك كما زعموه ، وإنما وجهه ما أوضحته لك وبينته ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن لعمر رضى الله عنه اختلافاً آخر مع الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه وهو فيما يفعل فى هذه الأسارى ، طالما يلتبس هذا الاختلاف بما سبق من اختلافهما فى قتال مانعى الزكاة ، قال الحافظ : قد اختلفت الصحابة فيهم بعد الغلبة عليهم هل تغنم أموالهم وتسبي ذرارهم كالكفار أولاً؟ كالغاة ، فرأى أبو بكر الأول وعمل به وناظره عمر فى ذلك كما سيأتى بيانه فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، وذهب إلى الثانى ووافق غيرهم فى خلافته على ذلك ، واستقر الإجماع عليه فى حق من جحد شيئاً من الفرائض بشبهة فيطالب بالرجوع ، فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة ، فإن

رجع وإلا عومل معاملة الكافر حينئذ ، ويقال إن أصبح من المبالكية استقر على القول الأول فعد من نذرة المخالف ، وقال القاضى عياض : ويستفاد من هذه القصة أن الحاكم إذا أداه اجتهاده فى أمر لائنص فيه إلى شئ يجب طاعته فيه ، ولو اعتقد بعض المجتهدين خلافه ، فإن صار ذلك المجتهد المعتقد خلافه حاكما وجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ، وتسوخ له مخالفة الذى قبله فى ذلك ، لأن عمر أطاع أبا بكر فيما رأى فى حق مانعى الزكاة مع اعتقاده خلافه ثم عمل فى خلافته بما أداه إليه اجتهاده ، ووافقه أهل عصره من الصحابة وغيرهم اهـ . قلت : ما حكى من اختلاف الشيخين ذكره الزيلعى فى نصب الراية من رواية الواقدى فى كتاب الردة فى قصة إسلام أهل ديار عمان وأنهم ارتدوا وأن عكرمة بن أبى جهل غزاهم فى خلافة أبى بكر فقاتلهم حتى هزمهم فذكر قصة طويلة فى قتالهم وسيهم ، فسجنهم أبو بكر فى دار رملة بنت الحارث واستشار فيهم ، فكان رأى المهاجرين قتلهم أو تقديتهم بإغلاء الفداء ، وكان رأى عمر أن لا قتل عليهم ولا فداء ، فلم يزالوا محبوسين حتى توفى أبو بكر رضى الله عنه فلما ولى عمر رضى الله عنه نظر فى ذلك وأرسلهم بغير فداء ، وقد يقال : إن عمر لم يتحقق ردتهم ، يدل على ذلك فى القصة أن أبا بكر لما استشار فيهم قال له عمر : يا خليفة رسول الله إنهم قوم مؤمنون وإنما شحوا بأموالهم ، قال والقوم يقولون : والله ما رجعنا عن الإسلام وإنما شحنا بالمال . فابن أبو بكر أن يدعهم بهذا القول اهـ . قال ابن رشد فى البداية : ومن أحكامه حكم مشهور وهو : ماذا حكم من منع الزكاة ولم يحدد وجوبها ؟ فذهب أبو بكر رضى الله تعالى عنه إلى أن حكمه حكم المرتد ، وبذلك حكم فى مانعى الزكاة من العرب ،

وذلك أنه قاتلهم وسبى ذريتهم ، وخالفه في ذلك عمر رضى الله عنه وأطلق من كان استرق منهم ، ويقول عمر قال الجمهور ، وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يحمده وجوبها ، ثم ذكر سبب اختلافهم في ذلك ، وقال الموفق بعد بيان قتال أهل البغى : وليس عليهم ضمان ما أتلّفوه حال الحرب من نفس ولا مال وبه قال أبو حنيفة والشافعى في أحد قوليّه ، وفي الآخر يضمنون ذلك لقول أبي بكر لأهل الردة : « تدون قتلانا ولا ندى قتلناكم » ، ولنا ما روى الزهرى أنه قال : كانت الفتنة العظمى بين الناس وفيهم البديون فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجا حراما بتأويل القرآن ، ولا يغرّم مالا أتلّفه بتأويل القرآن ، وأما قول أبي بكر فقد رجّع عنه ولم يمضه ، فإن عمر قال له : أما أن يدوا قتلانا فلا فإن قتلانا قتلوا في سبيل الله على ما أمر الله ، فوافقه أبو بكر ورجع إلى قوله فصار أيضا إجماعا حجة لنا ، والقصة التي ذكرها الموفق رواها البيهقي في باب قتال أهل الردة وما أصيب في أيديهم من متاع المسلمين ، فذكر القصة بطولها ، وفي آخرها : « قالوا فما السلم المخزية ؟ » قال أبو بكر رضى الله عنه تؤدون الحلقة والكراغ وتتركون أقواما ، تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمرا يعذرونكم به ، وتدون قتلانا ولا ندى قتلناكم ، وقاتلنا في الجنة وقتلناكم في النار ، وتردون ما أصبتم منا ونغنم ما أصبنا منكم ، قال فقال عمر رضى الله عنه قد رأيت رأيا وسنشير عليك : أما أن يؤدوا الحلقة والكراغ فنعما رأيت ، وأما أن يتركوا قوما تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمرا يعذرونهم به فنعما رأيت ، وأما أن نغنم ما أصبنا منهم ويردون ما أصابوا منا فنعما رأيت ، وأما أن قتلاهم في النار

وقتلانا فى الجنة فنعما رأيت ، وأما أن يدوا قتلانا فلا ، قتلانا قتلوا على أمر الله فلا ديات لهم ، فتابع الناس على ذلك ، قال الشيخ رحمه الله : وقول عمر رضى الله عنه فى الأموال لا يخالف قوله فى الدماء ، فإنه إنما أراد به والله أعلم ما أصيب فى أيديهم من أعيان أموال المسلمين ، لا تضمن ما أتلّفوا ، اهـ وذكرها البخارى فى صحيحه مختصراً . فقد أخرج بسنده إلى طارق بن شهاب عن أبى بكر رضى الله عنه قال لو قد براخة : تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه صلى الله عليه وسلم والمهاجرين أمرا يعذرونكم به ، قال الحافظ : كذا ذكر البخارى القطعة من الخبر مختصرة ، وقد أوردها أبو بكر البرقانى فى مستخرجه ، وساقها الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ، ولفظه : الحديث الحادى عشر من أفراد البخارى على طارق بن شهاب قال : جاء وقد براخة ، فذكر الحديث بطوله ، ثم قال : وأخرجه البرقانى بطوله اهـ وفى د التلخيص الجبير ، ذكره البرقانى فى مستخرجه بطوله اهـ .

ثم قال الموفق : فأما غنيمة أموالهم وسبى ذريتهم فلا نعلم فى تحريمه بين أهل العلم خلافاً ، وإنما أبيع من دمائهم وأموالهم ما حصل من ضرورة دفعهم وقتالهم ، وما عداه يبقى على أصل التحريم ، وقد روى أن علياً رضى الله تعالى عنه يوم الجمل قال : من عرف شيئاً من ماله مع أحد فليأخذه ، وهذا من جملة ما نقم الخوارج من على رضى الله عنه فإنهم قالوا إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فإن حلت له دمائهم فقد حلت له أموالهم ، وإن حرمت عليه أموالهم فقد حرمت عليه دماؤهم ، فقال لهم ابن عباس رضى الله عنهما ، أقتسبون أمكم يعنى عائشة أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها ، فإن قلتم ليست أمكم فقد كفرتم ، وإن قلتم إنها أمكم واستحلتم سببها فقد كفرتم ، ولأن قتال البغاة إنما هو لدفعهم

قوله (تأتى الإبل على صاحبها) إن أريد (١) بها الجنس ، فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة فى إبل التجارة واجبة ولو كان بغير واحد مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبة ، كما إذا اضطر الفقير

وردهم إلى الحق ، لا لكفرهم ، فلا يستباح منهم إلا ما حصل ضرورة الدفع ، كالمصائل وقاطع الطريق ، وبقي حكم المال والذرية على أصل العصمة إله مختصراً . قلت وما حكى الموفق من إيراد الخوارج وجواب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجه الزيلعى فى نصب الراية مفصلاً ، وقال : رواه النسائى فى سننه الكبرى فى خصائص على ، فذكر القصة بطولها ، قال الحافظ فى الدراية : وأخرجه عبد الرزاق والطبرانى والحاكم وإسناده صحيح ، وذكر الزيلعى فى الباب عدة روايات ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بهذا دفع ما يرد على ظاهر الحديث من إيرادين الأول وجوب الزكاة فى إبل واحد وشاة واحدة كما هو ظاهر لفظ الأفراد فهما فى الحديث ، والثانى أن ظاهر الحديث يوم أن حلبها على الماء أيضاً من الحقوق الواجبة ، فأجاب عنهما الشيخ بأجوبة لطيفة كما ترى ، وأشار الشراح كلهم إلى الجواب عن الأول بحمل لفظ الإبل والغنم على اسم الجمع ، قال الحافظ : والحكمة فى كونها تعد كلها مع أن حق الله فيها إنما هو فى بعضها ، لأن الحق فى جميع المال غير متميز ، ولأن المال لما لم يخرج زكاته غير مطهر ، وفيه أن فى المال حقاً سوى الزكاة ، وأجاب العلماء عنه بجوابين : أحدهما أن هذا الوعيد كان قبل فرض الزكاة ، ويؤيده ما سياتى من حديث ابن عمر رضى الله عنه فى التكنز ، لكن يعكز عليه أن فرض الزكاة مقدم على إسلام أنى هريرة ، ثانى الأجوبة أن المراد بالحق القدر الزائد على الواجب ، ولا عقاب بتركه وإنما ذكره استطراداً لما ذكر حقها بين السكال فيه وإن كان له أصل يزول

وألقاه الفقر فى محضة ، فلا يشترط له النصاب ولانية التجارة ، فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب ، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله « ومن ^(١) حقها ، الخ فإنه ليس

الذم بفعله وهو الزكاة ، ويحتمل أن يراد ما إذا كان هناك مضطراً إلى شرب لبنها فيحمل الحديث على هذه الصورة ، وقال ابن بطال : فى المال حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، اه وقال العيني قوله « من حقها الخ ، أى لتسقى ألبانها أبناء السبيل والمساكين الذين ينزلون على الماء ، ولأن فيه الرفق على الماشية لأنه أهون لها وأوسع عليها ، وقال ابن بطال يريد حق الكرم والمواساة وشريف الأخلاق لا أن ذلك فرض ، وقال أيضا : كانت عادة العرب التصدق باللبن على الماء فكان الضعفاء يرصدون ذلك منهم ، قال : والحق حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، وقال إسماعيل القاضى الحق المفترض هو : الموصوف المحدود ، وقد تحدث أمور لا تحدث فيها المواساة للضرورة التى تنزل من ضيف مضطر أو جائع أو عار أو ميت ليس له من يواريه ، فيجب حينئذ على من يمكنه المواساة التى تزول بها هذه الضرورات ، قال ابن التين : وقيل كان هذا قبل فرض الزكاة ، وفى التلويح : وفى باب الشرب من كتاب البخارى من روى يحلب بالجيم أراد يحلب لموضع سقيها فيأتيها المصدق ، قال : ولو كان كما قال لقال أن يحلب إلى الماء ولم يقل على الماء ، قال العيني : رأى الكوفيون أن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض ، فيجوز أن يكون « على » بمعنى « إلى » ، وفى المطالع ذكر الداودى أنه يروى يحلب بالجيم فسر به الجلب إلى المصدق اه

(١) قال القسطلانى قوله : « من حقها الخ » قال العلماء : هذا منسوخ

بآية الزكاة ، أو هو من الحق الزائد على الواجب الذى لا عقاب بتركه بل على

بواجب إلا إذا حل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من قوله لم يعط فيها حقها أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً ، لا فريضة ولا نافلة ، وإن كان التعذيب خاصاً على منعه الحقوق الواجبة وعلى هذا فتفسيره بعض الحقوق بقوله « ومن حقها » الخ لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفرادها التي هي نافلة ، وكان المراد في النفي نفي سائر أنواعه .

طريق المواصلة كما قاله ابن بطال فيما مر ، واستدل به من يرى أن في المال حقوقاً سوى الزكاة ، وهو مذهب غير واحد من التابعين ، وفي الترمذى عن فاطمة بنت قيس عنه صلى الله عليه وسلم : « إن في المال لحقاً سوى الزكاة » ، ورواه بعضهم تجلب بالجيم . وجزم ابن دحية أنه تصحيف ، ' وقد وقع عند أبي داود من طريق أبي عمرو الغداني ما يفهم أن هذه الجملة وهي « ومن حقها الخ » مدرجة من قول أبي هريرة . لكن في مسلم من حديث أبي الزبير عن جابر هذا الحديث وفيه : فقلنا يا رسول الله وما حقها ؟ قال : إطراق خلها وإعارة دلوها ، ومنحتها وحلبها على الماء ، وحمل عليها في سبيل الله فبين أنها مرفوعة ، كما نبه عليه في الفتح ، لكن قال الزين العراقي : الظاهر أنها أى هذه الزيادة ليست متصلة كما بينه أبو الزبير في بعض طرق مسلم ، فذكر الحديث دون الزيادة ثم قال أبو الزبير ، سمعت عبيد بن عمير يقول هذا القول ، ثم سألت جابراً فقال مثل قول عبيد بن عمير ، قال أبو الزبير ، وسمعت عبيد بن عمير يقول : قال رجل : يا رسول الله ما حق الإبل . قال حلبها على الماء ، قال الزين العراقي فقد تبين أن هذه الزيادة إنما سمعها أبو الزبير من عبيد بن عمير مرسله لا ذكر لجابر فيها ، لكن قد وقعت هذه الجملة وحدها عند المؤلف أى الإمام البخارى ، مرفوعة من وجه آخر عن أبي هريرة في الشرب في باب

(باب ما أدى زكاته فليس بكنز)

لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ

يعنى بذلك^(١) أن الرواية مصرحة بأن له إجازة في جمع ما دون خمس

حلب الإبل على الماء بسنده إلى عبد الرحمن بن أبي عمرة عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من حق الإبل أن تحلب على الماء ، وهذا يقوى قول الحافظ ابن حجر إنها مرفوعة له . »

ولا يذهب عليك ما قال الحافظ في قوله ، ولا يأتى أحدكم يوم القيامة ، الحديث . هذا حديث آخر متعلق بالغلول من الغنائم ، وقد أخرجه المصنف مفرداً من طريق أبي زرعة عن أبي هريرة في أواخر الجهاد له . ثم فسر الحافظ في الجهاد في باب الغلول بما يناسب معنى الغلول ، وظاهر القسطلاني أنه حمل هذا الكلام أيضاً على مانع الزكاة ، إذ قال : قوله لا يأتى خبر بمعنى النهى ، قال ابن المنير : ومن لطيف الكلام أن النهى الذى أولنا به النهى يحتاج إلى تأويل أيضاً ، فإن القيامة ليست دار تكليف ، وليس المراد نهيهم عن أن يأتوا بهذه الحالة . إنما المراد . لا تمنعوا الزكاة فتأتوا كذلك ، فالنهي في الحقيقة إنما باشر سبب الإتيان لا قس الإتيان ١٢٥١ .

(١) قال السندى قوله لقول النبي الخ . تعليل للسابق ، إما بالنظر إلى تضمنه دعوى أنه ليس كل مال كنزاً . أو باعتبار أن ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكاة سواء ، فإذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيه الزكاة وأنه لا صدقة فيه ، بل هو كله حلال لصاحبه ، فكذلك ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها . وقال الحافظ ، قال ابن بطال وغيره ، وجه استدلال البخارى بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفى هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه

أواق من غير أن يؤدي زكاتها ، فعلم أن كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهي عنه .

النار لا مطلق الكنز الذي هو أعم من ذلك ، وإذا تقرر ذلك لحديث دلا صدقة فبادون خمسة أواق ، مفهومه أن ما زاد على الخمسة ففيه الصدقة ومقتضاه أن كل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه ، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراج الصدقة كنزاً : وقال ابن رشيد ، وجه التمسك به أن ما دون الخمس وهو الذي لا تجب فيه الزكاة قد عفى عن الحق فيه فليس بكنز قطعاً ، والله قد أثنى على فاعل الزكاة ، ومن أثنى عليه في واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثنى عليه فيه وهو المال ، ويتلخص أن يقال ما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزاً لأنه معفو عنه ، فليكن ما أخرجت منه الزكاة كذلك لأنه عفى عنه بإخراج ما وجب منه فلا يسمى كنزاً ، إهـ . قال الكرماني : فإن قلت ما هذه اللام في : لقول النبي ، الخ ، قلت للتعليل ، وتوجيهه أن المدفون إذا كان أقل من خمس أواق لا يلزم الإنفاق منه . فلا يترتب عليه العذاب ، وكذا إذا أنفق منه ما يلزمه وهو قدر الزكاة لا يترتب العذاب عليه . لأن شرط حصول العذاب الكنز وعدم الإنفاق إهـ . وقال العيني قوله : لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ . علل البخاري هذا الحديث حيث ذكره بلام التعليل : صحة ترجمته ، باب ما أدى زكاته فليس بكنز ، لأن شرط كون الكنز شيئاً أحدهما أن يكون نصاباً ، والثاني أن لا يخرج منه الزكاة ، فإذا عدم النصاب لا يلزمه شيء فلا يكون كنزاً ولا يدخل تحت قوله تعالى ، والذين يكنزون الذهب ، الآية ، ، فلا يستحق العذاب ، وإذا وجد النصاب ولم يزك يكون كنزاً فيدخل تحت الآية ، وإذا وجد النصاب وزك لا يكون كنزاً فلا يستحق العذاب ، وهذه هي الترجمة ، فإن قلت : كيف يطابق هذا التعليل الترجمة ، والترجمة فيما أدى زكاته فليس بكنز

والحديث فيما إذا كان العين أقل من خمسة أواق ليست فيها صدقة ؛ وبهذا الوجه اعترض الإسماعيلي على هذه الترجمة ، قلت . تكلف فيه بأن قيل مراده أن ما دون خمسة أواق ليس بكنز لأنه لا صدقة فيه ، فإذا كانت خمسة أواق أو أكثر ، وأدى زكاتها فليست بكنز ، فلا يدخل تحت الوعيد ، وعن هذا قال ابن بطال ، نزع البخارى بأن كل ما أدى زكاته فليس بكنز لإيجاب الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في كل خمس أواق ربع عشرها ، فإذا كان ذلك فرض الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم معلوم أن الكنز وإن بلغ الوفا إذا أدت زكاته فليس بكنز ولا يحرم على صاحبه اكتنازه لأنه لم يتوعد عليه ، وإما الوعيد على ما لم تؤد زكاته اهـ .

ثم قال الحافظ : ثم إن لفظ الترجمة لفظ حديث روى مرفوعا وموقوفا عن ابن عمر رضى الله عنهما ، أخرجه مالك عن عبد الله بن دينار عنه موقوفا ، ووصله البيهقي والطبراني من طريق الثوري عن عبد الله بن دينار وقال إنه ليس بمحفوظ ، وأخرجه البيهقي أيضا من رواية عبد الله بن نمير عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ : كل مال أدت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز ، وكل ما لا تؤدى زكاته فهو كنز وإن كان ظاهرا على وجه الأرض ، أورده مرفوعا ، ثم قال : ليس بمحفوظ والمشهور وقفه ، وهذا يؤيد ما تقدم من أن المراد بالكنز معناه الشرعى . وفى الباب عن جابر أخرجه الحاكم بلفظ إذا أدت زكاة مالك فقد أذهبت عنه شره ، ورجح أبو زرعة والبيهقي وغيرهما وقفه كما عند البزار ، وعن أبي هريرة أخرجه الترمذى بلفظ إذا أدت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك ، وقال حسن غريب وصححه الحاكم ، وهو على شرط ابن حبان وعن أم سلمة عند الحاكم وصححه ابن القطان أيضا ، وأخرجه أبو داود .

وقال ابن عبد البر : في سنده مقال ، وذكر شيخنا في شرح الترمذى أن سنده جيد ، وعن ابن عباس أخرجه ابن أبي شيبة موقوفا بلفظ الترجمة ، وأخرجه أبو داود مرفوعا بلفظ : إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقى من أموالكم ، وفيه قصة ، قال ابن عبد البر : والجمهور على أن الكنز المذموم ما لم تؤد زكاته ، ويشهد له حديث أبي هريرة مرفوعا إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فذكر بعض ما تقدم من الطرق ثم قال : ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من أهل الزهد كأبي ذر ، ثم قال الحافظ : قوله : إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة هذا مشعر بأن الوعيد على الاكتناز ، وهو : حبس ما فضل عن الحاجة عن المرواساة به كان في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكاة ، فعلى هذا المراد بنزول الزكاة بيان نصحها ومقاديرها لا إزال أصلها ، وقول ابن عمر : لا أبالي لو كانت لي مثل أحد ذهبا ، كأنه يشير إلى قول أبي ذر الآتى آخر الباب ، والجمع بين كلام ابن عمر وحديث أبي ذر أن يحمل حديث أبي ذر على مال تحت يد الشخص لغيره ، فلا يجب أن يحبس عنه أو يكون له ، لكنه ممن يرجى فضله وتطلب عائدته كالإمام الأعظم ، فلا يجب أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئا . ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه قد أدى زكاته فهو يجب أن يكون عنده ليصل به قرايته ويستغنى به عن مسألة الناس ، وكان أبو ذر يحمل الحديث على إطلاقة فلا يرى بادخار شيء أصلا ، قال ابن عبد البر : وردت عن أبي ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية الوعيد نزلت في ذلك ، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم وحملوا الوعيد على مانع الزكاة وأصح ما تمسكوا به حديث طلحة وغيره في قصة الأعرابي حيث قال : هل على يرها ؟ قال لا إلا أن تطوع ، والظاهر أن ذلك كان في أول الأمر ، كما تقدم

قوله: (نزلت في أهل الكتاب) يعنى بذلك^(١) أنها لما نزلت فيهم ، وكانوا لا يؤتون شيئاً من الحقوق فلا يتناول من المسلمين إلا من كان على صفتهم ، وذلك لأن أحكام النصوص عامة وإن كانت الموارد خاصة ، فأما من ليس في معنهم من أدى حقوقه فلا تتناولها الآية .

قوله (ولو أمروا على حبشياً) الخ يعنى بذلك^(٢) أن أمر الخليفة مطاع ما كان ، فكيف بالنزول هنا .

عن ابن عمر ، وقد استدل له ابن بطال بقوله تعالى : «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو» أى ما فضل عن الكفاية ، فكان ذلك واجبا في أول الأمر ، ثم نسخ والله أعلم . وفي المسند من طريق يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال : كان أبو ذر يسمع الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه الشدة ثم يخرج إلى قومه ثم يرخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يسمع الرخصة ويتعلق بالأمر الأول اهـ ١٢ (١) قال الكرماني : قال ابن بطال : إن معاوية نظر إلى سياق الآية فإنها

نزلت في الأحرار والرهبان الذين لا يرون الزكاة ، وأبأذر رضى الله عنه نظر إلى عموم الآية ، وإن من يرى وجوب الزكاة ولا يرى أدامها يلحقه هذا الوعيد الشديد أيضا ، انتهى . وهكذا في العيني بدون العزو إلى الكرماني ، إلا أن فيه : الرهبان الذين لا يؤتون الزكاة ، انتهى . وقال الحافظ : الصحيح أن إنكار أبي ذر كان على السلاطين الذين يأخذون المال لأنفسهم ولا ينفقونه في وجهه ، وتعبه النووى بالإبطال ، لأن السلاطين حينئذ كانوا مثل أبي بكر وعمر وعثمان ، وهؤلاء لم يخونوا ، قال الحافظ : لقوله محمل ، وهو أنه أراد من يفعل ذلك ، وإن لم يوجد حينئذ من يفعله ، وفي هذا الحديث من الفوائد غير غير ما تقدم أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لاتفاق أبي ذر ومعاوية على أن الآية نزلت في أهل الكتاب ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله «حبشياً» وفي رواية ورقاء «عبد حبشياً» ، ولاحد

وأبي يعلى من طريق أبي حرب عن عمه عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ أى من المسجد النبوى، قال: آتى الشام قال: كيف تصنع إذا أخرجت منها؟ قال: أعود إليه أى إلى المسجد، قال: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ قال: أضرب سيفى، قال: أدلك على ما هو خير لك من ذلك وأقرب رشداً؟، قال: تسمع وتطيع وتنساق لهم حيث ساقوك، وعند أحمد أيضاً من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد نحوه، انتهى. وقال أيضاً: الربرة بفتح الراء والموحدة والمعجمة مكان معروف بين مكة والمدينة، نزل به أبو ذر فى عهد عثمان رضى الله عنه ومات به. وقد ذكر فى هذا الحديث سبب نزوله، وإنما سألته زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضى عثمان رضى الله عنه كانوا مشنعون عليه أنه نفى أبا ذر، وقد بين أبو ذر رضى الله عنه أن نزوله فى ذلك المكان كان باختياره، نعم أمره عثمان بالتنحى عن المدينة لدفع المفسدة التى خافها على غيره من مذهبه المذكور، فاختار الربرة، وقد كان يغدو إليها فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه أصحاب السنن من وجه آخر عنه، وفيه قصة له فى التيمم، وروينا فى فوائد أبي الحسن ابن جندب يأسناده إلى عبد الله بن الصامت قال: دخلت مع أبي ذر على عثمان فحسر عن رأسه فقال: والله ما أنا منهم يعنى الخوارج، فقال: إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة، فقال: لا حاجة لى فى ذلك، ائذن لى بالربرة، قال: نعم، وفى طبقات ابن سعد من وجه آخر أن ناساً من أهل الكوفة قالوا لأبي ذر وهو بالربرة إن هذا الرجل فعل بك وفعل، هل أنت ناصب لنا رأية يعنى فنقاتله؟ فقال لا، لو أن عثمان سيرنى من المشرق إلى المغرب لسمعت وأطعت، انتهى ١٢.

قوله : (لا يعقلون شيئاً) حيث ذهبوا (١) في النصوص إلى التأويلات وخصصوها بمن لم يركب مع أن ظاهرها العموم ، وكان ذلك اجتهاداً من أبي ذر ، حيث حمل النصوص على ظاهرها مع أنها كانت مؤولة مخصوصة بمن منع الزكاة ، أو كانت مسوقة لبيان ما هو الأفضل من الزهد في الدنيا والتقليل فيها .

قوله (أتبصر أحداً) (٢) إنما أمره به لينظر إلى كبر جنته وعظمه طولاً وعرضاً ،

(١) قال الحافظ قوله (لا يعقلون شيئاً) بين وجه ذلك في آخر الحديث حيث قال : إنما يجمعون الدنيا ، وقوله وإن هؤلاء لا يعقلون هو من كلام أبي ذر كرره تأكيداً لكلامه ، ولربط ما بعده عليه . انتهى . قال الكرماني : ويمكن أن يكون أبو ذر ذهب إلى ما يقتضيه ظاهر لفظ « الذين يكتزون » الآية إذ الكنز في اللغة المال المدفون سواء أدت زكاته أم لا ، وفي قول أبي ذر إنما يجمعون الدنيا دليل على أن الكنز عنده جمع المال . انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله (أتبصر أحداً) إنما أورده أبو ذر للأحذف لتقوية ما ذهب إليه من ذم اكتناز المال . وهو ظاهر في ذلك إلا أنه ليس على الوجوب ، ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التي تليه فقال : « باب انفاق المال في حقه » ، وأورد فيه الحديث الدال على الترغيب في ذلك ، وهو من أدل دليل على أن أحاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدي الزكاة . وأما حديث « ما أحب لو أن لي أحداً ذهباً ، فمحمول على الأولوية لأن جمع المال وإن كان مباحاً لكن الجامع مسئول عنه ، وفي المحاسبة خطر ، وإن كان الترك أسوأ وما ورد من الترغيب في تحصيله وإنفاقه في حقه فمحمول على من وثق بأنه يجمعه من الحلال الذي يأمن خطر المحاسبة عليه ، فإنه إذا أنفق حصل له ثواب ذلك النفع المتعدى ، ولا يتأتى ذلك لمن لم يحصل شيئاً كما تقدم شاهده في حديث « ذهب أهل الدثور بالأجور » ، وقال الزين بن المنير : في هذا

وظن^(١) أبو ذر أن المقصود أن ينظر ما بقى من النهار .
قوله : (ثم ليقتن أحدكم) إلخ لما كان وقت غنائهم^(٢) ووجدتم آتيا لا محالة

الحديث حجة على جواز إنفاق جميع المال وبذله في الصحة والخروج عنه بالكلية في وجوه البر ما لم يؤد إلى حرمان الوارث ، ونحو ذلك ، لما منع منه الشرع اهـ ، وقال العيني : وفي الحديث ما يشهد لما قال سحنون : ترك الدنيا زهداً أفضل من كسبها من الحلال وإنفاقها في سبيل الله ١٢

(١) كما يدل عليه قوله وأنا أرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسلني في حاجة ، قال القسطلاني قوله ما بقى من النهار قال البرماوى كالكرماني والزركني والعيني أى أى شيء بقى منه ، وكأنهم جعلوها استفهامية ، قال البدر الدمايني : وليس المعنى عليه ، إنما المعنى فنظرت إلى الشمس أتعرف القدر الذى بقى من النهار ، وانظر الذى بقى منه فى موصولة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى كتاب الزكاة الظاهر أن ذلك يعنى زمان غنائهم ووسعتهم يقع فى زمن كثرة المال وفيضه قرب الساعة كما قال ابن بطال ، ومن ثم أورده المصنف أى حديث حارثة بن وهب فى كتاب الفتن ، وهو بين من سياق أبى هريرة ثانى حديثى آتيا بلفظ « لا تقوم الساعة حتى يكثركم الله » ، وقد ساقه فى الفتن بالإسناد المذكورها هنا مطولا ، وقال فى حديث عدى بن حاتم قوله : « فإن الساعة لا تقوم حتى يطوف أحدكم ، إلخ موافق لحديث أبى هريرة الذى قبله ، ومشعر بأن ذلك يكون فى آخر الزمان . وحديث أبى موسى الآتى بعده مشعر بذلك أيضا ، وقد أشار عدى بن حاتم كما سيأتى فى علامات النبوة إلى أن ذلك لم يقع فى زمانه ، وكانت وفاته فى خلافة معاوية بعد استقرار أمر الفتوح ، فانتفى قول من زعم أن ذلك وقع فى ذلك الزمان

حذرهم^(١) فتنة الأموال لئلا يفتنوا .

قوله : (ويرى الرجل الواحد) الواو لاتدل^(٢) على الجمع فالمعنى أن هذين الأمرين كائنان قبل القيامة متى كانا .

قال ابن التين : إنما يقع ذلك بعد نزول عيسى حين تخرج الأرض بركاها حتى تشبع الرمانة أهل البيت ، ولا يبقى في الأرض كافر ، انتهى مختصراً وبزيادة ، ثم قال في علامات النبوة في حديث عدى بن حاتم قوله فلا يجد أحد يقبله أى لعدم الفقراء في ذلك الزمان ، وتقدم في الزكاة قول من قال إن ذلك عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى ما وقع في زمن عمر بن عبد العزيز ، وبذلك جزم البيهقي ، وأخرج في الدلائل بسنده إلى عمر بن أسيد قال : إنما ولي عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً ، ألا والله ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيه فلا يجده ، قد أغنى عمر الناس ، قال البيهقي : فيه تصديق ماروينا في حديث عدى بن حاتم انتهى ، قال الحافظ : ولا شك في رجحان هذا الاحتمال على الأول لقوله في الحديث ولئن طالت بك حياة ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ رضى الله عنه بذلك إلى مناسبة ذكر الوقوف بين يدي الله يوم القيامة عقب ذكر كثرة المال فأجاد في ذلك ١٢ .

(٢) وهذا واضح لاسيما إذا حمل كثرة المال على زمن عمر بن عبد العزيز كما تقدم قريبا ، فإن الجملة الثانية هي كثرة النساء وقلة الرجال تكون قرب الساعة . ويدل على ذلك أيضاً أن في أحاديث الفتن أمور كثيرة من الفتن تكون في أوقات مختلفة ، وسيأتى في البخارى في كتاب الفتن من حديث ابن مسعود وأبي موسى مرفوعا : إن بين يدي الساعة لا ياما ينزل فيها الجهل

ويرفع فيها العلم ، ويكثر فيها الهرج ، وتقدم في كتاب العلم من حديث أنس
رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من أشراط
الساعة أن يقل العلم ، ويظهر الجهل ، ويظهر الزنا ، وتكثر النساء ، ويقل
الرجال حتى يكون لخمسین امرأة القيم الواحد ، قال الحافظ : قوله تكثر
النساء قيل سببه أن الفتن تكثر فيكثر القتل في الرجال ، لأنهم أهل الحرب
دون النساء ، وقال أبو عبد الملك هو إشارة إلى كثرة الفتوح فتكثر السبايا ،
فيتخذ الرجل الواحد عدة موطآت ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه صرح بالعلة
في حديث أبي موسى فقال فيه من قلة الرجال وكثرة النساء ، والظاهر أنها
علامة محضة لا لسبب آخر ، بل يقدر الله تبارك وتعالى في آخر الزمان أن
يقل من يولد من الذكور ، ويكثر من يولد من الإناث . وقوله يعني في حديث
أنس حتى يكون لخمسین امرأة القيم الواحد : الخمسون يحتمل أن يراد به هذا
العدد أو يكون مجازا عن الكثرة ، ويؤيده أن في حديث أبي موسى : وترى
الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة ، والقيم من يقوم بأمرهن ، وكأن هذه
الأمور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الأمور التي يحصل
بحفظها صلاح المعاش والمعاد ، وهى الدين لأن رفع العلم يخل به والعقل لأن
شرب الخمر يخل به ، والنسب لأن الزنا يخل به ، والنفس والمال لأن كثرة
الفتن تخل بهما ، قال السكرمانى : وإنما كان اختلال هذه الأمور مؤذنا
بخراب العالم لأن الخلق لا يتركون هملا ، ولا نبى بعد نبينا صلوات الله تعالى
وسلامه عليهم أجمعين ، فيتعين ذلك ، وقال القرطبي في المفهم : في هذا الحديث
علم من أعلام النبوة إذ أخبر عن أمور ستقع فوقعت ، خصوصا في هذه
الآزمان ، وقال القرطبي في التذكرة يحتمل أن يراد بالقيم من يقوم عليهن

قوله : (وإن لبعضهم اليوم) أى يوم^(١) رواية أبى مسعود الحديث .

(باب فضل صدقة^(٢))

الصحيح الشحيح

سواء كن موطآت أم لا ، ويحتمل أن يكون ذلك يقع فى الزمان الذى لا يبقى فيه من يقول : الله ، الله ، فيتزوج الواحد بغير عدد جهلا بالحكم الشرعى قال الحافظ : وقد وجد ذلك من بعض أمراء التركان وغيرهم من أهل هذا الزمان مع دعواه الإسلام ، والله المستعان ١٢٥١ .

(١) وأبو مسعود البدرى رضى الله عنه الراوى لهذا الحديث صحابى جليل مات قبل الأربعين وقيل بعدها كما فى التقريب ، وقال الحافظ قوله وإن لبعضهم زاد فى التفسير كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم من قلة الشيء ، وإلى ما صاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا فى العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولو جهدوا ، والذين أشار إليهم آخرأ بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطى فى شرحه ، وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف ، وهو تصحيف انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ كذا لأبى ذر وغيره ، أى الصدقة أفضل ، وصدقة الصحيح الشحيح لقوله تعالى : ، وأنفقوا الآية ، فعلى الأول المراد فضل من كان كذلك على غيره وهو واضح ، وعلى الثانى كأنه تردد فى إطلاق أفضلية من كان كذلك ، وأورد الترجمة بصيغة الاستفهام ، قال الزين بن المنير ما ملخصه مناسبة الآية للترجمة أن معنى الآية التحذير من التسويف بالإففاق استبعاداً لحلول الأجل واشتغالا بطول الأمل والترغيب فى المبادرة بالصدقة

يمكن أن يراد (١) بالشح كونه

قبل هجوم المنية وفوات الأمانة ، والمراد بالصحة في الحديث من لم يدخل في مرض مخوف ، فيتصدق عند انقطاع أمله من الحياة كما أشار إليه في آخره بقوله: ولا تمهل- حتى إذا بلغت الحلقوم- ولما كانت مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة في القرية كان ذلك أفضل من غيره ، وليس المراد أن نفس الشح هو السبب في هذه الأفضلية إه وتعقب العيني على قول الحافظ: وكأنه تردد فيه، إذ قال: ولم يتردد فيه لأن فضل صدقة الصحيح الشحيح على غيره ظاهر، لأن فيه مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح ، وليس هذا إلا من قوة الرغبة في القرية فكان أفضل من غيره ، وتردد في الأول بكلمة أى التى هى للاستفهام ، لأن إطلاق الأفضلية فيه موضع التردد اه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يتردد فيه أصلا ، بل قوله أى الصدقة أفضل إشارة إلى لفظ الحديث الوارد في الباب ، وقوله : وفضل صدقة الصحيح الشحيح بيان لجواب السؤال ، فالغرض بيان فضل صدقة من كان بهذا الحال ، فليس للترجمة جزآن ، ولذا لم يذكر في النسخ التى بأيدينا الجزء الأول ، ١٢ .

(١) قال الكرماني: الشح البخل مع الحرص، وقيل : هو أعم من البخل، وقيل : هو الذى كالوصف اللازم ، ومن قبيل الطبع اه قال العيني : وفي المنتهى لأبي المعاني . الشح بخل مع حرص وقال أبو إسحاق الحربي في كتابه دغريب الحديث، للشح: ثلاثة وجوه : الأول أن تأخذ مال أخيك بغير حقه، قال رجل لابن مسعود ما أعطى ما أقدر على منعه ، قال : ذاك البخل ، والشح أن تأخذ مال أخيك بغير حق ، الثاني ما روى عن أبي سعيد الخدري أنه قال : الشح منع الزكاة وادخار الحرام ، الثالث ما روى أن تصدق وأنت صحيح شحيح ، قال:

مظنة^(١) الشح لعروض الحوائج له وإن أريد بالشحيح من كان الشح طبعاً له
فيمكن أيضاً والفضيلة في هذا الأخير جزئية^(٢) لما أنه يشتد عليه لشحه وإلا
فالسخرى قريب^(٣) من الله .

والذى يبرأ من الوجوه الثلاثة ما روى برىء من الشح من أدى الزكاة وقرى
الضيف وأعطى في النانية ، وفي المغيث الشح : د أبلغ في المنع من البخل ، والبخل
في أفراد الأمور وخواص الأشياء ، والشح عام وهو كالوصف اللازم من قبل
الطبع والجلبة ، وقيل : البخل بالمال ، والشح بالماء والمعروف ، وقيل : الشحيح
البخل مع التجرد وفي مجمع الغرائب الشح المطاع هو البخل الشديد ،
الذى يملك صاحبه بحيث لا يمكنه أن يخالف نفسه فيه اهـ ، قلت : والظاهر
عندى أن الشحيح هو الذى يعبر عنه في لساننا الهندية بلفظ د كنجوس ،
وقال شيخ مشايخنا الدهلوى في التراجم : المراد بالشحيح هنا المحتاج
إلى المال ١٢ .

(١) فلا يكون على هذا بخيلاً ، بل يصح إطلاقه على هذا على السخرى أيضاً لكنه
لكثرة الحوائج كأنه في منزلته ١٢

(٢) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث فضل صدقة البخل
على صدقة السخرى مع أن السخرى أفضل من البخل بلا مرية ، وعلى توجيه الشيخ
قدس سره يكون الحديث بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم : الماهر بالقرآن مع
السفرة الكرام ، والذى يقرأه وهو يشتد عليه فله أجران ، قال الشيخ في البذل :
وفي رواية الشيخين : يتنفع فيه فله أجران ، أى أجر لقراءته وأجر لتحمل
مشقته وهذا تحريض على تحصيل القراءة وليس معناه أن الذى يتنفع فيه
أجره أكثر من الماهر اهـ مختصراً ١٢

(٣) إشارة إلى ما في المشكاة عن ابن هريرة رضى الله تعالى عنه قال :

قوله : (فعلنا بعد) فيه اختصار^(١) أى كنا ظننا أن المراد به ظاهره فذرنا فكانت سودة أطول لنا يداً ، فإذا ماتت زينب رضى الله عنها قبل الكل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : السخى قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس بعيد من النار ، والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار ، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عابد بخيل ، رواه الترمذى ١٣٥١ .

(١) بسط الكلام هنا الشيخان : ابن حجر والعيني أشد البسط ، ولخص القسطلانى كلام الحافظ فقال (فكانت سودة) بنت زمعة (أطولهن يداً) من طريق المساحة ، (فعلنا بعد) ، أى بعد أن تقرر كون سودة أطولهن يداً بالمساحة (أنما) بفتح الهمزة لكونه فى موضع المفعول لعلنا (كانت طول يدها الصدقة) اسم كان وطول يدها خبر مقدم أى علنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد باليد العضو وبالطول طولها بل أراد العطاء وكثرته ، فاليد هنا استعارة للصدقة والطول ترشيح لها لأنه ملائم للمستعار منه ، واستشكل هذا بما ثبت من تقدم موت زينب وتأخر سودة بعثها ، وأجاب ابن رشيد بأن عائشة رضى الله عنها لا تعنى سودة بقولها فعلنا بعد أى بعد أن أخبرت عن سودة بالطول الحقيقى ولم تذكر سببا للرجوع عن الحقيقة إلى المجاز إلا الموت فتعين الحمل على المجاز ، وحيث أن الضمير فى «وكانت» فى الموضعين عائد على الزوجة التى عنها صلى الله عليه وسلم بقوله : أطول لكن يداً وإن كانت لم تذكر ، إذ هو متعين لقيام الدليل على أنها زينب بنت جحش ، كما فى مسلم من طريق عائشة بنت طلحة عن عائشة بلفظ : فكانت أطولنا يداً زينب بنت جحش لأنها كانت تعمل وتصدق مع اتفاقهم على أنها أولهن موتاً فتعين أن تكون هى المرادة ، وهذا من إضمار مالا يصلح غيره كقوله تعالى : « حتى توارت بالحجاب » ، وعلى هذا فلم تكن سودة مرادة قطعاً ، وليس الضمير عائداً عليها لكن يعكس على هذا

ما وقع من التصريح بسودة عند المؤلف في تاريخه الصغير عن موسى بن إسماعيل بهذا السند بلفظ : فكانت سودة أسرعنا ، وقول بعضهم أن يجمع بين روايتي البخاري ومسلم بأن زينب لم تكن حاضرة خطابه عليه الصلاة والسلام بذلك ، فالاولية لسودة باعتبار من حضر إذ ذاك معارض بما رواه ابن حبان من رواية يحيى بن حماد أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم اجتمعن عنده فلم يغادر منهن واحدة ، وأجاب الحافظ ابن حجر بأنه يمكن أن يكون تفسيره بسودة عن أبي عوانة لكون غيرها لم يتقدم له ذكر فلما لم يطلع على قصة زينب وكونها أول الأزواج لحوقا به جعل الضمائر كلها لسودة ، فقد خالفه في ذلك ابن عيينة عن فراس ، وروى يونس بن بكير في زيادة المغازي والبيهقي في الدلائل بإسناده عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي التصريح بأن ذلك لزينب ، ويؤيده ما رواه الحاكم في المناقب من مستدركه بلفظ : قالت عائشة : فكنا إذا اجتمعنا في بيت إحسانا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نمد أيدينا في الجدار نطاول فلم نزل نفعل ذلك حتى توفيت زينب بنت جحش ، وكانت امرأة قصيرة ولم تكن أطولنا ففرقنا حينئذ أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد بطول اليد الصدقة ، وكانت زينب صناعة باليد تدبغ وتخز وتصدق في سبيل الله ، قال الحاكم على شرط مسلم ، وهي رواية مفسرة مبنية مرجحة لرواية عائشة بنت طلحة في أمر زينب ، فهذه روايات يعضد بعضها بعضا ويحصل من مجموعها أن في رواية أبي عوانة ومما اه مختصراً وبزيادة من الفتح . وقال الكرماني : فإن قلت : أول من مات بعد النبي صلى الله عليه وسلم من أزواجه زينب لا سودة ، وأجمع أهل السير أن زينب أول نساء النبي صلى الله عليه وسلم موتاً بعده ، قلت : لا يخلو أن يقال : إما أن في رواية الباب اختصاراً وتلفيقاً يعنى اختصار البخاري القصة

علينا أن المراد إنما كان الجود، فعلنا أنها زينب ولا حاجة إلى تغليط الرواية (١)

ونقل القطعة الأخيرة من حديث فيه ذكر زينب فالضمان راجعة إليها، وإما أنه اكتفى بشهرة الحكاية وعلم أهل هذا الشأن بأن الأسرع لحوقا هي زينب فتعود الضمان إلى من هي مقرررة في أذهانهم، وإما أن يؤول الكلام بأن الضمير راجع إلى المرأة التي هي علم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوقا به أولا، أى علينا بعد ذلك أنها هي التي طولت الصدقة يدها، معناه فهمنا ابتداء ظاهره فلما علينا أنه لم يرد باليد العضو؛ بل أراد العطاء وكثرته أجريته على الصدقة، أو يقال إن في ما رواه البخارى كانت الحاضرات من أزواجه بعضهن لأن سودة ماتت قبل عائشة وبعد غيرها سنة أربع وخمسين، وفي ما رواه مسلم كانت الحاضرات كهن لأن زينب ماتت قبل النكل : سنة عشرين، وهذا جواب رابع، اه مختصرا. قال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال، وقوله عن عائشة أن بعض أزواج النبي الخ دلالة الحديث على فضيلة الصدقة فى الصحة والشح ظاهرة لأن زينب رضى الله تعالى عنها لما كانت صدقاتها كثيرة فى الصحة والشح أسرع فى اللقوق برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأى نعمة أعظم من لقاء المحبوب للمحب المهجور فى الديجور، وقوله : إنما كانت طول يدها الصدقة، أى علم - بعد أن كانت زينب أسرع لحوقا به صلى الله عليه وسلم - أن مراده صلى الله عليه وسلم من طول اليد كثرة الصدقات، وقوله : كانت أسرع لحوقا الخ القصة فى الحديث مختصرة والمراد ما ذكرنا، والحديث يوم ظهر ظاهره أن أول من ماتت من أمهات المؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم سودة، وليس كذلك، فتأمل ولا تعجل فى هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام اه ١٢ .

(١) كما فعله غير واحد من علماء الحديث، قال الحافظ : قال ابن الجوزى :

ثم إن الرواية دالة على أن الحقيقة أولى ولو كان المجاز متعارفاً وإلا لما حملن الكلام على الحقيقة ، لأن المجاز أى استعمال طول اليد في الكرم كان متعارفاً أيضاً .

قوله : (اللهم لك الحمد)^(١) إنما قال ذلك حيث ظن أن صدقته لم تقبل وصارت رداً وأيضاً فلا شك في كون ثواب الصدقة على هؤلاء دون ثواب

هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا أصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطاين فإنه فسرهم وقال لحقوق سودة به من أعلام النبوة وكل ذلك وهم ، وإنما هي زينب وتلقى مغلطاي كلام ابن الجوزي فجزم به ولم ينسبه له ، اه . وقال العيني : قال ابن سعد : قال الواقدي : هذا الحديث وهم في سودة وإنما هي زينب بنت جحش فهي أول نسائه به لحوقاً وتوفيت في خلافة عمر ، وبقيت سودة إلى أن توفيت في خلافة معاوية في شوال سنة أربع وخمسين ، وفي التلويح : هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا من بعده من أصحاب التعاليق حتى أن بعضهم فسرهم بأن لحقوق سودة من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . اه قلت : وتقدم في مقدمة اللامع أن الحديث من معتقدات الشيخ السهارنفورى المهاجر المذنب نور الله مرقدہ ١٢ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ما معنى الحمد عليه وهو لا يكون إلا على أمر جميل . وما فائدة تقديم لك ؟ قلت : التقديم يفيد الاختصاص أى لك الحمد لا لى على الزانية حيث كان التصديق عليها بإرادتك لا بإرادتى . وإرادة الله سبحانه وتعالى كلها جميلة حتى إرادة الإنعام على الكفار ، وقال الطيبي : لما جزم على أن يتصدق على مستحق ليس بعده بدلالة التنكير في صدقة وأبرز كلامه في معرض القسمية تأكيداً فلما جوزى بوضعه على يد زانية حمد الله على

الصدقة على البراءة الاتقياء فتأسف على هذا النقصان لا على ضياع (١) الأجر والحرمان .

أنه لم يقدر أن يتصدق على من هو أسوأ من الزانية أو يجرى لك الحمد مجرى سبحان الله في استعماله عند مشاهدة ما يتعجب منه تعظيماً لله . فلبسوا تعجبوا من فعله وقالوا : تصدق على الزانية تعجب هو أيضاً من فعله ، وقال : الحمد لله على زانية أى إذ تصدقت عليها فهو متعلق بمحذوف ، انتهى . وذكر الحافظ كلام الكرماني بدون النسبة إليه مختصراً ، ثم قال بعد ذلك : ولا يخفى بعد هذا الوجه ، أى الأخير ، وأما الذى قبله فأبعد منه ، والذى يظهر الأول وأنه سلم وفوض ورضى بقضاء الله فحمد الله على تلك الحال لأنه المحمود على جميع الحال ، لا يحمد على المكروه سواء ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مالا يعجبه قال : اللهم لك الحمد على كل حال ، وقال أيضاً بعد ذلك وفي الحديث فضل صدقة السر وفضل الإخلاص واستحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع وأن الحكم للظاهر حتى يتبين سواء ، وبركة التسليم والرضا ودم التضجر بالقضاء كما قال بعض السلف لا تقطع الخدمة ولو ظهر لك عدم القبول ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفي الحديث دلالة على أن الصدقة كانت عندهم مختصة بأهل الحاجة من أهل الخير ، ولهذا تعجبوا من الصدقة على الأصناف الثلاثة ، وفيه أن نية المتصدق إذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع ، واختلف الفقهاء في الإجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض ، ولادلالة في الحديث على الإجزاء ولا على المنع ، ومن ثم أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام ، ولم يجزم بالحكم ، فإن قيل إن الخبر إنما تضمن قصة خاصة ، وقد وقع الإطلاع فيها على قبول الصدقة برؤيا صادقة اتفاقية فمن أين يقع تعميم

الحكم؟ فالجواب أن التنصيص في هذا الخبر على رجاء الاستعفاف هو الدال على تعدية الحكم فيقضى ارتباط القبول بهذه الأسباب، انتهى. قال القسطلاني: في الحديث استحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموضع، وهذا في صدقة التطوع أما الواجبة فلا تجزى. على غنى وإن ظن فقيرا خلافا لأبي حنيفة ومحمد حيث قالوا: تسقط ولا تجب عليه الإعادة، انتهى، وقال العيني وحكى ذلك أي قول أبي حنيفة ومحمد عن الحسن البصري وإبراهيم النخعي، وقال أبو يوسف والشافعي: لا يجزىه وعليه الإعادة وهو قول الثوري، انتهى مختصراً.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري بوب بثلاثة تراجم: «باب صدقة العلانية»، ثم «باب صدقة السر»، ثم «باب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم ولم يذكر حديثاً في الأولين وذكر في الثالث هذا الحديث، وذكر الشراح في الترجمة الأولى لم يثبت فيها لمن أثبت حديثه وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شيء، والأوجه عندي أن التراجم الثلاثة كلها تثبت بهذا الحديث، وهذا الأصل وهو الأصل الثاني والخمسون من أصول التراجم مطرد عندي في الكتاب كما تقدم في أصول التراجم مبسوطاً.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أفضلية إخفاء الصدقة وإعلانها، قال الحافظ: نقل الطبري وغيره الإجماع على أن الإعلان في صدقة الفرض أفضل من الإخفاء، وصدقة التطوع على العكس من ذلك، وخالف يزيد بن أبي حبيب فقال: إن الآية أي قوله تعالى: «إن تبدوا الصدقات» الآية نزلت في الصدقة على اليهود والنصارى، قال: فالمعنى أن تؤتوها أهل الكتابين ظاهرة فلكم فضل وإن تؤتوها فقراءكم سرّاً فهو خير لكم. قال: وكان يأمر بإخفاء الصدقة مطلقاً، ونقل أبو إسحاق الزجاج أن إخفاء الزكاة في زمن النبي صلى الله

(باب لا صدقة إلا عن "ظهر غنى")

عليه وسلم كان أفضل فأما بعده فإن الظن يساء بمن أخفاها ، فلهذا كان إظهار الزكاة المفروضة أفضل ، قال ابن عطية : ويشبه في زماننا أن يكون الإخفاء بصدقة الفرض أفضل فقد كثرت الموانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء ، وأيضا فكان السلف يعطون زكاتهم للسعاة وكان من أخفاها اتهم بعدم الإخراج ، وأما اليوم فصار كل أحد يخرج زكاته بنفسه فصار إخفاؤها أفضل ، وقال الزين بن المنير : لو قيل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال لما كان بعيداً فإذا كان الإمام مثلاً جائراً ومال من وجبت عليه مخفياً فالإسرار أولى ، وإن كان المتطوع ممن يقتدى به ويتبع وتنبعث الهمم على التطوع بالإففاق . وسلم قصده فالإظهار أولى اهـ . وحكى العيني هذه الأقاويل المذكورة وزاد وعن ابن عباس جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها يقال بسبعين ضعفاً ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها تفضل من سرها يقال بخمسة وعشرين ضعفاً ، وكذلك جميع الفرائض والنوافل في الأشياء كلها ، ثم قال : في الآية دليل على أن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها ، لأنه أبعد عن الرياء إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل من هذه الحثيثة والإسرار لهذه الآية ، ولما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبعة يظلهم الله الحديث ١٣ .

(١) قال القسطلاني ملخصاً من كلام الحافظ : لفظ الترجمة حديث رواه أحمد من طريق عطاء عن أبي هريرة وذكره المصنف تعليقا في الوصايا اهـ . وقال الحافظ : أورد في الباب حديث أبي هريرة بلفظ : خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وهو مشعر بأن النفي في اللفظ للكمال لا للحقيقة أى لا صدقة كاملة ، وقد أخرجه أحمد من طريق أبي صالح بلفظ : إنما الصدقات ما كان

يعنى بذلك أن الأفضل من الصدقة ما لم يشرف إليها صاحبها واستغنى عنها سواء كان ذلك لغناه^(١) مالا أو استغنائه قلبا فمن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج لم يقع تصدقة هذا موضعه وإن كان نافذا عنه في صحته ، وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله أقوال^(٢) العلماء ، فأما إن أجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف ولا يجب اتباعه .

عن ظهر غنى . وهو أقرب إلى لفظ الترجمة ، وأخرجه أيضا من طريق عطاء بلفظ الترجمة ، وكذا ذكره المصنف تعليقا في الوصايا ١٢ هـ .

(١) قال السندی: قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أى إلا ما يخلفه الغنى بحيث كأنه يصير الغنى بمنزلة الظاهر لها كظاهر الإنسان وراء الإنسان ، فإضافة الظاهر إلى غنى بيانية ، لبيان أن الصدقة إذا كانت بحيث يبقى لصاحبها الغنى بعدها إما لقوة قلبه أو لوجود شيء بعدها يستغنى به عن ما تصدق به فهو أحسن ، وإن كانت بحيث يحتاج صاحبها بعدها إلى ما أعطى ويضطر إليه فلا ينبغي لصاحبها التصدق به اهـ . قال الكرماني : وقد يقال تخلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه عن ماله كان عن ظهر غنى أيضا لأنه كان غنيا بقوة توكله اهـ . وهكذا فى العيني ، وزاد : وتصدق أبى بكر رضى الله عنه بجميع ماله مشهور فى السير ، وورد فى حديث مرفوع أخرجه أبو داود وصححه الترمذى والحاكم عن زيد بن أسلم سمعت عمر يقول . أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق الحديث ، وفيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله ١٢

(٢) هذا توجيه لطيف ، قال الحافظ : قوله من تصدق وهو محتاج الخ كأنه أراد تفسير الحديث المذكور بأن شرط المتصدق أن لا يكون محتاجا لنفسه أو لمن تلزمه نفقته ، ويلتحق بالتصدق سائر التبرعات ، وأما قوله فهو رد عليه فمقتضاه أن ذا الدين المستغرق لا يصح منه التبرع ، لكن محل هذا عند الفقهاء

قوله : (ومن يستعفف) يظهر من (١) نفسه العفة ، ويتخلق بها تكون خلقه بالآخرة ويصير عفيفا وكذلك يستغن .

إذا حُجِرَ عليه الحاكم بالفلس ، وقد نقل فيه صاحب المغنى وغيره الإجماع ، فيحمل إطلاق المصنف عليه اهـ . وكذا في العيني إذ قال : قوله وهو رد عليه أى غير مقبول ، لأن قضاء الدين واجب والصدقة تطوع ، ومن أخذ ديناً تصدق به ولا يجد ما يقضى به الدين فقد دخل تحت وعيد من أخذ أموال الناس ، ومقتضى قوله وهو رد عليه أن يكون الدين المستغرق مانعاً من صحة التبرع لكن هذا ليس على الإطلاق وإنما يكون مانعاً إذا حُجِرَ عليه الحاكم ، وأما قبل الحجر فلا يمنع كما تقرر ذلك في موضعه في الفقه ، فعلى هذا : إما أن يحمل إطلاق البخارى عليه أو يكون مذهبه أن الدين المستغرق يمنع مطلقاً ، ولكن هذا خلاف ما قاله العلماء ، حتى أن ابن قدامة وغيره نقولوا بالإجماع على أن المنع إنما يكون بعد الحجر ، ١٢٥١

(١) اختلفوا في معنى الجملتين كما يظهر من الشروح وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدا ، وقال القسطلاني: في قوله من يستعفف : أى يطلب العفة وهى السكف عن الحرام وسؤال الناس يعفه الله : بضم الياء وفتح الفاء مشددة، مجزوم ، كالسابق: شرط وجزاؤه أى يصيره عفيفا ، ولأن ذر يعفه الله بضم الفاء اتباعا لضمة هاء الضمير ، ومن يستغن يغنه الله مجزومان شرطا وجزاء بحذف الياء منهما ، أى من يطلب من الله العفاف والغنى يعطه الله ذلك اهـ . وهذا المعنى ظاهر فى بادىء الرأى ، وقال الكرماني: أى من يطلب الغنى من الله يعطه ومن يطلب العفاف - وهو ترك المسألة - يعطه الله العفاف ، وقال بعضهم: من طلب من نفسه العفة عن السؤال ولم يظهر الاستغناء يعفه الله أى يصيره عفيفا ، ومن ترقى من هذه المرتبة إلى ما هو أعلى منها وهو إظهار الاستغناء عن

(باب من أحب تعجيل الصدقة من يومها)

أى أحب (١) تعجلها في يومه ذلك ولم يؤخرها عنه ، فكلمة من زائدة ، والمراد بيومها هو اليوم الحاضر كما يراد ذلك بقولهم عامنا ويومنا ، ويمكن أن يكون كلمة من بمعنى في ، ولا يبعد حملها على بيان ما في لفظ التعجيل من الإيهام .

الخلق يملاً الله قلبه غنى . لكن إن أعطى شيئاً لم يردده ، ا ه . وقال العيني : قيل : الاستغفار الصبر والنزاهة عن الشيء ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيهات لفظ « من » ، ولم يتعرض لذلك الشراح كما لم يتعرضوا لغرض الترجمة ، والأوجه عند هـ ذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله أشار بها إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : أن وجوب الزكاة على الفور أو على التراخى ، قال الموفق : وتجب الزكاة على الفور فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكن منه إذا لم يخش ضرراً ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : له التأخير ما لم يطالب ، ثم قال : فإن أخرها ليدفعها إلى من هو أحق بها من ذى قرابة أو ذى حاجة شديدة فإن كان شيئاً يسيراً فلا بأس وإن كان كثيراً لم يجوز ا ه . ويقولها قال مالك : قال الدردير : وجب تفرقتها على الفور بموضع الوجوب أو قربه ، وهو ما دون مسافة القصر ، ا ه . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار إلى هذه المسألة ولم يذهب هو بنفسه إلى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من أحب على رأى الجمهور كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجع ، وقال الحافظ بعد ذكر حديث الباب . قال ابن بطلال : فيه أن الخير ينبغي أن يبادر به فإن الآفات تعرض والموانع تمنع والموت لا يؤمن والتسويق غير محمود ، زاد غيره وهو أخلص للذمة وأننى للحاجة وأبعد من المظل المذموم ، وقال الزين بن المنير : ترجم

قوله : (عليهما جبتان الخ) لا يبعد ^(١) أن يراد بهما المال فإنه يبارك فيه للجواد فيتسع ويتوفر ويمحق فيه للشحيح فيقل ويتضيق ، ولا يبعد أن يراد بهما ما آناه الله الجواد من سعة الصدر وانسراح القلب للإنفاق والبخيل فيزداد الكريم سعة إلى سعته كلما هم بنفقة ، وينعكس الأمر في البخيل فيزداد ضيقا إلى ضيقه .

المصنف بالاستحباب، وكان يمكن أن يقول كراهة تبييت الصدقة لأن الكراهة صريحة في الخبر ، واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث أسرع في الدخول في القسمة ، فجرى على عادته في إثارة الأخفى على الأجل ١٢٥ .

(١) قال الكرماني : قال للخطابي : هذا مثل ضربه صلى الله عليه وسلم للجواد والبخيل وشبههما برجلين أراد كل واحد منهما أن يلبس درعا يستجن بها ، والدرع أول ما يلبس إنما يقع على موضع الصدر واليدين إلى أن يسلك لابسها يديه في كفيه ويرسل ذيلها على أسفل بدنه فيستمر سفلا ، فجعل صلى الله عليه وسلم مثل المنافق مثل من لبس درعا سابغة فاسترسلت عليه حتى سترت جميع بدنه وحصنته ، وجعل البخيل كرجل يده مغلولتان ناتئتان دون صدره فإذا أراد لبس الدرع حالت يدها بينها وبين أن تمر سفلا على البدن واجتمعت في عنقه فلزمت ترقوته فكانت ثقلا ووبالا عليه من غير وقاية له وتحصين لبدنه ، وحاصله أن الجواد إذا هم بالنفقة اتسع لذلك صدره وطاوعت يده فامتدتا بالعطاء ، وأن البخيل يضيق صدره وتنقبض يده عن الانفاق ، قال النووي : هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والانفاق والبخل بضد ذلك ، وقيل : ضرب المثل بهما لأن المنافق يستره الله بنفقته ويستر عوراته في الدنيا والآخرة كستر هذه الجبة لابسها ، والبخيل كمن لبس جبة إلى ثديه فيبقى مكشوفاً ظاهر العورة مفتضحا في الدارين ، وقال ابن بطال : يريد أن

(باب قدركم يعطى من الزكاة ؟)

يعنى^(١) بذلك أن ما قاله بعض العلماء من أن لا يزيد على قدر نصاب في إعطاء

المنفق إذا أنفق كفرت الصدقة ذنوبه ومحتها كما أن الجبة إذا سبغت عليه سترته ووقته ، والبخل لا تطاوعه نفسه على البذل فيبقى غير مكفر عنه الآثام ، كما أن الجبة تبقى من بدنه ما لا يستره فيكون^(*) بعرض الآفات ، قال الطيبي : شبه السخى إذا قصد التصدق يسهل عليه بمن عليه الجبة ويده تحتها فإذا أراد أن يخرجها منها يسهل عليه ، والبخل على عكسه ، والأسلوب من التشبيه الفرق^(**) ، قال : وقيد المشبه به بالحديد إعلاماً بأن القبض والشدّة من جلبة الإنسان وأوقع المتصدق موقع السخى ، مع أن مقابل البخل هو السخى لا المتصدق إشعاراً بأن السخاوة هي ما أمر به الشارع ونذب إليه من الإنفاق لا ما يتعاناها المبذرون فلتوجيه هذا المثل وجوه خمسة ، ١ هـ . وزاد الحافظان ابن حجر والعيني وقال المهلب : المراد أن الله يستر المنفق في الدنيا وفي الآخرة بخلاف البخل فإنه يفضحه ، ومعنى تعفو أثره : تمحو خطاياهم ، واعترض عليه القاضي عياض بأن الخبر جاء على التمثيل لا على الإخبار عن كائن ، قال : وقيل هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والبخل بضده ، وقيل تمثيل لكثرة الجود والبخل . وأن المعطى إذا أعطى انبسط يداؤه بالمعطاء وتعود ذلك ، فإذا أمسك صار ذلك عادة ١٢ هـ .

(١) قال الحافظ : قال الزين بن المنير : عطف الصدقة على الزكاة من عطف العام على الخاص ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى

(*) وفي المعنى بدله معرض الآفات ١٢ ز (***) وفي المعنى بدله الفرق ١٢ ز

شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عن أبي حنيفة ، وقال محمد بن الحسن لا بأس به ، اه . وتعقبه العيني فقال : ليت شعري كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذي تمجحه الأسماع ، وكيف يدل ذلك على الرد على أبي حنيفة ، انتهى . ولم أتحصل أنا أيضا بعد أنه كيف يكون هذا ردا على من يكره إعطاء قدر النصاب لواحد فإن العطية الواردة في الحديث هي شاة واحدة وهي ليست بنصاب ، وأيضا لو سلم الرد فهو على غير الحنفية أقرب ، فقد قال الخرقى إن أعطاهما كلها في صنف واحد أجزأه إذا لم يخرججه إلى الغنى ، قال الموفق : قول الخرقى إذا لم يخرججه إلى الغنى يعنى به الغنى المانع من أخذ الزكاة ، وظاهر قول الخرقى أنه لا يدفع إليه ما يحصل به الغنى والمذهب أنه يجوز أن يدفع إليه ما يغنيه من غير زيادة ، نص عليه أحمد في مواضع ، وذكره أصحابه فتعين حمل كلام الخرقى على أنه لا يدفع إليه زيادة على ما يحصل به الغنى ، وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وأبى ثور ، وقال أصحاب الراى يعطى ألفا وأكثر إذا كان محتاجا إليها ، ويكره أن يزداد على المائتين ، ولنا أن الغنى لو كان سابقا منع فيمنع إذا قارن كالجمع بين الاختين في النكاح اه . وإذا عرفت ذلك فقد عرفت أن الإمام البخارى لو أشار إلى الرد فيكون ردا على غير الحنفية إذ لم يجوزوا دفع النصاب وجعلوه كالجمع بين الاختين في النكاح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يشر إلى الرد أصلا لا على الحنفية ولا على غيرهم بل أشار بالسؤال بقوله قدركم يعطى ؟ إلى هذا الاختلاف الواقع بين الأئمة الذى ذكرناه سابقا ، ومذهب الحنفية في ذلك ما فى الدر المختار وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر إلا إذا كان المدفوع إليه مديونا أو كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا ينقص كلا ، أو لا يفضل بعد دينه

فقير واحد فإنما مرادهم بذلك ما هو الأولى ولا ينفون (١) الجواز .

(باب العرض فى الزكاة)

يعنى بذلك (٢) أن من وجب عليه زكاة شيء من النصاب فله أن يودى قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا الصنف الواجب ولا يتعين هذا الشيء عليه .

نصاب ، انتهى . وقال السندى قوله : باب قدركم يعطى الخ ، كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة أشياء ، ويستخرج لها أحاديث وربما لا يتيسر له استخراج الأحاديث إلا لبعضها ، ولعل هذا الباب من هذا القليل ، فإن الحديث الذى ذكره لا يوافق إلا الجزء الأخير من الترجمة وهو ومن أعطى شاة ، وربما يقال : إنه اكتفى فى الجزء الأول بأنه ما ردد فى الشرع للمقدر حد ، ونبه عليه بعدم ذكر حديث له ، والأصل عدم التحديد فى ذلك إلا بالشرع فإذا لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالإطلاق ، ففيه رد على الحنفية القائلين بكراهة قدر النصاب ، انتهى . قلت : أو على غير الحنفية القائلين بعدم الجواز انتهى - ١٢ .

(١) أى الحنفية شكر الله مساعيهم ، وأما غيرهم فينفون الجواز أيضا كما عرفت فى كلام الموفق - ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أى جواز أخذ العرض ، وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة ، والمراد به ما عدا التقدين ، قال ابن رشيد : وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفتهم لكن قاده إلى ذلك الدليل ، وقد أجاب الجمهور عن قصة معاذ وعن الأحاديث كما سيأتى عقب كل منها ، انتهى . قلت : ما قاله من قوله مع كثرة مخالفتهم للحنفية لا يقبله من أمعن النظر فى تراجم البخارى فإن مخالفتهم لغير الحنفية فى تراجمه ليست نافذة من جهة

الجزء الخامس

قوله : (وأما خالد فقد احتبس أدراعه واعتده ^(١) إلخ) دلالة على الترجمة (يياض ^(٢) في الأصل) .

إياهم ، ومسئلة الباب خلافة شهيرة بسطت في الأوجز بموضعين أشد البسط ، وفيها قال العيني : الأصل أن دفع القيم في الزكاة جائز عندنا وهو قول عمر وابنه عبد الله وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وطاوس ، وقال الثوري يجوز إخراج العروض في الزكاة إذا كانت بقيمتها وهو قول البخاري وإحدى الروايتين عن أحمد ، وأجاز ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين وقال مالك والشافعي : لا يجوز وهو قول داود ، اهـ ملخصا . وفي موضع آخر في قول مالك فيمن وجبت عليه بنت لبون أو غيرها ولم توجد كان على رب المال أن يتاعها ولا أحب له أن يعطيها قيمتها ، قال الباجي : هذا هو المشهور من مذهب مالك أنه لا يجوز إخراج القيم في الزكاة ، وقال القاضي أبو محمد : إنه يتخرج على المذهب أن إخراج القيم في الزكاة جائز ، وبه قال أبو حنيفة ، وحكاه ابن المواز عن ابن القاسم وأشهب ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظان ابن حجر والعيني : بضم المثناة جمع عند بفتحتي ، ووقعت في رواية مسلم اعتاده وهو جمعه أيضا ، قيل هو ما يعده الرجل من الدواب والسلاح ، وقيل الخيل خاصة ، يقال فرس عتيد أي صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب ، أقوال ، وقيل إن لبعض رواة البخاري : وأعبده بالموخنة جمع عبد ، حكاه عياض ، والأول هو المشهور اهـ .

(٢) يياض في الأصل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي قوله احتبس أي وقف في سبيل الله ولا زكاة في الوقف وكان العامل ظن أن أدراعه واعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفهما لأعطى زكاتها لا من أجزائها بل من قيمتهما فثبت التبديل اهـ . قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أن أدراع

قوله : (إذا علم الخليلطان (١) أموالهما)

خالد وأعتده من العرض ولولا أنه وقفهما لأعطاهما في وجه الزكاة أو لما صح منه صرفهما في سبيل الله لدخلا في أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في قوله تعالى : « إنما الصدقات ، الآية » ، وهذا التعليق ذكره البخارى في باب قول الله عز وجل : « وفي الرقاب والغارمين » ، وسيأتى بعد أربعة عشر باباً ثم قال : « هذا حجة أيضاً للحنفية » ، واستدل به البخارى أيضاً على إخراج العروض في الزكاة ، ووجه ذلك أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها اه ثم قال في الباب المذكور : قال الخطابي : قصة خالد تؤول على وجوه ، أحدها أنه اعتذر لخالد ودافع عنه أنه احتبس في سبيل الله تقرباً إليه وذلك غير واجب عليه فكيف يجوز عليه منع الواجب ، وثانيها أن خالدًا طوّل بالزكاة عن أثمان الدروع على معنى أنها كانت عنده للتجارة فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا زكاة عليه فيها إذ جعلها حبساً في سبيل الله ، وثالثها أنه قد أجاز له أن يحتسب بما حبسه في سبيل الله من الصدقة التي أمر بقبضها منه ، وذلك لأن أحد الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون فصرفها في الحال كصرفها في المال ١٢٥١ .

(١) اعلم أن مسألة الخلطة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز أشد البسط واختلفوا في فروعها في عدة مسائل ، منها في تعريف الخلطة ، قال المجد : الخليط الشريك أو المشارك في حقوق الملك كالشرب والطريق ، ومنه الحديث الشريك أولى من الخليط ، والخليط أولى من الجار ، وفي شرح الإحياء أن الخلطة على نوعين : خلطة اشتراك ، وخلطة جوار ، وقد يعبر عن الأول بخلطة الأعيان واخلطة الشيوع ، وعن الثاني بخلطة الأوصاف ، والمراد بالأول أن لا يتميز نصيب أحد الرجلين أو الرجال عن نصيب غيره كما شية ورثها قوم أو ابتاعوها معاً . وبالثاني أن يكون مال كل واحد معيناً متميزاً ، ثم اختلفوا في أن للخلطة

أثراً في الزكاة أم لا ، فقالت الأئمة الثلاثة لها تأثير في الزكاة مع اختلافهم فيما تؤثر ، فقالت الشافعية : تؤثر في كل شيء ، وقالت المالكية والحنبالية لا تأثير لها في غير الماشية ، وقالت الحنفية : لا تأثير لها مطلقاً ، وإليه يظهر ميل البخارى إذ بوب في صحيحه باب ما كان من خليطين إلخ ، وذكر فيه الأثرين عن طاوس وعطاء إذا علم الخليطان أموالهما فلا يجمع ، وهذا نص منهما في أن خلطة الجوار ليست بشيء ، قال الباجي : ذهب أبو حنيفة إلى أن الخليط الشريك ، وذكر مالك أن الخليط غير الشريك ، وأن الخليط هو الذى يعرف ماشيته ، وأن الذى لا يعرف ماشيته هو الشريك ، وحكم الخليطين عند مالك أن تصدق ماشيتهما كأنها على رجل واحد ، قال ابن راشد أكثر الفقهاء على أن للخلطة أثراً في الزكاة ، واختلفوا هل لها تأثير في قدر النصاب ؟ وأما أبو حنيفة وأصحابه فلم يروا للخلطة تأثيراً لافي قدر الواجب ولا في قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن أكثر الفقهاء اتفقوا على أن الخطاء يزكون زكاة المالك الواحد ، واختلفوا من ذلك في موضعين : أحدهما في نصاب الخطاء ، هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب أولاً ، أم إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب ، والثاني في صفة الخلطة التي لها تأثير ، فالأوصاف المعبرة في الخلطة عند المالكية كما في فروعهم خمسة : الراعى ، والفحل ، والمراح ، والدلو ، والمبيت ، وزاد بعضهم النية والمعرفة ، وقالت الشافعية : لصحة الخلطة عشرة شروط ، وتسمى خلطة الأوصاف وخلطة الجوار ، اتحاد المراح ، والمسرح ، والمرعى ، والفحل ، والمشرب ، والراعى ، واتحاد موضع الحلب ، واشتراكهما في نصاب ، ومضى الحول من وقت الخلطة ، والعاشر أن يكون الخليطان من أهل الزكاة والأصح

يعني أن حصصهما (١) إذا اقتسمت وميز بينهما لم يحز الجمع بينهما حتى إن كان لكل منهما

أنه لا يشترط اتحاد الخالب ولا نية الخلطة ، وعند ثمانية خمسة : المشرح ، والمبيت ، والمحب ، والمشب ، والفحل ، وذكر أحد سادسا وهو الراعي مع اختلافهم في بعض الأوصاف المذكورة وغيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز وفي العيني قال ابن المنذر اختلفوا في رجلين بينهما ماشية نصاب واحد قالت طائفة : لا زكاة عليهما وهو قول مالك والثوري وأهل العراق ، وقال الشافعي وابن حنبل وإسحاق : تجب عليهما الزكاة ، ولو كانوا أربعين رجلا لكل واحد شاة : تجب عليهم شاة ، وقال ابن المنذر الأول أصح يعني عدم وجوب الزكاة ، وقال ابن حزم في المحلى : الخلطة لا تحيل حكم الزكاة هو الصحيح ١٢٥١ .

(١) قال السكرماني : يعني لا يكون المال بينهما مشاعا . وهذا يسمى بخلطة الجوار ، فذهبوا أن المعتبر هو خلطة الشيوخ ، وقال : أيضا في قول سفيان قال التيمي : كان سفيان لا يرى للخلطة تأثيرا كما لا يراه أبو حنيفة اه . وقال الحافظ : قوله قال طاوس الخ هذا التعليق وصله أبو عبيد في كتاب الأموال قال : حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار عن طاوس قال : إذا كان الخليطان علمان أموالهما لم يجمع مالهما في الصدقة ، قال يعني ابن جريج فذكرته لعطاء فقال ما أراه إلا حقا ، وهكذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن شيخه ، وقال أيضا عن ابن جريج قلت لعطاء ناس خلطاء لهم أربعون شاة قال عليهم شاة ، قلت : فلو واحد تسعة وثلاثون شاة ولاخر شاة ، قال : عليهما شاة اه . وعزا العيني أثر طاوس وعطاء إلى ابن أبي شيبة رواه في مصنفه عن محمد بن بكر عن ابن جريج إلى آخر ما ذكره الحافظ لمن كتاب أبي عبيد ١٢ .

أربعون شاة وجبت شاة أن وهو متفق عليه^(١) بين العلماء رحمهم الله ، وأما إذا لم تقع القسمة وكان مشتركاً بينهما فالذهب عندنا أن الوجوب متوقف على بلوغ نصيب كل منهما نصاباً ، وأما إذا كان أقل منه فلا زكاة على أحد منهما ، وقال طاووس وعطاء فيما ذكر من الصورة بوجوب^(٢) الزكاة . إذا كان (*) الكل بالغاً حد النصاب ، وإن لم يكن نصيب كل من الشريكين نصاباً كاملاً والله تعالى أعلم .
قوله : (في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم الخ) كلمة من^(٣)

- (١) أى هذه الصورة التى صورها الشيخ قدس سره وهى أن يقسم نصيب كل واحد منهما فلا بد لوجوب الزكاة مقدار النصاب إجماعاً ١٢ .
(٢) لا ذكر لوجوب الزكاة فيما حكاه البخارى من أثرهما ، نعم يصح كلام الشيخ قدس سره فيما حكاه الحافظ من أثر عطاء عن عبد الرزاق فتأمل ١٢ .
(٣) قال الكرماني : قوله من الغنم هو متعلق خبر مبتدأ محذوف ، هو زكاتها ونحوه ، قال ابن بطال : وفي نسخة البخارى بزيادة من في لفظ من الغنم ، وهو غلط من بعض الكتبة . ثم المشهور بدل من كل خمس في كل خمس ، وقال الفقهاء فيه تفسير من وجه وإجمال من وجه ، فالتفسير أنه لا يجب في أربع وعشرين إلا الغنم ، والإجمال أنه لا يدري قدر الواجب فيها . ثم قال بعد ذلك مفسراً لهذا الإجمال في كل خمس شاة ، فكان هذا بياناً لا إهداء النصاب وقدر الواجب فيه ، فأول نصاب الإبل خمس وإنما بدأ بزكاة الإبل لأنها غالب أموالهم ، وتعم الحاجة إليها ، ولأن أعداد نصيبها وأسنان الواجب فيها يصعب ضبطه . وقال الحافظ قوله : من الغنم كذا للأكثر . وفي رواية ابن السكن بإسقاط من ، وصوبها بعضهم ، قال عياض : كل صواب فمن أثبتنا فعناء زكاتها أى الإبل من الغنم ، ومن البيان لا للتبويض ، ومن حذفها فالغنم مبتدأ والخبر (*) نصيب كل واحد منهما ١٢ ز

زائدة ، ويحتمل التبعض والبيان ، والحاصل أن قوله من الغنم واقع موقع الابتداء ، والمعنى أن الصدقة في الإبل إذا كانت أقل من خمس وعشرين إنما هو من جنس الغنم .

قوله : (إلا ما شاء المصدق) تعلقه بالتيس ظاهر ، لكن يراد بالمصدق (١) حينئذ مالكها والمعطى للصدقة ، ويمكن أن يراد الآخذ أيضاً ، فإن أخذ التيس يضر الفقراء إلا إذا رأى العامل فيه خيراً ، كما إذا كان التيس يفتقر إليه لأجل شياه الصدقة .

مضمرة في قوله في كل أربع وعشرين وما بعده ، وإنما قدم الخبر لأن الغرض بيان المقادير التي يجب فيها الزكاة والزكاة إنما يجب بعد وجود النصاب لحسن التقديم اهـ ما في الفتح بزيادة من القسطا في ١٢ .

(١) اختلفوا في ضبطها ، والمراد بها من أنه الساعى أو المالك كما بسط في الأوجز ، وقال العيني : المصدق روى أبو عبيد بفتح الدال ، وجمهور المحدثين بكسرها ، فعلى الأول يراد به المعطى ، ويكون الاستثناء مختصاً بقوله : ولا تيس لأن رب المال ليس له أن يخرج في صدقته ذات عوار ، والتيس وإن كان غير مرغوب فيه لنتنه فإنه ربما زاد على خيار الغنم في القيمة لطلب الفخولة ، وعلى الثاني معناه إلا ما شاء المصدق منها ، ورأى ذلك أنفع للمستحقين فإنه وكيلهم ، فله أن يأخذ ما شاء ، وقال الطنبى هذا إذا كان الاستثناء متصلاً ، ويحتمل أن يكون منقطعاً ، والمعنى لا يخرج المزكى الناقص والمعيب لكن يخرج ما شاء المصدق من السليم أو الكامل اهـ . وقاله الحافظ : اختلف في ضبطه ، فالأكثر على أنه بالتشديد ، والمراد المالك وهذا اختيار أبي عبيد ، وتقدير الحديث لا تأخذ هرمة ، ولا ذات غيب أصلاً ، ولا يؤخذ التيس ، وهو فحل الغنم إلا برضا المالك لكونه يحتاج إليه ، ففي أخذه بغير اختياره

(باب أخذ العناق في الصدقة)

ويمكن^(١) تأويله بحيث لا يخالف مذاهب الفقهاء بأن تكون للرجل

أضرار به ، فعلى هذا فالاستثناء يختص بالثالث ، ومنهم من ضبطه بتخفيف الصاد ، وهو الساعى . وكأنه يشير بذلك إلى التفويض إليه في اجتهاده لكونه يجرى مجرى الوكيل وهذا قول الشافعى في البويطى ، ولفظه : ولا تؤخذ ذات عوار ولا تيس ولا هرمة إلا أن يرى المصدق أن ذلك أفضل للمساكين فيأخذه على النظر اهـ . ولو كانت الغنم كلها معيبة مثلاً أو تيوساً أجزأه أن يخرج منها ، وغن المالكية يلزم المالك أن يشتري شاة مجزية تمسكاً بظاهر هذا الحديث . وفي رواية أخرى عندهم كالأول اهـ : ما فى الفتح .

(١) اعلم أولاً أن هنا ثلاثة مسائل خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، الأولى عداد السخال تبعاً للأمهات ، قال الزرقانى تبعاً للباجى لاخلاف فيه بين الفقهاء إذا كانت الأمهات نصاباً إلا ما يروى عن لا يعتد بخلافه أنه لا يحسب السخال بحال ، قال الموفق : متى كان عنده نصاب كامل فنتجت منه سخال فى أثناء الحول وجبت الزكاة فى الجميع عند تمام حول الأمهات فى قول أكثر أهل العلم ، وحكى عن الحسن والنخعى لا زكاة فى السخال حتى يحول عليها الحول بقوله صلى الله عليه وسلم : لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ، ولنا ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال لساعيه اعتد عليهم بالسخلة ولا تأخذها منهم ، وهو مذهب على ، ولا نعرف لهما فى عصرهما مخالفاً فكان إجماعاً ، والخبر مخصوص بمال التجارة ، المسألة الثانية ما قال الباجى إذا قصرت الماشية عن النصاب وكلت نصاباً بالسخال عدت السخال ، وأخذت الزكاة ، وقال أبو حنيفة والشافعى يستأنف بها حولاً من يوم كمل النصاب . قال الموفق : إن لم يكمل

أربعون عناقا ، فإنه لا يجب عليه حينئذ إلا العناق ، ويشكل عليه أن وجوب الزكاة متوقف على حولان الحول ، وإذا حال عليه الحول لم تبق أعنقا ، والجواب أن صورة المسئلة (١) ممكنة الوقوع بأن كان رجل له مائة شاة حتى

النصاب إلا بالسبخال احتسب الحول من حين كمل النصاب في الصحيح من المذهب ، وهو قول الشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات ، وهو قول مالك . اهـ وذكر في الأوجزها هنا اختلافا في مذهب الشافعى ، فارجع إليه . والمسئلة الثالثة إذا كانت كلها فصلا أو عجاجيل أو سبخلا ، فقال العيني تحقيق مذهب الحنفية في ذلك ما قاله صاحب الهداية : إنه ليس فيها صدقة ، وهذا آخر أقوال أبى حنيفة ، وبه قال محمد بن الحسن والثورى وداود ، وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب في الكبار ، وبه قال زفر ومالك وأبو بكر ملى الحنابلة ، ثم رجع وقال يجب واحدة منها ، وبه قال الأوزاعى وإسحق ويعقوب والشافعى في الجديد . اهـ . ملخصاً من الأوجز وإذا عرفت ذلك فقول الشيخ قدس سره لا يخالف مذاهب الفقهاء : أى جمهورهم ، وإلا فقول المالكية ومن وافقهم أنه يجب فيها ما يجب في الكبار ١٢ .

(١) ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المسكى قوله عناقا فيه ترجمة البخارى ، وهو لا يشترط حولان الحول ، وقتنا على تقدير عدم حمله على المبالغة إن الحديث محمول على الصورة التى إذا كان أربعون شاة . فولدت في وسط الحول أربعين ولدا ، فلما تم عليها الحول وصار أولادها عناقا هكذا على رأس الحول ، وبقي أولادها أربعين عناقا تجب فيها الزكاة عناقا واحدا انتهى . وقال : الموفق السخلة لا تؤخذ في الزكاة لما قدمنا من قول عمر ، ولا نعلم فيه خلافا إلا أن يكون النصاب كله صفارا فيجوز أخذ الصغيرة في الصحيح من المذهب . اهـ

إذا ولدت أولاد ، وقع بعد أشهر فيها جائحة استأصلها إلا العنوق ، فإذا تم الحول من أول ما وجد الرجل تلك الأشياء لا تجب الزكاة إلا من تلك العنوق الموجودة .

(باب ليس على المسلم في فرسه ^(١) صدقة)

وقد انفقوا على وجوب الزكاة في العبيد والأفراس إذا كانت للتجارة ،

يتصور ذلك بأن يبدل كبارا بصغار في أثناء الحول أو يكون عنده نصاب من الكبار ، فتوالد نصاب من الصغار ثم تموت الأمهات ويحول الحول على الصغار ، وقال أبو بكر : لا يؤخذ أيضا إلا كبيرة تجزى في الاضحية ، وهو قول مالك انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإجماعين معروف عند العلماء أما المعد للخدمة فلا خلاف فيه لأحد ، كما حكى عليه الإجماع غير واحد ، وأما المعد للتجارة فكذا عند جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة ، وفيه خلاف للظاهرية إذ لم يوجبوا الزكاة فيه أيضا ، ومن حكى عليه الإجماع لم يلتفت إلى خلافهم لشذوذه ، ولذا حكى عليه الإجماع غير واحد من نقلة المذاهب ، وتبعهم الشيخ قدس سره ، ففي الأوجز عن الزرقاني : لا خلاف أنه ليس في رقاب العبيد صدقة إلا أن يشتروا للتجارة ، قال العيني : وفي البدائع الخيل إن كانت تعلق للركوب أو الحمل أو الجهاد في سبيل الله فلا زكاة فيها إجماعا وإن كانت للتجارة تجب إجماعا ، قال الحافظ : استدل بحديث الباب من قال من أهل الظاهر بدم وجوب الزكاة فيهما مطلقا ولو كانا للتجارة ، وأجيبوا بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع ، كما نقله ابن المنذر وغيره ، فيخص به عموم هذا الحديث اهـ . ما في الأوجز . قال القسطلاني إذا كانت الخيل للتجارة تجب فيها الزكاة بالإجماع فيخص عموم هذا الحديث بالإجماع انتهى وفي العيني قال الترمذي : العمل : عليه أي على حديث

وعدمه إذا كانت للخدمة، وإنما الاختلاف فيما هو زائد عن حاجته (١) منهما .

أبى هريرة المذكور فى الباب عند أهل العلم أنه ليس فى الخيل السائمة صدقة ولا فى الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة إلا أن يكونوا للتجارة، فإذا كانوا للتجارة فى أثمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول لـ ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره الاختلاف فى الرقيق والخيل كليهما ، والمعروف عند العلماء أنه لا خلاف فى العبيد إذا لم يكونوا للتجارة أنه لا زكاة فيها إلا ما يظهر من كلام الحافظ فى الفتح ، إذ قال : قال ابن رشيد أراد بذلك الجنس فى الفرس والعبد ، لا الفرد الواحد إذ لا خلاف فى ذلك فى العبد المتصرف ، والفرس المعد للركوب ، ولا خلاف أيضا أنها لا تؤخذ من الرقاب ، وإنما قال بعض الكوفيين يؤخذ منها بالقيمة لـ ٥ - وقد أخرج مالك فى موطأه عن سليمان بن يسار أن أهل الشام قالوا لأبى عبيدة : خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة فأبى ثم كتب إلى عمر فأبى عمر ، ثم كلبوه أيضا فكتب إلى عمر ، فكتب إليه عمر إن أحبوا فخذها منهم وارزق رقيقهم ، قال الباجي : يحتمل أن يريد بذلك أن هذا مكافأة لهم على تطوعهم بالصدقة من رقيقهم ، وفسره شيخنا الدهلوى أى ارزق عبيدهم الذين يتصدقون بهم ويدخلون فى ملك بيت المال لـ ٥ . ما فى الأوجز . وفى كنز العمال عن عزرة أن أهل الشام قالوا لعمر : إن أفضل أموالنا الخيل والرقيق فأخذ عمر لكل فرس عشرة ، ولكل رأس عشرة ، ثم رزقهم فكان يعطيهم أكثر مما أخذ منهم ، رواه مسدد ورواه ابن جرير من طريق عن عمر ، وأما الخلاف فى صدقة الخيل فعروف وشهير مبسوط فى شروح الحديث وكتب الفقه ، وبسط أيضا فى الأوجز ففيه أما صدقة الخيل فذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أن لا زكاة فيها إلا أن تكون للتجارة ، وبه قال صاحب أبى حنيفة وهو مختار الطحاوى من الحنفية ، وقال أبو حنيفة

قوله : (أويأتى الخير بالشر) وهذا ^(١) مبنى على كون المال خيراً ، وحاصل

بوجوب الزكاة في سائمة الخيل ، وهو قول زفر من الحنفية ، وبه قال حماد بن أبى سليمان وإبراهيم النخعي وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهم ورجحه ابن الهمام وبسط الكلام على الدلائل : وهذا إذا كانت مختلطة ذكوراً وإناثاً ، أما إذا كانت ذكوراً أو إناثاً أى منفردة ففيه روايتان عن الإمام بسط الكلام عليهما ، وعلى الدلائل في الأوجز ، ومنها أن عمر رضى الله تعالى عنه وضع عليها الزكاة بعد استشارة الصحابة ، وأن الخلفاء الراشدين الثلاثة استحسنوه ، قال ابن رشد في القواعد : قد صح عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه كان يأخذ الصدقة عن الخيل ، والبسط في الأوجز . ١٢

(١) قال الكرماني قوله : أويأتى الخير الخ الهمة للاستفهام والواو للعطف على مقدر بعد الهمة ، قال التيمي : أى أنصير النعمة عقوبة أى أن زهرة الدنيا نعمة من الله على الخلق أتعود هذه الرحمة وبالا عليهم ؟ . وقوله لا يأتى الخير بالشر أى أن ما قضى الله أن يكون خيراً يكون خيراً ، وما قضاه أن يكون شراً يكون شراً ، وأن الذى خفت عليكم تضيعكم نعمة الله وصرفكم إياها في غير ما أمر الله به ، ولا يتعلق ذلك بنفس النعمة ولا ينسب إليها ، ثم ضرب لذلك مثلاً فقال : وإن مما ينبت الخ ولقظا خضرة حلوة التأنيث فيهما باعتبار ما يشتمل عليه المال من أنواع زهرات الدنيا ، والخضرة عبارة عن الحسن وهى من أحسن الألوان .

وقال الخطابي : يريد أن صورة الدنيا حسنة المنظر موقفة تعجب الناظر ولذلك أنت اللفظين ، وهو مثل ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمعنى أن مرعى الربيع ونباته ناعم تستحليه الماشية فتستكثر منه فتنتفخ بطونها وربما كان سبباً لهلاكها ، وذلك مثل المستكثر من الدنيا الحريص عليها وآكله

الخضر مثل المقتصد في طلب الدنيا القانع منها بقدر الكفاية ، وجعل ما يكون من ثلثها وبولها لإخراج ما يصرفه من المال في الحقوق ووضعه فيها ، والحاصل أن جمع المال غير محرم ، ولكن الاستكثار منه والخروج عن حد الاقتصاد صار كما أن الاستكثار من المال كل مسقم من غير تحریم للأكل ، ولكن الاقتصاد فيه هو المحمود ، ومن تمام التشبيه أن يقال إن المعطى للمسكين كأكلة الخضر لا مضرة له بل ينتفع به ، وإن الحريص الذي يأخذ بغير حقه كآكل ما يقتل ، قال ابن بطال : يعنى أن المال يعجب الناظرين إليه ، ويحلو في أعيانهم فيدعوم حسنه إلى الاستكثار منه ، فإذا فعلوا ذلك تضرروا به كلما شية إذا استكثر من المرعى ثلثت ، أقول : فلا يبقى على هذا التقدير لاستثناء آكلة الخضر معنى لشمول الضرر ، وإمام الهلاك لهم أيضا اهـ ملخصا من الكرماني . وقال الحافظ قوله : لا يأتي الخير إلا بالخير زاد في رواية الدارقطنى تكرار ذلك ثلاث مرات ، وفي رواية هلال لا يأتي الخير بالشر ، ويؤخذ منه أن الرزق ولو كثر فهو من جملة الخير وإنما يعرض له الشر بعارض البخل به عن يستحقه والإسراف في إنفاقه فيما لم يشرع ، وأن كل شيء قضى الله أن يكون خيرا فلا يكون شرا وبالعكس ، ولكن يخشى على من رزق الخير أن يعرض له في تصرفه فيه ما يجلب له الشر ، ثم قال الحافظ : ويؤخذ من الحديث التمثيل لثلاثة أصناف لأن الماشية إذا رعت الخضر للتغذية إما أن تقتصر منه على الكفاية وإما أن تستكثر الأول الزهاد ، والثاني إما أن يحتال على إخراج ما لو بقي لضر فإذا أخرجه زال الضر واستمر النفع وأما إن يهمل ذلك الأول العاملون في جمع الدنيا بما يجب من إنصاف وبذل ، والثاني العاملون في ذلك بخلاف ذلك ، قال الطيبي يؤخذ منه أربعة أصناف فمن أكل

الجواب أن المال لمالم يكن خيراً^(١) محضاً ، بل فيه خير لمن ذهب به في وجهه ،
وشر لمن يسلك به مسلكه ، كان إتيان المال بالشر إتيان ما هو شر من وجه
بما هو شر لا إتيان الخير المطلق بالشر ، ثم نبه صلى الله عليه وسلم بما هو مشاهد
وشبه المال بالخضراء في إعجاب الناظر بها وحلاوتها في المرعى لمن أكله
فكما أن الخضراء لا تأقى بالخير . وهو التغذية على وجهها إلا إذا حمل منها قدر
ما يحتمل . كذلك المال ، فافهم .

منه أكل مستلذ مفرط منهمك حتى تنتفخ أضلاعه ولا يقلع فيسرع إليه
أهلاك ، ومن أكل كذلك لكنه أخذ في الاحتياط لدفع الداء بعد أن استحکم
فقلبه فأهلكه ، ومن أكل كذلك لكنه بادر إلى إزاله ما يضره وتحيل في دفعه
حتى انهضم فيسلم ، ومن أكل غير مفرط ولا منهمك وإنما اقتصر على ما يسد
جوعته ويمسك ريقه ، فالأول مثال الكافر ، والثاني مثال العاصي الغافل عن
الإقلاع والتوبة إلا عند فوتها ، والثالث مثال للخط المبادر للتوبة حيث
تكون مقبولة ، والرابع مثال الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة ، وبعضهم
لم يصرح به في الحديث وأخذه منه محتمل ١٢٥١

(١) وهذا التقرير يخالف ما تقدم من كلام الشراح فإنهم مالوا إلى أن المال
خير محض . والافراط منه مضر كأكل الخضراء ، ومدار كلام الشيخ قدس سره
أنه ليس بخير محض ، ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ ، ووقع في مرسل سعيد
المقبري عند سعيد بن منصور أو خير هو ثلاث مرات ، وهو استفهام إنكاري
أى إن المال ليس خيراً حقيقياً وإن سمي خيراً لأن الخير الحقيقي
هو ما يعرض له من الإتفاق في الحق كما أن الشر الحقيقي فيه ما يعرض له من
الإمساك عن الحق والإخراج في الباطل ، وما ذكر في الحديث بعد ذلك من
قوله إن هذا المال خضرة حلوة كضرب المثل بهذه الجملة قال الغزالي: مثل للمال

قال : (فذكرته لإبراهيم) أى قال (١) الأعمش ذكرت هذا الحديث الذى سمعته من شقيق لإبراهيم الذى هو شيخه أى شيخ الأعمش .
قوله : (فرعلينا بلال فقلنا سل الخ) ولا ينافيه ما سبق (٢) أنها سألته

مثل الحية التى فيها ترياق نافع وسم نافع ، فإن أصابها العارف الذى يحترز عن شرها ويعرف استخراج ترياقها كان نعمة ، وإن أصابها الغيى فقد لقى البلاء المهلك ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث تفضيل الغنى على الفقير ، ولا حجة فيه لأنه يمكن التمسك به لمن لم يرجح أحدهما على الآخر ، والعجب أن النووى قال فيه حجة لمن رجح الغنى على الفقير ، وكان قيل ذلك شرح قوله لا يأتى الخير إلا بالخير ، على أن المراد أن الخير الحقيقى لا يأتى إلا بالخير ، لكن هذه الزهرة ليست خيرا حقيقيا لما فيها من الفتنة والمنافسة والاشتغال عن كمال الاقبال على الآخرة ، قال الحافظ : فعلى هذا يكون حجة لمن يفضل الفقر على الغنى ، والتحقيق أن لا حجة فيه لأحد القولين ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ قوله فذكرته القائل هو الأعمش ، وإبراهيم هو ابن يزيد النخعى ، وأبو عبيدة هو ابن عبد الله بن مسعود ، وفى هذه الطريق ثلاثة من التابعين اه قال الكرماني ومقصوده أنه رواه عن شيخين : شقيق وإبراهيم ١٢

(٢) قال الحافظ هذا ظاهره أنها لم تشافهه بالسؤال ولا شافها بالجواب . وحديث أبى سعيد السابق يباين يدل على أنها شافته وشافها . لقولها فيه يا نبى الله إنك أمرت ، وقوله فيه صدق زوجك ، فيحتمل أن يكونا قصتين ، ويحتمل فى الجمع بينهما أن يقال تحمل هذه المراجعة على المجاز وإنما كانت على لسان بلال رضى الله عنه اه . وتعقب العيني على الاحتمال الثانى بقوله فيه نظر لا يخفى ، وقال القسطلانى : قيل يحمل الأول على المجاز ، وإنما هى على لسان بلال ، والظاهر أنهما قضيتان إحداها فى سؤالها عن تصديقها بحليها على زوجها وولده ، والآخرى

بنفسها لأن الإسناد إلى أحدهما يكون مجازاً ، وإلى الآخر حقيقة مع أنه يحتمل أن تكون سألت أولاً بتوسط بلال من وراء الباب ، ثم طلبها النبي صلى الله عليه وسلم داخل البيت فأعاد القصة عليها ، أو أعادتها هي عليه ، والله أعلم .

سؤالها عن النقطة اهـ . وقال السندی ولعله صلى الله عليه وسلم أذن لها في الدخول بعد ذلك حتى سمعت ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم قصداً إلى زيادة تحقيق الأمر والتثبيت عندها ، وبه يحصل التوفيق بين هذه الرواية ورواية أبي سعيد السابقة اهـ . قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها على زوجها ، وهو قول الشافعي والثوري وصاحبي أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك ، وعن أحمد كذا أطلق بعضهم ، ورواية المنع عنه مقيدة بالوارث وعبارة الجوزقي ولا لمن تلزمه مؤنته فشرحه ابن قدامة بما قيده قال ، والأظهر الجواز مطلقاً إلا للآبوين والولد ، وحنوا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها : أتجزئ عني ، وبه جزم المازري ، وتعقبه عياض بأن قوله ولو من حليكن وكون صدقتها كانت من صناعاتها يدلان على التطوع ، وبه جزم النووي ، وتأولوا قوله أتجزئ عني أي في الوقاية من النار كأنها خافت أن صدقتها على زوجها لا تحصل لها المقصود ، وما أشار إليه من الصناعة احتج به الطحاوي لقول أبي حنيفة ، فأخرج من طريق رابطة امرأة ابن مسعود أنها كانت امرأة صناع اليدين فكانت تنفق عليه وعلى ولده قال فهذا يدل على أنها صدقة تطوع ، وأما الحلي فإنما يحتج به على من لا يوجب فيه الزكاة وأما من يوجب فلا ، واحتجوا أيضاً بأن ظاهر قوله في حديث أبي سعيد زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم دال على أنها صدقة تطوع لأن الولد لا يعطى من الزكاة الواجبة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ، وفي هذا الاحتجاج نظر لأن الذي يتمتع إعطاؤه من الصدقة الواجبة من يلزم المعطى

قوله (ويذكر عن ابن عباس يعتق من زكاة ماله) ، يياضر (١) في الأصل .

نفقته ، والام لا يلزمها نفقة ولدها مع وجود أبيه ، وقال ابن المنذر أجمعوا على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما إعطاؤها للزوج فاختلف فيه كما سبق اه . قال العيني : احتج بهذا الحديث الشافعى وأحمد في رواية ، وأبو ثور وأشهب من المالكية وأبو يوسف ومحمد وأهل الظاهر على أنه يجوز للمرأة أن تعطى زكاتها إلى زوجها الفقير ، وقال القرافى كرهه الشافعى وأشهب ، وقال الحسن والثورى وأبو حنيفة ومالك وأحمد في رواية ، وأبو بكر من الحنابلة : لا يجوز للمرأة أن تعطى زوجها من زكاة مالها ، ويروى ذلك عن عمر وأجابوا عن حديث زينب بأن الصدقة فيه إنما هي من غير الزكاة اه مختصرا ، وقال الموفق أما الزوجة فلا يجوز دفع الزكاة إليها لإجماعا ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما الزوج ففيه روايتان أحدهما لا يجوز وهو اختيار أبى بكر ومذهب أبى حنيفة ، والثانية يجوز دفع زكاتها إليه ، وهو مذهب الشافعى لحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود ، لأنه لا تجب عليها نفقته فلا يمنع دفع الزكاة إليه اه مختصرا ١٢

(١) يياضر في الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله يعتق من زكاة ماله : تفسير للرقاب ، وقلنا التملك شرط في الزكاة وهو لا يوجد في الإعتاق بها ، بل تفسيره أن يصرفها إلى المكاتبين ، ويمكن تأويل قول ابن عباس بمذهبنا أيضا فافهم اه . وقال أيضا في تقريره الآخر قوله يعتق هذا تفسير لقوله وفي الرقاب ، معناد يتناع الرقاب بالزكاة فيعتق ، وقوله يعطى في الحج تفسير لقوله في سبيل الله . ولم يفسر لقوله والغارمين لظهوره اه . وبسط الحافظ في الفتح في تخريجه من طريق عن ابن عباس ، وقال : قال الخلال أخبرنا أحمد بن هاشم : قال

قال أحمد، كنت أرى أن يعتق من الزكاة ثم كففت عن ذلك ، لأنى لم أره يصح
قال حرب فاحتج عليه بحديث ابن عباس، فقال: هو مضطرب ، وإنما وصفه
بالاضطراب للاختلاف فى إسناده على الأعمش ، ولهذا لم يحزم به البخارى ،
وقد اختلف السلف فى تفسير قوله تعالى وفى الرقاب : فقيل المراد شراء الرقبة
لتمتق ، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختيار أبى عبيد وأبى نور وقول
إسحاق ، وإليه مال البخارى وابن المنذر ، وروى ابن وهب عن مالك أنها فى
المكاتب ، وهو قول الشافعى والليث والكوفيين وأكثر أهل العلم ، ورجحه
الطبرى ، وفيه قول ثالث: «إن سهم الرقاب يجعل نصفين، نصف لكل مكاتب
يدعى الإسلام ، ونصف يشتري بها رقاب من صلي وصام ، أخرجه أبو عبيد
فى الأموال بإسناد صحيح عن الزهري أنه كتب ذلك لعمر بن عبد العزيز اه
قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى ثبوت سهم الرقاب، ولا يختلف المذهب
فى أن المكاتبين من الرقاب يجوز صرف الزكاة إليهم، وهو قول الجمهور، وخالفهم
مالك فقال: إنما يصرف سهم الرقاب فى إعتاق العبيد، ولا يعجنى أن يعان منها
مكاتب ، وخالف أيضا ظاهر الآية لأن المكاتب من الرقاب لأنه عبد واللفظ
عام فيدخل فى عمومه، واختلف فى الرواية عن أحمد فى جواز الإعتاق من الزكاة،
فروى عنه جواز ذلك، وهو قول ابن عباس والحسن والزهري ومالك وإسحاق
لعموم قوله تعالى : وفى الرقاب وهو متناول للخن ، بل هو ظاهر فيه ، والرواية
الأخرى لا يجوز ، وهو قول إبراهيم والشافعى لأن الآية تقتضى صرف الزكاة
الى الرقاب كقوله فى سبيل الله يريد الدفع إلى المجاهدين كذلك هاهنا ، والعبد
الخن لا يدفع إليه شيء ، قال أحمد فى رواية أبى طالب قد كنت أقول يعتق من

قوله : (إن خالداً احتبس أدراعه النخ) أراد بذلك إثبات أن المراد بسبيل الله هو الجهاد كما في هذه الرواية ، ويمكن أن^(١) (يياض في الأصل) .

زكاته ولكن أهابه اليوم ولأنه يجر الولاء ، وقد روى نحو هذا عن النخعي وسعيد بن جبير فإنهما قالا : لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة لكن يعطى منها في رقبة ويعين مكاتباً ، وبه قال أبو حنيفة وصاحباؤه لأنه إذا أعتق من زكاته انتفع بولاء من أعتقه فكانت تصرف الزكاة إلى نفسه ، وأخذ ابن عقيل من هذه الرواية أن أحمد رجح عن القول بالإعتاق ، وهذا والله أعلم من أحمد إنما كان على سبيل الورع ، فلا يقتضى رجوعاً اه .

(١) يياض في الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره غرضه أن سبيل الله بمقتضى هذا الحديث هو سبيل الجهاد ، لأن خالداً كان وقف أدراعه في سبيل الجهاد ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم : إنه في سبيل الله فعلم أنهما واحداً ، اه . وقال الحافظ : استدل بقصة خالد على جواز إخراج مال الزكاة في شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والإعانة بها في سبيل الله بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه . وهى طريقة البخارى ، وأجاب الجمهور بأجوبة ، أحدها : أن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم لم يقبل لإخبار من أخبره بمنع خالد حملاً على أنه لم يصرح بالمنع وإنما نقلوه عنه بناء على ما فهموه ، ويكون قوله تظلمونه أى بنسبةكم إياه إلى المنع ، وهو لم يمنع وكيف يمنع الفرض وقد تطوع بتحبس سلاحه وخيله ، ثانيها : أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس ، وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون فيه حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة ولمن أوجبها في عروض التجارة ، ثالثها : أنه كان نوى إخراجها عن ملكه الزكاة عن ماله ، لأن أحد

الأنصاف سبيل الله وهم المجاهدون ، وهذا يقوله من يجيز لإخراج القيم في الزكاة كالخفنية ، ومن يجيز التعجيل كالشافعية ، وقد تقدم استدلال البخارى به على إخراج العروض في الزكاة ، واستدل بقصة خالد على مشروعيه تحبيس الحيوان والسلاح ، وأن الوقف يجوز بقاءه تحت يد محتبسه ، وعلى جواز إخراج العروض في الزكاة ، وعلى صرف الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية ، وتعقب ابن دقيق العيد جميع ذلك بأن القصة واقعة عين محتملة لما ذكر ولغيره . فلا ينهض الاستدلال بها على شيء مما ذكر ، قال : ويحتمل أن يكون تحبيس خالد إرصاداً وعدم تصرف ، ولا يبعد أن يطلق على ذلك التحبيس فلا يتعين الاستدلال بذلك لما ذكر ، انتهى . وقال القسطلاني قوله : (قد احتبس) أى وقف قبل الحول (أدراعه وأعتده) التي كانت للتجارة على المجاهدين (في سبيل الله) فلا زكاة عليه فيها ، ويحتمل أنه عليه السلام لم يقبل قول من أخبره بمنع خالد ، لأنه كيف يمنع الفرض وقد تطوع بوقف خيله وسلاحه ، أو يكون عليه السلام احتسب له ما فعله من ذلك من الزكاة ، لأنه في سبيل الله وذلك من مصارف الزكاة ، لكن يلزم منه إعطاء الزكاة لصنف واحد ، وهو قول مالك وغيره ، خلافاً للشافعي في وجوب قسمتها على الأنصاف الثمانية ، وقد سبق استدلال البخارى به على إخراج العروض في الزكاة ، واستشكله ابن دقيق العيد بأنه إذا حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها واستحقته أهل تلك الصفة مضافاً إلى جهة الحبس ، فإن كان قد طلب من خالد زكاة ما حبسه فكيف يمكن ذلك مع تعين ما حبسه لصرفه ، وإن كان طلب منه زكاة المال الذي لم يحبسه من العين والحرث والمأشية ، فكيف يحاسب بما وجب عليه في ذلك ، وقد تعين صرف ذلك الحبس إلى جهته ثم انفصل عن ذلك باحتمال أن يكون المراد بالتحبيس الإرصاد لذلك ، لا الوقف فيزول الإشكال ، اه مختصراً .

قوله : (فأغناه الله ورسوله) إضافة الإغناء (١) إلى الرسول لكونه صلى الله عليه وسلم آتاه من إبل الصدقة وغيرها ما أمر الله به .
قوله : (فيكف الله به وجهه خير له الخ) أي (٢) مالحقه من العار الديوي

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الحافظ . إنما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه لأنه كان سببا لدخوله في الإسلام ، فأصبح غنيا بعد فقره بما أفاء الله على رسوله وأباح لأمنته من الغنائم ، وهذا السياق من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم ، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذره له ، وفيه التعريض بكفران النعم وتقريع بسوء الصنيع في مقابلة الإحسان ، انتهى . وبسط القسطلاني في بيان الاستثناء في قوله إلا أنه كان فقيرا الخ ، ثم قال الحافظ : أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقا ثم تاب بعد ذلك ، كذا حكاه المهلب ، وجزم القاضي حسين في تعليقه أن فيه نزلت . ومنهم من عاهد الله ، الآية ، والمشهور أنها نزلت في ثعلبة ، وأما ابن جميل فلم أقف على اسمه في كتب الحديث ، لكن وقع في تعليق القاضي الحسين المروزي الشافعي وتبعه الروياني أن اسمه عبد الله ، ووقع في شرح الشيخ سراج الدين ابن الملقن أن ابن بزيمة سماه حميدا ولم أر ذلك في كتاب ابن بزيمة ، ووقع في رواية ابن جريج : أبو جهم بن حذيفة بدل ابن جميل ، وهو خطأ ياطباق الجميع على ابن جميل ، وقول الأكثر : إنه كان أنصاريا ، وأما أبو جهم بن حذيفة فهو قرشي ، فافترقا ، وذكر بعض المتأخرين أن أبا عبيد البكري ذكر في شرح الأمثال له أنه أبو جهم بن جميل ، ١ هـ . قال العيني : ابن جميل بفتح الجيم ذكره الذهبي فيمن عرف بابنه ولم يسم . ١ هـ . زاد القسطلاني قال ابن مندة : لم يعرف اسمه ، ١ هـ . - ١٢

(٢) قال الحافظ : في الحديث الحض على التعفف عن المسئلة والتنزّه

في الاحتطاب أخف مما يلحقه في السؤال في دينه ودنياه .
قوله : (ثم قال يا حكيم النخ) وكان (١) من المؤلفة قلوبهم، حتى إذا رشح

عنها ولو امتن المرأ نفسه في طلب الرزق وارتركب المشقة في ذلك، ولولا قبح
المسئلة في نظر الشرع لم يفضل ذلك عليها ، وذلك لما يدخل على السائل من
ذل السؤال، ومن ذل الرد إذا لم يعط ولما يدخل على المستول من الضيق في
ماله إن أعطى كل سائل ، وأما قوله : خير له : فليست بمعنى أفضل التفضيل
إذ لاخير في السؤال مع القدرة على الاكتساب ، والأصح عند الشافعية أن
سؤال من هذا حاله حرام ، ويحتمل أن يكون المراد بالخير فيه بحسب اعتقاد
السائل وتسمية الذي يعطاه خيراً وهو في الحقيقة شر ، اهـ . وقال العيني : اعلم
أن مدار الأحاديث في هذا الباب على كراهية المسئلة وهي على ثلاثة أوجه .
حرام ، ومكروه ، ومباح ، فالحرام لمن سأل وهو غني من زكاة ، أو أظهر من
الفقر فوق ما هو به ، والمكروه لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك ، ولم يظهر
من الفقر ما هو به ، والمباح لمن سأل بالمعروف قريباً أو صديقاً ، وأما السؤال
عند الضرورة فواجب لإحياء النفس ، وأدخله الداودي في المباح ، وأما
الآخذ من غير مسئلة ولا إشراف نفس فلا بأس به ، اهـ ، ثم بسط العيني في
روايات المنع عن المسئلة ، قلت : واختلفوا في حد الغنى المانع عن السؤال
كما بسط في الأوجز مع بسط الكلام على حديث الباب وسيأتى شيء من ذلك
قريباً في باب كم الغنى ، ١٢ .

(١) قال الحافظ في الإصابة : ولد قبل الفيل لثلاثة عشر سنة ، وقال
الواقدي : وذلك قبل مولد النبي صلى الله عليه وسلم بخمس سنين ، وحكى
الزبير بن بكار أن حكيماً ولد في جوف الكعبة ، قال : وكان من سادات
قريش ، وكان صديق النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث ، وكان يوده ويحبه

الإيمان^(١) وحب الله ورسوله في قلبه وعظه .

قوله (وأنت غير مشرف ولا سائل) فيه دلالة على أن الحاصل بعد الإشراف^(٢) مكروه ، أيضا وأن المعروف كالمشروط (*) لما أن النفس تبقى مشرفة له فتحصل الكراهة .

بعد البعثة ولكنه تأخر إسلامه حتى أسلم عام الفتح ، وكان من المؤلفه ، وشهد حينئذ وأعطي من غنائمها مائة بعير ، ثم حسن إسلامه ، وكان قد شهد بدرأ مع الكفار ونجا مع من نجا ، وهو من عاش مائة وعشرين سنة ، شطرها في الجاهلية وشطرها في الإسلام ، اه مختصراً . وقال الكرماني : حكيم بفتح المهملة ، ابن حزام بكسر المهملة وخفة الزاي ، الأسدي المكي ، ولد في بطن الكعبة ، عاش في الجاهلية ستين سنة وفي الإسلام أيضا ستين سنة ، ومات بالمدينة سنة ستين أو أربع وخمسين اه ١٢ .

(١) كما يدل عليه قوله رضي الله عنه : يا رسول الله والذي بعثك بالحق لا أرزه ، الحديث ، قال الحافظ : بفتح الهمزة وإسكان الراء وفتح الزاي بعدها همزة ، أي لا أنقص ماله بالطلب منه ، وفي رواية : قلت فوالله لا تكون يدي بعدك تحت يد من أيدي العرب ، وإنما امتنع حكيم من أخذ العطاء مع أنه حقه لأنه خشي أن يقبل من أحد شيئاً فيعتاد الأخذ فيتجاوز به نفسه إلى ما لا يريد ، ففطمها عن ذلك وترك ما يريه إلى ما لا يريه ، وإنما أشهد عليه عمر لأنه أراد أن لا ينسبه أحد لم يعرف باطن الأمر إلى منع حكيم من حقه ، اه .

(٢) قال الحافظ : الإشراف بالمعجمة التعرض للشيء والحرص عليه ، من قولهم : أشرف على كذا إذا تناول له . وقيل للسكان المرتفع شرف لذلك ، وتقدير جواب الشرط أي في الترجمة فليقبل أي من أعطاه الله مع انتفاء

(*) كما هو معروف في الفقه ١٢ ز .

القيدين المذكورين فليقبل ، قال أبو داود : سألت أحمد عن إشراف النفس فقال : بالقلب ، وقال يعقوب بن محمد : سألت أحمد عنه فقال : هو أن يقول مع نفسه يبعث إلى فلان بكذا ، اه . وقال العيني : اختلف العلماء في قوله : فخذ به بعد إجماعهم على أنه أمر نذير وإرشاد . فقال بعضهم : هو نذير لكل من أعطى عطية أن يقبلها سواء كان المعنى سلطانا أو غيره ، صالحا كان أو فاسقا بعد أن كان ممن يجوز عطيته ، روى عن أبي هريرة أنه قال : ما أحد يهدي إلى هدية إلا قبلتها ، وأما أن أسأل فلا ، وعن أبي الدرداء مثله ، وقال حبيب بن أبي ثابت رأيت هدايا المختار تأتي ابن عمر وابن عباس فيقبلانها ، وقال عثمان بن عفان : جوائز السلطان لحم ظبي زكي ، وسئل أبو جعفر محمد بن علي عن هدايا السلطان فقال : إن علمت أنه من غضب وسحت فلا تقبله ، وإن لم تعرف ذلك فاقبله ، ثم ذكر قصة بريرة وقال الشارع : هو لنا هدية ، وقال : ما كان من مائهم فعليهم وما كان من مهنأ فهو لك ، وقبلها علقمة والأسود والنخعي والحسن والشعبي ، وقال آخرون : بل ذلك نذير منه أمته إلى قبول عطية غير السلطان ، فأما السلطان فإن بعضهم كان يقول حرام قبول عطيته ، وبعضهم كرهها ولم يقبل ابن سيرين ولا ابن محيريز من السلطان ، وقال ابن المنذر : كره جوائز السلطان الثوري وابن المبارك وأحمد ، وقال آخرون : بل ذلك نذير إلى قبول هدية السلطان دون غيره ، وروى عن هكرمة أنه قال : إنما لا نقبل إلا من الأمراء ، إلى آخر ما بسط العيني من أقوال السلف في ذلك ، وقال الحافظ : قال الطحاوي : ليس معنى هذا الحديث في الصدقات ، وإنما هو في الأموال التي يقسمها الإمام وليست هي من جهة الفقر ولكن من الحقوق ، فلما قال عمر : أعطه من هو أفقر إليه مني لم يرض بذلك لأنه إنما أعطاه لمعنى

قوله : (وقال إن الشمس تدنو الخ) يحتمل (١) أن يكون الراوى ذكرهما معاً وإن كانا قضيتين منفردة كل منهما عن الأخرى .

غير الفقير ، قال : ويؤيده قوله فى رواية شعيب خذه فتموله . فدل ذلك على أنه ليس من الصدقات ، وقال الطبرى : اختلفوا فى قوله : خذه بعد إجماعهم على أنه أمر نذب ، فقيل هو نذب لكل من أعطي عطية كائنا من كان ، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المتقدمين ، وقيل هو مخصوص بسلطان ، وكان بعضهم يقول يحرم قبول العطية من السلطان ، وبعضهم يقول يكره ، وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر ، والكرهية محمولة على الورع ، وهو المشهور من تصرف السلف ، والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالاً فلا ترد عطيته ، ومن علم كون ماله حراماً فتحرم عطيته ، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع ، ومن أباحه أخذ بالأصل ، قال ابن المنذر : واحتج من رخص فيه بأن الله تعالى قال فى اليهود : «أكلون للسحت» ، وقدرهن الشارع درعه عند يهودى مع علمه بذلك ، وكذلك أخذ الجزية منهم مع العلم بأن أكثر أموالهم من ثمن الخمر والخنزير والمعاملات الفاسدة ١٢٥١ .

(١) وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : قوله مزعة لحم بنضم الميم وحكى كسرهما وسكون الزاى بعدها مهملة ، أى قطعة ، قال ابن التين : ضبطه بعضهم بفتح الميم والزاى ، والذي أحفظه عن المحدثين الضم ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون المراد أنه يأتى ساقطاً لا قدر له ولا جاء أو يعذب فى وجهه حتى يسقط لحمه لمشاكاة العقوبة فى مواضع الجناية من الأعضاء لكونه أذل وجهه بالسؤال ، أو أنه يبعث وجهه عظم كله فيكون ذلك شعاره الذى يعرف به ١٥٠ . والأول صرف للحديث عن ظاهره ، وقد يؤيده ما روى مرفوعاً لا يزال العبد يسأل وهو غنى حتى يخلق وجهه ، فلا يكون له عند الله وجه ، ومال المهلب إلى حمله

قوله : (حتى يبلغ العرق نصف الأذن) أى ^(١) من بعضهم .
 قوله : (وليس له غنى) أى ما يغنيه ^(٢) عن المسئلة ويثني عنها ، وهو
 ما يمكن له إنفاق حاجته الحاضرة به ، وهو قوت يوم ، فإن المرأ بعد حصوله

على ظاهره وإلى أن السرفيه أن الشمس تدنو يوم القيامة ، فإذا جاء لالحم بوجهه
 كانت أذية الشمس له أكثر من غيره ، اهـ . وبهذا تظهر مناسبة لإيراد هذا
 الطرف من حديث الشفاعة عقب هذا الحديث ، انتهى كلام الحافظ . فظاهر
 كلامه أنهما حديثان ، ويؤيده أيضا تعليق على الآتي قريبا إذ ذكر فيه حديث
 المسألة فقط دون الزيادة ١٢ .

(١) في المشكاة برواية مسلم عن المقداد قال : سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول : تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار
 ميل ، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق ، فمنهم من يكون إلى كميته ومنهم
 من يكون إلى ركبته ومنهم من يكون إلى حقويه ومنهم من يلجمهم العرق إلجاما ،
 وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى أنه ترجم
 بقوله : «وكم الغنى» ، ولم يذكر له حديثا ، قال الكرماني : فإن قلت ليس في هذه
 الأحاديث ما يدل على كمية الغنى ، وهو من جملة الترجمة . قلت يحتمل أن البخارى
 حيث ذكر ذلك في الترجمة ولم يذكر في الباب حديثا يدل عليه أراد الإشعار
 بأنه لم يجد حديثا دالا بشرطه ، وأن ما نقلوه فيه من الأحاديث ليس على
 شرطه ، وذلك كما روى محي السنة في «حسان المصاييح» ، أنه صلى الله عليه وسلم
 قال : من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار قالوا : يا رسول الله
 وما يغنيه ؟ قال : قدر ما يغديه ويعشيه ، وفي رواية شيع يوم وليلة
 وفي أخرى : خمسون درهما أو قيمتها ، وفي أخرى : أوقية أو عدلها .

و یحتمل أن یستفاد من لفظ غنی یغنیه ، فإن معناه شیء یقع موقعا من حاجته ، فن له ذلك فهو الغنی اه . وإلى ذلك أشار الشیخ قدس سره فی كلامه كما ترى ، وإلیه مال السندی إذ قال قوله كم الغنی ، أى : أى قدر من الغنی یحرم به السؤال ، وكأنه استنبط من قول النبی صلی الله علیه وسلم من غنی یغنیه أن ما یغنی الإنسان أى یسد حاجته كقوت الیوم فهو غنی یحرم السؤال ، وكتب مولانا محمد حسن المسکی فی تقريره قوله باب قول الله تعالى : لا یسألون .. الخ غرضه إثبات أن السؤال حرام ، وإثبات أن الغنی الذی یحرم معه السؤال ما مقداره ؟ وقوله : (یغنیه) وهو قوت یوم وليلة ، فعلم أنه لو وجد ما یغنیه یحرم له السؤال ، قوله : (لیس له غنی) فعلم أنه لو كان له غنی ، أى یدفع حاجته بالفعل یحرم له السؤال لعدم كونه مسکینا قوله : (ولا یسأل الناس) فعلم أن السؤال حرام ، فلذلك مدح بالإمتناع منه ، قوله : (لا یستطیعون) فعلم أن من یستطیع ضربا ، فله نوع من الغنی یغنیه عن السؤال ، فلا یحل له السؤال ، قوله : (ولكن المسکین الخ) فعلم أن الأول (*) له نوع من الغنی فهو أحق من الأول بالعطاء وإن كان الأول أيضا لا یحرم له السؤال ، فعلم أن درجات الغنی متفاوتة أعلاه ما یحرم السؤال وأخذ الزكاة ، ثم ما یحرم السؤال دون أخذ الزكاة ، ثم ما لا یحرم السؤال ولا أخذ الزكاة ، لكن یقلل استحقاقه للإعطاء إلیه ، ثم لیس بعده غنی أصلا ، بل بعده الفقر الكامل ، كما أشار إلیه بقوله : ولكن المسکین الخ اه . وقال الحافظ : اللام التي فی قوله لقول الله تبارک وتعالی لام التعلیل ، لأنه أورد الآية تفسیرا لقوله فی الترجمة : وكم الغنی ؟ وكأنه یقول :

(*) كذا فی الأصل وفيه سبقة قلم ظاهر ، وللمنی واضح ١٢ ز .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا يجد غنى يغنيه، مبين لقدر الغنى لأن الله تعالى جعل الصدقة للفقراء الموصوفين بهذه الصفة أى من كان كذلك فليس بغنى ومن كان بخلافها فهو غنى، فحاصله أن شرط السؤال عدم وجدان الغنى لوصف الله الفقراء بقوله لا يستطيعون ضرباً في الأرض إذ من استطاع ضرباً فيها فهو واجد لنوع من الغنى، وأما قول المصنف في الترجمة: «وكم الغنى؟ فلم يذكر فيه حديثاً صريحاً، فيحتمل أنه أشار إلى أنه لم يرد فيه شيء على شرطه، ويحتمل أن يستفاد المراد من قوله في حديث أبي هريرة «الذي لا يجد غنى يغنيه، فإن معناه لا يجد شيئاً يقع موقعاً من حاجته، فن وجد ذلك كان غنياً، وقد ورد فيه ما أخرجه الترمذى وغيره من حديث ابن مسعود مرفوعاً «من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسأله في وجهه خموش، قيل: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب، وتكلم الحافظ على إسناده، وفي حديث أبي سعيد عند النسائي: «من سأل وله أوقية فقد ألحف، وقد أخرجه ابن حبان في صحيحه بلفظ فهو الملحف، وعن سهل بن الحنظلية قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار فقالوا: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغديه ويعشيه، أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان، قال الترمذى: في حديث ابن مسعود: «والعمل على هذا عند بعض أصحابنا كالثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق، قال: «ووسع قوم في ذلك، فقالوا: إذا كان عنده خمسون درهماً أو أكثر وهو محتاج فله أن يأخذ من الزكاة، وهو قول الشافعى وغيره من أهل العلم، وقال الشافعى قد يكون الرجل غنياً بالدرهم مع الكسب، ولا يغنيه الألف مع ضعفه في نفسه وكثرة عياله، وفي المسألة مذاهب أخرى، أحدها قول أبي حنيفة إن الغنى من

ملك نصابا فيحرم عليه أخذ الزكاة ، واحتج بحديث ابن عباس في بعث معاذ إلى اليمن ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم له : «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» فوصف من تؤخذ منه الزكاة بالغنى ، وقد قال لا تحل الصدقة لغنى ، ثانيا أن حده من وجد ما يغديه ويعشيه على ظاهر حديث سهل بن الحنظلية : حكاها الخطابي عن بعضهم ، ومنهم من قال وجهه من لا يجد غداء ولا عشاء على دائم الأوقات ، ثالثا أن حده أربعون درهما ، وهو قول أبي عبيد بن سلام على ظاهر حديث أبي سعيد ، وهو ظاهر من تصرف البخارى لأنه أتبع ذلك قوله «لا يسألون الناس إلحافا» اه كلام الحافظ مختصرا ، قلت : ومسألة الحنفية في ذلك واضحة جدا فإنهم جعلوا الغنى ثلاثة أنواع أحدها ما يوجب الزكاة ، والثاني ما يحرم أخذ الزكاة ، والثالث ما يحرم السؤال ، أما الأولان فهما ملك نصاب موجب للزكاة إلا أن الأول أى الإيجاب يكون بعد تمام الحول ، والثاني يكون بمجرد الملك بدون شرط حولان الحول ، وأما النوع الثالث وهو الذى يحرم السؤال أن يكون له قوت يومه وما يستر عورته كما بسط في الأوجز في كتاب الزكاة ، وفي آخر الكتاب في باب التعفف عن المسألة ، وأما غير الحنفية فقد يختلط كلامهم في الغنى المانع عن أخذ الصدقة والمانع عن السؤال ، فقد قال المغنى : اختلف العلماء في الغنى المانع عن أخذها ، ونقل عن أحمد فيه روايتان أظهرهما أنه ملك خمسين درهما أو قيمتها من الذهب أو وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو نحو ذلك ، ومن ملك من الحبوب أو السائمة أو غيرها ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنيا وإن ملك نصابا ، هذا هو الظاهر من مذهبه ، وهو قول الثورى وابن المبارك وإسحاق ، والرواية الثانية أن الغنى ما تحصل به الكفاية ، فإذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة ،

في غنية عن المسئلة . وهو دال على مقدار^(١) الغنى المأخوذ في أجزاء الترجمة .

قوله : (خشية أن يكب في النار) ، وهو أعم من يدخلها للخلود فيها بارتداده ، أو يدخلها لا للخلود لما ارتكبه من السؤال الحرام ، وبذلك تظهر^(٢) الترجمة .

وإن لم يملك شيئا وإن كان محتاجا حلت له الصدقة وإن كان ملك نصابا ، والأثمان وغيرها في هذا سواء ، وهو قول مالك والشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم لقيصة لا تحل المسئلة إلا لأحد ثلاثة ، الحديث ، رواه مسلم وأبو داود فمد إاحه المسئلة إلى إصابة القوام أو السداد ثم يجوز أن تحرم المسئلة ولا يحرم أخذ الصدقة إذا جاءته من غير مسئلة فإن المذكور في الحديث تحريم المسئلة فنقتصر عليه اه . مختصرا من الأوجز ، وفي الأوجز أيضا في موضع آخر في حديث من سأل منكم وله أوقية الحديث ، قال الباجي : هذا إنما يكون في السؤال دون الأخذ ، قال الشيخ أبو بكر : تحل الصدقة يريد الزكاة لمن له خمسة أواق وإن كانت واجبة عليه زكاتها إذا كان ذا عيال ، وقال النووي في باب النهى عن المسئلة : اختلف أصحابنا في مسئلة القادر على الكسب على وجهين : أحدهما أنه حرام لظاهر الأحاديث ، والثاني : حلال لثلاثة شروط أن لا يذل نفسه ، ولا يلح في السؤال ، ولا يؤذى المستول فإن فقد أحد هذه الشروط فهو حرام بالاتفاق اه مختصرا ١٢ .

(١) أى فيحصل به المطابقة بقوله في الترجمة وكم الغنى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ في التوجيه فإن ظاهر ترجمة الباب أنها في المسلمين ، وقال الحافظ في الفتح : وموضع الترجمة منه قوله في الرواية الثانية فجمع بين عنق وكتفى إلخ وسياقه يشعر بأنه صلى الله عليه وسلم كره منه إلحاحه عليه في المسئلة

(باب خرص^(١) التمر)

ويحتمل أن يكون من جهة المشفوع أن له (*) ترك السؤال فمدح اه . وقال العيني : مطابقتها بالترجمة من حيث أن الرجل الذي تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضا ترك السؤال أصلا مع مراجعة سعد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسببه ثلاث مرات ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الأول جزم به الحافظ فيما تقدم في كتاب الإيمان فإن الإمام البخارى ذكر حديث الباب في باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة الخ قال الحافظ : ومحصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوسع العطاء لمن أظهر الإسلام تألفا فلما أعطى الرهط ، وهم من المؤلفلة وترك جعيلا وهو من المهاجرين مع أن الجميع سألوه خاطبه سعد في أمره لأنه كان يرى أن جعيلا أحق منهم لما اختبره منه دونهم ، ولهذا راجع فيه أكثر من مرة فأرشده النبي صلى الله عليه وسلم إلى أمرين أحدهما إعلامه بالحكمة في إعطاء أولئك وحرمان جعيل مع كونه أحب إليه من أعطى ، لأنه لو ترك إعطاء المؤلف لم يؤمن ارتداده فيسكون من أهل النار ، ثانيهما إرشاده إلى التوقف عن الثناء بالامر الباطن دون الثناء بالامر الظاهر فوضح بهذا فائدة رد الرسول صلى الله عليه وسلم على سعد ، وأنه لا يستلزم محض الإنكار عليه؛ بل كان أحد الجوابين على طريق المشورة بالأولى، والآخر على طريق الاعتذار اه ١٢٥ .

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأوجز ، وجملته أن الخرص - بفتح المعجمة وقد تكسر وسكون الراء بعدها صاد مهملة - من بابى نصر وضرب هو حزر ما على النخلة وغيرها من الثمرة ، قال ابن رشد في البداية : أما تقدير النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء على إجازته في النخيل والأعناب

أراد بذلك إثبات جوازه باعتباره في نفسه حتى يجوز في العشر والعريه
وغيرهما من الصدقات ، ولا ينافيه عروض حرمة البيع بالحرص بعارض شبهة
الربى حيث تلزم والله أعلم .

حين يبدو صلاحها لضرورة أن يخلى بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً ، وقال
داود : لا حرص إلا في النخل فقط ، وقال أبو حنيفة وصاحبه : الحرص
باطل وعلى رب المال أن يؤدي عشر ما تحت يده زاد على الحرص أو نقص ،
والسبب في اختلافهم معارضة الأصول الأثر الوارد في ذلك ، وهو ما روى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة إلى خير فيحرص
عليهم النخل ، وأما الأصول التي تعارضه فلأنه من باب المزاينة المنهى عنها
وهو بيع الثمر في رهوس النخل بالتمر كيلا ، ولأنه أيضاً من باب بيع الرطب
بالتمر نسبة فيدخله المنع من التفاضل ومن النسبة ، وكلاهما من أصول الربا ،
فلما رأى الكوفيون هذا مع أن الحرص الذى كان يحرص على أهل خير
لم يكن للزكاة ، قالوا : يحتمل أن يكون تخميناً ليعلم ما بأيدي كل قوم من الثمار
إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، مع بيان الاختلاف بينهم
في فروع هذا الباب ، مثلاً يختص بالنخل أو يلحق به العنب أيضاً ، أو يعم
كل ما ينتفع به رطباً وجافاً ، وبالأول قالت الظاهرية ، والثاني قال الجمهور ،
وإلى الثالث نحا البخارى . وذكر ابن العربى في المعارضة أحاديث الحرص ،
ثم قال : ليس في الحرص حديث صحيح إلا واحد ، وهو المتفق عليه : خرج
النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فر على حديقة امرأة فقال : احرصوها
الحديث ، ويليهِ حديث ابن رواحة في الحرص على اليهود ، واتفق أبو حنيفة
وأصحابه على أن الحرص بدعة . وأعجبوا المساعدة الثورى لهم على ذلك مع معرفته
بالسنن وتمكنه في بمجوحة الأخبار ، وتعلقوا في ذلك بالنهى عن المزاينة ،

قوله : (فقام رجل) بيان (١) لواقعة وليس فيه تصريح أنه من رجاله صلى الله عليه وسلم أو غيرهم ، والظاهر أنه ليس من الصحابة بل كان من غيرهم ، والمقصود بيان شدة الريح ، وفائدة النهى عن قيامهم بأنفسهم وإقامة رواحهم .

وقال علماؤنا : يخرص النخل والكرم ، زاد الشافعى فى أحد قوليه والزيتون ، وأما الحبوب فاتفقوا على أنها لا تخرص ، وهذه المسألة عسيرة جداً ، لأنه صلى الله عليه وسلم ثبت عنه خرص النخل ، ولم يثبت عنه خرص الزيتون وكان كثيراً فى حياته وفى بلاده ، ولم يثبت عنه خرص النخل لأخذ الحق إلا عن اليهود لأنهم كانوا غير أمناء فخرص عليهم أما المسلمون فلا يخرص عليهم ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى المسوى : قالت الحنفية : الخرص ليس بشئ ، وأولوا ما روى من ذلك أنه كان تخويفاً على الأكلة لئلا يخونوا ، ١٥ . هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ، ومال شيخنا الكنكروهى إلى جوازہ فى العشر والغرية كما ترى ، ونهت على ذلك على هامش الكوكب الدرى أيضا ١٢

(١) قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلي من طريق عفان عن وهيب : ولم يقم فيها أحد غير رجلين ألقتهما بجبل طىء ، وفيه نظر بيته رواية ابن اسحق ولفظه : ففعل الناس ما أمرهم إلا رجلين من بنى ساعدة خرج أحدهما لحاجته ، وخرج آخر فى طلب بعير له فأما الذى ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه ، وأما الذى ذهب فى طلب بعيره فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طىء ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ألم أنحكم أن يخرج رجل إلا ومعه صاحب له ، ثم دعا للذى أصيب على مذهبه فشق ، وأما الآخر فإنه وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم من تبوك ، ولم أقف على اسم الرجلين المذكورين ، وأظن ترك ذكرهما وقع عمداً فقد وقع فى آخر حديث ابن إسحاق أن عبد الله بن أبى بكر حدثه أن العباس بن سهل سعى الرجلين ، ولكنه استكتمنى إياهما ، قال : وأبى عبد الله أن يسميهما لنا ١٢٥١ .

قوله : (قال ابن بكار كلمة معناه أشرف الخ) يعنى ^(١) أن حاصل عبارته كان ' فلما أشرف إلا أنى نسبت ما قاله مكان أشرف فكلمة لما ظرف لقوله أشرف لا لقوله قال فافهم .

قوله (بخير دور الأنصار) والخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقة النصره قوله : (لم يوقت الخ وبين في هذا) وأنت ^(٢) تعلم ما فيه فإن رواية ابن عمر ليس فيها إبهام حتى يكون حديث أبى سعيد تفسيراً له فإن معناها ظاهر

(١) قال الكرماني: كلمة ' فلما ، مقول ابن بكار ، ولفظ ' قال ابن بكار ، مقول البخارى ، ا هـ . قال الحافظ: ابن بكار هو سهل شيخ البخارى ، فيكان البخارى شك في هذه اللفظة فقال هذا . وقد رواه أبو نعيم في المستخرج عن أبى مسلم وغيره عن سهل فذكرها بهذا اللفظ سواء ، ا هـ . وهو مراد الشيخ قدس سره بقوله : ظرف لقوله أشرف ، أى لفظ لما تعلقه بقوله أشرف لا بقوله قال ابن بكار ، ١٢ (٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جدا لا غبار عليه ، قال العيني :

بظاهر الحديث المذكور أى حديث ابن عمر أخذ أبو حنيفة رضى الله عنه لأنه صلى الله عليه وسلم لم يقدر فيه مقداراً فدل على وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض ، قل أو أكثر ، فإن قلت هذا الحديث يحمل يفسره قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، قلت : لا نسلم أنه يحمل فإن المجمل مالا يعرف المراد بصيغته ، لا بالتأمل ولا بغيره ، وهذا الحديث عام فإن كلمة ما من ألفاظ العموم ، فإن قلت سلمنا أنه عام ولكن الحديث المذكور خصصه ، قلت : إجراء العام على عمومته أولى من التخصيص . لأن فيه إخراج بعض دماء تناوله العام أن يكون مراداً ، ثم بسط العيني اختلاف العلماء في تلك المسألة على تسعة أقوال ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز أيضاً ، وفيه اختلفوا في المراد بالصدقة ، أى في حديث أبى سعيد ، فقال الجمهور : المراد بها العشر ، وحكى عن الإمام أبى حنيفة ومن معه : أن المراد بها أيضاً الزكاة كالأولين والمنق

زكاة التجارة، وتوضيح ذلك أن نصاب الجيوب والثمار خمسة أوسق لهذا الحديث عند الشافعى ومالك وأحمد وأبى يوسف ومحمد وداود الظاهرى إلا أنهم اختلفوا فى ذلك فيما لا يكال ولا يوسق، فقال داود: إن كل ما يدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب وما لا يدخل فيه الكيل فى قليله وكثيره الزكاة، قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين، واختلف غير داود فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط فى الأوجز، وقال أبو حنيفة ومن معه: إن حديث أبى سعيد محمول على زكاة التجارة، وهم: عمر بن عبد العزيز ومجاهد وإبراهيم النخعى وغيرهم، واستدلوا بما روى من أحاديث العموم من العشر فيما سقت السماء، ونصف العشر فيما سقى بالنضح، بسطها العيني ثم قال: وهذه الأحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل، قال ابن رشد: سبب الخلاف فى ذلك معارضة العموم الخصوص والحديثان ثابتان فمن رأى أن الخصوص يبنى على العموم قال: لا بد من النصاب، ومن قال هما متعارضان إذا جهل المتقدم، ومن رجع العموم قال: لا نصاب، اهـ. قلت: واستدل للحنفية بالرواية الخاصة أيضا بمقابلة الخاص، وهى ما رواه الطحاوى عن جابر ابن عبد الله مرفوعاً وفى كل عشرة أقتاء قنوا يوضع فى المساجد للمساكين، وترجم البخارى فى صحيحه باب تعليق القنوا فى المسجد، قال الحافظ بعد ذكر حديث عوف: وفى الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت فى الدلائل بلفظ: أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر من كل حائط بقنوا يعلق فى المسجد يعنى للمساكين. وفى رواية له وكان عليها معاذ بن جبل، اهـ. قال ابن العربى: أقوى المذاهب مذهب أبى حنيفة دليلاً وأحوطها للمساكين وأولاهما قياماً شكراً لنعمة الله، وعليه يدل عموم الآية والحديث، قلت: وأجابوا عن حديث أبى سعيد بعشرة أجوبة بسطت فى الأوجز، الأول أنه منسوخ. قال العيني ومن الأصحاب:

مفسر^(١) لا يفتقر إلى بيان فالروايتان تثبتان أمرين كل منهما أمراً فلا حاجة إلى حمل إحداهما على الأخرى ، وأما قوله : والزيادة مقبولة فسلم لا ريب فيه فإن زيادة الثقة مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه ولكنه لا يفيد المؤلف لأن الزيادة في حديث ابن عمر لا في رواية أبي سعيد ، وذلك لأن ما دون خمسة أوسق لم يتناوله رواية أبي سعيد فنفي العشر فيه بمفهوم المخالفة واللقب عند قائله وتناوله رواية ابن عمر وأثبت العشر فيه ، فالزيادة المعنوية وزيادة إثبات الحكم في حديث ابن عمر فيقبل لما مهده المؤلف من القاعدة ،

من جعله منسوخاً ، ولهم في تقريره قاعدة فقالوا : إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام به . وإن علم تقديم الخاص ينسخ بالعام ، قال محمد بن شجاع : هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخراً لما فيه من الاحتياط ، وههنا لم يعلم تاريخه فيجعل العام آخراً والثاني أنها أخبار آحاد لا تقبل في مقابلة الكتاب وهو العموم ، الثالث ما قاله الجصاص إذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران ، واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما ، واختلفوا في استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه ، والرابع ما قال أيضاً إن فيما سقت السماء العشر عام في إيجابه في الموسوق وغيره وخبر خمسة أوسق خاص في الموسوق دون غيره فغير جائز أن يكون بيانا للأول لأن حكم البيان أن يكون شاملاً لجميع ما اقتضى البيان إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأجوبة العشرة ، وأوجه الأجوبة عندي أن حديث أبي سعيد محمول على ما يأخذه العاشر يعني أن ما دون خمسة أوسق يؤدونه بأنفسهم ولا يجب رفعه إلى بيت المال ، ١٢

(١) وكتب مولانا حسين على الفنجاني في تقريره : قوله هذا أي حديث ذي الأوسق : تفسير لقوله فيما سقت . ومدعا البخاري الرد على الحنفية فيقول

وكذلك تمثيله لذلك برواية بلال لا يصح فإنه ليس في شيء من المفسر والمبهم ولا من زيادة الثقة بل اختيار رواية بلال إنما هو مبنى على قاعدة أخرى وهو أن المثبت أولى من النافي ، فإن أراد بقوله الزيادة مقبولة هذا المعنى فلا يفيد أيضاً لأن المثبت إنما هو حديث ابن عمر رضى الله عنهما حيث أثبت العشر في ما دون خمسة أوسق لاحديث أبى سعيد فلزم العمل على مقتضى تلك القاعدة أيضاً برواية ابن عمر رضى الله عنهما فيجب العشر فيما دون خمسة أوسق .

قوله : (فإن العائد في هبته كالعائد في قبته) والعود^(١) هنا لازم أيضاً ولو في بعض أجزائه وذلك لأن البائع يبيعه من الواهب المتصدق برخص ، فالقدر الذى أسقطه من القيمة يعد مرجوعاً فيه حكماً فالأولى التزهر .

إن الثانى مفسر فيؤخذ به ، قلنا ليس دماءً بجملاً بل هو عام يتضمن جميع الأفراد وقوله : لأنه لم يوقت في الأول والثانى مقيد ، وفي الثانى زيادة القيد فيؤخذ به ، قلنا : لو سلم أن الأول مطلق والثانى مقيد فقاعدتنا إبقاؤهما على حالهما ، وأما قوله : والزيادة مقبولة ، فالمراد منه ذكر ما لم يذكر الراوى الأول ولا يخالفه كالفقرة الزائدة ، وهنا الأول العام يقتضى الحكم في كل الأفراد ، وأيضاً أن الزيادة في الأول حيث يثبت الحكم فيما لا يثبت الثانى والبخارى نظر إلى اللفظ ، وأما تمثيله بقوله صلى أو لم يصل فأخذ بالأول المثبت فنقول هو بالنظر إلى اعتبار المثبت وهاهنا الأول مثبت في أقل من خمسة أوسق والثانى نافي فيؤخذ بالمثبت ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . قال الحافظ في الفتح : وسمى شراؤه برخص عوداً في الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة مع أن العادة تقتضى بيع مثل ذلك برخص لغير المتصدق فكيف بالمتصدق فيصير راجعاً في ذلك المقدار

الذى سوح فيه ، ثم أفاد ابن سعد فى الطبقات أن اسم هذا الفرس الورد وأنه كان تميم الدارى فأهداه للنبي صلى الله عليه وسلم فأعطاه لعمر ، ولم أقف على اسم الرجل الذى حمله عليه اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على حديث الباب بترجمتين الأولى قوله : هل يشتري الرجل صدقته ، والثانية بقوله : لا بأس أن يشتري صدقة غيره ، قال الحافظ : قد يستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث ، لا تعد ، وقوله : العائد فى صدقته ، ولو كان المراد تعميم المنع لقال لا تشتروا الصدقة مثلاً . قلت : لا خلاف فى جواز شراء الرجل صدقة غيره لقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث المشهور : لا تحل الصدقة لغنى إلا الخمسة ، وفيه أو لرجل اشتراها بماله ، وقال الميىنى : وفى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فإذا كان هذا جائزاً بغير عوض فبالعوض أجوز ، اه - وأما الجزء الأول من الترجمة وهو قوله : هل يشتري الرجل الخ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : أورد الترجمة بالاستفهام لأن تنزيل حديث الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، وكذا إطلاق الشارع العود عليه ، بمعنى أنه فى معنى رجوع بعضها إليه بغير عوض ، قال : وقصد بهذه الترجمة التنبيه على أن الذى تضمنته الترجمة التى قبلها من جواز بيع الثرة قبل إخراج الزكاة ، ليس من جنس شراء الرجل صدقته ، والفرق بينهما دقيق ، وقال ابن المنذر : ليس لأحد أن يتصدق ثم يشتريها لأننى الثابت ويلزم من ذلك فساد البيع إلا إن ثبت الإجماع على جوازه ، اه . قلت : والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بلفظ الاستفهام فى الترجمة إلى اختلاف مشهور فى هذه المسئلة كما بسط فى الأوجز ، وفيه : قال أن

الملك : ذهب بعض العلماء إلى أن شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث ،
والأكثر على أنها كراهة تنزيه ، لكون القبح فيه لغيره وهو أن المتصدق
عليه ربما يسامح للمتصدق في الثمن فيكون كالعائد في صدقته في ذلك المقدار الذى
سومح فيه ، قال النووي : نهى تنزيه لا تحريم فيكره لمن تصدق بشئ أن يشتريه
من دفعه إليه أما إذا ورثه أو انتقل إلى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا كراهة
فيه ، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور ، وقال جماعة من العلماء : النهى عن شراء
صدقته للتحريم ، قال الموفق : ليس لمخرج الزكاة شراؤها من صارت إليه وهو
قول الحسن وقتادة ومالك ، وقال أصحاب مالك : إن اشتراها لم يقض البيع ،
وقال الشافعى وغيره : يجوز لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى
إلا الخمسة ، الحديث ، ولنا ما روى عمر أنه قال حملت على فرس ، الحديث ،
وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته وهو قول مالك والكوفيين
والشافعى ، سواء كانت الصدقة فرسا أو تطوعا ، فإن اشترى أحد صدقته لم
يفسخ بيعه ، وأولى به التنزه عنها ، قال ابن المنذر : رخص في شراء الصدقة الحسن
وعكرمة وربيعة والأوزاعى ، وقال ابن القصار : قال قوم : لا يجوز لأحد أن
يشترى صدقته ويفسخ البيع ، ولم يذكر قائل ذلك وكأنه يريد به أهل الظاهر ،
وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال ، قال ابن التين : وشذت فرقة
من أهل الظاهر ، فكرهت أخذها بالميراث ورأوه من باب الرجوع في الصدقة
وهو سهو ، لأنها تدخل قهراً وإنما كره شراؤها لثلايحاييه المصدق بها عليه فيصير
عائدا في بعض صدقته ، وقال الباجى : أجاز بعض العلماء شراء الرجل صدقته ،
وكرهه بعض فإن نزل عندنا لم نفسخه ، وبهذا قال القاضى أبو محمد ، وهو قول
أن حنيفة والشافعى ، وقال الشيخ أبو اسحاق : يفسخ الشراء لنهى النبي

قوله : (كخ كخ) كلمة يعبر^(١) بها عند تقبيح ما فعله الصبي كقولنا : جهى
جهى وجر وجر .

عليه الصلاة والسلام ، والقولان يتخرجان من المذهب ، انتهى - مافى الأوجز
ملخصاً ١٢ .

(١) قال الكرماني : بفتح الكاف وكسرها وتسكين الحاء ، ويجوز كسرها
مع التنوين ، كلمة يزجر بها الصبيان أى اتركه وارم به ، وأشار البخارى فى
باب من تكلم بالفارسية إلى أنها أعجمية معربة ، انتهى - وقال الحافظ : بفتح
الكاف وكسرها وسكون المعجمة مثقلاً ومخففاً وبكسر الحاء منونة وغير منونة ،
فيخرج من ذلك ست لغات ، والثانية تؤكد للأولى كلمة تقال لردع الصبي عند
تناوله ما يستقدر ، قيل عربية ، وقيل أعجمية ، وزعم الداودى أنها معربة اه
زاد القسطلانى قال ابن مالك فى التسهيل : إنها من أسماء الأفعال ، وفى التحفة
إنها من أسماء الأصوات ، وبه قطع ابن هشام فى حواشيه على التسهيل ، اه
ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب ما يذكر
فى الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، قال الحافظ : لم يعين الحكم لشبهة
الاختلاف فيه ، قلت : وفى الباب مسألان : الأولى حكم الصدقة على النبي
صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ كان يحرم على النبي صلى الله عليه وسلم صدقة
الفرص والتطوع كما نقل فيه غير واحد ، منهم الخطابى الإجماع ، لكن حكم
غير واحد عن الشافعى رضى الله عنه فى التطوع قولاً ، وكذا فى رواية عز
أحد ولفظه فى رواية الميمونى : لا يحل للنبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته
صدقة الفطر وزكاة الأموال والصدقة يصرفها الرجل على محتاج يريد بها وجا
الله ، فأما غير ذلك فلا ، أليس يقال كل معروف صدقة . قال ابن قدامة

ليس ما نقل عنه من ذلك بواضح الدلالة ، وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال كالقرض والهدية وفعل المعروف كان غير محرم ، قال الماوردى : يحرم عليه كل ما كان من الأموال متقوما ، وقال غيره : لا تحرم عليه الصدقة العامة كياه الآبار والمساجد . واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الأنبياء ، أو كلهم سواء في ذلك اه . قال الموفق : الظاهر أن الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم ، فرضها ونفلها ، لأن اجتنابها كان من دلائل نبوته وعلاماتها ، ففي حديث إسلام سلمان الفارسي أن الذى أخبره عن النبى صلى الله عليه وسلم ووصفه قال : « يا كل الهدية ولا يَأْكل الصدقة » ، وقال أبو هريرة : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه فإن قيل صدقة قال لأصحابه : « كوا ولم يَأْكل » ، الحديث أخرجه البخارى وقال عليه الصلاة والسلام : « إني لأقلب إلى أهلى فأجد التمرة ساقطة فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون صدقة فألقها » ، رواه مسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم : « إنا لا نحبل لنا الصدقة » ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم كان أشرف الخلق وكان له من المغانم خمس الخمس والصفى ، فحرم نوعى الصدقة فرضها ونفلها ، وآله دونه فى الشرف ، ولهم خمس الخمس وحده فحرموا أحد نوعيها وهو القرض ، وقد روى عن أحمد أن صدقة التطوع لم تكن محرمة عليه ، ثم ذكر قول الميمونى المذكور ثم قال : الصحيح أن هذا لا يدل على إباحة الصدقة له وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال على الحقيقة كالقرض والهدية وفعل المعروف غير محرم عليه ، لكن فيه دلالة على التسوية بينه وبين آله فى تحريم صدقة التطوع عليهم ، لقوله بأن الصدقة على المحتاج يريد بها وجه الله محرماً عليهما وهذا هو صدقة التطوع فصارت الروايتان فى تحريم صدقة التطوع على آله ، اه .

والمسألة الثانية ما أشار إليه البخارى بقوله : وآله ، وفيها بحثان : الأول في حكم الصدقة على الآل ، والثاني في المراد بالآل ، أما الأول فقد قال الحافظ : هل يلتحق به صلى الله عليه وسلم آله أم لا ، قال ابن قدامة : لا نعم خلافاً في أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة كذا قال ، وقد نقل الطبري الجواز أيضاً عن أبي حنيفة ، وقيل عنه يجوز لهم إذا حرموا سهم ذوى القربى حكاية الطحاوى ، ونقله بعض المالكية عن الأبهري منهم وهو وجه لبعض الشافعية ، وعن أبي يوسف يحل من بعضهم لبعض لأن غيرهم ، وعند المالكية في ذلك أربعة أقوال مشهورة ، الجواز ، المنع ، وجواز التطوع دون الفرض ، عكسه ، وأدلة المنع ظاهرة من حديث الباب وغيره ولقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر ، ولو أحلها لآله لأوشك أن يطعنوا فيه ، وثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة أوساخ الناس كما رواه مسلم . ويؤخذ من هذا جواز التطوع دون الفرض وهو قول أكثر الحنفية ، والمصحيح عند الشافعية والحنابلة ، وأما عكسه فقالوا : إن الواجب حق لازم لا يلحق بأخذه ذلة بخلاف التطوع ، ووجه التفرقة بين بنى هاشم وغيرهم أن موجب المنع رفع يد الأدنى على الأعلى فأما الأعلى على مثله فلا ولم أر لمن أجاز مطلقاً دليلاً إلا ما تقدم عن أبي حنيفة . اهـ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز وحكى فيه عن الباجي قولين فقط : الأول ما قال ابن القاسم لا ندرى ذلك إلا في الصدقة المفروضة ولا بأس أن يعطوا من التطوع ومن أعطاهم شيئاً من المفروضة لم يجزه ، والثاني ما حكى ابن نافع عن مالك أن ذلك في جميع الصدقات الفرض والتطوع . وجه قول ابن القاسم أن لفظ الصدقة مصروف إلى

المعودة وهي التي هي أوساخ الناس فأما التطوع فلا فرق بينها وبين الهبة ،
وجه قول ابن نافع أن لفظ الصدقة عام فيحمل على عمومها ، وفي المحلى :
ما التطوع فالصحيح عند الشافعية والحنابلة جوازه وهو قولنا ، قال الموفق :
يجوز لذوى القربى الأخذ من صدقة التطوع ، وعن أحمد رواية أخرى
أنهم يمنعونها أيضا لعموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا تحل لنا الصدقة ،
والأول أظهر فإنه صلى الله عليه وسلم قال : المعروف كله صدقة ، متفق عليه ،
ولا خلاف في إباحة المعروف إلى الهاشمي ، قال النووي : أما صدقة التطوع
فللشافعي فيها ثلاثة أقوال أصحها أنها تحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتحل لآله ، وفي الدر المختار جازت التطوعات من الصدقات لبني هاشم ، قال
ابن عابدين : نقل في البحر عن عدة كتب أن النفل جائز لهم إجماعا وذكر أنه
المذهب إلى آخر ما بسط في الأوجز .

البحث الثاني في المراد بالآل ، وبسط الكلام على ذلك أيضا في الأوجز
وفيه أما الآل فيدخل فيهم بنو هاشم إجماعا ، قال الموفق : لا نعلم خلافا في
أن بني هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة ، وأما بنو المطلب فهل لهم الأخذ
من الزكاة على روايتين : إحداهما ليس لهم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم :
أنا وبنو المطلب لم نفتق في جاهلية ولا إسلام ، ولأنهم يستحقون من خمس
الخمس ، والرواية الثانية لهم الأخذ ، وهو قول أبي حنيفة لأنهم دخلوا في
عموم قوله : «إنما الصدقات» ، الآية ، لكن خرج بنو هاشم لقوله صلى الله عليه
وسلم : «لا تحل الصدقة لآل محمد» ، فيجب أن يختص المنع بهم ، ولا يصح قياس
بني المطلب على بني هاشم لأن بني هاشم أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأشرف
وهم آل النبي صلى الله عليه وسلم ومشاركة بني المطلب لهم في خمس الخمس

(باب أخذ الصدقة من الأغنياء)

وترد في الفقراء حيث كانوا

يعنى^(١) بذلك أنه لا يجب الإنفاق على أهل تلك البلدة فقط وإن كان الأولى عدم النقل إلا لضرورة ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة حيث عم ولم يخص فقال ترد على فقرائهم ، وظاهر أن أهل الكتاب هؤلاء الذين بعث

ليست بمجرد القرابة بدليل أن بنى عبد شمس وبنى نوفل يساؤونهم في القرابة ولم يعطوا شيئاً وإنما شاركوه بالنصرة . والنصرة لا تقتضى منع الزكاة . وقال النووى : مذهب الشافعى وموافقيه أن آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية . وقال أبو حنيفة ومالك : هم بنو هاشم خاصة ، قال القاضى : قال بعض العلماء : هم قریش كلها . وقال أصبغ المالكي : هم بنو قصي ، وقال الزرقاني : هم بنو هاشم فقط عند مالك وأكثر أصحابه وأبي حنيفة إلا أنه استثنى آل أبي لهب ، وعند الشافعى وبعض المالكية بنو هاشم وبنو المطلب ، وعند أحمد القولان ، اه ملخصاً من الأوجز . قلت : واقتصر الحرقي على استثناء بنى هاشم فقط فالظاهر أن هذا هو المرجح عندهم ، ١٢ . (١) اعلم أولاً أنهم اختلفوا في مسألة جواز نقل الزكاة من بلد المال إلى غيره ، وبناء على ذلك اختلفوا في مراد الإمام البخارى بالترجمة . قال الحافظ : قد اختلف العلماء في هذه المسألة فأجاز النقل الليث وأبو حنيفة وأصحابهما ، ونقله ابن المنذر عن الشافعى واختاره . والأصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل ، فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزئ عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى . لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه عن هو متصف بصفة الاستحقاق اه وقال الموفق : الذهب أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى

عليهم بماذا لم يكن لهم بلد فقط ، بل كانوا فى بلاد وأمصار وقرى ، فأخبروا أن الصدقة مردودة عليهم أينما كانوا ، إلا أن صدقة بلدة ترد عليها فقط ، مع أن

مسافة القصر ، قال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن الزكاة يبعث بها من بلد إلى بلد قال: لا ، قيل: وإن كان قرابته بها ؟ قال: لا ، واستحب أكثر أهل العلم أن لا تنقل من بلدها ، وروى عن الحسن والنخعي أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذى قرابة ، وكان أبو العالية يبعث بركانه إلى المدينة . فإن خالف ونقلها أجزأته فى قول أكثر أهل العلم ، قال القاضى: ظاهر كلام أحمد يقتضى ذلك ولم أجد عنه نصا فى المسألة ، وذكر أبو الخطاب فيها روايتين إحداهما يجوز ، واختارها ، والأخرى لا تجزؤه ، اختارها ابن حامد ، فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها جاز نقلها ، نص عليه أحمد ، وقال أيضا لا تخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم ، لأن الذى كان يجبى إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر من الصدقة إنما كان عن فضل عنهم يعطون ما يكفيهم ويخرج الفضل عنهم اه مختصرا . وفى العيني قال الطيبي: انفقوا على أنها إذا انقلت يسهط الفرض عنه إلا عمر بن عبد العزيز ، فإنه رد صدقة نقلت من خراسان إلى الشام إلى مكانها من خراسان اه . وفى البذل عن الدر المختار كره نقلها من بلد إلى آخر إلا إلى قرابة أو أحوج أو أصلح أو أروع أو أنفع للمسلمين أو إلى طالب علم أو إلى الزهاد أو كانت معجلة قبل تمام الحول ، فلا يكره اه . إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة قال الكرماني: قوله فى الترجمة حيث كانوا اختلفوا فى نقل الزكاة من بلد إلى آخر مع وجود المستحقين ، فقال الشافعى: لا ، وقال أبو حنيفة: نعم ، فالظاهر أن غرض البخارى بيان الامتناع أى ترد على فقراء أولئك الأغنياء فى موضع وجد لهم الفقراء ، وإلا جاز النقل ، ويحتمل أن يكون غرضه عكسه اه . وتعقبه العيني إذ قال قوله حيث

الظاهر أن المراد بالضمير في المحلين هم المسلمون^(١) ، أى تؤخذ من أغنياء المسلمين ، وترد في فقرائهم .

كانوا يشعرون بأنه اختار جواز نقل الزكاة ، وما قال الكرماني الظاهر أن غرض البخاري الخ ليس الظاهر ماقاله فإنه قال : ترد حيث كانوا أى الفقراء ، وهو أعم من أن يكونوا في موضع كان فيه الأغنياء أو في غيره ، فالعجب منه العكس حيث جعل الامتناع ظاهرا ، وهو محتمل ، وجعل الظاهر عكسا له ، قلت : أصل الخلاف في أن الشراح الشافعية مالوا إلى أن مرجع ضمير حيث كانوا إلى الأغنياء ، والشراح الحنيفة مالوا إلى أن المرجع الفقراء ، ، وقال الحافظ قوله : باب أخذ الصدقة من الأغنياء الخ قال الإسماعيلي : ظاهر حديث الباب أن الصدقة ترد على فقراء من أخذت من أغنيائهم ، وقال ابن المنير : اختار البخاري جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله : ترد في فقرائهم . لأن الضمير يعود على المسلمين ، فأى فقير منهم ردت فيه الصدقة في أى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث ، قال الحافظ : والذي يقادير إلى الذهن من هذا الحديث عدم النقل ، وأن الضمير يعود على المخاطبين ، فيختص بذلك فقرائهم لكن رجح ابن دقيق العيد الأول ، وقال إنه وإن لم يكن الأظهر إلا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر في الزكاة ، كما لا تعتبر في الصلاة ، فلا يختص بهم الحكم وإن اختص بهم خطاب المواجهة ، ثم قال الحافظ بعد ذكر اختلاف العلماء في المسألة فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخاري لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه من هو متصف بصفة الاستحقاق اهـ ١٢ .

(١) وبذلك جزم ابن المنير ، واختاره ابن دقيق العيد ، وقال العيني :

قوله : (فأخذها لأهله حطباً) وفيه الترجمة (١) حيث أخذ الخشب من البحر ، لم يذكر الخمس فيها ، ولا رد النبي صلى الله عليه وسلم فعله ذلك ، ولم يقل

استدل به بعضهم على عدم جواز نقل الزكاة لقوله ترد على فقرائهم ، وهذا الاستدلال غير صحيح ، لأن الضمير في فقرائهم يرجع إلى فقراء المسلمين . وهو أعم من أن يكون من فقراء أهل تلك البلدة أو غيرهم ١٢ هـ .

(١) قال الكرماني : قال ابن بطال : وفي أخذ الرجل الخشب حطباً لأهله دليل على أن ما يؤخذ من البحر لا شيء فيه ، وهو لمن وجده حتى يستحقه .

قال الحافظ قال الإسماعيلي : ليس في هذا الحديث شيء يناسب الترجمة : رجل اقترض قرصاً فارجمع قرصه ، وكذا قال الداودي : حديث الخشب ليس من هذا الباب في شيء ، وأجاب أبو عبد الملك بأنه أشار به إلى أن كل ما ألقاه البحر جاز أخذه ، ولا خمس فيه ، وقال ابن المنير : موضع الاستشهاد منه أخذ الرجل الخشب على أنها حطب ، فإذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه إباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما ينشأ في البحر أو عطب فاقطع ملك صاحبه كذلك ما لم يتقدم عليه ملك لأحد من باب الأولى ، وكذلك ما يحتاج إلى معاناة وتعب في استخراجها أيضاً ١٣ هـ . وقال العيني : بعد ذكر قول الإسماعيلي والداودي : وأجاب عنه من ساعده ، ووجه كلامه منهم عبد الملك * فقال : إنما أدخل البخاري هذا الحديث في هذا الباب ، لأنه يريد أن كل ما ألقاه البحر جاز التقاطه ، ولا خمس فيه إذا لم يعلم أنه من مال المسلمين . وأما إذا علم أنه منه فلا يجوز أخذه ، لأن الرجل إنما أخذ خشباً على الإباحة لملكها فوجد فيها المال ، ومنهم ابن المنير ، فقال موضع الاستشهاد إنما هو أخذ الخشب على أنها حطب ، فدل على إباحة مثل ذلك مما يلفظه البحر ، أما ما ينشأ فيه كالعنبر ،

(*) كذا في الأصل ، وتقدم في كلام الحافظ أبو عبد الملك ١٢ .

أيضاً^(١) لأنه كان شريعة لهم ، وأما أتم معشر الصحابة فلا يجوز لكم الإلتفاع بما تأخذون من البحر إلا بعد إخراج الخمس ، فعلم أنه ليس فيما يصاب من البحر ، وللحسن أن يقول إن الرجل كان إذا أخذ الخشب نوى أن يوفي منها الخمس إذ صدعها ، ثم إذا وجد فيها ماله ورقعة صاحبه ترك ما قصده حيث

أو ما سبق فيه ملك وعطب ، وانقطع ملك صاحبه منه على اختلاف بين العلماء في تملك هذا مطلقاً أو مفصلاً ، وإذا جاز تملك الخشب وتقدم عليها ملك متملك ، فنحو العنبر الذي لم يتقدم عليه ملك أولى . قال العيني : الترجمة ما يستخرج من البحر ، والحديث يدل على ما يستخرج من البحر فالمطابقة في مجرد الاستخراج من البحر مع قطع النظر عن غيره وأدنى الملازمة في التطابق كاف اه مختصراً ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله فأخذها لأهله خطباً ، ولم يعط منها أى من تلك الخشب خمساً ، يعنى لم يدع أحداً قبل العلم بسدها حين أراد أن يشقها ليعطى له خمسها ، ويجعل أربعة أخماسها لأهلها . كما كان هو اللائق على تقدير وجوب الخمس فيما يصاب من البحر ، لا يقال جاز أن يكون هو قد أعطى خمسها يعنى قد دعا أحداً لأن يعطى له خمسها قبل العلم بسدها ، ثم إذا علم بسدها أمسكه من الإعطاء لأنه لو كان الأمر كذلك لكان النبي صلى الله عليه وسلم بينه إلى أصحابه كما يقتضيه المقام ، فإن المقام مقام المدح لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما مدح الرجل المسلف بإخلاص النية وصدق العهد واستجابة الدعوة كان اللائق أن يبين لإخلاص المسلف ويمدحه به أيضاً ، فيقول إنه لما أراد أن يشق تلك الخشب دعا رجلاً ليعطيه خمسها ، فلما لم يمدحه النبي صلى الله عليه وسلم به علم أنه لم يخمس منها لعدم وجوب الخمس فيها ، فإنه قلت جاز أن يكون الخمس لم يكن واجباً في ذلك الزمان فيما يصاب من البحر ويستخرج منه ، ولذلك لم يخمس ذلك الرجل من تلك الخشب ، فلم يبينه

علم أنه من خالص ملكة هبة له من صاحبه المديون مع أن شرائع من (١) قبلنا شريعة لنا ، إذا لم يرد من الشريعة نسخه ، ومن ذهب إلى الخمس فيما يصاب من البحر يجعل الركاز أعم من الأرض والماء يجعله منسوخا بقوله صلى الله

النبي صلى الله عليه وسلم لذلك قلت : لو سلم ذلك لحيث كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لأصحابه مسألة شريعته ، بأن مثل تلك الخشبة لما يستخرج من البحر يجب فيه الخمس في شريعتنا ، فلما لم يبين لهم مع أن السكوت في موضع الاحتياج إلى البيان بيان علم أنه لا خمس فيه ١٢٥١ .

(١) قال صاحب نور الأنوار : أما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة . قال صاحب قر الآثار : يعنى أن هذه الشرائع إنما تلزمنا إذا قصها الله ورسوله من غير إنكار ، فالأولى ملحقة بالكتاب ، والثانية ملحقة بالسنة ، وقال صاحب نور الأنوار في موضع آخر : واختلف فيها ، فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا ، وقال بعضهم لا تلزمنا قط ، والمختار أن شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار ، فإنه إذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط فلا تلزمنا ، لأنهم حرموها كثيرا ، وأدرجوا فيهما أحكاما بهواء أنفسهم ، فلم يتيقن أنها من عند الله ، وكذا إذا قص الله علينا ثم أنكر بعد نقل القصة صريحا بأن قال : لا تفعلوا مثل ذلك ، أو دلالة بأن قال ذلك كان جزاء ظلمهم ، لحيث لا يحرم علينا العمل به ، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية ، فنال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية فهذا كله باق علينا ، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى : « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر » الآية ، ثم قال : ذلك جزيناهم بينهم ، ، فلم أنه لم يكن حراما علينا . ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا

عليه وسلم في الركاز الخمس، فلا حجة فيما ذكره المؤلف على الحسن، وإن دنت المسألة صحيحة في نفسها إذ لا يجب الخمس في مصاب^(١) البحر .
قوله : (في المعدن جبار^(٢) وفي الركاز الخمس) يعني بذلك أن الوارد في الرواية مشير إلى أن الركاز غير المعدن حيث فرق بينهما ، ولو كانا واحدا

على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام ، لا على أنها شرائع للأنبياء السابقين ، لأنها إذا قصت في كتابنا بلا إنكار صارت جزءاً من ديننا ، وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، ا هـ مختصراً ، قال الرازي في تفسيره : في الآية دليل على أن شرع من قبلنا يلزمنا وأجاب عما يورد عليه ١٢ (١) . وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : فرق الأوزاعي بين ما يوجد في الساحل فيخمس . أو في البحر بالغوص أو نحوه فلا شيء فيه ، وذهب الجمهور إلى أنه لا يجب فيه شيء ، إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز كما أخرجه ابن أبي شيبة ، وكذا الزهري والحسن وقول أبي يوسف ورواية عن أحمد ا هـ . وقال العمري : لا زكاة في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه ، في ظاهر قول الخرق . وروى نحو ذلك عن ابن عباس ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وعطاء ومالك والشافعي والثوري وأبو حنيفة ومحمد وأبو ثور ، وعن أحمد رواية أخرى أن فيه الزكاة لأنه خارج من معدن التبر وبه قال أبو يوسف وإسحق ، وقال الأوزاعي : إن وجد عنبرة في صفة البحر خمست ، وإن غاص عليها في مثل بحر الهند فلا شيء فيها ، لا خمس ولا ثقل ولا غيره ، وروى ابن أبي شيبة بسنده إلى جابر ليس في العنبر زكاة ، وإنما هو غنيمة لمن أخذه ا هـ . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز مع ذكر دلائل الفريقين ١٢

(٢) اعلم أولاً أن في مسائل المعدن والركاز أبحاث وسبعة الأذيال . بسطت

في الأوجز مع اختلاف العلماء في فروعها ، ودلائل كل فريق في مختاره ، وثانيا
 أن المذكور في كلام الإمام البخارى مسألتان: الأولى المعدن ، وقد اختلفت
 الأئمة في الواجب فيه على ثلاثة أقوال ، قال الباجي: المعدن على ضربين ضرب
 يتكلف به مؤنة عمل فهذا لا خلاف ، أى عندهم ، أنه لا تجب فيه غير الزكاة ،
 وضرب لا يتكلف فيه مؤنة عمل ، فهذا اختلف فيه قول مالك ، فقال مرة فيه
 الزكاة وقال مرة أخرى فيه الخمس ، وقال أحمد وإسحق : لا تؤخذ من كل
 معدن إلا الزكاة ، وقال أبو حنيفة : يؤخذ من كل معدن الخمس ، وللشافعي
 مثل الثلاثة الأقوال ، وفي تخفة المحتاج ، من استخراج ذهب أو فضة من معدن
 لزمه ربع عشره . وفي قول: الخمس قياسا على الركاز بجامع الإخفاء في الأرض ،
 وفي قول : إن حصل بتعب كطحن ومعالجة بنار فربع العشر ، وإلا فخمس اهـ .
 وذكرت هذه الأقوال الثلاثة في الإحياء ، ورجع الثالث ، وقال : الإحتياط
 أن يخرج الخمس من القليل والكثير ، ومن غير النقيدين أيضا خروجاً من شبهة
 الخلاف ، وقال الباجي: الندرة التي لا يتكلف فيها عمل ، روى ابن القاسم عن
 مالك فيه الخمس ، وروى ابن نافع عن مالك فيه الزكاة ، وجه رواية ابن القاسم
 قوله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس ، والركاز: الموضوع في الأرض ، وهو
 دفن الجاهلية ، والقطع الموجودة في الأرض من الذهب والفضة ، ووجه قول
 ابن نافع أن هذا مستفاد من الأرض فوجبت الزكاة دون الخمس . قلت : والعمدة
 في فروع المالكية رواية ابن القاسم كما في الشرح الكبير وغيره . وبسط في الأوجز
 في دلائل من أوجب في المعدن الخمس ، والمسألة الثانية مسألة الركاز . وهو بكسر
 الراء وتخفيف الكاف آخره زاي ، مأخوذ من الركز ، قال الباجي : اختلف

الناس في معنى الركاز ، فاختلف قول مالك في ذلك ، فعني ما روى عنه ابن القاسم أن الركاز ما وجد في الأرض من قطع الذهب والورق غلصا لا يحتاج في تصفيته إلى عمل ، سواء كان بما دفن في الأرض أو بما أنبتته الأرض ، ومعنى ما روى ابن نافع أن الركاز ما وضع في الأرض له . وفي البيهقي قال ابن بطلال ذهب أبو حنيفة والثوري إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهي قطع من الذهب ، تخرج من المعادن وهو قول صاحب العين وأبي عبيد ، وفي الجمع : الركاز عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة في الأرض ، وعند أهل العراق المعادن ، لأن كلاهما مركوز في الأرض ، أي ثابت ، قال مالك العلماء : هو اسم المعدن حقيقة ، وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل بسطت في الأوجز ، وفي الدر المختار هو : لغة من الرکز ، أي الإثبات بمعنى المركوز ، وشرعا مال مركوز تحت أرض أعم من معدن خلقي ، ومن كنز مدفون دفنه الكفار ، قال ابن عابدين : خصه بالكافر لأن كنزه هو الذي يخمس له مخلصاً من الأوجز . إذا عرفت هذا فقد علمت أن الركاز يعم المعدن والكنز عند الحنفية ، وهو مؤدى قول لمالك والشافعي كاتقدم ، وأما غير الحنفية فالمشهور عنهم أن الركاز دفن الجاهلية . قال ابن قدامة في الشرح الكبير : الركاز ما وجد من دفن الجاهلية عليه علامتهم ، فإن كان عليه علامة المسلمين ، أو لم تكن عليه علامة فهو لقطة والدفن بكسر الدال المدفون ، والركاز الذي يتعلق به وجوب الخمس ما كان من دفن الجاهلية هذا قول الحسن والشافعي ومالك والشافعي وأبي ثور ، ويعتبر ذلك بأن يرى عليه علامتهم كأسماء ملوكهم وصورهم وصلبهم وأصنامهم ، ونحو ذلك . لأن الظاهر أنه لم يكن عليه علامة الإسلام أو اسم النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد من خلفاء المسلمين ونحو ذلك فهو لقطة . لأنه ملك مسلم لم يعلم زواله عنه . انتهى مختصرا .

لقليل وفيه الخمس : وأنت تعلم أن المعدن ليس هو الركاز، وإنما هو المركز^(١)
فالمعدن ظرف ، والركاز مظاروف ، فلو قيل : وفيه الخمس ، لفات المقصود

(١) وفي الأوجز المعادن جمع معدن بكسر الدال من عدن إذا أقام لإقامة
الذهب والفضة به ، أو لإقامة الناس فيها شتاء وصيفاً، قال ابن عابدين : معدن
بفتح الميم وكسر الدال، وفتحها لإسماعيل عن النووى ، وأصل المعدن المكان
بقيد الاستقرار فيه ، ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى
في الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا
قرينة إهـ . وقال الراغب : عدن بمكان كذا أى استقر ، ومنه : المعدن لمستقر
الجواهر اهـ . وفي الأوجز استدل بالحديث من قال : إن الركاز غير المعدن .
إذ قال صلى الله عليه وسلم : المعدن جبار وفي الركاز الخمس ، فغاير بينهما بالعطف
ولو كانا واحدا لقال : وفيه الخمس ، ولا يرد ذلك إلا على من قال : إن الركاز
هو المعدن ، ولم أجد القائل به ، بل قالت الحنفية الركاز يعم المعدن والسكنز
والمغايرة بين العام والخاص عما لا يخفى ، فلو قال : وفيه الخمس لعلم حكم المعدن
دون السكنز ، على أن الروايات مختلفة ، ففي شرح الإحياء أن لفظ الصحيح
البئر جبار* ١ ، وفي الركاز الخمس ، فلو قال : وفيه الخمس لحصل الالتباس
باحتمال عود الضمير إلى البئر اهـ مختصراً . قلت : وفي وضع المظهر موضع
المضمر ها هنا دفع توهم آخر أيضاً ، فقد حكى عن ابن عابدين في هامش رد
المحتار قال الإمام أبو يوسف في كتابه الخراج : حدثني عبد الله بن سعيد بن
أبي سعيد المقبري قال : كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قلب جمعوا
القلب عقله ، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله ، وإذا قتل معدن جعلوه عقله ،
فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : العجاء جبار ، والمعدن

(*) وهكذا لفظ كتاب الخراج الآتي قريباً ١٢ ز

وفسد المعنى^(١) إذ صار المعنى حيثئذ : ويجب الخمس في حفرة الركاز (*) ، وليس بمراد إذ لا خمس فيه ، بل الخمس إنما هو في الحاصل المستفاد من المعدن ،

جبار ، والبئر جبار ، وفي الركاز الخمس ، فقيل : ما الركاز يا رسول الله ؟ فقال : الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت ، اه . فلو قال رسول الله : فيه الخمس ، كان يتوهم أن أهل الجاهلية كانوا يجعلون المعدن كله عقلاً فأبدله النبي صلى الله عليه وسلم إلى الخمس ، فلأجل ذلك وضع المظهر موضع المضمهر وأبدل اللفظ لثلاثيهم أن خمس المعدن لمن قتله المعدن ١٢ ،

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : وليس المعدن بركاز ، لأنهم فسر الركاز بما يركزه العبد ، والمعدن ليس بما يركزه العبد بل هو بما يخلقه الله تعالى في الأرض . فلم يدخل تحت الركاز الذي وجب فيه الخمس بالنص المذكور ، ثم استدل البخاري على قوله وليس المعدن بركاز بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار ، وفي الركاز الخمس ، حيث قابل المعدن بالركاز . ولو كان المعدن ركازاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : المعدن جبار وفيه الخمس ، بوضع المضمهر موضع المظهر كما تقتضي القاعدة العربية ، وكذا استدل عليه بأن عمر بن عبد العزيز أخذ من المعادن الزكاة دون الخمس ، فلو كان المعدن ركازاً لأخذ منه الخمس دون الزكاة ، وكذلك استدل عليه بقول الحسن . وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة حيث أوجب الزكاة في المعدن ، لأن كلمة ما في هذه الفقرة عبارة عن المعدن فعلم أن المعدن ليس بركاز انتهى حاصل كلام البخاري . قلنا المعدن ركاز لأن الركاز على ما فسرناه صاحب القاموس ما يركز في الأرض سواء كان الركز من الله تعالى كما في المعدن ، أو كان من العبد ، كما في الكهيز ، فتفسيركم للركاز بما يركزه العبد مخالف لما فسرناه صاحب القاموس ، وأما قوله صلى الله عليه وسلم والمعدن جبار . الخ . فاعلم أن المعدن في اللغة اسم لمكان خلق فيه الخزانة ، وفي

(*) أي كرها ١٢ منه

فلا حجة للبخارى فى الرواية ، وأما أخذ^(١) عمر بن عبد العزيز فلا يدرى ما كان وجهه مع أنه ليس أخذ الخمس منفياً فيه ، فأما أخذ ربع العشر فإن كان

العرف يطلق على نفس الخزانة إطلاقاً لاسم الظرف على المظروف ، والمراد به فى الحديث المعنى الأول دون الثانى ، كما يدل عليه قوله جبار لأن الجبار لا يكون إلا مأمناً لهلاك وهو المسكان دون الخزانة ، وإذا كان المراد بالمعدن المسكان ، فحينئذ لا يصح أن يرجع إليه الضمير ، فيقال وفيه الخمس إلا بارتكاب نوع من الاستخدام ، فلأجل هذه النكتة اللطيفة قال : وفى الركاز الخمس ، وأراد بالركاز الكنز والمعدن بمعنى الخزانة ، فلهذا بلاغة النبى صلى الله عليه وسلم حيث بين فى الجملة الأولى حكم الظرف وفى الجملة الثانية حكم المظروف بكلام بليغ تنشط منه قلوب الناظرين ، وأما أخذ عمر بن عبد العزيز الزكاة من المعدن ، فذلك فعل التابعى ، لا يقوم حجة علينا . بل هم رجال ونحن رجال ، ولو سلم فجاز أن يكون عمر بن عبد العزيز أخذ خمس تلك المعدن فى ابتداء الإخراج ، ثم لما حال عليها الحول أخذ من كل مائتين خمسة زكاتها ، وأما قول الحسن وما كان من أرض السلم ، فالظاهر أن كلمة ما فيه عبارة عن الركاز بقريضة السياق فالاعتراض به كما هو وارد علينا كذلك هو وارد عليكم ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، ولو سلم أن المراد بها المعدن فقلنا هذا قول التابعى لا يقوم حجة علينا فى مقابلة النص ، وإن وجدته الخ . هذا أيضاً قول الحسن وسمعت الشيخ قدس سره مرة أخرى إن نقبل قول الحسن ليس للإعتراض فى شيء بل هو لبيان مذهبه ١٣٥٠ .

(١) وفعله هذا موافق للمعروف من قول الأئمة الثلاثة كما تقدم قريباً ، أنهم أوجبوا فى المعدن الزكاة ، قال الحافظ : قوله : أخذ عمر بن عبد العزيز وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال من طريق الثورى عن عبد الله بن أبى بكر

بعد حولان الحول فلا يضرنا^(١) ، وإن كان بفور أخذه من المعدن فهو وارد على كل أصحاب المذاهب ، إذ لا قائل^(٢) بوجوب الزكاة فيه قبل الحول . فما هو جوابكم فهو جوابنا ؟

ابن عمرو بن حزم نحوه ، وروى البيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز جعل المعدن بمنزلة الركاز ، يؤخذ منه الخمس ، ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكاة ١ هـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا يدري وجهه لعله أشار إلى ما قالوا إن أخذ الزكاة من المعادن لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما بسط في الأوجز في حديث مالك في إقطاعه صلى الله عليه وسلم لبلال ، المعادن ، ، وفي آخره : « فتلك المعادن لا تؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة » ، قال الحافظ في التلخيص : رواه أبو داود والطبراني والحاكم والبيهقي موصولا ، وليست فيه الزيادة . قال الشافعي بعد أن روى حديث مالك : ليس هذا مما يثبت أهل الحديث ، ولم يثبتوه ولم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه . أما الزكاة في المعادن دون الخمس ، فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وفي آخره : وتعقب العيني في البناءة على رفعه ١ هـ ، قلت : فارجع إليه لو شئت التفصيل وهذا الوجيز لا يسع الأبحاث الطويلة ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، فإن في الذهب والفضة تجب الزكاة في كل عام بعد حولان

الحول ١٢ .

(٢) هذا مشكل جداً ، فإن المسألة خلافية شهيرة ، والمرجح عند الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الزكاة في المعدن إيجابها على الفور ، قال مالك في موطأه : لا يؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء حتى يبلغ عشرين ديناراً أو مائتي درهم ، فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة مكانه ، أي في ذلك الوقت ، قال الباجي : يحتمل أن

(وقال الحسن^(١) رحمه الله) ما كان من ركاز في أرض الحرب، ففيه الخمس، وذلك لأنه في حكم الغنيمة، ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا إلا إذا لم يكن دخوله

يريد بذلك عند أخذه من المعدن، ويحتمل أن يريد بذلك عند تصفيته واقتسامه، قال الباجي: الأظهر عندي أن الزكاة إنما تجب فيه عند انفصاله من معدنه كالثمرة، والزرع تجب فيه الزكاة يبدو صلاحه. وفي تحفة المحتاج للشافعية: وقت وجوبه حصول النيل بيده، ووقت الإخراج بعد التنقية والتخليص، وقال الموفق: لا يجوز إخراج زكاته إلا بعد سبكه وتصفيته كعشر الحب اهـ. مختصراً من الأوجز، وفيه أيضاً بعد ذلك في الأبحاث المتعلقة بالمسألة الرابعة اشتراط الحول نفاه الإمام مالك في الموطأ. قال الزرقاني: وافقه الشافعي في القديم، وقال في الجديد لا زكاة حتى يحول عليه الحول، وفي تحفة المحتاج للشافعية: لا يشترط له الحول على المذهب: لأنه إنما اعتبر لأجل تكامل النماء، والمستخرج من المعدن نماء كله. فأشبه الثمر والزرع، وقال الموفق: تجب الزكاة فيه حين يتناوله، ويكمل نصابه، ولا يعتبر له حول، وهذا قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، وقال إسحاق وابن المنذر: لا شيء في المعدن حتى يحول عليه الحول، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»، ولنا أنه مال مستفاد من الأرض، فلا يعتبر في وجوب حقه حول كالزرع والثمار والركاز. اهـ مختصراً من الأوجز، ولعل مبنى كلام الشيخ قدس سره أن نقله المذاهب بأمرهم يقولون في حديث لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول إنه إجماعي فتأمل ١٢.

(١) قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة بلفظ: إذا وجد الكنز في أرض العدو ففيه الخمس، وإذا وجد في أرض العرب ففيه الزكاة، قال ابن المنذر: لا أعلم أحداً فرق هذه التفرقة غير الحسن اهـ، وفي الأوجز قال الموفق:

في دار الحرب بأمان ، بل دخل فيها متلصصا أو متغلبا ، فأما إذا دخلها بأمان ، فإن أخذه شيئا من أموالهم يكون غدرا . وهذا التفصيل مرعى أيضا على مذهب (١) الحنفية في قوله : وإن وجدت لقطة في أرض العدو .

(وقال بعض (٢) الناس) المعدن ركاز وأصاب هذا القائل فيما قاله ، لأن الركاز هو المركز . أعم من أن يكون بصنع أو بغيره ، فقد قال صاحب

الأصل في صدقة الركاز ما روى عن أبي هريرة مرفوعا في الركاز الخمس ، متفق عليه وهو أيضا مجمع عليه ، قال ابن المنذر : لا نعلم أحدا خالف هذا الحديث إلا الحسن ، فإنه فرق في أرض الحرب وأرض العرب ، قال الزرقاني : سواء كان في دار الإسلام أو الحرب عند الجمهور ، خلافا للحسن البصري ، ٥١ مختصرا من الأوجز ، ١٢ . (١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله قال الحسن النخ غرضه أنه بين خمس الركاز ، ولم يتعرض إلى خمس المعدن فعلم أنه ليس (*) فيه قوله فعرفها لأنه مستأن في أرض العدو ، فلو لم يعرفها يلزم الغدر ثم إذا عرفها فإن كانت للمسلمين ووجد مالها فهي للمالك ، وإن لم يجد مالها فهي لقطة . وإن كانت من العدو ووجد مالها فهي للمالك ، وإن لم يجد مالها فهي في حكم الغنيمة ، ففيه الخمس ، هذا مراد الحسن ، وهو المذهب عندنا أيضا ١٢٥١ .

(٢) هذا أول المواضع التي أورد فيها الإمام البخاري على بعض العلماء بقوله : وقال بعض الناس ، وهي أربع وعشرون موضعا في سائر كتابه ، وهذه أولها ، ومن ههنا إلى كتاب الإكراه ذكر هذا اللفظ في سبعة مواضع ، وذكره في كتاب الإكراه في موضعين ، وفي كتاب الحيل في أربعة عشر موضعا ، وآخرها في كتاب الأحكام في باب ترجمة الأحكام في موضع واحد ، فصارت أربعة وعشرين ، والمعروف عند العلماء أن هذه كلها إيرادات على الحنفية لاسيما على الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ، وهذا صحيح

باعتبار أكثر المواضع ، وإلا فسيأتى قريباً فى الموضوع الثانى فى كتاب الهبة فى باب إذا قال : أخدمتك هذه الجارية ؟ وقال بعض الناس : هذه عارية ، وإن قال كسوتك هذا الثوب فمذه هبة ، فقد أوردته أيضاً البخارى بقول : قال بعض الناس ، وكلتا المسألتين إجماعيتان ، قال الحافظ : قال ابن بطلان : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة فإن الإخدام لا يقتضى تملك الرقبة ، ثم قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه ، وإن لم يذكر أجلاً فهو هبة ، وقد قال تعالى : وفكفارتهم إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم ، ولم تختلف الأمة أن ذلك تملك الطعام والكسوة ، اه مختصراً ، ولم يذكر الإمام البخارى فى مسألة الكسوة المدة ، فهى هبة إجماعاً . وهكذا فى بعض من المواضع الأخر لم ينفرده الحنفية فيها ، بل شاركهم فيها غيرهم أيضاً ، كما قالوه فى هذا الموضوع الذى نحن بصدده أيضاً ، قال العيني : جزم ابن التين بأن المراد به هو أبو حنيفة : من أين أخذه ؟ فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثورى من أهل الكوفة ، والأوزاعى من أهل الشام ، فإنهما قالوا مثل ما قال أبو حنيفة : إن المعدن كالركاز وفيه الخمس فى قليله وكثيره اه . وقد قالوا فى الموضوع الرابع والعشرين فى باب ترجمة الحكم ، قال الكرماني : قال مغلطائى المصرى : كأنه يريد ببعض الناس الشافعى ، وهو رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس أراد به أبا حنيفة ، ووجهه فى الكرماني ، وتعقب على الكرماني العيني ليس هذا محله ، وقال الحافظ : فى هذا الموضوع أراد ببعض الناس : محمد بن الحسن ، فإنه الذى اشترط أن لا بد فى الترجمة من اثنين ، وخالف أصحابه الكوفيون ، ووافقهم الشافعى ، فتعلق بذلك مغلطائى . فقال فيه

القاموس^(١) في بيان الركزة : إنها واحدة الركز وهو ما ركزه الله تعالى في المعادن ، أى أحدثه كأركزه ودفن أهل الجاهلية الخ فعلم أن إطلاق الركزة

رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس يريد الحنفية ، وتعقبه الكرماني فقال : يحمل على الأغلب أو أراد ههنا بعض الحنفية ، لأن محمداً قائل بذلك ، ولا يمنع ذلك أن يوافقه الشافعي ، كما لا يمنع أن يوافق الحنفية في غير هذه المسألة بعض الأئمة اهـ . قلت : والامر كذلك كما لا يخفى على من يعرف مذاهب العلماء في هذه المواضع الأربع والعشرين ، وقولهم ههنا المراد به محمد ، وإن وافقه الشافعي في ذلك عجيب ، أفذلك لأن محمداً أجل من الشافعي أو أشهر منه ؟ فتأمل ، وأغرب ، مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال قوله : قال بعض الناس إخ أراد به إمامنا أبا حنيفة رحمه الله تعالى ولم يصرح باسمه رعاية للأدب ، وأما التعبير بالناس فليس للتخفيف ، بل لأنه لو قال بعض الفقهاء أو بعض العلماء لوقع علة غضبه عليه مبدءاً للاشتقاق وهذا من أقبح القبائح ١٢٥١ .

(١) كما بسط ذلك في الأوجز ، وتقدم شيء من ذلك من أن العيني حكى عن ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثوري إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازاً ، وهى قطع من الذهب تخرج من المعادن ، وهو قول صاحب العين وأبي عبيدة ، وفي مجمع الزوائد : الركاز المعدن ، وفي النهاية لابن الأثير : المعدن والركاز واحد ، قال ابن عابدين : وفي المنح عن المغرب هو المعدن أو الكنز ، لأن كلا منهما مركوز في الأرض وإن اختلف الراكز ، قال ملك العلماء : هو اسم للمعدن حقيقة وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل أحدها أنه مأخوذ من الركز وهو الإثبات ، وما في المعدن هو المثبت في الأرض لا الكنز ، لأنه وضع مجاوراً للأرض اهـ مختصراً

يشمل كليهما . فإثبات الخمس فيه عمل بما تناوله النص (١) ، وأما ما علل به المؤلف

من الأوجز ، وقال العيني : قال الخطابي : الركاز وجهان المال الذى وجد مدفوناً لا يعلم له مالك ركاز ، وعروق الذهب والفضة ركاز ، وعن هذا قال صاحب الهداية : الركاز يطلق على المعدن وعلى المال المدفون ، وقال أبو عبيد الهروى : اختلف فى تفسير الركاز ، قال أهل العراق : هى المعادن ، وقال أهل الحجاز : هى كنوز أهل الجاهلية ، وكل محتمل فى اللغة اه .

(١) قلت : بل هو نص من النبى صلى الله عليه وسلم ، قال محمد فى موطأه : الحديث المعروف أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ه فى الركاز الخمس ، قيل : يا رسول الله وما الركاز ؟ قال : المال الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض فى هذه المعادن ، ففيها الخمس وهو قول أنى حنيفة والعمامة من فقهاءنا اه ، وقول الإمام محمد : إنه حديث معروف : حجة لا سيما للحنفية ، وفى التعليق الممجد قوله الحديث المعروف ، أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث أبى هريرة مطولاً ومختصراً ، ويؤيده ما أخرجه البيهقى فى المعرفة عن حبان بن على عن عبد الله بن سعيد بن أنى سعيد المقبرى عن أبيه ، عن أبى هريرة مرفوعاً ، الركاز الذى ينبت بالأرض ، وفى عبد الله كلام ، وروى أبو يوسف أيضاً عن عبد الله بسنده عن أبى هريرة مرفوعاً ، فى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذى خلقه الله فى الأرض يوم خلقت ، ذكره البيهقى ، اه مختصراً . وقال الموفق : احتج من أوجب الخمس بقول النبى صلى الله عليه وسلم ما لم يكن فى طريق مائى ، ولا فى قرية عامرة ففيه وفى الركاز الخمس . رواه النسائى والجوزجاني وغيرهما ، وفى رواية : ما كان فى الخراب ففيها وفى الركاز الخمس ، وروى سعيد والجوزجاني بإسنادهما عن عبد الله بن سعيد المقبرى عن أبيه عن

قول هذا البعض من أنه يقال : أركز المعدن فافتراء^(١) عليهم ، وأيا ما كان فحاصل هذا الاستدلال الذي نسبته إليهم أن العرب تقول: أركز المعدن بإدخال

أنى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الركاز هو الذهب الذى ينبت من الأرض ، ، وفى حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « فى الركاز الخمس قيل : يا رسول الله وما الركاز ؟ قال : هو الذهب والفضة المخلوقان فى الأرض يوم خلق الله السموات والأرض ، وهذا نص ، وفى حديث عنه عليه السلام أنه قال : فى السيوب الخمس ، قال والسيوب عروق الذهب والفضة التى تحت الأرض ا ه . وفى الأوجز عن ملك العلماء هو اسم للمعدن حقيقة ، ويطلق على الكنز مجازاً لدلائل منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عما يوجد من الكنز العمادى ، فقال فيه وفى الركاز الخمس ، عطف الركاز على الكنز والشيء لا يعطف على نفسه هو الأصل ، ومنها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال : « المعدن جبار وفى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال هو المال الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض ، ا ه . وقال العيني : فى كتاب الديات فى باب المعدن جبار قد أورد أبو عمر فى التمهيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله ابن عمرو قال صلى الله عليه وسلم : فى كنز وجدته رجل الحديث ، وفى آخره ففيه وفى الركاز الخمس ، قال القاضى عياض : عطف الركاز على الكنز دليل على أن الركاز غير الكنز وأنه المعدن كما يقوله أهل العراق ، فهو حجة لمخالف الشافعى انتهى ١٢ .

(١) قال القسطلانى : واعترضه بعضهم بأنه لم ينقل عن بعض الناس ولا عن العرب أنهم قالوا أركز المعدن ، وإنما قالوا أركز الرجل ، فإذا لم يكن هذا صحيحاً ، فكيف يتوجه الإلزام بقول القائل قد يقال لمن وهب إلخ ا ه .

همزة السلب^(١) عليه ، فعلم أن ما يكون في المعدن ، ويخرج منه ، يصح إطلاق الركاك عليه ، لأن الخرج المطلوب المدلول عليه بقوله : أركز يكون ركاكاً لا غير ، فهذا الإطلاق يصح دخوله في حكم المدفون فيخمس ، ثم اعترض المؤلف على هذا الاحتجاج بأنه لو كان هذا الإطلاق سبباً للإشتراك في الحكم ، وهو وجوب الخمس لكان يلزم وجوب الخمس في الثمار وغيرها أيضاً مما ذكره^(٢) هنا ، لأن الهمزة في قولهم أركزت للوجدان ، فبقى الموجود الذي صار بسببه ذا ركاك ركاكاً ، وأنت تعلم أن استدلال المؤلف هذا اختراع

وهكذا قال العيني إذ قال : قوله لأنه يقال الخ الضمير في ، لأنه ، ضمير الشأن . وأشار به إلى تعليل من يقول إن المعدن هو الركاك ، وليس كذلك لأنه لم ينقل عنهم ، ولا عن العرب أنهم قالوا : أركز المعدن إلى آخر ما تقدم عن القسطلاني ١٢ .

(١) كما يدل عليه كلام الإمام البخاري إذ فسر قوله أركز المعدن بقوله إذا خرج منه شيء ، قال القسطلاني : بفتح الخاء المعجمة بغير همزة قبلها ولأبي ذر أخرج همزة مضمومة اه ، فإذا يقال أركز بخروج الركاك أو إخراج فلابد أن يكون الهمزة للسلب ١٢ .

(٢) قال العيني : أراد أنه يلزم أن يقال كل واحد من الموهوب والربح والشر ركاك ، فيجب فيه الخمس ، وليس كذلك بل الواجب فيه الشر ومعنى أركز الرجل صار له ركاك من قطع الذهب ، ولا يلزم منه أنه إذا وهب له شيء أن يقال له أركزت بالخطاب وكذلك إذا ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعترض أن معنى أفعل ههنا ما هو لما اعترض ولا ألغش فيه ، ومعنى أفعل ههنا للضرورة يعني لصيرورة الشيء منسوباً إلى ما اشتق منه الفعل ، كأغد البعير أي صار ذا غدة ، ومعنى أركز الرجل صار له ركاك من قطع الذهب ، ولا يقال

منه ، وقد ذهب في الاستدلال على مدعاهم مذهبه في الاحتجاج على دطويه ، فأنبت الحكم بمجرد إطلاق اللفظ ، ولم ينظر إلى عملة الحكم وسيبه ، وأن الإطلاق هل هو حقيقة أو مجاز مع أن استدلالهم رحمهم الله لشمول لفظ الركاز المعدن بحسب الحقيقة اللغوية ، وقولهم : أركز الرجل مجاز ، والجامع الكثرة فسكانه يثبت معه هذه الأشياء ولا ينقطع كالا ينقطع ما في المعدن ، وأما ما قاله المؤلف من أنه رضى الله تعالى عنه ناقض^(١) قوله ، فإنما هو أمر لا بد من رده ، وذلك لأنه رضى الله عنه لم يقل إلا أن الواجد لو خاف فتنة

إلا بهذا القيد أعنى من قطع الذهب ولا يقال أركز الرجل مطلقاً . وهكذا قال القسطلاني إذ قال : ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا يلزم منه إذا وهب له شيء أن يقال له أركرت بالخطاب ، وكذا إذا ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعتبرض إلى آخر ما تقدم في كلام العيني ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله أركز المعدن الهمة إما للسلب فعناء دفع الركاز عن نفسه أو للتصيير كما يقال أغد البعير إذا صار ذا غدة ، فعناء صار ذا ركاز ، والمراد بالمعدن ههنا الظرف فكان المظروف ركازاً ، وقوله أركرت قلنا إطلاق الركاز ههنا على الموهوب أو الربح أو الثمار مجاز للبالغة في كثرته بخلاف قوله أركز المعدن لأنه على حقيقته فلا اعتراض عليه أصلاً بل هو شاهد صحيح لنا في إدخال المعدن في الركاز ١٣٥١ .

(١) قال العيني : هذا ليس بمنافضته لأنه فهم من كلام هذا القائل غير ما أراد . فصدر عنه هذا بلا تأمل بيان ذلك أن الطحاوي حكى عن أبي حنيفة أنه قال من وجد ركازاً أفلا بأس أن يهبط الخمس للمساكين ، وإن كان محتاجاً جاز له أن يأخذه لنفسه . قال : وإنما أراد أبو حنيفة أنه تأول أن له حقاً في بيت المال ، ونصيباً في القى . فلذلك له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً من ذلك إم . وحكى

فى أداء الخمس إلى الإمام ، كما إذا خاف أن يسلبه المال كله أو يهجمه بكذب أو سرقة وخيانة ، فإنه لا يدفعه إليه حينئذ ، بل يتصدق على الفقراء بنفسه ، ولا مناقضة فيه ، وإنما كانت المناقضة لو أنكر هذا البعض رضى الله تعالى عنه وجوب الخمس رأساً ، وليس كذلك فإنه سلم وجوبه عليه ، وإنما أخرج

الكرمانى عن ابن بطلال أن قول البخارى إنه ناقضه تعسف إذ مراده مما حكاه الطحاوى أن له أن يأخذ نفسه عوضاً مما له من الحقوق فى بيت المال ، لا أنه أسقط الخمس من المعدن بعد ما أوجبه فيه إ.ه. وهكذا قال القسطلانى قد اعترض ابن بطلال المؤلف فى هذه المناقضة بأن الذى أجاز أبو حنيفة كتابته إنما هو إذا كان محتاجاً إليه ، بمعنى أنه يتأول أن له حقاً فى بيت المال ونصيباً فى النية ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً عن ذلك ، لأنه أسقط الخمس عن المعدن بعد ما أوجبه فيه إ.ه. قلت ومع ذلك لم ينفرد الحنفية بذلك ، قال الموفق : يجوز أن يتولى الإنسان تفرقة الخمس بنفسه ، وبه قال أصحاب الرأى وابن المنذر لأن علياً رضى الله تعالى عنه أمر واجد الكنز بتفرقته على المساكين ، قاله الإمام أحمد ، ولأنه أدى الحق إلى مستحقه ، فبرىء منه كما لو فرق الزكاة ويتخرج أن لا يجوز لأن الصحيح أنه فى فلم يملك تفرقته بنفسه كخمس الغنيمة ، وبهذا قال أبو ثور ، قال القاضى : وليس للإمام رد خمس الركاى لأنه حق مال ، فلم يجوز رده على من وجب عليه كالزكاة وخمس الغنيمة ، وقال ابن عقيل يجوز لأنه روى عن عمر أنه رد بعضه على واجده ، ولأنه فى لجاز رده أو رد بعضه على واجده كخراج الأرض ، وهذا قول أبى حنيفة إ.ه. قلت : وما قال الحافظ قد نقل الطحاوى المسألة التى ذكرها ابن بطلال ، ونقل أيضاً أنه لو وجد فى داره معدناً ، فليس عليه شيء . وبهذا بنجه اعتراض البخارى إ.ه. بعيد من مثل الحافظ لأن العلماء كلهم اختصروا فى الموضع الذى

توسط الإمام^(١) لعارض ، وقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ،
وقوله عليه السلام : « ليس لمؤمن أن يعرض نفسه للهلاك » ، أو كما قال ،
يؤيدان ما قاله .

يجب فيه الخمس ، وقد بسط الكلام على ذلك الموفق ، وجعل المواضع أربعة
أقسام . وبسط الاختلاف في الركاز الذي يوجد في هذه المواضع فأى إيراد في
أرض خاص أوجب فيها الخمس أحد دون أحد . وفي الدر المختار الممدن
لا شيء فيه إن وجدته في داره وحانوته وأرضه في رواية الأصل ، قال ابن عابدين :
قوله في رواية الأصل راجع لقوله وأرضه ، قال في غاية البيان في الأرض
المملوكة روايتان عن أبي حنيفة فعلى رواية الأصل لا فرق بين الأرض والدار
حيث لا شيء فيهما ، لأن الأرض لما انتقلت إليه انتقلت بجميع أجزائها ،
والمعدن من تربة الأرض فلم يجب فيه الخمس لما ملكه كالغنيمة إذا باعها الإمام
من إنسان سقط عنها حق سائر الناس ، لأنه ملكها بيد كذا قال الجصاص ،
وعلى رواية الجامع الصغير بينهما فرق ، وهو أن الدار لا مؤنة فيها أصلا فلم
تخمس فصار الكل للواجد بخلاف الأرض فإن فيها مؤنة الخراج والعشر
فتخمس ، ثم قال بعد ذكر خلاف الصاحبين : والحاصل أن الإمام فرق في
وجوب الخمس بين المعدن والكنز ، وبين المفازة والدار ، وبين الأرض المباحة
والمملوكة وهما لم يفرقا بين ذلك في الوجوب اهـ ١٢٥ .

(١) وقد اختلفوا في توسط الإمام في أداء الزكاة مطلقا ، قال الموفق :
يستحب للإنسان أن يلى تصرفه الزكاة بنفسه ليكون على يقين من وصولها
إلى مستحقها ، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة ، قال الإمام أحمد
أعجب إلى أن يخرجها ، وإن دفعها إلى السلطان فهو جائز ، وقال الحسن
ومكحول وسعيد بن جبيرة وغيرهم : يضعها رب المال في موضعها ، وقال الثوري

أحلف لهم واكذبهم ولا تعظم شيئاً إذا لم يضعوها مواضعها ، وقال الشعبي وأبو جعفر إذا رأيت الولاية لا يعدلون فضعها في أهل الحاجة ، وروى عن أحمد أما صدقة الأرض فيعجبني دفعها إلى السلطان ، وأما زكاة الأموال كالملواشي فلا بأس أن يضعها في الفقراء والمساكين ، فظاهر هذا أنه استحب دفع العشر خاصة إلى الأئمة ، وذلك لأن العشر قد ذهب قوم إلى أنه مؤنة الأرض فهو كالخراج يتولاه الأئمة بخلاف سائر الزكاة إلى آخر ما بسط من أقاويل العلماء في ذلك ، وبسط النووي في شرح المذهب الكلام في تفريق الزكاة بنفسه أو دفعه إلى الإمام ، وقال : ويجوز لرب المال أن يفرق زكاة الأموال الباطنة بنفسه وهي : الذهب والفضة وعروض التجارة والركاز ، لما روى عن عثمان أنه قال في المحرم : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عنده دين فليقض دينه ثم يرك بقية ماله ، أخرجه البيهقي في المسند الكبير بسند صحيح ، قلت : وأخرجه أيضاً مالك في الموطأ ، ثم قال النووي : ويجوز أن يوكل من يفرق ، ويجوز أن تدفع إلى الإمام ، وفي الأفضل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يفرق بنفسه وهو ظاهر النص ، والثاني : أن الأفضل أن يدفع إلى الإمام : عادلاً كان أو جائراً ، ومن أصحابنا من قال : إن كان عادلاً فالدفع إليه أفضل ، وإن كان جائراً فتفرقته بنفسه أفضل ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « فمن سألها على وجهها فليعطها ومن سئل فوقه فلا يعطه » ، وأما الأموال الظاهرة وهي : الماشية والزروع والمعادن ففي زكاتها قولان . قال في القديم يجب دفعها إلى الإمام ، وقال في الجعيد يجوز أن يفرقها بنفسه ، ثم قال بعد الكلام الطويل : أما لأموال الظاهرة فظاهر كلام جماعة من العراقيين أنها على الخلاف ، ولكن المذهب أن دفعها إلى الإمام أفضل وجهاً واحداً ، فحصل في الأفضل أوجه ، أصحها أن دفعها إلى

قوله : (صدقة^(١) الفطر فريضة) ولا يفرق هؤلاء بين الفرض والواجب ، فكان مذهبهم كذهبنا .

الإمام أفضل إن كانت ظاهرة مطلقا أو باطنة وهو عادل ، وإلا فتفريقها بنفسه أفضل ، والثاني بنفسه أفضل مطلقا ، والثالث الدفع إليه مطلقا ، والرابع الدفع إلى العادل أفضل ، وب نفسه أفضل من الجائر ، الخامس في الظاهرة الدفع أفضل ، والباطنة بنفسه ، والسادس لا يجوز الدفع إلى الجائر له - مختصرا نفعل من هذا كله أن الحنفية ليسوا بمنفردين في جواز التفرقة بنفسه ١٢٤ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره الفروع هذا الباب كإخراج البر والأقط وفيد المسلمين في الحديث ، وغير ذلك لتقدم الكلام عليها في تقرير الترمذى كما في الكوكب الدرى ، وتعرض لحكمها لأنه لم يذكر في الكوكب ، وقد ترجم الإمام البخارى بقوله « باب فرض صدقة الفطر » ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب معروف ، ولذا ترى أن الإمام البخارى ترجم « ما هنا باب فرض صدقة الفطر » ، وسيأتى قريبا باب وجوب الحج ، والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف ، قال الحافظ : قوله رأى أبو العالية الخ إنما اقتصر البخارى على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها وإلا فقد نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على ذلك ، لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة ، وفي نقل الإجماع مع ذلك نظر ، لأن إبراهيم بن عليه وأبا بكر ابن كيسان الأصم قالوا : إن وجوبها نسخ ، واستدل لهما بما روى النسائى وغيره عن قيس بن سعد بن عباد ، قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ، ونحن نفعله ، وتعقب بأن في إسناده راويا مجهولا ، وعلى تقدير الصحة فلا دليل فيه على النسخ لاحتمال الإكتفاء بالأمر الأول ، لأن نزول فرض لا يوجب سقوط فرض آخر ، ونقل

المالكية عن أشهب أنها سنة مؤكدة ، وهو قول بعض أهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية ، وأولوا قوله فرض في الحديث بمعنى قدر ، قال ابن دقيق العيد : هو أصله في اللغة لكن نقل في عرف الشرع إلى الوجوب فالجمل عليه أولى ، قال الحافظ : ويؤيده تسميتها زكاة وقوله في الحديث على كل حر وعبد ، والتصريح بالأمربها في حديث قيس بن سعد وغيره . ولدخولها في عموم قوله تعالى : وآتوا الزكاة ، فبين صلى الله عليه وسلم تفاصيل ذلك ، ومن جملتها زكاة الفطر اه قلت : ترجم مالك في الموطأ من تجب عليه زكاة الفطر ، قال الزرقاني : عبر في الترجمة بالوجوب لإشارة إلى حل الفرض في الحديث عليه ، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك وكذا ابن عبد البر مضعفا قول من قال بالسنية يعني فلا يقدح في حكاية الإجماع ، وقال العمري : اختلفت العلماء هل هي فرض أو واجبة أو سنة أو فعل خير مندوب إليه ؟ فقالت طائفة هي فرض وهم الشافعي ومالك وأحمد ، وقال أصحابنا واجبة ، وقالت طائفة هي سنة وهو قول مالك في رواية ، وقالت طائفة هي فعل خير ، كانت واجبة ثم نسخت . وقال أيضا في البناية عند الشافعي فريضة على أصله وهو أنه لا فرق بين الواجب والفرض . والنزاع لفظي لأن الفريضة عنده نوعان مقطوع حتى يكفر جاحده ، وغير مقطوع حتى لا يكفر جاحده ، ومن جحد صدقة الفطر لا يكفر بالإجماع ، ولذا لا يكفر من قال إنها مستحبة ، وفي الدر المختار حديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر ، معناه قدر للإجماع على أن منكرها لا يكفر ، قال ابن عابدين جواب عما استدلل به الشافعي على فرضيتها ، وهذا الجواب ذكره في البدائع ، وأجاب في الفتوح : بأن الثابت بظني يفيد الوجوب ، وأنه لا خلاف في المعنى ، لأن الافتراض الذي يشته الشافعية ليس على وجه يكفر جاحده ، فهو معنى الوجوب عندنا ، وقد يجاب بأن قول

الصحابي فرض يراد به المعنى المصطلح عندنا للقطع به بالنسبة إلى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ، بخلاف غيره ما لم يصل إليه بطريق قطعي فيكون مثله ، انتهى ملخصا من الأوجز ، وهذا أحد الأبحاث الثمانية التي ذكرت في الأوجز في مبدأ زكاة الفطر ، الثاني في معناها لغة . والثالث أن وجوبها لم ينسخ ، والرابع بيان من تجب عليه صدقة الفطر ، والخامس متى نزلت صدقة الفطر ، قال القاري فرضت هي وصوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة ، أما رمضان ففي شعبان ، وأما هي فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين ، وقال البغداديون من أصحابنا إن زكاة الفطر وجبت بموجب زكاة الأموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها ، وقال البصريون منهم إن وجوبها سابق على وجوب زكاة الأموال ، واعتد به بعض الحفاظ لخبر قيس بن سعد بن عبادة المذكور قبل ، وفي الخميس : في هذه السنة أى الثانية فرضت زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل العيد بيومين كذا في أسد الغابة ، فخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكاة الفطر ، وفي الدر المختار أمر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل الزكاة ، قال ابن عابدين هذا هو الصحيح ، والبحث السادس ما في حجة الله البالغة : إنما وقت بعيد الفطر لمعان ، السابع ما قال العيني إن هذا الباب يحتاج إلى خمسة عشر معرفة بسطت في الأوجز ، البحث الثامن اختلافهم في وقت وجوب صدقة الفطر ، هل هو غروب الشمس ليلة الفطر ، أو طلوع الفجر من يوم العيد ؟ الأول قول الثوري وأحمد وإسحاق والشافعي في الجديد ، ولأحمدى الرواتين عن مالك ، والثاني قول أبي حنيفة والليث والشافعي في القديم ، والرواية الثانية عن مالك ، وذكر الدسوقي ثلاثة أقوال آخر في مذهب مالك . منها أنها تجب بطلوع الشمس من يوم الفطر ، وبسط الكلام على المذهب والدلائل في الأوجز . ولا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضى الله

تعالى عنه ترجم على جميع الأنواع الواردة في الأحاديث بترجمة مستقلة، ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الاقط، وهو دليل على أن كون الحديث عند البخارى ليس بدليل على أنه معمول به عنده، قال الحافظ لم يذكر الاقط، وهو ثابت في حديث أبى سعيد، وكأنه لا يراه يجرنا في حال وجدان غيره كقول أحمد، وحملوا الحديث على أن من كان يخرج منه كان قوته إذ ذاك أو لم يقدر على غيره، وظاهر الحديث بخالفه، وعند الشافعية فيه خلاف، وزعم الماوردى أنه يختص بأهل البادية، وأما الحاضرة فلا يجرى عنهم بخلاف، وتعقبه النووى في شرح المهذب وقال: قطع الجمهور بأن الخلاف في الجميع، اهـ. قلت والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز من كتب الفروع للائمة الأربعة، جملتها أنه يجرى عند المالكية صاع من أقط إذ يكون من أغلب القوت، صرح به الدردير وغيره، والمشهور عن الشافعى في ذلك قولان، أحدهما: مثل قول مالك، والثانى: لا يجرى، وفي شرح الإقناع يجرى. الأقط لثبوته في الصحيحين لمن هو قوته، سواء كان من أهل البادية أو الحاضرة اهـ. والمشهور في شروح الحديث عن الإمام أحمد عدم جوازه لكن قال الموفق يجرى. أهل البادية إخراج الاقط إذا كان قوتهم. وكذلك من لم يجد من الأصناف المنصوص عليها سواء، أما من وجد سواء، فهل يجرى؟ على روايتين: أحدهما يجرى. لحديث أبى سعيد الخدرى والثانية لا يجرى، لأنه جنس لا تجب الزكاة فيه، فلا يجرى. إخراجهم لمن يقدر على غيره من الأجناس المنصوص عليها، ويحمل الحديث على من هو قوت له، أو لم يقدر على غيره، ويجرى. إخراجهم عندنا الحنفية باعتبار القيمة كما صرح به ابن عابدين عن البحر، وفي البدائع: أما الاقط فتعتبر فيه القيمة. لأنه غير منصوص عليه من وجه يوثق به، وجواز ما ليس بمنصوص عليه لا يكون

(كتاب المناسك ^(١))

إلا بالقيمة اه مختصراً من الأوجز . وذكر بعض المذاهب المذكورة العيني ، وزاد: قال النووي اختلفوا في الأقطر لا يجوز له ، لأنه لا يجب فيه العشر ، وقال الماوردي : والخلاف فيه في أهل البادية أما أهل الحضر فلا يجوز لهم ، قولاً واحداً ، وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة : قد صح الحديث به ، وهو يرد قول الشافعي اه .

(١) هكذا في النسخ الهندية الموجودة عندنا ، ووقع في الشروح الثلاثة الكرماني والفتح والعيني بدله : كتاب الحج ، وقال الحافظ ووقع في رواية الأصيلي كتاب المناسك ، قال العيني . قد وقع في رواية الأصيلي كتاب المناسك كما وقع هكذا في صحيح مسلم ، ووقع في كتاب الطحاوي كتاب مناسك الحج ، وهو جمع منسك بفتح السين وكسرها ، وهو المتعبد ، ويقع على المصدر والزمان والمكان ، ثم سميت أمور الحج كلها مناسك ، والمنسك المذبح وقد نسك ينسك نسكاً إذا ذبح ، والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك : أيضاً الطاعة والعبادة ، وكل ما تقرب به إلى الله عز وجل ، والنسك : ما أمرت به الشريعة ، والورع ما نهت عنه ، والناسك العابد اه . قال القسطلاني تبعاً للإمام الراغب في مفرداته النسك العبادة والناسك العابد ، واختص بأعمال الحج والمناسك مواقف النسك وأعمالها ، والنسيكة مختصة بالذبيحة اه ، وقال الحافظ في المقدمة اختلفت النسخ في الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذا اختلفت الرواية في الأحاديث ، وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة ، وما يتعلق بهما ، وكان في الغالب من يحج بجنتاز بالمدينة الشريفة ، فذكر ما يتعلق بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ، وما يتعلق بحرم المدينة ، وظهر لي أن يقال في تعقيبه الزكاة بالحج أن الأعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك ، فذكر الصلاة ثم الزكاة ثم الحج ، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور في حديث

عمر رضى الله عنه : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره، وإنما أخره لأنه من التروك، والترك وإن كان عملاً أيضاً لكنه عمل النفس، لا عمل الجسد، فلمذا أخره وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لأن ابن عمر أنكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق أخرى كذلك، فذاك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى، ولم يبلغه منه عن ذلك والله أعلم اهـ، وقال العيني ذكر كتاب الحج عقيب كتاب الزكاة، وكان المناسب ذكر كتاب الصوم عقيب الزكاة، كما قدمه ابن بطال على كتاب الحج، كما وقع فى الخمس التى بنى الإسلام عليها، ولكن لما كان للحج اشتراك مع الزكاة فى كونهما عبادة مالية، ذكره عقيب الزكاة، فإن قلت فعلى هذا كان ينبغى أن يذكر الصوم عقيب الصلاة، لأن كلا منهما عبادة بدنية، قلت: نعم كان القياس يقتضى ذلك، ولكن ذكرت الزكاة عقيب الصلاة لأنها ثانية الصلاة، وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة، اهـ. ثم قال الحافظ: قدم المصنف الحج على الصيام لمناسبة لطيفة تقدم ذكرها فى المقدمة ورتبه على مقاصد متناسبة، فبدأ بما يتعلق بالمواقيت، ثم بدخول مكة ومأمعها، ثم بصفة الحج، ثم بأحكام العمرة، ثم بمحرمات الإحرام، ثم بفضل المدينة، ومناسبة هذا الترتيب غير خفية على الفطن اهـ. قلت وذكرت فى مبدأ كتاب الحج فى الأوجز كدأبنا فيه عشرة أبحاث لطيفة طويلة، الأول: فى معنى الحج لغة، والثانى: فى تعريفه شرعاً مقتفياً فيه فروع الأئمة الأربعة، والثالث: فى سبب الوجوب: وهو البيت، ولذا لا يجب فى العمر إلا مرة، والحديث الدال على وجوبه فى كل خمس سنين مرة محمول على الندب، والرابع: اختلافهم فى وجوبه على الفور كما قال به مالك وأحمد وأبو يوسف، وهو أصح الراوتين عن الإمام

(باب وجوب الحج وفضله)

ودلالة الآية على الوجوب ظاهرة ، ودلالاتها^(١) على الفضل من حيث أنه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ، ودلالة الرواية على الوجوب في قول الخثعمية

الاعظم ، أو على التراخي كما قال به الشافعي ومحمد ، وفيه البحث أن زمان الحج معيار له أو ظرف ، والخامس اختلافهم في مبدأ فرضه ، ذكروا فيها أحد عشر قولاً ، منها أنه فرض قبل الهجرة وهو شاذ ، والمشهور منها قولان سنة ست ، وسنة تسع ، بسطت في الأوجز أسماء القائلين بهما ، السادس في سبب تأخيره صلى الله عليه وسلم الحج عند الجمهور القائلين بفرضيته قبل سنة عشر ، والسابع اختلافهم في أن الحج هل كان واجبا على الأمم السابقة أم لا ؟ الثامن في حكم الحج ومصلحه ، والتاسع في فضائل البيت ، والعاشر في تكفير الحج للخطايا ، وبيان الأحاديث الواردة في تكفير السيئات ، وهذه الأبحاث كلها صويلة الأذيال لا يسعها هذا الوجيز ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما فضله فمشهور ولا سيما في الوعيد على تركه في الآية وسيأتي في باب مفرد ، ولكن لم يورد المصنف في الباب غير حديث الخثعمية ، وشاهد الترجمة منه خفي ، وكأنه أراد إثبات فضله من جهة تأكيد الأمر به بحيث أن العاجز عن الحركة إليه يلزمه أن يستنيب غيره ، ولا يعذر بترك ذلك اهـ . وقال القسطلاني : قد أكد أمر الحج في هذه الآية من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر ، وإبرازه في الصورة الاسمية ، وإيراده على وجه يفيد أنه حق واجب لله في رقاب الناس ، وتعميم الحكم أولا ، وتخصيصه ثانيا ، فإنه كايضاح بعد إبهام ، وتثنية وتكرير اهـ . قلت : والأوجه عندي أن إثبات الفضل بالآية بكون الحج لله عز وجل ولذا أقدم الخبر في قوله : والله إشارة إلى مزية شرافة الحج حيث نسبته إلى نفسه الكريمة خاصة كما سيأتي في مناسبة الحديث ، وقال السندي هذه الآية وكذا الحديث لإفادة وجوب الحج إصالة ، والفضيلة تبعا إذ الوجوب

بين يديه صلى الله عليه وسلم إن فريضة الله على عباده ، ودلالتها على الفضل من حيث أنه وجبت فيه الإستئابة مع أنه لا حاجة إلى إثبات كل جزء

مستلزم للفضيلة قطعاً ، ولذلك أخر المصنف في الترجمة الفضيلة عن الوجوب هـ . قال العيني : وقع في بعض النسخ باب وجوب الحج وفضله ، وقوله تعالى « والله على الناس حج البيت ، وهذا أوجه ، وأشار بذكر هذه الآية الكريمة إلى أن وجوب الحج قد ثبت بهذه الآية ، هذا عند الجمهور ، وقيل ثبت وجوبه بقوله تعالى « وآتوا الحج والعمرة لله ، والأول أظهر ، ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقة للترجمة تدرك بدقة النظر ، وذلك أن الحديث يدل على تأكيد الأمر بالحج حتى أن المكلف لا يعذر تركه عند عجزه عن المباشرة بنفسه ، بل يلزمه أن يستئيب غيره ، وهذا يدل على أن مباشرته فضلاً عظيم ، فمن هذا تؤخذ المطابقة بين الترجمة والحديث ، وسيأتي باب مستقل في فضل الحج إن شاء الله هـ . قلت : الآتي قريباً باب فضل الحج المبرور وهو مقيد ، وهذا مطلق والفرق بينهما واضح ، فلا إشكال بتكرار الترجمة

ثم قال القسطلاني : اختلفت طرق الأحاديث في السائل عن ذلك هل هو رجل أو امرأة ؟ وفي المستول عنه أيضاً أن يحج عنه هل هو أب أو أم أو أخ ؟ فأكثر طرق الأحاديث الصحيحة دالة على أن السائل امرأة سألت عن أبيها ، كما هو في أكثر طرق حديث الفضل وحديث عبدالله أخيه وحديث علي ، وفي النسائي من حديث الفضل أن السائل رجل سأل عن أمه ، وفي صحيح ابن حبان من حديث ابن عباس أن السائل رجل يسأل عن أبيه ، وعند النسائي أيضاً أن امرأة سألت عن أبيها ، وفي حديث يزيد عند الترمذي أن امرأة سألت عن أمها ، وفي حديث حصين بن عوف عند ابن ماجه أن السائل رجل سأل عن أبيه ، وفي حديث سنان بن عبدالله أن عمته قالت : يا رسول الله توفيت أمي . وهذا محمول على التعدد هـ . قلت : يستفيضة فضل من الحديث أبعث بما

من أجزاء الترجمة بكل ما ورد في الباب ، بل الذي لا بد منه إثبات المجموع^(١) بالمجموع قوله : (فله^(٢) من أهله) أو ما في حكمه ، وذلك^(٣) أن يكون خارج الحرم ، وإن كان أقرب إليه من بيته .

قلته في الآية ، فإن في نسبة الفريضة إلى الله تعالى مع أن الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزية شرافته ، وما أجاد الشاعر الفارسي :

في الجملة نسبي بتوكا في بودمرا بلبل همين كه قافيه كل شود بس است
(١) وهو أصل مطرد من أصول التراجم ، كما أفاده الشيخ قدس سره في مبدأ تقريره ، وتقدم في الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(٢) قال الحافظ بهضم الميم ، وفتح الهاء ، وتشديد اللام ، موضع الإهلال وأصله رفع الصوت ، لأنهم كانوا يرفعون أصواتهم بالتلبية عند الإحرام ، ثم أطلق على نفس الإحرام اتساعا ، قال ابن الجوزى : وإنما يقوله بفتح الميم من لا يعرف اه . وقال العيني هو بهضم الميم اسم مكان من الإهلال واسم زمان أيضا ، ويكون مصدرا أيضا كالدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج اه .

(٣) هذا مسلك الحنفية رحمهم الله تعالى صرح بذلك في فروعهم . قال صاحب الدر المختار في حكم من كان داخل المواقيت : ميقاته الحل الذى بين المواقيت والحرم ، قال ابن عابدين : فالحرم حدد في حقه كالميقات للأفاقي ، فلا يدخل الحرم إلا محرما اه وفي شرح الباب الذين منازلهم في نفس الميقات أو داخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل أى فيقاتهم جميع المسافة من الميقات إلى انتهاء الحل ، وهم في سعة ما لم يدخلوا أرض الحرم ومن ديرة أهلهم أفضل اه وما يظهر من كتب الفروع أن المسألة خلافية ، وإن حكى الإجماع على هذه المسألة غير واحد من نقلة المذاهب ، قال الموفق من كان منزله دون الميقات فيقاته من موضعه ، يعنى إذا كان مسكنه أقرب إلى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه ،

هذا قول أكثر أهل العلم ، وبه يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن مجاهد قال : يهل من مكة ولا يصح ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث ابن عباس : فمن كان دونهن مهله من أهله ، وهذا صريح والعمل به أولى ، ثم قال : ومن كان منزله دون الميقات خارجه من الحرم فحكمه فى مجاوزة قريته إلى مايلي الحرم حكم المجاوز للميقات لأن موضعه ميقاته فهو فى حقه كماواقيت الخمسة فى حق الآفاق اه ، وقال الدسوقي على الدردير إن من كان منزله بين مكة والمواقيت كقديد وعسفان فيقاته منزله أو مسجده وتأخير الإحرام عن منزله كتأخيره عن المواقيت فى لزوم الدم اه ، وفى مناسك النووى : أما من مسكنه بين الميقات ومكة فيقاته القرية التى يسكنها أو الحلة التى ينزلها البدوى ، ويستحب أن يحرم من طرفها الأبعد من مكة ، ويجوز من الأقرب اه ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس قوله فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ أى فيقاته من حيث أنشأ الإحرام (*) إذ السفر من مكانه إلى مكة ، فهذا متفق عليه إلا ما روى عن مجاهد أنه قال ميقات هؤلاء نفس مكة ، واستدل به ابن حزم على أن من ليس له ميقات ، فيقاته من حيث شاء ، ولا دلالة فيه لأنه يختص بمن كان دون الميقات أى إلى جهة مكة اه ، وعلم من هذا كله أن ما أفاده الشيخ قدس سره مسلك الحنفية ، وفيه خلاف الأئمة الثلاثة إذ أوجبوا الإحرام من منزله ، ومن حكى المسألة إجماعية فقد ذهل ، ثم رأيت السندى أشار إلى الخلاف أيضا ، إذ قال : قوله فمن حيث أنشأ حتى أن أهل مكة من مكة ، مقتضاه أنه ليس لمن كان داخل المواقيت أن يؤخر الإحرام من أهله ، وكذا ليس لأهل مكة أن يؤخروه من مكة ، ويشكل عليه قول علمائنا الحنفية حيث جوزوا لمن كان داخل المواقيت

(*) كذا فى الأصل ، والأوجه بدله من حيث أنشأ السفر ١٢ ز

قوله : (فقلت لعطاء) أراد الإنقاء : يعنى بذلك أن المقصود (١) إزالة الطيب أو الثلاثة قيد معتبر ، فقال : نعم المقصود هو الإزالة ، ويمكن أن

التأخير إلى آخر الحل ، ولأهل مكة إلى آخر الحرم من حيث أنه مخالف للحديث ، ومن حيث أن المواقيت ليست مما يثبت بالرأى اهـ ، قلت ويمكن التقصى عن إشكال السندى بأن الأئمة الأربعة أجمعوا على أن ميقات العمرة للمسكى الحل كله خلافا لمن أوجب التمتع لتوقيته صلى الله عليه وسلم لإياها ، وكذلك أجمعت الأئمة الثلاثة وهو أحد قولى الشافعى أن ميقات الحج للمسكى الحرم كله مع قوله صلى الله عليه وسلم حتى أهل مكة من مكة ، ففعلوا الحرم كله في حكم مكة ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس الله سره أو ما فى حكمه ، وما يظهر من كلام السندى أن التأخير إلى آخر الحرم أيضا قول مختص بعلمائنا ليس بصحيح ، كما بسطت فى الأوجز من مسالك الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرماني أما أمره بالثلاث فهو للمبالغة فى إزالة أثر الطيب وإلا ، فالواجب الإزالة ، وإن حصلت بمرة لخفته لم تجب الزيادة ، ولعل الطيب الذى كان على هذا الرجل كان كثيرا ، ويحتمل أن يكون متعلقا بالقول كأنه قال : ثلاث مرات اغسله اهـ . قال الحافظ : قوله فقلت لعطاء القائل هو ابن جريج ، وهو دال على أنه فهم من السياق ، أن قوله ثلاث مرات من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن يحتمل أن يكون من كلام الصحابي ، وأنه صلى الله عليه وسلم أعاد لفظة اغسله مرة ثم مرة على عادته أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا لفهم عنه ، نبه عليه عياض اهـ . ويشكل على الحديث المطابقة بالترجمة ، قال الإسماعيلي : ليس فى حديث الباب أن الخلق كان على التوب كما فى الترجمة ، وإنما فيه أن الرجل كان متضمخا ، وقوله له : اغسل الطيب الذى بك يوضح أن الطيب لم يكن فى ثوبه وإنما كان على بدنه ، ولو كان على الجبة لكان

يكون المعنى أنه لعله أراد بذكر الثلاث مزيد الإنقاء ، وإلا فالواجب هو الإزالة بما حصل ولو بمرة واحدة ، فقال : نعم أراد الإنقاء والمبالغة كما قلته وإلا فالمقصود هو الإزالة .

في نزعها كفاية من جهة الإحرام ، قال الحافظ : والجواب أن البخارى على عادته يشير إلى ما وقع في بعض طرق الحديث الذى يورده ، وسيأتى في محرمات الإحرام من وجه آخر بلفظ : عليه قيص فيه أثر صفرة ، والخارق في العادة إنما يكون في الثوب ، ورواه أبو داود والطيالسى في مسنده عن قتادة عن عطاء بلفظ : رأى رجلا عليه جبة عليها أثر خلق ، ولمسلم من طريق رباح عن عطاء مثله ، وقال سعيد بن منصور ناهشيم فابعد الملك ومنصور وغيرهما عن عطاء عن يعلى ابن أمية أن رجلا قال : يا رسول الله إني أحرمت وعلى جتي هذه ، وعلى جبتى هردغ من خلق ، الحديث اهـ . وذكر العيني إيراد الإسماعيلي ، ثم تعقبه بقوله قلت : قوله ليس في حديث الباب أن الخلق كان على الثوب كما في الترجمة غير مسلم ، لأن في الحديث وهو متضمن بطيب أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اغسل الطيب الذى بك أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، على أن الخلق في العادة يكون في الثوب ، والدليل على ما قلناه ما سيأتى في محرمات الإحرام بلفظ عليه قيص فيه أثر صفرة ، ثم ذكر العيني الروايات المتقدمة في كلام الحافظ ، ثم قال فهذه الأحاديث كلها ترد على الإسماعيلي أن الطيب لم يكن على ثوبه ، فإن قلت سلمنا هذا كله ، وكيف توجد المطابقة بين الحديث والترجمة ، وفيها لفظ الخلق ، وليس في حديث الباب إلا لفظ الطيب ، قلت جرت عادة البخارى أن يبوب بما يقع في بعض طرق الحديث الذى يورده وإن لم يخرج به ، وهو في أبواب العمرة بلفظ : وعليه أثر الخلق على أن الخلق ضرب من الطيب اهـ . قلت أو أشار الإمام البخارى بذكر حديث

الطيب المطلق في الباب أن أمر الغسل لا يختص بالخلق كما ورد في بعض الروايات، ثم لا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر سعيهم اختلفوا في مسألة الطيب المحرم كما بسطت في الأوجز ذكر مسالكهم مع دلائل كل فريق منهم، قال ابن رشد: أجمع العلماء على أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة في حال إحرامه، واختلفوا في جوازه للمحرم قبل الإحرام بما يبق من أثره عليه بعد الإحرام، فكرهه مالك، ورواه عن عمر وهو قول عثمان وابن عمر وجماعة من التابعين، وعن أجازة أبو حنيفة والشافعي والثوري وأحمد وداود، والحجة لمالك حديث صفوان يعنى حديث الباب وعمدة الفريق الثاني حديث عائشة، يعنى حديث الويص الآتى في الساب الآتى، قلت: وهكذا ذكر مسالك الأئمة الثلاثة من غير فرق بينهم غير واحد من نقلة المذاهب، والحق أن فيها تفصيلا كما بسطت في الأوجز من كتب فروعهم، وهو أن التطيب بما يبق جرمه بعد الإحرام ممنوع مطلقا عند الإمام مالك ومحمد، سواء كان على البدن أو على الثياب، ومباح مطلقا عند الإمام الشافعي وأحمد سواء كان على البدن أو على الثياب، إلا أنهما قالوا لو تطيب بذى جرم على الثوب ثم نزع بعد الإحرام فلا يجوز لبسه مرة أخرى حتى يزول عنه أثر الطيب، والتطيب بطيب ذى جرم مباح على البدن دون الثياب عند الإمامين أبي حنيفة وأبي يوسف، هذا هو الصحيح من مسالك الأئمة كما بسط في الأوجز من كتب فروعهم، وإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن ميل الإمام البخارى في هذه المسألة إلى مسلك الإمام الأعظم وأبي يوسف إذ ترجم أولا «دياب غسل الخلق ثلاث مرات من الثياب»، وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الإحرام وذكر فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت كأنى أنظر إلى ويص الطيب في مفارق

قوله : (ويشم المحرم الريحان) ولا يجوز عندنا (١) شمه لكونه طيبا .

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، قال الحافظ : قوله «باب الطيب عند الإحرام» أراد بهذه الترجمة أن يبين أن الأمر بغسل الخلق الذى فى الحديث قبله إنما هو بالنسبة إلى الثياب ، لأن المحرم لا يلبس شيئا مسه الزعفران ، كما سأتى فى الباب الذى بعده ، وأما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : اختلف فى الريحان . فقال إسحاق يراح ، وتوقف أحمد ، وقال الشافعى يحرم ، وكرهه مالك والحنفية ، ومنشأ الخلاف أن كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف ، وأما غيره فلا اهـ . وقال العيني : أما شم الريحان ففى شرح المذهب : الريحان الفارسى ، والمرزنجوش ، واللينوفر ، والزرجس ، فيها قولان : أحدهما يجوز شمه ، والثانى لا يجوز ، لأنه يراد للرائحة فهو كالورد والزعفران ، والأصح تحريم شمه ووجوب الفدية ، وبه قال ابن عمر وجابر والثورى ومالك وأبو حنيفة وأبو ثور ، إلا أن أبا حنيفة ومالك يقولان يحرم ، ولا فدية ، وقال ابن المنذر : واختلف فى الفدية عن عطاء وأحمد ، ومن جوزه وقال هو حلال ولا فدية فيه عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وإسحاق ، وقال الموفق : أجمع أهل العلم أن المحرم ممنوع من الطيب لقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته راحلته «لا تمسوه بطيب» فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالخى أولى ، ومتى تطيب فعليه الفدية لأنه استعمل ما حرمه الإحرام فوجب عليه الفدية كاللباس ، ومعنى الطيب ما تطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور والزعفران وماء الورد والأدهان المطيبة والنبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب : أحدها ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كنبات الصحراء والفواكه كلها وما ينبت الآدميون لغير قصد الطيب فباح شمه ولا فدية فيه ، ولا نعلم فيه خلافا إلا ما روى عن ابن عمر أنه كان يكره للمحرم أن يشم شيئا من نبات الأرض ،

قوله : (تعنى امين ير حلون هودجها) يعنى بذلك أن جواز التبان (١) معلل بالضرورة ، فيرخص فيه لمن افتقر إليه ، وذلك لأن هؤلاء ومن في حكمهم

النوع الثاني ما ينبت للآدميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسي والرجس ففيه وجهان : أحدهما يباح بغير فدية قاله إسحاق وغيره ، والآخر يحرم شمه فإن فعل فعلية الفدية وهو قول الشافعي وأبي ثور لأنه يتخذ للطيب فأشبهه الورد ، وكرهه مالك وأصحاب الرأي ولم يوجبوا فيه شيئا ، وكلام أحمد فيه محتمل لهذا ، والثالث ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد والياسمين فهذا إذا استعمله وشمه ففيه الفدية ، لأن الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذلك في أصله ، اه مختصرا ١٢٠ .

(١) قال الكرماني : التبان بضم الفوقية وشد الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين انتهى ، وقال الحافظ : سراويل قصير بغير أكمام ، ووصل أثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة أنها حجت ومعها غلمان لها وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء فأمرتهم أن يتخذوا التباين فيلبسونها وهم محرمون ، وفي هذا رد على ابن التين في قوله أرادت النساء لأنهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال ، وكان هذا رأى رأيته عائشة وإلا فالأكثر على أنه لا فرق بين التبان والسراويل في منعه للمحرم اه . وهكذا في العيني وزاد : وفي التوضيح التبان لبسه حرام عندنا كالقميص والخف ونحوها فإن لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا أثم وافتدى اه مختصرا . فلم من هذا أن . مسألتين : إحداهما ما أفاده الشيخ قدس سره وهي مسألة كشف العورة ، والثانية ما ذكره الشراح من لبس المحرم المخيط ، وأجاب الشيخ قدس سره عن مسألته بالضرورة ، وأجاب الشراح عن مسألتهم بأنها كانت رأيا من عائشة ولا يبعد عند هذا المعترف بالسيئات أن يكون مسلك عائشة رضى الله تعالى عنها موافقا لمسلك من قال أن لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر فقط كما تقدم في باب ما يستر

تتكشف^(١) عورتهم في الصعود والنزول ، حين يرحلون الهوادج على الجمال ولا يجوز التبان عندنا لأحد ولو احتاج إليه ، وذلك لأن التأزر يمكن بحيث لا تتكشف العورة بعده .

قوله : (كان ابن عمر يدهن بالزيت) أى قبل إحرامه بحيث يبقى أثره^(٢) بعد الإحرام فقال : لا ضير فيه إذ قد ثبت مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم

من العورة ، وأما مسألة المخيط فلا يبعد أنها رضى الله تعالى عنها أفنت بذلك عملا بقوله صلى الله عليه وسلم لم يجد إزاراً فلبس السراويل فإنهم إذا كانت تتكشف عوراتهم في الإزار فكان وجوده في حقهم كالعدم فصاروا كمن لا إزار لهم ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى القول بأنه رأى وأنه عائشة خلاف الجمهور ١٢ .

(١) كما هو نص رواية سميد بن منصور المتقدمة ١٢ .

(٢) المعروف من مذهب ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن التطيب بما يبقى جرمه بعد الإحرام ممنوع ولذا قال الكرماني : يدهن بالزيت أى لا يتطيب به . وقال الحافظ قوله : يدهن بالزيت أى بشرط أن لا يكون مطيباً كما أخرجه الترمذى من وجه آخر عنه مرفوعاً ، والموقوف عنه أخرجه ابن أبي شيبة وهو أصح ، ويؤيده ما تقدم في كتاب الفسل أن ابن عمر قال : لأن أظلى بقطران أحب إلى من أن أتطيب ثم أصبح محرماً ، وفيه إنكار عائشة عليه . وكان ابن عمر يتبع في ذلك أباه فإنه كان يكره استدامة الطيب بعد الإحرام ، وكانت عائشة تنسك عليه ذلك ١٠ . وقال الكرماني قوله : فذكرته أى قال منصور : ذكرت امتناع ابن عمر من التطيب لإبراهيم النخعي والضمير في بقوله عائد إلى ابن عمر أى ماذا تصنع بقوله حيث ثبت ما ينافيه من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن قلت : هذا فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وتقريره لأقوله . قلت : فعله في بيان الجواز كقوله ، ١٠ بزيادة من العيني ١٢ .

(قال أبو عبد الله ^(١)) الح ، ولا يجوز عندنا إلحاق ^(٢) القمل من جسده

(١) هكذا في النسخ الهندية الموجودة عندنا وعليه علامة النسخة، ولا يوجد في النسخة المصرية التي عندنا التي على هامشها السندی، ولا يوجد أيضا في متن الشروح الأربعة: الكرماني والفتح والعيني والقسطاني ولم يتعرض له أحد منهم في شروحه ١٢٠٠.

(٢) قال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد في إباحة قتل القمل فعنه إباحته لأنه من أكثر الهوام أذى فأبيح قتله كالبراغيث وسائر ما يؤذى وقول النبي صلى الله عليه وسلم : خمس فواسق يقتلن الحديث يدل بمعناه على إباحة قتل كل ما يؤذى بنى آدم ، وعنه أن قتله محرم ، وهو ظاهر كلام الحرق لأنه يترفع بإزالته عنه لحرم كقطع الشعر ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى كعب بن عجرة والقمل يتناثر على وجهه فقال له : احلق رأسك فلو كان قتل القمل أو إزالته مباحا لم يكن كعب ليتركه حتى يصير كذلك أو لكان النبي صلى الله عليه وسلم أمره بإزالته خاصة ولا فرق بين قتل القمل أو إزالته بإلقائه على الأرض فإن قتله لم يحرم لحرمته لكن لما فيه من الترفه فعم المنع إزالته كيفما كانت ، ولا يتفلى فإن التفلى عبارة عن إزالة القمل وهو ممنوع منه ، ويجوز له حك رأسه ويرفق في الحلك كيلا يقطع شعرا أو يقتل قلة ، وقال بعض أصحابنا : إنما اختلفت الرواية في القمل الذي في شعره فأما ما ألقاه من ظاهر بدنه فلا فدية فيه فإن خالف وتفلى أو قتل قلا فلا فدية فيه فإن كعب بن عجرة حين حلق رأسه قد أذهب قلا كثيرا ، ولم يجب عليه لذلك شيء ، وإنما وجبت الفدية بحلق الشعر وهذا قول أبي ثور وابن المنذر وغيرهما ، وعن أحمد فيمن قتل قلة قال يطعم شيئا ، فعلى هذا أي شيء تصدق به أجزأه سواء قتل كثيرا أو قليلا . وهذا قول أصحاب الرأي . وقال إسحاق : تمره فما فوقها . وقال مالك : حفنة من طعام . وروى ذلك عن ابن عمر . وهذه الأقوال كلها ترجع إلى ما قلنا ، فإنهم لم يريدوا بذلك التقدير . وإنما هو على التقريب لأقل

على الأرض، نعم لا ضير إذا تناثرت منه بنفسها، ويجوز غسل رأسه (١) وترجيل

ما يتصدق به اه مختصرا . قلت: وبسط الكلام على المسألة في الأوجز في موضعين في باب ما يجوز للمحرم أن يفعله، وفي باب فدية من حلق قبل أن ينحر، وفيه أنه لا يجوز قتلها عند مالك والحنفية، واختلفت الرواية في ذلك عن أحمد وجزم الحرق بأنه لا يقتل القمل، وقال النووي في المناسك: له أن ينحى القمل من بدنه وثيابه ولا كراهة في ذلك بل يستحب للمحرم قتله كما يستحب لغيره، ويكره للمحرم أن يفلى رأسه ولحيته فإن فعل فأخرج منها قلة وقتلها تصدق ولو ببقعة نص عليه الشافعي، قال جمهور أصحابنا هذا التصديق مستحب، وقال بعضهم واجب لما فيه من إزالة الأذى عن الرأس، قال ابن حجر: ومقتضاه اختصاص الكراهية والتصدق بالرأس واللحية وهو حسن لأن البدن لا فدية فيه قطعا، وفي الهداية: من قتل قلة تصدق بما شاء لأنها متولدة من التفث الذي على البدن، قال ابن الهمام يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفث فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه بل وجد قلة على الأرض فقتلها فلا شيء والإلقاء على الأرض كالقتل تجب به الصدقة، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة في الأوجز في باب غسل المحرم، وفيه قال ابن المنذر: أجمعوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة واختلفوا فيما عدا ذلك، وبوب البخاري بالاغتسال للمحرم كأنه أشار إلى ما روى عن مالك أنه كره للمحرم أن يغتسل رأسه في الماء وروى في الموطأ أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وفي الشرح الكبير كره غمس رأسه في الماء خيفة قتل الدواب، وهكذا في المدونة، وفي التوضيح أجاز الكوفيون والثوري والشافعي وأحمد وإسحق للمحرم دخول الحمام، وقال مالك إن دخله فتدلك وأنتي الوسخ فعليه الفدية، وقال الآبي في الإكمال اختلف في غسل المحرم تبردا أو غسل رأسه

شعره^(١) ما لم ينقض شعراً، وكذلك لا كراهة في حك جسده ما لم ينقض شعراً.

فأجازه الجمهور كما قال عمر لا يزيد الماء إلا شعنا، وتقول عن مالك مثله وتقول
عنه الكراهة أيضاً وكره غمس المحرم رأسه في الماء وعلت الكراهة بأنه من
تحريك يده في غسله أو غمسه قد يقتل بعض الدواب أو يسقط بعض الشعر،
وقيل لعله رأى من تغطية الرأس اه مختصراً. وفيه أيضاً في موضع آخر قال ابن
رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة، واختلفوا في كراهة غسله
من غير الجنابة فقال الجمهور: لا بأس بغسل رأسه، وقال مالك يكره، وعمدته أن
عبد الله بن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وعمدة الجمهور
حديث أبي أيوب وحمله مالك على غسل الجنابة والحجة له لإجماعهم على أن المحرم
ممنوع من قتل القمل وتنف الشعر وإلقاء التفت، والغاسل رأسه إما أن يفعل هذه
كلها أو بعضها، اه مختصراً.

(١) كما قالوا بذلك في حديث حيض عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم انقضى
رأسك وامتشطى، وبسط الكلام على هذا الحديث في الأوجز، وفيه قال ابن القيم:
أما قوله انقضى رأسك وامتشطى فهذا مما أعضل على الناس، ولهم فيه أربعة
مسالك: أحدها أنه دليل على رفض العمرة كما قالت الحنفية، الثاني أنه دليل
على أنه يجوز للمحرم أن يمشط رأسه ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع
على منعه من ذلك، ولا تحريمه، وهذا قول ابن حزم وغيره، الثالث تعليل هذه
اللفظة وردّها بأن عروة انفرد بها، الرابع أن قوله دعى العمرة أى دعيا
بجأها. وقال الزرقاني تبعاً للمحافظ إن قوله انقضى رأسك وامتشطى ظاهر في إبطال
العمرة لأن المحرم لا يفعل مثل ذلك لتأديته إلى تنف الشعر، وأجيب بجوازهما
للمحرم حيث لا يؤدى إلى تنف الشعر مع الكراهة بغير عذر أو كان ذلك لأذى
برأسها فأباح لها ذلك كما أباح لكعب بن عميرة الحلاق لأذى برأسه، ولعل المراد

(قال فكلاهما قال) يعني أن^(١) هذا ثابت بمجموع كلاميهما ، لأن كلا منهما صرح بذلك . لأنه لم يكن معه إلا أحدهما على البدلية فكيف يحكى كل منهما فعله في تمام الطريق .

بالامتنشاط تسريح شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شيء ثم تضره كما كان ، اه مختصرا . قال العيني : في حديث عائشة المذكور قال الخطابي الحديث مشكل جدا إلا أن يؤول على الترخيص لها أن تدع العمرة وتدخل على الحج فتكون قارئة فإن قلت : يوهن هذا التأويل لفظ انقضى رأسك وامتشطى قلت لا ، لأن نقض الرأس والامتنشاط جائزان في الإحرام بحيث لا تنتف شعر او قد يتأول بأنها كانت معذورة فذكر نحو ما تقدم في كلام الزرقاني ، وفي الغنية في بيان مكروهات الإحرام ومشط رأسه ولحيته وحكهما وحك سائر بدنه حكما شديدا إن خاف سقوط شعرة أو قلة وإلا فلا بأس به اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الكلام وعلى هذا يخلو الحديث عن إشكال ، والعجب من العلامة الكرماني إذ قال : والمراد والفضل أيضا بقرينة فكلاهما إذ معناه فكلاهما مردفان اه ، وهذا خلاف الرواية المصروفة بأن أحدهما كان إلى المزدلفة ، والآخر منها إلى منى ، وقال الحافظ : قوله فكلاهما أى الفضل بن عباس وأسامة بن زيد وفي ذكر أسامة إشكال لما في رواية مسلم عن كريب أن أسامة قال وانطلقت أنا في سباق قریش على رجلی لأن مقتضاه أن يكون أسامة سبق إلى رمي الجرة فيكون إخباره بمثل ما أخبر به الفضل من التلبية مرسلا لكن لا مانع أنه يرجع مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الجرة أو يقيم بها حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد أخرج مسلم أيضا من حديث أم الحصين قالت فرأيت أسامة بن زيد وبلا لا في حجة الوداع وأحدهما أخذ بخطام ناقة النبي صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى

جمرة العقبة هـ . قلت: ما ذكره الحافظ من الاحتمال الأول من قوله لا مانع أنه يرجع ذكره العيني أيضا احتمالا إذ قال لا مانع من رجوعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإتيانه معه إلى الجمرة هـ ، فيأبى عنه أيضا رواية مسلم المذكورة الطويلة إذ فيها عن كريب أنه سأل أسامة بن زيد كيف صنعتم حين ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة ، الحديث بطوله ، وفيه قلت وكيف فعلتم حين أصبحتم قال أردفه الفضل . وانطلقت أنا في سباق قریش على رجلی الحديث فلو كان أسامة يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم أنكر إخبار ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم ، نعم ! ما ذكره من الاحتمال الثاني أنه أقام بالجمرة فمحتمل ، وقد عرفت أن توجيه الشيخ خال عن هذه الإشكالات ثم رأيت السندی اختار هذا التوجيه الذي اختاره الشيخ إذ قال: قوله فكلاهما لعل هذا نقل بالمعنى لكلاهما جميعا أى كلامهما جميعا معناه ذلك لا أن كل واحد منهما قال هذا الكلام إذ الظاهر أن أسامة ذكر تلييته من عرفات إلى مزدلفة ، والفضل ذكر تلييته من مزدلفة إلى الجمرة فقولهما جميعا يرجع إلى ما ذكره هـ .

ثم لا يذهب عليك أن في الحديث مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وهي: متى يقطع المحرم بالحج التلبية وحديث الباب حجة للجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد أنه يلبي إلى رمي جمرة العقبة مع اختلافهم في أنه يقطع مع رمي أول حصاة أو عند تمام اللمى فذهب إلى الأول الجمهور وإلى الثاني أحمد وبعض أصحاب الشافعي ، وقالت طائفة يقطع المحرم التلبية إذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن كان يعاود التلبية إذا خرج من مكة إلى عرفة . وقالت طائفة يقطعها إذا راح إلى الموقف رواه ابن المنذر وغيره بأسانيد صحيحة عن عائشة وعلى وغيرهما وبه قال مالك وقبيصة بزوال الشمس يوم عرفة وهو قول الأوزاعي والليث إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

قوله (ولبست عائشة رضى الله عنها الثياب المعصفرة) وذلك لأنها لم تعد العصفر^(١) طيبا ، ولعل وجه ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرهه^(٢) لما فيه من نوع حدة فظنت أنه ليس طيبا وإلا لما كرهه .

(١) واختلفت الأئمة في لبس المعصفر للمحرم فقال أبو حنيفة والثوري : هو طيب وفيه الفدية ، وقال الشافعي وأحمد : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون ليس بطيب ، واختلفت الرواية عن مالك في ذلك كما بسط في الأوجز ، وفيه قال ابن الهمام : فبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أم لا ؟ فقلنا : نعم ، فلا يجوز اه . قال الموفق : العصفر ليس بطيب ولا بأس باستعماله وشمه ولا بما صبغ به وهو مذهب الشافعي ، وكرهه مالك إذا كان ينتقض ولم يوجب فيه فدية ومنع منه الثوري وأبو حنيفة لأنه صبغ طيب الرائحة ، اه مختصراً ١٢٠ .

(٢) هكذا أفاده الشيخ قدس سره وهكذا ذكر مولانا حسين على البنجاني إذ قال : اتفقوا على أن الطيب ممنوع لكن الكلام في أن العصفر طيب أم لا ؟ فإمامنا يقول : إنه طيب عند الناس فيعتبر طيبا ، وعائشة تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب ويكره العصفر ، فعلم أنه ليس بطيب اه ، ولم أتذكر كراهته صلى الله عليه وسلم لريح العصفر ، نعم كراهته صلى الله عليه وسلم لريح الحناء واردة في رواية أخرجه أبو داود من حديث كريمة بنت همام أن امرأة سألت عائشة رضى الله تعالى عنها عن خضاب الحناء فقالت : لا بأس به ، ولكنى أكرهه كان حبيبي عليه الصلاة والسلام يكره ريحه ، وأجاد الشيخ قدس سره في وجه الكراهة وإلا فقد أخرج أبو داود أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : أومأت امرأة من وزراء ستر يبيدها كتاب ، الحديث ، وفي آخره قال صلى الله عليه وسلم ، لو كنت امرأة لغيرت أظفارك ، يعنى بالحناء ، قال القارى : وفي الجامع الصغير بلفظ لغيرت أظفارك بالحناء ، رواه أحمد والنسائي وأخرج أيضا أيضا عن أبي ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن

أحسن ما غير به هذا الشيب الحناء والكتم، وعن أبي رزمة قال انطلقت مع أبي نحو النبي صلى الله عليه وسلم فإذا هو ذو وفرة بها ردع حناء، وفي رواية أخرى في هذه القصة قد لطخ لحيته بالحناء، وعن ابن عباس قال مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجل قد خضب بالحناء فقال ما أحسن هذا، الحديث، وقال القاري في حديث كريمة المذكورة أولاً استدلل الشافعي به على أن الحناء ليس بطيب لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الطيب. وفيه أنه لا دلالة لاحتمال أن هذا النوع من الطيب لم يكن يلائم طبيعه الطيب كما لا يلائم الزهاد مثلاً طبع البعض، والظاهر أن كرهه مختص بالشعر فإنه يبقى فيه زهوته وخماجته، وقد ورد في الحديث من الإنكار على المرأة التي لم تكن متحنية اهـ، بتغير فلا يبعد أن الشيخ قدس سره ذكر ذلك كالنظير في رائحة العصف للاشتراك في الحدة، ويحتمل أيضاً أنه قدس سره أراد بالكراهة الإشارة إلى روايات المنع من لبس العصف، فقد بسط الكلام على تلك المسألة في الأوجز في باب لبس الثياب المصبغة، وذكر فيه اختلاف الروايات عن الإمام مالك رحمه الله فيها الإباحة في البيوت والأفنية، والكراهة في المحافل والأسواق ونحوها، وروى عنه ذلك نصاً وعنه الجواز مطلقاً والكراهة مطلقاً، وترجم في صحيح مسلم في باب النهي عن لبس الرجل الثوب المصفر، وأخرج فيه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثوبين مصفرين فقال: إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسه، وفي أخرى رأى النبي صلى الله عليه وسلم على ثوبين مصفرين، فقال: أمك أمرتك بهذا؟ قلت: أغسلهما، قال احرقهما، إلى آخر ما بسط في الأوجز من اختلاف الروايات واختلاف العلماء في ذلك، ومذهب الإمام الشافعي لإباحته. وفي الدر المختار: كره لبس المصفر والمزعر للرجال، وعن

قوله (المورد) وذلك إما لجواز العصفر، أو يحتمل^(١) المورد على ما ليس له طيب من الألوان المشبهة للمورد .
قوله (إلا المزعفرة التي تردع) واليهى عنها للنساء الإحرام^(٢) في خاصة وللرجال فيه وفي غيره .

عمر أنه كان إذا رأى على الرجل ثوبا معصفرا جذبه وقال دعوا هذا للنساء، اه مختصرا ١٢ .

(١) احتاجوا إلى تأويل ذلك لأن الورد طيب إجماعا ، وقد تقدم قريبا في مسألة الطيب ما قال الموفق: إن النبات الذي تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب للثالث منها ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد، ولذا احتاج الشراح كلهم إلى توجيه ذلك، وأوله الكرماني وتبعه غيره بقوله أي المصبوغ على لون الورد اه وما قاله الشيخ قدس سره من قوله: إما لجواز العصفر مبناه أنهم جعلوا المعصفر نوعين: المقدم والمورد، كما في الأوجز ١٢ .

(٢) قلت: هاهنا مسألتان أشار إليهما الشيخ بكلام وجيز بسط الكلام عليهما في الأوجز على إحداهما في كتاب الحج وعلى الأخرى في باب اللباس، أما الأولى فجمع عند العلماء أن المحرم لا يجوز له لبس المزعفر والرجل والمرأة في ذلك سواء، قال الخرقى: لا يلبس - أى المحرم - ثوبا مسه ورس ولا زعفران ولا طيب، قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا في هذا . وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، قال ابن عبد البر: لا خلاف في هذا بين العلماء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورد، متفق عليه فكل ما صبغ بزعفران أو ورس أو غمس في ماء ورد أو بخر بعود فليس بالمحرم لبسه اه . قلت: إلا أنهم اختلفوا في ذلك إذا كان غسلا فنعمه أيضا مالك في رواية . وابن حزم . لإطلاق الحديث ،

(باب التحميد والتسبيح والتكبير)

قبل الإهلال عند الركوب على الدابة)

فيه إشارة^(١) إلى إتيان أدعية كل الأوقات والأحوال حسب ما وردت

وخالفهم آخرون فأباحوه ، وهو رواية أخرى لمالك ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم ، كما بسط في الأوجز ، وأما المسألة الثانية وهي لبس الثوب المصبوغ بالزعفران لغير المحرم فمختلف بين الأئمة كما بسطت في الأوجز ، وفيه قال الباجي ذهب ابن عمر إلى إباحة ذلك وبه قال مالك وأكثر فقهاء المدينة ، قال الحافظ اختلف في النهي عن الزعفران هل هو لراحتته لكونه من طيب النساء أو لكونه ، وقد نقل البيهقي عن الشافعي أنه قال : أنهى الرجل الإهلال بكل حال أن يتزعفر وأمره إذا تزعفر أن يفسله ، قال ابن بطال أجاز مالك لبس الثوب المزعفر للإهلال ، وقالوا : إنما وقع النهي عن المحرم خاصة . وحمله الشافعي والكوفيون على المحرم وغير المحرم ، وفي المحلى : روى الشيخان عن أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يتزعفر الرجل . وبه قال أبو حنيفة والشافعي والجمهور - وإنه يكره تحريماً لبس الثوب المزعفر ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) ما أعاده الشيخ في غرض الترجمة أوجه وأوضح وإليه ميل الحافظ إذ قال قوله عند الركوب أي بعد الاستواء على الدابة لا حال وضع الرجل مثلاً في الركاب ، وهذا الحكم وهو استحباب التسبيح وما ذكر معه قبل الإهلال قل من تعرض لذكره مع ثبوته اهـ ، قلت : ولعل وجه عدم تعرضهم لذلك ما أشار إليه أبو داود ، قال أبو داود الذي تفرد به - يعني أنسا - من هذا الحديث أنه بدأ بالحمد والتسبيح والتكبير ثم أهل بالحج اهـ ، ثم قال الحافظ : وقيل أراد المصنف الرد على من زعم أنه يكفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك

انه صلى الله عليه وسلم أتى بالنسيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبي اه . وأوضح العيني هذا الإيراد إذ قال : قال صاحب التوضيح غرض البخارى بهذه الترجمة الرد على أبى حنيفة في قوله : من سبح أو كبر أو همل أجزأه من إهلاله ، قلت : هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء فإن مذهب أبى حنيفة الذى استقر عليه في هذا الباب أنه لا ينقص شيئاً من ألفاظ تلبية النبي صلى الله عليه وسلم وإن زاد عليها فهو مستحب ، وهذا هو الذى ذكر في الكتب المعتمدة عليها ، وإن سلمنا أن يكون ما ذكره منقولا عن أبى حنيفة فلا نسلم أن الترجمة تدل على الرد عليه لأنه أطلقها ولم يقيدها بحكم من الجواز وعدمه فبأى دلالة من أنواع الدلالات دل على ما ذكر اه ، وقال القسطلانى : قول الزركشى وغيره إنه قصد به الرد على أبى حنيفة في قوله إن من سبح أو كبر أجزأه عن إهلاله فأثبت البخارى أن النسيح والتحميد منه صلى الله عليه وسلم إنما كان قبل الإهلال ، تعقبه العيني بأن مذهب أبى حنيفة ، فذكر قول العيني مختصراً ، قلت : مذهب الحنفية في ذلك هو ما قال صاحب التوضيح وغيره ، لكن العجب كل العجب أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه على زعمهم أراد الرد على أبى حنيفة القائل بوجوب التلبية مع قوله بإقامة ذكر آخر مقامها . ولم يرد الرد على من أنكر وجوب التلبية برأسها ، مع قول البخارى في الترجمة قبل أن يلي ، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا في حكم التلبية كما بسط في الأوجز ، وفيه قال ابن رشد : اختلفوا على أن الإحرام لا يكون إلا بنية ، واختلفوا هل تجزئ النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعى : تجزئ النية من غير التلبية ، وقال أبو حنيفة : التلبية بالحج كالتكبير في الإحرام بالصلاة ، إلا أنه يجزئ عنه كل لفظ يقوم مقام التلبية كما في افتتاح الصلاة عنده ، وقال ابن قدامة : يستحب

في الآثار، والحاصل أن الأخذ في التلبية فيأتى (١) بدعوة الركوب على الدابة أولاً ثم يلبي، وكذلك في أدعية الصباح والمساء .

للإنسان النطق بما أحرم به فإن لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه في قول إمامنا ومالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف إليه التلبية أو سوق الهدى، وقال الحافظ: في التلبية أربعة مذاهب يمكن توصيلها إلى عشرة: الأول أنها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعي وأحمد، والثاني واجبة يجب بتركها دم، حكاه الماوردي عن بعض الشافعية والخطابي عن مالك وأبي حنيفة، قلت: وهو مختار أصحاب الفروع من المالكية، الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه، وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله لكن زاد القول الذي يقوم مقام التلبية من الذكر كما في مذهبهم، الرابع أنه ركن في الإحرام حكاه ابن عبد البر عن الثوري وأهل الظاهر وغيرهم اهـ مختصراً، إذا عرفت ذلك فما رأيك في أن الإمام البخاري أراد الرد على من يقول بقيام ذكر مقام التلبية أو على من ينسكز التلبية برأسها، فالحق أن الإمام البخاري ما أراد الرد على هذا ولا ذلك، بل أراد كما أفاده الشيخ قدس سره أن ما ورد في الروايات من أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الأدعية الأخر من التسبيح والتحميد وغيرهما، أو أراد ما اختاره الحافظ من أنه يندب التجميد والتسبيح عند الإحرام قبل التلبية، وما أفاده الشيخ أوجه بما اختاره الحافظ لأن كلامه قدس سره يخلو عما أشار إليه أبو داود ١٢ .

(١) كذا في الأصل ١٢ .

(قال بعضهم هذا) أى روى بعضهم ^(١) هذا الحديث بإبهام رجل فيحتمل أن يكون أبا قلابه وأن يكون غيره .

قوله : (حتى يبلغ الحرم ثم يمسك) وكان ذلك مذهبه ^(٢) أى يقطع التلبية إذا دخل في الحرم .

قوله : (فقال ابن عباس رضى الله عنه لم أسمعه ، ولكنه قال) الخ يعنى قال ابن عباس ^(٣) لم أسمع النبي صلى الله عليه وسلم كشف حال صورة من لم يره

(١) قال الحافظ قوله : قال بعضهم : هذا الخ هكذا وقع عند الكشميين ، والبعض المبهم هننا ليس هو لإسماعيل بن عليه كما زعم بعضهم ، فقد أخرجه المصنف عن مسدد عنه في باب نحر البدن قائمة بدون هذه الزيادة ، ويحتمل أن يكون حماد بن سلمة فقد أخرجه الإسماعيلي من طريقه عن أيوب لكن صرح بذكر أبي قلابه ووهيب أيضاً ثقة فقد جعله من رواية أيوب عن أبي قلابه عن أنس فعرف أنه المبهم اه . وقال القسطلاني : قوله عن أيوب عن رجل قيل هو أبو قلابه ، وقيل حماد بن سلمة اه ، وم رشح من كلام الحافظ ١٢ .

(٢) كما تقدم قريباً في بيان متى يقطع المحرم بالحج التلبية ١٢ .

(٣) يعنى قال ابن عباس : لم أسمع النبي صلى الله عليه وسلم في ذكر الدجال أنه قال ذلك ، ولفظ البخارى في كتاب اللباس وقال ابن عباس : لم أسمعه قال ذاك ولكنه قال : أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم ، وأما موسى فرجل آدم جمع على جل أحر مخطوم بخلبة كأنى أنظر إليه إذا انحدر في الوادى يلبى ، وهذا يدل على أن ابن عباس لم ينكر كشف حال من لم يره غير صورة موسى بل أنكر سماع الحديث الذى ذكره مجاهد في الدجال خاصة ، وفي الحديث إشكال آخر بسطه الشراح . قال الحافظ : قوله . وأما موسى كأنى أنظر إليه ، قال المهلب : هذا وهم من بعض رواته لأنه لم يأت أثر ولا خبر أن موسى حى

إلا صورة موسى عليه السلام فإنه قال كأنى أنظر إليه، أما كشف حال الدجال فلم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم .
قوله : (فقدم عمر) يعنى بقدومه زمان خلافته^(١) أو قدومه حاجاً

وأنه سيحج . وإنما أتى ذلك عن عيسى فاشتبه على الراوى ، ويدل عليه قوله فى الحديث الآخر لهلن ابن مريم بفتح الروحاء ، اه . قال الحافظ : وهو تغليب للثقات بمجرد التوهم فسيأتى فى اللباس بالإسناد المذكور بزيادة ذكر إبراهيم فيه أفيقال إن الراوى غلط فزاده ؟ وقد أخرج مسلم الحديث من طريق أبى العالية عن ابن عباس بلفظ كأنى أنظر إلى موسى هابطاً من الثنية واضعاً أصبعيه فى أذنيه ماراً بهذا الوادى وله جوار إلى الله بالتلبية ، قاله لما مر بوادى الأزرق ، وفى هذا الحديث أيضاً ذكر يونس ، أفيقال إن الراوى الآخر غلط فزاد يونس ، وقد اختلف أهل التحقيق فى معنى قوله كأنى أنظر إليه على أوجه : الأول هو على الحقيقة والأنبياء أحياء عند ربهم يرزقون ، فلا مانع أن يحجوا فى هذا الحال كما ثبت فى صحيح مسلم من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم رأى موسى قائماً فى قبره يصلى ، إلى آخر ما بسط فى معنى هذه الأحاديث ، ثم قال : قال ابن المنير فى الحاشية : توهم المهلل للراوى وهم منه ، اه مختصراً . قال الكرماني بعد إيراد المهلل : وذلك على رواية إذا انحدر لأنه إخبار عما يكون فى المستقبل ، وأما من روى إذا انحدر بلفظ إذ الذى للماضى فيصح موسى بأن يراه النبي صلى الله عليه وسلم فى المنام أو يوحى إليه بذلك أقول المناسب لذكر الدجال عيسى صلوات الله وسلامه عليه اه ، وتعقب عليه العيني إذ قال : لو اطلع الكرماني على حقيقة الحديث لما قسم هذا التقسيم وما ادعى هذه المناسبة اه ١٢٥ .
(١) وإلى الأول يشير كلام الكرماني إذ قال قوله فقدم بكسر الدال ، أى جاء زمن خلافته اه . وقال الحافظ قوله : فقدم ظاهر سياقه أن قدوم عمر كان

وحاصل (١) قول عمر : إن الحجّة إما الكتاب أو السنّة

فى تلك الحجّة وليس كذلك بل البخارى اختصره . وقد أخرجه مسلم من طريق عبد الرحمن بن مهدى أيضاً بعد قوله : وغسلت رأسى فكنت أفتى الناس بذلك فى إمارة أبى بكر وإمارة عمر ، فإنى لقايتهم بالموسم إذ جاءنى رجل فقال : إنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين فى شأن النسك فذكر القصة ، وفيه : فلما قدم قلت : يا أمير المؤمنين ما هذا الذى أحدثت فى شأن النسك ؟ فذكر جوابه ، وقد اختصره المصنف أيضاً من طريق شعبة لسمكته أبين من هذا ولفظه : فكنت أفتى به حتى كانت خلافة عمر فقال : إن أخذنا الحديث اه . وهكذا حكاه العيني وغيره ، وما ذكره الشيخ قدس سره من قوله أو قدومه حاجاً أقرب من سياق الروايات المفصلة فى ذلك كما رأيت فى رواية لشعبة وغيره من قوله فقال رجل : رويدك بعض فتياك ، فقال : يا أيها الناس من كنّا أفتيناه فليتنّد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله الحديث . فهذا القدوم هو الذى أشار إليه الشيخ فى كلامه وليس هذا القدوم هو الذى نفاه الحافظ وهو قدومه فى حجة الوداع كما يدل عليه قوله فقدم عمر مرتباً على قوله : أتيت امرأة ، وإليه أشار الحافظ بقوله فى تلك الحجّة ، وقال الزرقانى : قوله وفقدم ، بكسر الدال ، أى جاء عمر بن الخطاب ، أى زمان خلافته لا فى حجة الوداع كما بين فى مسلم ، واختصره المؤلف ، ولفظ مسلم : ثم أتيت امرأة من قيس فقلت رأسى ثم أهملت بالحج ، فكنت أفتى به الناس حتى كان فى خلافة عمر فقال له رجل : يا أبا موسى رويدك بعض فتياك فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين فى النسك بعدك ، فقال : يا أيها الناس من كنّا أفتيناه فتيا فليتنّد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا به ، قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله ، الحديث اه ١٢ .

(١) اختلف عن عمر رضى الله تعالى عنه فى منعه ذلك هل كان من فسخ

الحج إلى العمرة ، كما هو ظاهر سياق هذه الروايات أو منع من التمتع مطلقاً ،
والأول اختاره الشيخ ، وإليه أشار الحافظ بقوله محصل جواب عمر في منعه
الناس من التحلل بالعمرة إن كتاب الله دال على منع التحلل لأمره بالإتمام ،
فيقتضى استمرار الإحرام إلى فراغ الحج وإن سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم دالة على ذلك لأنه لم يحل حتى يبلغ الهدى محله ، لكن الجواب عن ذلك
ما أجاب به هو صلى الله عليه وسلم حيث قال : لولا أن معي الهدى لأخللت ،
فدل على جواز الإحلال لمن لم يكن معه هدى ، وتبين من مجموع ما جاء عن
عمر في ذلك أنه منع منه سداً للذريعة ، وقال المازرى : قيل إن المتعة التي نهى
عنها عمر فسخ الحج إلى العمرة ، وقيل : العمرة في أشهر الحج ثم الحج من عامه ،
وعلى الثاني إنما نهى عنها ترغيباً في الأفراد الذي هو أفضل لا أنه يعتقد بطلانها
وتحريمها ، وقال عياض : الظاهر أنه نهى عن الفسخ ولهذا كان يضرب الناس
عليها كما رواه مسلم بناء على معتقده أن الفسخ كان خاصاً بتلك السنة ، قال النووي :
والخيار أنه نهى عن المتعة المعروفة التي هي الاعتمار في أشهر الحج ثم الحج من
عامه ، وهو على التنزيه للترغيب في الأفراد كما يظهر من كلامه ، ثم انعقد الإجماع
على جواز التمتع من غير كراهة وبقي الاختلاف في الأفضل اهـ . زاد العيني
وقيل : علة كراهة عمر المتعة أن يكون معرساً بالمرأة ثم يشرع في الحج ورأسه
يقطر ، وذلك أنه كان من رأيه عدم الترفه للحاج بكل طريق فكره لهم قرب
عهدهم بالنساء لئلا يستمر الميل إلى ذلك بخلاف من بعد عهده منهن ، ويدل على ذلك
ما رواه مسلم عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة الحديث ، وفيه فسأله فقال عمر :
قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا
معمرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم اهـ . قلت : وبسط

السلام على ذلك في الأوجز في حديث ابن عمر أن عمر رضى الله تعالى عنه قال: افصلوا بين حجكم وعمرتكم فإن ذلك أتم لحج أحدكم وأتم لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج، قال ابن القيم: فهذا الذى اختاره عمر للناس فظن من غلط منهم أنه نهى عن المتعة ثم منهم من حمل نهيه على متعة الفسخ، ومنهم من حمله على ترك الأولى ترجيحاً للإفراد، ومنهم من عارض روايات النهى عنه بروايات الاستحباب عنه، ومنهم من جعل في ذلك روايتين عن عمر. ومنهم من جعل النهى قولاً قديماً ورجع عنه أخيراً كما سلك ابن حزم، ومنهم من يعد النهى رأياً رآه لسكراهية أن يظلوا معرسين في الأراك اهـ، والأوجه عندي أن نهى عمر كان عن متعة الفسخ والتمتع المعروف كليهما والنهى عن الأول كان على التحريم وهو محل ماورد أنه كان يضرب على ذلك، قال عياض: وما كان عمر لينهى عن التمتع وإنما كان ينهى ويضرب على الفسخ لاعتقاده هو وغيره أن الفسخ خاص بالصحابة اهـ. والنهى عن الثانى كان بسبيل الاختيار وهو محل رواية الموطأ وما في معناها ولما حملوه أيضاً على التحريم فعل بنفسه التمتع لبيان الجواز اهـ ما في الأوجز مختصراً. وسيأتى الكلام على نهى عثمان عن المتعة قريباً، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب «باب من أهل زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ» قال الحافظ: أى فأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فجاز الإحرام على الإبهام، لكن لا يلزم منه جواز تعليقه إلا على فعل من يتحقق أنه يعرفه كواقف في حديثي الباب، وأما مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما شاء لكونه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك، وهذا قول الجمهور، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الإبهام وهو قول الكوفيين، قال ابن المنير: وكأنه مذهب البخارى لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن علياً وأبا موسى لم يكن عندهما أصل

يرجعان إليه في كيفية الإحرام فأحاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك وكأنه أخذ بالإشارة من تقييده بزمن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ . قلت : ما حكى الحافظ من مذهب الكوفيين ليس هو مذهبنا واختلط كلام الشراح في بيان المذاهب : والعجب كل العجب من العلامة العيني إذ قال بعد ذكر حديث علي : وفي هذا دليل لمذهب الشافعي ومن وافقه في أنه يصح الإحرام معلقاً بأن ينوى إحراماً كإحرام زيد فيصير هذا المعلق كإحرام زيد ، قاله النووي ، ولا يجوز عند سائر العلماء والأئمة الإحرام بالنية المهمة ، وكان هذا المعلق خصوصاً وكذا لأبي موسى الأشعري اهـ . ثم قال بعد حديث أبي موسى فيه الدلالة على جواز الإحرام المعلق ، وبه أخذ الشافعي وقد ذكرناه مع الجواب عنه اهـ . والعجب في ذلك أن مذهب الجمهور منهم الحنفية جواز ذلك كما سيأتي قريباً ، وقال القسطلاني بعد ما نقل نحو كلام النووي المذكور : وهذا مذهب الشافعية وهو الصحيح عند أشهب وهو مذهب الحنابلة . وحكى عن مالك المنع وهو قول الكوفيين اهـ . وما حكى من مذهب الحنابلة فهو كذلك كما بسطه الموفق إذ قال : فإن أطلق الإحرام فنوى الإحرام ولم يعين حجاً ولا عمرة صح وصار محرماً فإذا أحرم مطلقاً فله صرفه إلى أي الأنساك شاء لأن له أن يبتدىء الإحرام بما شاء منها فكان له صرف المطلق إلى ذلك ، والأولى صرفه إلى العمرة لأنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى أن يجعله عمرة ، ويصح إيهام الإحرام وهو أن يحرم بما أحرم به فلان لرواية أبي موسى وعلى رضي الله تعالى عنهما اهـ مختصراً بتغيير . ويجوز كلا النوعين قالت المالكية كما به طي فروعهم ، قال الدردير : وينعقد أي الإحرام سواء بين ما أحرم به من حج أو عمرة أو إيهام أي لم يبين شيئاً لكن لا يفعل شيئاً إلا بعد التعيين ويندب صرفه إلى الأفراد ، ثم قال : وفي جواز إحرام

وهما ينفيان (١) الفسخ .

شخص كإحرام زيد قولان قال الدسوقي والمعتمد من القولين الجواز اه . وكذلك يجوز النوعان أى المبهم والمعلق عندنا الحنفية أيضا فى شرح اللباب فى فصل إيهام النية : من نوى الإحرام من غير تعيين حجة أو عمرة صح إحرامه إجماعا وله أن يجعله لأيهما شاء قبل أن يشرع فى أعمال أحدهما ، ثم قال : ولو أحرم بما أحرم به غيره ولم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم حكمه حكم المبهم اه . وهكذا فى الغنية حكى فى إيهام النية مثل ما تقدم عن القارى ثم قال : ولو أحرم بما أحرم به غيره صح شروعه ولزمه مثل ما أحرم به غيره من حج أو عمرة أو قرآن فإن لم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم اه . وبعد هذه النصوص من فروع الأئمة الثلاثة لم أتحصل ما قالت الشراح لاسيما العلامة العيني أن الجواز مذهب الشافعية فقط خلافا لساير العلماء ، وحملوا حديثي على وأبى موسى على الخصوصية فتأمل ١٢ .

(١) هذا على ما هو المعروف المرجح من أن نهي عمر كان على الفسخ ، وأما إذا حمل نهيي على التمتع المعروف فتقرير الجواب على ما أفاده العلامة السندى وأجاد إذ قال : قوله فقدم عمر ، فى الكلام طى يعرف من الروايات الأخرى : فكنت أفتى بذلك إلى خلافة عمر ، ثم منع عمر عن التمتع فبلغنى ذلك فمنعت من أفتيته وقلت : إن عمر قادم فاقصدوا به ، فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ الخ ، ونأخذ بالكتاب مبنى على زعمه أن معنى « وآتموا ، أفرءوا كلا بالسفر له ، والأخذ بالسنة من حيث بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والتمتع يفضى إلى الحل عنه قبل فصار مخالفا للسنة من هذه الحيثية ، وبني عمر ذلك على أن التمتع كان مخصوصاً بمن كان معه صلى الله عليه وسلم تشريفاً له وإلا فالأصل تركه كما هو مقتضى هذه الآية وهو الأشبه بالسنة من جهة بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والله تعالى أعلم ، اه . قلت : ويؤيد توجيه السندى

وأما جواز الفسخ^(١) ووقوعه للصحابة بقوله صلى الله عليه وسلم : فإنما كان لعارض ومخصوصا بتلك السنة فلا يعمل به بعد ذلك ، وكان أبو موسى يفتي بجواز الفسخ ، فرد عليه عمر رضى الله عنه بذلك .

ما قال الحافظ : أخرج مسلم من حديث جابر أن عمر قال : انفصلوا حجكم من عمر تكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمر تكم ، وفي رواية إن الله يحل لرسوله ما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمركم الله ، ١ هـ . في القسطلاني قوله ، وأتموا الحج والعمرة ، قيل لإتمامها الإحرام بهما من دويره أهله ، وهو مذهب علي وابن عباس رضى الله عنهما وغيرهما ، وعند عبد الرزاق عن عمر من تمامهما أن يفرد كل واحد منهما من الآخر وأن يعتمر في غير أشهر الحج ، إن الله تعالى يقول : الحج أشهر معلومات ، ١٢ هـ .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه قال النووي : اختلف العلماء في هذا الفسخ هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ وبالثاني قال أحمد وطائفة من أهل الظاهر ، وبالأول قال مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور العلماء من السلف والخلف من أنه مختص بهم في تلك السنة ، وإنما أمروا به ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة في أشهر الحج ، وما يستدل به للجمهور حديث أبي ذر عند مسلم كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة يعنى فسخ الحج إلى العمرة ، وفي كتاب النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قال : قلت : يا رسول الله أفسح الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما الذى فى حديث سراقه ألعاننا هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد فعمناه جواز العمرة فى أشهر الحج ، وقال ابن رشد : نوعان من التمتع اختلف العلماء فيهما : أحدهما فسخ الحج فى عمرة ، فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول ، وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس إلى جوازه ، وبه قال أحمد وداود ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على

قوله : (وهو مصعد من مكة) أى راجعاً من طوافه للوداع وأنا منهبطة عليها لطواف عمرى ، أو كان بعكسه كما هو مدلول قوله أو أنا مصعدة منها الخ . والظاهر (١) أنه شك من الراوى ، وقد تعين بما تقدم من الرواية التى قال فيه :

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، وقال أبو ذر : ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة أو مختصراً . وبسط القسطلانى في باب عمرة التنعيم نصوص الحنابلة في تأكيد الفسخ حتى نقل عن الانتصار : لو ادعى مدع وجوب الفسخ لم يبعد ، وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمتنا بحج لرأينا فرضاً ففسخه إلى عمرة إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) لا ريب أنه شك من الراوى كما جزم به غير واحد من الشراح ، وما أفاده الشيخ قدس سره من تعيين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان آتياً من مكة حين كانت عائشة رضى الله تعالى عنها ذاهبة إليها ، هو الظاهر من سياق الرواية التى استدلل بها الشيخ قدس سره من قوله : فإنى أنظر كما ، الحديث ، وبه جزم الكرماني في الحديث المذكور إذ قال : فإن قلت ظاهره أنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في منزله ، وتقدم أنها قالت فلقيته مصعداً وأنا منهبطة ، قلت : وجه الجمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بعد ذهابها ليطوف طواف الوداع فلقيا وهو صادر بعد الطواف وهى داخلة لطواف عمرتها ولحقته وهو بعد في منزله بالحصب ، اهـ . قلت : لم أجد في رواية الجزم بقولها : لقيته مصعداً بل هذه هى الرواية المشكوك فيها ، ويشكل عليه أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم لما خرج بعد ذهابها فكيف لقيها وهى داخلة لطوافها فإن بقيت هى حتى خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفرغ من طوافه ورجع وكان في ذهن هذا العبد الضعيف عكس ذلك من زمان ، والروايات في هذه

ثم افرغاً ثم اتقيا هاهنا فإني أنظر كما حتى تأتياني. ثم قال بعد ذلك: ثم جئته بسحر فقال: هل فرغتم؟ ولو كانت عائشة رضى الله عنها هي الآتية من مكة حين ذهب النبي صلى الله عليه وسلم إليها لكانت هي المنتظرة له دونه.

القصة مختلفة جداً ، واختلف شراح الحديث سلفاً وخلفاً في الجمع بين هذه الروايات ، قال الحافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله : فارتحل الناس ومن طاف بالبيت : هو من عطف الخاص على العام ، لأن الناس أعم من الطائفين ، ولعلها أرادت بالناس من لم يطف طواف الوداع ويحتمل أن يكون الموصول صفة الناس من باب توسط العاطف بين الصفة والموصوف ، والذي يغلب عندي أنه وقع فيه تحريف ، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت إلى آخره ، وكذلك وقع عند أبي داود من طريق أبي بكر الحنفي عن أفلح بلفظ : فأذن في أصحابه بالرحيل فارتحل فر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجهاً إلى المدينة ، وفي رواية مسلم فأذن في أصحابه بالرحيل فخرج فر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح ثم خرج إلى المدينة. وقد أخرجه البخاري من هذا الوجه بلفظ : فارتحل الناس فر متوجهاً إلى المدينة ، أخرجه في باب الحج أشهر معلومات ، قال عياض : قوله في رواية القاسم يعني هذه فجتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في منزله فقال : هل فرغت؟ قلت : نعم ، فأذن بالرحيل ، وفي رواية الأسود عن عائشة يعني التي مضت في باب إذا حاضت بعد ما أفاضت ، فلقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وأنا منهطة ، أو وأنا مصعدة وهو منهبط منها ، وفي رواية صفية عنها يعني عند مسلم فأقبلنا حتى أتيتناه هو بالخصبة ، وهذا موافق لرواية القاسم ، وهما موافقان لحديث أنس يعني الذي مضى في باب طواف الوداع ، أنه صلى الله عليه وسلم رقد رقة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به ، قال : وفي حديث الباب من الإشكال قوله : فر

بالبیت فطاف به بعد أن قال لعائشة: أفرغت؟ قالت: نعم، مع قولها في الرواية الأخرى، إنه توجه لطواف الوداع وهي راجعة إلى المنزل الذي كان به، قال: فيحتمل أنه أعاد طواف الوداع لأن منزله كان بالأبطح وهو بأعلى مكة، وخروجه من مكة إنما كان من أسفلها، فكانه لما توجه طالبا للمدينة اجتاز بالمسجد ليخرج من أسفل مكة، فكرر الطواف ليسكون آخر عهده بالبیت، انتهى. والقاضي في هذا معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن فظن أن الذي يقصد الخروج إلى المدينة من أسفل مكة يتحتم عليه المرور بالمسجد، وليس كذلك كما شاهده من عاينه بل الراحل من منزله بالأبطح يمر بجتازا من ظواهر مكة إلى حيث مقصده من جهة المدينة، ولا يحتاج إلى المرور بالمسجد ولا يدخل إلى البلد أصلا، قال عياض: وقد وقع في رواية الأصيلي في البخاري: فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن طاف بالبیت قال: فلم يذكر أنه أعاد الطواف، فيحتمل أن طوافه هو طواف الوداع وأن لقاءه لعائشة كان حين انتقال من المحصب. كما عند عبد الرزاق أنه كره أن يقتدى الناس بإناخته بالبطحاء فرحل حتى أناخ على ظهر العقبة أو من ورائها ينتظرها، قال: فيحتمل أن يكون لقاءه لها كان في هذا الرحيل وأنه المكان الذي غفته في رواية الأسود بقوله لها: موعدك بمكان كذا وكذا ثم طاف بعبد ذلك طواف الوداع، انتهى. وهذا التأويل حسن وهو يقتضي أن الرواية التي عزاها للأصيلي مسكوت عن ذكر طواف الوداع فيها، وقد بينا أن الصواب فيها فربالبیت فطاف به بدل قوله: ومن طاف بالبیت، انتهى كلام الحافظ. وهكذا ذكره العيني مختصرا إلا أنه ذكره بلفظ قليل، إذ قال: قيل الظاهر أن فيه تحريفا والصواب: فارتحل الناس ثم طاف بالبیت أي النبي صلى الله عليه وسلم قبل صلاة الصبح، وكذا وقع في رواية أبي داود من طريق أبي بكر الحنفي، اهـ. ثم ذكر

العيني رواه أبى داود ومسلم المذكورين فى كلام الحافظ ولم يتعرض لكلام القاضى عياض ولا لإيراد الحافظ عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الراجح فى حديث الباب أنا مصعدة من مكة وهو صلى الله عليه وسلم منهبط إليها واخترت ذلك لوجوه كثيرة : الأول منها أنه بخلو عن كثير من الإيرادات التى أوردها القاضى عياض والحافظ وغيرهما على روايات هذه القصة كما تقدم بعضها فى كلام الحافظ ، وسيأتى بعضها قريباً ، الثانى أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم باب الإدلاج من المحصب ، وأجمعت الشراح قاطبة على ضبطها بسكون الدال وهو السير أول الليل ، وبتشديدها وهو السير آخر الليل ، وأثبتوا كليهما الأول بفعل عائشة إذ خرجت أول الليل ، والثانى بفعله صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : الصواب تشديدها فإنه بالسكون سير أول الليل ، وبالتشديد سير آخره وهو المراد ههنا . والمقصود الرحيل من المحصب سحراً وهو الواقع فى قصة عائشة ، ويحتمل أن تكون الترجمة لأجل رحيل عائشة مع أخيها للاعتبار فإنها رحلت معه من أول الليل ، ثم قال : قوله ومدلجاً هو بتشديد الدال أى سائراً من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفاً النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى طواف الوداع اه . قال العيني : قوله وفلقيناه ، أى لقينا النبي صلى الله عليه وسلم ، قائل هذا عائشة : أرادت أنها وأخاها لقيا النبي صلى الله عليه وسلم مدلجاً أى سائراً من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفاً النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى طواف الوداع ، اه . وهكذا قالت الشراح كلهم : فى هذا الباب إن طواف عائشة كان فى أول الليل وخروجه صلى الله عليه وسلم كان فى آخر الليل ، فكيف يمكن لقاؤهما النبي صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وهى منهبطة إليها ؟ الثالث أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صبيحة هذه

الليلة صلاة الفجر بمكة وقرأ فيها بالطور كما هو معروف عند العلماء، بسط الكلام على ذلك في الأوجز في حديث أم سلمة أنها قالت : شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، وفي آخره : ورسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ يصلى إلى جانب البيت وهو يقرأ بالطور اهـ . ولفظ النسائي عن أم سلمة قالت : يا رسول الله والله ما طفت طواف الخروج ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلاة فطوفي على بعيرك من وراء الناس ، وفي أخرى له طوفي من وراء الناس وأنت راكبة فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عند الكعبة يقرأ بالطور ، وترجم البخارى في صحيحه الجهر بقراءة صلاة الصبح وذكر فيه تعليقا قالت أم سلمة رضى الله عنها طفت وراء الناس والنبي صلى الله عليه وسلم يصلى ويقرأ بالطور ، وقال ابن القيم باحثا عن موضع صلاته صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح صبيحة ليلة الوداع وذكر حديث طواف أم سلمة ، وقد روى البخارى في صحيحه في هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم لما أراد الخروج ولم تكن ثم طافت بالبيت فقال لها : إذا أقيمت صلاة الصبح الحديث ، فهو طواف الوداع بلا ريب فظهر أنه صلى الله عليه وسلم يومئذ عند البيت وسمعه أم سلمة يقرأ فيها بالطور ، ثم ارتحل صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اهـ . الرابع أنه جزم بما اخترته ابن حزم وابن القيم كلاهما مع اختلاف يسير بينهما فقد قال ابن القيم بعد ذكر حديث الأسود هذا : ففي هذا الحديث أنهما تلاقيا في الطريق ، وفي الأول أنه انتظرها في منزله ، قال ابن حزم : الصواب الذى لا شك فيه أنها كانت مصعدة من مكة وهو منهبط لأنها تقدمت إلى العمرة وانتظرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى جاءت ثم نهض إلى طواف الوداع فلقيا منصرفة إلى المحصب عن مكة وهذا لا يصح فإنه قالت وهو منهبط منها

وهذا يقتضى أن يكون بعد المحصب والخروج من مكة، فكيف يقول أبو محمد إنه نهض إلى طواف الوداع وهو منهبط من مكة؟ هذا محال وأبو محمد لم يحج وحديث القاسم عنها صريح في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرها في منزله بعد النفر حتى جاءت فارتحل وأذن للناس بالرحيل. فإذا كان حديث الأسود هذا محفوظاً فخصوا به لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مصعدة من مكة وهو منهبط إليها فإنها طافت وقضت عمرتها ثم أصعدت لميعاده فوافته وهو قد أخذ في الهبوط إلى مكة للوداع فارتحل وأذن في الناس بالرحيل ولا وجه لحديث الأسود غير هذا إله، وقد عرفت أنه لا خلاف بين ابن حزم وابن القيم في صحة قولها: أنا مصعدة وهو منهبط، وما أورد ابن القيم على ابن حزم هو في مرجع ضمير منها مع أنه ليس في كلام ابن حزم لفظ منها، بل هو وارد في الحديث، والظاهر عندى أن ضمير منها في الحديث راجع إلى المحصب بتأويل البقعة، وكتب مولانا حسين على البنجابى الانهباط من الشيء يستعمل بمعنى الذهاب منه إله، وعلى هذا فيصح إرجاع الضمير إلى مكة أيضاً، ثم قال ابن القيم: وقد جمع بينهما بجمعين آخرين، وهما وهم، أحدهما أنه طاف للوداع مرتين: مرة بعد أن بعثها قبل فراغها، ومرة بعد فراغها للوداع، وهذا مع أنه وهم بين فإنه لا يرفع الإشكال بل يزيده، الثانى أنه انتقل من المحصب إلى ظاهر العقبة فلقيته وهى منهبطة إلى مكة وهو مصعد إلى العقبة، وهذا أقبح من الأول، الخامس أنهم أجمعوا على أن خروج النبي صلى الله عليه وسلم كان من كدى من أسفل مكة، قال ابن القيم: وإنما خرج من أسفل مكة من الثنية السفلى بالاتفاق إله، وهكذا ذكره غيره، فلو رجع صلى الله عليه وسلم بعد طواف الوداع إلى المحصب فإن خرج من المحصب إلى المدينة لم يبق خروجه من أسفل مكة. ولو رجع إلى مكة مرة أخرى لزم دخوله مكة مرة ثانية كما مال إليه القاضى عياض. ورد عليه

الحافظ ومال إلى أنه مر مجتازا من ظاهر مكة، وهو بعيد أيضا لأن من يمشى من المحصب إلى النذية السفلى فالظاهر أنه يمشى في داخل البلد ولا حاجة له إلى المشى من ظاهر مكة، وقال الشيخ في البذل في شرح حديث أبي بكر الحنفى: (فارتحل) إلى المدينة (فر بالبيت) لطواف الوداع، ووقع البيت في طريقه لأنه خرج من كدى من أسفل مكة إه، ولا يقال: إن الشيخ قدس سره معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن أو لأنه لم يحج، فإنه قدس سره حج سبع مرات، وتوفى بالمدينة المطهرة زادها الله شرفا، وقال ابن القيم: والذي كأنك تراه من فعله صلى الله عليه وسلم أنه نزل بالمحصب وصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقدة ثم نهض إلى مكة وطاف بها طواف الوداع ليلا ثم خرج من أسفلها إلى المدينة ولم يرجع إلى المحصب إه. والسادس أنه لا يبقى على ما اخترته حاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات الصحيحة كما يظهر من كلام الشراح مثلا، قال الحافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت الذي يغلب عندي أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت كما تقدم قريبا في كلام الحافظ ولا تحريف فيه عند هذا العبد الضعيف، بل قوله: ومن طاف بالبيت عطف تفسير للناس، والمعنى أنه صلى الله عليه وسلم لما فادى بالرحيل في أصحابه بعد فراغ عائشة من عمرتها ورجوعها إلى المحصب ارتحل الذين فرغوا من طواف الوداع إلى المدينة قبل صلاة الصبح، ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة متوجها إلى المدينة أى مريدا لها قاضيا لطواف الوداع، ويدل على ذلك لفظ ثم خرج بعد قوله فارتحل الناس، وتعبيره بقوله متوجها إلى المدينة إشارة إلى أنه لم يرجع إلى المحصب بعد ذلك، ويؤيده رواية أبي بكر الحنفى عن أفلح عن القاسم عن عائشة في هذه القصة بالفظ قالت: ثم جئته بالسحر

قوله : (وعثمان ينهى عن المتعة) الظاهر أن (١) نهيه إنما كان تنزيها وإرشادا إلى ما هو الأفضل عنده أى الأفراد، إلا أن العوام خيف عليهم أن يعدوه تحريرا

فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة ، والعجب أن الحافظ قدس سره ذكر حديث أبى بكر الحنفى هذا فى تأييد التحريف فى حديث البخارى لاشارك لفظ فارتحل وأنت ترى أن فى حديث البخارى بيان ارتحال الناس ، وأما ارتحاله صلى الله عليه وسلم فعبره بلفظ : ثم خرج ، وأما فى حديث أبى داود فاقصر على الإذن بالرحيل فى أصحابه ولم يذكر ارتحالهم ، وذكر ارتحاله صلى الله عليه وسلم بقوله : ارتحل وهكذا فى رواية مسلم التى ذكرها الحافظ ، وأما ما أخرجه البخارى فى باب الحج أشهر معلومات ، ولا إشكال فيه أيضا فإن قوله : فارتحل الناس بيان لمن فرغوا من طواف الوداع ، وأما قوله : فر متوجها إلى المدينة بيان لمشيه صلى الله عليه وسلم ، وهذا هو الذى ذكره الحافظ من رواية أبى بكر الحنفى بلفظ : فارتحل فر بالبيت فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة ، ولا يبقى أيضا تعارض بين رواية القاسم بخشنا وهو فى منزله وبين رواية المصعد والمنهبط الدالة على اللقاء فى الطريق لأنه صلى الله عليه وسلم شرع فى الخروج لكنه لم يخرج بعد من المحصب وهو المراد بمنزله ، وقد تقدم فى كلام الحافظ أن لقاءه لعائشة كان عند المحصب كما عند عبد الرزاق ، وإليه مال القاضى ، وحسنه الحافظ كما تقدم فى كلامه ، وإليه مال الكرماتى كما تقدم فى كلامه ، إذ جمع بين روايتى أنه فى منزله ولقيته مصعدا ، وعلى هذا تتحد الروايات كلها ، ولا يبقى بينها تعارض ولا تحريف فتأمل ، فإن كان صوابا فمن الله عز وجل وفضله وإن كان خطأ فمن هذا العبد الضعيف ١٢ .

(١) اختلف فى سبب اختلاف عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما كما بسط فى الأوجز . قال الأبى : اختلف فى أى شىء اختلفا ، فقيل : فى الفسخ منعه

ذساح على كرم الله وجهه بهما لئلا يعلموا نهى عثمان تحريما . ويمكن أن يكون

عثمان ورآه خاصاً بالصحابة، وأجازه على ورآه عاماً، وقيل: اختلفا في التمتع اهـ، قلت: هذا الثانى هو الظاهر من السياق فإن علياً رضى الله عنه أهل بهما ولم يفسخ، وقال الباجى: ولعل عثمان إنما نهى عنه على حسب ما نهى عمر بن الخطاب عن المتعة لا على وجه التحريم ولكن على وجه الحض على الأفراد الذى هو أفضل فحمل ذلك المقداد على المنع التام، أو خاف أن يحمل منه على المنع التام فيترك الناس العمل به جملة حتى يظهر حكمه وينقطع عمله، فقال عثمان: ذلك رأى يريد تفضيل الأفراد عليه اهـ. ومختار المشايخ أن عثمان رضى الله تعالى عنه اقتدى فى ذلك بعمر، وكان غرض عمر بذلك أن يكثّر المشى إلى البيت أما من الصحابة فليكون مشيهم سبباً للتبليغ وتعليم الناس ونشر العلوم، وأما من غيرهم فالتعلم والاجتماع بالصحابة، فإن الحجاز كان مجتمع هؤلاء نجوم الهداية، وإلى هذا أشار الطحاوى إذ قال: فأراد عمر بالذى أمر به من ذلك أن يزار البيت فى كل عام مرتين، وكره أن يتمتع الناس بالعمرة إلى الحج فلا يأتون البيت إلا مرة واحدة فى السنة اهـ. قال الحافظ: إن عثمان لم يخف عليه أن التمتع والقران جائزان وإنما نهى عنهما ليعمل بالأفضل كما وقع لعمر لكن خشى على رضى الله عنه أن يحمل غيره النهى على التحريم، فأشاع جواز ذلك، وكل منهما مجتهد مأجور اهـ. ومال البغوى إلى أن عثمان رجع عن النهى بسكوته على فعل على فصار إجماعاً، وقال الجصاص: قد روى عن عثمان أنه لم يكن ذلك منه على وجه النهى ولكن على وجه الاختيار، وذلك لمعان: أحدها الفضيلة ليسكون الحج فى أشهره المعلومة، وتسكون العمرة فى غيرها من الشهور، والثانى أنه أحب عمارة البيت وأن يكثّر زواره فى غيرها من الشهور، والثالث أنه رأى إدخال الرفق على أهل الحرم اهـ مختصراً من الأوجز. وتقدم الكلام على نهى عمر رضى الله تعالى عنه عن المتعة قريباً ووجوهه فارجع إليه، ١٢.

نفيه رضى الله تعالى عنه ظننا منه أن الجمع بينهما - وإن جمع النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه - إنما كان لعارض (١) ، فخاف على أن يعتقد الناس الحاضرون تحريم القرآن ليعلموا أن جوازه وتحريمه مذهبان فيتبعه (٢) من شاء ويقتدى به من شاء.

(١) كما يدل عليه ما روى عنه من العذر في ذلك، قال الحافظ : روى النسائي عن سعيد بن المسيب بلفظ : نهى عثمان عن التمتع فلبى على وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان فقال له على ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع قال: بلى، وله من وجه آخر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعاً، زاد مسلم من طريق عبد الله بن شقيق عن عثمان قال: أجل، ولكننا كنا خائفين، قال النووي : لعله أشار إلى عمرة القضية سنة سبع لكن لم يكن في تلك السنة حقيقة تمتع إنما كان عمرة وحدها، قال الحافظ: هي رواية شاذة، فقد روى الحديث مروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وهما أعلم من ابن شقيق فلم يقولوا ذلك، والتمتع إنما كان في حجة الوداع، وقد قال ابن مسعود كما في الصحيحين: كنا آمن ما يكون الناس، وقال القرطبي : قوله خائفين أى من أن يكون أجر من أفرد أعظم من أجر من تمتع كذا قال ، وهو جمع حسن ولكن لا يخفى بعده، ويحتمل أن يكون عثمان أشار إلى أن الأصل في اختياره صلى الله عليه وسلم الفسخ إلى العمرة في حجة الوداع دفع اعتقاد قريش منع العمرة في أشهر الحج، وكان ابتداء ذلك بالحديبية لأن إحرامهم بالعمرة كان في ذى القعدة وهو من أشهر الحج، وهناك يصح إطلاق كونهم خائفين أى من وقوع القتال بينهم وبين المشركين، وكانت أول عمرة وقعت في أشهر الحج، ثم جاءت عمرة القضية في ذى القعدة أيضاً، ثم أراد صلى الله عليه وسلم تأكيد ذلك بالمبالغة فيه حتى أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ١٢ هـ .

(٢) أى من شاء يتبع عثمان رضى الله عنه ويمتنع عن التمتع والقرآن، ومن شاء يتبعني فيبيحهما ١٢

قوله : (وانسلخ صفر) وقصدوا بصفر هذا (١) المحرم لأنهم كانوا يجعلون

(١) قال الكرماني : قوله كانوا يرون ، أى يعتقدون ويجعلون المحرم صفرأ أى يجعلون صفرأ من الأشهر الحرم لا المحرم ، قال : فى الكشف : النسيء هو تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر وربما زادوا فى عدد الشهور فيجعلونها ثلاثة عشر أو أربعة عشر ليتسع لهم الوقت ، قال الطيبي : إن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر وهو النسيء المذكور فى القرآن قال تعالى : : إنما النسيء زيادة فى الكفر ، فإن قلت : ما وجه تعلق انسلخ صفر بالاعتبار فى أشهر الحج الذى هو المقصود من الحديث والمحرم وصفر ليسا من أشهر الحج ، قلت : لما سموا المحرم صفرأ وكان من جملة تصرفاتهم جعل السنة ثلاثة عشر شهراً صار صفر على هذا التقدير آخر السنة وآخر أشهر الحج ، أو يقال برىء الدبر هو عبارة عن مضى شهر ذى الحجة والمحرم إذ لا برأ بأقل من هذه المدة غالباً ، وأما ذكر انسلخ صفر الذى هو من الأشهر المحرم بزعمهم فلاجل أنه لو وقع قتال فى الطريق وفى مكة لقدروا على المقاتلة فكأنه قال : إذا انقضى شهر الحج وأثره والشهر الحرام جاز الاعتبار أو يراد بالصفر المحرم ويكون إذا انسلخ صفر كالبيان والبدل لقوله إذا برىء الدبر فإن الغالب أن البرأ لا يحصل من أثر سفر الحج إلا فى هذه المدة ، وهى ما بين أربعين يوماً إلى خمسين ونحوه ، وهذا أظهر لكن بشرط أن يكون مرادهم من حرمة الاعتبار فى أشهر الحج أشهره وزماناً آخر بعده فيه أثره هذا ، وفى لفظ يجعلون المحرم صفرأ لطف لصحة إرادة المعنى اللغوى من المحرم فهو من باب الإيهام . اهـ . وقال الحافظ : قوله يجعلون المحرم صفرأ قال النووي : قال العلماء : المراد الإخبار عن النسيء الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية فكانوا يسمون المحرم صفرأ ويحلو به ويؤخرون تحريم المحرم إلى نفس صفر لئلا تتوالى عليهم ثلاثة أشهر محرمة فيضيق عليهم

المحرم صفر وإلا فالعمره في صفر لم تكن محرمة عندهم، لأنه ليس من أشهر الحرم ولا الحج، (بياض في الأصل^(١)).

فيها ما اعتادوه من المقاتلة والغارة بعضهم على بعض، فضللهم الله في ذلك فقال : وإنما النسيء زيادة، الآية، ووجه تعلق جواز الاعتبار بانسلاخ صفر مع كونه ليس من أشهر الحج وكذلك المحرم إنهم لما جعلوا المحرم صفرأ ولا يستقرون بيلادهم في الغالب ويبرأ^(*) دبر إبلهم إلا عند انسلاخه الحقوه بأشهر الحج على طريق التبعية، وجعلوا أول أشهر الاعتبار شهر المحرم الذي هو في الأصل صفر والعمره عندهم في غير أشهر الحج، وأما تسمية الشهر صفرا فقال رؤبة أصلها إنهم كانوا يغيرون فيه بعضهم على بعض فيتركون منازلهم صفرا أي خالية من المتاع، وقيل لإصفار أماكنهم من أهلها اهـ . ثم قال الكرماني : قال النووي: صفر هو مصروف بلا خلاف وحقه أن يكتب بالآلف لأنه منصوب لكنه كتب بدونها وسواء كتب بها أم بحذفها لا بد من قرائته منونا، أقول اللغة الربعية إنهم يكتبون المنصوب بدون الآلف قال : وهذه الألفاظ تقرأ كلها ساكنة الآخر موقوفا عليه لأن مرادهم السجع اهـ . قلت : بسط الحافظان الكلام على صرف صفر ومنعه، قال الحافظ بعد ما حكى عن النووي : إنه كان ينبغي أن يكتب بالآلف وعلى تقدير حذفها لا بد من قرائته منصوبا لأنه مصروف بلا خلاف وسبقه عياض إلى نفي الخلاف فيه ، لكن في المحكم كان أبو عبيدة لا يصرفه فقليل له إنه لا يمتنع الصرف حتى يجتمع علتان فما هما قال : المعرفة والساعة، وفسره المطرزي بأن مراده أن الأزمئة ساعات والساعات مؤنثة اهـ مختصراً ١٢ .

(١) بياض في الأصل، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين مولانا محمد

(*) كذا في الأصل، والظاهر لا يبرأ ١٢ ز .

قوله : (تمتعت فنهاني ناس) لرؤيتهم (١) ما رأى عمر وعثمان .

حسن المسكي ومولانا حسين علي البنجاني ، ولا يبعد عندي أن الشيخ أراد التنبيه على التعارض الواقع في حديثي البخاري وأبي داود ، ففي حديث البخاري إذا انسلخ صفر كما ترى ، وفي حديث أبي داود عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال والله ما أعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة ، الحديث وفي آخره يقولون : إذا عفا الأثر وبرى الدبر ودخل صفر حلت العمرة لمن اعتمر ، والعجب أن شراح البخاري لا سيما الكرماني والحافظين والقسطلاني والسفند : وشيخ الإسلام وصاحب التيسير لم يتعرضوا لذلك الاختلاف فإن نظر إلى الترجيح فظاهر أن رواية البخاري مرجحة لا سيما وقد وافقه مسلم إذ أخرجهما برواية بهز عن وهيب بلفظ انسلخ صفر ، ورواية أبي داود من طريق ابن جريج ومحمد بن إسحاق عن عبد الله بن طاوس ، وقد أخرجهما النسائي برواية أبي أسامة بالشك بلفظ انسلخ صفر أو قال دخل صفر ، ويمكن الجمع بينهما بأن يقال : إن المراد بلفظ صفر في حديث دخل صفر الصفر المعروف الحقيقي ، والمراد في حديث انسلخ صفر ، المحرم الذي يجعلونه صفر كما يدل عليه لفظ هذا الحديث ويجعلون المحرم صفر ، وقد تقدم في كلام الشراح في وجهه تعلق جواز العمرة بانسلاخ صفر أن المراد به المحرم كما تقدم في كلام الكرماني وغيره ، قال القسطلاني : قوله وانسلخ صفر الذي هو المحرم في نفس الأمر وسموه صفر أي إذا انقضى وانفصل شهر صفر ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : لم أقف على أسمائهم وكان ذلك في زمن ابن الزبير وكان ينهى عن المتعة كما روى مسلم من حديث أبي الزبير عنه وعن جابر ، ونقل ابن أبي حاتم عن ابن الزبير أنه كان لا يرى التمتع إلا للحصر ، ووافقه علقمة وإبراهيم ، وقال الجمهور : الاختصاص بذلك للحصر ١٥٠ . وما أفاده شيخ من قوله : لرؤيتهم

قوله : (تصير الآن حجتك مكية) الخ قصدوا (١) بذلك أن يرفض عمرته التي أتى بها ويحرم للحججة من مكة كما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حين أمرهم بفسخ الحج وجمعه عمرة ، فرد عليه عطاء برواية جابر هذه (بياض (٢) في الأصل) ويمكن أن يقال : إن أبا شهاب هذا كان متمتعاً كما يدل عليه قوله : قدمت متمتعاً مكة بعمرة فكان له أن يتحلل من عمرته حتى يحرم ثانياً للحججة وأن يبق

ما رأى عمر وعثمان ظاهر لأن المنع كان معروفاً عنهما في هذا الزمان كما تقدم الكلام على مسلكيهما مفصلاً في حديثيهما ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله حجتك مكية يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها ، وقال ابن بطال : معناه أنك تنشئ حجتك من مكة كما ينشئ أهل مكة منها فيفوتك فضل الإحرام من الميقات اهـ . والظاهر أن أبا شهاب أراد التحلل من عمرته ثم إنشاء الحج بإحرام مفرد كما يدل عليه قول أناس : تصير الآن حجتك مكية فلما استفتى عطاء أجاب بأنه لا بأس بذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه أن يتحللوا من إحرامهم بعمرة ثم ينشؤا إحرام الحج من مكة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : قصدوا بذلك أن يرفض عمرته إلخ لعل الباعث على ذلك أن لفظ المتمتع قد يطلق على فسخ الإحرام كما تقدم في وجوه نهى عمر وعثمان عن المتمتع .

(٢) بياض في الأصل قليل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تمتعت أى تمتعاً اصطلاحياً لافسخ الحج إلى العمرة واستاذ ، وقوله : مكية لا آوية وهى ما بينه بقوله : أحلوا من إحرامكم اهـ . ولم أتحصل بعد الإشكال الذى يستشعر من كلام الشيخ قدس سره في تقريرى الوالد قدس سره ومولانا محمد حسن المكي فإن معنى الحديث بظاهره واضح أن أبا شهاب أحرم بالعمرة وبفراغها يتحلل منها فيصير الآن إحرامه بالحج مكية لا آفاقياً فأخبر عطاء أنه لا بأس بذلك فإن الصحابة كأمهم فعاوا هكذا بأمره صلى الله عليه وسلم بأن يتحللوا من إحرامهم بالحج

على إحرامه حتى يضيف الإحرام على إحرامه إلا أن ناساً من أهل مكة لما أكدوا عليه التحلل من إحرام العمرة أتي عطاء يستفتيه في ذلك فأمره عطاء بأنه لا يجب عليه التحلل ، وهو مختار في تحلله وعدم تحلله ، واحتج عليه ببقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً ما بعد عمرته ، غاية الأمر أنه كان ذا هدى فلم يجوز له التحلل ومن ليس له هدى جاز له الأمران^(١) كلاهما والله أعلم .
قوله : (ليس له مسند^(٢) إلا هذا) أى في باب الحج .

بالعمرة ثم ينشؤوا إحرام الحج من مكة ، واستدل عطاء على ذلك واضح فالظاهر أن عطاء أيده لأنه رد عليه ١٢ .

(١) صرح بذلك في فروع الحنفية ، قال شارح الباب : المتمتع على نوعين متمتع بسوق الهدى ومتمتع لا يسوق ، أما الأول فإذا دخل مكة طاف وسعى لعمرته وأقام محرماً لأن سوقه مانع من إحلاله قبل يوم النحر ، وأما الثاني فإذا دخل مكة طاف لعمرته وسعى وحلق استحباً وإن أقام محرماً جاز ، وقال شارح الهداية : ظاهر كلام صاحب الكتاب أن التحلل حتم لمن لم يسق الهدى وذكر الأسيبجاني والزيلعي وغيرهما أنه بالخيار إن شاء أحرم بالحج بعدما حل من عمرته وإن شاء أحرم قبل أن يحل من عمرته اه مختصراً . وهذا عند الحنفية ، واختلفت الأئمة في شروط التمتع كما بسط في الأوجز في باب ما جاء في التمتع وفيه أيضاً في موضع آخر لا يجوز التحلل لسائق الهدى عند الحنفية وأحمد خلافاً للشافعي ومالك إذ قالوا : يجوز التحلل له أيضاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله ليس له حديث مسند أى لم يرو حديثاً مرفوعاً إلا هذا الحديث ، قال مغلفاتي : كأنه يقول : من كان هكذا لا يجعل حديثه أصلاً من أصول العلم ، قال الحافظ : إذا كان موصوفاً بصفة من يصح حديثه لم يضره ذلك مع أنه قد توبع قد عليه ثم كلام مغلفاتي محمول على ظاهر الإطلاق ، وقد أجاب غيره

(فقال عثمان دعني عنك) عني (١) بذلك أنك تعمل ما أدى إليه اجتهادك وافعل ما علمته وعقلته فلا تتنازع .
 قوله : (وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم) زاده تعميما للحكم لا بمعنى أن الصوم لا يجوز (٢) إلا عند رجوعه إلى الأمصار .

بأنه مقيد بالرواية عن عطاء فإن حديثه هذا طرف من حديث جابر الطويل الذي انفرد مسلم بسياقه من طريق جعفر بن محمد بن علي عن أبيه عن جابر وفي هذا الطرف زيادة بيان لصفة التحلل من العمرة ليس في الحديث الطويل حيث قال: فيه أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا، ثم أقيموا حللا إلى يوم التروية، وأهلوا بالحج اهـ . وقال القسطلاني: قوله ليس له حديث مسند أى ليس له حديث مسند يرويه مرفوعا أو ليس له مسند عن عطاء إلا هذا الحديث اهـ . وهذا الثاني هو الذى أشار إليه الحافظ بقوله: قد أجاب غيره الخ، وقال الكرماني: قوله إلا هذا أى إلا هذا الحديث، وقيل : المراد ليس له مسند عن عطاء إلا هذا، لا مطلقا، وهو مختار الشيخ قدس سره كما ترى، ويؤيده أن أبا شهاب هذا المعروف بأبي شهاب الحنطاط هو أبو شهاب الأكبر موسى بن نافع الأسدي روى عن مجاهد وعطاء وسعيد بن جبير وأبي علي الوالبي ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما قال الحافظ ، وقد رواه النسائي من طريق عبد الرحمن ابن حرملة عن سعيد بن المسيب بلفظ نهى عثمان عن التمتع وزاد فيه فلي على وأصحابه بالعمرة فلم ينهم عثمان الحديث اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مذهب الجمهور منهم الحنفية وهو المشهور من قول المالكية وهو أحد قول الشافعي والمشهور من مذهب الشافعي وهو القول الثاني لما لك إنه يشترط الرجوع إلى وطنه، وقال أحمد والأول أى قول

قوله : (وخرج من كدى من أعلى مكة) بدل أو تفسير^(١) من قوله من كداء . لا لقوله من كدى غايته أنه وقع بينه وبين المفسر فصل ، ولا ضمير فيه .

الجمهور وقت الجواز ، والثانى أى قول الشافعى وقت الاستحباب كما بسط فى الأوجز عن نصوص الأئمة وفروعهم فى باب التمتع وفى آخر كتاب الحج ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره فراراً من نسبة الوهم إلى الراوى ، وإلا فالشرح حملوه على الوهم ، قال الحافظ قوله من أعلى مكة كذا رواه أبو أسامة فقلبه ، والصواب ما رواه عمرو وحاتم عن هشام دخل من كداء من أعلى مكة ، ثم ظهر لى أن الوهم فيه ممن دون أن أسامة فقد رواه أحمد عن أبي أسامة على الصواب ١ هـ . وهكذا قال العيني إذ قال إن أبا أسامة قلب فى روايته ، والصواب ما رواه غيره بالعكس ١ هـ مختصراً . وقال الكرماني قوله من أعلى مكة : فإن قلت يفهم منه أنه خرج من أعلاها والأحاديث التى بعده وقبله تدل على أنه دخلها من أعلاها والتى قبله على أنه خرج من أسفلها ، قلت : لعل الخروج والدخول فى عام الفتح كليهما كانا من أعلاها وأما فى الحج فكان الخروج من أسفلها هذا إذا كان كداء أولاً وثانياً بفتح الكاف ، وأما إن كان الثانى بضمها فوجه أن يقال إن من أعلى مكة متعلق بدحل ، ولفظ وخرج من كدى حال مقدرة بينهما فلا تحتاج إلى التخصيص بغير عام الفتح ١ هـ . قلت : وهذا الثانى هو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وقال القسطلانى قوله من أعلى مكة استشكل هذا من جهة أن مفهومه أنه عليه السلام خرج من أعلى مكة ، والأحاديث السابقة أنه خرج من أسفلها ، وأجاب الكرماني فقال لعل الخروج والدخول الخ ، ثم تعقب على الكرماني فقال : : والذى فى الأصول المعتمدة ضبط الأول بالفتح والثانى بالضم ، ولا علم أنهما رويما بالفتح ، والتوجيه الثانى الذى ذكره الكرماني لا يخفى ما فيه من التكلف ، والذى يظهر ما قاله الحافظ ابن حجر أنه روى مقلوباً فى رواية أبي أسامة ، وأن الصواب

قوله : (ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس) رضى الله عنه ، ويمكن منه استنباط فضل مكة (١) أيضا حيث حمل أحجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف .

ماواه غيره، وأن الوهم فيه من ذون أبي أسامة لأن أحمد رواه عن أبي أسامة على الصواب المشهور أنه دخل من كداء بالفتح والمد ، وخرج من كدى بالضم والقصر، اه مختصرا . قلت: ولم يذكر القسطلاني وجه التكلف في التوجيه الثاني ١٢

(١) ما قاله الشيخ في وجه المناسبة ألطف مما قاله العيني من قوله مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله: لما بنيت الكعبة ، فإن قلت: الترجمة بنيان مكة وفي الحديث بنيان الكعبة، قلت: إن بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملائمة فيستأنس بهذا وجه المطابقة ١٥ . ولم يتعرض غيره من الشراح لوجه المطابقة إلا ما قال السندی : قوله باب فضل مكة ما ذكر في فضلها وفضل بنيانها إلا ما يتعلق ببناء الكعبة من الأحاديث، وفيه إشعار بأن بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها وأهلها أي فضل وفخر أي فخر اه . وبسط ابن القيم في مبدأ الهدى الكلام على فضل مكة ، وذكرت الشراح ههنا بيان بعض أبنية الكعبة ، وبسط الكلام عليها في الأوجز بما لا مزيد عليه ، وبسط فيها أبنية العشرة المعروفة أولها بناء الملائكة ، ثم بناء آدم، ثم بناء أولاده، ثم بناء إبراهيم عليه السلام، فبناء العمايق، فبناء جرم، فبناء قصي بن كلاب، فبناء قريش، فبناء ابن الزبير ، وبناء الحجاج ، ونظمها بعضهم فقال :

بنى بيت رب العرش عشر فخرهم	ملائكة الله الكرام وآدم
فشيئت إبراهيم ثم عمالق	قصي قريش قبل هذين جرم
وعبد الإله بن الزبير بن كذا	بناء حجاج وهذا متمم

(باب توريث دور مكة)

اختلف العلماء^(١) فيه ، ومذهب الإمام فيه أن دور مكة ويوتها لا تورث

وهذا البناء الذى ذكر فى حديث الباب هو البناء الثامن من بناء قريش ، حضره
النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن خمس وثلاثين سنة ، كما جزم به ابن إسحق
وغيره من أهل المغازى ، وقيل ابن خمس وعشرين سنة كما جزم به موسى بن
عقبة فى مغازيه وغيره من العلماء بسط فى الأوجز فى تفصيل هذا البناء أيضا ١٢ .
(١) قال الحافظ : قوله باب توريث دور مكة الخ ، أشار بهذه الترجمة إلى
تضعيف حديث علقمة بن فضالة قال توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر
وعمر وما تدع رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن أخرجه ابن ماجه ،
وفى إسناده انقطاع وإرسال ، وقال بظاهره ابن عمر ومجاهد وعطاء ، قال
عبد الرزاق عن ابن جريج كان عطاء ينهى عن الكراء فى الحرم ، وأخبرنى أن عمر
نهى أن تبوب دور مكة لأنها ينزل الحاج فى عرصاتهما ، فكان أول من بوب
داره سهيل بن عمرو ، واعتذر عن ذلك لعمر ، وروى الطحاوى عن مجاهد أنه
قال مكة مباح لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها ، وروى عبد الرزاق عن مجاهد
عن ابن عمر لا يحل بيع بيوت مكة ولا إجارتها ، وبه قال الثورى وأبو حنيفة ،
وخالفه صاحبه أبو يوسف ، واختلف عن محمد ، وبالجموز قال الجمهور ،
واختاره الطحاوى ، واختلف عن مالك فى ذلك ، وقال الأبهري لم يختلف قول
مالك وأصحابه فى أن مكة فتحت عنوة ، واختلفوا هل من بها على أهلها لعظم
حرمتها أو أقرت للمسلمين ، ومن ثم جاء الاختلاف فى بيع دورها والكراء ،
والراجح عند من قال إنها فتحت عنوة أن النبي صلى الله عليه وسلم من بها على
أهلها فخالفت حكم غيرها من البلاد فى ذلك ، ذكره السهيلي وغيره ، وليس
الاختلاف فى ذلك ناشئا عن هذه المسئلة ، فقد اختلف أهل التأويل فى المراد

بقوله هاهنا المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو مكان الصلاة فقط، واختلفوا أيضاً هل المراد بقوله سواء في الأمن والاحترام أو فيها هو أعم من ذلك وبواسطة ذلك نشأ الاختلاف المذكور أيضاً، اه مختصراً . قلت : وتعقب العيني على قول الخافظ إن الإمام البخارى أشار إلى تضعيف حديث علقمة ، وقال روى الطحاوى هذا الحديث بطريقين برجال ثقات ، لكنه منقطع لأن علقمة ليس بصحابة ، ثم ذكر العيني لفظ الطحاوى بطريقين ، وقال رواه البيهقى أيضاً ، وقال الموفق : وختلفت الرواية في بيع رباع مكة وإجارة دورها ، فروى أن ذلك غير جائز وهو قول أبى حنيفة ومالك والثورى وأبى عبيد ، وكرهه إسحق لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة : لا تباع رباعها ولا تسكرى بيوتها ، رواه الأثرم بإسناده ، وعن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « مكة حرام ببيع رباعها ، حرام إجارتهما ، وهذا نص رواه سعيد بن منصور في سننه ، وروى أنها كانت تدعى السوانب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره مسدد في مسنده ، ولأنها فتحت عنوة ولم تقسم ، فكانت موقوفة فلم يحز بيعها كسائر الأرض التي فتحتها المسلمون عنوة ولم يقسموها ، والدليل على أنها فتحت عنوة قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، الحديث متفق عليه ، وروى أم هانئ أنها قالت أجرت حموز بنى فأراد على قتلها الحديث متفق عليه ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل أربعة فقتل منهم ابن خطل ومقيس بن صباة ، وهذا يدل على أنها فتحت عنوة ، والرواية الثانية أنه يجوز بيع رباعها وإجارة بيوتها وهو قول الشافعى وابن المنذر ، وهو أظهر في الحجة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أين تنزل غداً قال : « وهل ترك لنا عقيل من رباع ، متفق عليه

ولا تملك إلا باعتبار (١) البناء ، وقصد المؤلف إثبات تملكها وتملكها ، وظاهر استدلاله بالآية أن المذكور في معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير ،

ولأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانت لهم دور بمكة فتم من باع ومنهم من ترك داره في يد أعقابهم ، واشترى عمر دار السجن من صفوان بن أمية ، ولم يزل أهل مكة يتصرفون في دورهم تصرف الملاك بالبيع وغيره ، ولم ينكره منكر فكان إجماعاً ، وقد قرره النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه دوهم إليهم ، فقال : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وأقرم في دورهم ورباعهم ، ولم ينقل أحداً عن داره ولا وجد منه ما يدل على زوال أملاكهم ، وكذلك من بعده من الخلفاء حتى أن عمر رضى الله تعالى عنه مع شدته في الحق لما احتاج إلى دار السجن لم يأخذها إلا بالبيع . وما روى من الأحاديث في خلاف هذا فهو ضعيف ، وأما كونها فتحت عنوة فهو الصحيح الذي لا يمكن دفعه ، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر أهلها فيها على أملاكهم ورباعهم ، فبدل ذلك على أنه تركها لهم كما ترك لهوزان نساهم وأبناءهم ، وعلى القول الأول من كان ساكن دار أو منزل فهو أحق به يسكنه ويسكنه ، وليس له بيعه ، ولا أخذ أجرته ، ومن احتاج إلى مسكن فله بذل الأجرة فيه ، وإن احتاج إلى الشراء فله ذلك كما فعل عمر رضى الله تعالى عنه ، وكان أبو عبد الله إذا سكن أعطاهم أجرته ، قال ابن عقيل : الخلاف في غير مواضع المناسك ، أما بقاع المناسك كموضع السعى والرمي لحكمة حكم المساجد بغير خلاف اه مختصراً . قلت : ما حكى من تصرف أهل مكة في بيوتهم تصرف الملاك من غير نكير ، وكذلك شراء عمر دار السجن وغير ذلك من الأمور لا يخالف الحنفية فإنهم لم ينكروا ملك الأبنية والدور بل أنكروا ملك الأرض فإنها موقوفة عندهم والأبنية عليها كالأبنية على الأرض الموقوفة ، فالأبنية ملك لأصحابها دون الأرض ١٢ .

(١) هذا هو المعروف من مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضى الله تعالى

فيكون غير المسجد من أراضى مكة أولى بالمالك وأحق بتصرفه ، وذلك بملك . ودلالة الرواية عليه من حيث إطلاق دارك بالإضافة وهو علامة الملك ، وكذلك قول الراوى : ورث أبا طالب يدل على جريان الإرث فيها ، والجواب أن تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفي الاستواء في غير

عنه ، كما تقدم بيان الاختلاف بينه وبين الإمام الشافعى فى كلام الحافظ والموفق ، وهكذا حكى الخلاف بينهما غير واحد من نقلة المذاهب ، وقال العيني بعد ما حكى عن الطحاوى: حديث علقمة بن فضلة قال : كانت بيوت مكة تدعى السوائب ، لم يبع رباها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبى بكر ولا عمر ، من احتاج سكن ، ومن استغنى أسكن ، ثم قال الطحاوى : فذهب قوم إلى هذه الآثار فقالوا : لا يجوز بيع أرض مكة ولا إيجارها ، ومن قال بهذا القول أبو حنيفة وعمر والثورى ، قلت : أراد بالقوم هؤلاء وعطاء بن أبى رباح ومجاهد وأمالكا وإسحق وأبا عبيد ، ثم قال : وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا : لا بأس ببيع أرضها وإيجارها وجعلوها فى ذلك كسائر البلدان ، ومن ذهب إلى هذا القول أبو يوسف ، قلت : أراد بالآخرين طاوسا وعمرو بن دينار والشافعى وأحمد وابن المنذر معهم اهـ . ورجح الشيخ ابن القيم القول الأول وبسط فى دلائل الفريقتين ثم قال : فالصواب القول بموجب الأدلة من الجانبين وأن الدور تملك وتوهب وتورث وتباع ويكون نقل الملك فى البناء لا فى الأرض والعرصة ، فلوزال بناؤه لم يكن له أن يبيع الأرض ، وله أن يبنها ويبعدها كما كانت ، وهو أحق بها يسكنها ويسكن فيها من شاء ، وليس له أن يعارض على منفعة السكنى بعقد الإجارة ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع ونقل الملك فى رباها إنما يقع على البناء لا على الأرض ذكره أصحاب أبى حنيفة اهـ مختصرا . ثم اشكل عليه ابن القيم بأنه كيف يمكن أن يصح البيع ولا تصح الإجارة ، ثم أجاب عنه بأن له نظائر فارجع إليه لو شئت

المسجد مع أن علة^(١) الحكم، وهو التضييق على الحاج مشتركة،

التفصيل، ويشكل على هذا كله ما في الدر المختار جاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة، وبه قال الشافعى إلى آخر ما ذكر من كلام أهل الفروع، قال ابن عابدين: قوله «بيوت مكة» أى اتفاقا لأنه ملك لمن بناه كمن بنى فى أرض الوقف له بيعه، وقوله: وأرضها جزم به فى الكنز وهو قولها وإحدى الرواتين عن الإمام لأنها مملوكة لأهلها لظهور آثار الملك فيها، وهو الاختصاص بها شرعا وتماها فى المنع وغيرها هـ. وقال القارى فى شرح اللباب: لا يجوز بيع شيء من أرض الحرم عند أبى حنيفة فى رواية أبى يوسف ومحمد عنه، وهو ظاهر الرواية، لأنه ليس بمملوك لأحد عنده لأنها موقوفة لقوله تعالى «والمسجد الحرام الذى جعلناه» الآية، وعندهما يجوز بيعها، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة، قال الصدر الشهيد فى الوقعات وعليه الفتوى، ولعله لاحظ عموم البلوى وجعل صاحب اللباب قول محمد مع أبى حنيفة فى عدم الجواز، وجعل غيره مع أبى يوسف فى الجواز، وأما بيع بناء مكة فلا بأس بالإجماع هـ مختصرا ١٢٠.

(١) قال الجصاص فى أحكام القرآن: قال الله تعالى: «والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد»، روى إسماعيل بن مهاجر عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مكة مناخ لا تباع رباعها، ولا تؤاجر بيوتها»، وروى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: كانوا يرون الحرم كله مسجداً سواء العاكف فيه والباد، وروى عن عبد الرحمن بن ثابت «سواء العاكف فيه والباد»، قال: من يبيع من الحاج والمعتمرين سواء فى المنازل ينزلون حيث شاءوا، غير أن لا يخرج من بيته ساكنه، وقال ابن عباس: العاكف فيه أهله، والباد من يأتيه من أرض أخرى، وأهله فى المنزل سواء، وليس ينبغى لهم أن يأخذوا من البادى إجارة المنزل،

وروى الأعمش عن إبراهيم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مكة حرمها الله لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها ، وروى الأعمش عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ، وروى عن علقمة بن فضالة قال : كانت رباع مكة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان أبي بكر وعمر وعثمان تسمى السوانب ، الحديث ، وروى عن مجاهد قال : قال عمر : يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل البادي حيث شاء ، ثم قال الجصاص بعد ذكر الآثار الآخر في ذلك : قال أبو بكر : قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما ذكرنا ، وروى عن الصحابة والتابعين ما وصفنا من كراهة بيع بيوت مكة ، وأن الناس كلهم فيها سواء ، وهذا يدل على أن تأويلهم لقوله تعالى « والمسجد الحرام ، للحرم كله ، ثم ذكر الجصاص الأقوال الأخر المختلفة في ذلك ، وقال : قال أبو حنيفة : لا بأس ببيع بناء بيوت مكة وأكره بيع أراضيها ، ثم قال : قال أبو بكر : لم يتأول هؤلاء السلف المسجد الحرام على الحرم كله إلا والاسم شامل له من طريق الشرع ، إذ غير جائز أن يتأول الآية على معنى لا يحتمله اللفظ ، وفي ذلك دليل على أنهم قد علموا وقوع اسم المسجد على الحرم من طريق التوقيف ، ويدل عليه قوله تعالى « إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام ، والمراد فيما روى الحديثية وهي بعيدة من المسجد قريية من الحرم ، وروى أنها على شفير الحرم ، وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مضربه في الحل ومصلاه في الحرم ، وهذا يدل على أنه أراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله ، ويدل عليه قوله تعالى « ويسألونك عن الشهر الحرام ، الآية ، وفيها « وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، والمراد لإخراج المسلمين من مكة حين هاجروا إلى المدينة ، فجعل المسجد الحرام عبارة عن الحرم ،

وأما الإرث والإضافة^(١) المذكورتان في الرواية فباعتبار البناء أو سبق اليد. كمن جلس في مسجد فوضع ثمة ثوبه، أو ألقى خيمته في وادى منى وغيره، فإنه أحق.

ويدل على أن المراد جميع الحرم كله قوله تعالى: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم»، والمراد به من انتهك حرمة الحرم بالظلم فيه، وإذا ثبت ذلك اقتضى قوله «سواء العاكف فيه والباد»، تساوى الناس كلهم في سكنائه والمقام، وإنما أجاز أبو حنيفة لإجارة البيوت إذا كان البناء ملكاً للمؤجر فيأخذ أجره ملكه، وأما أجره الأرض فلا تجوز له مختصراً. وبسط الشيخ ابن القيم في الهدى في ذلك فقال: المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى: «إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا»، فهذا المراد به الحرم كله، وقوله: «سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام»، وفى الصحيح أنه أسرى به من بيت أم هانئ، وقال تعالى: «ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام»، وليس المراد به حضور نفس موضع الصلاة اتفاقاً. وسياق آية الحج يدل على ذلك فإنه قال: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم، وهذا لا يختص بمقام الصلاة قطعاً بل المراد به الحرم كله، فالذى جعله للناس سواء هو الذى توعد من أراد الإلحاد فيه، فالحرم ومشاعره كالصفا والمروة ومنى وعرفة ومزدلفة لا يختص بها أحد دون أحد، بل هى مشتركة بين الناس، ولهذا امتنع النبي صلى الله عليه وسلم أن يبنى له بمنى، وقال: «منى مناخ من سبق»، ولهذا ذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلى أنه لا يجوز بيع أراضى مكة ولا إجارة بيوتها، وهذا مذهب مجاهد وعطاء فى أهل مكة، ومالك فى أهل المدينة، وأبى حنيفة رحمه الله فى أهل العراق، وسفيان الثورى والإمام أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه. ثم بسط الكلام على دلالة وقد تقدم بعضها ١٢.

(١) وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع فى الإرث والإضافة باعتبار الأبنية

غيره ، لسبق يده^(١) ولا تملك هنا .

على أن الإضافة قد تكون بأدنى ملابسة أو اختصاص ، قال الله عز وجل :
 « وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت » ، وقال عز اسمه : « قالت غلة يا أيها النخل
 ادخلوا مساكنكم » الآية ، وقال عز اسمه : « وقرن في بيوتكن » الآية ، على
 القول بأن البيوت كلها كانت ملك النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو قيل : إن البيوت
 كانت للأزواج ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « ما بين بيتي ومنبري روضة من
 رياض الجنة » ، وأما الاستدلال بحديث أسامة بن زيد فلا يصح أصلاً عند هذا
 العبد الضعيف ، فإنه من باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين ، والمسألة
 خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحديث من مستدلات الجمهور في قولهم
 إن المشركين يملكون بالاستيلاء ١٢ .

(١) قال الشيخ ابن القيم : فإن هذه المنفعة إنما يستحق أن يقدم فيها على
 غيره ، ويختص بها لسبقه وحاجته ، فإذا استغنى عنها لم يكن له أن يعاوض
 عليها كالجلوس في الرحاب والطرق الواسعة والإقامة على المعادن وغيرها من
 المنافع والأعيان المشتركة التي من سبق إليها فهو أحق بها ما دام ينتفع ، فإذا
 استغنى لم يكن له أن يعاوض ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع نقل
 الملك في رباها إنما يقع على البناء لا على الأرض ، ذكره أصحاب أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى ، ثم قال علي : إنه لا يمنع البيع وإن كانت منافع أرضها ورباعها
 مشتركة بين المسلمين ، فإنها تكون عند المشتري كذلك مشتركة المنفعة ، إن احتاج
 سكن ، وإن استغنى أسكن كما كانت عند البائع ، فليس في بيعها لإبطال اشتراك
 المسلمين في هذه المنفعة ، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التي وقفها عمر
 رضي الله تعالى عنه على الصحيح الذي استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً
 وحديثاً ، فإنها تنتقل إلى المشتري خراجية كما كانت عند البائع ١٢ هـ .

قوله : (نسبت الدور إلى عقيل) ، والإضافة أمانة الملك ، وقد عرفت ما فيه
قوله : (بنى المطلب أشبه) وذلك لأن^(١) عبد المطلب هو ابن هاشم فبنو هاشم هم

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . قال العيني : قوله قال أبو عبد الله
هو البخارى نفسه ، وقوله بنى المطلب أشبه بالصواب يعنى بجذف العبد لأن
عبد المطلب هو ابن هاشم ولفظ هاشم مغن عنه ، وأما المطلب فهو أخو هاشم
وهما ابنا لعبد مناف ، فالمقصود أنهم تحالفوا على بنى عبد مناف اه . وما قال
العيني من قوله المقصود أنهم تحالفوا على بنى عبد مناف ، تبع فى ذلك الكرماني ،
وتبعهما القسطلاني فى هذا ، وفيه لإجمال محل ، فإن ظاهره أن التحالف كان على
جميع بنى عبد مناف ، وليس الأمر كذلك بل التحالف إنما كان على ولدين من
أولاد عبد مناف ، فإن لعبد مناف أربعة ولد : المطلب ، وهاشم ، وعبد شمس ،
ونوفل ، وكان التحالف على الأولين منهم دون الآخرين ، ويدل على ذلك
ما سياتى فى البخارى فى أبواب الخمس عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان
ابن عفان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله أعطيت
بنى المطلب وتركنا ونحن وهم منك بمنزلة واحدة ، فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : إنما بنو المطلب وبنو هاشم شئ واحد ، قال جبير : ولم يقسم
النبي صلى الله عليه وسلم لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل ، قال ابن إسحاق :
عبد شمس وهاشم والمطلب إخوة لأم ، وكان نوفل أخاهم لأبيهم ، ولفظ أبى داود
فى هذه القصة عن جبير بن مطعم قال : لما كان يوم خيبر وضع رسول الله
صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى فى بنى هاشم وبنى المطلب ، وترك بنى نوفل
وبنى عبد شمس ، فانطلقت أنا وعثمان حتى أتينا النبي صلى الله عليه وسلم
فقلنا : يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننسك فضلهم للموضع الذى وضعك
الله به منهم ، فما بال إخواننا بنى المطلب أعطيتهم وتركنا وقرابتنا واحدة ،

بنو عبد المطلب لا غير، فلا يكون عطف بنى عبد المطلب على بنى هاشم مفيداً للزيادة،
وأما إذا كان اللفظ بنى المطلب، فإنه مفيد زيادة لأن المطلب أخو هاشم فبنو المطلب
غير بنى هاشم .

قوله : (والاول أكثر) أى أقوى ^(١) إسناداً لكثرة روايته وأنت تعلم

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا وبنو المطلب لا نفترق فى جاهلية
ولا إسلام ، الحديث ، قال الشيخ فى البذل : وأما بنو عبد شمس وبنو هاشم
فإنهما افتراقا من بنى هاشم ، وذلك أن كفار قريش لما تحالفوا على بنى هاشم
وكتبوا الكتاب أن لا يناكحهم ولا يبايعوهم ، دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ،
وخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل فدخلوا مع كفار قريش فى حلفهم ، وفارقوا
بنى هاشم اه . قال الكرماني : قال الخطابي : إن قريشاً تحالفوا على أن لا يكلموا
بنى هاشم ولا يجالسوهم ولا يبايعوهم ولا يبايعوهم حتى يسلبوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، فيشبهه أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما اختار
الزول فى ذلك الموضع شكراً لله على النعمة فى دخول مكة ظاهراً ، ونقضاً
لما تعاهدوه بينهم وتقاسموا عليه من ذلك ، قال ابن الأثير : وقريش تضافوا على
بنى هاشم والمطلب حتى حصروهم فى الشعب بعد المبعث بست سنين ، فمكثوا فى
ذلك الحصار ثلاث سنين ، قال النووى : معنى تقاسمهم على الكفر تحالفهم على
إخراج النبي صلى الله عليه وسلم وبنى هاشم والمطلب من مكة إلى هذا الشعب ،
وهو خيف بنى كنانة . وكتبوا بينهم الصحيفة المشهورة ، فأرسل الله عليها الأربعة
فأكلت ما فيها من الكفر وتركت ما فيها من ذكر الله ، فأخبر جبريل النبي صلى
الله عليه وسلم بذلك . فأخبر به عمه أبا طالب فأخبرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك ، فوجدوه كما قاله ، والقصة مشهورة اه .

(١) قال الكرماني : قوله الأول أكثر أى حديث ليحجن يعنى روايته أكثر

أنه لا منافاة بين الروايتين ، فإن صدق الإثبات لا يتوقف إلا على الوجود ولو مرة
فيمكن أن يحج البيت بعدياً جوج وأجوج ، ثم لا يحج إلى قيام الساعة ، والذي
أشكل على المؤلف أنه فهم من الحج بعدهما امتداده إلى نفخ الصور ، فجعل بين
الحديثين معارضة ، وليس كذلك .

عددا من رواة الثاني فهو المرجح ، فإن قلت : ما وجه المعارضة بينهما حتى يحتاج
إلى الترجيح ؟ قلت : المفهوم من الأول أن البيت يحج بعد أشرط الساعة ، ومن
الثاني أنه لا يحج بعدها ، مع أن العمل بمقتضاها صحيح ظاهر وهو أنه يحج بعد
بأجوج مرة ، ثم يصير عند ظهور قرب الساعة متروكا ، قال التيمى : قال البخارى
والأول أكثر يعنى أن البيت يحج إلى قيام القيامة اهـ ، وبذلك جمع غير واحد
من شراح الحديث ، قال الحافظ : قال البخارى : والأول أكثر أى لاتفاق
من تقدم ذكره ، على هذا اللفظ وانفراد شعبة بما يخالفهم ، وإنما قال ذلك لأن
ظاهرها التعارض ، لكن يمكن الجمع بينهما فإنه لا يلزم من حج الناس بعد خروج
بأجوج مأجوج أن يمتنع الحج في وقت ما عند قرب ظهور الساعة ، ويظهر والله
أعلم أن المراد بقوله ليحجن البيت أى مكان البيت لما سياتى بعد باب أن الحبشة
إذا خربوه لم يعمر بعد ذلك اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله :
الأول أكثر دفع التعارض ، وهو أن قوله فى الحديث الأول بعد بأجوج يدل
على أن الحج يكون إلى قيام الساعة ، فإذا قامت الساعة ولم يبق أحد لا يبق الحج
أيضا ، وذلك لأن كلمة بعد تمتد إلى قيام الساعة ، والحديث الثانى يدل على أن
توقف الحج يكون قبل قيام الساعة ، يعنى يتوقف الحج ثم تقوم الساعة ، لا أن
الحج يتوقف بقيام الساعة ، يعنى تقوم الساعة فبسيبه يتوقف الحج كما هو ظاهر
الحديث الأول ، فدفعه بأن الأول وهو بقاء الحج إلى قيام الساعة أكثر وأصح ،
فلا يعارضه الثانى ، وقلنا لا معارضة لأن بعد بأجوج لا يجب أن يمتد إلى قيام

(قوله : (لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء) الخ فيه الترجمة (١) حيث ثبت أن البيت كان له مالا وليس إلا لينفق عليه عند الضرورة ، ومن حوائجه الكسوة .

الساعة بل جاز أن ينتهى إلى هبوب الريح الطيبة التى لا تبقى من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان ، فيتوقف الحج حينئذ ، ثم بعد ذلك تقوم الساعة ، فوافق الحديث الأول بالثانى ٥١ . قلت : بسط الكلام فى زمان هدم الكعبة فى الإشاعة لأشراط الساعة ، وقال اختلفوا فى هدم الكعبة هل هو فى زمن عيسى عليه السلام ، أو عند قيام الساعة حين لا يبقى أحد يقول الله الله ، وبسط الكلام على ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اختلفوا فى مناسبة الحديث بالترجمة ، قال الكرماني : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهباً ولا فضة ، كانوا يطرحون ما يهدى إلى البيت فى صندوق ثم يقسمه الحجة بينهم فأراد عمر أن يقسمه بين المسلمين ، قال شارح التراجم : وجه مناسبة الحديث للترجمة أن الكعبة لم تزل معظمة تقصد بالهدايا تعظيماً لها ، فالكسوة من باب التعظيم لها ، أقول لعلماء كانت مكسوة وقت جلوس عمر رضى الله عنه فحيث لم ينكر وقررها دل على جوازها ، أو الحديث مختصراً والمراد بالكسوة تمويهها بالذهب والفضة ، وقال الخافض : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهباً ولا فضة ، قال القرطبي : غلط من ظن أن المراد بذلك حلية الكعبة ، وإنما أراد الكنز الذى بها وهو ما كان يهدى إليها فيدخر ما يزيد عن الحاجة ، وأما الحلى فحبسة عليها كالقناديل فلا يجوز صرفها فى غيرها ، وقال ابن الجوزى : كانوا فى الجاهلية يهدون إلى الكعبة المسال تعظيماً لها فيجتمع فيها ، قال الإسماعيلي : ليس فى حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة ، وقال ابن بطال معنى الترجمة صحيح ، ووجهها أنه معلوم أن الملوك فى كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره ، كما يتفاخرون بتسييل الأموال . فأراد البخارى أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً . وكان حكم الكسوة حكم المال تجوز قسمتها بين

مافضل من كسوتها أولى بالقسمة ، وقال ابن المنير في الحاشية : يحتمل أن يكون مقصوده التنبيه على أن كسوة الكعبة مشروع ، والحجة فيه أنها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة لإعظامها لها فالكسوة من هذا القيل . قال : ويحتمل أن يكون أراد ما في بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون هناك طريق موافقة للترجمة (١) . إما لخلل شرطها ، وإما لتبخر الناظر في ذلك ، وإذا تقرر ذلك فيحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، فالمال يطلق على كل شيء فيدخل فيه الكسوة ، وقد ثبت في الحديث : ليس لك من مالك إلا ما لبست فأبليت ، قال : ويحتمل أيضاً فذكر نحو ما قال ابن بطلال ، وزاد : فأراد التنبيه على أنه موضع اجتهاد ، وإن رأى عمر جواز التصرف في المصالح ، وأما الترك الذي احتج به عليه شعبة فليس صريحاً في المنع ، والذي يظهر جواز قسمة الكسوة العتيقة ، إذ في بقائها تعريض لإتلافها ولا جمال في كسوة عتيقة مطوية ، قال : ويؤخذ من رأى عمر أن صرف المال في المصالح أكد من صرفه في كسوة الكعبة ، لكن الكسوة في هذه الأزمنة أهم ، قال : واستدلال ابن بطلال بالترك على إيجاب بقاء الأحباس لا يتم إلا إن كان القصد بمال الكعبة لإقامتها وحفظ أصولها إذا احتيج إلى ذلك ، ويحتمل أن يكون القصد منه منفعة أهل الكعبة وسدنتها وإرصاده لمصالح الحرم . أو لأعم من ذلك ، وعلى كل تقدير فهو تحييس لا نظير له . فلا يقاس عليه . قال الحافظ : ولم أر في شيء من طرق حديث شعبة هذا ما يتعلق بالكسوة . إلا أن الفاكهي روى في كتاب مكة عن عائشة قالت : دخل على شعبة الحجبي فقال : يا أم المؤمنين إن ثياب

(١) كذا في الأصل ، وزاد في المعنى هنا وركه إياه إما لخلل الخ ، وهذا أوضح ١٢ .

الكعبة تجتمع عندنا فتكثر فتزعمها ونحفر ياراً فنعمقها وندفنها لكيلا تلبسها الحائض والجنب ، قالت : بئس ما صنعت ، ولكن بعها فاجعل ثمنها في سبيل الله وفي المساكين ، فإنها إذا نزع عنها لم يضر من لبسها من حائض أو جنب ، فكان شية يبعث بها إلى اليمن فتباع له فيضعها حيث أمرته ، وأخرجه البيهقي من هذا الوجه لكن في إسناده راو ضعيف ، وإسناده الفاكهي سالم منه ، وأخرج الفاكهي أيضاً عن رجل من بني شية قال : رأيت شية يقسم ما سقط من كسوة الكعبة على المساكين ، وأخرج من طريق ابن أبي نجيح عن أبيه أن عمر رضي الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ، فلعل البخاري أشار إلى شيء من ذلك ، اه مختصراً . ولخص العيني كلام الشراح المذكورين فأجمل وأجاد إذ قال : مطابقته للترجمة من وجود : الأول : أنه معلوم أن الملوك في كل زمان كانوا يتفاحرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وبغيره ، كما يتفاحرون بتسجيل الأموال لها ، فأراد البخاري أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً كان حكم الكسوة حكم المال يجوز قسمتها . الثاني : يحتمل أن يكون مقصود البخاري التنبيه على أن الكسوة مشروع ، لأن الكعبة لم تزل تقصد بالمال على معنى الزينة إعظاماً لها ، فالكسوة من هذا القبيل . الثالث : يحتمل أن يكون أراد ما في بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون طريق موافقة للترجمة وتركه لإياه ، إما لخلل شرطه وإما لتبهر الناظر فيه . الرابع : يحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، والمال يطلق على كل ما يتمول به ، فيدخل فيه الكسوة . الخامس : لعل الكعبة كانت مكسوة وقت جلوس عمر ، فحيث لم يشكره وقررها دل على جوازها . السادس : يحتمل أن يكون الحديث مختصراً طوى فيه ذكر الكسوة . فنق هذه الوجوه يتوجه الرد

على الإسماعيلي في قوله : ليس في حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة ، اه مختصراً . قلت : ويختلف على هذه الوجوه غرض الترجمة أيضاً ، فباعتبار بعض الوجوه غرضها مشروعية الكسوة ، وبعض الوجوه الآخر حكم التصرف في كسوة الكعبة ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكى : به صفراء وبيضاء واسطى زينت اور سنكار كرتى كعبه كى تهى اور امين كسوة بهى هى - تو كسوة كعبه جائز هوا اور كرنا جاھئى . وفي هذا الزمان أيضاً يعطى الناس للشبى المال للبيت ، فهو يضع عنده لوقت حاجتها اه . وقال السندى : موافقة الحديث بالترجمة إما باعتبار أن الحديث يدل على أن تعظيم الكعبة بوضع المال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان ، وقد قرره الشارع ، ورجع عمر رضى الله عنه عما قصد من تقسيمها إلى إبقائها على حالها ، فإذا كان ذلك التعظيم مشروعاً مع أنه أمر غير ظاهر ، فيكون التعظيم بالكسوة مع أنه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروع بالاولى ، وأما باعتبار أن عمر رأى قسمة اموال الكعبة لا وضعها في كسوتها ، فعلم أن كسوتها دون حاجة المسلمين ، وبه يعلم أنه ينبغي قسمة الكسوة بين المحتاجين إذا نزع اه . قلت : وعلى الاحتمال الثانى من كلام السندى يكون غرض الترجمة عدم استحسان الكسوة ، وهو مؤدى القول الرابع من أقوال العيني ، وهو مؤدى ما تقدم في كلام الحافظ عن ابن المنير . يؤخذ من رأى عمر أن صرف المال في المصالح آكد من صرفه في الكسوة ، ويبعد هذا التوجيه أن الكسوة ثابت عن عمر رضى الله تعالى عنه كما بسط في بيان كسوة الكعبة من الأوجز ، وفيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كسا الكعبة ثياباً يمانية ، ثم كساها أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعثمان رضى الله عنه ، ومن بعدهم ، وأن عمر كان يكسوها من بيت المال فيكسوها

قوله : (ومعه من يستره من الناس) وذلك في عمرة (١) القضاء ، ولذلك لم يصل في البيت لعدم القدرة على نحو التصاوير وطمسها وعدم جواز الدخول

القباطى ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن عمر رضى الله عنه كان يكسوها ، وبسط القسطلاني اختلاف العلماء في الكسوة : هل يجوز التصرف فيها بالبيع وغيره أم لا ؟ وفي شرح الباب أمر كسوة الكعبة زادها الله شرفاً وكرماً إلى السلطان إذا صارت خلعاً ، إن شاء باع وصرف ثمنها في مصالح البيت ، وإن شاء ملكها لأحد من المسلمين إذا كان من المساكين ، وإن شاء فرقها على الفقراء سواء من أهل مكة وغيرهم ، ولا بأس بالشراء من الفقراء بعد أخذهم وقبضهم على ما في النخبة ، لكن في البحر الزاخر لا يجوز قطع شيء من كسوة الكعبة ولا نقله ولا بيعه ولا شراؤه ، ولا عبثه بما يتوهم الناس أنهم يشترونه من بنى شيبه فإنهم لا يملكونه اهـ . وهو محمول على غير الخلق أو على ما إذا كانوا أغنياء أو على ما إذا لم يملكهم السلطان ، أو على أن أصل الكسوة من الأوقاف فيعمل على وفق شرط الواقف ، وليس فيه التصرف للسلطان ولا لغيره إلى آخر ما بسط ، وفي الدر المختار : لا يجوز شراء الكسوة من بنى شيبه ، بل من الإمام أو نائبه ، وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله اعتمر ، أى في سنة سبع عام القضية ، قال النووي : قال العلماء سبب ترك دخوله صلى الله عليه وسلم ما كان في البيت من الأصنام والصور ، ولم يكن المشركون يتركونه ليغيرها ، فلما كان بالفتح أمر بإزالة الصور ثم دخلها . يعنى كما في حديث ابن عباس الذى بعده ، ويحتمل أن يكون دخول البيت لم يقع في الشرط . فلو أراد دخوله لمنعه كما منعه من الإقامة بمكة زيادة على الثلاث ، فلم يقصد دخوله لئلا يمنعه ، وفي السيرة عن علي : أنه دخلها قبل الهجرة فأزال شيئاً من الأصنام ، وفي الطبقات عن عثمان

حال وجودها فيها ، وفيه دلالة على ترك التشرف بالأمكنة المتبركة إذا كان فيها نوع من الكفر والشرك .

ابن طلحة نحو ذلك ، فإن ثبت ذلك لم يشكل على الوجه الأول ، لأن ذلك الدخول كان لإزالة شيء من المنكرات لا لقصد العبادة ، والإزالة في الهدنة كانت غير ممكنة بخلاف يوم الفتح اه . قلت : والوجه الأول هو المتعين لما في حديث ابن عباس الآتى قال : لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة ، فأمر بها فأخرجت ، الحديث . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب د باب من لم يدخل الكعبة ، قال الحافظ : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم أن دخولها من مناسك الحج ، واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل عمر لأنه أشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة ، فلو كان دخولها عنده من المناسك لما أدخل به مع كثرة اتباعه اه . وقال فى موضع آخر : حكى القرطبي عن بعض العلماء أن دخول البيت من مناسك الحج ، وردّه بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما دخله عام الفتح ولم يكن حينئذ محرماً ، وأما ما رواه أبو داود والترمذى وصححه هو وابن خزيمة والحاكم عن عائشة د أنه صلى الله عليه وسلم خرج من عندها وهو قرير العين ثم رجع وهو كئيب ، فقال : دخلت الكعبة فأخاف أن أكون شققت على أمى ، فقد يتمسك به لصاحب هذا القول ليكون عائشة لم تكن معه فى الفتح ولا فى عمرته ، فتعين أن القصة كانت فى حجته ، وهو المطلوب ، وبذلك جزم البيهقى ، ويحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم قال ذلك لعائشة بالمدينة بعد رجوعه ، وليس فى السياق ما يمنع ذلك ، ثم قال فى الجمع بين الاختلاف : الواقع فى صلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة ، قال ابن حبان : الأشبه عندى فى الجمع أن يجعل الخبران فى وقتين ، فيقال : لما دخل الكعبة فى الفتح صلى فيها ، ويجعل نفي

الصلاة في الكعبة في حجته ، فإذا حمل على ذلك بطل التعارض ، وهذا جمع حسن ، لكن تعقبه النووي بأنه لا خلاف أنه صلى الله عليه وسلم دخل في يوم الفتح لافي حجة الوداع ، ويشهد له ما روى الأزرقي في كتاب مكة عن سفيان عن غير واحد من أهل العلم : أنه صلى الله عليه وسلم إنما دخل الكعبة مرة واحدة عام الفتح ثم حج فلم يدخلها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمتنع أن يكون دخلها عام الفتح مرتين ، ويكون المراد بالواحدة التي في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا وحدة الدخول ، اه مختصرا . قلت : بسط الكلام على هذه الأحاديث في الأوجز ورجع دخوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع أيضاً لرواية أبي داود وغيره عن عائشة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من عندها وهو قير العين ، الحديث ، وتعقب على ما قاله الحافظ احتمالاً ، والشيخ ابن القيم جزماً إذ قال : ليس فيه أنه كان في حجته بل إذا تأملته حق التأمل أظلمت التأمل على أنه كان في غزوة الفتح اه . وتعقب عليه في الأوجز بأن من تأمل في الحديث حق التأمل لا يتردد في أنه ليس من قصة الفتح ، لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التي تستمر وتمتد إلى وصوله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها ، حتى غلبت على هذه المسرات كلها ، حتى استفسرت عائشة بمجرد رؤيته صلى الله عليه وسلم وجه الحزن إلى آخر ما بسط في الأوجز من البحث في ذلك ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : لم يدخل صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء لما كان فيها من الآلهة ، ولم يقدر على إخراجها ، ثم دخلها في فتح مكة وصلى فيها على الأصح ، وكذلك دخلها في حجة الوداع ، لكنه لم يرو أحد أنه صلى فيها أملاً ، وذكر أصحاب الفروع من الأئمة الأربعة دخول البيت في المندوبات ، كما صرح بذلك الموفق في المغني ، والنووي في مناسكه ، وشارح

قوله : (أرأيت باليمن إلخ) ، إنما قال له (١) ذلك لأنه حل قول السائل على الاعتذار والتعلل عن مسه .

اللباب ، والدردير ، وفي الدر المختار يندب دخول البيت إذا لم يشتمل على إيذاه نفسه أو غيره ، قال ابن عابدين : ينبغي أن يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم ، وفي شرح اللباب : ويحرم أخذ الأجرة ممن يدخل بلا خلاف بين علماء الإسلام ، وقد صرحوا بأن ما حرم أخذه حرم دفعه إلا للضرورة ، ولا ضرورة هاهنا لأن دخول البيت ليس من مناسك الحج ، اه مختصرا .

(١) قال الكرماني : قوله اجعل إلخ أى قال ابن عمر للسائل ، وقد كان يمنيا إذا جئت طالبا للسنة فاترك الرأى وقول ، أرأيت ونحوه باليمن واتبع السنة ، ولا تتعرض لغير ذلك اه ، وقال الحافظ : قوله سأله رجل ، هو الزبير الراوى ، كذلك وقع عند أبى داود الطيالسى عن حماد حدثنا الزبير سألت ابن عمر ، وقوله باليمن يشعر بأن الرجل يمانى ، وقد وقع في رواية أبى داود المذكورة : اجعل أرأيت عند ذلك الكوكب ، وإنما قال له ذلك ، لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأى ، فأنكر عليه ذلك أمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتقى الرأى ، والظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عندرا في ترك الاستلام ، وقد روى سعيد بن منصور عن القاسم بن محمد قال : رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى ، ومن طريق أخرى أنه قيل له في ذلك ، فقال هوت الأفتدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم ، وروى الفاكهى من طرق ابن عباس كراهة المزاحمة فقال : لا يؤذى ولا يؤذى اه . وقال القسطلانى قوله اجعل إلخ . كأنه فهم عنه من كثرة السؤال التدريج إلى الترك المؤدى إلى عدم الاحترام والتعظيم المطلوب شرعاً ١٢٥١ .

(قال محمد بن يوسف) الفربري^(١) يعني بذلك أنه لم يسمعه من البخاري مشافهة^(٢) .

قوله : (انطلقى عنك وأبئت) وذلك لما علمت^(٣) أن المس لا يمكن دون

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الحافظ : قال أبو علي الجبائي : وقع عند الأصيلي الزبير بن عدى بدال مهملة بعدها ياء مشددة وهو وهم ، وصوابه عربي براء مهملة مفتوحة بعدها موحدة كذلك رواه سائر الرواة عن الفربري ، وكان البخاري استشعر هذا التصحيف فأشار إلى التحذير منه ، فحكى الفربري أنه وجد في كتاب أبي جعفر يعني محمد بن أبي حاتم وراق البخاري قال : قال أبو عبد الله يعني البخاري : الزبير بن عربي هذا بصرى ، والزبير بن عدى كوفي ، هكذا وقع عند أبي ذر عن شيوخته عن الفربري ، وعند الترمذي عقب هذا الحديث : الزبير هذا هو ابن عربي ، وأما الزبير بن عدى فهو كوفي ، ويؤيده أن في رواية أبي داود المقدم ذكرها الزبير بن العربي بزيادة ألف ولام ، وذلك مما يرفع الإشكال اهـ . قال الكرماني : هما تابعيان فاضبط ولا يلتبس عليك . قال الغساني : وقع في نسخة الأصيلي بالدال المهملة وهو وهم ، ١٢٥١ .

(٢) بل وجده مكتوبا في كتاب أبي جعفر وهو محمد بن أبي حاتم وراق البخاري كما تقدم في كلام الحافظ ، وظاهره أن له أيضا نسخة للبخاري لكن لم يتقدم ذكره في نسخ البخاري ، نعم تقدم ذكره مرارا في بيان أحوال البخاري ، وقال الحافظ في باب فضل قل هو الله أحد : وأبو جعفر كان يورق للبخاري أى ينسخ له ، وكان من الملازمين له والمعارفين به والمكثرين عنه . وقد ذكر الفربري عنه في الحج والنظام والاعتصام وغيرها فوائد عن البخاري ١٢٥١ (٣) وهذا كله واضح . قال الحافظ لم أقف على اسم هذه المرأة أى القائلة انطلقى نستلم . ويحتمل أن تكون دقيرة - بكسر المهملة وسكون القاف - امرأة

روى عنها يحيى بن أبى كثير أنها كانت تطوف مع عائشة بالليل ، فذكر قصة
أخرجها الفاكهى ١٥٠ . قال العيني : والحديث من أفراد ، وهو من باب الرُض
والمذاكرة ، وقد سقط فى بعض النسخ ، وهو موجود فى الأصول وأطراف
خلف ، وذكره البيهقى وصاحبها المستخرجين ، وقال أبو نعيم : هو حديث
عزیز ضيق المخرج ، وأخرجه أولا من طريق البخارى ثم أخرجه من طريق
أبى قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن
عمير ، وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه ١٥٠ : قال الحافظ :
هذا أحد الأحاديث التى أخرجها عن شيخه أبى عاصم النبيل بواسطة ، وقد
ضاق على الإسماعيلي مخرجه فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه
هكذا ، وكذا البيهقى ، وأما أبو نعيم فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه
من طريق أبى قرة عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ،
قال أبو نعيم : هذا حديث عزیز ضيق المخرج ، قال الحافظ قد أخرجه عبد الرزاق
فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه ، وكذا وجدته من وجه آخر أخرجه الفاكهى
فى كتاب مكة عن ميمون بن الحكم عن محمد بن جعشم قال : أخبرنى ابن جريج
فذكره بتمامه أيضا ، وابن هشام هذا هو إبراهيم أو أخوه محمد بن هشام وكانا
خالى هشام ابن عبد الملك ، فولى محمد إمرة مكة وولى أخاه إبراهيم إمرة المدينة
وفوض هشام لإبراهيم إمرة الحج بالناس فى خلافته ، فلماذا قلت يحتمل أن يكون
المراد (٥) ، ثم عذبهما يوسف بن عمر الثقفى حتى ماتا فى محنته فى أول ولاية
الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأمره سنة خمس وعشرين ومائة ١٥٠ . قال العيني :

(*) كذا فى الأصل أى يحتمل كل منهما ١٢ ز

مخالطة من الرجال ، ثم قوله يخرج من متكررات ابتداء (١) كلام لاعلاقة له في تركيبة النحوى بما قبله ، وهو من كلام عطاء يثبت به جواز طواف النساء مع الرجال في الليل متكررات الهيئات والأحوال ، نعم لا يدخلن البيت معهم ، ثم إن الواجب في زماننا هو المنع عن كل ذلك لما فيه من الفتنة .

قوله : (ورأيت عليها درعا مورداً (٢)) أولعل رؤيته درعها كانت في طوافها أو غيره من المقامات ، وليس المورد إن كان من المعصر فلها سلف من جوازه عندها لعدم الطيب ، وإن كان من غيره فلا بأس إذا لم يكن فيه طيب .

قوله : (وسألت جابر بن عبد الله فقال لا يقرب امرأته الخ) ، وهذا هو المراد (٣) بقول ابن عمر كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، غير أنه اكتفى بذكر الأصل وهو الرواية ، ولم يصرح بالمسألة .

وفي سنة خمس وعشرين ومائة كتب الوليد بن يزيد إلى يوسف بن عمر الثقفي فقدم عليه فدفع إليه خالد بن عبد الله ومحمد وأبراهيم ابني هشام وأمره بقتلهم فعدبهم حتى قتلهم انتهى ١٢ .

(١) وهذا كله واضح لا يحتاج إلى شيء من التوضيح ١٢ .

(٢) قال الحافظ: قوله درعا مورداً أى قيصاً لونه لون الورد ، ولعبد الرزاق درعا معصراً وأنا صبي ، فبين بذلك سبب رؤيته إياها ، ويحتمل أن يكون رأى ما عليهما اتفاقاً ١١ . قال الكرماني: فإن قلت كيف رأها؟ قلت: مارأها بل رأى ما عليها على سبيل الاتفاق ، وثبت في بعض الروايات أنه قال: وأنا صبي ، وقال ابن جريج هو السائل عن عطاء عن هذه القصة وبينهما جرت هذه المخاطبة ، وعطاء هو القائل لقوله كنت آتى عائشة ١١ ١٢ .

(٣) قال الكرماني: قوله طاف بين الصفا والمروة ، فإن قلت: ذلك يسمى سعيًا لا طوافًا ، قلت: يطلق الطواف عليه مجازاً أو حقيقة لغوية ، وغرضه أنه

لا يجوز له أن يقع على امرأته قبل السعى، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، ولكم به اقتداء حسن اهـ. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره، نعم بقي ههنا شيء وهو مناسبة الحديث بالترجمة التي بوب بها البخارى، قال الحافظ: ووجه الدلالة منه لمقصود الترجمة وهو أن القرآن بين الأسابيع خلاف الأولى من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، وقد قال «خذوا عني مناسككم»، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف، وعن أبي حنيفة ومحمد يكره، وأجازة الجمهور بغير كراهة، وروى ابن أبي شيبة بإسناد جيد عن المسور بن مخرمة أنه كان يقرن بين الأسابيع إذا طاف بعد الصبح والعصر فإذا طلعت الشمس أو غربت صلى لكل أسبوع ركعتين اهـ. قلت: بسط الكلام على المسألة في الأوجز. وفيه قال الباجي: السنة أن يصلى عقب كل سبع ركعتين فإن فعل الأسبوعين ولم يركع بينهما فغير جائز، وجوزة الشافعي، والدليل على ما نقوله أن هذين نسكان فلم يجز أن يشرع في أفعال ثان منهما قبل تمام الأول، وقال الزرقاني: كره ذلك مالك، قلت: لكن لو فعل ذلك أحد يصلى لكل أسبوع ركعتين في المشهور عن مالك، ومن قال بكرأته أبو حنيفة ومحمد والثوري وأبو ثور، ونقله عياض عن الجمهور، وأجازة جماعة بلا كراهة، لكنه خلاف الأولى، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف وأحمد وإسحاق، وعن نافع أن ابن عمر كان يكره قرن الطواف ويقول: على كل سبع صلاة ركعتين، وكان لا يقرن، وقال الموفق: لا بأس أن يجمع بين الأسابيع فإذا فرغ منها ركع لكل أسبوع ركعتين، وقال ابن عابدين يكره عندهما الجمع بين أسبوعين أو أكثر بلا صلاة بينهما وإن انصرف عن وتر، وقال أبو يوسف: لا يكره إذا انصرف عن وتر ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة، والخلاف في غير وقت الكراهة، أما فيه فلا يكره إجماعاً، ويؤخر الصلاة إلى وقت

(باب من لم يقرب الكعبة الخ)

يعنى (١) بذلك أنه لا يجب له تكرار الطواف كلما بدا له ، وإن كان حسنا موجبا لمزيد الأجر .

مباح اه مختصرا . قلت : وهما اختلاف آخر وهو حكم هاتين الركعتين . قال القسطلاني : وهما سنة مؤكدة على أصح القولين عند الشافعية ، وهو مذهب الحنابلة ، وأوجبها الحنفية والمالكية ، ثم قال بعد قول عطاء : وهذا مذهب الشافعية والحنابلة تفريعا على أنهما سنة كإجزاء الفريضة عن تحية المسجد ، نص على ذلك الشافعي في القديم ، واستبعده إمام الحرمين والاحتياط أن يصلها بعد ذلك ، وعند المالكية أنها لا تجزى عنهما ، قلت : وكذا لا تجزى المكتوبة عنهما عند الحنفية كما في الأوجز عن شرح اللباب ، وبسط ابن حجر اختلاف الشافعية في الإجزاء وعدمه انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مؤدى كلام الشراح ، وإن كان الظاهر عندهذا العبد الضعيف بالنظر إلى ظاهر ألفاظ الترجمة أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى رأى الإمام مالك ، قال الحافظ : أى لم يطف تطوعا ، ويقرب بضم الراء ويجوز كسرهما ، أو رد فيه حديث ابن عباس وهو ظاهر فيما ترجم له ، وهذا لا يدل على أن الحاج منع من الطواف قبل الوقوف ففعله صلى الله عليه وسلم ترك الطواف تطوعا خشية أن يظن أحدا أنه واجب ، وكان يحب التخفيف على أمته . واجتزأ عن ذلك بما أخبرهم من فضل الطواف بالبيت ، ونقل عن مالك أن الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجه ، وعنه : الطواف بالبيت ، أفضل من الصلاة النافلة لمز كن من أهل البلاد البعيدة ، وهو المعتد اه . وقال العيني : أى لم يطف طوافا آخر من طواف القدوم ، لأن الحاج لا يطواف عليه غير طواف القدوم حتى يخرج من عرفات

قوله : (قعدوا حتى إذا كانت الساعة التي تكبره فيها الصلاة النخ) ، ولعل هؤلاء ^(١) القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظننت عائشة رضى الله عنها بقاء الكراهة وكرهت تحريم الصلاة فيه .

وينصرف ويرمى جرة العقبة ، وظاهر الحديث أن لا طواف بعد طواف القدوم ، ولكن لا يمنع منه لأنه صلى الله عليه وسلم لعله ترك خشية أن يظن أحد أنه واجب ، واعتمد الكرماني على ظاهر الحديث ، وقال : المقصود أن الحاج لا يطوف بعد طواف القدوم ، وليس كذلك لما قلنا ، ومالك اختار أن لا يتنقل بطواف بعد طواف القدوم حتى يتم حجه ، وقد جعل الله له في ذلك سعة ، فمن أراد أن يطوف بعد طواف القدوم فله ذلك ، ليلا كان أو نهارا ، لاسيما إن كان من أقاصي البلدان وقد عهد له بالطواف ، وقد قال مالك : الطواف بالبيت أفضل من النافلة لمن كان من البلاد البعيدة لقلة وجود السبل إلى البيت اهـ . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله صحيح على تسليم كونه صلى الله عليه وسلم مفردا بالحج ، لكن الراجح المعتمد أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، وعلى ذلك أيضاً يصح على قول الأئمة الثلاثة القائلين باندراج أفعال العمرة في الحج للقارن ، وأما عندنا الحنفية فلا بد للقارن من طوافين وسعيين كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في عدة مواضع ، منها : ما في حديث ابن عمر إذ قال : إني أشهدكم أني قد أوجبت الحج مع العمرة ، ثم نفذ حتى جاء البيت فطاف طوافاً واحداً ورأى ذلك مجزئاً . ومنها ما في حديث عائشة الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة طافوا طوافاً واحداً ، وغيرهما من المواضع التي أثبت فيها تعدد الطواف والسعي ، وأجاب عما يخالف ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المسلمين وبشأن أم المؤمنين وأجود مما قالته الشراح ، وقال الحافظ : قوله المذكور - بالمعجمة وتشديد الكاف -

قوله : (فشرب وهو قائم) فيه الترجمة (١) حيث يضر الماء لو شرب قائماً ،

أى الواعظ ، قلت : وهكذا ضبطه عامة الشراح وهو الظاهر ، قال : وضبطه ابن الأثير فى النهاية بالتخفيف - بفتح أوله وثالثه وسكون ثانيه - قال : وأرادت موضع الذكر إما الحجر ، وإما الحجر ، قال الحافظ : وكأن المذكورين كانوا يتحرون ذلك الوقت فأخروا الصلاة إليه قصدا ، فلذلك أنكرت عليهم عائشة هذا إن كانت ترى أن الطواف سبب لا تكراه مع وجوده الصلاة فى الأوقات المنية ، ويحتمل أنها كانت تحمل النهى على عمومه ، ويدل لذلك ما رواه ابن أبى شيبة عن عطاء عن عائشة أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع ، فصل لكل أسبوع ركعتين ، وهذا إسناد حسن ١٥٠ . قلت : وأخذ الحافظ توجيه التحرى من كلام الكرماني إذ قال : فإن قلت المكروه فيها صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب وهو الطواف ، قلت : هم كانوا يتحرون ذلك الوقت ويؤخرونها إليه قصدا ، فلذلك ذمته ، والتحرى له وإن كان لصلاة لها سبب مكروه ١٥١ . وتعقب العيني على الكرماني إذ قال : سأل الكرماني ها هنا سؤالا على قاعدة مذهبه وهو أن المكروه صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب ، ثم أجاب عنه بما تقدم ، ثم قال العيني : هذا الذى ذكره إنما يمشى إذا كانت عائشة ترى أن الطواف سبب لا يكره مع وجوده الصلاة وليس كذلك ، لأن النهى عندها للعموم ، والدليل عليه ما رواه ابن أبى شيبة بإسناد حسن عن عطاء عن عائشة فذكر ما تقدم ١٥٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على شرب ماء زمزم قائماً ويشعر إليه ثانى حديثى الباب ، وقال الحافظ قال ابن بطال وغيره : أراد البخارى أن شرب ماء زمزم من سنن الحج ١٥٠ والظاهر عندى أن غرض

البخارى من الترجمة فضل ماء زمزم ، وأثبتته أيضا بالشرب قائما ، قال الحافظ : قوله ما جاء فى زمزم كأنه لم يثبت عنده فى فضلها حديث على شرطه صريحا ، وقد وقع فى مسلم من حديث أبى ذر أنها طعام طعم ، زاد الطيالسى من الوجه الذى أخرجه منه مسلم د وشفاء سقم ، وفى المستدرک من حديث ابن عباس مرفوعا د ماء زمزم لما شرب له ، رجاله موثقون إلا أنه اختلف فى إرساله ووصله ، وإرساله أصح ، وله شاهد من حديث جابر وهو أشهر منه أخرجه الشافعى وابن ماجه ، ورجالہ ثقات إلا عبد الله بن المؤمل المكي ، قد ذكر العقيلي أنه تفرد به ، لكن ورد من رواية غيره عند البيهقي من طريق إبراهيم ابن طهمان وحمزة الزيات كلاهما عن أبى الزبير بن سعيده عن جابر ، ووقع فى فوائد ابن المقرئ من طريق سويد بن سعيد عن ابن المبارك عن ابن أبى الموالى عن ابن المنكدر عن جابر ، وزعم الدمياطى أنه على رسم الصحيح ، وهو كما قال من حيث الرجال إلا أن سويدا وإن أخرج له مسلم فإنه خلط وطمعوا فيه : وقد ثبت بإسناده ، والمحفوظ عن ابن المبارك عن ابن المؤمل ، وقد جمعت فى ذلك جزءا ، اهـ . وذكر العيني رواية مسلم بأوضح مما ذكره الحافظ إذ قال : ومن فضائلها ما رواه مسلم : شرب أبو ذر منها ثلاثين يوما وليس له طعام غيرها ، وأنه سمن فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال : إنها مباركة ، إنها طعام طعم ، وزاد الطيالسى د وشفاء سقم ، وعن أم أيمن قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شكى جوعا قط ولا عطشا كان يغدو إذا أصبح فيشرب من ماء زمزم شربة فرجما عرضنا عليه الطعام فيقول د لا أنا شعبان شعبان ، ذكره فى المصنف الكبير ، وروى الدارقطنى من حديث ابن عباس مرفوعا د هى هزيمة جبريل وسقيا إسماعيل ، وذكر الزمخشري أن

جبريل عليه السلام أنبط بثر زمزم مرتين : مرة لأدم عليه السلام حتى انقطعت
 زمن الطوفان ، ومرة لإسماعيل عليه السلام ، وروى ابن ماجه بإسناد جيد عن
 ابن عباس قال لرجل : إذا شربت من زمزم فاستقبل الكعبة واذكر اسم الله
 فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « آية ما بيننا وبين المنافقين أنهم
 لا يتصلعون من زمزم ، وروى الدارقطني أن عبد الله كان إذا شرب منها قال
 اللهم إني أسألك علماً نافعاً ، ورزقاً واسعاً ، وشفاءً من كل داء ، وروى أحمد
 بإسناد جيد من حديث جابر في ذكر حجته صلى الله عليه وسلم : « ثم ذهب إلى
 زمزم فشرب منها وصب على رأسه ، الحديث اهـ . قلت : ما قاله الحافظ وتبعه
 فيه غيره أن الإمام البخاري لم يثبت عنده في فضل زمزم حديث على شرطه
 صريحاً عجيب ، لاسيما من الحافظ قدس سره ، وأى حديث يكون أصرح من
 حديث الباب في فضل ماء زمزم ، فإن هذا الحديث استدل به على كون ماء
 زمزم أفضل من ماء الكوثر ، ففي مقدمة الهداية : وقد وردت لماء زمزم
 فضائل في أحاديث كثيرة . وأجمع العلماء على أن ماءها أفضل من ماء الدنيا إلا مانع
 من أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهل ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر
 أيضا ، اختلفوا فيه : فمنهم من قال لا ، وذهب أهل التحقيق إلى كونه أفضل
 منه أيضا أخذاً بما روى في قصة المعراج من غسل الملائكة صدر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بمائها ، فلو كان ماء الكوثر أفضل منه لجيء به كما لا يخفى اهـ .
 وفي شرح الأشباة : « إذا سئلت ما أفضل المياه؟ فقل ما نبع من أصابعه صلى الله
 عليه وسلم ، وعلى هذا قال بعض الفضلاء نظماً وقد أجاد :

أفضل المياه ما قد نبع بين أصابع النبي المتبع
 فاء زمزم فاء الكوثر فنيل مصر ثم باقي الأنهر

وقال الزرقانى فى شرح المواهب : واستدل شيخ الإسلام السراج البلقينى بغسل قلبه الشريف بماء زمزم على أنه أفضل من ماء الكوثر ، لأنه لم يغسل قلبه المكرم إلا بأفضل المياه ، وإليه يرمى قول العارف ابن أبى حمزة فى كتابه « بهجة النفوس » وتوقف السيوطى فيه بأن كونه لا يغسل إلا بأفضل المياه مسلم لكن بأفضل مياه الدنيا إذ الكوثر من متعلقات دار البقاء ، فلا يستعمل فى دار الفناء ، ولا يشكل بكون الطست من الجنة لأن فى استعماله ليس ذهاب عين بخلاف ذلك ، وأجاب فى الإيعاب : بأنه إذ سلم أنه لا يغسل إلا بأفضل المياه لزمه تسليم قول البلقينى وتخصيصه بأفضل مياه الدنيا لا دليل عليه ، والفرق بينه وبين الطست بما ذكر لا تأثير له ، لأن ذلك الوقت وقت إظهار كرامته وخرق العادة له وإلا لحرم استعمال الذهب ، وهذا مقتضى لاستعمال ماء الكوثر لو كان أفضل فلما نزل إلى ماء زمزم اقتضى ذلك بقرينة المقام أنه أفضل منه ، وبهذا يرد على من نازع البلقينى أيضاً يعنى السيوطى ، بخبر « لقاب قوس أحدكم فى الجنة » الحديث إلى آخر ما بسط من الأسئلة والأجوبة إلى أن قال : وما ذكر فيه ، أى فى ماء الكوثر من الخصوصية : أن من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً ، ورد فى زمزم أعظم منه ، وهو أن من شرب منها للأمن من العطش يوم القيامة أعطيه ، كما يصرح به الحديث الصحيح ، وقول ابن الرفعة : الماء التابع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم أشرف المياه ، لا يرد على البلقينى لأن التابع لم يكن موجوداً إذ ذاك ، ولا يرد على ابن الرفعة الحديث الصحيح « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم ، لأن ما تبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم لم يكن موجوداً عند قوله ذلك ، انتهى ملخصاً ١٢ .

ولذلك نهى عن (١) شربه قائماً ولم يضر زمزم .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز إذ قال : الأحاديث في النهى عن الشرب قائماً كثيرة معروفة ، منها ما في مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ولا يشربن أحدكم قائماً فمن نسي فليستقي . وغير ذلك من الروايات التي بسطها الحافظ في الفتح في باب الشرب قائماً ، وقال بعد ما بسط في الروايات المبيحة والناهية قال القرطبي لم يصح أحد إلى أن النهى فيه للتحريم وإن كان جارياً على أصول الظاهرية القول به ، وتعقب بأن ابن حزم جزم بالتحريم ثم قال : وسلك العلماء في ذلك مسالك : أحدها الترجيح ، وأن أحاديث الجواز أثبت من أحاديث النهى ، وهذه طريقة أبي بكر بن الأثرم فقال ويدل على وهي أحاديث النهى اتفاق العلماء على أنه ليس على أحد شرب قائماً أن يستقي . الثاني : دعوى النسخ ، وإليها جنح الأثرم وغيره فقالوا : إن أحاديث النهى على تقدير ثبوتها منسوخة بأحاديث الجواز ، بقرينة عمل الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة والتابعين بالجواز ، وقد عكس ذلك ابن حزم فادعى نسخ أحاديث الجواز بأحاديث النهى متمسكاً بأن الجواز على وفق الأصل ، وأحاديث النهى مقررة لحكم الشرع ، فن ادعى الجواز بعد النهى فعليه البيان . الثالث : الجمع بين الخبرين بضرب من التأويل ، فقليل : المراد بالقيام هاهنا المشي ، يقال قام في الأمر إذا مشى فيه ، وجنح الطحاوي إلى حمل النهى على من لم يسم عند شربه ، وهذا إن سلم له في بعض ألفاظ الحديث لم يسلم في بقيتها ، ومال جماعة إلى حمل أحاديث النهى على كراهة التنزيه ، وأحاديث الجواز على بيانه ، وهي طريقة الخطابي وابن بطال في آخرين . وهذا أحسن المسالك وأبعدها عن الاعتراض ، وقيل إن النهى عن ذلك إنما هو من جهة الطب مخافة وقوع ضرر به . فإن الشرب قاعداً أمكن وأبعد عن الشرق ، وحصول الوجد في الكبد والحلق ، وقال الشيخ ابن القيم : كان من هديه صلى الله عليه وسلم الشرب قاعداً هذا كان

هديه المعتاد، وصح عنه أنه نهى عن الشرب قائما، وصح عنه أنه أمر الذى شربة
 أن يستقي. وصح عنه أنه شرب قائما، فقالت طائفة هذا ناسخ للنهى، وقالت طائفة
 بل مبين أن النهى ليس للتحريم بل لترك الأولى، وقالت طائفة لا تعارض أصا
 فإنه إنما شرب قائما للحاجة فإنه جاء على زمزم وهم يسقون منها فاستقى فناولوا
 الدلو فشرب وهو قائم وهذا كان موضع حاجة، وللشرب قائما آفات عديدة: فمن
 أنه لا يحصل به الرى التام، ولا يستقر فى المعدة حتى يقسمه السكبد على الأعضاء
 وينزل بسرعة إلى المعدة فيخشى أن يبرد حرارتها ويشوشها، ويسرع النفوذ
 إلى أسافل البدن بغير تدريج، وكل هذا يضر بالشارب. أما إذا فعله نادرا أو
 لحاجة لم يضره، ولا يعترض بالعوائد على هذا فإن العوائد طبائع ثانية ولها أحكام
 أخرى، وهى بمنزلة الخارج عن القياس، وقال النووى: هذه الأحاديث أشكل
 معناها على بعض حتى قال فيها أقوالا باطلة حتى تجاسروا أن يضعف بعضها،
 وادعى فيها دعاوى باطلة لا غرض لنا فى ذكرها، ولا وجه لإشاعة الأباطيل
 والغلطات، وليس فى هذه الأحاديث بحمد الله إشكال ولا فيها ضعف، بل كلها
 صحيحة، والصواب فيها أن النهى فيها محمول على التنزيه، والشرب قائما لبيان الجواز،
 فلا إشكال ولا تعارض، ومن زعم نسخا أو غيره فقد غلط غلطا فاحشا. وكيف
 يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع، وقال الطحاوى فى شرح معانى الآثار: أولى
 الأشياء إذا روى الحديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم فاحتملا الاتفاق واحتملا
 التضاد أن يحتملا على الاتفاق. فنظرنا فإذا قد أخبرنا بسنده إلى الشعبي قال
 إنما أكره الشرب قائما لأنه داء فأخبر الشعبي المعنى الذى لأجله كان النهى وأنه
 لما يخاف منه الضرر وحدث الداء فأراد صلى الله عليه وسلم بذلك النهى
 الإشفاق على أمته كما قال صلى الله عليه وسلم، أما أنا فلا أكل متكنا فليس

إذ لا ضرر^(١) فيه فساغ شربه قياما، وتوجيه عكرمة^(٢) مبنى على أنه لم يفرق بين الماء والزمزم والفرق ثابت .

ذلك على طريق التحريم ، بل لمعنى روى عن الشعبي قال إنما أكره الأكل متكئا مخافة أن تعظم بطونهم : وعلم مما سبق أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال : أحدها أن النهي مخصوص بما سوى زمزم وفضل الوضوء وهو مختار بعض أصحابنا الحنفية كصاحب المنية وصاحب الدر المختار وغيرها ، الثاني : أن شرب ماء زمزم قائما محمول على الضرورة ، وعدم وجدان موضع القعود . الثالث : حديث الجواز منسوخ . والرابع : حديث النهي منسوخ ، وردهم النووي أشد الرد كما تقدم . الخامس : النهي للتنزيه ، والفعل للجواز ، وهو مختار النووي والسيد في حواشي المشكاة والسيوطي وغيرهم كما تقدم ، وهو مختار أكثر أصحابنا الحنفية حتى أن الحلبي نقل عليه الإجماع ، والسادس : ما اختاره الطحاوي أن النهي للبضرة ، فهذا أمر إرشاد طبي لا شرعي ، انتهى مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) بل هو شفاء للسقم كما تقدم عن رواية الطيالسي ، وفي العيني وقال وهب بن منبه نجدها في كتاب الله شراب الأبرار وطعام طعم ، وشفاء سقم ، من شرب منها حتى يتصلع أحدث له شفاء وأخرج عنه داود ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : قوله فحلف عكرمة ، وعند ابن ماجه من هذا الوجه قال عاصم : قد كرت ذلك لعكرمة فحلف بالله ما فعل أى ما شرب قائما لأنه كان حينئذ راكبا ، وعند أبي داود من رواية عكرمة عن ابن عباس أنه أفاخ فضلي ركعتين ، فلمل شربه من زمزم كان بعد ذلك ، ولعل عكرمة إنما أنكر شربه قائما لنيه عنه ، لكن ثبت عن علي عند البخاري أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائما فيحمل على بيان الجواز . اهـ . قلت : وقد أخرج مسلم في حديث جابر الطويل

قوله : (وقد أخبرني أمي أنها أهلت هي وأختها) الخ ، يعني بذلك (١) أن

د فافاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم ، فقال : انزعوا بنى عبد المطلب فلو لا أن يغلبكم الناس على سقائكم لنزعت معكم ، فناولوه دلوا فشرب منه ، وظاهر هذا السياق أنه صلى الله عليه وسلم ذهب إلى زمزم بعد الصلاة ، وظاهر أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن راكبا إذ ذاك ، وقد أخرج البيهقي عن الشعبي عن ابن عباس قال : مر رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم فاستسقى فأتيته بدلو من ماء زمزم فشرب وهو قائم رواه مسلم في الصحيح ، وأخرج من طريق آخر عن الشعبي سمع ابن عباس قال : سقى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم فشرب قائما ، واستسقى وهو عند البيت ، قال : ورواه هشيم عن عاصم ومغيرة عن الشعبي مختصرا شرب من زمزم وهو قائم ، وكذلك رواه الثوري وابن عينة ومروان بن معاوية وأبو عروانة وغيرهم عن عاصم ، وأخرجه البخاري من حديث الثوري ومروان . وقال بعضهم في الحديث سقى ، وليس في رواية واحد منهم ذكر الطواف اهـ ١٢ .

(٢) أراد الشيخ قدس سره توجيه الحديث على وفق مذاهب الفقهاء ، واختلف في المراد بالحديث على وفق اختلاف العلماء في ذلك كما يظهر من كلام الشراح ، وقد تقدم الحديث في باب من طاف بالبيت الخ ، قال الحافظ : قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتمر إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة فأراد أن يبين أن قول عروة : فلما مسحوا الركن حلوا بحول على أن المراد لما استلموا الحجر الأسود وطافوا وسعوا حلوا ، بدليل حديث ابن عمر الذي أردفه به في هذا الباب وزعم ابن التين أن معنى قول عروة : فلما مسحوا الركن ، أي ركن المروة ، أي عند ختم السعي وهو متعقب برواية ابن الأسود عن عبد الله مولى أسماء عن أسماء قالت :

اعتمرت أنا وعائشة والزبير وفلان وفلان فلما مسحنا البيت أحللتنا ، أخرجه المنصف في باب العمرة ، وقال النووي : لا بد من تأويل قوله مسحوا الركن لأن المراد به الحجر الأسود ، ومسحه يكون في أول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا ، وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام الطواف ، ثم مذهب الجمهور أنه لا بد من السعي بعده ، ثم الحلق ، وتعقب بأن المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف . فالمعنى : فلما فرغوا من الطواف حلوا ، وأما السعي والحلق فختلف فيهما ، كما قال . ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه حلوا ، قال الحافظ : وأراد بمسح الركن ههنا استلامه بعد فراغ الطواف والركعتين ، كما وقع في حديث جابر ، فحينئذ لا يبق إلا تقدير وسعوا لأن السعي شرط عند عروة بخلاف ما نقل عن ابن عباس ، وأما تقدير حلقوا فينظر في رأى عروة فإن كان الحلق عنده نسكا فيقدر في كلامه وإلا فلا . قال الكرماني : قال القاهضي قال ابن عباس وابن راهويه : المعتمر يتحلل بعد الطواف وإن لم يسع . ثم قال الحافظ : قوله ذكرت لعروة حذف البخاري صورة السؤال وجوابه ، واقتصر على المرفوع منه ، وقد ذكره مسلم من هذا الوجه ، ولفظه : أن رجلا من أهل العراق قال له : سل لي عروة عن رجل يهل بالحج فإذا طاف أيحل أم لا ؟ فإن قال لك لا يحل فقل له : إن رجلا يقول ذلك ، قال : فسأله قال لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج ، قال فتصدى إلى الرجل فحدثه ، فقال فقل له فإن رجلا كان يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل ذلك ، وما شأن أسماء والزبير فعلا ذلك قال : فحشته أي عروة قد ذكرت له ذلك ، فقال :

من أهل بحجة فإنه لا يجوز له أن يفسخها (١) بعمره ، وأما من أهل بالعمره فإنه يحل بقضائها وتمامها ، فقد أخبرني أمي أنها أهلت هي ومن ذكر معها بعمره

من هذا ؟ قلت : لا أدري ، أي لا أعرف اسمه ، قال : فما باله لا يأتيني بنفسه يسألني ؟ أظنه عرافيا ، يعني وهم يتعنتون في المسائل ، قد حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتني عائشة أن أول شيء بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ، والرجل الذي سأله لم أقف على اسمه ، وقوله فإن رجلا كان يخبر عني به ابن عباس فإنه كان يذهب إلى أن من لم يسق الهدى وأهل بالحج إذا طاف يحل من حجه ، وأن من أراد أن يستمر على حجه لا يقرب البيت حتى يرجع من عرفة إلى آخر ما بسط الحافظ في الروايات عن ابن عباس في ذلك ، ولمسلم من طريق قتادة سمعت أبا حسان الأعرج قال قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا ، إن من طاف بالبيت فقد حل ، فقال ستة نبيكم وإن رغنتم ، ثم قال الحافظ : وعرف أن هذا مذهب لابن عباس خالفه فيه الجمهور ، ووافقه . فاس قليل منهم إسحق بن راهويه ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : قال القاضي عياض كأن السائل لعروة وإنما سأله عن فسخ الحج إلى العمرة على مذهب من رأى ذلك فأعلمه عروة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك بنفسه ولا من جاء بعده . وبنحو ذلك شرح العيني ترجمة البخاري ، بقوله : باب من طاف بالبيت الخ ، مراده بهذه الترجمة أن من قدم مكة حاجا أو معتمرا أن يطوف بالبيت ثم يصلي ركعتين ، ثم يخرج إلى الصفا ويسعى بينه وبين المروة فإن كان معتمرا حل وحلق ، وإن كان حاجا ثبت على إحرامه حتى يخرج إلى منى يوم التروية لعمل الحج . وما وقع في الحديث من قوله : أخبرني أمي الخ ، قال الحافظ هي أسماء بنت أبي بكر وأختها هي عائشة ، واستشكل من حيث أن عائشة في تلك الحججة لم تطف

فلما مسحوا الركن أى فرغوا^(١) من الطواف والسعى حلوا .
 قوله : (لو كانت كما أولتها عليه لسكان الخ) تعنى^(٢) بذلك أن مثل قولهم
 لاجتراح فى الطواف ، ولا جناح فى عدم الطواف ، يستعملان فى نفي التأكيد

لأجل حيضها ، وأجيب بالحل على أنه أراد حجة أخرى غير حجة الوداع ،
 فقد كانت عائشة بعد النبى صلى الله عليه وسلم تحج كثيراً . وفى تقرير مولانا
 حسين على بنجانبى : هذه قصة غير حجة الوداع أو يقال إن المراد شركة عائشة
 والزبير فى نفس الإهلال لمسح الركن والحل إذ عائشة لم تطف والزبير كان معه
 هدى ١ هـ . سيأتى شيء من ذلك فى أواخر العمرة .

(١) وتقدم عن النووى قريباً أنه قال لا بد من هذا التأويل ، وبهذا جزم
 غير واحد من العلماء كما تقدم ١٢ .

(٢) ما فصل الشيخ قدس سره فى توضيح كلام عائشة رضى الله تعالى عنها
 جيد وواضح وألف بما قاله الحافظ إذ قال : محضه أن عروة احتج للإباحة باقتصار
 الآية على رفع الجناح ، فلو كان واجباً لما اكتفى بذلك لأن رفع الإثم
 علامة المباح ، ويزداد المستحب بإثبات الأجر ، ويزداد الوجوب عليهما
 بعقاب التشارك ومحصل جواب عائشة أن الآية ساكتة عن الوجوب وعدمه
 مصرحة برفع الإثم عن الفاعل ، وأما المباح فيحتاج إلى رفع الإثم عن التارك
 والحكمة فى التعبير بذلك مطابقة جواب السائلين لأنهم توهموا من كونهم
 كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية أنه لا يستمر فى الإسلام فخرج الجواب مطابقاً
 لسؤالهم ، وأما الوجوب فيستفاد من دليل آخر ، ولا مانع أن يكون الفعل
 واجباً ، ويعتقد لإنسان امتناع إيقاعه على صفة مخصوصة فيقال له لا جناح
 عليك فى ذلك ، ولا يستلزم ذلك نفي الوجوب ولا يلزم من نفي الإثم عن الفاعل
 نفي الإثم عن التارك فلو كان المراد مطلق الإباحة لنفى الإثم عن التارك

وإثبات الإباحة إلا بقرينة تدل على خلاف ذلك فإذا تقدم (١) قوله تعالى :
 « إن الصفا والمروة من شعائر الله ، ثبت وجوب السعى بذلك ، فلو قيل بعد
 ذلك « فلا جناح عليه أن لا يطوف بينهما ، كان رفعاً لذلك الوجوب الثابت فإذا
 لم يرد بل ورد « لا جناح عليه أن يطوف بهما ، لا يمكن إرادة الإباحة به بعد
 ملاحظة ثبوت الوجوب بالآية المتقدمة ، وذلك لأزمت هذا لا يستعمل في إثبات

وقد وقع في بعض الشواذ باللفظ الذي قالت عائشة أنها لو كانت للإباحة
 لكنت كذلك ، حكاه الطبري وغيره عن أبي بن كعب وغيره ، وأجاب
 الطبري بأنها محمولة على القراءة المشهورة ودلاً ، زائدة ، وكذا قال الطحاوي وقال
 غيره لاحجة في الشواذ إذا خالفت المشهور ، وقال الطحاوي أيضاً لاحجة
 لمن قال إن السعى مستحب بقوله « فمن تطوع خيراً » ، لأنه راجع إلى أصل الحج
 والعمرة لا إلى خصوص السعى لإجماع المسلمين على أن التطوع بالسعى لغير
 الحاج والمعتمر غير مشروع اهـ ، وهكذا قال العيني ، وزاد بعد قوله وقد يكون
 الفعل واجباً ، ويعتقد المعتقد أنه منع من إيقاعه على صفة ، وهذا كمن عليه
 صلاة ظهر فظن أن لا يسوغ له إيقاعها بعد المغرب فسأل فقيل : لا حرج
 عليك إن صليت فيكون الجواب صحيحاً ، ولا يقتضى نفى وجوب الظهر عليه اهـ .
 وقال السندي : قال الفاضل الآبي في شرح مسلم احتج عروة بدم الوجوب
 بالآية لأنهادلت على رفع الحرج عن الفعل ، ورأى أن رفع الحرج عنه
 يحمل على عدم الوجوب ، فعارضته عائشة بأن رفع الحرج أعم من الوجوب
 والندب والإباحة والكراهة ، والأعم لا يدل على الأخص على التعيين وإنما
 يتم الاستدلال بالآية لو كانت التلاوة أن لا يتطوف بهما لأنه يكون معنى
 الآية حينئذ رفع الحرج عن الترك وهي خاصة بعدم الوجوب اهـ ١٢ .
 (١) وبهذا استدلت عائشة رضي الله تعالى عنها كما ذكره السيوطي في الدر

الإباحة ورفع الوجوب الثابت وإنما يستعمل في مثله ما ذكرت من قولها لاجتراح
 عليه أن لا يطوف بينهما ، فيأمر بالآية كذلك ورفع الإثم من المطوف ليس
 إلا لرفع ما فهموا فيه من الإثم ، والحاصل أن رفع الحرج عن مرتكب بشيء
 إن كان ابتداء يستوى فيه إرادته مثبتا ومنفيا في إثبات الإباحة وتسوية طرفي
 الوجود والعدم كما تقول لصاحبك لا حرج في أن تذهب أو لا حرج في أن
 لا تذهب ، وإن كان نفي الحرج عن التارك بعد ما دل أول الكلام على الوجوب
 كان هذا النفي رفعا للوجوب الثابت من قبل كقولك للغلام وقد أمرته بالرواح
 قبل ذلك : ولا عليك أن لا تروح فإنك رفعت بقولك هذا ما كنت أوجبته عليه
 وأما إذا قلت له ها هنا لا عليك أن^(١) تروح فإنه لا يفيد الإباحة وتسوية الرواح
 وعدمه ولا رفع الوجوب الثابت قبل بل المنظور حينئذ ما خالج في قلب الغلام
 من كراهية الرواح لمعارض ثمة ، وهذا هو المراد بالآية فإن الانصار وغيرهم
 ممن كان يهل لمناة كانوا لا يطوفون بالصفاء والمروة وغيرهم ممن ليس كذلك
 كانوا يطوفون بهما فلما جاء الإسلام تخرج كلا الفريقين أن يأتي ما هو من رسم الجاهلية
 وعادة المشركين فرفع الله تعالى ذلك الحرج الخالج في قلوب أولئك بقوله : لاجتراح
 عليه أن يطوف بهما ، فلا يضر ذلك بالواجب الثابت قبله ، نعم لو قيل ها هنا لاجتراح
 عليه أن لا يطوف بينهما لافاد رفع ذلك الوجوب كما قالت عائشة لو كانت كما
 أولتها عليه كانت لاجتراح عليه أن لا يطوف بهما ، ثم إن المذكور في كلام عائشة
 تخرج لإحدى الفرقتين ، وذكر أبو بكر آخرهما ولا ضير فيه فإن في كلام عائشة

من رواية مسلم والترمذي وغيرهما في حديث الباب بلفظ قال عروة : فقلت
 لعائشة ما أبالي أن لا أطوف بين الصفاء والمروة قال الله : فلا جناح عليه أن
 يطوف بهما ، فقالت يا ابن أخي ألا ترى أنه يقول : إن الصفاء والمروة من شعائر الله . ١٢ .

(١) وهذا مثل ما تقدم في كلام العيني بمثال صلاة الظهر ١٢ .

اختصاراً ولعلمها لم^(١) تذكرهما لحصول المقصود، وهو تفهيم الآية بذكر إحداهما أيضاً فلا حاجة إلى الاستقصاء .

(١) ويستنبط ذلك بما قال السندى : قوله نزلت في الفريقين كليهما ولعل مثل هذا يكون وجهاً للتوفيق بين هذه الرواية عن عائشة وبين رواية أخرى عنها ذكر فيها السبب بوجه آخر ، وكذا بين هذه الرواية وبين ما سيجىء من حديث أنس والحاصل تخرج طوائف من السعى بين الصفا والمروة لأسباب متعددة فنزلت الآية في الكل ، وما أشار إليه السندى من حديث أنس أخرجه البخارى في باب ما جاء في السعى بين الصفا والمروة ، وقال السيوطى في الدر : أخرج البخارى والترمذى والبيهقى وغيرهم عن أنس أنه سئل عن الصفا والمروة قال : كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأ نزل الله : إن الصفا والمروة من شعائر الله ، وأخرج الحاكم وصححه عن ابن مردويه عن عائشة قالت نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا في الجاهلية إذا أحرموا لا يحمل لهم أن يعافوا بين الصفا والمروة ، فلما قدمنا ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأ نزل الله : إن الصفا والمروة من شعائر الله ، وغير ذلك من الروايات والآثار الواردة في تفسير الآية بسطها السيوطى في الدر ، وما قال الشيخ قدس سره من قوله : لعلها لم تذكرهما ، وأشار إليه السندى بقوله : ورواية أخرى عنها لعلهما أشار إلى ما في الأوجز برواية مسلم من طريق أبى معاوية عن هشام عن أبيه عنها بلفظ : إنما كان ذلك لأن الأنصار كانوا يهلون في الجاهلية لصنمين على شط البحر يقال لهما أساف وناثة فيطوفون بين الصفا والمروة ثم يحلون فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بينهما الذى كانوا يصنعون في الجاهلية الحديث ، فهذه الرواية تدل على الفريق الآخر لكنها وإن كانت رواية مسلم إلا أنهم تكلموا عليها كإسقاط الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على حديث الباب فارجع إليه لو شئت ، ثم ترجم الإمام البخارى على

قوله : (تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج) فيه تصريح بأنها كانت (١)

حديث الباب باب وجوب الصفا والمروة وهذا هو مذهب الجمهور ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز من أنه اختلف فيه أهل العلم على ثلاثة أقوال : أحدها أنه ركن لا يصلح الحج إلا به وهو قول ابن عمر وعائشة وجابر ، وبه قال الشافعي ومالك في المشهور وأحمد في أصح الروايتين عنه ، والقول الثاني أنه واجب يجبر بدم ، وبه قال الثوري وأبو حنيفة ومالك في العتية ، والثالث أنه سنة ومستحب وهو قول ابن عباس وابن سيرين وعطاء وأحمد في رواية ، وقال الحافظ في الفتح بعد ما حكى الأقوال الثلاثة المذكورة : واختلف عن أحمد كذه الأقوال الثلاثة ، وأغرب ابن العربي لحكى الإجماع على أن السعى ركن في العمرة وإنما الاختلاف في الحج ، واختار القاضي من الحنابلة وجوبه وانجباره بالدم ، قال ابن قدامة هو أقرب إلى الحق ، إلى آخر ما يسط في الأوجز من أقوال العلماء ودلائل كل قول والاجوبة عنها ١٢ .

(١) اعلم أولاً أن الروايات قد اختلفت في إحرام عائشة رضي الله تعالى عنها وكيفية حجبها ولذلك اختلفت الأئمة في ذلك كما بسط ذلك في الأوجز ، وفيه قال الشيخ ابن القيم في الهدى تنازع العلماء في قصة عائشة هل كانت متمتعة أو مفردة فإذا كانت متمتعة فهل رفضت عمرتها وانتقلت إلى الأفراد أو أدخلت عليها الحج وصارت قارنة ، وهل العمرة التي أتت بها من التمتع كانت واجبة أم لا ؟ ، واختلف الفقهاء في مسألة مبنية على قصة عائشة وهي أن المرأة إذا أحرمت بالعمرة فحاضت ولم يمكنها الطواف قبل التعريف فهل ترفض الإحرام بالعمرة وتهل بالحج مفرداً أو تدخل الحج على العمرة وتصير قارنة فقال بالقول الأول فقهاء الكوفية منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله ، والثاني فقهاء الحجاز منهم الشافعي ومالك رحمهما الله ، وهو مذهب أهل الحديث كالإمام أحمد وأتباعه اهـ .

مفردة في حجها^(١) وأن عمرتها التي قد أتت بإحرامها كانت قضاء^(٢) عليها لرفضها

وبسط في الأوجز الكلام على روايات إحرام عائشة رضى الله عنها وفيه قال الشيخ ابن القيم : فالصواب الذى لا معدل عنه أنها كانت معتمرة ابتداء كما قال به الجمهور مع الاختلاف بينهم أنها فسخت العمرة أو قرتها مع الحج اهـ ، قلت : وبالأول قالت الحنفية ، وبالقول الثانى قالت الأئمة الثلاثة ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف آخر وهو أن القارن يأتى بأفعال العمرة مستقلاً وبأفعال الحج مستقلاً عند الحنفية فلما لم يتمكن لعائشة رضى الله تعالى عنها أداء أفعال العمرة قبل وقت الحج لا بد لها أن تدع العمرة وتستأنف الإحرام بالحج ، وأما الأئمة الثلاثة فقالوا : تدخل أفعال العمرة في أفعال الحج ، فلما لم يمكن لها أداء أفعال العمرة قبل الحج فكان لها أن تحزم بالحج مع بقاء إحرام العمرة لتدخل أفعال العمرة في أفعال الحج ، واستدل الحنفية على قولهم إن عائشة رضى الله تعالى عنها تركت العمرة بوجوه كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : دعى عمرتك ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم امتشطى وانقضى رأسك ولا يجوز للمحرم أن يمتشط رأسه خشية نقض الشعر ، قال السندى : قوله انقضى رأسك ، لعل المراد بذلك الاغتسال لإحرام الحج كما وقع التصريح بذلك في رواية جابر اهـ . ومنها قوله صلى الله عليه وسلم هذه عمرتك مكان عمرتك ، ومنها قولها رضى الله تعالى عنها اعتمرتم ولم أعتمر ، ومنها قولها رضى الله عنها أتطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج ، ولفظ أحمد كما في الفتح وأرجع بحجة ليس معها عمرة الحديث ، فهلا أجابها النبي صلى الله عليه وسلم أنا أيضاً مثلك يا عائشة ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أنها رفضت عمرتها وبسطت الروايات فى الأوجز ١٢ .

(١) أى فى الإحرام الذى أحرمت بعد رفض عمرتها ١٢ .

(٢) وهذا نص رواية البخارى المتقدمة فى باب طواف القارن عن عروة عن

ليأياها فلو كانت قارئة في حجتها لكانت أحرزت عمرة مع حجتها كما أحرزها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن لقولها هذا معنى ، والحاصل أنها أحرمت من الميقات لعمرتها ثم أحرمت لحجتها ثانيا حين رفضت العمرة ، وقد صرح في الروايات بأنها مشطت ، ولا امتشاط في الإحرام ، وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم قال لها حين ذاك كوني في حجك (١) فعسى الله أن يرزقكها ، ولو كانت هي في إحرامها وفي حجتها قارئة لم يكن أقوله عسى معنى ، لأن كلمة عسى لا تستعمل إلا فيما هو متوقع الوجود وعلى شرف الوقوع ، مع أن حجتها موجودة على رأيكم

عائشة بلفظ : فلما قضينا حجنا أرسلني مع عبد الرحمن إلى التنعيم فاعتمرت فقال هذه مكان عمرتك الحديث ، وفي المشكاة برواية الشيخين عن عائشة في قصة حجة الوداع : فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة ولم أهمل إلا بعمرة فأمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن أنقض رأسي وأمتشط وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت حتى قضيت حجتي بعث معي عبد الرحمن بن أبي بكر وأمرني أن أعتمر مكان عمرتي من التنعيم الحديث ، وفي جمع الفوائد : فلما كانت ليلة الحصة قلت : يا رسول الله أيرجع الناس بحجة وعمرة وأرجع بحجة؟ فأمر عبد الرحمن فأردفني على جملة حتى جئنا التنعيم فأهللنا منها بعمرة جزاء لعمرة الناس ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة في الباب تدل على أن عمرتها رضى الله عنها من التنعيم كانت مكان عمرتها التي رفضتها ١٢ .

(١) كما تقدم في باب قول الله عز وجل الحج أشهر معلومات ، بلفظ قلت : لا أصلي؟ قال : فلا يضرك إنما أنت امرأة من بنات آدم كتب الله عليك ما كتب عليهن فكوني في حجك فعسى الله أن يرزقكها ، قال السندی قوله : فكوني في حجك ظاهره أنها كانت حاجة على خلاف الرواية السابقة أنها كانت معتمرة ، ويمكن التوفيق بأن يقال : المراد كوني فيما هو المقصود بالخروج من الحج

ومعنى قوله كوفي في حجك، أى في انتظاره ورجائه ولا تياسى منه، ولا يبعد أن يكون الأمر بتجديد الإحرام ولو بعد زمان، فإن الأمر لا يقتضى الفور، فإنها لما خرجت من إحرامها السابق للعمرة أمرها أن تحرم بعد قريب، ولو أياماً لحجتها، وهذا الاحتجاج مبنى على أن يكون الضمير^(١) راجعاً إلى الحجة، فأما إن كانت راجعة إلى العمرة لا الحجة كما هو الظاهر من سوق العبارة فلا حجة لهم فيه، فلا استدلال للشافعية في روايات عائشة رضى الله عنها التي ذكرت فيها حجتها على ما ادعوه من أنها كانت قارئة ومع ذلك^(٢) فقد طافت لحجتها وعمرتها طوافاً واحداً. وذلك لأنها لم تكن قارئة لانتهاه إحرامها الأول بحجتها، وأن العمرة التي أعمرها عبد الرحمن من التمتع كانت قضاء من المرفوضة، وأن الدم

بنقض إحرام العمرة وتجديد للحج والله أعلم اهـ، وقال الحافظ: قوله صلى الله عليه وسلم: كوفي في حجك ظاهره أنه صلى الله عليه وسلم أمرها أن تجعل عمرتها حجاً، ولهذا قالت يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج فأعمرها لأجل ذلك من التمتع. وقال مالك: ليس العمل على حديث عروة قديماً ولا حديثاً، قال ابن عبد البر: يريد ليس عليه العمل في رفض العمرة وجعلها حجاً بخلاف جعل الحج عمرة فإنه وقع للصحابة واختلف في جوازه من بعدهم ١٢٥١.

(١) أى الضمير المنصوب في قوله يرزقها إلى العمرة أرجعها عامة الشراح وهو الظاهر، وهو أيضاً كالنص على رفض العمرة فإنها رضى الله عنها لو كانت قارئة فلا معنى لقوله عسى الخ فلا استدلال فيه للشافعية بل هو من الحج لأحنفية على رفض العمرة ١٢.

(٢) كذا في الأصل ولعله رضى الله عنه أشار بذلك إلى ما روى عنها في باب طواف القارن أما الذين جمعوا بين الحج والعمرة طافوا طوافاً واحداً اهـ. وعائشة رضى الله عنها كانت عندم جماعة بين الحج والعمرة. ورد عليه الشيخ

الذى أراه النبي صلى الله عليه وسلم كان (١) دم رفض لادم قران ، فافهم فإن فيه مجال مقال والنظر في الروايات قاطعة للجدال .

قدس سره بقوله : وذلك لأنها لم تكن قارئة ، وأما ما ورد في الرواية من قوله صلى الله عليه وسلم : «طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكتفيك لحجتك وعمرتك» ، فقد أجاب عنه شيخى ومرشدى قدس سره في البذل وما قالت الحنفية في توجيه ذلك من سهوه صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : «أوما طفت لىالى قدمنا مكة؟ قالت : لا ، الحديث أخرجه الشيخان ، وتقدم في البخارى في باب التمتع والإقران الخ ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن اعتمر من نسائه بقرة بينهن كما أخرجه أبو داود في باب هدى البقر عن أبى هريرة وذبح أيضا عن عائشة بقرة كما أخرجه مسلم عن جابر ، وبهاتين الروايتين يندفع الإشكال المعروف أن الأزواج كن تسعا فكيف ذبح عنهن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة بقرة واحدة ؟ فالأوجه عندى أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة رضى الله تعالى عنها بقرة واحدة ، كما هو مؤدى رواية مسلم وعن سائر أزواجه بقرة كما هو مؤدى رواية أبى داود ولم تدخل فيهن عائشة رضى الله عنها لأن لفظ أبى داود عن اعتمر من نسائه يأتى دخول عائشة فيهن لأنها كانت مفردة ، نعم بقى شيء وهو أن بعد خروج عائشة أيضا بقيت ثمانية ، فلا يبعد عندى أنه صلى الله عليه وسلم أشرك سودة في بقرة عائشة لإعطائها نوبتها إياها ، وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى حكم الشنوذ على حديث عائشة كما فعله الحافظ إذ قال : روى النسائي عن أبى هريرة قال : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اعتمر من نسائه بقرة بينهن صححه الحاكيم ، وأما ما رواه عمار الدهنى بسنده عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حجنا بقرة بقرة

أخرجه النسائي أيضاً فهو شاذ ، ا هـ . فلو حمل ذلك الحديث على البقرتين بقرة
عن اعتمر وبقرة عن عائشة فلا شذوذ ولا تعارض ، وقد مال أبو محمد بن
حزم إلى أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فقد قال ابن القيم : في قصة نحر البقرة
عنهن وهن تسع إشكال وهو إجزاء البقرة عن أكثر من سبعة ، وأجاب أبو محمد
ابن حزم عنه بجواب على أصله وهو أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فإنها
كانت قارئة وهن متمتعات ، وعنده لا هدى على القارن ، ثم تعقب عليه ابن
القيم بقوله : هذا مسلك فاسد انفرد به عن الناس والذي عليه الصحابة
والتابعون ومن بعدهم أن القارن يلزمه الهدى كما يلزم المتمتع ، ا هـ . قلت :
أما كون عائشة رضى الله تعالى عنها قارئة فهو مبنى على مسلكتهم كما تقدم ذلك
مفصلاً ثم أجاب ابن القيم عن أصل الإشكال ، وهو كونهن أكثر من سبعة
بكلام طويل حاصله أن أحاديث اشتراك السبعة أكثر وأصح ، وبسط الزرقاني
في شرح المواهب الكلام على هذه الروايات ورجح رواية النسائي عن عائشة
فالت : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عنا يوم حجنا بقرة بقرة ، وتعقب
على حكم الحافظ عليها بالشذوذ بقوله : ولا شذوذ فيه فإن عماراً الدهنى - بضم
المهملة وإسكان الهاء - ثقة من رجال مسلم والأربعة ، فزيادته مقبولة فإنه حفظ
مالم يحفظه غيره وزيادته ليست مخالفة لغيره ، فإن رواية معمر ما ذبح إلا بقرة
أريد به الجنس أى لا يعبر ولا غنم حتى لا تخالف الرواية الصريحة أن عن
كل واحدة بقرة ، ومن شرط الشذوذ أن يتعذر الجمع وقد أمكن . فلا تأييد فيها
لرواية يونس التى حكم القاضى إسماعيل بشذوذها لأنه انفرد بقوله : واحدة
إلى آخر ما ذكر من الكلام ، وحاصله أنه مال إلى أنه صلى الله عليه وسلم ذبح
عن كل واحدة من نسائه بقرة ١٢ .

قوله : (انظر حيث^(١) يصلى أمرؤك فصل) ولعله اكتفى ببيان ذلك ولم يذكر له موضع صلاته صلى الله عليه وسلم كما فعله في الآخر^(*) حيث^(٢) بين له أولا موضع صلاته ليتمكن له تحرى الأولى والأفضل، ثم ذكر له أن المخالفة غير مأمورة بها. اعلم من حال السائل أنه لو علم موضع الصلاة لا يمنعه عن الصلاة

(١) هذا القول بتمامه مكتوب في الأصل بخط والدى المرحوم نور الله مرقدته لكن ضيب عليه بالخطوط على سائر القول ولا أدري هل محاه الشيخ من أصله أو كانت الخطوط مخطوطة من قبل لعارض فكتب عليها الشيخ كلامه هذا؟ ولا وجه عندي لمحوه، فالتقرير لطيف وما أفاده وجهه وواضح فأبقته في الأصل حملا للخطوط على العارض ١٢ .

(٢) وحمله الحافظ في الفتح على الاختصار إذ قال : هذا فيه اختصار يوضحه رواية سفيان ، وذلك أنه في رواية سفيان بين له المكان الذى صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية وهو منى كما تقدم ، ثم خشى عليه أن يحرص على ذلك فينسب إلى المخالفة أو تفوته الصلاة مع الجماعة فقال له : صل مع الأمراء حيث يصلون ، وفيه إشعار بأن الأمراء إذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلاة الظهر ذلك اليوم بمكان معين فأشار أنس إلى أن الذى يفعلونه جائز ، وإن كان الاتباع أفضل ، ولما خلت رواية أنى بكر بن عياش عن القدر المرفوع وقع فى بعض الطرق عنه وهم ، فرواه الإسماعيلي بلفظ أنى صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر هذا اليوم ؟ قال صلى حيث يصلى أمرؤك . قال الإسماعيلي : قوله صلى غلط ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون صل بصيغة الأمر ، كغيرها من الروايات فأشبع الناسخ اللام فكتب بعدها ياء فقرأ الراوى

فيه نهى ناه ولو لزم فيه حلاف للأمر أو لغيره أو لأنه إذا علم فإنه يرشد إليه غيره فيؤول الأمر إلى مامنه الفرار ، وذلك لأن العوام يجعلون السنن والآداب كالفرائض والواجبات في التأكد ولزوم العمل بها ، ولا يبالون بما يلزم فيه من مفسد هي أكثر جرما من الأجر الذي كان فيه ، وفيه دلالة على أن كثيراً من

بفتح اللام ، وأغرب الحميدى في جمعه فحذف لفظ فصل من آخر رواية أبى بكر ابن عياش فصار ظاهره أن أنسا أخبر أنه صلى حيث يصلى الأمراء وليس كذلك ، فهذا بعينه الذى أطلق الإسماعيل أنه غلط اه . قال الكرماني : في الحديث إشارة إلى متابعة الأمراء والاحتراز عن مخالفة الجماعة ، وأن ذلك ليس بنفسك واجب عليه اه . وقال الحافظ : في الحديث أن السنة أن يصلى الحاج الظهر يوم التروية بمعنى وهو قول الجمهور . وروى الثورى في جامعه عن عمرو بن دينار قال : رأيت ابن الزبير صلى الظهر يوم التروية بمكة ، وقد تقدمت رواية القاسم عنه أن السنة أن يصليها بمعنى ، فلعله فعل ما فعله عمرو عنه لضرورة أو لبيان الجواز ، قال ابن المنذر : في حديث ابن الزبير إن من السنة أن يصلى الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمعنى ، قال به علماء الأمصار ، قال : ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا . ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه ، قال ابن المنذر : والخروج إلى منى في كل وقت مباح إلا أن الحسن وعطاء قالا : لا بأس أن يتقدم الحاج إلى منى قبل يوم التروية بيوم أو يومين وكرهه مالك وكره الإقامة يوم التروية بمكة حتى يمسي إلا إن أدركه وقت الجمعة فعليه أن يصليها قبل أن يخرج اه . وقال العيني : ذكر أبو سعيد النيسابورى في كتاب شرف المصطفى أن خروجه صلى الله عليه وسلم يوم التروية كان ضحى ، وفي سيرة ملا أنه صلى الله عليه وسلم

الأمور المسنونة أو المستحبة لا بأس^(١) بتركها إذا خيفت في الإتيان بها فتنه

خرج إلى منى بعد ما زاغت الشمس ، وفي شرح الموطأ للقرطبي خرج صلى الله عليه وسلم إلى منى عشية يوم التروية ، وقال النووي : يكون خروجهم بعد صلاة الصبح بمكة حيث يصلون الظهر في أول وقتها ، هذا هو الصحيح المشهور من نصوص الشافعي ، وفيه قول ضعيف أنهم يصلون الظهر بمكة ثم يخرجون ، وفي حديث جابر الطويل عند مسلم : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، الحديث ، وروى أبو داود والترمذي وأحمد والحاكم من حديث ابن عباس قال : صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية ، والفجر يوم عرفة بمنى ، ولأحمد من حديثه صلى النبي صلى الله عليه وسلم بمنى خمس صلوات ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها العيني ثم قال : قال المهلب الناس في سعة من هذا يخرجون متى أحبوا ويصلون حيث أمكنهم ، ولذلك قال أنس : صل حين يصل أمرؤك ، والمستحب في ذلك ما فعله الشارع ، وهو قول مالك والثوري وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وإسحق ، وكذلك المبيت عن منى ليلة عرفة ليس فيه حرج إذا وافى عرفة ذلك الوقت الذي يخبر وليس فيه جبر كما يجبر ترك المبيت بها بعد الوقوف أيام رمي الجمار وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي اهـ . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وحكى فيه عن الموفق بعد قول الأئمة الأربعة ، ولا تعلم فيه مخالفا ، وليس ذلك واجبا في قولهم جميعا ، قال ابن المنذر : لا أحفظ عن غيرهم خلافهم وذكر فيه الاختلاف فيما إذا صادف يوم التروية يوم الجمعة ١٢ .

(١) وقد تقدم في كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقموا في أشد منه ، وذكر فيه الإمام البخاري حديث عائشة

في دين أودنيا ، وذلك لأن (١) الفتن الدنيوية تكون منجرة إلى نقص في الأمور الدينية بالآخرة حتى الفرائض والواجبات .

(باب الصلاة بمنى (٢))

ترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء الكعبة لكونهم حديثوا عهد بكفر، وذكر فيه الشيخ قدس سره أنه أن يترك بعض المستحبات والسنن إذا خاف فتنة ١٢ .
(١) وهو مشاهد كثير حتى ينجر إلى الكفر أيضا والعياذ بالله ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا ، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا ، يبيع دينه بعرض من الدنيا كذا في المشكاة برواية مسلم عن أبي هريرة ، وغير ذلك من روايات الفتن وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن ، الحديث رواه أبو داود ١٤ .

(٢) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم بهذه الترجمة لمنظما في موضعين : الأول في كتاب الصلاة في أبواب التقصير ، والثاني ههنا في كتاب الحج ، وذلك عندي للإشارة إلى اختلاف العلماء في أن التقصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور أو كان لنفسك كما قال به بعض السلف ؟ وحكى ذلك عن الإمام مالك أيضا ، قال الحافظ في أبواب التقصير : قوله : باب صلاة بمنى في أيام الرمي ولم يذكر المصنف حكم المسئلة بقوة الخلاف فيها . وخص من بالذكر . لأنها المحل الذي وقع فيها ذلك قديما . وجنب اسم في مقم بمنى هل يقصر أو يتم بناء على أن التقصير بمنى . والمسئلة الخبر الثابت مالك وقال لم يوقل ابن عباس : اتفقوا على أن الحج تقدم مكة ، يقصر الصلاة بمنى ومنزلة المشاهدة لأنه عند منى . وجنب الصلاة في صلاة بمنى .

أشار بذلك إلى أنه لا يتم المسافر إذا لم يعزم الإقامة خمس عشرة يوما ،

مالك يتم بمكة ويقصر بمنى . وكذلك أهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات ،
ومن روى عنه أن المكي يقصر بمنى : ابن عمر وسالم وقاسم وطاوس ، وبه قال
الأوزاعي وإسحاق وقالوا : إن القصر سنة الموضع ، وإنما يتم بمنى وعرفات من
كان مقبلا فيهما ، وقال أكثر أهل العلم منهم الثوري والكوفيون وأبو حنيفة وأصحابه
والشافعي وأحمد : لا يقصر الصلاة أهل مكة بمنى وعرفات لا تنفاء مسافة القصر ،
وقال الطحاوى : ليس الحج موقفاً للقصر ، لأن أهل منى وعرفات إذا كانوا
حجاجاً أتموا ، وليس هو متعلقاً بالموضع ، وإنما هو متعلق بالسفر ، اه مختصراً ،
قلت : ما حكوا من مذهب الإمام مالك رضى الله تعالى عنه أن القصر عنده
بمنى للنسك ، هكذا حكى عنه غير واحد من نقلة المذاهب ، ولا يصح هذا النقل عند
هذا العبد الضعيف كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والأوجه عندي أن
القصر عند الإمام مالك أيضاً للسفر كما صرح بذلك فى الموطأ إذ قال : الصلاة
يوم عرفة إنما هى ظهر ، ولكنها قصرت لأجل السفر ، فهذا نص عنه رضى الله تعالى
عنه إلا أنه رضى الله تعالى عنه عد الذهاب من مكة إلى منى ومنها إلى عرفة ومنها
راجعا إلى المزدلفة ثم إلى منى ثم إلى مكة سفرا واحدا للزومه بالإحرام ، ولذلك
لا يقصر أهل مكة بمكة وأهل منى بمنى عنده ، لأنهم مقيمون فى أوطانهم ، ولو كان
القصر للنسك لقصرن حجاج مكة ومنى فى أوطانهم . قال مالك فى الموطأ
فى أهل مكة : إنهم يصلون بمنى إذا حجوا ركعتين ركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة ،
قال الباجي : يريد أنهم إذا حجوا انتضى ذلك بلوغا إلى عرفة ورجوعا إلى مكة ،
واحتسب فى هذا السفر بالذهاب والرجوع ، لأن من خرج من مكة إلى عرفة محرما
الحج فلا بد له من الرجوع إلى مكة بحكم الإحرام الذى دخل فيه ، لأنه لا يصح
أن يتم عمله الذى دخل فيه إلا بالرجوع إلى مكة ، وأما سائر الأسفار فإن نوى

وأما إتمام^(١) عثمان فكان لأنه كان يرى ما رآه عائشة من جواز القصر والإتمام للسافر وبهذا يرد ما أورد عليه عبد الله ، وأما ما أجاب به الحنفيون من^(٢) أن إتمامه كان لتأهله ثمة أو غير ذلك من الأجوبة فلا يناسبه رد عبد الله عليه لأنه لم يتم إلا لوجوب الإتمام إذا ، نعم يشكل عليه إتمام عبد الله اقتداء^(٣) بعثمان مع أن

فيه السير والمجيء فإنه لا يلزمه الرجوع ، فأخبر مالك أن الواجب على أهل مكة إذا خرجوا للحج أن يصلوا الركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة اه مختصراً . وهذا كله نص على أن القصر عند مالك أيضا للسفر ، إلا أنه عد الخروج من مكة والرجوع إليها كله مسافة واحدة للإحرام ، ويدل على ذلك أيضا نصوص فروع المسالكية الآخر كما بسطت في الأوجز من الدردير والدسوقي وغيرهما ١٢ .

(١) اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمئى ركعتين وأبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ، وهكذا صلى عثمان رضى الله تعالى عنه بمئى ركعتين شطر إمارته ثم أتبعها بعد ذلك ، واختلف العلماء في سبب إتمامه على أقوال كثيرة بسطت في الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يرى جواز القصر والإتمام أحد الأقاويل التي ذكرت في ذلك حكماء غير واحد من شراح الحديث ، ولا بعد في ذلك فإن المسألة خلافية ، ورأى جواز القصر والإتمام جماعة فلا بعد أن يكون مذهب عثمان كذلك ، لكنه يشكل عليه أن الأمر لو كان كذلك لما أنكروا عليه ، وما احتاج إلى التأويل كما ورد في الصحيحين عن الزهري قلت لعروة : ما بال عائشة تتم قال : تأولت كما تأول عثمان ، فإن الأمرين لو كانا جائزين لما احتاج إلى التأويل اللهم إلا أن يقال : إنهما كانا جائزين عند عثمان ، وكان القصر واجبا عند المنكرين عليه كما بسط في الأوجز ١٢ .

(٢) وقد بسطت الأجوبة مثلهذا الذي ذكره الشيخ في الأوجز ١٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر مع أنهم عمدوا في الواجبات متابعة

الحق عنده القصر ، والجواب أنه كان يتم خلفه على أن تكون الركعتان نافلة وبناء النفل على الفريضة جائز لاسيما وفي ترك الإتمام (١) به مفسدة .

(باب التهجير بالرواح (٢) يوم عرفة) أى عدم التأخير فيه بعد الزوال

الإمام فى المجتهد فيه، وعرفه ابن عابدين بما كان مبنيًا على دليل معتبر شرعًا بحيث يسوغ للمجتهد بسببه مخالفة غيره اهـ ، على أن العمل بمذهب الغير جائز عند الضرورة كما فى مسائل المفقود وغيرها ، والقصة عن الإمام أبى يوسف رحمه الله تعالى مروفة إذ اغتسل ليوم الجمعة وصلى بالناس إمامًا ببغداد ، فوجدوا فى البئر الذى اغتسل من مائه فارة ميتة فأخبر بذلك ، فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة ، كما حكاه صاحب السعاية عن التنازعانية وغيرها ، وأنت خير بأنه لا ضرورة أشد من موافقة أمير المؤمنين لما فى مخالفته من المضرات الكثيرة ١٢ .

(١) كما أشار إليه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بنفسه ، وقد ذكر الحافظ برواية أبى داود أن ابن مسعود صلى أربعًا فقليل له : عبت على عثمان ثم صليت أربعًا فقال الخلاف شر . وفى رواية البيهقي : إني لأكره الخلاف . ولأحمد من حديث أبى ذر مثل الأول اهـ ، وفى المشكاة عن عباد بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون بعدى أمراء يشغلهم أشياء عن الصلاة لوقتها حتى يذهب وقتها ، قال رجل : يا رسول الله أصلى معهم ، قال : نعم رواه أبو داود ، وعن قبيصة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يكون عليكم أمراء من بعدى يؤخرون الصلاة ، فهى لكم وهى عليهم ، فصلوا معهم ما صلوا القبلة ، رواه أبو داود ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أن متابعة الإمام لاسيما الإمام الأعظم ، لا بد منها لما فى المخالفة من المفاسد التى لا تحصى ١٣ .

(٢) سكت الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه

قوله : (وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما) وكان ذلك اجتهدا منه ، ولا يجوز الجمع عندنا (١) إلا بشرائطه المذكورة في عمله ، ومنها الجماعة والإمام ، وذلك لأنه ثابت على خلاف القياس الثابت بالنص ، وهو

بالترجمة ، والأوجه عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة ، وأشار بالترجمة إلى مذهب الجمهور ، وهو أن مداه من وقت الزوال ، خلافا للإمام أحمد كما سيأتى ، واختلفوا في آخر وقته اختلافا كثيرا كما بسط في الأوجز من كلام شراح الحديث ونصوص فروع الأئمة ، وذكر فيه بعد ذلك كله قد عرفت من ذلك أنهم اختلفوا في فرض الوقت للوقوف على ثلاثة أقوال : الأول قول الإمام أحمد إنه من الفجر إلى الفجر كما في المغنى وغيره من فروع الحنابلة ، الثانى قول الإمام مالك إنه ليلة النحر من الغروب إلى الفجر كما فى الدسوقي وغيره ، قال الدردير : الركن الرابع للحج حضور عرفة ساعة ليلة النحر وتدخل بالغروب وأما الوقوف نهارا فواجب ينجر بالدم ويدخل وقته بالزوال ، والثالث قول الإمامين أبى حنيفة والشافعى إنه من زوال عرفة إلى فجر النحر ، حتى حكى الإجماع على ذلك كما حكاه ابن حجر فى شرح مناسك النووى عن ابن المنذر وابن عبد البر ، قال الزرقانى : إنه مختار جمع من أصحابهم ، وفى نيل المآرب اختار الشيخ وغيره وحكى إجماعا من زوال يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر ، وهو مختار ابن العربى وابن عبد البر المالكيين اهـ . ملخصا من الأوجز . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى وقت الوقوف ١٢ .

(١) اختلفوا فى كيفية الجمع بين الظهرين بعرفة قال الموفق : يصلّى الظهر والعصر يجمع بينهما ويقيم لكل صلاة إقامة ، وقال أبو نور يؤذن المؤذن إذا صعد الإمام المنبر فجلس ، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام فخطب ، وقيل : يؤذن فى

قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، فيقتصر على مورد النص ، ولا يجوز تعديته إلى غيره حتى يجوز الجمع بينهما للمنفرد وغيره من ليس في حكم من ورد به النص .

آخر خطبة الإمام ، وحديث جابر يدل على أنه أذن بعد فراغ النبي صلى الله عليه وسلم من خطبته ، وكيفما فعل فحسن ، وقول الحرقى إن أذن فلا بأس كأنه ذهب إلى أنه مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن ، وكذا قال أحمد : لأن كلا مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأذان أولى ، وهو قول الشافعي وأصحاب الرأي ، وقال مالك : يؤذن لكل صلاة وانساع ما جاء في السنة أولى وهو مع ذلك موافق للقياس كما في سائر المجموعات والفوائت فإن فاتته مع الإمام صلى الله عليه وسلم رحله يعني أن المفرد يجمع كما يجمع مع الإمام ، وبه قال مالك والشافعي وإسحاق وصاحب أبي حنيفة ، وقال النخعي والثوري وأبو حنيفة لا يجمع إلا مع الإمام فإذا لم يكن إمام رجعنا إلى الأصل : ولنا أن ابن عمر كان إذا فاتته الجمع مع الإمام بمعرفة جمع بينهما منفردا ، ولأن كل جمع جاز مع الإمام جاز منفردا كالجمع بين العشائين بجمع ، وقولهم إنما جاز الجمع في الجماعة لا يصح لأنهم قد سلموا أن الإمام يجمع وإن كان منفردا ، اه مختصرا . وفي الهداية إذ زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبدأ بالخطبة فيخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما في الجمعة ، هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال مالك : يخطب بعد الصلاة لأنها خطبة وعظ وتذكير ، فأشبهه خطبة العيد ، ولنا ما روينا في ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما في الجمعة ، وعن أبي يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام ، وعنه يؤذن بعد الخطبة ، والصحيح ما ذكرنا . ويقم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع في الصلاة ، ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر بأذان وإقامتين ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم

صلاهما بأذان وإقامتين ولأن العصر يؤدي قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس فإن صلى بغير خطبة أجزأه لأن هذه الخطبة ليست بفريضة، ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند أبي حنيفة، وقالوا: يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف، والمنفرد محتاج إليه، ولأبي حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام، ثم عند أبي حنيفة الإمام شرط في الصلاتين جميعاً، وقال زفر: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج شرط في الصلاتين، فالحلل إذا صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر لا يجوز عند الإمام ويجوز عند زفر، والحاصل أن جواز الجمع معلق بالإحرام في الصلاتين عند أبي يوسف ومحمد، وعند أبي حنيفة معلق بالإحرام والجماعة والإمام الأكبر، وهو قول زفر غير أنه يشترط هذه الشرائط في العصر خاصة، ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام فيقتصر عليه اهـ، مختصراً وبزيادة من المحشى، وذكر شارح اللباب لجواز الجمع ست شرائط منها يختلف فيها ومنها متفق عليها: الأول تقديم الإحرام بالحج عليهما، فلو كان محرماً بالعمرة عند الظهر محرماً بالحج عند العصر لا يجوز الجمع عند أبي حنيفة خلافاً لهما. ولو كان محرماً بالعمرة عند الصلاتين لم يجز عند الكل، الثاني تقديم الظهر على العصر وهو من المتفق عليه فلو ظهر فساد الظهر لوجه يلزمه إعادتهما، الثالث الزمان وهو يوم عرفة بعد الزوال قبل دخول العصر وهو متفق عليه، وكذا الرابع: المكان وهو عرفة، الخامس الجماعة فيهما عند أبي حنيفة خلافاً لهما إذ قالوا يجمع بينهما المنفرد أيضاً، السادس الإمام الأعظم

قوله : (وهل يتبعون في ذلك إلا سنته) يعني بذلك أن ما قلته من لفظ السنة فإنما أريد بها سنة (١) النبي صلى الله عليه وسلم لأنها التي تتبع ، وأما سنة الخلفاء الراشدين فإنهما وإن كانت يطلق عليها لفظ السنة أيضا إلا أن المتبادر منه عند الإطلاق وعدم التقييد بالإضافة إلى غيره ، هي الأولى منهما .

أو نائبه فلو صلى بهم رجل بغير إذن الإمام وجمع بينهما لم يجوز العصر عند أبي حنيفة . وجاز عندهما ، ولو صلى الظهر بجماعة لكن لا مع الإمام لم يجوز تقديم العصر عنده خلافا لهما ، انتهى مختصرا ويتغير ١٢ .

(١) قال الحفاظ في شرح النخبة في بيان الرفع حكما : ومن الصيغ المحتملة قول الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أن ذلك مرفوع ، ونقل ابن عبد البر فيه الاتفاق ، وفي نقل الاتفاق نظر فمن الشافعي في المسألة قولان ، وذهب إلى أنه غير مرفوع أبو بكر الصيرفي من الشافعية وأبو بكر الرازي من الحنفية وابن حزم من أهل الظاهر ، واحتجوا بأن السنة تتردد بين النبي صلى الله عليه وآله وبين غيره ، وأجيبوا بأن احتمال إرادة غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعيد ، وقد روى البخاري في صحيحه في حديث ابن شهاب فذكر حديث الباب وفي آخره : وهل يعنون بذلك إلا سنته قال : فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة ، أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ مختصرا . وقال النووي في التريب : قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ومن السنة كذا وما أشبهه ، كله مرفوع على الصحيح الذي قاله الجمهور ، قال السيوطي في التدريب قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ومن يجب إتباع سنته وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اهـ . وقال العيني : الصحابي إذا قال سنة فإنما يريد سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إما بقوله أو بفعل شاهده

قوله : (من التخلل بينكم) كلمة دينكم (١) ، بيان لمعنى خلاصكم على طريق الإجمال ، وحاصل المعنى وليس متعلقا بقوله من التخلل ، بل يتعلق بقوله أوضعوا

كذا قاله ابن التين ١٥٠ . وقال أيضاً فى حديث الباب : قال أبو عمر فى التقصى : هذا الحديث يدخل عندهم فى المسند لقوله : إن كنت تريد السنة فالمراد سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم يصف إلى صاحبها كقولهم سنة العمرين وما أشبه ذلك ١٥١ ، قال العيني : وفى هذه المسألة خلاف عند أهل الحديث والأصول والجمهور على ما قال ابن عبد البر ، وهى طريقة البخارى ومسلم ويقويه قول سالم ، وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته ١٥٢ ، وهكذا قال الحافظ فى الفتح ١٢٠ .

(١) من عادة الإمام البخارى المعروفة المطردة أنه إذا جاء فى الحديث لفظ غريب ويقع مثله فى القرآن ينتقل ذهنه الثاقب إلى الآية كما تقدم دأبه هذا فى المقدمة فى خصائص البخارى ، وهذا من جملة ما فاته لما ورد فى الحديث لفظ الإيضاع انتقل ذهنه إلى قوله تعالى فى سورة براءة ولو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خيبالا ولا وضعوا خلاصكم يبيغونكم الفتنة ، وفسر قوله خلاصكم بقوله بينكم ، وقوله من التخلل جملة معترضة بين المفسر والتفسير ، ولأجل مناسبة الخلال أشار إلى الآية الأخرى التى فى سورة الكهف وهى قوله تعالى وجرنا خلاصها نهرا ، الآية وفسر قوله خلاصها بقوله بينهما ، قال الحافظ : قوله أوضعوا أسرعوا ، من كلام المصنف ، وهو قول أبى عبيدة فى المجاز ، وقوله خلاصكم الخ أيضا من قول أبى عبيدة ولفظه : لا وضعوا أى لا أسرعوا خلاصكم أى بينكم وأصله من التخلل ، وقال غيره : وليسعوا بينكم بالخيمة ، وقوله فجرنا الخ هو قول أبى عبيدة أيضا ، ولفظه فجرنا خلاصها أى وسطهما وبينهما وإنما ذكر البخارى هذا التفسير لمناسبة أوضعوا لفظ الإيضاع . ولما كان متعلقا بوضعوا الخلال ذكر تفسيره تكثيرا للفائدة ١٥١ .

قوله : (فيقفون عند المشعر الحرام) [يياض في الأصل ^(١)]

(١) يياض في الأصل قريب من سطين، وكتب في تقرير مولانا محمد حسن المسكي: قوله فيقفون أى للتبرك لا للوقوف الواجب الذى يكون بعد الفجر فإنه ساقط من الضعفة، أعلم أن الواجب في المزدلفة المبيت بها، ثم الوقوف عليها بعد الفجر، والمزدلفة كلها موقف، إلا أن الوقوف عند المشعر الحرام الذى هو موقف الإمام مستحب، فالضعفة قد سقط عنهم المبيت وكذا الوقوف الواجب أما وقوفهم في جوف الليل عند المشعر الحرام كما في هذا الحديث فهو مجرد التبرك، انتهى، أعلم أن ههنا مسألتين: إحداهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر، والثانية الوقوف بها عند صلاة الفجر وطالما تشبه إحداهما بالأخرى على نفقة المذاهب كما نقلت أقوالهم المختلفة في الأوجز، وحاصل ما فيه أن الظاهرية قالوا بركنية الوقوف، فقد أثبت ابن حزم بطلان حج من لم يدرك مع الإمام صلاة الصبح بمزدلفة من الرجال، وأما الأئمة الأربعة ومن تبعهم فالصحيح من مسالكهم أن المبيت إلى ما بعد النصف الأول واجب عند الشافعى على المعتمد وأحمد، وهذا لمن أدركه قبل النصف، وإلا فالحضور ساعة في النصف الأخير كاف، وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب في أى وقت من الليل كان، وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة وهو قول للشافعى، وهو ركن عند السبكي وابن المنذر وابن خزيمة وأبي عبد الرحمن من الشافعية، وأما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية، وسنة عند الأئمة الثلاثة. وفرض عند ابن الماجشون وابن العربي من المالكية انتهى ما خصا من الأوجز. وإذا عرفت ذلك فتقديم الضعفة والنساء جائز إجماعا، كما بسط في الأوجز، قال الموفق: لا بأس بتقديم الضعفة والنساء. وبه قال الثوري والشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا، ولأن فيه رفقا بهم ورفعاً لمشقة الزحام عنهم واقتداء بفعل نبيهم صلى الله عليه وسلم

قوله : (يا بني هل غاب القمر ؟) إنما كانت تسأله عن أفول القمر لأن أفول القمر في تلك الليالي على قرب ^(١) من السحر ، وهذا يدل على أنها تجرت طلوع الفجر ولم ترم قبله وهو ^(٢) المذهب عندنا

قال النووي في مناسكه : إن ترك المبيت ليلة المزدلفة جبرها بدم ، ومن تركه لعذر فلا شيء عليه ، والعذر أقسام ، ثم بسطها ، وقال الدردير : رخص ندبا تقديم الضعفة من النساء والصبيان إلى من فيذهبون ليلا للبيات بمنى ، قال الدسوقي : أى بعد نزولهم بالمزدلفة بقدر حط الرجال وإن لم ينزل فالدم . ولا فرق في ذلك بين الضعفاء وغيرهم ، وفي شرح اللباب : البيوت بهاسنة مؤكدة إلى الفجر والوقوف بعد الفجر واجب ، ولو ترك الوقوف فعليه دم لتركه الواجب إلا إذا كان لعلة من كبر أو صغر أو يكون امرأة تخاف الزحام فلا شيء عليه اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ (١) قال الحافظان ابن حجر والعيني : ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند أوائل الثلث الأخير ١٣

(٢) اختلف في وقت الرمي في هذا اليوم أى يوم النحر بداية ونهاية كما بسط في الأوجز وغلط بعض نقلة المذاهب في بيان المذاهب ههنا أيضاً قال الموفق : ولرمي هذه الحجرة وقتان وقت فضيلة ووقت إجزاء ، أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس قال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما رماها ضحى ذلك اليوم ، وقال ابن عباس رضى الله عنه : قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أغيلة بنى عبد المطلب الحديث وفيه ولا ترموا الحجرة حتى تطلع الشمس ، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، والرمي بعد طلوع الشمس يجزىء بالإجماع وكان أولى ، وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر وبذلك قال الشافعى ، وعن أحمد يجزىء بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك وأصحاب الرأى وإسحق ، وقال الثورى

ولعلمها رمت في أول^(١) ما انشق الفجر ، ولذلك قال عبد الله : قد غلشنا^(٢)
ثم إن رميها هذا^(*) إنما كان لرخسته صلى الله عليه وسلم وإلا فالأفضل هو
الرمي^(٣) بعد الفجر .

والنخعي لا يرميها إلا بعد طلوع الشمس إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .
(١) هذا هو الظاهر والغلس يطلق بمقابل الإسفار ١٢

(٢) وفي الأوجز عن مولاة لأسماء قالت قلت لها لقد جئنا منى بغلس
الحديث ، قال الباجي : يحتمل أن تريد به قبل طلوع الفجر ويحتمل أن تريد به
بعد طلوع الفجر وهو الأظهر ، ولذلك روى عن عائشة أنها قالت : كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس ، قلت يؤيد الأول ما في البخاري أنها ترحل
حين غاب القمر ، ويؤيد الثاني ما في الموطأ أنها تصلي بالمزدلفة الفجر ثم تركب فتسير
إلى منى ، وقال الزيلعي : الغلس يكون بعد الفجر كما في حديث ابن مسعود : صلاها
يومئذ بغلس وما ورد أن دفعها كان بعد ما غاب القمر وهو يغيب في الليلة العاشرة
آخر الليل ويغلب على الظن أنهم إلى أن يتأهبوا للدفع ويصلوا إلى منى يطلع الفجر
ويحتمل أنها قعدت بعد ما غاب القمر زمانا طويلا لأنه لم يبين الراوى أنها دفعت
كما غاب القمر اه مختصرا من الأوجز ١٢ .

(٣) أى بعد طلوع الشمس في الأوجز عن شرح اللباب أول وقت جواز
الرمي يدخل بطلوع الفجر الثاني من يوم النحر ، فلا يجوز قبله وهذا وقت
الجواز مع الإساءة ، والوقت المسمون من طلوع الشمس يمتد إلى الزوال ووقت
الجواز بلا كراهة من الزوال إلى الغروب ، وقيل : مع الكراهة ووقت الكراهة
مع الجواز من الغروب إلى طلوع الفجر الثاني فلو أخره إلى الليل كره إلا في

قوله : (فلأن أكون استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) ملح لعل المراد بذلك (١) أنها لم تجوز الدفع قبل الناس ، وحملت رخصة سودة على اختصاصها بها . والأولى أن يقال : إنها مع علمها بجواز الدفع قبل الناس أحبت أن لا تغير شيئاً من نسكها عما كانت تفعله في زمنه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لأجل ذلك أن تكون استأذنت كما استأذنت سودة ، فتكون عادة الدفع قبل الناس مفيدة لها في سنتيها اللتين حجت فبهما بعد النبي صلى الله عليه وسلم مع ما أنه لم يلزم فيه تغير شيء مما كانت تفعله في حياته ، ولا كذلك لو شرعت في الدفع قبل الناس الآن ، فإنه يكون تغييراً للعادة الجارية من قبل ولا تجبه . ذلك لأن ما ثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل مما لم يثبت بتقريره وإن كان جائزاً مشروعاً في نفسه .

حق النساء والضعفاء ولا يلزمه شيء من الكفارة ١١ ، وتقدم قريباً أن الرمي بعد طلوع الشمس أفضل إجماعاً ١٢ .

(١) قال السندی: معنى «من مفروح به» أى من شيء يفرح الإنسان عادة، قال أبو عبد الله الأبى في شرح مسلم: المفروح به كل شيء معجب له بال بحيث يفرح به كما جاء في غير هذا . أحب إلى من حر النعم ١١ ، ومرادها أنها كانت بعده صلى الله عليه وسلم على ما فعلت معه وقد ثقل عليها الدفع مع الإمام ، لكنها ما تركت لكونها فعلت ذلك معه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لذلك أنها لو استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الدفع قبله لفعلت كذلك بعده أيضاً فصار ذلك سبباً للراحة أيضاً في حقها . قال الأبى: قال الأصوليون: ذكر الحكم عقيب وصف مناسب يشعر بكونه علة ، وقول عائشة هذا يدل على أنه لا يشعر بكونه علة لأنه لو أشعر به ما أرادت ذلك لاختصاص سودة (٢) ، بذلك الوصف إلا أن يقال

قوله : (صلى صلاة بغير ميقاتها) فيه دلالة على أن (١) الجمع بين صلاتي الظهر والعصر ، أو المغرب والعشاء في غير الحج حيث ورد في الروايات ، وإنما المعنى به الجمع الصوري لا الحقيقي وإلا لما صح قول ابن مسعود رضي الله عنه هذا ، وإنما لم يذكر ابن مسعود صلاتي العشي (٢) في استثناءه مع أنها محولتان عن وقتيهما أيضا ، لأن تحويلهما لا يخفى على أحد لكون الواقعة في النهار واجتماع الناس من قبل ، ولا كذلك في صلاتي العشاء لأن الوقت وقت ظلام وسواد

أن عائشة فقحت المناء ورأت أن العلة إنما هي الضعف ، لا خصوص ثقل الجسم ، ويحتمل أنها قالت ذلك لأنها شركتها في الوصف لما روى أنها قالت : سأبقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبقته فلما ربيت اللحم سبقني ، وذكر شيخنا نقلا عما جرى في درس شيخه ابن عبد السلام أنه صلى الله عليه وسلم كان يحبها فطمعت في الإذن لذلك ، فلا ينافي ذلك تلك القاعدة ، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب اهـ . وهذا غير ظاهر فإن الثقل كان علة لاستئذان سودة ، وأما إذن النبي صلى الله عليه وسلم لإياها فكان لسبب استئذانها فلو استأذنت عائشة لأذن لها أيضا ، وهذا هو المتبادر إلى الذهن من روايات هذا الحديث ، ثم ما ذكره أهل الأصول هو أن ذكر الحكم كذلك يشعر بالعلية لا بجمصر العلية في ذلك الوصف ، فيجوز أن تكون علة أخرى تقتضي الإذن لعائشة كما ذكر في درس ابن عبد السلام ، وهذا ظاهر ، فظهر أن ما رده أحسن مما اختاره ، والله أعلم اهـ ما في السندى ١٢ .

(١) وهذا واضح والحديث من مستدلات الحنفية في أن الجمع في أحاديث السفر صوري ١٢ .

(٢) أي الجمع بين الظهر والعصر بعرفة ، وما أفاده الشيخ من التوجيه أوجه مما قاله الشراح من أن الحديث متروك الظاهر ١٢ .

والناس مع ذلك متفرقون في الطريق ، والواصل إلى عرفة^(١) إذا قليل منهم .
قوله: (سألت ابن عباس عن المتعة) أى عن إتيان^(٢) النسكين في سفرة واحدة .
قوله : (وسألته عن الهدى فيه) وكان المذكور دم^(٣) متعة أو قران .

(١) كذا في الأصل وهو سبقة قلم والصواب إلى المزدلفة ١٢ .
(٢) أراد الشيخ بذلك التنبيه على أن المراد بالمتعة متعة الحج لامتعة النكاح ،
ويحتمل أنه أراد التنبيه على أن المراد بالمتعة أعم من التمتع والقران ، فإن في
كليهما إتيان النسكين في سفر واحد وهذا أوجه وتقدم الحديث في باب التمتع
والقران برواية آدم عن شعبة أنا أبو حمزة قال : تمتعت فنهاني ناس فسألت ابن
عباس فأمرني فرأيت في المنام كان رجلا يقول لى : حج مبرور وعمرة متقبلة
الحديث ، قال الحافظ : والغرض منه هنا بيان الهدى اه . يعنى غرض الإمام
البخارى بذكر هذا الحديث في هذا الباب بيان الهدى يعنى يجب على من تمتع
دم هدى ١٢ .

(٣) يعنى أن ظاهر الآية وإن كان يدل على هدى التمتع فقط ، لكنها تناول
هدى التمتع والقران كليهما ، قال صاحب الهداية في هدى القارن : إنه في معنى
المتعة أى الجمع بين النسكين والهدى منصوص عليه فيها بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة -
الآية فالنصر وإن ورد في التمتع فالقران مثله ، لأنه مرتفق بأداء النسكين اه . بزيادة .
وقال الجصاص في أحكام القرآن : قوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة ، الآية : هذا الضرب
من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء ، والآخر جمع العمرة
إلى الحج في أشهر الحج ، ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما ، فتحة الحج
تلتزم هذين المعنيين : إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال ، وإما الارتفاق بالجمع بين
العمرة والحج في أشهر الحج ، والاقتصار بهما على سفر واحد ، إلى آخر ما بسط
من الكلام في تفسير الآية ، وأقوال السلف في ذلك ، وقال الموفق : ولا نعلم في

قوله : (يعتر بالبدن) : أى يعترضها (١) دون أن يسأل منها شيئاً .

وجوب الدم على القارن خلافاً لإباحته عن داود أنه لادم عليه ، وروى ذلك عن طاوس ، ولنا قوله تعالى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ، الآية والقارن متمتع بالعمرة إلى الحج بدليل أن علياً رضى الله تعالى عنه لما سمع عثمان ينهى عن المتعة أهل بالحج والعمرة ، وقال ابن عمر رضى الله عنه : إنما القارن لأهل الآفاق وتلاقوه تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ، ولأنه ترفه بسقوط أحد السفرين فلزمه دم كالتمتع ، وقال الحافظ : ويطلق التمتع في عرف السلف على القارن أيضاً ، قال ابن عبد البر : لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أنه الاعتماد في أشهر الحج قبل الحج . قال : ومن التمتع أيضاً القارن لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع نسخ الحج أيضاً إلى العمرة انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا في تفسير القانع والمعتز على أقوال بسطها الشراح لاسيما الحافظان ابن حجر والعيني ، إلا إنهما اختلفا في قوله القانع السائل الخ ، إذ جعله الحافظ تعليقا وجعله العيني كلام البخارى قال الحافظ : قوله القانع السائل الخ ، هذا التعليق أخرجه عبد بن حميد من طريق عثمان بن الأسود قلت لمجاهد ما القانع قال : جارك الذى ينتظر ما دخل بيتك ، والمعتز الذى يعتز بيبالك ويريك نفسه ولا يسألك شيئاً ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن أبى نعيم عن مجاهد قال القانع الطامع ، وقال مرة هو السائل ، وأخرج عن سعيد بن جبير : المعتز الذى يعتريك يزورك ولا يستلك وعن ابن جريج عن مجاهد المعتز الذى يعتز بالبدن من غنى أو فقير وقرأ الحسن المعتزى وهو بمعنى المعتز ، اه مختصراً . وقال العيني : قوله القانع السائل الخ هذا من كلام البخارى ، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى : القانع السائل والمعتز الذى يعتز ولا يسأل وقال مالك أحسن ما سمعت فيه

قوله: (وشعائر الله استعظامها) (١) يعني بذلك أن مقصود الرب تبارك وتعالى بإضافتها إلى نفسه هو أن تعظم وتحسن . ويلزمه أن تنحربها وهي عظام الجثث حسنها

أن القانع الفقير والمعتز الدائر ، وقيل : القانع السائل الذي لا يقنع (*) بالقليل وفي الموعب قال أبو زيد : القانع هو المتعرض لما في أيدي الناس وهو ذم له وهو الطمع ، وقال صاحب العين : انقنوع الذلة للمسألة ، وقال إبراهيم : قنع إليه مال وخضع وهو السائل ، وقال الطوسي قنع يقنع قنوعاً إذا سأل وتكفف ، وقنع يقنع قناعة إذا رضى . قلت : الأول من باب فتح ، والثاني من باب علم إلى آخر ما بسطه العيني ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط عن هذه الآية ، وجعله الحافظ تعليقاً إذ قال قوله : شعائر الله . . الخ ، أخرج عبد بن حميد أيضاً عن مجاهد في قوله ومن يعظم شعائر الله قال : استعظام البدن استحسانها واستئمانها ، ورواه ابن أبي شيبة من وجه آخر عن مجاهد عن ابن عباس نحوه لكن فيه ابن أبي ليلى وهو سيء الحفظ اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ذكر بعد ذلك قوله : العتيق ، عتقه من الجبارة ، وقال القسطلاني تبعاً للعلامة العيني : إنها إشارة إلى ما في قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها إشارة إلى ما في قوله تعالى « ثم محّلها إلى البيت العتيق » لوجهين : الأول : أنها أقرب إلى قوله تعالى « ومن يعظم شعائر الله » ، والثاني : أنها متعلقة بمسألة الهدى بخلاف قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » ، والإشارة إلى آية الهدى أولى من الإشارة إلى آية الطواف فتأمل ، ثم ترجم الإمام البخاري هنا بقوله باب ركوب البدن ولم يصرح بالحكم لمكان الاختلاف في ذلك ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وفيها خمس مذاهب للعلماء : الأول وجوب

قوله : (لا يشق من الجلال إلا موضع السنام) وذلك ^(١) ليكون أعون لاستمساكها على ظهورها .

الركوب لظاهر الأوامر كما نقل عن بعض الظاهرية ، الثاني الجواز مطلقاً ونسبه ابن المنذر إلى أحمد وإسحاق ، الثالث تقييده بالحاجة قال النووي في شرح مسلم : مذهب الشافعي أنه يركبها إذا احتاج ، الرابع أنها لا تتركب إلا عند الاضطراب ، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، ولذا قيده صاحب الهداية بالاضطرار ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاه الخطابي عن الشافعي ، وبه جزم الدردير والدسوقي إذ قيده بالاضطرار لجواز ابتداء الركوب لا الدوام ، الخامس المنع مطلقاً حكاه ابن العربي عن أبي حنيفة ، والصواب أن مذهبه الإباحة عند الاضطراب ثم من قيده بالحاجة أو الاضطراب اختلفوا على قولين : أحدهما : أن الإباحة تنتهي إلى وقت الحاجة فإذا انتفت الحاجة يلزمه النزول ، والثاني : أنها شرط لابتداء الجواز ، فإذا أبيع له الركوب لا يلزمه النزول بل يجوز له الاستصحاب ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وقال شراح البخاري من الحافظين وغيرهما : إن فائدة شق الجل من موضع السنام ليظهر الإشعار ولا يستريح تحتها اهـ ، وجمع الباجي بين الفائدتين ما أفاده الشراح وما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : إن جلال البدن تشق على أسنمتها لمعينين : أحدهما أن يبدو الإشعار ، والثاني أن ذلك أثبت لها على ظهور البدن ، كذا في الأوجز ، وأثر الباب يخالف ما أخرجه مالك في الموطأ عن نافع أن ابن عمر كان لا يشق جلال بدنه ، الحديث بدون الاستثناء وجمع بينهما في الأوجز بوجوه ، منها أن أثر الموطأ مختصر لم يذكر فيه الاستثناء ، ومنها أن يكون ذلك باختلاف الأحوال كما نقل الزرقاني عن عياض أن شق الجلال إن قلت قيمتها ، فإن كانت نفيسة لم تشق ، وقال مالك : إن ذلك أي الشق

قوله : (مختصر) أى أوردته^(١) وهنا مختصراً ويمكن فيه غير ذلك أيضاً .

(باب نحر البدن قائمة)

أفاد هذا الباب^(٢) بانضمامه بما قبله أن الواجب أى الأدب أن ينحرها
وهى قائمة مقيدة الرجل .

من عمل الناس وما علمت أن أحداً ترك ذلك إلا ابن عمر ، لأنه كان يجمل الحلال
والأنماط المرتفعة فكان يترك ذلك استبقاءً للثياب ، قال مالك : وأحب إلى إن
كانت الجلال مرتفعة أن يترك شحمها وإن كانت بالثمن اليسير على الدرهمين ونحوه
فأحب إلى أن تشق ، اه مختصراً من الأوجز ١٣ .

(١) وهذا ظاهر أشار إلى ذلك الإمام البخارى بنفسه إذ قال فى الحديث
عن أنس بلفظ وذكر الحديث ، وسيأتى الحديث مفصلاً قريباً فى باب نحر البدن قائمة ،
وما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله : ويمكن فيه غير ذلك لم يتعرض له أحد من
الشراح ولا الشيخان مولانا محمد حسن المسكى ولا مولانا حسين على البنجافى فى
تقريريهما ولا يبعد أن الشيخ أشار بذلك إلى أن الاختصار بمعنى الاختصاص كما قال
الزركشى فى حديث أبى هريرة قلت : يا رسول الله إني رجل شاب وأخاف على
نفسى العنت ، الحديث وفى آخره فاختصر على ذلك أورد ، قال الزركشى :
الاختصار نحو الاختصاص ، فيكون الحديث بمعنى حديث جابر قال : ذبح النبى
صلى الله عليه وسلم يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجوتين ، الحديث
ذكره فى المشكاة برواية أحمد وأبى داود وغيرهما فيكون المعنى أن كل واحد
من الكبشين كان موجوئاً ١٣ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : فى الحديث استحباب نحر
الإبل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة ،
وقال العيني فى الحديث : نحره قائمة ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو ثور ، وقال

قوله : (ونحر بيده سبعة بدن) وكان (١) قد نحر أزيد من ذلك بكثير غير أن السبعة منها لما كانت طائفة تقدمت على غيرها خصصا بالذكر .

أبو حنيفة والثوري : تنحر باركة وقائمة ، واستحب عطاء أن ينحرها باركة معقولة ، وروى ابن أبي شيبة عن عطاء إن شاء قائمة وإن شاء باركة ، وعن الحسن باركة أهون عليها هـ ، قلت : وعندنا الحنفية أيضاً النحر قياماً أفضل ففي الهداية الأفضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح ، ثم إن شاء نحر الإبل في الهدايا قياماً أو أضعفها ، وأى ذلك فعل فهو حسن ، والأفضل أن ينحرها قياماً لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياماً وأصحابه كانوا ينحرونها قياماً معقولة اليد اليسرى هـ ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن فتح القدير عن أبي حنيفة نحرث بدنة قائمة فكادت أهلك فتأماً من الناس لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة وأستعين عليه بمن هو أقوى مني هـ ، وهذا منشأ من حكى عنه النحر باركة ، وأنت خير بأنه مبنى على خشية النفور وذكر أفضلية النحر قياماً في عامة فروع الحنفية ، هـ ما في الأوجز ١٢ .

(١) اختلفت الروايات في عدد ما نحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة فظاهر حديث الباب أنه صلى الله عليه وسلم نحر سبع بدنات ، والمرجع المعروف عند العلماء أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده الشريفة ثلاثاً وستين بدنة عدد سنى عمره الشريف ، قال الشيخ ابن القيم في الهدى : ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بدنة بيده وكان عدد هذا الذي نحره عدد ستين (٢) عمره ثم أمسك وأمر علياً أن ينحر ما بقى من المائة فإن قيل كيف تصنعون بالحديث

الذي في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه قال : نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده سبع بدن قال أبو محمد بن حزم : مخرج حديث أنس على أحد وجوه ثلاثة أحدها أنه صلى الله عليه وسلم لم ينحر بيده أكثر من سبع بدن كما قال أنس وأنه أمر من ينحر ما بعد ذلك إلى تمام ثلاث وستين ثم زال عن ذلك المسكان وأمر عليا رضي الله تعالى عنه فنحر ما بقي ، الثاني أن أنسا لم يشاهد إلا نحره صلى الله عليه وسلم سبعا فقط بيده ، وشاهد جابر تمام نحره صلى الله عليه وسلم بالباقي ، فأخبر كل واحد بما رأى وشاهد الثالث أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده منفردا سبع بدن كما قال أنس : ثم أخذ هو وعلى الحربه معا فنحرا كذلك تمام ثلاث وستين ، كما قال عروة بن حارث الكندي : أنه شاهد النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ قد أخذ بأعلى الحربه وأمر عليا فأخذ بأسفلها ونحرا بها البدن ثم انفرد على ينحر الباقي من المائة كما قال جابر ، فإن قيل كيف تصنعون بالحديث الذي رواه الإمام أحمد وأبو داود عن علي قال : لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فنحر ثلاثين بيده فأمرني فنحرت سائرهما ، قلت هذا غلط انقلب على الراوى ، فإن الذي نحر ثلاثين هو على رضي الله عنه فإن النبي صلى الله عليه وسلم نحر سبعا بيده ، لم يشاهده على ولا جابر ، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى فبقي من المائة ثلاثون فنحرها على رضي الله عنه فانقلب على الراوى عدد ما نحره على رضي الله عنه بما نحره النبي صلى الله عليه وسلم فإن قيل فما تصنعون بحديث عبد الله ابن قرط قال : قرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدنان خمس فطافقن يزددن إليه نأين يبدأ الحديث قيل قبله ونصدقه فإن المائة لم تقرب إليه جملة وإنما كانت تقرب إليه أرسالا فقرب منهن إليه خمس بدنان رسلا وكان ذلك الرسل يادرن ويتقربن إليه ليبدأ بكل واحدة منهن ، اه مختصرا . قلت : وجمع شيخنا

قوله : (ولا أعطى عليها شيئاً في جزارتها) يعني منها (١) لحذف لفظة منها لظهور المراد .

قدس سره في بذل المجهود بين حديثي علي وجابر بمدة وجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثين بدنة من غير استعانة الغير ونحر ثلاثاً وثلاثين باستعانة علي رضي الله عنه ونحر علي رضي الله تعالى عنه بعدها ما بقي منها وهذا أوجه الأجوبة عندي ، ولا يحتاج في ذلك إلى تغليب رواية علي بإثبات الانقلاب على الراوي ، والأوجه في تخصيص السبعة في حديث الباب أن المراد بهن هي المذكورة في حديث عبد الله بن قرط عند أحمد وأبي داود : إنهن طلقن يزدلفن بآيتهن يبدأ فلهم هذه الخصيصة أفردوها بالذكر ، وحديث عبد الله بن قرط ذكرها أحمد وأبو داود بلفظ بدنات خمس أو ست ، بشك الراوي ، فلا بعد في أنهن كن سبع بدنات ، وظاهر كلام الموفق في المغنى أنه جعل حديث عبد الله بن قرط غير حديث جابر إذ قال في بحث استحباب الأكل من الأضحية : قال أصحاب الرأي : ما أكثر من الصدقة فهو أفضل لأن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة وأمر من كل بدنة ببضعة فجعل في قدر فأكل هو وعلي من لحمها وحسبها من مرقها ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال : من شاء فليقتطع ، ثم قال وقال بعض أهل العلم يجب الأكل منها ولا تجوز الصدقة بجميعها للأمر بالأكل منها ، ولنا أنه صلى الله عليه وسلم نحر خمس بدنات ولم يأكل منهن شيئاً وقال من شاء فليقتطع اهـ ، مختصراً فظاهر هذين الكلامين أنه حمل حديث خمس بدنات على غير قصة حجة الوداع ١٢ .

(١) ونه على ذلك الإمام البخاري إذ ترجم على حديث الباب لا يعطى الجزار من الهدى شيئاً قال الحافظ قوله : لا أعطى عليها شيئاً الخ ، وكذا قوله في الرواية التي في الباب بعده ولا يعطى في جزارتها ، ظاهرهما أن لا يعطى الجزار

شيئا ألبته، وليس ذلك المراد، بل المراد أن لا يعطى الجزار منها شيئا كما وقع عند مسلم، وظاهره مع ذلك غير مراد بل بين النسائي في روايته من طريق شعيب عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن أجرته ولفظه ولا يعطى في جزارتها منها شيئا، واختلف في الجزارة، فقال ابن التين: الجزارة بالكسر اسم للفعل وبالضم اسم للسواقط فعلى هذا فينبغي أن يقرأ بالكسر وبه صحت الرواية فإن صحت بالضم جاز أن يكون المراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار، وقال ابن الجوزي وتبعه المحب الطبري: الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزنا ومعنى وقيل: بالكسر كالخجامة والخياطة وجوز غيره الفتح، وقال ابن الأثير: الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته وأصلها أطراف البعير الرأس واليدان والرجلان سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته اهـ، ثم قال الحافظ قال ابن خزيمة: والنهي عن إعطاء الجزار المراد أن لا يعطى منها عن أجرته، وكذا قال البغوي في شرح السنة قال: وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا فلا بأس بذلك، وقال غيره إعطاء الجزار على سبيل الأجرة ممنوع لكونه معاوضة، وأما إعطائه صدقة أو هدية أو زيادة على حقه فالقياس الجواز، لكن إطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة لئلا تقع مساحقة في الأجرة لأجل ما يأخذه، فيرجع إلى المعاوضة، قال القرطبي: ولم يرخص في إعطاء الجزار منها في أجرته إلا الحسن البصري وعبد الله بن عبيد بن عمير اهـ، وفي الأوجز بعد أثر عبد الله بن دينار أن عبد الله بن عمر كان يتصدق بجلال بدنه قال محمد: وبهذا فآخذ ينبغى أن يتصدق بجلال البدن وبخطهما ولا يعطى الجزار من ذلك شيئا ولا من لحومها اهـ ١٢٥١.

قوله : (وقال عطاء يأكل ويطعم من المتعة) إنما نقل عنهما ^(١) من لفظيهما وليس المقصود أن بينهما فرقا .

قوله : (فكنت أفتى به الناس) يعنى بجواز فسخ الحج إلى العمرة .

قوله : (فلا أحل حتى أنحر) لعل المؤلف قصد بإيراد هذه الرواية في هذا الباب ^(٢) أنه لما ذكر الحل بلفظ عام يشمل القصر والحلق كان كل منهما جائزا

(١) يعنى لا فرق بين ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وعطاء باعتبار المعنى والمراد وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، فقد قال الحافظ قوله قال عطاء : هذا التعليق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء لا يؤكل من جزاء الصيد ولا مما يجعل للمساكين من النذور وغير ذلك ولا من الفدية ، ويؤكل مما سوى ذلك ، وروى عبد بن حميد من وجه آخر عنه إن شاء أكل من الهدى والأضحية وإن شاء لم يأكل ولا تخالف بين هذه الآثار عن عطاء ، فإن حاصلها ما دل عليه الأثر الثانى ، وزعم ابن القصار المالكي أن الشافعى تفرد بمنع الأكل من دم التمتع اهـ ، قلت : واختلفت نقلة المذاهب فى بيان ما يؤكل من الهدايا كما بسط فى الأوجز ، وذكر فيه بعد نقل الأقاويل المختلفة وتحصل مما سلف أن المذهب عند الحنابلة أن لا يؤكل من الهدايا إلا دم التمتع والقران والتطوع ، وبه قالت الحنفية ، ومشهور مذهب مالك أنه يؤكل من كل هدى بلغ محله إلا ثلاثة : جزاء الصيد ، وفدية الأذى ، وما نذر للمساكين ، وأما عند الشافعية فلا يجوز أكل شيء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ، ويجوز الأكل من التطوع مع وجوب التصديق ببعض لحمه ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى باب من لبس رأسه عند الإحرام وحلق ، واختلفوا فى تطابق الحديث بالترجمة قال الحافظ قيل : أشار بهذه الترجمة إلى

وإن كان الخلق أفضل فما قال بعضهم : إن الملبد رأسه لا بدله من الخلق لاحجة له على دعواه ، وعلى هذا فعنى قوله : باب من لبد رأسه عند الإحرام ، أن فيه ذكر الملبد ولمن خلق أنه كان جائزاً له التقصير أيضاً ، فأما إذا خلق فهو أفضل ، وأنت تعلم ما فيه من البعد ، والله أعلم .

الخلاف فيمن لبد ، هل يتعين عليه الخلق أو لا ؟ فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعي ، وقال أهل الرأي : لا يتعين بل إن شاء قصر ، وهذا قول الشافعي في الجديد ، وليس للأول دليل صريح ، وأعلى ما فيه ما سياتي في اللباس عن عمر : من ضفر رأسه فليخلق ، وأورد المصنف في هذا الباب حديث حفصة وليس فيه تعرض للخلق إلا أنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه خلق رأسه في حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً في حديث ابن عمر رضى الله عنهما كما في أول الباب الذي بعده ، وأردفه ابن بطال بحديث حفصة ، فجعله من هذا الباب لمناسبته للترجمة ، وقد قلت غير مرة إنه لا يلزمه أن يأتي بجميع ما اشتمل عليه الحديث في الترجمة ، بل إذا وجدت واحدة كفت اه . وقال العيني : مطابقته للترجمة في قوله إني لبدت رأسي ، فإن قلت : الترجمة مشتملة على التلييد وعلى الخلق ، وليس في الحديث تعرض إلى الخلق ، قلت : قيل إنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه خلق رأسه في حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً في حديث ابن عمر الذي سياتي في أول الباب الذي يأتي بعد هذا ، والأوجه أن يقال : إن وجه المطابقة بين الحديث والترجمة إذا وجد في جزء من الحديث يكفي ويكتفى به ولا يشترط المطابقة بين أجزائهما جميعاً ، ألا يرى أن في الحديث ذكر تقليد الهدى وليس في الترجمة ذلك اه . قلت : ما قاله العلامة العيني من قوله : والأوجه ، وذكره الحافظ أيضاً بقوله : قد قلت غير مرة لا يخفى ليس بوجه أصلاً فضلاً عن كونه أوجه لأن قولهما : إنه لا يلزم أن يأتي بجميع ما اشتمل

قوله : (كُنَّا تَحْتِينَ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ رَمِينَا) أى فى الأيام (١) التى بعد يوم النحر ، لافيه ، كما هو مصرح فى الروايات المتقدمة .

عليه الحديث فى الترجمة مسلم وصحيح ، لكن لا بد من إثبات جميع ما فى الترجمة بالحديث وبينهما كما بين السماء والأرض فالأوجه ما ذكرناه أولاً من أن لفظ الحلق وارد فى حديث ابن عمر الآتى قريباً ، وهذا الأصل مطرد معروف ، وهو الأصل الحادى عشر من الأصول المذكورة فى المقدمة بسطت الكلام على هذا الأصل فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله من أن الإمام البخارى استدل بلفظ الحل أيضاً وجيه بل أوجه على مسلك الحنفية ، فيكون إثبات الترجمة بأنه صلى الله عليه وسلم لما علق الحل بلفظ عام ، فعلم أن الحلق ليس بمتعين ، وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز ، واختلفت نقلة المذاهب فيه ، ومذهب مالك رحمه الله أن الحلق واجب على من لبس رأسه وهو قول قديم للشافعى رحمه الله . وحكاه بعضهم عن الإمام أحمد ، وليس بصحيح ، والصحيح من مذهبه أنه بخير كما بسطه الموفق ، وبه جزم فى الروض إذ قال من لبس رأسه أو ضفره فكغيره وهو المرجح من مذهب الشافعى ، قال النووى فى مناسكه : لو لبس رأسه عند الإحرام لم يكن ملتزماً للحلق على المذهب الصحيح وهو المعروف من مذهب الحنفية أنه بخير بينهما إلا أن يتعذر القصر لعارض كالتلبيد مثلاً فيتعين الحلق ، ٥١ . ملخصاً من الأوجز ، فما حكى ابن بطلان من مذهب الجمهور ليس بصحيح ، بل مذهب الجمهور خلافه ١٢ .

(١) تقدم قريباً الكلام على وقت الرمي يوم النحر بداية ونهاية ، وأما وقت الرمي فى الأيام التى بعد يوم النحر فبسط أيضاً فى الأوجز ، وفيه قال العيني : رمى أيام التشريق محله بعد زوال الشمس قد اتفق عليه الأئمة ، وخالف أبو حنيفة فى اليوم الثالث منها ، وقال : يجوز فيه الرمي قبل الزوال استحساناً ، وبه قال إسحاق

قوله : (أنزلت عليه سورة البقرة) فأضاف السورة (١) إلى البقرة وكفى
بابن مسعود رضى الله عنه قدوة وإماما .

وقال عطاء وطاوس : يجوز في الثلاثة قبل الزوال ، وقال المرفق : لا يرمى في أيام
التشريق إلا بعد الزوال فإن رمى قبله أعاد وبه قال مالك والثوري والشافعي وإسحاق
وأصحاب الرأي ، إلا أن إسحاق وأصحاب الرأي حصوا في الرمي يوم النفر قبل
الزوال ، ولا ينفر إلا بعد الزوال ، وعن أحمد رحمه الله مثله ، وفي الهداية : إن قدم
الرمي يوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبي حنيفة ، وقالوا :
لا يجوز اعتبار أسائر الأيام ، وإنما التفاوت في رخصة النفر فإذا لم يترخص التحق
بها ، اهـ مختصرا من الأوجز . وبسط فيه الاختلاف في آخر وقت الرمي ١٢ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور وهو هل يجوز أن
يقال سورة البقرة وسورة آل عمران وغيرهما بإضافة السورة إلى البقرة
وآل عمران وغيرهما أم لا يجوز؟ وظاهر صنيع الحجاج الثاني إذ قال السورة التي
تذكر فيها البقرة الخ فرد عليه إبراهيم بقول ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال أنزلت
عليه سورة البقرة ، وهو مراد الشيخ بقوله كنى بابن مسعود قدوة ، وإلى ذلك أشار
الإمام البخاري في كتاب فضائل القرآن إذ ترجم بقوله باب من لم يربأساً أن
يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا ، وأورد فيه عدة أحاديث تدل على جواز
القول بسورة كذا ، قال الحافظ : أشار بذلك هـ أى بالباب المذكور ، إلى الرد على
من كره ذلك ، وقال : لا يقال إلا السورة التي يذكر فيها كذا ، وقد اختلف في
هذا فأجازه بعضهم وكرهه بعضهم ، وقال النووي في الإذكار : يجوز أن يقول
سورة البقرة ولا كراهة في ذلك ، وقال بعض السلف يكره ذلك والصواب الأول
وهو قول الجماهير ، والأحاديث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من
أن تحصر وكذلك عن الصحابة فمن بعدهم ، قال الحافظ : وقد جاء فيها ذهب إليه

البعض المشار إليه حديث مرفوع عن أنس رفعه لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران وكذلك القرآن كله، أخرجه الطبراني في الأوسط وفي سنده عيبس العطار وهو ضعيف، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات، ونقل عن أحمد أنه قال هو حديث منكر، وقد تقدم في باب تأليف القرآن حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا، قال ابن كثير في تفسيره: ولا شك أن ذلك أحوط ولكن استهزأ الإجماع على الجواز في المصاحف والتفاسير، وقد تمسك بالاحتياط المذكور جماعة من المفسرين منهم محمد بن أبي حاتم ومن المتقدمين الكلبي وعبد الرزاق ونقله القرطبي في تفسيره عن الحكميم الترمذي: أن من حرمة القرآن أن لا يقال سورة كذا وإنما يقال السورة التي يذكر فيها كذا، وتعقبه القرطبي بأن حديث ابن مسعود يعارضه ويمكن أن يقال لامعارضة مع إمكان الجمع فيكون حديث ابن مسعود ومن وافقه دالا على الجواز وحديث أنس إن ثبت محمول على أنه خلاف الأولى اه مختصرا. قلت والمراد بحديث ابن مسعود وهو الذي أخرجه الإمام البخاري في الباب المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم: الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه، وما قال العيني: روى النسائي بلفظ لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة اه. أراد بذلك حديث الباب لا حديثا آخر فقد رواه النسائي عن الأعمش: سمعت الحجاج يقول: لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة، فذكرت ذلك لإبراهيم، فقال: فذكر حديث الباب ١٢.

(باب إذارمى الجمرتين)

(يقوم مستقبل القبلة ويسهل)

يعنى بذلك أنه^(١) يستقبل القبلة للدعاء بعد رمى الجمرتين فلا يخالف ذلك ما تقدم من أنه يجعل الكعبة على يساره وقت الرمى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وقال الحافظ: فى باب من رمى جمره العقبة، ولم يقف الخ لا نعرف فيه خلافاً، وهكذا حكى الإجماع عليه فى الأوجز عن المحلى وبسط الروايات الدالة على عدم الوقوف عندها ثم قال: ويشكل على حكاية الإجماع ما فى الحصن عن الحسن البصرى يدعو عند الجمرات كلها، وأجاب عنه فى الأوجز بوجوه وبسط أيضاً فى وجوه القيام عند الجمرتين دون العقبة، فأرجع إليه لو شئت التفصيل، ثم قال فى باب إذارمى الجمرتين يقوم مستقبل القبلة ويسهل، المراد بالجمرتين ما سوى جمره العقبة، وقوله: يسهل بضم أوله وسكون المهملة، أى يقصد السهل من الأرض، وهو المكان المصطحب الذى لا ارتفاع فيه، وقال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار اه، قلت: وسيأتى الكلام عليه قريباً. وقال العيني: قوله باب إذارمى الجمرتين، أى الأولى والثانية غير جمره العقبة يقوم أى يقف عندهما طويلاً، واختلفوا فى مقدار ما يقف عند الجمره الأولى فكان ابن مسعود يقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتين، وعن ابن عمر كان يقف قدر قراءة البقرة عند الجمرتين، وعن أبى مجلز كان ابن عمر رضى الله عنهما يشير له ثلاث أشبار ثم يرمى وقام عند الجمرتين قدر قراءة سورة يوسف، وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقف بقدر قراءة سورة من المثنيين، ولا توقيف فى ذلك عند العلماء، وإنما هو ذكر ودعاء، فإن لم يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند أكثر العلماء إلا الثورى فإنه

(باب رفع اليدين عند الجمرة الدنيا)

استحب أن يطعم شيئاً أو يهريق دماً هـ ، وبسط في الأوجز عن فروع الأئمة الأربعة في المنعني قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل: أيقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى؟ قال: أي لعمري شديداً ويطيل القيام أيضاً هـ . وقال النووي في مناسكه: يمكنك قدر سورة البقرة ، قال ابن حجر: أي بالنسبة للقراءة المعتدلة ، وقال الدردير: ندب وقوفه أي مكثه ولو جالساً إثر رمى كل من الأولين للذكر والدعاء قدر لإسراع سورة البقرة ، وقال القاري في شرح الباب: يمكنك قدر قراءة سورة البقرة كما اختاره بعض المشايخ أو ثلاث أرباع من الجزء أو عشرين آية وهو أقل المراتب، ثم قال الموفق: إن ترك الوقوف والدعاء ترك السنة ولا شيء عليه ، وبذلك قال الشافعي وأبو حنيفة وغيرهما ، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الثوري قال: يطعم شيئاً، وإن أراق دماً أحب إلى، لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فيكون نسكاً ، هـ مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) في الأوجز قال الحافظ قال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار فقال ابن المنذر: لا أعلم أحداً أنكر رفع اليدين عند الجمرة إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك، ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان ههنا سنة ثابتة ما خفي عن أهل المدينة ، وغفل عن أن الذي رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة في زمانه وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة والراوى عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام في زمانه، فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء هـ . وفي المحلى: لا أعلم أحداً أنكر ذلك غير مالك رحمه الله فإن ابن القاسم حكى عنه أنه لم يكن يعرف رفع اليدين هناك ، واتباع السنة أفضل ، وقيل: يرفع ، حكاه ابن التين وابن الحاجب ، وقال القسطلاني: أما ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين فقال ابن قدامة

أى أقرب الجمرات (١) الثلاثة إلى المسجد

(باب طواف الوداع)

أى ثبوت (٢) وجوبه ودلالة الرواية عليه من حيث كون الأمر للوجوب

وابن المنذر إنه شيء تفرد به، وتعقبه ابن المنير بأن الرفع ههنا لو كان سنة ثابتة لما خفى عن أهل المدينة، وأجيب بأن الراوى لذلك ابن عمر وهو أعلم أهل المدينة من الصحابة فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ، ثم قال: وقال ابن فرحون من المالكية فى مناسكه وفى رفع اليدين فى الدعاء قولان، اهـ ما فى الأوجز بزيادة من القسطلانى ١٢ -

(١) قال الحافظ: قوله الجمره الدنيا بضم الدال وبكسر ها أى القرية إلى جهة مسجد الخيف وهى أول الجمرات التى ترمى من ثانى يوم النحر اهـ زاد العيني وهى أقرب الجمرات من منى وأبعدها من مكة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مذهب الجمهور وإلا ففى المسألة خلاف مشهور ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يحزم بالحكم فى الترجمة إشارة إلى اختلاف العلماء فى ذلك، وهذا أصل مطرد من أصول التراجع، وهو الأصل الخامس والثلاثون. قال النووي: طواف الوداع واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا وهو قول أكثر العلماء، وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء فى تركه قال الحافظ: والذى رأيت فى الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به إلا أنه لا يجب بتركه شيء، وفى الأوجز وداع البيت بفتح الواو، وقال ابن نجيم فى البحر وله خمسة أسام: * طواف الصدر لأنه يصدر عنه، والصدر الرجزع، وطواف الوداع لأنه يودع البيت به، وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من منى، وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده، والطواف الواجب، واختلف فى المراد بالصدر

وقوله: (وندع قول زيد) أكبر منك (١) سنا.

الذي هو الرجوع فعمدنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع إلى أهله ، وينبئ عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الإعادة عندنا خلافا له ، وقال الموفق : طواف الوداع واجب ينوب عنه الدم إذا تركه وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي : ومن أتى مكة لا يخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها ، فإن أقام بها فلا وداع عليه ، لأن الوداع من المفارق لا الملازم سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده ، وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف ، فأما الخارج عن مكة فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف ، وهو واجب ، من تركه لزمه دم ، وقال الشافعي في قوله له : لا يجب بتركه شيء ، لأنه يسقط عن الحائض ، فلم يكن واجبا ، ولنا ما روى عن ابن عباس قال : أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض ، متفق عليه ، وتقدم ما قال النووي هو واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا . إلى آخر ما بسط في الأوجز من فروع هذا الباب ١٢ .

(١) فإن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مع كونه بحراً أو حبراً وأحد المسكبرين من الصحابة وأحد العبادة من فقهاء الصحابة ، كان أصغر سنا من زيد بن ثابت فإنه رضي الله تعالى عنه قد ناهز الاحتلام في حجة الوداع كما هو مشهور في الروايات ، وأما زيد بن ثابت فيقال : إنه شهد أحدا ويقال : بأول مشاهدته الخندق وكانت معه راية بني النجار يوم تبوك وهو كاتب الوحي وجامع القرآن بأمر الصديق رضي الله عنه ، وروى يعقوب بن سفيان بإسناد صحيح عن الشعبي قال ذهب زيد بن ثابت ليركب فأمسك ابن عباس بالركاب فقال تنح يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لا ، هكذا نفعل بالعلماء والكبراء ، وقال أبو هريرة : حين مات ، اليوم مات خير هذه الأمة وعسى الله أن يجعل في ابن عباس منه خلفا

قوله (قلت بلى) وقد تستعمل كلمة بلى بمعنى (١) لا ، وهو المراد ههنا .

كذا فى الإصابة ، وقال الحافظ قوله : إن أهل المدينة أى بعض أهلها وقد رواه الإسماعيل عن أيوب بلفظ إن ناساً من أهل المدينة زاد الثقفى فقالوا : لا نبالى أفتيتنا أو لم تفتنا ، زيد بن ثابت يقول : لا تنفر ، وقد بسط الحافظ فى تخرىج روايات هذه القصة ورجوع زيد رضى الله عنه إلى قول ابن عباس رضى الله عنه ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الكرماني : فإن قلت فى بعض النسخ « بلى ، مكان لا ، فما توجيهه ؟ قلت يستعمل بلى بحسب العرف مكان استعمال نعم مقررأ لما سبق فمعناه كعنى كلمة النفى اه . قلت : ووقع فى نسخة الفتح ههنا قلت لا ، قال الحافظ كذا للأكثر ، وفى رواية أبي ذر عن المستملى قلت بلى ، وهى محمولة على أن المراد ما كنت أطوف اه . وهكذا قال غيره من الشراح . قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الصواب فى رواية أبي النعمان لفظ بلى ، وأشار الامام البخارى فى آخر الحديث بقوله قال مسدد : قلت لا على اختلاف الروايات ، ثم رجمه بقوله تابعه جرير عن منصور فى قوله لا ، فلو كان لفظ لا فى حديث أبي النعمان أيضا لم يبق حاجة إلى قوله قال مسدد لا ، ولا لذكر متابعة جرير فالظاهر أن لفظ بلى وقع وهما عن أبي النعمان إذ رواه مسدد عن أبي عوانة بلفظ لا وناهما جرير عن منصور فى لفظ لا ، فلو صح لفظ بلى فيما أن يحمل على ما حمله الشيخ والشراح من كونه بمعنى لا ، أو يحمل على وهم أبي النعمان ، أو على نسيان عائشة رضى الله تعالى عنها كما قيل ، وترجم الإمام البخارى رحمه الله على هذا الحديث باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ، وقد عرفت فيما سبق أن المسألة كانت خلافية فى زمن الصحابة ، وجهور العلماء على أنه يجوز للحائض الخروج من مكة بدون طواف الوداع ففى الأوجز الحائض يجوز لها الخروج من مكة إن

(باب المحصب^(١))

فرغت عن طواف الإفاضة ولا يجب عليها التوقف لطواف الوداع عند الأئمة الأربعة سواء قيل بوجوبه أو سنيته، على الاختلاف بينهم في ذلك كما تقدم، قال الموفق: المرأة إذا حاضت قبل أن تودع خرجت ولا وداع عليها ولا فدية، وهذا قول عامة فقهاء الأمصار، وقد روى عن عمر رضى الله عنه وابنه أنهما أمرا الحائض بالمقام لطواف الوداع وكان زيد بن ثابت يقول به ثم رجع عنه، وروى عن ابن عمر أنه رجع إلى قول الجماعة أيضا، وقد ثبت التخصيف عن الحائض بحديث صفية، وقال ابن المنذر قال عامة الفقهاء بالأمصار: ليس على الحائض طواف وداع وروينا عن عمر وابنه وزيد بن ثابت أنهم أمروا بالمقام لطواف الوداع وثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقى عمر رضى الله عنه فخالفناه لثبوت حديث عائشة، وقد روى ابن أبي شبة عن القاسم بن محمد كان الصحابة يقولون: إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت، إلا عمر رضى الله عنه فإنه كان يقول يكون آخر عهدها بالبيت، وقد وافق عمر على رواية ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم غيره، فروى أحمد وأبو داود والنسائي والطحاوى واللفظ لأبي داود عن الحارث الثقفى قال: أتيت عمر فسألته عن المرأة تطوف يوم النحر ثم تحيض قال ليسكن آخر عهدها بالبيت، فقال الحارث: كذلك أفتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستدل الطحاوى بحديث عائشة وأم سليم على نسخ حديث الحارث هـ. مختصرا من الأوجز ١٢.

(١) قال الحافظ: بمهملتين ثم موحدة بوزن محمد أى ما حكم النزول به، نقل ابن المنذر الاختلاف في استحبابه مع الاتفاق على أنه ليس من المناسك وبسط الكلام على الاختلاف في ذلك في الأوجز مع ذكر الروايات المختلفة في هذا الباب وفيه قال النووى في شرح مسلم: مذهب الشافعى ومالك والجمهور

استجابه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم وأجمعوا على أن من تركه لا شيء عليه ، وقال ابن القيم : قد اختلف السلف في التحصيب هل هو سنة أو منزل اتفاق ؟ على القولين ، وقال الأبى اختلف السلف في ذلك فرأى ذلك مالك والشافعى اقتداء بفعله صلى الله عليه وسلم ولم يره بعضهم ، وقال إنما نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه أسمع لخروجه ، وفي المدونة : استحب مالك لمن يقتدى به أن لا يدع النزول بالأبطح ووسع لمن لا يقتدى به تركه يعنى بذلك سرا ، وفي العلانية يفتى بنزوله لجميع الناس ، قال الدردير : هذا إذا كان غير متعجل ولم يكن رجوعه يوم الجمعة ، وإلا فلا يندب ، وفي الهداية كان نزوله صلى الله عليه وسلم قصدا . وهو الأصح حتى يكون النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه : إنا نازلون غدا خيف بنى كنانة ، الحديث ، فعرفنا أنه زل لإراءة للمشركين لطيف صنع الله به فصار سنة كالرمل ، وفي البناية قوله الأصح احترازا عما قاله بعض أصحابنا إنه ليس بسنة لحديث ابن عباس ، وعن هذا قال الشافعى : التحصيب مستحب وليس بسنة وبه قال مالك اه مختصرا من الأوجز . قال الحافظ : قوله ليس التحصيب بشيء أى من أمر المناسك الذى يلزم فعله ، قاله ابن المنذر ، وروى أحمد من طريق ابن أبى مليكة عن عائشة والله ما نزلها إلا من أجل وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى رافع قال لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاكن جئت ففرضت قبته فجاء فنزل اه . لكن لما نزله النبي صلى الله عليه وسلم كان النزول به مستحبا وقد فعله الخلفاء بعده كما رواه مسلم عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر ينزلون بالأبطح ، وسأتى للمصنف فى الباب الذى يليه بدون ذكر أبى بكر ، ومن طريق أخرى

والمراد^(١) بالمحصب والأبطح والبطحاء وذى طوى وخيف بنى كنانة :
هاهنا واحد .

عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى التحصيب سنة قال نافع وقد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده . فالحاصل أن من نفى أنه سنة كعائشة وابن عباس أراد أنه ليس من المناسك فلا يلزم بتركه شيء . ومن أثبتته كابن عمر أراد دخوله في عموم التأسى بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا الإلزام بذلك اهـ . وبذلك جزم الشيخ قدس سره في الكوكب الدرى إذ قال : النزول فيه ليس مما يتعلق بالحج وإنما هو سنة على حدة فاقبل التحصيب ليس بشيء أريد به في الحج وحيثما قيل التحصيب سنة فالمراد على إفراده من الحج وعلى حدة ١٢ .

(١) قال العيني : باب المحصب وقال النووى : والأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة اسم لشيء واحد اهـ . وقال القسطلانى : المحصب اسم لمكان متسع بين مكة وبني وهو أقرب إلى منى ، ويقال له : الأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة ، اهـ . ثم قال العيني : فى باب النزول بذى طوى الخ بدون الألف واللام فى رواية الأكثرين وفى رواية المستملى والسرخسى بذى الطوى بالألف واللام ويجوز فى الطاء الحركات الثلاث ، والأفصح فتحها . ويجوز صرف طوى ومنه وهو موضع بأسفل مكة فى صوب طريق العمرة المعتادة ، وقيل : هو بين مكة والتنعيم اهـ . قلت : واختلفوا فى ذى طوى ، هل هو الأبطح أو غيره ؟ قال صاحب المعجم : طوى واد بمكة ، وقال الداودى : هو الأبطح وليس كما قال . وقال الحافظ قوله : باب من نزل بذى طوى إذا رجع من مكة تقدم^(*) الكلام على النزول

(*) لم يذكر فيه شيء من الكلام وإنما أورد فى باب دخول مكة ليلا ونهاراً حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم بات بذى طوى حتى أصبح ثم دخل مكة ١٢ ز

(باب النزول بذى طوى)

قبل أن يدخل مكة ، ونزول (١) البطحاء التى بذى الخليفة الخ لما كان المتبادر من البطحاء هو المحصب وكان المقصود إثبات أن نزول البطحاء التى بذى الخليفة على قرب المدينة سنة أيضا بين زيادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء .
قوله : (ويجمع هجعة) وذلك (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى حجته قد نزل بها فصلى الصلوات بها ورقد هناك لأنه منزله ، وكان ابن عمر ينزل مكة إلا أنه كان يروح بالمحصب ويصلى الصلوات ثم ، ثم يرقد رقدة أو يضطجع ضجعة طلبا للسنة ويأتى بعد ذلك منزله بمكة .

بذى طوى والمبيت بها إلى الصبح لمن أراد أن يدخل مكة فى أوائل الحج ، والمقصود بهذه الترجمة مشروعية المبيت بها أيضا للراجع من مكة ، وغفل الداودى فظن أن هذا المبيت متحد بالمبيت بالمحصب فجعل ذا طوى هو المحصب وهو غلط منه ، وإنما يقع المبيت بالمحصب فى الليلة التى تلى يوم النفر من منى فيصبح سائرا إلى أن يصل إلى ذى طوى فينزل بها ويبيت ، فهذا الذى يدل عليه سياق حديث الباب ١ هـ . قلت : وظاهر ميل البخارى إلى كلام الداودى ولعله هو مبنى كلام الشيخ إذ جعل المحصب وذا طوى واحداً فإن الإمام البخارى ذكر فى باب النزول بذى طوى أحاديث نزول المحصب ، وسكت الحافظ وتبعه القسطلانى عن بيان المطابقة بين الترجمة والحديث ، وأتى العيني بتوجيهات بعيدة ١٢ .

(١) قال العيني : قوله الذى بذى الخليفة صفة البطحاء واحترز به عن البطحاء التى بين مكة ومنى ، والبطحاء التى بذى الخليفة معروفة عند أهل المدينة وغيرهم بالمعرس ١ هـ . قال الحافظ : المقصود بهذه الترجمة الإشارة إلى أن اتباعه صلى الله عليه وسلم فى النزول بمنزله لا يختص بالمحصب ١ هـ .

(٢) قال الحافظ : يستحب أن يصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها بعض الليل كما دل عليه حديث أنس رضى الله عنه ، ويأتى نحوه من

قوله : (كأنهم كرهوا ذلك) إما لأنه ^(١) شيء كانوا يفعلونه في الجاهلية فتحرجوا عنه في الإسلام لكونه من رسوم الجاهلية، أو لأنهم ظنوا أن إخلاص العمل لا يحصل إلا إذا أخلص القصد عن شوائب الغير فرخصوا، مع أن المخلص

حديث ابن عمر في الباب الذي يلي ١٥ . قلت : وبذلك صرحت أصحاب فروع الأئمة الأربعة كما بسطت أقوالهم في الأجزاء ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الوجهين واضح والاول منهما أوفق بالجزء الثاني من الترجمة، وثانئهما أجدر بالجزء الأول، واقتصر الحافظ على الوجه الأول فقط إذ قال باب التجارة الح أي جواز ذلك ورواية ابن عينية وغيره تؤيد الثاني كما قال الحافظ: قوله كأنهم كرهوا ذلك، وفي رواية ابن عينة فكأنهم تأثموا أي خشوا من الوقوع في الإثم للاشتغال في أيام النكاح بغير العبادة، وأخرج الحاكم عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أن الناس في أول الحج كانوا يتبايعون بمئى وعرفة وسوق ذى المجاز وهو اسم الحج فخافوا البيع وهم حرم فأنزل الله تعالى لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم، في مواسم الحج قال لحدثني عبيد بن عمير أنه كان يقرأها في المنصف، وأخرجه إسحاق في مسنده بلفظ كانوا يمنعون البيع والتجارة في أيام الموسم يقولون إنها أيام ذكر، فنزلت، وله من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يكرهون أن يدخلوا في حجهم التجارة حتى نزلت، اه مختصرا. وهذه الروايات تدل على الوجه الثاني مما أفاده الشيخ، ثم قال الحافظ: (قوله أيام الموسم) - بفتح الميم وسكون الواو وكسر المهملة - سمي بذلك لأنه معلم يجتمع عليه الناس مشتق من السمة وهي العلامة وذكر في حديث الباب من أسواق الجاهلية اثنين وترك اثنين سنذكرهما إن شاء الله، (وذو المجاز) - بفتح الميم

نيتہ وعملہ^(١) وجاعلہما لله خالصا أفضل من ليس كذلك .

وتخفيف الجيم- بلفظ ضد الحقيقة ، (وعكاظ) بضم المهملة وتخفيف الكاف في آخره طاء مشالة، زاد ابن عبيدنة عن عمرو كما سيأتى في البيوع وتفسير البقرة (ومجنة) وهى بفتح الميم وكسر الجيم وتشديد النون، وذكر من أسواق العرب في الجاهلية أيضا حباشة بضم المهملة وتخفيف الموحدة وبعد الألف معجمة ولم تذكر هذه السوق في الحديث لأنها لم تكن في مواسم الحج ، ولأنها كانت تقام في شهر رجب قال الفاكهي : ولم تزل هذه الأسواق قائمة في الإسلام إلى أن كان أول ما ترك منها سوق عكاظ في زمن الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة وآخر ما ترك منها سوق حباشة في زمن داود العباسي سنة سبع وتسعين ومائة ، وكانت سوق عكاظ أعظم الأسواق ، كانوا يتوافون بها من كل جهة وقد وقع ذكرها في أحاديث آخر منها حديث ابن عباس انطلق النبي صلى الله عليه وسلم في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ الحديث في قصة الجن تقدم في الصلاة ويأتى في التفسير ، وروى الزبير بن بكار من طريق حكيم بن حزام أنها تقام صبح هلال ذى القعدة إلى أن يمضى عشرون يوما ثم يقام سوق مجنة عشرة أيام إلى هلال ذى الحجة ثم يقوم سوق ذى المجاز ثمانية أيام ثم يتوجهون إلى منى للحج ، وروى عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الناس في منازلهم في الموسم بمجنة وعكاظ يبلغ رسالات ربه ، الحديث أخرجه أحمد وغيره ، ١٢٠ مختصراً .

(١) وقد روى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قال حين بعث إلى النبي : يا رسول الله أوصنى ، قال : «أخلص دينك يكفك العمل القليل» رواه الحاكم ، وعن الضحاك بن قيس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول أنا خير شريك فمن أشرك معى شريكاً فهو لشريكى ، يا أيها الناس أخلصوا

قوله : (إني لم أكن حلت) يعني بذلك (١) أنها لم تكن تعتمر حين قدمت مكة فوضعت اللازم موضع الملزوم ، فافهم .

أعمالكم فإن الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما خلص له ، ولا تقولوا هذه لله وللرحم . فإنها للرحم وليس لله منها شيء ، الحديث رواه البزار والبيهقي ، وعن أبي أمامة قال : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أرأيت رجلاً غزاً يلتمس الذكر والأجر ، ماله ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا شيء له ، الحديث ، وفيه : إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه ، رواه أبو داود والنسائي ، وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بشر هذه الأمة بالسنة والدين والرفعة والتكسين في الأرض ، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة من نصيب » ، رواه أحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها المنذرى في الترغيب ، وقال العيني في قوله تعالى : « وأنموا الحج والعمرة لله » - عن سفيان الثوري أنه قال : تمامها أن تحرم من أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة وتهل من الميقات ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريباً من مكة قلت لو احتججت أو اعتدلت وذلك يجرى . ولكن التمام أن تخرج له ولا تخرج لغيره ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح كما قاله الكرمانى وتبعه غيره إذ قال : قوله لم أكن حلت أى حين قدمت مكة بأنى لم أتمتع بل كنت قارئة له ، قلت : وهذا ليس بوجيه لأن قوله صلى الله عليه وسلم فاعتمرى كيف يترتب على كونها قارئة ، وأما قولهم : إنها كانت لتطيب قلبها ينأى قولها كل أصحابك يرجع بحج وعمرة غيرى ، وفي رواية أخرى : البخارى في باب تقضى الحائض المناسك كلها قالت : يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة .

(أبواب (١) العمرة)

(باب وجوب العمرة (٢)) وفضلها

والاستدلال بالآية لا يتم لأنها لم تدل

وأطلق بحج، فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر الحديث، فملا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم تنطلقين أنت أيضاً بحج وعمرة مثلى، على أن قولها فأمر عبد الرحمن مرتب على قولها: وأطلق بحج ١٢ .

(١) هى لغة الزيارة، وقيل: القصد، وقال الراغب: العمارة نقيض الخراب والاعتناء والعمرة الزيارة التى فيها عمارة الود وجعل فى الشريعة للقصد المخصوص وقوله: إنما يعمر مساجد الله، إما من العمارة التى هى حفظ البناء. أو من العمرة التى هى الزيارة أو من قولهم عمرت بمكان كذا، أى أقمت فيه أهـ. وفى الفتح. قيل: إنها أى العمرة مشتقة من عمارة المسجد الحرام لهـ. وفى الشرع: زيارة البيت الحرام بكيفية خاصة وشروط مخصوصة لهـ، ما فى الأوجز بزيادة من الراغب. وفى الدر المختار: هى إحرام وطواف وسعى وحلق أو تقصير فالإحرام شرط ومعظم الطواف ركن، وغيرهما واجب ١٢٥١ .

(٢) اختلف أهل العلم فى حكمها واختلفت نقلة المذاهب فى بيان مسالك الأئمة، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم، قال ابن رشد: إن قوما قالوا إنه واجب، وبه قال الشافعى وأحمد والثورى والأوزاعى، وهو قول ابن عباس رضى الله عنه من الصحابة وجماعة من التابعين، وقال مالك وجماعة: هى سنة. وقال أبو حنيفة: هى تطوع وبه قال أبو ثور وداود، وقال ابن قدامة: تجب العمرة على من يجب عليه الحج فى إحدى الروايتين أى عن أحد، والثانية ليست واجبة أهـ. ومختار فروعه من نيل المأرب والروض المربع وغيرهما الأولى، وقال الزركشى: جزم به جمهور الأصحاب، وعنه أنها سنة، وأما عند

إلا على وجوب^(١) الإتمام بعد ما شرع ولا يثبت بها الوجوب ابتداءً ، فكانت كنافلة الصلاة تلزم بالشروع وليست بواجبة ابتداءً ، ولا يؤخذ بقول ابن عمر^(٢)

الشافعية في عامة فروعهم أنها فرض في الأظهر ، وحكى الترمذى عنه أنها سنة وأولت الشافعية هذا القول إلى الوجوب ، وأما عند المالكية فقال الدردير : سنت العمرة عيناً مرة ، قال الزرقاني : سنة مؤكدة هذا هو المشهور في المذهب ، وأما عندنا الحنفية ففي شرح اللباب : العمرة سنة مؤكدة على المختار ، وقيل : واجبة ، صححه قاضيان وبه جزم صاحب البیان وعن بعض أصحابنا أنها فرض كفاية ، اهـ مختصراً من الأوجز . وبسط فيه في مسالك الأئمة ودلائلهم ١٢ .

(١) وبذلك أجاب صاحب الدر المختار إذ قال : المأمور به في الآية الإتمام وذلك بعد الشروع وبه نقول ، قال ابن عابدين جواب عن سؤال مقدر أورده في غاية البيان دليلاً على الوجوب ثم أجاب عنه بما ذكره الشارح ، ثم هذا مبني على أن المراد بالإتمام تتميم ذاتهما أى تتميم أفعالهما ، أما إذا أريد به إكمال الوصف وعليه ما نقله في البحر من أن الصحابة فسروا الإتمام بأن يحرم بهما من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية ، فلا حاجة إلى الجواب للاتفاق على أن الإتمام بهذا المعنى غير واجب ، فالأمر فيه للندب إجماعاً ، فلا يدل على وجوب العمرة اهـ . وبنحو ما قاله صاحب الدر المختار أجاب عنه العيني إذ قال : قال المانعون للوجوب : ظاهر السياق إتمام أفعالهما بعد الشروع فيهما ولهذا قال بعده : فإن أحصرتم ، أى منعت من إتمامهما ، ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع في الحج والعمرة ملزم سواء قيل بوجوب العمرة أو باستحبابها ، وروى عن علي أنه قال في هذه الآية دوأتموا الحج والعمرة لله ، قال أن تحرم من دويرة أهلك ، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وقرأ الشعبي : دوأتموا الحجة والعمرة لله ، برفع العمرة ، قال : وليست بواجبة ، اهـ مختصراً ١٢ .

(٢) وقد خالفهما ابن مسعود رضي الله عنه إذ قال : هي تطوع كافي الأوجز عن ابن أبي شيبة ، وذكر ابن أبي شيبة عدة آثار عن التابعين في ذلك ١٢ .

وابن عباس على خلاف النص^(١) ، وقد علمت أن القرآن في النظم لا يدل^(٢) على القرآن في الحكم ، ولعله رضى الله عنه لم يرد بذلك احتجاجه على مشاركتهما في الوجوب لاقتراانهما في النظم ، بل الذى قصده أنهما متحدان حكماً كما أنهما مقترنان نظماً ، لا لنفس هذا الاقتران فقط ، بل لما استنبطه من نص أو اجتهاد أو غير ذلك ، والجواب قد عرفت ، والمراد بقول ابن عمر^(٣) ليس أحد إلا وعليه حجة ، ليس هو العموم بحيث يشمل كل غنى وفقير ، بل المراد به هو الذى تجب عليه الحجة ليساره واستطاعته السبيل .

(١) وقد ورد النص بذلك في عدة روايات بسطت في الأوجز ، منها ما روى الترمذى عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة : أواجبة هي ؟ قال : لا ، وأن تعتمروا هو أفضل . قال الترمذى : حسن صحيح ، ومنها ما رواه ابن ماجه من حديث طلحة بن عبيد الله قال : الحج جهاد والعمرة تطوع ، وقال ابن الهمام : روى عن أبي هريرة رفعه الحج جهاد والعمرة تطوع ، وعن أبي أمامة رفعه من مشى إلى صلاة مكتوبة فأجره بحجة ومن مشى إلى صلاة تطوع فأجره بعمرة ، أخرجه الطبرانى وبمعناه أخرجه أبو داود وسكت عليه ، وما أورد على هذه الروايات أجيب عنه في الأوجز مفصلاً ١٢٠ .

(٢) وهذا معروف قال صاحب نور الأنوار قيل : إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم ، ذهب إليه مالك رحمه الله ، وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشرک ، اه مختصراً . وعدته الحنفية من الوجوه الفاسدة ، قلت وما قال : إنه مذهب مالك يشكل عليه ما في الأوجز عن الزرقانى إذ قال : وبالوجوب قال ابن حبيب وهو المشهور عن الشافعى وأحمد ، واحتجوا بقوله تعالى « وآتموا الحج والعمرة لله » لعطفها على الحج الواجب . وتعقب بأنه لا يلزم من الاقتران الوجوب ، فهو استدلال ضعيف لضعف دلالة الاقتران اه مختصراً ١٢١ .

(٣) وهذا واضح أراد به توضيح قوله رضى الله عنه لا تعلق له بالخلافية ١٢٢ .

(باب من اعتمر قبل الحج)

يعنى بذلك أن ما ورد^(١) من النهى عن تقديم العمرة على الحجة ، فإنما هو أدب وإرشاد لما هو الأفضل ، لأن فى تقديم العمرة على الحجة مظنة فوات الحجة لبعد المسافة فى العادة وكثرة المشاغل العائقة عن المعاودة فلعله لا يوفق للمعاودة ثانياً فيحج مع أن الحجة وهى فريضة أولى بالتقديم ، والمبادرة إليها من العمرة وهى سنة ، وأما الجواز لو قدمها عليها فغير^(٢) منكر ، ولا مبرهن على عدمه ، كيف وقد قدم النبى صلى الله عليه وسلم

(١) كما أخرجه أبو داود عن سعيد بن المسيب أن رجلاً من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أتى عمر بن الخطاب فشهد عنده أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المرض الذى قبض فيه ينهى عن العمرة قبل الحج قال الخطابي: فى إسناد هذا الحديث مقال ، وقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل حججه ، والأمر الثابت المعلوم لا يترك بالأمر المظنون ، وجواز ذلك إجماع من أهل العلم لم يذكر فيه خلاف ، وقد يحتمل أن يكون النهى عنه اختياراً واستحباباً وأنه إنما أمر بتقديم الحج لأنه أعظم الأمرين وأهمهما ، ووقته محصور ، والعمرة ليس لها وقت وموقوت وأيام السنة كلها تتسع لها ، وقد قدم الله اسم الحج عليها هـ . وحكى شيخنا فى البذل كلام الخطابي عن الدرجات بتغير يسير فى السياق ١٢ .

(٢) وتقدم عن الخطابي أنه إجماع وهكذا فى الأوجز عن ابن عبد البر إذ قال : هو أمر مجمع عليه لا خلاف بين العلماء فى جواز العمرة قبل الحج لمن شاء هـ . وقال الحافظ قوله : لا بأس ، زاد أحمد : وابن خزيمة فقال : لا بأس

عمرته على حجته ، وهذا الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم إنما يتم لو كان (١) فرض الحج قبل عمرته ، فأما عند من قال : إنه فرض في السنة التاسعة فلا يمكن أن (٢) يستدل بفعله لأن الحجة لما لم تفرض كانت الحجة والعمرة متساويتين في عدم الوجوب ، فلا يضر تقديم إحداهما على الأخرى .

على أحد أن يعتمر قبل أن يحج ، قوله وقال إبراهيم بن سعد ، وصله أحمد بالإسناد المذكور بلفظ حدثنا عكرمة بن خالد المخزومي قال : قدمت المدينة في نفر من أهل مكة فاقبض عبد الله بن عمر فقلت : إنا لم نحج قط ، أفنعتمر من المدينة؟ قال : نعم . وما يمنعكم من ذلك؟ فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمره كلها قبل حجه ، قال : فاعتمرنا ١٢٥١ .

(١) وهذا كما أفاده الشيخ قدس سره ولذا استدل بالحديث على تقديم فريضة الحج كما في الأوجز عن الغيني إذ قال : وفي التوضيح هذا من ابن عمر قد يدل على أن فرض الحج نزل قبل اعتمازه ، إذ لو اعتمر قبله ماصح استدلاله على ما ذكره ١٥٠ . والمسألة خلافية شهيرة بسطت في أول كتاب الحج من الأوجز إذ قال : اختلفوا فيه على أحد عشر قولاً ، والمشهور منها قولان : سنة ست ، وسنة تسع ، وقال السندي : لا يقال كان ذلك قبل افتراض الحج فلا يدل على أن الأمر بعد الافتراض كذلك ، لأننا نقول : لو سلم ذلك فلا استدلال به يتم بالنظر إلى أن الافتراض لا يظهر له تأثير في منع تقديم العمرة ، أما إذا كان على التراخي فواضح ، وإن كان على الفور فلأن تقديم العمرة لا يراحم الحج من عامها وعند عدم ظهور المنع فالأصل بقاء الحكم الثابت ، ١٢٥١ .

(٢) لأن آخر عمره صلى الله عليه وسلم غير التي كانت مع الحج ، كانت عمرة الجمرات وهي سنة ثمان ١٢ .

قوله : (وسمعنا استننان عائشة) وذلك بسماع^(١) تهوعها أو غيره ، وقد يسمع صرير الأسنان أيضاً .

(١) قال العيني قوله وسمعنا استننان عائشة ، قيل : استننانها سواكها ، وقيل : استعمالها الماء ، قال ابن فارس : سفت الماء على وجهي إذا أرسلته لإرسالاً إلا أن استن لم تستعمله العرب إلا في السواك ، وقيل : معناه سمعنا حس مرور السواك على أسنانها ، قلت فيه ما فيه ، وفي رواية عطاء عن عروة عن مسلم قال : ولما لنسمع ضربها بالسواك تستن اه ، ثم قال القسطلاني قوله : يا أماء بالآلاف بين الميم والهاء المضمومة ، وقال الحيافظ كالكرمانى بسكونها ، ولأبي ذر وأبي الوقت والأصيلي ياتمه بحذف الألف وسكون الهاء ، وفي نسخة يأم المؤمنين وهذا بالمعنى الأعم والسابق بالمعنى الأخص ، لأنها خالته ، وقوله في رجب قط قال ذلك مبالغة في نسبته إلى النسيان ولم تنكر عليه إلا قوله لإحداهن في رجب ، وزاد مسلم عن عطاء عن عروة قال وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم ، سكت ، قال النووي : سكوت ابن عمر رضى الله عنه على إنكار عائشة يدل على أنه كان اشتبه عليه أو نسي أو شك اه ما قال القسطلاني ، قلت : وقوله لم تنكر عليه إلا قوله لإحداهن في رجب ، هذا في حديث الباب ، وإلا فقد قال الحيافظ قوله : لإحداهن في رجب ، كذا وقع في رواية منصور عن مجاهد وخالفه أبو إسحاق فرواه عن مجاهد عن ابن عمر قال اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم مرتين فبلغ ذلك عائشة فقالت : اعتمر أربع عمر ، أخرجه أحمد وأبو داود ، فاختلفا جعل منصور الاختلاف في شهر العمرة وأبو إسحاق في عدد الاعتار ويمكن تعدد السؤال بأن يكون ابن عمر سئل أولاً عن العدد فأجاب فردت عليه عائشة فرجع إليها فسئل مرة ثانية فأجاب بموافقتها ثم سئل عن الشهر فأجاب بما في ظنه ، وقد أخرج أحمد من طريق الأعمش عن

قوله : (إلا التي اعتمر مع حجته) فإن ابتداءها (١) وإن كان في ذى القعدة أيضاً إلا أنها اختتمت في ذى الحجة .

(باب عمرة في رمضان (٢))

مجاهد قال : سأل عروة ابن عمر في أى شهر اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قال : في رجب ١٢٥١ .

(١) فإن خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان في آخر ذى القعدة استبقين منها يوم الخميس كما قاله ابن حزم وغيره أو لخمس بقين منها يوم السبت كما رجحه ابن القيم ، وهو المرجح عندهذا المتبلى بالسياآت المعترف بالتقصيرات كما حققته في رسالتي حجة الوداع فصلي الظهر بالمدينة أربعا وصلي العصر بذي الحليفة ركعتين وبات بها ، وأناه آت بوادى العقيق وقال : عمرة في حجة فابتدأوها كان في آخر ذى القعدة ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة رابع ذى الحجة بلا خلاف بين العلماء ، ولذا أفاد الشيخ قدس سره أنها اختتمت في ذى الحجة لا اقترانها بالحج ١٢ .

(٢) قال العيني بعد ذكر الحديث قال الكرماني فإن قلت : ظاهره يقتضى أن عمرة في رمضان تقوم مقام حجة الإسلام فهل هو كذلك ؟ قلت معناه كحجة الإسلام في الثواب ، والقرينة الإجماع على عدم قيامها مقامها ، وقال ابن خزيمة : إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العمرة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أن معنى هذا الحديث نظير ما جاء : أن دقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ، وقال ابن العربي حديث العمرة هذا صحيح ، وهو فضل من الله ونعمة فقد أدركت العمرة منزلة الحج بانضمام رمضان إليها ، وقال ابن الجوزى فيه : أن ثواب العمل يزيد بزيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وبخلوص القصد ، وقال ابن التين : قوله

كحجة يحتمل أن يكون على بابه، ويحتمل أن يكون لبركة رمضان، ويحتمل أن يكون مخصوصاً بهذه المرأة، وقد قال بعض المتقدمين: بأنه مخصوص بهذه المرأة، فروى أحمد بن منيع في مسنده بإسناد صحيح عن سعيد بن جبيرة عن امرأة من الأنصار يقال لها أم سنان أنها أرادت الحج، فذكر الحديث، وفيه فقال سعيد بن جبيرة لا نعلم هذا إلا لهذه المرأة وحدها، ووقع عند أبي داود عن أم معقل في آخر حديثها، فكانت تقول: الحج حجة والعمره عمرة فما أدري إلى خاصة أم للناس عامة؟ والظاهر حمله على العموم، وقال الترمذي: بعد أن روى حديث أم معقل: وفي الباب عن ابن عباس وجابر وأبي هريرة وأنس ووهب بن خنيس ويقال هرم بن خنيس، وزاد العيني في الباب يوسف بن عبد الله وأبا طليق وأم طليق، وبسط العيني تخريجها، وفي كثير من هذه الروايات قوله صلى الله عليه وسلم «عمرة في رمضان تعدل حجة» بدون ذكر امرأة مخصوصة، وفي الأوجز قال الحافظ: لم يعتصر النبي صلى الله عليه وسلم إلا في أشهر الحج. وقد ثبت فضل العمرة في رمضان بحديث الباب فأيهما أفضل؟ الذي يظهر أن العمرة في رمضان لغير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل، وأما في حقه فما صنعه هو أفضل، لأن فعله لبيان جواز ما كان أهل الجاهلية يمنعونه، فأراد الرد عليهم بالقول والفعل، وهو لو كان مكروها لغيره لكان في حقه أفضل، وقال صاحب الهدى: يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم كان يشتغل في رمضان من العبادة بما هو أهم من العمرة وخشى من المشقة على أمته لاذلو اعتمر في رمضان لبادروا إلى ذلك مع ما هم عليه من المشقة في الجمع بين العدة والصوم، وقد كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل خشية أن يفرض على أمته، وخوفاً من المشقة عليهم، اهـ. قلت: ما حكى الحافظ عن الهدى فيه اختصار، وتردد صاحب الهدى في ترجيح

هذه الرواية التي أوردتها المؤلف في هذا الباب أصح^(١) ما يروى في ذلك

الاعتبار في أشهر الحج وفي رمضان إذ قال : وأما التفضيل بينه وبين الاعتبار في رمضان فوضع نظر ، فقد صح عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر أم معقل أن تعتمر في رمضان وأخبرها أنها تعدل حجة ، وأيضاً فقد اجتمع في عمرة رمضان أفضل الزمان وأفضل البقاع ، ولكن لم يكن الله ليختار لنيه صلى الله عليه وسلم في عمره إلا أولى الأوقات وأحقها فكانت العمرة في أشهر الحج نظير الحج في أشهره ، وهذه الأشهر قد خصها الله تعالى بهذه العبادة وجعلها وقتاً لها والعمرة حج أصغر ، فأولى الأزمدة بها أشهر الحج ، وذو القعدة أوسطها ، وهذا مما تختار^(٢) الله فيه فن كان عنده فضل علم فليرشد إليه ، وقد يقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشتغل في رمضان من العبادات ، إلى آخر ما لخصه الحافظ من كلام الهدى ، وذكره صاحب الهدى مبسوطاً ١٢ .

(١) فإن الروايات في هذه القصة كثيرة كما تقدم قريباً عن كلام العيني وبسطها الحافظان ابن حجر والعيني ، وقال القسطلاني : وفي النسائي والطبراني في قصة تشبه هذه اسمها أم معقل زينب وزوجها أبو معقل الهيثم ، ووقع مثله لأبي طليق وأم طليق عند ابن أبي شيبة وابن السكن ، وعند ابن حبان في صحيحه قالت أم سليم : حج أبو طلحة وابنه وتركان ونحوه عند ابن أبي شيبة من وجه آخر عن عطاء ، وابن المذکور الظاهر أنه أنس لأن أبا طلحة لم يكن له ابن كبير يحج فيكون المراد بالابن أنسا مجازاً ، ويؤيد ذلك أن في حديث البخاري أنها من الأنصار وليست أم معقل أنصارية بل وفي سند أبي داود أن أبا معقل لم يحج معهم ، بل تأخر لمرضه فمات ، وأما أم سنان فهي أنصارية أيضاً ، وبالجملة فيجتمعت فيها وقائع متعددة لمن ذكر ههنا ، وقال الحافظ في حديث الباب قوله : سماها ابن عباس فنسيت ، قائل نسبت ابن جريج بخلاف ما يتبادر إلى الذهن من أن القائل عطاء

الباب ، فارواه أبو داود^(١) من قصة هذه المرأة

لأن المصنف أخرج الحديث في باب حج النساء من طريق حبيب المعلم عن عطاء فسيماها ، ولفظه: لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم من حجته قال لأم سنان الأنصارية ما منعك من الحج؟ الحديث ، ويحتمل أن عطاء كان ناسياً لاسمها لما حدث به ابن جريج وذاكر أنه لما حدث به حبيب ، وقد خالف يعقوب بن عطاء فرواه عن أبيه عن ابن عباس قال : جاءت أم سليم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: حج أبو طلحة وابنه وتركاني، الحديث أخرجه ابن حبان، وقد وقع شبهة بهذه القصة لأم معقل، خرج الحافظ رواياتهما ثم قال: والذي يظهر لي أنهما قصتان وقعتا لامرأتين ووقعت لأم طليق قصة مثل هذه أخرجهما أبو علي بن السكن وابن منده والدولابي، ذكر لفظها الحافظ ثم قال: وزعم ابن عبد البر أن أم معقل هي أم طليق لها كنيستان وفيه نظر لأن أبا معقل مات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبا طليق عاش حتى سمع منه طلق بن حبيب، وهو من صغار التابعين، فدل على تغير المرأتين ويدل عليه تغاير السياقين أيضاً، ولا معدل عن تفسير المهمة في حديث ابن عباس بأنها أم سنان أو أم سليم لقوله إنها أنصارية، وأما أم معقل فإنها أسدية ووقعت لأم الهيثم أيضاً، اه مختصراً. وقال العيني: قيل إن أم طليق هي أم معقل لها كنيستان، حكاه ابن عبد البر، وقال شيخنا: قد رأيت في كلام بعضهم أن أم سنان المذكورة في حديث ابن عباس هي أم معقل، قال: وفيه نظر قلت: يمكن أن يكون وجه النظر ما قاله بعضهم أن أم سنان أنصارية وأم معقل أسدية، ولكن قد قيل إنها أنصارية فعلى هذا القول تكون المرأة المذكورة في حديث ابن عباس هي أم معقل ١٢٥١ .

(١) فقد أخرج الإمام أبو داود هذه القصة من حديث أم معقل من قصتها ومن حديث ابن عباس في قصة امرأة مبهمه وقال شيخنا في البذل في حديث

إما يرجع^(١) إلى ما رواه المؤلف أو ينسب إلى الخطأ .

(باب العمرة ليلة الحصة^(٢) وغيرها)

أم معقل في هذا الحديث اضطراب كثير واختلاف شديد ، فإن الحديث الأول يدل على أن أبا معقل حج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجع وذهب مع زوجته أم معقل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتكلموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحديث الثاني يدل على أن أبا معقل هلك قبل أن يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلقت منفردة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلمت معه في أمر الحج ، ولم أر من تعرض لجمع هاتين الروايتين ولرفع الإشكال إلا ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله تعالى عنه فقال: ثم حكى شيخنا عن تقرير والدى المرحوم كلاما طويلا ، فارجع إليه لو شئت ١٢ .

(١) وهذا مبنى على ما قيل: إن أم سنان وأم معقل واحد كما تقدم في كلام العيني ، وأما نسبة الخطأ فلعله للاضطراب في روايتها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها وقائع عديدة ١٢ .

(٢) قال القسطلاني : بفتح الحاء وسكون الصاد المهملتين وفتح الموحدة ، وقال الحافظ : المراد بها ليلة المبيت بالمحصب قال ابن بطال : فقه هذا الباب أن الحاج يجوز له أن يعتمر إذا تم حجه بعد انقضاء أيام التشريق ، واختلف السلف في العمرة أيام الحج فروى عبد الرزاق عن مجاهد قال : سئل عمر وعلى وعائشة عن العمرة ليلة الحصة؟ فقال عمر رضى الله عنه: هي خير من لاشيء ، وقال على نحوه ، وقالت عائشة : العمرة على قدر النفقة وأشارت بذلك إلى أن الخروج لقصد العمرة من البلد إلى مكة أفضل من الخروج من مكة إلى أدنى الحل ، وهكذا في العيني وزاد بعد قول عمر هي خير من لاشيء وقال على من مثقال ذرة ونحوه ، وعن عائشة أيضا لأن أصوم ثلاثة أيام أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلى

من أن اعتمر بالعمرة التي اعتمرت من التمتع ، وقال طاوس فيمن اعتمر بعد الحج لأدري أيعذبون عليها أم يؤجرون ، وقال عطاء بن السائب اعتمرنا بعد الحج فعاب ذلك علينا سعيد بن جبير وأجازه آخرون ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : العمرة جائزة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق ، فذهب أصحابنا إلى أن العمرة تجوز في جميع السنة ، إلا أنها تكره في الأيام المذكورة ، وقال الشافعي وأحمد لا تكره في وقت ما ، وعند مالك تكره في أشهر الحج اه مختصراً . وقال الحافظ : اتفقوا على جوازها في جميع الأيام لمن لم يكن متلبساً بأعمال الحج إلا ما نقل عن الحنفية أنه يكره يوم النحر وأيام التشريق ، ونقل أسلم عن أحمد إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر فلا يعتمر بعد ذلك إلى عشرة أيام لئلا يكره حلق الرأس ، قال ابن قدامة هذا يدل على كراهة الاعتناء عنده في دون عشرة أيام اه . وقال مالك في الموطأ : لا أرى لأحد أن يعتمر في سنة مراراً ، وفي الأوجز : لأنه صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً ، كل واحدة في سنة مع تمكنه من التكرير ، نعم إن شرع في المسكروه لزمه إتمامها لأنه من قسم الجائز ، وأجاز الجمهور وكثير من المالكية التكرار بلا كراهة لحديث العمرة إلى العمرة كفارة : لما بينهما ، حتى قال ابن عبد البر : لا أعلم لأحد كره ذلك حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها ، وبسط في الأوجز الآثار المختلفة في ذلك ثم قال : وفي الهداية هي جائزة في جميع السنة إلا خمسة أيام لما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تكره العمرة في هذه الأيام الخمسة ، وقال ابن الهمام قال الشيخ تقي الدين في الإمام روى إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال قال البحر - يعني ابن عباس - خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شئت ، اه مختصراً ١٢ .

إنما أورد هذا الباب لبيان أن المنهى عنه^(١) إنما هي العمرة في خمسة أيام : يوم عرفة ، ويوم النحر ، وثلاثة التشريق ، وأما ما سوى ذلك فلا كراهة للاعتبار ، ثم إن اعتبار^(٢) الليالي في الحج لما كان من المتخلفة دون المتقدمة ، حيث كانت ليلة عرفة هي^(٣) التي أتى بعد يوم عرفة لا التي قبله ، وكذلك ليلة يوم النحر هي^(٤) الآتية بعده لا الماضية قبله ، توهم أن الليلة الآتية بعد ثالث أيام التشريق لعلها داخله في النهي لكونها بحسب تلك القاعدة ليلة ثالث عشرة وإن كانت في الحقيقة ليلة رابع عشرة ، دفع هذا التوهم بتصريح ليلة الخصبة ،

(١) وهذا عند الحنفية كما تقدم الخلاف في ذلك مفصلاً ١٢.

(٢) وفي الدر المختار : اعلم أن الليالي تابعة للأيام إلا ليلة عرفة وليالي النحر فتبع للنهر الماضية رفقا بالناس ، قال ابن عابدين : أى كل ليلة تتبع اليوم الذى بعده. ألا ترى أنه يصلى التراويح في أول ليلة من رمضان دون أول ليلة من شوال ، وقوله إلا ليلة عرفة عبارة البحر عن المحيط إلا في الحج فإنها في حكم الأيام الماضية فاليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة اهـ . وفي شرح اللباب وقت الرمي في اليوم الرابع من أيام الرمي من الفجر إلى الغروب وليس يتبعه ما بعده من الليل ، بخلاف ما قبله من الأيام وبغروب الشمس من هذا اليوم يفوت وقت الأداء والقضاء اتفاقاً بخلاف ما قبله ولو رمى ليلة الحادى عشر أو غيرها عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبل ١٣٥١ .

(٣) هذا إجماع لا خلاف في ذلك بين السلف والخلف ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهراً فقد تم حجه ، أخرجه أبو داود وأجمعوا على أن المراد بها ليلة النحر لا ليلة عرفة ١٢ .

(٤) وهذا أيضاً إجماع من السلف والخلف لا يجوز التضحي ليلة النحر لإجماعاً ١٢ .

والحاصل أن مخالفة القاعدة المتعارفة^(١) لما كانت لأجل أفعال الحج ، وقد انقضت وتمت . كان الاعتبار بعد ذلك على حسب ما تقرر وتعرف ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (ألكم خاصة هذه) يعنى به العمرة^(٢) فى أشهر الحج ، وأما الفسخ فكان لهم خاصة .

(١) وهى أن الليالى تابعة للنهار الآتى كما تقدم قريبا عن الدر المختار .
 (٢) قال العيني : قوله ألكم هذه . أى هذه الفعلة ، وهى جعل الحج عمرة أو العمرة فى أشهر الحج وفى رواية يزيد بن زريع : ألنا هذه خاصة؟ وفى رواية جعفر عند مسلم . فقام سراقه فقال يا رسول الله : ألعامنا هذا أم للأبد؟ فشبك أصابعه واحدة فى الأخرى وقال : دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لأبد الأبد ، قال النووي : اختلف العلماء فى معناه على أقوال ، أصحها وبه قال جمهورهم إن العمرة يجوز فعلها فى أشهر الحج ، والثانى معناه جواز القران وتقدير الكلام دخلت أفعال العمرة فى أفعال الحج إلى يوم القيامة ، والثالث تأويل بعض القائلين بأن العمرة ليست واجبة ، وقالوا : معنى دخولها فى الحج سقوط وجوبها وهذا ضعيف أو باطل ، وسياق الحديث يقتضى بطلانه . والرابع تأويل بعض أهل الظاهر أن معناه جواز فسخ الحج إلى العمرة وهذا أيضا ضعيف ، ورد هذا بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ وفيه نظر ، وقال النووي أيضا : اختلف العلماء فى هذا الفسخ : هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ فيجوز لكل من أحرم حج ونيس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ويتحلل بأعمالها ، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف : هو مختص بهم فى تلك السنة ، وما يستدل للجماهير حديث أبى ذر الذى رواه مسلم : كانت المتعة فى الحج

لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، يعني فسخ الحج إلى العمرة ، وروى النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت : يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما حديث سراقه فعناه جواز الاعتبار في أشهر الحج أو القران كما ذكرنا ، اه مختصرا . وفي الأوجز أما فسخ الحج إلى العمرة فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس رضي الله عنه إلى جواز ذلك ، وبه قال أحمد ودادود ، وكلهم متفقون على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه عام حج بفسخ الحج إلى العمرة ، وبهذا تمسك أهل الظاهر ، والجمهور رأوا ذلك من باب الخصوص واحتجوا برواية الحارث بن بلال عن أبيه المذكورة ، وهذا لم يصح عند أهل الظاهر صحة يعارض بها العمل المتقدم ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما . متعة النساء ومتعة الحج وروى عن عثمان أنه قال : متعة الحج كانت لنا وليست لكم ، وقال أبو ذر ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة ، هذا كله مع ظاهر قوله تعالى دوأتموا الحج والعمرة لله ، اه مختصرا . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ ، ثم قال الحافظ : قوله إن سراقه لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالعقبة إلخ ، وفي رواية يزيد بن زريع عن حبيب المعلم عند المصنف في كتاب التمني : وهو يرى جمره العقبة ، هذا فيه بيان المكان الذي سأل فيه سراقه عن ذلك ، ورواية مسلم عن عطاء عن جابر كذلك وسياق مسلم من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر يقتضي أنه قال له ذلك لما أمر أصحابه أن يجعلوا حنجرهم عمرة ، وبذلك تمسك من قال : إن سؤاله كان عن فسخ الحج إلى العمرة ، ويحتمل أن يكون السؤال وقع عن الأمر .

(باب الاعتبار بعد الحج بغير هدى)

يعنى بذلك (١) أن الحج والعمرة لو اجتمعا في السفر . وكانت العمرة متأخرة عن الحج لم يكن ذلك تمتعا كما وقع لعائشة رضى الله عنها ، ولذلك لم يكن في حجها ولا عمرتها هدى لعدم المتعة والقران ، ولم تكن فيهما جنائية أيضا ، وأما

المكانين هـ . قلت: وأنت خير بأنه لما وقع التعارض في حديثي جابر رضى الله عنه فالذى اتفق عليه الشيخان أرجح ، وتأويل حديث جعفر بن محمد إلى حديث عطاء غير مستبعد ، كما لا يخفى ، والحمل على تعدد السؤال بعيد .

(١) قال الحافظ: قوله باب الاعتبار إلخ كأنه يشير بذلك إلى أن اللازم من قول من قال: إن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة بكالهما كما هو منقول في رواية عن مالك وعن الشافعي أيضا . ومن أطلق أن التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج كما نقل ابن عبد البر فيه الاتفاق فقال: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقول الله تعالى: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، هو الاعتبار في أشهر الحج قبل الحج (*) أن من أحرم بالعمرة في ذي الحجة بعد الحج فعليه الهدى ، وحديث الباب دال على خلافه لكن القائل بأن ذا الحجة كله من أشهر الحج يقول: إن التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج فلا يلزم ذلك هـ . وقال العيني: وكانت عمرتها بعد انقضاء الحج، ولا خلاف بين العلماء أن من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج أيام التشريق أنه لا هدى عليه في عمرته ، لأنه ليس بمتمتع هـ ١٢ .

(*) خبر إن اللازم ١٢ ز

رفض عمرتها الأولى التي كانت قدمت بها وجوب الدم برفضها ، فغير متعرض بها (١) نفياً ولا إثباتاً .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قالته الشراح في ذلك ، قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على أن قوله ولم يكن في ذلك هدى ولا صيام ولا صدقة من قول عائشة كما هو ظاهر حديث الباب ، وكذا أخرجه مسلم وابن ماجه أو من قول هشام كما تقدم في البخارى في كتاب الحيض من طريق أبى أسامة عن هشام ، وفي آخره : قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك الخ ، وكذا أخرجه أبو داود من طريق وهيب والحمادين عن هشام قال ابن بطلال : قوله فقضى الله حجها وعمرتها الخ ليس من قول عائشة إنما هو من كلام هشام حدث به هكذا في العراق فوهم فيه ، فظهر بذلك أن لا دليل فيه لمن قال إن عائشة لم تكن قارئة حيث قال لو كانت قارئة لوجب عليها الهدى للقران ، وقد ثبت عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم ضحى عن نسائه بالبقر كما تقدم ، وروى مسلم من حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها فيحمل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها من غير أن يأمرها بذلك ولا أعلمها به ، قال القرطبي : أشكل ظاهر هذا الحديث ولم يكن في ذلك هدى على جماعة حتى قال عياض لم تكن عائشة قارئة ولا متمعة وإنما أحرمت بالحج ثم نوت فسخه إلى عمرة فمنعها من ذلك حيضها ، فرجعت إلى الحج فأكملته ثم أحرمت عمرة مبتدأة فلم يجب عليها هدى ، قال وكأن عياضاً لم يسمع قولها : كنت ممن أهل بعمرة ، والجواب أن هذا الكلام مدرج من قول هشام كأنه نفى ذلك بحسب علمه ولا يلزم من ذلك نفية في نفس الأمر ، ويحتمل أن يكون قوله لم يكن في ذلك هدى أى لم تتكلف له بل قام به عنها ، وقال ابن خزيمة قوله لم يكن في ذلك هدى أى في تركها لعمل العمرة الأولى وإدراجها لها في الحج ولا في عمرتها التي اعتمرتها من التمتع أيضاً ، وهذا تأويل حسن اهـ . وأنت ترى

(باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج)

يعنى به الأمور^(١) المشتركة بينهما التى ليست خواص الحج ، لا أن كل ما يفعل فى الحج يفعل بالعمرة أيضا .

أن هذه كلها تأويلات بعيدة لاسيما قوله إن هذا مدرج من هشام نفاه بحسب علمه ولا يلزم منه النفي فى نفس الأمر، فإنه يلزم عليه أن تبويب الإمام البخارى غير صحيح، وما أفاده الشيخ قدس سره خال عن التكاليف والتأويلات ١٢ .

(١) وهذا واضح، قال الخافظ باب يفعل بالعمرة الخ، أى من التروك لا من الأفعال، أو المراد بعض الأفعال لا كلها والأول أرجح لما يدل عليه سياق حديث يعلى، وقال فى موضع آخر: قوله «واصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجك»، دال على أنه كان يعرف أعمال الحج قبل ذلك، قال ابن العربى: كانوا فى الجاهلية يخلعون الثياب ويحتبون الطيب فى الإحرام إذا حجوا وكانوا يتساهلون فى ذلك فى العمرة فأخبره النبى صلى الله عليه وسلم أن مجراهما واحد، وقال ابن المنير فى الحاشية: معناه اترك لأن المراد بيان ما يحتنبه المحرم فيؤخذ منه فائدة حسنة وهى أن الترك فعل. قال: وأما قول ابن بطلال أراد الادعية وغيرها مما يشترك فيه الحج والعمرة ففيه نظر لأن التروك مشتركة بخلاف الأفعال، فإن فى الحج أشياء زائدة على العمرة كالوقوف وما بعده، وقال الذروى كما قال ابن بطلال وزاد: ويستثنى من الأعمال ما يختص به الحج، وقال الباجى: المسامور به غير نزع الثوب وغسل الخلق لأنه صرح له بهما فلم يبق إلا الفدية كذا قال، ولا وجه لهذا الحصر بل الذى تبين من طريق أخرى أن المسامور به العمل والنزع وذلك أن عند مسلم والنسائى فى هذا الحديث فقال: ما كنت صانعا فى حجة قال أنزع عني هذه الثياب وأغسل عني هذا الخلق فقال: ما كنت صانعا فى حجك فاصنعه فى عمرتك. ١٣ هـ .

(وكننا نستره) أى نحفظه من (١) أهل مكة ، وذلك فى عمرة القضاء .
 قوله : (فاعتمرت أنا وأختى عائشة والزبير) الخ وقد ثبت (٢) أن الزبير
 كان معه فى حجة الوداع هدى ، وأن عائشة قضت عمرتها للحيض ، ولم تحل
 بالطواف فلا يصح قول أسماء بإدخالها فى الجماعة ، إنا لما مسحنا البيت حللنا
 فلا بد من تأويل فأما أن يقال إن المراد بضمير المتكلم فى قولها فلما مسحنا
 البيت أحللنا هى غير الزبير وعائشة ، وذلك غير مستبعد لأن المتكلم كثيراً
 ما يذكر قوماً ، ثم يأخذ فى قصة هى غير شاملة لجميع من ذكره قبل ذلك ،

(١) ولفظ البخارى فى المغازى وكننا نستره من أهل مكة لا يصيبه أحد بشئ ،
 قال الحافظ : وهذا كان فى عمرة القضاء وكان عبد الله بن أبى أوفى عن بايع تحت
 الشجرة وهو فى عمرة الحديبية وكل من شهد الحديبية وعاش إلى السنة المقبلة خرج
 مع النبي صلى الله عليه وسلم معتمراً فى عمرة القضاء ١٢هـ .

(٢) تقدم الحديث فى باب الطواف على وضوء ، وتقدم فى هامشه الكلام
 على إشكال ذكر عائشة فى الحديث ، قال الحافظ فى رواية صفية بنت شيبة عن
 أسماء : قدمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلين بالحج ، الحديث وفيه وكان مع
 الزبير هدى فلم يحل وهذا مغاير لذكرها الزبير مع من أحل فى رواية عبد الله
 مولى أسماء فإن قضية رواية صفية عن أسماء أنه لم يحل للهدى فإن جمع بينهما بأن
 القصة المذكورة وقعت لها مع الزبير فى غير حجة الوداع كما أشار إليه النووي على بعده
 وإلا فقد رجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فاقصر على روايتاه دون رواية
 صفية بنت شيبة . وأخرجهما مسلم مع ما فهم من الاختلاف ، ويقوى صنيع البخارى
 ما تقدم فى باب الطواف على وضوء من طريق محمد بن عبد الرحمن وهو أبو الأسود
 المذكور فى هذا الإسناد قال : سألت عروة بن الزبير ، الحديث ، وفى آخره وقد
 أخبرتنى أمى أنها أهلت هى وأختها والزبير وفلان وفلان فلما مسحوا الركن

ولإنما المراد بها بعضهم، ويمكن أن يقال: قوله فاعتمرت أنا وأختي عائشة، ليس ببيان لحجة الوداع، وإنما هو ابتداء قصة وقعت في زمان بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

حلوا، وقائل أخبرني عروة المذكور، وأمه هي أسماء، وهذا موافق لرواية عبد الله مولى أسماء، وفيه إشكال آخر، وهو ذكرها لعائشة فيمن طاف، والواقع أنها كانت حائضا حينئذ، وكنت أولته هناك على أن المراد أن تلك العمرة كانت في وقت آخر بعد النبي صلى الله عليه وسلم لكن سياق رواية هذا الباب يأباه، فإنه ظاهر في أن المقصود العمرة التي وقعت لهم في حجة الوداع، والقول فيما وقع من ذلك في حق الزبير كالقول في حق عائشة سواء، وقد قال عياض في الكلام عليه ليس هو على عمومته فإن المراد من عدا عائشة لأن الطرق الصحيحة فيها أنها حاضت فلم تطف بالبيت ولا تحللت من عمرتها، قال: وقيل لعلها أشارت إلى عمرتها التي فعلتها من التمتع، ثم حكى التأويل السابق أنها أرادت عمرة أخرى غير التي في حجة الوداع وخطأه ولم يرجع على ما يتعلق بالزبير من ذلك، اهـ. وقال العيني: فإن قلت روى مسلم من حديث صفية عن أسماء وفيه: كان مع الزبير هوى فلم يحل، فهذا يخالف رواية عبد الله مولى أسماء لأنه ذكر الزبير مع من أحل، قلت: أجاب عنه النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع واستبعده بعضهم، وقال: المرجح عند البخاري رواية عبد الله مولى أسماء فلذلك اقتصر على إخراجها دون رواية صفية، قلت: هذا مسلم قد أخرج كليهما مع ما فيهما من الاختلاف ولا وجه في الجمع بينهما إلا بما قاله النووي. فإن قلت فيه إشكال آخر وهو ذكر عائشة فيمن طاف والحال أنها كانت حائضا، قيل: يحتمل أنها أشارت إلى عمرتها التي فعلتها من التمتع، قال القاضى: هذا خطأ لأن في الحديث التصريح بأن ذلك كان في حجة الوداع، قيل: لا وجه في ذلك إلا أن يقال إنما لم تستثن أسماء عائشة لشهرة قصتها وفيه

(باب استقبال الحاج^(١) القادمين والثلاثة)

والأظهر أن الحاج مفعول مقدم والقادمين مع ما عطف عليه من الثلاثة فاعل له ، ودلالة الرواية على استقبال الثلاثة من حيث أن المذكور فيها لفظ

بعد أيضاً ، نعم إنما هذا يتأتى إذا قلنا كانت عائشة طاهرة حين ذكرت أسماء لياها وعطفها على نفسها في قولها اعتمرت أنا وأختي عائشة ثم طرأ عليها الحيض ثم إنها لم تستثنها في قولها فلما مسحنا البيت لشهرتها أنها كانت حائضاً في ذلك الوقت أو نسيت أن تستثنها . فافهم هـ . واقصر القسطلاني على جواب النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع ١٢٥١ .

(١) اختلفوا في ضبط هذه الترجمة والمراد بها ، قال الكرماني : القادمين بالجمع صفة للحاج لأن الحاج في معنى الجمع ولفظ الثلاثة عطف على الاستقبال وفي بعضها مضافاً إلى الغلامين وفي بعضها القادمين وتوجيه مع إشكاله أن يقرأ الحاج بالنصب ويكون استقبال مضافاً إلى الغلامين ، نحو قوله تعالى وقتل أولادهم شركائهم ، بنصب أولادهم وجر الشركاء ، أو يكون الاستقبال مضافاً إلى الحاج والغلامين مفعول ، فإن قلت لفظ استقبله يفيد عكس ذلك الاستقبال ، قلت : الاستقبال إنما هو من الطرفين هـ . وتبع العيني كلام الكرماني وقال قوله وفي بعضها الغلامين أى وفي بعض النسخ : باب استقبال الحاج الغلامين ، وقال القسطلاني قوله القادمين أى إلى مكة بكسر الميم وفتح النون بصيغة الجمع صفة للحاج لإطلاقه على المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف إلى مفعوله ، ولأبي ذر القادمين بفتح الميم بصيغة التثنية والثلاثة بالجر كما في بعض الأصول عطف على (*) استقبال أى واستقبال الثلاثة وفي اليونانية والثلاثة بالنصب أى واستقبال الحاج الثلاثة حال كونهم على الدابة والاستقبال

الأغيلة ، وهو يصدق على الثلاثة من غير تكلف ، ويمكن أن يقال : المعنى باب في بيان استقبال الرجلين حاجاً ، وفي بيان^(١) ركوب الثلاثة على دابة .

يكون من الطرفين لأز من استقبلك فقد استقبلته ، ولابن عساكر باب استقبال الحاج الغلامين بإضافة الاستقبال إلى الحاج والغلامين مفعوله أو استقبال . وضاف إلى الغلامين والحاج نصب على المفعولية كقراءة ابن عامر بالفصل بين المضافين بالمفعول في قوله تعالى في سورة الأنعام : قتل ، برفع الام على ما لم يسم فاعله أولادهم ، بالنصب على المفعول بالمصدر «شركائهم» ، بالخفض على إضافة المصدر إليه المذكور توجيهه في كتاب القراءات الأربع عشرة مما جمعت والثلاثة بالنصب عطف على الغلامين . لكن لا أعرف نصب الحاج في رواية ١ هـ . وقال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على حكيمين وأورد فيها حديث ابن عباس ، ودلالة حديث الباب على الثاني ظاهرة وقد أفردا بالذكر قبيل كتاب الأدب ، وأورد فيها هذا الحديث بعينه ، وأما الحكم الأول فأخرجه من حديث الباب من طريق العموم ، لأن قدومه صلى الله عليه وسلم مكة أعم من أن يكون في حج أو عمرة أو غزو ، وقوله القادمين صفة للحاج ، وكون الترجمة لتلقى القادم من الحج ، والحديث دال على تلقي القادم للحج ليس بينهما تخالف لاتفاقهما من حيث المعنى ، قلت : وهذا هو الأوجه عندي ، فإن غرض المصنف من الترجمة كما هو ظاهر من سياق التراجم هو استقبال الناس للحاج القادمين من مكة ، واستنبطه الإمام البخاري من استقبال الناس للقادم إلى مكة ١٢

(١) هذا هو الظاهر ، وذكره الإمام البخاري ههنا استطراداً وأفرد به ترجمة مستقلة قبيل كتاب الأدب بقوله «باب الثلاثة على الدابة» ، قال الحافظ : كأنه يشير إلى الزيادة التي في الباب الذي بعده ، يعني قوله حدثنا أيوب ، ذكر شر الثلاثة عند عكرمة الحديث ، والأصل في ذلك ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن جابر : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يركب ثلاثة على دابة ، وسنده ضعيف

(باب من أسرع فاقتة إذا بلغ المدينة)

وكذلك الحكم^(١) في غير المدينة من الديار المرغوبة فيها والأوطان المحببة فيها .

قوله : (درجات المدينة) أى منازلها^(٢) المرتفعة ودرجاتها المشيدة ، فإن البيت إذا كان ذا درجة لم يبد للناظر من بعد ، فأما إذا كان ذا درجات فإنه يترامى للناظر من بعد .

وأخرج الطبرى عن أبى سعيد رفعه : لا يركب الدابة فوق اثنين ، وفى سنده لين ، وأخرج ابن أبى شيبه من مرسل زاذان : دأبه رأى ثلاثة على بغل فقال لينزل أحدكم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الثالث ، وغير ذلك من الروايات والآثار فى هذا المعنى ، ثم قال وعكسه ما أخرجه الطبرى بسند جيد عن ابن مسعود وقال : كان يوم بدر ثلاثة على بعير ، وأخرج الطبرانى وابن أبى شيبه من طريق الشعبى عن ابن عمر قال : دأب أبلى أن أكون عاشر عشرة على دابة إذا أطاقت حمل ذلك ، وبهذا يجمع بين مختلف الحديث فى ذلك ، فيحمل ماورد فى الزجر عن ذلك على ما إذا كانت الدابة غير مطيقة كالخمار مثلا ، وعكسه على عكسه ، كالناقة والبغلة ، قال النووى : مذهبنا ومذاهب العلماء كافة جواز ركوب ثلاثة على الدابة إذا كانت مطيقة ، وحكى القاضى عياض منعه عن بعضهم مطلقا ، وهو فاسد ، قال الحافظ : لم يصرح أحد بالجواز مع العجز ، ولا بالمنع مع الطاقة ، بل المنقول من المطلق فى المنع ، والجواز محمول على المقيد ١٢٥١ .

(١) وإليه مال الحافظ إذ قال : وفى الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه ١٥٠ . والظاهر من سياق الروايات حب البلدة الطاهرة الطيبة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ قوله درجات - بفتح المهملة والراء بعدها جيم - جمع درجة ،

(باب المسافر إذا جد به السير إلخ)

يعنى^(١) بذلك أن ما ورد من النهى أن يطاول فى السير ، فإنما هو إذا لم يضطر إليه ولم تطقه الدابة ، فأما إذا فلا كراهة .

كذا للأكثر والمراد طرقها المرتفعة، وللمستملى دوحات - بفتح المهملة وسكون الواو بعدها مهملة - جمع دوحه ، وهى الشجرة العظيمة ، وفى رواية لإسماعيل بن جعفر عن حميد : جذرات - بضم الجيم والذال - وهو جمع جذر بضمين جمع جدار ، وقد رواه الإسماعيلي من هذا الوجه بلفظ جذران - بسكون الذال آخره فون : جمع جدار ، وله من رواية أبى حمزة عن حميد بلفظ جذر ، قال صاحب المطالع : جذرات أرجح من دوحات ومن درجات ١ هـ . وقال العيني : درجات جمع درجة والمراد طرقها المرتفعة ، وقال صاحب المطالع : يعنى المنازل ، والأشبه الجدرات والدرجات هى رواية الأكثرين ، ١ هـ . وتفسير الشيخ يوافق قول صاحب المطالع ١٢ هـ .

(١) اختلفت النسخ فى لفظ هذه الترجمة ، فى النسخة الهندية التى عندنا باب المسافر إذا جد به السير وتعجل إلى أهله ، فعلى هذا يكون جواب إذا محذوفاً ، وفى نسخة الحاشية فليعجل ، وفى نسخة العيني يعجل بدون الواو ، قال العيني : يعجل إلى أهله جواب إذا ، وفى رواية الكشميهنى والنسفى : ويعجل إلى أهله بالواو ، والجواب حينئذ محذوف تقديره : ماذا يصنع ؟ ويعجل بضم الياء من باب التعجيل ، ويروى تعجل بفتح التاء المثناة من فوق من باب التعجيل ١ هـ . وفى نسخة الحافظ : ويعجل إلى أهله بالواو ، وقال : أى ماذا يصنع ؟ واختار القسطلانى فى نسخة حذف الواو ، وقال جواب إذا قوله يعجل إلى أهله ١ هـ . وتعقبه السندى إذ قال : جملة يعجل حال ، وجواب إذا مقدر ، أى فإذا يفعل ؟ أى يجمع بين الصلاتين ، ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب إذا كما لا يخفى ١ هـ . قلت : ويأباه نسخة فليعجل إلى أهله ، وعلى هذه النسخة بى الشيخ تقريره ، وهو أوجه مما قالته الشراح ، من أن الغرض : بيان

(باب من قال ليس على المحصر)

بدل (١) ومن أثبت عليه البدل كالحنفية

الجمع بين الصلاتين ، بل الظاهر ما أفاده الشيخ أن ماورد من النهى عن الإسراع في السير كما تقدم في باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الإفاحة ، وإشارته صلى الله عليه وسلم إليهم بالسوط ، قوله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس . عليكم بالسكينة فإن البر ليس بالإيضاع » محمول على الوقت الذي لا يحتاج فيه إلى الإسراع أما إذا احتيج إلى الإسراع كما في قصة ابن عمر رضى الله عنهما ، فإنه رضى الله عنه لما استصرخ بزوجه ، وقيل له : إنها في آخر يوم من أيام الدنيا ، وأول يوم من أيام الآخرة ، وفي رواية : « أتاه آت فقال : إن صفية بنت أبي عبيد لما بها فانظر أن تدركها ، فخرج مسرعاً ، الحديث أخرجه النسائي فتعجل ابن عمر في السير فسار في ذلك اليوم والليل مسيرة ثلاث كما في رواية أبي داود ، فلا بأس في الإسراع في السير ، فدبر وتشكر ، فله در الشيخ ما أدق نظره ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة في الأوجز في موضعين : في باب الإحصار ، وفي عمرة القضاء ، وفيه قال العيني في البناية : المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة . وإن كان محصراً بعمره يجب عليه قضاء عمرة لا غير ، وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ، ذكر أسماؤهم في الأوجز ، وقال الموفق : أما من لم يجد طريقاً أخرى فتحلل فلا قضاء عليه إلا أن يكون واجباً يفعله بالوجوب السابق في الصحيح من المذهب ، وبه قال مالك والشافعي ، وعن أحمد أن عليه القضاء ، وبه قال أبو حنيفة إلى آخر ما بسط في الأوجز من البسط في تفصيل المسألة ، ووجه وجوب الحج والعمرة معاً على المحصر بالحج عند الحنفية ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

احتج بفعله^(١) صلى الله عليه وسلم حيث قضى عمرته من قابل وسميت قضاء ولولا أن القضاء واجب لما كان شيء من الأمرين^(٢).

(١) وفي الأوجز: واستدل لوجوب القضاء بقوله تعالى: «وأتوا الحج والعمرة لله، فإنه يقتضى إيجاب الإتمام بدون التفريق بين حج الفرض والنفل، وبحديث حجاج بن عمرو الأنصاري من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل، بدون التفريق بينهما، وبحديث عائشة إذ أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم برفض العمرة ثم أمرها من التعميم، وقال الموفق: وعن أحمد أن عليه القضاء وبه قال أبو حنيفة لأنه صلى الله عليه وسلم لما تحمل زمن الحديبية قضى من قابل، ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه. فلزمه القضاء كما لو فاتته الحج، وفي الأوجز أيضا في موضع آخر: وفي الخمس في سنة سبع، وفي ذى القعدة من هذه السنة وقعت عمرة القضاء، ويقال لها عمرة القضية، وغزوة الأهن، أما تسميتها عمرة القضاء فلأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية، وذكر ابن هشام يقال لها عمرة القضاء لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة سنة ست فاقص منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل مكة في ذى القعدة في الشهر الحرام الذي صدوا فيه من سنة سبع، وأنزل الله تبارك وتعالى في تلك العمرة «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص»، وأما تسميتها عمرة القضية فلأنه صلى الله عليه وسلم قاضى قريشا فيها، لأنه قضاء، وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في وجوب القضاء فعند أبي حنيفة يجب القضاء، وعند الشافعية يجب عليه الهدى لا القضاء، وكانت عمرة القضاء بعد خير بستة أشهر، فخرج في ذى القعدة في الشهر الذي صد عنه المشركون معتررا عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها، وخرج معه المسلمون ممن كان صدمه في عمرته تلك، فلما سمع به أهل مكة خرجوا عنها، كذا في الاكتفاء، وقال غيره: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر

قوله (بفرق) وهو (١) ثلاثة أصع أما عندنا فبصاع (٢) هشام ، وأما عندهم

أصحابه حين رأوا هلال ذى القعدة أن يعتمروا قضاء لعمرتهم التي صدهم المشركون عنها وأن لا يتخلف أحد من شهد الحديبية فلم يتخلف أحد منهم إلا من استشهد منهم بجيبر ومن مات ، كذا في الخنيس ، وقال الحافظ في الفتح : قال الحاكم في الإكليل : تواترت الأخبار أنه صلى الله عليه وسلم لما أهل ذو القعدة أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم ، وأن لا يتخلف منهم أحد شهد الحديبية فخرجوا إلا من استشهد ، وفي سيرة ابن هشام : ثم خرج في ذى القعدة معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها ، ويقال لها عمرة القصاص لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذى القعدة في الشهر الحرام من سنة ست فاقص رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فدخل مكة في ذى القعدة في الشهر الحرام الذي صدوه فيه من سنة سبع ، وبلغنا عن ابن عباس أنه قال : فأنزل الله تعالى في ذلك ، والحرمان قصاص ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ملخصا منه .

(١) قال الحافظ : قوله بفرق بفتح القاء والراء ، وقد تسكن ، قاله ابن فارس ، وقال الأزهري : كلام العرب بالفتح والمحدثون قد يسكنونه وآخره قاف ، مكيال معروف بالمدينة ، ووقع في رواية ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عند أحمد وغيره ، والفرق ثلاثة أصع ، ولمسلم من طريق أبي قلابة عن ابن أبي ليلى : أو أطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين ، وإذا ثبت أن الفرق ثلاثة أصع اقتضى أن الصاع خمسة أرطال وثلث ، خلافا لمن قال : إن الصاع ثمانية أرطال . ١ هـ . وقال العميني : وأصع - بمد الهمزة وضم الصاد - جمع صاع على القلب لأن القياس في جمعه أصوع بقصر الهزة وسكون الصاد بعدها واو مضمومة ١٢ هـ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وهي : أن الصاع أربعة أمداد بلا خلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء إلا أن

فبصاع المدينة، فهو على الأول أربعة وعشرون رطلاً، وعلى الثاني ستة عشر رطلاً

ابن رشد ذكر في مقدماته شيئاً من الاختلاف في المقادير كلها لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا في مقدار المد، فالمد رطل وثلاث عند مالك والشافعي وأحمد، وهو قول أبي يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور، وقيل لا يصح الرجوع، والمد رطلان عند أبي حنيفة ومحمد، وهو قول جماعة من أهل العراق، هكذا في الأوجز، وبسط فيه في دلائل الحنفية، وقال مالك رحمه الله في المِرطأ: الكفارات كلها وزكاة الفطر وزكاة العشور كل ذلك بالمد الأصغر إلا الظهار فإن الكفارة فيه بالمد الأعظم: مدهشام، وهشام هذا هو إسماعيل بن الوليد ابن المغيرة عامل المدينة لعبد الملك بن مروان، وهو خال هشام بن عبد الملك، كان والي المدينة في خلافة عبد الملك، ثم عزله الوليد وولى عمر بن عبد العزيز، كذا في الأوجز، وقال العيني في فوائده الحديث: ومنها أن الإطعام لستة مساكين ولا يجوز. أقل من ستة، وهو قول الجمهور، وحكى عن أبي حنيفة أنه يجوز أن يدفع إلى مسكين واحد، والواجب في الإطعام لكل مسكين نصف صاع من أى شيء كان المخرج قمحاً أو شعيراً أو تمرأ، وهو قول مالك والشافعي وإسحاق وأبي ثور ودادود، وحكى عن الثوري وأبي حنيفة تخصيص ذلك بالقمح، وأما الواجب من الشعير والتمر صاع لكل مسكين، وعند أحمد في رواية: إن الواجب في الإطعام لكل مسكين مد من قمح، أو مدان من تمر أو شعير، اهـ. وقال أيضاً في باب الإطعام في الفدية: نصف صاع، قال بعضهم: يشير بذلك إلى الرد على من فرق في ذلك بين القمح وغيره، قلت: ليس فيه إشارة إلى ذلك، لأن قوله نصف صاع يراد به نصف صاع من قمح، ويؤيده ما في رواية مسلم من

قوله : (ولم يتبين لهم) أنهم يحلون بها يعني ^(١) بذلك أنه صلى الله عليه وسلم إن رخص له في الحلق لما كان يترقبه من دخول مكة وانجرار الإحرام إلى مدة. ولم يكن له علم بأن المشركين لا يتركونه يدخل مكة، فلو علم ذلك لما رخص له في الحلق لمداناة وقت التحلل بعارض الإحصار .

حديث كعب أيضا أو إطعام ستة مساكين نصف صاع نصف صاع طعاما لكل مسكين ، فقوله : طعاما يبين أن المراد من نصف صاع القمح ، وبه يفرق بين القمح وغيره ، اهـ . قلت : بسط الكلام على حديث كعب بن عجرة والأبحاث المتعلقة بآية الفدية في الأوجز ، وذكر فيه في مسألة الإطعام أربعة أبحاث ، الأول في اختلاف الروايات في هذا اللفظ ، والثاني أن الإطعام لستة مساكين ، وهو قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، وروى عن الحسن أنه قال : الصدقة على عشرة مساكين ، الثالث ما تقدم في كلام المعنى أن الواجب نصف صاع من أى شيء كان ، وتخصيص ذلك بالقمح عند الحنفية ، والرابع في موضع الإطعام ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : قوله لم يتبين لهم الخ هذه الزيادة ذكرها الراوى لبيان أن الحلق كان استباحة محظور بسبب الأذى لا لقصد التحلل بالحصر وهو واضح ، قال ابن المنير : يؤخذ أنه من كان على رجاء من الوصول إلى البيت أن عليه أن يقيم حتى يأس من الوصول فيحل ، واتفقوا على أن من يش من الوصول وجازله أن يحل فتهادى على إحرامه ، ثم أمكنه أن يصل أن عليه أن يمضى إلى البيت ليتم نسكه ، وقال المهلب وغيره ما معناه : يستفاد من قوله ولم يتبين لهم الخ أن المرأة التي تعرف أو أن حيضها والمرضى الذي يعرف أو أن حماه بالعادة فيهما إذا أفطر في رمضان مثلاً في أول الشهر ثم ينكشف الأمر بالحيض والحمل في ذلك النهار أن عليهما قضاء ذلك اليوم ، لأن الذى كان في علم الله أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عنه كعب الكفارة التي وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر لهم ، وذلك لأنه يجوز

قوله : (فأنزل الله تعالى (١) وإنما أنزل الله تبارك وتعالى حكم الخلق لعذر مع علمه بما يصير إليه أمر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من التحلل تيسيراً على من بعدهم من المؤمنين .

قوله : (رجع كما ولدته أمه) الظاهر إرادة الصغار (٢) وإن أريد به ما يعم الصغار والكبار كان ثمكنا نظراً إلى ما في مواقف الحج من الأدعية المتضمنة

أن يتخلف ماعرفاه بالعادة فيجب القضاء عليهما لذلك اهـ . وقال البني : احتج مالك بقوله ولم يقبل الخ على وجوب الكفارة على المرأة تقول في رمضان غداً حيصتى ، وعلى الرجل يقول غداً يوم حمى فيفطران ، ثم ينكشف الأمر بالحج والحيض كما قالوا أن عليهما الكفارة لأن الذي كان في علم الله تعالى أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التي وجبت عليه بالخلق قبل أن ينكشف الأمر اهـ . قلت : واختلفت الحنفية في فروع هذه المسألة كما بسط في الدر المختار وشروحه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ثم قال الحافظ : قوله فأنزل الله ، قال عياض : ظاهره أن النزول بعد الحكم ، وفي رواية عبد الله بن معقل أن النزول قبل الحكم ، قال : فيحتمل أن يكون حكم عليه بالكفارة بوحي لايتلى ، ثم نزل القرآن ببيان ذلك ، اهـ . وقد بسط الحافظ في روايات هذه القصة والاختلاف في وقت قوله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(٢) مسأله تكفير الحج للخطايا شهيرة ، والبحث فيها طويل ، وأجاد وأجل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فيما قرره على جامع الترمذى المطبوع باسم الكوكب الدرى في باب ما جاء في مثل الصلوات الخمس ، وبسط شئ من الكلام في تلك المسألة في هامش الكوكب ، وأيضا في مبدأ كتاب الحج من الأوجز ، وبسط فيه الروايات الواردة في تكفير الذنوب وذكر بعدها : حتى جمع

للحضور والاستغفار ، فأما حقوق العباد فلا يقدم على القول بسقوطها وانما حائتها
إلا بجهة من أصحاب الحقوق ، نعم يغتفر بالتوبة الصادقة ما يلزم في تفويت
حقوق العباد من إثمه سبحانه .

من المحققين كالفاضل عياض وابن عبد البر وغيرهما : الإجماع عن أن الكبائر
لا تكفر إلا بالتوبة ، فمن ذاهب إلى أن الروايات بأسرها مؤولة بالصغائر ،
ومن ذاهب إلى أن بعض الأعمال يحو الكبائر أيضا لاسيما الحج لكثرة ما ورد فيه
من الروايات ، وفي الدر المختار : هل الحج يكفر الكبائر؟ قيل : نعم ، كحربي أسلم ،
وقيل غير متعلقة بالآدمي كذمي أسلم ، وقال عياض : أجمع أهل السنة أن الكبائر
لا يكفرها إلا التوبة ، ولا قائل بسقوط الدين ولو حقق الله كدين صلاة وزكاة ، نعم
إثم المثل وتأخير الصلاة ونحوها يسقط ، وهذا معنى التكفير على القول به ، وقال
الشيخ ابن تيمية : من اعتقد أن الحج يسقط ما وجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا
قتل ولا يسقط حق الآدمي بحج إجماعا ، وقال ابن العربي : هذه الطاعات لا تكفر
الكبائر وإنما يكفرها الموازنة أو التوبة ، والصلاة لا تكفرها فكيف تكفرها العمرة
والحج ، ولكن هذه الطاعات ربما أثرت في القلب لحمله على التوبة اهـ ، ملخصا من
الأوجز . وقال الشيخ في السكوك بعدما بسط الكلام على دلائل الفريقين :
ولعل الحق الذي لا ينبغي أن يعدل عنه أن الطاعات والعبادات بأسرها تتفاوت
بتفاوت القائم بها إلى مراتب لا تحصى ، فكم من نائم له عند الله أعلى منزلة ومقام ،
ورب قائم في جوف الليل ليس له من قيامه غير ترك الهجوع والنائم ، وإذا كان
كذلك كانت العبادات ليس حكمها بأسرها واحدا ، بل البعض منها : ترك العبد كيوم
ولدته أمه إذا ندم فيها على ما فرط في جنب الله وتحسر على ما اكتسبته في سالف
زمانه يداه ، والبعض منها لا توجب إلا مغفرة صفاتها لا كبائرها ، ولا عجب في
أن البعض تورث له وبالا ، ويحق على العبد معتبة ونكالا فقد ورد أن الصلاة إذا

قوله : (أحل لكم صيد البحر وطعامه) فالصيد^(١) ما يؤخذ من البحر بعلاج كاللقاء الشخص وغيره، وطعامه ما وقع منه في اليد من غير معالجة كإفذه البحر.

لم يحافظ عليها المصلي وإن أدى أركانها وشرائطها فإنها تدعو على المصلي وتقول ضيمك الله كما ضيعتني ، إلى غير ذلك من الروايات ١٥ . وإلى ذلك أشار ههنا بقوله وإن أريد به ما يعم الصغائر والكبائر كان ممكنا الخ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مشرب الحنفية وهو واضح ، واختلف السلف في تفسير الصيد والطعام كما بسطه العيني إذ قال عن ابن عباس في رواية وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير صيد البحر ما يصاد منه طريا وطعامه ما يتزود منه مليحا يابساً ، وعن ابن عباس في المشهور عنه : صيده ما أخذ منه حيا وطعامه ما لفظه ميتا ، وهكذا روى عن أبي بكر الصديق وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأبي أيوب الأنصاري رضي الله تعالى عنهم وجماعة من التابعين ذكر أسماءهم العيني ، وروى عن عكرمة عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه قال : طعامه كل ما فيه ، رواه ابن جرير وابن أبي حاتم . وقال سعيد بن المسيب : طعامه ما لفظه حيا وحسر عنه فوات ، رواه ابن أبي حاتم ، وقال جرير : وقد ورد في ذلك خبر ، وبعضهم يرويه موقوفاً ذكر بسنده إلى أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أحل لكم صيد البحر وطعامه ، قال : طعامه ما لفظه ميتا ، ثم قال وقد وقفه بعضهم على أبي هريرة ، اه مختصراً . قلت : وبسط الكلام على تفسير الآية والأحكام المتعلقة بها في الأوجز وفي أحكام القرآن للجصاص ، وسيأتي في البخاري في الذبائح قال عمر رضي الله تعالى عنه صيده ما اصطيد ، وطعامه ما زمي به وهذا يوافق تفسير الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله (وهو غير الصيد) أى والحال أن^(١) المذبوح لا يكون صيداً ، فأما إذا كان صيداً فإنه لا يحل بذبح المحرم إياه .
قوله : (فهو زنة ذلك) يعنى أن العدل^(٢) بالكسر معناه المساوى لشيء .

(١) قال الحافظ : المراد بالذبح ما يذبحه المحرم والأمر ظاهره العموم لكن المصنف خصه بما ذكر تفقها فإن الصحيح أن حكم ما ذبحه المحرم من الصيد حكم الميتة ، وقيل : يصح مع الحرمة حتى يجوز لغير المحرم أكله ، وبه قال الحسن البصرى ، وأثر ابن عباس وصله عبد الرزاق من طريق عكرمة أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرام ، وأما أثر أنس رضى الله عنه فوصله ابن أبى شيبة عن الصباح البجلي سألت أنس بن مالك عن المحرم يذبح قال : نعم . وقوله وهو الخ من كلام المصنف رحمه الله تعالى قاله تفقها وهو متفق عليه فيما عدا الخيل فإنه مخصوص بمن يبيع أكلها هـ . قال العيني : قوله وهو في غير الصيد الخ ، هذا من كلام البخارى أشار به إلى تخصيص العموم الذى يفهم من قوله بالذبح أى المراد من الذبح المذكور فى أثر ابن عباس وأنس هو الذبح فى الحيوان الأهل وهو الذى ذكره بقوله نحو الإبل الخ ، وهذا كله متفق عليه غير ذبح الخيل فإن فيه خلافا معروفا ، وذكر أبو إسحاق الحربى فى كتاب المناسك : يذبح المحرم الدجاج الأهل ، ولا يذبح الدجاج السندى ويذبح الحمام المستأنس ولا يذبح الطيارة ، ويذبح الأوز ولا يذبح البط البرى ويذبح الغنم والبقر الأهلية ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : أما تفسير العدل بالفتح بالمثل ، والكسر بالزنة فهو قول أبى عبيدة فى المجازوغ يره ، وقال الطبري : والعدل فى كلام العرب بالفتح هو قدر الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر قدره من جنسه قال : وذهب بعض أهل العلم بكلام العرب إلى أن العدل مصدر من قول القائل عدلت هذا بهذا ، وقال بعضهم : العدل هو القسط فى الحق ، والعدل بالكسر المثل ١٢٥١ .

آخر بحسب الوزن فقوله: ذلك إشارة^(١) إلى ما هو غير مذكور هنا من أحد شق الحمل المعبر عنهما بعدلين .

قوله : (فأحرم أصحابه وهو غير محرم) والظاهر^(٢) أنه صلى الله عليه وسلم بعثه داخل الميقات لحاجة فدخل الميقات لأنه لم يكن حينئذ على قصد دخول

(١) قال العيني : الفرق بينهما أن عدل الشيء بالفتح ما عدله من غير جنسه كالصوم والإطعام، وعدله بالكسر ما عدل به في المقدار ومنه عدل الحمل، لأن كل واحد منهما عدل بالآخر حتى اعتدلا كان المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول به كالذبيح ونحوه ١٢٥١ .

(٢) كما يدل عليه النظر على جميع الروايات الواردة في هذه القصة، قال الحافظ قوله : ولم يحرم، الضمير لأبي قتادة بينه مسلم أحرم أصحابي ولم أحرم ، وفي هذا السياق حذف بينته رواية عثمان بن موهب الآتية بعدها بين بلفظ : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نخرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة فقال : خذوا ساحل البحر حتى نلتقي فآخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبا قتادة ، وحاصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج في عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهي من ذى الحليفة على أربعة وألاثين ميلا أخبروه بأن عدوا من المشركين بوادي غيبة يخشى منهم أن يقصدوا غرته فجهز طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرم ، فلما أمنا ذلك لحق أبو قتادة وأصحابه بالنبي صلى الله عليه وسلم فأحرموا إلا ما هو فاستمر حلالا، لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة ، وبهذا يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم قال : كنت أسمع أصحابنا يتمتعون من هذا الحديث ويقولون كيف جاز لأبي قتادة أن يتجاوز الميقات وهو غير محرم ولا يدرون ما وجهه قال : حتى وجدت في رواية من حديث أبي سعيد فيها

مكة ، بل كان على قصد المعادة إلى المدينة بعد انصرام ما نيط به من المهم فلما قضى الحاجة بداله دخول مكة وكان حكمه إذا حكم من هو داخل المواقيت من أنهم يحرمون من الحل أين شاؤا .

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحرمناء ، فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبي قتادة ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه في وجهه ، الحديث ، قال : فإذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة . وهذه الرواية التي أشار إليها تقتضى أن أبا قتادة لم يخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وليس كذلك لما بيناه ثم وجدت في صحيح ابن حبان من طريق عياض بن عبد الله عن سعيد قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان ، فهذا سبب آخر . ويحتمل جمعهما والذي يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير ، وقيل : كانت هذه القصة قبل أن يوقت النبي صلى الله عليه وسلم المواقيت ، وأما قول عياض ومن تبعه أن أبا قتادة لم يكن خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وإنما بعثه أهل المدينة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب قصدوا الإغارة على المدينة فهو ضعيف مخالف لما ثبت في هذه الطريقة الصحيحة طريقة عثمان ابن موهب الآتية بعد ما بيناه مختصرا . وقال العيني قال الأثرم : كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من حديث أبي قتادة ويقولون كيف جاز له أن يجاوز الميقات غير محرم حتى رأيت مفسرا في رواية عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري قلت رواه الطحاوى بسنده عنه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان فإذا هم بحجار وحش ، قال وجاء أبو قتادة وهو

حل، الحديث، وقال القشيري في الجواب عن عدم إجماع أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مريدا للحج أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، وزعم المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوى غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمرو: يقال إن أبا قتادة، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه إلى البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرما إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحدا، قال العيني: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد هـ. وقال القسطلاني قوله: لم يحرم أبو قتادة لاحتمال أنه لم يقصد نسكا إذ يجوز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجاً ولا عمرة، كما هو مذهب الشافعية، وأما على مذهب الأئمة الثلاثة القائمين بوجوب الإحرام، فاحتجوا له بأن أبا قتادة لم يحرم لأنه صلى الله عليه وسلم كان أرسله إلى جهة أخرى ليكشف أمر عدو في طائفة من الصحابة كما قال هـ. وأجل الكلام على حديث أبي قتادة في الأوجز وفيه: والأوجه عندي أن أبا قتادة لم يخرج معه صلى الله عليه وسلم بل بعثه أهل المدينة إليه صلى الله عليه وسلم ليعلمه أن بعض العرب يقصدون الإغارة فلحقه صلى الله عليه وسلم قبل الروحاء فبعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ساحل البحر ليكشف العدو فالتقوا معه صلى الله عليه وسلم بالقاحية، ثم بعثه صلى الله عليه وسلم لآخذ الصدقة لأنه لم يكن محرما، فرجع بعضان جمعا بين الروايات هـ. ثم لا يذهب عليك أن الوارد في أكثر الروايات أن القصة وقعت في عمرة الحديبية. قال الحافظ: قوله الحديبية، أصح من رواية الواقدي من وجه آخر أن ذلك كان في عمرة القضية،

قوله : (وخشيننا أن نقتطع) أى يصيبنا (١) العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفى العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية ، قلت وعامة الروايات أنها فى الحديبية ، وفى طريق البخارى عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجاً فخرجوا معه ، الحديث . قال الإسماعيلى : هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرماً ، فعبّر عن الإحرام بالحج غلطاً . قال الحافظ : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضاً فإن الحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز وما لى إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبرى إذ ذكر فى حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فى الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فى عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبى كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا : وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية على بن المبارك عن يحيى عند أبى عوانة بإلفظ : وخشيننا أن يقتطعنا العدو ، وفيها عند المصنف : وإسهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب لإسراع أبى قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن يناههم بعض أعدائهم ، وفى رواية أبى النضر الآتية فى الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير^(١) معتاد .

قوله : (يعنى وقع سوطه) لفظة يعنى^(٢) زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو إلخ) يعنى أن^(٣) أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اهـ . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله أرفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأوا بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : أرفع بالتخفيف والتشديد ، أى أرفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اهـ . وقال المجد : الشأو السبق والزيل والغاية والأمد اهـ .

(٢) قال الكرماني : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اهـ . قال الحافظ : كذا وقع هنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن علي بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرمح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولونى ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشئ إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يجرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

هذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذهم فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

في روايته : والقائل سفيان ، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعني مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه في قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيدا في تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح في حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أي إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعل إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العيني ولا غيره من الكرماني والقسطلاني لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم أخ فاعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلاني : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع في حديث سفيان اه ، وما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ في مبدأ السند قوله حدثنا علي بن عبد الله هو ابن المديني ، هكذا حول المصنف الإستاذ إلى رواية علي للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد (١) بذلك أنه كان حيا فما ورد في بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاءه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغي أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة هنا مفتقرة إلى تأويل.

قوله: (لأنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعني بذلك (٢) أن الحصر في الخمس المذكورة غير مقصود.

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظه على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثاني ١٢ ٥١.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده في الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التي تدل على أنه كان مذبوحا موهمة، ثم قال في شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول في هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد تويع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العيني، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح في حديث الباب في الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحى واللحم، وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت في الأوجز ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقي هاهنا شيء وهو مطابقة الترجمة، قال

قوله : (هل تدرى ما لا ينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى^(١) أن يصدق على ما فوقها .
قوله : (في وسط^(٢) رأسه) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام ، قلت : كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمنى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظه عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصراً ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرماً بقتل حية في الحرم بمنى ١٢ هـ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نه عكرمة بذلك على المنع من الإتيان وسائر أنواع الأذى تنبيهاً بالأذى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شبة ، وروى ابن أبي شبة أيضاً من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حمأماً كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته ، لحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه ١٢ هـ .
(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع ١٢ هـ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجج صلى الله عليه وسلم وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بجينة . وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل^(١) الفدية لحلق الشعر ،

في الشئائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثي ابن عباس وأنس واضح بالحل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الضبري اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام ، لما في الشئائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام في حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمي وغيره أن الحجامة التى كانت في وسط الرأس كانت في حجة الوداع فيمكن أن تكون التى في ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون في إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فباحة من غير فدية في قول الجمهور ، فإن احتاج في الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بجمينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل في طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية . وهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحب أبي حنيفة يتصدق بشيء ، ولما قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، الآية » ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قله اه . وفي الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وقالوا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شيء من التفت فتجب الصدقة ، ولأبي حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوصل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا في الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية^(١) في مثل ذلك تكمل وإن لم يخلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمّل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملاً في نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن^(٢) نعى بعد وإلا لما تكلم .

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريباً من كلام الموفق والهداية ، وقال شارح الباب ولو حلق موضع الحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقاً إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف ، ويدل عليه ما في شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة ، ولأبي حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اهـ . وفي الغنية ولو حلق موضع الحاجم واحتجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وموضع الحاجم في حق الحجامة عضو كامل كما في الفتح اهـ . وهذا الذي أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية في مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما في الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجي سلم عليه وهو في تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التي أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه ، قال عياض والنووي وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر في حال طهارته بخلاف من هو على الحدث ، وتعقبه الولي العراقي بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا ، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل ، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اهـ ما في الأوجز قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله تعالى عنه كان مستترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصيب ، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه) (١) بحيث لا يفسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوباً غير الإزار ، وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أنى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عرباناً كما يوضحه قوله فطأطأ ، اهـ ١٢ .

(١) وفى الأوجز : قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ : استدل به القرطبي على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه ، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافاً لمن قال يكره كالمثولى من الشافعية خشية انتكاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اهـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك ، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة ، فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك : يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة ، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع ، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لا فى كفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعله علم ذلك بقرائن وأمارات اهـ ١٢ .

قوله : (وخشيننا أن نقتطع) أى يصيبنا^(١) العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفى العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية ، قلت وعامة الروايات أنها فى الحديبية ، وفى طريق لابن خزيمة عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجاً فخر جوا معه ، الحديث . قال الإسماعيلي : هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرماً ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطاً . قال الحافظ : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضاً فإن الحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز وما لى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبرى إذ ذكر فى حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حمراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فى الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فى عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبي كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه ليكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا : وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية على بن المبارك عن يحيى عند أبي عوانة باللفظ : وخشيننا أن يقتطعنا العدو ، وفيها عند المصنف : وإهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب لإسراع أبي قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفى رواية أبي النضر الآتية فى الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير (١) معتاد .

قوله : (يعنى وقع سوطه) لفظة يعنى (٢) زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى ذكره . ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو إلخ) يعنى أن (٣) أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، ففى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اهـ . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يجوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقطع بنا عنهم اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأوا - بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة - أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجره ، والشأ بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اهـ . وقال المجد : الشأ والسبق والزيل والغاية والأمد اهـ .

(٢) قال السكرماني : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اهـ . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن علي بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناوولنى ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشئ إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يرم على المحرم الإغانة على قتل الصيد اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

في روايته : وأقائل سفيان ، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنى مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه في قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً في تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح في حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أى إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعل إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العيني ولا غيره من الكرماني والقسطلاني لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم أخ فلعلمه بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلاني : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع في حديث سفيان اه ، وبما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ في مبدأ السند قوله حدثنا علي بن عبد الله هو ابن المديني ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية علي للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد (١) بذلك أنه كان حيا فإورد في بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاءه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغي أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة هنا مفتقرة إلى تأويل.

قوله: (إنما أردنا بهذا أن معنى من الحرم) الخ يعني بذلك (٢) أن الحصر في الخمس المذكورة غير مقصود.

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظه على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثاني ١٢ ٥١.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده في الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التي تدل على أنه كان مذبوحة موهمة، ثم قال في شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدي صاحب سفیان أنه كان يقول في هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توابع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العيني، وحكى عن الطحاوي أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح في حديث الباب في الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحى واللحم، وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت في الأوجز ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقي هاهنا شيء وهو مطابقته بالترجمة، قال

قوله : (هل تدرى ما لا ينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تعميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى (١) أن يصدق على ما فوقها .
قوله : (في وسط (٢) رأسه) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام ، قلت : كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث ١٥٠ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمضى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظ له عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصراً ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرمًا بقتل حية في الحرم بمضى ١٢٥١ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإتيان وسائر أنواع الأذى تنبيهها بالأذى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شبة ، وروى ابن أبي شبة أيضاً من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حمّاماً كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته ، لحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه ١٢٥١ .
(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع ١٥٠٠ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجج صلى الله عليه وسلم وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بجينة . وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل^(١) الفدية لحلق الشعر ،

في الشئائل ، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثي ابن عباس وأنس واضح بالحل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الضبري اهـ . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعي الاحتجام ، لما في الشئائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بمل ، والاحتجام في حديث ابن عباس كان بلحى جل وهما موضعان ، وجزم الحازمي وغيره أن الحجامة التي كانت في وسط الرأس كانت في حجة الوداع فيمكن أن تكون التي في ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون في إحدى عمراته اهـ . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فبإحاطة من غير فدية في قول الجمهور ، فإن احتاج في الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بجمينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جل في طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك هنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعي وأبو حنيفة ، وقال صاحباً أبو حنيفة تصدق بشيء ، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، الآية » ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قلة اهـ . وفي الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وقالوا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذلك ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شيء من التفت فتجب الصدقة ، ولأبي حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوصل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت عن عضو كامل فيجب الدم اهـ . كذا في الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية^(١) في مثل ذلك تكمل وإن لم يخلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملاً في نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تلييه على أنه لم يكن^(٢) تعرى بعد وإلا لما تكلم .

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريباً من كلام الموفق والهداية ، وقال شارح الباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقاً إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف ، ويدل عليه ما في شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة ، ولأبي حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اهـ . وفي الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وموضع المحاجم في حق الحجامة عضو كامل كما في الفتح اهـ . وهذا الذي أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية في مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما في الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجي سلم عليه وهو في تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التي أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه ، قال عياض والنووي وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر في حال طهارته بخلاف من هو على الحدث ، وتعقبه الولي العراقي بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا ، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل ، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اهـ ما في الأوجز قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله تعالى عنه كان مستترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصيب ، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه) (١) بحيث لا ينكسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوباً غير الإزار ، وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عرياناً كما يوضحه قوله فطأطأ ، هـ ١٢٠ .

(١) وفى الأوجز : قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ : استدل به القرطبي على وجوب ذلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه ، واستدل به على أن تحليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافاً لمن قال يكره كالتولى من الشافعية خشية انتفاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض هـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك ، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لآثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة ، فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك : يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة ، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع ، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لافى كيفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعلمه علم ذلك بقرائن وأمارات هـ ١٢٠ .

أو كان مسافرا فأفطر رمضان ثم لم يجد من الوقت^(١) ما يصوم فيه فإنه يسقط عنه الصوم ولا يجب عليه الإيضاء بقضائهما عنه .

(باب الحج والنذر عن الميت ، والرجل يحج عن المرأة)

تضمنت الترجمة ثلاثة أجزاء^(٢) جواز الحج عن الغير، وثبوته عن الرواية ظاهر

بإثابة غيره يجب عليه أن يوصى به فإن لم يوص به أثم لكن يسقط عنه في حق أحكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته عندنا ، وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال اه مختصراً . وقال النووي في شرح المذهب : وإذا مات الحاج عن نفسه في أثناءه هل تجوز البناءة على حججه ، فيه قولان مشهوران الأصح الجديد لا يجوز كالصلاة والصوم ، والقديم يجوز لدخول البناءة فيه ، فعلى الجديد يبطل المأثى به لإلافي الثواب : ويجب الإحجاج عنه من تركته إن كان قد استقر الحج في ذمته وإن كان تطوعاً أو لم يستطع إلا في هذه السنة لم يجب ١٢٥١ .

(١) قال صاحب الدار المختار بعد ذكر الأعذار المبيحة لإفطار الصوم وقضوا لزوماً ما قدروا فإن ماتوا في ذلك العذر فلا تجب عليهم الوصية بالغدية لعدم إدراكهم عدة من أيام آخر ولو ماتوا بعد زوال العذر وجبت الوصية بقدر إدراكهم عدة من أيام آخر ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح والاول من الأجزاء الثلاثة جواز الحج عن الغير . وهي مسألة شهيرة طويلة الأذيال ، ففي الأوجز فروع هذا الباب كثيرة جداً تقتصر منها على ما لا بد من معرفتها من عشرة أبحاث مفيدة مهمة ، الاول : أنه لا يجوز أن يستنيب في الحج الواجب من يقدر على الحج بنفسه إجماعاً ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن من عليه حجة الإسلام وهو قادر على أن يحج

لا يجوز عنه أن يحج غيره، والحج المنذور كحجة الإسلام في إباحة الاستنابة عند العجز والمنع منها مع القدرة لأنها حجة واجبة، أما حجة التطوع فينقسم أقساماً ثلاثة إلى آخر ما بسط في الأوجز، الثاني وجوب الحج على من يجد الاستطاعة بالغير يعني من وجد فيه شرائط وجوب الحج وكان عاجزاً عنه لما منع ميتوس من زواله كالشيخ الفاني وغيره متى وجد من ينوب عنه في الحج ووجد ما لا يستنبيه به لزمه الحج عند أحمد والشافعي، وقال مالك رحمه الله: لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه، واختلفت الروايات عن الحنفية في ذلك ففي المشهور عن الإمام أبي حنيفة أنه لا يلزمه الحج، قال في البحر هذا ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وهو رواية عنهما وقال في ظاهر روايتهما وهو رواية عن الإمام أنه يجب عليه إذا ملك الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعه ويضعه، والخلاف المذكور فيمن وجد الاستطاعة وهو معذور أما إن وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فلا اتفاق على الوجوب، الثالث ما قال العيني تحت حديث الخثعمية فيه جواز الحج عن الغير إذا كان معضوباً وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأحمد، وقال مالك وغيره: لا يحج أحد عن أحد إلا عن ميت لم يحج. وحاصل ما في مذهب مالك ثلاثة أقوال مشهورها لا يجوز، الثاني يجوز من الولد، الثالث يجوز إن أوصى به، وعن النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهي رواية عن مالك وإن أوصى به، وقالوا حديث أبي الخثعمية مخصوص به لا يجوز أن يتعدى به إلى غيره بقوله تعالى «من استطاع إليه سبيلاً»، الرابع من يرجى زوال مرضه ليس له أن يستنبد فإن فعل لم يجزئه وإن لم يبرأ، وبهذا قال الشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة: له ذلك ويكون ذلك مراعى فإن قدر على الحج بنفسه لزمه وإلا أجزأه، وهذا الخلاف لا يتأق على المشهور من مذهب مالك من منع

النياية عن الحي سواء كان صحيحا أو مريضا ، الخامس من وجدت فيه شرائط الوجوب وكان عاجزا عنه لما منع ميثوس عن زواله متى وجد من ينوب عنه لزمه ذلك ومتى أحج هذا عن نفسه ثم عوفي لم يجب عليه حج آخر وهو قول أحمد وإسحاق ، وقال الشافعي والحنفية : يلزمه لأن هذا بدل إياس ، فإذا أبرأ تينا أنه لم يكن ميثوسا فلزمه الأصل ، السادس المعضوب لا يصح عنه الحج بغير إذنه يعنى فى الفرض عند الشافعية ، وأما عند الحنابلة فقال الموفق : لا يجوز الحج والعمرة عن حى إلا بإذنه فرضا كان أو تطوعا ، أما الميت فيجوز عنه بغير إذن واجبا كان أو تطوعا ، وعند الحنفية فى ذلك تفصيل فى شرح اللباب : الرابع من شرائط حج الغير الأمر بالحج فلا يجوز حج غيره عنه بغير أمره إن أوصى به ، فإن أوصى فتطوع عنه أجنبى أو وارث لم يحز ، وإن لم يوص فتبرع عنه الوارث أو غيره لحج بنفسه أو أحج غيره جاز ولا يشترط ذلك فى الحج النفل

٥١ . السابع متى توفى من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج من جميع ماله ما يحج به عنه ويعتمر سواء فاته بتفريط أو بغير تفريط . وهو قول الشافعي وأحمد ، وقال مالك والحنفية يسقط بالموت فإن أوصى بها فهى من الثلث ، الثامن هل يجوز لمن لم يحج عن نفسه أن يحج عن غيره فقال أحمد فى الرواية المشهورة عند أصحابه لا يجوز فإن فعل وقع لإحرامه عن حجة الإسلام وبه قال الشافعي وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومالك وهى رواية عن أحمد : يجوز ذلك لإطلاق حديث الخثعمية ، وقال بعضهم يقع الحج باطلا لا يصح ذلك عنه ولا عن غيره ويروى ذلك عن ابن عباس أيضا ، التاسع يجوز أن ينوب الرجل عن المرأة وكذا عكسه فى قول عامة أهل العلم ولا نعلم فيه مخالفا إلا الحسن بن صالح ، والعاشر ما فى العيني ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه ، وعند محمد الحج يقع عن

ويقاس عليه (١) سائر النذور ، لأنه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور ، وأما حج (٢) الرجل عن المرأة فما (٣) هو مثبت الجواز بالطريق الأولى (٤) لأن حجة الرجل أفضل من حجة المرأة ، لأن

الحاج وللآخر ثواب النفقة. انتهى ملخصا من الأوجز ؛ وبسط فيه الكلام على تفاصيل هذه الفروع ودلائلها ١٢ .

(١) هذا هو الجزء الثاني من أجزاء الترجمة وهو قضاء النذر عن الميت بسط الكلام على ذلك أيضا في الأوجز تحت حديث ابن عباس أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال إن أمي قد ماتت وعليها نذر ، الحديث ، قال الحافظ : في الحديث قضاء الحقوق الواجبة عن الميت ، وقد ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص ، أما إن وقع النذر في مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أن يوصى بذلك مطلقا ، وقال محمد في الموطأ بعد الحديث المذكور ما كان من نذر أو صدقة أو حج قضاها عنها أجر أذلك إن شاء الله وهو قول أى حنيفة والعمامة من فقهاءنا ، وفي صوم الدر المختار فدى لزوماً عن الميت وليه الذى يتصرف فى ماله بوصيته من الثلث وإن لم يوص وتبرع وليه به جاز إن شاء الله إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى فروع هذه المسألة واختلاف العلماء فى الطاعات البدنية والمالية ١٢ .

(٢) هذا هو الجزء الثالث من أجزاء الترجمة وقد تقدم قريبا أن حج الرجل عن المرأة وكذا عكسه ، يجمع على جوازه ، ولم يخالف فى ذلك إلا الحسن بن صالح كما تقدم فى البحث التاسع من الأبحاث العشرة المذكورة ، وسيأتى التصريح بذلك فى كلام الحافظ عن ابن بطال ١٢ .

(٣) كذا فى الأصل والظاهر فإنما هو ١٢ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره عن التوجيه مال إليه الكرمانى كما سيأتى فى

كلامه، وقد وجهه الحافظ بوجه آخر إذ قال في إثباته نظر لأن لفظ الحديث أن امرأة سألت عن نذر كان على أبيها، فكان حق الترجمة أن يقول: والمرأة تحج عن الرجل، وأجاب ابن بطال: بأن النبي صلى الله عليه وسلم خاطب المرأة بخطاب دخل فيه الرجال والنساء وهو قوله اقضوا الله، قال: ولا خلاف في جواز ذلك ولم يخالف في جواز حج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل إلا الحسن بن صالح اهـ. قال الحافظ: والذي يظهر لي أن البخارى أشار بالترجمة إلى رواية شعبة عن أنى بشر في هذا الحديث فإنه قال فيها أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أختي نذرت أن تحج الحديث، وفيه دفاقض الله فهو أحق بالقضاء، أخرجه المصنف في كتاب النذور، وكذا أخرجه أحمد والنسائي من طريق شعبة، وقال العمري: مطابقته للترجمة في قولها إن أمى نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الأول من الترجمة، ثم تعقب على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر كلامه وقال الكرماني: الترجمة في حج الرجل عن المرأة وهذا هو حج المرأة عن المرأة، قلت يلزم منه الترجمة بالطريق الأولى، وفي بعض التراجم المرأة تحج عن المرأة، قال العمري: في كل هذا نظر، أما جواب ابن بطال فكأن يكون باطلاً لأن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا ليس للمرأة خاصة، وإنما هو خطاب لمن كان حاضراً هناك ودخول المرأة في الخطاب لا يقتضى المطابقة بين الحديث والترجمة، وأما جواب هذا القائل فأبعد من الأول لأن الترجمة في باب لا يقال بينها وبين حديث مذكور في باب آخر أنه مطابق لهذه الترجمة فالأصل أن تكون المطابقة بين ترجمة وحديث مذكورين في باب واحد، وأما جواب الكرماني ففيه دعوى الأولوية بطريق الملازمة فيحتاج إلى بيان بدليل صحيح مطابق، والوجه ما ذكرنا فإن قالوا يلزم من ذلك تعطيل الجزء الأول عن ذكر الحديث، قلت فعلى ما ذكروا

في الأولى زيادة^(١) المناسك بنسبة الثانية فلما أجزت حجة المرأة عنه كما ذكر في الرواية^(٢) يكون حجه عنها أولى بالجواز .

يلزم تعطيل الجزء الثاني اه كلام العيني . قال القسطلاني قوله : الرجل يحج عن المرأة وكان ينبغي أن يقول المرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب وأجاب الزركشي بأنه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فإنه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل أن يحج عنها ولها أن تحج عنه ، وأما قول الحافظ في قوله : والرجل يحج عن المرأة ففيه نظر . والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالترجمة إلى رواية شعبة الخ فلا يخفى ما فيه ، فإن حديث الباب إنما هو أن امرأة من جينة قالت : وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور في باب آخر ، والأصل أن المطابقة إنما تكون بين الترجمة وحديث الباب اه مختصرا . قلت ما وجهه الحافظ المطابقة بالترجمة هو أصل مطرد من أصول التراجع والعلامة العيني تارة يأخذ بهذا الأصل ومرة يرده أشد الرد كما بسط ذلك في الأصل الحادي عشر من أصول التراجع ١٢ .

(١) وهذا معروف . قال القاري في شرح الباب : المرأة كالرجل إلا في اثني عشر شيئا منها : أن لها أن تلبس المخيط ، أي المحرم على الرجل ، والخفين والقفازين ، وتغطي رأسها ، ولا ترفع صوتها بالتلبية ، ولا ترمل في الطواف . ولا تطيع ، ولا تسمى بين الميئين ، ولا تحلق رأسها ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع من الرجال ، ولا تصعد الصفا كذلك ، ولا تصلي عند المقام كذلك ، ولا يلزمها دم لترك الصدر وتأخير طواف الزيارة عن وقته لعذر الحيض والنفس اه مختصرا ١٣ .

(٢) أي الآتية في الباب الآتي . ولا يذهب عليك أن الشيخ كتب أولا في تقريره باب الحج والنذر عن الميت والمرأة تحج عن الرجل وأثبت المطابقة بتوجيه لطيف ثم ضيق على كلامه وصحح الترجمة بما في الكتاب بقوله باب

قوله : (يقول للسائب) الخ ومقول القول لم يذكر هنا^(١) لأن المدعى وهو ثبوت حجة الصبيان لا يتوقف على تمام الكلام .

الرجل يحج عن المرأة ، ووجهه بقوله أما الرجل عن المرأة إلى آخره كما تقدم في الأصل ، وأعجبنى أن أذكر المضروب أيضا لدقته فقال : وأما حج المرأة عن الرجل فقيس على القصة وعلى حج الرجل ، أو يقال : إن الرواية الموردة في الباب الآتى إنما هي من الباب المتقدم إلا أنه زاد بينهما بابا للتنبيه على أن الحكم المتقدم كما ثبت بهذه الرواية فكذا ثبت بها مسألة أخرى وهى أن إناة الغير في الحج لا تتوقف على موت المنيب بل المناط في ذلك هو العجز والإياس أنى تحقق فإذا كان الشيخ بلغ من السن ما لا يرجى عوده إلى القوة جاز له الإناة ، وكذلك غيره ممن وجب عليه الحج وأيس من أن يستطيعه بنفسه أبدا هـ . وهذا هو الكلام الذى ضرب عليه الشيخ لكونه خلاف الترجمة لأنها كانت حج الرجل عن المرأة وقد ذكر ما يتعلق بها الشيخ بقوله وأما حج الرجل عن المرأة ١٢ .

(١) هذا هو الصحيح خلافا لما قاله الكرماني إذ قال فإن قلت ما القول قلت اللام بمعنى الأجل يعنى يقول لأجله وفى حقه والمقول وكان السائب الخ هـ . وقال الحافظ : لم يذكر مقول عمر . ولا جواب السائب وكأنه كان قد سأله عن قدر المدفسياتى فى الكفارات عن عثمان بن أبى شبة عن القاسم بن مالك بهذا الإسناد كان الصاع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدا وثلثا فزيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز زاد الإسماعلى من هذا الوجه قال السائب وقد حج بى فى ثقل النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ، وقال الكرماني اللام فى قوله للسائب للتعليل الخ كذا قال ولا يخفى بعده وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال : قوله وقد حج بضم الحاء مبنيًا للمفعول ، ولم يذكر المؤلف مقول عمر ولا جواب السائب

لأن غرضه الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكأنه كان سألته عن قدر المداه. وبذلك جزم العيني إذ قال لم يذكر مقول عمر ولا جواب السائب وذلك لأن مقصوده الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكان أصل سؤاله عن قدر المد كما سيأتي في الكفارات الخ، ومع ذلك تعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال: وقال الكرماني اللام في قوله للسائب بمعنى الأجل واستبعده بعضهم، قلت ليس ما قاله ببعيد فإن ظاهر الكلام يقتضي ما ذكره، لا سيما إذا كان الأصل ما ذكره من غير إحالته على شيء آخر، انتهى كلام العيني. وفيه ما فيه، وفي الباب مسألة حج الصبي والسكلام في ذلك في عدة فصول بسطت في الأوجز، الأول في مشروعية الحج بالصغار وبه قالت الأئمة الأربعة والجمهور، قال عياض لا خلاف بين العلماء في جوازه إن مانعه طائفة من أهل البدع لا يلتفت إليهم بل هو مردود بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وإجماع الأمة إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأقاويل الكثيرة في ذلك، والثاني هل ينقد حجه أم لا؟ ويجرى عليه أحكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر أحكام البالغ كما قاله الجمهور أم لا؟ وخالف في ذلك أبو حنيفة إذ قال لا يلزمه شيء من محظورات الإحرام كما بسط في الأوجز، وبذلك توهم قال إن حج الصبي لا ينقد عند الحنفية والصحيح أن حجه ينقد عندهم تطوعاً، والثالث هل يجب عليه الجزاء والكفارات أم لا؟ قال الزرقي: إن حج الصبي منعقد ومثاب عليه ويلزمه من الفدية والهدى ما يلزم الكبير، وبه قالت الأئمة الثلاثة والجمهور، خلافاً للحنفية، قلت في مذهب الحنابلة في ذلك تفصيل بسط في الأوجز والصحيح أن الحنفية ليست بمتفردة في إسقاط الكفارات بل وافقهم الأئمة الثلاثة في بعض الأحوال، وابن حزم أيضاً مع ظاهره كما بسط أقاويلهم في الأوجز، الرابع يثاب الصبي على حجه وحسناته

قوله : (وأمره أن يركب ويهدى شاة^(١))

عند الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، ولا يخالف لهم من يجب إتباع قوله مع الاختلاف بينهم هل تكون حسناته له دون أبويه أو يكون الأجر لوالديه من غير أن ينقص من أجر الولد شيء ، والخامس هل يجزئ حجه عن حجة الإسلام ؟ قال القاضي عياض : أجمعوا على أنه لا يجزؤه إذا بلغ عن فريضة الإسلام . إلا فرقة شذت فقالت : يجزؤه ، ولم تلتفت العلماء إلى قولهم ، وفي العيني قال داود وغيره : يجزؤه ، وقال الطحاوى فى معانى الآثار : ذهب قوم إلى أن الصبي إذا حج قبل بلوغه أجزأه عن حجة الإسلام ، وما حكاه العيني عن داود خالفه ابن عبد البر إذ حكى عنه أن حجة المملوك تجزؤه دون الصبي ، والسادس اختلفوا فيمن يحرم من الأولياء عن الصبي وفيه اختلاف وسيب ، والسابع إذا بلغ الصبي فى أثناء حجه ماذا يفعل ؟ وهل يجزؤه عن حجة الإسلام ، فيه أيضا كلام طويل بسط فى الأوجز ، فارجع إليه لوشئت تفاصيل هذه الأبحاث السبعة ١٢ .

(١) هكذا مذهب الحنفية وذكر مولانا حسين على فى تقريره من نذر بعبادة مثل المشى ينعقد النذر فيمشى غير راكب وإن كان معذورا فيكفر بدم وأما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لأنه ليس من جنسه عبادة يعنى أن المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على أهل مكة وإن لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فإنه ليس بعبادة مفروضة اهـ . وفى هذه المسألة أيضا أبحاث كثيرة بسطت فى الأوجز فى كتاب النذور من اختلافهم فيمن نذر مشيا إلى بيت الله ماذا يلزم عليه ؟ وكذا اختلافهم فى الهدى بدنة أو بقرة أو شاة ، أما مسألة الباب فى الأوجز عن المغنى : إن عجز عن المشى ركب وعليه كفارة يمينه ، وعن أحد رواية أخرى يلزمه دم وهو قول للشافعى إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء فى ذلك لا يسعها هذا التعليق ، والجملة ما قال العيني

(فضائل المدينة (١))

احتج أهل الظاهر بهذا الحديث وبحديث عقبة الآتي فقالوا من عجز عن المشي فلا هدى عليه، وسائر الفقهاء لهم في هذه المسألة أقوال غير هذا، الأول روى عن علي وابن عمر رضي الله عنهم من نذر المشي إلى بيت الله تعالى فعجز عنه أنه يمشي ما استطاع فإذا عجز ركب وأهدى شاة، وبه قال أبو حنيفة والشافعي، وقال أبو حنيفة: وكذا إن ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه لحنثه حكاه الطحاوي، وقال الشافعي الهدى في هذه احتياط من قبل أنه من لم يطق شيئاً سقط عنه، القول الثاني يعود ثم يحج مرة أخرى ولا هدى عليه، وهو قول ابن عمر، ذكره مالك في الموطأ، وروى عن ابن عباس والنخعي وغيرهما، الثالث يعود فيمشي ما ركب وعليه الهدى، وروى عن ابن عباس والنخعي أيضاً وهو قول مالك، جمع عليه الأمرين المشي والهدى احتياطاً، اهـ مختصراً.

وقال القسطلاني: قال الشافعي: لو ترك المشي لعذر أو لغيره أجزأه مع لزوم الدم فيهما والإثم في الثاني، اهـ وفي الأوجز عن شرح الباب: لو ركب في كل الطريق أو أكثره بعذر أو بلا عذر فعليه دم، وإن ركب في الأقل وكذا في المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اهـ.

(١) وستأتي روايات كثيرة من هذا الباب في كتاب الاعتصام في باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمين: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار ومصلى النبي صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر، قال الحافظ: المدينة علم على البلدة المعروفة التي هاجر إليها النبي صلى الله عليه وسلم ودفن بها قال الله تعالى: ويقولون لننرجعنا إلى المدينة، الآية فإذا أطلقت تبادر إلى الفهم أنها المراد، فإذا أريد غيرها من لفظ المدينة فلا بد من قيد، وكان اسمها قبل ذلك يثرب،

(باب حرم المدينة)

أى إثبات أنها^(١) محترمة ،

قيل : سميت يثرب ابن قانية من ولد إرم بن سام بن نوح لأنه أول من نزلها ، وقيل غير ذلك ، ثم سماها النبي صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد ، وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى إسرائيل قيل أرسلهم موسى عليه السلام ، ثم نزلها الأوس والخزرج لما تفرق أهل سبأ بسبب سيل العرم ، اه مختصراً ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح قال العيني : باب فى بيان فضل حرم المدينة اه . وتبعه القسطلانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة اختلافية شهيرة ، وهى : اختلافهم فى أن حرم المدينة كحرم مكة أو حكمهما مختلف ، ولم يحزم الإمام بالحكم فى الترجمة كعادته فى المسائل المختلفة فيها عند الأئمة ، وكذا فى المسائل التى اختلفت فيها الروايات ولم يترجح عنده إحداها وهما أصلان معروفان مطردان من الأصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع بسط الدلائل ، وقال العيني بعد حديث أنس : احتج به الشافعى ومالك وأحمد وإسحق فقالوا : المدينة لها حرم ، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم خلافا لابن أبى ذئب ، فإنه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى فى القديم إذ قال : من اصطاد فى المدينة صيدا أخذ سلبه ويروى فيه أثر عن سعيد ، وقال فى الجديد بخلافه ، وقال ابن نافع : سأل مالك عن قطع سدر المدينة وما جاء فيه من النهى فقال : إنما نهى عن قطع سدر المدينة لثلاث توحش وليبقى فيها شجرها ويستأنس بذلك ويستظل به من هاجر إليها . وقال ابن حزم : من احتطب فى حرم المدينة لخلال سلبه كل ما معه فى حاله تلك

وتجريدته إلا ما يستر عورته فقط لرواية مسلم في قصة سعد إذ أخذ سلب عبد يقطع شجرا، وقال الثوري، وابن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمسكة فلا يمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها، وأجابوا عن الحديث المذكور بأنه صلى الله عليه وسلم أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيعوها ويألفوها كما ذكرناه قريبا عن مالك في قطع سدر المدينة وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم أطام المدينة وقال: إنها زينة المدينة على ما رواه الطحاوي بإسناد صحيح، ثم ذكر الطحاوي دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم يا أبا عمير ما فعل النغير، إلى آخر ما بسطه العيني من دلائل الحنفية، وفي الأوجز قال الموفق يحرم صيد المدينة وشجرها وحشيشها وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يحرم لأنه لو كان محرما لبينه النبي صلى الله عليه وسلم بيانا عاما ولوجب فيه الجزاء كصيد الحرم، ولنا الروايات المروية في تحريم المدينة عن علي وأبي هريرة وغيرهما فن فعل بما حرم عليه ففيه روايتان: لأحدهما الإجزاء فيه. وهذا قول أكثر أهل العلم: وهو قول مالك والشافعي، لأنه موضع يجوز دخوله بغير إحرام فلم يجب فيه جزاء كصيدوج، والثانية يجب فيه الجزاء وهو قول الشافعي في القديم، وجزاؤه إباحة السلب لمن أخذه، فإن لم يسلبه أحد فلا شيء عليه سوى الاستغفار والتوبة، ويفارق حرم المدينة حرم مكة في شيئين: أحدهما أنه يجوز أن يؤخذ من شجر حرم المدينة ما تدعو الحاجة إليه للساند والوسائد والرحل ومن حشيشها ما تدعو الحاجة إليه للعلف، والثاني من صاد صيدا خارج المدينة ثم أدخله إليها لم يلزمه إرساله. وحرم مكة أعظم من حرم المدينة بدليل أنه لا يدخلها إلا محرم اهـ. ملخصا من الأوجز. وهذه التفاصيل كلها تؤيد الحنفية من الفرق بين الحرمين، ١٢.

الرواية (١) الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة ، إلا أن يقال إقامة النبي صلى الله عليه وسلم هناك ، وبناء المسجد فيها ، إلى غير ذلك ، مما يدل على حرمتها .

(١) وهذا على ما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة واضح ، وأما على ما اخترته من غرض الترجمة فالحديث من مستدللات الحنفية ، قال الحافظ : واحتج بعضهم بحديث أنس في قصة قطع النخل لبناء المسجد ، ولو كان قطع شجرها حراماً ما فعله صلى الله عليه وسلم ، وتعقب بأن ذلك كان في أول الهجرة وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر اهـ . وقال العيني بعد حديث أنس : قيل لا مناسبة في إيراد هذا الحديث في هذا الباب ، قلت له مناسبة جيدة ومطابقة واضحة بينه وبين الترجمة ببيانته : أن في الحديث السابق لا يقطع شجرها ، وفي هذا الحديث وبالنخل فقطع فدل على أن شجر المدينة ، لم يكن مثل شجر مكة إذ لو كان مثلها لمنع من قطعها فدل على أن المدينة ليس لها حرم كما لمكة ، فإن قلت : شجر المدينة كان ملكاً لأربابها ولهذا طلبها صلى الله عليه وسلم بالشراء بثمنها ، فلا دلالة فيه على عدم كون الحرم للمدينة ، قلت : يحتمل أن لا يعرف غارسها لقدمها ، وبنو النجار كانوا قد وضعوا أيديهم عليها لعدم العلم بأربابها ، فإذا كان كذلك فقطعها يدل على المدعى ، فإن قلت : وإن سلمنا ذلك فنقول : إن القطع في المدينة كان للبناء ، وفيه مصلحة للمسلمين ، قلت : يلزمك أن تقول به في مكة أيضاً ، ولا قائل به اهـ . قلت : ولم يتعرض العلامة العيني لما أورد الحافظ على الاحتجاج بحديث أنس بأن ذلك كان في أول الهجرة ، وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر كما في حديث عمرو بن أبي عمرو عن أنس في الجهاد ، وفي غزوة أحد من المغازي اهـ . والحديث الذي أشار إليه الحافظ هو ما أخرجه البخاري في ... من ... أن النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : (أراكم يا بني حارثة قد خرجتم من الحرم) ولعله (١) صلى الله عليه وسلم قال أولاً ما قال ، ثم إذا تفكر في بيوتهم ومحاذاتها بما تكون من الحد الذي حده ، فوجدهم غير خارجين عنه ، قال لأنكم فيه .

قوله : (وإنما تنهى الناس) ولا يستلزم (٢) نفياً للناس أن لا يبق فيها أحد

وسلم قال لأبي طلحة : د التمس لي غلاماً من غلمانكم يخدمني حتى أخرج إلى خيبر ، الحديث بطوله ، وفيه اصطفاؤه بصفية والبناء بها ، وفي آخره فسرنا حتى إذا أشرفنا على المدينة قال : د اللهم إني أحرم ما بين لا بتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة ، كذا في الأوجز ١٢ .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال القسطلاني تبعاً للعيني : جزم بما غلب على ظنه ، ثم التفت صلى الله عليه وسلم فرآهم داخلين في الحرم ، فرجع عن الظن إلى اليقين ، واستنبط منه المذهب أن للعالم أن يعول على غلبة الظن ، ثم ينظر فيصح النظر اه . قال الحافظ : وفي رواية الإسماعيلي : ثم جاء بني حارثة وهم في سند الحرة ، أى في الجانب المرتفع منها ، وبنو حارثة بطن مشهور من الأوس ، وكان بنو حارثة وبنو عبد الأشهل في دار واحدة ، ثم وقعت بينهما الحرب فانهزمت بنو حارثة إلى خيبر فسكنوها ، ثم اصطالحوا فرجع بنو حارثة ، فلم ينزلوا في دار عبد الأشهل ، وسكنوا في دارهم هذه ، وهى غربى مشهد حمزة ١٢ .

(٢) ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما سياتى من حديث مسلم : د لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها ، وكذا حديث الدجال الآتى قريباً ، قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، قال عياض : وكأن هذا مختص بزمنه صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه بها إلا من ثبت لإيمانه ، وقال النووي : ليس هذا بظاهر ، لأن عند مسلم : د لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة

من هو خليف بالنفى ، بل لاندوم (*) المدينة تنفيهم عنها ، وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها ، نعم يتحقق كمال هذا النفي في وقت المهدي وعيسى عليهما السلام .

شرارها كما ينفي الكبير خبث الحديد ، وهذا والله أعلم زمن الدجال اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد كلا من الزمنين ، وكان الامر في حياته صلى الله عليه وسلم كذلك للسبب المذكور ، ويؤيده قصة الأعرابي الآتية بعد أبواب ، فإنه صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الحديث معللاً به خروج الأعرابي وسؤاله الإقالة للبيعة ، ثم يكون ذلك أيضاً في آخر الزمان عندما ينزل بها الدجال ، فترجف بأهلها فلا يبقى منافق ولا كافر إلا خرج إليه ، كما سيأتي بعد أبواب أيضاً ، وأما ما بين ذلك فلا ، واستدل بهذا الحديث على أن المدينة أفضل البلاد لأنها تنفي الخبث ، وأجيب بأن ذلك إنما هو في خاص من الناس ومن الزمان ، بدليل قوله تعالى : « ومن أهل المدينة مردوا على النفاق » ، والمنافق خبيث بلا شك ، وقد خرج من المدينة بعد النبي صلى الله عليه وسلم معاذ ، وأبو عبيدة ، وابن مسعود ، وطائفة . ثم على ، وطلحة ، والزبير ، وعمار ، وآخرون ، وهم من أطيب الخلق ، فدل على أن المراد بالحديث تخصيص ناس دون ناس ، ووقت دون وقت اه . وقال الحافظ أيضاً في موضع آخر : قال ابن بطال عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله بأنها تنفي الخبث ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، لكن ليس الوصف المذكور عاماً لها في جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياص نحوه ، وأيده بحديث أبي هريرة عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكبير خبث الفضة » ، وقد خرج من المدينة

(*) كذا في الأصل ، وللتوجيه مشاغ ١٢ ز

قوله : (إن الإيمان ليأرز إلى المدينة) وظاهر (١) التشبيه أنه لا يبقى في المدينة شيء منه حين حروجه إلى البلاد ، وهو غير مراد ، بل المعنى أنه ينتشر منها

بعد النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من خيار الصحابة ، وقطنوا غيرها ، وماتوا خارجاً عنها كابن مسعود ، وأبي موسى ، وأبي ذر ، وحذيفة ، وأبي الدرداء ، وغيرهم ، فدل على أن ذلك خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم بالقيد المذكور ، ثم يقع تمام لإخراج الردى منها في زمن محاصرة الدجال اهـ . ثم لا يذهب عليك أن عامة الشراح ضبطوا الترجمة بلفظ تنفى الناس ، د بالفاء . قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، أى الشرار منهم ، وراعى في الترجمة لفظ الحديث وقرينة لإرادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع في الحديث ، والمراد بالنفى الإخراج ، ولو كانت الرواية تنفى د بالقاف ، لحل لفظ الناس على عمومته ، وقد ترجم المصنف بعد أبواب المدينة تنفى الحبث اهـ . وقال العيني : أى هذا باب في بيان فضل المدينة ، وفي بيان أنها تنفى الناس ، قالوا : يعنى شرارهم . قلت : جعلوا لفظ تنفى من النفى ، فلذلك قدروا هذا التقدير ، والأحسن عندي أن يكون هذا اللفظ من التنقية بالقاف ، والمعنى : أن المدينة تنقى الناس ، تبقى خيارهم وتطرد شرارهم ، ويناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم : د إن المدينة كالسكر تنفى خبثها وتنصع طيبها . وإنما قلنا : يناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث أن حاصل المعنى يؤول إلى ما ذكرنا ، وإن كان لفظ الحديث من النفى بالفاء اهـ . قلت : والأوجه عندي ما قال العيني ، لئلا يوهم تكرار الترجمة بما يأتى من د باب المدينة تنفى الحبث ، لكن كلام الحافظ يشير إلى أن الرواية في الترجمة أيضاً بلفظ الفاء ، وعلى هذا فلتأويل للترجمة الآتية مساع بأن يقال : إن الحبث غير الحبث ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإشكال والجواب ، وهو ظاهر ، وقال الحافظ : قوله كما تأرز الحية ، بفتح أوله وسكون الهمزة وكسر الراء ، وقد تضم . بعدها

إلى البلاد ، ثم يأتي زمان لا يبقى مؤمن إلا وهو في المدينة ، وذلك لما علم أن المدينة آخر البلاد^(١) خرابا ، وليس ذلك إلا لبقاء الإيمان فيهما .

زاي ومعناه ينضم ويجتمع ، أى أنها كما تنقشر من جحرها في طلب ما تعيش به ، فإذا راعها شيء رجعت إلى جحرها ، كذلك الإيمان انتشر في المدينة ، وكل مؤمن له من نفسه سائق إلى المدينة لمحبه في النبي صلى الله عليه وسلم ، فيشمل ذلك جميع الأزمنة ، لأنه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم للتعلم منه ، وفي زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم للاقتداء بهديهم ، ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلاة في مسجده ، والتبرك في مشاهدة آثاره وآثار أصحابه وقال الداودي : كان هذا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والقرن الذي كان منهم ، والذين يلونهم والذين يلونهم خاصة ، وقال القرطبي : فيه تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة وسلامتهم من البدع ، وأن عملهم حجة كما رواه مالك ، قال الحافظ : وهذا إن سلم اختص بعصر النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأما بعد ظهور الفتن وانتشار الصحابة في البلاد ولا سيما في أواخر المائة الثانية ، وهلم جرا ، فهو بالمشاهدة بخلاف ذلك اهـ . وهكذا في العيني ، وزاد قال المهلب : فيه إن المدينة لا يأتها إلا مؤمن ، وإنما يسوقه إليها إيمانه ومحبه في النبي صلى الله عليه وسلم فكان الإيمان يرجع إليها كما خرج منها أولا ، ومنها ينتشر كأنقشار الحية من جحرها ، ثم قال بعد قول القرطبي : إنما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين إلى انقضاء القرون الثلاثة ، وأما بعد ذلك فقد تغيرت الأحوال وكثرت البدع خصوصا في زماننا هذا على ما لا يخفى اهـ ١٢ .

(١) قال صاحب الإضاءة : من الأشراف القرية خراب المدينة قبل يوم القيامة بأربعين سنة ، ثم قال روى المرجاني في أخبار المدينة عن جابر مرفوعا ، ليعودن

قوله : (رعب المسيح الدجال) فكيف (١) بالدجال نفسه .

هذا الأمر أى الدين إلى المدينة كما بدأ منها حتى لا يكون إيمان إلا بها ، الحديث ، وروى النسائي عن أبي هريرة آخر قرية من قرى الإسلام خرابا المدينة ، ورواه الترمذى بنحوه وقال : حسن غريب ، ورواه ابن حبان بلفظ : آخر قرية في الإسلام خرابا المدينة ، وصح أن الدين ليتأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها ، وهذه الروايات بحسب الظاهر تنافي الروايات السابقة ، وطريق الجمع بينها أن الفتن تعم الدنيا كلها كما مر في بيان خروج المهدي ، ويبقى أهل المدينة مع المهدي فيأرز الدين حينئذ إلى المدينة لأنهم المؤمنون الكاملون التابعون للخليفة الحق ، فهذا محطه ان الدين إليأرز إلى المدينة ، ثم إنها تنفي خبثها زمن الدجال وتخرج منافقها ويبقى فيها الإيمان الخالص بخلاف بيت المقدس وغيرها من البلدان فإنه يبقى فيها أهل الذمة والمنافقون ، لأنهم إنما يؤمنون بعد نزول عيسى ، وهذا محط حديث جابر حتى لا يكون إيمان إلا بها أى إيمان خالص لا يشوبه نفاق ، ثم إنه تجيء الريح الباردة فتقبض كل مؤمن ومؤمنة ، وإنها تأتي من الشام أو من اليمن أو من كليهما كما جمع به بين الروايتين ، ولا شك أن التي تأتي من الشام تبدأ بأهل الشام والتي تأتي من اليمن تبدأ بأهل اليمن فلا تنتهيان إلى المدينة إلا بعد هلاك أهل الإقليمين من المؤمنين فيكون آخر من يقبض من المؤمنين أهل المدينة ، وهذا محط حديث أبي هريرة الذي عند النسائي والترمذى وابن حبان المار ، ثم لأنها حينئذ لا يكون بها غير المؤمنين ، لأنها تخلصت في زمن الدجال فبمجرد موتهم تخرب وتبقى بقية الدنيا عامرة بشرار الناس اه مختصرا ١٢١ .

(١) أشار الشيخ بهذا إلى مطابقة الحديث للترجمة . قال العيني : مطابقته من حيث أن رعب الدجال إذا لم يدخل ، فعدم دخوله بنفسه بالطريق الأولى ، وقال الكرماني : الرعب الخوف وفيه مبالغة ، لأن خوفه إذا لم يدخل فهو بالطريق الأولى ١٢٥١ .

قوله : (اللهم حبب إلينا المدينة الخ) وإنما دعا بذلك لما رآهم^(١) يتذكرون ديارهم وأوطانهم وأيسوا من الحياة لطول مادهمهم المرض ، كما هو ظاهر من قول أبي بكر رضى الله عنه ، والموت أدنى ، ويقول بلال : هل أبيت ليلة ، فإن التوطين فيها للإفراد ، فدل على كمال اليأس .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وجيد ، وقال العيني : مطابقة للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم لما فهم من الذين قدموا المدينة القلق بسبب نزولهم فيها وهي بيثة دعا الله تعالى أن يحبهم المدينة كحبهم مكة وأن يبارك في صاعهم ومدم وأن ينقل الحمى إلى الجحفة لئلا تعرى المدينة ، اه . وقال الحافظ : قوله تعنى ماء آجنا هو من تفسير الراوى عنها ، وغرضها بذلك بيان سبب كثرة الوباء في المدينة ، لأن الماء الذى هذه صفته يحدث عنده المرض ، وقيل : النجل النز ، بنون وزاى ، يقال استنجل الوادى إذا ظهر نزوزه ، وقوله تعنى ماء آجناً - بفتح الهمزة وكسر الجيم بعدها نون - أى متغيراً ، قال عياض : هو خطأ من فسرهُ فليس المراد ههنا الماء المتغير : قال الحافظ : وليس كما قال فإن عائشة قالت ذلك في مقام التعليل لكون المدينة كانت وبيثة ، ولا شك أن النجل إذا فسر بكونه الماء الحاصل من النز ، وهو بصدد أن يتغير ، وإذا تغير كان استعماله مما يحدث الوباء في العادة ١٢ .

(١)

كتاب الصوم

(١) تقدم في الفائدة الثالثة عشر من مقدمة الالامع كلام الحافظ في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب ، وقال العيني : الكلام ههنا من وجوه : الأول ما وجه تأخير كتاب الصوم ؟ وذكره آخر كتب العبادات وهو أن العبادات التي هي أركان الإيمان أربعة : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . قدمت الصلاة لكونها تالية الإيمان وثانيته في الكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ، ، الآية ، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم دى الإسلام على خمس ، الحديث ، ثم ذكرت الزكاة عقبها لأنها ثالثة الصلاة وثالثة الإيمان في الكتاب والسنة كما ذكرنا ، ثم ذكر الحج لأن العبادات الأربعة بدنية محضة وهى الصلاة والصوم ، وماليه محضة وهى الزكاة ، ومركبة منهما وهو الحج وكان مقتضى الحال أن يذكر الصوم عقب الصلاة لكونهما من واد واحد لكن ذكرت الزكاة عقبها لما ذكرنا ، ثم إن غالب المصنفين ذكروا الصوم عقب الزكاة فلا مناسبة بينهما ، والذي ذكره البخارى من تأخير الصوم وذكره فى الأخير هو الأوجه والأنسب لأن ذكر الحج عقب الزكاة هو المناسب من حيث اشتغال كل منهما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع إلا فى الأخير ، اه . قلت : وما أورد العيني على عامة المصنفين أجاب عنه ابن عابدين فى مبدأ كتاب الصوم إذ قال : اعلم أن الصوم من أعظم أركان الدين به قهر النفس الأماراة بالسوء وأنه مركب من أعمال القلب ومن المنع عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه ، وهو أجل الخصال غير أنه أشق التكليف على النفوس فاقضت الحكمة الإلهية أن يبدأ فى التكليف بما لا يخف وهو الصلاة تمرينا للمكلف ، ثم يثنى بالوسط وهو الزكاة ، وينتقل بالاشق وهو الصوم ،

وإليه وقعت الإشارة في مقام المدح والترتيب، والخاصين والخاصات والمتصدقين
 والمتصدقات والصائمين والصائمات، وفي ذكر مباني الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء
 الزكاة وصوم شهر رمضان فاقتدت أئمة الشريعة في مصنفاتهم بذلك اهـ . وذكر
 في مبدأ كتاب الصوم من الأوجز عشرة أبحاث مفيدة : الأول في اختلاف
 نسخ الموطأ في محل ذكره ، والثاني في ذكر التسمية على الكتاب ، والثالث أن
 الصوم لغة الإمساك عن أى شئ كان سواء كان قولاً أو فعلاً كما بسط في الأوجز ،
 والرابع أن الصوم في الشرع الإمساك بالنية من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود
 عن تناول الأطيبين والاستمناء والاستقاء ، قاله الراغب ، وفي الدر المختار من فروع
 الحنفية هو إمساك عن المفطرات حقيقة أو حكماً - كمن أكل ناسياً فإنه أمسك حكماً -
 في وقت مخصوص وهو اليوم ، من شخص مخصوص ، (كمسلم طاهر عن حيض
 ونفاس - مع النية ، اهـ . وذكر في الأوجز تعريف الصوم من فروع الأئمة
 الآخرين ، والخامس في أحكام الصوم وهي كثيرة كما أثر الأحكام الشرعية من أعظمها
 كسر النفس وقهر الشيطان إلى آخر ما بسط في الأوجز ، والسادس ما قالوا إن
 بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب
 على الذين من قبلكم ، قال علي : رضى الله عنه أولهم آدم يعني أن الصوم عبادة قديمة
 ما أخلق الله تعالى أمة من افتراضه عليهم . والسابع هل كان صوم رمضان شرع
 من قبلنا . فقال جماعة : إن الله تعالى فرض رمضان على اليهود والنصارى قبله ،
 وقيل صوم رمضان من خصوصيات هذه الأمة ، والتشبيه في الآية في مطلق
 الصوم ، والثامن أن فرضية رمضان نزلت في السنة الثانية من الهجرة في
 شعبان ، والتاسع اختلفوا : هل فرض علينا شئ من الصيام قبل نزول رمضان
 أم لا ؟ فالمشهور عند الشافعية أنه لم يجب شئ من الصيام قبل رمضان ، وفي وجه

قوله : (فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الإسلام) الظاهر ^(١) أنه فذلكمة التقرير ، وحاصل جملة الكلام بحيث يتناول المذكور من الصوم والصلاة ، وغير المذكور أيضا إلا أن الاختصار جعل الراوى مكتفيا بلفظ ، هو حاصل الجملة ، ويمكن أن يكون كما قال المحشى ^(٢) .

(باب هل يقال رمضان أو شهر ^(٣) رمضان)

وهو قول الحنفية أول ما فرض صيام عاشوراء ، فلما نزل رمضان نسخ ، وقيل الأيام البيض ، وقيل ثلاثة أيام من كل شهر ، والعاشر أنهم اتفقوا أن آخره غيوبة الشمس ، واختلفوا في أوله فقال الجمهور : هو طلوع الفجر الثاني المستطيل الأبيض ، وشذت فرقة فقالوا : هو الفجر الأحمر الذى يكون بعد الأبيض ، اه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) وقال الحافظ : قوله ، وأخبره إلخ تضمنت هذه الرواية أن فى القصة أشياء أجملت ، منها بيان نصب الزكاة فإنها لم تفسر فى الروایتين ، وكذا أسماء الصلوات وكان السبب فيه شهرة ذلك عندهم ، أو القصد من القصة بيان أن المتمسك بالفرائض ناج وإن لم يفعل النوافل ، وقال القسطلانى تبعا للكرمانى والعينى : قوله بشرائع الإسلام الشاملة لنصب الزكاة ومقاديرها والحج وأحكامه ، أو كان الحج لم يفرض على الأعرابى السائل ، وبهذا يزول الإشكال عن الإخبار بفلاحه لتناوله جميع الشرائع اه ١٢ .

(٢) وهو الذى تقدم من كلام القسطلانى عن العينى والكرمانى إلى قوله

على السائل ، ١٢ .

(٣) أشار البخارى بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، قال الكرماني : اختلفوا فيه فقال المالكية : لا يقال رمضان على انفراد اسم لأنه اسم من أسماء الله تعالى ،

وظاهر كلام المصنف هو الجواز ، حيث أورد قوله صلى الله عليه وسلم
 « من صام رمضان ، وقوله « لا تقدموا رمضان ، وإنما لم يورد حجة على جواز
 التكلم بشهر رمضان ، لأن جوازه كان مجتمعا عليه ، وأما على الرواية التي فيها

وإنما يقال شهر رمضان ، وقال أكثر الشافعية : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى
 الشهر ، كما يقال : صمت رمضان فلا كراهة وإلا فيكره ، كما يقال : أحب
 رمضان ، ومذهب البخارى أنه لا كراهة في إطلاقه بقرينة وبدونها ، اه .
 وقال الحافظ : قوله « ومن رأى كله واسعا ، أى جائزا بالإضافة وبغير الإضافة ،
 وأشار البخارى بهذه الترجمة إلى حديث ضعيف رواه أبو معشر عن سعيد المقبرى
 عن أبي هريرة مرفوعا « لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى
 ولكن قولوا : شهر رمضان » أخرجه ابن عدى في الكامل ، وضعه بآب معشر ،
 قال البيهقي : قد روى عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه ، وروى عن
 مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين ، وقد احتج البخارى لجواز ذلك بعدة
 أحاديث ، وقد ترجم النسائي لذلك أيضا فقال : « باب الرخصة في أن يقال
 شهر رمضان : رمضان » ثم أورد فيه حديثين ، وقد يتمسك للتقييد بالشهر
 بورد القرآن به حيث قال « شهر رمضان » مع احتمال أن يكون حذف
 لفظ الشهر من الأحاديث من تصرف الرواة . وكان هذا هو السر في عدم
 حزام المصنف بالحكم ، ونقل عن أصحاب مالك الكراهية ، وعن ابن الباقلاني
 منهم ، وكثير من الشافعية إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا
 يكره ، والجمهور على الجواز ، واختلف في تسمية هذا الشهر رمضان فقل
 لأنه يرمض فيه الذنوب أى تحرق لأن الرمضاء شدة الحر ، وقيل وافق
 ابتداء الصوم فيه زمنا حاراً اه مختصرا . وبسط العيني الكلام في ذلك وقال :
 لم يفسح بالحكم للاختلاف فيه على عادته فالذى اختاره المحققون والبخارى

شهر رمضان ، وضع قوله إذا دخل رمضان ، فالروايتان الموردتان في الترجمة حجة للتكلم به بدون الإضافة ، والموردة بسرد الإسناد^(١) حجة لجواز التكلم به مضافا إليه الشهر .

قوله : (وقال عنبرة عن الليث) أوردته ليثبت به تصريح^(٢) تحديث عقيل ليثا ، فإن الأول كان معنعنا ، وفي هذه الرواية زيادة لفظ وهو أنه قال :

منهم : لا يكره ، وكان عطاء ومجاهد يكرهان أن يقال رمضان ، وحكاة البيهقي عن الحسن أيضا قال : والطريق إليه وإلى مجاهد ضعيفة وهو قول أصحاب مالك ، وفي التوضيح هنا قول ثالث وهو قول أكثر أصحابنا : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا كراهة ، وإلا فيكره فيقال قننا رمضان ، ويكره أن يقال جاء رمضان ودخل وحضر ، اه مختصرا . ثم ذكر حديث ابن عدى وضعفه ، ثم تعقب على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى رد حديث ابن عدى بأنه لا إشارة في الترجمة إلى الرد ومن أين علم أن البخارى اطلع عليه ١٢ (١) أى الرواية التى ذكرها بقوله : حدثني يحيى بن بكير ، فإن فيها نسخة على الحاشية بلفظ : إذا دخل شهر رمضان ، وأما رواية قتيبة الموردة بسرد الإسناد فهي حجة لجواز التكلم بدون الإضافة ١٢

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قوله وقال غيره ، المراد بالغير المذكور أبو صالح عبد الله بن صالح كاتب الليث ، كذلك أخرجه الإسماعيلي من طريقه قال : حدثني الليث حدثني عقيل فذكره بلفظ : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : للال رمضان إذا رأيتموه فصوموا ، الحديث ، ووقع مثله في غير رواية الزهري قال : عبد الرزاق أنا معاوية بن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للال رمضان : إذا رأيتموه فصوموا ، الحديث اه . وقال القسطلاني : قوله : عقيل ، هو ابن

يقول لهلal رمضان. ويمكن أن تكون^(١) هذه اللفظة من كلام غير ابن عمر ومعناه على هذا أني سمعته يقول ذلك فذكر من بعده أن قوله صلى الله عليه وسلم هذا إنما كان لأجل هلal رمضان ، وفي شأنه .
قوله : (وكان جبرئيل عليه السلام يلقاه كل ليلة) وكان لقاؤه هذا^(٢) سوى ما كان ينزل بالوحي .

خالد بن رواه الإسماعيلي ويونس بن يزيد لما أورده الذهلي في الزهرات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هلal رمضان : إذا رأيتموه ، الحديث ، ومراده أن عقيلاً ويونس أظهرهما ما كان مضمراً ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل باعتبار ظاهر اللفظ لكن ما تقدم من كلام الحافظ والقسطلاني وبه أخذ الشراح قاطبة يؤيد التوجيه الأول ١٢٠ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو نص لفظ الحديث إذ قال : وكان جبريل يلقاه كل ليلة يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ، وقال الحافظ : إن ابتداء نزول القرآن كان في شهر رمضان لأن نزوله إلى سماء الدنيا جملة واحدة كان في رمضان ، كما ثبت من حديث ابن عباس رضي الله عنه فكان جبريل يتعاهده في كل سنة فيمارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان . ٥١ .

وقال العيني في فوائد الحديث : إن الحكمة في مدرسة القرآن في رمضان أنها كانت لتجديد العهد واليقين ، وقال الكرماني : فائدة درس جبريل عليه السلام تعليم الرسول عليه الصلاة والسلام بتجويد لفظه وتصحيح إخراج الحروف من مخارجها . وليكون سنته في هذه الأمة لتجويد التلازمة على الشيوخ قرائتهم ، وقيل : الحكمة في المدارس أن الله تعالى ضمن لتبنيه أن لا ينساه فأقره بها ، وخص بذلك رمضان لأن الله تعالى أنزل القرآن فيه إلى السماء الدنيا جملة ، ثم نزل بعد على حسب الأسباب في عشرين سنة ، وقيل : نزلت صحف إبراهيم

(باب هل يقول إني صائم إذا شتم)

أراد بذلك^(١) دفع مايتوهم من كراهة إظهار العبادة والمأمور به إخفاؤها وحاصل الدفع أن الطاعة لا تضير في إظهارها إذا تضمن فائدة ، ما لم يكن

عليه السلام أول ليلة منه ، والتوراة لست ، والإنجيل لثلاث عشرة ، والقرآن لأربع وعشرين ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . وبقي هنا شيء وهو أن الوارد في الحديث لفظ فليقل : إني صائم ، بصيغة الأمر ناصاً ، وترجم عليه البخاري بلفظ هل يقول إني صائم بالتردد ، ووجه ذلك ما قال الحافظ : إنه اختلف في المراد بقوله عليه السلام فليقل إني صائم هل يخاطبه بها الذي يكلمه بذلك ، أو يقولها في نفسه ، وبالتالي جزم المتولى ، ونقله الرافعي عن الأئمة ، ورجح النووي الأول في الأذكار ، وقال في شرح المذهب : كل منهما حسن ، والقول باللسان أقوى ولو جمعهما لكان حسناً ، ولهذا التردد أتى البخاري في الترجمة بالاستفهام ، وقال الروياني : إن كان رمضان فليقل بلسانه وإن كان غيره فليقله في نفسه ، وادعى ابن العربي أن موضع الخلاف في التطوع ، وأما في الفرض فيقول بلسانه قطعاً ، وقال العيني : قال شيخنا زين الدين . اختلف العلماء في هذا على ثلاثة أقوال : أحدها أن يقول بلسانه حتى يعلم من يجمل أنه معتم بصيام عن اللغو والرفث والجهل ، والثاني أن يقول لنفسه أى إذا كنت صائماً فلا ينبغي أن أخدش صومي بالجهل ونحوه فتزجر نفسه بذلك ، والقول الثالث التفرقة بين صيام الفرض والنفل فيقول ذلك بلسانه في الفرض ، ويقول لنفسه في التطوع ، وقال السكرماني : قوله فليقل أى كلاماً لسانياً أو نفسانياً ، وعند الشافعي يجب الحمل على كلا

من قصده الرياء والسمعة ، وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فإن المتجاهل المذكور لعله ينتهى عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم ، أو يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ في الصوم .

المعنيين اه . وأما تكرير قوله إني صائم كما تقدم في باب فضل الصوم فليتأكد الانزجار منه أو بمن يخاطبه بذلك ، ونقل الزركشى أن المراد بقوله فليقل إني صائم مرتين يقوله مرة بقلبه ومرة بلسانه فيستفيد بقلبه كف لسانه عن خصمه وبقوله بلسانه كف خصمه عنه ، وتعقب بأن القول حقيقة باللسان وأجيب بأنه لا يمنع المجاز ، وقوله قاتله يمكن حمله على ظاهره ، ويمكن أن يراد بالقتل لعن يرجع إلى معنى الشتم ، ولا يمكن حمل قاتله وشاتمته على المفاعلة لأن الصائم مأمور بأن يكف نفسه عن ذلك فكيف يقع ذلك منه ، وإنما المعنى إذا جاءه متعرضا لمقاتلته أو مشاتمته كأن يبدأه بقتل أو شتم اقتضت العادة أن يكافئه عليه فالمراد بالمفاعلة إرادة غير الصائم ذلك من الصائم ، وقد تطلق المفاعلة على التهيء لها ولو وقع الفعل من واحد ، وقد تقع المفاعلة بفعل الواحد كما يقال لو أحد عاجل الأمر وعافاه الله ، وأبعد من حمله على ظاهره فقال: المراد إذا بدرت من الصائم مقابلة الشتم بشتم على مقتضى الطبع فلينزجر عن ذلك ويقول : إني صائم ، وما يبعده قوله في الرواية الماضية فإن شتمه والله أعلم ، وفائدة قوله إني صائم أنه يمكن أن يكف عنه بذلك فإن أصر دفعه بالأخف فالأخف كالصائم هذا فيمن يروم مقاتلته حقيقة ، فإن كان المراد بقوله قاتله شاتمته فالمراد من الحديث أنه لا يعامله بمثل عمله بل يقتصر على قوله إني صائم ، اه ١٢ .

(باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة ^(١))

العزوبة ^(١) دفع لما يتوهم أن الصوم لا بد وأن يكون خاليا عن منفعة أخرى دينية أو دنيوية، فإن المقصود إرضاءه تعالى ولا يكون مخلصا فيه إذا ترقب فيه حظا آخر . وحاصل الدفع أن الغرض المترتب عليه إذا كان دينيا فلا يضر قصده إياه لما أن العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها بأسرها إرضاءه سبحانه وتعالى ، لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الأصلي .

وله : (من صام يوم الشك) ولا يمكن الشك إلا عند عدم الرؤية فتناسب الترجمة ^(٢) .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذه اللفظة ، فى نسخة الحافظ العزبة فقال : بضم المهملة وسكون الزاى بعدها موحدة كذا لأبى ذر، ولغيره العزوبة بزيادة واو ، والمراد بالخوف منها ما ينشأ عنها من إرادة الوقوع فى العنت اه . وفى نسخة العينى العزوبة فقال : تضم العين والزاى ، قال الجوهري : العزوبة والعزبة الاسم ، وقال السكسائي : العزب : الذى لا أهل له ، والعزبة التى لازوج لها ، وقال ابن الأثير : العزب البعيد من النكاح ، اه مختصر ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، قال العينى : مطابقة هذا الأثر للترجمة من حيث أن مقتضى معناها أن لا يصام يوم الشك لأنه صلى الله عليه وسلم علق الصوم بروية الهلال فلا يصام الذى هو آخر شعبان إذا شك فيه هل هو من شعبان أو من رمضان ، وصلة بكسر الصاد المهملة وفتح اللام المخففة على وزن عدة ، وقال بعضهم : على وزن حمز وليس بصحيح وهو ابن زفر بضم الزاى وفتح الفاء المخففة وفي آخره راء اليمى الكو فى يكتى أبا بكر ، ويقال أبا العلاء توفى فى زمن مصعب .

ابن الزبير، وزعم ابن حزم أنه صلة بن أشيم وهو وهم ، وقد صرح بأنه صلة ابن زفر جميع من روى هذا مختصرا ، قلت: إن أراد العلامة العيني بقوله بعضهم الحافظ فالإيراد ليس بصحيح لأن الحافظ لم يقل لصلة لأنه على وزن عمر بل قال لزفر ولفظه: أماصلة فهو بكسر المهملة وتخفيف اللام المفتوحة ابن زفر بزاي وفاء على وزن عمر كوفي عيسى بموحدة ومهملة ، وهم ابن حزم فزعم أنه صلة ابن أشيم ، والمعروف أنه ابن زفر ، وكذا وقع مصرحا عند جمع من وصل هذا الحديث ، وقد وصله أبو داود والنسائي والترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن أبي إسحاق عنه . ولفظه عندهم: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال : كلوا فتنجى بعض القوم فقال : إني صائم ، فقال عمار : من صام يوم الشك إلى آخر ما بسط من الكلام على تخريج هذا الأثر وشواهد ، وقال أيضاً باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الخ هذه الترجمة لفظ حديث مسلم ، وذكر البخاري في الباب أحاديث تدل على نفي صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا فصدرها بحديث عمار المصريح بعصيان من صامه . ثم بحديث ابن عمر من وجهين : أحدهما بلفظ فاقدروا له ، والآخر بلفظ فأكلوا العدة ثلاثين . وقصد بذلك بيان المراد من قوله فاقدروا له ثم استظهر بحديث ابن عمر أيضا الشهر هكذا وهكذا ، ثم ذكر شاهدا من حديث أبي هريرة لحديث ابن عمر مصرحا بأن عدة ثلاثين المأمور بها تكون من شعبان ثم ذكر شاهدا لحديث ابن عمر في كون الشهر تسعاً وعشرين من حديث أم سلمة مصرحا فيه بأن الشهر تسع وعشرون ومن حديث أنس كذلك اه مختصرا . قلت وعلى ما أفاده الحافظان تكون الترجمة من الأصل الحادى والعشرين إذ أراد بالترجمة نفي صوم يوم الشك ، فيكون الأثر مطابقا بلا مريبة . ثم لا يذهب عليك أن المراد بصوم

قوله: (ولم يكن بين أذانهما إلا أن يرقى ذا) إلخ فإن كان الأمر كما قال المحشى (١) فذاك إن سلم أنهما لم يكن بين أذانهما إلا هذا الفصل فقط فتوجيه

يوم الشك هو يوم الثلاثين من شعبان إذا لم ير الهلال في ليلته سواء كانت السماء مصحية أو مغيمة عند الجمهور ، ومنهم الأئمة الثلاثة ، والحنابلة في ذلك ثلاث روايات بسطت في الأوجز ، والمشهور عندهم أن ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق: انتهى عن صوم يوم الشك محمول على حال الصحو ، وفي الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فإن لم ير الهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان أصبحوا مفطرين وكره الصوم لأنه يوم الشك المنهى عنه ، وإن حال دونه أى دون هلال رمضان بأن كان في المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم أو قتر: أى غبرة ، وكذا دخان ، فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطيا بنية رمضان ، قال في الإنصاف : هو المذهب عند الأصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف ، قالوا ونصوص أحمد تدل عليه اه مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) إذ قال سياق الحديث يقتضى أن بين أذان بلال وطلوع الفجر زمانا طويلا فكيف يقول لم يكن بين أذانهما إلخ ، أجب بأن معنى بين أذانهما أى بين زول بلال وصعود ابن أم مكتوم ، كذا في التنقيح ، وقال القارى في المرقاة: قال العلماء معناه أن بلال كان يتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه ، ثم يرقب الفجر فإذا قارب طلوعه نزل اه . قال الحافظ قوله : قال القاسم إلخ ، وفي هذا تقييد لما أطلق في الروايات الأخرى من قوله: وإن بلالا يؤذن بليل ، ولا يقال إنه مرسل لأن القاسم تابعى فلم يدرك القصة لأنه ثبت عند النسائي والطحاوى عن عبد الله ابن عمر عن القاسم عن عائشة فذكر الحديث ، قالت ولم يكن بينهما إلخ ، وعلى هذا فعنى قوله في رواية البخارى: قال القاسم . أى في روايته عن عائشة ، وفيه حجة لمن

الرواية يمكن أيضا بأن أذان بلال كان فيه ترسل وتمهل فأمرهم النبي صلى الله

ذهب إلى أن الوقت الذى يقع فيه الأذان قبل الوقت هو وقت السحور، وهو أحد الأوجه في المذهب واختاره السبكي وكلام ابن دقيق العيد يشعر به، فإنه قال بعد أن حكاه يرجح هذا بأن قوله «إن بلالا ينادى بليل، خبر يتعلق به فائدة للسامعين قطعاً»، وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبهاً محتملاً لأن يكون عند طلوع الفجر، فبين صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا يمنع الأكل والشرب، بل الذى يمنعه طلوع الفجر الصادق، قال: وهذا يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر، ويقويه أيضاً ما تقدم - أى فى الفتح - من أن الحكمة فى مشروعيتها التأهب لإدراك الصبح فى أول وقتها، وصحح النووي فى أكثر كتبه أن مبدأه من نصف الليل الثانى، وأجاب عن الحديث فى شرح مسلم فقال: قال العلاء معناه أن بلالا كان يؤذن ويتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، فإذا قارب طلوع الفجر نزل فأخبر ابن أم مكتوم فيتأهب بالطهارة وغيرها، ثم يرقى ويشرع فى الأذان مع أول طلوع الفجر. وهذا مع وضوح مخالفته لسياق الحديث يحتاج إلى دليل خاص كما صححه حتى يسوغ له التأويل ووراء ذلك أقوال أخرى معروفة فى الفقهيات، واحتج الطحاوى لعدم مشروعية الأذان قبل الفجر بقوله: لما كان بين أذانيهما من القرب ما ذكر فى حديث عائشة ثبت أنهما كانا يقصدان وقتاً واحداً وهو طلوع الفجر فيخطئه بلال ويصيه ابن أم مكتوم، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما أقره النبي صلى الله عليه وسلم مؤذناً واعتمد عليه ولو كان كما ادعى لكان وقوع ذلك منه نادراً، وظاهر حديث ابن عمر يدل على أن ذلك عادته اه مختصراً. وأجاب العيني عما أورد الحفاظ على الطحاوى بقوله قلت: ولو اعتمد عليه فى أذان الفجر لكان لم يقل: لا يغرنكم أذان بلال. وتقريره صلى الله عليه وسلم إياه على ذلك لم يكن إلا لمعنى بينه فى الحديث. وهو تنبيه النائم، ورجع القائم لمعان مقصودة فى ذلك اه ١٢.

عليه وسلم بالأكل والشرب حين يستمعون أذانهم^(١) إلى أن يختمه فيؤذن بعده ابن أم مكتوم ونهاهم أن ينتهوا عن الأكل والشرب على فور ما سمعوا منه كلمة الله أكبر والفراغ من الأكل في مقدار وقت الأذان غير متعسر لاسيما لهؤلاء الكرام المقلين من الطعام .

(باب تعجيل السحور)

وفي بعض النسخ باب تأخير السحور والحجة على الأولى^(٢) تعجيل سهل

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنه سبقة قلم والصواب أذانه، وما أفاده الشيخ قدس سره من هذا التوجيه لطيف خال عن الإشكالات المتقدمة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وأجود مما قالت الشراح، قال الحافظ قوله : باب تعجيل السحور ، أى الإسراع بالأكل إشارة إلى أن السحور كان يقع قرب طلوع الفجر ، وروى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه كنا ننصرف أى من الصلاة فنستعجل بالطعام مخافة الفجر، قال ابن بطال : ولو ترجم له بباب تأخير السحور لكان حسنا ، وتعقبه مغالطى بأنه وجد في نسخة أخرى من البخارى : باب تأخير السحور، ولم أر ذلك فى شيء من نسخ البخارى التى وقعت لنا ، وقال الزين بن المنير : التعجيل من الأمور النسبية فإن نسب إلى أول الوقت كان معناه التقديم ، وإن نسب إلى آخره كان معناه التأخير ، وإنما سماه البخارى تعجيلا إشارة منه إلى أن الصحابي كان يسابق بسحوره الفجر عند خوف طلوعه وخوف فوات الصلاة بمقدار ذهابه إلى المسجد اهـ . قلت : لم أتوصل ما أفاده لأن الصحابي رضى الله تعالى عنه لم يكن يسابق بسحوره الفجر ، بل كان سرعته لإدراك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو نص الحديث على النسخة التى بأيدينا، نعم يصح ذلك على النسخة التى فيها أدرك السجود قال العيني : قوله أدرك السحور، كذا هو فى رواية الكشميهنى والنسفى ، وفى رواية الجمهور : إن أدرك السجود ويؤينه أن فى الرواية

في سحوره^(١) حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوى على

التي مضت في الموافقة إن أدرك صلاة الفجر وفي رواية الإسماعيلي صلاة الصبح، وفي رواية صلاة الغداة اهـ. وترجم العيني في شرحه باب تأخير السحور ثم قال: أى هذا باب في بيان حكم تأخير السحور إلى قرب طلوع الفجر، وفي كثير من النسخ: باب تعجيل السحور، أى الإسراع خوفاً من طلوع الفجر في أول الشروع، وقال ابن بطال: ولو ترجم له باب تأخير السحور لكان حسناً، وقال صاحب التلويح: وكأنه لم ير ما في نسخة أخرى صحيحة من كتاب الصحيح باب تأخير السحور، وقال بعضهم لم أر ذلك في شيء من النسخ، قلت ليت شعري هل أحاط هو بجميع نسخ البخاري في أيدي الناس وفي البلاد وعدم رؤية ذلك لا يستلزم العدم اهـ. وقد عرفت من ذلك كله أن توجيه الشيخ قدس سره مبنى على سياق الرواية التي في نسختنا بلفظ: أن أدرك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا السياق فتوجيه الشيخ قدس سره واضح وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف لأن من دأب البخاري المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم في الأصل السادس عشر، فكيف الاستدلال بالألفاظ المختلفة في الروايات، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الآتية باب قدركم بين السحور إلخ، بيان منتهى التأخير، ولا يبعد أن يكون الغرض من باب تعجيل السحور جواز التعجيل بفعل الصحابي وتقريره صلى الله عليه وسلم، والغرض من باب قدركم بين السحور إلخ أفضلية التأخير بفعله صلى الله عليه وسلم ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في هذا التقرير هو الظاهر، وهو الأوجه عندي كما تقدم، وما حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره يقارب كلام الشراح إذ قال قوله: تعجيل السحور بأن يؤخر السحور ثم يعجل إليه

العبادات في النهار حتى لا يضعفه الصوم ، وأما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان متراخيا .

قوله : (إني أظل أطمع وأسقي) ولكنه لا ينافي الوصال لأن المفطر إنما هو الأكل من فناء هذا والأكل ثمة إن كان على حقيقته (١) الظاهرة فهي الروح لأن ثمار الجنة لا تؤكل من تلك الأجساد .

لضيق : وكان سهل رضى الله عنه يؤخر السحور ، ثم يجعل إليه ليدرك السحور مع النبي صلى الله عليه وسلم أيضا ، وكان بين سحور النبي صلى الله عليه وسلم وبين الفجر قدر خمسين آية ، وهذا هو المعنى للتعجيل اهـ . وهذا المعنى اختار السندى إذ قال : باب تعجيل السحور وفي بعض الأصول الصحيحة تأخير السحور وهو ظاهر ، وعلى الأول المعنى التعجيل في أكله خوفا من طلوع الفجر بسبب كثرة التأخير ، ١٢ .

(١) اختلف العلماء في معنى هذا الحديث على أقوال بسطت في الشروح لا سيما في الفتح والعيني . وتلخيص البحث في ذلك ما في الأوجز ولفظه : اختلفت المشايخ في تأويله على أقوال مرجعها قولان : أحدهما أنه على ظاهره وأنه يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب يتناولها فيكون ذلك تخصيص كرامة لا شركة فيها لأحد من أصحابه ، واختلف أصحاب هذه المقالة في أن يؤتى في ليالي رمضان كما يدل عليه روايات : إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني ، وقيل في نهار رمضان لما ورد في بعض ألفاظه : إني أظل عند ربي ، وظل إنما يقال فيمن فعل الشيء نهارا ، قال الحافظ : أكثر الروايات بلفظ أبيت وكأن بعض الرواة عبر بأظل نظرا إلى اشتراكهما في مطلق الكون ، ورد صاحب المفهم على هذا القول بأنه لو كان كذلك لما صدق عليه قولهم إنك تواصل ، وبنحو ذلك رد عليه الموفق إذ قال قوله : أطمع وأسقي : يحتمل أنه يريد أنه يعان على الصيام

وينبغي الله تعالى عن الطعام والشراب بمنزلة من طعم وشرب ، ويحتمل أنه أراد: إني أطعم وأسقى حقيقة حملا للفظ على حقيقته ، والأول أظهر بوجهين أحدهما أنه لو طعم وشرب حقيقة لم يكن مواصلا ، وقد أقرهم على قولهم إنك تواصل ، والثاني أنه قد روى بلفظ أظل ، وهذا يقتضى أنه في النهار ، ولا يجوز الأكل في النهار له ولا لغيره اهـ . وأجاب عنه ابن المنير بأن الذي يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى وليس تعاطيه من جنس الأعمال ، وقيل : كان يؤتى في المنام فيستيقظ وهو يجد الرى والشبع ، حكاه الزرقاني . وثانيهما وهو قول الجمهور إنه مجاز ، واختلفوا فيه أيضا على أقوال الأول أنه مجاز عن لازم الطعام والشراب ، وهو القوة فكأنه قال : يعطيني قوة الأكل والشارب بلا شبع ولا رى بل مع الجوع والظما ، واقتصر على هذا القول ابن العربي ، وحكى الرافعي عن المسعودي أنه أصح ما قيل فيه ، والثاني أنه تعالى يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش والفرق بين هذين القولين ظاهر بأن في القول الثاني تحصل القوة مع الشبع والرى وتعقب عليهما القرطبي بأنه يبعدهما النظر إلى حاله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان يجوع أكثر مما يشبع ، ويربط على بطنه الحجارة ، وتمسك ابن حبان بهذه الأحاديث على تضعيف أحاديث شد الحجر على بطنه صلى الله عليه وسلم كما سيأتى قريبا ، والقول الثالث ما قاله النووي في شرح المذهب وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف معناه حبة الله تعالى تشغلني عن الطعام والشراب ، والحب البالغ يشغل عنهما ، وإليه جنح ابن القيم فقال : الثاني أن المراد به ما يغذيه الله تعالى من المعارف وما يفيض على قلبه من لذة مناجاته وقرعة عينه بقربه وتنعمه بحبه والشوق إليه وتوابع

ذلك من الأحوال التي هي غذاء القلوب ، وقد يقوى هذا الغذاء حتى يغني عن غذاء الأجسام مدة من الزمان كما قيل :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلمها عن الزاد
ومن له أدنى تجربة بالعشق يعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن كثير
من الغذاء الحيواني ولا سيما المسرور الظافر بمطلوبه ، الذي قرت عينه بمحبوبه ،
وتنعم بقربه وألطف محبوبة وهدايا تفضل إليه كل وقت ، ومحبوبه حتى به
مكرم له غاية الإكرام مع المحبة التامة له ، أفليس في هذا أعظم غذاء لهذا المحب
فكيف بالحبيب الذي لا شيء جل منه ولا أعظم ولا أجل ولا أكمل ولا أعظم
إحساناً إذا امتلأ قلب المحب بحبه وملك حبه بجميع أجزاء قلبه وجوارحه اه
مختصراً . قلت وهذا المعنى لا ينكره أحده ذوق بالمحبة كما قال ابن القيم وهو شائع
عند أهل الفن كما قيل : —

وذكرك للمشتاق خيراً شراب وكل شراب دونه كسراب
انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد أجاد شيخ مشايخنا الشاه إمداد الله المهاجر
المسكي قدس سره :

أجى جسكى هو دل بين درد ألقت اسى كب هوئى خواب خوركى فرصت
اتها جهاتى مين دله درد عشق جس كى اسى پهر نيندكس كى بهوك كسكى
ثم يشكل على أحاديث الوصال بما أخرجه الترمذى فى الشمائل وغيره
عن أنى طلحة شكرونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجوع ورفعتنا عن
بطوننا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بطنه الحجرين ،
قال المناوى رفع صلى الله عليه وسلم الحجرين ليعلم صحبه أن ليس عنده
ما يستأثر به عليهم ، لا أنه فعل ذلك من شدة الجوع ، فإنه كان يبيت عند ربه
يطعمه ويسقيه ، ويدل لذلك ما جاء عن جهم أنه صلى الله عليه وسلم كان مع ذلك

لا يتبين عليه أثر الجوع أصلاً، بل كان متين القوة جداً وهذا التقرير يعلم أنه،
لا ضرورة بل ولا ملجأ إلى ما سلكه ابن حبان من إنكار أحاديث وضع الحجر
رأساً في قوله: لأنها باطلة لخبر الوصال، قال الحافظ: وقد أكثر الناس من الرد عليه اهـ.
وجمع بينهما القارى بأن عدم الجوع خاص بالمواصلة فإذا واصل يعطى قوة الآكل
والشارب، قلت: ووجه الجمع بينهما بوجه آخر، والأوجه عندي ما تقدم أن
كثرة الالتذاذ في حالة الوصال يفنى عن الالتفات إلى الجوع وغيره، ولا يدرك
ذلك إلا من ظفوا بالحجة أذا فنى الله شراب حبه، اهـ مختصراً من الأوجز. وبسط
الحافظ في إيراد ابن حبان والجواب عنه، وقال: قد أكثر الناس من الرد عليه
وأبلغ ما يرد عليه به أنه أخرج في صحيحه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال:
خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فرأى أبا بكر وعمر فقال ما أخرجكما
قالا ما أخرجنا إلا الجوع، فقال: وأنا والذي نفسى بيده ما أخرجنى إلا الجوع،
الحديث إلى آخر ما بسط في الفتح، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رجم
على هذا الحديث باب بركة السحور من غير إيجاب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم
وأصحابه واصلوا ولم يذكر السحور، وقال الزين بن المنير: الاستدلال على
الحكم إنما يقتصر إليه إذا ثبت الاختلاف أو كان متوقفاً، والسحور إنما هو أكل
للسهوة وحفظ القوة، لكن لما جاء الأمر به احتاج أن يبين أنه ليس على ظاهره
من الإيجاب، وكذا النهى عن الوصال يستلزم الأمر بالآكل قبل طلوع الفجر اهـ.
وتعقب بأن النهى عن الوصال إنما هو أمر بالفصل بين الصوم والفطر فهو أعم
من الآكل آخر الليل فلا يعمين السحور، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ندية
السحور. وقال ابن بطال: في هذه الترجمة غفلة من البخارى، لأنه قد أخرج بعد
هذا حديث أبى سعيد: دأبكم أراذان يواصل فليواصل إلى السحر، فجعل غاية الوصال
السحر وهو وقت السحور قال: والمفسر يقضى على المجمع اهـ. وقد تلقاه جماعة

بعده بالتسليم، وتعقبه ابن المنير في الحاشية بأن البخارى لم يترجم على عدم مشروعية السحور وإنما ترجم على عدم إيجابه وأخذ من الوصال أن السحور ليس بواجب وحيث نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وإنما هو نهى إرشاد لتعليله إياه بالإشفاق عليهم، وليس في ذلك إيجاب للسحور، ولما ثبت أن النهى عن الوصال لا كراهة فصد نهى الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال، والذي يظهر لي أن البخارى أراد بقوله: لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأصلوا الخ، الإشارة إلى حديث أبي هريرة الآتى بعد خمسة وعشرين باباً ففيه بعد النهى عن الوصال أنه وأصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال: ولو تأخر لزددكم، فدل ذلك على أن السحور ليس بحتم إذ لو كان حتماً ما وأصل بهم فإن الوصال يستلزم ترك السحور سواء قلنا الوصال حرام أولاً، أم ملخصاً من الأوجز. وقال العيني: مطابقتها للجزء الثانى للترجمة وهو قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأصلوا الخ اه: ثم اختلف العلماء في حكم الوصال كما بسطت في الأوجز فذهب أحمد وإسحق وجماعة من المالكية إلى جوازه إلى السحر، وفي الروض المربع يكره الوصال ولا يكره إلى السحر، وتركه أولى، وقال الحافظ: وهذا الوصال لا يترتب عليه شيء مما يترتب على غيره لأنه في الحقيقة بمنزلة عشاء يؤخره، وقال الموفق: الوصال وهو أن لا يفطر بين اليومين بأكل ولا شرب مكروه في قول أكثر أهل العلم، وروى عن ابن الزبير أنه كان يواصل اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم، ولنا ما روى عن ابن عمر من النهى عن ذلك وهو يقتضى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك، وإذا ثبت هذا فالوصال غير محرم، وظاهر قول الشافعى أنه محرم تقريراً لظاهر النهى، ولنا أن النهى إنما أتى بهرحمة لهم ورفقاً بهم لما روى ذلك عن عائشة، ولذا لم يفهم أصحاب رسول الله

(باب إذا نوى بالنهار)

ظاهره الرد على من اشترط (١) التبييت في صوم الفرض ووجه الرد إطلاق اللفظ وعدم التقييد بصوم دون صوم ، وهذا إذا سلم أن صوم عاشوراء

صلى الله عليه وسلم التحريم بدليل أنهم وأصوله بعده ، وذهب الجمهور إلى منعه واختلفوا في المنع فقل على التحريم وقل على الكراهة التحريمية أو التنزيهية وهما وجهان للشافعية أحدهما عند أن الكراهة للتحريم ، وذهب أهل الظاهر إلى التحريم صرح به ابن حزم ، وصححه ابن العربي من المسالكية ، قال الزرقاني : والنهي للكراهة عندما لم ينقضى عليه وغيره ولو إلى السحر لعموم النهي ، وقل للتحريم ، وهو الأصح عند الشافعية ، قل الحافظ : الراجح عند الشافعية التحريم ، وفي شرح الإقناع الفطر بين لليومين واجب إذ الوصال حرام ، وفي المراقي : كره صوم الوصال وهو أن لا يفطر بعد الغروب أصلاً حتى يتصل صوم الغد بالأمس ، وفي الدر المختار المكروه تنزيهاً كما عاشوراء وصوم وصال أهـ . والجملة أن الوصال إلى السحر أخف عند الحنابلة وأشد عند المالكية وبين مسلكيهما مسلك الحنفية والشافعية كما أن الوصال بعدم الإفطار مطلقاً أشد عند الشافعية حتى رجحوا التحريم ، ومكروه عند غيرهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) اختلف العلماء في مسألة النية للصوم كما بسطت في الأوجز ، قال الباجي : لا يصح صوم رمضان وغيره إلا بنية أي من الليل ، هذا هو المشهور من المذهب ، قال الزرقاني : هذا على مشهور المذهب لخبر « الأعمال بالنيات » ، وقياساً على الصلاة إذ فرضها ونفلها في النية سواء ، وقل يجوز في النفل قبل الزوال ، وقال القاري : لا يصح الصوم بنية قبل الفجر فرضاً كان أو نفلاً عند ابن عمر ومالك ودأود وغيرهم ، وذهب الباقر إلى جواز النفل بنية من النهار ، قال الموفق : لا يصح الصوم إلا بنية ، إجماعاً ، فرضاً كان أو تطوعاً لأنه عبادة محضة

فافتقر إلى النية كالصلاة ثم إن كان فرضاً كصيام رمضان في أدائه وقضائه
والنذر والكفارة اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا ومالك والشافعي ،
وقال أبو حنيفة : يجزىء صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار لحديث
عاشوراء المتفق عليه ، ثم في أى جزء من الليل نوى أجزأه ، ثم فعل بعد النية
ما ينافي الصوم من الأكل والشرب أم لا ، واشترط بعض أصحاب الشافعي أن
لا يأتي بعد النية بمناف للصوم ، واشترط بعضهم وجود النية في النصف الأخير
من الليل ، كما اختص به أذان الصبح والدفع من مزدلفة ، ولنا عموم قوله
صلى الله عليه وسلم : « من لم يبيت الصيام من الليل ، وصوم التطوع يجوز بنية
من النهار عند إمامنا وأبي حنيفة والشافعي ، وقال مالك ودادود : لا يجوز إلا
بنية من الليل ، ثم في أى وقت من النهار نوى أجزأه سواء في ذلك ما قبل الزوال
وبعد ، وهذا ظاهر كلام أحمد والخرقي ، واختار القاضي في المحرر أنه لا تجزؤه
النية بعد الزوال ، وهذا مذهب أبي حنيفة والمشهور من قول الشافعي ،
وإذا ثبت هذا فإنه يحكم له بالصوم الشرعى المثاب عليه من وقت النية في المنصوص
عن أحمد فإنه قال : من نوى في التطوع من النهار كتب له بقية يومه وإذا أجمع
من الليل كان له يومه : وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، وقال أبو الخطاب :
يحكم له بذلك من أول النهار ، وهو قول بعض أصحاب الشافعي ، لأن الصوم
لا يتبعض اهـ . والخلة ما قال ابن رشد : إن مالكا رأى أنه لا يجزىء
الصيام إلا بنية قبل الفجر وذلك في جميع أنواع الصوم ، وقال الشافعي :
تجزىء النية بعد الفجر في النافلة ولا تجزىء في الفروض ، وقال أبو حنيفة :
تجزىء بعد الفجر في الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان ونذر أيام
محدودة وكذلك في النافلة ولا يجوز في غيرها ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

كان سنة كما تزعمه^(١) الشافعية . وقد ثبت^(٢) أنه كان فرضاً ثم نسخ ، وعلى هذا فاشتراط التبييت في صوم الفرض مخالف لصريح النص .

(١) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز إذ ذكر فيه عدة أبحاث نفيسة في صوم عاشوراء ، وفيه الرابع : هل وجب صومه في أول الإسلام أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : كان واجباً ، وهو المروي عن الإمام أحمد ، واختلف أصحاب الشافعي على وجهين ، أشهرهما أنه لم يزل سنة من حين شرع ولم يكن واجباً قط في هذه الأمة ، والثاني كان واجباً كقول أبي حنيفة ، وهو مختار الحافظ في الفتح وابن القيم في الهدى كما سيأتي من كلامهما وبه جزم الباجي من المالكية ، وقال الموفق : واختلف في صوم عاشوراء هل كان واجباً ؟ فذهب القاضي إلى أنه لم يكن واجباً ، وقال : هذا قياس المذهب ، وروي عن أحمد أنه كان مفروضاً لرواية عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم صامه وأمر بصيامه **له** ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) وبسط في الأوجز في دلائل الحنفية في إثبات ذلك ، وفيه بعد ذكر الروايات الواردة في ذلك ، قال الحافظ : ويؤخذ من مجموع الأحاديث أنه كان واجباً لثبوت الأمر بصومه ، ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التأكيد بالنداء العام ، ثم زيادته بأمر من أكل بالإمسك ثم زيادته بأمر الإماء أن لا يرضعن فيه الأطفال ، ويقول ابن مسعود الثابت في مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق فدل على أن المتروك وجوبه ، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقي مطلق استحبابه مطلقاً يخفى ضعفه ، بل تأكد استحبابه باق ولا سيما مع استمرار الاهتمام به حتى في عام وفاته صلى الله عليه وسلم حيث يقول : **لن** عشت لأصومن التاسع ، ولترغيب في صومه وأنه يكفر سنته وأى تأكيد أبلغ من هذا **له** .

وبسط الكلام على هذا الشيخ ابن القيم في الهدى ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم عاشوراء قبل أن ينزل فرض رمضان فلما نزل فرض رمضان تركه فهذا لا يمكن التخلّص عنه إلا بأن صيامه كان فرضاً قبل رمضان حينئذ يكون المتروك وجوب صومه لاستحبابه ، ويتعين هنا ولا بد لأنه صلى الله عليه وسلم قال قبل وفاته بعام : لئن عشت إلى قابل لأصومن التاسع ، وقال : « خالفوا اليهود وصوموا يوماً قبله ، الحديث ولا ريب في هذا أن هذا كان في آخر الأمر وفي أول الأمر كان يجب موافقة أهل الكتاب ويلزم من قال : إن صومه لا يمكن واجبا أحد الأمرين : إما أن يقول بترك استحبابه ولم يبق مستحباً أو يقول قاله عبد الله بن مسعود برأيه ، وهذا بعيد فإنه صلى الله عليه وسلم حثهم على صومه واستمر عليه الصحابة إلى حين وفاته ، ولم يرد عنه حرف واحد بالنهي عنه فلم أن الذي ترك وجوبه لا استحبابه إلى آخر ما بسطه ابن القيم ، اه مختصراً من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق أنه ذكر في الأوجز عدة أبحاث وفيها : الخامس في حكم صومه الآن ، واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال : الأول فرضيته باقية ، قال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرضاً وهو باق على فرضيته ولم ينسخ ، قال : وانقرض القائلون بهذا وحصل الإجماع على أنه ليس بفرض . الثاني مقابله وهو ما في الفتح كان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك . والثالث ما وقع عليه الإجماع بعد هذين القولين وهو أنه سنة ، حكى عليه الإجماع ابن عبد البر والنووي والمعيني والقاضي عياض وغيرهم من شراح الحديث مع اختلاف العلماء في كراهية الأفراد بصومه وهو غير ذلك ، كما بسط في الأوجز .

قوله : (وهو أعلم) يعنى بذلك أن الفضل هو الذى حدثني بما أقوله من (١) أن الجنب يفطر فهو أعلم بالقصة ، وبمعنى ما روى والعهدة في ذلك عليه لإعلى وفي ذلك دلالة على أن الصحابة كثيراً ما كانوا يروون عن الصحابة (٢) ولا يصرحون بذلك فإن أبا هريرة لم يصرح أنه لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم إلا إذا أورد عليه فكذلك في كثير من الروايات يسمعون بعضهم من بعض ثم لا ينسبون لها إلا إليه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يكون ما رواه أبو هريرة

(١) كانت المسألة خلافية شهيرة في السلف كما بسط في الأوجز مفصلاً لكن انقرض الخلاف وأجمع العلماء على جواز الصوم لمن أصبح جنباً في الأوجز اختلف السلف في هذه المسألة على أقوال كثيرة لكن الجمهور وفقهاء الأمصار على الجواز فصارت المسألة كالإجماعية بعد ما كانت كثيرة الاختلاف ، وذكر العلامة العيني فيها سبعة أقوال: الأول لا يصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً. الثاني لتفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبه عمداً فلا يصح وإلا يصح. الثالث التفرقة بين الفرض والنفل فلا يجزئه في الفرض ويجزئه في النفل. الرابع أن يتم صومه ذلك ويقضيه. الخامس أنه يستحب القضاء في الفرض دون النفل. السادس أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلي فيبطل صومه. قاله ابن حزم ، بناء على مذهبه أن المحصية عمداً تبطل الصوم وتركنا أسماء قائلها اختصاراً ، ذكر بعضها في الأوجز. السابع أن الصوم صحيح مطلقاً فرضاً كان أو تطوعاً آخر الغسل عن طلوع الفجر عمداً أو لنوم أو لنسيان لعموم الحديث ، وبه قال جمهور الفقهاء منهم الأئمة الأربعة حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء كما بسط في الأوجز ١٢ .

(٢) وهذا معروف فإن مرسلات الصحابة شهيرة ١٢ .

في باب الكلام^(١) في الصلاة كذلك ثم الذي يجمع^(٢) به الروايات أن يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم كان قصد أن من أصبح وهو مشغول فيما يتحصل

(١) أى في روايات قصة ذى الدين في السهو في الصلاة ١٢
 (٢) اختلفوا في وجوه الجمع بين الروايتين، قال الحافظ : في الفتح حمل القائلون بفساد صيام الجنب حديث عائشة على أنه من الخصائص النبوية أشار إلى ذلك الطحاوى بقوله : وقال آخرون يكون حكم النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرت عائشة وحكم الناس على ما حكى أبو هريرة، وأجاب بأن الخصائص لا تثبت إلا بالدليل ، وبأنه قد ورد صريحا ما يدل على عدمها ، وترجم بذلك ابن حبان في صحيحه حيث قال : ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفى مخصوصا به ثم أورد ما أخرجه مسلم والنسائي وغيرهما عن عائشة أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال لست مثلنا يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال والله إنى لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى، وذكر ابن خزيمة أن بعض العلماء توهم أن أبا هريرة غلط في هذا الحديث ثم رد عليه بأنه لم يغلط بل أحال على رواية صادق إلا أن الخبر منسوخ لأن الله تعالى عند ابتداء فرض الصيام كان منع في ليل الصوم من الأكل والشرب والجماع بعبد النوم قال : فيتحمل أن يكون خبر الفضل كان حينئذ ثم أباح الله ذلك كله إلى طلوع الفجر، فكان للمجامع أن يستمر إلى طلوعه فيلزم أن يقع اغتساله بعد طلوع الفجر فدل على أن حديث عائشة ناسخ لحديث الفضل ولم يبلغ الفضل ولا أبا هريرة الناسخ، فاستمر أبو هريرة على الفتيا به ثم رجع عنه بعد ذلك لما بلغه ، قال الحافظ : ويقويه أن في حديث عائشة هذا ما يشعر بأن ذلك كان بعد الحديثية ، لقوله فيها

به الجنابة ويقضى شهوته من امرأته، فإنه لا يكون له صوم، ولكن الفضل فهم أن المقصود بقاء الجنابة واتصافه بها ولو من قبل، فروى حسب ما فهم ولم

قد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر، وأشار إلى آية الفتح وهي نزلت عام الحديبية سنة ست وابتداء فرض الصيام كان في السنة الثانية وإلى دعوى النسخ فيه ذهب ابن المنذر والخطابي وغير واحد وقرره ابن دقيق السيد بأن قوله تعالى : « أحل لكم لية الصيام الرفث » الآية يقتضى إباحة الوطء في ليلة الصوم، ومن جملتها الوقت المقارن لطلوع الفجر، فيلزم إباحة الجماع فيه، ومن ضرورته أن يصبح فاعل ذلك جنبا ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشيء إباحة لذلك الشيء، قال الحافظ : وهذا أولى من سلوك الترجيح بين الخبرين كما تقدم من قول البخارى والأول أسند، وكذا قال بعضهم : إن حديث عائشة أرجح لموافقة أم سلمة لها على ذلك ورواية اثنين تقدم على رواية واحد، ولا سيما وهما زوجتان، وهما أعلم بذلك من الرجال ولأن روايتهما توافق المنقول وهو ما تقدم من مدلول الآية، والمعقول وهو أن الغسل شيء وجب بالإزالة وليس في فعله شيء يحرم على صائم فقد يحتمل بالنهار فيجب عليه الغسل ولا يحرم عليه بل يتم صومه إجماعا فكذلك إذا احتلم ليلا، بل هو من باب الأولى وإنما يمنع الصائم من تعمد الجماع نهارا وهو شبه بمن يمنع من التطيب وهو محرم، لكن لو تطيب وهو حلال ثم أحرم فبقى عليه لونه أو ريحه لم يحرم ذلك عليه، وجع بعضهم بين الحديثين بأن الأمر في حديث أبي هريرة أمر بإرشاد إلى الأفضل فإن الأفضل أن يغتسل قبل الفجر فلو خالف جاز، ويحمل حديث عائشة على بيان الجواز، ونقل النووي هذا من أصحاب الشافعى، وفيه نظر، فإن الذى نقله البيهقى وغيره عن نص الشافعى سلوك الترجيح، وعن ابن المنذر وغيره سلوك النسخ، ويعكر على حمله على الإرشاد التصريح فى كثير من طرق حديث أبي هريرة بالأمر بالفطر والنهى عن الصيام

يكن ذلك مراداً له، ولعله صلى الله عليه وسلم كفى بذلك^(١) فلم يعرض به ولم يصرح بالمقصود، فصار ذلك أعون للفضل على ما فهمه منه، والله أعلم .
 قوله : (لاحق لا حاجة له) أراد بالحق جهله^(٢) وعدم وقوفه على ما يكون بين الرجال ونسائهم خاصة، لا أنه أحق بالمعنى المتعارف العام لكل شيء .

فكيف يصح الحمل المذكور إذا وقع ذلك في رمضان؟! وقيل هو محمول على من أدركه الفجر مجامعا فاستدام بعد طلوعه عالماً بذلك، ويعكر عليه ما رواه للنسائي من طريق أبي حازم عن عبد الملك بن أبي بكر عن أبيه أن أبا هريرة كان يقول من احتلم وعلم باحتلامه ولم يقتل حتى أصبح فلا يصوم، وحكى ابن التين عن بعضهم أنه سقط دلاء من حديث الفضل وكان في الأضل من أصبح جنباً في رمضان فلا يفطر، فلما سقط دلاء صار فليفطر، وهذا بعيد بل باطل لأنه يستلزم عدم الوثوق بكثير من الأحاديث وأنها يطرقها مثل هذا الاحتمال، وكان قائله ما وقف على شيء من طرق هذا الحديث إلا على اللفظ المذكور اهـ مختصراً من الفتح .

(١) وبذلك جزم السندی إذ قال : قد يقال حديث عائشة فعل فلا يعارض القول لاحتمال الخصوص في الفعل، فالوجه أن يقال ذلك إذا لم يمكن التوفيق وقد أمكن ههنا بأن يجعل حديث أبي هريرة كناية عن الجماع على ما هو دأب القرآن والسنة في الكناية عن أمثال هذه الأشياء اهـ ١٢ .

(٢) وهذا ظاهر ويدل عليه قوله : لا حاجة له في النساء، وقال الحافظ : قوله وقال طاوس إلخ وصله عبد الرزاق في تفسيره عن طاوس في قوله تعالى : غير أولى الإربة ، قال : هو لاحق الذي ليس له في النساء حاجة اهـ . واختلفت الروايات في مسألة القبلة للصائم، ولذا اختلف العلماء في ذلك سلفاً وخلفاً كما بسط في الأوجز، وفيه قال أبو عمر : ممن كره القبلة للصائم : ابن مسعود، وابن عمر وغيرهما . وروى عن ابن مسعود أنه يقضى يوماً : وروى عن ابن عباس أن

عروق الخصيتين معلقة بالآلف نياذا وجد الريج تحرك وإذا تحرك دعى إلى ماهو أكثر من ذلك ، وقال عياض : منهم من أباحها على الإطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وإليه ذهب أحمد وإسحاق وداد من الفقهاء ، ومنهم من كرها على الإطلاق وهو قول مالك ، ومنهم من كرها للشاب وأباحها للشيخ وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وحكاه الخطابي عن مالك ، . ومنهم من أباحها في النفل ومنها في الفرض ، وهى رواية ابن وهب عن مالك ، وقال النووي : إن حركت قبله الشهوة فى حرام على الأصح عند أصحابنا ، وقيل مكروه كراهة تنزيه ، وقال أصحابنا الحنفية فى فروعه لا بأس بالقبلة والمعانقة إذا أمن على نفسه أو كان شيخا كبيرا ، أو يكره له مس فرجها ، وعن أبي حنيفة يكره المعانقة والمصافحة والمباشرة بلائوب ، والتقبيل الفاحش مكروه وهو أن يمسغ شفيتها ، وعن ابن قتيبة أنه مال إلى أن القبلة تفسد الصوم ، ومن أفتى بإفطاره ابن شبرمة أحد فقهاء الكوفة ونقله الطحاوى عن قوم لم يسمهم : وأباحها قوم مطلقا بل بالغ أهل الظاهر فاستحبوها ، وفى الروض المربع للحنابلة تكره القبلة ودواعى الوطء ، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عنها شابا ورخصها للشيخ ، رواه أبو داود ، ثم قال الزرقانى : أجمعوا على أن من قبل وسلم لاشئ عليه ، فإن أمذى فكذلك عند الحنفية والشافعية وعليه القضاء عند مالك . وعن أحمد يفطر وإن أمى فسد صومه اتفاقا ، وقال الموفق : إن أمى لمفطر بلا خوف وإن أمذى أفطر عندنا وعند مالك ، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يفطر ، واللس بالشهوة كالقبلة ، وقال الحافظ : اختلفوا فيما إذا باشر أو قبل أو نظر فأنزل أو أمذى . فقال الكوفيون والشافعي يقضى إذا أنزل فى غير النظر ولا قضاء فى الإمضاء ، وقال مالك وإسحاق : يقضى فى كل ذلك ويكفر إلا فى الإمضاء فيقضى فقط ، . وما قال الموفق : إن

(باب اغتسال الصائم^(١))

قبل فأنزل أفطر بلا خوف فيه نظر، فقد حكى ابن حزم أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك، وذهب إليه، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال المحافظ : قوله « باب اغتسال الصائم »، أى بيان جوازه ، قال الزين بن المنير : أطلق الاغتسال ليشمل الأغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكأنه يشير إلى ضعف ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه من النهي عن دخول الصائم الحمام، أخرجه عبدالرزاق وفي إسناده ضعف واعتمده الحنفية فمكرهوا الاغتسال للصائم اهـ . وتعبه العيني إذ قال هذا غير صحيح على إطلاقه، لأنه رواية عن أبي حنيفة غير معتمد عليها، والمذهب المختار أنه لا يكره، ذكره الحسن عن أبي حنيفة، نبه عليها صاحب الواقعات وذكر في الروضة وجوامع الفقه لا يكره الاغتسال وبطل الثوب وصب الماء على الرأس للحر ، وروى أبو داود بإسناد صحيح عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب على رأسه الماء وهو صائم من الحر أو العطش ، اهـ . وذكر شيخنا قدس سره في البذل على حديث أبي داود المذكور قال في البدائع : أما الاستنشاق والاغتسال وصب الماء على الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة : إنه يكره ، وقال أبو يوسف : لا يكره ، واحتج بحديث الباب ، ولأبي حنيفة أن فيه إظهار الضجر من العبادة والامتناع على تحمل مشقتها، وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة، أى حال خوف فوت الإفطار من شدة الحر اهـ . قلت : أو هو محمول على بيان الجواز كما أفاده والذي المرحوم في تقرير أبي داود إذ قال : بياناً للجواز أو ضرورة العطش والذين كرهوه كرهوا لعله أخرى اهـ . ثم قال الشيخ في البذل وقول أبي يوسف هو المقتضى به، قال في الدر المختار : وكذا لا تكره حمامة وتلفف بثوب مبتل ومضمضة

أنه لا يضر بصومه ؛ ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسله سوى ذلك ، ثم إن الآثار ^(١) التي ذكرها هنا تدل على الترجمة بنوع من القياس ، ودلالة النص فإن إلقاء الثوب المبلول ^(٢) على الجسم

واستنشاق للتبرد عند الثاني وبه يفتى اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) قال الحافظ في الفتح : قال ابن المنير الكبير : أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم لأنه إن كرهه خشية وصول الماء حلقه فالعله باطلة بالمضمضة والسواك وبذوق القدر ونحو ذلك . وإن كرهه للرفاهية فقد استحب السلف للصائم التزفة والتجمل بالترجل والادهان والكحل ونحو ذلك ، فلذلك ساق هذه الآثار في الترجمة اه . وذكره الغيني بلفظ قيل ، بدون النسبة إلى ابن المنير ثم قال : قلت هذا أقرب إلى القبول ولكن تحقيقه أن يقال إن بالاغتسال يحصل التطهر والتنظف للصائم وهو في ضيافة الله تعالى ينتظر المائدة ، ومن حاله هذه يحسن له التطهر والتنظف والطيب وهذه تحصل بالاغتسال والادهان والترجل اه . قلت : والأوجه عندهذا العبد الضعيف أنه لما كان في الاغتسال وصول أثر الماء إلى الباطن بالمسامات أراد البخاري بهذه الآثار أن وصول أثر شيء بالمسامات لا يضر الصائم ، وعلى هذا تطابق الآثار كلها بالترجمة ظاهر ، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله مظنة نفوذ الشيء إلخ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أثر ابن عمر قال الحافظ : وصله المصنف في التاريخ وابن أبي شيبة ، ومناسبة للترجمة من جهة أن بلل الثوب إذا طالت إقامته على الجسد حتى جف ينزل ذلك منزلة الدلك بالماء ، وأراد البخاري بأثر ابن عمر هذا معارضة ما جاء عن إبراهيم النخعي بأقوى منه فإن وكيعا روى عن الحسن بن صالح عن المغيرة عنه أنه كان يكره للصائم بل الثياب اه . وقال الغيني : مطابقة للترجمة

ودخول الحمام (١) وتطعم القدر (٢) والشيء.

ظاهرة لأن الثوب المبلول إذا أتى على البدن بل البدن فيشبه البدن الذي سكب عليه الماء، ثم تعقب على الحافظ بقوله وقال بعضهم: أراد البخاري بأثر ابن عمر هذا الخ هذا كلام صادر من غير تأمل، فإنه اعترف أن الذي رواه إبراهيم أقوى من الذي ذكره البخاري معلقا فكيف تصح المعارضة حينئذ، بل الذي يقال إنه أراد به الإشارة إلى ما روى عن ابن عمر من فعله ذلك، فافهم اهـ ١٢ *

(١) إشارة إلى أثر الشعبي قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة عن أبي إسحق قال: رأيت الشعبي يدخل الحمام وهو صائم، ومناسبة للترجمة ظاهرة اهـ. وهكذا قال العيني، وما أفاده الشيخ قدس سره كما سنألف قريباً أن المراد بالحمام البارد لم أره في كلام أحد من الشراح، ولعله ذكره من احتياج الصائم إلى التبريد غالباً كما يشير إليه أثر ابن عمر والحسن والنس ١٢:

(٢) هو إشارة إلى أثر ابن عباس، قال الحافظ: قوله القدر بكسر القاف أي طعام القدر أو الشيء. وصله ابن أبي شيبة بلفظ: لا بأس أن يتطاعم القدر ورويناه في الجعديات بلفظه لا بأس أن يتطاعم الطائم بالشيء، يعني المرقعة ونحوها، ومناسبة للترجمة من طريق الفحوى لأنه إذا لم يناف الصوم بإدخال الطعام في الفم وتطعمه وتقريبه من الازدراء لم ينافه إيصاله الماء إلى بشرة الجسد من باب الأولى اهـ. وما عزاه الحافظ إلى الجعديات عزاه العيني إلى البيهقي ثم قال: وفي التوضيح وعندنا يستحب له أن يحترز عن ذوق الطعام خوف الوصول إلى حلقه، وقال الكوفيون: إذا لم يدخل حلقه لا يفطر وصومه تام، وهو قول الأوزاعي، وقال مالك: أكرهه ولا يفطر إن لم يدخل حلقه وهو مثل قولنا، وقال ابن عباس: لا بأس أن تمضغ الصائمة لصبيها الطعام، وهو قول الحسن والنخعي، وكرهه مالك والثوري والكوفيون إلا أن لم يجد بدا من ذلك، وبه صرح أصحابنا،

والمضمضة (١) والتبzd والتدهن (٢)

وفي المحيط: يكره الذوق للصائم ولا بأس أن يذوق إلصائم العسل والطعام ليشتره
ليعرف جيده وردثه كيلا يغبن فيه متى لم يذقه وهو المروى عن الحسن البصري ،
ولا بأس للمرأة أن تمضغ الطعام لصبيها إذا لم تجد منه بدا ، اه مختصرا . وفي الدر
المختار: وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ككون زوجها أو سيدها سيء الخلق ،
وفي كراهته الذوق عند الشراء قولان ، ووفق في النهر بأنه إن وجد بدا ولم يخف
غبننا كرهه وإلا لا ، وهذا في الفرض لا النفل ، كذا قالوا : وفيه كلام لحرمه الفطر
فيه بلا عذر على المذهب فتبقى الكراهة ، اه مختصرا ، وبسطه ابن عابدين ١٢ .

(١) اشارة إلى أثر الحسن قال الحافظ : وصله عبد الرزاق بمعناه ووقع
لبعضه في حديث هرفوع أخرجه مالك وأبو داود عن بعض أصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالمرج يصب الماء على رأسه
وهو صائم من العطش أو من الحر ، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه . وقال العيني :
مناسبته للترجمة من حيث أن المضمضة جزء من الغسل اه : وقال الموفق : لا يفطر
بالمضمضة بغير خلاف سواء كان في الطهارة أو غيرها ، وقد روى عن ابن عمر
أنه سأله عن القبلة للصائم فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أرأيت لو تمضمضت ،
الحديث رواه أبو داود ، ولأن الفم في حكم الظاهر لا يبطل الصوم ثم قال : أما المضمضة
لغير الطهارة إن كان عابثا أو تمضمض من أجل العطش كره اه مختصرا ١٢ .

(٢) هذا إشارة إلى أثر ابن مسعود . وقال الزين بن المنير : مناسبته للترجمة
من جهة أن الادهان من الليل يقتضى استصحاب أثره في النهار وهو مما يربط
الدماغ ويقوى النفس ، فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار
ثم يذهب أثره ، قال الحافظ وله مناسبة أخرى ، وذلك أن المانع من الاغتسال
لعله سلك به مسلك استحاب التقشف في الصيام ، كما ورد مثله في الحج ، والادهان

تقحم الإناء (١) المملوء ماء ، والاستيائك* والكحل (٢) لما جاز للصائم وهي

والترجل في مخالفة التقشف كالاغتسال اه . وقال العيني : ذكر في وجه مطابقته للترجمة وجوه : الأول أن الادهان من الليل يقتضى استحباب أثره في النهار وهو مما يرطب الدماغ فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ، قلت : وهذا بعيد جداً لأن الادهان في نفسها متفاوتة وما كل دهن يرطب الدماغ ، بل فيها ما يضره ، يعرفه من ينظر في علم الطب ، وقوله أبلغ من الاغتسال إلخ غير مسلم لأن الاغتسال بالماء لتحصيل البرودة . والذهن يقوى الحرارة وهو ضد ذلك ، فكيف يقول وهو - أبلغ إلخ ؟ اه الوجه الثاني : قال بعضهم : إن المانع من الاغتسال لعله سلك ، مسلك استحباب التقشف في الصيام إلخ ، قلت : هذا أبعد من الأول لأن الترجمة في جواز الاغتسال لافي منعه ، فكيف يجعل الجواز قناسبا لل منع ؟ الوجه الثالث : ما قيل أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم إلى آخر ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن المنير الكبير ، وقول العيني : إنه قريب إلى القبول ، ذكرته قريباً على قول الشيخ قدس سره ، ثم إن الآثار التي ذكرها إلخ ذكرته على رقم (١) ص ٣٥٧ - ١٢

(١) إشارة إلى أثر أنس ، قال الحافظ : أبزن - بفتح الهمزة وسكون الموحدة وفتح الزاي بعدها نون - حجر منقور شبه الخوض ، وهي كلمة فارسية . فذلك لم يصرفه ، وأنقحم فيه ، أي أدخل . وهذا الأثر وصله قاسم بن ثابت في غريب الحديث له بلفظ : إن لي أبزن إذا وجدت الحر تقحمت فيه وأنا صائم . وكان الأبن كن ملآن ماء فكان أنس إذا وجد الحر دخل فيه يتبرد بذلك اه . وبسط العيني في معنى أبزن وضبطه ، وحكي فيه كسر الهمزة وضمها أيضاً ١٢ . (٢) قال الحافظ أما أنس فروى أبو داود في السنن من طريق عبيد الله ابن أبي بكر عن أنس أنه كان يكتحل وهو صائم ، ورواه الترمذي من طريق

مظنة لنفوذ الشيء إلى الباطن ، فأولى أن يجوز له الغسل ، فإن أمر الماء أخف ، لا سيما إذا كان لا يستقر على البدن ، كما هو ظاهر في الغسل ، ثم الظاهر أن

أبي عاتكة وضعفه . وأما الحسن فوصله عبد الرزاق بإسناد صحيح عنه قال : لا بأس بالكحل للصائم ، وأما إبراهيم فاختلف عنه فروى سعيد بن منصور عن القعقاع ابن يزيد سألت إبراهيم أن يكتحل الصائم ؟ قال : نعم ، قلت أجد طعم الصبر في حلق ، قال ليس بشيء . وروى أبو داود كان إبراهيم يرخص أن يكتحل الصائم بالصبر ، وروى ابن أبي شيبة عن إبراهيم قال : لا بأس بالكحل للصائم ما لم يجد طعمه ، اه مختصرا . وبسط العلامة العيني في الروايات المرفوعة المختلفة في مسألة الكحل من الإباحة والمنع وبسط الكلام عليها ، ثم قال وأما حكم المسألة فقد اختلفوا فيه ولم ير الشافعي به بأسا سواء وجد طعم الكحل في الحلق أم لا ، واختلف قول مالك فيه في الجواز والكراهية ؛ وذهب الثوري وأحمد وإسحاق إلى كراهة الكحل للصائم وهو حكى عن أحمد أنه إذا وجد طعمه في الحلق أفطر ، وعن عطاء والحسن والأوزاعي وأبي حنيفة وغيرهم يجوز بلا كراهة ، وأنه لا يفطر به سواء وجد طعمه أم لا ، وحكى عن سليمان التيمي وابن شبرمة وابن أبي ليلى وغيرهم أنهم قالوا : يبطل صومه ، وقال قتادة يجوز بالإثم ويكره بالصبر ، وفي سنن أبي داود : عن الأعمش قال ما رأيت أحدا من أصحابنا يكره الكحل للصائم اه . وفي الدر المختار لا يكره دهن شارب ولا كحل ، قال ابن عابدين : ذكر في الإمداد أنه يؤخذ من هذا أنه لا يكره للصائم شم رائحة المسك والورد ونحوه مما لا يكون جوهرًا متصلا كالدهان فإنهم قالوا لا يكره الاكتحال بحال وهو شامل للطيب وغيره ولم يخصصه بنوع منه اه ١٢ .

الحمام المذكور في أثر الشعبي أريد به البارد ، وقوله : فليصبح دهننا وجهه^(١) أنه لو متقشفاً متفحلاً، ظهر عليه صومه والأولى فيه الإخفاء .
وقوله : (يستاك أول النهار وآخره)^(٢) رد على الشافعي في كراهيته السواك بعد الزوال .

- (١) ويؤيده ما في العيني ، وروى عن قتادة أنه قال يستحب للصائم أن يدهن حتى يذهب عنه غبرة الصوم اهـ ١٢ .
- (٢) قال مالك في الموطأ : إنه سمع أهل العلم لا يكرهون السواك للصائم في رمضان في ساعة من ساعات النهار ، لافي أوله ولا في آخره ، قال ولم أسمع أحداً من أهل العلم يكره ذلك ولا ينهى عنه ، وفي الأوجز : المسألة خلافية شهيرة ، واستحب أحمد وإسحاق ترك السواك لحديث الخولف ، وقال العيني : اختلف العلماء فيه على ستة أقوال : الأول : لا بأس به للصائم مطلقاً قبل الزوال وبعده ، يروى ذلك عن جماعة من الصحابة والتابعين ، وسط أسماءهم في الأوجز والعيني ، وبه قال إبراهيم النخعي وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي ، الثاني كراهته للصائم بعد الزوال واستحبابه قبله برطب أو يابس ، وهو قول الشافعي في أصح قولي . الثالث : كراهته بعد العصر فقط ، ويروى عن أبي هريرة . الرابع : التفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل ، فيكره في الفرض بعد الزوال ولا يكره في النفل ، لأنه أبعد من الرياء ، وحكى عن أحمد بن حنبل والقاضي حسين من الشافعية ، الخامس : يكره بالرطب دون غيره سواء أول النهار وآخره وهو قول مالك وأصحابه ، وحكى عن بعض التابعين . السادس : كراهته للصائم بعد الزوال مطلقاً ، وكراهته الرطب للصائم مطلقاً ، وهو قول أحمد وإسحاق اهـ . وذكر في شرح الإحياء بعض المذاهب الأخر ، ذكر في الأوجز ، وذكر فيه الكلام الطويل على هذه المسألة والجواب عن حديث الخولف ١٢ .

قوله : (قال أبو جعفر ^(١)) وهو من تلامذة البخارى أدخل القربرى قول البخارى الذى أخبر به أبو جعفر قربريا ، ولم يكن البخارى أخبره بنفسه ، وحاصل كلامه هذا أن ثبوت الكفارة لما كان على خلاف القياس يقتصر

(١) هكذا فى نسخ البخارى الهندية التى بأيدينا ولم يذكر هذا القول فى نسخة من شروح البخارى والفتح والعينى والبكرمانى والقسطلانى وغيرها ، لافى المتون ولا فى الشروح ، ولم يتعرض لها أحد من الشراح ، ولا هذا الباب جدير لهذا القول ، فإن حقه أن يذكر بعد يابين فى باب إذا جامع فى رمضان الخ ، ويشكل على هذا أيضا أنه نص فى عدم إيجاب الكفارة على المفطر بغير جماع ، وقد قالت الشراح فى باب إذا جامع فى رمضان الخ إن ميل البخارى إلى إيجاب الكفارة ، قال ابن بطلال : أشار بهذا الحديث إلى إيجاب الكفارة على من أفطر بأكل أو شرب قياسا على الجماع ، والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا ، وقرر ذلك الزين بن المنير بأنه ترجم بالجامع ، لأنه الذى ورد فيه الحديث المستند ، وإنما ذكر آثار الإفطار ليفهم أن الإفطار بالأكل والجماع بمعنى واحد ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالآثار التى ذكرها إلى أن إيجاب القضاء مختلف فيه بين السلف إلى آخر ما ذكره ، فهذا الكلام الذى حكى عن أبى جعفر هنا يتنافى ما حكوا عن البخارى من ربه فى الباب المذكور فتأمل ، ويشكل عليه أيضا بأنه قال هنا : ألا ترى الأحاديث لم يقضه وإن صام الدهر ، بصيغة الجزم ، ولفظ الأحاديث بالجمع وقال فى باب إذا جامع فى رمضان ويذكر عن أبى هريرة رفعه الخ ، بصيغة التريض ، وقال الحافظ فى الفتح : قال الترمذى : سألت محمدا - يعنى البخارى - عن هذا الحديث فقال أبو المطوس : اسمه يزيد بن المطوس لا أعرف غير هذا الحديث ، وقال البخارى فى التاريخ تفرد أبو المطوس بهذا الحديث ولا أدرى سمع أبوه من أبى هريرة أم لا ، قال الحافظ : واختلف فيه

على مورد النص ، ولا يتجاوز إلى غيره مع أن القضاء^(١) بمثل معقول ، فيكتفى بصوم لحسب ، وأما إدراك تلك^(٢) الفضيلة التي فاتته ، فإنه لا يمكن له أن

على حبيب بن أبي ثابت اختلافا كثيرا فصلت فيه ثلاث علل الاضطراب والجهل بحال أبي المطوس ، والشك في سماع أبيه من أبي هريرة ، وهذه الثالثة تختص بطريقة البخاري في اشتراط اللقاء اه . وتقدم الكلام على أبي جعفر هذا في باب تقبيل الحجر ١٢ .

(١) اختلفوا في إيجاب القضاء مع الكفارة . فأوجه الأئمة الأربعة والجمهور ، وأسقطه بعضهم لأنه لم يرد في خبر أبي هريرة ولا في خبر عائشة ، وأنجب بأنه جاء من طرق يعرف بمجموعها أن لهذه الزيادة ، أي زيادة قوله صلى الله عليه وسلم يوم ما كان ما أصبت ، أصلا يصلح الاحتجاج به عن الأوزاعي إن كفر بعق أو إطعام قضى اليوم ، وإن صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز من أقوال العلماء في ذلك ١٣ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير في الحاشية ما محصله أن معنى قوله في الحديث لم يقض عنه صيام الدهر ، أي لا سبيل إلى استدراك كمال فضيلة الأداء بالقضاء أي في وصفه الخاص ، وإن كان يقضى عنه في وصفه العام فلا يلزم من ذلك إهدار القضاء بالكلية اه . قال الحافظ : ولا يخفى تكلفه ، وسياق أثر ابن مسعود الآتي يرد هذا التأويل ، وقد سوى بينهما البخاري اه . وذكر القسطلاني قول ابن المنير بأوضح منه إذ قال : قال ابن المنير يعني أن القضاء لا يقوم مقام الأداء ولو صام عوض اليوم دهرًا ، ويقال بموجه فإن الإثم لا يسقط بالقضاء ، ولا سبيل إلى اشتراك القضاء والأداء في كمال الفضيلة ، فقوله لم يقض عنه صيام الدهر ، أي في وصفه الخاص به ، وهو الكمال وإن كان يقضى عنه في وصفه العام المنحط عن كمال الأداء ، هنا هو اللائق بمعنى الحديث ولا يحمل على فهم القضاء بالكلية ،

يدركها وإن صام الدهر كما هو مصرح في الرواية ، والجواب (١) أما أولا فبان وجوب الكفارة بالجماع ليس لخصوصية في نفس الوقاع ، بل الكفارة (٢) إنما وجبت لتكون فعلة جناية على الصوم ، وهى تشمل الكل من غير فصل

ولا تعد عبادة واجبة مؤقتة لا تقبل القضاء إلا الجمعة لأنها لا تجتمع بشروطها إلا في يومها وقد فات أو في مثله ، وقد اشغلت الذمة بالحاضرة فلا تسع الماضية اهـ قلت : وقد سبق إلى ذلك الإمام الطحاوى في مشكله إذا ذكر حديث الجماع عن أبى هريرة بزيادة واقض يوما مكانه ، ثم ذكر حديث أبى الخوس لم يقض عنه ولو صام الدهر ، ثم قال : إن هذا الحديث غير مخالف للحديث الأول لأن الحديث الأول فيه ذكر القضاء ، وفي هذا الحديث أنه لا يدرك صوم الدهر عن ذلك اليوم صومه ، لو كان صيامه في غير ذلك اليوم ، كما يكون من ترك صلاة من صلوات في غير عذر حتى فات وقتها واجبا عليه قضاؤها غير مصيب بقضائها ما يصبه لو كان صلاحها في وقتها ، فمثل ذلك المفطر في رمضان مأمور بالقضاء غير مدرك بذلك القضاء ما كان يصبه لو صامه في عينه ، فبان بحمد الله ونعمته أن لاتضاد في هذين الحديثين ، وأن كل واحد منهما في معنى غير المعنى الذى في صاحبه ، والله نسأله التوفيق اهـ ١٢ .

(١) أى عن الحنفية فإن المسألة خلافية شهيرة ، فإن الكفارة تجب بالجماع فقط عند الشافعية والحنابلة ، وتجب بالجماع والأكل والشرب أيضا عند الحنفية والمالكية ، واختلفوا في أنواع الجماع الموجبة للكفارة كالجماع دون الفرج ، والجماع مع البهمة وغيرها ، كما بسط في الأوجز في موجب الكفارة ١٢ .

(٢) بسط ذلك الوجه في الأوجز إذ ذكر فيه استدلال الحنفية والمالكية بحديث الموطأ عن أبى هريرة أن رجلا أفطر في رمضان الحديث ، ثم ذكر عن ابن الهمام وجه الاستدلال تعليقا بالإفطار في عبارة الراوى إذ أفاد أنه فهم من

بينهما ، وأما ثانياً فلما رواه (١) الدارقطني عن أبي هريرة بسنده : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الذي أفطر يوماً في رمضان أن يكفر مثل كفارة الظهار ،

خصوص الأحوال التي شاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك به ، وهذا كما قالوه في أصولهم في مسألة ما إذا نقل الراوى بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره اه . وينحو ذلك جزم ابن العربي إذ قال : قال علماءنا ثبت في الخبر أنه كان جماعاً والأكل محمول عليه لعله أنه هتك حرمة الإفطار ، والمسألة عظيمة الموقع عسرة المآخذ ، وهي أصولية لأن السائل قال له : وقعت على امرأتى في رمضان ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : كفر ، ومعنى سؤاله أنه أفطر بجماع ، فكان الحكم معلقاً بالفطر الممانك لا بنفس الجماع لأنه في الزوجة حلال ، ألا ترى إلى قول صاحب الذى فهم منه أن الحكم معلق على الفطر ، فقال إن رجلاً أفطر في رمضان ، اه مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) والحديث استدل به صاحب الهداية في مواضع من كتابه ، وسبقه إلى ذلك السرخسى في مبسوطه ، وقال الزيلعى في نصب الراية حديث غريب بهذا اللفظ ، ثم قال : والحديث لم أجده ، ولكن استدل ابن الجوزى في التحقيق لمذهبنا ومذهبه بما أخرجاه في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة ، الحديث ، قال : ووجهه أنه علق التكفير بالإفطار ، وهو معنى صحيح حسن ، وأخرج الدارقطني في سننه عن يحيى الحمانى ناهشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان بكفارة الظهار ، قال . والمحفوظ عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل ، وروى أيضاً عن الليث عن مجاهد عن أبي هريرة وإيس بالقوى ، قال ثم استدل به المصنف فيما بعد على وجوب

فإنه مطلق عن الوقاع والأكل ، فلا يصح تقييده بشئ من تلك المفطرات
الثلاث دون آخر ، مع أن الإلتذاذ^(١) والإصلاح لعله في الجماع ليس بأكثر
منه في الأكل والشرب .
قوله : (لم يملك رده) وهذا مبنى^(٢) على أنه لم يفرق بين الخطأ والنسيان ،

الكفارة بالفطر العمد أكلا أو شربا أو جماعا ، واستدل للناسى ابن الجوزى في
التحقيق بحديث أخرجه الدارقطنى عن أبى معشر عن محمد بن كعب القرظى
عن أبى هريرة أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعق
رقبة أو يصوم شهرين ، أو يطعم ستين مسكينا ، وأعله بأبى معشر ، وقال
ابن معين ليس بشئ اه . قلت : وأنت خير بأن المرسل حجة عند الخنفية
وأبو معشر المدنى وإن ضعفه كثير منهم ، لكنه من رواية الأربعة ، وحكى أبو زرعة
عن نعيم كان كيسا حافظا وقال ابن عدى حدث عنه الثقات ، ومع ضعفه يكتب
حديثه ، إلى آخر ما بسط في التهذيب من أحواله ١٢ .

(١) وفي الأوجز عن البدائع أن الحاجة إلى الزجر لوجود الداعى الطبيعى
إلى الأكل والشرب والجماع ، وهو شهوة الأكل والشرب والجماع ، وهذا في
الأكل والشرب أكثر ، لأن الجوع والعطش يقلل الشهوة ، فكانت الحاجة
إلى الزجر عن الأكل والشرب ، فكان شرع الزاجر هناك شرعا هنا
من طريق الأولى اه .

(٢) يعنى أن امتدلال الإمام البخارى بهذه الآثار على الترجمة مبنى على عدم
الفرق بين الخطأ والنسيان ، قال العيني : قوله لم يملك رده مطابقة للترجمة
من حيث أن حكم دخول الماء في حلق الصائم بعد الاستئثار ولم يملك دفعه
كحكم شرب الماء ناسيا في عدم وجوب القضاء اه . وقال الحافظ . قال ابن المنير
في الحاشية أدخل المغلوب في ترجمة الناسى لاجتماعهما في ترك العمد وسلب

والفرق بينهما ثابت ، ولو أريد بقول الحسن (١) لا شيء عليه نفي القضاء

الاختياز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله: الفرق بينهما ثابت واضح ، قال
الطحاوى على المراقى : بين السهو والنسيان أن الصورة الحاصلة عند العقل
إن كان يمكنه الملاحظة أى وقت شاء تسمى ذهولا وسهوا ، أو لا يمكنه الملاحظة
لما بعد كسب جديد تسمى نسيانا . وبينه وبين الخطأ أن السهو ما يتنبه له صاحبه
والخطأ ما لا يتنبه له بالنتية أو يتنبه بعد إعتاب اه . وأما حكم المسألة فقد قال الموفق :
لا يفطر بالمضضة بغير خلاف ، وإن تمضمض أو استنشق فسبق الماء إلى حلقة
من غير قصد ولا إصراف فلا شيء عليه ، وبه قال الأوزاعى وإسحاق والشافعى
فى أحد قوليه ، وقال مالك وأبو حنيفة يفطر لأنه أوصل الماء إلى جوفه ذاكر
لصومه فانظر كما لو تعمد شربه ، وإنما أنه وصل إلى حلقة من غير إصراف ولا قصد
فأشبهه ما لو طارت ذبابة إلى حلقة ، وبهذا فالق المتعمد فأما إن أسرف فزاد
على الثلاث ، أو بالغ فى الاستنشاق فقد فعل مكروها لقول النبي صلى الله عليه وسلم
للقيظ بن صبرة : وبالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائما ، حديث صحيح ،
ولأنه يتعرض بذلك لإيصال الماء إلى حلقة فإن وصل إلى حلقة فقال أحمد يعجنى
أن يعيد الصوم وهل يفطر بذلك على وجهين : أحدهما يفطر ، لأن النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن المبالغة حفظا للصوم فدل ذلك على أنه يفطره ، والثانى لا يفطر لأنه
وصل من غير قصد فأشبهه غبار الدقيق إذا نخله ، فأما المضضة لغير الطهارة فإن
كانت حاجة كغسل فمعه عند الحاجة إليه لحكمه حكم المضضة للطهارة ، وإن كان
عائنا أو تمضمض من أجل العطش كره فإن فعل فوصل الماء إلى حلقة ،
أو ترك الماء فى فيه عائنا أو للتبرد فالحكم فيه كالحكم فى الزائد على الثلاث لأنه
مكروه ، اه مختصرا ١٢١ .

(١) قال العيني مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الذباب فى حلق

والكفارة وافق المذهب ، وقول مجاهد^(١) : لا شيء عليه كذلك فينفي القضاء والكفارة كما هو المذهب .

(باب السواك الرطب^(٢) واليابس للصائم)

الصائم كحكم الأكل ناسيا في عدم وجوب القضاء ، وهذا التعليق وصله ابن أبي شيبة وبه قالت الأئمة الأربعة ، وقال ابن المنذر : لم يحفظ عن غيرهم خلافه . وفي المحيط : لو دخل حلقه الذباب أو الدخان أو الغبار لم يفطر اه مختصراً . وقال الحافظ : نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من دخل في حلقه الذباب وهو صائم أن لا شيء عليه ، لكن نقل غيره عن أشهب أنه قال أحب إلى أن يقضى ، حكاه ابن التين اه ١٢٥ .

(١) والاختلاف في مسألة الجماع ناسيا شهير بسط في الأوجز ، وجملة ما فيه عن ابن رشد إذا جامع ناسيا لصومه فإن الشافعي وأبا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة ، وقال مالك : عليه القضاء دون الكفارة وقال أحمد وأهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اه . وقال الحافظ في الفتح : سئل عطاء عن رجل أصاب امرأته ناسيا في رمضان ، قال لا ينسئ هذا كله عليه القضاء ، وتابع عطاء على ذلك الأزاعي ومالك وأحمد ، وهو أحد الوجهين للشافعية ، وفرق هؤلاء كلهم بين الأكل والجماع ، وعن أحمد في المشهور عنه تجب عليه الكفارة أيضا ، وحجتهم قصور حالة المجامع ناسيا عن حالة الأكل ، وألحق به بعض الشافعية من أثكل كثيرا لندور نسيان ذلك اه ١٢٥ .

(٢) هكذا في النسخ الهندية بتعريف السواك ، ووقع في نسخة الفتح باب سواك الرطب بتذكيره ، قال الحافظ كذا أكثر وهو كقولهم مسجد الجامع ، ووقع في رواية الكشميني باب سواك الرطب واليابس ، وأشار بهذه الترجمة إلى الرد على من كره للصائم الإستياك بالسواك الرطب كالمالكية والشافعية ، وقد تقدم قبل بباب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذي

وحاصل استدلاله بالآثار والروايات أنها مطلقة فلا تنقيد بغير الصائم .
 قوله : (باب إذا توضأ فليستشقق بمنخره الماء) وهذا العموم مخصص
 بغير الصائم بملاحظة الروايات (١) الأخر . وروى (٢) أبو يعلى الموصلي في مسنده
 الفطر مما دخل ، مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لا يسلم قول
 الحسن (٣) : لا بأس بالسعوط للصائم ، وذلك لأنه وإن كان صحيحاً في نفسه

بتمضمض به ، ومنه تظهر النكتة في إيراد حديث عثمان في صفة الوضوء
 في هذا الباب ، فإن فيه أنه تمضمض واستنشق . وقال من توضأ وضوءي هذا ، ولم
 يفرق بين صائم ومفطر اه . قلت : وقد تقدم قريباً أن العلماء اختلفوا في مسألة
 السواك على ستة أقوال ١٢ .

(١) فقد تقدم قريباً في كلام الموفق حديث لقيط بن صبرة ، وقول الموفق
 إنه حديث صحيح ، وقال الحافظ قول المصنف : ولم يميز الصائم من غيره ، قاله
 تفقها ، وهو كذلك في أصل الاستنشاق ، لكن ورد تمييز الصائم من غيره في المبالغة في
 ذلك ، كما رواه أصحاب السنن . وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لقيط بن صبرة
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً ١٢٥١ .
 (٢) قال الحافظ في الدراية : حديث الفطر مما دخل رواه أبو يعلى من
 حديث عائشة مرفوعاً ، وإنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج ، وفيه قصة ،
 ولعبد الرزاق عن ابن مسعود من قوله إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر
 في الصوم مما دخل وليس مما خرج ، وأخرجه الطبراني ، ولا بن أبي شيبة عن
 ابن عباس من قوله الفطر مما دخل وليس مما خرج ، وذكره البخاري عنه تعليقا
 اه . قلت أخرجه البخاري في باب الحجامة والقيء ، والقصة التي أشار إليها
 الحافظ ذكرها الزيلعي في نصب الراية مفصلاً ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله وقال الحسن الخ ، وصحله ابن أبي شيبة نحوه ، وقال
 الكوفيون والأوزاعي وإسحاق يجب القضاء على من استعط ، وقال مالك والشافعي

إلا أنه لما تعذر التمييز بين وصوله إلى الخلق وعدمه أقيم إدخال السعوط في المنعرجين مقام الوصول إلى الجوف ، لكونه سبباً له ومفضياً إليه لا سبباً ولا يتقرر مثل ذلك في الدماغ ، بل يتفطر إلى الجوف ، فكان ذلك نظير إقامة الإيلاج مقام الإنزال لكونه مفضياً ، وعدم الإطلاع على حقيقة الإنزال ونفسه يتغيب عن البصر . فكذلك ههنا ، وكما أقيمت الرقدة مقام الخروج في باب الوضوء ، وعلى هذا فلو كان أحد يدرك بنوع من نوع الإدراك بوصول السعوط إلى الجوف وعدمه لا يحكم له ببقاء الصوم ، كما لا يحكم ببقاء الطهارة ، وعدم وجوب الغسل في المسألتين المتقدمتين ، وإن حصل العلم اليقيني

لا يجب إلا إن وصل الماء إلى حلقه اه . وقال الترمذى بعد ما أخرج حديث لقيط بن صبرة المذكور : وقد كره أهل العلم السعوط للصائم ، ورأوا أن ذلك يفطره ، وفي الحديث ما يقوى قولهم اه . وقال الموفق : إنه يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه أو مجوف في جسده كدماغه وحلقه ، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره ، وكان مما يمكنه التحرز منه ، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة كالوجور واللثود أو من الأنف كالسعوط أو غير ذلك من الفروع التي ذكرها الموفق ، ثم قال : فهذا كله يفطره لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبهه الأكل ، ثم قال : وبهذا كله قال الشافعى ، وقال مالك لا يفطر بالسعوط إلا أن ينزل إلى حلقه ، واحتج له بأنه لم يصل إلى الخلق منه شيء أشبه ما لم يصل إلى الدماغ ولا الجوف ، ولنا أنه واصل إلى جوف الصائم باختياره فيفطره كالو اصل إلى الخلق ، اه مختصراً . وفي الدر المختار احتقن أو استعطى أنفه شيئاً أو كذا وكذا قضى في الصور كلها فقط ، قال ابن عابدين : قوله استعطى ، وعدم وجوب الكفارة في ذلك هو الأصح لأنها موجب الإفطار صورة ومعنى ، والصورة الابتلاع ، وهى منعدمة والنفع المجرد عنها يوجب القضاء فقط اه ١٢٥١ .

لعدم خروج شيء من المقعدة والزب^(١) ، وذلك لأن أحكام الشرع عامة ، ومثل ذلك جار في قول المؤلف لعدم انتقاض الصوم باستنشاق الماء في منخره ، إلا أن يحمل على ما إذا لم يصل إلى ما فوق المنخر ، وبقي خارج الدماغ ، فإنه حينئذ يوافق المذهب ، والله أعلم .

قوله (فإن ازدرد ريق العلك) لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد إدخاله في الفم وليس^(٢) فيه شيء من أجزاء العلك ، ولا يفسد به الصوم ، فأما إن قصد به ما اختلطت به أجزاء العلك فغير مسلم أن الصوم لا يفسد ، وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلاة والسلام : الفطر مما دخل ، رواه أبو يعلى

(٢) بضم الزاى وتشديد الموحدة . قال المجتهد : الزب بالضم : الذكر ، أو خاص الإنسان ١٢٥١ .

(٢) وهو كذلك ، فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر : رخص في مضغ العلك كثير العلماء إن كان لا يتحلب منه شيء ، فإن تحلب منه شيء فازدره فالجمهور على أنه يفطر . قال الحافظ : العلك - بكسر المهملة وسكون اللام بعدها كاف - كل ما يمضغ ويبقى في الفم كالمصطكي واللبان ، فإن كان يتحلب منه شيء في الفم فيدخل الجوف فهو مفطر ، وإلا فهو مجفف ومعطش فيكره من هذه الحبيثة اه . وفي العيني : وقال الشافعي يكره لأنه يجفف الفم ويعطش ، وإن وصل منه شيء إلى الجوف بطل الصوم اه . قال الموفق : قال إسحاق بن منصور : قلت لأحمد : الصائم يمضغ العلك ؟ : قال لا ، وقال أصحابنا العلك ضربان : أحدهما ما يتحلل منه أجزاء وهو الرديء الذي إذا مضغه يتحلل ، فلا يجوز مضغه إلا أن لا ييلع ريقه ، فإن فعل فنزل إلى حلقه منه شيء أفطر به ، والثاني العلك لقوى الذي كلما مضغه صلب وقوى ، فهذا يكره مضغه ولا يحرم ، ومن كرهه منخى و الشافعي وأصحاب الرأى ، وذلك لأنه يحلب الفم ويجمع الريق ويورث

الموصلى فى مستنده ، ولا شك أنه داخل ، وليس بما هو معفو كالريق والمخاط
يفسد به الصوم .

قوله : (وبه قال ابن مسعود) الظاهر ^(١) أن ابن مسعود وأبا هريرة
لا يوجبان القضاء أيضاً كما يدل عليه تقابل القولين ، ولكنه به بعيد منهما فيقال
لأنه ليس بينهما تقابل ، وإنما نقل المؤلف ما نقل عن كل منهما بلفظه وإن كان
المآل ^(٢) واحداً .

قوله : (إذا قام فلا يفطر) وإنما فرق بين ^(٣) من ذرعه القيء ومن استقاء

العطاش ، ورخصت عائشة فى مضغه . وبه قال عطاء إلى آخر ما ذكره ١٢٠ .
(١) كتب الشيخ قدس سره بين السطور على قوله الظاهر الخ وهذا مما يجب الفحص

عنه اه . وقد قال الحافظ : قوله وبه قال ابن مسعود ، أى بما دل عليه حديث
أبى هريرة وأثر ابن مسعود وصله البيهقى ورويناه عالياً فى جزء هلال الحفار عن
المغيرة الشكري قال : حدثت أن عبد الله بن مسعود قال من أفطر يوماً من رمضان
لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله ، فإن شاء غفر له وإن شاء عذبه ، وصله عبد الرزاق
وابن أبى شيبة من وجه آخر عن المغيرة عن فلان بن الحارث عن ابن مسعود ،
ووصله الطبرانى والبيهقى أيضاً من وجه آخر عن عرجة قال : قال عبد الله بن
مسعود من أفطر يوماً فى رمضان متعمداً من غير علة ثم قضى طول الدهر لم
يقبل منه ، وبهذا الإسناد عن على مثله ، وذكر ابن حزم من طريق ابن المبارك
بإسناد له فيه انقطاع أن أبابكر الصديق قال لعمر بن الخطاب فيما أوصاه به :
من صام شهر رمضان فى غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع اه ١٢٠ .

(٢) وعلى هذا فيكون معنى قول ابن مسعود وأبى هريرة إن فضيلة الأداء
لا تحصل بالقضاء ولو صام الدهر كما تقدم قريباً من كلام ابن المنير والطحاوى
وغيرهما فى الحديث المرفوع ، وأنت خير بأن لا ينافى لإيجاب القضاء ١٢٠ .
(٣) قال الحافظ : أما القى فذهب الجمهور إلى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر ،

عمداً لأن في الأول أمناً^(١) من أن يرجع إلى الجوف ثانياً ليكون الطبيعة نفسها دافعة ، فلا يحتمل العود ، بخلاف من استقاء عمداً فإن الطبيعة تضن بالمدفوع فيحتمل العود ، وفيه تفصيل^(٢) محله كتب الفقه .

وبين من تعمله فيفطر ، ونقل ابن المنذر الإجماع على بطلان الصوم بتعمد النقيء ، لكن نقل ابن بطل عن ابن عباس وابن مسعود لا يفطر مطلقاً ، وهي إحدى روايتين عن مالك ، وارتكب عطاء والأوزاعي وأبو ثور ، فقالوا : يقضى ويكفر ، ونقل ابن المنذر أيضاً الإجماع على ترك القضاء على من ذرعه النقيء ولم يتعمده إلا في إحدى الروايات عن الحسن ، انتهى مختصراً . قلت : وأخرج مالك في موطأه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : من استقاء وهو صائم فعليه القضاء ومن ذرعه النقيء فليس عليه القضاء ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه عن المغنى : من استقاء فعليه القضاء ، ومن ذرعه فلا شيء عليه ، وهذا قول عامة أهل العلم ، قال الخطابي : لا أعلم بين أهل العلم فيه اختلافاً . وقد روى البخارى في التاريخ الكبير وأصحاب السنن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذرعه النقيء وهو صائم فليس عليه القضاء ، ومن استقاء فليقض ، وبسط في الأوجز الكلام على تصحيح الحديث وتضعيفه والروايات في ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) وبذلك جزم العلماء ، وفي الأوجز عن الباجي : الدليل على وجوب ذلك أن المتعمد للنقيء والمكروه لنفسه عليه لا يسلم في الغالب من رجوع شيء إلى حلقة فيقع به فطره ، فلما كان ذلك الغالب من حاله حمل سائرته على ذلك انتهى ١٢ .

(٢) ففي الأوجز وفي صورة الإعادة فروع وأقوال كثيرة علمها كتب الفروع ،

قوله : (ثم قال الله أعلم) إنما قال ذلك ^(١) لما خفي عليه وجه الإفطار بالحجامة ، وقد أبى عنه الأصل وهو أنه من الدخول لا الخروج ، أو لأنه لما لاحت له حجة أخرى دالة على عدم الفساد ، تردد في ترجيح إحداهما ، وأن أيتهما ناسخة وأيتهما منسوخة .

قال ابن عابدين : تتفرع على أربع وعشرين صورة لأنه إما أن يقى أو يستقى ، وفي كل إما أن يملأ الضم أو دونه ، وكل من الأربعة إما أن يخرج أو عاد أو أعاده وكل إما ذاكر لصومه أولا ، إلى آخر ما في الأوجز ١٢ .

(١) بسط الحافظ الكلام على تخريج رواية الحسن ثم قال : الظاهر من السياق أن الحسن كان يشك في رفعه وكأنه حصل له بعد الجزم تردد ، وحمل الكرماني جزمه على وثوقه بخبر من أخبره به وتردده لسكونه خبر واحد فلا يفيد اليقين ، وهو حمل في غاية البعد اهـ . قلت : ونص الكرماني قوله الله أعلم فإن قلت : هذا يستعمل في مقام التردد ، ولفظ نعم حيث قال أولا يدل على الجزم ، قلت : جزم به حيث سمعه مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحيث كان خبر الواحد غير مفيد لليقين أظهر التردد فيه أو حصل له بعد الجزم تردد ، أو لا يلزم أن يكون استعماله للتردد اهـ . وتعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال بعد قول الحافظ وهو حمل في غاية البعد : استبعاده في غاية البعد لأن من سمع خبرا مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من رواية ثقات يجزم بصحته ثم إذا نظر إلى كونه خبرا واحدا وأنه لا يفيد اليقين يحصل له التردد بلا شك ، وقد أجاب الكرماني بثلاثة أجوبة ، فجاء هذا القائل واستبعد أحد الأجوبة من غير بيان وجه البعد ، وسكت عن الآخرين اهـ . وأنت خير بأن استبعاد الحافظ واضح ، فإنه يؤدي إلى التردد في جميع أخبار الآحاد ، ولا شك في أن ما أفاد الشيخ قدس سره في وجه التردد أوجه بما قاله الكرماني كما هو ظاهر ، وتقدم حكم القمى ، ومسألة الحجامة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحجامة يقطر بها الحاجم والمحجوم عند أحمد

قوله : (يا رسول الله : الشمس (١)) أراد بها بقاء أثرها دون ذاتها ، وظن أنه صلى الله عليه وسلم لم يسمع إلى ما قاله الرجل ولم يفكر إلى الشمس والضياء ، ثم لما كرر النبي صلى الله عليه وسلم عليه المقالة علم أنه إنما يقوله علما ويأمره قصدا وحثا .

وإسحاق وداود الظاهري وغيرهم بسطت أسماؤهم في الأوجز ، ولم يوجب بها الكفارة إلا عطاء وحده ، وفي رواية لأحمد إن كان عالما بالنهي فعليه الكفارة ، وقال الأئمة الثلاثة الباقية وغيرهم من العلماء الذين بسطت أسماؤهم في الأوجز : إنما لا تفطر ، وحلوا الحديث على احتمال الضعف ، ولذا قالوا بكراهة الحجامة لسبب من يخاف الضعف على نفسه ، ويؤيدهم ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يحتجم وهو صائم في رمضان وغيره ، اهـ ملخصا من الأوجز ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : قال الزين بن المنير : جمع - أى البخارى - بين التقي والحجامة مع تغايرهما . وعادته تفريق التراجم إذا نظمها خبر واحد فضلا عن خبرين ، وإنما صنع ذلك لاتحاد مأخذهما لأنهما إخراج والإخراج لا يقتضى الإفطار ، وقد أوما ابن عباس إلى ذلك كما سيأتى ، ولم يذكر المصنف حكم ذلك ، ولكن إيراده الآثار المذكورة يشعر بأنه يرى عدم الإفطار بهما ، اهـ . قلت : هو كذلك فإن عادة البخارى المعروفة كما يظهر من النظر إلى كتابه تفريق التراجم على حديث واحد كما تقدم في الأصل السبعين ، وههنا جمع بين المسألتين المختلفتين في باب واحد ، ونبه بذلك إلى اتحاد دليلهما ، وهذا أيضاً من جدته وجودة طبعه رضى الله تعالى عنه وأرضاه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : الشمس بالرفع ويجوز النصب ، وتوجيههما ظاهر ، اهـ . قال القسطلاني : قوله الشمس باقية أى نورها ، أو الشمس وقع خبر مبتدأ محذوف ، أى هذا الشمس ، ولغير أبى ذر : والشمس بالنصب ، أى انظر الشمس ، ظن

قوله : (فافطر حتى قدم مكة) ثم قد تبين للصحابة رضى الله تعالى عنهم أن فطره هذا ليس نسخا لما كان قبل من (١) جواز الصوم ، سواء كان عليهم هذا

أن بقاء النور وإن غاب القرص مانع من الإفطار ، اه . قال العيني : قوله الشمس ، أى هذه الشمس ما غربت الآن ، وهذا ظن منه أن الفطر لا يحل إلا بعد ذلك لما رأى من ضوء الشمس ساطعا . وإن كان جرما غائبا ، يؤيده قوله : : إن عليك نهارا ، وهو معنى لو أمسيت فى رواية أحمد ، أى تأخرت حتى يدخل المساء وتكريره المراجعة لغلبة اعتقاده أن ذلك نهاري حرم فيه الأكل مع تجويزه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينظر إلى ذلك الضوء نظرا تاما ، فقصد زيادة الإعلام فأعرض صلى الله عليه وسلم عن الضوء ، واعتبر غيوبة الشمس ، ثم بين ما يعتبره من لم يتمكن من رؤية جرم وهو إقبال الظلمة من المشرق فإنها لا تقبل منه إلا وقد سقط القرص ، اه . قلت : وحديث ابن أبي أوفى هذا سيأتى فى باب يفطر بما تيسر بلفظ آخر ، قال : سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فلما غربت قال : : أنزل فاجدح لنا ، قال : يا رسول الله إن عليك نهارا ، قال : : أنزل فاجدح لنا ، فنزل فجرح ، الحديث ، قال الحافظ : قوله إن عليك نهارا يحتمل أن يكون المذكور كان يرى كثرة الضوء من شدة الصحو فيظن أن الشمس لم تغرب . ويقول : لعلها غطاها شيء من جبل ونحوه ، أو كان هناك غيم فلم يتحقق غروب الشمس ، وأما قول الراوى : وغربت الشمس ، فأخبار منه بما فى نفس الأمر ، اه . ولا يبعد عندى أن الشمس لم تغرب بعد لكنه قد قاربت الغروب ، ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تغرب إلى أن يجرح ، ورأى الصحابي أنها لم تغرب بعد ١٢ .

(١) فإن مقتضى كون الإفطار آخر الفعلين من رسول الله صلى الله عليه

مستنداً إلى قرآن مستنبطة من المقام أولما صامه وصاموه بعد ذلك في أسفارهم، فكان العمل على جواز الأمرين^(١) معاً عند العلماء رحمهم الله تعالى أجمعين .

وسلم في حديث الباب أن يكون الإفطار ناسخاً للصوم ، كما أخرجه مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن عبيد الله عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر فأفطر الناس معه ، وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي الأوجز : هذا قول الزهري كما وقع في الصحيحين ، قال الحافظ : ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان : لا أدري من قول من هو ، وقد بينا أنه من قول الزهري ، وبذلك جزم البخاري في الجهاد ، وقد استدلل بالحديث على ثلاث مسائل اختلافية : الأولى ما يقال : إن الزهري أشار بهذا القول إلى أن الصوم في السفر منسوخ . وفي مسلم عن يونس قال ابن شهاب : وكانوا يتبعون الأحديث من أمره ويروونه الناسخ المحكم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً اختلاف العلماء في مسألة الصوم في السفر ، وذكر فيه سبعة مسائل العلماء الأول : التخيير ، والثاني : أن الإفطار أفضل ، وهو مختار أحد كما في المغني ، الثالث : أن الصوم في السفر لا يجزى فإن صام وجب قضاؤه في الحضر لقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ، وهذا قول بعض أهل الظاهر ، وحكى عن بعض السلف ، الرابع : أن الصوم في السفر أفضل ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي ومالك ، الخامس : أفضلهما أيسرهما ، السادس : أن من يكون مقبلاً في أول الشهر لا يجوز له الإفطار وإنما يجوز لمن يكون مسافراً عند الاستهلال ، السابع : إذا أراد السفر يفطر في الحضر ، اهـ ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه أسماء القائلين بهذه المسائل ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار ابن عباس في حديث الباب إذ قال : قد صام رسول الله

(قال سليمان فقال الحكم وسلمة الخ) يعني بذلك (١) أن سليمان كما سمعه من مسلم فكذلك سمعه من الحكم وسلمة أيضا في هذا المجلس بعينه ، غير أن مسلما حدثه عن سعيد وهما حدثاه عن مجاهد ، ثم أورد البخاري تعليقا رواية أبي خالد (٢) وهي دالة على أن كلا منهم سمعه من كل منهم .

صلى الله عليه وسلم وأفطر ، فن شاء صام ، ومن شاء أفطر ، وإلى ذلك أشار البخاري في باب : لم يجب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضا في الصوم والإفطار ، وأخرج حديث أنس : كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال سليمان هو الأعمش يعني بالإسناد المذكور أولا ، والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل ، والحاصل أن الأعمش سمع هذا الحديث من ثلاثة أنفس في مجلس واحد من مسلم البطين أولا عن سعيد بن جبير ، ثم من الحكم وسلمة عن مجاهد ، وقد خالف زائدة في ذلك أبو خالد الأحمر كما سيأتي اهـ .

(٢) قال الحافظ : قوله ويذكر عن أبي خالد ، محمله أن أبا خالد جمع بين شيوخ الأعمش الثلاثة ، فحدث به عنه عنهم عن شيوخ ثلاثة ، وظاهره أنه عند كل منهم ، ويحتمل أن يكون أراد به اللف والنشر بغير ترتيب ، فيكون شيخ الحكم عطاء وشيخ البطين سعيد بن جبير وشيخ سلمة مجاهداً ، ويؤيده أن النسائي أخرجه من طريق عبد الرحمن بن مغراء عن الأعمش مفصلاً هكذا ، وهو يقوى رواية أبي خالد إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وحكى العيني قول الحافظ : يحتمل أن يكون اللف والنشر بغير ترتيب ، ثم قال : قال النكرماني فإن قلت هؤلاء الثلاثة رَوَوْا عن الثلاثة ، أو هو على سبيل التوزيع بأن يروى بعضهم عن بعض ، قلت : المتبادر إلى الذهن رواية الكل عن الكل اهـ . قال العيني : حق

قوله : (وعليها صوم خمسة عشر يوما) فإما أن يجاب (١) بتعدد القصة

الكلام الذي تقتضيه العبارة ما قاله الكرماني ووصله الترمذي : نا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر عن الأنعمش عن سلمة بن كهيل ومسلم البطاين عن سعيد ابن جبير وعطاء ومجاهد عن ابن عباس قال : وجاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، قال الترمذي حديث حسن صحيح ، ورواه النسائي وابن ماجه وابن خزيمة والدارقطني كذلك ، ورواه مسلم : حدثنا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر نا الأنعمش عن سلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة ومسلم البطاين عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث ، اه مختصرا من العيني ١٢٠

(١) قال الحافظ : قوله عليها صوم شهر ، هكذا في أكثر الروايات ، وفي رواية أبي حريز خمسة عشر يوما ، وفي رواية أبي خالد شهرين متتابعين ، وروايتة تقتضي أن لا يكون الذي عليها صوم شهر رمضان ، بخلاف رواية غيره فإنها محتملة ، إلا رواية زيد بن أبي أنيسة فقال : إن عليها صوم نذر ، وقد ادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فنهى من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال رجل ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر ، فنهى من فسر بالصوم ، ومنهم من فسر بالحج ، لما تقدم في آخر الحج ، والذي يظهر أنهما قصتان ، ويؤيده أن السائلة في نذر الصوم خشعية كما في رواية أبي حريز المعلقة والسائلة عن نذر الحج جهنية كما تقدم في موضعه ، وقد قدمنا في أواخر الحج أن مسلما روى من حديث بريدة أن امرأة سألت عن الحج وعن الصوم معاً ، وأما الاختلاف في كون السائل رجلاً أو امرأة ، والمسئول عنه اختاً أو أما فلا يقدح في موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض منه مشروعية الصوم أو الحج عن الميت ، ولا اضطراب في ذلك اه .

أو يقال ذكر العدد لا ينفي ما فوقه ، فلا منافاة بين^(١) الروايتين .
قوله : (إذا أقبل الليل من ههنا الخ) والمعبرة إنما هو لارتفاع الظلام من
المشرق إلى حيث يوازي رأس الراي^(٢) والله أعلم . وإنما قال النبي صلى الله
عليه وسلم دفعا لما ظهر من حال الرجل أنه لا بد عنده من اشتداد الظلمة . .

وقال القسطلاني : وهذا الاختلاف من قوله امرأة ورجل وشهر وشهران
 وخمسة عشر يوما يحمل على اختلاف وقائع ، وفيه جواز الصوم عن الميت اهـ .
قلت : والاختلاف في مسألة الصوم عن الميت شهر بسط في الأوجز ، وحكى
فيه عن العيني ستة مذاهب للعلماء ، وجملة ما فيه عن الزرقاني قوله : لا يصوم
أحد عن أحد ، هو إجماع في الصلاة ولو تطوعا عن حي أو ميت ، أما الصيام
عن الميت ، فكذلك عند الجمهور منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد وأحمد ،
وذهبت طائفة من السلف وأحمد في رواية الشافعي إلى أنه يستحب لو ارثته أن
يصوم عنه ويبرأ به الميت ، ورجحه النووي ، قلت : لم يقل به الشافعي في القديم
أيضا بل علق القول به على صحة الحديث ، وقال أحمد وإسحق لا يصام عنه إلا
النذر ، وذهب داود الظاهري إلى إباحة الصيام عن الميت مطلقا سواء كان
عن رمضان أو كفارة أو نذر ، اهـ ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أقوال
العلماء والكلام على الدلائل ١٢ .

(١) وكتب ولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله وجاء رجل وكان
معه امرأة أيضا ، وكان الميت أختهما أطلقا عليها الأم نجازا لكبرها عنهما ،
وكان عليها خمسة عشر يوما نذرا وخمسة عشر يوما قضاء ، فكان مجموعهما
شهرًا . فاندفع التعارض اهـ .

(٢) أي من جهة المشرق على الظاهر ، كما يدل عليه قوله ارتفاع الظلمة ،
وقال العيني : قوله : إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا ، أي من جهة المشرق ، فإن

قوله : (بد من قضاء) ولعله علم بذلك (١) بعد مقالته التي قالها لمعمر .

قلت : ما الحكمة في قوله : إذا أقبل الليل من ههنا ، وفي لفظ مسلم : إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا ، وفي لفظ الترمذى عن عمر بن الخطاب : إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغربت الشمس فقد أفطر . والإقبال والإدبار والغروب متلازمة ، أجاب القاضى عياض بأنه قد لا يتفق مشاهدة عين الغروب ويشاهد هجوم الظلة حتى يتيقن الغروب بذلك فيحل الإفطار ، وقال شيخنا : الظاهر إن أريد أحد هذه الأمور الثلاثة فإنه يعرف انقضاء النهار برؤية بعضها ، ويؤيده اقتضاره في حديث ابن أبي أوفى على إقبال الليل فقط وقد يكون الغيم في المشرق دون المغرب أو عكسه ، وقد يشاهد مغيب الشمس فلا يحتاج معه إلى أمر آخر اه . وقال الحافظ قوله أقبل الليل ، المراد به وجود الظلة حسا ، وذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة ، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة ، بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثم قيد بقوله : غربت الشمس ، إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني ، فيحتمل أن ينزل على حاليين ، أما حيث ذكرها ففي حال الغيم مثلا ، وأما حيث لم يذكرها ففي حال الصحو ، ويحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحد الراويين ما لم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معا لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب قاله القاضى عياض . وقال شيخنا في شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء . أحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدها ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل اهـ (٢) .

(١) ما أخرجه الشيخ طاهر . وقال الحافظ : قوله قبل هشام ، وفي رواية

أبي داود قال أبو أسامة قلت لهشام ، وكذا أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه
وأحمد في مسنده عن أبي أسامة ، وقوله قال معمر الخ ، هذا التعليق وصله
عبد بن حميد : أنا عبد الرزاق أنا معمر سمعت هشام بن عروة فذكر الحديث
وفي آخره : فقال إنسان لهشام : أقضوا أم لا ؟ ، قال : لا أدري ، وظاهر هذه
الرواية تعارض التي قبلها لكن يجمع بأن جزمه بالقضاء محمول على أنه استند
فيه إلى دليل آخر ، وأما حديث أسماء فلا يحفظ فيه إثبات القضاء ولا نفيه ،
وقد اختلف في هذه المسألة فذهب الجمهور إلى إيجاب القضاء ، واختلف عن
عمر فروى ابن أبي شيبة وغيره من طريق زيد بن وهب عنه ترك القضاء ،
ولفظه : فقال عمر لم نقض ، والله ما يجانفنا الإثم ، وروى مالك من وجه آخر
عن عمر أنه قال لما أفطر ثم طلعت الشمس : الخطب يسير وقد اجتهدنا ،
وزاد عبد الرزاق في روايته من هذا الوجه نقضى يوما ، وله من طريق علي
ابن حمزة عن أبيه نحوه ، ورواه سعيد بن منصور وفيه . . . فقال من أفطر منكم
فليصم مكانه ، وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن ، وبه قال أحمد وإسحق
في رواية ، واختار ابن خزيمة . فقال قول هشام لا بد من القضاء لم يسنده ،
ولم يتبين عندي أن عليهم قضاء ، ويرجح الأول أنه لو غم هلال رمضان
فأصبحوا مفطرين ، ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان فالقضاء واجب بالاتفاق ،
فكذلك هذا . اه مختصرا . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز وفيه عن
المعنى إن أكل يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع ، أو أفطر يظن أن الشمس
قد غابت ولم تغب ، فعليه القضاء ، وهو قول أكثر الفقهاء وغيرهم منهم الأئمة
الأربعة ، قال الغني : وأوجب أحمد الكفارة في الجماع ، وذهب جماعة إلى عدم
القضاء آخذا بما ورد في بعض طرق قصة عمر أنه قال لا نقض ، لكن قال

قوله : (إذا كان أوفق له) متعلق بقوله ليقطر (١) .
قوله : (يا ليتني قبلت رخصة) يعنى بذلك أنى لو تركت ما كنت عليه
فى زمنه (٢) صلى الله عليه وسلم

ابن عبد البر وغيره هى رواية ضعيفة والصواب رواية الإثبات ، ومغلطوا زيد
ابن وهب الراوى فى هذه الرواية المخالفة لقيمة الروايات ، قلت : أما وجوب
الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل بسطه أهل الفروع ، فى الدر المختار تسحر
أو أفطر يظن اليوم ليلا والحال أن الفجر طالع أو الشمس لم تغب ، ويكفى الشك
فى الأول دون الثانى عملا بالأصل فهما والمسألة تتفرع على ستة وثلاثين ،
أه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) قال القسطلانى قوله إذا كان أى الإفطار أوفق له بالواو ، وقال الحافظ :
ويروى أرفق بالراء بدل الواو ، والضمير فى له المقسم عليه ، أى إذا كان المقسم
عليه معذورا ومفهوما عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب ،
وقال البرماوى كالسكرانى : المعنى يفطر إذا كان الإفطار للمقسم الذى هو صاحب
الطعام ، فإذا متعلقة بما استلزمه قوله لم ير عليه قضاء من جواز إفطاره أه .
قلت : ومسألة قضاء التطوع خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وحاصل ما فيه
أنه لا قضاء عليه عند الشافعى ، وهو مشهور مذهب أحمد ، وعن أحمد رواية
أخرى أنه يجب القضاء مطلقا ، وهو مذهب الحنفية . ومذهب مالك الجواز ،
وعدم القضاء بعذر ، والمنع وإثبات القضاء من غير عذر ، انتهى ملخصا من
الأوجز ١٢ .

(٢) فإن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان يشق عليهم ترك الفعل الذى
فارقوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما هو معروف من دأبهم فى روايات
كثيرة ، منها قول عائشة رضى الله تعالى عنها فى الدفع عن المزدلفة ، لأن أكون

كان ذلك حورا بعد^(١) كور. وإن أردت الدوام عليه شق على لكبر سنى وسقوط قوتى
قوله : (قلت يا رسول الله) وجواب النداء محذوف^(٢) يكفى عنه بقرينة
المقام وبلهجة المتكلم ، ومثل هذا كثير فى المخاطبات
(باب صيام البيض)

استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما استأذنت سودة أحب إلى من
مفروح به ، وغير ذلك من الروايات ١٢ .

(١) وقد تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم من الحور بعد الكور ، قال صاحب
المجمع أى من نقصان بعد الزيادة ، وقيل : من فساد أمورنا بعد صلاحها ،
وقيل : من الرجوع عن الجماعة بعد أن كننا منهم ، وأصله من نقض العمامة بعد
لفها اه . وفى هامش الحصن : الحور - بفتح الحاء المهملة وسكون الواو -
النقصان بعد الكور - بالوزن السابق - أى الزيادة ، وقيل : من الشذوذ بعد
الجماعة ، أو من الفساد بعد الصلاح ، أو من القلة بعد الكثرة ، أو من الإيمان
إلى الكفر ، أو من الطاعة إلى المعصية ، أو من الحضور إلى الغيبة ، من كبر
عمامته إذا لفها على رأسه فاجتمعت ، وإذا نقضها فانفرقت ، اه ملخصاً ١٢ .
(٢) قال الغنى : فإن قلت : أين الجواب ، وكيف يقع لفظ يا رسول الله
جواباً ؟ قلت : الجواب محذوف تقديره لا يكفينى الثلاثة يا رسول الله ،
وكذلك يقدر فى البواقي اه . وهكذا قدر المحذوف غير واحد من الشراح ،
والأوجه عندي فى تقدير المحذوف : هذا قليل جداً يا رسول الله ، واللهجة
أنسب لهذا المحذوف ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قيل المراد بالبيض الليلانى ، وهى التى يكون فيها القمر
من أول الليل إلى آخره ، حتى قال الجوالقي : من قال الأيام البيض فجعل البيض
صفة الأيام فقد أخطأ ، وفيه نظر لأن اليوم الكامل هو النهار بليته ، وليس

في الشهر يوم أبيض كله إلا هذه الأيام لأن ليلها أبيض ، فصح قول الأيام
البيضاء على الوصف ، وحكى ابن بريزة في تسميتها أيضا أقوالا آخر مستندة
إلى أقوال وإهية اه . قلت : وتعقب العيني على قول الحافظ فيه نظر ، فقال :
هذا كلام واه لأن اليوم الكامل في اللغة عبارة عن طلوع الشمس إلى غروبها ،
وفي الشرع عن طلوع الفجر ، وليس لليلة دخل في حد النهار ، ثم قال بعد
بسط شيء من الكلام : إن القول ما قاله الجواليقي اه . وذكر القسطلاني
في كلام الحافظ وتعقب العيني عليه ، ثم قال : وهذا الذي قاله في أنفتح سبقه
إليه ابن المنير فقال : وأنكر بعض اللغويين أن يقبال الأيام البيضاء ، وقال :
إنما هي الليالي البيضاء ، وإلا فالأيام كلها بيضاء ، وهذا وهم منه والحديث يرد
عليه ، أى ما ذكره ابن بطال عن عبد الملك بن المنهال عن أبيه قال : أمرني
النبي صلى الله عليه وسلم بالأيام البيضاء . وقال : هو صوم الدهر ، إلى آخر ما بسطه
القسطلاني ، قلت : لو سلم تخصيص اليوم بالنهار فالتوجيه واضح ، أى أيام
الليالي البيضاء ، ولا ضير فيه ، ثم قال الحافظ : وقال شيخنا في شرح الترمذي :
حاصل الخلاف في تعيين البيضاء تسعة أقوال : أحدها : لا تتعين بل يكره تعيينها
فينسحب صوم ثلاثة أيام من الشهر غير معينة ، وهو المعروف من مذهب مالك
حكاه القرطبي ، الثاني : أول ثلاثة من الشهر ، قاله الحسن البصري ، الثالث :
أولها الثاني عشر ، وحكى ذلك عن قوم ، الرابع : أولها الثالث عشر ، وهو قول
الجمهور كما سيأتي ، الخامس : أولها أول سبت من أول الشهر ، ثم من أول
الثلاثة من الشهر الذي يليه وهكذا ، وهو اختيار عائشة رضي الله تعالى عنها في
آخرين ، السادس : أول خميس ثم اثنين ثم خميس ، السابع : أول اثنين ثم خميس
ثم اثنين ، الثامن : أول يوم والعاشر والعشرون ، وروى ذلك عن أبي الدرداء .

التاسع : أول كل عشر عن ابن شبعان المالكي ، قال الحافظ : بقي قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر ، وهو قول إبراهيم النخعي فتمت عشرة ، انتهى كلام الحافظ مع زيادة من العيني . وذكر القسطلاني الروايات المؤيدة لهذه الأقوال . ثم ما قال الإمام البخاري في الترجمة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة إشارة منه إلى ترجيح هذا القول من الأقوال العشرة المذكورة ، وهو قول الجمهور ، وقال العيني : حكى النووي في شرح مبهم الاتفاق على استحباب صيام الأيام البيض ، وهي الثلاثة من الثالث عشرو قبل من الثاني عشر ، وقال شيخنا فيها حكاه من الاتفاق نظر ، فقد روى ابن القاسم عن مالك في المجموعة أنه سئل عن صيام أيام الغرق قال : ما هذا بيلدنا ، وكره تعمد صومها ، وقال : الأيام كلها لله تعالى ، واستحب ابن حبيب صومها ، وقال : أراه صيام الدهر . اه مختصرا . وقال القسطلاني : وروى عن مالك أنه كان يصومها وأنه كتب إلى الرشيد يحضه على صومها ، قال ابن رشد : وإنما كرمها لمرعة أخذ الناس بمذهبه ، فيظن الجاهل وجوبها ، والمشهور من مذهبه استحباب ثلاثة أيام من كل شهر وكرهه كونها البيض ، لأنه كان يفر من التحديد ، اه . قلت : والآئمة الثلاثة الآخر على استحبابها . وقال العيني : وهو قول أكثر أهل العلم ، وبه قال عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبو ذر وآخرون من التابعين والشافعي وأصحابه وابن حبيب من المالكية وأبو حنيفة وصاحبه وأحمد وإسحاق ، اه . وقال الخرق : وأيام البيض التي حض رسول الله صلى الله عليه وسلم على صيامها هي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ، قال النووي : جملة ذلك أن صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب لا نعلم فيه خلافا . ويستحب أن يجعل هذه الثلاثة أيام بيضا لما روى أبو ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه . إذا صمت من شهر فصم ثلاث عشرة وأربع عشرة

ثم إن إيراد المؤلف ما أورد^(١) فيه من الرواية دال على أنه حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا لمراد الرواية .

وخمس عشرة ، أخرجه الترمذى وقال : حديث حسن ، وروى النسائى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأعرابي قال إني صائم ، قال : صوم ماذا ؟ قال صوم ثلاثة أيام من الشهر قال : « إن كنت صائماً فعليك بالغر البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وعن ملحان القديس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وقال هو كهيئة الدهر ، أخرجه أبو داود أحمد . قلت : وسيأتى شيء من الروايات في ذلك قريباً . ١٢ .

(١) قال الحافظ قال الإسماعيلي وابن طال وغيرهما ليس في الحديث الذي أورده البخارى في هذا الباب ما يطابق الترجمة ، لأن الحديث مطلق في ثلاثة أيام من كل شهر ، والبيض مقيدة بما ذكر ، وأجيب بأن البخارى جرى على عادته في الإيحاء إلى ما ورد في بعض طرق الحديث ، وهو ما رواه أحمد والنسائى وصححه ابن حبان من طريق موسى بن طلحة عن أبي هريرة قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأرنب قد شواها ، فأمرهم أن يأكلوا وأمسك الأعرابي ، فقال : « ما منعك أن تأكل ، فقال إني أصوم ثلاثة أيام من كل شهر . قال : « إن كنت صائماً فصم الغر ، أى البيض ، وهذا الحديث اختلف فيه موسى بن طلحة اختلافاً كثيراً بينه الدارقطنى ، وفي بعض طرقه عند النسائى : « إن كنت صائماً فصم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وجاء تقييدها أيضاً في حديث قتادة بن ملحان ، ويقال ابن مهال ، عند أصحاب السنن لفظ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم - بيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة . وقال : « هي كهيئة الدهر ،

والنساء من حديث جرير مرفوعاً صيام ثلاثة أيام صيام الدهر أيام البيض
صبيحة ثلاث عشرة ، الحديث ، وإسناده حسن ، وكان البخارى أشار بالترجمة
إلى أن وصية أبى هريرة لا تختص به ، وأما ما رواه أصحاب السنن وصححه
ابن خزيمة من حديث ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة
أيام من غرة كل شهر ، وما روى أبو داود والنسائي من حديث حفصة كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام الإثنين والخميس
والإثنين من الجمعة الأخرى ، فقد جمع بينهما وما قبلهما البيهقى بما أخرجه
مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من
كل شهر ثلاثة أيام ما يبالى من أى الشهر صام ، قال فكل من رآه فعل نوعاً
ذكره ، وعائشة رضى الله عنها رأت جميع ذلك وغيره فأطلقت ، والذي يظهر
أن الذى أمر به وحث عليه ووصى به أولى من غيره ، وأما هو فلعلة كان
يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك ، أو كان يفعل ذلك لبيان الجواز ، وكل
ذلك فى حقه أفضل ، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشئ أعدله ،
ولأن الكسوف غالباً يقع فيها ، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع ، فإذا اتفق
الكسوف صادف الذى يعتاد صيام البيض صائماً فيتهاً له أن يجمع بين أنواع
العبادات من الصيام والصلاة والصدقة بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له
استدراك صيامها ، وقال الرويانى : صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب فإن
اتفقت أيام البيض كان أحب ، وفى كلام غير واحد من العلماء أيضاً أن
استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر اه مختصراً .
وقال القسطلانى قال السبكي : والحاصل أنه ليس صوم ثلاثة أيام من كل شهر
وأن تكون أيام البيض فإن صامها أتى بالسنتين اه .

قوله : (إن لي خويصة^(١)) إنما أرادت بذلك أن أولادها من طلحة مشتركة بينها وبينه ، فما تفضل النبي صلى الله عليه وسلم عليهم فهو لأجل أبيهم كليهما ، وأما أنس فلم يكن أبوه حيا فكان مختصا بأمه^(٢) دون طلحة رضى الله تعالى عنه ، فأرادت أن يدعوله .

(باب صوم يوم الجمعة) (بياض^(٣))

(١) قال الحافظ : خويصة بتشديد الصاد وبتخفيفها تصغير خاصة وهو مما اغتفر فيه التقاء الساكنين ، وقوله خادمك أنس هو عطف بيان أو بدل والخبر محذوف تقديره أطلب منك الدعاء له ، ووقع في رواية ثابت عند أحمد إن لي خويصة خويدمك أنس ادع الله له ، ١٢٥١ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره اللفظ وأجود مما قالت الشراح ، قال المكرمانى وتبعه العيني وغيره فإن قلت : خادمك أنس مبتدأ وخبر فما وجه تعلقه بكونه خويصة لها ؟ قلت : مقصودها لازمه أى إن ولدى أنسأ له خصوصية بك ، لأنه يخدمك فادع له دعوة خاصة ، أو أنس هو بيان أو بدل للخادم والخبر محذوف ، أى خادمك الذى هو ولدى يرجو منك الدعاء له ٥٥٠ . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجاني : قوله خويصة أى خاصة لي وليس لأبي طلحة ، ٥٥٠ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي أى لم يشاركني فيه أبو طلحة ١٢٥١ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، لا أدري ما أراد الشيخ تحريره فى ذلك ولم يتعرض لهذا الباب فى تقريرى . . . الشيخين مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين على الفنجاني قدس سرهما ، نعم تعرض له فى الكوكب الدرر كما سأتق قريباً ، والخلاف فى صوم يوم الجمعة شهير بسط فى الأوجز ، وذكر فيه عن العيني خمسة مذاهب للعلماء : أحدها كراهته مطلقاً ، وهو قول النخعي

والشعبي، وحكاه أبو عمر عن أحمد وإسحاق، ونقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن علي وأبي هريرة وسلمان وأبي ذر وشبهوه يوم العيد الثاني: الإباحة مطلقاً من غير كراهة، وروى ذلك عن ابن عباس، وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، الثالث: يكره إفراده فإن صام قبله يوماً أو بعده لم يكره، وهو قول أبي هريرة وابن سيرين وأبي يوسف، وحكاه الترمذي عن أحمد وإسحاق، قلت: هو المنصوص عن الإمام أحمد في المغني يكره إفراد يوم الجمعة بالصوم إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه، مثل من يصوم يوماً ويفطر يوماً، فيوافق صومه يوم الجمعة، نص عليه أحمد، واختلف عن الشافعي تحكي المزننى عنه جوازه، وحكى أبو حامد عنه كراهته، وهذا هو الصحيح وبه جزم الرافعي والنووي في الرضة، وقال في شرح مسلم به قال جمهور أصحاب الشافعي، ومن صححه من المالكية ابن العربي، الرابع: ما حكاه القاضي عن الداودي أن النهي إنما هو عن اختصاصه دون غيره، فإنه متى صام مع صومه يوماً غيره فقد خرج عن النهي، لأن ذلك اليوم قبله أو بعده، إذ لم يقل اليوم الذي يليه، الخامس: يحرم صومه إلا لمن صام يوماً قبله أو بعده أو وافق عادته، وهو قول ابن حزم، ويظهر من كلام الحافظ قولان آخران: أحدهما التحريم مطلقاً، والثاني الكراهة لمن أضغفه صومه عن العبادة التي تقع فيه من الصلاة والدعاء والذكر، قلت: والثامن التدب ولو منفرداً، وهو مختار الغزالي في الإحياء، وهو مختار فروع المالكية، اختلفت فروع الحنفية في ذلك في نور الإيضاح وشرحه كراهة إفراده الصوم، وعده في الدر المختار في المندوب، وبسط في الأوجز الأقوال الأخرى من فروع الحنفية وذيرها، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدررى

(باب صيام أيام^(١) التشريق)

جمع العلماء بين النهى الوارد عن الصوم فيه وما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم فيه بحمل النهى على ما إذا لم يصم قبله ولا بعده ، وحمل صومه على أنه صام قبله أو بعده ، والوجه في النهى عن تخصيصه بالصوم ردع العوام عن أن يعظموه ويظنوا في صومه ما ليس في غير هذا اليوم من الأجر وهذا مع إثباته ما لم يثبت يؤدي في آخر الأمر إلى نقصان في أداء الجمعة موجب لحرمانه عن الخير الكثير ، ولما فيه من المشابهة باليهود فإنهم يصومون يوم عبادتهم ومنع ذلك فلو صامه أحد ولم يصم قبله ولا بعده لم يفعل بأسا ، وإن ارتكب ما ليس به أولى اهـ . قلت : واختلف العلماء في وجه النهى أيضا على ثمانية أقوال بسطت في الأوجز ، وروايات صومه صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة بسطت في العيني ١٢ .

(١) اختلف العلماء في صيام أيام التشريق على تسعة مذاهب بسطت في الأوجز عن العيني ، والمشهور منها قولان ، وهما روايتان عن أحمد الأول الإباحة للمتمتع والقارن فقط ، قال الموفق : أيام التشريق منى عن صيامها ، ولا يحل صومها تطوعا في قول أكثر أهل العلم ، وأما في الفرض ففيه روايتان إحداهما لا يجوز ، لأنه منى عنها فأشبهت يومى العيد ، والثانية يصح صومها للفرض ، وفي نيل المآرب : يحرم ولا يصح نفلا ولا فرضا صوم أيام التشريق إلا عن دم متعة وقران ، اهـ . وهو قول قديم للشافعى ، وهو العمدة عند مالك . والقول الثانى : أنه لا يجوز صيامها مطلقا للمتمتع الذى لم يجد الهدى ولا غيره ، وبه قال على والحسن وعطاء . وهو قول الشافعى فى الجديد . وعليه العمل والفتوى عند أصحابه ، وهو قول الليث وابن علية وأبى حنيفة وأصحابه ، وقال الزركشى الحنبلى : إليه رجع أحمد ، اهـ مختصرا من الأوجز . قال القسطلانى : الصحيح من مذهب الشافعى وهو القول الجديد ، ومذهب الحنفية أنه يحرم

وما ذكره المؤلف من جواز الصوم مستدلا بالأثار لا ينهض حجة على من منعه لعدم استنادها إلى حجة (١) شرعية .

صومها لعموم النهي وهو الرواية الأولى عن أحمد ، وقال الزركشي هي التي ذهب إليها أحمد أخيراً قال في المبهم وهي الصحيحة ، ١٢٥١ .

(١) فقد حكى الحافظ عن الطحاوي أن قول ابن عمر وعائشة لم يرخص ، أخذاه من عموم قوله تعالى : فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج ، لأن قوله في الحج يعنى ما قبل يوم النحر وما بعده ، فتدخل أيام التشريق فعلى هذا فليس بمرفوع ، بل هو بطريق الاستنباط منهما عما فهماه من عموم الآية . وقد ثبت نفيه صلى الله عليه وسلم عن صوم أيام التشريق وهو عام في حق المتمتع وغيره اهـ .

ثم ذكر الحافظ بعد ذلك تعارض عموم الآية وعموم الحديث ، وتعقب عليه القسطلاني فارجع إليهما لو شئت . وبسط العيني في روايات النهي عن صيام هذه الأيام . وقال القسطلاني : قال الطحاوي بعد أن أخرج أحاديث النهي عن ستة عشر صحابياً ، فلما ثبت بهذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهي عن صيام أيام التشريق ، وكان نفيه ذلك بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون والقارنون . ولم يستثن منهم متمتعاً ولا قارناً دخل المتمتعون والقارنون في ذلك . قال القسطلاني : وفي النهي عن صيام هذه الأيام ، والأمر بالأكل والشرب سر حسن ، وهو أن الله تعالى لما علم ما يلاقى الوافدون إلى بيته من مشاق السفر وتعب الإحرام وجهاد النفوس على قضاء المناسك شرع لهم الاستراحة عقب ذلك بالإقامة بمنى يوم النحر وثلاثة أيام بعده ، وأمرهم بالأكل فيها من لحوم الأضاحي فهم في ضيافة الله تعالى ، فيها لطفاً من الله تعالى بهم ورحمة وشاركهم أيضاً أهل الأمصار في ذلك ، لأن أهل الأمصار شاركهم في النصب لله تعالى والاجتهاد في عشر ذى الحجة بالصوم والذكر والاجتهاد

قوله : (إلا هذا اليوم يوم عاشوراء) وكان ذلك القول قيل العلم بفضيلة العرفة فلا يعترض بأنه أفضل^(١) ، منه أجرا .

في العبادات ، وفي التقرب إلى الله تعالى بإزاقة دماء الأضاحي ، وفي حصول المغفرة فشاركهم في أعيادهم ، واشترك الجميع في الراحة بالأكل والشرب فصار المسلمون كلهم في ضيافة الله تعالى في هذه الأيام يأكلون من رزقه ويشكرونه على فضله ، ولما كان الكريم لا يليق به أن يجمع أضيافه نوا عن صيامها ١٣٥٠ هـ .
(١) في شرح السنة : قال العلماء : لو نذر أحد صيام أفضل أيام السنة انصرف إلى هذه الأيام ، وإن نذر صوم يوم أفضل من سائر الأيام فإلى يوم عرفة ، ١٣٥٠ هـ . وقد ورد في فضل صوم عرفة روايات عديدة منها ما رواه مسلم واللفظ له وأبو داود من حديث أبي قتادة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة قال : يكفر السنة الماضية والباقية ، وفي رواية الترمذي : صيام يوم عرفة إني أحسب على الله أن يكفر السنة التي بعده والسنة التي قبله ، وروى ابن ماجه عن قتادة بن النعمان مرفوعا : من صام يوم عرفة غفر له سنة أمامه وسنة بعده ، وروى أبو يعلى عن سهل بن سعد مرفوعا : من صام يوم عرفة غفر له ذنب سنتين متابعتين . قال المنذرى : رجاله رجال الصحيح ، وفي الباب عن أبي سعيد الخدري وابن عمر وزيد بن أرقم وغيرهم ذكرها في التعليق الممجّد ، ١٣٥٠ هـ ما في الأوجز . وفي التعليق الممجّد : وفي رواية البيهقي عن عائشة مرفوعا صيام عرفة كصيام ألف يوم ، وأخرج أبو سعيد النقاش في أماليه عن ابن عمر مرفوعا : من صام يوم عرفة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، قال الحافظ ابن حجر في رسالته الخصال المكفرة في الذنوب المقدمة : المؤخرة ، قد ثبت في صحيح مسلم أنه يكفر ذنوب السنة الماضية والمستقبلية وذلك المراد بقوله : وما تأخر ، وذكر السيوطي في رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين

وأما سائر الأيام التي ورد^(١) فيها الفضل فلا يعترض بها لأن المراد تفضيل في قوله فضله على غيره هو التفضيل الحقيقي لا مطلق الفضل .

مسبب كون صوم يوم عاشوراء كفارة سنة وكون صوم عرفة كفارة فتين أن ذلك من شرع موسى ، وهذا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم فضعف جره ، اهـ ما في التعليق الممجد .

(عجبية) حكاهما البجيرمي في شرح الإقناع عن الماوردي : قال بعضهم أخذ من تكفير السنة المستقبلية أنه لا يموت فيها ، لأن التكفير لا يكون بعد موت فراجعه ق ل على الجلال ، وقد راجعته فوجده كما ذكر ، فقد قال لمداينى على التحرير ما نصه : فائدة قال ابن عباس رضى الله عنه وهذه بشرى بحياة سنة مستقبلية لمن صامه إذ هو صلى الله عليه وسلم بشر بكفارتها فدل لصاحبه على الحياة فيها إذ هو صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي بوحي ، اهـ . وبسط الكلام على حديث عاشوراء فى الأوجز ، وذكر فيه عدة أبحاث لطيفة : الأول فى لغته هل هو بالمد أو القصر ، واختلفوا فى مصداقه يضاهل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور ، أو اليوم التاسع أو الحادى عشر ، والثانى نوجه التسمية بذلك والمشهور أنه سمي به لأنه عاشر المحرم ، وقيل سمي به لأنه تعالى كرم فيه عشرة من الأنبياء بعشر كرامات بسطت فى الأوجز ، الثالث فى أعمال تلك اليوم غير الصوم ، الرابع هل كان صومه واجبا فى أول الإسلام أم لا ، الخامس فى حكم صومه الآن ، وبسط الكلام على هذه الأبحاث فى الأوجز ١٢ .

(١) كالجمعة مثلا ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة ، الحديث ، وفى الأوجز استدل به على أنه أفضل من يوم عرفة ، قال الزرقانى الأصح أن يوم عرفة أفضل أيام السنة ، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع ، وقال ابن القيم فى الهدى : اختلف العلماء : هل هو أفضل

قوله : (ما كان يزيد في رمضان ولا غيره) ثم إن إيراد المؤلف هـ هذه الرواية ههنا وإن كان دالا على أنه نحل صلاته المذكورة (١) أولا في رمضان على كونها تهجداً إلا أن فيه إشارة إلى أن ذلك كان خصوصاً بـرمضان، ولم يكن

أم عرفة ؟ على قولين هما وجهان لأصحاب الشافعي ، وقال القاري نقلاً عن الطبري أفضل الأيام قيل عرفة وقيل الجمعة ، هذا إذا أطلق ، وأما إذا قيل أفضل أيام السنة فهو عرفة ، وأفضل أيام الأسبوع فهو الجمعة ، وقال العيني في شرح البخاري وتظهر الفائدة فيمن نذر الصيام أو علق عملاً من الأعمال بأفضل الأيام أفرد يوماً منها تعين يوم عرفة لأنه على الصحيح أفضل أيام العشر المذكور فإن أراد أفضل أيام الأسبوع تعين يوم الجمعة ، وقال الداودي لم يرد أن هـ الأيام خير من يوم الجمعة لأنه قد يكون فيها يوم الجمعة فيلزم تفضيل الشيء نفسه ، ورد بأن المراد أن كل يوم من أيام العشر أفضل من غيره من أيام السنة سواء كان يوم الجمعة أم لا ، وفي المحلى : ظاهر الحديث أن الجمعة أفضل من يوم عرفة وبه قال أحد ، وهو وجه للشافعية ، والأصح عندهم أن عرفة أفضل ويأول الحديث بأنها أفضل أيام الأسبوع ، اهـ ما في الأوجز . وهكذا ليلة العيد في الدر المختار أنها أشرف من ليلة القدر كما أفق به صاحب النهر وغيره ، وجزم شراح البخاري سيما القسطلاني بأن عشر ذي الحجة أفضل من العشر الأخير من رمضان ، وبسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر اختلاف العلماء في ذلك ، وهكذا الأيام الأخر التي ورد فضلها ١٢ .

(١) وهي التي تقدمت عن عروة عن عائمة ، وما أفاده الشيخ من قوله إن فيه إشارة واضح لتخصيص هذه الصلاة بالليالي المذكورة ، لاسيما قوله : فأصبح الناس فتحدثوا ، يدل على ذلك صريحاً فإنه لو كانت تلك الصلاة معتادة لما تحدثوا ولما اجتمعوا أكثر من الليلة السابقة ، ويدل عليه أيضاً عدم خروجه في الليلة الرابعة ١٢ .

يفعل ذلك في سائر الأيام ، فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن تهجداً ، وقول عائشة ما كان يزيد في رمضان ولا غيره بيان لما كانت العادة جارية^(١) من غير عبرة لما شذ وندر .

(١) وهذا واضح وقد أخرج مالك في الموطأ عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشر ركعة الحديث ، قال الباجي : ذكرت في هذا الحديث ثلاث عشر ركعة ، وفي المقدمة كان لا يزيد على إحدى عشر ركعة ، وقد ذكر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة رضى الله تعالى عنها اضطربت في الحج والرضاع وصلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة في السفر ، وهذا غلط منه وسهو عن وجه التأويل ، ولو اضطربت روايتها في صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل مع مشاهدتها له مدة عمرها في حياته لوجب أن يكون اضطراب روايتها فيما لم تشاهده إلا مرة أو مرتين أشد ، ولا تصح لها رواية ، وقد أجمع من تعلق بشيء من العلم على أنها من أحفظ الصحابة ، وإنما حملة على ذلك قلة معرفته بمعاني الكلام ووجوه التأويل ، ورواية عائشة في ذلك تحتمل وجهين أحدهما أنه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلاته بالليل لأنه لا حد لصلاة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه في وقت ما ، ومرة كانت تخبر منه بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم في غيره ، وإنما قالت لا يزيد في رمضان ولا في غيره إلخ ، تريد صلاته المعتادة الغالبة ، وإن كان ربما يزيد في بعض الأوقات على ذلك فقصده في تلك الرواية الإخبار عن غالب صلاته صلى الله عليه وسلم ، وذكرت في هذه الرواية أكثر ما كانت تنهى إليه صلاته صلى الله عليه وسلم في الأغلب ، والوجه الثاني أن تكون رضى الله تعالى عنها تقصد في بعض الأوقات الإخبار عن جميع صلاته في ليلة وتقصده

في وقت ثان إلى ذكر نوع من صلاته في الليل ، وجميع صلاة النبي صلى عليه وسلم في الليل في رواية عائشة خمس عشرة ركعة مع ركعتي الفجر ، فعاد تخبر بالأمر على وجوه شتى ، ولعله أن يكون ذلك على قدر أسباب السؤال . وقال القرطبي : أشكلت روايات عائشة على كثير من العلماء حتى نسب بعضهم حديثي إلى الاضطراب ، وهذا يتم لو كان الراوي عنها واحدا وأخبرت عن وقت واحد والصواب أن كل شيء ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة بحسب النشاط وبيان الجواز اهـ . وفي الصحيح عن مسروق : سئلت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقالت سبعا وتسعا وإحدى عشرة سري ركعتي الفجر ، ومعناه أنه وقع ذلك في أوقات مختلفة فتارة سبعا وتارة غير ذلك ، اهـ مافي الأوجز . وفيه أيضا في موضع آخر في حديث الباب ظاهرة السؤال عن صفة صلاته صلى الله عليه وسلم . وهو الظاهر بل المتيقن من اللفظ ، وأجابته عائشة بقولها يصلي أربعا الحديث ، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثرى استطراداً وإجمالاً لما بينها من الكيفية ، وهو يخرج لفظ كيف كان ، ولم يكن السؤال عن الكمية وإلا فكان حقه أن يسأل : كم كان صلاته صلى الله عليه وسلم ؟ ولذا بينت عائشة الكيفية بعد ذكر العدد الأكثرى ، والظاهر أن السائل لما سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان ، فظننت أن عنده صلاته صلى الله عليه وسلم في التهجد في رمضان تزيد على غيره ، فدفعته بقولها ما يزيد في رمضان الخ فعلى هذا لا يخالف شيئا من الروايات ولا ينافي حديثها . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل العشر يتهجد مالا يتهجد في غيره ، ولا ينافي أيضا الروايات الأخر الواردة في صلاة الليل التي بسطت في الأوجز ، قال القاري : سألها عن لياليه وقت التهجد فلا ينافيه زيادة ما صلاه بعد العشاء من صلاة التراويح ، اهـ مختصرا من الأوجز .

ولا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر مساعهم
مع كثرة اختلافهم فى الفروع متفقون على أنها عشرون ركعة ، واتفقهم على
ذلك مع شدة اختلافهم فى الفروع أقوى دليل على ثبوت ذلك ، قال الموفق :
قيام شهر رمضان عشرون ركعة يعنى صلاة التراويح والمختار فيها عند أبى عبد الله
فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك :
سنة وثلاثون ركعة اه . قلت : هذا هو المعروف من مسلك مالك لكن متون
المالكية على الأول ، قال الدسوقي على الشرح الكبير هى ثلاث وعشرون ركعة
بالشفع والوتر كما كان عليه عمل الصحابة والتابعين ، ثم جعلت فى زمن عمر
ابن عبد العزيز ستا وثلاثين بغير الشفع والوتر ، لكن الذى جرى عليه العمل
سلفا وخلفا الأول اه . قال العيني : احتج أصحاب الشافعى وأحمد بما رواه
البيهقى بإسناد صحيح عن السائب بن يزيد قال كانوا يقومون على عهد عمر
بعشرين ركعة ، وعلى عهد عثمان ، وعلى مثله ، وفى المغنى عن على أنه أمر رجلا
أن يصلى رمضان بعشرين ركعة ، قال وهذا كالإجماع اه . وفيما ثبت بالسنة الذى
استقر عليه الأمر واشتهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم هو العشرون ، وقال
الطحاوى على المراقى : إنما ثبت العشرون بمواظبة الخلفاء الراشدين المهديين
ماعد الصديق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ، وروى أبو نعيم من حديث
عروة الكندى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستحدث بعدى أشياء
فأحبها إلى أن تلزموا ما أحدث عمر ، اه ملخصا من الأوجز ، وبسط فيه دلائل
الجمهور على عشرين ركعة فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

قوله : (أروا ليلة القدر في السبع الخ) وكانت عام (١) هذا في تلك السبع دون ليلتي إحدى وعشرين وثلاث وعشرين .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في ليلة القدر ، وبذلك وجهه غير واحد من الشراح ، قال ابن عبد البر : المراد في ذلك العام فلا يخالف قوله في العشر الأواخر أو يكون قاله وقد مضى من الشهر ما يوجب ذلك أو أعلم أو لا أنها في العشر ثم أعلم أنها في السبع ، أو حض على العشر من به بعض القوة ، وعلى السبع من لا يقدر على العشر اه . قلت : ويؤيد هذا الأخير ما روى أحمد من حديث علي مرفوعاً : إن غلبتم فلا تغلبوا فيه السبع البواقى ، ولمسلم عن ابن عمر : التمسوها في العشر الأواخر ، فإن ضففت أحدكم أو عجز فلا يغلبن على السبع البواقى ، اه ملخصاً من الأوجز . واختلف العلماء في مصداق قوله صلى الله عليه وسلم : في السبع الأواخر ، على خمسة أقوال بسطت . في الأوجز ، الأول : مبدأه من ليلة أربع وعشرون على كون الشهر ثلاثين وهو الأصل ، وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق في الشهر تسعاً وعشرين ، وقيل المراد السبع ، الرابع فبدأه من ليلة الثانية والعشرين ، وقيل أراد السبع بعد العشرين ، فبدأه من ليلة الحادية والعشرين ، وقيل إن السبع إنما يذكر في ليالي الشهر ثلاث مرات في أول العدد ثم في سبع عشرة ثم في سبع وعشرين ، فالمراد هذا الثالث ، وجمع الأواخر باعتبار الجنس ، اه ملخصاً من الأوجز .

ولا يذهب عليك أنه ذكر في مبدأ ليلة القدر من الأوجز سبعة أبحاث لطيفة في هذا الباب ، منها اختلافهم في وجه التسمية بليلة القدر ، ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الأمة عند الجمهور ، ومنها اختلافهم في سبب هذه العطية الجليلة ، ومنها اختلافهم في تعيين هذه الليلة على أقوال كثيرة تبلغ إلى قريب من خمسين قولاً ، اه . أئمة الفقه والسلوك في تعيين هذه الليلة ، ومنها اختلافهم هل يحصل الثواب

قوله : (فليرجع) عما قصد^(١) أو ليرجع أثاث تبيته ، والأول من الرجوع اللازم ، والثاني من الرجوع المتعدى^(٢) .
قوله : (التمسوا في أربع وعشرين) يعنى به بعد^(٣) انقضائه وإظلال مسائه فيكون ليلة خمس وعشرين .

المرتب عليها لمن قامها ولم يظهر له شيء وغيرها لايسعها هذه الحاشية المختصرة .

(١) تقدم الحديث في باب السجود على الأنف والطين ، وتقدم هناك من تقرير الشيخ قدس سره إما متعد والمفعول الأثاث أو لازم والمعنى ليعد عما قصده ، وتقدم في هامشه شيء من الكلام على الحديث فارجع إليه ١٢ .

(٢) في مختار الصحاح رجع الشيء بنفسه من باب جلس ، ورجعه غيره من باب قطع اه . وقال الرغب : الرجوع العود إلى ما كان منه البدأ ، والرجع الإعادة ، فمن الأول قوله تعالى : لن رجعنا إلى المدينة ، الآية ، ومن الثاني قوله تعالى : فإن رجعتك الله إلى طائفة منهم ، اه مختصرا . وقال المجد : رجع رجوعا ورجعا كنزل ، انصرف ، والشيء عن الشيء وإليه رجعا ورجعا كقعد ومنزل صرفه ورده اه .

(٣) وعلى هذا التوجيه لا يخالف الروايات الواردة بالتماسها في الأوتار ، وسيأتى هذا التوجيه في كلام القسطلاني تبعا للكرمانى أيضا ، وقال الحافظ : وقد استشكل هذا مع قوله في الطريق الأخرى إنها في وتر ، وأجيب بأن الجمع ممكن بين الروايتين بأن يحمل ماورد مما ظاهره الشفع أن يكون باعتبار الابتداء بالعدد من آخر الشهر ، فتكون ليلة الرابع والعشرين هى السابعة ، ويحتمل أن يكون راد ابن عباس بقوله في أربع وعشرين أى أول ما يرجى من السبع البواقى فيوافق ما تقدم من التماسها في السبع البواقى ، وزعم بعض الشراح أن قوله تاسعا

بقى يلزم منه أن يكون ليلة اثنين وعشرين إن كان الشهر ثلاثين ، ولا تكون ليلة إحدى وعشرين إلا إن كان ذلك الشهر تسعا وعشرين . وما ادعاه من الحصر ردود لأنه يبتنى على المراد بقوله تبقى هل هو تبقى باللبلة المذكورة أو خارجا عنها فبناء على الأول ، ويجوز بناؤه على الثاني ، فيكون على عكس ما ذكرناه . قال القسطلاني قوله أربع وعشرين ، استشكل لإبراده ههنا لأن الترجمة للأوتار ، أجيب بأن أنسا روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتحرى ليلة ثلاث وعشرين ، ليلة أربع وعشرين ، أى ينحراها في ليلة من السبع البواقي فإن كان الشهر تاما هى ليلة أربع وعشرين وإن كان ناقصا فثلاث ، ولعل ابن عباس إنما قصد الأربع الاحتياط وقيل المراد التمسوها في تمام أربعة وعشرين ، وهى ليلة الخامس والعشرين ، على أن البخارى كثيرا ما يذكر ترجمة ويسوق فيها ما يكون بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اهـ . وقد سبق إلى ذلك الإشكال الكرماني إذ قال : فإن قلت عقد الترجمة في الأوتار وهذا من الشفع فهو تقيض المقصود ، قلت : تقديره التمسوها في تمام أربعة وعشرين يوما وهو ليلة الخامس والعشرين ، مع أن البخارى كثيرا ما يعقد ترجمة ويذكر فيها أحاديث أخر بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة لأغراض تتعلق به ، كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اهـ .

ولا يذهب عليك أن كونها في ليلة أربع وعشرين أحد الأقوال الحسنيين الواردة في ذلك ، قال الحافظ : القول الثامن عشر : إنها ليلة أربع وعشرين كما تقدم من حديث ابن عباس في هذا الباب ، وروى الطيالسي عن أنس سعيد مرفوعا : ليلة القدر ليلة أربع وعشرين ، وروى ذلك عن ابن مسعود والشعبي والحسن وقتادة ، وحجتهم حديث رائلة ، إنه قال : أن نزل لأربع وعشرين من رمضان ، وروى

قوله : (فى تسع يمضين أو سبع ييقين) يعنى ليلة القدر (بياض) (١) .

أحمد من طريق ابن لهيعة عن بلال مرفوعاً والتمسوا ليلة القدر ليلة أربع وعشرين وقد أخطأ ابن لهيعة فى رفعه فقد رواء غيره موقوفاً بغير لفظه كما سيأتى أو آخر المغازى بلفظه ليلة القدر أول السبع من السبع الأواخر ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل قدر نصف سطر ولم يتعرض له فى تقريرى مولا الشيخ محمد حسن المسكى وتعرض له فى تقرير مولا نا حسين على الفنجاني لـ وقع فيه التحريف من ألكاتب ويظهر المراد بأدنى تأمل ولفظه قوله تسع يمض بعد مضى رمضان ، والمراد اطلبوا فى العشر الأخير سبع ييقين فى السبع الأواخر وقال فى موضع يمضين فى الآخر تفنن (٢) . اهـ . وتحريفه ظاهر ، وقال الحاف قوله فى تسع يمضين أو سبع ييقين كذا للأكثر بتقديم السين فى الثانى وتأخير ما فى الأول ولفظ المضى فى الأول والبقاء فى الثانى ، وللكشميهنى بلفظ المضى فيهما ، وفى رواية الإسماعيلي بتقديم السين فى الموضعين ، وقال الكرماني : قوله فى سبع يمضين ، أى ليلة السابع والعشرين ، وفى بعضها فى تسع ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كهن هكذا فى نسخة الكرماني التى بين يدي بخلاف ما حكاه عنه العيني كما سيأتى قال العيني : قوله هى أى ليلة القدر فى العشر ، وقوله هى فى تسع آخره إلى (٣) بيان للعشر ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، وقوله أو سبع ييقين أى ليلة السابع والعشرين ، وقال الكرماني : أما رواية فى سبع ييقين فيحتمل ليلة الثالث والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كهن اهـ . وقال القسطلانى : قوله هى فى تسع يمضين من المضى وهو بيان للعشر أى فى

(٢) صوابه ييقين ١٢ ز .

(٣) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف صوابه إلى آخره بيان الح ١٢ ز .

ليلة التاسع والعشرين ، وقوله في سبع يقين من البقاء ، أى في ليلة الثالث والعشرين ، أو مبهمة في ليالى السبع اه .

ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا في معنى التاسعة والسابعة وغيرها أيضاً على خمسة أقوال بسطت في الأوجز ، أحدها : أن المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين ، وبالسابعة سبع وعشرين ، فيكون المعنى التمسوها في ناسعة تمضى من بعد العشرين ، قال القارى : هذا هو الظاهر ، ورجحه الحافظ أيضاً ، والثانى : أن تاسعة تبقى هي الليلة الثانية والعشرون تاسعة من الأعداد الباقية ، والرابعة والعشر من سابعة منها ، وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالى الباقية ، والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين ، وتكون الليالى كلها أشفاعاً ، ويؤيده ظاهر ما فى أبى داود عن أبى نضرة أنه قال لأبى سعيد الخدرى : إنكم أعلم بالعدد منا ، قال : أجل ، قلت : ما التاسعة والسابعة والخامسة ؟ قال : إذا مضت إحدى وعشرون فالتى تليها التاسعة الحديث .

ثالثها : هو المعنى الثانى إلا أن العداد من تسع وعشرين لكونه المتيقن فتكون تاسعة تبقى ليلة إحدى وعشرين ، وكذلك الليالى كلها أوتاراً . ورابعها : ما اختاره ابن عبد البر أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين وكذلك البواقي كالقول الثالث ، إلا أن المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التى تلتبس فيها ، فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين ، وتكون الليالى كلها أوتاراً ، وباعتبار المصداق هذا والذى قبله سواء ، والاختلاف بينهما باعتبار معنى الحديث .

خامسها : ما يظهر من كلام العيني أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين على قصاص شهر ، والثانية والعشرين على تمامه . يعنى عمومهما يتناول صورتين معاً . وهذا حال على الانتقال من وتر إلى شفع . اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

قوله : (فرغت) أى عرفتها^(١) وعلامتها من هذا العام^(٢) فقط فلا ينافيه
: ذكر العلامة في عام آخر ، أو رفعت علامتها المتقدمة على وجودها^(٣) لا التأخرة .

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : وقيد الرفع
بمعرفة إشارة إلى أنها لم ترفع أصلاً ورأساً قال الزين بن المنير : يستفاد هذا
التقييد من قوله التمسوها بعد إخبارهم بأنها رفعت ، ومن كون أن وقوع التلاحى
في تلك الليلة لا يستلزم وقوعه فيما بعد ذلك ومن قوله دفعسى أن يكون خيراً ،
فإن وجه الخيرية من جهة أن خفاتها يستدعى قيام كل الشهر أو العشر بخلاف
ما لو بقيت معرفة تعيينها . وقال القسطلاني : ولو كان المراد رفع وجودها
كما زعم الروافض لم يأمرهم بالتماسها ، وقد أجمع من يعتقد به على وجودها
ودوامها إلى آخر الدهر ١٢٥١ .

(٢) ويؤيد ذلك ما قاله العيني ، فإن قلت : لما تقرر أن الذى ارتفع علم تعيينها
في تلك السنة فهل أعلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بتعيينها ؟ قلت : روى عن
ابن عينة أنه أعلم بعد ذلك بتعيينها ، فإن قلت : روى محمد بن نصر من طريق
واهب المعافى أنه سأل زينب بنت أم سلمة : هل كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعلم ليلة القدر ؟ فقالت : لا ، لو علمها لما قام الناس في غيرها ، قلت
الذى قالته زينب إنما قالته احتمالاً ، وهذا لا ينافي عليه بذلك ١٢٥١ .

(٣) كما سيأتى قريباً وعن أبي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وسلم
: رأيت هذه الليلة ثم أنسيتها ، وقد رأيتني أسجد في ماء وطين من صبيحتها ،
الحديث ، وقد أخرج أبو داود من حديث زر عن أبي بن كعب أنها في رمضان
ليلة سبع وعشرين ، قلت : يا أبا المنذر أنى علمت ذلك ؟ قال : بالآية التى أخبرنا
رسول الله عليه وسلم : قلت لزري : ما الآية ؟ قال : تصبح الشمس صبيحة تلك الليلة
مثل الطست ليس لها شعاع حتى ترضع . وقال الحافظ : اختلفوا : هل لها علامة

(أبواب الإعتكاف ^(١))

تظهر لمن وفقت له أم لا؟ فقل يرى كل شيء ساجدا ، وقيل الأنوار في كل مكان ساطعة حتى في المواضع المظلمة ، وقيل يسمع سلاما وخطابا من الملائكة ، وقيل علامتها استجابة دعاء من وفقت له ، واختار الطبري أن جميع ذلك غير لازم ، وأنه لا يشترط لحصولها رؤية شيء ولا سماعه اهـ . وقال العيني : وقد ورد لليلة القدر علامات منها ما في صحيح مسلم عن أبي بن كعب أن الشمس تطلع في صبيحتها لا شعاع لها . ومنها ما رواه البزار في مسنده من حديث جابر ابن سمرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : التمسوها في العشر الأواخر فإنني قد رأيتها ففسيحتها وهي ليلة مطر وريح أو قال قطر وريح ، قال أبو عمر في الاستذكار هذا يدل على أنه أراد في ذلك العام . ومنها ما رواه ابن حبان في صحيحه عن جابر بن عبد الله مرفوعا . وهي طلقة بلجة لا حارة ولا باردة كأن فيها قرا يفصح كواكبها لا يخرج شيطانها حتى يضيء فجرها . . ومنها ما رواه أحمد من حديث عباد بن الصامت مرفوعا : إنها صافية بلجة كأن فيها قرا ساطعا ، ساكنة ضاحية لا حر فيها ولا برد ولا يحل لسكوك يرمى به فيها ، وإن من أمارتها أن الشمس في صبيحتها تخرج مستوية ليس لها شعاع مثل القمر ليلة البدر ، لا يحل للشيطان أن يخرج معها يومئذ . . ومنها ما رواه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة مرفوعا : إن الملائكة تلك الليلة أكثر في الأرض من عدد الحصى ، ، وذكر الطبري عن قوم أن الأشجار في تلك الليلة تسقط إلى الأرض ثم تعود إلى منابتها وأن كل شيء يسجد فيها ، وروى البيهقي في فضائل الأوقات عن عبد بن أبي لينة أن المياه المالحة تعذب تلك الليلة ، اهـ مختصرا ١٢ .

(١) هو لغة اللبس والحبس على الشيء خيرا كان أو شرا ، ومنه قوله تعالى : وما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ، وفي الاصطلاح عمل مخصوص

في موضع مخصوص في زمن مخصوص بشروط مخصوصة وتترك مخصوصة
قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنه سنة لا يجب على الناس فرضا إلا أن
يوجه المرء على نفسه نذرا فيجب ، قال الحافظ هو ليس بواجب إجماعا إلا على
من نذره ، وكذا من شرع فيه فقطعه عامدا عند قوم ، قال ابن عابدين : الصحيح
أنه سنة مؤكدة لأن النبي صلى الله عليه وسلم واطب عليه ولم ينكر على من
تركه ، والمواظبة إنما تفيد الوجوب إذا افتقرت بالإنكار على التارك ،
وقال ابن رشد الاعتكاف مندوب إليه بالشرع ، واجب بالنذر ، ولا خلاف
في ذلك إلا ما روى عن مالك رحمه الله أنه كره الدخول فيه مخافة أن لا يوفي
شرطه ، اه ملخصا من الأوجز .

ثم ذكر الإمام البخارى في الترجمة الاعتكاف في المساجد كلها إشارة إلى
مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، قال الموفق : لا يجوز الاعتكاف
إلا في مسجد تقام الجماعة فيه ، لأن الجماعة واجبة والاعتكاف في غيره يفضى
إلى أحد الأمرين ، إما ترك الجماعة الواجبة وإما خروجه إليها ، فيتكرر الخروج
كثيرا مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف ، ولا يصح الاعتكاف
في غير مسجد إذا كان المعتكف رجلا ، لا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافا إلى
آخر ما بسط في الأوجز . وقال الحافظ : اتفق العلماء على شرطية المسجد للاعتكاف
إلا محمد بن لبابة المكي فأجازه في كل مكان ، وأجاز الحنفية للمرأة أن تعتكف
في بيتها ، وفيه قول للشافعى قديم ، وفي وجه لأصحابه ، وللمالكية يجوز للرجال
والنساء لأن التطوع في البيوت أفضل ، وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى اختصاصه
بالمساجد التي تقام فيها الصلوات ، وخصه أبو يوسف بالواجب منه وأما النفل
ففي كل مسجد ، وقال الجمهور بعمومه في كل مسجد إلا لمن تلزمه الجمعة فاستحب له

قوله (وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها) لعله أراد بذلك أنه كان يكون (١) خارجا فى تلك الصبيحة لأنه ينشئ الخروج فيها ، لأن الخروج إنما هو ليلة لإحدى وعشرين لا بعد إقفاضها والدخول فى يوم أحد وعشرين ، وكذلك يجب التأويل فى قوله حتى إذا كان ليلة لإحدى وعشرين ، بأنه أراد بها قربها ودنوها لادخولها

الشافعى فى الجامع ، وشرطه مالك لأن الاعتكاف ينقطع عندهما بالجمعة ويجب بالشروع عند مالك ، وخصه طائفة من السلف كالزهرى بالجامع مطلقا ، وأوما إليه الشافعى فى القديم ، وخصه حذيفة بالمساجد الثلاثة ، وعطاء بمسجدهم والمدينة وابن المسيب بمسجد المدينة ١٢٥١ .

(١) وهذا توجيه لطيف أوجه من توجيهات الشراح ، وقد تقدم فى باب الخامس ليلة القدر فى السبع الأواخر من حديث يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة بلفظ : فخرج صبيحة عشرين فخطبنا ، قال الحافظ : وفى رواية مالك حتى إذا كان ليلة لإحدى وعشرين وهى التى يخرج من صبيحتها ، ظاهره يخالف رواية الباب ومقتضاه أن خطبته وقعت فى أول اليوم الحادى والعشرين ، وعلى هذا يكون أول ليلالى اعتكافه الأخير ليلة اثنتين وعشرين ، وهو مغاير لقوله فى آخر الحديث ، فأبصرت عيناى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى جبهته أثر الم والطين من صبح لإحدى وعشرين ، وهو الموافق لبقية الطرق وعلى هذا فكما قوله فى رواية مالك المذكورة وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها ، أى من الصبح الذى قبلها ، ويكون فى إضافة الصبح إليها تجوزا ، وقد أطال ابن دحية فى تقرير أن الليلة تضاف لليوم الذى قبلها ، ورد على من منع ذلك ، ولكن لم يوافقهم ذلك ، وقال ابن حزم رواية ابن أبى حاتم والدرورى مستقيمة ، ورواية مالك مشككة ، وأشار إلى تأويلها بنحو ما ذكرته ، ويؤيده أن فى رواية الباب الذى يله : فإذا كان حين بمسى من عشرين ليلة تمضى ويستقبل لإحدى وعشرين رجـ

إذ لو كانت الليل قد دخلت قبل الخطبة وكانت الخطبة والأمر بالرجوع في الليلة لزم أن لا يتم اعتكاف العشر الاواخر لا بدائه من ليلة لإحدى وعشرين فيدخل المعتكف معتكفه قبل دخول الليلة^(١) لا بعده .

إلى مسكنه ، وهذا في غاية الإيضاح ، وأفاد ابن عبد البر في الاستذكار : إن الرواة عن مالك اختلفوا عليه في لفظ الحديث فقال بعد ذكر الحديث ، هكذا رواه يحيى بن يحيى ويحيى بن بكير والشافعي عن مالك : يخرج في صبيحتها من اعتكافه ، ورواه ابن القاسم وابن وهب والقعنبي وجماعة عن مالك ، فقالوا وهي الليلة التي يخرج فيها من اعتكافه ، قال وقد روى ابن وهب وابن عبد الحكم عن مالك من اعتكف أول الشهر أو وسطه ، فإنه يخرج إذا غابت الشمس من آخر يوم من اعتكافه ، ومن اعتكف في آخر الشهر فلا ينصرف إلى بيته حتى يشهد العيد ، قال ابن عبد البر : ولا خلاف في الأول وإنما الخلاف فيمن اعتكف العشر الأخير : هل يخرج إذا غابت الشمس أو لا يخرج حتى يصبح ؟ وقد وجه شيخنا الإمام البلقيني رواية الباب بأن معنى قوله حتى إذا كانت ليلة لإحدى وعشرين أى حتى إذا كان المستقبل من الليالي ليلة لإحدى وعشرين ، وقوله : وهي الليلة التي يخرج ، الضمير يعود إلى الليلة الماضية ويؤيد هذا قوله : ومن كان اعتكف معي فليعتكف العشر الاواخر ، لأنه لا يتم ذلك إلا بإدخال الليلة الأولى ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ويشكل عليه ما سياتى في باب اعتكاف النساء عن عائشة قالت : كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح ثم يدخله . قال السدي : وفيه روايات هذا الحديث صحاح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف بعد صلي الفجر ثم دخل في معتكفه ، وظاهره أن المعتكف يشرع في الاعتكاف بعد صلاة الصبح ، ومذهب الجمهور أنه يشرع فيه من الليل الحادى والعشرين ،

وقد أجد بظاهر الحديث قوم إلا أنهم حملوه على أنه يشرع من صبح الحادى والعشرين، فلذا رد عليهم الجمهور بأن المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر وكان يحث أصحابه على اعتكاف العشر وعدد العشر عدد الليالي فيدخل فيها الليلة الأولى وإلا لا يتم هذا العدد أصلاً، وأيضاً من أعظم ما يطلب بالاعتكاف في العشر الأواخر إدراك ليلة التقدير كما يدل عليه تتبع الأحاديث، وهى قد تكون ليلة الحادى والعشرين كما يفيد حديث أبى سعيد فينبغى له أن يكون معتكفاً فيها لا أن يعتكف بعدها، قال الإمام النووى فى الجواب عن الحديث: تأويله أنه دخل المعتكف وانقطع فيه وتخلّى بنفسه بعد صلاة الصبح، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف، بل كان قبل المغرب معتكفاً لا بئناً فى جملة المسجد فلما صلى الصبح انفرد اهـ. ورده الحافظ ابن حجر بأنه مشكل على منع الخروج عنه(*) عن العبادة بعد الدخول فيها اهـ. قلت والأقرب أنه ما ترك إلا قبل الشروع إذ يستبعد الترك بعد الشروع لأدنى مصلحة، سيما على قول من لا يجوز الخروج بعد الشروع فهذا التأويل مشكل على قولهم. وفى هذا التأويل إشكال آخر وهو أن قولها دكان إذا أراد أن يعتكف، يعطى أنه كان يدخل المعتكف حين يريد الاعتكاف لا أنه يدخل فيه بعد ما شرع فى الاعتكاف من الليل، وأيضاً المتبادر من لفظ الحديث أنه بيان لكيفية الشروع فى الاعتكاف فلو فرض أنه شرع فى الاعتكاف من الليل إلا أنه دخل المعتكف وقت الصبح لم يكن الحديث بياناً لكيفية الشروع، ثم لازم هذا التأويل أن يكون السنة للمعتكف أن يلبث أول ليلة فى المسجد ولا يدخل فى المعتكف وإنما يدخل فيه من الصبح بعد صلاة الفجر وهو غير متعارف عند الجمهور، وهذا لازم عليهم

(*) كما يدل عليه آخر الحديث من ترك الاعتكاف بعد الصبح ١٢ ز.

وإلا يلزم عليهم ترك العمل بالحديث رأسا وعند ذلك لا حاجة إلى التأويل فافهم . وأجاب بعض الحنابلة عن الحديث بحمله على الجواز ، بمعنى أن المسنون للمعتكف أن يدخل من الليلة وجزءه من زمان الاعتكاف المسنون وهو اعتكاف العشر الأواخر ، وأيضا ترك هذه الليلة مع احتمال أنها ليلة القدر ، والاعتكاف وضع لالتماسها بعيد وأيضا ظاهر الحديث يفيد أن الدخول من الصبح كان دأبه صلى الله عليه وسلم ، والحمل على الجواز ينافي ذلك ، وأجاب القاضى أبو يعلى من الحنابلة بحمل الحديث على أنه كان يفعل ذلك في يوم العشرين ليستظهر بيباض يوم زيادة قبل يوم العشرين ، قلت : وهذا كما جرد للإحرام من المدينة وإن أحرم من ذى الحليفة ، وعلى هذا الجواز التعويل عندى ، وحاصله منع أن المراد بالصبح في الحديث صبح إحدى وعشرين كما فهم من يقول بظاهر الحديث ، بل المراد صبح عشرين ، فدخل ليلة إحدى وعشرين في الاعتكاف كما هو مذهب الجمهور ، قلت : وهذا الجواب هو الذى يفيد النظر في حديث أنى سعيد ، وبه يظهر التوفيق بين أحاديث الباب لمن ينظر فيها من غير ارتكاب تأويل لشيء منها فهو أولى وبالاتماد أخرى ، بقرينة أنه يلزم منه أن يكون السنة الشروع في الاعتكاف من صبح العشرين استظهارا باليوم الأول وإن كان المقصود ما بعده وهذا شيء لا يقول به الجمهور ، فكيف يجاب عنهم بذلك ؟ والجواب أن هذا أمر لا ينافيه كلام الجمهور ، فإنهم ما تعرضوا له لإثباته ولا نفيًا وإنما تعرضوا لدخول ليلة إحدى وعشرين وهو حاصل ، غاية الأمر أن قواعدهم تقتضى أن يكون هذا الأمر سنة عندهم وعدم التعرض ليس دليلا في على عدمه ، فالقول بأنه سنة غير

مستبعد، ومثل هذا الإيراد وارد على تأويل الإمام النووي مع ظهور مخالفته لظاهر الحديث، وغير ذلك مما سبق، وتأويل القاضى أبى يعلى خال عن ذلك كله فهو أولى بالقبول، ويمكن الاعتذار عن تعرض الجمهور لهذه السنة لإثباتها ولا نفيًا بأن الحديث محتمل لتأويلات متعددة فلم يتعرضوا لشيء من الكيفيات بطريق الاستئنان لإثباتها ولا نفيًا بل أحالوا ذلك إلى فهم العاملين ونظر الناظرين فكل من يقرب عنده شيء من التأويلات فليعمل على وفق ذلك، والله تعالى اعلم

اه ما قاله السندى . وقال الحافظ : فى حديث عائشة إن أول الوقت الذى يدخل فيه المعتكف بعد صلاه الصبح وهو الأوزاعى والليث وثوري وقال الأئمة الأربعة وطائفة يدخل قبل غروب الشمس ، وأولوا الحديث على أنه دخل من أول الليل، ولكن إنما تحلى بنفسه فى المكان الذى أعده لنفسه بعد صلاة الصبح، وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها. وأجاب عن هذا الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع فى الاعتكاف وإنما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه . فعلى هذا فاللازم أحد الأمرين إما أن يكون شرع فى الاعتكاف، فيدل على جواز الخروج منه، وإما أن لا يكون شرع فيدل على أن أول وقته بعد صلاة الصبح اه . قلت: الاحتمال الأول هو الظاهر بل هو المتعين ، وأما خروجه صلى الله عليه وسلم من الاعتكاف فكان لعارض وهو ظاهر . به عليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «أير تردون» ولذا قضى النبي صلى الله عليه وسلم اعتكافه . وقد ترجم الترمذى فى جامعه باب ما جاء فى الاعتكاف إذا خرج منه . وأخرج فيه حديث أنس قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف فى العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف عاما فلما كان فى العام المقبل اعتكف عشرين قال بر عيسى : اختلف أهل العلم فى المعتكف إذا نصح

اعتكافه قبل أن يتمه على ما نوى، فقال بعض أهل العلم: إذا نقض اعتكافه وجب عليه القضاء، واحتجوا بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشراً من شوال وهو قول مالك، وقال بعضهم إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجبه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه أن يقضى إلا أن يجب ذلك اختياراً منه، ولا يجب ذلك عليه اهـ. وأما عند الحنفية في الدر المختار لو شرع في نفله ثم قطعه لا يلزمه قضاءه على الظاهر من المذهب، وهو في بعض المعبرات أنه يلزم بالشروع مفرع على الضعيف، وحرّم على المعتكف اعتكافاً واجبا الخروج إلا الحاجة الإنسان، أما النفل فله الخروج، لأنه منه له لا مبطل، قال ابن عابدين: قوله أما النفل أى الشامل للسنة المزمدة بجر، قلت: قد قدمنا ما يفيد اشتراط الصوم فيها بناء على أنها مقدرة بال عشر الأخير ومفاد التقدير أيضاً لزوم بالشروع، ثم رأيت المحقق ابن الهمام قال: ومقتضى النظر لو شرع في المسنون أعنى العشر الاواخر بنيه ثم أفسده أن يجب قضائه مخرباً على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناوياً أربعاً لا على قولهما، أى يلزمه قضاء العشر كله لو أفسد بعضه كما يلزمه قضاء أربع لو شرع في نفل ثم أفسد الشفع الأول عند أبي يوسف، لكن صحح في الخلاصة أنه لا يقضى إلا ركعتين كقولهما، نعم اختار في شرح المنية قضاء أربع اتفاقاً في الرتبة كالأربع قبل الظهر والجمعة، وهو اختيار الفضلي، وخصصه في النصاب وظاهر الرواية خلافه وعلى كل فيظهر من بحث ابن الهمام لزوم الاعتكاف المسنون بالشروع، وإن لزم قضاء جميعه أو باقيه مخرج على قول أبي يوسف، أما على قول غيره فيقضى اليوم الذى أفسده لاستقلال كل يوم بنفسه اهـ. قلت: وما قال ابن عابدين قدمنا ما يفيد الخ أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك تحت قول الدر المختار:

الاعتكاف واجب بالنذر ، سنة مؤكدة في العشر الأخير من رمضان ، مستحب في غيره من الأزمنة ، وشرط الصوم لصحة الأول فقط على المذهب ، قال ابن عابدين : قوله على المذهب راجع لقوله فقط وهو رواية الأصل ، ومقابلة رواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ومقتضى ذلك أن الصوم شرط أيضا في الاعتكاف المسنون ، لأنه مقدر بالعشر الأخير حتى لو اعتكفه بلا صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح عنه ، بل يكون نفلا فلا تحصل به إقامة سنة الكفاية ، ويؤيده قول السكندر سن لبث في مسجد لصوم ونية فإنه لا يمكن حمله على النذر لنصريحه بالسنية ولا على التصوع لقوله بعده : وأقله نفلا ساعة فتعين حمله على المسنون سنة مؤكدة ، فيدل على اشتراط الصوم فيه إلى آخر ما في الشامي ، قلت وعلم من هذا كله أن المعروف في المذهب عدم وجوب القضاء في الاعتكاف المسنون بخلاف ما يظهر من بحث ابن الهمام ، ورجحه ابن عابدين من وجوب القضاء ، ويؤيده ما في الدر المختار : وقضى ركعتين لو نوى أربعا غير مؤكدة على اختيار الحلبي وغيره ، قال ابن عابدين : قوله على اختيار الحلبي حيث قال في شرح المنية : أما إذا شرع في الأربع التي قبل الظهر وقبل الجمعة أو بعدها ثم قطع في الشفع الأول أو الثاني يلزمه قضاء الأربع باتفاق ، لأنها لم تشرع الا بتسليمة واحدة فإنها لم تنقل عنه عليه الصلاة والسلام إلا كذلك فهي بمنزلة صلاة واحدة ولذا لا يصلي في القعدة الأولى ولا يستفتح في الثالثة إلى آخر ما بسط ابن عابدين في فروع ذلك ، ثم قال وذكر في البحر أنه اختيار الفضلي ، وقال في النصاب إنه الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض لكن ذكر في البحر قبل ذلك أنه لا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نقل وظاهر الهداية وغيرها ترجيحها . هـ . قلت : ويؤيده أيضا ما في الدر المختار من نظم الشيخ صدر الدين :

قوله : (وكان المسجد على عريش) أى منه ^(١) كقوله تعالى ، وإذا اکتالوا على الناس ، أى منهم ويمكن فيه غير هذا من التوجيه بنوع مجاز ، والله أعلم .
قوله : (إن اعتكف ليلة) ولا حجة فيه لمن نفى الصوم ^(٢) فى الاعتكاف

من النوافل سبع تلزم الشارع أخذاً لذلك لما قاله الشارع
صوم صلاة طواف حجة رابع عكوفه عمرة لإحرامه السابع
فقوله عكوفه إن حمل على اعتكاف العشر كما أشار إليه ابن عابدين عن
الفتح لا يحتاج إلى القول بأنه مبنى على الضعيف ، فقد قال ابن عابدين : فى
شرح ذلك النظم أنه مفرع على الضعيف ، نعم سند ذكر فى الاعتكاف عن الفتح
أن اعتكاف العشر فى رمضان ينبغى لزومه بالشروع ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ من عريش بدل على عريش كما هو فى نسخة العيني
قال : قوله من عريش اه وقال الحافظ : قوله على عريش وإلا فالعريش
هو نفس سقفه ، والمراد أنه كان مظلاً بالجريد والحوص ، ولم يكن محكم البناء
بحيث يكن من المطر الكثير اه ، وفى مقدمة الفتح قوله من عريش أى مظلل
بجريد ونحوه ، يقال عروش وعريش ، وقال ابن عباس : معروشات ما يعرش من
الكرم ، وعرش البيت سقفه وكذا عريشه اه . قال القارى : قوله على عريش
هو بيت سقفه من أغصان الشجر أى يبنى على صوغ عريش وهو ما يستظل به ،
قال ابن حجر : أى على مثل العريش لأن عمده كانت جذوع النخل فلا يحمل
ثقلاً على السقف الموضوع عليها ، فالعرش هو نفس سقفه ، لأنه كان مظلاً بالجريد
والحوص من غير زيادة شئ آخر يكن من المطر الكثير اه . وقوله فالعرش
هو نفس سقفه مخالف لما فى النهاية : عيدان تنصب ويظل عليها اه ١٢ .

(٢) مسألة اشتراط الصوم للاعتكاف خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز
عن شروح الحديث وكتب الفروع واختلط كلام شراح الحديث فى نقل المذاهب ،
والصواب ما فى الأوجز عن كتب فروع الأئمة ، وفيه إن الصوم شرط للاعتكاف

لأن العرب تطلق الليلة^(١) وتريد النهار ، واختلفت الروايات في قصة عمر هذه

عند مالك مطلقا النفل والواجب في ذلك سواء ، وفي الشرح الكبير للمالكية لا يصح من مفطر ولو لعذر ، فمن لا يستطيع الصوم لا يصح اعتكافه ، والمعروف في فروع الحنابلة عدم شرطه مطلقا لأفي المندوب ولا في المندوب ، نعم لو نذر الاعتكاف صائما يجب ، وبه جزم الحرقى إذ قال : يجوز بلا صوم إلا أن يقول في نذره يصوم ، قال الموفق : هو المشهور في المذهب ، وعند أحمد رواية أخرى أن الصوم شرط في الاعتكاف اهـ . ولا يجب الصوم عند الشافعية مطلقا ، كما صرح في فروعهم إذ قالوا يسن للمعتكف الصوم للإتباع ، وللخروج من خلاف من أوجبه ، وعند الحنفية فيه تفصيل ، وهو أن الاعتكاف على ثلاثة : إنحاء المندوب الواجب ، والصوم شرط له رواية واحدة ، والمندوب وليس بشرط له على ظاهر الرواية ، ورواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ، والمرجح الأول والثالث سنة مؤكدة ، والمتون ساكنة عن اشتراط الصوم فيه ، وبحث فيه ابن عابدين ورجح الاشتراط وقال : لو اعتكفه أحد بلا صوم لمرض أو سفر ينبغي أن يكون نفلا ولا تحصل به إقامة سنة الكفاية . ورجح ابن نجيم في البحر عدم اشتراط الصوم في ذلك النوع لتقييدهم الصوم بالواجب ، انتهى ملخصا من الأوجز وعلم من ذلك أن من حكى من نقلة المذاهب عن الأئمة الأربعة وأتباعهم أن الصوم من شرط الاعتكاف الواجب ليس بصحيح ١٢ .

(١) فإنهم قالوا إلزامه الليالي بنذر اعتكاف أيام قال ابن نجيم : لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يازانها من الليالي ، يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها ، وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالي ، لأن ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما يازانه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فإنه قال الله تعالى : وآيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا . وفي آية أخرى : أن لا تكلم الناس ثلاث ليالي سويا ، والقصة واحدة اهـ .

فوجب^(١) الحمل على ما قلنا من أن المراد الليل والنهار كلاهما ثلثا تتعارض الروايات مع أن النذر^(٢) حالة الكفر لم يكن لازما فلاضير في خلوه عن الصوم لأنه لم يبق واجبا واشترائط الصوم في الاعتكاف^(*) الواجب لا مطلقاً.

هذا في المجموع ، وأما في المفرد ففي الدر المختار لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لعدم محليتها للصوم أما لو نوى به اليوم صح ، والفرق لا يخفى ، قال ابن عابدين والفرق أنه في الأولى لما جمل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم ، وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازاً مرسلًا بمرتبين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ، ثم استعمل هذا المطلق في المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً ، ١٢٥١ .

(١) ففي الأوجز قال العيني : فإن قلت روى البخارى أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال : كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، الحديث يدل على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل لا يصلح ظرفاً للصوم ، قلت عند مسلم يوماً بدله ليلة ، وأيضاً روى النسائي بلفظ فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتكف ويصوم فهو محمول على أنه كان نذر يوماً وليلة بدليل لفظ مسلم ، وقال ابن بطال : أصل الحديث قال عمر : إنى نذرت أن أعتكف يوماً وليلة في الجاهلية فاختصر الرواة ... وفي الذخيرة إن الصوم كان في أول الإسلام بالليل ، ولعل ذلك كان قبل نسخه ، وقال الحافظ : جمع ابن حبان وغيره بين الروايتين بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة . وقد ورد الأمر بالصوم في رواية عمرو بن دينار عن ابن عمر صريحاً لكن إسناداه ضعيف أخرجه أبو داود والنسائي من طريق عبد الله بن بديل وهو ضعيف ١٥٠ ما في الأوجز . وبسط فيه الكلام على عبد الله بن بديل وفي دلائل اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور ١٢ .

(٢) ففي الأوجز قال النووي : قد تقرر أن النذر الجارى في الكفر

قوله (فاستأذنت حفصة عائشة) وإنما استأذنتها (١) لكونها أعظم منزلة عنده صلى الله عليه وسلم فظننت حفصة أن فعلى إن كان برأى منها لم يضر ولا كذلك إذا كان بخلافها فلملها تفعل في ذلك فعلا .

لا ينعقد على الصحيح فلم يكن ذلك شيئا واجبا عليه . وقال المهلب : كل ما كان في الجاهلية يهدمه الإسلام ، فيكون الأمر بذلك أمر استحباب كيلا يكون خلفا في الوعد ، وقال ابن بطال : محمول عند الفقهاء على الذنب والحض لأن الإسلام يجب ما قبله ١٢٥١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر على لفظ البخارى ، وقال الحافظ : في رواية الأزواجى فاستأذنته عائشة فأذن لها . وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت ، وفي رواية ابن فضيل فاستأذنت عائشة أن تعتكف فأذن لها فضربت قبة فسمعت بها حفصة فضربت قبة وهذا يشعر بأنها فعلت ذلك بغير إذن لكن رواية ابن عيينة عند النسائي ثم استأذنته حفصة فأذن لها ، وقد ظهر من رواية حماد والأوزاعى أن ذلك كان على لسان عائشة ولم أقف في شيء من الطرق أن زينب استأذنت . وقوله فلما أصبح النبي صلى الله عليه وسلم ورأى الأخبية ، وفي رواية ابن فضيل فلما انصرف من الغداة أبصر أربع قباب يعنى قبة له وثلاثة للثلاثة ، ووقع في رواية أنى معاوية عند مسلم وأبى داود فأمرت زينب بخبائها فضرب وأمر غيرها من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بخبائها فضرب ، وهذا يقتضى تعميم الأزواج بذلك وليس كذلك ، وقد فسرت الأزواج في الروايات الأخرى بعائشة وحفصة وزينب فقط ، وبين ذلك قوله في هذه الرواية أربع قباب ، وفي رواية ابن عيينة عند النسائي فلما صلى الصبح إذا هو بأربعة أبيية قال لمن هذه ؟ قالوا لعائشة وحفصة وزينب اه مختصر ١٢ .

قوله: (ألبرت ردن^(١)) أى الكامل^(٢) منه وإلا فطلق البر غير منفي وإنما المنفي كامله لما كان في اعتسافهم من نوع مباهاة وأن لا تنتقص من صاحبها.

(١) وهذا معروف صرحوا بذلك في روايات كثيرة منها ما أخرجه مالك وأبو داود والنسائي عن معاذ بن جبل مرفوعا: الغزو غزوان، الحديث، وفيه من غزى فخرأ ورياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد في الأرض فإنه لم يرجع بالكفاف، قال الشيخ في البذل أى لم يرجع بالثواب أى مأخوذ من كفاف الشيء وهو خياره، أو من الرزق أى لم يرجع بخير أو بثواب يغنيه يوم القيامة، وقال المظهر: أى لم يعد من الغزو رأسا برأس بحيث لا يكون له أجر ولا عليه وزر بل وزره أكثر، قال الطيبي: الوجه ما قاله القاضى لأن الكفاف على هذا المعنى يقتضى أن يكون له ثواب أيضا وإثم وزيد إثمه على ثوابه، والمرأى المفسد ليس له ثواب ألبته، ورد القارى على الطيبي بأنه ليس في الحديث دلالة على أن المرأى المذكور في الحديث هو الذى ليس له نية العبادة بل من هو جامع بين النيتين: نية العبادة ونية الرياء، فعلى هذا لا تبطل نية عبادته بالسكينة اهـ. وأخرج أبو داود أيضا عن أبي هريرة أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام لا أجر له، فقد حكى ابن عابدين عن الإمام السرخسى في شرح السير الكبير أنه قال تأويله من وجهين: أحدهما أن يرى أنه يريد الجهاد ومراده في الحقيقة المال فهذا كان حال المنافقين ولا أجر له أو يكون معظم مقصوده المال، وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام للذى استؤجر على الجهاد بدينارين: إنما لك دينارك في الدنيا والآخرة، وأما إذا كان معظم مقصوده الجهاد ويرغب معه في الغنيمة فهو داخل في قوله تعالى: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم»، يعنى التجارة في الحج فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد، ١٢٥١.

(باب اعتكاف المستحاضة)

إنما احتيج إلى ضبط هذا الباب ^(١) لما أن ظاهره عدم الجواز ، لما في اعتكاف المستحاضة من احتمال تلويث المسجد ، ولذلك نهى عن اللحم ^(٢) يدخل به في المسجد ، وقيل جنبوا ^(٣) مساجدكم الصبيان والمجانين ، وحاصل الدفع أنه لا بأس في اعتكافها فيه إذا لم يخف عليها فتنة وحصل الأمن من التلويث بنوع معالجة .

(باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه)

دفع بذلك ما يظن من عدم جواز زيارتها إياه كعكسه لما أن المعتكف قد منع عن الجماع ودواعيه ^(١) وهذا عما يفضى إليه في الجملة ، وحاصل الدفع

(١) تقدم هذا الباب في كتاب الحيض وتقدم فيه شيء من كلام الشيخ قدس سره وعلى هامشه شيء من كلام هذا المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات ١٢ .

(٢) فقد أخرج ابن ماجه عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خصال لا تغبى في المسجد: لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يقبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نبت الحديث ١٣ .

(٣) ذكرها صاحب كنز العمال من روايات عديدة من واثقة وأبي الدرداء وأبي أمامة ومعاذ بن جبل وأبي هريرة ١٢ .

(٤) ففي الدر المختار بطل يأنزال بقبلة أو أمس أو تفخيز ولو لم يمد لم يبطل وإن حرم السكل ، قال ابن عابدين : قوله وإن حرم السكل أى كل ما ذكر من دواعي الوطء إذ لا يلزم من عدم البطلان بها حلها لعدم الحرج ، قال في شرح المجمع فإن قلت لم لم تحرم الدواعي في الصوم وحالة الحيض كما حرم الوطء -

أن الحرمة متعلقة بالجماع وما يفضى إليه ، وليس من لوازم الزيادة الإفضاء إلى الجماع ، نعم إذا غلب^(١) على الظن أنها تقضى إليه تحرم .

(باب من خرج من اعتكافه عند الصبح)

ظاهرة^(٢) أنه لم يشترط تمام اليوم إلى ليلة الخروج كما هو عند الجمهور ،

قلت لأن الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعى فيهما لوقعوا في الحرج ، هـ ، ١٢ .

(١) ففي الدر المختار في مكروهات الصوم كره : قبلته ومس ومعاينة ومباشرة فاحشة إن لم يأمن المفسد وإن أمن لا بأس به ، ١٢ .

(٢) ما أشار إليه الشيخ قدس سره في غرض الترجمة واضح وقال الحافظ : وباب من خرج من اعتكافه عند الصبح ذكر فيه حديث أبي سعيد وتقدم الكلام عليه مستوفى ، وهو محمول على أنه أراد اعتكاف الليالي دون الأيام وسبيل من أراد ذلك أن يدخل قبيل غروب الشمس ويخرج بعد طلوع الفجر فإن أراد اعتكاف الأيام خاصة فيدخل مع طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ، فإن أراد اعتكاف الأيام والليالي معاً فيدخل قبل غروب الشمس ويخرج بعد غروب الشمس أيضاً ، وقد وقع في حديث الباب فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا ، وهو مشعر بأنهم اعتكفوا الليالي دون الأيام ، وحمله الملب على نقل أثقالهم وما يحتاجون إليه من آلة الآكل والشرب والنوم إذ لا حاجة لهم بها في ذلك اليوم ، فإذا كان المساء خرجوا اخفافاً ، ولذلك قال نقلنا متاعنا ولم يقل خرجنا ، وتقدم في باب تحرى ليلة القدر من وجه آخر فإذا كان حين يمسي من عشرين ليلة ويستقبل إحدى وعشرين رجع ، وبذلك يجمع بين الطريقتين ، فإن القصة واحدة والحديث

بل جوز الخروج في الصبح نظرا إلى ظاهر ما ورد في الحديث وقد عرفت المراد به (١) فيما تقدم .

قوله : (حتى اعتكف في آخر العشر) الظاهر أن العشر (٢) بدل من آخر على تأويل أن يراد بالآخر اليوم على كونه جنسا حتى يمكن جعل الآخر صفة له ولا يفترق إلى تكلف جعله آخر على زنة صرد مع أنه مخالف للرواية أيضا فإن الرواية هنا هو الآخر بمد الهمزة فصاها المعنى أنه لم يعتكف رمضان بل اعتكف بدله يوما آخر أو اعتكفا آخر أو عشر آخر على أن لا يبقى العشر من الصفات بل يجعل اسما برأسه لغلبة استعماله من دون أن يذكر معه موصوف ثم بين ذلك الآخر بقوله العشر من شوال ، وقيل هو آخر بكسر الحاء (يياض في الأصل (٣))

واحد وهو حديث أبي سعيد اه . قلت : ما أفاد الحافظ قدس سره من أنه أراد اعتكاف الليالي دون الأيام ليس بوجيه عندي لأن هذا المعنى تقدم قريبا في ترجمة مستقلة وهي باب الاعتكاف ليلا ، اللهم إلا أن يقال إن الغرض مما سبق صحة اعتكاف الليل فقط دون النهار ، وهو جائز عند اشافهي وأحمد دون مالك والحنفية ، والمقصود هنا بيان وقت الخروج لمن اعتكف ليلا ، ١٢ .

(١) كما تقدم في أول الاعتكاف ، والجمهور حملوا الحديث على نقل المتاع لما تقدم قريبا عن المهلب : ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ تهر سره في تحقيق اللفظ ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة المعروفين : السكرماني والحافظ والعيني والقسطلاني ١٢ .

(٣) يياض في الأصل بقدر سطرين . وكتب مولانا حسين على البنجان في تقريره قوله آخر العشر أي تمامية آخر عشر من رمضان ، ومن شوال متعلق

باعتكف، أو المعنى تم اعتكافه في آخر العشر الأول من شوال اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي قوله في آخر العشر أي اعتكف في العشر الأول حتى اعتكف في آخرها أيضا اه . وقال الحافظ في حديث حماد عن يحيى عن عمرة قوله: اعتكف عشرا من شوال، وفي رواية ابن فضيل فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال، وفي رواية أبي معاوية فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في العشر الأول من شوال، ويجمع بينه وبين رواية ابن فضيل بأن المراد بقوله آخر العشر من شوال إتهاء اعتكافه اه . وما جمع به الحافظ بعيد جدا عند هذا العبد الضعيف كما فصلته في الأوجز فإن الروايات في ذلك غير ما ذكر الحافظ ما ذكره أبو داود في السنن بقوله ورواه مالك عن يحيى بن سعيد قال: اعتكف عشرين من شوال اه . وفي بعض طرق الحديث كما حكاها في المنتقى وأقره عليه الشوكاني في النيل حتى اعتكف في العشر الأواخر من شوال فلا يمكن الجمع بين هذه الروايات إلا بأنه صلى الله عليه وسلم بدأ الاعتكاف قبيل الغروب من اليوم العاشر وختم بعد الغروب من الليلة الحادية والعشرين، فمن قال العشر الأول قال باعتبار لا ابتداء فإن بدأه كان في آخر العشر الأول، ومن قال في العشر الأواخر قال باعتبار الانتهاء وهو المراد بقوله اعتكف عشرين من شوال لأن انتهاءه كان في العشرين من شوال، وعلى هذا الجمع تتفق الروايات كلها ويظل ما قاله الإسماعيلي إن في الحديث دليلا على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام فإن الحديث ليس بنصر في الاعتكاف يوم العيد، واعتكاف العشر الأول ليس بنصر في ذلك مع مخالفة للروايات الأخر، فتأمل وتدبر وتشكر ١٢ .

(باب المعتكف يدخل رأسه في البيت)

يعنى بذلك أن المنهى عنه إنما هو الدخول وليس إدخال^(١) الرأس وغيره من الأجزاء دخولا .

(١) وهذا واضح وله فروعات كثيرة منها ما قاله العيني وفي الحديث أن إخراج البعض لا يجزئ مجرى السكك ، ولهذا لو حلف لا يدخل بيتا فأدخل رأسه لم يحنث اهـ . ومنها ما روى عن عائشة قالت : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأوليتي الخمر من المسجد قلت إني حائض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حيضتك ليست في يدك ، وغير ذلك من الفروع ، ثم الظاهر عندي أن الإمام البخاري رضي الله عنه لم يذكر هذا الباب إلا للتنبيه على براعة الاختتام ، وتقديم الكلام عليه مفصلا في المقدمة في الخصيصة الرابعة عشر من خصائص البخاري ، والبراعة عند الحافظ في قوله ما أنا معتكف فرجع ، وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم في المقدمة ، فإن البيت يطلق على القبر كما في حديث أبي ذر ، كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف ، وترجم عليه أبو داود باب في قطع النباش وإدخال المعتكف رأسه بالبيت أشبه بإدخال الميت في القبر مع أن المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور في بيت الله كالميت لا يستطيع الخروج عن القبر ، ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الخامس من لأمع الدراري على جامع البخاري ويتلوه الجزء السادس وأوله « كتاب البيوع » ، إن شاء الله .

فهرست

فهرس الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع
٤٩	باب العرض في الزكاة
٤٩	أداء القيمة في الزكاة
٥٠	وأما خالد فقد احتبس أدراعه
٥٠	إذا علم الخليفة إن
٥١	اختلافهم في أحكام الخلطة والأبحاث
٥٥	فيها في أربع وعشرين من الإبل إن
٥٥	قوله إلا ما شاء المصدق واختلافهم
	في المراد بالمصدق
٥٦	باب أخذ العناق في الصدقة وفيه
	ثلاثة مسائل خلافية
٥٨	باب ليس على المسلم في فرسه صدقة
٥٨	واختلاف العلماء في ذلك
٦٠	قوله : أو يأتي الخير بالشر ؟
٦٠	الاستكثار من الدنيا
٦٢	المال خير محض أم لا
٦٣	سؤال زينب بنفسها أو بواسطة بلال
٦٣	اختلافهم في جواز الزكاة للزوج
٦٥	المتفق بمال الزكاة وتفسير قوله تعالى
	وفي الرقاب
٦٧	إن خالد أحتبس أدراعه واختلافهم
	في معناه
٦٩	قوله : أغناه الله ورسوله ونسبه
	الإغناء إلى الرسوا

الصفحة	الموضوع
	كتاب الزكاة
١	فيه عدة أبحاث
٢	قوله فإنهم أطاعوا لذلك إن
٣	هل الكفار مخاطبون بالفروع أم لا ؟
٦	كيف تقاوت الناس إن
١٠	أحوال أهل الردة
١١	اختلاف الشيخين في أمرهم
١٦	اختلافهم في الدرارى
٢٠	ثاني الإبل على صاحبها
٢١	ومن حقها أن تحلب على الماء
٢٣	ما أدى زكاته فليس بسكتر
٢٧	ولو أمروا على حبشيا وحديث
	أبي ذر رضى الله عنه
٣٣	باب فضل صدقة الصبيح الشحيح
٣٦	فعلنا بعد إن
٣٦	موت سودة وزينب
٣٩	اللهم لك الحمد إن
٤١	إخفاء الصدقة وإعلانها
٤٢	باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى
٤٢	من يستعفف إن
٤٥	باب من أحب تمجيل الصدقة
٤٥	عليها جتان
٤٧	باب قدر كى يعطى من الزكاة ؟

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٦٩	السؤال حرام ومكروه ومباح وواجب	٩٢	باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد
٧١	سؤال حكيم بن حزام وقوله: لا		في الفقراء إلخ
	أرزا الحديث	٩٢	اختلافهم في جواز نقل الصدقة
٧١	قوله: غير مشرف ومعنى إشراف النفس	٩٥	فأخذها لأهلها خطبا دليل لمن
٧٢	اختلافهم في جوائز السلطان		قال لازكاة فيها يؤخذ من البحر
٧٣	قوله عليه الصلاة والسلام: إن الشمس	٩٧	حكم شرائع من قبلنا
	تدنو إلخ	٩٨	اختلافهم فيما يؤخذ من البحر
٧٤	قوله: يبلغ للعرق نصف الأذن	٩٨	المدين جبار وفي الركاز الخمس
	واختلاف الناس في ذلك	٩٨	في الحديث أبحاث عديدة
٧٤	قوله: وليس له غنى إلخ	٩٩	اختلافهم في الواجب في المدين
٧٤	اختلافهم في مقدار النقي المانع عن	٩٩	اختلافهم في معنى الركاز
	السؤال وأنواع النقي	١٠٢	أخذ عمر بن عبد العزيز من:
٧٨	خشية أن يكب في النار وهل		المدين الزكاة
	هو وارد في المسلم أو الكافر	١٠٢	لم يثبت من النبي صلى الله عليه وسلم
٧٩	باب خرص التمر		أخذ الزكاة من المدين
٧٩	اختلافهم في الخرص في الزكاة	١٠٥	قال الحسن: ما كان من ركاز في
	وغيرها		أرض الحرب إلخ
٨١	فقام رجل فألقته الريح إلخ	١٠٦	وقال بعض الناس إلخ
٨٢	قوله بخير دور الأنصار إلخ	١٠٦	المواضع التي قال فيها البخاري هذا
٨٢	كلام البخاري في روايت ابن عمر		الكلام أربع وعشرون موضعا
	وأبي سعيد الخدري في مقدار	١٠٧	لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك في
	العشر واختلاف الأئمة في ذلك والأجوبة		أكثرها غيرهم
	عن مستدلات البخاري وحديث	١٠٩	الركاز هو المدين عند أهل اللغة
	خمس أوسق.		وهو ثابت بالنص أيضا
٨٥	قوله: المائد في هبته إلخ	١١١	الأجوبة عن إرادات البخاري
٨٦	شراء المتصدق صدقة	١١٢	قوله: ثم ناقضه قال: لا بأس أن يكتمه إلخ
٨٨	كنج كنج واختلافهم في الصدقة للنبي		
	صلى الله عليه وسلم وآله		
٩١	اختلافهم في الرادبالأل في حرمة الصدقة		

الصفحة	الموضوع
١٣٦	اختلافهم متى يقطع الحرم بالحج التلبية؟
١٣٧	لبست عائشة الثياب المصفرة واختلافهم في ذلك
١٣٧	كان صلى الله عليه وسلم يكره الخناء
١٣٧	لبس الحرم المورد
١٣٧	اختلافهم في لبس الزعفران للمحرم وغيره
١٤٠	باب التحميد والتسبيح قبل الإهلال
١٤١	هل يقوم ذكر مقام التلبية؟
١٤٢	اختلافهم في حكم التلبية
١٤٣	قال ابن عباس: لم أسمعه أى في الدجال ولكنه قال أما موسى الخ
١٤٣	ما قيل إن ذكر موسى غلط وهم
١٤٤	معنى قوله: فقدم عمر
١٤٥	قال عمر إن تأخذ بكتاب الله الخ
١٤٩	التمتع التي نهى عنها عمر ووجوه المنع
١٤٩	اختلافهم في الإحرام المبهمة والمطلق
١٥٠	اختلافهم في فسخ الحج إلى العمرة
	هل كان مخصوصا بالصحابة أو حكمه باق؟
١٥١	قولها وهو مصد من مسكة وأنا منبهة الخ
١٥١	الراجح عندي أنها راجعة من مسكة وهو صلى الله عليه وسلم نازل إليها ووجوه الترجيح لذلك
١٥٨	وعنان ينهى عن التمتع ووجوه نهيه واختلاف على رضى الله عنه
١٦١	قوله وانسلخ صفر

الصفحة	الموضوع
١١٤	اختلافهم في توسط الإمام في أداء الزكاة الخ
	صدقة الفطر
١١٤	اختلافهم في حكمه
١١٦	لم يترجم البخارى للألف مع وجود الحديث عنده
	كتاب المناسك
١٢٠	اختلاف النسخ في ترتيب الكتب ووجه تقديمه على الصوم
١٢٠	هنا عشرة أبحاث
١٢٢	باب وجوب الحج وفضله
١٢٢	دلالة الرواية والآية على الفضل
١٢٤	مبقات من كان داخل المواقف واختلافهم في ذلك
١٢٦	أمره صلى الله عليه وسلم بنفسه الخلق ثلاثا
١٢٨	اختلافهم في الطيب قبل الإحرام بما يبق أثره
١٢٩	بشم الحرم الريحان
١٣٠	التبان للمحرم ولغيره
١٣١	كان ابن عمر رضى الله عنهما يدهن بالزيت
١٣٢	اختلافهم في قتل الحرم القملة
١٣٣	غسل الحرم رأسه
١٣٤	اختلافهم في قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة: انقضى رأسك وامتنطى
١٣٥	كلاما قال: لم يزل يلبي الخ

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٦٣	التعارض بينه وبين لفظ أبي داود	١٦٣	تمت فنهائي ناس
١٦٤	تصير الآن حجتك مسكية	١٦٥	التمتع على نوعين سائق الهدى وغيره
١٦٦	قول عثمان دعني عنك وسبعة	١٦٧	وخرج من كدى من أعلى مسكة
١٦٩	باب توريث دور مسكة واختلاف	١٧٧	بل المطلب أشبه
١٧٧	الملاء في ذلك	١٧٨	قوله : والأول أكثر أى الحج
١٧٩	بمد خروج يأجوج ومأجوج	١٨٠	قوله : لأدع فيها صفراء ولا يضاء
١٨٠	ومناسبتها بياب كسوة الكعبة	١٨٤	لم يدخل الكعبة في عمرة القضاء
١٨٤	ودخلها عام الفتح واختلف في	١٨٧	اجمل رأيك باليمن
١٨٨	قولها انطلق أنت وأبت ومنع	١٩٠	رأيت عليها درعا موردا
١٩٠	قال جابر لا يقرب أمراته إلى	١٩١	القران بين الأسابيع والصلاة بمد
١٩٢	باب من لم يقرب الكعبة إلى	١٩٢	اختلافهم في طواف التطوع بمد
٢٠٠	حلف عكرمة أنه صلى الله عليه وسلم	٢٠١	قوله أخبرني أمي أنها أهلت إلى
٢٠٣	المعتمر إذا طاف هل يحل	٢٠٥	الإشكال في ذكر عائشة في
٢٠٥	إشكال عروة على قوله تعالى «لا جناح	٢٠٥	اختلاف العلماء في حكم السعي
٢٠٨	اختلاف العلماء في إحرام عائشة	٢١٢	الدم عن عائشة كانت دم رفض
٢١٢	الإشكال في زرع بقرة عن النساء	٢١٤	انظر حيث يصلي أمراؤك
٢١٥	كم يصلي بمنى من الصلوات ؟	٢١٥	وقت خروجه صلى الله عليه وسلم
٢١٥	إلى منى		

الصفحة الموضوع
 ٢٣٨ ولا أعطى شيئا في جزائها
 ٢٤٠ ما يؤكل من الهدايا
 ٢٤٠ قوله لا أحل حتى أنحر ومطابقته للترجمة
 ٢٤١ اختلافهم في وجوب الحلق على من لبس
 ٢٤٢ وقت الرمي في أيام التشريق
 ٢٤٣ هل يجوز أن يقال سورة البقرة
 ٢٤٥ باب إذا رمى الجمرتين يقوم الخ
 ولا قيام بعد رمي المقبة
 ٢٤٦ باب رفع اليدين عند الجمر
 الدنيا وأنكر مالك رفع اليدين
 عند دعاء الرمي
 ٢٤٧ باب طواف الوداع واختلافهم في حكمه
 ٢٤٨ وندع قول زيد وكونه أكبر
 من ابن عباس
 ٢٤٩ قول عائشة رضي الله عنها بلى في
 حديث حنيفة
 ٢٥٠ باب المحصب واختلافهم في استحباب
 التحصيب
 ٢٥٢ المحصب والأبطح وخيف بني كنانة
 وذى طوى
 ٢٥٤ قوله كأنهم كرهوا ذلك والتجارة
 في الحج
 ٢٥٦ قولها إني لم أكن حطت
 أبواب العمرة
 ٢٥٧ باب وجوب العمرة
 ٢٥٩ القرآن في النظم لا يدل على القرآن
 في الحكم
 ٢٦٠ باب من اعتمر قبل الحج

الصفحة الموضوع
 ٢١٦ ترك المستحب إذا خيفت في الإتيان
 بها فتنه
 ٢١٧ باب الصلاة بمعنى
 ٢١٧ الرد على ما قيل إن القصر عندما لك
 ٢١٧ للنسك
 وجوه إتمام عثمان
 ٢٢٠ إتمام ابن مسعود بعثمان مع الإيراد عليه
 ٢٢٠ باب التهجير بالروح يوم عرفة
 ٢٢١ اختلافهم في وقت الوقوف بعرفة
 ٢٢٣ اختلافهم في شروط الجمع بعرفة
 وفي كيفية الصلاة بها
 ٢٢٤ اختلافهم في المراد بالسنة إذا أطلقت
 ٢٢٥ قوله من التخلل بينهم
 ٢٢٦ اختلافهم في البيت والوقوف بمزدلفة
 ٢٢٧ اختلافهم في وقت الرمي يوم النحر
 ٢٢٩ قول عائشة لو استأذنت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم كان أحب إلى من
 مفروح به
 ٢٣٠ قول ابن مسعود صلى صلاة لنيرميقاتها
 ٢٣١ هدى التمتع يشمل هدى القران
 ٢٣٢ اختلافهم في وجوب الدم على القارن
 ٢٣٢ اختلافهم في تفسير القارن والمتمتع
 ٢٣٣ ومن يعظم شأنا الله الخ
 ٢٣٤ اختلافهم في الركوب على الهدى
 ٢٣٥ باب نحر البدن قائمة
 ٢٣٦ ومحر يده سبعة
 ٢٣٦ عدد ما نحر النبي صلى الله عليه وسلم

الصفحة	الموضوع
٢٨٥	قوله ولم يتبين لي أنهم يحلون والإفطار لمن يقن بمذر الفد
٢٨٦	مسألة تسكفير الحج للخطايا
٢٨٨	قوله أحل لكم صيد البحر وطعامه
٢٩٠	وجه ترك إحرام أبي قتادة في العمرة
٢٩٣	وخشينا أن نقتطع
٢٩٦	باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا
٢٩٧	قوله هل تدري ملا ينفر صيدها
٢٩٧	احتجامة صلى الله عليه وسلم في وسط رأسه .
٢٩٨	القدية في الحجامة
٢٩٨	السلام على المفتسل
٣٠٠	اختلاف العلماء في غسل المحرم رأسه
٣٠١	باب إذا لم يجد الإزار فلبس السراويل
٣٠٢	الأبحاث العديدة في الحديث
٣٠٣	إذا خشي العدو لبس السلاح
٣٠٤	باب دخول الحرم ومكة بنير إحرام
٣٠٤	التفاصيل في أنواع الدخول
٣٠٨	باب المحرم يموت بعرفة
٣٠٨	هل يؤمر بالقضاء عنه
٣٠٩	باب الحج والنذر عن الميت والرجل عن المرأة
٣٠٩	في الباب ثلاث مسائل الحج عن الغير والنذر عن الميت ورجل الرجل عن المرأة
٣١٤	المرأة كالرجل إلا في اثني عشر شيئا
٣١٦	الكلام على حج الصبي في عدة فصول

الصفحة	الموضوع
٢٦٠	حديث النبي عن ذلك
٢٦٢	وسمنا استئذان عائشة
٢٦٣	باب عمرة في رمضان
٢٦٣	الروايات في ذلك
٢٦٥	حديث أم معقل عند أبي داود
٢٦٧	باب العمرة ليلة الحصة
٢٦٧	واختلافهم في ذلك
٢٦٩	الليالي تابعة للأيام الآتية إلا في الحج
٢٧٠	قوله ألكم خاصة هذه يعني العمرة واختلافهم في معناه
٢٧١	اختلافهم في فسخ الحج إلى العمرة
٢٧٢	باب الاعتناء بعد الحج بنير هدى
٢٧٣	قوله ولم يكن في ذاك هدى ولا صيام
٢٧٤	باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج
٢٧٥	قوله وكنا نستره من أهل مكة
٢٧٥	فاعتمرت أنا وأختي وعائشة والزبير والإشكال في ذكر عائشة والزبير في الحديث
٢٧٧	باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة
٢٧٨	الكلام على ركوب الثلاثة
٢٧٩	باب من أسرع فاقته إذا بلغ المدينة
٢٧٩	قوله درجات المدينة
٢٨٠	باب المسافرين إذا جذبه السير
٢٨١	باب من قال ليس على المحصر بدل
٢٨٢	مستدل الحفية في وجوب القضاء والكلام على عمرة القضاء
٢٨٣	قوله يفرق وهو ثلاثة أصع واختلافهم في مقدار الصاع

الصفحة	الموضوع
٣٤٧	اختلافهم في مسألة النية للصوم
٣٤٩	اختلافهم في فريضة صوم عاشوراء
٣٥١	الصائم يصبح جنباً
٣٥٢	الجمع بين الروايات المختلفة في ذلك
٣٤٤	اختلافهم في القبلة والمباشرة للصائم
٣٥٦	باب اغتسال الصائم
٣٥٧	إلقاء الثوب المبلول على الجسم في الصوم
	ودخول الحمام وتطعم القدر والمضضة
	والتدهن وتقمح الإناء والكحل
٣٦٢	فليصبح دهنياً
٣٦٢	يستاك أول النهار وآخره وفيه
	سنة أقوال للعلماء
٣٦٤	إيجاب القضاء مع الكفارة
٢٦٤	لم يقض عنه صيام الدهر
٣٦٥	موجب الكفارة الجماع فقط
	أو غيره أيضاً ؟
٢٦٧	الفرق بين الخطأ والنسيان
٣٦٨	إن سبق الماء في المضضة إلى الحلق
٣٦٨	دخول الذباب في الحلق
٣٦٩	الجماع نسياناً في الصوم
٣٦٩	باب السواك الرطب واليابس للصائم
٢٧٠	إذا توضع فليستشق بمنخره الماء
٢٧٠	الفطر مما دخل
٢٧٠	السعوط في الصوم
٣٧٢	إن ازدرد ريق الملك
٣٧٣	من أفطر رمضان هل يقضى ؟
٣٧٣	إذا قام فليفطر

الصفحة	الموضوع
٣١٧	اختلافهم فيمن نذر مشياً إلى بيت الله
	وماذا يجب عليه ؟
٣١٨	فضائل المدينة
٣١٩	باب حرم المدينة
٣١٩	اختلافهم في ذلك
٣٢٢	باب حارثة خرجت من الحرم الح
٣٢٢	إنها تنفي الناس الح
٣٢٣	ولا إشكال في خروج الصحابة أو
	بقاء الشرار .
٢٢٤	الإيمان ليأرز إلى المدينة الح
٢٢٥	المدينة آخر البلاد خراباً
٣٢٧	قوله اللهم حبب إلينا المدينة
	كتاب الصوم
٣٢٨	أخبره بشرائع الإسلام
٢٣٠	باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ؟
٣٣٣	قوله وكان جبريل يلقاه كل ليلة
٣٣٤	باب هل يقول إني صائم إذا شتم ؟
٣٣٦	باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة
٣٣٧	قوله من صام يوم الشك
٣٣٨	اختلافهم في مصداق يوم الشك
٣٣٨	ولم يكن بين أذانها الح
٢٤٠	باب تمجيل السحور
٢٤٢	قوله إني أظل أطمع وأسقي
٣٤٤	ولا يخالف روايات شد الحجر على
	بطنه صلى الله عليه وسلم
٣٤٦	اختلاف العلماء في حكم الوصال
٣٤٧	باب إذا نوى بالنهار

- الصفحة الموضوع
٤٠١ الجمع بين حديث أربع وعشرين
وأحاديث الأوتار
٤٠٣ اختلفوا في معنى قوله تاسعة تبقى
على خمسة أقوال
٤٠٥ قوله فرفعت أى معرفتها
٤٠٥ علامات ليلة القدر

أبواب الاعتكاف

- ٤٠٧ الأنواع الثلاثة للاعتكاف
٤٠٧ قوله الاعتكاف في المساجد كلها
٤٠٨ قوله هي الليلة التي يخرج من صبيحتها
٤٠٩ متى يشرع المعتكف في الاعتكاف
ومعنى قوله كان يصلي الصبح ثم يدخله .
٤١٢ قضاء الاعتكاف
٤١٥ قوله كان المسجد على عريش
٤١٦ اختلافهم في اشتراط الصوم للاعتكاف
٤١٧ النذر في حالة الكفر
٤١٨ استأذنت حفصة عائشة الخ
٤١٩ «ألبر تردن» المراد به البر الكامل
٤٢٠ باب اعتكاف المستحاضة
٤٢٠ صيانة المساجد عن اللحم والمجانين
والصبيان
٤٢٠ باب زيارة المرأة زوجها في الاعتكاف
٤٢٠ صيانة الاعتكاف عن دواهي الجماع
٤٢١ باب من خرج من اعتكافه عند
الصبح
٤٢٢ قوله حتى اعتكف في آخر العشر
من شوال
٤٢٤ باب المعتكف يدخل رأسه في البيت

- الصفحة الموضوع
٣٧٤ الفطر في الاستقاء
٣٧٥ الحجامة في الصوم
٣٧٦ قوله يا رسول الله "شمس في جواب قوله
صلى الله عليه وسلم انزل فاجدح لنا
٣٧٨ اختلاف العلماء في الصوم في السفر
٣٨٠ قوله عليها صوم خمسة عشر يوما والجمع
بين الروايات المختلفة في ذلك
٣٨١ اختلافهم في الصوم عن الميت
٣٨٢ إذا أقبل الشمس من هنا الخ
٣٨٣ من أفطر والشمس طالعة والقضاء فيه
٣٨٤ الاختلاف في قضاء صوم النفل
٣٨٤ قوله ليتنى قبلى رخصته صلى
الله عليه وسلم
٣٨٥ باب صيام البيض
٣٨٦ في مصداقه عشرة أقوال
٣٨٧ اختلافهم في حكمة صيام البيض
٣٩٠ قوله إن لى خويصة
٣٩٠ باب صوم يوم الجمعة
٣٩٠ فيه ثمانية مذاهب
٣٩٢ باب صيام أيام التشريق
٣٩٤ قوله إلا هذا اليوم يوم عاشوراء
٣٩٤ فضل صوم عرفة
٣٩٥ خمسة أبحاث في صوم عاشوراء
٣٩٦ قوله ما كان يزيد في رمضان ولا غيره الخ
٣٩٩ أجمعت الأئمة الأربعة على أن
التراويح عشرون ركعة
٤٠٠ اختلافهم في مصداق السبع الأواخر
٤٠٠ سبعة أبحاث في ليلة القدر

لَا مَعَ الدَّارِ
عَلَا

جَامِعِ الْخَارِ

الْجُزْءُ السَّادِسُ

الْمَكْتَبَةُ الْأَمَلِيَّةُ

بَابُ الْعَمْرِ ○ مَكَّةُ الْمُكَرَّمَةِ

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كِتَابُ الْبَيْعِ^(١)

(١) قال الحافظ : البيوع جمع بيع، وجمع لاختلاف أنواعه ، والبيع نقل ملك إلى الغير بثمن ، والشراء قبوله ويطلق كل منهما على الآخر ، وأجمع المسلمون على جواز البيع، والحكمة تقتضيه ، لأن حاجة الإنسان تتعلق بما في يد صاحبه غالباً ، وصاحبه قد لا يذله له ، ففي تشريع البيع وسيلة إلى بلوغ الغرض من غير حرج ، والآية الأولى أصل في جواز البيع ، وللعلماء فيها أقوال : أصحها أنه عام مخصوص ، فإن اللفظ لفظ عام يتناول كل بيع فيقتضى إباحة الجميع ، لكن قد منع الشرع بيوعاً أخرى فهو عام في الإباحة مخصوص بما لا يدل الدليل على منعه ، وقيل عام أريد به الخصوص ، وقيل يحمل بينته السنة ، وكل هذه الأقوال تقتضى أن المفرد المحلى بالآلف واللام يعم ، والقول الرابع أن اللام في البيع للعهد ، وأنها نزلت بعد أن أباح الشرع بيوعاً وحرّم بيوعاً ، فأريد بقوله : « وأحل الله البيع » أى الذى أحله الشرع من قبل ، ومباحث الشافعى وغيره تدل على أن البيوع الفاسدة تسمى بيعاً ، وإن كانت لا يقع بها الحث لبناء الأيمان على العرف ، والآية الأخرى تدل على إباحة التجارة في البيوع الحالة وأولها في البيوع المؤجلة : اهـ .

وفي الأوجز : البيوع جمع بيع وجمع لاختلاف أنواعه فهو المطلق إن كان مع العين بالثمن ، والمقايضة إن كان عيناً بعين . والسلم إن كان بيع الدين بالعين ، والصرف إن كان بيع الثمن بالثمن . والمراجعة إن كان بالثمن مع زيادة ، والتولية إن

قوله : (أولها) ولا يبعد أن يراد باللهو هي التجارة نفسها ، إذا بلغت حداً يختل به نظام الواجبات كما وقعت في مورد^(١) نزول الآية ، مع أن المباحات كثيراً مما تكره بل تحرم لمعارض خارجة والله أعلم .

لم يكن مع زيادة ، والوضيعة إن كان بالنقصان ، واللازم إن كان تاماً ، وغير اللازم إن كان بالحيار ، وأيضاً الصحيح والباطل والفاقد والمكروه ، قاله العيني ١٢ .

(١) فقد تقدم في كتاب الجمعة ، في باب إذا نفر الناس عن الإمام في صلاة الجمعة الخ ، عن جابر بن عبد الله قال بينما نحن نصلى مع النبي ﷺ إذا أقبلت غير تحمل طعاماً فالتفتوا إليها ، حتى ما بقى مع النبي ﷺ إلا اثني عشر رجلاً ، فنزلت هذه الآية ، وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها ، قال الحافظ : ظاهر في أنها نزلت بسبب قدوم العير المذكورة ، والمراد باللهو على هذا ما ينشأ من رؤية القادمين ومامعهم ، ووقع عند الشافعي من طريق جعفر بن محمد عن أبيه مرسل : كان النبي ﷺ يخطب يوم الجمعة ، وكان لهم سوق كانت بنو سليم يجلبون إليه الخيل والإبل والتمر ، فقدموا فخرج إليهم الناس وتركوه ، وكان لهم لهو يضربونه ، فنزلت : إلى آخر ما ذكر من أسباب النزول ، ثم قال والنسكتة في قوله : «إليها» دون قوله : «إليهما» أو إليه ، إن اللهو لم يكن مقصوداً لذاته ، وإنما كان تبعاً للتجارة أو حذف لدلالة أحدهما على الآخر ، وقال الزجاج أعيد الضمير إلى المعنى أى انفضوا إلى الرؤية ، أو ليروا ماسمعوه ، وقال أيضاً في كتاب اليسوع : ههنا أغرب بعض الشراح فقال : إن الآيات المذكورة ظاهرة في إباحة التجارة إلا الأخيرة ، فهي إلى النهى عنها أقرب ، يعنى قوله : «إذا رأوا تجارة أو لهواً» إلى آخره ، ثم أجاب بأن التجارة المذكورة مقيدة بالصفة المذكورة ، فمن ثم أشير إلى ذمها فلو خلت عن المعارض لم تدم ، والذي يظهر أن مراد البخارى بهذه الترجمة قوله : «وابتغوا من فضل الله» وأما ذكر التجارة فيها فقد أفرد به ترجمة تأتى بعد ثمانية أبواب ، اهـ . وقال صاحب الجبل : قوله «خير من اللهو» أى من لذة لهوكم وفائدة تجارتكم ، وإنما كان خيراً

قوله : (فبسطت نمرة) وكان ذلك من كثرة ملازمته ^(١) ودوام حضوره . حيث لم يكن أحد ^(٢) حين قال النبي ﷺ مقالته هذه ، فاختص بها أبو هريرة رضي الله عنه ، ثم إن الإشارة ^(٣) في قوله « فأنسيت من مقالة رسول الله ﷺ تلك

لأنه محقق مغلد بخلاف ما يتوهمونه من نفع التجارة واللهم ، إذ نفع الله ليس بمحقق ونفع التجارة ليس بمغلد ، ومنه يعلم وجه تقديم الله ، فإن الإعلام تقدم على الملكات ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ الحديث « كنت ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطني فأشهد إذا غابوا ، الحديث . وتقدم في « كتاب العلم » في « باب حفظ العلم » أن أبا هريرة كان يلزم رسول الله ﷺ لشبع بطنه ، الحديث . قال الحافظ : وقد روى البخاري في التاريخ والحاكم في المستدرک من حديث طلحة بن عبيد الله شاهداً لحديث أبي هريرة هذا ، ولفظه « لأشك أنه سمع من رسول الله ﷺ ما لا نسمع ، وذلك أنه كان مسكيناً لا شيء له ضيفاً لرسول الله ﷺ » ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها الحافظ .

(٢) كما يشير إليه ما تقدم في « باب حفظ العلم » قلت يا رسول الله إني أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه ، قال : ابسط رداءك ، فبسطته ، قال : فغرف بيديه ، ثم قال : ضم ، فضمته ، فأنسيت شيئاً بعد ، وسيأتي في « كتاب الاعتصام » كنت امرأ مسكيناً ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطني فشهدت من رسول الله ﷺ ذات يوم ، وقال : من يبسط رداءه ، الحديث . لكن يشكل عليه ما في بعض طرقه عند البخاري « لن يبسط أحد منكم ثوبه حتى أقضى مقالتي هذه » ، الحديث ، وفي مسلم أيكم يبسط ثوبه ، الحديث ، ذكره العيني ، وهذان اللفظان يدلان على كون الجماعة موجودة ١٢ .

(٣) أشار الشيخ بذلك إلى الجمع بين حديث الباب وبين ما تقدم قريباً من « باب حفظ العلم » من قوله « فأنسيت شيئاً بعد » ، قال الحافظ : قوله « بعد » ،

من شيء ، واقعة إلى جنس الروايات والأحاديث التي يروها عنه التي قد جرى فيها الكلام ، وأورد الإيراد على أبي هريرة أنه يكثر منها ، وعلى هذا فلا ينافي هذا الحديث ماروى عن أبي هريرة أنه لم ينس بعد ذلك شيئاً مما سمعه منه عليه السلام ، ولا يبعد الجمل على تعدد ذلك العمل ، فأما مرة حفظ مقالة مخصوصة وأخرى حفظ سائر ما سمعه بعده والله أعلم

مقطوع الإضافة مبنى على الضم . وتكثير شيء بعد شيء ظاهر وعموم في عدم النسيان منه لكل شيء من الحديث وغيره . ووقع في رواية ابن عينة وغيره عن الزهري في الحديث الماضي ، قال الذي بعثه بالحق مانسيت شيئاً سمعته منه ، وفي رواية يونس عند مسلم : « فإنا نسيت بعد ذلك اليوم شيئاً حدثني به » . وهذا يقتضي تخصيص عدم النسيان بالحديث ، ووقع في رواية شعيب يعني حديث الباب ، فإنا نسيت من مقالته تلك من شيء ، وهذا يقتضي عدم النسيان بتلك المقالة فقط ، لكن سياق الكلام يقتضي ترجيح رواية يونس ومن وافقه ، لأن أبا هريرة به على كثرة محفوظاته من الحديث ، فلا يصح جملة على تلك المقالة وحدها ، ويحتمل أن تكون وقعت له قضيتان : فالتى رواها الزهري مختصة بتلك المقالة ، والقضية التى رواها سعيد المقبرى عامة ، وأما ما أخرجه ابن وهب من طريق الحسن بن عمرو بن أمية قال : تحدث عند أبي هريرة بحديث فأنكره ، فقلت : إني سمعته منك ، فقال : إن كنت سمعته منى فهو مكتوب عندى فقد يتمسك به في تخصيص عدم النسيان بتلك المقالة ، لكن سنده ضعيف ، وعلى تقدير ثبوته فهو نادر ويلتحق به حديث أبي سلمة عنه « لا عدوى » فإنه قال فيه : إن أبا هريرة أنكره ، قال : فما رأيته نسي شيئاً غيره ، اهـ . قلت : ويمكن الجمع بين حديث الباب ، وحديث يونس عندي بأن يقال إن لفظة « من » في حديث الباب في قوله من مقالته أجنبية ، ويكون المعنى مانسيت شيئاً من الحديث بسبب قوله عليه السلام المذكور ، وتكون الإشارة في قوله تلك إلى قوله عليه السلام لن يبسط أحد ثوبه الحديث ، وعلى هذا لا يخالف حديث الباب الحديث المتقدم

قوله : (فن ترك ماشبه عليه من الإثم) لعل ^(١) المعنى أن من ترك الإثم الذي اشتبه عليه كونه إثماً على أن يكون كلمة « من » بياناً لقوله « ما » ، ولا يبعد أيضاً أن يكون كلمة « من » بمعنى لأجل ، أى من ترك الأمر الذي اشتبه عليه حاله وكان تركه إياه خشية أن يكون إثماً فيلزم بارتكابه ارتكاب محرم الخ .

في « كتاب العلم » ثم رأيت السندى قد جمع بينهما بنحو ذلك إذ قال : قوله « مانسيت من مقالة » إلخ ، قيل يقيد تخصيص عدم النسيان بهذه المقالة قطع ، ورواية باب العلم تفيد عدم نسيان شيء بعد ذلك ، ولا يخفى أنه مبني على أن « من » في قوله من مقالة بيانية وهو بيان شيء مقدم عليه ، ويمكن أن يجعل « من » ابتدائية لابتداء الغاية في الزمان ، والمقالة مصدر حينئذ ، وحينئذ يكون مفاد هذه الرواية العموم كفقد رواية باب العلم ، ا هـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين واضح ، والاول منهما أوضح ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة ، ولانعرض له في تقارير مولانا محمد حسن المحكي ومولانا حسين علي النجاشي ، نعم تعرض له السندى إذ قال : قوله « من الإثم » من بيانية وهو بيان ما شبه ، ويحتمل أنها تعليلية إلا أن الحمل على التعليل لا يناسب ما بعده ، إذا التعليل فيما بعد بعيداً ، ا هـ . وتقدم الحديث في « كتاب الإيمان » في « باب فضل من استبرأ لدينه » بلفظ « وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه » قال الحافظ : فيه تقسيم الأحكام إلى ثلاثة أشياء وهو صحيح ، لأن الشيء إما أن ينص على طلبه مع الوعيد على تركه أو ينص على تركه مع الوعيد على فعله ، أو لا ينص على واحد منهما ، فالاول الحلال البين ، والثاني الحرام البين ، فعنى قوله « الحلال بين » أى لا يحتاج إلى بيان ، ويشترك في معرفته كل أحد ، والثالث مشبه لحفاته فلا يدري هل هو حلال أو حرام ؟ وما كان هذا سيده ينبغي اجتنابه ، لأنه إن كان في نفس الأمر حراماً فقد برىء من تبعته ، وإن كان حلالاً فقد أجز على تركها بهذا القصد ، ا هـ .

وقال أيضاً فى موضع آخر : اختلف فى حكم الشبهات فتبيل التحريم وهو مردود ، وقيل الكراهة ، وقيل الوقف ، وحاصل ما فسر به العلماء الشبهات أربعة أشياء : أحدها تعارض الأدلة ، وثانيها اختلاف العلماء وهى منتزعة من الأولى ، ثالثها أن المراد بها مسمى المكروه لأنه يجتنبه جانباً الفعل والترك ، رابعها أن المراد بها المباح ، ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوى الطرفين من كل وجه ، بل يمكن حمله على ما يكون من قسم خلاف الأولى بأن يكون متساوى الطرفين باعتبار ذاته راجح الفعل أو الترك باعتبار أمر خارج ، اهـ . وفى العيني قال النووي : معناه أن الأشياء ثلاثة أقسام : حلال واضح لا يخفى حله ، كأكل الخبز وكالكلام والمشي وغير ذلك ، وحرام بين كالخمر والزنا وأشباه ذلك ، وأما الشبهات فمعناه أنها ليست بواضحة الحل والحزمة ، ولهذا لا يعرفها كثير من الناس ، وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص أو قياس أو استصحاب وغيره ، فإذا تردد الشيء بين الحل والحزمة ولم يكن نص ولا إجماع اجتهد فيه المجتهد فألحظه بأحدهما بالدليل الشرعى فإذا ألحظه به صار حلالاً أو حراماً ، وقد يكون دليله غير خال عن الاجتهاد فيكون الورع تركه ، وما لم يظهر المجتهد فيه شيء وهو مشتبه فهل يؤخذ بالحلّة أو الحزمة أو يتوقف فيه ثلاثة مذاهب ، حكاهما القاضى عياض عن أصحاب الأصـرل ، وقال القرطبي : لا شك أن ثم أموراً جلية التحريم ، وأمرراً جلية التحليل ، وأمرراً مترددة بين الحل والحزمة ، وهو الذى تتعارض فيها الأدلة فهى المشتبهات ، واختلف فى حكمها : فقول حرام لأنها توقع فى الحرام ، وقيل مكروهة والورع تركها ، وقيل لا يقال فيها واحد منهما ، والصواب الثانى لأن الشرع أخرجها من الحرام فهى مرتاب فيها ، وقال عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، فهذا هو الورع . انتهى مختصراً . قلت : ويشكل على حديث الباب ما أخرجه أبوداود عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كان أهل الجاهلية يأكلون

(باب تفسير المشتبهات^(١))

أراد بذلك بيان الفرق بين الشبهة المذوبة الترك والوسوسة المسقطه عن الاعتداد بأن الشبهة ما نشأت عن دليل قوى أو ضعيف كما في شهادة الرضاع ، فإن الحجة بالإرضاع كانت مسلمة ، والأصل في المسلم هو الصدق إلا أن الشرع لما لم

أشياء ويتركون أشياء تقدرأ فبعث الله نبيه ﷺ وأنزل كتابه وأحل حلالاً وحرم حرامه ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، فإن المرتبة الثالثة وهي التي بين الحلال والحرام مما يستبرأ عنه في رواية البخارى ومعفو عنه في رواية أبى داود ، ويمكن الجمع بينهما بوجهين : الأول أن يقال : إن ما في البخارى مرتبة الورع ، وما في أبى داود مرتبة الجواز ، والثانى وهو الأوجه أن يقال : إن بين الحلال والحرام نوعين : الأول : المشتبه ، وهو ما تعارض فيه الأدلة ، وحكمه الاستبراء ، وهو محل رواية البخارى ، والنوع الثانى المسكوت عنه ، وهو مصداق رواية أبى داود وحكمه الإباحة ، فقد قال ابن عابدين عن شرح أصول البزدوى للعلامة الأكل : قال أكثر أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعى : أن الأشياء التي يجوز أن يرد الشرع بإباحتها وحرمتها قبل وروده على الإباحة وهي الأصل فيها ، ١٢٥ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح هذه الأبواب العديدة تقريباً للأفهام وهكذا فعل الحافظ في الفتح إذ قال : باب تفسير المشتبهات ، بتشديد الموحدة : أراد المصنف أن يعرف الطريق إلى معرفتها لتجنب ، فذكر أولاً ما يضبطها ثم أورد أحاديث يؤخذ منها مراتب ما يجب اجتنابه منها ، ثم ثنى بباب فيه بيان ما يستحب منها ، ثم ثلث بباب فيه بيان ما يكره ، وشرح ذلك أن الشيء إما أن يكون أصله التحريم أو الإباحة أو يشك فيه ، فالأول كالصيد فإنه يحرم أكله قبل ذكاته فإذا شك فيها لم يزل عن التحريم إلا بيقين ، وإليه الإشارة بحديث عدى

يعتبر^(١) بما دون النصاب في تلك الأمور لم يكن حجة معتبرة شرعاً

ابن حاتم ، والثاني كالطهارة إذا حصلت لا ترفع إلا ييقين الحدث ، وإليه الإشارة بحديث عبد الله بن زيد في الباب الثالث : الثالث ما لا يتحقق أصله ويتردد بين الحظر والإباحة ، فالأولى تركه ، وإليه الإشارة بحديث « التمرة الساقطة » في الباب الثاني ، اهـ .

ثم قال الحديث الأول حديث عقبة في الرضاع ، ووجه الدلالة قوله « كيف وقد قيل ، فإنه يشعر بأن أمره بفراق امرأته إنما كان لأجل قول المرأة إنها أرضعتها فاحتمل أن يكون صحيحاً فیرتکب الحرام ، فأمره بفراقها احتياطاً على قول الأكثر ، وقيل بل قبل شهادة المرأة وحدها على ذلك ، وستأني مباحته في كتاب الشهادات ، والحديث الثاني حديث عائشة في قصة ابن وليدة زمعة ، وسأني مباحته في كتاب الفرائض ووجه الدلالة منه قوله ﷺ « احتجني منه ياسودة » مع حكمه بأنه أخوها لأبها ، لكن لما رأى الشبه البين فيه من غير زمعة أمر سودة بالاحتجاب منه احتياطاً في قول الأكثر ، واعترض الداودي فقال : ليس هذا الحديث من هذا الباب في شيء ، وأجاب ابن التين بأن وجهه أن المشبهات ما أشبهت الحلال من وجه والحرام من وجه ، وبيانه من هذه القصة أن إلحاقه بزمعة يقتضي أن لا تحتجب منه سودة ، والشبه بعقبة يقتضي أن تحتجب ، وقال ابن القصار : إنما حجب سودة منه لأن الزوج أن يمنع زوجته من أخيهما وغيره من أقاربها ، وقال غيره : بل وجب ذلك لغلظ أمر الحجاب في حق أزواج النبي ﷺ ، ولوافق مثل ذلك لغيره لم يجب الاحتجاب كما وقع في حق الأعرابي الذي قال له : لعله نزع عرق ، اهـ ، ١٢٥ .

(١) هذا عند الجمهور . وإلا فالمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وحاصل الخلاف في ذلك أن شهادة المرضعة الواحدة كافية عند الإمام أحمد ، ولا تقبل فيها إلا امرأتان عند مالك ، ولا تقبل إلا أربع نسوة عند الشافعي ،

وكذلك في ابن وليدة^(١) زمعة ، فإن الشبهة معتبرة عادة وحسب وقد تأيد بدعوى عتبة أنه منه إلا أن الشرع لما لم يعتبر دعوى الزاني ولا الشبهة والقيافة بقيا قاصرين عن معارضة الحجة الشرعية ، وهي قوله عليه الصلاة والسلام « الولد للفراش وللعاهر الحجر » فلم يكن فيه إلا مجرد الشبهة فكان الاحتياط هو الاحتجاب وإن لم يجب شرعاً .

ولا تقبل شهادتين منفردات عن الرضاع عند أبي حنيفة ، بل لا بد لها من رجل وامرأتين وعلى هذا الحديث الإرضاع هذا مبنى على الشبهة والورع عند الأئمة الثلاثة بخلاف الإمام أحمد ، فإن حرمة الرضاع ثبتت عنده بهذا الحديث وقال العيني : روى الترمذى هذا الحديث ثم قال : والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم : أجازوا شهادة المرأة الواحدة في الرضاع ، وبه يقول أحمد وإسحق ، وقال بعض أهل العلم : لا تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع حتى يكون أكثر وهو قول الشافعي ، وقال صاحب التلويح : ذهب جمهور العلماء إلى أن النبي ﷺ أقفاه بالتحرز من الشبهة وأمره بمجانبة الريبة خوفاً من الإقدام على فرج يخاف أن يكون الإقدام عليه ذريعة إلى الحرام ، لأنه قد قام دليل التحريم بقول المرأة لكن لم يكن قاطعاً ولا قوياً ، لإجماع العلماء على أن شهادة امرأة واحدة لا تجوز في مثل ذلك ، لكنه أشار إليه بالأحوط ، يدل عليه أنه لما أخبره أعرض عنه ، فلو كان حراماً لما أعرض عنه بل كان يجهيه بالتحريم ، لكنه لما كرر عليه مرة بعد أخرى أجابه بالورع ، اهـ . قال العيني : قوله لإجماع العلماء غلط يظهر من كلام الترمذى ، وأنه متبع في ذلك ابن بطلان : ١٢٥١ .

(١) قال العيني : مطابقتها للترجمة من أن فيه توضيح الشبهة والاحتجاب عنها ، ولذلك قال لسودة احتججى ، وقوله : « احتججى منه » أشكل معناه قديماً على العامة . فذهب أكثر القائلين بأن الحرام لا يحرم الحلال ، وأن الزنا لا تأثير له في تحريمه . وهو قول

وكذلك في صيد الكلب^(١) فإنه لما تعرض فيه حلة وحرمة لقيام دليل الحلة والحرمة كان الواجب هو التنزه ، غير أن الحجة المخالفة في الأوليين كانت ضعيفة عن مقاومة الحجة المرافقة ، فلم تورث إلا تنزهاً واحتياطاً ، والحجتان في صيد الكلب متساويتان لاشتراك الكلبيين فيه ، فلا يدرى أيهما القاطن . فكان الراجح هي الحرمة لما سلم أن الحلة والحرمة إذا تعارضتا كان الترجيح للحرمة لا غير .

ابن الماسجشون ، إلا أن قوله كان ذلك منه على وجه الاختيار والتنزه وأن للرجل أن يمنع امرأته من رؤية أخيها ، هذا قول الشافعي ، وقالت طائفة كان ذلك منه لقطع الذريعة بعد حكمه بالظاهر ، فكأنه حكم بحكمين حكم ظاهر وهو الولد للفراش ، وحكم باطن وهو الاحتجاب من أجل الشبه كأنه قال : ليس بأخ لك يا سودة إلا في حكم الله تعالى فأمرها بالاحتجاب منه ، اهـ .

وقال القسطلاني : أمر الاحتجاب للنذب والاحتياط وإلا فقد ثبت نسيبه وأخوته لها في ظاهر الشرع . والاحتياط لا ينافي ظاهر الحكم ، وفيه أن الشبه وحكم القاء ، إنما يعتمد إذا لم يكن هناك أقوى منه كالفراش فلذلك لم يعتبر الشبه الواضح وهذا موضع الترجمة لأن في إلحاقه بزمعة يقتضي أن لا تحتجب منه سودة والشبه لعتبة يقتضي أن تحتجب والمشبهات ما أشبهت الحلال من وجه والحرام من وجه ، اهـ . وبسط الكلام على حديث الباب في الأوجز وذكر فيه إيرادات وأجوبة عنها ١٢ .

(١) قال الحافظ حديث عدى في الصيد وجه الدلالة منه قوله : إنما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر ، فبين له وجه المنع وهو ترك التسمية ، وأبعد من استدلال به على سد الذرائع ، اهـ . وفي الأوجز : من يرسل كلبه على صيد فيجد الصيد ميتاً ويمجد مع كلبه كلباً آخر لا يعرف حاله ولا يدرى هل وجد فيه شرائط صيده أولاً ، ولا يعلم أيهما قتله ، أو يعلم أنهما جميعاً قتلاه ، فإنه لا يباح إلا أن يدركه حياً وبهذا قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي ولا تعلم لهم مخالفاً ، اهـ ١٢ .

وأما الوسوسة ^(١) فكما يذكر عن قريب إنما هو الاحتمال الناشئ من غير أن يستند إلى حجة قوية ولا ضعيفة ، كمن توصاً وتوهم بعد ذلك أنه ^(٢) أخذت من غير أن يتأيد وهمه ذلك بشيء من الصوت والريح والإحساس وغير ذلك من الأسباب المرجحة لألم فيكون ذلك وسوسة منهية عن العمل بها ، فإن اليقين لا يزول إلا بيقين مثله ، وكذلك أمر اللحم الذي أتى به قوم مسلمون ، فإن توهم أن الذابحون ^(٣)

(١) قال العيني : الوسواس ما يلقيه الشيطان في القلب . وكذلك الوسوسة والوسواس الشيطان أيضاً وأصله الحركة الخفيفة ، وقال الخوافي : قوله باب من لم ير الوسواس إلخ . هذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التشطع في الورع ، قال الغزالي : الورع أقسام : ورع الصديقين وهو ترك ما لا يتداول بغير نية القوة على العبادة ، وورع المتقين وهو ترك ما لا شبهة فيه ، ولكن يخشى أن يجر على الحرام ، وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق إليه احتمال التحريم بشرط أن يكون لذلك الاحتمال مرقع ، فإن لم يكن فهو ورع الموسوسين ، وغرض المصنف هنا بيان ورع الموسوسين كمن يتمتع من أكل الصيد خشية أن يكون الصيد كان لإنسان ثم أفلت منه ، وكن يترك شراء ما يحتاج إليه من مجهول لا يدري أماله حلال أم حرام ، وليست هناك علامة تدل على الثاني ، ١٢ هـ .

(٢) قال العيني : في حديث عباد بن تميم مطابقتها للترجمة من حيث أنه يدل على أن الشخص إذا كان في شيء ييقن ثم عرضت له وسوسة لا يرى تلك الوسوسة من الشبهات التي ترفع حكم ذلك الشيء ، ألا يرى أن البخاري ترجم على هذا الحديث في كتاب الوضوء بقوله « لا يتوصاً من الشك حتى يستيقن » والحاصل أن يقين الطهارة لا يزول بالشك بل يزول بيقين الحدث ، ١٢ هـ .

(٣) هكذا في الأصل ، والأوجه بدله أن الذابحين وبسط الكلام على الحديث في الأوجز ، وفيه : قال الباجي : قوله « سمو الله » يَحْتَمِلُ أن يريد به الأمر بالتسمية عند الأكل ، لأن ذلك مما بقى عليهم من التكليف ، وأما التسمية على

لعلهم لم يذكروا عليه اسم الله عند الذبح مجرد وهم ووسوسة لا يجوز العمل بها ، كيف وظاهر حال المسلم أنه إنما أتى به على وجه يوافق الشرع لا على ما يخالفه ، فذلك قال النبي ﷺ : **كلوا وسموا الله عليه فإن التسمية لا تحله إن كان حراماً ، بل الأمر بالتسمية إنما هو للحكم بحلته ، فإن الحرام لا يسمى عليه فكانه قال : لا تبالوا بهذا الوهم وكلوا كما تأكلون الحلال بذكر اسم الله (١) تعالى عليه والله أعلم .**

قوله : (وقال ابن أخي) أي هو ابن أخي .

قوله : (يا رسول الله) هو (ابن أخي كان) (٢) أخى (قد عهد إلى فيه) أن آخذه (٣) ، وذلك لأنهم كانوا يرثون ويورثون بالغية والرشدة سواء ، فكان الولد

ذبح تولاه غيرهم من غير عليهم فلا مكليف عليهم فيه ، وإنما يحمل على الصحة حتى يتبين خلافها ، ويحتمل أن يريد به أن سمو الله أتم الآن فتستريحون به أكل ما لم تعرفوا أذكر اسم الله عليه أم لا إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته . وفي المتن لابن تيمية الحديث دليل على أن التصرفات والأفعال تحمل على حال الصحة ، والسلامة إلى أن يقوم دليل الفساد ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) قال الزرقاني : ليس المراد أن تسميتهم على الأكل قائمة مقام التسمية على الذبح بل طلب الإتيان بالتسمية على الأكل ، قال الطيبي : هذا من أسلوب الحكيم كأنه قيل لهم لا تهتموا بذلك ولا تسألوا عنها ، والذي يهمكم الآن أن تذكروا اسم الله عليه ، اهـ . ملخصاً من الأوجز ، ١٢ .

(٢) شرح الشيخ قدس سره ألفاظ الحديث بإظهار المحذوفات ، فقوله : **ابن أخي** ، خبر مبتدأ محذوف أي هو ابن أخي ، وقوله **« كان قد عهد »** الضمير راجع إلى الأخ ، قال العيني : قوله : **« ابن أخي »** هو ابن أخي عتبة ، وقد عهد إلى فيه ، أي في الابن المذكور ، ١٢٥١ .

(٣) قال القسطلاني : قوله : **« قد عهد إلى فيه »** أي أن استلحقه به ، وقوله :

من الزنا مثله من التكاح .

قوله : (تمخر السفن من الريح) كلمة من ^(١) زائدة ، والريح مفعول ، أو تكون للسيدة لأن السفن لا تنشق الماء إلا بمعونة الريح ، ثم استدل على المرام ، وهو جواز التجارة في البحر بعد بيان وجه تسمية السفن بالمواخر

ابن وليدة زمعة أي جاريته ، ولم تسم ، واسم ولدها صاحب القصة عبد الرحمن ، وزمعة بفتح الزاي وسكون الميم ، ولأبي ذر زمعة بفتحهما ، ا هـ . وقال العمري : أصل القضية فيه أنهم كانت لهم في الجاهلية إماء يبعين « أي يزينن وكانت ، السادة تأتين في ذلك فإذا أنت إحداهن بولد فربما يدعيه السيد ، وربما يدعيه الزاني ، فإن مات السيد ولم يكن ادعاء ولا أنكره فادعاه ورثته لحق به ، إلا أنه لا يشارك مستلحقه في ميراثه إلا أن يستلحقه قبل القسمة وإن كان السيد أنكره لم يلحق به ، وكان لزمعة بن فيس والد السودة زوج النبي ﷺ أمة على ما وصف من أن عليها ضريبة وهو يلم بها فظهر بها حمل كان يظن أنه من عتبة أخى سعد بن أبي وقاص ، وهلك كافراً ، فعهد إلى أخيه سعد قبل موته فقال : استلحق الحمل الذي بأمة زمعة ، فلما استلحقه سعد خاصمه عبد بن زمعة فقال سعد : هو ابن أخى يشير إلى ما كانوا عليه في الجاهلية ، وقال عبد بن زمعة : بل هو أخى ولد على فراش أبي يشير إلى ما استقر عليه الحكم في الإسلام ، فقضى رسول الله ﷺ لعبد بن زمعة إبطالا لحكم الجاهلية ، ا هـ .

(١) قال القسطلاني : (تمخر) بفتح التاء وسكون الميم وفتح الحاء المعجمة (السفن الريح) برفع السفن على القاعلية ، ونصب الريح على المفعولية ، قال عياض وهو رواية الأصيلي ، وهو الصواب ، ويدل له قوله تعالى « مواخر فيه » ، إذ جعل الفعل للسفن ، وقال الخليل محرت السفينة الريح إذا استقبلته ، وقال أبو عبيد وغيره : هو شقه الماء ، وعلى هذا فالسفينة رفع على القاعلية ، ولأبي ذر وابن عساكر من الريح ، وفي نسخة قال عياض : وهي للأكثر تمخر السفن بالنصب ، الريح بالرفع على القاعلية لأن الريح هي التي تصرف السفينة في الإقبال والإدبار ، (ولا يمحخر الريح) شيء

قال : ولا تخمر الريح على جعل الريح مفعولا إلا السفن العظام ، فلما ذكرها الله تعالى في كتابه على جهة الامتنان (١) وليس جريها إلا في وسط البحر إذ لا يمكن أن تبحر السفينة البحرية العظيمة على شاطئ البحر فكان دليلا على جواز السفر في

من السفن ، بنصب الريح على المفعولية ، ولأن ذر الريح شيئا من السفن برفع الريح على الفاعلية (إلا الفلك العظام) بالرفع فيهما بدلا من المستثنى منه لأنه منقضى ، ولأن ذر إلا الفلك العظام بالنصب فيهما على الاستثناء ، ١٥٠ . وقال الكرماني : (تخمر السفن) بالرفع (بالريح) بالنصب ، وفي بعضها من الريح فهو نحو قد كان من مطر ، أو من التبعض (ولا تخمر الريح) بالنصب (ومن السفن) صفة الشيء محذوف ، أى لا تخمر الريح شيء من السفن (إلا الفلك العظام) وهو بالرفع بدل عن شيء ، ويجوز فيهما النصب ، ١٥٠ . وقال الحافظ : قال عياض : ضبطه الأكثر بنصب السفن ، وعكسه الأصلي ، والصواب الأول عند بعضهم بناء على أن الريح الفاعل ، وهى التى تصرف السفينة فى الإقبال والإدبار ، وضبط الأصلى صواب وهو ظاهر القرآن إذ جعل الفعل للسفينة فقال «مراخفه» وقوله تخمر بفتح المعجمة أى تشق ، يقال غمرت السفينة إذا شقت الماء بصوت ، وقيل الخمر الصوت نفسه ، وكان مجاهد أراد أن شق السفينة للبحر بصوت إنما هو بواسطة الريح ، ومعنى قوله : ولا تخمر إلخ أن الصوت لا يحصل إلا من كبار السفن ، أو لا يحصل من الصغار غالباً ، ١٥١ ، ١٢٠ .

(١) قال العيني فى أثر مطر المذكور : لما رأى مطر إن الآية سيق فى موضع الامتنان ، استدله على الإباحة واستدل به حسن لأنه تعالى جعل البحر لعباده لا ابتغاء فضله من نعمه التى عددها لهم ، وأراهم فى ذلك عظيم قدرته ، وتخمر الرياح باختلافها لحملهم وترددهم ، وهذا من عظيم آياته ، ونبههم على شكره عليها بقوله «لعلكم تشكرون» وهذا يرد قول من زعم منع ركوبه فى إبان ركوده ، وهو قول يروى عن عمر رضى الله تعالى عنه ، ولما كتب إلى عمرو بن العاص يسأله عن البحر

البحر فيجوز للتجارة وأغيرها ، فأما لو كانت الرواية على جعل الريح فاعلا ،
والفلك العظام منصرباً ، فالمعنى أن الريح لا تنشق من الفلك إلا العظام ، يعنى أن
الفلك العظام تنشق بصدمة الرياح دون الصغار منها ، والمقصود بيان وجه اشتقاق
هذه الكلمة من الخمر ، هل هو فاعل أو مفعول ؟ .

قوله : (ذكرنا عند إبراهيم الرهن في السلف^(١)) أى عوضاً عن الدين^(٢)
فإن ثمن الطام صار ديناً في ذمته ﷺ .

فقال : خلق عظيم يركبه خلق ضعيف دود على عود ، فكشبت إليه عمر أن لا يركبه
أحد طول حياته ، فلما كان بعد عمر لم يزل يركب حتى كان عمر بن عبد العزيز فاتبع
فيه رأى عمر ، وكان منع عمر لشدة شفقتة على المسلمين ، وأما إذا كان إبان ارتجاجه
فالأمة مجمعة على أنه لا يجوز ركوبه لأنه تعرض للهلاك فقد نهى الله عباده عن ذلك
بقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ، ١ هـ . وذكر الحافظ في كتاب الجهاد
من رواية ابن وهب في موطأته عن ابن أبي عمير عن سبيع قال : ومعاوية أول من
ركب البحر للغزاة ، وذلك في خلافة عثمان ، ١ هـ . والظاهر عندى في غرض المصنف
بالترجمة جواز ركوب البحر للتجارة لدفع ما يتوهم من عدم جوازه من حديث
أبي داود : لا يركب البحر إلا حاج أو ممتصر أو غاز في سبيل الله ، كما قررته في
هامش « باب ما ذكر في ذهاب مرسى في البحر إلى الحضر » ، ١٢ .

(١) وفي الرواية بدله السلم ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أن المراد في الرواية بالسلم الدين ، وهو الذى عبره
الشيخ بالسلف لأنه يطابق على السلم كما سيأتى في روايات السلم ، وبذلك جزم الشراح
قاطبة ، قال الحافظ : إبراهيم هو النخعي ، وقوله : الرهن في السلم أى السلف ،
ولم يرد به السلم العرفية ، ١ هـ . وبذلك جزم العيني إذ قال : لم يرد به السلم الذى
هو بيع الدين بالعين وهو أن يعطى ذمياً أو فضة في سائمة معلومة إلى أمد
معلوم ، ١ هـ . ثم قال العيني : قال صاحب التوضيح : فيه رد على زفر والاوزاعي

أن الرهن ممنوع في السلم ، قال العيني ليس في الحديث إلا الشراء بالدين ، وليس فيه ما يتعلق بالسلم فكيف يصح به الرد ؟ وكان صاحب التوضيح ظن أن فيه شيئاً من السلم ، والظاهر أنه ظن من قول الأعمش ذكرنا عند إبراهيم الرهن في السلم أنه السلم المتعارف ؟ وليس كذلك بل المراد به السلف كما ذكرناه ، ولا يبعد عندي أن يراد في قول الأعمش السلم المعروف ، واستدل إبراهيم على جواز الرهن فيه بجواز الرهن في الدين فإن الثمن في السلم يكون ديناً على المسلم إليه ، ثم قال الحافظ في الترجمة : قال ابن بطال : الشراء بالدين جائز بالإجماع ، قال الحافظ : لعل المصنف تخيل أن أحداً يتخيل أنه ﷺ لا يشتري بالدين إلا ما يدين ، فأراد دفع ذلك التخييل ، اهـ . قلت : هذا ليس بتخييل بل هو نص رواية أبي داود عن ابن عباس قال : اشتري النبي ﷺ من غيريماً ، وليس عنده ثمنه فأربح فيه فباعه فتصدق بالربح على أرامل بن عبدالمطلب ، وقال : لا اشتري بعدها شيئاً إلا وعدي ثمنه ، فالأوجه عندي أن الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه لمح إلى هذا الحديث ، وسيأتي في كتاب الاستقراض باب من اشترى بالدين إلخ ، وقال الحافظ في شرحه : كأنه يشير إلى ضعف ما جاء عن ابن عباس مرفوعاً لا يشتري ما ليس عندي ثمنه ، وهو حديث أخرجه أبو داود والحاكم في أثناء حديث تفرد به شريك عن سماك ، واختلف في وصله وإرساله ، اهـ . والأوجه عندي أن هذه الترجمة التي في كتاب البيوع أجدر بالتدريج إلى حديث أبي داود لتقييد الترجمة بشراؤه ﷺ ، والترجمة الآتية في كتاب الاستقراض لبيان جواز الشراء بالدين ، وأورد الإمام البخاري في هذه الترجمة حديث عائشة رضي الله عنها لأن حديثها هذا كان في آخر حياته ﷺ فلا يمكن أن يقال إن حديث أبي داود مؤخر عن قصة الرهن ، قال الحافظ : ووقع في آخر المغازي من طريق ثور عن الأعمش بلفظ : توفي رسول الله ﷺ وجرعه مرمونة ، وفي حديث أنس عند أحد فوجد ما يفتكها به ، وذكر ابن الصلاح في الأفضية نبوية أن أبكر احتك المدرع بعد النبي ﷺ لكن رواية ابن سعد عن جابر أن أبكر قضى عدا

قوله : (ما أمسى عند آل محمد) بيان لمساء^(١) مخصوص لأنه كان كذلك كل يوم أو يكون بياناً لغالب أحواله فلا ينتقض لو ثبت خلافه .

النبي ﷺ وأن علياً قضى ديونه ، وروى إسحق بن راهويه في مسنده عن الشعبي مرسل أن أبا بكر أفتك الدرع وسلبها لعل ، وأما من أجاب بأنه ﷺ أفتكها قبل موته فعارض بحديث عائشة ، ١٢٥١ .

(١) وهذا واضح لأنه قد ورد في الصحيح أن النبي ﷺ كان يدخر لأهله قوت سنة ، فعلى هذا لا بد أن يكون في بعض الأحوال ، وهذا أرجح بما قاله الكرمانى إذ قال : فإن قلت كان يدخر لنفسه أزواجه كفاية سنة ، قلت : كانت من غير الحب ، ٥١٠ . ويرد توجيه الكرمانى ما سأتى قريباً من حديث ابن ماجه من لفظ : صاع حب ولاصاع تمر ، وفي أخرى بلفظ : طعام ، قال العيني : فإن قلت قد ورد في الصحيح كان يدخر لأهله قوت سنة ، فكيف استلف مد اليهودى ؟ قلت : قد يكون ذلك بعد فراغ قوت السنة ، وقد يكون كان يدخر قوت السنة لأهله على تقدير أن لا يرد عليه عارض ، وقيل إنما أخذ النبي ﷺ الشعر من اليهودى لضيف طريقه ثم فداه أبو بكر رضى الله تعالى عنه ، قلت : أخذه لضيف يخالف ما ذكره العيني قبل ذلك من اختلاف الروايات في مقدار الطعام إذ قال : وفي مصنف عبد الرزاق بوسق شعر أخذه لأهله ، وعند الترمذى من حديث ابن عباس رضى الله عنه رهن درعه بعشرين صاعاً من طعام أخذه لأهله ، وعند ابن أبي شيبة أخذاً رزقاً لعياله ، وعند النسائى ثلاثين صاعاً من شعر لأهله ، ٥١٠ .

ثم اختلف الشراح في قائل قوله : « ما أمسى عند آل محمد » قال الكرمانى : لقد سمعته كلام قتادة وفاعل يقول أنس ، ٥١٠ . ورده الحافظ إذ قال : قوله لقد سمعته هو كلام أنس ، والضمير في سمعته للنبي ﷺ ، أى قال ذلك لما رهن الدرع عند اليهودى مظهراً للسبب في إمرائه إلى أجل ، وذهل من زعم أنه كلام قتادة ، وجعل الضمير في سمعته لأنس ، لأنه إخراج للسياق عن ظاهره بغير دليل ، ٥١٠ .

وتعقبه العيني فقال بعد ذكر كلام الكرماني : وتعقب الحافظ عليه الاوجه في حق النبي ﷺ ما قاله الكرماني لان في نسبة ذلك إلى النبي ﷺ نوع لإظهار لبعض الشكوى وإظهار الفاقة على سبيل المبالغة وليس ذلك يذكر في حقه ﷺ ، اهـ . ثم قال الحافظ في كتاب الرهن : فاعل سمعت أنس ، والضمير للنبي ﷺ ، وقد أشرت إلى الرد على الكرماني في أوائل البيوع ، وقد أخرجه أحمد وابن ماجه من طريق شيان المذكورة بلفظ : ولقد سمعت رسول الله ﷺ يقول : والذي نفس محمد بيده ، فذكر الحديث لفظ ابن ماجه وساقه أحمد بتمامه ، اهـ . وقد سلم العيني في كتاب الرهن رأى الحافظ إذ قال قوله ولقد سمعته ، أى قال أنس : لقد سمعت النبي ﷺ يقول . وقد مر ما قال الكرماني وما رد عليه وما أجبت عنه ، وقال القسطلاني : هذا من كلام أنس ، والضمير في سمعته للنبي ﷺ أى قال ذلك مظهراً للاسبب في شراؤه إلى أجل ، كذا قاله الحافظ ابن حجر ، قال : وذهل من زعم أنه كلام قتادة وجعل الضمير في سمعته لأنس ، وهذا قاله البرماوى كالكرماني واتصهر له العيني متقبلاً لابن حجر فقال : الاوجه في حق النبي ﷺ ما قاله الكرماني إلى آخر ما تقدم من كلام العيني ، ولم يتعقب ههنا القسطلاني على قول العيني بشئ لكن قال في أول الرهن أراد بقوله ذلك بياناً للواقع لا تضجراً وشكايه ، حاشاء الله من ذلك بل قاله معتذراً لرهنه درعه عند يهودى ، وفيه ما كان عليه - عليه الصلاة والسلام - من التواضع والزهد في الدنيا وانتمثل فيها مع قدرته عليها والكرم الذي أقضى به إلى عدم الادخار حتى احتاج إلى رهن درعه والصبر على ضيق العيش والقناعة باليسير ، اهـ . وقال السبكي بعد ذكر قول الكرماني : ورد الحافظ عليه وتعقب العيني على الحافظ . قلت : يمكن أن يقوله ﷺ ترغيباً لامته في الزهد في الدنيا وتوكلاً على المولى كما كان هو ﷺ كذلك ، ثم رأيت الحديث في سنن ابن ماجه عن أنس قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول مراراً : والذي نفس محمد بيده ما أصبح عند آل محمد صاع حب ولا صاع تمر ، وهذا صريح في المطلوب ، وقال

قوله: (فليطلبه في عفاف كافاً^(١) نفسه) عما لا يحل له من الفعل والقول في شأن أخيه .

(باب من أنظر^(٢) مؤسراً)

والظاهر أن المراد بالمؤسر ههنا القادر على أداء ما عليه من الدين وإنظاره

صاحب رواية ابن ماجه لإسناده صحيح رجاله ثقات ، ورواها ابن حبان في صحيحه من طريق أبان العطار عن قتادة به ، ثم ذكر ابن ماجه بسند صحيحه صاحب الرواية عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « ما أصبح في آل محمد إلا مد من طعام ، أو ما أصبح في آل محمد من طعام ، ، أ هـ . قلت : ولفظ ابن ماجه من حديث أبي عبيدة عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « ما أصبح في آل محمد إلا مد من طعام ، أو ما أصبح في آل محمد من طعام ، وأخرج أيضاً عن أبي هريرة قال : « أتى رسول الله ﷺ يوماً بطعام فخرج فاكل فلبا فرغ قال الحمد لله ما دخل بطني طعام منذ كذا وكذا ، ، ١٢ .

(١) وقال الحافظ: قوله « في عفاف ، أي عما لا يحل ، أشار بهذا القدر إلى ما أخرجه الترمذي وابن ماجه وابن حبان من حديث نافع وابن عمر وعائشة مرفوعاً : « من طلب حقاً فليطلبه في عفاف واف أو غير واف ، أ هـ . وقال العيني: قوله « في عفاف ، جملة في محل النصب على الحال من الضمير الذي في « فليطلبه ، والعفاف بفتح العين الكف عما لا يحل ، أ هـ . وقال شيخ مشايخنا الشاه عبد الغنى الدهلوى نور الله مرقده في هامش ابن ماجه قوله : « في عفاف ، العفة كف عما لا يحل له ولا يجمل ، كذا في التاموس ، والمراد ههنا لإجمال الطلب بلا تجور في القول والعمل فإنه قد عد من آيات المتناق إذا خاصم فجر ، وإن يطلب منه المال الذي يكتسب في العفة لا بالكسب المحرم كالعقود الفاسدة والأعمال الشنيعة ، وقوله « واف أو غير واف ، أي يطلب الحلال سواء وفي بحقه أو لم يف ، فإن أخذ المال الخبيث لا يطيب ، ، ١٢١ هـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه عندي مما قاله الشراح ، قال الحافظ قوله : « باب من أنظر مؤسراً ، أي فضل من فعل ذلك ، وقد اختلف العلماء في حد

أن يداينه حتى يأتى بالثمن من بيته والتجاوز عنه أن يقبل منه رديته وزيفه ،
ولإنظار المفسر لإمهاله حتى يفتح الله عليه بشيء ، والتجاوز عنه أن يعنى عنه الثمن
ويرأ عنه .

قوله : (لاداء) أراد بالداء^(١) المرض العرفى والحبة ما فيه من الحصال القسيحة .
من الزنا والسرقة والافتراء ، وبالعائلة ما يكون من جهة البائع فى هذا البيع من
خداع وغرور .

الموسر ، قيل : من عنده مؤنته ومؤنة من تلزمه نفقته ، وقال أحد ولحق : من
عنده خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب فهو موسر ، وقال الشافعى : قد يكون
الشخص بالدرهم غنياً مع كسبه ، وقد يكون بالآلاف فقيراً مع ضعفه فى نفسه وكثرة
عياله ، وقيل : الموسر والمفسر يرجعان إلى العرف ، فمن كان حاله بالنسبة إلى مثله
يعد يساراً فهو موسر ، وعكسه ، وهذا هو المعتمد ، وما قبله إنما هو فى حد من
يجوز له المسألة والأخذ من الصدقة ، اهـ . وقال أيضاً : ويدخل فى لفظ التجاوز
الإنظار والوضعية وحسن التقاضى . اهـ . قلت : ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى
به بالترجمة على أن فى إنظار الموسر أيضاً أجراً دفعا لما يتروم أن تأخير الموسر فى الاداء
داخل فى مد مطل الغنى ظلم ، فإنظاره إعانة على الظلم ، فكيف الأجر عليه ، ١٢ .

(١) اختلف الشراح فى شرح هذه الالفاظ الثلاثة ، قال الحافظ : قوله «لاداء»
أى لا عيب ، والمراد به الباطن سواء ظهر منه شيء أم لا كوجع الكبد والسعال
قوله المطرزي ، وقال ابن المنير فى الحاشية قوله «لاداء» أى يكتمه البائع ، ولا لافلو كان
فى العبد داء وبينه البائع لكان من بيع المسلم للمسلم ، وحصله أنه لم يرد بقوله
لاداء ، نفي الداء مطلقاً ؛ بل نفي داء مخصوص وهو ما لم يطلع عليه . وقوله
ولا خبثه ، بكسر المعجمة وبضمها وسكون الموحدة بعدها مثبته أى مسياً من قوم لهم
عهد قاله المطرزي ، وقيل : المراد الاخلاق الخبيثة كالإباق ، وقال صاحب العين

الرية ، وقيل : المراد الحرام كما عبر عن الحلال بالطيب ، وقوله « لا غائلة » بالمعجمة أى ولا لجور ، وقيل المراد الإباق ، وقال ابن بطال : هو من قولهم اغتالي فلان إذا احتال بحيلة يتلف بها مالى ، وقال ابن العربي الداء ما كان فى الخلق بالفتح ، والخب ما كان فى الخلق بالضم ، والغائلة سكوت البائع على ما يعلم من مكروه فى المبيع ، اهـ . وعرف من ذلك أن ما اختاره الشيخ قدس سره فى هذا هو الذى اختاره ابن العربى ، ثم لا يذهب عليك أن تعليق البخارى هذا يخالف رواية الترمذى وغيره ، قال الحافظ : قوله « هذا ما اشترى » الخ . هكذا وقع هذا التعليق ، وقد وصل الحديث الترمذى والنسائى وابن ماجه وابن الجارود وابن منده كلهم من طريق عبد المجيد عن العداء بن خالد ، فاتفقوا كلهم على أن البائع النبى ﷺ ، والمشتري العداء ، عكس ما ههنا ، فقيل : إن الذى وقع ههنا مقلوب ، وقيل هو صواب . وهو من الرواية بالمعنى لأن اشترى وباع بمعنى واحد ، اهـ . وقال القسطلانى : قال القاضى عياض : هذا مقلوب والصواب كما فى الترمذى وغيره أن المشتري العداء من محمد رسول الله ﷺ ، أو الذى فى البخارى صواب غير مناف لباقي الروايات لأن اشترى يكون بمعنى باع ، وحمله فى المصاييح على تعدد الواقعة وخيئذ فلا تعارض ، وأجاد الشيخ قدس سره الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى المعروف بالكوكب الدرى إذ قال : قوله « اشترى » لعل البيع كان بيع مقايضة ، فيصح على كل من المتعاقدين إطلاق البائع والمشتري ، وسبب ذلك التكلف : على أن العلماء متفقون على أن النبى ﷺ لم يبع بعد الهجرة شيئاً ، والمراد به البيع بأحد التقدين ، وأما مبادلة العروض فكان جارياً ولا يلزم فيه شيء ، وما قال بعضهم : إن « اشترى » ههنا بمعنى « باع » فلا يناسبه كتابة الشروط وكون الصك مع العداء ، فإنه لو كان كذلك لكان الكاتب هو العداء لأنه البائع حينئذ ، وكان النبى ﷺ صاحب صك ، وكان عنده لا عداء ، ١٢٥١ .

قوله (وقيل لإبراهيم إن بعض النخاسين^(١)) ، اه كُتبه المحشى^(٢) على ما هو الظاهر من معناه ، ويمكن أن^(٣) يكون قوله فيقول : جاء أمس بيانا لقوله يسمى

(١) بفتح النون والحاء المعجمة المشددة وبعد الألف سين مهملة : الدالين ، قاله القسطلاني ، زاد العيني جمع نخاس وهو الدلال في الدواب ، اه ١٢ .

(٢) ونص المحشى قوله يسمى آرى بفتح الهمزة الممدودة وكسر الراء وتشديد التحتية هو مربوط الدابة ، وقيل : معلقها ، ورده ابن الأنبارى ، وقيل : هو جبل يدفن في الأرض ويبرز طرفه يشد به الدابة ، والمعنى أن النخاسين كانوا يسمون مرابط بأسماء البلاد ليدلسوا على المشتري بقولهم ذلك ليوهموا أنه مجلوب من خراسان وسجستان فيحرص عليها المشتري ويظن أنها قرية بالجلب ، اه ما في الحاشية . وأخذ المحشى هذا الكلام من الفتح وزاد الحافظ بعد ذلك قال عياض وأظن أنه سقط من الأصل لفظة دوابهم ؛ قلت : أوسقطت الألف واللام التي للجنس كأنه كان فيه يسمى الآرى أى الإصطبل ، أو سقط الضير كأنه كان فيه يسمى آريه وقد تصحفت هذه الكلمة في رواية أبى زيد المروزي فذكرها آرى بفتحتين بغير مد ، وقصر آخره وزن دعى ، وفي رواية أبى ذر الهروى مثله ، لكن بضم الهمزة أى أظن ، واضطرب فيها غيرهما ، فحكى ابن التين أنها رويت بفتح الهمزة وسكون الراء ، قال : وفي رواية ابن نظيف قرىء بضم القاف وفتح الراء ، والأول هو المعتمد ، وقد بين الصواب في ذلك ما رواه ابن أبى شبة عن مغيرة عن إبراهيم قال : قيل له إن ناساً من النخاسين وأصحاب الدواب يسمى أحدهم إصطبل دوابه خراسان وسجستان ثم يأتى السوق فيقول جاءت من خراسان وسجستان قال ففكره ذلك إبراهيم ، ورواه سعيد بن منصور بلفظ إن بعض النخاسين يسمى آريه خراسان ، الخ ، والسبب في كراهة إبراهيم ذلك ما يتضمنه من الغش والحداع والتدليس ، اه ما في الفتح .

(٣) احتاج الشيخ قدس سره إلى هذا التوجه لأن ظاهر السياق هو الإضافة

أرى خراسان الخ . لا مترتباً عليه كما في توجيه المحشى فيكون أرى مضافاً إلى سجستان وخراسان لا مفعولاً ثانياً ليسمى فيكون المراد أنه ينسب الخيول إلى خراسان وسجستان كذباً منه واقتراءً بحتم لا أنه يسمى به الإصطبل ثم ينسب إليه حتى يكون تورية .

١ قوله: (لا صاعين بصاع) أى لا تبع (١) فيكون مفعول فعل مقدرأ وتكون (٢) اسم لا والخبر محذوف أى لا صاعين يجوز بيعهما بصاع، ثم إن إنكاره عليه السلام على بيع الصاع بصاعين دون أصل البيع بين أنه لا فساد فيه، وإنما يوب المؤلف لبيع الجمع من (بمعنى أن كلمة (٣) من بيانية في الترجمة، ١٢ ز .) أنواع التمر لما فيه

ولذا ما اضطر القاضي عياض إلى ظن أنه سقط من الأصل لفظ دوابهم، وأوله الحافظ بسقوط الألف واللام أو سقوط الضمير كما تقدم قريباً، وقال القسطلاني بعد نقل قول القاضي عياض: ووجه في المصاييح بأنه من حذف المضاف إليه وإبقاء المضاف على حاله، أو على حذف الألف واللام، أى يسمى الآرى أى الإصطبل، هـ. قلت: ولو حل على الإضافة كما ذكره الشيخ في هذا التوجيه احتمالاً لا يحتاج إلى تقدير الحذف، وفي العيني عن الشعبي وزيد بن وهب وغيرهما أمر سعد بن أبي وقاص أبا الهياج الأسدي والسائب بن الأقرع أن يقسما للناس معنى الكوفة، واحتطوا من وراء السهام فكان المسلمون يلففون إبلهم ودوابهم في ذلك الموضع حول المسجد فسموه الآرى، هـ. وعلى هذا فلا يبعد أن يكون آرى سجستان أيضاً اسم موضع، ١٢ .

(١) هذا ظاهر، وعليه حمله الشراح قال القسطلاني (لا) تبيعوا (صاعين) من التمر (بصاع) منه، هـ ١٢ .

(٢) أى تكون لفظه صاعين اسم لاء وخبره يكون محذوفاً، ويشكل عليه أن اسم لا يكون مرفوعاً وللتأويل مساع، ١٢ .

(٣) هكذا بين سطور التقرير، وأشار بذلك الشيخ إلى أن لفظ دمن، في قوله

من توم أن^(١) المعبى مختلط بالسليم فلعل يبعه يكون تغريراً .

(باب^(٢) ما قيل فى اللحم والجزار)

وثبت الحكم فى أحد اللحوم جوازاً وكراهة يثبت فى سائر أنواعه لمعوم
العلة وهى التلبس بالدم

من التمر بيان للخلط لا متعلق بالبيع ، ولفظ الجمع بيان لمعنى الخلط ، قال الحافظ :
الخلط بكسر المعجمة التمر المجمع من أنواع متفرقة ، وقوله فى الحديث تمر الجمع
بفتح الجيم وسكون الميم فسر بالخلط ، وقيل : هو كل لون من النخيل لا يعرف
اسمه ، والغالب فى مثل ذلك أن يكون رديته أكثر من جيده ، ١٢٥١ .

(١) وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وفائدة هذه الترجمة دفع توم من يتوم أن
مثل هذا لا يجوز بيعه لاختلاط جيده برديته لأن هذا الخلط لا يقدر فى البيع لأنه
متميز ظاهر فلا يعد ذلك عيباً بخلاف ما لو خلط فى أوعية موجهة يرى جيدها
ويخفى رديتها ، اهـ . قال القسطلانى ففيه دفع توم من يتوم أن مثل هذا لا يجوز
بيعه لاختلاط جيده برديته لأن هذا الخلط لا يقدر فى البيع ، لأنه متميز ظاهر فلا
يعد غشاً بخلاف خلط اللبن بالماء فإنه لا يظهر ، اهـ . قلت : فكأن هذه الترجمة
بمنزلة الاستثناء من الترجمة السابقة وهى باب إذا بين البيعان الخ . والمعنى أن
الخلط إذا كان ظاهراً بمرأى من المشتري لا حاجة إلى بيان ما فيه من الجيد
والردي ، ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : كذا وقعت هذه الترجمة ههنا ، وفى رواية ابن السكك بعد
خمس أبواب وهو أليق لتوالى تراجم الصناعات ، اهـ . وقال العيني بعد ذكر قول
الحافظ : قلت توالى التراجم إنما هو أمر مهم ، والبخارى لا يتوقف غالباً فى رعاية
التناسب بين الأبواب ، اهـ . وقال السندي : قوله باب ما قيل الخ أى هل
لكسبهما أصل بأن كانا وقت النبي ﷺ وقررهما على ذلك أو هو من الأمور

فتدل الرواية على جزئى الجملة (١) بهذا الوجه من غير تكلف .

(باب ما يمحى الكذب)

الظاهر (٢) أن كلمة ما مصدرية وإن كانت موصولة فالضمير المنصوب محذوف لأن العائد المنصوب جائز الحذف والمعنى باب بيان ما يمحى الكذب وهو البركة .

الحادثة : ١٥ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يذكر هذه الترجمة ههنا من حيث الصناعة ، حتى يقال إنه ذكرها في غير محلها ، بل هذه الترجمة نظير لبيع الخلط من التمر ؛ وكأن المصنف أشار بذلك إلى جواز بيع اللحوم مع العظام دفعا لما يتوهم أن من يبيع اللحم لا يجوز له أن يدخل العظام في الوزن لأن اللحم مع العظام كالخلط من التمر بل في هذه الترجمة ترق من الترجمة الأولى لأن ردى التمر هو من جنس التمر الأعلى ، والعصب والعظم ليسا من جنس اللحم ومع ذلك يباعان مع اللحم ، وما يظهر من كلام الشيخ قدس سره أن الغرض من الترجمة بيان جواز بيع اللحم مع تلبسه بالدم ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر في الترجمة اللحام والجزار ، والظاهر أنه أراد بالثانى لحم الجزور وبالأول غيره ، وما ذكر في الحديث واقعة حال لا عموم لها ؛ والظاهر أنه كان لحم شاة لما في الرواية من لفظ غلام قصاب وهو ذابح الغنم ؛ كما سيأتى في كلام العيني ، قال العيني : اللحام يباع اللحم ، والجزار الذى يحزر أى ينحر الإبل ؛ وقال القرطبي : اللحام هو الجزار ، والقصاب على قياس قولهم عطار وتمر الذى يبيع ذلك فهذا كما رأيت جعل اللحام والجزار والقصاب بمعنى واحد ، فعلى هذا تحصل المطابقة بين الترجمة والحديث ولكن فى عرف الناس : اللحام من يبيع اللحم ، والجزار من يحزر الجزور أى ينحره ، والقصاب من يذبح الغنم ؛ وأصله من القصب وهو القطع ، يقال قصب القصاب الشاة أى قطعها عضواً عضواً ١٠ ١٢ .

(٢) وكلا التوجيهين واضح وعلى كل منهما فالمحقوق البركة كما فى الحديث ،

قوله : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) هذا القيد ليس^(١) لجواز ما ليس فيه هذا القيد حتى يجوز من الربا ما ليس أضعافاً مضاعفة بل المقصود بزيادة هذا القيد تشنيع فعلتهم التي يرتكبونها حيث يؤتون درهما ويأخذون بدله دراهم وهو بما لا يخفى شناعته ، وكان ذلك نظير قوله تعالى «ولا تكررهما»^(٢) فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً فإن حرمة الإكراه على الزنا ليست متعلقة بإكراههن إياه حتى يجوز إكراههن إذا لم يكرهه بل إنما زاد هذا القيد تشنيعاً لما يفعلونه ؛ فكذلك حرمة الربا وإن كانت لا تتعلق بكونه ضعفاً

وعلى الموصولة حمله العيني إذ قال : أى هذا باب في بيان ما يمحى أى الشيء الذى يمحى أى يفسد ويطل الكذب من البائع في مدح سلعته ومن المشتري في التقصير في وفاء الثمن ، وقوله الكتبان بالرفع عطف على الكذب وهو الإخفاء من البائع عن عيب سلعته ومن المشتري عن وصف الثمن ، اهـ . قلت : وذكر البائع والمشتري كليهما لما في الحديث من لفظ كتبا وكذباً بصيغة التثنية .

(١) وهذا واضح ، وفي حاشية الجبل على الجلالين كان الرجل في الجاهلية إذا كان له دين على إنسان وحل الأجل ولم يقدر المديون على الأداء قال له صاحب الدين زدنى في المال حتى أزيدك في الأجل ، فربما فعل ذلك مراراً فيزيد الدين أضعافاً مضاعفة «خازن» ؛ وعبارة الكرخى «ومضاعفة» إشارة إلى تكرير التضعيف عاماً بعد عام كما كانوا يضعفون ، وهذا توبيخ لا تقيد ، أو بحسب الواقعة أى ليس المراد من قوله تعالى «أضعافاً مضاعفة» أن هذا النوع من الربا حرام دون غيره ، بل تخصيصه بالذكر لما ذكر ؛ والحاصل أنه قيد للنهي بحسب ما كانوا عليه ، لا للنهي مطلقاً ليستدل بالمفهوم على أن الربا بدون القيد جائز ؛ وفي السمين أضعافاً جمع ضعف ولما كان جمع قلة والمقصود الكثرة اتبعه بما يدل على ذلك وهو الوصف بمضاعفة ؛ اهـ ١٢ .

(٢) ففي الجلالين قوله : «إن أردن تحصناً» أى تعففاً عنه وهذه الإرادة محل الإكراه فلا مفهوم للشرط ؛ قال صاحب الجبل : أى لما يشعر به من جواز الإكراه

أو مضاعفاً إلا أنه زاد هذا القيد لأنهم كانوا يأكلون الربا كذلك وهو أشنع .

(باب مؤكل الربا)

ودلالة ^(١) الآية عليه من حيث أن مؤكل الربا معين على ما يفعله الآكل من عدم الترك المأمور به في الآية .

قوله : (هل تدرى ما ينفر صيدها) إنما فسر هذه ^(٢) الكلمة لما أن ظاهرها

عند انتفاء هذه الإرادة مع أن الإكراه على الزنا حرام ، وإن لم يردن التحصن ؛ نعم فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الإكراه يعنى أنهم إذا أردن العفة فالسيد أحق بإرادتها ؛ وفي أبي السعود قوله تعالى « إن أردن » ليس لتخصيص النهي بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا وإخراج ما عداها من حكمه كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه في الجملة ، بل للمحافظة على عاداتهم المستمرة حيث كانوا يكرهون على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطي القبايح ، اهـ . قال صاحب الجلالين : نزلت في عبدالله بن أبي كان يكره جواريه على الكسب بالزنا ، اهـ . قال صاحب الجمل : وكن ستاً فشكى منهن ثنتان للنبي ﷺ فنزلت الآية ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاستدلال بالآية على الترجمة ، وسكت عن ذلك الشراح قاطبة ، وأجاد بعض أحبتي الأذكياء حيث قال : إنه لا يبعد من جودة طبع الإمام البخاري أنه استدل بعموم قوله تعالى : « وفروا ما بقى من الربا » فإن الأمر بالترك كما يدل على ترك الآخذ يتناول المعطى أيضاً ؛ أى يترك أداء ما بقى عليه من الربا ، ومن الأصول المطردة للبخاري الاستدلال بالعموم وبكل المحتمل ، ١٢ .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ، ولم يتعرض لذلك الشراح قاطبة

كان مما يؤل إلى حرج فإن الصيد لتوحشه ينفر كلما أبصر رجلاً ولو من بعيد فيكون تنفيراً فيأثم ، وحاصل تفسيره أنك مأخوذ بما تفعله قصداً منك لا على ما يفعله الصيد خوفاً منك وتوحشاً .

قوله : (كنت قينا في الجاهلية) إنما استدل بفعله ^(١) في الجاهلية لأنه لو كان حراماً لما طلب الواجب بعمله الحرام بعد ما أسلم ، والظاهر أنه كان يطلب منه أجره عمله الذي عمله فيها .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذه الأحاديث «باب ما قيل في الصواغ» قال الحافظ : بفتح أوله على الأفراد وبضمه على الجمع ، وأصله عمل الصياغة ، قال ابن المنير : فائدة الترجمة لهذه الصناعة وما بعدها التنبيه على أن ذلك كان في زمنه عليه السلام فيكون كالنص على جوازه ، وهكذا قال العيني ، وهو كذلك ؛ ومع ذلك فقد ورد في الصياغة ما يدل على ترك اختيار هذه الحرفة ، قال الحافظ : لعل المصنف أشار إلى حديث : «أكذب الناس الصباغون والصواغون» ، وهو حديث مضطرب الإسناد أخرجه أحمد وغيره ، اهـ . قلت : وترجم أبو داود في سننه «باب الصائغ» وأورد فيه حديث عمر رضي الله تعالى عنه بعدة طرق قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «وهبت الخالتي غلاماً وقلت لها لاتسليه حجاً ولا صائغاً ولا قصاباً» ، وفي الأنوار لأعمال لأبرار في فقه الشافعية كره جماعة كسب الصواغ ، اهـ . وفي هامشه كذا في الروضة : قال الرافعي : لأنهم كثيراً ما يخلفون الوعد ويقعون في الربا ^{عليهم} المصوغ بأكثر من وزنه ، قال الإسنوي وهو وجه مرجوح إذ الأصح في الشهادات أن الصائغ ليس من أهل الحرف الدينية إلى آخر ما ذكره ، فالأوجه أن الإمام البخارى أشار إلى تلك الروايات بقوله في الترجمة ما قيل ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر من لفظ الحديث ولانقلاب رضي الله تعالى عنه كان قينا في الإسلام أيضاً ، فقد ترجم الإمام البخارى على حديث الباب في كتاب الإجارة باب هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك في أرض الحرب ، قال

قوله : (منسوج في حاشيتها) لعل معناه (١) أن حاشيتها لم يكن من غيره بل كانت فيها نفسها فكانت منسوجة فيها ومعهما :

الحافظ : أورد فيه حديث خباب وهو إذ ذاك مسلم في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك ؛ وكان ذلك بمكة وهي إذ ذاك دار حرب ، وأطلع النبي ﷺ على ذلك وأقره ، اه . وترجم على حديث الباب الإمام البخاري ههنا باب ذكر القين والحداد ، قال الحافظ قال : ابن زريق أصل القين الحداد ثم صار كل صانع عند العرب قيناً فقال الزجاج : القين الذي يصلح الأسنة والقين أيضاً الحداد ، وكان البخاري اعتمد القول الصائر إلى التغاير بينهما ، وليس في الحديث الذي أوردته في الباب إلا ذكر القين ، وكأنه الحق الحداد به في الترجمة لا اشتراكهما في الحكم ، اه . وتعقب عليه العيني فقال : لا يحتاج إلى هذا التكلف الذي لا وجه له ، والوجه أن القين يطلق على معان كثيرة يطلق على العبد وعلى الأمة فعطف الحداد على القين ليعلم أن مراده من القين هو الحداد لا غير ، اه . وتبعه القسطلاني إذ قال : لما كان القين يطلق على العبد وغيره عطف المؤلف الحداد على القين عطف تفسير ليعلم أن مراده من القين الحداد لا غير ، اه . قلت : وقد عرفت فيما سبق أن غرض المصنف بهذه التراجم بيان جواز هذه الحرف ؛ ولا يبعد عندي أن الإمام البخاري لمح بالترجمة إلى ما سيأتي قريباً في باب العطار . مثل الجلّيس السوء كمثل كبير الحداد يحرق بيتك أو ثوبك أو تجد منه ريحاً خبيثة فهذا يومهم قباحة حرقة الحداد ، وأيضاً أخرج أبو داود عن بريدة بن الحصيب أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وعليه خاتم من حديد فقال . وما لي أرى عليك حلية أهل النار ، الحديث ، وهذا أيضاً يومهم أن الحداد صانع حلية أهل النار ؛ فبه الإمام البخاري بالترجمة والحديث على كونها من حرف الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين ، ١٢ .

(١) قال القسطلاني : أي منسوجة فيها حاشيتها فهو من باب القلب كما قاله في الكواكب ، اه . وتقدم الحديث في كتاب الجنائز في باب من استعد الكفن ، الخ

قوله : (اشترى رسول الله ﷺ) احتجاجة هذا مبنى على قاعدة جرى المقيد أو المطلق على وجهيهما من دون أن يحمل أحدهما على الآخر وإن كانت القضية متحدة وإلا فقد علم أنه ^(١) ﷺ لم يكن ذهب هناك بنفسه النفيسة .

بلفظ بردة منسوجة فيها حاشيتها، قال الحافظ قال الداودى : يعنى أنها لم تقطع من ثوب فتكون بلا حاشية ؛ وقال غيره حاشية الثوب هدبة؛ فكأنه قال: إنها جديدة لم يقطع هدبها ولم تلبس بعد ، وقال القزاز : حاشيتا الثوب ناحيتاه اللتان في طرفهما الهدب ، اهـ . قلت : والأوجه عندى في معناه أن حاشيتها لم تكن ذات هدبة بل كانت منسوجة : وهاتان الطريقتان معروقتان في الأردية ، والمناديل بعضها يكون ذات هدبة وبعضها منسوجة الخواشي ، ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أن ذلك معلوم ومعروف ؛ ولكنى لقصور نظرى على الروايات لم أجده إلى الآن ؛ بل ظاهر كلام الحافظ يوم خلاف ذلك فإنه قال في كتاب الرهن : قوله ولقد رهن درعه . معطوف على محذوف بينه أحمد من طريق أبان العطار عن قتادة عن أنس أن يهودياً دعا رسول الله ﷺ فأجابه ؛ وقوله ومشيت إلى النبي ﷺ بخبز شعير الخ ، ووقع لأحمد من طريق شيان عن قتادة عن أنس لقد دعى رسول الله ﷺ ذات يوم على خبز شعير وإهالة سنخة فكأن اليهودى دعا النبي ﷺ على لسان أنس ؛ فلهذا قال مشيت إليه بخلاف ما يقتضيه ظاهره أنه أحضر ذلك إليه ، اهـ . ويؤيد كلام الشيخ ما أخرجه أبو داود من حديث عبدالله الهوزنى قال لقيت بلالاً مؤذن رسول الله ﷺ بحلب فقلت : يا بلال حدثني كيف كانت نفقة رسول الله ﷺ قال ما كان له شيء كنت أنا الذى ألى ذلك منه مندبته الله تعالى حتى توفي ﷺ وكان إذا أتاه مسلم فرآه عارياً يأمرنى فأنتطق فأستقرض فأشترى له البردة فأكسوه وأطعمه؛ الحديث ، ظاهره أن هذه الأمور كانت موكولة إلى بلال رضى الله عنه ، وقال الحافظ في مبدأ الباب : وفائدة هذه الترجمة رفع توهم من يتوهم أن تعاطى ذلك يقدر في المروءة ثم قال : وفي هذه الأحاديث مباهرة

قوله : (ولم يكن شيء أبغض إلى منه ^(١)) وذلك لأنه قد كان عاد إلى عادته العادية ، ولذلك وصل جابر المدينة بعده ^(٢) يوم ،

الكبير والشريف شراء الحوائج وإن كان له من يكفيه إذا فعل ذلك على سبيل التواضع والافتداء بالنبي ﷺ فلا يشك أحد أنه كان له من يكفيه ما يريد من ذلك ولكنه كان يفعله تعليماً وتشريعاً ١٢ .

(١) أى من رد الجمل وكان عرفه من عادته ﷺ الكريمة من التفضل على أصحابه وإليه أشار الشيخ بقوله وذلك لأنه إلخ قال المهلب : يذبح تأويل ما وقع في بعض الروايات من ذكر الشرط على أنه شرط تفضل لا شرط في أصل البيع ليوافق رواية من روى «أفقرناك» وهـ أعرتك» وغير ذلك ، ويؤيده أن القصة كلها جرت على وجه التفضل والرفق بجابر ، ويؤيده أيضاً قول جابر : هو لك ؛ قال : لا ؟ بل بعينه فلم يقبل منه إلا بثمن رفقاً به إلى آخر ما ذكره الحافظ في الفتح ، ثم قال أيضاً وقوله لم يكن شيء أبغض إلى منه إلخ هذه الرواية مشكلة مع قوله المتقدم ولم يكن لها ناصح غيره ، وقوله : وكانت لإليه حاجة شديدة ، ولكن استحييت منه ومع تدبير خاله له على بيعه ، ويمكن الجمع بأن ذلك كان في أول الحال : وكان الثمن أوفر من قيمته وعرف أنه يمكن أن يشتري به أحسن منه ويبقى له بعض الثمن فلذلك صار يكره رده عليه ، ولا أحد من طريق أبي هبيرة عن جابر فلما أتته دفع إلى البعير ، وقال هو لك ؛ فمرت برجل من اليهود فأخبرته لجعل يعجب ويقول : اشترى منك البعير ودفع إليك الثمن ؛ ثم وهبه لك ؛ قلت : نعم ، ١٢٠ هـ .

(٢) كما هو نص حديث الباب بلفظ قدم رسول الله ﷺ قبلى وقدمت بالغداة وقال : الآن قدمت ؛ قلت : نعم ؟ ويخالفه ما في كتاب الاستقراض من البخارى فلبادونا من المدينة استأذنته ، وفيه قال تزوجت ثيباً أم بكر ؟ الحديث ، وفي كتاب الجهاد فقال : انت أهلك فتقدمت الناس إلى المدينة ، قال الحافظ : وظاهرهما التفاض

وجواب المؤلف^(١) في احتجاجه على أنه يصير مقبوضاً وإن بقى على البائع

لأن في أحدهما : أنه تقدم الناس إلى المدينة وفي أخرى أن النبي ﷺ قدم قبله فيحتمل في الجمع بينهما أن يقال إنه لا يلزم من قوله فتقدمت الناس أن يستمر سبقه لهم لاحتمال أن يكونوا لحقوه بعد أن تقدمهم إما لنزوله لراحة أو نوم أو غير ذلك ، ولعله أمثل أمره ﷺ بأن لا يدخل ليلاقيات دون المدينة واستمر النبي ﷺ إلى أن دخلها سحراً ؛ ولم يدخلها جابر حتى طلع النهار والعلم عند الله تعالى ؛ اهـ . قلت : والأوجه عند هذا المقتضى إلى رحمة الله تعالى في وجه الجمع بينهما أن تقدمه رضى الله تعالى عنه كان في الجمىء إلى أهله في بني سلة وهم كانوا في حوالى المدينة كافي حديث : «دياركم تكتب آثاركم» وتأخر قدومه إلى النبي ﷺ في المسجد النبوى إلى الغد من قدومه ﷺ ١٢ .

(١) يعنى الجواب عن الخفية في احتجاج الإمام البخارى ؛ وقوله ظاهر خبر لقوله جواب المؤلف ولم يتعرض في تقرير مولانا محمد حسن المكي لحديث جابر ، وتكلم على حديث ابن عمر والمؤدى واحد ، لأنهما دليلان للترجمة فقال قوله : بعنيه وكان الراكب عليه ابن عمر ، وركوب النائب والوكيل كركوب الموكل ؛ وبالجمله أن المقصود من قوله وهو عليه أن المبيع في قبضه ولم يقبضه المشتري بعد البيع هل يجوز البيع أم لا ؟ فالخاصل أن البعير كان في قبضة عمر ولم يقبضه النبي ﷺ مع أنه وجه إلى ابن عمر ، فلم أن البيع بدون قبض المشتري جائز ؛ ولا يتوقف صحته على القبض ، نعم القبض يتوقف عليه وجوب الثمن على المشتري فلا يجب عليه الثمن قبل القبض ، ولا ينكره البخارى أيضاً ، فإن قلت : أنصرف في المبيع بالبيع أو الهبة أو نحوهما قبل القبض لا يجوز عندنا مع أن النبي ﷺ وهب البعير إلى ابن عمر قبل قبضه له . قلت : إذا كان بحضرة البائع الأول وفي مجلس العقد الأول فجاز عندنا ؛ وههنا كذلك غير أنه لا يجوز البيع من البائع الأول ؛ إنما يجوز من الثالث ، والوجه في ذلك أن قبض الموهوب له وقبض المشتري الثاني يكفي عن قبض نفسه وقبض بانيه كليهما

وفي يده ظاهر لأنه لم يكن البيع فيما نحن فيه إلا مجرد^(١) الاسم لاحتقيقته ، مع أنه لو سلم أنه كان بيعاً فلا يحل تركه عند البائع إذا لم يكن معه شرط الترك فإن

فيستغنى عن قبض المشتري الأول ، فهو قبضة واحدة صورة قبضتان معنى لقيامهما بتمام قبضتين ، ثم لو كان المراد بقوله : وهو عليه أى المشتري عليه فالتطبيق حينئذ أن ركوب ابن عمر وقبضه الأول لما كان كافياً عن قبضه للهبة ، وعن قبض النبي ﷺ للأبراء أيضاً بتقرير النبي ﷺ لأنه لم يحدد عليه القبض فكان ركوب المشتري وقبضه الأول أيضاً كافياً عن قبضه للأبراء لا يحتاج إلى تجديد القبض ، وحمل ترجمة البخاري على هذا الاحتمال أظهر عندي . ثم هذه المسائل المذكورة في الهداية ، وهذا من استنباط إمامنا رحمه الله تعالى حيث قال : إنه لا يجوز التصرف للمشتري في المبيع قبل القبض للنصوص الواردة في النهي عنه ، ثم قال : وقد يجوز أيضاً في الصورة التي يكفي فيها القبض عن قبضتين واستنبط هذا من حديث ابن عمر ، وإن هذا رأياً (*) دقيقاً والله دره فقيهاً .

(١) وإلى ذلك جنح غير واحد من السلف ، قال الحافظ : قد جنح الطحاوي إلى تصحيح الاشتراط لكن تأوله بأن البيع المذكور لم يكن على الحقيقة لقوله في آخره أتراني ما كنتك إلخ قال : فإنه يشعر بأن القول المتقدم لم يكن على التبايع حقيقة ، ثم قال الحافظ : وقال المهلب ينبغي تأويل ما وقع في بعض الروايات من ذكر الشرط على أنه شرط تفضل لا أنه شرط في أصل البيع ليوافق رواية من روى أقرناك ظهره وأعرتك وغير ذلك مما تقدم ، ويؤيده أن القصة جرت كلها على وجه التفضل والرفق بخابر ، ويؤيده أيضاً قول جابر هو لك قال لا بل بعينه فلم يقبل منه إلا بثمن رفقاً به . وسبق الإسماعيلي إلى نحو هذا وزعم أن النكته في ذكر البيع أنه ﷺ أراد أن يبر جابراً على وجه لا يحصل لغيره طمع في مثله فبايعه في جملة على

البائع يسله بعد قليل ، والاحتجاج بما ورد^(١) في الروايات أن جابراً اشترط ظهره إلى المدينة رفض لقاعدتهم أنهم يحتجون بلفظ كل حديث على اختلاف مفاهيمها وإن كانت القضية متحدة

اسم البيع ليتوفر عليه بره ويبقى البعير قائماً على ملكه فيكون ذلك أنها لمعروفة إلى آخر ما ذكره الحافظ ١٢ .

(١) وتوضيح ذلك أنه قد ورد في بعض روايات هذه القصة اشتراط جابر لنفسه الركوب إلى المدينة ، استدلل بذلك الإمام أحمد بن حنبل على جواز البيع بشرط واحد ، قال القسطلاني : احتج به أحمد على جواز بيع دابة بشرط البائع لنفسه ركوبها إلى موضع معلوم ، قال المرداوي : وعليه الأصحاب وهو المعمول به في المذهب وهو من المفردات ، وعنه لا يصح ، وقال مالك يجرز إذا كانت المسافة قرية ، وقال الشافعية والخنفية : لا يصح سواء بعدت المسافة أو قربت لحديث التهي عن بيع وشرط ، وأجابوا عن حديث جابر بأنه واقعة عين تطرق إليها الاحتمالات لأنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يعطيه الثمن هبة ولم يرد حقيقة البيع بدليل آخر القصة ، وأن الشرط لم يكن في نفس العقد ، بل سابقاً فلم يؤثر ، وفي رواية التماسي أخذته بكذا وأعرتك ظهره إلى المدينة ، فزال الإشكال : ١٥ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ذكر في الباب مسألة قبض المشتري المبيع وذكر هذه المسألة في ثلاثة أبواب ، الأول ههنا بقوله : وإذا اشترى دابة أو جملًا إلخ ، قال الحافظ في شرحه : يعني أو يشترط في القبض قدر زائد على مجرد التحلية ، وهي مسألة خلافية سيأتي شرحها قريباً في باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته ، ١٥ . وقال العيني : في هذه الترجمة قوله وهو عليه ، أي والحال أن البائع على الجمل ، وقال الكرماني : أي البائع عليه لا المشتري ، قلت : لاحتاجة إلى قوله لا المشتري ، لأن قوله اشترى قرية على أن البائع هو الذي عليه ، وهذه القرينة تجوز عود الضمير إلى البائع وإن كان غير مذکور ظاهراً ، وقوله : هل يكون الشراء المذكور

قبضاً قبل أن ينزل البائع عن دابته؟ وفيه خلاف فلذلك لم يذكر جواب الاستفهام، اهـ.
ثم ترجم البخارى باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته الخ، قال الحافظ: أى هل ينقطع خياره بذلك؟ قال ابن المنير: أراد البخارى إثبات خيار المجلس بحديث ابن عمر ثنى حديثى الباب وهو بين فى ذلك، ثم خشى أن يعترض عليه بحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب لأن النبى ﷺ تصرف فى البكر بنفس تمام العقد، فأسلف الجواب عن ذلك فى الترجمة بقوله: ولم ينكر البائع، يعنى أن الهبة المذكورة لأنها تمت بإمضاء البائع وسكوته المنزل منزلة قوله، وقال ابن التين: هذا تعصب من البخارى ولا يظن بالنبي ﷺ أنه وهم فيه لأحد خيار، وأجاب عنه الحافظ رحمه الله باحتمال أن عمر رضى الله عنه فارقه ﷺ بعد ذلك، ثم قال: قال ابن بطلان: أجمعوا على أن البائع إذا لم ينكر على المشتري ما أحدثه من الهبة والعق أن يبيع جائز، واختلفوا فيما إذا أنكر ولم يرض فالذين يرون أن البيع يتم بالكلام دون اشتراط التفريق بالابدان يجوزون ذلك، والحديث حجة عليهم، قال الحافظ: ليس الأمر على ما ذكره من الإطلاق بل فرقوا بين المبيعات فاتفقوا على منع بيع الطعام قبل قبضه، واختلفوا فيما عدا الطعام على مذاهب: أحدها لا يجوز بيع شيء قبل قبضه مطلقاً وهو قول الشافعى ومحمد بن الحسن، ثانيها يجوز (*) مطلقاً إلا النور والأرض وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف، ثالثها يجوز مطلقاً إلا المكمل والموزون وهو قول أحمد وإسحاق، رابعها يجوز مطلقاً إلا المأكول والمشروب وهو قول مالك وأبى ثور، ثم ذكر الحافظ الاختلاف فى العتق والوقف والهبة وغيرها، ثم قال: وحديث ابن عمر فى قصة بعير الصعب حجة لمقابله، ويمكن الجواب عنه بأنه يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكىلاً فى القبض قبل الهبة، وهو اختيار البغوى، قال: إذا أذن المشتري للموهوب له فى قبض المبيع كفى وتم البيع وحصلت الهبة بعده، وقد احتج به للمالكية

(*) كذا فى الأصل والصحيح لا يجوز ١٢ ز.

والخفية في أن القبض في جميع الأشياء بالتخية، وإليه مال البخارى كما تقدم في باب إذا اشترى دابة وهو عليها لمخ ، وعند الشافعية والحنابلة تكفى التخية في الدور والأراضى وما أشبهها دون المنقولات ، ولذلك لم يجمز البخارى في الحكم ، بل أورد الترجمة مورد الاستفهام ، اهـ مختصراً . وقال العيني في هذه الترجمة قوله : إذا اشترى شيئاً فوجه من ساعته لمخ وإنما لم يذكر جواب إذا لمكان الاختلاف فيه فإن المالكية والخفية جعلوا القبض في جميع الأشياء بالتخية ، وعند الشافعية والحنابلة تكفى التخية في الدور والمقار دون المنقولات ، اهـ . ثم ترجم الإمام البخارى «باب إذا اشترى متاعاً أو دابة فوضعها عند البائع، وأورد فيه أثر ابن عمر ما أدركت الصفقة حياً مجموعاً فهو من المتاع ، وذكر الحافظ تخريجه عن الطحاوى وغيره ، ثم قال : قال الطحاوى ذهب ابن عمر إلى أن الصفقة إذا أدركت شيئاً حياً فهلك بعد ذلك عند البائع فهو من ضمان المشتري ، فدل على أنه كان يرى أن البيع يتم بالاقوال قبل التفريق بالأبدان ، وتعقبه الحافظ بأنه احتجاج بأمر محتمل في معارضة أمر مصرح ، ثم قال : قال ابن حبيب اختلف العلماء فيمن باع عبداً أو احتبسه بالثمن فهلك في يديه قبل أن يأتي المشتري بالثمن ، فقال ابن المسيب وربيعه هو على البائع ، وقال سليمان بن يسار هو على المشتري ، ورجع إليه مالك بعد أن كان أخذ بالأول ، وتابعه أحمد وإسحاق ، وقال بالأول الخفية والشافعية ، والأصل في ذلك اشتراط القبض في صحة البيع فن اشترطه في كل شيء جعله من ضمان البائع ومن لم يشترطه جعله من ضمان المشتري ، اهـ . وسيأتى كلام العيني في هذا الباب في محله ، قال الحرقي : إذا وقع البيع على مكيل أو موزون أو معدود فتلف قبل قبضه فهو من مال البائع ، وحكى الموفق اختلاف رواياتهم في ذلك ، وحكى عن ابن عبد البر الأصح عند أحمد بن حنبل أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام ، ثم قال : وما عدا المكيل والموزون والمعدود فإنه يدخل في ضمان المشتري قبل قبضه ، وقال

(باب شراء الإبل الهيم (١))

أبو حنيفة كل مبيع تف قبضه من ضمان البائع إلا العقار ، وقال الشافعي : كل نبيع من ضمان البائع حتى يقبضه المشتري ، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى كقوله ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : الهيم بكسر الهاء جمع أهيم للمذكر ، ويقال للأنثى هيمي ، وقوله الهائم المخالف المقصد ، قال ابن التين : ليس الهائم واحد الهيم ، وما أدرى لمن (*) ذكر البخاري الهائم ، وقد أثبت غيره مانفاه ، قال الطبري في تفسيره : الهيم جمع أهيم ، ومن العرب من يقول هائم ثم يجمعونه على هيم ، كما قالوا غائط وغيظ ، والإبل الهيم التي أصابها الهيام بضم الهاء وكسرهما داء تصير منه عطشى تشرب فلا تروى ، وقيل : الإبل الهيم المطلية بالقطران من الجرب فتصير عطشى من حرارة الجرب ، وقيل هو داء ينشأ عنه الجرب ، ثم أسند عن ابن عباس في قوله تعالى «فشاربون شرب الهيم» قال الإبل العطاش ، ١٥١٠ . زاد العيني : وقال ابن سيده الهيام داء يصيب الإبل عن بعض المياه بتهامة يصيبها منه مثل الحمى ، وفي كتاب الإبل للنضر بن شميل أما الهيام فنحو الدوار : جنون يأخذ الإبل حتى تهلك ، وأجاب العيني عن إيراد ابن التين بأن البخاري لما رأى أن الهيم من الإبل كالذي قاله النضر ابن شميل شبهها بالرجل الهائم من العشق فقال : الهائم المخالف للمقصد في كل شيء فكذلك الإبل الهيم تخالف المقصد في قيامها وقعودها ودورها مع الشمس كالحراب ، ١٥١٠ . وقال القسطلاني تبعاً للحافظ عن النوادر لأبي علي الهجري الهيام داء يعرض للإبل ، ومن علامة حدوثه إقبال البعير على الشمس حيث دارت واستمراره على أكله وشربه وبدنه ينقص فإذا أراد صاحبه استبانة أمره استباله فإن وجد

يعنى بذلك أن يبيع الميعب^(١) جائز نافذ ولو من غير إظهار الميعب إلا أن

ربحه مثل ربح الخيرة فهو أهم فن شم بوله أو بعره أصابه الهيام ، وبهذا يتضح عطف المؤلف الأجرب على الهيم لا شترأ كهما فى دعوى العدوى ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : فى الحديث جواز بيع الثىء الميعب إذا بينه البائع ورضى به المشتري سواء بينه البائع قبل العقد أو بعده ، لكن إذا أخر بيانه عن العقد ثبت الخيار للمشتري ، اهـ . هكذا قال العيني إذ قال : وفى الحديث جواز شراء الميعب ومنعه (*) إذا كان البائع قد عرف عيه ورضيه المشتري وليس هذا من الغش ، وأما ابن عمر فرضى بالميعب والتزمه فصحت الصفقة فيه ، اهـ . ونواس بفتح النون وتشديد الواو وبعد الألف سين مهملة ، وللقابسى بكسر النون والتخفيف ، وللكشميني نواسى كالرواية الأولى لكنه بزيادة ياء النسب المشددة كذا فى القسطلاني ، وعزا الحافظ الأول إلى الأكثر وقال : ذكر الحميدى فى آخر الحديث قصة قال وكان نواس يجالس ابن عمر ، وكان يضحكه فقال يوماً وددت أن لى أبا قيس ذهاباً فقال له ابن عمر ما تصنع به قال أموت عليه ، اهـ . ثم قال الحافظ قوله : لاعدوى قال الخطابى لا أعرف للعدوى ههنا معنى إلا أن يكون الهيام داء من شأنه أن من وقع به إذا رعى مع الإبل حصل له مثله ، وقال غيره لها معنى ظاهر أى رضيت بهذا البيع على ما فيه من العيب ولا أعدى على البائع حاكماً ، واختار هذا التأويل ابن التين ومن تبعه ، وقال الداودى : معنى قوله لاعدوى : النهى عن الاعتداء والظلم ، ثم ذكر الحافظ قول أبى على الهجرى فى التوارد كما تقدم فى كلام القسطلاني ثم قال : وبهذا يتضح المعنى الذى خفى على الخطابى وأبداه احتمالاً . وبه يتضح صحة عطف البخارى الأجرب على الهيم لا شترأ كهما فى دعوى العدوى وبما يقويه أن الحديث على هذا التأويل يصير فى حكم المرفوع ويكون قول ابن عمر لاعدوى تفسير

(*) هكذا فى الأصل والصواب على الظاهر بدله بيمه ١٢ ز

المشتري^(١) خياراً إذا اطلع على العيب .

(باب بيع السلاح)

يعني بذلك^(٢) أن كراهة البيع إنما هو إذا لم يأمن أن تستعمل هذه الأسلحة في الفتنة ، فأما إذا أمن فلا .

للقضاء الذي تضمنه ، ا هـ . زاد القسطلاني تفسيراً للقضاء الذي تضمنه قوله رضينا بقضاء رسول الله ﷺ أي رضيت بحكمه حيث حكم لاعدوى ولا طيرة ، وعلى التأويل الأول يصير من كلام ابن عمر ، ا هـ . قلت : والثاني هو الأوجه عندي وإليه يظهر ميل العلامة العيني إذ قال لاعدوى تفسير لقوله رضينا بقضاء رسول الله ﷺ ، وقيل معنى لاعدوى ههنا رضيت بهذا على ما فيه من العيب ولا أعدى على البائع اختار ابن التين هذا المعنى ، والحديث يكون موقوفاً على اختيار ابن التين ويكون من كلام ابن عمر ، وعلى ما فسرنا أولاً يكون في حكم المرفوع ، ا هـ مختصراً . قلت : ولا اعتداء على البائع في رد المبيع فالأوجه أن المراد بقوله لاعدوى الإشارة إلى الحديث المعروف لاعدوى ولا طيرة ، وإليه مال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجع إذ قال : الوجه الموافق لنذهب الفقهاء في هذا الحديث أن ابن عمر كان له رد هذه الإبل بحكم العيب ، وكان له إمساكها فتروى في أمره فرأى مرضاهمناً وخاف عبواها فعزم على ردها لأجل العدى ، ثم تذكر حديث لاعدوى فأمسك عن الرد ، ا هـ ١٢٥١ .

(١) ويستنبط هذا من قوله فاستقها ، قال القسطلاني فعل أمر من الاستيق أي إن كان الأمر كما تقول فارتجعها ، وفي تقرير مولانا حسين علي : علم من هذا الحديث أن المشتري إذا علم بالمعيب بعد البيع له الخيار أن يرد وأن يقبل ، ا هـ ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : كان المراد بالفتنة ما يقع من الحروب بين المسلمين لأن في بيعه إذ ذاك إغارة لمن اشتراه وهذا محله إذا اشتبه الحال فأما إذا تحقق الباعث

فالبيع للطائفة التي في جانبها الحق لا بأس به ، قال ابن بطلال : إنما كره بيع السلاح في الفتنة لأنه من باب التعاون على الإثم ، ومن ثم كره مالك والشافعي وأحمد وإسحاق بيع الغنم لمن يتخذة خمرأ ، وذهب مالك إلى فسخ البيع ، وكأن المصنف أشار إلى خلاف الثوري في ذلك حيث قال بيع حلالك ممن شئت ، ١٥٠ . وأورد الإمام البخاري في الباب حديث أبي قتادة قال الحافظ : كذا وقع مختصراً ، فقال الخطابي : سقط شيء من الحديث لا يتم الكلام إلا به ، وهو أنه قتل رجلاً من الكفار فأعطاه النبي ﷺ سلبه وكان الدرع من سلبه ، وتعقبه ابن التين بأنه تعسف في الرد على البخاري لأنه إنما أراد جواز بيع الدرع فذكر موضعه من الحديث وحذف سائر ، وكذلك يفعل كثيراً ، قال الحافظ : وهو كما قال ، وليس ما قاله الخطابي بمدفوع ، وقد استشكل مطابقتها للترجمة ، قال الإسماعيلي : ليس في هذا الحديث من ترجمة الباب شيء ، وأجيب بأن الترجمة مشتملة على بيع السلاح في الفتنة وغيرها ، لحديث أبي قتادة منزل على الشق الثاني وهو يبيعه في غير الفتنة ، وقرأت بخط القطب في شرحه يحتمل أن يكون الرجل لما قال فارضه منه فأراد أن يأخذ الدرع ويعوضه عنه النبي ﷺ وكأنه بمنزلة البيع وكان ذلك وقت الفتنة ، قال الحافظ : ولا يخفى تعسف هذا التأويل ، والحق أن الاستدلال بالبيع إنما هو في بيع أبي قتادة الدرع بعد ذلك لأنه باع الدرع فاشترى بثمنه البستان وكان ذلك في غير زمن الفتنة ، ويحتمل أن المراد بإيراد هذا الحديث جواز بيع السلاح في الفتنة لمن لا يخشى منه الضرر لأن أبا قتادة باع درعه في الوقت الذي كان القتال فيه قائماً بين المسلمين والمشركين وأقره النبي ﷺ والظن به أنه لم يبيعه ممن يعين على قتال المسلمين فيستفاد منه جواز يبيعه في زمن القتال لمن لا يخشى منه ، ١٥١ . وقال لعيني : مطابقة الحديث للجزء الثاني من الترجمة وهو قوله وغيرها فإن بيع أبي قتادة درعه كان في غير أيام الفتنة وبهذا يرد على الإسماعيلي في قوله هذا الحديث ليس في شيء من ترجمة الباب ، ١٥٠ . وتبعه

(باب في العطار وبيع المسك)

خصه بالذكر لما فيه ^(١) من مظنة عدم الجواز لما أنه دم في الأصل .

القسطلاني إذ قال مطابقتها للجزء الثاني من الترجمة ، ا هـ . وما أفاده الشيخ قدس سره يوافق ما ذكره الحافظ بقوله يحتمل أن المراد بإيراد هذا الحديث جواز بيع السلاح في الفتنة إلخ فإنه جدير لدقة نظر الإمام البخاري رحمه الله ، واختاره في تقرير لمولانا محمد حسن المكي إذ قال : وكان أبو قتادة ممن يظن به أنه لم يبعه ممن يعين على قتال المسلمين فثبت جواز بيع السلاح في الفتنة إذا كان البائع ممن يظن به أنه لا يدينه ممن يخشى عليه القتال ، فما ورد من النهي ليس بمطلق ، ا هـ . لم يخالفه ما في تقريره الثاني إذ قال : قوله دفبعته وكانت الفتنة موجودة ، والمشتري غير معلوم أنه من أهل الفتنة أم من غيرها ، فثبت من الإطلاق أن بيع السلاح في الفتنة جائز وإن كان من أهل الفتنة ، وحادثة الفعل قبل العموم عندهم ، ا هـ . قلت : وهذا توجيه آخر لمطابقة الحديث بالترجمة وتقريره الأول يوافق ما في تقرير الوالد المحرم نور الله مراقدهم ، ويشكل على هذه التوجيهات كلها أنه يبقى عليها الجزء الثاني من الترجمة خالياً عن الدليل ، ولاضير في ذلك فيكون إثباته بطريق الأولوية ، أو يقال : إن المراد بغيرها فتنة الكفار فالمطابقة واضحة ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ في الفتح : ليس في حديث الباب سوى ذكر المسك وكأنه ألحق به العطار لاشتراكهما في الرائحة الطيبة ، وفي الحديث جواز بيع المسك والحكم بطهارته لأنه مطهر مدحه ورغب فيه ، ففيه الرد على من كرهه ، وهو منقول عن الحسن البصري وعطاء وغيرهما ، ثم انقضى هذا الخلاف واستقر الإجماع على طهارة المسك وجواز بيعه ، ا هـ . وقال في موضع آخر قال النووي : أجمعوا على أن المسك طاهر يجوز استعماله في البدن والثوب

(باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء)

يعنى ^(١) بذلك أن المكروه من التجارة تجارة ما كره الانتفاع به مطلقاً ، فأما ما لا يكره للنساء أو غيرهن ويمكن الانتفاع به فلا كراهة فيه فدللت الرواية الأولى على هذا المعنى من حيث أن الثوب المذكور فيه لما لم يكره الانتفاع به للنساء

ويجوز بيعه. ونقل أصحابنا عن الشيعة فيه مذهبا باطلا وهو مستثنى من القاء ما أبين من حى فهو ميت ، وحكى عن ابن شعبان من المالكية أن فأرة المسك إنما تؤخذ في حال الحياة أو بذكاة من لا تصح ذكاته من الكفرة وهى مع ذلك محكوم بطهارتها لأنها تستحيل عن كونها دماً حتى تصير مسكاً كما يستحيل الدم إلى اللحم فيطهر ، ويحل أكله وليس بحيوان حتى يقال نجست بالموت وإنما هو شيء يحدث بالحيوان كالبيض ، وقد أجمع المسلمون على طهارة المسك إلا ما حكى عن عمر من كراهته ، وكذا حكى ابن المنذر عن جماعة ، ثم قال : ولا يصح المنع فيه إلا عن عطاء بناء على أنه جزء منفصل ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ قوله : باب التجارة فيما يكره ، الخ . أى إذا كان مما ينتفع به غير من كره له لبسه أما مالا منفعة فيه شرعية فلا يجوز بيعه أصلاً على الراجح من أقوال العلماء ، وذكر فيه حديثين ، أحدهما حديث ابن عمر في قصة عطارد وفيه قوله ﷺ إنما بعث بها إليك لتستمع بها يعنى تبيعها ، وسأى في اللباس من وجه آخر بلفظ إنما بعث بها إليك لتبيعها أو لتكسوها ، وهو واضح فيما ترجم له ههنا من جواز بيع ما يكره لبسه للرجال ، والتجارة وإن كانت أخص من البيع لكنها جزءة المستلزمة له ، وأما ما يكره لبسه للنساء فبالقياس عليه ، أو المراد بالكراهة في الترجمة ما هو أعم من التحريم والتنزيه فيدخل فيه الرجال والنساء ، فصرف بهذا جواب ما اعترض به الإسماعيلي من أن حديث ابن عمر لا يطابق الترجمة

لم يحرم بيعه ، وكذلك الرواية الثانية فإن الثوب ذا التصاوير وإن لم يجوز لبسه كما هو إلا أنه يجوز الاستعمال بعد قطعه بحيث لا تسلم الصور أو تبدل ، وقد ذكر بعض ^(١) بيانه في الحاشية .

حيث ذكر فيها النساء ، والثاني حديث عائشة في قصة النمرقة المصورة، ووجه الدلالة منه أنه ﷺ لم يفسخ البيع في النمرقة ، وسيأتي أن في بعض طرق الحديث المذكور أنه ﷺ توكأ عليها بعد ذلك ، والثوب الذي فيه الصورة يشترك في المنع منه الرجال والنساء ، فهو مطابق للترجمة من هذه الحثية بخلاف ما اعترض به الإسماعيلي ، وقال ابن المنير: في الترجمة إشعار بحمل قوله إنما يلبس هذه من لاخلق له على العموم حتى يشترك في ذلك الرجال والنساء لكن الحق أن ذلك خاص بالرجال وإنما الذي يشترك فيه الرجال والنساء المنع من النمرقة ، وحاصله أن حديث ابن عمر يدل على بعض الترجمة وحديث عائشة يدل على جميعها ، ١٢٥١ .

(١) وفي الحاشية قوله فيما كرهه لبسه قال العيني: المراد من قوله لبسه استعماله، ويذكر اللبس ويزاد به الاستعمال كما في -حديث أنس فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبث أي من طول ما استعمل، والذي يكره استعماله للرجال والنساء مثل النمرقة التي فيها تصاوير فإن استعمالها يكره للرجال والنساء، ثم قال في حديث عمر إن قلت: الترجمة عامة للرجال والنساء وحرمة لبس الحرير مختصة بهم ، قلت : هذا الحديث يدل على بعض الترجمة والذي بعده على تمامها (كرماني) ثم قال على حديث النمرقة قال العيني : مطابقته للجزء الثاني من الترجمة إن كان اللبس بمعناه الأصلي وإن جعلناه بمعنى الاستعمال كما ذكرناه يطابق للجزئين جميعاً ، قال الكرماني : فإن قلت الاشتراء أعم من التجارة فكيف يدل على الخاص الذي هو التجارة التي عقد عليها الباب ، قلت : حرمة الجزء مستلزمة لحرمة الكل ، اهـ ما في الحاشية ١٢٥١ .

(باب إذا لم يوقت الخيار)

هل يجوز^(١) البيع؟ أراد بذلك إثبات أن الرواية لما كانت مطلقة عن ذكر المدة فالفصل بين مدة ومدة مما لا يجوز فيكون تأييداً للمذهب من لم يوقت الأجل ، ولنا أن نقول : إنما أراد أن المدة إذا كانت مجهولة ولم تعين أو تكون زائدة على

(١) قال الحافظ : قوله باب إذا لم يوقت الخيار أى إذا لم يعين البائع أو المشتري وقتاً للخيار ، وأطلقاه هل يجوز البيع ، وكأنه أشار بذلك إلى الخلاف في حد خيار الشرط ، والذي ذهب إليه الشافعية والحنفية أنه لا يزداد فيه على ثلاثة أيام ، وذهب ابن أبي ليلى وأبو يوسف ومحمد وإسحاق وآخرون إلى أنه لا أمد لمدة خيار الشرط بل البيع جائز والشرط لازم إلى الوقت الذي يشترطه ، فإن شرطاً أو أحدهما الخيار مطلقاً فقال الأوزاعي وابن أبي ليلى : هو شرط باطل والبيع جائز ، وقال الثوري والشافعي وأصحاب الرأي يبطل البيع أيضاً ، وقال أحمد وإسحاق : للذي شرط الخيار أبداً ، اهـ . وفي الأوجز أما مدة الخيار فقال مالك إن ذلك ليس له قدر محدود في نفسه وإنما يتقدر بقدر الحاجة إلى اختلاف المبيعات وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات مثل اليوم واليومين في اختيار الثوب والجمعة والخمسة الأيام في اختيار الجارية والشهر ونحوه في اختيار الدار وبالجملة فلا يجوز عنده الأجل الطويل الذي فيه فضل عن اختيار المبيع ، وقال الشافعي وأبو حنيفة : أجل الخيار ثلاثة أيام لا يجوز أكثر من ذلك ، وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد : يجوز الخيار لأي مدة اشترطت وبه قال داود : قال الباغي إذا شرط الخيار ولم يقرر المدة لم يبطل البيع وحكم في ذلك بمقدار ما تختبر به تلك السلعة في غالب العادة ، وقال أبو حنيفة والشافعي : يبطل العقد ، وقال الموفق : إذا شرط الخيار أبداً أو متى شاء وقال أحدهما لي الخيار ولم يذكر مدته أو شرطاه إلى مدة مجهولة لم يصح في الصحيح من المذهب وهو مذهب الشافعي ، وعن أحمد أنه يصح وهما على خيارهما أبداً أو يقطعهما ، وقال مالك : يصح وتضرب لهما

الثالث فإن البيع نافذ منعقد وإن كان (١) فاسداً كما دلت الرواية على هذا المعنى ، وذلك لأن وجود الشيء إنما هو وجود أركانه، وركن البيع مبادلة المال بالمال بتراض منهما وهو موجود فلا معنى للاطلاق فكان ذلك تأييداً لمن ذهب إلى جواز البيع

مدة يختبر المبيع في مثلها في العادة لأن ذلك مقدر في العادة فإذا أطلق أحمل عليه ، اهـ
مختصراً من الأوجز ، ١٢٠ .

(١) هذا مبنى على مسلك الخفية فإنهم شكر الله مساعدتهم ، والله دقة نظرهم فرقوا بين البيع الباطل والفساد، وجعلوا البيوع على أربعة أنواع : الباطل : ما لا يصح أصلاً ووصفاً ولا يفيد الملك بوجه حتى لو اشترى عبداً بئمة وقبضه وأعتقه لا يعتق ، والفساد : ما يصح أصلاً لا وصفاً وهو يفيد الملك عند اتصال القبض حتى لو اشترى عبداً بخمر وقبضه فأعتقه يعتق ، والموقوف : ما يضح أصلاً ووصفاً ويفيد الملك على وجه التوقف لتعلق حق الغير كبيع عبد الغير بغير إذنه ، والمكروه : ما يصح أصلاً ووصفاً وقد جاوره منى عنه كالبيع عند أذان الجمعة ، كذا في هامش الهداية عن الدرر ، وقال صاحب الهداية : البيع بالمئمة والدم والحر باطل لانعدام ركن البيع ، وهو مبادلة المال بالمال ، فإن هذه الأشياء لا تعد مالا عند أحد والبيع بالخمر والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع ، وهو مبادلة المال بالمال ، فإنه مال عند البعض ، ثم قال : إذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال مملوك المبيع ولزمت قيمته ، وقال الشافعي : لا يملكه وإن قبضه لأنه محظور فلا ينال به نعمة الملك ولأن النهي نسخ للشريعة للتضاد ، ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافاً إلى محله فوجب القول بانعقاده إلى آخر ما بسطه ، قلت : ويقول الشافعي قالت الخنابلة ، في الشرح الكبير لابن قدامة متى حكمنا بفساد العقد لم يثبت به ملك سواء اتصل به القبض أولاً ، ولا ينفذ تصرف المشتري فيه ببيع ولا هبة ولا عتق ولا غيره وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : يثبت الملك فيه إذا اتصل به القبض إلى آخر ما بسطه ، ومع ذلك اختلفوا في الفروع فقد قال الموفق : إذا قال رجل

بمعنى انعقاده ولو فاسداً^(١) ، ولا يختص التأيد حينئذ بمن لم يوقت الاجل في الخيار

لغيره بمعنى هذا على أن أقضيك دينك منه ففعل فالشرط باطل ، وهل يبطل البيع
ينبنى على الشروط الفاسدة في البيع هل تبطله على الروايتين ، اهـ . وقال القسطلاني
في باب النجش : لا يجوز ذلك البيع الذي وقع بالنجش وهو مشهور مذهب الخنابلة
إذا كان بمواطأة البائع أو صنعه ، والمشهور عند المالكية في مثل ذلك ثبوت الخيار ،
والأصح عند الشافعية وهو قول الحنفية صحة البيع مع الإثم ، اهـ . وقال ابن رشد :
في باب النجش اتفق العلماء على منع ذلك ، واختلفوا إذا وقع هذا البيع فقال أهل
الظاهر : هو فاسد ، فقال مالك : هو كالعيب والمشتري بالخيار إن شاء رد وإن شاء
أمسك ، وقال أبو حنيفة والشافعي : إن وقع أثم وجاز البيع ، وسبب الخلاف هل
يتضمن النهي فساد المهي وإن كان النهي ليس في نفس الشيء بل من خارج ، فمن قال يتضمن
فسخ البيع لم يحزه ، ومن قال ليس يتضمن أجازته ، والجمهور على أن النهي إذا
ورد لمعنى في المهي عنه أنه يتضمن الفساد مثل النهي عن الربا أو الغرر وإذا ورد الأمر
من خارج لم يتضمن الفساد ، اهـ . وقال أيضاً : وهذا أمر يجمع عليه فيما أحسب أعنى
منع البيع عند الأذان فالمشهور عن مالك أنه يفسخ ، وقيل : لا يفسخ وهو مذهب
الشافعي وأبي حنيفة ، وسبب الخلاف كما قلنا غير مرة هل النهي الوارد لسبب من
خارج يقتضي فساد المهي عنه أو لا يقتضيه ، اهـ . وقال القسطلاني في مسألة البيع
عند النداء : ويصح البيع عند الجمهور لأن النهي ليس لمعنى في العقد داخل ولا لازم
بل خارج عنه وقال المالكية : يفسخ ما عدا النكاح والهبة والصدقة ، اهـ . وهكذا
في الفروع الأخر ، وعلم من ذلك أن المعنى الذي لاحظته الحنفية في الفرق بين الفاسد
والباطل مرعى عندهم جميعاً إلا أنهم لم يجعلوا ذلك ضابطة كلية كما مهدها الحنفية ، ١٢ .

(١) وهذا أوجه الاجوبة في هذا الحديث ، وقد أجابوا عن ذلك بأجوبة
عديدة ذكرها شيخنا في البذل تبعاً للمعاني في الفتح ذكرها في كتاب الشروط ،

والأول أولى، لأنه رضى الله عنه ممن لا يفرق بين الفاسد والباطل، فحمل كلامه على ما هو أوفق بمذهبه أولى، والله أعلم.

(باب إذا خير أحدهما صاحبه فقد وجب البيع)

هذه الترجمة تحتل بمحلين ^(١) أولها: أحدهما أن المتبايعين إذا كان لأحدهما خيار

وقال الشيخ قدس سره في الكوكب: في باب ما جاء في اشتراط الولاء لما ثبت حرمة الشرط الواحد، فيما تقدم أمكن أن يستنبط من ههنا لإفادة البيع الفاسد ملك المشتري ونفاذ الاتفاق عليه، وذلك لأن البيع حينئذ يكون فاسداً لاشتراط ما ليس من مقتضيات العقد، ويعلم منه الفرق بين الفاسد والباطل أيضاً، والجواب عن ارتكابه ﷺ له مع حرمة ووجوب فسخه مأمور في ارتكابه الأمور المنهية لبيان الجواز، اهـ. وفي هامشه فإن بيان الشرائع واجب عليه ﷺ صرح بذلك أهل الفروع، وقال ابن نجيم بحثاً في التسمية: إنه يجوز ترك الأفضل له تعليماً للجواز وهو واجب عليه وهو أعلى من المستحب، وقال البيهقوري في شرح الشئائل: إنه ﷺ قد يفعل المكروه لبيان الجواز، ولا يكون مكروهاً في حقه ﷺ بل يثاب عليه ثواب الواجب، اهـ. قلت: ولم أر لفعل المحرم نظيراً بعد، وللأول نظائر كثيرة منها تطوعه ﷺ جالساً، وقد ترجم البخاري في صحيحه في كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار، الخ. قال العيني: قال ابن بطال: فيه أنه قد يترك يسيراً من الأمر المعروف إذا خشى منه أن يكون سبباً لفتنة قوم يتكبرونه، اهـ. ويمكن أن يمثل للمكروه بالصلاة في ثوب له أعلام والنظر إلى عليها والصلاة في فروج حرير، والصلاة في آخر وقتها في بعض الأحيان بياناً للجواز، وكذا عزمه ﷺ على طلاق سرودة، لكبرها كان بياناً للجواز. وسيأتى الكلام في مسألة الاشتراط في حديث بريرة في باب إذا اشترط في البيع شروطاً، ١٢.

(١) قال الحافظ: قوله باب إذا خير أحدهما الخ، أورد فيه حديث

الشرط فقد وجب البيع وانعقد السبب وإن تأخر السبب والحكم إلى ما بعد إسقاط الخيار أو انقضاء الأجل ، وهذا إذا أريد بقوله أو يخير أحدهما الآخر شرط الخيار ، وثانيهما أن يراد بالترجمة أن المتبايعين إذا قال أحدهما لصاحبه في أثناء المبايعة : اختر لنفسك القبول أو الرد فاختر البيع والقبول لا الرد فإن البيع واجب حينئذ ويثبت الحكم وهو الملك غير متراخ ، وهذا إذا حمل قوله أو يخير أحدهما الآخر على هذا المعنى ، فمعنى قوله في الرواية فتبايعا على ذلك فتمد وجب البيع فختلف باختلاف معنى قوله أو يخير ، وأما قوله : (وإن تفرقا بعد ما تبايعا) ولم يترك واحد منهما البيع

ابن عمر من طريق الليث عن نافع بلفظ : إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا ، أى فينقطع الخيار ، وقوله : وكانا جميعاً تأكيد لذلك ، وقوله أو يخير أحدهما الآخر أى فينقطع الخيار ، وقوله فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع أى وبطل الخيار ، وقوله : وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك أحد منهما البيع أى لم يفسخه فقد وجب البيع ، أى بعد التفرق ، وهذا ظاهر جداً في انفساخ البيع بفسخ أحدهما ، قال الخطابي : هذا أوجه شئ في ثبوت خيار المجلس ، وهو مبطل لكل تأويل يخالف لظاهر الحديث ، وكذلك قوله في آخر الحديث وإن تفرقا بعد أن تبايعا ، فيه البيان الواضح أن التفرق بالبدن هو القاطع للخيار ، ولو كان معناه التفرق بالقول لخلا الحديث عن فائدة ، اهـ . وقد أقدم الداودي على رد هذا الحديث المتفق على صحته بما لا يقبل منه فقال : قول الليث في هذا الحديث « وكانا جميعاً الخ » ليس بمحفوظ لأن مقام الليث في نافع ليس كمقام مالك ونظرائه ، اهـ . وهو رد لما اتفق الأئمة على ثبوته بغير مستند ، وأى لوم على من روى الحديث مفسراً لأحد احتملاته حافظاً من ذلك ما لم يحفظه غيره مع وقوع تعداد المجلس ، فهو محمول على أن شيخهم حدثهم تارة مفسراً وتارة مختصراً ، اهـ ما في الفتح . قلت : ولفظ حديث مالك عن نافع كما ذكره البخاري قبل ذلك والمتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار ، قال الحافظ : اختلف العلماء في المراد بقوله إلا بيع الخيار ، فقال

فعناه^(١) أنهما إذا تفرقا أى فصلا القول ولم يترك واحد منهما البيع بأن يرجع الموجب عن إيجابه أو يمتنع الآخر عن قبوله ، فإن البيع لازم حينئذ ، ومعنى قوله :

الجمهور وبه جزم الشافعى : هو استثناء من امتداد الخيار إلى التفرق ، والمراد أنهما إن اختارا إمضاء البيع قبل التفرق لزم البيع حينئذ وبطل اعتبار التفرق ، فالتقدير إلا البيع الذى جرى فيه التخير ، قال النووى : اتفق أصحابنا على ترجيح هذا التأويل وأبطل كثير منهم ماسواه وغلطوا قائله ، اهـ . ورواية الليث ظاهرة جداً فى ترجيحه ، وقيل هو استثناء من انقطاع الخيار بالتفرق ، وقيل المراد بقوله أو يفرق(*) أحدهما الآخر ، أى فيشترط الخيار مدة متعينة فلا ينقض الخيار بالتفرق بل يبقى حتى تضى المدة ، حكاه ابن عبد البر عن أبى ثور ، وقيل هو استثناء من إثبات خيار المجلس ، والمعنى أو يخير أحدهما الآخر فيختار فى خيار المجلس فينتفى ، وهذا أضعف هذه الاحتمالات ، وقيل قوله إلا أن يكون بيع خيار أى هما بالخيار مالم يتفرقا إلا أن يتخيرا ولو قبل التفرق ، وإلا أن يكون البيع بشرط الخيار ولو بعد التفرق ، وهو قول يجمع التأويلين الأولين ، ويؤيده رواية عبد الرزاق عن سفيان فى حديث الباب الذى يليه حيث قال فيه : إلا بيع الخيار ، أو يقول لصاحبه : « اختر » ، إن حملنا « أو » على التقسيم ، لأعلى الشك ، اهـ . ما فى الفتح . وما قال الخطابى هذا أوضح شئ فى ثبوت خيار المجلس تعقب عليه العيني بقوله : قلت : قوله أوضح شئ فى ثبوت خيار المجلس فيما إذا أوجب أحد المتبايعين والآخر يخير إن شاء قبله وإن شاء رده ، وأما إذا حصل الإيجاب والقبول من الطرفين فقد تم العقد فلا خيار بعد ذلك إلا بشرط شرط فيه أو خيار العيب ، والدليل عليه حديث سمرة أخرجه النسائى إلى آخر ما ذكره العيني راداً عليه ، وعلى قوله هو مبطل لكل تأويل ١٢ .

(١) وهو مؤدى كلام الحافظ رحمه الله كما تقدم قريباً من قوله : وإن تفرقا

وكانا جميعاً أى مجتمعين على عزيمتهما غير ناكصين عما قصدا ، والله أعلم بحقيقة الحال ، والمقام لا يخلو عن إغفال .

(باب إذا اشترى شيئاً^(١) فوهب من ساعته الخ)

بعد أن تباعا ولم يترك أحد منهما البيع أى لم يفسخه ، وهذا ظاهر جداً فى انفساخ البيع بفسخ أحدهما ، ١٠١ . وتبعه القسطلانى ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : أراد البخارى إثبات خيار المجلس بحديث ابن عمر ثمان حديثى الباب ، وفيه قصته مع عثمان وهو بين فى ذلك ثم خشى أن يعترض عليه بحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب ، لأن النبی ﷺ تصرف فى البكر بنفس تمام العقد فأسلف الجواب عن ذلك فى الترجمة بقوله : ولم ينكر البائع يعنى أن الهبة المذكورة إنما تمت بإمضاء البائع وسكوته المنزل منزلة قوله ، وقال ابن التين : هذا تعسف من البخارى ولا يظن بالنبي ﷺ أنه وهب ما فيه لأحد خيار ولا إنكار لأنه إنما بحث مبيئاً ، ١٠١ . قال الحافظ : وجوابه أنه ﷺ قد بين ذلك بالأحاديث السابقة المصرحة بخيار المجلس ، والجمع بين الحديثين ممكن بأن يكون بعد العقد فارق عمر بأن تقدمه أو تأخر عنه مثلاً ثم وهب ، وليس فى الحديث ما يثبت ذلك ولا ما ينفى ، فلا مانع للاحتجاج بهذه الواقعة العينية فى إبطال مادلت عليه الأحاديث المصرحة من إثبات خيار المجلس ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، قلت : ما قال الحافظ من احتمال تفرق عمر رضى الله تعالى عنه لآيائمه لفظ الحديث كما ترى من قوله فباعه ، فقال ﷺ : هو لك يا عبد الله ، وما قال إن ثمانى حديثى الباب نص فى خيار المجلس يخالفه ما سياتى قريباً فى باب إذا اشترى متاعاً أو ذابة فوضعه عند البائع ، قال ابن عمر : ما أدركت الصفقة حياً مجموعاً فهو من المتاع ، قال المعنى : قال ابن حزم : صح هذا عن ابن عمر ولا يعلم له مخالف من الصحابة ، وقال الطحاوى : فهذا ابن عمر يذهب فيما أدركت الصفقة حياً فهلك بعدها أنه من مال المشتري ، فدل

كأنه قاس على الهبة^(١) البيع فكما جازت هبة المشتري قبل قبضه فكذلك البيع ، وإنما منعه^(٢) أبو حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام : لا تبع ما ليس عندك ، ولورود النهي عن بيع الطعام قبل القبض ، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما : أحسب كل شيء مثله مع أن العلة وهي كون المبيع مظنة الهلاك يشمل كل شيء إلا العقارات فوجب تعميم الحكم ، ولا يبعد أن يقال - والله أعلم بحقيقة الحال - إن غرض البخاري

ذلك أنه كان يرى أن البيع يتم بالأقوال قبل الفرق التي بعد ذلك ، وأن المبيع ينتقل من ملك البائع إلى ملك المبتاع حتى يهلك من ماله إن هلك ، ١٢٥١ .

(١) يعني أن الإمام البخاري رحمه الله تعالى ذكر في الباب حديث الهبة ، فاستنباط البيع منه قياس ، وقال العيني : قوله اشترى عبداً إلخ قال الكرماني : هذا مما ثبت بالقياس على الهبة الثابتة بالحديث ، ١٢٥١ .

(٢) تقدم قريباً في « باب شراء الدواب والحير وإذا اشترى دابة ، إلخ » اختلاف الأئمة في ذلك وأنهم اتفقوا على منع بيع الطعام قبل قبضه ، واختلفوا فيما عدا الطعام على أربعة مذاهب ، منها مذهب الإمام أبي حنيفة أنه لا يجوز البيع قبل القبض مطلقاً إلا الدور والأرض ، قال الموفق : بعد ما ذكر الاختلاف فيما يحتاج إلى القبض وما لا يحتاج : وكل ما يحتاج إلى قبض إذا اشتراه لم يجوز بيعه حتى يقبضه ، وقول النبي ﷺ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ، متفق عليه ، ولم أعلم بين أهل العلم خلافاً إلا ما حكى عن النبي أنه قال : لا بأس ببيع كل شيء قبل قبضه ، قال ابن عبد البر : هذا قوله مردود بالسنة ، والحجة المجمعة على الطعام ، وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ، ومثل هذا لا يلتفت إليه ، وأما غير ذلك فيجوز بيعه قبل قبضه في أظهر الروايتين ، وهو قول الأوزاعي وإسحاق وغيرهما ، وعن أحمد رواية أخرى لا يجوز بيع شيء قبل قبضه ، وهذا قول أبي حنيفة ، والشافعي إلا أن أبا حنيفة أجاز بيع العقار قبل قبضه ، واحتجوا بنهي النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل قبضه ، وبما روى أبو داود أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم ، وروى

رحمة الله عليه منها ليس لإثبات جواز الهبة بخصوصها^(١) بل المقصود بيان بعض التصرفات الجائزة قبل القبض كالمعق مثلاً^(٢) والهبة^(٣) على رأيه والبيع مطلقاً على^(٤) رأى طاوس كما ذكره رحمة الله عليه ، فكان من جزئياته بيع المبيع

ابن ماجه أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى قبض ، وروى أن النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال : انهم عن بيع مالم يقبضوه ، وعن ذبح مالم يضمنوه ، ١٢٥١ .

(١) فتكون الترجمة حينئذ من الاصل الثامن عشر من أصول التراجم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : اختلفوا في الإعتاق ، فالجمهور على أنه يصح الإعتاق ويصير قبضاً سواء كان للبائع حق الحبس بأن كان الثمن حالاً ولم يدفع أم لا ، ٥١ . قال الموفق : متى تصرف المشتري في المبيع في مدة الخيار تصرفاً يختص الملك بطل خياره ، كإعتاق العبد وكتابته وبيعه وهبته ووطئه الجارية أو مباشرتها أو لمسها أو غير ذلك ، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي ، وذكر أبو الخطاب وجهاً في أن تصرف المشتري لا يبطل خياره ، ولا يبطل إلا بالتصريح بالرضا ، ولا يصح لأن هذا يتضمن إجازة البيع ، ويدل على الرضا به فبطل به الخيار كصريح القول ، ١٢٥١ .

(٣) قال الحافظ : وفي الهبة والرهن خلاف ، والأصح عند الشافعية فيهما أنهما لا يصحان ، وحديث ابن عمر في قصة البعير الصعب حجة لمقابلة ، ويمكن الجواب عنه بأنه يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكيلًا في القبض قبل الهبة ، وهو اختيار البغوي ، قال : إذا أذن المشتري للمرهوب له في قبض المبيع كفي وتم البيع وحصلت الهبة بعده إلى آخر ما ذكره ، وتقدم قريباً في كلام الموفق أن لافرق بين الهبة والعناق وغيرهما عندهم .

(٤) قال القسطلاني تبعاً للبعني في قول طاوس قوله : على الرضا أي على شرط أنه لو رضى به أجاز العقد ، ٥١ . قال الحافظ : قول طاوس وصله سعيد بن منصور

من^(١) البائع ولو قبل قبض البائع الثمن والمشتري المبيع، وإن كان مشروطاً بكونه على الثمن الأول على ما ذكرناه في باب الإقالة^(٢) ، وعلى هذا فلا يضرنا أثر ابن عمر رضى الله عنهما على التأويل الذى ذكرنا من حل الخيار على الاستحباب، والله أعلم.

وعبد الرزاق من طريق ابن طاوس عن أبيه نحوه ، وزاد عبد الرزاق وعن معمر عن أيوب عن ابن سيرين إذا بعث شيئاً على الرضا فإن الخيار لهما حتى يتفرقا عن الرضا ، ١٢٥١ .

(١) قال الموفق : وما لا يجوز بيعه قبل قبضه لا يجوز بيعه لبائعه لعموم الخبر فيه ، قال القاضى : ولو ابتاع شيئاً مما يحتاج إلى قبض فله يبدل آخر لم يكن له مطالبة ولا أخذ بدله وإن تراضيا لأنه مبيع لم يقبض ، ١٢٥١ .

(٢) قال الموفق : اختلفت الرواية في الإقالة فعنه أنها فسخ ، وهو الصحيح وهو مذهب الشافعى ، والثانية أنها بيع وهى مذهب مالك وحكى عن أبى حنيفة أنها فسخ فى حق المتعاقدين بيع فى حق غيرهما فلا تثبت أحكام البيع فى حقهما ، بل تجوز فى السلم ، وفى المبيع قبل قبضه ويثبت حكم البيع فى حق الشفيع حتى يجوز له أخذ الشقص الذى تقايل فيه بالشفعة ، قال ابن المنذر : وفى إجماعهم أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه مع إجماعهم على أن له أن يقبل المسلم بجميع المسلم فيه دليل على أن الإقالة ليست بيعاً ، ولأنها تتقدر بالثمن الأول ولو كانت بيعاً لم تتقدر به فإن قلنا هى فسخ جازت قبل القبض وبعده وإن قلنا هى بيع لم يجوز قبل القبض فيما يعتبر فيه القبض لأن بيعه من بائعه قبل قبضه لا يجوز كالأيجوز من غيره ، ولا يجوز إلا بثلث الثمن سواء قلنا هى فسخ أو بيع لأنها خصت بثلث الثمن كالتولية ، وفيه وجه آخر أنها تجوز بأكثر من الثمن الأول وأقرب منه إذا قلنا إنه بيع كسائر البيوع فإن قلنا : لا يجوز إلا بثلث الثمن الأول فأقال بأقل منه أو أكثر لم تصح الإقالة ، وكان الملك باقياً للمشتري ، وبهذا قال الشافعى وحكى عن أبى حنيفة أنها تصح بالثمن الأول ويبطل الشرط لأن لفظ الإقالة اقتضى مثل الثمن ، والشرط ينافيه فبطل وبقي الفسخ على مقتضاه كسائر

قوله : (وفيهم أسواقهم ^(١)) ومن ليس منهم) عنت بذلك أن هؤلاء براء من الإثم ، وبه تتحقق ^(٢) الترجمة ،

الفسوخ ، ١ هـ . وفي الهداية : الإقالة جائزة في البيع بمثل الأول فإن شرط أكثر منه أو أقل فالشرط باطل ، ويرد مثل الثمن الأول ، والأصل أن الإقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما ، إلا أن لا يمكن جعله فسخاً فبطل ، وهذا عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف هو بيع إلا أن لا يمكن جعله بيعاً فيجعل فسخاً ، إلا أن لا يمكن فيبطل ، وعند محمد هو فسخ إلا إذا تعذر جعله فسخاً فيجعل بيعاً إلا أن لا يمكن فيبطل ، ثم قال : إذا ثبت هذا فنقول إذا شرط الأكثر فالإقالة على الثمن الأول لتعذر الفسخ على الزيادة إذ رفع مالم يكن ثابتاً محال فيبطل الشرط ، لأن الإقالة لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع ، وكذا إذا شرط الأقل ، ١ هـ .

(١) قال الحافظ قوله : وفيهم أسواقهم كذا عند البخارى بالمهملة والقاف جمع سوق وعليه ترجم ، والمعنى أهل أسواقهم أو السوق منهم ، وقوله من ليس منهم أى من راقهم ولم يقصد موافقتهم . ولأبي نعيم : وفيهم أشرفهم بالمعجمة والراء والقاف ؛ وفي رواية محمد بن بكر عند الإسماعيلي وفيهم سوامهم ، وقال وقع في رواية البخارى أسواقهم فأظنه تصحيفاً ، فإن الكلام في الخسف بالناس لا بالأسواق ، قال الحافظ : بل لفظ سوامهم تصحيف ، فإنه بمعنى قوله : ومن ليس منهم فيلزم منه التكرار بخلاف رواية البخارى ، نعم أقرب الروايات إلى الصواب رواية أبي نعيم ، وليس في لفظ أسواقهم ما يمنع أن يكون الخسف بالناس فالمراد بالأسواق أهلها أى يخسف بالمقاتلة منهم ومن ليس من أهل القتال كالبيعة ، ١٢٥١ .

(٢) فإن الإمام البخارى ترجم على الحديث باب ما ذكر في الأسواق ، قال ابن بطال : أراد بذكر الأسواق لإباحة المتاجر ودخول الأسواق للأشرف والفضلاء وكأنه أشار إلى مالم يثبت على شرطه من أنها شر البقاع ، وهو حديث أخرجه

والجواب (١) أنهم يشتركون في العذاب لتكثير سوادهم ، ثم يخبرون على حسب نياتهم ، فعمل أن أهل السوق تنقسم نيتهم إلى الخير وإلى الشر .

أحمد والبخاري وصححه الحاكم من حديث جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال : « أحب البقاع إلى الله المساجد ، وأبغض البقاع إلى الله الأسواق » ، وإسناده حسن وأخرجه ابن حبان والحاكم ، وأيضاً من حديث ابن عمر نحوه ، قال ابن بطلال : وهذا خرج على الغالب ، وإلا فرب سوق يذكر فيها الله أكثر من كثير من المساجد ، اهـ .

(١) قال الحافظ : والغرض أنها استشكلت وقوع العذاب على من لا إرادة له في القتال الذي هو سبب العقوبة وقوع الجواب ، بأن العذاب يقع عاماً لحضور آجالهم ويبعثون بعد ذلك على نياتهم ، وفي رواية مسلم ليكون مهلكاً واحداً ويصدرون مصادر شتى ، وفي حديث أم سلمة عندهم ، نقلت : يا رسول الله فكيف بمن كان كارهاً؟ قال يخسف به ، ولكن يبعث يوم القيامة على نيته أى يخسف بالجميع لشؤم الاشرار ، ثم يعامل كل أحد عند الحساب بحسب قصده ، قال المهلب في هذا الحديث : إن من أكثر سواد قوم في المعصية مختاراً فإن العقوبة تلزمه معهم ، قال واستنبط منه مالك رحمه الله عقوبة من يجالس شربة الخمر وإن لم يشرب ، وتعقبه ابن المنير بأن العقوبة التي في الحديث هي الهجمة السماوية ، فلا يقاس عليها العقوبات الشرعية ، ويفيده آخر الحديث حيث قال : « ويبعثون على نياتهم » ، وفي هذا الحديث إن الأعمال تعتبر بذية العامل والتحذير من مصاحبة أهل الظلم ومجالستهم وتكثير سوادهم ، إلا أن اضطر إلى ذلك ويتردد النظر في مصاحبة التاجر لأهل الفتنة هل هي إغانة لهم على ظلمهم ، أو هي من الضرورة البشرية ثم يعتبر عمل كل أحد بنية وعلى الثاني يدل ظاهر الحديث ، اهـ . ثم قال الحافظ : قال ابن التين : يحتمل أن يكون هذا الجيش الذي يخسف بهم هم الذين يهدمون الكعبة فينتقم منهم فيخسف بهم ، وتعقب بأن في بعض طرقه عند مسلم أن ناساً من أمي والذين يهدمونها من كفار الحبشة وأيضاً فقتضوا كلامه أنهم يخسف بهم بعد أن يهدموها ويرجعوا وظاهر

قوله : (دعا رجل بالبقيع) وكانت ^(١) على قرب منه تجارات من الخيول

الخبر أنه يخسف بهم قبل أن يصلوا إليها ، ٥١ . وقد تقدم في كتاب الحج باب هدم الكعبة وذكر فيه حديث عائشة رضى الله عنها هذا تعليقا ، وحديث ابن عباس رضى الله عنه موصولا بلفظ كأن به أسوداً أفحج يقلعها حجراً حجراً ، وحديث أنى هريرة بلفظ يخرب الكعبة ذوالسويقتين من الحبشة ، قال الحافظ قوله : باب هدم الكعبة أى فى آخر الزمان وحديث عائشة وصله المصنف فى أوائل البيوع ومناسبتها لهذه الترجمة من جهة أن فيه إشارة إلى أن غزو الكعبة سيقع ، فمرة يهلكهم الله قبل الوصول إليها وأخرى يملكهم ، والظاهر أن غزو الذين يخربونه متأخر عن الأولين ، ٥١ . وبسط صاحب الإشاعة فى روايات هدم الكعبة والاختلاف فى أنه يكون فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام أو بعده ، وقال القسطلانى ذكر الحليمى أن خراب الكعبة يكرن فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام ، وقال القرطبى بعد رفع القرآن من الصدور والمصاحف ، وذلك بعد موت عيسى عليه السلام وهو الصحيح ، ٥١ . قلت هذا هو الهدم الأخير وهذا كله غير ما وقع فى زمن ابن الزبير رضى الله تعالى عنه ، وقد تقدم فى كتاب الحج فى باب قول الله تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام » الآية حديث هدم الكعبة ، وذكر العلامة العيني فيه بعض الروايات الواردة فى هدم الكعبة ، وذكر الإمام البخارى فيه عن أنس سعيد الخدرى عن النبى ﷺ « قال ليحجن البيت وليعتمرن من بعد خروج يأجوج ومأجوج » ، وقال عبد الرحمن عن شعبة قال : لا تقوم الساعة حتى لا يحج البيت قال الإمام البخارى والأول أكثر ، ٥١ . وتقدم الكلام على ذلك فى كتاب الحج ١٢ .

(١) قال الحافظ : حديث أنس أورده الإمام البخارى من طريقين عن حميد عنه ، والغرض منه ههنا قوله فى أول الطريق الأولى كان النبى ﷺ فى السوق وفائدة لإيراد الطريق الثانية قوله فيها لأنه كان بالبقيع فأشار إلى أن المراد بالسوق فى الرواية الأولى السوق الذى كان بالبقيع ، ٥١ . ونبع القسطلانى الحافظ إذ قال قوله بالبقيع

وغيرها فصح لإيراده ههنا وفيه الترجمة .

أى بالسوق الذى كان به ، ثم قال : وقد عورض المصنف رحمه الله فى إيراد هذه الطريق الثانية بأنه ليس فيها ذكر السوق ، وما تقدم من كون السوق كان بالبيع قال العيني يحتاج إلى دليل ، ١ هـ . قلت : وبسط العيني هذا الإيراد إذ قال فى حديث البقيع هذا طريق آخر فى الحديث السابق ، قال ابن التين : ليس هذا الحديث بما يدخل فى هذا التوبيخ لأنه ليس فيه ذكر السوق ، وقال بعضهم : وفائدة إيراد الطريق الثانية إلى آخر ما تقدم من كلام الحافظ ، قلت هذا يحتاج إلى دليل على أن المراد ما ذكره ، والبيع فى الأصل من الأرض المكان المتسع ، ولا يسمى بقية إلا لوفيه شجر أو أصولها ، وبيع الغرقد موضع بظاهر المدينة فيه قبور أهلها كان به شجر الغرقد فذهب وبقي اسمه ، وفائدة إيراد هذا الطريق وإن لم يكن فيه ذكر السوق التنبيه على أنه رواه من طريقين فالمطابقة للترجمة فى الطريق الأولى ظاهرة ، وأما الطريق الثانية ، فى الحقيقة تبع للطريق الأول فدخل فى حكمه ، وقال الكرماني : ما وجه تعلقه بالترجمة ، قلت كان فى البقيع سوق فى ذلك الوقت ، قلت هذا يحتاج إلى الدليل كما ذكرناه عند قول بعضهم والظاهر أنه أخذ ما قاله الكرماني ، ١ هـ . قلت ويؤيد الحافظ ما أخرجه أحمد فى مسنده من حديث قيس بن أبى عزة قال كنا نسمى السامرة على عهد رسول الله ﷺ فأتانا بالبيع فقال «يا معشر التجار إن البيع يحضره الحلف والكذب» الحديث ، وفى طريق أخرى قال : أتانا رسول الله ﷺ ونحن فى السوق بنحو ما تقدم فهذا يدل على كون السوق فى البيع ، وذكر صاحب معجم البلدان : وبيع الخيل موطن بالمدينة عند دار زيد بن ثابت ، ١ هـ . قلت : وعلى هذا فلا يبعد أن يقال : ليس المراد بالبيع فى الحديث البيع المعروف ، بل المراد ببيع الخيل فيصح لإيراد البخارى الحديث فى الترجمة وتوجيه الشيخ قدس سره يشير إلى أن ذلك كان قريباً من البيع المعروف ١٢ .

(قال سفيان قال عبيد الله أخبرني) لمخ لفظة قال زائدة ، أو يحمل ^(١) على أن قوله أخبرني تفسير له ، والمعنى أخبرني عبيد الله لمخ .
قوله : (قوس غلفاء) وذلك أن للقوس غلفاً ^(٢) أيضاً .

(باب الكيل على البائع ^(٣) والمعطى)

(١) هذا هو الظاهر والمعروف وهو في معنى قوله : قال سفيان أخبرني عبيد الله وما أفاده الشيخ من أن لفظة قال زائدة فهو لتكراره بقوله قال سفيان ، وقال الحافظ قوله عبيد الله أخبرني فيه تقديم اسم الراوي على الصيغة ، وهو جائز وأراد البخاري بإيراد هذه الزيادة بيان لقاء عبيد الله لنافع بن جبير ، فلا تضر العنقة في الطريق الموصلة لأن من ليس بمدلس إذا ثبت لقائوه إن حدث عنه حملت عنه على السماع اتفاقاً ، ١٢٠ هـ .

(٢) به الشيخ على ذلك لأن الغلاف للسيف معروف بخلاف القوس ، قال العيني : يقال قوس غلفاء إذا كانت في غلاف يصنع له مثل الجعبة ونحوها ، ١٠١ هـ .

(٣) قال الحافظ : قوله على البائع والمعطى بائناً كان أو موفى دين أو غير ذلك ويلتحق بالكيل في ذلك الوزن فيما يوزن من السلع وهو قول فقهاء الأمصار وكذلك مؤنة وزن الثمن على المشتري ، إلا نقد الثمن فهو على البائع على الأصح عند الشافعية ، ١٠١ هـ . وقال العيني : قال الفقهاء إن الكيل والوزن فيما يكال ويوزن من المبيعات على البائع ، ومن عليه الوزن والكيل فعليه أجره ذلك ، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأبي ثور وفي التوضيح عندنا أن مؤنة الكيل على البائع ووزن الثمن على المشتري في وأجرة التقاد وجهان ويذهب أن يكون على البائع ، وأجرة النقل المحتاج إليه في تسليم المنقول على المشتري صرح به المتولي ، وقال بعض أصحابنا على الإمام أن ينصب كيلاً ووزناً في الأسواق ورزقهما من

ودلالة الرواية عليه فظاهر ما في الأولى فقد كتبه (١) المحشى ، وأما في الثانية ففي قوله عليه الصلاة والسلام لجابر دكل للقوم ، وكان هو المعطى ، ولما كان في

سهم المصالح ، وقالت الحنفية أجرة نقد الثمن ووزنه على المشتري ، وعن محمد بن الحسن أجرة نقد الثمن على البائع وعنه أن أجرة النقد على رب الدين بعد القبض وقبله على المدين ، ا هـ . وفي الهداية وأجرة الكيال ونقد الثمن على البائع أما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا إذا بيع مكايلة وكذا أجرة الوزن والذراع والعداد وأما النقد فالمدكور رواية ابن رستم عن محمد لأن النقد يكون بعد التسليم ، ألا ترى أنه يكون بعد الوزن ، والبائع هو المحتاج إليه ليميز ما تعلق به حقه من غيره أو ليعرف المعيب إمرده ، وفي رواية ابن سماعة عنه على المشتري لأنه يحتاج إلى تسليم الجيد المقدر والجودة تعرف بالنقد كما يعرف القدر بالوزن ، فيكون عليه ، وأجرة وزان الثمن على المشتري لما بينا أنه هو المحتاج إلى تسليم الثمن وبالوزن يتحقق التسليم ، ا هـ . قال الموفق : وأجرة الكيال والوزن على البائع لأن عليه تقيض المبيع للمشتري والقبض لا يحصل إلا بذلك فكان على البائع وقال في موضع آخر من اشترى زرعاً أو حصة من الرطبة ونحوها فإن حصاد الزرع وجز الرطبة على المشتري لأن نقل المبيع وتفرغ ملك البائع منه على المشتري كنقل الطعام المبيع من دار البائع ، ويفارق الكيل والوزن فإنهما على البائع لأنهما من مؤنة التسليم إلى المشتري والتسليم على البائع ، وههنا حصل التسليم بالتخلية بدون القطع ، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي . ولا أعلم فيه مخالفاً ، ا هـ . ١٢٠٥١ .

(١) كتب المحشى : قوله د إذا بعث فكل ، فيه الترجمة لأن معنى قوله د إذا بعث فكل ، هو معنى قوله في الترجمة باب الكيل على البائع . وتفرق بين الكيل والاكتيال أن الاكتيال يستعمل إذا كان الكيل لنفسه ، كما يقال فلان مكتسب لنفسه وكاسب لنفسه وغيره ، وكذلك الاشتراء لنفسه والشراء أعم ، ا هـ

الترجمة ذكر للكيل ناسب أن يذكر الآية التي ذكر فيها الكيل فقال : وإذا كالوهم أو وزنهم ، مع أن فيه دلالة ^(١) على أن الكيل والوزن إنما هو على البائع والمعطى ، ولا يترحم أن أول الآية وهو قوله تعالى : وإذا اكتالوا على الناس ، يدل على أن الكيل قد يكون من المشتري ^(٢) . والآخذ أيضا لأن معنى قوله : اكتالوا ، هو الآخذ والاستيفاء لا الكيل ، ولو سلم فالمعنى إذا كال لهم البائع لا يستلمون كيـله بل يستزيدون ^(٣) منه فنسب الكيل إليهم ، لأنهم المتصرفون

ما في الحاشية عن الكرمانى والعينى ، وقال الراغب : يقال كلته الطعام إذا أعطيته كيلا ، واكتلت عليه أخذت منه كيلا ١٢ .

(١) كما أشار إليه الإمام البخارى بقوله كالوا لهم ١٢ .

(٢) قال الرازى فى التفسير الكبير : الاكتيال الآخذ بالكيل كالاتزان الآخذ بالوزن ، ثم إن اللغة المعتادة أن يقال : اكتلت من فلان ولا يقال : اكتلت على فلان ، فما الوجه ههنا ؟ فالجواب من وجهين ، الأول : لما كان اكتيالهم من الناس اكتيالا فيه إضرار بهم وتحامل عليهم أقيم على مقام من الدالة على ذلك . الثانى : قال الفراء اكتالوا من الناس ، وعلى ومن فى هذا الموضع يعتقبان لأنه حق عليه ، فإذا قال اكتلت عليك فكأنه قال أخذت ماعليك ، وإذا قال اكتلت منك فهو كقوله استوفيت منك ، اهـ . وعكس صاحب الجمل فى نقل قول الفراء إذ قال : قال الفراء يقال اكتلت على الناس استوفيت منهم واكتلت منهم أخذت ما عليهم ، اهـ . وحكى الشوكانى فى تفسيره قول الفراء مثل ما حكى الرازى فهو الوجه ١٢ .

(٣) قال الصاوى قوله يستوفون أى يزيدون على حقهم وليس المراد يستوفون حقهم فقط إذ ليس فى ذلك نهى ، اهـ . وفى الجمل : قال الزمخشري لما كان اكتيالهم اكتيالا يضرهم ويتحامل فيه عليهم أبدل «على» مكان «من» للدلالة على ذلك ، اهـ . وتقدم ذلك فى كلام الرازى أيضا ١٢ .

فيه ، وقوله عليه السلام ^(١) « اكتالوا حتى تستوفوا » ، أورده مهنا لدلالته على ما دلت عليه الآية من أن الاكتيال يستعمل لما يجعله المرء لنفسه .

قوله (من كان عنده صرف) إن كان استفهاماً فذاك ، ولفظه كان ^(٢) زائدة ، وإن كان شرطاً فالجزاء محذوف ، فليأتنا أو ليايئنا .

(قال سفيان : هو الذي حفظناه من الزهري) يعني بذلك ^(٣) أن هذه الرواية مروية بأطول من هذا ، فكان مظنة أن يتروم فيه الخطأ إلى عمرو فدفعه سفيان إنا سمعناه من الزهري أيضاً كما سمعنا من عمرو ، فلم يزد على ما ذكره عمرو .

(١) قال الحافظ : قوله اكتالوا حتى تستوفوا ، هذا طرف من حديث وصله النسائي وابن جبان من حديث طارق بن عبد الله المحاربي فذكر الحديث ، ثم قال : ومطابقته للترجمة أن الاكتيال يستعمل لما يأخذه المرء لنفسه ، كما يقال استوى إذا اتخذ الشواء ، واكتسب إذا حصل الكسب ، ويفسر ذلك حديث عثمان المذكور بعده ، ١٢٥١ .

(٢) وبدل على ذلك أن رواية الشروح الأربعة الكرماني والفتح والعيني والتسلاطي عالية عن لفظ كان ولفظها : من عنده صرف ؟ فقال طلحة أنا ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال سفيان هو ابن عيينة وقوله هذا الذي حفظناه الخ ، أشار إلى القصة المذكورة وأنه حفظ من الزهري المتن بغير زيادة ، وقد حفظها مالك وغيره عن الزهري وأبعد الكرماني فقال غرض سفيان تصديق عمرو وأنه حفظ نظير ما روى ، ١٥١ . قلت : ونص الكرماني قال سفيان الذي روى عمرو عن الزهري نحن حفظناه أيضاً منه بلا زيادة وغرضه منه تصديق عمرو ، ١٥١ . ووافق العيني الكرماني فقال : أي الذي كان عمرو يحدثه عن الزهري بلا زيادة فيه ، قال الكرماني غرضه منه تصديق عمرو ، وقال بعضهم : أبعد الكرماني ، قلت : ما أبعد فيه بل غرضه هذا وشيء آخر وهو الإشارة إلى أنه حفظه عن الزهري بالسمع ، ١٥١ . ووافق التسلاطي الحافظ إذ قال : قال سفيان أي الذي كان عمرو بن دينار يحدث

قوله (يؤووه إلى رحالمهم) والمراد بالإيواء إلى الرحل ^(١) هو القبض كيفما تحقق.

عن الزهرى هو الذى حفظناه من الزهرى ليس فيه زيادة وقد حفظ الزيادة مالك وغيره عن الزهرى ، ٥١ . قلت : وقد أخرج مالك فى موطأه عن الزهرى عن مالك بن أوس بن حدثان أنه التمس صرفاً بمائة دينار قال فدعاني طلحة بن عبيد الله فتراوينا حتى اصطف منى ، وأخذ الذهب يقلبها فى يده ، ثم قال حتى يأتى خازنى من الغابة وعمر بن الخطاب رضى الله عنه يسمع ، فقال عمر لا . والله لا تفارقه حتى تأخذ منه ، ثم قال قال رسول الله ﷺ : الذهب بالورق رباً إلا هاوها ، الحديث ١٢ .

(١) قال القسطلانى قوله : حتى يؤووه إلى رحالمهم ، أى منازلهم ، هذا قد خرج مخرج الغالب والمراد القبض ، وفى بعض طرق مسلم عن ابن عمر كنا نبتاع الطعام فيبعث عينا رسول الله ﷺ من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه ، وفرق مالك فى المشهور عنه بين الجوزاف والمكيل فأجاز بيع الجوزاف قبل قبضه لأنه مرئى فيكفى فيه التخلية ، ٥١ . زاد الحافظ : ويقول مالك قال الأوزاعى وإسحاق ، واحتج لهم بأن الجوزاف مرئى فتكفى فيه التخلية والاستيفاء إنما يكون فى مكيل أو موزون ، وقد روى أحمد من حديث ابن عمر مرفوعاً من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبيعه حتى يقبضه ، ورواه أبو داود والنسائى بلفظ : نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه ، والدارقطنى من حديث جابر : نهى رسول الله ﷺ من يبيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشتري ، ونحوه للبخارى من حديث أبى هريرة بإسناد حسن ، وفى ذلك دلالة على اشتراط القبض فى المكيل بالمكيل وفى الموزون بالوزن فن اشترى شيئاً مكايلاً أو موازنة قبضه جزافاً قبضه فاسد ، وكذا لو اشترى مكايلاً قبضه موازنة وبالعكس ، ومن اشترى مكايلاً وقبضه ثم باعه لغيره لم يجر تسليمه بالكيل الاول حتى يكيله على من اشتراه ثانياً ، وبذلك كله قال الجمهور ، وقال عطاء : يجرى بيبه بالكيل الاول مطلقاً ، وقيل إن باعه بنقد جاز بالكيل الاول وإن باعه بنسيئة لم يجر بالاول ، والاحاديث المذكورة ترد عليه ، ١٢٥١ .

(باب إذا اشترى متاعاً أو دابة فوضعه عند البائع)

أراد بذلك إثبات أن البيع تام قبل القبض^(١) فلو باع أى المبيع قبل القبض كان جائزاً ، وكذا إذا مات المبيع كان من مال المشتري - لا البائع فقوله « أو مات ، أى هلك المبيع ، وقول ابن عمر ما أدركت الصفقة الخ ، يعنى بذلك أن ما اشتراه أحد وكان على الصفقة التى وقعت الصفقة عليه فهو من مال المشتري

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى باب شراء الدواب والحمير ، وإذا اشترى دابة أوجلاً وهو عليه الخ ، وتقدم هناك أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم على مسألة قبض المشتري المبيع ثلاثة أبواب ، وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا بيان لمراد الإمام البخارى ، لأمسك الحنفية ، وقال العين : هذا باب يذكر فيه إذا اشترى شخص متاعاً فوضعه - أى المتاع ، عند البائع ، أو مات البائع (*) قبل أن يقبض المبيع ، وجواب إذا محذوف ، ولم يذكره لمكان الاختلاف فيه ، قال ابن بطال : اختلف العلماء فى هلاك المبيع قبل القبض ، فذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أن ضمانه إن تلف من البائع ، وقال أحمد وإسحاق من المشتري ، وأما مالك ففرق بين الثياب والحيوان فقال : ما كان من الثياب والطعام فهلك قبل القبض فضمانه من البائع ، قال ابن القاسم لأنه لا يعرف هلاكه ولا يئنه عليه ، وأما الدواب والحيوان والعتار فصيته من المشتري ، وقال ابن حبيب : اختلف العلماء فىمن باع عبداً واحتبس بالثمن وهلك فى يده قبل أن يأتى المشتري بالثمن ، فكان ابن المسيب وريرة والليث يقولون هو من البائع ، وأخذه ابن وهب ، وكان مالك قد أخذ به أيضاً ، وقال سليمان بن يسار : مصيبته من المشتري سواء حبسه البائع بالثمن

(*) كذا فى الأصل والأوجه عندى المبيع المراد به الدابة .

أم لا ، ورجع مالك إلى قول سليمان ، ا هـ . وما حكى ابن بطال من مذهب الخنابلة يخالفه ما حكاه القسطلاني إذ قال بعد ذكر مذهب الشافعية : ومذهب الخنفية كالشافعية في أن المبيع قبل قبضه من ضمان البائع ، وهو مذهب الخنابلة أيضاً ، وعبرة المرداوى في الإنصاف : إذا تلف المبيع كله بأفة سماوية انفسخ العقد وكان من ضمان بائعه ، وكذا إن تلف بعضه ، لكن يخير المشتري في باقيه أو يفسخ ، فيه روايتا تحريق الصفقة ، إلا أن يتلفه آدمى فيجبين المشتري بين فسخ العقد وبين إرضائه ومطالبة متلفه بالقيمة ، هذا المذهب مطلقاً نص عليه ، وعليه جماهير الأصحاب ، ا هـ .

ولا يذهب عليك أن لفظ الترجمة في النسخ الهندية الموجودة عندنا بافظ فوضعه عند البائع فباع أو مات الخ ، ولا يوجد لفظ فباع في النسخ المصرية ، ولا في الشروح الخمسة : الكرمانى والفتح والعينى والقسطلاني والسندى ، وكتب المحشى على هامش الهندية : قوله فباع أو مات ، هكذا في أكثر النسخ الموجودة ، أما المنقول عنه فقيه ضاع أو مات ، مكان قوله « فباع أو مات » ، أما في العينى فلا يوجد كلمة فباع ولا ضاع أصلاً بل لفظه « فوضعه عند البائع أو مات » ، وكذا في الفتح ، ا هـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله فباع أقول ليس هذا اللفظ في هذا الموضع ولا غيره ، لا في نسخة العينى ولا في نسخة فتح البارى ، ولا يدل عليه حديث عائشة ، ولا أثر ابن عمر كما استقف عليه ، نعم لو كان مريض باع ضاع يستنبط حكمه من أثر ابن عمر بالسهولة ، بل لو لم يكن ضاع أيضاً في اللفظ ، لكنه لا بد أن يكون مراداً في المعنى ، فالحاصل أن تلك الدابة الضائعة عند البائع لو كانت الصفقة أدركتها جموعة فهي من المتباع كما يدل عليه منطوق أثر ابن عمر وإن كانت الصفقة أدركتها غير جموعة فهي ليست من المتباع كما يدل عليه المفهوم المخالف لأثر ابن عمر ، وحينئذ لا بد أن تكون من البائع لعدم اثبات الترجمة ثبوتاً يثبت لأن قول ابن عمر

فهو من المتاع أعم من أن يكون الهلاك قبل القبض أو بعده ، وإذا كان هلاكه قبل القبض من المتاع فيجب أن يصح بيعه أيضاً قبل القبض ، لأن عدم صحة البيع قبل القبض عندنا مبني على أن الهلاك قبل القبض من البائع ، فلو صح البيع يلزم الغرر بتقدير الهلاك ، وإذا كان الهلاك من المتاع فلا يلزم الغرر بتقدير الهلاك في البيع قبل القبض ، فصح البيع بلا ريب ، فوضح حكم قوله فباع أيضاً على تقدير وجوده في أكثر النسخ ، وبالجملة لو سلم أن لفظ فباع موجود في الكتاب قلنا أثر ابن عمر وإن كان لا يدل عليه مطابقة لكنه يدل عليه التزاماً لأنه لما دل على مسألة الهلاك منطوقاً ومفهوماً ، فدل على مسألة البيع أيضاً مفهوماً ومنطوقاً لكونها فرع مسألة الهلاك ، وحاصل الاستدلال عليها أن المتاع لو باعها قبل القبض فإن كانت الصفقة أدركتها حياً مجموعاً صح بيعه لأن الهلاك على هذا التقدير منه فجاز له التصرف فيه أيضاً بالبيع ونحوه ، وإن كانت الصفقة أدركتها غير حية مجموعاً فلا يصح بيعه ، لأن الهلاك على هذا التقدير من البائع كما هو مفهوم أثر ابن عمر فلا يجوز له التصرف في البيع ونحوه ، نعم لو علم المتاع بغيرها وأسقط خياره فيها ثم باعه فيصح بيعه لأن الهلاك على هذا التقدير أيضاً منه . ثم اعلم أن قول ابن عمر فهو من المتاع كما أنه مطلق من أن يكون الهلاك قبل القبض أو بعده كذلك هو مطلق من أن يكون الهلاك قبل موت البائع أو بعده ، فدل على مسألة الموت أيضاً ، وكذلك الحكم عندنا أيضاً في مسألة الموت إنما النزاع بيننا وبينه في مسألة الهلاك والبيع فقط ، وقوله فهو من المتاع مطلق من أن يكون الهلاك قبل الافتراق أو بعده مع أن مذهب ابن عمر وهو القول بخيار المجلس يدل على أنه لو كان الهلاك قبل الافتراق فهو من البائع فلا بد لك أن تقيد بما إذا كان الهلاك بعد الافتراق فكما قيدته بهذا نحن نقيد به بمعونة النصوص الآخر بما إذا كان الهلاك بعد القبض ، يعني ما أدركته الصفقة حياً مجموعاً وكان أدركه القبض أيضاً حياً

مجموعاً فهو من المتاع ، وهذا مذهبا بعينه ، فلو كانت ناقة أبى بكر هلكت قبل قبض النبي ﷺ لما كان من أبى بكر لامن النبي ﷺ ، أقول ليس فى ترجمة البخارى حكم مسألة الهلاك والبيع ولا حكم مسألة موت البائع ، وكذلك ليس فى حديث عائشة دلالة عليهما ، إنما يدل عليهما إطلاق أثر ابن عمر فجاز أن يكون مراد البخارى أيضاً تهيبه بما إذا كان بعد القبض ، وحينئذ لا خلاف بيننا وبينه أصلاً ، بل اعلمه أشار إليه بقوله فرضه عند البائع لأن الوضع عند البائع قبض ، وأما قوله أو مات فلك أن تعطفه على قوله فرضه ، وتجمل قوله قبل أن يقبض قيداً للموت فقط لا للبيع أيضاً ، ولعل الحق لا يتجاوز عنه ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي الآخر : قوله فباع أو مات ، أى فباع المشتري ذلك المتاع أو مات البائع فصح البيع على التقدير الأول ، والمتاع للمشتري لا لورثة البائع على التقدير الثانى ، واستدل على هذا بقول ابن عمر ما أدركته الصفقة حياً مجموعاً فهو من المتاع أى من مال المشتري وإن لم يقبضه المشتري ، وبالجملة أن غرض البخارى أن الوضع عند البائع مع القدرة على القبض قبض ، ولا حاجة إلى القبض الصريح ، وإنما قال مجموعاً لأنه لو أدركت الصفقة معيماً لا يلزم على المشتري بل له الخيار ، اهـ . وكعب مولانا حسين على البنجابى قوله : ما أدركت يعنى لو باع المشتري قبل القبض ، فالبيع ينظر إلى هلاكه إن كان قبل البيع الثانى فعلى البائع الأول وإلا على الثانى ، وعند الحنفية على الأول بكل حال ، وأما مطابقة الحديث هو أنه عليه الصلاة والسلام ترك الخيل عند أبى بكر ولم يذكر حال أنه هلك فالحكم ؟ فيكون قول ابن عمر مفسراً للحكم الباقى ، اهـ .

ثم الكرماني لم يتعرض لمطابقة الأثر بالترجمة ، وقال فى حديث عائشة دلالة على الجزء الأول ظاهر لأنه لم يقبض الناقة بعد الأخذ باليمن وتركه عند البائع ، وأما ذكر الجزء الثانى فى الترجمة فإما الإشمار بأنه لم يجد حديثاً بشرطه فيما يتعلق به ،

وإما للإعلام بأن حكم الموت قبل القبض حكم الوضع عنده قياساً عليه ، ا هـ . وقال
الحافظ في الفتح : قال المهلب وجه الاستدلال بحديث عائشة أن قوله أخذتها لم
يكن أخذاً باليد ولا بميلزة شخصها وإنما كان التزاماً منه لابتاعها بالثمن وإخراجها
عن ملك أبي بكر رضي الله عنه ، وليس ما قاله بواضح لأن القصة ما سقت لبيان
ذلك فلذلك اختصر فيها قدر الثمن وصفة العقد ، فيحمل كل ذلك على أن الراوى
اختصره لأنه ليس من غرضه في سياقه ، وكذلك اختصر صفة القبض فلا يكون
فيه حجة في عدم اشتراط القبض ، وقال ابن المثير : مطابقة الحديث بالترجمة من
جهة أن البخارى أراد أن يحقق انتقال الضمان في الدابة ونحوها إلى المشتري بنفس العقد
فاستدل لذلك بقوله عليه السلام قد أخذتها بالثمن ، وقد علم أنه لم يقبضها بل أبقاها عند
أبي بكر ، ومن المعلوم أنه ما كان ليقبضها في ضمان أبي بكر رضي الله عنه لما تقتضيه
مكارم أخلاقه حتى يكون الملك له والضمان على أبي بكر من غير قبض ثمن ،
ولاسيما وفي القصة ما يدل على إيشاره لمنفعة أبي بكر ، حيث أبى أن يأخذها إلا
بالثمن ، وقال الحافظ : ولقد تعسف في هذا كما تعسف من قبله وليس في الترجمة
ما يلجئ إلى ذلك فإن دلالة الحديث على قوله فوضعه عند البائع ظاهرة جداً ،
وقد تقدمت أنه لا يستلزم صحة المبيع (*) بغير قبض ، وأما دلالة على قوله أو مات
قبل أن يقبض فهو وارد على سبيل الاستفهام ولم يجرم بالحكم في ذلك ، بل هو
على الاحتمال فلا حاجة لتحمله ما لم يتحمل ، نعم ذكره لأثر ابن عمر رضي الله عنهما
في صدر الترجمة مشعر باختيار ما دل عليه ، فلذلك احتجج إلى إبداء المناسبة
والله الموفق ، ا هـ . وقال العيني : مطابقة الحديث بالترجمة من حيث أن لها
جزئين ، أما دلالة على الجزء الأول فظاهرة ، وأما دلالة على الجزء الثاني وهو

فلو هلك هلك من ماله ، ولو باعه كان نافذاً لكونه ملكاً له ، واستدلالة (١).

قوله أو مات فطريق الإعلان أن حكم الموت قبل القبض حكم الوضع عند البائع قياساً عليه ، ولكن البخارى لم يجزم بالحكم لمكان الاختلاف فيه كما ذكرنا ولكن تصدير الترجمة بأثر ابن عمر رضى الله عنهما يدل على أن اختياره مذهب إليه ابن عمر رضى الله عنهما وهو أن المالك في الصورة المذكورة من مال المتباع ، اه مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ترجمة الإمام البخارى تمت إلى قوله فوضعه عند البائع ، والمقصود جواز ترك المبيع عند البائع ، وهذا المعنى واضح من حديث عائشة ، وأما قوله فباع أو مات إلخ فليس بجزء للترجمة بل فرع على الترجمة مسألة مستأنفة لمكان اختلاف العلماء في ذلك ، وبين مختاره في تلك المسألة بأثر ابن عمر فلا حاجة إلى إثبات هذه المسألة من الحديث ١٢ .

(١) بالأسف كل الأسف أنه قد ضاعت من ههنا ورقتان من الاصل فلم يبق شيء من التقرير من ههنا إلى باب إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فرضى ، فكلامه الآتى من قوله الحجة نعم إلخ . متعلق بالباب المذكور ، يأتي بيانه في محله ، فأردت أن أذكر من ههنا إلى الباب المذكور ما في تقارير مولانا الشيخ محمد حسن المكي وهولانا الشيخ حسين على البنجاني من إفادات القطب الكنكوهي قدس سره ، وأزيد مما كتبه على تراجم البخارى في الزمان القديم بعض ما يتعلق بهذه الأبواب إلى الباب المذكور ، وقد تقدم قريباً ما في تقاريرهما ما يتعلق بباب إذا اشترى متاعاً أو دابة فوضعه عند البائع إلخ .

قوله : (قد أخذتها) إلخ كتب في تقرير مولانا محمد حسن المكي في البياض حاشية مفيدة ، اه . هكذا في الاصل والظاهر أن المراد بالبياض الكتاب ، فإن المحشى كتب عليها ما تقدم من كلام العيني أن المطابقة للجزء الأول ظاهرة ، ودلالته على الجزء الثانى بطريق الإعلام كما تقدم مفصلاً في كلام العيني ، ثم كتب مولانا محمد حسن المكي

أن النبي ﷺ ... (*) من أبي بكر رضى الله عنه شفقة عليه بأنها لو هلكت تهلك على لاعلى أبي بكر رضى الله عنه فان ثمنها سالم له ... من هذا البيع حفظ مال أبي بكر عن الهلاك فلو كان هلاكها على تقدير تركها عند أبي بكر لم يحصل ماقصده النبي ﷺ من هذا البيع وهو حفظ مال أبي بكر من الهلاك لو هلكت في يد أبي بكر تهلك من مال النبي ﷺ لامن مال أبي بكر وإلا لما تركها عنده فثبت الترجمة ، ا هـ .

(باب لا يبيع على بيع أخيه إلخ) في التراجع

اعلم أولاً أنه ليس في الحديث ذكر السوم ، قال الحافظ كأنه أشار بذلك إلى ماوقع في بعض طرقه أيضاً وهو ما أخرجه في الشروط من حديث أبي هريرة بلفظ « وأن يستام الرجل على سوم أخيه » وأخرجه مسلم في حديث نافع عن ابن عمر أيضاً ، ا هـ . قلت : ما أشار إليه الحافظ من كتاب الشروط سيأتي في باب الشروط في الطلاق ، وثانياً أنه ليس في الحديثين ذكر القيد الذي ذكره الإمام البخارى في الترجمة من قوله « حتى يأذن إلخ » ، قال الحافظ : أشار بالتقيد إلى ماورد في بعض طرقه وهو ما أخرجه مسلم من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع في هذا الحديث بلفظ لا يبيع الرجل على بيع أخيه ، ولا يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له ، وقوله « إلا أن يأذن له » ، يحتمل أن يكون استثناء من الحكمين كما هو قاعدة الشافعى ، ويحتمل أن يختص بالآخر ، ويؤيد الثاني رواية المصنف رحمه الله في التسكاح من طريق ابن جريج عن نافع بلفظ نهى أن يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخطاب قبله أو يأذن له الخطاب ،

ومن ثم نشأ خلاف للشافعية : هل يختص ذلك بالنكاح أو يلتحق به البيع في ذلك؟ والصحيح عدم الفرق ، وقد أخرجه النسائي من وجه آخر عن عبيد الله بن عمر بلفظ ولا يبيع الرجل على بيع أخيه حتى يبتاع أو يذر ، ١٥٠ . وثالثاً أن في الحديث أربعة أبحاث مفيدة بسطت في الأوجز : الأول في معنى البيع هل هو في معناه أوفى معنى الشراء ، كما قاله ابن حبيب ، أوفى معنى السوم ، كما قاله مالك ، والثاني أن قيد أخيه المسلم ليس باحتراز عند الجمهور خلافاً للأوزاعي ، والثالث : في شروط النهي ، والرابع : من خالف الحديث يطل العقد عند الظاهرية بخلاف الحنفية والشافعية ، وهما قولان لمالك وأحمد ، والبسط في الأوجز .

(باب بيع المزايدة)

أراد الإمام البخاري رحمه الله تعالى بهذه الترجمة استثناء ذلك ، وأن ذلك لا يدخل في النهي عن البيع على بيع أخيه ، وقال الحافظ : لما تقدم في الباب قبله النهي عن السوم أراد أن يبين موضع التحريم منه ، وقد أوضحته في الباب الذي قبله ، وأشار بذلك إلى ما قال قبل ذلك بلفظ : ومحلّه بعد استقرار الثمن وركون أحدهما إلى الآخر فإن كان ذلك صريحاً فلا خلاف في التحريم ، وإن كان ظاهراً ففيه وجهان للشافعية ، ونقل ابن حزم اشتراط الركون عن مالك ، وقال : إن لفظ الحديث لا يدل عليه ، وتعقب بأنه لا بد من أمر مبين لموضع التحريم في السوم لأن السوم في السلعة التي تباع فيمن يزيد لا يحرم اتفاقاً كما نقله ابن عبد البر ، فتعين أن السوم المحرم ما وقع فيه قدر زائد على ذلك ، ١٥٠ . ثم قال : وورد في البيع فيمن يزيد حديث أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم باع حلساً وقد حاء الحديث أخرجه أصحاب السنن مطولاً ومختصراً ، وكان المصنف أشار بالترجمة إلى تضعيف ما أخرجه البزار من حديث سفيان بن وهب سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع المزايدة فإن في إسناده ابن لهيعة

وهو ضعيف ، وأخرج ابن خزيمة وابن الجارود والدارقطني عن ابن عمر « نهى رسول الله ﷺ أن يبيع أحدكم على بيع أحد حتى يذر إلا الغنائم والموارث ، وكأنه خرج على الغالب فيما يعتاد فيه البيع مزايده وهي الغنائم والموارث ، ويلتحق بهما غيرهما للاشتراك في الحكم ، وقد أخذ بظاهره الاوزاعي وإسحاق لخصا الجواز ببيع المغنم والموارث ، وعن ابراهيم النخعي أنه كره بيع من يزيد ، ثم أورد المصنف حديث جابر في بيع المدبر ، واعترضه الاسماعيلي فقال : ليس في قصة المدبر بيع المزايدة ، وأجاب ابن بطلان بأن شاهد الترجمة قوله في الحديث « من يشتريه مني ، قال فعرضه للزيادة ليستصحي فيه للمفلس الذي باعه عليه ، اهـ . » عترضه وأجاب شيخ مشايخنا الدهلوي في تراجمه عن تعقب الاسماعيلي بأنه استدلل البخاري على جواز المزايدة بهذا الحديث اقتضاء ، كأنه يقول كان الذي دبره مفلساً محتاجاً وبيع المفاليس لا يكون إلا بالمزايدة ، وأيضاً فإن النبي ﷺ لما رأى أنه لا يهتدي لأمره نولي البيع من قبله كما يتولى الولي عقود الصبي ، فلما زاد أحد من أحد كانت الغبطة ظاهرة ، فلم يخبر النبي ﷺ إلا بالبيع ، اهـ كذا في الاصل .

(باب النجش)

قال الحافظ : بفتح النون وسكون (*) الجيم بعدها معجمة - هو في اللغة تغيير الصيد واستثارته من مكانه ليصاده ، وفي الشرع الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها ، سمي بذلك لأن الناجش يثير الرغبة في السلعة ويقع ذلك بمواطاة البائع فيشتركان في الإنتم ، ويقع ذلك بغير علم البائع ، وقد يختص به البائع ، كن يخبر بأنه اشترى سلعة بأكثر مما اشتراها به ليفر غيره بذلك ، كما سيأتي من كلام

(*) وللعنى عن الترتيب بنصهين ويروى بكون الجيم ، اهـ ١٢ ز

الصحابي في هذا الباب ، وقال ابن قدامة : النجش الختل والحديعة ، ومنه قيل للصائد ناجش لأنه يخلت الصيد ويختال له ، اهـ . وما أشار إليه الحافظ من كلام الصحابي هو قول ابن أبي أوفى : الناجش آكل ربا خائن ، وهو طرف من حديث أورده المصنف في الشهادات في باب قوله تعالى « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً ، أخرج فيه البخارى عن عبد الله بن أبي أوفى قال : أقام رجل سلمته خلف بالله لقد أعطى فيها ما لم يعط فتزلت ، قال ابن أبي أوفى : الناجش آكل ربا خائن ، وأطلق ابن أبي أوفى على من أخبر بأكثر مما اشترى أنه ناجش لمشاركته لمن يزيد في السلعة في غرور الغير فاشتركا في الحكم لذلك ، وكونه آكل ربا بهذا التفسير . وقد اتفق أكثر العلماء على تفسير النجش في الشرع بما تقدم ، وقيد ابن عبد البر وابن العربي وابن حزم التحريم بأن تكون الزيادة المذكورة فوق ثمن المثل ، قال ابن العربي : فلو أن رجلاً رأى سلمة رجل تباع بدون قيمتها فزاد فيها لتتمى إلى قيمتها لم يكن ناجشاً عاصياً ، بل يؤجر على ذلك بنيته ، وقد وافقه على ذلك بعض المتأخرين من الشافعية ، وفيه نظر إذ لم تضمن النصيحة في أن يوم أنه يريد الشراء فللذى يريد النصيحة مذووعة عن ذلك أن يعلم البائع بأن قيمة سلعتك أكثر من ذلك ، ثم هو باختياره بعد ذلك ، ويحتمل أن لا يتعين عليه إعلامه بذلك حتى يسأله للحديث الآتي « دعو الناس يرزق الله بهمهم من بعض ، فإذا استصح أحدكم أخاه فلينصحه » ، اهـ مختصراً . وقال الحافظ أيضاً : قال ابن بطال أجمع العلماء على أن الناجش عاص بفعله ، واختلفوا في البيع إذا وقع على ذلك ، ونقل ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد ذلك البيع ، وهو قول أهل الظاهر ، ورواية عن مالك ، وهو المأمور عند الخابلة ، إذا كان ذلك بمواطأة البائع أو صنعه ، والمشهور عند المالكية في ذلك ثبوت الخيار ، وهو وجه للشافعية قياساً على المصراة ، والأصح عندهم صحة البيع مع الإثم وهو قول الحنفية ، اهـ . وفي

الأوجز عن المغنى إن اشترى مع النجش فالشراء صحيح في قول أكثر أهل العلم منهم الشافعى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد البيع باطل اختاره أبو بكر ، وهو قول مالك لأن النهى يقتضى الفساد ، ولنا أن النهى عاد إلى الناجش لا إلى العاقد فلم يؤثر في البيع ، ولأن النهى لحق الآدمى فلم يفسد العقد كتلقى الركبان ، لكن إن كان في البيع غبن لم تجز العادة بمثله فللمشتري الخيار بين الفسخ والإمضاء كما في تلقى الركبان ، وإن كان يتغابن بمثله فلا خيار له ، سواء كان النجش بمواطأة البائع أو لا ، وقال أصحاب الشافعى إن لم يكن ذلك بمواطأة البائع . وعليه فلا خيار له ، واختلفوا فيما إذا كان بمواطأة منه ، فقال بعضهم : لا خيار للمشتري لأن التفريط منه حيث اشترى مالا يعرف قيمته ، ولنا : أنه تغير بالعاقد فإذا كان مغبونا ثبت له الخيار كما في تلقى الركبان ، ولو قال البائع أعطيت بهذه السلعة كذا وكذا فصدقه المشتري واشترى بذلك ثم بان كاذباً فالبيع صحيح وللمشتري الخيار أيضاً لأنه في معنى النجش ، إله ما فى الأوجز والبسط فيه .

(باب بيع الفرر وحبل الحبله)

قال الحافظ : الفرر - بفتح المعجمة وبراءين - وحبل الحبله - بفتح المهملة والموحدة - وقيل فى الأول : بسكون الموحدة وغلطه عياض ، وهو مصدر حبلى تحبل حبلا ، والحبله جمع حابل مثل كتبه وكاتب ، والهاء فيه للمبالغة ، وقيل : حبله مصدر يسمى به المحبول ، ثم إن عطف حبل الحبله على بيع الفرر من عطف الخاص على العام ، ولم يذكر فى الباب بيع الفرر صريحا ، وكأنه أشار إلى ما أخرجه أحمد بطريق سليمان التيمى عن نافع عن ابن عمر قال : نهى النبي ﷺ عن بيع الفرر ، وقد أخرج مسلم النهى عن بيع الفرر من حديث أبى هريرة وابن ماجه من حديث ابن عباس والطبرانى من حديث سهل بن سعد ، قال النووى : النهى عن بيع الفرر أصل من أصول البيع يدخل تحته مسائل كثيرة جداً ، ويستثنى من بيع الفرر

أمران أحدهما : ما يدخل في المبيع تبعاً ، فلو أفرد لم يصح بيعه ، والثاني : ما يتساح
بمثله ، إما لحقارته أو للمشقة في تميزه وتمييزه ، فمن الأول بيع أثاث الدار والدابة
التي في ضرعها اللبن والحامل ، ومن الثاني الجبة المحشوة والشرب من في السقاء ،
قال : وما اختلف العلماء فيه مبنى على اختلافهم في كونه حقيراً أو يشق تميزه أو
تمييزه فيكون الفرر فيه كالمعدوم ، فيصح البيع وبالعكس ، وروى الطبراني عن
ابن سيرين بإسناد صحيح قال لا أعلم ببيع الفرر بأساً ، قال ابن بطال لعله لم يباهء النبي
ولاً فكل ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد لم يصح ، وكذلك إذا كان لا يصح غالباً فإن
كان يصح غالباً كالثمرة في أول بدو صلاحها أو كان مستتراً تبعاً كالحمل مع الحامل
جاز لقلة الفرر ، ولعل هذا هو الذي أراده ابن سيرين . اهـ مختصراً . واختلفوا
في المراد ببيع جبل الحبلية كما بسط في الأوجز ، والجملة ما قال الشيخ قدس سره في
تقرير الترمذى المعروف بالكوكب الدرى إذ قال : يحتمل وجهين أن يكون
جبل الحبلية مبيعاً والبيع على هذا باطل ، أو مضروباً به الاجل لاداء الثمن وعلى
هذا التقدير فاسد ، والفرق بين الفاسد والباطل غير خفى ، فإن الباطل غير المشروع
بأصله ووصفه كبيع المعدوم ، والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالبيع على أن
يعطى الثمن حين تنتج نتاج ناقتة ، والإضافة على الأول إضافة المصدر إلى مفعوله وعلى
الثاني بأدنى ملازمة فإن البيع الذى ضرب فيه أجل لاداء الثمن فله نسبة إلى ذلك
الاجل أيضاً ، ثم لا يخفى عليك أن الكراهة على المعنى الثاني إنما هي إذا أدخل
هذا الاجل المجهول في الثمن كما ي بناء من قبل ، اهـ . قلت : وأشار بذلك إلى ما أفاده
في باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل فقال : إما أن يشتري مطلقاً عن ذكر
الذبيته والتقدير ثم بعد انعقاد البيع بين أنه يؤدي الثمن بعد أجل ، فهذا لا فساد فيه
سواء كان الاجل معيناً أو غير معين ، وإما أن يشتري ببيان أنه يؤدي الثمن بعد
أجل فإن سمي أجلاً معيناً جاز وإلا كان العقد فاسداً لما أن التأجيل في قسمي الشق

الاول عدة ومنه من البائع بعد تمام العقد فيصح ، وفي الثاني مدرج في الثمن فالأجل منضم إلى دراهم ثمن ، فإن كان الأجل معينا لافساد فيه وإلا فالعقد فاسد لجهالة بعض الثمن ، اهـ . وفي حاشية الكوكب : اختلفوا في المراد بحبل الحبلية ، فقيل هو البيع بشئ مؤجل إلى أن تلد الناقة ويلد ولدها ، وهذا تفسير ابن عمر ومالك والشافعي وغيرهم ، وقيل هو بيع ولد الناقة الحامل في الحال ، وبه قال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه . قال ابن التين : يحصل الخلاف هل المراد البيع إلى أجل أو بيع الجنين ، وعلى الأول هل المراد بالأجل ولادة الأم أو ولادة ولدها ، وعلى الثاني هل المراد بيع الجنين أو بيع جنين الجنين ، فصارت أربعة أقوال كذا في التعليق الممجّد ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وذكر فيه فقهاء الحنفية مع أحمد إذ قال : وفي الدر المختار في بيان البيع الباطل التاج - بكسر التون - حبل الحبلية أى تاج التاج لدابة أو آدمى ، قال ابن عابدين : المراد به ههنا المتزوج ، وفسره الزيلعي والرازي وغيرهما بحبل الحبلية بالفتحتين فيها ، اهـ . وقال السدي قوله : كان الرجل يبتاع الجزور الخ . حبل الحبلية على هذا يكون أجلا للبيع ويكون المبيع غيره ، فإضافة البيع إليها في قوله بيع حبل الحبلية لأدنى ملابسة أى بيعاً مشتملاً على هذا الأجل والمتبادر من لفظ الحديث أن حبل الحبلية هو المبيع ، والمعنيان يناسبان النهي ، أما الثاني فلكون المبيع معدوماً ، وأما الأول فلكون الأجل مجهولاً ، وحبل الحبلية بفتحتين فهما الأول مصدر والثاني بمعنى المحبولة ، أى المحمولة التي حملتها أمها أى التي في بطن أمها أى إلى أن تحبل المحبولة التي هي في بطن أمها ، هذا على تقدير الأجل ، وأما على تقدير أن الحبل هو المبيع فيحتمل على معنى المحبول فيصير المعنى بيع محبول المحبولة أى ولد التي هي في بطن أمها هذا هو الظاهر في تحقيق اللفظ ، وأما ما ذكره الشراح فلا يوافق المقصود ، اهـ .

(باب بيع الملامسة) وسيأتى قريباً (باب بيع المنابذة) وهما من بيع
الجاهلية المعروفة المنهى عنها في الإسلام ، بسط الكلام عليهما أيضاً في الاوجز ،
وحكى فيه عن الحافظ : اختلف العلماء في تفسير الملامسة على ثلاث صور ، وهى
أوجه للشافعية ، أحصها أن يأتى بثوب مطوى أو فى ظلة فيلسه المستام فيقول لـ
صاحب الثوب بعثك بكذا بشرط أن يقوم لمسك مقام نظرك ولا خيار لك إذا
نظرته ، وهذا موافق للتفسيرين الذين فى الحديث . الثانى : أن يجعل نفس اللبس
بيعاً بغير صيغة زائدة . الثالث : أن يجعل اللبس شرطاً فى قطع خيار المجلس وغيره ،
والبيع على التأويلات كلها باطل ، واختلفوا فى المنابذة أيضاً على ثلاثة أقوال :
وهى أوجه للشافعية ، أحصها أن يجعل نفس البند بيعاً كما تقدم فى الملامسة ، وهو
الموافق للتفسير فى الحديث . والثانى : أن يجعل البند بيعاً بغير صيغة . والثالث :
أن يجعل البند قاطعاً للخيار ، واختلفوا فى تفسير البند فقيل هو طرح الثوب كما وقع
تفسيره فى الحديث ، وقيل هو بند الحصة ، والصحيح أنه غيره ، وقد روى مسلم
النهي عن بيع الحصة من حديث أبى هريرة ، واختلف فى تفسير بيع الحصة على
أقوال : وقال الموفق لانعلم بين أهل العلم خلافاً فى فساد هذين البيعين ، واللامسة
أن يبيع شيئاً ولا يشاهده على أنه متى لمسه وقع البيع والمنابذة أن يقول أى ثوب
نبذته إلى فقد اشتريته بكذا ، هذا ظاهر كلام أحمد ونحوه قال مالك والأوزاعي ،
وفى الهداية : لا يجوز البيع بالقاء الحجر واللامسة والمنابذة ، وهذه بيع كانت
فى الجاهلية وهو أن يتراوض الرجلان على سلمة ، أى يتساومان . فإذا لمساها
المشتري أو نبذها إليه البائع أو وضع المشتري عليها حصة لزم البيع ، وقد نهى
النبي ﷺ عن بيع الملامسة والمنابذة ، ولأن فيه تعليقاً بالخطر ، أى تعليقاً للملك
بالخطر ، والتعليكات لا تحتمله لأدائه إلى معنى القار ، لأنه بمنزلة أن يقول البائع
للمشتري أى ثوب ألقيت عليه الحجر فقد بعته ، وأى ثوب لمسته بيدك فقد بعته ،

وأى ثوب نبذته إلى فقد اشترته . اه مختصراً من الأوجز . وفى الدر المختار الملامسة والمنازمة والقاء الحجر من بيع الجاهلية . فنهى عنها كلها لوجود القمار فكانت فاسدة إن سبق ذكر الثمن ، وقال ابن عابدين : ولا بد أن يسبق ترواضهما على الثمن ، ولا فرق بين كون المبيع معيناً أو غير معين ، ومعنى النهى ما فى كل من الجهالة ، وتعلق التملك بالخطر فإنه فى معنى إذا وقع حجرى على ثوب فقد بعته منك ، أو بعثته بكذا ، أو إذا نبذته أو لمسته ، اه .

قوله : (ثم يرفعه) إلخ كتب مولانا محمد حسن المحكى فى تقريره أى يرفع بعضه بعد ما احتبى به ، لأنه يستلزم كشف عورته ضرورة ، اه . وقال السندى : الظاهر أن المراد الاحتباء باليد والجار والمجرور حال ، أى حال كون الرجل فى ثوب واحد ، ثم يرفع ذلك الثوب على منكبه فتصير العورة مكشوفة بخلاف ما إذا احتبى بالثوب وليس معه إلا ذاك الثوب فإنه تكشف عورته وإن لم يرفع الثوب إلى منكبه ، والحاصل أن المنهى عنه هو الاحتباء بحيث تكشف عورته ، اه .

(باب النهى للبائع أن لا يحفل إلخ)

قال الحافظ : كذا فى معظم الروايات ، ولا زائدة ، وقد ذكره أبو نعيم بدون لا ، ويحتمل أن تكون أن مفسرة ، ولا يحفل بيان للنهى ، وفى رواية النسفى : نهى البائع أن يحفل الإبل وقيد النهى بالبائع إشارة إلى أن المالك لو حفل لجمع اللبن للولد أو لعياله لم يحرم ، وهذا هو الراجح كما سيأتى ، وذكر البقر فى الترجمة وإن لم يذكر فى الحديث إشارة إلى أنها فى معنى الإبل والغنم فى الحكم ، خلافاً لداود ، وإنما اقتصر عليهما لغلبتهما عندهم ، والتحليل - بالمهملة والقاء التجميع ، قال أبو عبيد : سميت بذلك لأن اللبن يكثر فى ضرعها ، وكل شئ كثرته فقد حفلته ، تقول : ضرع حافل أى عظيم ، واحتفل القوم إذا كثر جمعهم ، ومنه سمي المحفل ، اه .

وما أشار إليه بقول سيأتي ما قاله بعد ذكر الحديث بلفظ « لا تصروا إلخ » ، وظاهره
 تحريم التصرية سواء قصد التدليس أم لا ؟ وسيأتي في الشروط عن أبي هريرة نهي عن
 التصرية ، وبهذا جزم بعض الشافعية وعلمه بما فيه من إيذاء الحيوان لكن أخرج
 النسائي حديث الباب من طريق أبي الزناد عن الأعرج بلفظه « لا تصروا الإبل والغنم
 للبيع » ، وله من طريق أبي كثير السحيمي عن أبي هريرة « إذا باع أحدكم الشاة أو
 اللقحة فلا يحفلها » ، وهذا هو الراجح ، وعليه يدل تعليل الأكثر بالتدليس ، وبجواب
 عن التعليل بالإيذاء بأنه ضرر يسير لا يستمر فيغتفر لتحصيل المنفعة ، ١٥ . وقول
 البخاري (وكل محفلة) قال الحافظ : بالنصب عطفاً على المفعول من عطف العام على
 الخاص إشارة إلى إلحاق غير الثمن من ما كول اللحم بالثمن للجامع بينهما ، وهو
 تقرير المشتري ، وقال الحنابلة وبعض الشافعية : يختص ذلك بالثمن ، واختلفوا
 في غير المأكول كالإتان والجارية فالأصح لا يرد اللبن عوضاً ، وبه قال الحنابلة في
 الإتان دون الجارية ، ١٥ . وفي الأوجز عن المعنى جمهور العلماء على أن لا فرق في
 التصرية بين الشاة والبقرة ، وشذ داود فقال : لا يثبت الخيار بتصرية البقرة لأن
 الحديث « لا تصروا الإبل والغنم » ، دل على أن ما عداهما بخلافهما ولأن الحكم
 ثبت فيهما بالنص ، والقياس : لا يثبت به الأحكام ، ولنا عموم قوله من
 اشترى مصراة فهو بالخيار الحديث ، وفي حديث ابن عمر من اشترى محفلة ولم
 يفصل والخبر فيه تنبيه على تصرية البقر لأن لبنها أغزر وأكثر نفعاً ،
 وقولهم إن الأحكام لا تثبت بالقياس ممنوع ثم هو هنا ثبت بالتنبيه وهو حجة
 عند الجميع فإن اشترى مصراة من غير بهيمة الأنعام كالامة والإتان والفرس
 ففيه وجهان أحدهما يثبت له الخيار وهو ظاهر مذهب الشافعي لعموم الحديث ولأنه
 تصرية بما يختلف الثمن به فأثبت الخيار كتصرية بهيمة الأنعام وذلك لأن لبن
 الآدمية يراد للرضاع ويرغب فيها ظناً والإتان والفرس يرادان لولدهما
 والثاني لا يثبت به الخيار ، لأن لبنها لا يمتاض عنه في العادة ولا يقصد قصد لبن

هيئة الأنعام ، والخبر ورد فيها ، وقال الدردير : تصرية الحيوان ولو آدمياً
 كأمة لرضاع ، كالشرط المصرح به ، فله الرد بذلك لأنه غرر فعلى ، قال الدسوقي :
 قوله تصرية الحيوان أى ولو حمارة لأن زيادة لبنها يزيد فى ثمنها ، والصاع
 خاص بالأنعام ، فلو رد أمة أو حمارة فلا يرد معها صاعاً ، اه مختصراً من
 الأوجز . قلت : ولعل الشيخ قدس سره لم يتعرض فى تقريره لحديث المصراة
 لما أنه بسط الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى ، ومن دأبه أنه لا يتعرض هنا فى
 البخارى للمسائل التى تقدم البحث عنها فى تقرير الترمذى ، والجملة أن التصرية عيب
 عند الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة لحديث المصراة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه :
 ليست التصرية عيباً للاتفاق على أن الإنسان إذا اشترى شاة فخرج لبنها قليلاً
 أن ذلك ليس بعيب ، وقالوا إن حديث المصراة يخالف للأصول المعروفة ،
 منها أنه معارض لقوله ^{عليه السلام} «الحراج بالضمان» وهو أصل متفق عليه ، ومنها
 أن فيه معارضة منع بيع طعام بطعام نسيئة وذلك لا يجوز باتفاق ، ومنها أن
 الأصل فى المتلفات إما القيم وإما المثل ، وإعطاء صاع ليس قيمة ولا مثلاً ، ومنها
 بيع الطعام المجهول أى الجراف بالمسكيل المعلوم ، اه مختصراً من الأوجز .
 وحكى شيخنا فى البذل عن العيني أن الحديث يخالف الأصول لثمانية أوجه ، ثم
 بسطها مع الزيادة على كلام العيني ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أيضاً .
 (باب إن شاء رد المصراة وفى حلها الخ)

قال الحافظ : — بسكون اللام — على أنه اسم الفعل ، ويجوز الفتح على
 لإرادة المحلوب ، وظاهره أن التمر مقابل للحلبة ، وزعم ابن حزم أن التمر فى مقابلة
 الحلب لا فى مقابلة اللبن ، لأن الحلبة حقيقة فى الحلب ، مجاز فى اللبن ، والحل على
 الحقيقة أولى ، فلذلك قال يجب رد التمر واللبن معاً ، وشذ بذلك عن الجمهور ، اه .
 قلت : هنا مسألة أخرى ، ويحتمل فى الترجمة الإشارة إليها أيضاً وهو ما قال

الحافظ . قوله في حلبها صاع من تمر ، ظاهره أن صاع التمر في مقابلة المصرة ، سواء كانت واحدة أو أكثر لقوله « من اشترى غنما » ، ثم قال « في حلبها صاع من تمر » ، ونقل ابن عبد البر عن استعمل الحديث ، وابن بطلان عن أكثر العلماء ، وابن قدامة عن الشافعية والحنابلة وأكثر المالكية : يرد عن كل واحدة صاعا ، حتى قال المازرى من المستبشع أن يغرم متلف ابن ألف شاة كما يغرم متلف ابن شاة واحدة ، وأجيب بأن ذلك مغتفر بالنسبة إلى ما تقدم من أن الحكمة في اعتبار الصاع قطع النزاع لمجل حدا يرجع إليه عند التخاصم ، فاستوى القليل والكثير ، ومن المعلوم أن ابن الشاة الواحدة أو الناقة الواحدة يختلف اختلافًا متباينًا ومع ذلك فالمعتبر الصاع ، سواء قل اللبن أم كثر ، فكذلك هو معتبر سواء قلت المصرة أو كثرت ، اهـ . وفي الأوجز عن المغنى : إذا اشترى مصرتين أو أكثر في عقد واحد فردهن رد مع كل مصرة صاعا ، وبهذا قال الشافعي وبعض أصحاب مالك ، وقال بعضهم في الجميع صاع واحد لقوله ﷺ « من اشترى غنما ، والغنم اسم جنس يتناول الواحد والجميع » ، قال الموفق : ولنا قوله ﷺ « من اشترى مصرة أو محفلة » ، وهذا يتناول الواحدة ، انتهى مختصرا . من الأوجز . وذكر فيه في حديث المصرة أربعة عشر بحثا : منها ما تقدم أن الجمهور أباحوا رد المصرة بعبب التصرية لحديث الباب . خلافاً للحنفية إذ قالوا : لا يرد بعبب التصرية ، ومنها أنه إذا رد المصرة رد بدل اللبن ، وهو مقدر في الشرع بصاع من تمر ، وهو قول أحمد وإسحق والشافعي وغيرهم ، وذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن الواجب صاع من غالب قوت البلد ، ومنها أن ظاهر الحديث أن الخيار لا يثبت إلا بعد الحلب ، والجمهور على أنه إذا علم بالتصرية ثبت الخيار ولو لم يحلب ، ومنها أنه لو احتلبها وترك اللبن بحاله ثم ردها رد لبنها ولا يلزمه شيء . فإن أنى البائع وطلب التمر ليس له ذلك ، وقيل : لا يلزمه قبوله لظاهر الخبر ، ومنها من ثبت له الخيار لظاهر الحديث اشتراط الفور ، وقيل إن الخيار مقدر

بثلاثة أيام ، وهو نص الشافعي ، وهو قول الأكثر ، وقيل : له الرد بعد أن
يحب مرتين ، فإن حب ثلاثاً لزمته ، وظاهر كلام أحمد أنه مقدر بثلاثة ، وليس
له الرد قبل مضيا ولا إمساكها بعدها . ومنها ابتداء هذه المدة من وقت بيان
التصرية عند الخاتبة ، وعند الشافعية من حين العقد . ومنها أن لا يكون المشتري علة
بالتصرية فإن كان عالماً لا يثبت له الخيار عند الخاتبة والمالكية ، وقال أصحاب
الشافعي : يثبت له الخيار في وجه الخبر . ومنها لو اشترى مصراة فصار لبنها عادة
واستمر على كثرته لم يكن له الرد عند الخاتبة ، وقال أصحاب الشافعي : له الرد في
أحد الوجوه للخبر ، ولأن التدليس كان موجودا حال العقد فأنبت الرد ، كما
لو نقص اللبن ، قال الموفق : ولنا أن الرد جعل لدفع الضرر ونقص اللبن ولم
يوجد فامتنع الرد ، اهـ . ومنها لو اطلع على عيب بعد الرضا بالتصرية فردها
هل يلزمه الصاع ؟ فيه قولان للشافعية ، الأصح عندهم وجوب الرد وبه قال أحمد ،
وقولان عند المالكية الأصح عندهم عدم الرد . ومنها لو صرها المالك لنفسه ثم بدا له
بيعها هل يثبت ذلك الحكم ؟ فيه خلاف ، فمن نظر إلى المعنى أثبت له لأن العيب مثبت
للخيار ، ولا يشترط فيه تدليس للبائع ، ومن نظر إلى أن حكم التصرية خارج عن
القياس خصه بمورده وهو حالة العمد . ومنها هل يجوز التحفيل لغير البيع ، وتقدم
قريبا في قول البخاري «باب النهي للبائع الخ» في أول الباب . ومنها : هل يعم الحكم
كل محلة أو يختص بنوع منها ؟ وتقدم أيضا في قول البخاري وكل محلة . ومنها
إذا اشترى مصراة أو أكثر هل يرد مع كل مصراة صاعا أو يكفي للكل صاع
واحد ؟ وقد قسم قريبا . ومنها أن التمر مقابل للحبة كما زعم ابن حزم ،
أو للخلوب كما قال به الجمهور ؟ وتقدم أيضا في أول الباب ، وبسط الكلام على
هذه الأبحاث في الأوجز .

(باب بيع العبد الزاني)

كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تحريره : غرضه إثبات أن الزنا عيب .
 وقوله ولو يحل علم منه أن الزنا عيب ، ولنا قلت قيمتها ، اه . وقال الحافظ : شاهد
 الترجمة منه قوله ولو يحل من شعر ، فإنه يدل على جواز بيع العبد الزاني ، ويشعر
 بأن الزنا عيب في المبيع لقوله ولو يحل من شعر ، اه . وقال العيني : الزنا عيب في
 الأمة دون الغلام ، لأنه يخل بالمقصود منها وهو الاستفراش وطلب الولد ،
 والمقصود من الغلام للاستخدام ، وكذلك إذا كانت بنت زنا فهو عيب ، اه . وفي
 الهداية : الزنا وولد الزنا عيب في الجارية دون الغلام ، لأنه يخل بالمقصود في
 الجارية ، وهو الاستفراش وطلب الولد ، ولا يخل بالمقصود في الغلام وهو
 الاستخدام ، إلا أن يكون الزنا عادة له على ما قالوا ، لأن اتباعه يخل
 بالخدمة ، اه . ثم قال العيني : اختلف العلماء في العبد إذا زنى ، هل هو عيب فيه أم
 لا ؟ فقال مالك هو عيب في العبد والأمة ، وهو قول أحمد وإسحق ، وقال الشافعي : كل
 ما ينقص من الثمن فهو عيب ، وقالت الحنفية : هو عيب في الجارية دون الغلام كما
 ذكرنا ، اه . وإذا عرفت ذلك فقد علمت أن الحديث لا يخالف الحنفية لأنه وارد
 في الأمة دون الغلام ، وأما إثبات الترجمة فبالقياس عليها ، ومن فرق بينهما كالحنفية
 قالوا لا يصح القياس لاختلاف المقصود منهما .

قوله : (إذا زنت الأمة ولم تحصن) قال شيخ مشايخنا في التراجم : قال الخطابي :
 ذكر الإحصان فيه غريب مشكل جداً ، أقول : حاصل السؤال أن الله تعالى ذكر
 الإمامة المحصنات في قوله : فإذا أحسن فإن أتيت بفاحشة فعليهن نصف ما على
 المحصنات من العذاب ، وبقي حكم الإمامة الثلاثي لم يحصن غير مبين ماذا حكمن ؟
 فبين النبي صلى الله عليه وسلم أنها تجلد ، وأن ذكر الإحصان ليس للاختراز ، كما بين

في بيان قصر السفر أن الخوف ليس شرطاً احترازاً ، اهـ . وقال العيني : قال الطحاوي لم يقل هذه اللفظة غير مالك بن أنس عن الزهري ، قال أبو عمر : وهو من رواية ابن عينة ويحيى بن سعيد عن ابن شهاب كما رواه مالك ومفهومه أنها إذا أحصنت لا تجلد ، بل ترجم كالحرمة ، لكن الامة تجلد محصنة كانت أو غير محصنة ، ولا اعتبار بالمفهوم حيث نطق القرآن صريحاً بخلافه في قوله : فإذا أحصن فإن أتين ، الآية ، فالحديث دل على جلد غير المحصن ، والآية على جلد المحصن ، لأن الرجم لا ينصف ، فيجلدان عملاً بالدليلين أو يكون الإحصان بمعنى العفة عن الزنا ، كما في قوله تعالى : والذين يرمون المحصنات ، أى المقيقات ، وقال الخطابي : ذكر الإحصان في الحديث غريب مشكل جداً ، إلا أن يقال معناه العتق ، وقيل معناه ما لم تزوج وقد اختلف فيه في قوله تعالى : فإذا أحصن ، هل هو الإسلام أو التزوج ، فتحد المتزوجة ، وإن كانت كافرة ، قاله الشافعي ، أو الحرية ، وإحصان الامة عند مالك والكوفيين إسلامها ، قاله ابن بطال ، اهـ مختصراً من العيني . قلت : وبسط الكلام على حديث الباب في الأوجز مفصلاً ، وذكر فيه أيضاً أن الرجم لا يجب إلا على المحصن لإجماع أهل العلم ، وأن للإحصان شروطاً سبعة ، منها الحرية وهي شرط في قول أهل العلم إلا أبا ثور إذ قال إذا لم يحصن بالتزويج فعليهما نصف الحد وإن أحصنا فعليهما الرجم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز .

قوله : (ولو بضمير) قال العيني : قوله بضمير — بفتح الضاد المعجمة وكسر الفاء — هو الحبل المنسوج أو المقتول ، فعيل بمعنى مفعول ، اهـ . وفي الكوكب : قوله ولو بضمير البيع ، ليس من ضروره إخفاء العيب عن المشتري حتى يلزم المكروه ، بل في لفظ الضمير إشارة إليه ، فإن تحليل ثمنها إنما هو لأجل ما ظهر من عيبها عند المشتري ، نعم يمكن أن يتوهم أن البيع ماذا يفيد فيها ، فإن الزنا لما

كان عادة لها كانت عند المشتري مثلها عند البائع ، مع ما لزم للبائع من المخالفة الظاهرة ، بقوله صلى الله عليه وسلم « وأن تكره لا أخيك ما تكره لنفسك » والجواب أن لتبدل الأيدي أثرًا في تنقل الأحوال ، لاسيما في أمثال تلك الحاصل ، فكم من امرأة هي منقادة لفحول الرجال ، ومخالفة الرواية مقيدة بما إذا لم يرتضيه الآخر ، وأما فيما نحن فيه فقد رضى المشتري لنفسه بما لم يرض به البائع لنفسه ، اهـ . وقال الحافظ : استشكل الأمر بالبيع إذا زنى مع أن كل مؤمن مأمور أن يرى لا أخيه ما يرى لنفسه ، ومن لازم البيع أن يوافق أخاه على أن يقتنى ما لا يرضى اقتنائه لنفسه ، وأجيب بأن السبب الذى باعه لأجله ليس محقق الوقوع عند المشتري لجواز أن يرتدع الرقيق إذا علم أنه متى عاد أخرج ، فإن الإخراج من الوطن المألوف شاق ، ولجواز أن يقع الإعفاف عند المشتري بنفسه أو بغيره ، قال ابن العربي : يرجى عند تبديل المحل تبديل الحال ، ومن المعلوم أن للجاورة تأثيراً فى الطاعة وفى المعصية ، اهـ .

(باب الشراء والبيع مع النساء)

قال الحافظ : أورد فيه حديث عائشة وابن عمر فى قصة شراء بريرة ، وشاهد الترجمة منه قوله « ما بال رجال يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله » لإشعاره بأن قصة المبايعة كانت مع رجال ، وكان الكلام فى هذا مع عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، اهـ . وقال العيني : مطابقة حديث عائشة فى قوله اشترى ، يخاطب به عائشة ، والبيع والشراء كان فى بريرة حيث اشترتها عائشة من أهلها ، وصدق البيع والشراء هنا من النساء مع الرجال ، وقال بعضهم : شاهد الترجمة فذكر قول الحافظ المذكور ، ثم قال فيما ذكره بعد : « والأقرب الأوجه ما ذكرنا ، ثم قال العيني ومطابقة حديث ابن عمر للترجمة فى قوله ساومت فإنها ساومت أهل بريرة وهو البيع والشراء بين الرجال والنساء ، اهـ .

(باب هل يبيع حاضر لباد لم الخ)

قال الحافظ : قال ابن المنير وغيره : حمل المصنف النهى عن بيع الحاضر للبادى على معنى خاص وهو البيع بالاجر ، أخذاً من تفسير ابن عباس ، وقوى ذلك بموم أحاديث الدين النصيحة ، لأن الذى يبيع بالاجرة لا يكون غرضه نصح البائع غالباً ، وإنما غرضه تحصيل الاجرة ، فافتضى ذلك إجازة بيع الحاضر للبادى بغير اجرة من باب النصيحة ، ويؤيده ما سـأى فى بعض طرق الحديث المعنى أول أحاديث الباب ، وكذلك ما أخرجه أبو داود عن سالم المكي أن أعرابياً حدثه أنه قدم بحلوبة له على طلحة بن عبيد الله فقال له إن النبى ﷺ نهى أن يبيع حاضر لباد ، ولكن اذهب إلى السوق فانظر من يبيعك ، فشاورنى حتى أمرت وأنهاك ، اهـ . ثم قال البخارى : وقال النبى ﷺ : إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له ، قال الحافظ : هو طرف من حديث وصله أحمد عن حكيم بن يزيد عن أبيه حدثنى أبي قال قال رسول الله ﷺ : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض ، فإذا استنصح الرجل الرجل فلينصح له ، ورواه البيهقي عن جابر مرفوعاً مثله ، اهـ مختصراً . قلت : وفى حديث النهى عن بيع حاضر لباد ستة أبحاث مبسوطة فى الأوجز ، الأول : فى المراد بالبادى ، وهل يدخل فيه أهل القرية أم لا ؟ والثانى : فى حكمه فقد كرهه الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد ، وعن أحمد سئل عن بيع حاضر لباد فقال لا بأس به ، قيل له : فالجواب الذى جاء بالنهى قال : كان ذلك مرة فظاهروا صحة البيع وأن النهى اختص بأول الإسلام لما كان عليهم من الضيق ، قال الموفق : والمذهب الأول ، وقال مجاهد وأبو حنيفة وأصحابه : لا بأس بذلك ، وفى الدر المختار : كره بيع الحاضر للبادى فى حالة قحط وعوز ، وإلا لا ، لانعدام الضرر ، اهـ الثالث : فى المراد بالبيع هل هو فى معناه المعروف ؟ أو يشمل الشراء أيضاً : وسأى فى

ترجمة البخارى أيضاً . الرابع : هل يدخل فى النهى الإشارة أيضاً أم لا؟ الخامس : فى شرائط النهى . السادس : فيمن خالف الحديث ، فهل يصح البيع أو يفسخ ؟ فيه روايتان لمالك ، والمرجح عن أحمد البطلان وعن أحمد رواية أخرى ، وهو أن البيع صحيح وهو مذهب الشافعى ، اهـ . ملخصاً من الأوجز . وقد عرفت مما سبق أن مسلك الإمام البخارى الكراهة مع الأجرة ، والجواز بدون الأجرة . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بلفظ « هل » ، وقال العيني : جواب الاستفهام يعلم من المذكور فى الباب ، واكتفى به على جارى عادته فى ذلك فى بعض التراجم ، اهـ . وأنت خير بأن ذلك ليس بوجيه ، فإنه ليس بموجب لتقييد الترجمة بالشك ، والأوجه عندى أن المعروف من دأب المصنف أنه رضى الله تعالى عنه قد يترجم بلفظ « هل » ، إشارة إلى الاحتمال كما تقدم مبسوطاً فى الأصل الثانى والثلاثين من أصول التراجم ، وههنا أشار بذلك إلى احتمال جواز بيع الحاضر للبادى بأجر بناء على ماسأتى من جواز السمسرة عنده فى « باب أجر السمسرة » ، فإن السمسرة لما كانت جائزة عنده ، وبيع الحاضر للبادى جائز بدون الأجر ، فأى مانع من جوازه بالأجر ، ويحتمل أيضاً أن يكون غرضه بلفظ « هل » إشارة إلى عدم الجواز مطلقاً ، كما هو مذهب الجمهور ، فإن الروايات المرفوعة فى ذلك مطلقة ، والتقييد بالأجر تفسير من الصحابى ، فتدبر .

(باب من كره أن يبيع حاضر لباد بأجر)

قال الحافظ : وبه قال ابن عباس حيث فسر ذلك بالسمسار ، كما فى الحديث الذى قبله ، وأورد فيه حديث ابن عمر ، وليس فيه التقييد بأجر كما فى الترجمة ، قال ابن بطال : أراد المصنف أن يبيع الحاضر للبادى لا يجوز بأجر ، ويجوز بغير أجر ، واستدل على ذلك بقول ابن عباس ، وكأنه قيد به مطلق حديث ابن عمر ، اهـ .

وقال العيني : بعد حديث ابن عمر فإن قلت : لا ذكر للأجر في الحديث ، قلت : قال الكرماني انتهى عام لما بالأجر ولما بغير الأجر ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ، ثم قال : الأوجه ما قاله ابن بطال بأن حديث ابن عمر عام فبعمومه يتناول كراهة بيع الحاضر للبادي بالأجر ، واستدل على عدم كراهته إذا كان بلا أجر بقول ابن عباس ، لأنه قال : لا يكون له سمسار أو السمسار يأخذ الأجر فخص عموم حديث ابن عمر بحديث ابن عباس ، اهـ . قلت : يبق هنا شيء وهو أن الإمام البخاري رحمه الله تعالى ترجم بقوله « باب من كره إلخ » ، وتقدم في الأصل الثالث من أصول التراجع أن عادة الإمام البخاري أنه يترجم بمذهب ذهب إليه قبل ذلك ، ويذكر في الباب ما يدل بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا ، اهـ . وهذا يشعر إلى الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين ذكرتهما في الباب السابق .

قوله : (باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة)

قال الحافظ : أى قياساً على البيع له أو استعمالاً للفظ البيع في البيع والشراء ، قال ابن حبيب المالكي : الشراء للبادي مثل البيع لقوله عليه الصلاة والسلام « لا بيع بعضكم على بعض » ، فإن متناه الشراء وعن مالك في ذلك روايتان ، اهـ ، قلت : هذا هو البحث الثالث من الأبحاث الستة المذكورة عن الأوجز ، قبل باين ، فقيه عن الباجي روى ابن المواز عن مالك في البدوي لا يبيع له الحضري ولا يشتري له ، وهذا متفق عليه في البيع ، وأما الشراء للبدوي ففي العتية عن مالك لأبأس بذلك بخلاف البيع ، وقال الموفق : أما الشراء لهم فيصح عند أحمد ، وهو قول الحسن ، وقال العيني : اختلف العلماء في شراء الحاضر للبادي ، فكرهت طائفة كما كرهوا البيع ، واحتجوا بأن البيع في اللغة يقع على الشراء أيضاً ، وأجازت طائفة الشراء

لهم ، وقالوا: إن النهى إنما جاء فى البيع خاصة ، ولم يعدوا ظاهر اللفظ ، واختلف قول مالك فى ذلك ، وبهذا قال الشافعى ، اه . ملخصاً من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق فى باب « هل يبيع حاضر لباد إلخ » ، أن يبيع الحاضر للبادى لا يكره عندنا الحنفية مطلقاً ، بل الكراهة مقيدة بحال القحط ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجانى قوله : تقول بع يعنى أن البيع معناه المبادلة ، سواء كان مشترياً أولاً ، فالبيع عام ، فلفظ البائع فى كلام الشارع بالمعنى العام ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الترجمة هكذا فى النسخ الهذبية بلفظ لا يشتري ، وعليه اكتفى الحافظ ولم يذكر نسخة أخرى ، وأثبت الترجمة بقوله قياساً إلخ كما تقدم ، وفى نسخة الكرماني لا يبيع إلخ ، قال وفى بعضها لا يشتري ، اه . وهكذا فى نسخة العينى بلفظ لا يبيع ، ثم قال : وفى التلويح كذا هذا الباب فى البخارى وذكر ابن بطال أن فى نسخه لا يشتري ، وكذا ترجم له الإسماعيلي ، وهذا يكون بالقياس على البيع ، اه . وهكذا فى القسطلاني بلفظ لا يبيع ، وقال : ولأبى ذر وأبى الوقت والأصيل وابن عساكر لا يشتري بدل قوله لا يبيع ، فيكون قياساً على البيع أو استعمالاً للفظ البيع فى البيع والشراء ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ترجيح نسخة لا يشتري ، لأن فى لفظ لا يبيع لا يبقى مزيد فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة ، لأن البيع بالأجر هو البيع بالسمسرة ، قال العينى : السمسار فى الأصل القيم للأمر والحافظ له ، ثم استعمل فى متولى البيع والشراء لغيره ، ومعناه أن يبيع له بالأجرة ، اه . وهذا هو مؤدى الباب السابق على أن شراء الحاضر للبادى مختلف فيه بين الأئمة كما تقدم قريباً ، فهو جدير أن يترجم له الإمام البخارى بباب مستقل .

(باب النهى عن تلقى الركبان)

قال الكرماني أى النهى عن استقبال الركبان لا ببيع ما يحملونه إلى البلد قبل أن يقدموا الأسواق، اهـ . وفى الدر المختار : وتلقى الجلب بمعنى المجلوب أو الجالب ، قال ابن عابدين : الجلب بفتحين هو المراد من تلقى الركبان فى الحديث ، وهذا يؤيد تفسيره بالجالب ، لأن الركبان جمع راكب ، قال فى الفتح (*) وللتلقى صورتان إحداها أن يتلقاهم المشترون للطعام منهم فى سنة حاجة لبيعوه من أهل البلد بزيادة ، وثانيتهما أن يشتري منهم بأرخص من سعر البلد ، وهم لا يعلمون بالسعر ، اهـ . وذكر فى الأوجز فى حديث الباب ثلاثة أبحاث مبسطة ، الأول : فى حكم التلقى ، والثانى : فى محل التلقى ، والثالث : فى حكم البيع إن وقع التلقى ، وذكر الإمام البخارى هذه الثلاثة فى الترجمتين الأول والثالث فى هذا الباب بقوله « النهى عن تلقى الركبان » ، وبقوله : إن يبعه مردود وأما الثانى فسيأتى قريباً فى باب منتهى التلقى ، أما الأول فى الأوجز قال ابن المنذر : أجاز أبو حنيفة التلقى وكرهه الجمهور ، وقال الحافظ الذى فى كتب الحنفية يكره التلقى فى حالتين أن يضر بأهل البلد ، وأن يلبس السعر على الواردين ، وقال الموفق : كرهه أكثر أهل العلم منهم : مالك والأوزاعي والشافعى وإسحق ، وقال ابن الهمام : عدنا محل النهى إذا يضر بأهل البلد أو لبس أما إذا لم يضر ولم يلبس فلا بأس ، وفى البخارى عن ابن عمر : كنا نتلقى الركبان فنشتري منهم الطعام ، فنهانا النبي ﷺ أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام ، وهو يدل على أن التلقى إلى أعلى السوق جائز ، لأن النهى إنما وقع على التبايع لا على التلقى ، اهـ مختصراً من الأوجز . وأما حكم من تلقى ، وهو البحث الثالث من أبحاث الأوجز ، والجزء الثانى من جزئى ترجمة البخارى ، فقد قال

البخارى إن يبيعه مردود لأن صاحبه آثم إذا كان به علما ، وهو خداع فى البيع ،
والخداع لا يجوز ، قال الحافظ : جزم المصنف بأن البيع مردود ، بناء على أن
التهى يقتضى الفساد ، لكن محل ذلك عند المحققين فيما يرجع إلى ذات التهى عنه ،
لأما إذا كان يرجع إلى أمر خارج عنه ، فيصح البيع ويثبت الخيار بشرطه الآتى
ذكره ، وأما كون صاحبه عاصيا آثما ، والاستدلال عليه بكونه خداعا فصحيح ،
لكن لا يلزم من ذلك أن يكون البيع مردودا ، لأن التهى لا يرجع إلى نفس العقد ،
ولا يخل بشيء من أركانه وشروطه ، وإنما هو لدفع الإضرار بالركبان ، والقول
ببطلان البيع صار إليه بعض المالكية وبعض الحنابلة ، ويمكن أن يحمل قول
البخارى أن البيع مردود على ما إذا اختار البائع رده فلا يخالف الراجح ، وقد
تعقبه الإسماعيلي وألزمه التناقض ببيع المصرة فإن فيه خداعا ، ومع ذلك لم يبطل
البيع ، وبكونه فصل فى بيع الحاضر للبادى بين أن يبيع له بأجر أو بغير أجر ،
واستدل عليه أيضا بحديث حكيم بن حزام الماضى فى بيع الخيار ، فيه « فإن كذبا
وكتما محقت بركة بيعهما » ، قال : فلم يبطل بيعهما بالكذب والكتمان بالعيب ،
وقد ورد بإسناد صحيح أن صاحب السلعة إذا باعها لمن تلقاه يصير بالخيار إذا دخل
السوق ، ثم ساقه من حديث أبى هريرة ، ثم اختلفوا فقال الشافعى ، من تلقاه
فقد أساء وصاحب السلعة بالخيار وحجته حديث ابن سيرين عن أبى هريرة أن
النبي ﷺ نهى عن تلقى الجلب ، فإن تلقاه فاشتره فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق ،
أخرجه أبو داود والترمذى وصححه ابن خزيمة ، وأخرجه مسلم بلفظ « لا تلقوا
الجلب فن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار » ، وقوله بالخيار ،
أى إذا قدم السوق وعلم السعر وهل يثبت له مطلقا أو بشرط أن يقع له فى البيع
غبن ، وجهان ، أحدهما الأول وبه قال الحنابلة ، وظاهره أيضا أن التهى لأجل
منفعة البائع ، وإزالة الضرر عنه وصيائته من يخدعه ، قال ابن المنذر : وحله مالك

على نفع أهل السوق لأعلى نفع رب السلعة ، وإلى ذلك جنح الكوفيون والأوزاعي ،
والحديث حجة للشافعي لأنه أثبت الخيار للبائع لا لأهل السوق ، واحتج مالك
بحديث ابن عمر المذكور في آخر الباب ، اه مختصراً . قلت : وما تهدم من
كلام ابن المهام وابن عابدين في البحث الأول يدل على أن الخفية قالوا بتلك الطين
مما : مضرة الجالبين وأهل الأسواق إذ قالوا محل النهى عندنا إذا يضر بأهل البلد
أو لبس كما تقدم . وفي الأوجز : البحث الثالث في حكم من تلقى ، قال الباغي
فإن وقع التلقي من إنسان فلذلك في ذلك قولان ، روى عنه ابن القاسم أنه ينهى فإد
عاد أدب ولا ينزع منه شيء وهو اختيار أشهب ، وروى عنه ابن وهب أنه ينزع
منه ما ابتاع ، فيباع لأهل السوق ، واختار ابن المواز أن يرد شرائه وترد على
بائعها ، وبه قال ابن حبيب ، وقال الموفق : فإن خالف وتلق الركبان واشترى منهم
فاليبيع صحيح في قول الجميع ، قاله ابن عبد البر ، وحكى عن أحمد رواية أخرى أن
اليبيع فاسد لظاهر النهى ، والأول أصح لرواية أبي هريرة في الخيار عند مسلم ،
والخيار لا يكون إلا في عقد صحيح ، ولأن النهى لا معنى في البيع ، بل يعود إلى ضرب
من الخديعة يمكن استدراكها بإثبات الخيار ، وإذا ثبت هذا فلبائع الخيار إذا
علم أنه قد غبن ، وقال أصحاب الرأي لا خيار له ، وظاهر المذهب أنه لا خيار له
إلا مع الغبن ، لأنه إنما ثبت لأجل الخديعة ودفع الضرر ، ولا ضرر مع عدم
الغبن ، وهذا ظاهر مذهب الشافعي ، ويحمل إطلاق الحديث في الخيار على هذا
لعلنا بمعناه ومراده ، لأنه ^{يؤيد} جعل له الخيار إذا أتى السوق ، فيفهم منه أنه أشار
إلى معرفته بالغبن في السوق ، ولولا ذلك لكان الخيار له من حين البيع ، اه
مختصراً من الأوجز .

قوله (حدثنا عياش بن الوليد) يشكل على هذا الحديث عدم الموافقة بالترجمة ،
وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه إنما أتى بهذا الحديث في هذا

الباب إشارة إلى مسألة حديثة في حديث ابن عباس المذكور سابقاً ، وهى أنه اختلف في هذا الحديث على معمر فعبد الواحد عن معمر يذكر ، لائقوا الركبان ، وعبد الأعلى عن معمر لا يذكره ، فاعلم أن ذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين ، والبخارى يعنى به في هذا الكتاب كثيراً ، اهـ . وقال الحافظ : كذا رواه مختصراً وليس فيه للتلقي ذكر ، وكأنه أشار على عاداته إلى أصل الحديث فقد سبق من قبل باين من وجه آخر عن معمر ، وفي أوله « لائقوا الركبان » وكذا أخرجه مسلم من وجه آخر عن معمر ، اهـ . وبهذا جزم العيني إذ قال : مطابقتها للترجمة من حيث أن هذا الحديث مختصر عن الحديث الذى رواه في باب « هل يبيع حاضر لباد » فبالنظر إلى أصل الحديث المطابقة موجودة ، وعياش بتشديد الياء آخر الحروف والشين المعجمة ، اهـ .

قوله (باب منتهى التلقي)

قال الكرماني : أى منتهى جواز التلقي وهو إلى أعلى سوق البلد ، وأما التلقي المحرم فهو ما كان إلى خارج البلد ، فإن قلت : ما وجه دلالة الحديث على الترجمة ؟ قلت : من جهة أنه لم يذكر منع النبي ﷺ لهم إلا عن بيعهم في مكانه فلم أن مثل ذلك التلقي كان غير منهي ، قال البخارى : هذا التلقي المذكور في حديث جريرة كان إلى أعلى السوق يثبت الحديث الذى بعده حيث قال : كانوا يتبايعون الطعام في أعلى السوق قههم منه أن التلقي إلى خارج البلد هو المنهى عنه لا غير ، اهـ . وقال الحافظ : دل حديث عبيد الله بن عمر عن نافع بلفظ كانوا يتبايعون الطعام في أعلى السوق ، الحديث على أن الوصول إلى أول السوق لا يلقى حتى يدخل السوق ، وإلى هذا ذهب أحمد وإسحاق بأن منتهى النهى عن التلقي لا يدخل البلد سواء وصل إلى السوق أم لا ، وعند المالكية في ذلك اختلاف كثير في حد التلقي ، ثم مطلق

التي عن التلقى يتناول طول المسافة وقصرها ، وهو ظاهر لإطلاق الشافعية ، وقيد
المالكية محل التي يحد مخصوص ، ثم اختلفوا فيه فقيل ميل ، وقيل فرسخان ، وقيل
يومان ، وقيل مسافة القصر ، وهو قول الثوري ، وأما ابتدأوها فسياق البحث فيه
في الباب الذي بعده ، ثم قال في باب منتهى التلقى : أى ابتدائه ، وقد ذكرنا أن
الظاهر أنه لا حد لانتهاه من جهة الجالب ، وأما من جهة المتلقى فقد أشار المصنف
بهذه الترجمة إلى أن ابتدائه الخروج من السوق أخذاً من قول الصحابي إنهم كانوا
يتبايعون في أعلى السوق ، الحديث ، فدل على أن التلقى إلى أعلى السوق جائز ، فإن
خرج عن السوق ولم يخرج من البلد فقد صرح الشافعية بأنه لا يدخل في النبي ،
وحد ابتداء التلقى عندهم الخروج من البلد ، والمعنى فيه أنهم إذا قدموا البلد أمكنهم
معرفة السعر فإن لم يفعلوا ذلك فهو من تقصيرهم ، وأما ما كان معرفتهم قبل دخول
البلد فادر ، والمعروف عند المالكية اعتبار السوق مطلقاً كما هو ظاهر الحديث ،
وهو قول أحمد وإسحاق ، وعن الليث كراهة التلقى ولو في الطريق ، ولو على باب
البيت ، حتى تدخل السلعة السوق ، اهـ مختصراً من الفتح . وقال العيني : اعلم أن
التلقى له ابتداء وانتهاء : أما ابتدأوه فهو من الخروج من منزله إلى السوق ، وأما
انتهأوه فهو من جهة البلد لاحدله ، وأما من جهة التلقى فهو أن يخرج من أعلى السوق ،
ولما التلقى في أعلى السوق فهو جائز ، وأما ما كان خارجاً من السوق في الحاضرة أو قريباً
منها بحيث يحد من يسأله عن سعرها فهذا يكره له أن يشتري هناك ، لأنه داخل في معنى التلقى ،
ولأن خرج من السوق ولم يخرج من البلد ، فقد صرح الشافعية بأنه لا يدخل في النبي ،
وأما الموضع البعيد الذي لا يقدر فيه على ذلك ، فيجوز فيه البيع وليس بتلق ، قال
مالك رحمه الله : وأكره أن يشتري في نواحي المصر حتى يهبط إلى السوق ، قال
ابن المنذر : بلغني هذا القول عن أحمد وإسحاق أنهما نهيّا عن التلقى خارج السوق ،
ورخصا في ذلك في أعلاه ، ومذاهب العلماء في حد التلقى متقاربة ، اهـ مختصراً .

قلت : وهذا هو البحث الثانى من الأبحاث الثلاثة المذكورة فى أول باب التهى
عن تلقى الركبان .

(باب إذا اشترط فى البيع شروطاً إلخ)

قال الحافظ أى هل يفسد البيع بذلك أم لا ؟ وأرود فيه حديث عائشة وابن عمر
فى قصة بريرة ، وكان غرضه بذلك أن التهى يقتضى الفساد فيصح ماذهب إليه من
أن التهى عن تلقى الركبان يرد به البيع ، ١٠٥ . وقال العيني : قوله باب إذا
اشترط إلخ . قوله لا تحل صفة شروطاً ، وليس هو جواب إذا ، وجواب إذا محذوف
تقديره لا يفسد البيع بذلك ، ونحو ذلك قال القسطلانى إذ قال : باب إذا اشترط إلخ ،
أى هل يفسد البيع أم لا ؟ وتحل صفة لقوله شروطاً ، ١٠٥ . ولا يبعد عند هذا العبد
الضعيف أن يكون قوله لا تحل جواباً لإذا ، والمعنى أن الشروط لا تجوز فى البيع فإن
صنيع الإمام البخارى يدل على أنه موافق فى هذه المسألة للإمام أحمد فإن الخلاف
فى هذه المسألة شهير ، وهو أن الإمام أحمد أجاز البيع بشرط واحد ، ولم يجوز
بشرطين ، خلافاً لأبى حنيفة والشافعى رحمهما الله إذ منعنا البيع بشرط ولو بواحد ،
وأما الإمام مالك رحمه الله فالشروط عنده ثلاثة أنواع ، شروط تبطل هى والبيع
معاً ، وشروط تجوز هى والبيع معاً ، وشروط تبطل ويثبت البيع ، بسط الكلام
عليها فى الأوجز . وماقلت إن صنيع الإمام البخارى يدل على موافقة الإمام أحمد
يدل عليه أن الإمام البخارى ترجم فى كتاب الشروط بباب الشروط فى البيع
وأورد فيه حديث عائشة فى قصة بريرة ثم ترجم بباب إذا اشترط البائع ظهر الدابة
إلى مكان جاز وأورد فيه حديث جابر ، وقال فيه الاشتراط أكثر وأصح
عندى ، ١٠٥ . ثم قال العيني : قام الإجماع على أن من شرط فى البيع شرطاً لا يحل ، إنه
لا يجوز عملاً بهذا الحديث ، واختلفوا فى غيرها من الشروط على مذاهب مختلفة ،

فذهبت طائفة إلى أن البيع جائز ، والشرط باطل على نص حديث بريرة ، وهو ابن أبي ليلى والحسن البصرى والنخعى وغيرهم ، وذهبت طائفة إلى جوازهما لحديث جابر في بيع جملة ، روى ذلك عن حماد وابن شبرمة وبعض التابعين ، وذهبت طائفة ثالثة إلى بطلانها لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده نهي عن بيع وشرط ، وهو قول عمرو وابن مسعود والكوفيين والشافعي ، وفصل مالك في الشروط كما بسط في العيني ، ولطيفة عبد الوارث شهيرة إذ قدم مكة فسأل بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة عن البيع بشرط ، فقال الأول : كلاهما باطل ، وقال الثاني : البيع جائز والشرط باطل ، وقال الثالث كلاهما جائز ، فقال : سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة ، ثم راجع الثلاثة فذكر كل واحد منهم مستدله من حديث عمرو بن شعيب وقصة بريرة وقصة جمل جابر ، كما بسط في الأوجز .

قوله (واشترطى لم الولاء) قال الكرماني : قال النووي هذا مشكل من حيث أن هذا الشرط يفسد البيع ، ومن حيث أنها خدعت البائع ، وشرطت لم ما لا يصح ، فكيف أذن رسول الله ﷺ لعائشة فيه ؟ ولهذا الإشكال أنكر بعضهم هذا الحديث بجملة . وهذا منقول عن يحيى بن أكرم بالمدينة المروزي قاضي بغداد وأحد أعلام الدين ، واستدل بسقوط هذه اللفظة في أكثر الروايات فأوله العلماء بتأويلات بأن معناه اشترطى عليهم ، كما قال تعالى وإن أسأتم فلها ، أى فعلها أو بأن المراد أظهرى لم حكم الولاء ، أو بأن المراد التوخيخ لم لأنه ﷺ كان تدين لم أن هذا الشرط باطل ، فلما لجروا في اشتراطه ومخالفة أمره قال لعائشة هذا بمعنى لا تأبى : سواء شرطته أم لا ، فإنه شرط مردود لما سبق بيانه لم ، والأصح أنه من خصائص عائشة وهى قضية عين لاهوم لها ، قالوا والحكمة في إذنه فيه ثم إبطاله

أن يكون أبلغ في قطع عاداتهم في ذلك كما أذن لهم في الإحرام في حجة الوداع ثم أمرهم بفسخه وجعله عمرة ليكون أبلغ في زجرهم عما اعتادوه من منع العمرة في أشهر الحج ، وقد تحتمل المفسدة اليسيرة لتحصيل مصلحة عظيمة ، قال الخطابي : وجهه أن الولاء لمة كلخمة النسب ، والإنسان إذا أعتق عبداً ثبت له ولاؤه كما إذا ولد له ولد ثبت له نسبه ، فلو نسب إلى غيره لم ينتقل نسبه عن والده ، كذلك إذا أراد نقل ولاية عن محايها ، لم تنتقل عنه ، فلم يعبا رسول الله ﷺ بقولهم ، ولا رآه قادحاً في العقد إذ جعله بمنزلة اللغو من الكلام ، وتركهم يقولون ماشعوا لتكون الإشارة برده وإبطاله قولاً يخطب به على الناس ، ظاهراً على رؤس الأشهاد إذ هو أبلغ في التكثير وأؤكد في التعبير ، وقد أول أيضاً بأن هذا الأمر كان على معنى الوعيد والتهديد الذي ظاهره الأمر وباطنه النهي ، كقوله تعالى «اعملوا ما شئتم» ، اهـ . وقال القسطلاني : واستشكل الحديث من حيث أن اشتراط البائع الولاء مفسد للعقد لخالفته ما قرر في الشرع من أن الولاء لمن أعتق ولأنه شرط زائد على مقتضى العقد فهو كاستثناء منفعته ، ومن حيث أنها خدعت البائعين ، وشرطت لهم ما لا يصح ، وكيف أذن لها النبي ﷺ في ذلك هو واجب بأن رواية هشام تفرد بقوله «واشترطى لهم» فيحمل على وهم وقع له لأنه ﷺ لا يأذن فيما لا يجوز ، وهذا منقول عن الشافعي في الأم ، ورأيت عنه في المعرفة للبيهقي ، وأثبت الرواية آخرون ، وقالوا : هشام ثقة حافظ والحديث متفق على صحته ، فلا وجه لرده ، وأجاب آخرون بأن لهم بمعنى عليهم ، وهذا مشهور عن المزني وجزم به عنه الخطابي ، وأسند البيهقي في المعرفة عن حرمة عن الشافعي ، لكن قال النووي تأويل اللام بمعنى على وهنا ضعيف ، لأنه عليه الصلاة والسلام أنكر الاشتراط ، ولو كان بمعنى على لم ينكره ، وأجاب آخرون بأنه خاص بقصة عائشة لمصلحة قطع عاداتهم ، كما خص فسخ العمرة بالصحابة لمصلحة بيان جوازها في أشهره .

قال النووي : وهذا أقوى الأجوبة ، وتعقبه ابن دقيق العيد بأن التخصيص لا يثبت إلا بدليل ، وأجاب آخرون بأن الأمر فيه للإباحة ، وهو على وجه التنبيه على أن ذلك لا ينفعهم فوجوده كعدمه ، وكأنه قال اشترطى أو لا اشترطى فذلك لا يفيدهم ، ويؤيد هذا قوله عليه السلام في رواية أيمن الآتية إن شاء الله في آخر أبواب المسكن « اشترىها وبيعهم يشترطون ماشاءوا ، وقيل غير ذلك ، اهـ . » والحديث أخرجه مالك في موطأه برواية هشام ، وبسط الكلام عليه في الأوجز ، وفيه قال ابن عساکر وغيره : كذا رواه أصحاب هشام عن عروة وأصحاب مالك عنه ، والاستشكل صبور الإذن منه عليه السلام في البيع على شرط فاسد ، واختلف العلماء في ذلك فتنهم من أنكروا الشرط في الحديث ، فروى الخطابي في المعالم بسنده إلى يحيى بن أكرم أنه أنكر ذلك ، وعن الشافعي في الأم الإشارة إلى تضعيف رواية هشام لكونه انفرد بها دون أصحاب أبيه ، وروايات غيره قابلة للتأويل ، وقال غيره : إن هشاماً روى بالمعنى ماسمعه من أبيه ، وليس كما ظن وأثبت الرواية آخرون وقالوا : هشام ثقة حافظ والحديث متفق على صحته فلا وجه لرده ، وقال ابن خزيمة : وكلام يحيى بن أكرم غلط ، ثم اختلفوا في توجيه الحديث فزعم الطحاوي أن المزني حدثه عن الشافعي بانظروا واشترطى ، بهزة قطع بدون تاء مشاة ، ومعناه أظهرى لهم الحكم ، وأنكر غيره هذه الرواية بأن الذي في المزني والام وغيرهما عن الشافعي كرواية الجمهور بلفظ « واشترطى » إلى آخر ما بسط في الأوجز من التوجيهات إلى أن قال : قال ابن الجوزي : ليس في الحديث أن اشترط الولاء والعق كان مقارنا للعقد فيحمل أنه كان سابقاً عليه ، فالأمر بقوله اشترطى مجرد وعد لا يجب الوفاء به ، وتعقب باستبعاد أنه عليه السلام يأمر شخصاً أن يعدد مع عليه بأنه لا يفي بذلك الوعد ، وأغرب ابن حزم فقال : كان الحكم ثابتاً بجواز اشترط الولاء الغير المعق فوقع الأمر باشترطه في الوقت الذي كان جائزاً فيه ثم نسخ بالخطبة ، ولا يخفى بعد ما قال ،

وسياق الحديث يدفع في وجه هذا الجواب ، اه مختصراً من الاوجز . وتقدم في باب إذا لم يوقت الخيار ما أفاده الشيخ قدس سره في الكوكب في باب اشتراط الولاة من أن ذلك كان لإفادة البيع الفاسد ملك المشتري ونفاذ العتق عليه ، وهذا أوجه الأجوبة عند هذا العبد الضعيف .

(باب بيع التمر بالتمر)

قال القسطلاني : بالمتاة وسكون الميم فيها ، اه . وقوله : لإلاه وهاء ، قال الحافظ بالمد فيها وفتح الهزة ، وقيل بالكسر ، وقيل بالسكون ، وحكى القصر بغير همز موهناً الخطابي ، ورد عليه الثوري وقال : هي صحيحة لكن قليلة ، والمعنى خذوها ، وحكى هاك بزيادة كاف مكسورة ، ويقال هاء بكسر الهزة بمعنى هات ، وبفتحها بمعنى خذ بغير تنوين ، وقال ابن الأثير هاء وهاء هو أن يقول كل واحد من البيعين هاء فيعطيه مافي يده كالحديث الآخر إلا يبدأ بيد بمعنى مقابضة في المجلس ، وقيل : معناه خذ وأعط ، وغير الخطابي يميز فيها السكون على حذف العوض ويتنزل منزلة ما أتى لتثنيه ، وقال ابن مالك ها اسم فعل بمعنى خذ ، وإن وقعت بعد إلا فيجب تقدير قول قبله يكون به حكياً فكأنه قيل : ولا الذهب بالذهب إلا مقولاً عنده من المتبايعين هاء وهاء ، وقال الخليل : كلمة تستعمل عند المناولة والمقصود من قوله هاء هاء أن يقول كل واحد من المتعاقدين لصاحبه هاء فيتبايعان في المجلس ، قال ابن مالك : حتماً أن لا تقع بعد إلا كما لا يقع بعدها خذ قال بالتقدير لا تبيعوا الذهب بالورق إلا مقولاً بين المتعاقدين هاء وهاء ، اه . قال المعنى قال صاحب العين هو حرف يستعمل في المناولة تقول هاء وهاء وإذا لم تنهى بال كاف مددت فكأن المدة فيها خلف من كاف الخاطئة ، فتقول للرجل ها والمرأة هاى وللأختين هاؤما وللرجال هاؤموا ، اه . وفي الأوجز عن الطيبي محله العصب على الحال والمستثنى

منه مقدر يعني بيع الذهب بالذهب ربما في جميع الحالات إلا حال التقابض : ويكنى عن التقابض بقوله هاء و هاء ، لأنه لازمه وعبر بذلك لأن المظني قال خذ بلسان الحال سواء وجد معه لسان المقال أو لا فالاستثناء مفرغ ، ا هـ .

(باب بيع الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام)

قال الحافظ : ليس في الحديث الذي ذكره للطعام ذكر وكذلك ذكر فيه الزبيب بالزبيب والذي في الحديث الزبيب بالكرم ، قال الإسماعيلي : لعله أخذ ذلك من جهة المعنى ولو ترجم للحديث ببيع التمر في رؤس الشجر بمثله من جنسه يابساً لكان أولى ، قال الحافظ : ولم يخل البخاري بذلك كما سيأتي بعد ستة أبواب ، وأما ههنا فكانه أشار إلى ما وقع في بعض طرقه من ذكر الطعام وهو في رواية الليث عن نافع كما سيأتي إن شاء الله ، وروى مسلم من حديث معمر بن عبد الله مرفوعاً : الطعام بالطعام مثل بمثل ، ا هـ . قلت : وما أشار إليه الحافظ من رواية الليث عن نافع فالظاهر أنه أشار إلى ما سيأتي في باب بيع الزرع بالطعام كيلاً ، وقال العيني بعد ذكر الحديث : مطابقتها للترجمة ظاهرة من حيث المعنى ، ثم ذكر قول الإسماعيلي وكلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله هذا الذي قاله لا يساعد البخاري . والوجه ما ذكرنا من أنه أخذ في الترجمة من حيث المعنى وهذا المقدار كاف في المطابقة وربما يأتي بعض الأبواب ولا توجد المطابقة إلا بأدنى من هذا المقدار والغرض وجود شيء ما من المناسبة ، ا هـ . وقال الكرماني : إن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ؟ قلت مفهومه نهي عن بيع الزبيب بالغنبي جواز بيع الزبيب بالزبيب ، ويقاس بيع الطعام بالطعام عليه ، ا هـ .

(باب بيع الشعير بالشعير)

قال الحافظ : استدل بالحديث على أن البر والشعير صنفان ، وخالف في ذلك

مالك والليث والأوزاعي فقالوا هما صنف واحد ، اهـ . وفي الأوجز عن المغنى
البر والشعير جنسان هذا هو المذهب وبه يقول الشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى
وغيرهم ، وعن أحمد أنهما جنس واحد وحكى ذلك عن سعد بن أبى وقاص وحامد
ومالك وغيرهم قال النووى : قال مالك والأوزاعي ومعظم علماء المدينة والشام :
لأنهما صنف واحد ، قال ابن رشد : أما حجة مالك فإنه عمل سلفه بالمدينة ، وقال
الموفق : ولنا قول النبى ﷺ يبعوا البر بالشعير كيف شئتم يداً بيد وفى لفظ لأبأس
يبيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد وأمانسيئة فلا ، فإذا اختلفت هذه الأصناف
فبيعوا كيف شئتم وهذا صريح صحيح لا يجوز تركه بغير معارض مثله ، اهـ . مختصراً
من الأوجز ، وفيه فى موضع آخر قال الزرقانى وبقول مالك قال أكثر الشاميين
فلم ينفرد بذلك حتى يشنع عليه بعض أهل الظاهر والله حسيده ويقول : القطة أقة
من مالك فإنه إذا رميت له لقمتان إحداهما من شعير فإنه يذهب عنها ويقبل على لقمه
البر ، قال الباجى وقول سعد ومعيقب المخرج فى الموطأ لا تأخذ إلا مثله يقتضى النهى
عن التفاضل بين الحنطة والشعير ولا يعلم لها فى ذلك مخالف من الصحابة إلا ماروى
عن عبادة بن الصامت حديث مرفوع ، وليس بالثابت ، اهـ . قلت ما قال إن حديث
عبادة ليس بثابت مشكل ، فإنه أخرجه الجماعة غير البخارى فهو من رواية مسلم ،
وروى أيضاً من حديث بلال والحدردى وأبى هريرة عند مسلم وغيره كما خرجها
الزيلعى ، فالحكم عليه بعدم الثبوت مشكل جداً ، اهـ مختصراً من الأوجز .

قوله (فتراضنا) بضاد معجمة أى تجارينا الكلام فى قدر العوض بالزيادة
والتقص كأن كلامهما كان يروض صاحبه ويسهل خلقه ، وقيل : المراضة مهنا
المواصفة بالسلمة وهو أن يصف كل منهما سلته لرفيقه ، كذا فى الفتح ، وقال العيني
تبعاً للكرمانى : يقال فلان يروض فلاناً على أمر كذا أى يداريه ليدخله فيه ، اهـ .
وقال القسطلانى قوله فتراضنا بضاد معجمة ساكنة ، أى تجارينا حديث البيع

والشراء وهو ما بين المتبايعين من الزيادة والتقصان لأن كل واحد منهما يروض صاحبه ، وقيل هو المواصفة بالسلعة ، ا هـ .

قوله (حدثه مثل ذلك حديثاً الخ) قال الحافظ: هكذا ساقه وفيه اختصار وتقديم وتأخير ، وقد أخرجه الإسماعيلي من وجهين عن يعقوب بن إبراهيم شيخ شيخ البخاري فيه بلفظ: أن أباسعيد حدثه حديثاً مثل حديث عمر عن رسول الله ﷺ في الصرف فقال أبو سعيد: فذكره فظهر بهذه الرواية معنى قوله مثل ذلك أى مثل حديث عمر الماضي قريباً في قصة طلحة بن عبيدالله ، وتكلف الكرمانى هنا فقال قوله: مثل ذلك أى مثل حديث أبي بكرة في وجوب المساواة ولو وقف على رواية الإسماعيلي لما عدل عنها ، ا هـ . قلت : المراد بحديث أبي بكرة المذكور في الباب السابق وذكر العيني قول الكرمانى وقول الحافظ ثم قال : والذي قاله الكرمانى أقرب لأنه مذكور في الباب الذى قبله وليس بينهما باب آخر ، وقال القسطلانى قال البرماوى كالكرمانى أى مثل حديث أبي بكرة السابق في الباب قبل هذا في وجوب المساواة ، وقال الحافظ ابن حجر أى مثل حديث عمر الماضي في باب الشعير بالشعير في قصة طلحة بن عبيدالله في الصرف مستدلاً لذلك بما أخرجه الإسماعيلي من وجهين فذكر كلام الحافظ المذكور ولم يرجح شيئاً من القولين ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما اختاره الحافظ ، للتصريح في رواية الإسماعيلي بلفظ أن أباسعيد حدثه حديثاً مثل حديث عمر ، وأيضاً ليس قوله حدثه مثل ذلك قول البخاري حتى يقال إنه أشار إلى أقرب الأبواب .

قوله (مثلاً مثل) قال الحافظ استدلل به على بطلان البيع بقاعدة «مدعجوة» وهو أن يبيع مدعجوة وديناراً بدينارين مثلاً ، وأصرح من ذلك في الاستدلال على المنع حديث فضالة بن عبيد عند مسلم في رد البيع في القلادة التي فيها خرز وذهب حتى تفصل ، أخرجه مسلم ، وفي رواية أبي داود قلت إنما أردت الحجارة فقال لا حتى

تميز بينهما ، اه . قلت : ومسألة «مدعجوة» معروفة شهيرة خلافة بين الائمة بسط الكلام عليها في الأوجز . وفيه قال الموفق إن باع شيئاً فيه الربا بعضه ببعض ومعهما أو مع أحدهما من غير جنسه كمد ودرهم بمدين أو درهمين أو باع شيئاً محي بحسن حليته فهذه المسألة تسمى مسألة مدعجوة ، والمذهب أنه لا يجوز ذلك ، نص عليه أحمد في مواضع كثيرة وبه قال الشافعي وإسحاق ، وعن أحمد رواية أخرى تدل على أنه يجوز بشرط أن يكون المفرد أكثر من الذي معه غيره أو يكون مع كل واحد منهما من غير جنسه ، وقال أبو حنيفة وغيره يجوز هذا كله إذا كان المفرد أكثر من الذي معه غيره أو كان مع كل واحد منهما من غير جنسه ، واحتج من أجاز ذلك بأن العقد إذا أمكن حمله على الصحة لم يحمل على الفساد ولنا حديث فضالة بن عبيد ، وقال الثوري في حديث قلادة المذكور فيه : أنه لا يجوز بيع ذهب مع غيره حتى يفصل فيباع الذهب بوزنه ذهباً ويأى الآخر بما أراد ، وكذا الفضة والخنطة وسائر الربويات لا بد من فصلها سواء كان الذهب في الصورة المذكورة قليلاً أو كثيراً ، وكذلك باقي الربويات وهو مذهب الشافعي وأحمد وإسحاق ، وقال أبو حنيفة والثوري والحسن بن صالح يجوز بيعه بأكثر مما فيه من الذهب ولا يجوز بمثله ولا بدونه ، وقال مالك وأصحابه وآخرون يجوز بيع السيف المحلى بذهب وغير مساهو في معناه إذا كان تابعاً لغيره وقد رده بالثلث فما دونه ، وقال حماد بن أبي سليمان يجوز بيعه بالذهب مطلقاً سواء باعه بمثله أو أقل أو أكثر ، وهذا غلط مخالف لصريح الحديث ، واحتج أصحابنا بحديث قلادة ، وأجابت الحنفية بأن الذهب كان فيها أكثر من اثني عشر ديناراً وقد اشتراها بثنى عشر ديناراً وقالوا لا يميزها وإنما يميز البيع إذا باعها بذهب أكثر مما فيها فيكون مازاد من الذهب في مقابلة الخرز ، وأجاب الطحاوى بأنه إنما نهى عنه لأنه كان في بيع الثنائم ثلاثين المثلون في بيعهم ، قال أصحابنا هذان الجوابان ضعيفان ، لاسيما جواب الطحاوى ، اه . قلت

لاضعف في الجواب الاول بل نص رواية مسلم وغيره أن الذهب الذي كان في القلادة كان أكبر من الثمن ، ا هـ ملخصاً من الاوجز . وأفاد الشيخ قدس سره في تقرير الترمذى المعروف بالكوكب الدرى في حديث القلادة قوله لاتباع أى مافيه شبهة الربا حتى تفصل وليس الفصل بمعنى تفريق الاجزاء وتجزئتها وإنما معناه التمييز التام بحيث لا يبقى فيه احتمال الربا ، وهؤلاء حملوا التفصيل على المعنى الخفى هنا فوقعوا في ضيق عظيم مع أن علة النهى وهى حرمة الربا أو شبهته لم تكن محوجة إلى فصل فى أجزائها والذين رخصوا فيه هم الاخاف ، ا هـ . قلت : ويؤيد الشيخ قدس سره قوله عليه السلام في الحديث المذكور لاحتى تميز بينهما .

قوله (كل ذلك لا أقول) قال الحافظ بنصب كل على أنه مفعول مقدم ، وهو فى المعنى نظير قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ذى الدين « كل ذلك لم يكن ، فالمنى هو المجموع ، وفى رواية مسلم لم أسمعه من رسول الله عليه السلام ولا وجدته فى كتاب الله عزوجل ، ولمسلم فى رواية أخرى كل ذلك لا أقول : أما رسول الله عليه السلام فأنتم أعلم به ، أما كتاب الله فلا أعلم أى لأعلم هذا الحكم فيه ، وإنما قال لأبى سعيد أتم أعلم به عليه السلام منى لكون أبى سعيد وأنظاره كانوا أسن منه وأكثر ملازمة لرسول الله عليه السلام ، ا هـ . وقال العيني : قوله كل ذلك بالرفع أى لم يكن لا السماع من النبى عليه السلام ولا الوجدان فى كتاب الله ، ويجوز بالنصب على أنه مفعول مقدم والفرق بين الإعرابين أن المرفوع هو السلب الكلى ، والمنصوب لسلب الكل ، والاول أبلغ وأعم وإن كان أخص من وجه ، ا هـ . وقال القسطلانى برفع كل كما فى الفرع ، وفى بعض الاصول بالنصب ، قال فى الفتح كالتثنية على أنه مفعول مقدم لمخ وحينئذ فيكون لسلب الكل بخلاف الرفع فإنه لعموم السلب وهو أبلغ وأعم من سلب الكل على ما لا يخفى وهو مراد ابن عباس ، لأنه ليس مراده نفي المجموع من حيث هو مجموع حتى يكون البعض ثابتاً وإذا نصبت يكون التركيب لا أقول كل ذلك فيكون

المعنى بل أقول بعضه وليس هو المراد فتعين أن مراده نفي كل واحد من الأمرين
أى لم أسمع من رسول الله ﷺ ولا وجدته في كتاب الله ، ثم تعقب على قول
الحافظ : إنه نظير حديث ذى الدين ، وضبطه الكرماني أيضاً بالرفع وذكر الفرق
بينه وبين ما لو كان بالنصب فلم منه أنه ليس بالنصب عنده .

(باب بيع الورق بالذهب نسيئة)

قال الحافظ : البيع كله إما بالنقد أو بالعرض حالا أو مؤجلاً فهى أربعة
أقسام فيبيع النقد إما بمثله وهو المراطلة ، أو بنقد غيره وهو الصرف ، وبيع العرض
بنقد يسمى النقد ثمناً ، والعرض عرضاً ، وبيع العرض بالعرض يسمى مقايضة والحلول فى
جميع ذلك جائز ، وأما التأجيل فإن كان النقد بالنقد مؤخراً فلا يجوز وإن كان
العرض جاز ، وإن كان العرض مؤخراً فهو السلم ، وإن كانا مؤخرين فهو بيع الدين
بالدين وليس بجائز إلا فى الحوالة عند من يقول إنها بيع ، اهـ . وتقدم الكلام
على بعض أنواع البيوع فى مبدأ كتاب البيوع ، قال العيني تبعاً للكرماني إن قلت
كيف المطابقة والترجمة يبيع الورق بالذهب والحديث عكسه وهو يبيع الذهب
بالورق ؟ قلت : الباء تدخل على الثمن إذا كان العوضان غير التقدين اللذين هما للثمنية
أما إذا كانا تقدين فلا تفاوت فى أيهما دخلت فهما فى المعنى سواء ، اهـ .

قوله (باب بيع الذهب بالورق يداً بيد) قال الحافظ : ليس فى الحديث التقييد
بالحلول وكأنه أشار بذلك إلى ما وقع فى بعض طرقه فقد أخرجه مسلم عن أبي
الربيع عن عباد المذكور وفيه فسأله رجل فقال يداً بيد فقال هكذا سمعت ،
وأخرجه مسلم من طريق يحيى بن أبي كثير عن يحيى بن أبي إسحاق فلم يسق لفظه
فماقه أبو عوانة فى مستخرجه فقال فى آخره والفضة بالذهب كيف شئتم يداً بيد

واشترط القبض في الصرف متفق عليه ، وإنما وقع الاختلاف في التفاضل بين جنس واحد ، اه . وقال الكرمانى فإن قلت ذكر في الترجمة يداً بيد فكيف دل الحديث عليه ، بل عموم لفظ كيف شتاً يقتضى جواز أن لا يكون اليد باليد؟ قلت : لعله مختصر من الحديث الذى فيه ذلك أو أنه لما بين الفرق بين البيع بجنسه والبيع بغير جنسه بالمساواة أشعر أنهما في باقى الشروط مشتركان والتفاضل في المجلس شرط في الجنس اتفاقاً فكذا في غير الجنس ، اه . وقال السندى : باب بيع الذهب بالورق ملح ، أى يجوز تفاضلاً ، وقوله يداً بيد إشارة إلى أنه محل الحديث ، والحاصل أنه قصد الاستدلال بالحديث على جواز البيع تفاضلاً والحديث باطلاقه يدل عليه وزاد في الترجمة يداً بيد ليكون كالشرح للحديث .

(باب بيع المزابنة)

قال الحافظ : بالزاي والموحدة والثون مفاعلة من الزين بفتح الزاي وسكون الموحدة وهو الدفع الشديد ومنه سميت الحرب الزبون لشدة الدفع فيها ، وقيل : للبيع المخصوص المزابنة لأن كل واحد من المتبايعين يدفع صاحبه عن حقه ، أو لأن أحدهما إذا وقف على ما فيه من الغبن أراد دفع البيع بنفسه وأراد الآخر دفعه عن هذه الإرادة بإمضاء البيع ، وقوله هى بيع التمر بالثناة والسكون بالتمر بالثلاثة وفتح الميم والمراد به الرطب خاصة ، وقوله بيع الزبيب بالكرم أى بالغيب وهذا أصل المزابنة ، وألحق الشافعى بذلك كل بيع مجهول بمجهول أو بمعلوم من جنس يجرى الربا في نقده ، اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه قال الباجى المزابنة اسم لبيع التمر بالتمر والزبيب بالكرم ورطب كل جنس يبابسه ومجهول بمعلوم ، وذلك لأن الرطب وإن عرف كيله في نفسه فلا يعلم قدره من التمر الذى يؤخذ عوضاً منه ، ولعله مأخوذ من الزبن وهو الدفع عن البيع الشرعى

وعن معرفة التساوي ، وقال ابن حبيب الزين والزبان الخطر والخطار ، اه . قلت : ولعل على ذلك أدخل مالك في تفسيره أنواع القهار كما بسط في الموطأ مفصلاً ، وبني عليه الزرقاني أن المزابنة والقهار والمخاطرة شيء متداخل المعنى متقارب ، وفي الشرح الكبير لابن قدامة المزابنة هو بيع الرطب في رموس النخل بالتمر ، وقال محمد في موطأه المزابنة عندنا اشتراء الثمر في رموس النخل بالتمر كيلاً لا يدرى التمر الذي أعطى أكثر أو أقل والزبيب بالغنبل لا يدرى أيهما أكثر ، اه ملخصاً من الأوجز .

قوله (قال سالم أخبرني) كتب مولانا حسين على البنجاني : سالم أخبرني غلط وأخبرني صحيح ، اه . قلت هكذا بالواو في نسخة الفتح والكرمان والعيني والقسطلاني والمعنى واضح أن ما تقدم من إطلاق النهي هو من رواية ابن عمر وماسياتي من استثناء العرايا من رواية ابن عمر عن زيد بن ثابت ، قال الحافظ قوله قال سالم هو موصول بالإسناد المذكور ، وقد أفرد حديث زيد بن ثابت في آخر الباب من طريق نافع عن ابن عمر عنه ، وقد تقدم قبل أبواب من وجه آخر عن نافع مضموماً في سياق واحد ، وأخرجه الترمذي من طريق محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت ولم يفصل حديث ابن عمر من حديث زيد بن ثابت وأشار الترمذي إلى أنه وهم فيه والصواب التفصيل ، ولفظ الترمذي عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ نهى عن المحافلة والمزابنة إلا أنه قد أذن لأهل العرايا أن يبيعوها بمثل خرصها ، ومراد الترمذي أن التصريح بالنهي عن المزابنة لم يرد في حديث زيد بن ثابت وإنما رواه ابن عمر بدون واسطة ، وروى ابن عمر استثناء العرايا بواسطة زيد بن ثابت ، فإن كانت رواية ابن إسحاق محفوفة احتمال أن يكون ابن عمر حمل الحديث كله عن زيد بن ثابت ، وكان عنده بعضه بغير واسطة . واستدل بأحاديث الباب على تحريم بيع الرطب باليابس منه ولو تساويا في الكيل

والوزن لأن الاعتبار بالتساوى إنما يصح حالة الكال والرطب قد ينقص إذا جف
عن اليابس نقصا لا يتقدر ، وهو قول الجمهور ، وعن أبي خنيفة الاكتفاء بالمساواة
حالة الرطوبة ، وخالفه صاحباه في ذلك لصحة الأحاديث الواردة في النهي عن ذلك ،
وأصرح من ذلك حديثه سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال : أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا : نعم ، قال فلا إذا ، أخرجه مالك وأصحاب
السنن وصححه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم ، اهـ . قلت : وأجاب الشيخ
قدس سره في الكوكب أن قوله ﷺ أو ينقص تصييص على علة النهي لا مجرد
استفسار للجفاف ، كيف ومثل هذا لا يخفى على كبير من الناس فضلا عن هو أفقه
من كل فقيه بل هو تصييص على وجه الحرمة فإنه لما أخذ رطبا قدر صاع ووعد
أن يعطيه صاعا من التمر بعد زمان فلا ريب في أنه يصل إليه أكثر من المقدار الذي
أعطاه إلى آخر ما أفاده ، وخاصة أنه حمل الحديث على النسبة ، وفي هامش الكوكب
قد حكى عن الإمام أبي خنيفة أنه لما دخل بغداد سأله عن هذا وكانوا أشداء
عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب إما أن يكون تمراً أولاً ، فإن كان تمراً جاز لقوله
ﷺ التمر مثلاً بمثل ، وإن لم يكن تمراً جاز لحديث إذا اختلف النوعان فيعوا
كيف شئتم ، فأوردوا عليه الحديث فقال مداره على زيد بن عياش وهو مجهول أو
قال ممن لا يقبل حديثه ، واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال ابن المبارك
كيف يقال إن أبا خنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ممن لا يقبل حديثه ، اهـ .
وبسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه قال العيني في شرح الطحاوى إن أبا خنيفة
والمزنى ودادود وأبا ثور قالوا بجزاز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل لأنهما نوع واحد
وهو اختيار الطحاوى ، ولا يجوز عندهم النسبة في ذلك وإن كان مثلاً بمثل ، واستدل
الطحاوى على ذلك برواية يحيى بن أبي كثير عن عبدالله بن يزيد بزيادة لفظ النسبة ،
وأيده برواية عمران بن أنس عن مولى لبنى مخزوم أنه سأل سعد بن أبي وقاص

عن الرجل يسلف الرطب بالتمر الحديث ، اه .

كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره : قوله (أن تباع) أى تلك الثمار
بخرصها يأكلها أهلها وهو (*) ثم هذا التفسير على مذهب غيرنا الذين يقولون إنه
يبيع ابتداء خال عن الهبة ولو كان على مذهبنا معنى قوله يأكلها أى كان أهلها
وهو الموهوب له يأكلها رطباً فإذا شق ذلك على الواهب باع عليه ، اه .
قلت : اختلفوا في تفسير العربية لغة وشرعاً وبسط الكلام عليها في الأوجز أشد
البسط ، وفيه اختلف في معناها لغة وشرعاً أما اللغة ففيها أقوال : أحدها أنها فعيلة
بمعنى الفاعلة لأنها عريت بإعراء مالكتها أى أفرادها له من باقى النخل ، واختلف في
وجوه الإفراد على سبعة أقوال ذكرت في الأوجز ، القول الثانى أنها فعيلة بمعنى
مفعولة من عراه يعروه إذا أتاه لأن مالكتها يأتيها ، الثالث أن عرا على وزن غزا
بمعنى الطلب ، الرابع أنها اسم لعطية خاصة وقد سمى العرب عطايا خاصة بأسماء
خاصة كالنخلة والإهثار والسناء ، واختلفوا أيضاً في تفسيرها شرعاً على أقوال
وبسط فيه أقوال الأئمة الأربعة في تفسيرها ، منها ما أسنده الطحاوى عن الإمام
أبى حنيفة رحمه الله أنه قال معنى ذلك عندنا أن يعرى الرجل الرجل ثمر نخلة من
نخله فلا يسلم ذلك إليه حتى يسو له ، فرخص له أن يحبس ذلك ويعطيه مكان خرصه
تمراً ، اه . وجعل محمد رحمه الله قولهم في موطنه موافقاً لقول مالك في ذلك فقال :
وذكر مالك بن أنس أن العربية إنما تكون أن الرجل يكون له نخل فيطعم الرجل
منها ثمرة نخلة أو نخلتين ثم يثقل عليه دخوله حائطه فيسأله أن يتجاوز له عنها على
أن يعطيه بمكيلتها ثمراً عند صرام النخل فهذا كله لا بأس به عندنا لأن التمر كله
كان للأول وهو يعطى منه ما شاء ، فإن شاء سلم له ثمرات النخل وإن شاء أعطاها

بمكيلتها من التمر لأن هذا لا يجعل بيعاً ولو جعل بيعاً ما حل تمر بتمر إلى أجل ، اهـ . وهذا لا شك فيه أن مذهب الحنفية في ذلك قريب من مذهب الإمام مالك لأن كونها موهوبة شرط عند مالك أيضاً ، وكذا يشترط جواز بيعها بالواهب كما هو مصرح في كلام الموفق والدردير ، اهـ مختصراً من الأوجز . وحاصل الاختلاف أنها رجوع الواهب في هبته بالبدل عند الحنفية وشراء الواهب هبته عند المالكية ، وقال الشافعي وأحمد : خمسة أوسق مستثنى من نهى المزابنة ، فيجوز بيعهما مع الواهب وغيره مع اختلافهم في شروط الجواز .

قوله (رخص لهم في بيع العرايا) قال الحافظ : محل الخلاف بين رواية يحيى ابن سعيد ورواية أهل مكة أن يحيى بن سعيد قيد الرخصة في بيع العرايا بالحرص وأن يأكلها أهلها ، رطباً وأما ابن عينة في روايته عن أهل مكة فأطلق الرخصة في بيع العرايا ولم يقيد بها بشيء مما ذكر ، اهـ . ثم قال : وكان ليحيى أن يقول لسفيان وأهل المدينة رويوا أيضاً فيه التقيد فيحمل المطلق على المقيد حتى يقوم الدليل على العمل بالإطلاق والتقيد بالحرص زيادة حافظ فتعين المصير إليه ، وأما التقيد بالأكلا فالذي يظهر أنه لبيان الواقع لأنه قيد وسياق عن أبي عبيد أنه شرطه والله أعلم ، اهـ .

قوله (يروونه) كتب مولانا حسين على البنجاني في تقريره قوله يروونه صحيح ، اهـ . قلت : هكذا في جميع النسخ الموجودة عندنا من المتن والشروح بلفظ يروونه فلم أدر ما أراد الشيخ بهذا التنيه إلا أنه يمكن أن يكون في نسخة غير هذا اللفظ ، وكتب مولانا محمد حسن المبكي قدس سره قوله وما يدرى استفهام إنكار يعني أن أهل مكة لا تخيل لهم فلا يدرى (*) بأحكامه ، وقوله إنما أردت يعني

لأنما كان الباعث على في قولي ليحي أن أهل مكة يقولون إلخ أن جابراً من أهل المدينة فكيف يروون عنه أهل مكة مع أن فيه احتمال عدم اللقاء فلما سكنت يحي عند قوله يروونه عن جابر، علمت أن روايتهم عن جابر صحيحة واللقاء يمكن في موسم الحج أو غيره، وقيل: معنى قوله إنما أردت أي إنما كان الحامل لي على قولي ليحي أنهم يروونه عن جابر أن جابراً من أهل المدينة وأهل المدينة أعلم بهذا الحديث، فكان رواية أهل مكة عن جابر معتبرة، نعم لو كانت عن غير جابر يعني عن غير أهل المدينة لم تكن معتبرة لعدم عليهم، اهـ. وقال الكرماني المقصود من هذا الكلام أن الحديث يدور على أهل المدينة، اهـ. وقال الحافظ: قلت: لأنهم يروونه عن جابر في رواية أحمد في مسنده عن سفيان، قلت أخبرهم عطاء أنه سمع من جابر، قلت ورواية ابن عينة كذلك عن ابن جريح عن عطاء تأتي في كتاب الشرب وهي على الإطلاق كما في روايته التي في أول الباب، اهـ.

وقال القسطلاني قوله (إنما أردت) أي إنما كان الحامل لي على قولي ليحي أنهم يروونه عن جابر (أن جابراً من أهل المدينة) فرجع الحديث إلى أهل المدينة، اهـ. وهذا واضح.

(قوله ليس فيه) أي في الحديث كذا في تقرير المسكي (نهي عن) إلخ كتب في تقرير البنجاني عن نهى غلط نهى عن صحيح، اهـ. كذا كتب قلعله يكون في نسخة عند الشيخ وإلا فالوجود في النسخ التي بأيدينا من المتون والشروح بلفظ نهى عن، فتأمل.

(باب تفسير المرايا)

قال الحافظ: هي جمع عربية هي عطية ثمرة الخنخل دون الرقبة كان العرب في الجلب يتطوع أهل الخنخل بذلك على من لا ثمرة له كما يتطوع صاحب الشاة والإبل

بالمشيخة وهي عطية اللين دون الرقة ، وهي فعيلة بمعنى مفعولة أو فاعلة يقال عرى النخل بفتح العين والراء بالتمعية يعرفوها إذا أفردوها عن غيرها بأن أعطاهما لآخر على سبيل المنحة ليأكل ثمرها وتبقى رقبتها لمعطيهما ، ويقال عريت النخل بفتح العين وكسر الراء تعرى على أنه قاصر فكأنها عريت عن حكم اخواتها واستثبتت بالمعطية ، اهـ . قلت : وتقدم قريبا لإجمال الكلام على الاختلاف في معناها لغة وشرعا ، وأن حاصل اختلاف الأئمة في ذلك أنها رجوع الواهب في هبته عند الحنفية وشراء الواهب هبته عند المالكية ، وقال الشافعي وأحمد إن هذا القدر أى خمسة أوسق مستثنى من التهي عن المزابنة فيجوز بيعه مع الواهب وغيره .

قوله (قال ابن إدريس لمخ) قال الحافظ : ابن إدريس هذا رجع ابن التين أنه عبد الله الأودى الكوفي ، وتردد ابن بطلال ثم السبكي في شرح المذهب ، وجزم المزى في التهذيب بأنه الشافعي ، اهـ . وقال الكرماني : ابن إدريس هو الإمام محمد ابن إدريس الشافعي ، قال البيهقي أراد البخاري بابن إدريس الشافعي ، اهـ . وقال العيني : ابن إدريس هذا هو عبد الله الأودى الكوفي كذا قاله ابن التين وعليه الأكثرون ، وتردد ابن بطلال وجزم المزى في التهذيب بأنه الشافعي حيث قال هذا الكلام كله قول محمد بن إدريس الشافعي وأن له هذا الموضع في صحيح البخاري وموضع آخر في كتاب الزكاة ، وكلام ابن بطلال يدل على أن قوله : وما يقويه لمخ من كلام البخاري لا من كلام ابن إدريس ، اهـ . قلت : وهو ظاهر كلام الحافظ إذ قال : قوله وما يقويه أى قول الشافعي : قول سهل بن أبي حنيفة وقال ابن التين احتجاج البخاري لابن إدريس بقول سهل لادليل فيه لأنها لا تكون مؤجلة وإنما يشهد له قول سفيان بن حسين الآتي ، اهـ .

(باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها)

قال الحافظ : يبدو بغير همز أى يظهر ، والثمار بالثالثة جمع ثمرة بالتحريك وهي

أعم من الرطب وغيره ، وقال العيني : وما ينبغي أن ينه عليه أنه يقع في كثير من كتب المحدثين وغيرهم حتى يدوا ، هكذا بالآلاف في الخط وهو خطأ ، والصواب حذفها في مثل هذا للناسيب ، وإنما اختلفوا في إثباتها إذا لم يكن ناصب مثل زيد يدوا ، والاختيار حذفها أيضا ويقع مثله في حتى تزوها وصوابه حذف الآلف ، اهـ . ثم قال الحافظ : ولم يجزم بحكم في المسألة لقوة الخلاف فيه ، وقد اختلف في ذلك على أقوال قليل يبطل مطلقا وهو قول ابن أبي ليلى والثوري ، وهم من نقل الإجماع على البطلان ، وقيل : يجوز مطلقا ولو شرط التبقية وهو قول يزيد بن أبي حبيب ، وهم من نقل الإجماع فيه أيضا ، وقيل : إن شرط القطع لم يبطل ولا بطل وهو قول الشافعي وأحمد والجمهور ورواية عن مالك ، وقيل : يصح إن لم يشترط التبقية والنهي فيه محمول على بيع الثمار قبل أن توجد أصلا ، وهو قول أكثر الحنفية ، وقيل : هو على ظاهره لكن النهي فيه للتنزيه ، وحديث زيد بن ثابت المصدر به الباب يدل للأخير وقد يحمل على الثاني ، اهـ . وفي العيني : قال النووي : إن باع الثمر قبل بدو صلاحه بشرط القطع صح بالإجماع ، وقال أصحابنا : ولو شرط القطع ثم لم يقطع فالبيع صحيح ويلزمه البائع بالقطع ، فإن تراخيا على إبقائه جاز وإن باع بشرط التبقية فالبيع باطل بالإجماع ، وإن باعها مطلقا بلا شرط القطع فمذهبنا ، ومذهب الجمهور أن البيع باطل ، وبه قال مالك ، اهـ . قال العيني : مذهب الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق عدم جواز بيع الثمار في رموس النخل حتى تحمر أو تصفر ، ومذهب الأوزاعي وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد جواز بيع الثمار على الأشجار ، وبه قال مالك في رواية وأحمد في قول ، وحجتهم ما روى البخاري عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع ، الحديث ، قال الترمذي حديث حسن صحيح ، ووجه التمسك به أنه ﷺ جعل فيه ثمر النخل لبائعها إلا أن يشترط المبتاع فيكون له باشرطه إياها ، ويكون ذلك مبتاعا

لها ، وفي هذا لإباحة بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها لأن كل ما لا يدخل في بيع غيره إلا بالاشتراط يكون مبيعاً وحده ، اه مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز وبسط فيه أيضاً في الكلام على المراد يبدو الصلاح ، قال الباجي معنى الإزهاء في ثمرة النخل أن تبدو فيه الحمرة أو الصفرة وهو التضج وبدو الصلاح وبذلك ينجو من العاهة وذلك كله بعد أن تطالع الثريا مع طلوع الفجر ، قال ابن حبيب : ثمرة النخل سبع درجات الطلع ثم يكون أغريضاً ثم بلحاً ثم زهواً ثم بسرأ ثم رطباً ثم تمرأ . وقال الموفق : إن ما كان من الثمرة يتغير لونه عند صلاحه كشمرة النخل والغضب الاسود فبدو صلاحه بذلك وإن كان مما لا يتلون كالتفاح فبأن يحلو ، وقال أصحاب الشافعي : بلوغه أن يتناهى عظمه وما قلنا أشبه بصلاحه بما قاله فإن بدو صلاح الشيء ابتداءؤه وتناهى عظمه آخر صلاحه ، وما قلنا هو قول مالك والشافعي وكثير من أهل العلم أو مقارب له ، وحكى ابن عابدين عن ابن الهمام أن بدو الصلاح عندنا أن تؤمن العاهة والفساد ، وعند الشافعي هو ظهور التضج ، اه ملخصاً من الأوجز . وذكر فيها سبعة أبحاث الأول بيعها أى الثمار بشرط التبقية ، الثاني بشرط القطع ، الثالث بيعها مطلقاً لغير مالك الأصل ، الرابع بيعها مع الأصل ، الخامس بيعها بدو مالك الأصل ، السادس أن يبيعها بشرط القطع ثم يتركها حتى يبدو صلاحها ، والسابع بيعها بعد بدو الصلاح وفيه أيضاً اختلاف وأقول .

(باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها)

قال الحافظ : هذه الترجمة مأخوذة لبيان حكم بيع الأصول والتي قبلها الحكم ببيع الثمار ، اه . قلت : يشكل عليه أن هذا الغرض سيأتى قريباً في باب بيع النخل بأصله ، وتعب العيني كلام الحافظ بوجه آخر فقال بعد ذكر كلام الحافظ : هذا كلام فاسد غير صحيح بل كل من الترجمتين معقودة لبيع الثمار أما الترجمة الأولى

فهي قوله باب في بيع الثمار إلخ ، ولم يذكر فيه النخل ليشمل ثمار جميع الاشجار المثمرة ، وههنا ذكر النخل والمراد ثمرته وليس المراد عين النخل لأن بيع عين النخل لا يحتاج أن يقيد يبدو الصلاح أو بعدمه ، ألا ترى في الحديث يقول وعن النخل حتى ترهوه ، والزهو صفة لثمره لاصفة عين النخل والتقدير عن ثمر النخل فافهم ، اه . قال القسطلاني : وأجاب الحافظ ابن حجر في اتقاض الاعتراض بأنه قد فات العيني أنه ينقسم إلى بيع النخل دون الثمرة أو الثمرة دون النخل أوهما معاً ، ففي الأول : لا يتقيد بصلاح الثمرة دون الآخرين ، اه . ووافق السندی العيني إذ قال : الظاهر أن مراده بيع ثمر النخل وأفرده لموافقة الحديث الذي ذكره ، وأفرده في الحديث لاهتماماً بشأنه لأن غالب ثمراتهم كان ثمر النخل ، وعلى هذا فقوله في الحديث أى عن بيع ثمره من عطف الخاص على العام ، اه . قلت : ويبقى على جواب الحافظ الإيراد الذي ذكرته من تكرار الترجمة بالآتية ولم يتعرض لذلك الشراح ويمكن التفصلي عنه بأن المراد بالاصول ههنا الاشجار ، والمراد بالاصل في الترجمة الآتية الأرض لكن فيه أن القسطلاني أنكر أن يكون المراد بالاصل هناك الأرض كما سيأتي .

قوله (كتبت أنا إلخ) هكذا في النسخ الهندية وليس هذا الكلام في نسخ الشروح لأن المتون ولا في الشروح ، وكتب مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى يعني أنى كتبت عن معلى أحاديث إلا أنى لم أكتب عنه هذا الحديث بل كتبت عن قريبي على بن الهيثم ، اه . والمعنى واضح أن معلى من مشايخ البخارى لكنه لم يسمع عنه هذا الحديث بل أخذ عنه بالواسطة .

(باب إذا باع الثمار إلخ)

قال الحافظ : جنح البخارى في هذه الترجمة إلى صحة البيع وإن لم يبد صلاحها

لكنه جعله قبل الصلاح من ضمان البائع ، ومقتضاه أنه إذا لم يفسد فالبيع صحيح
وهـ في ذلك متابع للزهري كما أورده عنه في آخر الباب ، اهـ . وكتب شيخ
مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهار نفورى نور الله مرقده في هامش البخارى
قوله أ رأيت إن منع الله الثمرة إلخ فيه الترجمة لأن الثمرة إذا أصابتها عاهة ولم يقبضها
المشتري تكون من ضمان البائع فإذا قبضها فهو من مال المشتري ، وبه قال جمهور
السلف والثورى وأبو حنيفة والشافعى فى الجديد وغيرهم ، هذا ما قاله العيني ، وقال
ابن حجر : واستدل بهذا على وضع الجوائح فى الثمر يشترى بعد بدو صلاحه ثم
تصيبه جائحة فقال مالك : يضع عنه ائلك ، وقال أحمد وأبو عبيد يضع الجميع ،
وقال الشافعى والكوفيون لا يرجع على البائع بشئ وقالوا إنما ورد وضع الجائحة
فيما إذا بيعت الثمرة قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع فيحمل مطلق الحديث فى
رواية جابر على ما قيد به فى حديث أنس ، واستدل الطحاوى بحديث أبى سعيد أصيب
رجل فى ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال النبى ﷺ تصدقوا عليه فلم يبلغ ذلك وفاء
دينه فقال : خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك ، أخرجه مسلم وأصحاب السنن ، قال
فلما لم يطل دين الغرماء بذهاب الثمار وفيهم باعها ولم يؤخذ الثمن منهم دل على أن
الامر بوضع الجوائح ليس على عمومه ، والله أعلم ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على
ذلك أيضا فى الأوجز فى باب الجائحة فى بيع الثمار والزرع ، وذكر فيه أربعة
أبحاث فى ذلك ، الأول : فى المراد بالجائحة ، الثانى هل يؤثر الجائحة فى البيع أم لا ؟
قال الموفق : ما يهلك الجائحة من الثمار من ضمان البائع ، وبه قال أكثر أهل المدينة
ومنهم مالك وبه قال الشافعى فى القديم ، وقال أبو حنيفة والشافعى فى الجديد هو
من ضمان المشتري ، والثالث فى مقدار الجائحة المؤثرة ، والرابع فى المبيعات التى تؤثر
فيها الجائحة .

قوله (أ رأيت إن منع الله إلخ) قال الحافظ : هكذا صرح مالك برفع هذه

الجملة ، وتابعه محمد بن عباد عن الدراوردي عن حميد مقتصرأ على هذه الجملة الأخيرة ، وجزم الدارقطني وغير واحد من الحفاظ بأنه أخطأ فيه ، وبذلك جزم ابن أبي حاتم في العلل عن أبيه وأبي زرعة إلى آخر ما بسطه الحافظ ، ولخص كلامه القسطلاني إذ قال: اختلف في هذه الجملة هل هي مرفوعة أو موقوفة؟ فصرح مالك رحمه الله بالرفع ، وتابعه محمد بن عباد عن الدراوردي عن حميد ، وقال الدارقطني خالف مالكا جماعة منهم ابن المبارك وهشيم ومروان بن معاوية ويزيد بن هارون فقالوا : فيه قال أنس رأيت إن منع الله الثمرة قال الحافظ ابن حجر : وليس في جميع ما تقدم ما يمنع أن يكون التفسير مرفوعا لأن مع الذي رفعه زيادة علم على ما عذ الذي وقفه وليس في رواية الذي وقفه ما ينفي قول من رفعه ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك العيني أيضا .

(باب شراء الطعام إلى أجل)

قال العيني : تقدم حديث الباب في باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة ، اهـ . قلت : هو كذلك ، وتقدم أيضا في باب شري الإمام الجوايح بنفسه ، وتقدم فيه كلام الشيخ على حديث الباب في هذا الباب دون الأول .

(باب إذا أراد بيع تمر لآخر)

قال الحافظ : أى ما يصنع ليسلم من الربا ، اهـ . وقال العيني : أى إذا أراد بيع تمر بتمر خير من تمره وكلاهما بالتاء المثناة من فوق وسكون الميم ، وجواب إذا مخوف تقديره ماذا يصنع حتى يسلم من الربا ، قال ابن عبد البر ذكر أبي هريرة لا يوجد في هذا الحديث إلا لعبد المجيد ، وقد رواه قتادة عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد وحده ، وكذلك رواه جماعة من أصحاب أبي سعيد عنه ، اهـ . وقوله استعمل

رجلا قيل هو سواد بن غزية ، وقيل مالك بن صعصعة ذكره الخطيب قاله العيني
 تبعاً للكرمانى إذ ذكرهما بلفظ قيل ، وقال الحافظ : أخرجه أبو عوانة والدارقطنى
 من طريق الدراوردي عن عبد المجيد فسماه سواد بن غزية بفتح السين المهملة
 وتخفيف الواو فى آخره دال مهملة ، وغزیه بغين معجمة وزاى وتحتانية ثقيلة
 بوزن عطية ، وسيأتى ذكر ذلك فى المغازى فى غزوة خيبر ، اهـ . ولم يتعرض الحافظ
 رحمه الله لذكر مالك وتبعه القسطلانى فى ذكر سواد فقط .

(باب من باع نخلاً قد أبرت إلخ)

قال الحافظ : قوله أو بإجارة أى أخذ شيئاً بما ذكر بإجارة ، قال الكرماني
 قوله أو بإجارة فإن قلت علام عطف؟ قلت : على باع بتقدير فعل مقدر وهو نحو
 أخذ بإجارة ، اهـ . قال الحافظ : وقوله أبرت بضم الهمزة وكسر الموحدة مخففاً
 على المشهور ومشدداً والراء مفتوحة يقال أبرت النخل أبره أبراً بوزن أكلت
 الشيء آكله أكلاً ، ويقال أبرته بالتشديد أبره تأبيراً والتأبير التشقيق والتلقيح ومعناه
 شق طلع النخلة الأنثى لينذر فيه شيء من طلع النخلة الذكر ، والحكم مستمر بمجرد
 التشقيق ولو لم يضع فيه شيئاً ، وروى مسلم من حديث طلحة قال : مررت مع
 رسول الله ﷺ يقوم على رؤس النخل فقال : ما يصنع هؤلاء؟ قالوا : يلقحونه يجعلون
 الذكور فى الأنثى فيلقح ، الحديث ، وضبطه السندى بضم الهمزة وتشديد الموحدة ، قال
 العيني : ولما بار كل ثمر بحسبه وبما جرت عادتهم فيه بما يثبت ثمره ويعقده ، وقد يعبر
 بالتأبير عن ظهور الثمرة وعن انمادها وإن يفعل فيها شيء ، اهـ . وفى الأوجز قال
 الموفق : أصل الإبار عداً هل العلم التلقيح ، وقال ابن عبد البر إلا أنه لا يكون حتى
 يتشقق الطلع وتظهر الثمرة فعبر به عن ظهور الثمرة للزومه منه والحكم متعلق بالظهور
 دون نفس التلقيح بغير اختلاف بين العلماء ، قال القاضى : قد يتشقق الطلع بنفسه

فيظهر وقد يشقه الصماد فيظهر وأيهما كان فهو التأخير المراد ههنا ، وفي المحلى العادة تأخير البعض والباقي ينشق بنفسه وهبت (*) ربح المذكور إليه ، وقد لا يؤثر شيء وينشق الكل ، اهـ ما في الأوجز . وقال العيني : فإن قلت لارجحة ثلاثة أجزاء ، الأول : يبيع النخل المؤبرة ، والثاني : يبيع الأرض المزروعة ، والثالث : الإجارة ، فإن مطابقة الحديث لهذه الأجزاء؟ قلت : قوله نخل يبعث قد أبرت مطابق للجزء الأول ، وقوله والحرث هو الزرع مطابق للجزء الثاني فالزرع للبائع إذا باع الأرض المزروعة ويفهم منه أنه إذا أجر أرضه وفيها زرع فالزرع له ، وإن كانت الإجارة فاسدة عندنا في ظاهر الرواية وهذا مطابق للجزء الثالث ، ولم أر أحداً من الشراح قد تنبه لهذا مع دعوى بعضهم الدعاوى المريضة في هذا الفن ، اهـ . قلت : وذكر في الأوجز في الحديث سبعة أبحاث ، الأول ما قال الموفق : إن البيع متى وقع على نخل مشمرة مؤبرة ولم يشترط الثمرة فهي للبائع وإن كانت غير مؤبرة فهي للبشري ، وهذا قال مالك والشافعي ، وقال ابن أبي ليلى هي للبشري في الحالين لأنها متصلة بالأصل اتصال خلقة فكانت تابعة له كالأغصان ، وقال أبو حنيفة والأوزاعي : هي للبائع في الحالين لأن هذا نماء له حد فلم يتبع أصله في البيع كالزرع في الأرض ، الثاني متى اشترطها أحد المتبايعين فهي له مؤبرة كانت أو غير مؤبرة ، وقال مالك رحمه الله إن اشترطها المشتري بعد التأخير جاز وإن اشترطها البائع قبل التأخير لم يجز ، الثالث ما في المتن : إذا اشترطها المتبايع فيكون له حيثئذ يقتضى الشرط ولا نعلم في جواز ذلك خلافاً إذا ابتاعها بغير الطعام والشراب ، فإن ابتاعها بطعام أو شراب فالمشهور في المذهب أن ذلك لا يجوز أبرت الثمرة أو لم تقرب إلا أن يجردها قبل أن يفترق . الرابع ما في المتن : إن اشترط أحدهما جزء من الثمرة معلوماً كان ذلك كاشتراطها جميعاً في الجواز في قول جمهور الفقهاء ، وقال ابن القاسم :

(*) كذا في الأصل والمظاهر وجوب ١٢ ر .

لا يجوز اشتراط بعضها لأن الخبر إنما ورد باشتراط جميعها ، وعزا الباقي قول ابن القاسم إلى مالك رحمه الله ، الخامس ما في المغنى أن الثمرة إذا بقيت للبائع فله تركها في الشجر إلى أوان الجزاز ، وبه قال مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة يلزمه قطعها وتفريغ النخل فيها ، والسادس : ما قال العيني استدلل بالحديث على أن المؤبر يخالف في الحكم غير المؤبر ، وقالت الشافعية : لو باع نخلة بعضها مؤبر وبعضها غير مؤبر فالجميع ، للبائع ونص أحمد على أن الذي يؤبر للبائع والذي لم يؤبر للمشتري ، وجعلت المالكية الحكم للأغلب ، وفيه روايات أخر عن المالكية ، السابع : ما قال العيني استدلل به الطحاوي على جواز بيع الثمرة على رموس النخل قبل بدو صلاحها لأنه عليه السلام جعل فيه ثمر النخل للبائع عند عدم اشتراط المشتري فإذا اشترط المشتري ذلك يكون له ويكون المشتري مشترياً لها أيضاً ، اهـ ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الكلام على هذه الأبحاث وعلى الدلائل أيضاً ، وهذا البحث السابع يوافق رأي البخاري كما تقدم قريباً في باب إذا باع الثمار إلخ ، وكتب الشيخ في الكوكب في باب كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها هذا إذا كان مقصوده الثمرة الصالحة ، وأما إذا قصد غير الصالحة كما هو الآن أي وقت البيع فلا كراهة إلا أنه ليس له أن يتركه على الشجر وذلك لأن المشتري لعله قصد به منفعة غير الأكل ، وقوله : كرهوا بيع الثمار إلخ أي إذا كان المبيع هي الثمار لا كما هو الآن وإن كان المبيع هو الذي ليس بصالح لا كل الأناس وقصده المشتري كذلك فلا كراهة حينئذ إلا أنه يؤمر بجذاذه الآن ولا يأباه لفظ الحديث بل فيه إشارة إلى ذلك إذ المنهى بيع العنب والحب وأنه لم يبيع الحب ولا العنب وإنما باع غيرهما ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التفصيل المذكور صرح به محمد في موطأه إذ قال لا ينبغي أن يبلغ شيء من الثمار على أن يترك في النخل حتى يبلغ إلا أن يحمر أو يصفر أو يبلغ بعضه فإذا كان كذلك فلا بأس ببيعه على أن يترك حتى يبلغ ، فإذا لم يحمر أو لم يصفر أو كان أخضر أو كان كفري فلا خير في شرائه على أن يترك حتى يبلغ ، ولا بأس بشرائه على أن يقطع

وكذلك بلغنا عن الحسن البصرى أنه قال : لا بأس ببيع الكفرى على أن يقطع
وبهذا نأخذ ، ١٥١ .

قوله (قال لى إبراهيم الخ) قال القسطلانى : أى على سبيل المذاكرة ، قال المزى :
إبراهيم هو ابن المنذر ، وهشام هو ابن سليمان الخزومى ، قال لأن ابن المنذر لم يسمع
من هشام بن يوسف ، وقال الحافظ ابن حجر فى المقدمة : ويحتمل أن يكون إبراهيم
هو ابن موسى الرازى ، وهشام هو ابن يوسف الصنعانى ، وجزم به فى الشرح وقال
البرماوى كالكرمانى وغيره هو إبراهيم بن موسى الفراء الرازى الصغير ، وهشام
هو ابن يوسف الصنعانى ، ١٥١ . وقال العيني : إبراهيم هو ابن يوسف بن يزيد بن زاذان
الفراء هكذا نسبة فى التلويح ، وقال بعضهم : إبراهيم بن موسى الرازى ، وقال المزى
إبراهيم بن المنذر ، وهشام هو ابن يوسف أبو عبد الرحمن ، وقال المزى هشام هذا هو
ابن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاض القرشى الخزومى إن شاء الله ، ١٥١ .

(باب بيع الزرع بالطعام كيلا)

قال الحافظ : قال ابن بطلان : أجمع العلماء على أنه لا يجوز بيع الزرع قبل أن
يقطع بالطعام لانه يبيع مجهول بمعلوم ، وأما بيع رطب ذلك يبابسه بعد القطع
ولمكان المائلة فالجمهور لا يجوزون بيع شيء من ذلك بحذنه لامتفاضلا ولا متاهلا ،
قال الحافظ : وقد تقدم البحث فى ذلك قبل أبواب ، واحتج الطحاوى لأن حنيفة فى
جزاء بيع الزرع الرطب بالحب اليابس بأنهم أجمعوا على جواز بيع الرطب بالرطب
مثلا بمثل مع أن رطوبة أحدهما ليست كرطوبة الآخر بل تختلف اختلافا متبايناً ،
وتعقب بأنه قياس فى مقابلة النص وبأن الرطب بالرطب وإن تفاوت لكنه نقصان
يسير فعنى عده لقلته بخلاف الرطب بالتمر فإن تفاوته تفاوت كثير ، ١٥١ . قلت :
تقدم البسط فى ذلك فى باب بيع المزبنة ، وتقدم هناك ما استدل به الإمام أبو حنيفة
رحمه الله تعالى بأنهما جنس واحد فيجوز متساوياً أوهما جنسان فيجوز
كيف شئتم .

(باب بيع النخل بأصله)

هذه الترجمة بظاهرها مكررة لما تقدم قريباً باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها لاسيما على رأى الحافظ رحمه الله تعالى فإنه حمل الترجمة المذكورة قبل على بيع الاصول ، ولم يتعرض أحد من الشراح للتكرار ، ويمكن التفصي عند هذا العبد الضعيف بحمل الاولى على الاشجار ، وحمل هذه الترجمة على الارض لكن فيه أن أكثر الشراح حملوا هذه الترجمة أيضاً على الاشجار ، قال الكرماني : فإن قلت ما أصل النخلة أهو الارض أم لا ؟ قلت : الإضافة بيانية نحو شجر الأراك أى أصل النخلة ، وقال العيني : أى باب بيع ثمر النخل بأصله أى بأصل النخل . اهـ . وقال القسطلاني : ليس المراد أرضها فالإضافة بيانية ، اهـ . ولا يراد على رأى العيني ومن وافقه فإنه حمل الترجمة الاولى على الثمار كما تقدم .

(باب بيع المخاضرة)

كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكي أى البيع قبل بدو الصلاح ، وقال الحافظ : بالخاء والضاد المعجمتين وهى مفاعلة من الخضرة والمراد بيع الثمار والحبوب قبل أن يبدو صلاحها ، اهـ . قال العيني : زعم الإسماعيلي أن فى بعض الروايات والمخاضرة بيع الثمار قبل أن تطعم وبيع الزرع قبل أن يشتد ويفرك منه . وقال ابن بطال : أجمعوا على أنه لا يجوز بيع الزرع (*) أخضر إلا الفصيل للدواب ، وأجمعوا أنه يجوز بيع البقول إذا قلعت من الأرض وأحاط المشتري بها علماً ، قال ومن يبيع المخاضرة شراءً أو هبة في الأرض كالنفل والكراث والبصل واللفت وشبهه ، وأجاز شراءها مالك ، وقال : إذا استقل ورقه وأمن ، والأمان عنده أن يكون ما يقطع منه

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

ليس بفساد ، وقال أبو حنيفة : بيع اللفت في الأرض جائز وهو بالخيار إذا رآه ،
وقال الشافعي : لا يجوز بيع ما لا يرى وهو عندى بيع الغرر ، وفي التوضيح اختلفوا
في بيع القثاء والبطيخ وما يأتي بطناً بعد بطن فقال مالك : يجوز بيعه إذا بدا صلاحه
ويكون للمشتري ما ينبت حتى ينقطع ثمره لأن وقته معروف عند الناس ، وقال
أبو حنيفة والشافعي : لا يجوز بيع بطن منه إلا بعد طييه كالבطن الأول وهو عندهم
من بيع مالم يخلق ، وجعله مالك رحمه الله كالثمره إذا بدا صلاحها جاز ما بدا صلاحه
ومالم يبدل حاجتهم إلى ذلك ولو منعوا منهم لأضرهم لأن ما يدعوا إليه الضرورة
يجوز فيه بعض الغرر ، ألا يرى أن الظئر يكرى لأجل لبنها الذي لم يخلق ولم يوجد
إلا أوله ولا يدري كم يشرب الصبي منه ، وقد جرت العادة في الأغلب إذا كان
الأصل سليماً من الآفات أن تتابع بطونها وتلاحق ، وعدم مشاهدته لا تدل على
بطلان بيعه بدليل بيع الجوز واللوز في قشورهما ، اه مختصراً . وقال الموفق :
لا يجوز بيع الزرع الأخضر في الأرض إلا بشرط القطع في الحال كما ذكرناه في
الثمره على الأصول ، قال ابن المنذر لا أعلم أحداً يعدل عن القول به وهو قول مالك
وأهل المدينة وأهل البصرة وأصحاب الحديث وأصحاب الرأي ، ولا يجوز بيع القثاء
والخيار وما أشبهه إلا لقطعة لقطعة ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك
يجوز بيع الجميع لأن ذلك يشق تمييزه فجعل مالم يظهر تبعاً لما ظهر ، ولنا أنها
ثمره لم تخلق فلم يجر بيعها والحاجة تدفع ببيع أصوله ولا يجوز ما المقصود منه
مستور في الأرض كالجزر والبصل والثوم وهذا قول الشافعي وأصحاب الرأي .
وأباحه مالك والأوزاعي وإسحاق لأن الحاجة داعية إليه فأشبه بيع مالم يبدل
صلاحه تبعاً لما بدا ، ولنا أنه بيع مجهول لم يره ولم يوصف فأشبه بيع الحمل
لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر وهذا غرر ، اه ملخصاً .

قوله (عن المحاقلة) قال أبو عبيد : هو بيع الطعام في سنبله بالبر مأخوذ من الحقل ، وقال الليث : الحقل الزرع إذا تشعب من قبل أن يغلاظ سوقه والمنهى عنه بيع الزرع قبل إدراكه ، وقيل : بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ، وقيل : بيع ما في رموس النخل بالتمر ، وعن مالك رحمه الله هو كراء الأرض بالحنطة أو بكيل طعام أو إدام ، والمشهور أن المحاقلة كراء الأرض ببعض ما تنبت كذا في الفتح ، وفي الأوجز المحاقلة بالميم والقاف مفاعلة من الحقل وهو الحرث ، وقال بعض اللغويين اسم للزرع في الأرض وللأرض التي يزرع فيها ، وفي الشرح الكبير لا يجوز بيع المحاقلة وهو بيع الحب في سنبله بجنسه ، وقال محمد في الموطأ المحاقلة اشتراء الحب في السنبل بالحنطة كيلا لا يدري أيهما أكثر ، اهـ . وأخرج مالك في موطأه عن ابن المسيب أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة والمحاقلة ، والمزابنة اشتراء الثمر بالتمر ، والمحاقلة اشتراء الزرع بالحنطة واستكراء الأرض بالحنطة ، قال الباجي : يريد أنهما نوعان من المحاقلة وأن اسم المحاقلة واقع على كل واحد منهما ، اهـ . وقال السدي المحاقلة بضم الميم وفتح الحاء المهملة وبعد الألف قاف من الحقل جمع حقة وهي الساحة الطيبة التي لا بناء فيها ولا شجر وهي بيع الحنطة في سنبليها بكيل معلوم من الحنطة الخالصة ، والمعنى فيه عدم العلم بالمائلة وأن المقصود من المبيع مستور بما ليس من صلاحه ، اهـ .

(باب بيع الجمار وأكله)

قال الحافظ : بضم الجيم وتشديد الميم هو قلب النخعة وهو معروف ذكر في حديث ابن عمر التميمي في كتاب العلم وليس فيه ذكر البيع لكن الأكل منه يقتضي جواز بيعه قاله ابن القيم ، ويحتمل أن يكون أشرك إلى أنه لم يجد حديثاً على شرطه يدل على بيعه على بيع الجمار ، وقال ابن بطال بيع الجمار وأكله من المباحات

بلا خلاف ، وكل ما انتفع به للأكل فيعه جائز ، قال الحافظ : وفائدة الترجمة دفع توهم المنع من ذلك لأنه قد يظن إفساداً وإضاعة وليس كذلك ، اهـ . وقال الكرماني : الجمار شحم النخل ، فإن قلت : ما الذي يدل على بيع الجمار ؟ قلت جواز أكله ، ولعل الحديث مختصر بما فيه ذلك ، أو غرضه الإشارة إلى أنه لم يجد حديثاً يدل عليه بشرطه ، اهـ . وقال العيني الجمار قلب النخلة ، ويقال شحمها ، وللترجمة جزآن أحدهما بيع الجمار والآخر أكله ، وليس في الحديث إلا الأكل ؛ وقال بعد ذكر قول الكرماني : الجواب الأول أوجه من الآخرين ، ثم ذكر قول الحافظ في فائدة الترجمة ثم تعقب عليه بقوله المقصود من الترجمة أن يدل على شيء في الحديث الذي يورده في بابها ، وهذا الذي قاله أجنبي من ذلك وليس بشيء على ما لا يخفى ، اهـ . قلت : والأوجه عندي ما قاله الحافظ كما لا يخفى ، فإن غرض الترجمة غير الترجمة والذي يحتاج إلى ما في الحديث هي الترجمة لا غرضها .

(باب من أجرى أمر الامصار الخ)

قال القسطلاني : قوله « وسنهم » بضم المهملة وفتح التون الأولى مخففة ، اهـ . قال الكرماني : عطف على ما يتعارفون أي وعلى طريقتهم الثابتة على حسب مقاصدهم وعاداتهم المشهورة ، يعني باب من أجرى أمر أهل الامصار على حسب عرفهم وقصودهم (*) وعوائدهم ، اهـ . قال الحافظ قال ابن المنير وغيره : مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف وأنه يقضى به على ظواهر الالفاظ ، ولو أن رجلاً وكل رجلاً في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجر ، وكذا لو باع موزوناً أو مكيلاً بغير الكيل أو الوزن المعتاد ، وذكر القاضي حسين من الشافعية : أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمسة التي يبنى عليها الفقه :

فنها الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية كصغر
ضبة الفضة وكبرها ، وغالب الكثافة في اللحية ونادرها إلى غير ذلك ، ومنها
الرجوع إلى المقادير كالحيض والظهر وأكثر مدة الحمل وسن الإياس إلى آخر
ما بسطه ، اه . وقال العيني : قوله على ما يتعارفون بينهم أى على عرفهم وعوائدهم في
أبواب البيوع والإيجارات والمكيال ، وفي بعض النسخ والكيل والوزن مثلاً بمثل
كل شيء لم ينص عليه الشارع أنه كيلى أو وزنى يعمل في ذلك على ما يتعارفه أهل
تلك البلدة ، مثلاً الأرض فإنه لم يأت فيه نص من الشارع أنه كيلى أو وزنى فيعتبر
في عادة أهل كل بلدة على ما بينهم من العرف فيه ، فإنه في البلاد المصرية يكال
وفي البلاد الشامية يوزن ، ونحو ذلك من الأشياء لأن الرجوع إلى العرف جملة
من القواعد الفقهية ، اه . والمراد فيما لم يأت فيه نص من الشارع .

قوله (وقال شرح) بضم المعجمة وإهمال الحاء - ابن الحارث الكندي
القاضي في عهد عمر رضى الله عنه ، كذا في الكرمانى (للغزالي) بالغين المعجمة
والزاي المشددة - الياعين للمغزولات (سنتكم) أى عادتكم (بينكم) قال الحافظ
أى جائزة هذا على أن يقرأ سنتكم بالرفع ، ويحتمل أن يقرأ بالنصب على حذف
فعل أى الزموا ، وهذا وصله سعيد بن منصور من طريق ابن سيرين أن ناساً من
الغزاليين اختصموا إلى شرح في شيء كان بينهم فقالوا إن سنتنا يئنا كذا وكذا ،
فقال سنتكم بينكم ، اه . قال القسطلاني تبعاً للحافظ : وقع في بعض النسخ ههنا
زيادة في غير رواية أبي ذر ربحا - بكسر الراء وسكون الموحدة وبحاء مهملة ،
قال الحافظ ابن حجر وغيره هى زيادة لامعنى لها ههنا ، وإنما محلها آخر الأثر
الذى بعده ، اه . قلت : لا يوجد هذا اللفظ في النسخ الهندية ولا في الفتح والقسطلاني ،
وهو موجود في متن الكرمانى والعيني ولم يتعرض له الكرمانى ، وقال العيني :

هكذا في بعض النسخ ولكنه غير صحيح ، لأن هذه اللفظة ههنا لا فائدة لها ولا معنى يطابق الآخر ، ا هـ .

قوله (قال عبد الوهاب) بن عبد المجيد الثقفي مما وصله ابن أبي شيبة عنه (عن أيوب) السخيتاني (عن محمد) هو ابن سيرين (لابأس) أن يتباع (العشرة بأحد عشر) ويجوز نصب عشرة بتقدير « بع » ، قاله القسطلاني ، قال الكرماني العشرة بالرفع والنصب أي إذا كان عرف البلد المشتري بعشرة دراهم يتباع بأحد عشر درهما فيدعيه على ذلك العرف فلا بأس به ، ا هـ . وقريب منه ما في تقرير المكي إذ قال : قوله لابأس كان العرف هناك أن المشتري بعشرة إذا يباع مرا بحة يباع بإحدى عشرة ، فإذا قال المشتري بعته مرا بحة على عشرة ولم يبين الربح كان الثمن إحدى عشرة ، فقال ابن سيرين لابأس به ولا حاجة إلى بيان قدر الربح لأن العرف يرفع جهالة ، ا هـ . وفي تقريره الآخر قوله لابأس بالعشرة إلخ يعني أكر كسي مشتري را كفت كه اين جامه را خريدم بنود رويه وهنوز می فروشم بربح ده يازده وزانده بيان نه كرد بس مشتري گرفته بس لازم می شود بر مشتري صد رويه واكر بائع آن جامه را بريك رويه سفيد كرده بود باييك رويه رنگ داده بود ومشتري را معلوم بود بس لازم شود بر مشتري يك رويه ديكر اكر جه در وقت عقد ياد نه كرده بود چرا كه باين عرف جازي است ، ا هـ . وقال الحافظ : أي لابأس أن يبيع ما اشتراه بمائة دينار مثلاً كل عشرة بأحد عشر فيكون رأس المال عشرة والربح ديناراً ، وقال العيني مطابقته للترجمة من حيث أن عرف البلد أن المشتري بعشرة دراهم يباع بأحد عشر فباعه المشتري على ذلك العرف لم يكن به بأس ، ا هـ . وقال القسطلاني ظاهره أن ربح العشرة أحد عشر فتكون الجملة أحدًا وعشرين لكن العرف فيه أن للعشرة دنانير مثلاً ديناراً واحداً فيقتضى بالعرف على ظاهر اللفظ ، ا هـ . قال العيني : قال ابن بطال اختلف العلماء في ذلك فأجازوه قوم وكرهه

آخرون ، ومن كرهه ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما وغيرهما ، وبه قال أحمد وإسحاق ، قال أحمد البيهقي مردود ، وأجازه ابن المسيب والنخعي ، وهو قول مالك والثوري والأوزاعي ، وحجة من كرهه أنه يبيع مجهول ، وحجة من أجازه أن الثمن معلوم والربح معلوم ، وأصل هذا الباب بيع الصبرة كل قفيز بدرهم ، ولا يعلم مقدارها من الطعام فأجازه قوم وأباه آخرون ، ومنهم من قال لا يجوز إلا القفيز الواحد ، ١ هـ . قال الحافظ : قال ابن بطال أصل هذا الباب بيع الصبرة كل قفيز بدرهم من غير أن يعلم مقدار الصبرة ، قال الحافظ : وفي كون هذا الفرع هو المراد من أثر ابن سيرين نظر لا يخفى ، ١ هـ . وفي القسطلاني أصل هذا الباب بيع الصبرة على أن كل قفيز بدرهم أى بأن يقول بعتك هذه الصبرة كل قفيز بدرهم ، فيصح البيع عند الشافعية والمالكية والحنابلة وأبي يوسف ومحمد في الكل ، لأن المبيع معلوم بالإشارة إلى المشار إليه فلا يضر الجهل ، وقال أبو حنيفة يصح في واحد فقط ، ولو قال اشتريت بمائة وقد بعتك بمائتين وبيع درهم لكل عشرة جاز ، وكأنه قال بعتك بمائة وعشرين ويسمى ببيع المراجعة ، ١ هـ . وفي الأوجز : المراجعة مصدر رابع ، قال الدردير هو بيع الساعة بالثمن الذى اشتراها به وزيادة ربح معلوم لها ، وقال الموفق : هو البيع برأس المال وبيع معلوم ، ويشترط عليهما برأس المال فيقول رأس مالى فيه أو هو على بمائة وبعتك بها وبيع عشرة ، فهذا جائز لا خلاف في صحته ، ولا تعلم فيه عند أحد كراهته ، وإن قال بعتك برأس مالى فيه وهو مائة ، وأربح في كل عشرة درهما أو قال ده يازده اوده دوازده فقد كرهه أحمد ، وقد رويت كراهته عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهما وغيرهما ، وقال إسحاق : لا يجوز لأن الثمن مجهول حال العقد فلم يجوز كما لو باعه بما يخرج به في الحساب ، ورخص فيه ابن المسيب وابن سيرين والثوري والشافعي وأصحاب الرأي لأن رأس المال معلوم والربح معلوم ، فأشبهه ما لو قال وبيع عشرة دراهم ، ووجه

الكراهة أن ابن عمر وابن عباس كرهاه ، ولم نعلم لهما في الصحابة مخالفاً ، ولأن فيه نوع جهالة والتحرز عنها أولى ، وهذه كراهة تنزيه والبيع صحيح لما ذكرناه ، وما حكاه الموفق من مذهب أحمد مخالف لما تقدم عن العيني ، والموفق صاحب المذهب فقله أوجه ، (ويأخذ) البائع (للنفقة) أى لأجل النفقة على المبيع (ربها) قال الحافظ : وقال مالك لا يأخذ إلا فيما له تأثير في السلعة كالصبغ والخطاطة ، وأما أجرة السمسار والطلب والشد فلا ، قال فإن أرباحه المشتري على مالا تأثير له جاز إذا رضى بذلك ، وقال الجمهور للبائع أن يحسب في المراجعة جميع ما صرفه ، ويقول قام على بكذا ، ١٥٠ . قلت : بسط في الكلام في تفصيل مذهب مالك في الأوجز ، وفيه عن الدر المختار يضم البائع إلى رأس المال أجر القصاب والصبغ وحمل الطعام وأجرة السمسار وغيرها ، وضابطه كل ما يزيد في المبيع أو في قيمته يضم ، واعتمد العيني وغيره عادة التجار بالضم ، ويقول قام على بكذا ولا يقول اشترته لأنه كذب ، قال ابن عابدين : قوله وضابطه إلخ فإن الصبغ وأخواته يزيد في عين المبيع ، والحل والسوق يزيد في قيمته لأنها تختلف باختلاف المكان ، فتلحق أجرتها برأس المال وأورد أن السمسار لا يزيد في عين المبيع ولا في قيمته ، وأجيب بأن له دخلا في الأخذ بالأقل فيكون في معنى الزيادة في القيمة ، قال في الفتح بعد ذكره : الضابط المذكور قال في الإيضاح هذا المعنى ظاهر ولكن لا يتمشى في بعض المواضع ، والمعنى المعتمد عليه عادة التجار حتى يعم المواضع كلها ، ١٥٠ . قلت : وبهذا المعنى يكون إيراد الإمام البخارى هذا الأثر في الترجمة أوضح ، وقال الحافظ : وجه دخول هذا الأثر في الترجمة الإشارة إلى أنه إذا كان في عرف البلد أن المشتري بعشرة دراهم يباع بأحد عشر فباعه المشتري على ذلك العرف لم يكن به بأس ، ١٥٠ . وبذلك قال العيني . والأوجه عندي ما قلت .

قوله (واكثرى الحسن) إلخ الحسن هو البصرى ومرادش - بكسر الميم

وسكون الرأء وبالمهملتين ، والداق - بفتح النون وكسرها - كافى الكرماني ، وقال الحافظ - بالمهملة ونون خفيفة مفتوحة بعدها قاف - وزن سندس درهم ، والمار الحمار بالنصب فهما بفعل مضمّر أى احضر أو اطلب ، ويجوز الرفع أى المطلوب ، وصله سعيد بن منصور ووجه دخوله فى الترجمة ظاهر من جهة أنه لم يشارطه اعتماداً على الأجرة المتقدمة وزاد بعد ذلك على طريق الفضل ، اه . وقال العيني : يعنى جاء الحسن مرة أخرى إلى عبد الله بن مرداس فقال الحمار الحمار بالتكرار بالنصب على المفعولية على تقدير هات الحمار ، وبالرفع على الابتداء أى الحمار مطلوب ولم يشارطه يعنى الأجرة اعتماداً على الأجرة المتقدمة للعرف بذلك ، وزاد على الداقتين دانقا آخر على سبيل الفضل والكرم ، اه مختصراً . وفى تقرير المسكى : قوله بنصف درهم لما جرى بينهم العرف فى المرة الأولى ، وزيادة الداق إنما كانت لأنه زاد على المسافة الأولى فى هذه المرة ثلثها ، اه .

(باب بيع الشريك من شريكه)

قال الحافظ : قال ابن بطال هو جائز فى كل شئ مشاع ، وهو كيبه من الأجنبي فإن باعه من الأجنبي فللشريك الشفعة ، وإن باعه من الشريك ارتفعت الشفعة ، وذكر فيه حديث جابر فى الشفعة ، وحاصل كلام ابن بطال مناسبة الحديث للترجمة ، وقال غيره : معنى الترجمة حكم بيع الشريك من شريكه ، والمراد منه حصن الشريك أن لا يبيع ما فيه الشفعة إلا من شريكه ، لأنه إن باعه غيره كان للشريك أخذه بالشفعة قهراً ، وقيل وجه المناسبة أن الدار إذا كانت بين ثلاثة فباع أحدهم للآخر كان للثالث أن يأخذ بالشفعة ولو كان المشتري شريكاً ، وقيل ينبئ على الخلاف : هل الأخذ بالشفعة أخذ من المشتري أو من البائع ؟ فإن كان من المشتري فيكون شريكاً ، وإن كان من البائع فهو شريك شريكه ، وقيل : مراده أن الشفع إن كان له الأخذ قهراً فلبائع إذا كان شريكه أن يبيع له ذلك بطريق الاختيار ، بل

أولى، ١٠١. قلت : وما قال الحافظ من مسألة الدار بين الثلاثة خلافة بسطت في المغنى إذ قال : إن كان المشتري شريكاً فللشفيع الآخر أن يأخذ بقدر نصيبه ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى ، وحكى عن الحسن والشعبى والبقى لاشفعة للآخر لأنها تثبت لدفع ضرر الشريك الداخل ، وهذا شركته متقدمة فلا ضرر في شرائه وحكى ابن الصباغ عن هؤلاء : أن الشفعة كلها لغير المشتري ، ولا شيء للمشتري فيها ، لأنها تستحق عليه فلا يستحقها على نفسه ، ولنا أنها تساوى في الشركة ، إلى آخر ما بسطه الموفق ، وقال القسطلانى قال ابن المنير : أدخل في الباب حديث الشفعة لأن الشريك يأخذ الشقص من المشتري قهراً بالثمن ، فأخذه له من شريكه مبايعة جائز قطعاً ، ١٠١. وقال العيني : مطابقة الحديث للترجمة من حيث أن الشفعة لا تقوم إلا بالشفيع ، وهو إذا أخذ الدار المشتركة بينه وبين رجل حين باع ما يخصه بالشفعة ، فكأنه اشتراه من شريكه ، فصدق عليه أنه يبيع الشريك من الشريك ، ١٠١. قلت : والأوجه عندى من هذه الوجوه ما ذكره الحافظ أن غرض الترجمة الحظ على بيع الشريك من شريكه ، لأنه إذا كان للشريك أن يأخذه قهراً فأولى أن يأخذه رضا ليكون أطيب لقلبه .

(باب بيع الأرض والدور إلخ)

قال الحافظ : ذكر فيه حديث جابر في الشفعة أيضاً ، وسيأتى في مكانه وذكر هنا اختلاف الرواة في قوله كل مال لم يقسم ، إلى آخر ما بسطه من اختلاف ألفاظ الرواة ، ولم يتعرض لغرض الترجمة . وقال العيني : قوله الدور بالهمز والواو كليهما وبالواو قطع جمع دار ، والعروض — بالضاد المعجمة — جمع عرض — بالفتح — وهو للتاع وقوله مشاعاً نصب على الحال ، وكان القياس أن يقال مشاعة ، لكن لما صار للتاع كالاسم وقطع النظر فيه عن الوصفية جاز تذكيره أو يكون باعتبار

المذكور أو باعتبار كل واحد منهما ، وأما بيع العروض مشاعاً فأكثر العلماء على أنه لاشفعة فيها ، اهـ . قلت : بسط الكلام في الأوجز فيما يقع فيه الشفعة ، وفيه قال الموفق : الشفعة تثبت على خلاف الأصل ، إذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضا منه ، لكن أثبتتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت إلا بشروط أربعة ، وبسط في الأوجز اختلاف الأئمة في الشروط الأربعة ليس هذا محله ، ثم قال العيني : وإنما ذكر العروض في الترجمة وليس لها ذكر في الحديث تنبيهاً على الخلاف فيه على الإجمال فيوقف عليه من الخارج ، اهـ .

(باب إذا اشترى شيئاً لغيره إلخ)

قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيع الفضولى ، وقد مال البخارى فيها إلى الجواز ، اهـ . قلت : هذا مشكل فإن نص الترجمة أنها منعقدة لشراء الفضولى دون البيع ، وقال العيني : هذا باب يذكر فيه إذا اشترى أحد شيئاً لأجل غيره بطريق الفضول وأشار به البخارى إلى بيع الفضولى ، اهـ . وقال القسطلانى : أى إذا اشترى شيئاً لغيره . يعنى بطريق الفضول فرضى ذلك الغير بذلك الشراء بعد وقوعه ، اهـ . ثم قال تبعاً للحافظ : موضع الترجمة من هذا الحديث قوله إنى استأجرت إلخ ، فإن فيه تصرف الرجل فى مال الأجير بغير إذنه ، فاستدل به المؤلف على جواز بيع الفضولى وشرائه ، وطريق الاستدلال به يبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا ، والجمهور على خلافه لكن تقرر أن النبي ﷺ ساقه سياق المدح والثناء على فاعله ، وأقره على ذلك ، ولو كان لا يجوز لبنه فهذا التقرير يصح الاستدلال به لا بمجرد كونه شرع من قبلنا ، والقول بصحة بيع الفضولى هو مذهب المالكية ، وهو القول القديم للشافعى ، فينقد موقوفاً على إجازة المالك إن أجازة نفذ وإلا لفى ، والقول الجديد بطلانه لأنه ليس بمالك ولا وكيل ولا ولى ، ويجرى

القولان فيما لو اشترى لغيره بلا إذن بعين ماله ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : غرض الباب أن شري الفضولي جائز كما هو مذهب صاحبه خلافاً لأبي حنيفة ، اه . قلت : لم أجد ذلك الاختلاف في كتبنا بعد ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ، نعم ذكروا الاختلاف فيما إذا وكل رجلاً أن يشتري له رطلاً من اللحم بدرهم فاشترى به رطلين فقال كلا الرطلين للموكل ، وقال الإمام : الرطل بنصف درهم له ، وذكروا هذه المسألة أيضاً في حديث حكيم بن حزام الآتي ذكره . قلت : والجملة أن ههنا مسألتين إحداهما بيع الفضولي ، والثانية شراء الفضولي ، ذكرهما شراح الحديث في أحاديث عروة البارقي وحكيم بن حزام في شراءهما أضحية النبي ﷺ ، قال شيخنا في البذل في حديث حكيم بن حزام : قال الخطابي هذا الحديث مما يحتاج به أهل الرأي لأنهم يحيزون بيع مال زيد لعمره بغير إذن منه وتوكيل فيه ، ويقف على إجازة المالك فإن أجاز صح إلا أنهم لم يحيزوا الشراء بغير إذنه ، وأجاز مالك الشراء والبيع معاً ، وكان الشافعي لا يحيز شيئاً من ذلك لأنه غرر ، إلى آخر ما في البذل . وقال الشيخ قدس سره في الكوكب الدرر في الحديث المذكور : يعلم بذلك جواز بيع الفضولي ، فإن النبي ﷺ لم يمنعه عن ارتكاب مثل ذلك فكان تقريراً منه ، وأما شرائه فيقادر منه شراء الفضولي إلى آخر ما بسطه ، وفيه : فتصرف حكيم فيه لم يكن إلا تصرف الفضولي بيعاً وشراء ، وجاز الفعلان بتقرير النبي ﷺ ، وأما توكيله فقد انتهى بشراء الشاة الأولى فكانت تصرفاته من بعد تصرفات الفضولي ، اه . وفي هامش الكوكب : وفي بيع الفضولي خلاف الشافعي كما في الهداية ، وذكر ابن الهمام مالكا وأحمد مع الحنفية ، واستدل لهم بحديث الباب ، اه . وقال شيخنا في البذل تحت قول النبي ﷺ : لا تبع ما ليس عندك ، : وفي معناه مال غيره بغير إذنه لأنه لا يدرى هل يحيز مالكم أم لا ، وبه قال الشافعي ، وقال جماعة يكون المقدر موقوفاً على إجازة

الحجة (١) ،

المالك ، وهو قول مالك وأصحاب أبي حنيفة وأحمد ، اه . وقال ابن رشد في البداية :
 اختلفوا في بيع الفضولي وشرائه فمنه الشافعي في الوجهين جميعاً . وأجازه مالك
 في الوجهين جميعاً ، وفرق أبو حنيفة بين البيع والشراء فقال : يجوز البيع ولا يجوز
 الشراء ، وعمدة المالكية حديث عروة البارقي في الأضحية ، ووجه الاستدلال منه
 أن النبي ﷺ لم يأمره في الشاة الثانية لا بالشراء ولا بالبيع ، فصار ذلك حجة على
 أبي حنيفة في صحة الشراء للغير ، وعلى الشافعي في الأمرين جميعاً ، اه . وقال
 الموفق بعد ما بسط الكلام في خلاف الوكيل للوكيل : من باع مال غيره بغير
 إذنه فالصحيح من المذهب أن البيع باطل ، وهو مذهب الشافعي ، وفيه رواية
 أخرى أنه صحيح . ويقف على إجازة المالك ، فإن لم يجزه بطل ، وإن أجازه صح
 لحديث عروة البارقي ، ثم قال : وإن وكله أن يتزوج له امرأة فتزوج له غيرها
 أو تزوج له بغير إذنه ، فالعقد فاسد بكل حال في إحدى الروايتين ، وهو مذهب
 الشافعي ، لأن من شرط صحة النكاح ذكر الزوج فإذا كان بغير إذنه لم يقع له
 ولا للوكيل ، لأن المقصود أعيان الزوجين بخلاف البيع فإنه يجوز أن يشتري له
 من غير تسمية المشتري له فافترقا ، والرواية الثانية : يصح النكاح ويقف على إجازة
 المتزوج له ، فإن أجازه صح ، وإلا بطل ، وهذا مذهب أبي حنيفة ، والقول فيه
 كالقول في البيع على ما تقدم ، اه .

(١) قوله الحجة ، من هذه اللفظة يبدأ كلام الشيخ قدس سره ، وهذه الكلمة
 متعلقة بما سبق ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله حتى اشتريته
 فيه الترجمة ، لأن ذلك الاجير كان وضع فرقه عند البائع ، والوضع عند البائع
 قبض عند البخاري ، ولا حاجة إلى القبض الحقيقي كما أثبت فيما مر ، فلما دخل ذلك
 الفرق في ملك الاجير واشترى المستأجر به بقرراً وغيره ، وقصه النبي ﷺ ثبت
 أن شراء الفضولي جائز ، ١٢٥١ .

نعم كان^(١) كل ذلك تصرفاً منه في ملكه فلما أعطاه كان تفضلاً منه ، وبر مبتدأ ، والله تعالى أعلم .

قوله (إن على الأرض إلخ) وكان ذلك على حسب علمه ، أو المراد بالأرض^(٢)

(١) وهذا جواب عن الجمهور للحديث ، لأن القبض لم يتحقق عندهم ، قال الكرماني : قوله فرق — بفتح الراء وسكونها — مكيال يسع ثلاثة أصع ، والذرة — بتخفيف الراء — حب معروف ، فإن قلت : هل فيه حجة على جواز بيع الفضولي ؟ قلت : لا ، إذ اختلفوا أن شرع من قبلنا حجة لنا أم لا ؟ وعلى الحجة فيحتمل أنه استأجره بفرق في الذمة ، ولم يسله إليه بل عرضه عليه ، فلم يقبضه لردائه ، فبقى على ملك المستأجر ، لأن ما في الذمة لا يتعين إلا بقبض صحيح ، ثم إن المستأجر تصرف فيه وهو ملكه ، وضح تصرفه سواء اعتده لنفسه أو للأجير ثم تبرع بما اجتمع منه على الأجير بتراضيهما ، قال الخطاطي : إنما تطوع به صاحبه وتقرب به إلى الله تعالى ، ولذلك توسل به للخلاص ، ولم يكن يلزمه في الحكم أن يعطيه أكثر من الفرق الذي استأجره عليه ، فلذلك حمد فعله ، اهـ . وأجاب الحافظ بنحو ما أجاب به الكرماني بقوله : يحتمل أنه استأجره بفرق في الذمة إلى آخر ما تقدم ، ولم يعزه إلى الكرماني ، ولم يذكر قول الخطاطي ، وتبهما القسطلاني بدون العزو إليهما ، ثم قال : فالتاج الذي حصل على ملك المستأجر تبرع به للأجير وغاية ذلك أنه أحسن القضاء فأعطاه حقه وزيادات كثيرة ، ولو كان الفرق تعين للأجير لكان تصرف المستأجر فيه تعدياً ، ولا يتوسل إلى الله بالتعدي ، وإن كان مصلحة في حق صاحب الحق ، وليس أحد في حجر غيره حتى يبيع أملاكه ، ويزعم أن ذلك أحطى لصاحب الحق ، وإن كان أحطى فكل أحد أحق بنفسه وبماله من الناس أجمعين ، اهـ ١٢١ .

(٢) وبذلك جزم القسطلاني إذ قال : قوله إن — بكسر الهمزة وسكون التون — نافية أي ماعلى الأرض أي هذه التي نحن فيها ، واستشكل بكون لوط كان معه كما قال تعالى «فآمن له لوط» ، وأجيب بأن المراد بالأرض التي وقع

هي هذه التي هم فيها ، فلا يعترض بلوط .

له فيها ما وقع ، ولم يكن معه لوط إذ ذاك ، اه . ثم قال العيني : قال ابن الجوزي :
على هذا الحديث إشكال مازال يختلج في صدرى ، وهو أن يقال : ما معنى توريته
عليه الصلاة والسلام عن الزوجة بالاخت ، ومعلوم أن ذكرها بالزوجة كأن أسلم
لها لأنه إذا قال هذه أختى ، قال : زوجنيها ، وإذا قال امرأتى سكت ، هذا إن
كان الملك يعمل بالشرع ، فأما إذا كان كما وصف من جورره فما يبالي إذا كانت
زوجة أو أختا ، إلى أن وقع لى أن القوم كانوا على دين المجوس ، وفي دينهم أن
الاخت إذا كانت زوجة كان أخوها الذى هو زوجها أحق بها من غيره ، فكان
الخليل عليه الصلاة والسلام أراد أن يستعصم من الجبار بذكر الشرع الذى
يستعمله ، فإذا هو جبار لا يراعى جانب دينه ، واعترض على هذا بأن الذى جاء
على مذهب المجوس زرادشت ، وهو متأخر عن هذا الزمن ، فالجواب : أن
لمذهب القوم أصلا قديما ادعاه زرادشت وزاد عليه خرافات آخر ، وقد كان نكاح
الآخوات جائزا في زمن آدم عليه السلام ، ويقال كانت حرمة على لسان موسى
عليه السلام ، قال : ويدل على أن دين المجوس له أصل ما رواه أبو داود أن النبي
صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر ، ومعلوم أن الجزية لا تؤخذ إلا
من له كتاب أو شبهة كتاب ، ثم سألت عن هذا بعض علماء أهل الكتاب فقال :
كان من مذهب القوم أن من له زوجة لا يجوز له أن يتزوج إلا أن يهلك زوجها ،
فلما علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام هذا قال هي أختى ، كأنه قال إن كان الملك
عادلا غلبها منى أمكنى دفعه ، وإن كان ظلما تخلصت من القتل ، وقيل إن النفوس
تأبى أن يتزوج الإنسان بامرأة وزوجها موجود ، فعدل عليه السلام عن قوله
زوجتى ، لأنه يؤدي إلى قتله أو طرده عنها أو تكليفه لفراقها ، وقال القرطبي :
قليل إن من سيرة هذا الجبار أنه لا يغلب الأخ على أخته ولا يظله فيها ، وكان يغلب
الزوج على زوجته ، اه . وقال القسطلانى : اختلف في السبب الذى حمل إبراهيم

قوله (وأعطوها أجر) فيه الترجمة (١) حيث كانت آجرة للكافر مملوكة .
قوله (من وليدته) فيه (٢) الترجمة .

على هذه التوصية مع أن ذلك الجبار كان يريد اغتصابها أختا كانت أو زوجة ،
فقال كان من دين ذلك الجبار أن لا يتعرض إلا لنوات الأزواج ، أى فيقتلهم ،
فأراد إبراهيم عليه السلام دفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما ، وذلك أن
انتمصابه إياها واقع لاحالة ، لكن إن علم أن لها زوجا فى الحياة حملته الغيرة على
قله وإعدامه ، أو حبسه وإضراره ، بخلاف ما إذا علم أن لها أختا ، فإن الغيرة
حينئذ تكون من قبل الاخ خاصة ، لامن قبل الجبار ، فلا يزال به ، وقيل : المراد
إن علم أنك امرأتى الزمنى بالطلاق ، اه . قلت : والأوجه عندى فى الجواب أن
الرجل إن كان معه زوجته فلا يرضى أبداً بأن يتمتع بزوجه أحد ، ولو كان ملكا ،
فلا بد من إهلاك الزوج للتمتع بزوجه ، وإن كان معه امرأة أخرى سوى الزوجة ،
فلا يألف من أن تكون فراش الملك ، بل طالما يفتخر بذلك ، فلا يحتاج إلى
قتل الرجل ، فلذلك قال سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأنها أختى
فتأمل ١٢ .

(١) قال العيني : مطابقتها للترجمة فى قوله : أعطوها هاجر ، فهذه ممة من الكافر
إلى المسلم ، فدل ذلك على جواز تصرف الكافر فى ملكه ، اه . قال ابن بطال
غرض البخارى بهذه الترجمة إثبات ملك الحربى ، وجواز تصرفه فى ملكه بالبيع
والهبة والعق وغيرها ، إذ أقر ﷺ سلمان عند مالك من الكفار وأمره أن
يكتب ، وقبل الخليل عليه الصلاة والسلام ممة الجبار ، وغير ذلك مما تضمنه
أحاديث الباب ، اه . كذا فى الفتح والعيني ١٢ .

(٢) قال الحافظ : موضع الترجمة منه ملك زمعة للوليدة ، وإجراء أحكام
الرق عليها ، وبذلك جزم العيني حيث قال : مطابقتها للترجمة من حيث أن عبد بن زمعة
قال : هذا ابن أمة أبى ، ولد على فراشه فأثبت لآبيه أمة وملكها عليها فى الجاهلية ،

قوله (قبل أن تدبغ) يعنى به ^(١) الدباغة المعروفة المخصوصة فإنها لا تشترط ، لجواز البيع ، بل الشرط لإزالة الرطوبات .

فلم يشكر ﷺ ذلك وسمع خصامهما ، وهو دليل على تنفيذ عهد المشرك والحكم به ، وأن تصرف المشرك في ملكه يجوز كيف شاء ، وحكم النبي ﷺ هنا بأن الولد للفراش ، ١٢٥١ .

(١) هذا تأويل من الشيخ قدس سره لكلام البخارى إلى قول الجمهور ، وإلا فالمعروف من مذهب الإمام البخارى العموم كما سيأتى ، قال الحافظ : قوله باب جلود الميتة إلخ ، أى هل يصح بيعها أم لا ؟ أورد فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، وكأنه أخذ جواز البيع من جواز الاستمتاع ، لأن كل ما ينتفع به يصح بيعه ، وما لا فلا ، وبهذا يجاب عن اعتراض الإسماعيلي بأنه ليس في الخبر الذي أورده تعرض للبيع . والانتفاع بجلود الميتة مطلقا قبل الدباغ وبعده مشهور من مذهب الزهرى ، وكأنه اختار البخارى ، وحجته مفهوم قوله ﷺ « إنما حرم أكلها فإنه يدل على أن كل ما عدا أكلها مباح ، اهـ . وقال أيضا في موضع آخر قوله « إنما حرم أكلها ، يؤخذ منه جواز تخصيص الكتاب بالسنة ، لأن لفظ القرآن « حرمت عليكم الميتة » وهو شامل لجميع أجزائها في كل حال ، غفست السنة ذلك بالأكل ، واستدل به الزهرى لجواز الانتفاع بجلود الميتة مطلقا ، سواء دبغ أم لم يدبغ ، لكن صح التقييد من طرق أخرى بالدباغ ، وهى حجة الجمهور ، واستثنى الشافعى من الميتات الكلب والخنزير ، وما تولد منهما لنجاسة عينهما عنده ، ولم يستثن أبو يوسف وداود شيئا أخذاً بعموم الخبر ، وهى رواية عن مالك ، وقد أخرج مسلم من حديث ابن عباس رضى الله عنهما « إذا دبغ الإهاب فقد طهر » ثم بسط الحافظ في الروايات الواردة في هذا المعنى ثم قال : وذهب قوم إلى أنه لا ينتفع من الميتة بشئ ، سواء دبغ الجلد أم لم يدبغ ، وتمسكوا بحديث عبد الله بن عكيم قال : أنا ما كتاب رسول الله ﷺ قبل موته « أن لا تتفغوا من الميتة إهاب ولا عصب ،

أخرجه أحمد والأربعة ، وصححه ابن حبان وحسنه الترمذی ، وأقوى ما تمسك به من لم يأخذ بظاهره معارضة الأحاديث الصحيحة له ، وأنها عن سماع وهذا عن كتابة ، وأنها أصح مخارج وأقوى من ذلك الجمع بين الحديتين بحمل الإهاب على الجلد قبل الدباغ ، وأنه بعد الدباغ لا يسمى إهاباً ، إنما يسمى قرية وغير ذلك ، ونقل ذلك عن أئمة اللغة ، وهذه طريقة ابن شاهين وابن عبد البر والبيهقي ، وأبعد من جمع بينهما بحمل النهي على جلد الكلب والخنزير لكونهما لا يدبغان ، وكذا من حمل النهي على باطن الجلد والإذن على ظاهره ، وحكى الماوردي عن بعضهم أن النبي ﷺ لما مات كان لعبد الله بن عكيم سنة ، وهو كلام باطل ، فإنه كان رجلاً ، اهـ ملخصاً من الفتح . قلت : وبسط الكلام على حديث الباب والباحث المتعلق بذلك في الأوجز ، وفيه عن النووي : اختلف العلماء في طهارة جلد الميتة بالدباغ على سبعة مذاهب ، أحدها : مذهب الشافعي أنه يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما ، ويطهر بالدباغ ظاهر الجلد وباطنه . والثاني : لا يطهر شيء من الجلود بالدباغ ، وهو أشهر الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك . الثالث : يطهر به جلد ما كول اللحم لا غيره ، وهو مذهب الأوزاعي وإسحاق بن راهويه وغيرهما . الرابع : تطهر جلود جميع الميتات إلا الخنزير ، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله . الخامس : يطهر الجميع إلا أنه يطهر ظاهره دون باطنه ، ويستعمل في اليابسات دون المائعات ، ويصلى عليه لافيه ، وهذا مذهب مالك المشهور . السادس : يطهر الجميع والكلب والخنزير ظاهراً وباطناً ، وهو مذهب أهل الظاهر وحكى عن أبي يوسف . السابع : أنه ينتفع بجلود الميتة وإن لم تدبغ ويجوز استعمالها في المائعات واليابسات وهو مذهب الزهري ، اهـ مختصراً . وبسط فيه الكلام على مذاهب الأئمة في ذلك ، وعلى دلائلهم فارجع إليه لو شئت ١٢٠ .

(باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم لليهود ببيع أرضهم)

وهذا لا يصح^(١) لأن النبي ﷺ إنما أمرهم أن الأرض لله ولرسوله ، فتحملوا ما شئتم ، فلا بد من تأويل في كلام البخارى هذا ، وهو أن يقال : لما أمر النبي

(١) قال الحافظ : قوله فيه المقبرى ، عن أبى هريرة يشير إلى ما أخرجه في الجهاد في باب إخراج اليهود من جزيرة العرب من طريق سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال : بينا نحن في المسجد إذ خرج علينا النبي ﷺ فقال « انطلقوا إلى اليهود ، وفيه » فقال إني أريد أن أجليكم فن وجد منكم بماله شيئاً فليعه ، وهذه القصة وقعت لبني النضير كما سيأتى بيان ذلك في موضعه ، وكان المصنف رحمه الله أخذ ببيع الأرض من عموم بيع المال ، وقد تقدم في أبواب الخیار في قصة عثمان وابن عمر إطلاق المال على الأرض ، وغفل الكرماني عن الإشارة إلى هذا الحديث فقال : إنما ذكر البخارى هذا الحديث بهذه الصيغة مقتضياً ، لكونه لم يثبت الحديث المذكور على شرطه ، والصواب أنه اكتفى ههنا بالإشارة إليه لاتحاد مخرجه عنده ففر من تكرار الحديث على صورته بغير فائدة زائدة ، كما هو الغالب من عادته ، اهـ . قلت : ما حكى الحافظ عن الكرماني لم أجده في النسخة التي بأيدينا من الكرماني ولم أجده فيها هذا الباب ، وقال العيني : أشار البخارى بهذا إلى ما أخرجه في الجهاد ، فذكر ما تقدم في كلام الحافظ إلى قوله « بماله شيئاً فليعه » ، وزاد « ولا فاعلوا أن الأرض لله ورسوله » وقال ابن إسحاق : فسألوا رسول الله ﷺ أن يجعلهم ويكف عن دمائهم ، على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم إلا الحلقة ، فاحتملوا ذلك وخرجوا إلى خيبر ، وخلوا الأموال لرسول الله ﷺ إلى آخر ما قال ، ثم قال : فإن قلت : هذا يعارض حديث سعيد المقبرى عن أبى هريرة لأن فيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم ببيع أرضهم ، قلت : أمره بذلك كان قبل أن يكونوا حرباً ثم أطلعه الله على قدر منهم ، وكان قبل ذلك أمرهم ببيع أرضهم ولما جلاهم فلم

ﷺ اليهود ببيع أرضهم أنهم لا يملكونه ، ومثل ذلك بما لا يخفى على المتفطن ، والله أعلم .

قوله (واشترى ابن عمر راحلة إلخ) فيه وجوه ^(١) من التركيب توافق المذهب وتخالفه فليتفكر فيها .

يفعلوا لاجل قول المناهقين لهم ، اثبتوا ، فعزموا على مقاتلته ﷺ فصاروا حرباً ، خلت بذلك دماؤهم وأموالهم ، فخرج إليهم رسول الله ﷺ وأصحابه في السلاح وحاصروهم ، فلما يئسوا من عون المناهقين ألقى الله في قلوبهم الرعب ، وسألوا رسول الله ﷺ الذي كان عرض عليهم قبل ذلك ، فلم يبع لهم بيع الأرض ، وقاضاهم أن يحملهم ويحملوا ما استقلت به الإبل ، على أن يكف عن دمائهم وأموالهم ، فجلبوا عن ديارهم ، وكفى الله المؤمنين القتال . وقال الكرمانى : فإن قلت : لم عبر عمارواه بهذه العبارة ولم يذكر الحديث بعينه ؟ قلت : لأن الحديث لم يثبت على شرطه ، ورد عليه بعضهم بأنه غفلة منه ، لأنه غفل عن الإشارة إلى هذا الحديث ، غاية ما في الباب أنه اكتفى وهنا بالإشارة إليه لاتحاد مخرجه عنده ، ففر من تكراره على صورته بغير فائدة زائدة كما هو الغالب من عادته ، اهـ . قلت : التكرار حاصل على ما لا يخفى ، مع أن ذكر هذا لا يدخل له في كتاب البيوع ، ولهذا سقط هذا في بعض النسخ ، اهـ ما في العيني مختصراً . وقال القسطلاني : قال الزركشي وغيره : إن اليهود هم بنو النضير ، والظاهر أنهم بقايا من اليهود تخلفوا بالمدينة بعد إجماع بني قينقاع وقريظة والنضير ، والفراغ من أمرهم ، لأن هذا كان قبل إسلام أبي هريرة ، لأنه إنما جاء بعد فتح خيبر كما هو مقرر معروف ، وقد أقر ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا في الأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر رضى الله عنه ، وهذا الباب ساقط من بعض النسخ ، وهو ثابت في فرع من الفروع المقابلة باليونانية ، لكنه رقم عليه علامة السقوط ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) قال المحافظ : قوله اشترى ابن عمر رضى الله عنهما إلخ ، وصله مالك والشافعي

عنه عن نافع عن ابن عمر بهذا ، ورواه ابن أبي شيبة من طريق أبي بشر عن نافع أن ابن عمر اشترى ناقة بأربعة أبعرة بالربذة ، فقال لصاحب الناقة اذهب فانظر ، فإن رضيت فقد وجب البيع ، وقوله مضمونة ، صفة راحلة أى تكون فى ضمان البائع حتى يوفى فيها أى يسلمها للشترى ، اه . قال الكرماني : والربذة — بالراء والموحدة والمعجمة المفتوحات — مكان معروف بين مكة والمدينة بقرب المدينة ، اه . وقال العيني : قرية معروفة قرب المدينة ، وقال ابن قرقول هـ : على ثلاث مراحل من المدينة ، وقوله مضمونة عليه ، أى تكون تلك الراحلة فى ضمان البائع يوفى فيها أى يسلمها صاحب الراحلة إلى المشتري ، اه . وتكلم عليه مولانا محمد حسن المكي فى تقريره ، لكنه مقطوع الفارة فكتب قوله مضمونة عليه أى على ابن عمر حال من أبعرة وقوله يوفى فيها كانت الابعرة نسيئة أما الراحلة فلم يعلم أن ابن عمر قبضها فى الحال أو هو أيضاً نسيئة بالربذة ، وعلى التقدير الثانى لا يتحقق الذسأ أصلاً ، لأن تسليم كل واحد من الثمن كان بالربذة ، فسكان البيع وجد هناك ، اه . وهو أقرب من لفظ ابن أبي شيبة ، وأخرجه مالك فى الموطأ بلفظ البخارى ، وفى الأوجز : قال صاحب المحلى تبعاً للحافظين مضمونة عليه ، صفة راحلة ، أى يسلمها صاحب الراحلة إلى المشتري ، اه . وعلى هذا يكون ضمير عليه فى قوله مضمونة عليه إلى بائع الراحلة ، وصرفه صاحب التعليق الممجد إلى ابن عمر إذ قال : أى ثابتة فى ذمة ابن عمر ، وعلى هذا يكون صفة أبعرة ، اه . قلت : وهو الأقرب لفظاً ، ولفظ محمد فى موطأه : اشترى راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه يوفى فيها إياه بالربذة . وفى الأوجز : قال الحافظ فى التلخيص : روى عن ابن عمر ما يعرض هذا ، رواه عبد الرزاق عن طاوس ، أنه سأل ابن عمر عن بعير بيعين فكرمه ، ورواه ابن أبي شيبة عن ابن سيرين ، قلت : لابن عمر البعير بالبعيرين إلى أجل فكرمه ، ويمكن الجمع بأنه كان يرى فيه الجواز ، وإن كان

قوله (وكسب الامة) أراد بالكسب^(١) كسب الزنا لامطلقاً . وإنه أضحى بناء على أنه كان متعارفا بينهم .

مكروها على التنزيه لاعلى التحريم ، اهـ . قلت : وفيه أن النهى قول ، فهو مقدم على الفعل ، ومسألة بيع الحيوان بالحيوان نسيئة خلافة شيرة بسطت في الأوجز ، وحاصل ما فيه من تفصيل المذاهب أن يبيع الحيوان بالحيوان نقداً ، يجوز مطلقاً عند الأئمة الأربعة مع اتحاد الجنس ، واختلافه متفاضلاً كان أو متساوياً ، وأما إذا كان البيع نسيئة ، فيجوز كذلك عند الشافعى ويجوز عند مالك باختلاف الجنس لا باتحاده ، إلا أنه أنزل اختلاف الصفات والمنافع المقصودة في الحيوان منزلة اختلاف الجنس ، ومنع الإمام أبو حنيفة وأحمد والكوفيون بيع الحيوان بالحيوان نسيئة مطلقاً لحديث سمرة « نهى النبي ﷺ عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة » رواه الخمسة وصححه الترمذى ، وقال في الباب عن ابن عباس وجابر وابن عمر ، اهـ . وبسط الكلام على الروايات الواردة في ذلك في الأوجز ١٢ .

(١) وهذا واضح . قال الحافظ : وسيأتى في الإجارة : باب كسب البغى والإماء ، وفيه حديث أبي هريرة « نهى رسول الله ﷺ عن كسب الإماء » زاد أبو داود من حديث رافع بن خديج « نهى عن كسب الامة حتى يعلم من أين هو » فعرف بذلك النهى ، والمراد به كسبها بالزنا لا بالعمل المباح ، وقد روى أبو داود أيضاً من حديث رفاع بن رافع مرفوعاً « نهى عن كسب الامة إلا ما علمت يدها » وقال هكذا بيده نحو الغزل والنقش ، أى تفادى الصوف ، وقيل : المراد بكسب الامة جميع كسبها ، وهو من باب سد الذرائع ، لأنها لا تؤمن إذا ألزمت بالكسب أن تكسب بفرجها ، فالمعنى أن لا يجعل عليها خراج معلوم تؤديه كل يوم ، اهـ ١٢ .

كتاب السلم

(١) قال العيني : السلم — بفتحيتين — بيع على موصوف في الذمة ببدل ، يعطى عاجلا ، وسمى سلميا لتسليم رأس المال في المجلس ، وسلفا لتقديم رأس المال ، والسلم والسلف كلاهما بمعنى واحد ووزن واحد ، وقيل السلف لغة أهل العراق ، والسلم لغة أهل الحجاز ، وقيل السلف بتقديم رأس المال ، والسلم تسليمه في المجلس فالسلف أعم ، وقيل السلم والسلف والتسليف عبارة عن معنى واحد ، غير أن الاسم الخاص بهذا الباب السلم ، لأن السلف يقال على القرض ، والسلم في الشرع بيع من السيوع الجائزة بالاتفاق ، واتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب وفي التلويح كرهت طائفة السلم ، اه . وقال الحافظ : السلم شرعا بيع موصوف في الذمة ، ومن قيده بلفظ السلم زاده في الحد ، ومن زاده فيه ببدل يعطى عاجلا فيه نظر ، لأنه ليس داخلا في حقيقته ، واتفقوا على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب ، واختلفوا في بعض شروطه ، واتفقوا على أنه يشترط له ما يشترط للبيع ، وعلى تسليم رأس المال في المجلس ، واختلفوا : هل هو عقد غرر يجوز للحاجة أم لا ، اه . وحكى القسطلاني عن النووي : ذكروا في حد السلم عبارات أحسنها أنه عقد على موصوف في الذمة ، ببدل يعطى عاجلا بمجلس البيع ، وأورد عليه أن اعتبار التعجيل شرط لصحة السلم لا ركن فيه ، وأجيب بأن ذلك رسم لا يقدح فيه ما ذكر ، والأصل في جوازه قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين ، الآية » ، قال ابن عباس رضي الله عنهما : أشهدان السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في كتابه ، ثم تلا الآية إلى آخر ما ذكره القسطلاني ، قلت : واختلفوا في شروطه كما بسط الكلام عليها أشد البسط في الأوجز ، وذكر فيه ثمانية عشر

قوله (قدم النبي ﷺ وقال إلخ) متعلق بما لم^(١) يذكر من تمة الحديث المتقدم ، وإنما أفرد تلك الكلمات لاختلاف الروايتين فيها .

شرطا ، بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه ، فارجع إليه لو شئت التفصيل . ثم قال الحافظ : وقول المصنف : باب السلم في كيل معلوم ، أى فيما يكال ، واشترط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل متفق عليه ، من أجل اختلاف المكيل ، إلا أن لا يكون في البلد سوى كيل واحد ، فإنه ينصرف إليه عند الإطلاق ، ثم قال باب السلم في وزن معلوم ، أى فيما يوزن ، وكأنه يذهب إلى أن ما يوزن لا يسلم فيه مكيلا وبالعكس ، وهو أحد الوجهين ، والأصح عند الشافعية الجواز ، وحله لإمام الحرمين على ما يبعد الكيل في مثله ضابطا ، واتفقوا على اشتراط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل ، كصاع الحجاز وقفيز العراق وأردب مصر ، اهـ . قال القسطلاني : قوله ووزن معلوم ، قال في المصابيح : انظر قوله عليه الصلاة والسلام في جواب هذا « فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم ، مع أن المعيار الشرعى في التمر بالمشاة الكيل لا الوزن ، وقد أجابوا عنه بأن الواو بمعنى «أو» والمراد اعتبار الكيل فيما يكال ، والوزن فيما يوزن ، وقال النووي في شرح مسلم : معناه إن أسلم كيلا أو وزنا فليكن معلوما ، وفيه دليل لجواز السلم في المكيل وزنا وهو جائز بلا خلاف ، وفي جواز السلم في الموزون كيلا وجهان لأصحابنا أحدهما الجواز كعكسه ، ١٢٥١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : أورد المصنف في الباب حديثين : أحدهما حديث ابن عباس الماضي في الباب قبله ذكره عن ثلاثة من مشايخه حدثوه عن ابن عينة ، قال في الأولى « من أسلف في شيء ففي كيل معلوم » الحديث ، وقال في الثانية « من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم » ولم يذكر الوزن ، وذكره في الثالثة ، وصرح في الطريق الأولى بالآخبار بين ابن عينة وابن نجيم . وثانيهما حديث ابن أبي أوفى وفيه قوله عن ابن

(باب السلم في النخل)

أراد بالنخل (١) ثمرتها والاحتجاج بالرواية مبنية على اشتراك

أبي المجالد كذا أبوه ابن الوليد عن شعبة ، وسماه غيره عنه محمد بن أبي الجهم . ومنهم من أوردته على الشك محمد أو عبد الله ، وذكر البخاري الروايات ثلاث . وأوردته الزماني من طريق أبي داود الطيالسي عن شعبة عن عبد الله ، وقال مرة محمد ، وقد أخرجه البخاري في الباب الذي يليه من رواية عبد الواحد بن زياد وجماعة عن أبي إسحق الشيباني ، فقال عن محمد بن أبي المجالد ولم يشك في اسمه ، وكذلك ذكره البخاري في تاريخه في المحدثين ، وجزم أبو داود بأن اسمه عبد الله . وكذا قال ابن حبان ووصفه بأنه كان صهر مجاهد ، وليس له في البخاري سوى هـ — ذا الحديث اهـ مختصراً .

(١) وبذلك جازمت الشراح ، قال الحافظ : أى في ثمر النخل ، واستدل به على جواز السلم في النخل المعين من البستان المعين ، لكن بعد بدو صلاحه ، وهو قول المالكية ، وقد روى أبو داود وابن ماجه من طريق التبراني عن ابن عمر قال : لا يسلم في نخل قبل أن يطلع فإن رجلاً أسلم في حديقة نخل قبل أن تطلع فلم تطلع في ذلك العام شيئاً ، فقال المشتري هو لي حتى تطلع ، وقال البائع إنما بعثتك هذه السنة فاختصما إلى رسول الله ﷺ فقال «أردد عليه ما أخذت منه ، ولا تسلبوا في نخل حتى يبدو صلاحه ، وهذا الحديث فيه ضعف ، ونقل ابن المنذر اتفاق الأكثر على منع السلم في بستان معين لأنه غرر ، وقد حمل الأكثر الحديث المذكور على السلم الحال ، وقد روى ابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث عبد الله بن سلام في قصة إسلام زيد بن سعدة — بفتح السين وسكون العين المهملتين بعدها نون — أنه قال لرسول الله ﷺ هل لك أن تبغى ثمرأ معلوماً إلى أجل معلوم من حائط بني فلان؟ قال لا أبيعك من حائط مسمى بل أبيعك أو سقا مسماة إلى أجل مسمى ، اهـ .

البيع^(١) "والتسلم في وجوب التسليم غير أن التسليم في السلم متأخر دون البيع، فكان المعنى أن الثمرة لما لم يبد صلاحها كان معدوماً غير مقدور التسليم ، ولا بد في السلم من وجود المسلم فيه بأيدي^(٢) الناس ليتحقق إمكان التسليم ، ولو لم يكن في يد المسلم إليه ، وهذا بناء على العادة أن هذه الثمار والحبوب وغيرها مما يتعلق بفصل دون فصل تقطع عن الأيدي إذا قرب زمان الحصاد والجذاذ إلا يسيراً ، وهذا إذا كان المسلم فيه في عقد السلم مطلقاً ، فأما إذا شرط أن يكون المسلم فيه بما خرج هذا العام ، فعدم القدرة على تسليمه قبل بدو الصلاح ظاهر ، وبهذا تتحقق المطابقة

هكذا حكى العيني مذهب المالكية ، وحكى عن ابن المنذر اتفاق الأكثر على منع السلم في بستان معين لأنه غرر ، قال : وهو مذهب أصحابنا الحنفية أيضاً ، والدليل عليه ما رواه ابن حبان والحاكم من حديث عبدالله بن سلام فذكر الحديث المذكور . قلت : وما حكى الحفاظان من مذهب المالكية وتبعهما القسطلاني وغيره تعقب على ذلك في الأوجز ، وذكر فيه من فروع المالكية عدم جواز السلم في بستان معين ، وحكى فيه إجماع الأئمة الأربعة على ذلك ١٢ .

(١) وتقدم في مبدأ السلم أنهم اتفقوا على أنه يشترط له ما يشترط للبيع ، وعلى تسليم رأس المال في المجلس ، وأن السلم يبيع على موصوف في الذمة يبدل بعض عاجلاً ١٢ .

(٢) وهذا عند الحنفية . والمسألة خلافية كما بسطت في الأوجز في شروط صحة السلم ، وفيه عن البايجي : الشرط الخامس كون المسلم فيه موجوداً حين الأجل ، ولا خلاف أن ذلك شرط في صحة السلم ، وليس من شرطه أن يكون موجوداً عند العقد ، وبه قال الشافعي رحمه الله ، قال الموفق : وعرف مالكا والشافعي وإسحاق وأحمد ، وقال الثوري والأوزاعي وأصحاب الرأي : لا يجوز حتى يكون جنسه موجوداً حال العقد إلى وقت الحبل ، اه مختصراً ١٢ .

بين جواب ابن عباس^(١) وسؤال من سأله عن السلم ، فإن السائل إنما سأله عن السلم ، وقد أجاب عن البيع المطلق ، ومثل هذا التقرير جاء في الرواية المتقدمة على هذا الباب أيضاً ، فافهم فإنه دقيق .

قوله (مايو وزن) إنما استبعد الوزن^(٢) لأن الوزن لا يمكن إلا بعد الجناذ .

(١) قال الحافظ : في الباب الماضي باب السلم إلى من ليس عنده أصل ، أورد المصنف في الباب حديث ابن عباس الآتي في الباب الذي يليه ، وزعم ابن بطال أنه غلط من الناسخ وأنه لا مدخل له في هذا الباب إذ لا ذكر للسلم فيه ، وغفل عما وقع في السياق من قول الراوى أنه سأل ابن عباس عن السلم في النخل ، وأجاب ابن الخير أن الحكم مأخوذ بطريق المفهوم ، وذلك أن ابن عباس لما سئل عن السلم مع من له نخل في ذلك النخل رأى أن ذلك من قبل بيع الثمار قبل بدو الصلاح ، فإذا كان السلم في النخل المعين لا يجوز تعيين جوازه في غير المعين ، للأمن فيه من غائلة الاعتماد على ذلك النخل بعينه ، لئلا يدخل في باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ، ويحتمل أن يراد بالسلم معناه اللغوى أى السلف لما كانت التمرة قبل بدو صلاحها فكأنها موصوفة في الذمة ، اهـ ١٢٠ .

(٢) قال الكرماني : قوله أى شيء يوزن إذ لا يمكن وزن الثمرة التي على النخل فقال رجل كان في جنب ابن عباس المراد من الوزن الحزر — بتقديم الزاى على الراء — وهو الحرس والتقدير .

واعلم أن الحرس والوزن والأكل كلها كنايات عن ظهور صلاحها ، اهـ . وقال الحافظ : قال رجل إلى جانبه ، لم أقف على اسمه ، وقوله حتى يجوز — بتقديم الراء على الزاى — أى يحفظ ويصان ، وفي رواية — بتقديم الزاى على الراء — أى يوزن أو يحرص ، وفائدة ذلك معرفة كمية حقوق الفقراء قبل أن يتصرف فيه المالك ، وصوب عياض الأول ، ولكن الثانى أليق بذكر

(باب الرهن فى السلم)

الاستدلال^(١) بالرواية على هذا المعنى مبنى على مقايسته عليه ، والجامع الوجوب فى الذمة فيفتقر إلى الاستيثاق .

الوزن ، ٥١ . وقال المعنى بعد ذكر اختلاف الروايات المذكورة : احتج بهذا الكوفيون والثوري بأن السلم لا يجوز إلا أن يكون المسلم فيه موجودا فى أيدي الناس فى وقت العقد إلى حين حلول الأجل ، فإن انقطع فى شيء من ذلك لم يجوز ، ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : قال ابن بطال : وجه احتجاج النخعي بحديث عائشة رضى الله عنها أن الرهن لما جاز فى الثمن جاز فى الثمن ، وهو المسلم فيه إذ لا فرق بينهما ، ٥١ . قال الحافظ فى باب الكفيل فى السلم أورد فيه حديث عائشة ، ثم ترجم له باب الرهن فى السلم ، وهو ظاهر فيه ، وأما الكفيل فقال الاسماعيلي ليس فى هذا الحديث ما ترجم به ، ولعله أراد إلحاق الكفيل بالرهن لأنه حق ثبت الرهن به ، فيجوز أخذ الكفيل فيه ، قال الحافظ : هذا الاستنباط بعينه سبق إليه إبراهيم النخعي راوى الحديث ، وإلى ذلك أشار البخارى فى الترجمة فسيأتى فى الرهن عن مسدد عن عبد الواحد عن الأعمش قال : تذاكرنا عند إبراهيم الرهن والكفيل فى السلف ، فذكر إبراهيم هذا الحديث فوضح أنه المستنبط لذلك وأن البخارى أشار بالترجمة إلى ماورد فى بعض طرق الحديث على عادته ، وفى الحديث الرد على من قال إن الرهن فى السلم لا يجوز ، وقد أخرج الاسماعيلي عن الأعمش أن رجلا قال لإبراهيم النخعي : إن سعيد بن جبير يقول إن الرهن فى السلم هو الربا المضمون ، فرد عليه إبراهيم بهذا الحديث ، قال الموفق : رويت كراهة ذلك عن ابن عمر والحسن والأوزاعي وإحدى الروایتين عن أحمد ، ورخص فيه الباقر ، والحجة فيه قوله تعالى : « إذا تدايتهم بدين إلى أجل مسمى ، إلى أن قال « فرهان

قوله (ما لم يك ذلك ^(١) في زرع) أى لم يعين نخلة معينة في الثمار ، ولا زرع معين في الجيوب ، وكذلك ينبغي أن يقال فيما تقدم .

قوله (السنتين والثلاث) ولا ضير ^(٢) فيه ولو أسلم إلى مائة سنين ما لم ينقطع المسلم فيه .

مقبوضة ، واللفظ عام فيدخل السلم في عمومه لأنه أحد نوعي البيع ، ٥١ . وفي المعنى اختلفت الرواية في الرهن والضمين في السلم فروى المروزي وغيره منع ذلك وهو اختيار الحرق ، وروى حنبل جواز مورخص ، فيه مالك والشافعي وإسحاق وأصحاب الرأي وغيرهم ، قلت : وبجوازهما صرح صاحب البدائع ١٢ .

(١) قول ابن عمر رضي الله عنهما هذا وصله مالك في الموطأ عن نافع عنه أنه قال لا بأس أن يسلف الرجل الرجل في الطعام الموصوف بسعر معلوم إلى أجل مسمى ما لم يكن في زرع لم يبد صلاحه وتمر لم يبد صلاحه ، وبسط في الأوجز في شرحه ، وأخرجه محمد أيضا في موطأه بلفظ لا بأس بأن يتناع الرجل طعاما إلى أجل معلوم بسعر معلوم إن كان لصاحبه طعام أو لم يكن ما لم يكن في زرع لم يبد صلاحها ، أو في تمر لم يبد صلاحها ، فإن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار وعن شرائها حتى يبدو صلاحها ، قال محمد رحمه الله هذا عندنا لا بأس به وهو السلم يسلم الرجل في طعام إلى أجل معلوم بكييل معلوم من صنف معلوم ، ولا خير في أن يشترط ذلك من زرع معلوم أو من نخل معلوم ، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، ٥١ .

(٢) وهذا ظاهر ، فإنهم بسطوا الاختلاف في أقل مدة الأجل كما بسط في الأوجز ولم يذكروا شيئا في أكثر مدة الأجل ، وترجم البخاري على حديث الباب « باب السلم إلى أجل معلوم » قال الحافظ : قوله باب السلم إلى أجل معلوم يشير إلى الرد على من أجاز السلم الحال وهو قول الشافعية ، وذهب الأكثر إلى المنع ، وحمل من أجاز الأمر

في قوله إلى أجل معلوم على العلم بالأجل فقط فالتقدير عندهم من أسلم إلى أجل يسلم إلى أجل معلوم لا مجهول ، ١٥٠ . وسبق إلى ذلك التوجيه الكرماني ، وتعقب عليه الميني ، ثم قال الميني : اختلفوا في حد الأجل فقال ابن حزم الأجل ساعة فافوقها وعند بعض أصحابنا لا يكون أقل من نصف يوم ، وعند بعضهم لا يكون أقل من ثلاثة أيام ، وقالت المالكية : يكره أقل من يومين ، وقال الليث : خمسة عشر يوماً ، ١٥١ . قلت : وبسط الكلام على الأجل في الأوجز ، وفيه : الشرط الرابع أن يكون مؤجلاً بأجل معلوم ، وفيه فصول ، الأول : يشترط لصحة السلم كونه مؤجلاً ، ولا يصح السلم الحال ، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد والأوزاعي ، وقال الشافعي وأبو ثور : يجوز السلم حالاً كما في المغني ، الثاني : لا بد من كون الأجل معلوماً ، ولا نعلم في اشتراط العلم في الجملة اختلافاً فأما كيفيته فإنه يحتاج أن يعلم بزمان بعينه ، ولا يصح أن يؤجله بالحصاد وما أشبهه ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد ، وعنه رواية أخرى أنه قال أرجوا أن لا يكون به بأس ، وبه قال مالك ، وعن ابن عمر أنه كان يبتاع إلى العطاء ، وبه قال ابن أبي ليلى . الثالث : اختلفوا في حد الأجل ، وتقدم ما حكى عن ابن حزم وغيره ، قال الموفق : من شرط الأجل أن يكون مدة لها وقع في الثمن كالشهر وما قاربه ، واختلفت أقوال المالكية ، وقال الدردير : الشرط الثالث أن يؤجل المسلم فيه بأجل معلوم للمتعاقدين أقله نصف شهر ، ولاحد لا أكثره إلى آخر ما قاله ، وفي الدر المختار : أقل الأجل في السلم شهر ، به يفتي ، وذكر ابن عابدين أقوالاً آخر للحنفية ، فارجع إلى الأوجز لو شئت التفصيل ، وفي البحر : أقل الأجل شهر ، روى ذلك عن محمد لأن مادونه عاجل ، والشهر وما فوقه أجل بدليل مسألة الميين : حلف ليقضين دينه عاجلاً ققضاه قبل تمام الشهر بر في يمينه ، ١٥١ .

(أبواب الشفعة ^(١))

(١) قال الحافظ : الشفعة - بضم المعجمة وسكون الفاء ، وغلط من حركها ،
وهي مأخوذة لغة من الشفع ، وهو الزوج ، وقيل من الزيادة ، وقيل من الإعانة ،
وفي الشرع : انتقال حصة شريك إلى شريك ، كانت انتقلت إلى أجنبي
بمثل العوض المسمى ، ولم يختلف العلماء في مشروعيتها إلا ما نقل عن أبي بكر
الاصم من إنكاره ، اهـ . قال الكرماني : وهي مشتقة من شفعت كذا بكذا إذا
جعلته شفعاً ، فكأن الشفيع يحمل نصيبه شفعاً بنصيب صاحبه بأن ضمه إليه ،
وفي الاصطلاح : تملك قهرى في العقار بعوض يثبت على الشريك القديم للحادث ،
وقيل هي تملك العقار على مشتريه جبراً بمثل ثمنه ، اهـ . وقال القسطلاني : الشفعة
- بضم المعجمة وسكون الفاء ، وحكى ضمها ، وقال بعضهم لا يجوز غير السكون ،
وهي في اللغة الضم على الأشهر من شفعت الشيء ضمته ، فهي ضم نصيب إلى نصيب ،
وفي الشرع حق تملك قهرى يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملك بعوض ، اهـ .
وبسط في الأوجز في أمحائها ، وفيه قال الموفق : الشفعة تثبت على خلاف الأصل
إذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضاه منه وإجبار له على المعاوضة ، لكن أثبتتها
الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت إلا بشروط أربعة ، أحدها : أن يكون الملك مشاعاً
غير مقسوم ، فأما الجار فلا شفعة له أى عند أحد ، وبه قال مالك والشافعي . وقال
الثوري وأصحاب الرأي الشفعة بالشركة ، ثم بالشركة في الطريق ، ثم بالجار .
ثانيها : أن يكون المبيع أرضاً لأنها التي تبقى على الدوام ، وأما غيرها فينقسم
قسمين ، أحدهما تثبت فيه الشفعة تبعاً للأرض ، وهو البناء والغراس يباع مع
الأرض فإنه يؤخذ بالشفعة تبعاً للأرض ، ولانعرف فيه بين من أثبت الشفعة
خلافاً . الثاني : ما لا تثبت فيه الشفعة فيه تبعاً ولا مفرداً وهو الزرع ، والثمره
الظاهرة تباع مع الأرض ، فإنه لا يؤخذ بالشفعة مع الأصل أى عند أحد وبهذا
قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة ومالك : يؤخذ ذلك بالشفعة مع الأصل ، وأما

ما بيع مفرداً من الأرض فلاشفعة فيه ، سواء كان بما ينقل كالحيوان والثياب والسفن
أو لا ينقل كالبنا والقراس إذا بيع مفرداً ، وبهذا قال الشافعى وأصحاب الرأى ،
وروى عن الثورى وإسحاق وغيرهما لاشفعة فى المتقولات ، واختلف عن مالك
وعطاء فقالا : مرة كذلك ، ومرة قالوا لاشفعة فى كل شئ حتى فى الثوب . ثالثها :
أن يكون المبيع مما يمكن قسمته ، أما ما لا يمكن قسمته من العقار كالحم الصغير
والرحى الصغيرة والعراص الضيقة ، فمن أحد روايتان إحداها لاشفعة فيه ، وبه
قال الشافعى ، والثانية فيه لاشفعة . وبه قال أبو حنيفة ، وعن مالك كروايتين ، رابعها :
أن يكون الشقص منتقلاً بعرض أما المنتقل بغير عرض كالهبة بغير ثواب ، والصدقة
والإرث فلاشفعة فيه فى قول عامة أهل العلم منهم مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وحكى
عن مالك رواية أخرى فى المنتقل هبة أو صدقة أن فيه لاشفعة ، ويأخذ الشافعى بقيمته ،
والمنتقل بعرض ينقسم قسمين ، أحدهما : ما عوضه المال كالبيع فهذا فيه لاشفعة بغير خلاف
وكذلك كل عقد جرى بحرى البيع كالصلح عن الجنايات ، والهبة المشروطة فيها الثواب ، وبه
يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، الثانى : ما انتقل بعرض غير المال نحو أن يحمل
الشقص مهراً أو عوضاً فى الخلع أو فى الصلح عن دم العمد ، فظاهر كلام الخرق
أنه لاشفعة فيه ، وبه قال أصحاب الرأى ، وقال ابن حامد تجب فيه لاشفعة . وبه قال
مالك والشافعى ، اه مختصراً من المغنى . وجعل شارح الكبير الشروط خمسة
وزاد فى الشروط المطالبة على الفور ساعة يعلم ، وهو نص أحمد ، وبه قال الشافعى
فى الجديد وأبو حنيفة رحمه الله ، وعن أحمد رواية أخرى أنها على التراخى ، وهو
قول مالك ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه فى هذه المباحث وغيرها ،
وقال الحافظ : وقد أخذ به ومهما فى كل شئ مالك فى رواية ، وهو قول عطاء ،
وعن أحمد ثبت فى الحيوانات دون غيرها من المتقولات ، اه . وقال مالك
فى الموطأ : قال مالك لاشفعة عندنا فى عبد ولا بغير ولا فى شئ من الحيوان ولا

قوله : (قال الحكم إذا أذن له الخ) هذا يخالف مذهب الحنفية ^(١) ، فإنهم يجوزون للشفيع أن يخالف ولو تقدم منه الإذن بالبيع ، نعم إذا باع ^(٢) يأذن

في ثوب ولا في برئيس خا ببيض . إن الشفعة فيما ينقسم ويقع فيه الحدود من الأرض فأما ما لا يصلح فيه القسم فلا شفعة فيه ، اهـ . وقال القسطلاني قال المرادوى : الخبلى في تنقيحه : لا شفعة فيما ليس بعقار كشجر وحيوان وجوهر وسيف ونحوها ، ١٢٥١ .

(١) ويخالف مذهب الجمهور أيضاً ، قال العيني : قال الثوري وإسحاق وأحمد في رواية والظاهرية أن أحد الشريكين إذا عرض عليه الآخر فلم يأخذ سقط حقه من الشفعة ، وروى ذلك عن الحكمين عتية أيضاً ، وقال الطحاوى : وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأصحابهم لا يسقط حقه بذلك ، بل له أن يأخذ بعد البيع لأن الشفعة لم تجب بعد ، وإنما تجب له بعد البيع فتركه ما لم يجب بعد لامعنى له ، ولا يسقط إذا وجب ، اهـ . وقال الموفق : إن الشفيع إذا عفا عن الشفعة قبل البيع فقال قد أذنت في البيع أو أسقطت شفعتى لم تسقط ، وله المطالبة بها متى وجد البيع ، هذا ظاهر المذهب ، وهو مذهب مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وروى عن أحمد ما يدل على أن الشفعة تسقط بذلك ، قال ابن المنذر : وقد اختلف فيه عن أحمد فقال مرة تبطل شفعتي ، وقال مرة لا تبطل ، واحتجوا بقول النبي ﷺ « من كان له شركة في أرض أربعة أو حائط فلا يخل له أن يبيع حتى يستأذن شريكه ، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك » ، ووجه الأول أنه إسقاط حق قبل وجوبه فلم يضر كالمو أسقطت المرأة صداقها قبل التزويج ، وأما الخبر فيحتمل أنه أراد العرض عليه ليناع ذلك إن أراد فتخف عليه المونة ، ويكتفى أخذ المشتري الشقص لاسقاط حقه من شفعتي ، ١٢٥١ .

(٢) الظاهر أن المراد بالإذن هنا هو إذنه عند البيع ، والمراد السكوت عن المطالبة وترك الموائبة ، قال الموفق : الصحيح في المذهب أن حق الشفعة على الفور

الشفيع فبعد البيع ليس له حق، ولا ضمير في مخالفة الحكم لمذهب الإمام لأنه تابعي مثله، ولا يخلف مذهب قول الشعبي لأننا لم نقل بحق الاسترداد له بعد ما باع البائع ياذنه.

إن طالب بها ساعة يعلم بالبيع، ولا بطلت، نص عليه أحد في رواية أبي طالب فقال الشفعة في الموائبة ساعة يعلم، وهذا قول الأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي في أحد قولي، وحكى عن أحد رواية ثانية أن الشفعة على التراخي لا تسقط ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا من عفو أو مطالبة بقسمة، ونحو ذلك، وهو قول مالك وقول الشافعي إلا أن مالكا قال: تنقطع بمضى سنة، وعنه بمضى مدة يعلم أنه تارك لها. ولنا ما روى ابن السلمي عن أبيه عن عمر قال قال رسول الله ﷺ «الشفعة كحل العقال» وفي لفظ أنه قال «الشفعة كنشطة العقال» إن قيدت ثبتت، وإن تركت فالأرم على من تركها، وروى عن النبي ﷺ أنه قال «الشفعة لمن واثبها» رواه الفقهاء في كتبهم، اهـ مختصراً إلى آخر ما ذكره. وفي الهذاية: إذا علم الشفيع بالبيع أشهد في مجلسه ذلك على المطالبة، والطلب على ثلاثة أوجه: طلب الموائبة، وهو أن يطلبها كما علم حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفيعته بطلت الشفعة لقوله عليه الصلاة والسلام «الشفعة لمن واثبها»، اهـ. وفي العيني: قال مالك إذا باع المشتري نصيبه من أجنبي وشريكه حاضر يعلم بيعه فله المطالبة بالشفعة متى شاء. ولا تنقطع شفيعته إلا بمضى مدة يعلم أنه في مثلها تارك، واختلف في المدة. وقال أبو حنيفة: إذا وقع البيع فعلم الشفيع به فإن أشهد في مكانه أنه على شفيعته وإلا بطلت شفيعته، وبه قال الشافعي إلا أن يكون له عذر مانع من طلبها فهو على شفيعته، ١٢٥١.

(١) أى مذهب الإمام أبي حنيفة، وكذا مذهب الجمهور كما تقدم قريباً، فإنه لا بد للشفعة عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد طلب الموائبة على الفور. ففى بيعت شفيعته وهو شاهد لا يغيرها فلا شفعة له عند الجمهور، فلا حق للاسترداد ١٢٥٢.

قوله: (ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ الخ) وكان ذلك مئة^(١) منه وتفضلا على الجار لما رآه تفضل عليه الشارع بإثبات مثل هذا^(٢) الحق ، لا أنه رضى الله عنه لم يفهم مراد الحديث .

(١) وهذا واضح ، قال العيني : وفيه ما يدل على مكارم الاخلاق ، لأن أبا رافع باع من سعد بأقل مما أعطاه غيره ، فهو من باب الإحسان والكرم ، اهـ . وذلك لأنهم اتفقوا على أن الشفيع يأخذ في البيع بالثمن الأول ، كما في الأوجز عن ابن رشد ١٢ .

(٢) أي الشفعة للجوار ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، ففيه عن المغني : أما الجار فلا شفعة له ، وبه قال عمر وعثمان وجماعة من التابعين ذكرت أسماؤهم في الأوجز ، ومالك والأوزاعي والشافعي وإسحاق ، وقال ابن شبرمة والثوري وابن أبي ليلى : الشفعة بالشركة ، ثم بالشركة في الطريق ، ثم بالجوار ، وقال أبو حنيفة : يقدم الشريك ، فإن لم يكن ، وكان الطريق مشتركا كدرب لا ينفذ ثبت الشفعة لجميع أهل الدرب ، الأقرب فالأقرب ، وبسط في الأوجز أسماء من قال بالشفعة للجوار : وذكر فيه أيضاً الأحاديث التي استدلت بها القائلون بالشفعة للجوار ، منها : حديث الباب أي حديث أبي رافع أخرجه البخاري بواضع من صحيحه ، وأبو داود وابن ماجه وغيرهم ، ومنها : مارواه سمره أن النبي ﷺ قال «جار الدار أحق بالدار» رواه الترمذي وقال : حديث حسن صحيح ، وأخرجه الطحاوي من ستة طرق صحاح ، أحدها مرسل . ومنها : ماروى جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ «الجار أحق بشفعة جاره» ، فإن كان غائبا انتظر إذا كان طريقهما واحداً أخرجه الطحاوي من ثلاث طرق صحاح ، وأخرجه أصحاب السنن الأربعة ، وغير ذلك من الروايات التي بسطت في الأوجز ، وقال العيني : استدلت بحديث الباب أبو حنيفة وأصحابه على إثبات الشفعة للجوار ، وأوله الخصم على أن المراد به الشريك ، بناء على أن أبا رافع كان شريك سعد في البيتين ، ورد

بأن ظاهر الحديث أن أبا رافع كان يملك بيتين من جملة دار سعد ، لاشتقها شائعا من دار سعد ، وذكر عمر بن شبة أن سعداً كان اتخذ دارين بالبلاط متقابلين بينهما عشرة أذرع ، وكانت التي عن يمين المسجد منها لأبي رافع فاشتراها سعد منه ، ثم ساق حديث الباب ، فاقتضى كلامه أن سعداً كان جاراً لأبي رافع قبل أن يشتري منه داره لاشريكا ، اهـ .

ولا يذهب عليك أن سياق حديث أبي رافع هذا مخالف لما أخرجه البخارى فى الحيل بلفظ : حدثنا على بن عبد الله ناسفیان عن إبراهيم بن ميسرة قال سمعت عمرو بن شريد قال : جاء المسور بن مخرمة فوضع يده على منكبي فاطلقت معه إلى سعد فقال أبو رافع للمسور ألا تأمر هذا أن يشتري منى بيتى الذى فى داره ؟ فقال لا أزيده على أربعائة إما مقطعة وإما منجمة ، قال أعطيت خمسمائة نقداً فتمته ، ولولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول «الجار أحق بصبقه» ما بعثتكم ، أو قال ما أعطيتكم ، قلت لسفيان : إن معمرأ لم يقل هكذا لكنه قال لى هكذا ، وبسط الحافظ فى الجمع بين السياقين ، وفى شرح قوله قلت لسفيان : فقال القائل هو على بن المدينى يشير إلى ما رواه ابن المبارك عن معمر عن إبراهيم عن عمرو ابن الشريد عن أبيه بالحديث دون القصة ، أخرجه ، النسائى والمراد على هذا بالخالفه إبدال الصحابي بصحابي آخر ، وهذا هو المعتمد ، وقال الكرماني : يريد أن معمرأ لم يقل هكذا ، أى بأن الجار أحق ، بل قال : الشفعة بزيادة لفظ الشفعة ، اهـ . ولفظ معمر الذى أشرت إليه «الجار أحق بصبقه» كرواية أبي رافع سواء ، والذى قاله الكرماني لا أصل له ، وحكى الترمذى عن البخارى أن الطريقين صحيحان إلى آخر ما ذكره الحافظ فى تصحيح الطريقين .

كتاب الإجازات

قوله (القوى الأمين) دلالة (٢) الأمين على الترجمة ظاهرة .
قوله (ومن لم يستعمل) من أراده ، ثم إن الأدب في ذلك أن لا يستعمل
الطالب على ما فيه مظنة (٣) الخيانة وشبهة عدم القيام بالأمر الذي نيظ به وأنه

(١) قال القسطلاني : الإجارة - بكسر الهمزة - على المشهور ، وحكى الرافعي
ضمها ، وصاحب المستعذب فتحها ، وهي لغة اسم للأجرة ، وشرعا عقد على منفعة
مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم ، فخرج بمنفعة العين ، وبمقصودة
التأفة كتفاحة للثمن وبمعلومة القراض والجمالة على عمل مجهول ، وبقابلية للبذل والإباحة
البضع ، وبعرض هبة المنافع والوصية بها والشركة والإعارة ، وبمعلوم المساقاة
والجمالة على عمل بعرض مجهول كالحج بالرزق ، نعم يرد عليه بيع حق الممر ونحوه ،
والجمالة على عمل معلوم بعوض معلوم ، ١٢٥١ .

(٢) وهذا ظاهر فإن الأمانة لازمة للرجل الصالح ، وقال القسطلاني : قوله
« إن خير » الآية تعليل شائع يجرى مجرى الدليل على أنه حقيق بالاستئجار ،
وللمبالغة فيه جعل خير اسما وذكر الفعل بلفظ الماضي للدلالة على أنه أمر مجرب
معروف ، وأشار بذلك إلى قصة موسى عليه السلام مع ابنة شعيب عليه السلام
في سقيه المواشي ، قال قتادة : وغير واحد فيما قاله ابن كثير لما قالت « استأجره
إن خير من استأجرت القوى الأمين » قال لها أبوها : وما عليك بذلك ؟ قالت إنه
رفع الصخرة التي لا يطبق حملها إلا عشرة رجال ، ولما جئت معه تقدمت أمامه
فقال كوني من ورأى فإذا اختلف الطريق فاحذني لي بحصاة . أعلم بها كيف الطريق
لا هتدي إليه ، ١٢٥١ .

(٣) قال الحافظ : قال المهلب : لما كان طلب العالة دليلا على الحرص ابتغى
أن يحترس من الحريص ، فلذلك قال ﷺ « لا تستعمل على عملنا من أراده » ،

وظاهر الحديث منع تولية من يحرص على الولاية ، إما على سبيل التحريم أو الكراهة ،
وإلى التحريم جنح القرطبي لكن يستثنى من ذلك من تعين عليه ، اهـ . وفي العيني :
قال القرطبي : هذا النهى ظاهره التحريم كما قال يُتَرَكُّ ، لاتسأل الإمارة ، وإنا والله
لأنولى على عملنا هذا أحداً يسأله ويحرص عليه ، والسائل الحريص يوكل إليها
ولا يعان عليها ، اهـ . قلت وترجم البخارى فى كتاب الاحكام باب من لم يسأل
الإمارة أعانته الله عليها ، وأخرج فيه حديث عبد الرحمن بن سمرة قال : قال لى
النبي ﷺ يا عبد الرحمن لاتسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها
وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها ، قال الحافظ : ومعنى الحديث أن من
طلب الإمارة فأعطيتها تركت إعانته عليها من أجل حرصه ، ويستفاد منه أن طلب
ما يتعلق بالحكم مكروه ، فيدخل فى الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك ، وأن من
حرص على ذلك لا يعان ، ويعارضه فى الظاهر ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة
رفعه « من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوروه فله الجنة ، ومن غلب
جوروه عدله فله النار » والجمع بينهما أنه لا يلزم من كونه لا يعان بسبب طلبه أنه
لا يحصل منه العدل إذا ولى أو يحمل الطلب ههنا على القصد وهناك على التولية ،
ووقع فى حديث أبي موسى « إنا لأنولى من حرص » ولذلك عبر فى مقابله بالإعانة
فإن من لم يكن له من الله عون على عمله لا يكون فيه كفاية لذلك العمل ، فلا يذبح
أن يجاب سؤاله ، ومن المعلوم أن كل ولاية لاتخلو من المشقة ، فمن لم يكن له
من الله تعالى إعانة تورط فيما دخل فيه وخسر ديناه وعقباه ، فمن كان ذا عقل لم
يتعرض للطلب أصلاً ، قال المهلب : جاء تفسير الإعانة عليها فى حديث بلال
ابن مرداس عن خيثمة عن أنس رفته « من طلب القضاء واستعان عليه بالشفعاء
وكل إلى نفسه ، ومن أكره عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده » أخرجه ابن المنذر ،
وكذا أخرجه الترمذى من طريق أبو عرانة عن عبد الأعلى الثعلبي ، وأخرجه هو

لا يأتى به على وجهه، وليس المراد أن كل طالب^(١) عمل لا يستعمل، كيف ولو كان المراد ذلك لانسد باب الأعمال والإجراءات، فإن الأجراء قلما يتفطن لهم أنهم أجراء إلا إذا طلبوا وأظهروا ذلك من أنفسهم، مع أن يوسف النبي عليه السلام طلب^(٢) العمل من نفسه حيث رأى أنه قوى على ذلك فقال «اجعلنى على خزان

وأبوداود وابن ماجه من طريق أبى عوانة ومن طريق إسرائيل عن عبد الأعلى فأسقط خيشمة من السند، وأخرجه الحاكم من طريق إسرائيل وصححه، وتعقب بأن ابن معين لين خيشمة، قال المهلب: وفي معنى الإكراه عليه أن يدعى إليه فلا يرى نفسه أهلاً لذلك هبة له وخوفاً من الوقوع في المحذور، فإنه يعان عليه إذا دخل فيه ويسدد، والأصل فيه أن من تواضع لله رفعه الله، وقال ابن التين: هو محمول على الغالب وإلا فقد قال يوسف عليه السلام «اجعلنى على خزان الأرض»، وقال سليمان عليه السلام «هب لى ملكا»، قال ويحتمل أن يكون في غير الأنبياء، اهـ. وقال أيضاً في الباب الذى بعده في باب ما يكره من الحرص على الإمارة بعد ذكر الروايات الواردة في الباب: وعند الطبراني من حديث زيد بن ثابت ثابت رفعه «نعم الشيء الإمارة إن أخذها بحمتها وحلها، وبئس الشيء الإمارة لمن أخذها بغير حقها تكون عليه حسرة يوم القيامة»، وهذا يقيد ما أطلق في الذى قبله، ويقيده أيضاً ما أخرج مسلم عن أبي ذر قلت: يا رسول الله ألا تستعملنى؟ قال: إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحمتها وأدى الذى عليه فيها، قال النووي: هذا أصل عظيم في اجتناب الولاية، ولا سيما لمن كان فيه ضعف، وهو في حق من دخل فيها بغير أهلية ولم يعدل فإنه يندم على ما فرط منه إذا جوزى بالخزي يوم القيامة، وأما من كان أهلاً وعدل فيها فأجره عظيم كما تظاهرت به الأخبار، ولكن في الدخول فيها خطر عظيم، ولذلك امتنع الأكابر منها، اهـ مختصر ١٢٠.

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في الروايات وتقدم بعضها ١٢٠.

(٢) قال صاحب الجمل: فإن قلت: كيف طلب يوسف عليه الصلاة والسلام

الأرض إني حفيظ عليم ، وقد سأل بعض ^(١) أصحاب النبي ﷺ الإمامة ، فقال :
اجعلنى إمام قومى ، فقال : أنت إمامهم واقتد بأضعفهم .
قوله (هاديا خريتا ^(٢)) ليسلك بهم سبيلا غير مسلوكة حتى لا يتعرض لهم أحد
من الكفار ، ولا بد بذلك من ماهر بالسبل .

الإمارة والولاية مع ما ورد من النهى عنهما ؟ قلت : إنما يكره طلب الإمارة
إذا لم يتعين عليه طلبها ، فإذا تعين عليه طلبها وجب ذلك عليه ولا كراهة
فيه فأما يوسف عليه الصلاة والسلام فكان واجبا عليه طلب الإمارة لأنه
مرسل من الله تبارك وتعالى ، والرسول أعلم بمصالح الأمة من غيره ، وإذا كان
مكلفا برعاية المصالح ولا يمكنه ذلك إلا بطلب الإمارة وجب عليه طلبها ، وقيل :
إنه لما علم أنه سيحصل قحط وشدة إما بطريق الوحى من الله أو بغيره ، وربما
أفضى ذلك إلى هلاك معظم الخلق ، وكان فى طلب الإمارة إيصال الخير والراحة
إلى المستحقين ، وجب عليه طلب الإمارة لهذا السبب ، ١٢٥١ .

(١) فقد أخرج أبو داود عن عثمان بن أبي العاص قلت : يا رسول الله اجعلنى
إمام قومى ، قال : أنت إمامهم واقتد بأضعفهم ، واتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه
أجراً ، قال المنذرى : أخرج مسلم الفصل الأول ، وأخرجه النسائى بتمامه ، وأخرج
ابن ماجه الفصلين فى موضعين ، وأخرج الترمذى الفصل الأخير ، كذا فى العون ١٢٠ .
(٢) قال العيني : الخريت - بكسر الخاء المعجمة وتشديد الراء وسكون الياء
آخر الحروف بعدها تاء مثناة من فوق - وهو الماهر الذى يهتدى لآخرات المفازة ،
وهى طرقها الخفية ومضايقتها ، وقيل أراد به أنه يهتدى لمثل خرت الإبرة من
الطريق أى ثقبها ، وحكى الكسائى خرتنا الأرض إذا عرفناها ولم تخف عنا
طرقها ، وقوله الخريت الماهر بالهداية مدرج من قول الزهرى ، ١٥٠ . قال الحافظ
قوله الخريت الماهر هو مدرج فى الخبر من كلام الزهرى ، بينه ابن سعد ، وقال
الاصمعى إنما سمي خريتا لأنه يهتدى بمثل خرت الإبرة أى ثقبها ، وقال غيره قيل له
ذلك لأنه يهتدى لآخرات النازة وهى طرقها الخفية ، وقوله قد غمس - بفتح الغين

المعجمة والميم يعدها مهملة - وحلقا - بكسر المهملة وسكون اللام - أى كان حليفاً ، وكانوا إذا تحالفوا غمسوا أيماهم في دم أو خلوق أو في شيء يكون فيه تلويث فيكون ذلك تأكيداً للحلف ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على الحديث باب 'استنجر المشركين عند الضرورة إلخ' ، قال الحافظ : هذه الترجمة مشعرة بأن المصنف يرى بامتناع استنجر المشرك حريياً كان أو ذمياً إلا عند الاحتياج إلى ذلك . كعذر وجود مسلم يكفي في ذلك ، وقد روى عبد الرزاق عن ابن شهاب لم يكن النبي ﷺ عمال بعمور نخل خيبر ، فدعا النبي ﷺ يهود خيبر فدفعها إليهم ، الحديث ، وفي استشهاده بقصة ماملة يهود خيبر وباستنجر الدليل المشرك على ذلك نظر ، لأنه ليس فيهما تصريح بالمقصود من منع استنجره وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضموماً إلى قوله ﷺ «إنا لانتسين بمشرك» أخرجه مسلم وأصحاب السنن ، فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به ، قال ابن بطلان : عامة الفقهاء يجيزون استنجرهم عند ضرورة وغيرها لما في ذلك من المذلة لهم ، وإنما الممتنع أن يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من إذلال المسلم ، وأشار في الترجمة بقوله : إذا لم يوجد أهل الإسلام ، إلى ما أخرجه أبو داود عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي ﷺ قاتل أهل خيبر ، فذكر الحديث ، وفيه : أراد أن يجلبهم ، فقالوا يا محمد دعنا نعمل في هذه الأرض ولنا الشطر ولكم الشطر ، الحديث ، وإنما أجابهم إلى ذلك لمعرفةهم بما يصلح أرضهم دون غيرهم ، فنزل المصنف من لا يعرف منزلة من لم يوجد ، اهـ . قلت : والذي أشار إليه الحافظ من حديث «إنا لانتسين بمشرك» أخرجه مسلم وغيره كما تقدم ، ولفظ أبي داود من حديث عائشة «أن رجلاً من المشركين لحق النبي ﷺ يقاتل معه ، فقال : ارجع إنا لانتسين بمشرك» ، قال شيخنا في البذل عن الشوكاني : إلى عدم جواز الاستعانة بالمشركين ذهاب جماعة من العلماء ، وهو

(باب إذا استأجر أجيراً ليعمل له إلخ)

يعنى ^(١) بذلك أن الاستئجار وإن كان متقدماً على زمان العمل ، إلا أن الأجرة لا يجب إلا إذا أتى بالمعقود عليه ، فكان في تقديم الاستئجار على وقت العمل مظنة توهم المنع ، لما فيه من حبس الأجير قبل ما تناوله العقد من الزمان كما في صورة المسألة المذكورة في الرواية . فإن الدليل الدلي قد حبس من أجلها منذ ثلاث ، فأورد المؤلف الرواية الدالة على جواز هذا التقديم ، وما يتوهم ^(*) من الحبس بغير عوض يقابله مدفوع ^(**) بأنه مجرد عدة منهما جميعاً ، ولو سلم كونه حبساً فالأجرة مقابلة بالعمل والحبس كليهما كيفما كان الحبس .

مروى عن الشافعى ، وحكى عن أبى حنيفة أنها تجوز الاستعانة بالكفار والفساق ، حيث يستقيمون على أوامره ونواهي ، واستدلوا باستعانتهم عليه السلام بصفوان يوم حنين ، وبإخباره عليه السلام أنها ستقع من المسلمين مصالحة الروم ويغزون جميعاً عدواً من وراء المسلمين ، وتجوز الاستعانة بالمنافق إجماعاً لاستعانتهم عليه السلام بآبى ، إلى آخر ما فى البذل ، وفى الأوجز : لا يستعان بمشرك ، وبهذا قال ابن المنذر وجماعة من أهل العلم ، وعن أحمد ما يدل على الجواز ، وكلام الخرق يدل عليه أيضاً عند الحاجة ، وهو مذهب الشافعى لخبر صفوان بن أمية ، ويشترط أن يكون حسن الرأى فى المسلمين ، فإن كان غير مأمون به لم تجز ، اهـ . فلعل الرواية عن الإمام الشافعى مختلفة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ودقيق ، فله دره ، وفى بآدى الرأى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى مسألة خلافة شهيرة ، قال الحافظ : قوله باب إذا استأجر أجيراً إلخ ، أورد فيه طرفاً من حديث عائشة المذكور ، وفيه أنهما واعدوا الدليل بعد ثلاث ، وتعقبه الاسماعيلي بأنه ليس فى الخبر أنهما استأجراه على أن لا يعمل إلا بعد ثلاث ، بل الذى فى الخبر أنهما استأجراه ، وابتدأ فى

العمل من وقته بتسليمه راحتهما يراعهما ويحفظهما إلى أن يتبها لهما الخروج ، قال الحافظ : ليس في ترجمة البخارى ما ألزمه به بل الذى ترجم به هو ظاهر القصة ، ومن قال بطلان الإجارة لم يشرع فى العمل من حين الإجارة هو المحتاج إلى دليل ، وقال ابن المير متعباً على من اعترض على البخارى بذلك : إن الخدمة المقصودة بالإجارة المذكورة كانت على الدلالة على الطريق من غير زيادة على ذلك ، ولا شك أنها تأخرت ، قال الحافظ : ويؤيده أن الذى كان يرعى رواحلهما عامر ابن فهيرة لا الدينى ، وقال ابن المير ليس فى هذا الحديث تصريح بهذا الحكم لإثباتاً ولا نفيّاً ، وقد يحتمل فى المدة القصيرة لدور الفرر فيها ما لا يحتمل فى المدة الطويلة ، اهـ مختصراً . وقال العيني : فيه استئجار الرجل على أن يدخل فى العمل بعد أيام معلومة فيصح عقدهما قبل العمل ، وقياسه أن يستأجر منزلاً مدة معلومة قبل مجئ السنة بأيام ، وأجاز مالك وأصحابه استئجار الأجير على أن يعمل بعد يوم أو يومين أو ما قرب هذا إذا نقده الأجرة ، واختلفوا فيما إذا استأجره ليكمل بعد شهر أو سنة ولم ينقده ، فأجازه مالك وابن القاسم ، وقال أشهب لا يجوز ، ووجهه أنه لا يدرى أيعيش المستأجر أو الدابة ، وانفقوا على أنه لا يجوز فى الراحلة المتعينة والأجير المعين ، وأما إذا كان كراء مضموناً فيجوز فيه ضرب الأجل البعيد ، وتقديم رأس المال ، ولا يجوز أن يتأخر رأس المال إلى اليومين والثلاثة ، لأنه إذا تأخر كان من باب بيع الدين بالدين ، وتفسير الكراء المضمون أن يستأجره على حاملة بعينها على غير دابة معينة ، والإجارة المضمونة أن يستأجره على بناء بيت ، لا يشترط عليه عمل يده ، ويصف له طوله وعرضه ، على أن المؤنة فيه كلها على العامل مضموناً عليه حتى يتمه ، فإن مات قبل تمامه كان ذلك فى ماله ، ولا يضره بعد الأجل ، اهـ . وفى المغنى : ولا يشترط فى مدة الإجارة أن تلى العقد بل لو أجره سنة خمس وهما فى سنة ثلاث ، أو شهر رجب فى المحرم صح وبهذا

(باب اذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً)

قصد بذلك ^(١) بيان أن الاستئجار كما يجوز بتعيين الأجل وإن لم يتعين العمل كما تقدم ، فكذلك هو جائز بتعيين العمل وإن لم يتعين الأجل الذى يفرغ فيه

قال أبو حنيفة ، وقال الشافعى : لا يصح إلا أن يستأجرها من هى فى إجارته ، فيه قولان لأنه عقد على ما لا يمكن تسليمه فى الحال فأشبه إجارة العين المغصوبة ، قال : ولا يجوز أن يكترى بغيرأ بعينه إلا عند خروجه لذلك ، ولنا أن هذه مدة يجوز العقد عليها مع غيرها لحجاز العقد عليها مفردة مع عموم الناس ، كالتى تلى العقد إذا ثبت هذا فإن الإجارة إن كانت على مدة تلى العقد لم يحتج إلى ذكر ابتدائها من حين العقد ، وإن كانت لاتليه فلا بد من ذكر ابتدائها لأنه أحد طرفى العقد ، فاحتج إلى معرفته كالاتهاء ، وإن أطلق فقال أجرتك سنة أو شهراً صرح ، وكان ابتداءه من حين العقد ، وهذا قول مالك وأبى حنيفة ، وقال الشافعى وبعض أصحابنا لا يصح ، ويذكر أى سنة هى ، ولنا قوله تعالى لإخبارا عن شعيب عليه السلام « على أن تأجرنى ثمانى حجج » ولم يذكر ابتداءها ولأنه تقدير بمدة ليس فيها قرينة ، فإذا أطلقها وجب أن تلى السبب الموجب كمدة السلم والإيلاء وتفارق النذر فإنه قرينة ، ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير قصد البخارى أن الإجارة تضبط بتعين العمل كما تضبط بتعين الأجل ، ١ هـ . قلت : الإجارة على نوعين الإجارة بتعين الأجل ، وترجم له سابقاً بقوله : وبين له الأجل الخ . قال القسطلانى : قوله ولم يبين العمل أى الذى يعمل له هل يصح ذلك أم لا ؟ والذى مال إليه المصنف الجواز ، وقوله تعالى شاهد على ما عقدنا ، واعترضه المهلب بأنه ليس فى الآية دليل على جهالة العمل فى الإجارة ، لأن ذلك كان معلوماً بينهم ، وإنما حذف ذكره للعلم به ، وأجاب ابن المنير بأن البخارى لم يقصد جواز أن يكون العمل مجهولاً ، وإنما أراد أن التنصيص على العمل باللفظ ليس مشروطاً ، وأن المتبع المقاصد لا الألفاظ ، ١ هـ . وهكذا

من عمله ، وكلا نوعي الاستئجار معمول بهما شرعا وعرفا .

في الفتح مبسوطا ، وزاد : ويحتمل أن يكون المصنف أشار إلى حديث عتبة بن النذر — بضم النون وتشديد المهملة — قال : كنا عند رسول الله ﷺ فقال : إن موسى أجر نفسه ثمان سنين أو عشر على عفة فرجه وطعام بطنه ، أخرجه ابن ماجة وفي إسناده ضعف ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : والعمل ههنا كان رعى الغنم ، لكنه لم يكن بين له أنك ترعاها في أرض كذا ، وفي وقت كذا من اليوم ، ولم يبين له أنك ترعى مائة من الغنم أو مائتين أو نحو ذلك ، فكان العمل غير مبين . اهـ . ثم قال القسطلاني : وقد ذهب أكثر العلماء إلى أن ما وقع من التكاح على هذا الصداق خصوصية لموسى عليه الصلاة والسلام لايحوز لنهره ، لظهور الفرر في طول المدة ، ولأنه قال : إحدى ابنتي هاتين ، ولم يعينها ، وهذا لايحوز إلا بالتعيين ، وأجاب في الكشف : بأن ذلك لم يكن عقداً للتكاح ولكن مواعدة . ولو كان عقداً لقال قد أنكحتك ، ولم يقل دأني أريد أن أنكحك ، وقد اختلف فيما إذا تزوجها على أن يؤجرها نفسه سنة ، فقال الشافعي : التكاح جائز على خدمته إذا كان وقتا معلوما ويجب عليه عين الخدمة سنة ، وقال مالك : يفسخ التكاح إن لم يكن دخل بها ، فإن دخل ثبت التكاح بمهر المثل ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : إن كان حراً فلها مهر مثلها ، وإن كان عبداً فلها خدمة سنة ، وقال محمد : تجب عليه قيمة الخدمة سنة لأنها متقومة . اهـ . وذكر العيني : الإمام أحمد مع أبي حنيفة ، وبسط الكلام على المسألة في الاوجز في حديث رجل أنكحه ﷺ بما معه من القرآن ، وبسط فيه الكلام على دلائل الأئمة .

والنوع الثاني من الإجارة ترجم له الإمام البخاري بهذه الترجمة ، قال الموفق : الإجارة على ضربين : أحدهما أن يعقدها على مدة ، الثاني أن يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط وخياطة قميص ، فإذا كان المستأجر بما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهاً ، لأن له عملا تقدر منافعه به ، وإن لم يكن له عمل كالدار والأرض لم

قوله (ما لنا أكثر عملاً وأقل عطاء) الظاهر أن ^(١) الاكثرية والاقلية إنما هما

يجزى لإعلى مدة ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى :
لأن الجمع بينهما يزيد ما غرراً لأنه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة ، فإن
استعمل في بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه المقد ، وإن لم يعمل كان تاركاً للعمل في
بعض المدة ، إلى آخر ما بسطه الموفق في فروع المسألة ١٢ .

(١) اشكل في التمثيل وبسطوا في الاجوبة عنه كما في شروح البخارى وغيرها ،
قال الحافظ : قوله نحن كما أكثر عملاً ، تمسك به بعض الحنفية كأبى زيد في كتاب
الاسرار إلى أن وقت العصر من مصير ظل كل شيء مثله . لأنه لو كان من مصير
ظل كل شيء مثله لكان مساوياً لوقت الظهر ، وقد قالوا كما أكثر عملاً ، فدل على
أنه دون وقت الظهر ، وأجيب بمنع المساواة ، وذلك معروف عند أهل العلم
بهذا الفن ، وهو أن المدة التي بين الظهر والعصر أطول من المدة التي بين العصر
والمغرب ، وأما ما نقله بعض الخبابة من الإجماع على أن وقت العصر ربع النهار ،
فمحمول على التقريب إذا فرغنا على أن وقت العصر مصير الظل مثله ، كما قال
الجمهور ، وأما على قول الحنفية فالذى من الظهر إلى العصر أطول قطعاً ، وعلى
التنزيل لا يلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة ، وبأن الخبر إذا ورد في
معنى مقصود لا تؤخذ منه المعارضة لما ورد في ذلك المعنى بعينه مقصوداً في أمر
آخر ، وبأنه ليس في الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملاً لصديق أن
كلهم مجتمعين أكثر عملاً من المسلمين ، وباحتمال أن يكون أطلق ذلك تغلياً ، وباحتمال
أن يكون ذلك قول اليهود خاصة ، فيندفع الاعتراض من أصله ، كما جزم به
بعضهم ، وتكون نسبة ذلك للجميع في الظاهر غير مرادة ، بل هو عموم أريد به
الخصوص أطلق ذلك تغلياً ، وبأنه لا يلزم من كونهم أكثر عملاً أن يكونوا أكثر
زماناً ، لاحتمال كون العمل في زمنهم كان أشق ، ويؤيده قوله تعالى « ربنا ولا تحمل
علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » وما يؤيد كون المراد كثرة العمل وقتها

باعتبار ما في الأمم السابقة من التكاليف الشاقة والأعمال^(١) المجهدة ، بخلافها في هذه الأمة المرحومة ، فكانوا أكثر عملاً ونحن أكثر عطاءً ، وأما باعتبار الزمان ومقدار الوقت فلا ، لأنه لو أخذ باعتبار مجموع زمان الأمة وبقاء الملة من الله تعالى

لا بالنسبة إلى طول الزمان وقصره ، كون أهل الأخبار متفقين على أن المدة التي بين عيسى ونبينا ﷺ ، دون المدة التي بين نبينا صلى الله عليه وسلم وقيام الساعة ، لأن جمهور أهل المعرفة بالأخبار قالوا : إن مدة الفترة بين عيسى ونبينا صلى الله عليه وآله وسلم ستائة سنة ، وثبت ذلك في صحيح البخارى عن سليمان ، وقيل إنها دون ذلك ، حتى جاء عن بعضهم أنها مائة وخمس وعشرون سنة ، وهذه مدة المسلمين بالمشاهدة أكثر من ذلك ، فلو تمسكنا بأن المراد التمثيل بطول الزمانين وقصرهما للزم أن يكون وقت العصر أطول من وقت الظهر ، ولا قائل به ، فدل على أن المراد كثرة العمل وقتله ، والله سبحانه وتعالى أعلم . وقال في موضع آخر : ومن الأجوبة أيضاً أن قائل مالنا أكثر عملاً اليهود خاصة ، ويؤيده ما وقع في التوحيد بلفظ : فقال أهل التوراة ، ويحتمل أن يكون كل من الفريقين قال ذلك ، أما اليهود فلأنهم أطول زمناً فيستلزم أن يكونوا أكثر عملاً ، وأما النصارى فلأنهم وازنوا كثرة أتباعهم بكثرة زمن اليهود ، لأن النصارى آمنوا بموسى وعيسى جميعاً ، أشار إلى ذلك الإسماعيلي ، ويحتمل أن تكون أكثرية النصارى باعتبار أنهم عملوا إلى آخر صلاة العصر ، وذلك بعد دخول وقتها ، أشار إلى ذلك ابن القصار وابن العربي ، وقد قدمنا أنه لا يحتاج إليه لأن المدة التي بين الظهر والعصر أكثر من المدة التي بين العصر والمغرب ، ويحتمل أن تكون نسبة ذلك إليهم على سبيل التوزيع ، فاقائل نحن أكثر عملاً اليهود ، والقاتل نحن أقل أجراً النصارى ، وفيه بعد ، وحكى ابن التين : أن معناه أن عمل الفريقين جميعاً أكثر وزمانهم أطول وهو خلاف ظاهر السياق ، ١٢٥١ .

(١) وإلى هذا يظهر ميل الحافظ في الترجيح كما تقدم في كلامه مبسوطاً ١٢٠ .

غير منسوخة ، فلا يتم كون الامة المرحومة أقل زمانا من أمة عيسى عليه السلام ، لان زمانهم لم يكن إلا قريبا من ^(١) خمسمائة سنة ، والامة المحمدية بلغت سنوها إلى ألف وثلثمائة ، وإن أخذت باعتبار ^(٢) أعمار كل فرد فرد فلا ريب في أن أعمار أمته ^(٣) أقل من أعمار هؤلاء ، إلا أنه لا يصدق حينئذ قوله : فغضبت اليهود والنصارى ، وذلك لانه إذا اعتبر من الامة المرحومة كل فرد فرد على حدة ، فكذلك يعتبر من أهل الكتابين أيضا كل فرد فرد باعتبار سن عمره ، لا باعتبار مجموع الامة ، وجعلها كشخص واحد ، وإذا اعتبر كل فرد منهم على حدة ، فعدم

(١) هذا أحد الأقوال المختلفة الواردة في زمان الفترة ، قال العيني في الخلاف في مدة الفترة : ذكر الحاكم في الإكليل أنها مائة وخمسة وعشرون سنة ، وذكر أنها أربعمائة سنة ، وقيل خمسمائة وأربعون سنة ، وعن الضحاك أربعمائة وبضع وثلاثون سنة ، اهـ . قلت : وسيأتى في البخارى عن سليمان قال : فترة بين عيسى ومحمد ^(٤) ستماية سنة ، قال الحافظ : المراد بالفترة المدة التي لا يبعث فيها رسول من الله ولا يمتنع أن ينبا فيها من يدعو إلى شريعة الرسول الأخير ، وتقل ابن الجوزى الاتفاق على ما اقتضاه حديث سليمان هذا ، وتلقب بأن الخلاف في ذلك منقول ، فمن قتادة خمسمائة وستين سنة ، أخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه ، وعن الكلبي خمسمائة وأربعين ، وقيل أربعمائة سنة ، اهـ . وفي السندى عن القسطلاني عن الفتح : استدلل بالحديث على أن بقاء هذه الامة يزيد على الألف ، لانه يقتضى أن مدة اليهود نظير مدتي النصارى والمسلمين ، وقد اتفق أهل الثقل على أن مدة اليهود إلى البعثة المحمدية كانت أكثر من ألفي سنة ، ومدة النصارى من ذلك ستماية سنة . وقيل : أقل ، فتكون مدة المسلمين أكثر من ألف قطعا ، اهـ ١٢٠ .

(٢) وفي تقرير مولانا حسين على البنجاني : استدلل الحنفية به على أن وقت العصر بعد المثلثين لانه لا يكثر وقت الظهر من العصر إلا بهذا الطريق ، ثم نقض

صدق أنهم غضبوا ظاهر ، لأن المؤمنين منهم بالانبياء السابقين غير من كفر منهم بالملة الإسلامية ، وأنكر النبي ﷺ ، إلا باعتبار جماعة قليلة من آمن بنبيه ثم كفر بنبي آخر ، وأما إذا اعتبر الكثرة باعتبار المشقة لا الزمان ، فالعبرة لمجموع زمان الأمة في الطرفين كليهما ، ولا يعترض بطول زمان هذه الأمة نسبة إلى زمان أمة عيسى عليه الصلاة والسلام ، فافهم فإن فيه بعدخيات ^(١) وإبرادات للمتوهم خفيات .

أن المدة التي بين الإسلام وعيسى ستمائة ، وقد مضى من أمة رسولنا عليه الصلاة والسلام ماترى ، وأجيب بأن المراد كثرة الاعمار وطولها ، وهذا كله من الذي لا طائل تحته ، إذ مراده عليه الصلاة والسلام فرض مثال للتفهم ، وقوله ما عملنا باطل من استأجر فترك العمل إن عمل عملاً معتداً به أعطى حصة الاجرة وإلا لا ، اهـ . وفي الكوكب الدرر قوله « إنما أجلكم إلخ » قيل : المراد بالأجل زمان نبوة نبيهم ، وأيام بقاء شريعتهم من غير أن يرد عليه النسخ ، وعلى هذا فلا ينطبق التمثيل إذ الزمان الذي عملت فيه شريعة عيسى عليه السلام أقل بكثير من زمان شريعتنا ، فالمراد بالأجل مدد أعمارهم وقصر أعمالهم ، يعنى أمة محمد ﷺ مع قصر أعمارهم وقلة أعمالهم يؤتون من الاجور ما لم تؤت الامم السالفة ، وعلى هذا يشكل ماورد من أن الاجير الاول ترك العمل عند الظهر ، والاجير الثانى عند العصر ، إذ لا ينطبق ذلك على المشبه ، فإن الذين عملوا بمن قضى نحبه من الفرقتين لم يتركوا ، والذين تركوا العمل وهم يهود زمان النبي ﷺ والنصارى الموجودون في ذلك الوقت لم يعملوا حتى يصح التشبيه ، والجواب أن الفعل من البعض منسوب إلى كل الأمة فيصح التشبيه ، ثم إن القصة مشيرة إلى مسألة فقهية وهى أن الاعتبار للتمام ، فإن الاجيرين لما لم يتموا العمل وما أوتى لهم كان منه فضلاً ، فإذا أضيف الحكم إلى علتين كانت الاخيرة منهما هى الموجبة ، اهـ . قلت : وبسط فى هامش الكوكب الكلام على اختلاف روايتى ابن عمر وأبى موسى فى التمثيل ١٢ .

(١) كما وقفت عليه فى كلام الشيخ قدس سره فى الالامع والكوكب ، و تقرير

مولانا حسين على البنجابى مختصراً ، ويوضح ذلك مراجعة الشروح ١٢ .

(باب اثم من منع أجر الاجير)

الظاهر^(١) أن محل إيراد هو آخر الأبواب الثلاثة لوسطها ، إلا أنه وسطه إياها لنكتة ، وهي الإشارة إلى أن الأجرة تجب على المستأجر شيئاً فشيئاً ، حسب إتيان الاجير من المعقود عليه شيئاً فشيئاً . فالعادة وإن كانت جارية بأن الاجير لا يطلب أجرته إلا بعد مضي اليوم أو الشهر حسب ما تعارفوا إلا أن له أن يطلب قبل انقضاء اليوم وتماه ، حتى أنه لو عمل ثلثي اليوم وترك العمل بعد ذلك أو لم يترك ، كان له وقتئذ أن يطلب ثلثي أجره ، ولذلك لم يورد الباب قبل باب الإجارة إلى نصف النهار ، لأنه لو وضعه هناك لربما تورم أن الأجرة إنما تجب إذا فرغ من العمل ولو بنصف يوم ، فلو طلب لأقل من ذلك لا يجوز حتى يفرغ من عمله ، فدفعه بإيراده الباب ههنا ليعلم أنه لا عبـرة فيه للفرغ ، ولا لإتيان النصف من المعقود عليه ، كما في عمل نصف اليوم إذا كانت الإجارة

(١) ولذا أخر ابن بطل هذه الترجمة ، قال الحافظ : أخر ابن بطل هذا الباب عن الذي بعده ، وكأنه صنع ذلك للناسبة ، اهـ . وقال العيني : وقد أخر ابن بطل هذا الباب ، وهو الأوجه ، فإن فيه رعاية للناسبة ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ، وفي الدر المختار : وللمؤجر طلب الأجر للدار والأرض كل يوم ، وللدابة كل مرحلة ، وللخياطة ونحوها من الصنائع إذا فرغ وسله فهلكه قبل تسليمه يسقط الأجر ، قال ابن عابدين : اعلم أن أبا حنيفة كان أولاً يقول لا يجب شيء من الأجرة ما لم يستوف جميع المنفعة والعمل ، لأنه المعقود عليه ، فلا يتوزع الأجر على الأجزاء كالمثلن في المبيع ، ثم رجس فقال : إن وقعت الإجارة على المدة كما في إجارة الدار والأرض أو قطع المسافة كما في الدابة ، وجب بحصته ما استوفى أجرة معلومة بلا مشقة . ففي الدار لكل يوم ، وفي المسافة لكل مرحلة ، والقياس أن يجب كل ساعة بحسابه تحقيقاً للمساواة ، لكن فيه حرج ،

لعمل اليوم . بل الواجب هو كل جزء من الأجر ، على أداء كل جزء من العمل ، إلا أن المطالبة ساقطة دفعا للحرج الواقع في مطالبة كل آن .

قوله (وهي أحب الناس إلى) يعني أن^(١) انصرافى هذا لم يكن لسو القلب عنها ، أو لكون كليتها هذه جعلتني مستسكفا عن الوقوع عليها ، بل كان ترفعى عنها خالصا لمرضاتك مع ما فى القلب من محبتها .

وإن وقعت على العمل كالحياطة والقضارة فلا يجب الأجر ما لم يفرغ منه فيستحق الكل لأن العمل فى البعض غير منتفع به ، إلى آخر ما بسطه ، وفى الهداية : وينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة ، ثم قال : الأجرة لا يجب بالعقد ، وتستحق بإحدى معانى ثلاثة : إما بشرط التعجيل ، أو بالتعجيل من غير شرط ، أو باستيفاء المقنود عليه ، وقال الشافعى : يملك بنفس العقد لأن المنافع المعسومة صارت موجودة حكما ، ضرورة تصحيح العقد ، فثبت الحكم فيما يقابله من البدل ، ولنا أن العقد ينعقد شيئا فشيئا على حسب حدوث المنافع ، على ما بينا إلى آخر ما ذكره ١٢٠ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه تكرار قوله « وهى أحب الناس إلى » فإنه قد تقدمت هذه الكلمة فى أول الكلام فى قوله « كانت لى بنت عم كانت أحب الناس إلى » ثم لا يذهب عليك ما ترجم عليه البخارى من قوله « من استأجر أجيرا الخ » وقد تعقب الملهب ترجمة البخارى بأنه ليس فى القصة دليل لما ترجم له ، وإنما اتجر الرجل فى أجر أجيره ، ثم أعطاه له على سبيل التبرع ، وإنما الذى كان يلزمه قدر العمل خاصة ، وقد تقدم ذلك فى أثناء كتاب البيوع ، اهـ . يعنى فى باب إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه الخ ، وتقدم الكلام هناك مبسوطا ، وذكر العيني الخلاف فيمن اتجر فى مال غيره فقال : قال قوم له الرج إذا أدى رأس المال إلى صاحبه سواء كان غاصبا للمال أو وديعة عنده ، وهو قول عطاء ومالك والأوزاعى وأبى يوسف ، واستحب مالك والثورى والأوزاعى نكرهه ، ويتعلق

قوله (وإن لبعضهم لمائة ألف) يعنى به يوم^(١) الرواية ، لا يوم التحامل ، وإنما عقد هذا الباب^(٢) لما في ظاهره أنه لا يجوز لما فيه من توهين المسلم نفسه وإذلاله لإياها ، وليس لمؤمن أن يذل نفسه ، فدفعه بأنه ليس بمذلة سيما وفي تركه مذلة المسألة ، وهو أشنع منها بكثير ، وكما أن في ترك الاكتساب مذلة المسألة في الدنيا فكذلك في ترك الصدقة مذلة الإفلاس الأخرى .

به ، وقال آخرون : يرد المال ويتصدق بالربح كله ، ولا يطيب له شيء من ذلك ، وهو قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وزفر ، وقال قوم : الربح لرب المال وهو ضامن لما تعدى فيه ، وهو قول ابن عمر رضي الله عنهما ، وبه قال أحمد وإسحق ، وقال الشافعي : إن اشترى السلعة بالمال بغيره فالربح ورأس المال لرب المال ، وإن اشتراها بمال بغير عينه ثم نقد المال منه فالربح له وهو ضامن لما استهلك من مال غيره ، ١٠١ مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : مراده أن ذلك في الوقت الذي حدث به وقد تقدم في الزكاة بلفظ « وإن لبعضهم اليوم مائة ألف » زاد اللساني « وما كان له يومئذ درهم ، أى في الوقت الذي كان يحمل فيه ، وقال في الزكاة قوله « إن لبعضهم اليوم لمائة ألف » زاد في التفسير : كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه في عهد النبي ﷺ من قلة الشيء ، وإلى ما صاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا في العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولو جهلوا ، والذين أشار إليهم آخرًا بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطائي في شرحه : « وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف » وهو تصحيف ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ويحتمل عندى أنه ترجم بذلك لما يوم من ظاهر الروايات العديدة أن مثل هذا التكلف للصدقة مما لا ينبغي ، وقد قال النبي ﷺ « إن خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » وترجم أبو داود في سننه :

(باب أجر السمسرة)

ولابأس فيه عندنا من حيث كونه أجر السمسرة ، فأما لو لزم الفساد فيه ^(١) من

« باب الرجل يخرج من ماله ، وأورد فيه حديث جابر في قصة رجل أتى بمثل بيضة من ذهب فقال : يا رسول الله هي صدقة ، ما أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله ﷺ ، ثم أتاه من ركنه الأيمن فقال مثل ذلك ، فأعرض ، الحديث ، وفيه فأخذها رسول الله ﷺ فخذفه بها ، لو أصابته لأوجعته ، وفي رواية قال « خذ عنا مالك لا حاجة لنا به » وأخرج عن أبي سعيد الخدري في قصة رجل أعطاه النبي ﷺ ثوبين ثم حث على الصدقة فجاء فطرح أحد الثوبين ، فصاح به وقال « خذ ثوبك » وقد تقدم في البخاري في كتاب الزكاة باب « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » ومن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج ، أو عليه دين ، فالدين أحق أن يقضى من الصدقة والعق والهبة ، وهو رد عليه ، وأورد فيه حديث كعب : قلت يا رسول الله إن من توبى أن أنطح من مالى صدقة إلى الله ورسوله ﷺ ، قال « أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك » وغير ذلك من الروايات المشهرة إلى المنع عن الاعتداء في الصدقة ، وقد قال النبي ﷺ « المعتدى في الصدقة كانهما ».

(١) كما بسط في فروع ذلك في آخر كتاب البيوع من الأوجز ، وفيه : قال العيني ، هذا الباب فيه اختلاف للعلماء ، فقال مالك : يجوز أن يستأجره على بيع سلمته إذا بين لذلك أجلا ، وكذلك إذا قال له بيع هذا الثوب ولك درهم ، أنه جائز وإن لم يوقت له ثمناً ، وكذلك إن جعل له في كل مائة دينار شيئاً وهو جعل ، وقال أحمد : لابأس بأن يعطيه من الألف شيئاً معلوماً ، وذكر ابن المنذر عن حماد والثوري : أنهما كرها أجره ، وقال أبو حنيفة : إن دفع إليه ألف درهم يشتري له بها برأ بأجر عشر دراهم فهو فاسد ، وكذلك لو قال : اشتر مائة ثوب فهو فاسد فإن اشترى فله أجر مثله ، ولا يجاوز ما سمي من الأجر ، وإن اكتراه شهراً على

جهة أخرى كجهالة الأجرة لم تجز ، وقول ابن عباس ^(١) ظاهره إطلاق الجواز معلوماً كانت الأجرة أو مجهولة ، وكأنه نزل منزلة المضارب ، فإنه لا يعلم في المضاربة مقدار الربح ماهر ، ومع ذلك فهي جائزة ولو حمل قول ابن عباس هذا على أنه عدة منه بإعطائه إياه ما زاد على ذلك القدر المعلوم من الثمن لم يكن مخالفاً للمذهب أيضاً .

(وقال ابن سيرين) (بياض ^(٢)) .

أن يشتري له ويبيع ، فذلك جائز ، ا هـ . وقال العيني : قال ابن التين : أجرة السمسار ضربان : لإجارة وجمالة ، فالأول يكون مدة معلومة فيجتهد في بيعه فإن باع قبل ذلك أخذ بحسابه ، وإن انقضى الأجل أخذ كامل الأجرة ، والثاني لا يضرب فيها أجل هذا هو المشهور من المذهب ، ولكن لا تكون الإجارة والجمالة إلا لمعلمين ، ولا يستحق في الجمالة شيئاً إلا إتمام العمل وهو البيع إلى آخر ما ذكره ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « قال ابن عباس إلخ » ، واصله ابن أبي شيبة من طريق عطاء نحوه ، وهذه أجرة سمسة أيضاً لكنها مجهولة ، ولذلك لم يجزها الجمهور ، وقالوا : إن باع له على ذلك ، فله أجر مثله ، وحمل بعضهم لإجازة ابن عباس على أنه أجراه بجرى المقارض ، وبذلك أجاب أحمد وإسحاق ، ونقل ابن التين أن بعضهم شرط في جوازه أن يعلم الناس ذلك الوقت أن ثمن السلعة يساوي أكثر مما سمي له ، وتعقبه بأن الجهل بمقدار الأجرة باق ، ا هـ . زاد العيني وفي التلويح : وأما قول ابن عباس وابن سيرين : فأكثر العلماء لا يجيزون هذا البيع ، ويمن كرهه الثوري والكوفيون ، وقال الشافعي ومالك : لا يجوز فإن باع فله أجر مثله ، وأجازه أحمد وإسحاق وقالوا : هو من باب القراض ، وقد لا يرجح المقارض ، ا هـ ١٢ .

(٢) بياض في الأصل قريباً من سطين ، ولم يتعرض لذلك القول في تقريرى الشيخين مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين علي البنجابي ، وقال الحافظ :

(وأما قول النبي ﷺ^(١) المسلمون على شروطهم) فلا يدخل على رأى من لم ير أجر السمسرة على تقدير جهالته^(٢) جائزاً وذلك أنهم بأسرهم متفقون على أن

قوله قال ابن سيرين الخ ، وصله ابن أبي شيبة من طريق يونس عنه ، وهذا أشبه بصورة المقارض من السمسار ، اهـ . وتقدم قول العيني : إن قول ابن سيرين لا يميزونه أكثر العلماء ، وقال الموفق : إذا دفع إلى رجل ثوبا وقال به بكذا فما ازددت فهو لك صح ، نص عليه أحد ، وروى ذلك عن ابن عباس ، وبه قال ابن سيرين وإسحاق ، وكراه النخعي وأبو حنيفة والثوري والشافعي وغيرهم ، لأنه أجر مجهول ، ولنا قول ابن عباس أى المذكور في البخارى ، ولا يعرف له في عصره مخالف ، ولأنها عين تسمى بالعمل فيها أشبه دفع مال المضاربة ، فإن باعه بزيادة فهي له ، وإن باعه بالمسمى من غير زيادة فلا شيء له ، كالمضارب إذا لم يرجع وإن باعه بنقص لم يصح البيع ، لأنه وكيل مخالف ، وإن تعذر رده ضمن النقص ، اهـ مختصراً .

(١) قال الحافظ : هذا أحد الأحاديث التي لم يوصلها المصنف في مكان آخر ، وقد جاء من حديث عمرو بن عوف المزني وأبي هريرة وغيرهما ، أما حديث عمرو بن عوف فأخرجه إسحاق في مسنده بلفظه أى بلفظ البخارى ، وزاد إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً ، وأما حديث أبي هريرة فوصله أحمد وأبو داود والحاكم عن أبي هريرة بلفظ البخارى أيضاً دون زيادة ، وزاد بدلها « والصلح جائز بين المسلمين » وهذه الزيادة أخرجهما الدارقطني من طريق أبي رافع عن أبي هريرة ولابن أبي شيبة من طريق عطاء ، بلغنا أن النبي ﷺ قال « المؤمنون عند شروطهم » وللدارقطني والحاكم من حديث عائشة مثله وزاد « ما وافق الحق » وظن ابن التين أن قوله قال النبي ﷺ « المسلمون على شروطهم » بقية كلام ابن سيرين فشرح على ذلك فوه . وقد تعقبه القطب الحلبي ومن تبعه من علمائنا ، اهـ ١٢٥ .

(٢) قال القسطلاني بعد قول ابن عباس : وهذه أجرة سمسرة أيضاً لكنها

المراد بالشروط^(١) في الرواية هي التي لا تخالف الشرع ، كيف وقد صرح في بعض الروايات بالاستثناء حيث قال : إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً ، فن لم يجوز له لجهالته كان غير داخل عنده في الشروط الجائزة ، فلا يتناوله النص .

قوله : (لا يكون له سمساراً) فالنهي عن السمسرة عند ابن عباس^(٢) مختص بما إذا باع حاضر لباد ، ولا كراهية في السمسرة في غير هذه الصورة ، وذلك لما تقدم من مذهبه في الترجمة .

قوله : (كنت رجلاً قيناً) احتج بإطلاق^(٣) اللفظ وهنا المجوز عمله

بجهولة ، ولذلك لم يجوزها الجمهور ، بل قالوا إن باع على ذلك فله أجر مثله ، ١٠٥ . سبق إلى ذلك الحافظان ابن حجر والعيني كما سبق في كلامهما مفصلاً ١٢٠ .

(١) وهذا ظاهر ، وقد سبق التصريح بالاستثناء في حديث عمرو بن عوف قريباً . وقد سبق من حديث عائشة بلفظ « ما وافق الحق » ، وسيأتي في الشروط عند البخاري في قصة بريرة ما قام به رسول الله ﷺ في الناس ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق ، وسيأتي في باب المكاتب ومالا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله ما قال ابن عمر أو عمر : كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل وإن اشترط مائة ، ١٢٥ .

(٢) قال الحافظ : أورد المصنف حديث ابن عباس رضي الله عنهما الماضي في البيع ، والمراد منه قوله في تفسير المنع لبيع الحاضر للبادي أن لا يكون له سمساراً فإن مفهومه أنه يجوز أن يكون سمساراً في بيع الحاضر للحاضر ، ولكن شرط الجمهور أن تكون الأجرة معلومة ، ١٢٥ .

(٣) قال الحافظ : أورد في الباب حديث خباب وهو إذ ذاك مسلم في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك ، وكان ذلك بمكة وهي إذ ذاك دار حرب ، واطع

النبي ﷺ على ذلك وأقره، اهـ. وفي المعنى : قال مقاتل : صاغ خباب للعاص شيئاً من الحلي فلما طلب منه الأجر ، قال أستم ترعمون أن في الجنة الحرير والذهب والفضة والولدان ؟ قال خباب : نعم ، قال العاص فيعاد ما بيننا الجنة ، وقال الواحدى : قال السكبي ومقاتل : كان خباب قينا ، وكان يعمل للعاص بن وائل وكان العاص يؤخر حقه ، فأناه يتقاضاه فقال ما عسى اليوم ما أقضيك ، فقال خباب لست بمفارقك حتى تقضىني ، فقال العاص : يا خباب مالك ما كنت هكذا وإن كنت لحسن الطلب ، قال ذلك إذا كنت على دينك وأما اليوم فأنا على الإسلام ، قال أفلستم ترعمون أن في الجنة ذهباً وفضة وحريراً ؟ قال : بلى ، قال فأخبرني حتى أقضيك في الجنة - استهزاء - فوالله إن كان ما تقول حقاً إني لأفضل فيها نصيباً منك فأنزله الله تعالى ، الآية .

ثم قال الحافظ : لم يحزم المصنف بالحكم لاحتمال أن يكون الجواز مقيداً بالضرورة أو أن جواز ذلك كان قبل الإذن في قتال المشركين ومنازلتهم ، وقبل الأمر بعدم إذلال المؤمن نفسه ، وقال المهلب : كره أهل العلم ذلك إلا للضرورة بشرطين أحدهما : أن يكون عمله فيما يحل للمسلم عمله والآخر : أن لا يعينه على ما يعرّضه على المسلمين ، وقال ابن المنير : استقرت المذاهب على أن الصاع في حوائيتهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة ، ولا يعد ذلك من الذلة ، بخلاف أن يخدمه في منزله بطريق التبعية ، اهـ. وفي المعنى لا يجوز إجارة مسلم لذي خدمته . نص عليه أحمد في رواية الأثرم . فقال : إن أجر نفسه من الذمي في خدمته لم يحز ، وإن كان في عمل شيء جاز ، وهذا أحد قولي الشافعي ، وقال في الآخر تجوز . ولنا أنه عقد يتضمن حبس المسلم عند الكافر وإذلاله له واستخدامه ، فأما إن أجر نفسه منه في عمل معين في الذمة ، كخياطة ثوب وقصارته ، جاز بغير خلاف نعمه ، لأن علياً

له في الجاهلية والإسلام ، وإن كانت الرواية ثمانية ^(١) مصرحة بأنه كان عمل له في الجاهلية .

(باب ما يعطى في الرقية على أحياء ^(٢) العرب)

وقد خلط هؤلاء ^(٣) بين القراءة والتعليم فظنوها واحدا ، وقد خلطوا أيضاً

رضى الله تعالى عنه أجر نفسه من يهودى يسقى له كل دلو بتمرة ، وأخبر النبي ﷺ ذلك فلم ينكره ، وكذلك الأنصارى ، ١٢٥١ .

(١) كما تقدم في كتاب البيوع في باب ذكر القين والحداد بلفظ عن خباب قال: كنت قينا في الجاهلية وكان لى على العاص بن وائل دين ، الحديث ، وسيأتى نحو ذلك في التفسير ، وليس المراد بقوله في الجاهلية أنه رضى الله تعالى عنه عمل له في حال الكفر فقط ، بل المراد على الظاهر أنه عمل له في حال الكفر والإسلام ، كما يدل عليه سياق القصة ، إذ قال لأعطيك حتى تكفر بمحمد ﷺ ، والمراد بقوله في الجاهلية أى بمكة فعملت للعاص بن وائل سيفاً فجئت أتقاضاه الحديث ، فكان عمله ذلك بمكة قبل الهجرة ، وسيأتى في التفسير بلفظ : كنت قيناً في حال الكفر والإسلام معاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : تقييده في الترجمة بأحياء العرب يشعر بحصره فيه ، ويمكن الجواب بأنه ترجم بالواقع ولم يتعرض لنفى غيره ، وقد ترجم عليه في الطب الشرط في الرقية بقطيع من الغنم ، ولم يقيده بشيء ، وترجم فيه أيضاً الرقية بفاتحة الكتاب ، وقال القسطلاني : عورض المؤلف في قوله على أحياء العرب ، لأن الحكم لا يختلف باختلاف الأمكنة والأجناس ، وأجاب في الفتح بأنه ترجم بالواقع ولم يتعرض لنفى غيره ، واعترضه في عمدة القارى بأن هذا الجواب غير مقنع ، لأن القيد شرط إذا اتنى ينتفى المشروط ، ٥١ . وقد شطب عليه في الفرع وأصله ، انتهى كلام القسطلاني ١٢ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره بهذا التقرير في الأجوبة عن الحنفية لمستدلات

البخارى في إثبات جواز الاجرة على التعليم ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق في المغنى : مالا يجوز إجارته أقسام ، ثم قال بعد ذكر أقسام ثلاثة ، القسم الرابع : القرب الذى يختص فاعلها بكونه من أهل القرية ، يعنى انه يشترط كونه مسلماً كالإمامة والأذان والحج وتعليم القرآن نص عليه أحمد ، وبه قال عطاء وأبو حنيفة ، وكره الزهرى وإسحاق تعليم القرآن بأجر ، وقال عبد الله بن شقيق : هذه الرغبة التى يأخذها المعلنون من السحت ، ومن كره أجره التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين وطاؤس والشعبي والنخعي وعن أحمد رواية أخرى : يجوز ذلك حكاهما أبو الخطاب ، ومن أجاز ذلك مالك والشافعي لأن رسول الله ﷺ زوج رجلاً بماله من القرآن متفق عليه ، وإذا أجاز تعليم القرآن عوضاً في باب النكاح ، وقام مقام المهر ، جاز أخذ الاجرة عليه في الإجارة ، وقد قال رسول الله ﷺ : أحق ما أخذتم عليه أجر أكتاب الله ، حديث صحيح ، وثبت أن أبا سعيد رقى رجلاً بفاتحة الكتاب على جمل ، الحديث ، وإذا أجاز أخذ الجمل جاز أخذ الاجر لانه في معناه ، ولانه يجوز أخذ الرزق عليه من بيت المال ، لجاز أخذ الاجر عليه كبناء المساجد والقناطر ، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك ، ولا يكاد يوجد متبرع بذلك فيحتاج إلى بذل الاجر فيه ، ووجه الرواية الاولى ما روى عثمان بن أبي العاص قال : إن آخر ما عهد إلى النبي ﷺ أن اتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجرأ ، قال الترمذى : هذا حديث حسن ، وروى عبادة بن الصامت قال : علمت ناساً من أهل الصفة القرآن والكتابة ، فأهدى إلى رجل منهم قوساً ، قلت : قوس وليست بمال أهلهما في سبيل الله ، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال : إن سرك أن يقدك الله قوساً من نار فأقبلها ، وعن أبي بن كعب أنه علم رجلاً سورة من القرآن فأهدى إليه خيمصة أو ثوباً ، فذكر ذلك للنبي ﷺ ، فقال : لو أنك لبستها أو أخذتها ألبسك الله مكانها ثوباً من نار ، وعن أبي قال : كنت أختلف إلى رجل من قد

بين القراءة لأجل التلاوة وبينها لأجلها بل بنية الدعاء ، وبينهما تفاوت لا يخفى حتى حل تلاوة القرآن دعاء للجنب والحائض وعلى الجنابة ، مع أنها لا يجوز قرآناً

أصابته علة ، قد احتبس في بيته أقرئه القرآن ، فكان عند فراغه مما أقرئه يقول لجارية له : هلى بطعام أخى فيؤتى بطعام لا آكل مثله بالمدينة ، فحاك في نفسى منه شيء ، فذكرته للنبي ﷺ ، فقال : « إن كان ذلك الطعام طعامه وطعام أهله فكل منه ، وإن كان يتحفك به فلا تأكله » ، وعن عبد الرحمن بن شبل الانصارى قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « اقرؤوا القرآن ولا تغلوا فيه ، ولا تنجفوا عنه ، ولا تأكلوا به » ، روى هذه الأحاديث كلها الأثرم في سننه ، ولأن من شرط صحة هذه الأفعال كونها قربة إلى الله تعالى ، فلم يجوز أخذ الأجر عليها ، كما لو استأجر قوما يصلون خلفه الجمعة أو التراويح ، فأما الأخذ على الرقية فإن أحمد يختار جوازه ، وقال : لأبأس ، وذكر حديث أبي سعيد ، والفرق بينه وبين ما اختلف فيه أن الرقية نوع مداواة ، والمأخوذ عليها جعل ، والمداواة يجوز أخذ الأجر عليها ، والجعالة أوسع من الإجارة ، ولهذا تجوز مع جهالة العمل والمدة ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « أحق ما أخذتم عليه أجرأ » ، يعنى به الجعل في الرقية ، لأنه ذكر ذلك في سياق خبر الرقية ، وأما جعل التعليم صداقاً ففيه اختلاف ، وليس في الخبر تصريح بأن التعليم صداق ، إنما قال : « زوجتكها على ما معك من القرآن » ، فيحتمل أنه زوجه إياها بغير صداق لإكراماً له كما زوج أبا طلحة أم سليم على إسلامه ، والفرق بين الأجر والمهر أن المهر ليس بعوض محض ، وإنما وجب نخلة وصلة ، ولهذا جاز خلو المقد عن تسميته وصح مع فساده ، بخلاف الأجر في غيره ، فأما الرزق من بيت المال فيجوز على ما تعدى نفعه من هذه الأمور ، لأن بيت المال لمصالح المسلمين ، فإذا كان بذله لمن يتعدى نفعه إلى المسلمين محتاجاً إليه كان من المصالح ، وكان للأخذ أخذه لأنه من أهله وجرى مجرى الوقف على من يقوم بهذه المصالح ، بخلاف الأجر ، فإن أعطى المعلم شيئاً من غير شرط ، فظاهر كلام أحمد

ثم إن معنى كلام ابن عباس^(١) : إن كان ما هو ظاهر فلا يضرننا خلافه ، بعد

جوازه ، وقال : إذا كان المعلم لا يشارط ولا يطلب من أحد شيئاً إن أتاه شيء قبله كأنه يراه أهون ، وكرهه طائفة من أهل العلم ، لما تقدم من حديث القوس والخبيصة ، ولأن ذلك قرينة فلم يجوز أخذ العوض عنها لا بشرط ولا بغيره ، كالصلاة والصيام ، ووجه الأول قول النبي ﷺ « ما أتاك من هذا المال من غير مسألة ولا إشراف نفس نخذه » وقوله « فإنه رزق ساقه الله إليك » وقد أرخص النبي ﷺ لأبي في أكل طعام إذا كان طعامه طعام أهله ، ولأنه إذا كان بغير شرط كان هبة مجردة ، فجاز كما لو لم يعلمه شيئاً ، فأما حديث القوس والخبيصة فقضيتان في عين ، فيحتمل أن النبي ﷺ علم أنهما فعلاً ذلك لله خالصاً فكره أخذ العوض عنه من غير الله تعالى ، ويحتمل غير ذلك ، وما لا يختص فاعله أن يكون من أهل القرية كتعليم الخط والحساب وأشباهه جاز أخذ الأجر عليه ، وكذلك في تعليم الفقه والحديث ، وأما ما لا يتعدى نفعه فاعله من العبادات المحضة كالصيام وصلاة الإنسان لنفسه ، فلا يجوز أخذ الأجر عليها بغير خلاف ، اهـ مختصراً . وفي الدر المختار : ولا تصح الإجارة لأجل الطاعات مثل الأذان والحج والإمامة وتعليم القرآن والفقه ، ويفى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان ، قال ابن عابدين : قال في الهداية : بعض مشايخنا استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني في الأمور الدينية ، ففي الامتناع تضییع حفظ القرآن ، وعليه الفتوى ، اهـ . وبسط ابن عابدين في النقل عن كتب الفروع في ذلك ، وبسط المعنى في شرح البخاري في تخریج الروایات الدالة على المنع من أخذ الأجرة على التعليم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله : وقال ابن عباس رضي الله عنه إلخ ، هذا طرف من حديث وصله المصنف في الطب واستدل به للجمهور في جواز أخذ الأجرة على

ما استدللنا على المرام برواية صحيحة ، وإن حمل كلامه على الاخذ من غير تعيين فلا خلاف ، وقول الحكم^(١) : لم أسمع أحداً كره أجر المعلم ، لا ينبغي أن يحمل إلا على ما يصل إليه من غير أن يعين قبل التعليم إذ لاخلاف في جواز ما يهدى للمعلم ، فأما لو حمل على ما يخالف مذهب الإمام من جواز أخذ الاجرة عليه بتعيين من العلم والمتعلم ففيه خفاء ، لانه مستلزم إما أن ينسب الحكم إلى قلة اطلاعه على أقوال العلماء ، أو على الكذب ، فالأولى الحمل على ما قلنا ليسلم منهما وإعطاء

تعليم القرآن ، وخالف الحنفية فنعموه في التعليم وأجازوه في الرقي كاللدواء ، قالوا : لأن تعليم القرآن عدة والاجر فيه على الله ، إلا أنهم أجازوه فيها لهذا الخبر ، ا هـ . قال العيني : وهذا الذي علقه البخارى طرف من حديث وصله في كتاب الطب في باب الشرط في الرقية بقطع من الغنم ، وأجاب ابن الجوزى ناقلاً عن أصحابه عن حديث أنى سميد بثلاثة أجربة ، أحدها : أن القوم كانوا كفاراً فجاز أخذ أموالهم . الثاني : أن حق الضيف واجب ولم يضيفوهم . الثالث : أن الرقية ليست بقربة محضة ، فجاز أخذ الاجرة عليها ، وقال القرطبي : لانهم إن جاز أخذ الاجر في الرقي يدل على جواز التعليم بالاجر ، وقال بعض أصحابنا معنى قوله ﷺ : « إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله » ، يعنى إذا رقيتم به ، وبعضهم ادعوا أنه منسوخ بالاحاديث المذكورة التي فيها الوعيد ، واعترض عليه بعضهم بأنه لإثبات النسخ بالاحتمال ، ومنع هذا بدعوى الاحتمال مردود ومن الذي قال هذا الحديث يحتمل النسخ ، بل الذي ادعى النسخ إنما قال : هذا الحديث يحتمل الإباحة والاحاديث المذكورة تمنع الإباحة قطعاً والنسخ هو الحظر بعد الإباحة لأن الإباحة أصل في كل شيء فإذا طرأ الحظر يدل على النسخ بلا شك ، ا هـ مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قول الحكم وصله بغوى في الجمعيات عن شعبة : سألت معاوية بن قرة عن أجر المعلم فقال : أرى له أجراً . وسألت الحكم فقال ما سمعت

الحسن^(١) لم يصرح به كيف كان ، فنقول إنما أعطاه منه منه وتفضلاً ، إلا أنه تعين بينهما ، والقياس على "تقسام"^(٢) بعيد لأن القسمة ليست بواجبة بخلاف التعليم .

فقيها يكرهه ، ١٥٠ هـ . قال العيني : نفي الحكم سماعه من أخذ(*) كراهة أجر المعلم لا يستلزم النفي عن الكل ، لأن النبي ﷺ كره لعبادة بن الصامت حين أهدى له من كان يعلمه قوساً الحديث ، وقال عبد الله بن شقيق : يكره أرش المعلم فإن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يكرهونه ، يرونه شديداً ، وقال إبراهيم النخعي : كانوا يكرهون أن يأخذوا على الغلمان في الكتاب أجراً ، وذهب الزهري ولمسح إلى أنه لا يجوز أخذ الأجر عليه ، ١٥٠ هـ . قلت : وسيأتى قريباً عن الحسن أنهم ما كانوا يأخذون شيئاً ، وسيأتى قول قتادة : أحدث الناس ثلاثة أشياء لم يكن يؤخذ عليهم أجر ، وعد منها التعليم ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : قول الحسن وصله ابن سعد في الطبقات من طريق يحيى بن سعيد بن أبي الحسن قال : لما حذقت قلت لعمرى ياعمه : إن المعلم يريد شيئاً ، قال : ما كانوا يأخذون شيئاً ، ثم قال أعطه خمسة دراهم ، فلم أزل به حتى قال أعطه عشرة دراهم ، وروى ابن أبي شيبة من طريق أخرى عن الحسن قال : لا بأس أن يأخذ على الكتابة أجراً وكره الشرط ، ١٥٠ هـ . وأنت ترى أن الحسن قال أولاً ما كانوا يأخذون شيئاً ، ثم أعطاه تطليماً لحاطر ابن عمه بدون الشرط ، وأثره أشانى يومى إلى أنه أباح الأجر على الكتابة ، فلا بعد في أنه أعطاه في أثر يحيى بن سعيد أيضاً على الكتابة ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله لم ير ابن سيرين بأجر التسم بأسماء الخ ، اختلفت الروايات عنه ، فروى عبد بن حميد في تفسيره من طريق يحيى بن عتيق عنه أنه كان

(*) كذا في الأصل والظاهر بدله من أحد بالمهملتين ١٢٠ ز .

يكره أجور القسام ، ويقول : كان يقال السحت الرشوة على الحكم وأرى هذا حكماً تؤخذ عليه الأجرة . وروى ابن أبي شيبة من طريق قتادة ، قلت لابن المسيب : ماترى فى كسب القسام ؟ فكرهه ، وكان الحسن يكره كسبه ، وقال ابن سيرين : إن لم يكن حسناً فلا أدري ما هو ، وجاءت عنه رواية يجمع بها بين هذا الاختلاف . قال ابن سعد بسنده عن يحيى عن محمد هو ابن سيرين أنه كان يكره أن يشارط القسام ، وكأنه يكره له أخذ الأجرة على سبيل المشاركة ، ولا يكرهها إذا كانت بغير اشتراط ، كما تقدم عن الشعبي ، ١٥٠ . واختلفت العلماء فى أجرة القسام ، قال الموفق فى المغنى : على الإمام أن يرزق القاسم من بيت المال ، لأن هذا من المصالح ، وقد روى أن علياً رضى الله عنه اتخذ قاسماً وجعل له رزقاً من بيت المال ، فإن لم يرزقه الإمام ، قال الحاكم للمتقاسمين : ادفعوا إلى القاسم أجرة ليقسم بينكما ، فإن استأجره كل واحد منهما بأجر معلوم ليقسم نصيبه جاز وإن استأجره جميعاً لإجارة واحدة ليقسم بينهم الدار بأجر واحد معلوم لزم كل واحد منهم من الأجر بقدر نصيبه من المقسوم ، وبهذا قال الشافعى رحمه الله ، وقال أبو حنيفة : يكون عليهم على عدد رؤسهم لأن عمله فى نصيب أحدهما كعمله فى نصيب الآخر سواء تساوت سهامهم أو اختلفت ، فكان الأجر بينهم سواء ، ولنا : أن أجر القسمة يتعلق بالملك ، فكان بينهم على قدر الأملاك ، وما ذكره لا يصح لأن العمل فى أكبر النصيبين أكثر ، ألا ترى أن المقسوم لو كان مكيلاً أو موزوناً كان كيل الكثير أكثر عملاً من كيل القليل ، وكذلك الوزن والذرع ، وعلى أنه يبطل بالحافظ فإن حفظ القليل والكثير سواء ، ١٥١ . وأجرة القسمة بينهما وإن كان أحدهما الطالب لها ، وبهذا قال أبو يوسف ومحمد والشافعى ، وقال أبو حنيفة : هى على الطالب للقسمة ، لأنها حق له ، ولنا : أن الأجرة تجب بإفراز الانصباء وهم فيها سواء ، ١٥٢ . وفى الهداية أجرة القسمة على عدد الرؤس عند

وقوله (السحت الرشوة في الحكم) قصد المؤلف ^(١) بذلك أنه لا ضير في ما يأخذه القاضي عوضاً عما يأتي به من القضاء ، وليس بمنهى عنه ، والسحت إنما هو المأخوذ على أن يحكم على خلاف الحق ، فأما ما يأخذه على الحكم الحق فلا كراهة فيه ، فيكون أجر التعليم كذلك ، ونقول : معنى قولهم السحت الرشوة في الحكم ، أن السحت ما يأخذه القاضي على الحكم وعوضاً عنه ، سواء كان الحكم عدلاً أو جوراً ، وهو الظاهر من عباراتهم المذكورة ههنا ، فأما ما يعطى القاضي في العرف والشرع فإنما هو عرض عن حبسه في حقوق المسلمين لاعتن حكمه ، فلم يجر قياس التعليم عليه إلا إذا كانت الأجرة في التعليم على حبسه لأعلى تعليمه ، والمتنازع فيه هو الثاني ، وكذلك الإعطاء على الحرص ^(٢) لا يمكن أن يجعل مقيساً عليه للإعطاء على التعليم ، لما ذكرنا من الفرق بينهما من وجوب التعليم لا الحرص .

أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد ، على قدر الانصباء ، لأنه مؤنة الملك فيقدر بقدره كأجرة الكيال والوزان ، ولأبي حنيفة أن الأجرة مقابل بالتمييز وأنه لا تفاوت ، وربما يصعب الحساب بالنظر إلى القليل ، وقد ينعكس الأمر فتعذر اعتباره فيتعلق الحكم بأصل التمييز . ١٢٥١ .

(١) وقال الحافظ : ظهر بما أخرجه ابن أبي شيبة أن قول البخاري : وكان يقال السحت الرشوة ، بقية كلام ابن سيرين ، وأشار ابن سيرين بذلك إلى ما جاء عن عمر وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت من قولهم في تفسير السحت إنه الرشوة في الحكم ، أخرجه ابن جرير بأسانيد عنهم ، ورواه من وجه آخر مرفوعاً ، ورجاله ثقة ، لكنه مرسل ، ولفظه : كل لحم أنبته السحت فالنار أولى به ، قيل : يا رسول الله وما السحت ؟ قال : الرشوة في الحكم ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : الحرص - هو بفتح المعجمة وسكون الراء ثم صاد مهملة هو الحرز وزناً ومعنى أى كانوا يعطون أجرة الحرص ، وفي ذلك دلالة على

(باب ضريبة العبد^(١) وتعاهد ضرائب الإماء)

جواز أجرة القسم لاشتراكمما في أن كلا منهما يفصل التنازع بين المتخاصمين ،
ومناسبة ذكر القسم والخاص للترجمة الاشتراك في أن جنسهما جنس تعليم
القرآن والرقية واحد ، ومن ثم كره مالك أخذ الأجرة على عقد الوثائق لكونها
من فروض الكفايات ، وكره أيضا أجرة القسم ، وقال عبد الرزاق : أخبرنا
معمّر عن قتادة أحدث الناس ثلاثة أشياء لم يكن يؤخذ عليهن أجر ضراب الفحل
وقسمة الأموال والتعليم ، وهذا مرسل وهو يشعر بأنهم كانوا قبل ذلك يتبرعون
بها ، فلما فشا الشح طلبوا الأجرة فعند(*) ذلك من غير مكارم الأخلاق ، فتحمل
كرهه من كرهها على التنزيه . ١٥٠ هـ . ثم لا يذهب عليك ما قال السندی في حديث
الباب : قال العارف بالله عبد الله بن أبي جرة في بهجة النفوس : محل التفل في الرقية
بعد القراءة لتحصيل بركة الریق في الجوارح التي يمر عليها ، فتحصل البركة في الریق
الذى يتفله ، ١٥٠ هـ . ثم لا يذهب عليك أيضا أن قصة الرقية وقعت للصحابيين طالما
تشبه إحداها بالأخرى ، إحداها لم تخرج في المعتوه ، وكان الجمل
في مائة من الإبل ، والثانية : قصة لهد سعيد في اللديغ . وكان الجمل فيها
بلاون شاه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : الضريبة — بفتح المعجمة فعيلة بمعنى مفعولة — ما يقدره
السيد على عبده كل يوم ، وضرائب جمعها ، ويقال لها خراج وغلة — بالغين
المعجمة — وأجر ، وقد وقع جميع ذلك في الحديث ، ١٥٠ هـ . وقال في موضع
آخر : مخارجة السيد لعبده كأن يقول له : أذنت لك أن تكتسب على أن تعطيني كل
يوم كذا . وما زاد فهو لك ، ١٢٠ هـ .

(*) كذا في الأصل والظاهر فقد ١٢٠ ز .

إثبات^(١) الجزء الثاني بالرواية موقوف على نوع تكلف ، فإن الأمر بالتخفيف كان تعاهداً بضريبة العبد حتى خفف عنه لكونه زائداً على مقدار ما ينبغي أن تكون ضريبة عليه ، فأولى أن يتعاهد في ضرائب الإمام لأنها مظنة استجلاب الحرام ، والضرر فيه فوقه في الزيادة التي كانت في ضريبة العبد المذكور ، ولا يبعد^(٢) أن يقال : أراد المصنف إثبات تعاهد ضرائب الإمام وذكر ضريبة العبد من غير ذكر التعاهد في ضريبته ، فأورد فيه رواية ، ثم لما كانت الرواية تثبت مع ذلك مسألتين أخراوين وهما جواز التكلم مع موالى العبد في التخفيف عنه ، وجواز

(١) قال الحافظ : أورد المصنف في الباب حديث أنس ، ودلالته على الترجمة أى الجزء الأول منها ظاهرة ، فإن المراد بها بيان حكم ذلك ، وفي تقرير النبي ﷺ له دلالة على الجواز ، وأما ضرائب الإمام فيؤخذ منه بطريق الإلحاق ، واختصاصها بالتعاهد لكونها مظنة تطرق الفساد في الأغلب ، وإلا فكما يخشى من اكتساب الأمة بفرجها يخشى من اكتساب العبد بالسرقة مثلاً ، ولعله أشار بالترجمة إلى ما أخرجه هو في تاريخه من طريق أبي داود الأحمري قال : خطبنا حذيفة حين قدم المدائن فقال : تعاهدوا ضرائب إمامكم ، وهو عند أبي نعم في الحلية بلفظ ضرائب غلمانكم ، وأورده سعيد بن منصور في السنن مطولاً ، ولأبي داود من حديث رافع بن خديج مرفوعاً نهى عن كسب الأمة حتى يعلم من أين هو ، وقال ابن المنير في الحاشية : كأنه أراد بالتعاهد التفقد لمقدار ضريبة الأمة لاحتمال أن تكون ثقيلة ، ففتحناج إلى التكسب بالفجور ، ودلالته من الحديث أمره عليه الصلاة والسلام بتخفيف ضريبة الحجام ، فلزوم ذلك في حق الأمة أقعد وأولى لأجل الغائلة الخاصة بها ، ١٢٥١ .

(٢) وهذا أوجه عندى فتكون التراجم الآتية من الأصل السادس من أصول التراجم ، وهذا أصل معروف مطرد في البخارى ، يقال له في السنة المشايخ باب في باب ١٢ .

أجر الحجام^(١) ، به عليهما في أثناء الكلام بلفظ الباب ، وكذلك الرواية الموردة في الباب الثالث لما كانت تثبت مع إثباتها مسألة التعاهد مسألة أخرى . وهي حرمة كسب^(٢) الأمة إذا كان من زنا به عليها بلفظ الباب ، فالحاصل أن التعاهد مشترك الثبوت بتلك الروايات بأسرها ، فكلها من الباب المتقدم ، فإن فيها ذكراً لضريبة

(١) ومسألة أجر الحجام خلافة شديدة ، قال الحافظ : اختلفت العلماء في هذه المسألة ، فذهب الجمهور إلى أنه حلال ، واحتجوا بحديث الباب ، وقالوا هو كسب فيه دناءة ، وليس بمحرم ، فحملوا الزجر عنه على التنزيه ، ومنهم من ادعى النسخ ، وأنه كان حراماً ، ثم أبيض ، وجنح إلى ذلك الطحاوى ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال وذهب أحمد وجماعة إلى الفرق بين الحر والعبد ، فكفروا للحر الاحتراف بالحجامة ، ويحرم عليه الإنفاق على نفسه منها ، ويجوز له الإنفاق على الرقيق والدواب منها ، وأباحوها للعبد مطلقاً ، وعمدتهم حديث محيصة أنه سأل النبي ﷺ عن كسب الحجام فتهاه ، فذكر له الحاجة ، فقال « أعلفه نواضحك » أخرجه مالك وأحمد وأصحاب السنن ، ورجاله ثقات ، وذكر ابن الجوزى : أن أجر الحجام إنما كره لأنه من الأشياء التي يجب للعالم على المسلم إعانة له عند الاحتياج له ، فما كان ينبغي له أن يأخذ على ذلك أجراً ، وجمع ابن العربي بين قوله ﷺ « كسب الحجام خبيث » وبين إعطائه الحجام أجرته بأن محل الجواز ما إذا كانت الأجرة على عمل معلوم ، ويحمل الزجر على ما إذا كان على عمل مجهول ، وفي الحديث إباحة الحجامة ، ويلتحق به ما يتداوى به من إخراج الدم وغيره . اهـ . قلت : وبسط الكلام على أحاديث هذا الباب ، وحديث محيصة في الأوجز في آخر الجزء السادس منه ، وذكرت فيه الأجوبة عن أحاديث النهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : باب كسب البغى والإماء بين البغى والإماء خصوص وعموم وجهى فقد تكون البغى أمة وقد تكون حرة ، والبغى — بفتح الموحدة وكسر نفعمة وتشديد لياء — بوزن معبر يعنى فاعلة أو مفعولة ، وهى الزانية ، ولم يصرح

العبد ، وهو المقصود بالإثبات ، وتعاهد الإمام المذكور في الرواية الثالثة ، إلا أنها لما كانت متضمنة لمسائل أخرى نه عليها بزيادة الأبواب ، ثم إن تعاهد ضرائب الإمام متوقف على أنه لما كان كسب الزنا حراما وجب تعاهد ضرائبها لئلا يكون في ضريريتها شيء مما كسبته بالزنا ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله (ليس لأهله أن يخرجوه) إن أريد به عدم ^(١) الجواز فهو غير مسلم ولا ثابت ، وإن أريد عدم وجوب الإخراج فهو ثابت ومسلم . ولا يخالف

المصنف بالحكم كأنه نه على أن المنزع كسب الامة بالفجور ، لا بالصنائع الجائزة ، اهـ . قلت : وقد تقدم الكلام على كسب البغى في آخر كتاب البيوع ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية في مسألة خلافية أشار إليها البخارى في الترجمة بقوله : باب إذا استأجر أرضا فمات أحدهما ، قال الحافظ : أى هل تفسخ الإجارة أم لا ؟ والجمهور على عدم الفسخ ، وذهب الكوفيون والليث إلى الفسخ ، واحتجوا بأن الوارث ملك الرقة والمنفعة تبع لها ، فارتفعت يد المستأجر عنها بموت الذى أجره ، وتعقب بأن المنفعة قد تنفك عن الرقة كما يجوز بيع مسلوب المنفعة ، فينئذ ملك المنفعة باق للمستأجر بمقتضى العقد ، اهـ . وتعقب العيني على تعقب الحافظ مبسوطا ، فارجع إليه لو شئت ، وفي المغنى : إذا مات المكبرى والمكترى أو أحدهما فالإجارة بحالها ، وهو قول مالك والشافعى وإسحق وغيرهم ، وقال الثورى وأصحاب الرأى : تفسخ الإجارة بموت أحدهما لأن استيفاء المنفعة يتعذر بالموت لأنه استحق بالعقد استيفائها على ملك المؤجر فإذا مات زال ملكه عن العين فانتقلت إلى ورثته ، فالمنافع تحدث على ملك الوارث فلا يستحق المستأجر استيفائها لأنه ما عقد مع الوارث ، وإذا مات المستأجر لم يكن إيجاب الأجر في تركته ، ولنا أنه عقد لازم ، فلا يفسخ بموت العاقد مع سلامة العقود عليه ، إلى آخر ما ذكر من الكلام ١٢ .

المذهب ، لأن العقد لما كان منهما فبقائه يعتمد بقاءهما ، نعم إذا مات أحدهما ولم يبق ورثته بتغيير العقد^(١) كان عقداً جديداً بدلالة العرف وذلك كما قال الإمام فيمن استأجر^(٢) داراً كل شهر عشرة دراهم ، فإنه لا يقع إلا على شهر غير أنه لما سكن فيها من الشهر الثاني يوماً كان ذلك بياناً منه ، وإظهار الدخول هذا الشهر

(١) في الدر المختار عن جامع الفصولين : لو رضى الوارث وهو كبير ببقاء الإجارة ورضى به المستأجر جاز ، أى فيجعل الرضا بالبقاء لإنشاء عقد أى لجوازها بالتعاطى ، ١٢٥١ .

(٢) قال الموفق : إذا قال أجزتك هذا كل شهر بدرهم ، فاختلف أصحابنا ، فذهب القاضى إلى أن الإجارة صحيحة ، وهو المنصوص عن أحمد ، واختيار الخرق ، إلا أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه لإطلاق العقد لأنه معلوم بلى العقد وله أجر معلوم ، وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالتبليس به ، وهو السكنى فى الدار ، إن كانت الإجارة على دار لأنه مجهول حال العقد ، فإذا تبلى به تعين بالدخول فيه فصح بالعقد الأول ، وإن لم يتبلى به أو فسخ العقد عند انقضاء الأول انفسخ ، وكذلك حكم كل شهر يأتى ، وهذا مذهب أبى ثور وأصحاب الرأى ، وحكى عن مالك نحو هذا إلا أن الإجارة لا تكون لازمة عنده ، واختار أبو بكر عبدالعزيز ، وأبو عبد الله بن حامد أن العقد باطل ، وهو قول الثورى ، والصحيح من قولى الشافعى لأن كل (*) اسم للعدد فإذا لم يقدره كان مبهماً مجهولاً فيكون فاسداً ، كما لو قال : أجزتك مدة ، ووجه الأول أن علياً رضى الله تعالى عنه استقى لرجل من اليهود كل دلو بتمرة ، وجاء به إلى النبي ﷺ يأكل منه ، وعن رجل من الانصار أنه قال ليهودى : استقى نخلك ؟ قال نعم ، كل دلو بتمرة ، فاستقى بنحو من صاعين فجاء به إلى النبي ﷺ ، رواهما ابن ماجه فى سننه ، وهو نظير مسألتنا ، ولأن

أيضا في العقد بدلالة العرف فكذلك لإبقاء الشيخين^(١) يهود خبير على أراضهم فلا حجة فيه للنخس إن كان مراده الرد على علمائنا رضى الله عنهم .

شروعه في كل شهر مع ما تقدم في العقد من الاتفاق ، على تقدير أجره والرضا ببدله ، جرى مجرى ابتداء العقد عليه ، وصار كالبيع بالمعاطاة إذا جرى من المساومة مادل على التراضى بها ، ١٢٥١ .

(١) وأجاب عنه العيني بجواب آخر ، فقال : في تعليق ابن عمر مطابقتها للترجمة من حيث أنه ﷺ لما أعطى خبير بالشرط ، استمر الأمر عليه في حياته ﷺ ، وبعده أيضا ، فدل على أن عقد الإجارة لا يفسخ بموت أحد المتأجرين ، وهذا تعليق أدرج فيه البخارى كلامه ، والتعليق أخرجه مسلم في صحيحه ، ولكن هذا لا يفيدهم في الاستدلال ، ولهذا قال ابن التين : قول ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ليس بما بوب عليه لأن خبير مساقاة ، والمساقاة سنة على حيالها ، قال العيني : وقال أصحابنا من جهة أبي حنيفة إن قضية خبير لم تكن بطريق المزارعة والمساقاة ، بل كانت بطريق الحراج على وجه المن عليهم والصلح ، لأن النبي ﷺ ملكها غنيمة فلو كان ﷺ أخذ كلها جاز وتركها في أيديهم بشرط ما يخرج منها فضلا ، وكان ذلك خراج مقاسمة ، وهو جائز لحراج التوظيف ، ولانزاع فيه ، وإنما النزاع أن يوظف في جواز المزارعة والمعاملة ، وخراج المقاسمة أن يوظف الإمام في الخارج شيئا مقدراً عشراً أو ثلثاً ، ويترك الأراضى على ملكهم منا عليهم ، ولم ينقل عن أحد من الرواة أنه تصرف في رقابهم أو رقاب أولادهم ، وقال أبو بكر الرازى في شرحه لمختصر الطحاوى : وما يدل على أن ما شرط من نصف التمر كان على وجه الحراج أنه لم يرد في شيء من الأخبار أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ منهم الجزية ولا أبو بكر ولا عمر رضى الله عنهما ، إلى أن أجلاهم ، ولو لم يكن ذلك لأخذ منهم الجزية حين نزلت آية الجزية ، اه مختصراً ١٢٥١ .

قوله (خير اليهود) والاحتجاج موقف^(١) على تمام القصة حذفها اختصاراً.

(١) وهذا واضح لأن الترجمة في موت أحدهما ، ولا يتم التقريب إلا بتمام القصة ، قال الحافظ : أورد المصنف حديث ابن عمر « أعطى النبي ﷺ خير ، الحديث ، سيأتى الكلام عليه في المزارعة وكذلك الطريق المعلقة آخر الباب ، وهى قوله « قال عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر حتى أجلاهم عمر ، يريد أن عبيد الله حدث بهذا الحديث عن نافع كما حدث به جويرية عن نافع ، وزاد فى آخره « حتى أجلاهم عمر ، قال الكرماني : القائل « وقال عبيد الله ، هو موسى بن اسماعيل الراوى عن جويرية ، وهو من تمة حديثه ، وبه تحصل الترجمة ، فأما قوله إنه موسى ، فغلط واضح ، لأن موسى لا رواية له عن عبيد الله بن عمر أصلاً ، والقائل « وقال عبيد الله ، هو البخارى ، وهو تعليق قد وصله مسلم من طرق عن نافع ، وقال فى آخرها « حتى أجلاهم إلى تيماء وأريحاء ، وأما قوله : وهو من تمة حديثه ، إن كان أراد به أنه حدث به فقد بينت أنه غلط ، وإن أراد من تتمته لكن من رواية غيره فصحيح ، وكذا قوله : وبه تحصل الترجمة ، والغرض منه ههنا الاستدلال على عدم فسخ الإجارة بموت أحد المتأجرين ، وهو ظاهر فى ذلك ، وقد أشار إليه بقوله : ولم يذكر أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه جدد الإجارة بعد النبي ﷺ ، هـ . وهكذا تعقب العيني على قول الكرماني أنه من كلام موسى فقال : ليس هو من كلام موسى بل هو كلام مستأنف معلق ، هـ ١٢ .

كتاب الحوالة^(١)

(١) قال الحافظ : قوله « باب الحوالة » كذا للأكثر ، وزاد النسفي والمستمل بعد البسملة « كتاب الحوالة » ، والحوالة - بفتح الحاء - وقد تكسر ، مشتقة من التحويل أو هو من الحول ، تقول حال عن العهد إذا انتقل عنه حولا ، وهى عند الفقهاء : نقل دين من ذمة إلى ذمة ، واختلفوا هل هى بيع دين بدين رخص فيه فاستثنى من النهى عن بيع الدين بالدين ، أو هو استيفاء ، وقيل هى عقد إرفاق مستقل ، ويشترط فى صحتها رضى المحيل بلا خلاف ، والمحتمل عند الأكثر ، والمحال عليه عند بعض شذ ، ويشترط أيضاً تماثل الحقيقتين فى الصفات وأن يكون فى شيء معلوم ، ومنهم من خصها بالتقدين ومنعها فى الطعام ، لأنه يبيع طعام قبل أن يستوفى ، اهـ . وقال القسطلانى : للحوالة ستة أركان : محيل ، ومحتال ، ومحال عليه ، ودين للمحتال على المحيل ، ودين للمحيل على المحال عليه ، وصيغة ، وهى يبيع دين بدين ، يجوز للحاجة ، ولهذا لم يشترط التقابض فى المجلس وإن كان الدينان ربويين فهى بيع لأنها إبدال مال بمال ، فإن كل من المحيل والمحتال يملك بها مالم يملكه قبلها لاستيفاء الحق بأن يقدر بأن المحتمل استوفى ما كان له على المحيل وأقرضه المحال عليه ، وشروطها رضى المحيل والمحتال لأن للمحيل إيفاء الحق من حيث شاء ، فلا يلزم بجمعة ، وحق المحتمل فى ذمة المحيل ، فلا ينتقل إلا برضاء ، ولا يشترط رضا المحتمل عليه لأن الحق للمحيل ، فله أن يستوفيه بغيره كما لو وكل غيره بالاستيفاء ، وأن تكون الحوالة بدين لازم فلو أقال على من لا دين عليه لم تصح الحوالة ، ولو رضى بها لعدم الاعتياض إذ ليس عليه شيء يجعله عوضا عن حق المحتمل ، فإن تقويع بأداء دين المحيل كان قاضيا دين غيره ، وهو جائز ، ويشترط أيضاً اتفاق الدينين جنساً وقد رأوا حولا وتأجيلا وجردة ورداءة ، وقال المالكية : لا يشترط رضا المحال عليه على المشهور خلافا لابن شعبان ، وعلى المشهور فيشترط فى ذلك السلامة

من العداوة ، وهو قول مالك ، واشترط الحنفية رضا المحال عليه لتفاوت الناس في الاقتضاء فيشترط رضاؤه دفعا للضرر عنه ، وقال الخنابلة : لا يعتبر رضا محتمل إن كان المحال عليه ملياً ، قاله في الرعاية ، اهـ مافى القسطلاني مختصراً . وفي الأوجز عن المغنى : إذا أحيل على مليء لزم المحتمل والمحتال عليه القبول ، ولم يعتبر رضاها ، وقال أبو حنيفة : يعتبر رضاها لأنها معاوضة فيعتبر الرضا من المتعاقدين ، وقال مالك والشافعي : يعتبر رضا المحتال لأن حقه في ذمة المحيل فلا يجوز نقله إلى غيره بغير رضا ، وأما المحتمل عليه فقال مالك : لا يعتبر رضا إلا أن يكون المحتمل وعده ، وللشافعي في اعتبار رضا قولان أحدهما يعتبر ، وهو يحكى عن الزهرى ، لأنه أحد من تم به الحوالة فأشبه المحيل ، والثاني لا يعتبر لأنه أقامه في القبض مقام نفسه ، فلم يفتقر إلى رضا من عليه الحق كالتركيل ، اهـ . وعلم بما سبق أن رضا الثلاثة المحيل والمحال والمحال عليه شرط عند الحنفية ، وأما المحيل فيعتبر رضا إجماعاً ، والمحتال يعتبر رضا عندنا والشافعي ومالك ، خلافاً لأحمد ، وأما المحتمل عليه فيعتبر رضا عندنا ، وهو أحد قولي الشافعي ، والقول الثاني له وهو المشهور عندهم لا يعتبر رضا وبه قال أحمد ، وقال مالك : إن كان بين المحال والمحال عليه عداوة يعتبر رضا وإلا لا .

ثم قال البخارى بعد ذلك : (وهل يرجع في الحوالة) وذكر فيه أثر الحسن وقتادة إذا كان أى المحال عليه يوم أحال عليه ملياً جاز ، قال الحافظ : أى بلارجع ومفهومه أنه إذا كان مفاسداً فله أن يرجع ، وهذا الائر أخرجه ابن أبي شيبة والائر والمفظة من طريق سعيد بن أبي عروبة ، عن قتاده والحسن أنهما سئلا عن رجل احتال على رجل فأفلس ، قالوا إن كان مليئاً يوم احتال عليه فليس له أن يرجع ، وقيده أحمد بما إذا لم يعلم المحتمل بإفلاس المحال عليه ، وعن الحكم لا يرجع إلا إذا مات المحال عليه ، وعن الثوري يرجع بالموت ، وأما بالفلس فلا إلا بمحض المحيل

والحال عليه ، وقال أبو حنيفة : يرجع بالفلس مطلقاً سواء عاش أو مات ، ولا يرجع
بغير الفلس ، وقال مالك : لا يرجع إلا إن غره كان علم فلس الحال عليه ولم يعلمه
بذلك ، وقال الحسن وشريح وزفر : الحوالة كالكفالة فيرجع على أيهما شاء ،
وبه يشعر إدخال البخارى أبواب الكفالة في كتاب الحوالة ، وذهب الجمهور
إلى عدم الرجوع مطلقاً ، اهـ . وقال مالك في الموطأ : إن أفلس الذى أحيل عليه
أو مات ولم يدع وفاء فليس للمحتال على الذى أحاله شيء ، وأنه لا يرجع على صاحبه
الأول ، وفي الأوجز : قال الباجي : هذا على ما قال إن عقد الحوالة عقد لازم
يقتضى إبراء ذمة المحيل من دين الحال ، وقال صاحب المحلى بعد قول مالك :
وبه قال الشافعى إنه لا يرجع المحتال على المحيل ، وهو قول أحمد وغيره ، وعند
أبي حنيفة يرجع ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز في باب جامع الدين
والحول في قوله عليه السلام ، وإذا اتبع أحدكم على ملء فليتبع ، بإسكان الفوقية على المشهور
رواية ولغة ، وراه بعضهم بشدها ، والأول أجود ، ورواه ابن ماجه من حديث
ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ : إذا أحلت على ملء فاتبعه ، وهذا بتشديد التاء
بلا خلاف ، والأمر للاستحباب عند الجمهور ، ووم من نقل فيه الإجماع ، وقيل
أمر بإباحة وهو شاذ ، وحمله أكثر الخنابلة وأهل الظاهر على الوجوب ، وإليه
مال البخارى ، واستدل بالحديث على أن الحوالة إذا صحت ثم تعذر القبض بحديث حادث
كوت أو فلس لم يكن للمحتال الرجوع على المحيل ، لأنه لو كان له الرجوع لم يكن
لاشتراط الفنى فائدة ، وقال الحنفية : يرجع عند التعذر ، وشبهوه بالضمان ، وعن
أحمد ما يدل على أنه إذا كان الحال عليه مفلساً ولم يعلم المحتال بذلك فله الرجوع
إلا أن يرضى بعد العلم ونحوه قول مالك انتهى ملخصاً من الأوجز . وقال الكرماني :
في شرح قول الحسن وقتادة : يعنى إذا كان الحال عليه يوم الحوالة غنياً ثم أفلس
بعدها جاز الرجوع للمحتال على المحيل ، وهو خلاف قول الشافعى وأحمد ، وأما
أبو حنيفة فقال يرجع إذا مات الحال عليه مفلساً ، ١٢٥١ .

قوله (وقال ابن عباس) لمخ صورته^(١) أنه كان لشرىكين ديناً على رجل فأت

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره بظاهره قريب مما فى القسطلانى ، إذ قال إذا كان لها دين على إنسان فأفلس أو مات أو جحد وحلف حيث لا يئنه يخرج هذا الشريك مما وقع فى نصيب صاحبه ، وذلك الآخر كذلك فى القسمة بالراضى بغير قرعة مع استواء الدين ، وكذا يتخارج أهل الميراث فى أخذ هذا عينا وهذا ديناً فإن توى أى هلك لأحدهما شئ مما أخذ لم يرجع على صاحبه لأنه رضى بالدين عوضاً فتوى فى ضمانه ١٠ هـ . وكتب شيخ الإسلام مولانا حسين أحمد المدنى نور الله مرقده على هامش التقرير ، فيه نظر ظاهر فليتأمل ١٢ حسين أحمد غفر له ، اهـ . ووجه النظر بظاهره أن ظاهر التقرير أنه وقع التراضى والصلح بعد الموت ، أو الإنكار ، وليس كذلك ، بل قوله : فوقع التراضى ، بيان لما قد سبق قبل ذلك ، ويدل عليه ما فى التقرير بعد ذلك : ثم إذا هلك الدين لأنه إذا وقع التراضى بعد الموت أو الإنكار فلا معنى لقوله : ثم إذا هلك ، بعد ذلك ولعل الشيخ المدنى قدس سره أشار إلى ذلك بقوله فليتأمل ، ووقوع الفاء فى هذا المعنى شائع كما سيأتى فى البخارى قريباً فى مبدأ كتاب الكفالة من قوله فوقع رجل على جارية امرأته ، الحديث ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجانى قوله : يتخارج لاجوز عندنا هذه القسمة لأن فيه تملك دين فى الذمة بدون من عليه الحق ، اهـ . قلت : وهكذا فى الهداية فى فصل التخارج من كتاب الصلح بلفظ : وإن كان فى التركة دين على الناس فأدخلوه فى الصلح على أن يخرجوا المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل ، لأن فيه تملك الدين من غير من عليه وهو حصه المصالح ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله تعالى : قوله يتخارج ، أما عندنا فلا يصح التخارج فى الدين والعين ، اهـ . وقال فى تقريره الآخر : قوله لم يرجع ، مع أن ذلك التخارج فيه معنى الحوالة لأن كل واحد من أخذ الدين ، ومن أخذ العين يحيل صاحبه على حصته ، فأخذ الدين يحيل صاحبه على حصته فى العين ، وأخذ العين يحيل صاحبه على حصته فى الدين ، وهذا صورة الحوالة وإن لم يكن

أو أنكر وحلف أو أفلس فوقع التراضى على أن يأخذ أحد الشريكين ديناً والآخر عينا ، ثم إذا هلك الدين أو العين لم ينقض القسمة لأنها كانت بالتراضى بينهما ، فليس لأحد الشريكين أن يرجع على صاحبه ويأخذ من نصيبه .
قوله (فإن أفلس^(١) بعد ذلك) الخ ولعل^(٢) المؤلف جرز للدائن أن يطالب

حقيقتها (*) عدم الرجوع في الحوالة الصورية ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس الخ ، وصله ابن أبي شيبة بمعناه ، قال ابن التين : محله إذا وقع ذلك بالتراضى مع استواء الدين ، وقوله توى - بفتح المثناة وكسر الواو - أى هلك والمراد أن يفلس من عليه الدين أو يموت أو يمحذو فيحلف حيث لا يئنه ، ففي كل ذلك لارجوع لمن رضى بالدين فهلك فهو في ضمانه ، كما لو اشترى عيناً فتلفت في يده ، وألحق البخارى الحوالة بذلك ، ١٢٥١ .

(١) ليست هذه العبارة في نسخة من نسخ الشروح الأربعة : الكرمانى والفتح والعينى والقسطلافى ، ولم يتعرض له أحد منهم إلا ما قال الكرمانى في شرحه : اعلم أن في نسخة الفربرى ههنا زائداً وهو هذا باب إذا أحال على ملىء فليس له رد ، ومن اتبع على ملىء فليتبّع معناه ، فذكر العبارة المذكورة إلى قوله فيأخذ منه ، وقال الحافظ في الفتح في الباب الآتى : باب إن أحال دين الميت على رجل جاز وإذا أحال على ملىء فليس له رد ، كذا ثبت عند أبى ذر ، والترجمة الثانية مقدمة عند غيره على الباب في باب مفرد ، وفيه حديث أبى هريرة « مطل الغنى ظلم » عن محمد بن يوسف عن سفيان هو الثورى ، اهـ .

(٢) كما قال بذلك الحسن وشريح وزفر إن الحوالة كالكفالة يرجع على أيها ماشاء ، وتقدم مسالك الأئمة في ذلك ، وفي فيض البارى واعلم أن قيد المصنف فإن أفلس الخ ، وقع في غير موضعه ، فإن إفلاس المحيل غير مؤثر ولا دخل له ههنا ، نعم لو ذكر إفلاس المحتال عليه لكان أحسن ، فإن له جزئيات في الفقه ، اهـ . وكتب مولانا

(*) مقطوع الفأرة في الأصل ، وكتب المفتى محمود حسن الكشكوهي أن الظاهر ههنا وعند التوى يصح عدم الرجوع الخ ١٢ ز

أيهما شاء إذ لو لم يكن كذلك لما كان لتعليق الاتباع بالأفلاس معنى ، إلا أن يقال معناه أنه لم يكن له مطالبة المحيل إذا كان غنياً فأولى أن لا يطالبه إذا أفلس .

محمد حسن المكي رحمه الله : قوله فله أن يتبع : يعنى ليس لصاحب الحوالة أن يقول له إن أصيلك قد أفلس فتوى حقلك من أصله فلا أعطيك ، وفي تقريره الآخر قوله : فإن أفلس هذا كلام مستأنف (*) قبوله اتباع ملى فله أى للمحتال أن يتبع ذلك الملى كما كان يتبعه قبل أفلاسه . أو معنى قوله فله للمحتال عليه أن يتبع ذلك المحتال فيأخذ عنه ما كان أدى إليه هذا إنما يتصور إذا لم يكن للمحيل ديناً على المحتال عليه فافهم ، ١٥٠ . أمامسك الحنفية في هذه الفروع كما في كتب الفقه : أن زيدا إذا أحال عمرواً على بكر وصحت الحوالة برضا الكل فلا يرجع عمرو على زيد إلا في التوى كما تقدم ، في الدر المختار : برىء المحيل من الدين والمطالبة جميعاً بالقبول من المحتال ولا يرجع المحتال على المحيل إلا بالتوى ، ١٥٠ . ثم إن لم يستوف عمرو عن بكر دينه حتى توفى زيد مديوناً فيكون عمرو أسوة للفرماء ، وليس له أن يأخذ من بكر دينه كله ، في العناية : الحوالة إذا كانت مقيدة بالعين أو الدين ، وعلى المحيل ديون كثيرة ومات ولم يترك شيئاً سوى العين الذى له يبيد المحال عليه أو الدين الذى عليه فالمحال أسوة للفرماء بعد موته ، ١٥٠ . وإن مات بكر فيأخذ عمرو دينه من تركه بكر فإن لم يستوف يرجع على زيد ، في الفتاوى الخيرية : سئل في رجل له على آخر دين فأحاله على رجل وقبل الحوالة ومات المحال عليه وعليه ديون لا تبقى تركته بها ، فما الحكم في دين الحوالة ؟ أجاب : المحتال أسوة للفرماء المحتال عليه فإن بقى له شيء عليه يرجع على المحيل ، لأنه قد توى ، ١٥٠ . أفاد هذه الفروع الملقى محمود حسن الكنكو هي رئيس المدرسين بجامع العلوم (كانبور) جزاء الله وجميع من أعاننى في هذا التعليق بشيء من التنقيح والتحرير وغير ذلك أحسن الجزاء وأكله ١٢٠ .

كتاب الكفالة

قوله (وكان عمر جلده^(١) مائة) وكان ذلك^(٢) تعزيراً وكان عمر يرى زيادة

(١) قال الحافظ : هو مختصر من قصة أخرجها الطحاوي من طريق عبد الرحمن ابن أبي الزناد حدثني محمد بن حمزة بن عمرو الاسلمي عن أبيه أن عمر بن الخطاب بعث للصدقة فإذا رجل يقول لامرأة : صدقي مال مولاك ، وإذا المرأة تقول بل أنت صدق مال ابنك ، فسأل حمزة عن أمرهما فأخبر أن ذلك الرجل زوج تلك المرأة وأنه وقع على جارية لها فولدت ولداً فأعتقته امرأته ثم ورث من أمه مالا ، فقال حمزة للرجل لأرجنك . فقال له أهل الماء إن أمره رفع إلى عمر رضى الله تعالى عنه جلده مائة ولم ير عليه رجماً ، قال : فأخذ حمزة بالرجل كفيلاً حتى قدم على عمر فسأله فصدقهم عمر بذلك مع قولهم ، وإنما درأ عمر عنه الرجم لأنه عذره بالجهالة ، واستفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالأبدان ، فإن حمزة بن عمرو الاسلمي صحابي ، وقد فعله ولم ينكر عليه عمر مع كثرة الصحابة حينئذ ، اهـ . قلت : ذكرها الطحاوي في « باب الرجل يزني بجارية ابنه » ١٢٠ .

(٢) وهو كذلك ، وعليه حمل الطحاوي حديث الثعلبي في الباب المذكور في نحو هذه القصة إذ قال : فتلك المائة عذبا تعزير كأنه درأ عنه الحد بوطئه بالشبهة وعزره بركوبه ما لا يحل له ، فإن قال قائل : أفيجوز التعزير بمائة ؟ قيل له : نعم قد عزر رسول الله ﷺ بمائة في حديث ذكرناه في رجل قتل عبده متعمداً في باب حد البكر في هذا الكتاب ، وقال الحافظ في حديث الباب : وأما جلد عمر للرجل فالظاهر أنه عزره بذلك قاله ابن التين ، قال : وفيه شاهد لمذهب مالك في مجاوزة الإمام في التعزير قدر الحد ، وتعقب بأنه فعل صحابي عارضه مرفوع صحيح فلا حجة

(*) سيأتي الكلام على معنى الكفالة قريباً تحت قوله تعالى «ولكل جعلنا موالى» ١٢٠

التعزير على الحد ولو من جنسه ، وهذا بيان لما فعله عمر^(١) بعد قدوم حمزة

فيه ، وأيضاً ليس فيه التصريح بأنه جلده ذلك تعزيراً ، فلعل مذهب عمر أن الزاني المحصن إن كان عالماً رجم ، وإن كان جاهلاً جلده ، اهـ . قلت : وقد تقدم في كلام الطحاوي أن التعزير بمائة ثابت مرفوعاً في حديث النعمان ، فلأمانع من أن عمر رضى الله تعالى عنه يرى التعزير بذلك ، ومسألة التعزير خلافية شهيرة بسطت في المغنى ، والمعروف من مذهب الإمام أحمد أنه لا يزداد فيه على عشر جلدات ، وهو قول إسحاق ، والرواية الثانية عن أحمد لا يبلغ به الحد ، وهو مختار الخرقى ، وهو قول أبي حنيفة والشافعى ، وقال مالك : يجوز أن يزداد التعزير على الحد إذا رأى الإمام كما بسط في المغنى ، وفي العيني : في المسألة خلاف بين العلماء ، فذهب مالك وأبي يوسف في قول والطحاوي أن التعزير ليس له مقدار محدود ، ويجوز للإمام أن يبلغ به مائة ، وقالت طائفة : التعزير مائة فأقل ، وقالت طائفة : أكثره تسعة وتسعون سوطاً فأقل ، وهو قول ابن أبي ليلى وأبي يوسف في رواية ، وقالت طائفة : أكثره ثلاثون سوطاً ، وقالت طائفة أكثره عشرون ، وقالت طائفة لا يتجاوز به تسعة ، وهو قول بعض الشافعية ، وقالت طائفة أكثره عشرة لا يتجاوز عنها وهو قول الليث وأصحاب الظواهر ، إلى آخر ما ذكره العيني من البحث في ذلك ١٢ .

(١) كتب عليه أيضاً شيخ الإسلام مولانا المدنى : فيه نظر يعرف أمره بالنظر إلى القسطلاني ١٢ حسين أحمد ، اهـ . قلت : وهو كذلك فإن ظاهر القصة كما تقدم عن الحافظ عن الطحاوي أن جلده عمر كان قبل قدوم حمزة ، ولذا أخذ حمزة من الرجل كفيلاً وصدقه عمر على فعله ، ولفظ الطحاوي في معاني الآثار أوضح مما تقدم في كلام الحافظ ولفظه : فقال حمزة : لأرجنك ، قيل له : أصلحك الله إن أمره قد رفع إلى عمر فجلده عمر مائة ولم ير عليه الرجم ، فأخذ حمزة بالرجل كفيلاً حتى قدم على عمر فسأله عما ذكر من جلده عمر إياه ، ولم ير عليه الرجم فصدقه عمر بذلك من قولهم ، وقال إنما درأعنه الرجم أنه عنده بالجاهلية ، اهـ .

عليه وكشفه القصة^(١) عليه ، ولفظ كان يوم خلاف ذلك .

قوله : (فصدقهم) بيان لما حمل عمر على الاكتفاء بالتعزير دون^(٢) الزجر وتعليل له وحاصله أن الناس ذكروا امر من حاله ما علم به أنه معذور لجهله أو غيره .

قال الموفق: لاحد على من لم يعلم تحريم الزنا ، وبهذا قال عامة أهل العلم فإن ادعى الزاني الجهل بالتحريم ، وكان يحتمله كحديث العهد بالإسلام والناشئ ببداية قبل منه لأنه يجوز أن يكون صادقاً ، وإن كان ممن لا يخفى عليه ذلك كالمسلم الناشئ بين المسلمين وأهل العلم لم يقبل لأن تحريم الزنا لا يخفى على من هو كذلك ، فقد علم كذبه ، ١٢٥١ .

(١) هكذا في تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله فصدقهم ، الفاء للتعقيب البياني لأن التصديق مقدم على الجلد ، ٥١ . وفي تقريره الآخر : قوله فصدقهم يعني قالوا : لذلك الرجل إنه رجل صالح ، وما صدر منه كان خطأ منه من غير علم ، فصدقهم عمر في ذلك ، ١٢٥١ .

(٢) ومسألة من زنى بجارية امرأته خلافية بسطت في الأوجز ، واختلفت العلماء في ذلك على أربعة أقوال : فقال مالك : عليه الحد كاملاً ، وقالت طائفة : ليس عليه الحد وتقوم عليه فيغرمها لزوجته إن كانت طاوغة ، وإن كانت استكرهت قومت عليه وهي حرة ، وبه قال أحمد وإسحاق ، وقال قوم : عليه مائة جلدة فقط سواء كان محصناً أو لا ، وقال قوم عليه التعزير كذا في البداية ، وفي المغنى : إذا وطئ جارية لمرأته ياذنها فإنه يجلد مائة ولا يرجم وإن لم تكن أحلتها له فهو زان حكمه حكم الزاني بجارية الأجنبية ، وحكى عن النخعي أنه يعزر ولاحد عليه ، وعن الشافعي ومالك أنه كوطء الأجنبية سواء أحلتها له أو لم تحلها ، لأنه لاشبهة له فيها ، وعن ابن مسعود والحسن إن كان استكرهها فعليه غرم مثلها

قوله (وكفلمهم عشائرهم^(١)) أى عن أنفسهم أن^(٢) الإبرر إلا على الارتداد فإنه لا يكفل .

وتعق ، فإن كانت طاوعته فعليه غرم مثلها ويملكها ، وفي الهداية إذا وطىء جارية أبيه أو زوجته وقال ظننت أنها تحل لى فلا حد عليه ، وإن قال: عدت أنها حرام على حد ، ا هـ مختصراً من الأوجز . وبسط الكلام فيه على الدلائل ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذا أيضاً مختصر من قصة أخرجها البيهقي بطولها من طريق أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب قال : صليت الغداة مع عبد الله بن مسعود فلما سلم قام رجل فأخبره أنه انتهى إلى مسجد بنى خنيفة فسمع مؤذن (*) عبد الله بن النواحة يشهد أن مسيلة رسول الله فقال عبد الله على باب النواحة وأصحابه فجاء بهم فأمر قرظة بن كعب فضرب عنق ابن النواحة ثم استشار الناس في أولئك نفر ، فأشار إليه عدى بن حاتم بقتلهم ، فقام جرير والاشعث : فقال بل استبهم وكفلمهم عشائرهم فتأبوا وكفلمهم عشائرهم ، وروى ابن أبي شيبة من طريق قيس بن أبي حازم أن غدة المدكورين كانت مائة وسبعين رجلاً ، ووقع في أكثر الروايات في هذا الاثرتأبوا من التوبة ، ووقع في رواية الاصيلي وغيره ، فأبوا بغير مشاة قبل الألف ، قال عياض وهو وهم مفسد للمعنى ، قال الحافظ : والذي يظهر لى أنه فأبوا بهزة بمدودة وهي بمعنى فرجعوا فلا يفسد المعنى ، ١٢٥١ .

(٢) ويدل على ذلك أن الإمام البيهقي ترجم على هذا الحديث باب ما جاء في الكفالة يبدن من عليه حق ، ويخالفه ما فى العيني : أن معنى التكفيل ههنا ما ذكرنا فى حديث حمزة بن عمر ، والضبط والتعاهد حتى لا يرجعوا إلى الارتداد لأنه كفالة لازمة ، وقد قال قبل ذلك فى حديث حمزة : ليس المراد من الكفالة ههنا الكفالة

(*) ولفظ البيهقي مسجد بنى خنيفة مسجد عبد الله بن النواحة ، فسمع مؤذنها الحديث بأطول السياق مما ذكره الحافظ ١٢٥١ز .

قوله « ولكل جعلنا »^(١) موالى،

الفقهاء ، بل المراد التعاهد والضبط عن حال الرجل ، وقال ابن بطال : كان ذلك على سبيل الترهيب على المكفول ببدنه والاستيثاق ، لا أن ذلك لازم للكفيل إذا زال المكفول به ، واستفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالأبدان ، فإن حمزة صحابي ، وقد فعله ولم ينكر عليه عمر رضي الله تعالى عنه مع كثرة الصحابة حينئذ ، اهـ . وقال القسطلاني : قال البيهقي في المعرفة : والذي روى عن ابن مسعود وجريرو والأشعث في قصة ابن النواحة في استتابتهم وتكفيلهم عشائرهم كفالة بالبدن في غير مال ، وقال ابن المنير : أخذ البخاري الكفالة بالأبدان في الديون من الكفالة بالأبدان في الحدود بطريق الأولى ، ١ هـ . وقال الكرماني : إن قلت ما وجه أخذ حمزة الكفيل من الرجل وتكفيل التائبين من الارتداد إذ لا معنى لكفالة أمر لم يقع ، ولم يعلم أنه سيقع أم لا ؟ قلت : ليس المقصود من الكفالة معناه الفقهي كما في قوله تعالى « وكفلها زكريا » بل التعاهد والضبط أى يتعاهدون أحوال الرجل للثلاث يهرب مثلاً ، ويضبطون التائبين لثلاث يرجعون إلى الارتداد ، ١٢ هـ ١ .

(١) وفي فيض الباري باب قول الله عز وجل « والذين عاهدت أيمانكم » إلخ اعلم أن في لفظ الحديث اختلالاً من بعض الرواة فتعسر منه تحصيل المراد ، وقد تعرض إليه الحافظ فلم يصنع شيئاً والحل أن الراوى تلا أولاً آيتين الأولى « لكل جعلنا موالى » الآية ، والثانية « والذين عاهدت أيمانكم » الآية كأنه أراد به أن تفسيرهما سيأتي ، ثم ذكر القصة أن النبي ﷺ لما قدم المدينة وقدم معه المهاجرون آخى بين المهاجرين والأنصار فكان إذا مات المهاجر يرثه الأنصارى ، فلما هاجر ورثتهم أيضاً نسخت المؤاخاة وكان يرث المهاجر وارثه دون الأنصارى ، ومن هنا تبين أن الإعراب في قوله : « يرث المهاجر الأنصارى » بنصب المهاجر على المفعولية ، ورفع الأنصارى على الفاعلية ، فما أعربه صاحب النسخة خلاف الأولى ، وقوله : فلما نزلت « لكل جعلنا موالى » نسخت أى فلما نزلت الآية الأولى وهى « لكل جعلنا

نسخت^(١) (إن كان معروفاً فالناسخ الآية والمنسوخ المؤاخاة وإن كان مجهولاً ، فالمنسوخ المؤاخاة ، ولم يذكر الناسخ وهي الآية ، ثم قال : قد ذهب الميراث بالآية ، غير أن الرقادة باقية بعد بقوله تعالى : والذين عاقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم ،

موالى أى ورثته نسخت المؤاخاة هذا على البناء مجهولاً ، وإن قرئ معروفاً ، فعناه نسخت الآية الأولى المؤاخاة المتقدمة وصار يرث كلا وارثه ، ثم تعرض إلى تفسير الآية الثانية التى فيها ذكر ولاء الموالاة أو تلك المؤاخاة العارضة ، فقال : إن تلك المعاقدة منسوخة إلا فى ثلاثة مواضع : وهى النصر والرقادة والنصيحة ، وقوله قد ذهب الميراث أى الميراث بين العاقدين ، فالمعنى أن تلك الآية منسوخة فى بعض جزئياتها وهى الميراث . فلا ميراث بين العاقدين ومحكمة فى بعضها ، وهو النصر والرقادة والنصيحة ، فهى واجبة بين العاقدين وغيرهما فى كل حال ، وهذا الذى كنت أقول : إنه ثبت عندى بالاستقراء أنه ما من آية إلا وهى محكمة فى بعض الجزئيات ، فلا أعرف آية من الآيات المنسوخة التى لا يكون لها نفع أصلاً ولا أقل من أنها تبقى تذكاراً لذلك الجنس ، ثم لأنهم ذكروا معنى الموالى نحو عشرين ، وليس بشىء فإن معناه القدر المشترك بينها فلما لم يدركوه جعلوا كلا منها معنى على حدة ، وراجع سياقه ، أى الحديث من باب الفرائض فإنه أوضح ، ١٢٥١ .

(١) وعليه حمل الكرماني إذ قال : قوله (نسخت) أى آية الموالى آية المعاقدة (ثم قال) أى ذكر ابن عباس بعد ذلك الآية المنسوخة ، وقوله : إلا النصر مستثنى من الأحكام المقررة فى الآية المنسوخة ، أى نسخت تلك الآية حكم نصيب الإرث إلا النصر والرقادة ، أو هو استثناء منقطع أى لكن التصرون نحو باق ثابت ، وقوله : (ذهب الميراث) أى من بين العاقدين ، ٥١ . واختلف العلماء فى تفسير الآية على أقوال كثيرة ، بسطها الحافظ فى كتاب التفسير ، وقال القسلانى : المراد بالذين عقدت أيمانكم موالى الموالاة ، كان الرجل يعاقد الرجل فيقول : دى دمك ، وثأرى ثأرك ،

فبقى^(١) لهم الميراث وغيره إلا النصر والرفادة والنصيحة ، ثم إن كان هذا الأمر

وحرى حربك ، وسلبى سلبك ، وترثنى وأرثك وتطلب بى ، وأطلب بك وتعقل عنى
وأعقل عنك ، فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف فنسخ بقوله تعالى
«وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض» ، ووجه دخول هذا الباب ههنا كما قاله ابن المنير
إن الحلف كان فى أول الإسلام يقتضى استحقاق الميراث فهو مال أوجه عقد التزام على
وجه التبرع فلزم ، وكذلك الكفالة إنما هو التزام مال بغير عوض تطوعاً فلزم ، اهـ .
وقال الكرماني : فإن قلت ما وجه تعلق هذا الكتاب بكتاب الحوالة ؟ قلت : فيه
منها ما حيث يحول استحقاق الورثة من القريب إلى العاقد أو بالعكس أو هو
باعتبار أن أحد المتعاقدين كفيل عن الآخر لأنه كان من جملة المعاقدة لأنهم كانوا
يذكرون فيها : تطلب بى وأطلب بك ، وتعقل عنى وأعقل عنك ، قال شارح التراجم :
وجه الدلالة على الكفالة أنها عقد ملزم فيجب الوفاء به ، كما يجب الوفاء في عقد
الأخوة فشبه الالتزام بالالتزام فى الوفاء ، اهـ . قلت : ووجه ذكر المناسبة بكتاب
الحوالة إن الشراح عامة ذكروا الكفالة فى ذيل الحوالة ، وتقدم تحت قول البخارى
وهل يرجع ما قال الحافظ ، قال زفر وغيره : الحوالة كالكفالة ، وبه يشعر لإدخال
البخارى أبواب الكفالة فى كتاب الحوالة ، اهـ . وقال الحافظ أيضاً فى آخر
كتاب الكفالة اشتمل كتاب الحوالة ومأمعه من الكفالة على اثنى عشر حديثاً . إلخ ،
وقال القسطلانى فى مبدأ باب الكفالة : الكفالة فى العرف كما قاله الماوردى تكون
فى النفوس والضمان فى الأموال ، والحالة فى الديات ، والزعامة فى الأمور العظيمة ،
وقال ابن حبان فى صحيحه : الزعيم لغة أهل المدينة ، والحميل لغة أهل مصر ، والكفيل
لغة أهل العراق ، وهى التزام حق ثابت فى ذمة الغير أو إحضار من هو عليه ،
أو عين مضمونة ، اهـ .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أن فيه ذلة قلم والظاهر بدله فنى . وقال العيني :
قال أبو جعفر النحاس : الذى يجب أن يحمل عليه حديث ابن عباس المذكور

أمر استحباب فذاك وإن كان للوجوب فهو باق في حق النصيحة والنصر ، وأما الرافدة والوصية فنسوختان أيضاً ، والله أعلم .

(باب من تكفل عن ميت ديناً فليس له أن يرجع)

ودلالة^(١) الرواية عليه ظاهرة ، ومبناه أن يكون وعد أبي قتادة كفالة وظاهر أنه لم يكن كذلك وصلاة النبي ﷺ كانت ثقة بوعد أبي قتادة وهو صحابي ،

في الباب أن يكون « ولكل جعلنا موالى » ناسخاً لما كانوا يفعلونه ، ويكون « والذين عاهدت أيما نكم » غير ناسخ ولا منسوخ ، وقال الحسن وقتادة إنها منسوخة ، ومثله يروى عن ابن عباس ، وعن قال إنها محكمة : مجاهد وسعيد بن جبير ، وبه قال أبو حنيفة ، وقال : هذا الحكم باق غير منسوخ ، وجمع بين الآيتين بأن جعل أولى الأرحام أولى من أولياء المعاهدة ، فإذا فقد ذوو الأرحام ورث المعاهدون وكانوا أحق به من بيت المال : ١ هـ . وبسط الجصاص في أحكام القرآن أقوال العلماء في تفسير الآية ، والرازي في التفسير الكبير : وبسط أيضاً في أن الآية منسوخة أو حكمها باق ١٢ .

(١) كتب والدى المرحوم نور الله مرقده على هامش تقريره : هذا قال العلامة الجليل البحر النيل مولانا السيد الخليل أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره ورفده : لعل مراد البخارى بذلك إثبات كون الدين إذ ذاك صحيحاً لا يصح الرجوع عنه يعنى أن هذا الدين المتكفل عنه صحيح واجب الأداء ليست بعده مجردة فلا يصح الرجوع عنه بعد ذلك ، اهـ . قلت : فالظاهر أن الشيخ خليل قدس سره جعله من باب الإقرار فإن من أقر بدين لرجل على نفسه لزمه : وسيأتى ذلك في كلام الشيخ الكنكومي قدس سره أيضاً قريباً في آخر الكفالة تحت قوله : فعلى قضاؤه . وقال الحافظ : قوله فليس له أن يرجع ، أى عن الكفالة بل

هي لازمة له ، وقد استقر الحق في ذمته ، ويحتمل أن يريد ليس له أن يرجع في
التركة بالقدر الذي تكفل به ، وأورد فيه حديث سلة بن الأكوع ، ووجه الأخذ
منه أنه لو كان لابي قتادة أن يرجع لما صلى النبي ﷺ على المديان حتى يوفي أبو قتادة
الدين لاحتمال أن يرجع فيكون قد صلى على مديان دينه باق عليه ، فدل على أنه ليس
له أن يرجع ، واستدل به على جواز ضمان ما على الميت من دين ولم يترك وفاء ،
وهو قول الجمهور خلافاً لأباحيفة ، وقد بالغ الطحاوي في نصرة قول الجمهور ، اهـ .
وقال أيضاً في موضع آخر : قال ابن بطال : ذهب الجمهور إلى صحة هذه الكفالة
ولارجوع له في مال الميت ، وعن مالك له أن يرجع إن قال إنما ضمنمت لأرجع ،
فإذا لم يكن للميت مال وعلم أيضاً من بذلك فلا رجوع له ، وعن أبي خيفة إن ترك
الميت وفاء جاز الضمان بقدر ماترك ، وإن لم يترك وفاء لم يصح ذلك ، وهذا الحديث
حجة للجمهور ، اهـ . وقال العيني : باب من تكفل لمخ أي هذا باب في بيان من
تكفل عن ميت فليس له أن يرجع عن الكفالة ، لأنها لزمته واستقر الحق في ذمته ،
قيل : يحتمل أن يريد فليس له أن يرجع في التركة بالقدر الذي تكفل به ، وقد
ذكرنا أن فيه اختلاف العلماء ، فقال ابن أبي ليلى : الضمان لازم سواء ترك الميت
شيئاً أم لا ؟ وقال أبو خيفة لا ضمان عليه فإن ترك الميت شيئاً ضمن بقدر ماترك ،
وإن ترك وفاء ضمن جميع ماتكفل به ، ولارجوع له في التركة لأنه متطوع ، وقال
مالك : له الرجوع إذا ادعاه ، اهـ . وقال أيضاً وقبل ذلك الذي أشار إليه : قال ابن بطال :
اختلاف العلماء في من تكفل عن ميت بدين ، فقال محمد وأبو يوسف والشافعي :
الكفالة جائزة وإن لم يترك الميت شيئاً ولا رجوع له في مال الميت إن ثاب للميت
مال ، وكذلك إن كان للميت مال وضمن عنه لم يرجع في قولهم لأنه متطوع ، وقال
مالك : له أن يرجع في ماله إن قال : إنما أدبت لأرجع في مال الميت وإن لم يكن
للميت مال وعلم الضامن بذلك فلا رجوع له إن ثاب للميت ، قال ابن القاسم : لأنه

بمعنى الهدية ، وقال أبو حنيفة : إن لم يترك الميت شيئاً فلا تجوز الكفالة : وإن ترك جازت بقدر ما ترك ، وقال الخطابي : فيه أن ضمان الدين عن الميت يبرئه إذا كان معلوماً سواء خلف الميت وفاء أو لم يخلف ، وذلك أنه ﷺ إنما امتنع من الصلاة لارتهاق ذمته بالدين ، فلو لم يبرأ بضمان أبي قتادة لما صلى عليه ، والعلة المانعة قائمة ، وقال البيضاوي : لعله ﷺ امتنع عن الصلاة على المدينون الذي لم يترك وفاء تحذيراً عن الدين وزجراً عن المماطلة ، أو كراهة أن يوقف دعائه عن الإجابة بسبب ما عليه من مظلة الخلق ، وقال الكرماني : الحديث حجة على أبي حنيفة حيث قال : لا يصح الضمان عن الميت إذا لم يترك وفاء ، وقال ابن المنذر : وخالف أبو حنيفة الحديث ، قال العيني : هذا لإساءة الأدب وحاشا من أبي حنيفة أن يخالف الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ عند وقوفه عليه ، وإنما ترك العمل إما لأنه لم يثبت عنده أو لم يقف عليه أو ظهر عنده نسخه ، وحديث أبي هريرة الذي يأتي بعد أربعة أبواب يدل على النسخ ، وهو قوله « أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم » ، فمن توفي من المؤمنين فترك ديناً فعلى قضاؤه ، ومن ترك مالا فلورثته ، وفي رواية عنه : قال النبي ﷺ « من ترك كلاً فإلى » ، قال أبو بشر : سمعت أبا الوليد يقول : هذا نسخ تلك الأحاديث التي جاءت في ترك الصلاة على من عليه الدين ، وقال أبو بكر عبد الله بن أحمد الصغار بسنده الذي ذكره العيني إلى عكرمة عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ لا يصلي على من مات وعليه دين ، فأت رجل من الأنصار فقال عليه دين ؟ قالوا نعم ، فقال « صلوا على صاحبكم » ، فنزل جبريل عليه الصلاة والسلام فقال : إن الله عز وجل يقول « إنما الظالم عندي في الديون التي حملت في البغي والإسراف والمعصية » ، فأما المتعفف ذو العيال فأنا ضامن أن أودى عنه فصلى عليه النبي ﷺ ، وقال بعد ذلك « من ترك ضياعاً أو ديناً فإلى » ، أو على ، فصلى عليهم ، وقال القرطبي : التزامه ﷺ بدين الموتي يحتمل أن يكون تبرعاً على

وعدة المؤمن^(١) كأخذ الكف ، مع أن المقصود وهو التنبه على شدة أمر الدين والاهتمام بشأنه حتى لا يعدوه شيئاً قد حصل ، فلا ضير بعد ذلك في الصلاة عليه ، ولو لم يكن واقعاً بعدة أبي قتادة رضي الله عنه وخاف إخلاله ، والله تعالى أعلم .

مقتضى كرم أخلاقه لأنه أمر واجب عليه ، وقال بعض أهل العلم : يجب على الإمام أن يقتضى من بيت المال دين الفقراء اقتداء بالنبي ﷺ فإنه قد صرح بوجوب ذلك عليه حيث قال : « فعل قضاؤه ، ولأن الميت المديون خاف أن يمسذب في قبره على ذلك الدين لقوله ﷺ » . الآن حين بردت جلده ، وكما أن على الإمام أن يسد رمقه ويراعى مصلحته الدنيوية فالأخروية أولى ، وقال ابن بطال : فإن لم يصلح الإمام عنه شيئاً وقع القصاص منه في الآخرة ، ولم يحبس الميت عن الجنة بدين له مثله في بيت المال إلا أن يكون دينه أكثر مما له في بيت المال ، وفي شرح المذهب : قيل إنه ﷺ كان يقضيه من مصالح المسلمين ، وقيل من ماله ، وقيل كان هذا القضاء واجباً عليه ، وقيل لم يصل عليه لأنه لم يكن للمسلمين يومئذ بيت مال ، فلما فتح الله عليهم وصار لهم بيت مال صلى على من مات وعليه دين ويوفيه منه ، ١٠١ . قال القسطلاني في حديث جابر : فقال هما عليك وفي مالك والميت منهما برىء ؟ قال نعم ، فصلى عليه ، فجعل رسول الله ﷺ إذا لقي أبا قتادة يقول ما صنعت الديناران ؟ حتى كان آخر ذلك أن قال : قد قضيتهما يا رسول الله ، قال : « الآن حين بردت عليه جلده » ، ١٢٥١ .

(١) هو من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، وذكره شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقدته في الأربعينية التي ذكرها في المسلسلات بهذا اللفظ ، وبسط السخاوي في المقاصد تخريجها ، وذكر عن الطبراني وغيره من حديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ « العدة دين » ، وذكره أيضاً بعدة روايات بألفاظ مختلفة ، وذكره السيوطي في الجامع الصغير برواية مسند الفردوس للدبلي عن علي بلفظ « عدة المؤمن كالأخذ باليد » ، ١٢ .

قوله (عدة أو دين فليأتا) ولعل الاستدلال^(١) مبنى على أنه لو جاز للواعد أن يرجع من عده لا فتنر أبو بكر رضى الله تعالى عنه في إيفاء مواعيده إلى إثبات أنه عليه السلام : هل يرجع منها أم لا؟ فلما لم يفتش ذلك علم أنه لا يصح الرجوع منها ، وهو واجب في شريعة مكارم الاخلاق وإن لم يكن واجبا^(٢) في شريعة الاحكام

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في وجه المناسبة أوجه بما قاله الحافظ إذ قال : ووجه دخوله في الترجمة أن أبا بكر لما قام مقام النبي عليه السلام تكفل بما كان عليه من واجب أو طلوع ، فلما التزم ذلك لزمه أن يوفى جميع ما عليه من دين أو عدة ، وكان النبي عليه السلام يحب الوفاء بالوعد ، فغذا أبو بكر ذلك ، وقد عد بعض الشافعية من خصائصه عليه السلام وجوب الوفاء بالوعد أخذاً من هذا الحديث ، ولادلالة في سياقه على الخصوصية ولاعلى الوجوب ، وفيه قبول خبر الواحد من الصحابة ، ولو جر ذلك نفعا لنفسه ، لأن أبا بكر لم يلمس من جابر شاهداً على صحة دعواه ، ويحتمل أن يكون أبو بكر علم بذلك فقتضى له بطله فيستدل به على جواز مثل ذلك للحاكم ، ا هـ . وقريب منه ما قاله العيني إلا أنه تعقب على قول الحافظ فقتضى له بطله إذ قال : هذا الباب فيه تفصيل ، وليس على الإطلاق ، لأن علم القاضى على أنواع ، ثم بسطها ١٢ .

(٢) قال القارى : قال النوى : أجمعوا على أن من وعد إنساناً شيئاً ليس بمنهى عنه فينبغى أن يفي بوعده ، وهل ذلك واجب أو مستحب ، فيه خلاف ، ذهب الشافعى وأبو حنيفة والجمهور إلى أنه مستحب فلو تركه فاته الفضل وارتكب المكروه كراهة شديدة ولا يائمه ، يعنى من حيث هو خفى . وإن كان يائمه إن قصد به الاذى ، قال : وذهب جماعة إلى أنه واجب ، منهم عمر بن عبدالعزيز ، وبعضهم إلى التفصيل ويؤيد الوجه الاول ما أورده في الإحياء حيث قال : وكان عليه السلام

فلو اعد أن يرجع من وعده ، إلا أنه لا ينبغي أن يكون عند الوعد إلا عزمًا^(١) على الإيفاء ، فإنه لو وعد وفي باطنه أن لا يفعل يكون تقريراً منهياً عنه .

إذا وعد وعداً قال عسى ، وكان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لا يعد وعداً إلا ويقول إن شاء الله تعالى ، وهو الأولى ، ثم إذا فهم مع ذلك الجزم في الوعد فلا بد من الوفاء إلا أن يتعذر ، فإن كان عند الوعد عزمًا على أن لا يفي ؛ به فهذا هو التفات ، ١٢٥١ .

(١) وفي المشكاة برواية أبي داود والترمذي عن زيد بن أرقم عن النبي ﷺ قال : « إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يف له فلم يفي ولم يحسمه للميعاد فلا إثم عليه ، قال القاري : قال الأشرف هذا دليل على أن النية الصالحة يثاب الرجل عليها وإن لم يقترن معها النوى وتختلف عنها ، قال القاري : ومفهومه أن من وعد وليس من نيته أن يفي فعليه الإثم سواء وفي به أو لم يفي ، فإنه من أخلاق المنافقين ، ١٥٠ . وقال أيضاً في قول النبي ﷺ : « آية المنافق ثلاث ، الحديث ، وفيه » إذا وعد أخلف ، ليس فيه ما يدل على وجوب الوفاء بالوعد ، لأن ذم الإخلاف إنما هو حيث من تضيئه الكذب المذموم إن عزم على الإخلاف حال الوعد ، لا إن طرأ له كما هو واضح ، ١٥٠ . وقال العمري : في الحديث المذكور وجه الانحصار على الثلاث هو التنبيه على فساد القول والفعل والنية فبقوله « إذا حدث كذب ، به على فساد القول ، وبقوله « إذا أوتى خان ، به على فساد الفعل ، وبقوله « إذا وعد أخلف ، به على فساد النية ، لأن خلف الوعد لا يقدح إلا إذا عزم عليه مقارناً بوعده ، أما إذا كان عزمه مأموراً عرض له مانع أو بدا له رأى ، فهذا لم توجد فيه صفة التفات ، ويشهد لذلك ما رواه الطبراني بإسناد لا بأس به في حديث طويل من حديث سلمان رضى الله عنه « إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف ، وكذا قال في باقي الحاصل . وقال العلماء : يستحب الوفاء بالوعد بالهبة وغيرها استحباباً مؤكداً ، ويكره إخلافه كراهة تنزيه لا تحريم ، ويستحب أن يعقب الوعد بالمشيئة ليخرج عن صورة الكذب ، ١٢٥١ .

قوله (أخرجنى قومى) إسناده إلهم مجاز ليكونهم سيه^(١) بالمتع عن أداء طاعاته والجمهور بكلامه وصلاته .

قوله (فابقى مسجداً بفناء داره) (يباض^(٢) فى الأصل) .

قوله (فعلى قضاؤه) لفظة وعلى، للرجوب فكان كفالة ومثل هذا التأويل جاء فى حديث أبى قتادة المتقدم بثلاث صحائف فإنه لما قال على دينه كان ذلك^(٣) إيجاباً على نفسه ، والظاهر من حال الصحابي أنه لا يرجع مما أوجه على نفسه .

(١) وبذلك جزم الحافظ إذ قال قوله: أخرجنى، أى تسليوا فى إخراجى ، وقوله: أسيح بالمهملتين ، لعل أبا بكر طوى عن ابن الدغنة تعيين جهة مقصده لكونه كافراً ، ولا قد تقدم أنه قصد التوجه الى أرض الحبشة ، ومن المعلوم أنه لا يصل إليها حتى يسير فى الأرض زماناً فيصدق أنه سائح ، لكن حقيقة السياحة أن لا يقصد موضعاً بعينه يستقر فيه ، اه مختصراً ١٢ .

(٢) يياض فى الأصل بقدر سطرين ، ولم يتعرض له فى تقارير الشيخين مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين على البنجابي ، ولا يبعد عندى أن الشيخ قدس سره أراد دفع إيراد يرد على ظاهر لفظ الحديث أن الصديق رضى الله تعالى عنه لما قبل شرط ابن الدغنة أن يعبد فى داره ولا يستعمل به . فكيف تقضى ذلك ، فابقى مسجداً بفناء داره . ولم يتعرض لذلك الإيراد أحد من شراح الحديث ، ويمكن التفصلى عنه بأن ابن الدغنة لم يشترط ذلك أولاً عند الجوار ، فإنه بنى جواره على ما ذكر من صفات أبى بكر بقوله : فإنك تكسب المعدم إلخ ، فقال : فارجع فاعبد ربك ببلادك ، وأما قول قريش لابن الدغنة فكان خارجاً عن المهادنة فلم يكن لازماً لآبى بكر فعمل به أولاً لتأليف قلب ابن الدغنة ، وكتب صاحب التيسير : أن أبا بكر عهدى نكرده بود ومنع كردن آنها منافى دیندارى میدانست ، ١٢٥١ .

(٣) وتحسم قرياً فى باب د من تكفل عن ميت ديناً ، إلخ ١٢ .

كتاب الوكالة

قوله (فبقى عتود الخ) وكانت الغنم^(٢) مشتركا فيها المسلمون لكونها من بيت

(١) قال الحافظ : الوكالة بفتح الواو وقد تكسر ، التفويض والحفظ تقول : وكلت فلانا إذا استخفظته ، ووكلت الأمر إليه بالتخفيف إذا فوضته إليه ، وهي في الشرع : إقامة الشخص غيره مقام نفسه مطلقا أو مقيدا ، اهـ . وقال العيني : الوكالة هي الحفظ في اللغة ، ومنه الوكيل في أسماء الله تعالى والتوكيل تفويض الأمر والتصرف إلى الغير ، والوكيل القائم بما فوض إليه ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : وشاهد الترجمة منه قوله فضح به أنت ، فإنه علم به أنه كان من جملة من كان له حظ في تلك القسمة ، فكأنه كان شريكا له وهو الذي تولى القسمة بينهم ، وأبدى ابن المنير احتمالا أن يكون عليه السلام وهب لكل واحد من المقسوم فيهم ما صار إليه فلا تتجه الشركة ، وأجاب بأنه ساق الحديث في الاضاحي من طريق أخرى بلفظ : «أنه قسم بينهم ضحايا» فدل على أنه عين تلك الغنم للضحايا ، فوهب لهم جملتها ، ثم أمر عقبة بقسمتها ، فيصح الاستدلال به لما ترجم له ، اهـ . وقال العيني : مطابقتها للترجمة من حيث أنه عليه السلام إنما وكله على قسمة الضحايا وهو شريك للوهوب إليهم ، فتوكيله على ذلك كتوكيل شركائه الذين قسم بينهم الاضاحي ، اهـ . وفي القسطلاني : قال في المصاييح ينبغي أن يضاف إلى ذلك أن عقبة كان وكيلا على القسم بتوكيل شركائه في تلك الضحايا التي قسمها حتى يتوجه إدخال حديثه في ترجمة وكالة الشريك لشريكه في القسم ، اهـ .

ثم قال الحافظ : قال ابن بطال : وكالة الشريك جائزة كما تجوز شركة الوكيل

المال فكان من وكالة الشريك الشريك في القسمة ، فكذلك يجوز التوكيل في غيرها^(١) فتثبت الترجمة بمجزئها .

(باب إذا وكل المسلم حرياً^(٢) في دار الحرب أو في دار الإسلام جاز)

فأما توكيله في دار الحرب فظاهر^(٣) الثبوت ، وأما توكيله

لا أعلم فيه خلافاً ، واستدل الداودي بحديث علي رضي الله عنه على جواز تفويض الأمر إلى رأي الشريك ، وتعقبه ابن التين باحتمال أن يكون عين له من يعطيه كما عين له ما يعطيه فلا يكون فيه تفويض ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : أما قوله في الترجمة وغيرها أى وفي غير القسمة فيؤخذ بطريق الإلحاق ، ٥١٠ . وهكذا قال العيني ١٢٠٢ .

(٢) قال القسطلاني قوله (باب) بالتثنية (إذا وكل المسلم حرياً في دار الحرب أو) وكل المسلم حرياً كاتناً (في دار الإسلام) بأمان (جاز) ٥١٠ ، وبذلك جزم الحافظ إذ قال : أى إذا كان الحربى في دار الإسلام بأمان ، ٥١٠ . وقال العيني قوله : جاز أى التوكيل ، يدل عليه قوله وكل كما في قوله تعالى «اعدلوا هو أقرب» أى العدل أقرب ، ٥١٠ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله (في صاغيته) لم يكن لامية مال ولا أهل بالمدينة ، فالمراد بصاغيته ما يحتاج أمة إليه بالمدينة ، ١٢٥١ .

(٣) قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أن عبد الرحمن بن عوف وهو مسلم في دار الإسلام كاتب إلى أمة بن خلف في دار الحرب بتفويضه إليه لينظر بما يتعلق به ، وهو معنى التوكيل ، لأن الوكيل إنما هو مرصد لمصالح موكله وقضاء

في دار الإسلام^(١) ثابت قياساً ، ثم إنه ربما يتوهم^(٢) أن عبد الرحمن بن عوف كيف أعان المشرك وجهه في تخليصه ، والمقام مقام إعدام وإهلاك حتى أنهم قد اجتمعوا هناك لأجل ذلك ، والجواب أنه رضى الله عنه رأى في فراره تخليصاً له عن ورطة الموت رجاء لإيمانه مع أن فراره كان أكسر لشوكة الكفار ، وادعى لهم أن يرتكبوا مثل ما ارتكب ، لاسيما الضعفاء منهم ، فإنهم حين يسمعون بفراره لا يكاد يليق بهم قرار ولا يطاوعهم ثبات في الحرب ولا اضطبار ، فكان فيه تفريق جماعتهم وتحيية المسلمين عن كيدهم وشناعتهم ، فأما السعى الذي وقع منه حين برك عليه لينجيه من القتل ، فلأن القتل لم يكن بأنجع في إفادة هذا الذي ذكرنا من القرار ، فأحب رضى الله عنه فراره دون قتله ، والله أعلم .

حوائجه ، ورد بهذا ما قاله ابن التين : ليس في هذا الحديث وكالة ، إنما تعاقداً أن يجير كل واحد منهما صاغية صاحبه ، فإن قلت : بمجرد هذا أصبح (*) توكيل مسلم حريباً في دار الحرب ، قلت : الظاهر أن عبد الرحمن لم يفعل هذا إلا بإطلاع النبي ﷺ فلم ينكر عليه فدل على صحته ، ١٢٥١ .

(١) قال العيني : فإن قلت الترجمة في شيئين ، والحديث لا يدل إلا على أحدهما وهو توكيل المسلم حريباً وهو في دار الحرب ، قلت : إذا صح هذا فتوكيله إياه في دار الإسلام بطريق الأولى أن يصح ، وقال ابن المنذر : توكيل المسلم حريباً مستأثماً وتوكيل الحربي المستأثم مسلماً لا خلاف في جواز ذلك ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره في توجيه فعل عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أجود ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره وكان رحل أمية في الجبل معلوماً له فأراد أن ينزله خفية لعله رأى إحسانه فيسلم ، أوليقل جماعة المشركين ولوبوا أحد ، وقوله : لانبجوت ، دعاء أى الله كرى نه بيجون

(باب الوكالة فى الصرف)

لما كان المتوهم^(١) أن يتوهم عدم جواز التوكيل فى ذلك ظنا منه أن التفارق قبل قبض العوضين غير جائز فى الصرف، والموكل هو الأصل وهو غير موجود هنا فيلزم الافتراق من غير قبض، دفعه بأن الوكيل هو المباشر فيرجع الحقوق إليه فيعتبر قبضه قبض الأصل، والله أعلم.

مين، اهـ. وقال العيني: فى الحديث إن قريشاً لم يكن لهم أمان يوم بدر ولهذا لم يجر بلال ومن معه من الأنصار أمان عبد الرحمن، وقد نسخ هذا بحديث يجر على المسلمين أديانهم، وقال عبد الرحمن كان اسمى عبد عمرو فسميت عبد الرحمن حين أسلمت، وكان عبد الرحمن يقول: رحم الله بلالاً لجمعنى بأسيرى، اهـ. وفى قبض الباري فى قوله عبد عمرو قال مولانا الجنجوى: إن إضافة العبد إذا كان إلى غير الله فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير معبوداً من دون الله أو لا، وعلى الثانى إما أن يكون موهاً أو لا، فالأول حرام والثانى إن كان موهاً كره كعبد النبي، وإلا لا، فعبد العزى حرام، وعبد النبي مكروه، وعبد المطلب جائز، وأما التسمية بعبد مناف أيضاً حرام لأن المناف كان صنماً فى الجاهلية كما فى القاموس، والأمر فى نحو عبد النبي يدور بالمغالطة فإن خاف المغالطة منع وإلا لا، اهـ ١٢٥.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وجيه، وفى تقرير مولانا محمد حسن المسكى غرضه أن فى الصرف يعتبر قبض الوكيل لا قبض الموكل حتى يقال إن الموكل غائب، فكيف يصح الصرف، اهـ. وقال الحافظ: قال ابن المنذر أجمعوا على أن الوكالة فى الصرف جائزة حتى لو وكل رجلاً يصرف له دراهم، وكل آخر يصرف له دنائير، فتلاقيا وتصارفاً صرفاً معتبراً بشرطه جاز ذلك، ومناسبة حديث الباب للترجمة ظاهرة لتفويضه ﷺ أمر ما يكال ويوزن إلى غيره فهو فى معنى الوكيل عنه، ويلتحق به الصرف، قال ابن بطال: يبيع الطعام يداً بيد مثل الصرف

(باب إذا أبصر الراعى أو الوكيل شاة تموت أو شيئا الخ)

وهما فى مسألتنا هذه أى الرواية^(١) الموردة فى الباب واحد فإن الراعية هى

سواء أى فى اشتراط ذلك ، قال : ووجه أخذ الوكالة منه قوله ﷺ لعامل خير
« بع الجع بالدراهم ، فهما عن بيع الربا أو أذن له فى البيع بطريق
السنة ، ١٢٥١ .

(١) كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكي نور الله مرقدته فى تقريره : غرضه
أن التوكيل بالشئ يستلزم التوكيل بلوازمه ، وأيضا المخالفة إلى الخير جائز ، اهـ .
وقال الحافظ : قال ابن المير : ليس غرض البخارى بحديث الباب الكلام فى تحليل
الذبيحة أو تحريمها ، وإنما غرضه إسقاط الضمان عن الراعى ، وكذا الوكيل ،
وقد اعترض ابن التين بأن التى ذبحت كانت ملكا لصاحب الشاة ، وليس فى الخبر
أنه أراد تضمينها ، والذي يظهر أنه أراد دفع الحرج ، وهو أعم من التضمين ، اهـ .
وقال العيني : مطابقة الحديث للترجمة فى مسألة الراعى ظاهرة لأن الجارية كانت
راعية للغنم ، فلما رأت شاة منها تموت ذبحتها ، ولما رفع أمرها إلى النبي ﷺ أمر
بأكلها ولم ينكر على من ذبحها ، وأما مسألة الوكيل فلحقة بها لأن يد كل واحد
من الراعى والوكيل يد أمانة ، فلا يعملان إلا بما فيه مصلحة ظاهرة ، فإن قلت :
الجارية كانت ملكا لصاحب الغنم ، قلت : لا يضرنا ذلك لأن الكلام فى جواز
الذبح الذى تتضمنه الترجمة ، وليس الكلام فى الضمان ، ولهذا رد على ابن التين فى
قوله : ليس غرض البخارى بحديث الباب الكلام فى تحليل الذبيحة أو تحريمها ، وإنما
غرضه إسقاط الضمان عن الراعى والوكيل ، اهـ . قال العيني : والغرض الذى نسه
إلى البخارى لا يدل عليه الحديث ، اهـ . وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ،
وذكر فيه أيضا جواز أكل ما ذبحته المرأة سواء كانت حرة أو أمة كبيرة أو صغيرة
ظاهرة أو غير ظاهرة ، لأنه ﷺ أباح ما ذبحته ولم يستفصل ، وهذا قول الجمهور .

التي وكلت بالحفظ ، وفي وضع الباب إشارة إلى أن للوكيل أن يخالف ^(١) الموكل إلى خير وإن لم يأذن فيه لوجود الإذن دلالة .

قوله (فيجبني أنها أمة الخ) يعنى بذلك أنها مع كونها أمة رأت ^(٢) مصلحة لمولى وراعتها وأحسنست الفكرة فيه مع أن الإمام لسن بذلك .

ومالك في المدونة ، ونقل عنه كراهة ذبيحة الصبي والمرأة من غير ضرورة ، وقال ابن المنذر أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إباحة ذبيحة المرأة والصبي ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) هذا أصل معروف في الفقه يتفرع عليه فروع كثيرة في مخالفة الوكيل في البيع والشراء وغيرهما كما بسط في المغنى والهداية وغيرهما ، وفي الأشباه : الأصل أن الموكل إذا قيد على وكيله فإن كان مفيداً اعتبر مطلقاً وإلا لا ، وإن كان نافعا من وجه ضاراً من وجه فإن أكده بالنفي اعتبر ، وإلا لا ، وعليه فروع ، وفي المحيط : أن الموكل متى شرط في البيع على الوكيل شرطاً ينظر إن كان نافعا مفيداً من كل وجه يجب على الوكيل مراعاة شرطه ، أكد بالنفي أولاً وإن كان شرطاً لا يفيد ولا ينفع بل يضره لا يجب عليه مراعاته وإن أكده بالنفي ، وإن كان شرطاً مفيداً من وجه ضاراً من وجه إن أكده بالنفي يجب مراعاته وإن لم يؤكد بالنفي لا يجب مراعاته ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ، ولم يتعرض له الشراح ، وقال العيني : في الحديث ما استدلل به فقهاء الأمصار أبو خيفة ومالك والشافعي وغيرهم على جواز ما ذبح بغير إذن مالكة ، وردوا به على من أبى من أكل ذبيحة السارق والغاصب وهم داود وأصحابه ومقدمهم عكرمة وهو قول شاذ ، اهـ . وقال الحافظ : في الحديث جواز أكل ما ذبح بغير إذن مالكة ولو ضمن الذابح ، وخالف في ذلك

(قال أعطوه) وفيه توكيل (١) الغائب ، لأن الأمر لم يكن مقصوداً على الحاضر وهو ظاهر ، بل كان لهم أن يأمرُوا أحداً سواهم ممن يتأتى منه الإعطاء .

طاوس وعكرمة كما سيأتى فى آخر كتاب الذبائح ، وهو قول إسحق وأهل الظاهر وإليه جنح البخارى لأنه أورد فى الباب المذكور حديث رافع بن خديج فى الأمر بإكفاء القنور ، وعرض بحديث الباب ، وبما أخرجه أبو داود وأحمد بسند قوى من طريق عاصم بن كليب عن أبيه فى قصة الشاة التى ذبحتها المرأة بغير إذن صاحبها فامتنع النبي ﷺ من أكلها ، لكنه قال : « أطمعوها الأسارى ، فلو لم تكن زكية ما أمر بإطعامها الأسارى ، اه . قلت : وحديث عاصم أخرجه أبو داود فى باب اجتتاب الشبهات ١٢ .

(١) قال الكرماني : الترجمة من لفظ أعطوه وهو وإن كان خطاباً للحاضرين لكنه بحسب العرف وقرائن الحال شامل لكل واحد من وكلاء رسول الله ﷺ غيبة وحضر ، وقال الحافظ : موضع الترجمة من الحديث لو كالة الحاضر واضح ، أما الغائب فيستفاد منه بطريق الأولى لأن الحاضر إذا جاز له التوكيل مع اقتداره على المباشرة بنفسه فجوازه للغائب عنه أولى لاحتياجه إليه ، اه . وتعقب العيني على قول الحافظ بقوله : ليس فيه شيء يدل على حكم الغائب فضلاً عن الأولوية ، ثم ذكر العيني توجيه الكرماني ، قلت : الأوجه عندى ما قاله الحافظ لأن الخلاف فى توكيل الحاضر فإذا ثبت فيه ثبت فى الغائب بطريق الأولى ، وما أفاده الشيخ موافق لما اختاره الكرماني ، ثم قال الحافظ : قال ابن بطال : أخذ الجمهور بجواز توكيل الحاضر بالبلد بغير عذر ، ومنعه أبو حنيفة إلا بعذر مرض أو سفر أو برضا الخصم ، واستثنى مالك من بينه وبين الخصم عداوة ، وقد بالغ الطحاوى فى نصرة قول الجمهور واعتمد فى الجواز حديث الباب قال : وقد اتفق الصحابة على جواز توكيل الحاضر بغير شرط ، قال : وو كالة الغائب مفقرة إلى قبول الوكيل الوكالة باتفاق ، وإذا كانت مفقرة إلى قبول الحكم الغائب والحاضر سواء ، اه . وقال

قوله (نصبي^(١) لكم)

العيني : فيه توكيل الحاضر الصحيح على قول عامة الفقهاء ، وهو قول مالك والشافعي وأبي يوسف ومحمد إلا أن مالكا قال : يجوز ذلك وإن لم يرض خصمه إذا لم يكن الوكيل عدو الخصم ، وفي التوضيح : هذا الحديث حجة على أبي حنيفة في قوله : إنه لا يجوز توكيل الحاضر بالبلد الصحيح البدن إلا برضا خصمه قلت ليس الحديث بحجة عليه لأنه لا يثبت الجواز ، ولكن يقول لا يلزم ، يعني لا يسقط حق الخصم في طلب الحضور والدعوى والجواب بنفسه ، اه مختصراً . قلت : وهو كذلك ، وهو واضح فإن الإمام أبا حنيفة لم ينكر الجواز بل قال : إن للخصم حق الاعتراض ، وفي حديث الباب لم يعترض صاحب الدين فثبت رضاه دلالة ١٢٠ .

(١) قال العيني : قوله لقول النبي ﷺ الخ ، هذا تعليل للترجمة بيانه أن وفد هوازن كانوا رسلا أتوا النبي ﷺ ، وكانوا وكلاء وشفعاء في رد سبيهم الذي سباه رسول الله ﷺ ، وهو المغانم ، فقبل النبي ﷺ شفاعتهم فرد إليهم نصيبه من السبي ، وتوجيه ذلك ما ذكره محمد بن إسحق في المغازي من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : كنا مع رسول الله ﷺ بمحنيين ، فلما أصاب من هوازن ما أصاب من أموالهم وسبياهم أدركهم وفد هوازن بالجرعانة وقد أسلبوا ، فقالوا يا رسول الله امن علينا من الله عليك ، فقال رسول الله ﷺ « نساؤكم وأبناءؤكم أحب إليكم أم أموالكم » ، فقالوا يا رسول الله أبناءنا ونساؤنا أحب إلينا ، فقال رسول الله ﷺ « أما ما كان لي ولبنی عبد المطلب فهو لكم ، فقال المهاجرون فما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ » ، وقالت الأنصار وما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ ، فردوا إلى الناس نساءهم وأبناءهم ، وكانت قسمة الغنائم قبل دخوله ﷺ مكة معتمراً من الجرعانة ، قال : وكان مع رسول الله ﷺ من سبي هوازن ستة آلاف من

فعلم أن قبض الوكيل مجزئ^(١) عن قبض الموكل في تمام الهبة ، ولا يقتصر إل قبضه أصالة ولذلك عقد الباب .

قوله (وقد كنت استأثنت بهم) فيه التفات^(٢) إلى الغية عن الحضور أو تغليب الغائبين من أهل هوازن على الحاضرين منهم .

الذراري والنساء ، ومن الإبل والشاة ما لا يدري عدته ، وقال غيره : وكانت عدة الإبل أربعة وعشرين ألف بعير ، والغنم أكثر من أربعين ألف شاة ، ومن الفضة أربعة آلاف أوقية ، والمقصود أن النبي ﷺ رد إليهم سيدهم ، فعند ابن إسحق قبل القسمة وعند غيره بعدها ، اه مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوضح مما قالته الشراح ، قال القسطلاني قوله : نصيبي لكم ، هذا طرف من حديث عبدالله بن عمرو أخرجه ابن إسحاق في المغازي ، وظاهره كما قاله ابن المنير : يوهم أن الموهبة وقعت للوسائط الذين جاءوا شفعاء ، وليس كذلك ، بل المقصود هبته لكل من غاب منهم ومن حضر ، فيدل على أن الالفاظ تنزل على المقاصد لأعلى الصور ، وأن من شفع لغيره في هبة فقال المشفوع عنده الشفيع : قد وهبتك ذلك ، فليس للشفيع أن يتعلق بظاهر اللفظ ، ويخص بذلك نفسه ، بل الهبة للشفيع له ، اه . وزاد الحافظ في كلام ابن المنير : ويلتحق به من وكل على شراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل ثم ادعى أنه إنما نوى نفسه فإنه لا يقبل منه ، ويكون المبيع للوكل ، قال الحافظ : وهذا قاله على مقتضى مذهبه وفي المسألة خلاف مشهور ، اه ١٢٥ .

(٢) وهذا ظاهر ، وقال العيني : استأثنت بهم ، أى انتظرت بهم وتربصت ، ويروى : قد كنت استأثنت بكم ، اه . قلت : هكذا بلفظ الخطاب في نسخة القسطلاني ، قال ولأبي ذر بهم ، قال العيني قوله حين قفل من الطائف ، أى حين رجع ، وذلك أن النبي ﷺ لما فتح مكة في رمضان لعشر بقين منه سنة ثمان ،

قوله (لم يبلغه كلهم) وتم الكلام ^(١) ثم قوله (رجل) فاعل للفعل المنفى قبله من حيث أنه مثبت وهذا مبنى على عرف ومحاوره ، ومثله كثيرة في الخطابات فليتدبر .

ثم خرج إلى هوازن خامس شوال لغزوم ، وجري ماجرى ، وهزم الله أعداءه ، ثم سار إلى الطائف حين فرغ من حنين ، وهى غزوة هوازن يوم حنين ، وحاصر أهل الطائف ثلاثين ليلة ثم انصرف عنهم لتأخر الفتح فنزل على الجعرانة فيمنعه من الناس ، فلما نزل على الجعرانة انتظر وفد هوازن بضعة عشرة ليلة ، وهو معنى قوله في الحديث « انتظروهم بضعة عشرة ليلة حين قفل من الطائف » ١٢ .

(١) اختلف كلام الشراح في شرح هذا الكلام ، وما أفاده الشيخ قدس سره وجيز لطيف واضح ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله لم يبلغه أى لم يبلغ ذلك الغير كلهم هذا الحديث إلى كاله ، بل اختصروا فيه إلا رجل واحد منهم فإنه بلغه إلى انتهاء وأكمله ولم يترك من ألفاظه شيئاً ، اه . وعلى هذا يكون غيره مرفوعاً ، وقال الحافظ : قوله عن عطاء بن أبي رباح وغيره إلخ ، بلفظ لم يبلغه كله ، كذا للأكثر ، وكذا وقع عند الإسماعيلي ، أى ليس جميع الحديث عند واحد منهم بعينه وإنما عند بعضهم منه ما ليس عند الآخر ، ووقع لبعضهم : لم يبلغه كلهم رجل واحد منهم ، وعليه شرح ابن التين ، وزعم أن معناه أن بين بعضهم وبين جابر فيه واسطة ، وعند أبي نعيم في المستخرج : لم يبلغه كله إلا لرجل واحد عن جابر ، ومثله للحميدى في جمعه ، وبخط الدمياطى في نسخته من البخارى لم يبلغه بالتشديد ، قال الكرماني : قوله يزيد بعضهم ، الضمير فيه يرجع إلى الغير ، وفي لم يبلغه إلى الحديث أو الرسول ، ورجل بدل من كل ، قال الحافظ : الضمير للحديث جزماً للرسول لأن السند متصل ، ثم قال الكرماني : وفي أكثر الروايات لفظة وغيره بالجهر ، وأما رفعه فعل الابتداء ، ويزيد خبره ، ويحتمل أن يكون

قوله (أخذت أرتحل) فتقدم العسكر وفارق النبي ﷺ ، ولعل هذا هو السبب في عود الجمل على ما كان قبل ذلك من البطء^(١) في السير .

رجل فاعل فعل مقدر ليلغه ، وعلى التقادير لا يخفى ما في هذا التركيب من التعجرف ، قال الحافظ : إنما جاء التعجرف من عدم فهم المراد ولا فغنى الكلام أن ابن جريج روى هذا الحديث عن عطاء وعن غير عطاء كلهم عن جابر لكنه عنده بالتوزيع روى عن كل واحد قطعة من الحديث ، وقوله لم يبلغه كله رجل أى لم يسقه بتمامه فهو بيان منه لصورة تحمله ، وهو كقول الزهرى في حديث الإفك وكل حديث طائفة من حديثها لكنه زاد عليه نبي أن يكون كل واحد منهم ساقه بتمامه ، فأى تعجرف في هذا ، والعجب من شارح ترك الرواية المشهورة التي لا قلق في تركيبها وتشاغل بتجوز شيء لم يثبت في الرواية ، ثم يطلق على الجميع التعجرف ، اهـ . قلت : وفي نسخة العيني بلفظ « لم يبلغه كلهم رجل واحد منهم » قال : كذا وقع في أكثر نسخ البخارى ، ثم ذكر قول الحافظ إذ ذكره بلفظ لم يبلغه كله ، وقال : كذا للأكثر ، قال العيني : وفي شرح علاء الدين صاحب التلويح بخطه وضبطه مثل ما ذكرناه ، ثم قال : كذا في أكثر نسخ البخارى ، ثم ذكر أقوال الشراح في ذلك ، ثم قال العيني : قوله وغيره بالجرأى عن غير عطاء ، وقوله يزيد بعضهم حال ولم يبلغه أيضاً حال ، أى والحال أنهم لم يبلغوا الحديث بل بلغه رجل منهم ، فلا بد من تقدير فعل قبل رجل ليستقيم المعنى ، وغير هذا الوجه معجرف ، اهـ . وفي فيض الرى : قال الشارحون فيه تقدير حرف « بل » أى لم يبلغه كلهم بل رجل واحد منهم . قلت : تقدير حرف العطف لا يوجد في كتب النحو أصلاً فطريقه أن يوقف على كلهم ، ثم يبدأ من رجل واحد فيفهم منه معنى بل فهو مقدر بهذا الطريق ، أى لانفهام معناه من الوقف ، ١٢٥١ .

(١) هذا مبنى على مختار الشراح من أنه ﷺ قدم المدينة قبل قدوم جابر وقدم جابر رضى الله عنه بعده ﷺ ، وهو نص رواية تقدمت في كتاب البيوع

قوله (فيعه مردود) أراد بذلك بطلانه لعدم الفصل بين الفاسد^(١) والباطل عندهؤلاء ، وأمانحن ففرقنا بينهما فكان البيع الفاسد مردوداً بمعنى أنه واجب الرد وقابل الفسخ .

في باب شراء الدواب والحير ، بلفظ : قدم رسول الله ﷺ قبلي وقدمت بالغداة فوجده على باب المسجد ، قال الآن قدمت ، قلت نعم ، الحديث ، لكنني كتبت على هامشه أن الأوجه عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن جابراً رضى الله تعالى عنه تقدم إلى أهله في بني سلمة قبل النبي ﷺ وتأخر قدومه إلى النبي ﷺ إلى الغد ، وعلى هذا فلا يقتصر إلى توجيه البطء في السير ولا يبق التعارض بين الروايات ١٢ .

(١) وتقدم البسط في الفرق بين البيع الباطل والفاسد والمكروه في كتاب البيوع ، قال الحافظ : أورد في الباب حديث أبي سعيد ، وليس فيه تصريح بالرد ، بل فيه لإشعار به ، ولعله أشار بذلك إلى ماورد في بعض طرقه ، فعند مسلم عن أبي سعيد في نحو هذه القصة فقال هذا الربا فرده ، وقال ابن عبد البر إن القصة وقعت مرتين مرة لم يقع فيه الأمر بالرد وكان ذلك قبل العلم بتحريم الربا ، ومرة وقع فيه الأمر بالرد وذلك بعد تحريم الربا والعلم به ، ويدل على التعدد أن الذي تولى ذلك في إحدى القصتين سواد بن غزية عامل خيبر ، وفي الأخرى بلال ، وعند الطبري من طريق سعيد بن المسيب عن بلال قال : كان عندى تمر دون فابتعت منه تمرأ أجود منه ، الحديث ، وفيه : فقال النبي ﷺ هذا الربا بعينه ، انطلق فرده على صاحبه وخذ تمرك وبعه بخنطة أو شعير ثم اشتر به من هذا التمر ثم جئني به ، اه . وتعقب العيني على قول الحافظ ليس فيه تصريح بالرد ولعله أشار بذلك إلخ . بقوله الذي يعلم بالرد من الحديث فوق العلم بتصريح الرد لأن فيه الرد بمرة واحدة ، والمفهوم من متن الحديث بمرات ، الأولى : في قوله أوه أوه بالتكرار ، والثاني (*)

(باب الوكالة في الوقف)

يعنى بذلك أن الوكالة^(١) جارية في الاوقاف كما هي جارية في أملاك العباد

قوله عين الربا ، والثالثة قوله : لاتفعل ، والرابعة قوله : ولكن إلى آخره ، اه . ولا يبعد عندي في الفرق بين قصة بلال وعامل خبير أن الأولى كانت بالمدينة ، والرد فيها كان سهلاً للقرب ، والثانية كانت بخير والرد فيها كان صعباً ، فاكتفى بالتنبيه ليبين أن البيع الفاسد يملك بالقبض ، ولعل الشيخ أشار إليه بقوله : نحن فرقنا .

ثم لا يذهب عليك أن قوله حدثنا إسحق اختلفت في تعيينه الشراح ، قال الحافظ : هو ابن راهويه ، كما جزم به أبو نعيم ، وجرم أبو علي الجبائي بأنه ابن منصور ، واحتج بأن مسلماً أخرج هذا الحديث بعينه عن إسحق بن منصور عن يحيى بن صالح بهذا الإسناد ، ولكن ليس ذلك بلازم ، ويؤيد كونه ابن راهويه تغاير السياقين متناً وإسناداً ، إلى آخر ما ذكر الحافظ من الاختلاف ، وتعقب العيني على قول الحافظ من أنه جزم أبو علي الجبائي بأنه ابن منصور إذ قال : من أين هذا الجزم من أبي علي ؟ بل قوله يدل على أنه متردد فيه لقوله يشبه أن يكون ابن منصور ، ونص كلام الجبائي إسحق هذا لم ينسبه أحد من شيوخنا فيما بلغني ، ويشبه أن يكون إسحق بن منصور ، فقد روى مسلم عن إسحق بن منصور عن يحيى بن صالح هذا الحديث ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العيني : الترجمة تتضمن أربعة أشياء ، والحديث يشملها ، اه . ثم قال الحافظ : قوله فكان ابن عمر رضي الله عنهما هو موصول بالإسناد المذكور كما هو بين في رواية الإسماعيلي ، قال الكرماني : قوله في صدقة عمر ، صدقة بالتثوين ، وعمر فاعل ، قال : وهو بصورة الإرسال لأنه يعني عمرو بن دينار لم يذكر عمر (*) رضي الله عنه ، وفي بعض الروايات بالإضافة : أي قال عمرو بن دينار في وقف عمر ذلك ، وفي بعض الروايات

(*) كذا في الأصل ، وفي أصل الكرماني بدله لم يدرك عمر رضي الله عنه ١٢ ز .

الحالصة ، ثم أورد بعد ذلك باب الوكالة في خالص حقوق الله تعالى (١) التي هي

عمرو بالواو ، اه . قال الحافظ : هذه الأخيرة غلط ، وقوله صدقة بالتون غلط محض ، وصدقة عمر بالإضافة هي التي عند جميع رواة هذا الحديث في البخارى ، ومعنى هذا الكلام أن سفيان بن عيينة روى عن عمرو بن دينار أنه حكى عن صدقة عمر ما ذكره ، واستند في ذلك إلى صنيع ابن عمر فكأنه حمل ما ذكره مما فهمه من فعل ابن عمر فيكون الخبر موصولا بهذا التقرير ، وبهذا ترجم المزي في مسند ابن عمر : عمرو بن دينار عن ابن عمر ، ثم ساق هذا الحديث بهذا السند ، اه . وتعقب العيني على كلام الحافظ فقال بعد نقل كلام الكرماني وكلام الحافظ عليه لم يذكر المزي هذا في الأطراف أصلا ، وإنما قال بعد العلامة بحرف الحاء المعجمة : حديث عمرو بن دينار إلى آخر ما ذكره البخارى ، ثم قال موقوف ، والصواب المحقق ما قاله الكرماني ، والتقدير الذي قدره هذا القائل خلاف الأصل ، ولائمة داع يدعوه إلى ذلك ، وقوله يوضحه رواية الإسماعيلي من طريق ابن أبي عمر عن سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عمر لا يستلزمه ما ذكره من التقدير المذكور بالتعسف ، اه . وقال القسطلاني بعد ذكر كلام الحافظ وتعقب العيني : قال في الابتقاض وما انفاه عن المزي هو المدعى وهو أنه جزم أن المروي في هذا الأثر بهذا السند كلام ابن عمر فهو الذي عبر عنه المزي بقوله موقوف ، ومن لا يدري بأن معنى قول المحدث موقوف أن الصحابي لا يصرح بنسبته إلى النبي ﷺ مثل ما في هذا الطريق ، فما باله والاعتراض على أهل الفن بكلام غير أهل الفن ، وصدقة مضاف لعمر في الفرع وغيره مما وقفت عليه من الأصول ، اه ١٢٠ .

(١) وهو باب الوكالة في الحدود ، ومسألة الباب خلافة شهيرة ، قال الموفق : أما حقوق الله تعالى فما كان منها حدا كحد الزنا والسرقة جاز التوكيل في استيفائه لأن النبي ﷺ قال : اغد يا أنيس إلى امرأة هذا ، الحديث ، ويجوز التوكيل في

لإثباتها ، وقال أبو الخطاب : لا يجوز في إثباتها وهو قول الشافعي لأنها تسقط بالشبهات ، ولنا حديث أنيس فإن النبي ﷺ وكله في إثباته واستيفائه جميعا ، وقال الروي في حديث الغامدية فيه دلالة لمذهب الشافعي ومالك وموافقيهما أنه لا يلزم الإمام حضور الرجم ، وكذا لو ثبت بشهود لم يلزمهم الحضور ، وقال أبو حنيفة وأحمد يحضر الإمام مطلقا وكذا الشهود إن ثبت بيينة ، ويبدأ الإمام بالرجم إن ثبت بالإقرار ، وإن ثبت بالشهود بدأ بالشهود ، اه . قلت : ما عزي إلى الإمام أحمد من الاشتراط ليس بصحيح ، ففي المغني : لا يجب أن يحضر الإمام ولا الشهود وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة إن ثبت الحد بيينة فعليه الحضور وبسبب الرجم ، وإن ثبت باعتراف وجب على الإمام الحضور والبداية بالرجم ، اه . نعم ، هو سنة عند الإمام أحمد ففي المغني في موضع آخر السنة أن يلزم الناس حول المجرم ، فإن كان الزنا ثبت بيينة فالسنة أن يبدأ الشهود بالرجم ، وإن كان ثبت بإقرار بدأ به الإمام أو الحاكم إن كان ثبت عنده ، ثم يرحم الناس بعده ، وروى سعيد بإسناده عن علي أنه قال : الرجم رجمان فما كان منه بإقرار فأول من يرحم الإمام ثم الناس ، وما كان بيينة فأول من يرحم البينة ثم الناس ، ولأن فعل ذلك أبعد لهم من التهمة في الكذب عليه ، اه . قلت : وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وقال الحافظ : استدل بالحديث على أن حضور الإمام الرجم ليس شرطاً وفيه نظر لاحتمال أن أنيساً كان حاكماً ، وقد حضر بل مباشر الرجم لظاهر قوله فرجها ، اه . قلت : ليس هو باحتمال بل هو متعين لأن إقرارها لم يثبت عند النبي ﷺ فكيف يمكن أمره ﷺ بالرجم ، فلا بد من أن يقال إنه ﷺ بعث أنيساً أميراً وبين له حكم المسألة ، وفي الحديث إشكال آخر وهو أن المأمور به في الزنا السر ، وليس للقاضي أن يفتش ذلك بل ينبغى له التلقين ، وأجاب عنه الحافظ في الفتح . قال النووي تبعاً لغيره إن سبب بعث النبي ﷺ أنيساً إلى المرأة

غير العبادات ثم الوكالة^(١) فيها .

قوله (إني أرى أن تجعلها) وكان ذلك^(٢) توكيلا منه ﷺ وإنيابة إياه بعد قبول صدقه الذى ذكره له بقوله « فضعها يا رسول الله حيث شئت » .

يلعبها بالقذف لتطالب بحذفها إن أنكرت ، قال : هكذا أوله العلماء من أصحابنا وغيرهم ، ولا بد منه لأن ظاهره أنه بحث بطلب إقامة حد الزنا وهو غير مراد لأن حد الزنا لا يختاط له بالتجسس والتتقيب عنه ، بل يستحب تلقين المقر به ليرجع كما في قصة ما عزر رضى الله عنه وكان لقوله فإن اعترفت مقابلا أى وإن أنكرت فأعلمها أن لها حد القذف لحذف لوجود الاحتمال ، فلو أنكرت وطلبت لأجبت ، وقد أخرج أبو داود والنسائي عن ابن عباس أن رجلا أقر بأنه زنى بامرأة فجلده النبي ﷺ مائة ، ثم سأل المرأة فقالت كذب ، فجلده حد الفرية ثمانين . وقد سكت عليه أبو داود وصححه الحاكم واستنكره النسائي ، ١٢٥ .

(١) أى فى حقوق الله التى هى العبادات ، وترجم لها باب الوكالة فى البدن وتعاهدها ، قال الحافظ أورد فيه حديث عائشة رضى الله عنها فى قتلها القلاء ، وتقليد النبي ﷺ لها بيديه ، وبعثه إياها مع أنى بكر رضى الله عنه ، وهو ظاهر فيما ترجم له من الوكالة فى البدن ، وأما تعاهدها فلعله يشير به إلى ما تضمنه الحديث من مباشرة النبي ﷺ إياها بنفسه حتى قلدتها بيديه ، اهـ . قال الموفق فى بيان الوكالة فى حقوق الله تعالى : وأما العبادات فما كان منها له تعلق بالمال كالزكاة والصدقات والمندورات والكفارات جاز التوكيل فى قبضها وتفريقها ، ويجوز للمخرج التوكيل فى إخراجها ودفعها إلى مستحقها ، ويجوز التوكيل فى الحج إذا أيسر المحجوج عنه من الحج بنفسه ، وأما العبادات البدنية المحضة كالصلاة والصيام والطهارة من الحدث فلا يجوز التوكيل فيها لأنها تتعلق ببدن من هى عليه ، فلا يقوم غيره مقامه فيها . اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه عندى مما قاله الشراح ، فقد قال الحافظ

(أبواب الحرث والمزارعة ^(١))

شاهد الترجمة منه قول أبي طلحة: للنبي ﷺ «إنها صدقة لله الخ، فإن النبي ﷺ لم ينكر عليه ذلك، وإن كان ما وضعها بنفسه بل أمره أن يضعها في الأقربين لكن الحجة فيه تقريره ﷺ على ذلك، ويؤخذ منه أن الوكالة لا تتم إلا بالقبول، لأن أبا طلحة قال: «ضعها حيث أراك الله، فرد عليه ذلك، وقال أرى أن تجعلها في الأقربين، اه. وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ١٢٠.

(١) قال القسطلاني: المزارعة هي: المعاملة على الأراضي ببعض ما يخرج منها، ويكون البذر من مالكها، فإن كان من العامل فهي مخابرة، وهما إن أفردتا عن المساقاة باطلتان للنهي عن المزارعة في مسلم، وعن المخابرة في الصحيحين، ولأن تحصيل منفعة الأرض بمكة بالإجارة فلم يجوز العمل عليها ببعض ما يخرج منها كالمواشي بخلاف الشجر، فإنه لا يمكن عقد الإجارة عليها فجوزت المساقاة واختار في الروضة تبعاً للخطابي وغيره صحتهما، وحمل أخبار النهي على ما إذا شرط لأحدهما زرع قطعة معينة وللآخر أخرى، اه. وفي الدر المختار: المزارعة لغة: مفاعلة من الزرع. وشرعاً عقد على الزرع ببعض الخارج، وأركانها أربعة: أرض، وبذر، وعمل وبقر، قال ابن عابدين: قوله لغة ذكر في البدائع أن المفاعلة على بابها لأن الزرع هو الإنبات لغة وشرعاً والمتصور من العبد التسبب في حصول النبات، وقد وجد من أحدهما بالعمل، ومن الآخر بالتمكين منه بإعطاء الآلات إلا أنه اختص العامل بهذا الاسم في العرف كاسم الدابة لنوات الأربع، قال ابن عابدين: أو يقال إن المفاعلة قد تستعمل فيما لا يوجد إلا من واحد كالمداواة والمعالجة، قال الحموي: لا حاجة إلى هذا كله، فإن الفقهاء جعلوه علماً على هذا العقد، قال ابن عابدين: وفيه نظر فإن الكلام في المعنى اللغوي لا الاصطلاح، ثم قال صاحب الدر المختار: ولا تصح عند الإمام لأنها كقفيز الطحان، وعندهما تصح وبه يبقى للحاجة وقياساً

قوله (إلا كان له به صدقة) لما فيه من الإنفاق^(١) وهذا إذا لم ينبو به التصديق فإن نوى فله في ذلك فضل كثير، وفيه^(٢) نظر .

على المضاربة ، بشروط ثمانية بسطها وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أشد البسط ، وفيه قال ابن رشد : أما كراء الأرضين ، اختلفوا فيها اختلافا كثيرا ، فقوم لم يجوزوا ذلك بته وهم الأقل ، وبه قال طاوس وغيره ، وقال الجمهور يجوز ذلك ، واختلف هؤلاء فيما يجوز به كراؤها ، فقال قوم لا يجوز إلا بالدرهم والدنانير فقط ، وهو مذهب ربيعة وغيره ، وقال قوم يجوز كراؤها بكل شيء ماعدا الطعام سواء كان الطعام الخارج منها أو لم يكن ، وما عدا ما يثبت فيها كان طعاما أو غيره ، وإلى هذا ذهب مالك وأكثر أصحابه ، وقال آخرون يجوز كراؤها بما عدا الطعام فقط ، وقال آخرون يجوز كراء الأرض بكل العروض والطعام وغير ذلك ، مالم يكن بجزء مما يخرج منها من الطعام ، ومن قال به سالم وغيره من المتقدمين ، وهو قول الشافعي ، وظاهر قول مالك في الموطأ ، وقال قوم يجوز بكل شيء ويجزىء مما يخرج منها ، وبه قال أحمد والثوري وأبو يوسف ومحمد والأوزاعي وجماعة ، ثم بسط في الأوجز الكلام على الدلائل ١٢ .

(١) قال الحافظ في الفتح : قوله مامن مسلم أخرج الكافر ، لأنه رتب على ذلك كون ما أكل منه يكون له صدقة ، والمراد بالصدقة الثواب في الآخرة ، وذلك يختص بالمسلم ، نعم ما أكل من زرع الكافر يثاب عليه في الدنيا كما ثبت من حديث أنس عند مسلم ، وأما من قال : إنه يخفف عنه بذلك من عذاب الآخرة فيحتاج إلى دليل ، ولا يبعد أن يقع ذلك لمن لم يرزق في الدنيا وفقد العاقبة ، اهـ .

(٢) هكذا في الأصل ولم يتعرض لذلك في تقريرى مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين على البنجابي ، ولا يبعد عندي أن يكون إشارة إلى قوله إذا لم ينبو به التصديق فإنه يخالف الحديث المشهور « إنما الأعمال بالنيات » لكن قال العيني : في

الحديث حصول الأجر للفارس والزارع وإن لم يقصدا ذلك حتى لو غرس وباءه كان له بذلك صدقة لتوسعته على الناس في أقواتهم ، كما ورد الأجر للجالب وإن كان يفعلهُ للتجارة والاكتساب . ثم قال العيني فيه فضل الغرس والزرع ، واستدل به بعضهم على أن الزراعة أفضل المكاسب ، واختلف في أفضل المكاسب ، فقال النووي أفضلها الزراعة ، وقيل أفضلها الكسب باليد وهى الصنعة ، وقيل أفضلها التجارة وأكثر الأحاديث تدل على أفضلية الكسب باليد ، وروى الحاكم في المستدرک من حديث أبي بردة قال سئل رسول الله ﷺ أى الكسب أطيب ؟ قال « عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور » ، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ، وقد يقال هذا أطيب من حيث الحل ، وذلك أفضل من حيث الانتفاع العام فهو نفع متعدد إلى غيره وإذا كان كذلك فيذهب أن يختلف الحال في ذلك باختلاف حاجة الناس ، فحيث كان الناس محتاجين إلى الأقوات أكثر كانت الزراعة أفضل ، وحيث كانوا محتاجين إلى المتجر لا تقطاع الطرق كانت التجارة أفضل ، وحيث كانوا محتاجين إلى الصنائع أشد كانت الصنعة أفضل ، وهذا حسن اهـ . قلت : شدة الاحتياج أمر آخر ، والاختلاف في أفضلية المكاسب من حيث هى أمر آخر ، فإن الضرورات تبيح المحظورات ، وقال الحافظ فيما تقدم من باب كسب الرجل وعمله بيده ، فداخلة العلماء في أفضل المكاسب ، قال الماوردى أصرت المكاسب : الزراعة والتجارة والصنعة ، والأشبه بمنزلة الشافعى أن أطيبها التجارة ، قال : والأرجح عندى أن أطيبها الزراعة لأنها أقرب إلى التوكل . وتعقبه النووي بحديث المقدم الذى أخرجه البخارى في الباب المذكور من قوله ﷺ « ما أكل أحد طعاما قط خيراً من أن يأكل بعمل يده » ، قال : وإن الصراب أن أطيب الكسب ما كان بعمل اليد ، فإن كان زراعة فهو أطيب المكاسب لما يشتمل من كونه عمل اليد ، ولما فيه من التوكل ولما فيه من النفع العام للأدى والدواب ، ولأنه لا بد فيه للعامة أن يؤكل منه

بغير عوض ، قلت : وفوق ذلك من عمل اليد ما يكتسب من أموال الكفار بالجهاد ، وهو مكسب النبي ﷺ وأصحابه وهو أشرف المكاسب لما فيه من إعلاء كلمة الله تعالى وخذلان كلمة أعدائه والنفع الأخرى ، قال : ومن لم يعمل بيده فالزراعة في حقه أفضل لما ذكرنا . قلت : وهو مبنى على ما بحث فيه من النفع المتعدى ولم ينحصر النفع المتعدى في الزراعة بل كل ما يفعل باليد ففعله متعدد لما فيه من تهيئة أسباب ما يحتاج الناس إليه ، والحق أن ذلك مختلف المراتب ، ويختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، قال ابن المنذر : إنما يفضل عمل اليد سائر المكاسب إذا نصح العامل كما جاء مصرحاً في حديث أبي هريرة ، قلت : ومن شرطه أن لا يعتقد أن الرزق من الكسب بل من الله تبارك وتعالى بهذه الوسيلة . انتهى كلام الحافظ قدس سره . وفي كتاب الأنوار من فروع الشافعية : قال الماوردي : أصول المكاسب الزراعة والتجارة والصناعة وأطيبها التجارة عند الشافعي ، والزراعة عندى ، ورجحه في الروضة ، اهـ . وفي هامشه قوله عند الشافعي لأن الصحابة كانوا يكتسبون بها ، وقوله : ورجحه في الروضة لأنها أقرب إلى التوكل ، ولأنها أعم نفعاً ، ولأن الحاجة إليها أعم ، اهـ . وقال ابن نجيم في البحر : قال الشافعي : وقد صح عند أصحاب السير أن النبي ﷺ اتجر لخدمة لکن قبل البعثة بخمسة عشر سنة وكان أبو بكر رضى الله عنه تاجراً في البز ، وعمر رضى الله تعالى عنه في الطعام ، وعثمان رضى الله تعالى عنه في التمر والبز ، وعباس رضى الله عنه في العطر . ومن ههنا قال أصحابنا أفضل الكسب بعد الجهاد : التجارة ثم الحراثة ثم الصناعة ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا المعترف بالسينات أن ذكر الجهاد في المكاسب ليس بوجيه أصلاً وإن ذكره فيها العلماء الفحول لأن الجهاد بذية الكسب ورد فيه ماورد من الروايات ، والحاصل منه ليس بكسب ، بل حصول مال وله أسباب كثيرة كالهدي والصدقة والميراث وغير ذلك ، وهكذا ذكر الحرقة ليس بوجيه عندى في المكاسب ، فإن

قوله : (إلا أدخله الله الذل ^(١))

بمجرد الحرقة لا يحصل المال إلا بعد البيع ، فتدخل في التجارة ، أو يحترف لشخص آخر فتدخل في الإجارة ، فأصول المكاسب عندى ثلاثة : التجارة والزراعة والإجارة فقط فتدبر ١٢ .

(١) وبنحو ذلك أوله الشراح ، وإلى نحو ذلك أشار الإمام البخارى بترجمته ، قال الحافظ : وفي رواية أبى نعيم فى المستخرج بلفظ إلا أدخلوا على أنفسهم ذلاً لا يخرج عنهم إلى يوم القيامة والمراد بذلك ما يلزمهم من حقوق الأرض التى تطالبهم بها الولاية ، وكان العمل فى الأراضى أول ما فتحت على أهل الذمة ، فكان الصحابة يكرهون تعاطى ذلك ، قال ابن التين : هذا من إخباره عليه السلام بالمغيبات ، لأن المشاهد الآن أن أكثر الظلم إنما هو على أهل الحرث ، وقد أشار البخارى بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبى أمامة والحديث الماضى فى فضل الزرع ، وذلك بأحد أمرين : إما أن يحمل ماورد من الذم على عاقبة ذلك ، ومحل ما إذا اشتغل به فضيع بسببه ما أمر بحفظه ، وإما أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه ، والذى يظهر أن كلام أبى أمامة محمول على من يتعاطى ذلك بنفسه ، أما من له عمال يعملون له ، وأدخل الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مراداً ، ويمكن الحل على عمومهم ، فإن الذل شامل لكل من أدخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخر له ولا سيما إذا كان المطالب من الولاية ، وعن الداودى : هذا لمن يقرب من العدو فإنه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية فيتأسد عليه العدو ، فحقهم أن يشتغلوا بالفروسية وعلى غيرهم إمدادهم بما يحتاجون إليه ، ١٠١ . وقال الكرماني : الذل ههنا ما يلزمهم من الحقوق التى يطالبهم بها الأئمة والولاة قال الشاعر :

هى العيش إلا أن فيها مذلة فن ذل قاسياها ومن عز باعها

والحاصل أن الزراعة فيها ذل الدنيا وعز الآخرة لما فيه من الثواب ، ١٠١ .

كن زارع أرضاً^(١) خراجية ، أو يتول حاله إلى ذل الدنيا والدين بانهاكها فيها .

(باب استعمال^(٢) البقر للحرثة)

يريد بذلك جوازه ، وأنها موضوعة للحرثة وإن كان الركوب جائزاً أيضاً ، ووجه الاستدلال ظاهر حيث لم ينكر النبي ﷺ على ركوبه عليها ، ولا على مقاتلتها فلم الأمران معاً جواز الركوب ، وأن أصل وضعها إنما هو للحرثة .

وفي المعنى : وفي الحديث علامة النبوة ، قال ابن بطال : وذلك أنه ﷺ علم أن من يأتي آخر الزمان يمحرون في أخذ الصدقات والعشور ويأخذون في ذلك أكثر مما يجب لهم ، لأنه ذل لمن أخذ منه بغير حق ، قال المعنى : قوة الذل وكثرته في الزراعين في أراضي مصر . فإن أصحاب الاقطاعات يتسلطون عليهم ويأخذون منهم فوق ما عليهم يضرب وحبس وتهديد بالغ ، ويجعلونهم كالغبيد المشتريين ، فلا يتخلصون منهم ، فإذا مات واحد منهم يقيمون ولده عوضه بالغصب والظلم ، ويأخذون غالب ممتلكاته ويحرمون ورثته ، ١٢٥١ .

(١) وهذا أحد التوجيهات المعروفة في الحديث ، وتعقب عليه السرخسي في مبسوطه إذ قال : لا يكره للمسلم أداء خراج الأرض ، لما روى عن ابن مسعود والحسن بن علي وشريح رضي الله عنهم أنه كانت لهم أرضون بالسواد يؤدون خراجها ، فهذا تبين أن خراج الأرض لا يبعد من الصغار ، وإنما الصغار خراج الاعناق بخلاف ما يقوله المتقشفة ويستدلون بما روى ، فذكر حديث الباب قال : وظنوا أن المراد الذل بالتزام الخراج ، وليس كذلك ، بل المراد أن المسلمين إذا اشتغلوا بالزراعة واتبعوا أذناب البقر ، وقعدوا عن الجهاد كره عليهم عدوهم لجهلهم أدلة ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ ظاهر ، وإليه أشار البخاري بالترجمة يعني أن أصل وضعها للحرثة لا للركوب بخلاف الخيل ، قال القاري : قوله : حرثة الأرض - بفتح الحاء -

أى إثارتهما لزراعتها ، وفيه دلالة على أن ركوب البقر والحمل عليها غير مرضى ، كما ذكره ابن الملك ، فالحصص لإضافي لتأكيد ما قبله . وقال ابن حجر : استدل به على أن الدواب لا تستعمل إلا فيما جرت العادة باستعمالها فيه ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى تعظيم ما خلقت لأجله ، ولم يرد الحصص في ذلك . لأنه غير مراده اتفاقاً ، لأن من جملة ما خلقت له أن تذبح وتؤكل بالإتفاق ، قلت : لا شك أن الحديث يفيد نفي جواز ركوب البقر ، لاسيما وقد قرره ﷺ لنا ، وليس الكلام في ذبحها وأكلها لأنهما معلومان من الدين بالضرورة ، فهما مستثنيان عرفاً وشرعاً ، انتهى . وفي الدر المختار : وجاز ركوب الثور وتحمله والكراب على الحير بلا جهد وضرب ، إذ ظلم الدابة أشد من الذي ، وظلم الذي أشد من المسلم ، قال ابن عابدين : قوله جاز ركوب الثور إلخ ، وقيل لا يفعل لأن كل نوع من الأنعام خلق لعمل ، فلا يغير أمر الله تعالى ، اهـ . وفي نفع المفتي والسائل عن المحيط البرهاني : يجوز ركوب الثور ووضع الحمل عليه ، كذا في القنية ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن المعروف عند الشراح في قوله ﷺ «أمنت به أنا وأبو بكر وعمر» أنه قال ذلك ثقة بإيمانهما ، قال الكرماني : وإنما قال ﷺ ذلك ثقة بهما وعليه بصدق إيمانهما وقوة يقينهما وكمال معرفتهما بقدرته الله تعالى ، اهـ . وتبعه الحافظان ابن حجر والعيني وغيرهما ، وتعقب عليه الشيخ في الكوكب : إنما قال ذلك سبقة من لسانه بناء على ما كان من عادته من ذكرهما معاً إذا ذكر نفسه ، وأما توجيهه بأنه قال ذلك اتكالا على إيمانهما ووثوقاً فليس فيه كثير مدح ، اهـ . وهو كذلك فإن الثقة بإيمان غيرهما بكثير من الصحابة معروف لاسيما العشرة المبشرة بالجنة ، وقد قال ﷺ «رفيقي في الجنة عثمان» وقد تقدم في البخاري أنه ﷺ سمع دف نعل بلال في الجنة بين يديه ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره ، ويدل على ذلك ما ساقى في البخاري عن ابن عباس أن علياً رضي الله تعالى عنه

(باب إذ قال اكفى مؤنة النخل أو غيره الخ)

يمكن^(١) أن تكون هذه مقولة مالك الارض

ترحم على عمر ، وقال لى كنت كثيراً أسمع النبي ﷺ يقول : « ذهب أنا وأبو بكر وعمر ، و« دخلت أنا وأبو بكر وعمر ، و« خرجت أنا وأبو بكر وعمر ، وفي رواية أخرى : « كنت وأبو بكر وعمر ، و« فعلت وأبو بكر وعمر ، و« انطلقت وأبو بكر وعمر ، وذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين كما ذكرته في حاشية الكوكب ١٢ .

(١) كتب مولانا حسين على البنجاني : قوله فقالوا ، أى المهاجرون ونشرككم نصير شركاءكم ويأتى فى مصر ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكي فى تقريره : قوله فقالوا أى المهاجرون ، وقالوا أى الانصار ، وهذا التقرير أولى بما فى الحاشية ، اهـ . وفى حاشية نسختنا من البخارى قوله أقسم ، أى قالت الانصار حين قدم النبي ﷺ المدينة يارسول الله أقسم بيننا الخ ، وإنما قالوا ذلك لأن الانصار لما بايعوا النبي ﷺ العقبه شرط عليهم النبي ﷺ مواساة من هاجر إليهم ، فلما قدم المهاجرون قالت الانصار أقسم يارسول الله بيننا وبينهم ويعمل كل واحد سهمه ، فلم يفعل النبي ﷺ ، وهو معنى قوله « لا ، لأنه كره أن يخرج شئ من عقار الانصار عنهم ، فقالت الانصار تكفونا المؤنة ونشرككم فى الثمر ، قالوا سمعنا وأطعنا ، أى قالت الانصار والمهاجرون كلهم سمعنا وأطعنا ، يعنى امتثلنا أمر النبي ﷺ ، وهذه صورة المساقاة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قالت الانصار ، أى حين قدم النبي ﷺ المدينة قاسمهم الانصار على أن يعطوهم ثمار أموالهم ويكفوهم المؤنة والعمل . الحديث ، وقوله المؤنة : أى العمل فى البساتين من سقيها والقيام عليها ، قال الملب : إنما قال لهم النبي ﷺ « ولا ، لأنه علم أن الفتوح ستفتح عليهم ، فكره أن يخرج شئ من عقار الانصار عنهم ، فلما فهم الانصار ذلك جمعوا بين المصلحتين امثال ما أمرهم به وتعجيل مواساة إخوانهم المهاجرين ، فسألوهم أن يساعدوهم فى العمل ويشركوهم

وتشركني^(١) لازم أو ممتع أو أن تكون مقولة الخارج ، وتشرك كذلك .
وتفصيله أن الانصار قصدوا أن يمنحوا المهاجرين أرضهم ويملكونهم إياها .
فقال المهاجرون قبلنا منكم تفضلكم غير أنكم لو كفيتمونا المونة إلى أن
يأتى الله علينا بخير كان أولى لنا ولكم من أن تملك الاراضى فتزرعها أو التخليل
ف نقوم عليها وأشركونا فى الثمر ، فقبله الانصار ، والعامل على هذا هم الانصار ،
وإدخال الحديث فى أبواب المزارعة حيثئذ مبنى على أن صبيحهم هذا قد أخذ شها
بالمزارعة حيث صارت الأرض للمهاجرين ، ثم منهم إلى الانصار بحسب المزارعة

فى الثمر ، قال : وهذه هى المساقاة بعينها ، وتعقبه ابن التين بأن المهاجرين كانوا
ملكوا من الانصار نصيباً من الأرض والمال باشرط التى عليه السلام على الانصار
مراساة المهاجرين لىلة العقبة ، قال : فليس ذلك من المساواة فى شىء وما ادعاه
مردود ، لانه شىء لم يقم عليه دليلا ، ولا يلزم من اشترط المساواة ثبوت الاشتراك
فى الأرض ، ولو ثبت بمجرد ذلك لم يبق لسؤالهم لذلك ورده عليهم معنى ، وهذا
واضح بحمد الله ، اهـ . قلت : وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه الأول
يناسب قول ابن التين ، ولا يرد على تقرير الشيخ قدس سره ما أورده الحافظ من
قوله لو ثبت إلخ ، لأن الرد على تفسير الشيخ كان من المهاجرين إلى الانصار
بطريق المزارعة ١٢ .

قال الحافظ : قوله تشركنى فى الثمر ، أى تكون الثمرة يتناوب مجوز فى تشركنى
فتح أوله وثالثه وضم أوله وكسر ثالثه بخلاف قوله ونشرككم ، فإنه بفتح أوله
وثالثه حسب ، اهـ . قال العيني : قوله تشركنى ، قال الكرماني بالرفع والنصب
ولم يبين وجهها : وجه الرفع على تقدير حذف المبتدأ ، أى وأنت تشركنى ، والواو
فيه للحال ، ووجه النصب على تقدير كلمة وإن ، بعد الواو أى اكفى مؤنة النخل وأن
تشركنى فى الثمر ، أى وعلى أن تشركنى ، وقد ذكر الكوفيون أن «أن» بالفتح وسكون
الثون يأتى بمعنى الشرط كما فى بكسر الهمزة ، اهـ .

بالتك^(١) والنصف وغير ذلك ، وأما إن كانت هذه مقولة الانصار كان المزارعون هم المهاجرون ، وحينئذ فدخل الرواية في تلك الابواب ظاهر ، لانهم هم الذين زرعوا وأشركوا الانصار في الثمار .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بثلاثة أبواب : الأول باب اقتناء الكلب ، والثاني استعمال البقر ، والثالث إذا قال اكفى لىخ ، وترتيب التراجم يشير عندى إلى أنه أشار بهذه الترجمة إلى استعمال الإنسان للحرث ، فإنه بدأ بالكلب ثم ثنى بالبقر ، ثم ثلث بالإنسان ، فعلى هذا لا يشكل بتكرار الترجمة بما يأتى من باب المزارعة بالشرط ونحوه ، ولأفان كان الغرض من هذه الترجمة أيضا بيان جواز المزارعة بالشركة فى الثمر تتكرر الترجمة بما سيأتى من باب المزارعة بالشرط ١٢ .

(٢) وتقدم فى أول كتاب المزارعة أن المزارعة بالشرط تجوز عند الإمام أحمد وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى . بخلاف الجمهور ، والبسط فى ذلك مع الدلائل فى الأوجز ، وقال العيني : قال ابن بطلال : اختلف العلماء بالشرط والثلث والرابع فأجاز ذلك على وابن مسعود وجماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسمائهم العيني . وهو قول الأوزاعى والثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد ، وهؤلاء أجازوا المزارعة والمساقاة وكرهت ذلك طائفة ، وهو قول : مالك وأبى حنيفة والشافعى وغيرهم ، قالوا لا تجوز المزارعة ، وهو كراء الأرض بجزء منها ، ويجوز عندهم المساقاة ، ومنعها أبو حنيفة وزفر فقالا : لا تجوز المزارعة والمساقاة بوجه من الوجوه ، وقالوا : المزارعة منسوخة بالنهى عن كراء الأرض بما يخرج ، وهى إجارة بجهولة المزارعة ، وادعوا أن المساقاة منسوخة بالنهى عن المزابنة ، واحتجوا بأبو حنيفة عن حديث الباب بأن معاملة النبي ﷺ أهل خيبر لم يكن بطريق المزارعة والمساقاة ، بل كانت بطريق الحراج على وجه المن عليهم ، وقال أبو بكر الرازى فى شرحه : مر الطحاوى ، ومما يدل على أن ما شرط من نصف الثمر

قوله : (وقال الحسن : لا بأس أن يجتنى القطن) ولم يجوز^(١) أثمتا الثلاثة ، وكذلك مسألة الثوب^(٢) والكراء^(٣)

والزرع كان على وجه الجزية أنه لم يرد في شيء من الاخبار أنه عليه السلام أخذ منهم الجزية إلى أن مات ، ولا أبو بكر رضي الله عنه ولا عمر رضي الله عنه إلى أن أجلاهم ، ولو لم يكن ذلك لأخذ منهم الجزية حين نزلت آية الجزية ، اهـ مختصراً ١٢٠

(١) قال العيني : قوله يجتنى ، من جنت الثمرة إذا أخذتها من الشجرة ، قال ابن بطال أما اجتناء القطن والمصفر ولقاط الزيتون والحصاد ، كل ذلك غير معلوم فأجازه جماعة من التابعين ، وهو قول أحمد بن حنبل : قاسوه على القراض ، لأنه يعمل بالمال على جزء منه معلوم لا يدري مبلغه ، ومنع من ذلك مالك وأبو حنيفة والشافعي لأنها عندهم إجارة بثمن مجهول لا يعرف ، اهـ . وقال القسطلاني : يجتنى بضم التحتية مبذياً للمفعول ، والقطن رفع نائب عن الفاعل ، وهذا موصول - فيما قاله ابن حجر - عند عبد الرزاق ، اهـ .

(٢) قال العيني : قالوا ، أي إبراهيم ومن معه : لا بأس أن يعطى للنساج الغزل لينسجه ويكون ثلث المنسوج له والباقي لمالك الغزل ، وأطلق الثوب على الغزل مجازاً ، اهـ . وذكر الحافظان تخريج هذه الآثار ، وقال الموفق : إن دفع ثوبه إلى خياط ليفصله قصاناً يديهما ، وله نصف ربحها بحق عمله جاز ، نص عليه ، يعني أحمد في رواية حرب ، وإن دفع غزلاً إلى رجل ينسجه ثوباً بثلث ثمنه أو ربه ، جاز ، نص عليه ، ولم يجز مالك وأبو حنيفة والشافعي شيئاً من ذلك ، اهـ ١٢١ .

(٣) اختلفت النسخ في لفظ هذا الاثر في نسخة الفتح لا بأس أن تكرى الماشية ، وفي نسخة الكرماني والعيني والقسطلاني : لا بأس أن تكون الماشية ، قال القسطلاني ولا يذخر وأبى الوقت والأصلي وابن عساكر : تكرى الماشية ، اهـ . قال العيني : وهذا ، أن يكرى دابة تحمل له طعاماً مثلاً إلى مدة معينة على أن يكون ذلك بينهما أثلاثاً أو أرباعاً فإنه لا بأس ، وعندنا لا يجوز ذلك وعليه أجره المثل لصاحب

لكونها في معنى قفيز الطحان^(١) غير أن

الدابة ، ا . هـ . قال الموفق . وإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها وما يرزق الله بينهما نصفين أو أثلاثاً أو كيفاً شرطاً صح ، نص عليه ، أى أحد في رواية الأثرم وغيره ، ونقل عن الأوزاعي ما يدل على هذا ، وكره ذلك الحسن والنخعي ، وقال الشافعي وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي : لا يصح ، والربح كله لرب الدابة والعامل أجر مثله إلى آخر ما بسطه المرفق مع الدلائل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله أن تكرى الماشية بأن يرعى مواشيه إلى مدة فإذا تتج فيها شيء يكون بينهما أثلاثاً ، ا . هـ . وفي فيض الباري : قوله قال معمر إلخ : أى أنه يعطيه الثلث أو الربع من نسلها وفي شرح الكنز للعيني في باب الشركة : أن المعاملة المذكورة لا تجوز عندنا ويكون فيها أجرة المثل فقط ، ا . هـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف في معنى قول معمر : لأبأس أن يكون الماشية على الثلث إلخ ما هو المعروف في ديارنا أن يعطى الماشية للتربية إلى أجل مسمى ، وبعد تمام الأجل تكون الماشية بين المالك والراعي نصفاً أو ثلثاً على ما شرطاً ، ويمكن تأويل لفظ يكرى أيضاً إلى ذلك المعنى كما لا يخفى فينبغي أن يفحص له أثر معمر في مصنف عبد الرزاق وغيره من كتب الآثار ، فإن المعنى الذي اخترت أجدر بلفظ تكرى الماشية ١٢ .

(١) كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله : أن يجتنى هذه المسائل الثلاثة لا تجوز عندنا لكونها من قبيل قفيز الطحان ، ا . هـ . وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي لا تجوز عندنا لحديث قفيز الطحان ، رواه ابن أبي شبة في مصنفه ، ولأن الأجرة مجهولة ، والمزارعة غير جائزة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ، لكن الفتوى على الجواز وهو المفهوم من الأحاديث كما هو مذهب صاحبيه ، والقائل بجواز المزارعة يقول بكونه بخلاف القياس كالشأنين ، فلا يقاس عليه الاجتباء عنده ، وأما المقارنة أى المضاربة فهي بخلاف القياس ، ا . هـ ، قال الموفق : قال ابن عقيل : نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان . وهو أن يعطى الطحان

مشايخ^(١) بلخ وبعض من سوامم أفتوا في القطن والزرع وغيرها بالجواز ضرورة .

وهو أن يعطى الطحان أفضرة معلومة يطحنها بقفيز دقيق منها ، وعله المنع أن جعل له بعض معموله أجرأ لعمله فيصير الطحن مستحقاً له عليه ، وهذا الحديث لا نعرفه ولا يثبت عندنا صحته ، وقياس قول أحد جوازه لما ذكرنا عنه من المسائل ، اهـ . والمراد بالمسائل ما تقدم من اجتناء القطن وغيره ، قال العيني : أخرج الدارقطني والبيهقي عن أبي سعيد الخدري قال : نهى عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان ، وتفسير قفيز الطحان أن يستأجر ثوراً ليطحن له خنطة بقفيز من دقيقه . اهـ . وقال الزيلعي في نصب الراية أخرج الدارقطني ثم البيهقي في سننهما في كتاب البيوع عن عبيد الله بن مرمى ناسفيان عن هشام ، وأبي كليب ، عن عبد الرحمن بن أبي نعم البجلي عن أبي سعيد الخدري قال : نهى عن عسب الفحل وقفيز الطحان ، وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن ابن المبارك ثنا سفيان به ، وذكره عبد الحق في أحكامه من جهة الدارقطني وقال فيه : نهى رسول الله ﷺ . هكذا مبنيًا للفاعل ، كما قاله المصنف ، وتعبه ابن القطان في كتابه ، وقال إنى تتبعته في كتاب الدارقطني من كل الروايات فلم أجده إلا هكذا مبنيًا للمفعول ، اهـ . وقال الحافظ في الدراية : روى الدارقطني وأبو يعلى والبيهقي من حديث أبي سعيد رضي الله عنه نهى ﷺ عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان ، وفي إسناده ضعف . اهـ . قلت : وأخرجه البيهقي في سننه برواية هشام عن ابن أبي نعم ببناء المجهول ، ثم قال : ورواه عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي نعم قال : نهى رسول الله ﷺ فذكره ١٢ .

(١) قال العيني : قال أصحابنا : من دفع إلى حائك غزلاً لينسجه بالنصف ، فهذا فاسد ، فله حائك أجر مثله ، وفي المبسوط : حكى الحلواني عن أستاذه أبي علي أنه كان يفتي بجواز ذلك في دياره بنفسه ، لأن فيه عرفاً ظاهراً ، وكذا مشايخ بلخ يفتون بجواز ذلك في الثياب للتعامل ، وكذا قالوا لا يجوز إذا استأجر حماراً يحمل طعاماً بقفيز منه ، لأنه جعل الأجر بمض ما يخرج من عمله فيصير في معنى قفيز

(باب إذا لم يشترط^(١) السنين في المزارعة)

الطحان ، وقد نهى عنه ﷺ ، وكذا إذا استأجر أن يعصر له سمسم : « من ، من دهنه أو استأجر امرأة لتفزل هذا القطن أو هذا الصوف برطل من الفزل ، وكذا اجتراء القطن بالنصف ، ودياس الدخن بالنصف ، وحصاد الخنطة بالنصف ، ونحو ذلك ، وكل ذلك لا يجوز ، اه ما في العيني .

(١) قال العيني : قال ابن بطال : قد اختلف العلماء في المزارعة من غير أجل فكرهما مالك والشافعي وغيرهما ، وقال أبو ثور إذا لم يسم سنين معلومة فهو على سنة واحدة ، وقال ابن المنذر : وحكى عن بعضهم أنه قال أجز ذلك استحساناً وأدع القياس لقوله ﷺ « نقرم ماشئنا » قال فيكون لصاحب النخل والأرض أن يخرج المساق والمزارع من الأرض متى شاء ، وفي ذلك دلالة أن المزارعة تخالف الكراء ، لا يجوز في الكراء أن يقول أخرجتك عن أرضي متى شئت ، ولا خلاف بين أهل العلم أن الكراء في الدور والأرضين لا يجوز إلا وقتاً معلوماً ، قلت : لصحة المزارعة على قول من يميزها شروط : منها بيان المدة بأن يقال إلى سنة أو سنتين وما أشبهه ، ولو بين وقتاً لا يدرك الزرع فيها تفسد المزارعة ، وكذا لو بين مدة لا يعيش أحدهما إليها غالباً تفسد أيضاً ، وعن محمد بن سلية أن المزارعة تصح بلا بيان المدة وتقع على زرع واحد ، واختاره الفقيه أبو الليث وبه قال أبو ثور ، وعن أحمد يجوز بلا بيان المدة لأنها عقد جائز غير لازم ، وعند أكثر الفقهاء لازم ، اه ١٠٥ . وفي الأوجز تحت أثر عبد الرحمن بن عوف تكرار أرضاً فلم تزل في يديه حتى مات ، قال الباجي : يحتمل أنه كان أكثرها مساقاة ، وذلك بأن يكرها منه بدئاً في كل عام ولا يحد في ذلك أعواماً ، ولكنه يطلق فيه القول ، وهذا عند مالك جائز ، ومنع منه الشافعي وقال هو باطل ، والدليل على ما نقوله قوله ﷺ « نقرم ماشئنا » وإذا ثبت ذلك فإنما يلزم الكراء لما مضى وللمكترى

وهو عندنا^(١) واقع على مزارعة عام فقط ، غير أنه إذا لم يترك الأرض في العام الثاني ولم يطالبه المالك ، كان ذلك دلالة على كونهما على عقدهما ، فيمكن على

أن يخرج متى شاء ، ولصاحب الأرض أن يخرج متى شاء ، ولا يلزم منه إلا وجبة واحدة في المشهور من المذهب ، وقال الآبي : إن المساقاة إلى أجل مجهول لا يجوز عندما ملك والشافعي والأكثر ، ويؤيده ما قاله ابن رشد ، أما الوقت الذي هو شرط في مدة المساقاة فإن الجمهور على أنه لا يجوز أن يكون مجهولاً أعنى مدة غير مؤقتة ، وأجازت طائفة أن يكون إلى مدة غير مؤقتة منهم أهل الظاهر ، اه مختصراً . وسيأتى شيء من ذلك في القول الآتي ١٢ .

(١) وفي الأوجز تحت حديث خير ، وقوله ﷺ : « أفركم على ما أفركم الله عليه ، قال الآبي : احتج به داود على جواز المساقاة إلى أجل مجهول ، ومالك والشافعي والأكثر يمنعونها إلا إلى أجل معين ، والحديث محمول عندهم على أن المراد إقرارهم بخير ، لأنه قد كان عازماً على إخراجهم من جزيرة العرب ، كأمر به في آخر عمره الشريف ، فإنه حين عزم على إخراجهم سألوه أن يقيهم على أن يكفهم العمل ويكون لهم النصف ، فأجابهم بقوله هذا حين رأى المصلحة في ذلك ، فكلامه هذا خرج مخرج الجواب لهم ، لأنه راجع إلى عقد المساقاة معهم ، وقيل : جاز ذلك في أول الإسلام ، وقيل كان خاصاً به ﷺ ينتظر فيهم الوحي ، وقيل كان الفتح غنوة وكانوا عبيد له ﷺ كما قال ابن شهاب ، ويجوز بين السيد وعبده ما لا يجوز بين الأجانب ، إذ للسيد أخذ ما يده عند الجميع ، قاله ابن عبد البر ، وقيل ليس المقصود بهذا الكلام عقد المساقاة إنما المقصود أنها ليست بمؤبدة ، وقال الباغي : « أفركم على ما أفركم الله ، يقتضى أن ذلك كان عند المساقاة ولعله كان بعد وصف العمل والاتفاق منه على معلوم بعبارة أو غيرها ، وهذا اللفظ لا يتناول العقد على مدة بزم العقد في جميعها ، وإنما يلزم في مقدار منها . فأما المساقاة

ذلك مضاء سنين . وهو محل الحديث فافهم ، وهذا عند من سلم كونها مزارعة

فإنها تلزم في عام واحد ، لانه لا يمكن أن تبعض . وكذلك كلما شرع العامل في عام لزم العقد في ذلك العام ، وكذلك المتساقيان بالخيار فيما بعده ، لكل منهما ترك ذلك مالم يشرع العامل في عمله سنة فتلزمه تلك السنة . وقال الآبي : إذا كانت لابدها من تعيين الأجل فأقل أجلها إلى الجذاذ ، من عام العقد ، وإن أطلقا العقد وسكتا عن التمين في العقد فهي إلى الجذاذ ، وفي الهداية قال أبو حنيفة المساقاة باطلة ، وقال جائزة إذا ذكر مدة معلومة ، وإذا لم يبين المدة يجوز ويقع على أول ثمر يخرج لأن الثمر لإدراكها وقت معلوم . وقبلها يتفاوت فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لأن ابتدائه يختلف كثيراً خريفاً وصيفاً وربيعاً . والاتهاء بناء عليه فتدخله الجهالة ، اهـ مختصراً من الأوجز . وفي الدر المختار المزارعة لاتصح عند الإمام ، وعندهما تصح وبه يفتى بشروط ثمانية ، منها : ذكر المدة أى مدة متعارفة فتفسد بما لا يتمكن فيها منها ، وبما لا يعيش لإلها أحدهما غالباً ، وقيل في بلادنا تصح بلا بيان مدة ويقع على أول زرع واحد وعليه الفتوى (مجتبى ، وبزازية) قال ابن عابدين : عبارة البزازية عن محمد جوازها بلا بيان المدة ، وتقع على أول زرع يخرج واحد ، وبه أخذ الفقيه وعليه الفتوى ، وإنما شرط محمد بيان المدة في الكوفة ونحوها لأن وقتها متفاوت عندهم ، وابتدائها وانتهائها مجهول عندهم ، لكن قال في الحاشية بعد ذلك : والفتوى على جواب الكتاب أى من أنه شرط ، وقال في (الشرنبلالية) فقد تعارض ما عليه الفتوى ، اهـ . قلت والظاهر أن الاختلاف مبنى على اختلاف الاراضى فالتى متفاوت فيها وقت الزرع تفاوتاً فاحشاً كالكوفة . شرطوا فيها المدة والتى قل فيها التفاوت لم يشترطوا فيها كما يظهر من العبارات المذكورة . فتأمل ١٢ .

فأما من قال : إنها كانت لهم لا للمسلمين وما بذلوه كان خراجاً^(١) فالأمر عنده أسهل .

(١) قال العيني : وأجاب أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه عن حديث الباب بأن معاملة النبي ﷺ أهل خيبر لم تكن بطريق المزارعة والمساقاة ، بل كانت بطريق الخراج على وجه المن عليهم والصلح ، لأنه ﷺ ملكها غنيمته ، فلو كان أخذ كلها جاز ، وتركها في أيديهم بشطر ما يخرج منها فضلاً ، وكان ذلك خراج مقاسمة ، وهو جائز كخراج التوظيف ، ولا نزاع فيه وإنما النزاع في جواز المزارعة والمعاملة وخراج المقاسمة أن يوظف الإمام في الخارج شيئاً مقدراً : عنراً أو ثلثاً أو ربعاً ويترك الأراضى على ملكهم منأ عليهم ، فإن لم يخرج الأرض شيئاً فلا شيء عليهم ، وهذا تأويل صحيح فإنه لم ينقل عن أحد من الرواة أنه تصرف في رقابهم أو رقاب أولادهم ، وقال أبو بكر الرازى في شرحه لمختصر الطحاوى : مما يدل على أن ما شرط من نصف الثمر والزرع كان على وجه الجزية ، أنه لم يرد في شيء من الأخبار أنه ﷺ أخذ منهم الجزية إلى أن مات ، ولا أبو بكر ولا عمر رضى الله عنهما إلى أن أجلاهم ، ولو لم يكن ذلك لأخذ منهم الجزية حين نزلت آية الجزية ، ٥١ . وفي الأوجز عن الهداية : ومعاملة النبي ﷺ أهل خيبر كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز ، وقال السرخسى وتأويله عند أبي حنيفة من وجهين : أحدهما أنه ﷺ حين افتتح خيبر استرقهم وتملك أراضيتهم ونخلهم ثم جعلها في أيديهم يعملون فيها للمسلمين بمنزلة العيد في نخل مواليهم ، وكان في ذلك منفعة للمسلمين ليتفرغوا للجهاد ، ولأنهم كانوا أبصر بذلك العمل ، وما جعل لهم من الشرط بطريق النفقة لهم فإنهم ممالك للمسلمين يعملون لهم فيستوجبون النفقة ، فجعل النفقة فيما يحصل بعملهم ليكون ذلك ضريبة عليهم ، بمنزلة المولى يشارط عبده الضريبة إذا كان مكسباً ، وقد نقل بعض هذا عن الحسين بن على رضى الله تعالى عنهما . والثاني أنه من عليهم برقابهم وأراضيتهم ، وجعل شطر الخارج عليهم بمنزلة خراج المقاسمة وللإمام رأى في الأرض الممنون بها على أهلها إن شاء جعل عليهم خراج الوظيفة ،

قوله (كنت أرعى عليهم) تدريته ^(١) ؛ وعلى، بتضمنين معنى الرعاية أو الإنفاق أو التردد .

إن شاء جعل خراج المقاسمة ، وهذا أصح التأويلين فإنه لم ينقل عن أحد من الولاة أنه تصرف في رقابهم أو لادهم كالتصرف في المالك ، وكذلك عمر أجملاه ولو كانوا عبيداً لما أجملاه ، اهـ . وتقدم خراج المقاسمة ، قال العيني : والخراج الموظف أن يجعل الإمام في ذمتهم بمقابلة الأرض شيئاً من كل جريب يصاح للزراعة صاعاً ودرهما ، اهـ .

(١) قال القسطلاني : ضمن أرعى معنى الإنفاق وعدهاء ؛ وعلى، أى أنفق عليهم راعياً الغنيمات ، اهـ . وفي هامش البخارى ضمن أرعى معنى أنفق ، أى أنفق عليهم راعياً الغنيمات ، أو أرعى الغنيمات منقفاً عليهم ، كذا قالوا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم عليه ؛ باب إذا زرع بمال قوم الخ ، قال الحافظ : أى لمن يكون الزرع ، والمقصود قول أحد الثلاثة فعرضت عليه ، أى على الأجير حقه الخ ، فإن الظاهر أنه عين له أجرته فلما تركها بعد أن تعينت له ، ثم تصرف فيها المستأجر بعينها صارت من ضمانه ، قال ابن المنير مطابقة الترجمة أنه قد عين له حقه ومكنته منه فبرئت ذمته بذلك ، فلما تركه وضع المستأجر يده عليه وضماً مستأنفاً ، ثم تصرف فيه بطريق الإصلاح لا بطريق التضضيع فاغتفر ذلك ولم يعد تعدياً ، ولذلك توصل به إلى الله عز وجل وجعله من أفضل أعماله ، وأقر على ذلك ووقعت له الإجابة . ومع ذلك لو هلك الفرق لكان ضامناً له ، إذ لم يؤذن له في التصرف فيه ، فقصد الترجمة إنما هو خلاص الزارع من المعصية بهذا القصد ، ولا يلزم من ذلك رفع الضمان ، ويحتمل أن يقال : إن توصله بذلك إنما كان لكونه أعطى الحق الذى عليه مضاعفاً لا بتصرفه ، كما أن الجلوس بين رجل والمرأة معصية لكن التوصل لم يكن إلا بترك الزنا والمساخة بالماء ، اهـ . وحكى

(باب أوقاف "النبي صلى الله عليه وسلم الخ)

القسطلاني في قول ابن المنير المذكور ثم قال : كذا نقله عنه في فتح الباري وتبعه في عمدة القاري ، وهو متعقب لما قاله ابن المنير أيضاً في « باب إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فرضي » من كتاب البيوع ، حيث قال هناك : فانظر في الفرق من الذرة هل ملكه الاجير أم لا ؟ والظاهر أنه لم يملكه لأنه لم يستأجره بفرق معين ، وإنما استأجره بفرق على الذمة ، فلما عرض عليه أن يقبضه امتنع فلم يدخل في ملكه ولم يتعين له ، وإنما حقه في ذمة المستأجر وجميع ما نتج وإنما نتج على ملك المستأجر ، وغاية ذلك أنه أحسن القضاء فأعطاء حقه وزيادات كثيرة ، هذا كلامه ، وهو مخالف لما قرره هنا قطعاً ، ويحتمل أن يقال : إن توسله بذلك إنما كان لكونه أعطى الحق الذي عليه مضاعفاً لا بتصرفه ، اهـ كلام القسطلاني . قلت : وتقدم شيء من الكلام على هذا الحديث في كتاب البيوع في « باب إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه إلخ » ، وفي كتاب الإجارة في « باب من استأجر أجيراً فترك أجره فعمل فيه المستأجر إلخ » ، ١٢ .

(١) هكذا في الأصل وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره إذ ذكر توجيه إيراد وقف عمر في الباب ، وإلا فافاً في النسخ الموجودة عندنا من البخاري من المتن والشروح كلها سوى العيني باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ بزيادة لفظ أصحاب ، وعلى هذا فلا حاجة إلى توجيه إيراد وقف عمر رضي الله عنه في الباب ، فإنه وقف صحابي ، وقال القسطلاني (باب) بيان حكم (أوقاف أصحاب النبي ﷺ) وبيان (أرض الخراج) وبيان (مزارعتهم ومعاملتهم) رضي الله عنهم ، اهـ . وأما في نسخة العيني ففيه أيضاً بلفظ : باب أوقاف النبي ﷺ إلخ ، ثم قال : قال ابن بطال معنى هذه الترجمة أن الصحابة كانوا يزارعون أوقاف النبي ﷺ بعد وفاته على ما كان عليه يهود خيبر ، اهـ . وهذا يؤول إلى أن الترجمة باب أوقاف النبي ﷺ ، لكن

دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث أنه لما قسم خير ولم يقسم عمر بعض البلاد المفتوحة كان ذلك دليلاً على جواز الوقف ، كيف ولا سبيل إذا لم يقسم إلا إلى الوقف ، فلا بد أن يزرعه أحد ، وبهذا المعنى يصح إيراد وقف عمر ههنا ، وإثبات مزارعة أرض الحراج بالقياس عليه .

يشكل عليه أنه قال بعد ذكر قول النبي ﷺ لعمر « تصدق بأصله » الحديث مطابقتها للمصدر الأول من الترجمة وهي تظهر من قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه « تصدق ، الخ » ، وهذا حكم وقف الصحابي وكذلك يكون حكم أوقاف بقية الصحابة رضى الله عنهم ، اهـ . وهذا يؤمى إلى أنه جعل الترجمة باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ ، وقال الحافظ : قوله باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ الخ ، ذكر فيه طرفاً من حديث عمر رضى الله عنه في وقف أرض خير ، وذكر قول عمر لولا آخر المسلمين الخ ، وأخذ المصنف صدر الترجمة من الحديث الأول ظاهر ، ويؤخذ أيضاً من الحديث الثاني لأن بقية الكلام محذوف تقديره لكن النظر لآخر المسلمين يقتضى أن لا أقسمها ، بل أجعلها وقفاً على المسلمين ، وقد صنع ذلك عمر رضى الله عنه في أرض السواد ، وأما قوله : وأرض الحراج الخ ، فيؤخذ من الحديث الثاني ، فإن عمر رضى الله تعالى عنه لما وقف السواد ضرب على من به من أهل الزمة الحراج ، فزارعهم وعاملهم ، فهذا يظهر مراده من هذه الترجمة ودخولها في أبواب المزارعة ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ، قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أنه ﷺ لم يفعل الوقف بنفسه الشريفة ، بل الأوقاف كانت من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، ويؤيد ذلك ما قال القسطلاني في صدقة عمر رضى الله عنه المذكورة ، حكى الماوردي أنها أول صدقة تصدق بها في الإسلام ، اهـ . وعلى هذا فلا يبعد أن يكون الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى رد ما حكى عن أبي عبد الله بن المسلم إمام الإمامية في قوله ﷺ « لا نورث » ، ما تركنا صدقة ، أن لفظ صدقة بالنصب على الحال فيقتضى ذلك أن

(باب من أحى أرضاً "مواتاً")

ما تركه النبي ﷺ على وجه الصدقة لا يورث عنه ، كما ذكر في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً المباحث الكثيرة في حديث ولا يورث ، ما تركنا صدقة ، ، ثم قال الحافظ : في قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه « تصدق بأصله » ، قال ابن التين : ذكر الداودي أن هذا اللفظ غير محفوظ ، وإنما أمره أن يتصدق بشمره ويوقف أصله ، قال الحافظ : وهذا الذى رده هو معنى ما ذكره البخارى ، وقد وصل البخارى اللفظ الذى علقه ههنا فى كتاب الوصايا من طريق صخر بن جويرية عن نافع عن ابن عمر قال : تصدق عمر رضى الله عنه بماله ، فذكر الحديث ، وفيه « تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن ينفق ثمرة » ، ١٢٥١ .

(١) بسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز ، وفيه قال الجوهري : الموات بالضم — الموت — وبالفتح — ما لا روح فيه ، والأرض التى لا مالك لها من الآدميين ولا ينتفع بها أحد ، والموتان — بالتحريك — خلاف الحيوان ، يقال : اشترى الموتان ولا تشتري الحيوان ، أى اشترى الأرضين ولا تشتري الرقيق والدواب ، وقال الفراء : الموتان من الأرض التى لم يحى بمعد ، وفى الحديث « موتان الأرض لله ورسوله فمن أحى منها شيئاً فهو له » ، وفى الهداية : الموات ما لا ينتفع به من الأراضى لا تقطاع الماء عنه أو لغلبة الماء عليه أو ما أشبه ذلك مما يمنع الزراعة ، سمي به لبطان الارتفاع به ، وقال الباجي : فى ذلك خمسة أبواب ، الأول : فى صفة الأرض التى تملك بالإحياء ، والثاني : فى صفة المحي لها وحكمه ، والثالث : فى صفة الإحياء ، والرابع : فى حكم ما أحى من الأرض ثم مات ، والخامس : فى حكم الأرض الموات والإبراز فى البيع والقسمه وغير ذلك ، اهـ مختصراً من الأوجز . وفى العيني عن الطحاوى : الموات ما ليس بملك لأحد ، ولا هو من مرافق البلد وكان خارج البلد سواء قرب منه أو بعد فى ظاهر الرواية ، ١٢٥١ .

وجميع ما نقل من الآثار مسلم عندنا أيضا إلا أنا نقيد الجواز^(١) بما لم يكن فيه حق لعامة أو خاصة ، ولا خفاء في دلالة الآثار المذكورة عليه .

(١) لا خلاف بيننا وبينهم في هذا القيد ، والخلاف بيننا وبينهم في مسألة أخرى سيأتى بيانها ، وهذا القيد منصوص في رواية البخارى في حديث عمرو بن عوف ، قال الحافظ : وصله إسحاق بن راهويه بلفظ : قال النبي ﷺ : من أحيا أرضا مواتا من غير أن يكون فيها حق مسلم فهي له ، وأما المسألة الخلافية فهي إذن الإمام ، قال الحافظ في الفتح : إحياء الموات أن يعمد الشخص لأرض لا يعلم تقدم ملك عليها لأحد فيحياها بالسقي والزرع أو الفرس أو البناء فتصير بذلك ملكه سواء كان فيما قرب من العمران أو بعد ، وسواء أذن له الإمام في ذلك أم لم يأذن وهذا قول الجمهور ، وعن أبي حنيفة : لا بد من إذن الإمام مطلقا ، وعن مالك فيما قرب ، وضابط القرب ما بأهل العمران إليه حاجة من رعى ونحوه ، واحتج الطحاوى للجمهور مع حديث الباب بالقياس على ماء البحر والنهر ، وما يصاد من طير وحيوان ، فإنهم اتفقوا على أن من أخذه أو ضاده يملكه ، سواء قرب أم بعد ، وسواء أذن الإمام أم لم يأذن ، اهـ . وتعقب العيني على ما احتج به الطحاوى فقال : هذا قياس بالفارق فإن الإمام لا يجوز له تملك ماء نهر لأحد ، إلى آخر ما ذكره العيني ، وفي الأوجز في قوله ﷺ : من أحيا أرضا ميتة فهي له ، قال مالك : معنى الحديث في فيافي الأرض وما بعد من العمران فإن قرب ، فلا يجوز إحياءه إلا بإذن الإمام ، وقال أشهب وكثير من أصحابنا : يحياها من شاء بغير إذنه وهو قول أحمد وداود والشافعي قائلوا عطية رسول الله ﷺ لكل من أحيا مواتا ، واستحب أشهب إذنه لئلا يكون فيه ضرر على أحد ، وقال أبو حنيفة : لا يحياها إلا بإذن السلطان ، قريب أو بعدت ، وصار الخلاف هل الحديث حكم أو فتوى ؟ فن قال بالأول قال لا بد من الإذن ، ومن قال بالثاني قال لا يحتاج إليه ، قاله الزرقاني ، وبسط الباجي في أقوال علمائهم في ذلك مع الدلائل ، وفي الهداية : من

قوله (إنك يطعاه مباركة) وأعل^(١) لإيراد هذه الرواية بعد باب إحياء الموات تنبيه منه على أن الإحياء إنما يعتبر إننا كانت الأرض التي أحيأها بحيث يستغنى عنها ولا يفتقر إليها في قضاء مآرب العامة ، كالنزول في ذلك الوادى فإنه دليل

أحياء بإذن الإمام ملكه ، وإن أحياء بغير إذنه لم يملكه عند أبى حنيفة رحمه الله ، وقالوا يملكه لحديث الباب ، وله قوله عليه الصلاة والسلام « ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه » ، وما روياء يحتمل أنه إذن لقوم لا نصب لشرع ، وفي التعليق الممجد : استدلل له بحديث « الأرض لله ورسوله ثم لكم من بعدى فمن أحيأ شيئاً من موتان الأرض فله رقبته » ، أخرجه أبو يوسف في كتاب الخراج فإنه أضافه إلى الله ورسوله وكل ما أضيف إلى الله ورسوله لا يجوز أن يختص به إلا بإذن الإمام ، وذكر الطحاوى أن رجلاً بالبصرة قال لآبى موسى : أقطعنى أرضاً لاتضر بأحد من المسلمين ولا أرض خراج ، فكتب أبو موسى إلى عمر : أقطعه له فإن رقاب الأرض لنا ، ١ هـ مافى الأوجز مختصراً . وقال العيني بعد ذكر حديث أبى موسى المذكور : أفلا ترى أن عمر رضى الله تعالى عنه لم يحمل له أخذها ولا جعل له ملكها إلا بالإقطاع ، ولولا ذلك لكان يقول له : وما حاجتك إلى إقطاعى إياك تحميها وتعمرها وتملكها ، فدل ذلك أن الإحياء عند عمر هو ما أذن الإمام فيه للذى يتولاه ويملكه إياه ، قال الطحاوى : وقد دل على ذلك أيضاً ما حدثنا ابن مرزوق بسنده إلى محمد قال : قال عمر لنا رقاب الأرض ، فدل ذلك على أن رقاب الأرضين كلها إلى أئمة المسلمين وأنها لاتخرج من أيديهم إلا بإخراجهم إياها إلى من رأوا من حسن النظر منهم إلى عمارة بلادهم وصلاحها ، قال الطحاوى : وهذا قول أبى حنيفة وبه نأخذ ، ١ هـ مافى العيني ١٢ .

(١) قال الحافظ : باب بلا ترجمة ، وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، وأورد فيه حديث ابن عمر رضى الله عنهما « إنك يطعاه مباركة » وحديث عمر مرفوعاً « أتانى آت من ربى ، الحديث ، وتقدم الكلام على هذين الحديثين فى الحج ، ولكن

الحاجة إليه ، فلا يمكن إحياء مثله لما فيه من الإضرار بالعامه ، وهم أصحاب استحقاق فيه ، وقد قال النبي ﷺ (*) في غير حق مسلم كما تقدم (**). ويمكن أن يكون إيراد الرواية هنا إشارة منه إلى الاستدلال بنزوله ونزول المسلمين ثمة على جواز إحيائه لانهما نوعان من التصرف فكما لا يجوز (***) لاحد أن يقوض خيام التازل فيه بسبق يده إليه ، فكذلك لا يجوز المداخلة فيه لاحد إذا أحياء آخر وصار أولى

أشكل تعلقهما بالترجمة ، فقال الملب : حاول البخاري جعل موضع معرس النبي ﷺ موقوفا أو ممتلكاته لصلاته فيه ونزوله به ، وذلك لا يقوم على ساق ، لانه قد ينزل في غير ملكه ويصلى فيه فلا يصير بذلك ملكه ، كما صلى في دار عتيان بن مالك وغيره ، وأجاب ابن بطال بأن البخاري أراد أن المعرس نسب إلى النبي ﷺ بنزوله فيه ولم يرد أنه يصير بذلك ملكه ، ونفى ابن المنير وغيره أن يكون البخاري أراد ما ادعاه الملب ، وإنما أراد التبيه على أن البطحاء التي وقع فيها التعريس والأمر بالصلاة فيها لا تدخل في الموات الذي يحمي ويملك ، إذ لم يقع فيها تحويط ونحوه من وجوه الإحياء ، أو أراد أنها تلحق بحكم الإحياء لما ثبت لها من خصوصية التصرف فيها ، فصارت كأنها أرصدت للمسلمين كني مثلا فليس لاحد أن يبنى فيها ويتجبرها لتعلق حق المسلمين بها عمومًا ، قال الحافظ : وحاصله أن الوادئ المذكور وإن كان من جنس الموات لكن مكان التعريس منه مستثنى لكونه من الحقوق العامة ، فلا يصح احتجاره لاحد ، ولو عمل فيه بشروط الإحياء ولا يختص ذلك بالبقعة التي نزل بها النبي ﷺ ، بل كل ما وجد من ذلك فهو في معناه ، اهـ . وقال العيني : وجه دخول هذا الحديث في هذا الباب من حيث أنه أشار به إلى أن ذا الحليفة لا يملك بالإحياء لما فيه من منع الناس النزول فيه ، وأن

(*) لاسيا في اتباعه صلى الله عليه وسلم ١٢ ز

(**) في الباب السابق ١٢ ز

(***) وهذا الذي تقدم في كلام الفراح ١٢ ز

بالتصرف فيه ، فكان ثبوت الحكم بالرواية قياسا بخلاف ما تقدم ، فلذا أفرد
الرواية بالباب المستقل (١) .

الموات يجوز الانتفاع به وأنه غير مملوك لأحد ، وهذا المقدار كاف في وجه المطابقة ،
وقد تكلم المهلب فيه بما لا يجدى ، ورد عليه ابن بطال بما لا ينفع ، وجاء آخر نصر
المهلب في ذلك والكل لا يشقى العليل ولا يروى الغليل ، اه . وتبع القسطلاني العيني
واقصر على توجيهه بدون النسبة إليه ، ولم يذكر قول المهلب وغيره ، وسبقهما
الكرمانى إذ قال : قال صاحب التراجم مقصوده أن الموات يجوز الانتفاع به
بالنزول وأنه غير مملوك لأحد قبل الإحياء أو أن ذا الخليفة لا يملك بالإحياء لما
فيه من منع الناس بالنزول فيه ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسين المحكى : قوله
« يطحاء مباركة » ، وهى معرس العامة ومناخهم مشترك فأشبهه بأرض الموات ، اه .
وفي تقرير مولانا حسين على البنجاني : المناسبة أن أرض الموات إذا نزل بها أحد
أهل سبيل فليس لأحد حق المنع ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف
بالسيئات ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه الأول ، وتقدم في كلام الشراح
أيضا بعض ذلك . وذلك لأنهم صرحوا في شرائط الإحياء أن لا يكون فيه حق
مسلم ، وقد ورد ذلك نصا من قوله ﷺ كما تقدم قريبا ، والبقعة المباركة التى أمر
النبي ﷺ بالنزول فيها وأتاه آت من ربه بأمر النزول فيه ، لا بد أن تكون من
المواضع التى تعاقب حق العامة بها ، كيف وهم يتحرون مواضع نزوله ﷺ كما تقدم
في باب المساجد التى على طرق المدينة الخ ؟ وقد تقدم فيه حديث موسى بن عقبة
برواية فضيل بن سليمان عنه ، فالغرض من إيراد الحديث في هذا الباب أن المعرس
لما تعلق حق العامة بالنزول فيه لا يملك بإحياء أحد ١٢ .

(١) أى بباب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا فيه بغير ترجمة ، وهو كالفصل
من الباب الذى قبله ، اه . وقال العيني : قد ذكرنا غير مرة أن لفظة باب إذا
ذكرت مجردة عن الترجمة يكون معنى الفصل من الباب السابق ، اه ١٢ .

قوله (اليهود والنصارى) وقد ورد^(١) في أكثر الروايات والآيات ذكر اليهود ولم تذكر النصارى إلا قليلا لكثرة اليهود وقلة النصارى ، ولأن خبث

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جيد ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، والمعروف في كتب التفسير أن نزول قوله تعالى « هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ، الآية في بنى النضير من اليهود ، وقال عز اسمه « لنجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، الآية ، وترجم البخارى على حديث الباب إذ قال رب الأرض أفرك ما أفرك الله ولم يذكر أجلا . ملوما فهما على تراخيهما ، قال صاحب الفيض : وهذه أيضا من التراجم التى لا تسقط على محط ولا ترجع إلى أصل ، فإن حقيقة المعاملة مع أهل خيبر لم تنقح عنده بعد فقد يجعلها إجارة وأخرى مزارعة ، ولا تصحح إلا أن تكون ملكا للنبي ﷺ والمسلمين ، وأما إذا كانت ملكا لأنفسهم فلا تصح لهذه ولا تلك ، فلا تكون إلا خراجا مقاسمة ، ثم فرع عليها تفرعات لاستقيم بحال أيضا فذكر إلهام الأجل وذا لا يصح على تقدير كونها إجارة أو مزارعة باتفاق الفقهاء ، لأن الطائعات قد جبلت على المماكسة في هذا الباب ، فالإلهام فيها يفضى إلى المنازعة لا محالة ، أما الخراج مقاسمة فيصح مع جهالة العمل لكونه بين الإمام والرعية والأمن من إفضائه إلى المنازعة فلا إمام أن يقر من شاء إلى ما شاء من غير مدفع ولا منازع ، اهـ . وقال العيني : قال القرطبي تمسك به بعض أهل الظاهر على جواز المساقاة إلى أجل محمول ، وجمهور الفقهاء على أنها لا يجوز إلا إلى أجل معلوم ، وقالوا هذا الكلام كان جوابا لما طلبوا حين أراد إخراجهم منها ، فقالوا نعمل فيها ولكم النصف ونكفيكم مؤنة العمل ، فلما فهمت المصلحة أجابهم إلى الإبقاء ووقفه على مشيئته وبعد ذلك عاملهم على المساقاة ، وقد دل على ذلك قول عمر رضى الله عنه : عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر على شطر ما يخرج منها فأقروا العقد بالذكر دون ذكر الصلح ، وزعم النووي أن المساقاة جازت للنبي ﷺ خاصة في أول

طوبيتهم كان باعنا لهم على الشقاق والنفاق ، والتلبس بأرذل الاخلاق ، فذكروا أكثر مما ذكر لإخوانهم التصارى .

الإسلام يعنى بغير أجل معلوم ، وقال أبو ثور إذا أطلقا المساقاة اقتضى ذلك سنة واحدة ، قال ابن بطلان وهو قول محمد بن الحسن وهذا غلط ليس هذا قوله ، وإنما هو قول محمد بن سلية ، فإنه قال : تجوز المزارعة بلا بيان المدة فكذلك المساقاة ، لأنها كالمزارعة ، وقال صاحب الهداية : وشرط بيان المدة في المساقاة لأنها كالمزارعة وكل واحد منهما كالإجارة فلا يجوز إلا ببيان المدة ، وبه قال أحمد والشافعى ، وقال أصحابنا في الاستحسان : إذا لم يبين المدة يجوز ويقع العقد على أول ثمرة تخرج في تلك السنة لأن لإدراكها وقتا معلوما ، وإن تأخر أو تقدم فذلك يسير ، وفي التوضيح : كل من أجاز المساقاة فإنه أجازها إلى أجل معلوم إلا ما ذكر ابن المنذر عن بعضهم جوازها بغير أجل ، وأئمة الفتوى على خلافه ، فإن قيل : لم ينص ابن عمر ولا غيره على معلومة ممن روى هذه القصة ، فمن أين لكم اشتراط الأجل ؟ فالجواب : أن الإجماع قد انعقد على منع الإجارة المجهولة ، وأما قوله عليه السلام : أفركم ما أقره الله ، لا يوجب فساد عقده ويوجب فساد عقد غيره بعده لأنه كان ينزل إليه الوحي بتقرير الأحكام ونسخها فكان بقاء حكمه على تقرير الله تعالى له فإذا شرط ذلك في عقده لم يوجب فساده وليس كذلك صورته من غيره لأن الأحكام قد ثبتت وقررت ، اه مختصراً من العيني ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجاني ، قوله أفركم إلخ تمنع لإجارة العام الواحد بهذا ، ثم الثاني بالشروع برضا المالك ثم قم ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله على تراضيهما ، ولا يعتبر التراضى في وسط السنة لأن فيه ضرراً بالمال (*) على تراضيهما أى على تراضيهما بعد مضي تلك السنة التى هما فيها ، اه ١٢٠ .

(*) مقطوع القارة ، والظاهر بالمالك ، ومعنى قوله على تراضيهما إلخ ١٢ ز

(باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ

يؤاسى بعضهم بعضاً)

أشار^(١) بذلك إلى محل الروايات المذكورة في الباب دفْعاً لما يتوهم من التعارض بين روايات الجواز والحرمة بأن النهى عن المزارعة بالأجر إنما هو تعليم للزهد وترغيب في المواساة ، لا أن النهى تحريم .

قوله (أو أمسكوها) وظاهره وإن^(٢) كان إلغاء للأرض وإضاعة للمال إلا أنها كانت متضمنة لمصالح : منها توفير المريعى على الدواب ، ومنها تكثير نماء الأرض وقوتها ، ومنها الحث على المواساة لأنهم لا يكادون يصبرون على تركها معطلة ، وقد فضلت من أن يزرعوها بأنفسهم لكثرة ما يزرعونها ، ولا يمكن إلا زراع بالأجر لورود النهى ، فلم يبق حينئذ إلا المواساة وإلا زراع من غير أجر لما فيه من منفعة الأخ المسلم ، وقد كانوا على غير ما نشاهده من إخواننا ، فلا يظن بهم ما نراه ههنا فلا استبعاد فيما ذكرنا .

(١) وهو كذلك ، فإن القائلين بجواز المزارعة حملوا روايات المنع على ذلك ، ففى الأوجز بعد ذكر روايات المنع : قال انقاضى ويشبه أن يقال فى هذا إن المعنى فى ذلك قصد الفرق بالناس لكثرة وجود الأرض ، كما نهى عن بيع الماء ، ووجه الشبه بينهما أنهما أصلاً الحلقة ، اهـ ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله « فإن لم يفعل فليمسك أرضه » وقد استشكل بأن فى إمساكها بغير زراعة تضيقاً لمنفعتيها فيكون من إضاعة المال ، وقد ثبت النهى عنها ، وأجيب بحمل النهى عن إضاعة عين المال أو منفعة لا تخلف لأن الأرض إذا تركت بغير زرع لم تسقط منفعتها ، فإنها قد تنبت من الكلال أو الحطب والحشيش ما ينفع فى الرعى وغيره ، وعلى تقدير أن لا يحصل ذلك ، فقد يكون تأخير الزرع

قوله (فقال ابن عمر قد علمت الخ) لا يخفى أن (١) الصورة التي ذكرها ابن عمر مما هي فاسدة وليست بجائزة ، فالظاهر أن رافعاً لم يرد بالنهي عمومته حتى يشمل كل صورة من صور المزارعة ، بل أراد ما فيه شيء من المفسد ، ويمكن أن يكون رافع أوردته بصورة العموم اتساعاً على الفهم أو القرينة ، ففهم منه ابن عمر عموم النهي ، ولا يبعد أن يكون رافع ذكر في النهي بعض الصور المختصة بالنهي ، إلا أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لم يفرق بين صورة وصورة ، فظن أن النهي عام

عن الأرض لإصلاحها ، فتخلف في السنة التي تليها ما لعله فات في سنة الترك ، وهذا كله إن حمل النهي عن الكراء على عمومته ، فأما لو حمل الكراء على ما كان معروفاً لهم من الكراء بجزء مما يخرج منها ، ولا سيما إذا كان غير معلوم ، فلا يستلزم ذلك تعطيل الانتفاع بها في الزراعة ، بل يكرهها بالذهب أو الفضة كما تقرر ذلك ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره أوسع مما قاله الحافظ رحمه الله ١٢ .

(١) قال القسطلاني تبعاً للعيني : وحاصل حديث ابن عمر هذا أنه ينكر على رافع إطلاقه في النهي عن كراء الأراضي ، ويقول : الذي نهى عنه ﷺ هو الذي كانوا يدخلون فيه الشرط الفاسد وهو أنهم يشترطون ما على الأربعاء وطائفة من التبن وهو مجهول ، وقد يسلم هذا ويصيب غيره آفة أو بالعكس ، فتقع المزارعة ويبقى المزارع أو رب الأرض بلا شيء ، ومطابقة الحديث للترجمة من حيث أن رافع بن خديج لما روى النهي عن كراء المزارع يلزم منه عادة أن أصحاب الأرض إنما يزرعون بأنفسهم أو يمنحون بها لمن يزرع من غير بدل فتحصل فيه الموساة ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله وصدراً من إمارة معاوية ، أي خلافته ، وإنما لم يذكر ابن عمر خلافة علي لأنه لم يبايعه لوقوع الاختلاف عليه كما هو مشهور في صحيح الأخبار وكان رأى أنه لا يبايع لمن لم يجتمع عليه الناس ، ولهذا لم يبايع أيضاً لابن الزبير ولا لعبد الملك في حال اختلافهما ، وبايع ليزيد بن معاوية ثم لعبد الملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير ، ولعل في تلك المدة أعنى مدة خلافة علي رضي الله تعالى عنه لم يؤاجر أرضه فلم يذكرها لذلك ، وزاد مسلم في روايته حتى إذا كان في آخر

أو يكون تركه جملة الصور احتياطاً منه ، لا في بعض ألفاظ الروايات من العموم ^(١) وإن لم يكن العموم مراداً وأنت تعلم أن للإمام رضى الله عنه سابقاً في مذهبه وهو ابن عمر حيث ترك الكراء مطلقاً بناء على الاحتياط لاختلاف الروايات ، فإيس لأحد أن يعترض عليه رحمه الله تعالى فيكون اعتراضاً على ابن عمر رضى الله عنهما . قوله (وكان الذى نهى عن ذلك الخ) يعنى بذلك أن النهى عنه مألزم فيه القمار ^(٢) الذى لو لم يرد فيه النص لكان أهل الفهم مدركين حرمة بفهمهم .

خلافة معاوية ، وكان آخر خلافة معاوية في سنة ستين من الهجرة ١٠ هـ . وقال الميى : فإن قلت : لم لم يذكر على بن أبى طالب ؟ قلت لعله لم يزرع في أيامه وهذا أحد من قول بعضهم إنما لم يذكر علماً لأنه لم يبايعه لوقوع الاختلاف عليه ، وفي القلب من هذا حرازة ، ١٠ هـ . وقال أيضاً قوله صدرأ من إمارة معاوية ، قال بعضهم أى خلافته ، وهذا التفسير ليس بشيء ، وإنما قال في إمارته لأنه كان لا يبايع لمن لم يجتمع عليه الناس ، ومعاوية لم يجتمع عليه الناس ، ولهذا لم يبايع لابن الزبير ولا لعبد الملك في حال اختلافهما ، ١٢ هـ .

(١) وفي الأوجز : وعمدة من لم يحز كراءها بحال ماروى مالك بسنده عن رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء المزارع ، قالوا وهذا عام ، وهؤلاء لم يلتفتوا إلى ماروى مالك من تخصيص الراوى له حين سأله حنظلة عن كرائها بالذهب والورق ، فقال لأبأس به ، وروى هذا عن رافع وابن عمر وأخذ بعمومه إلى آخر ما بسط في الأوجز من البحث الطويل في المسألة ، ١٢ .

(٢) هذا أوجه مما فسرهُ الشراح بالإشراف على الهلاك ، قال الكرماني : وتبعه الحفاظ والقسطلاني قوله المخاطرة هي الإشراف على الهلاك على ما تقدم حيث قال : فربما أصاب ذلك وتسلم الأرض وبالعكس ، ١٠ هـ . وأنت ترى أن هذا التعليل أقرب من تفسير الشيخ بالقمار لأنه دار بين الغنم والقرم ، وهكذا فسرهُ في تقرير مولانا محمد حسن المسكي إذ قال : قوله بالمخاطرة أى بالقامرة وهي

قوله (لا تجده إلا قرشيا أو أنصاريا) وإنما^(١) قال ذلك لأنهم كانوا أهل
الفلاحة بحسب علمه ، ولم يعلم بأن هذه حرفة كثير من سوامهم أيضا .

القرار ، ثم قال القسطلاني : وهذا موافق لما عليه الجمهور من حمل النهي على كراء
الأرض على الوجه المفضى إلى الفرر والجهالة ، لأن كرائها مطلقا بالذهب والفضة ،
وقد سقطت هذه المقالة المذكورة عن الليث جميعها عند النسفي وابن شويه فيما قاله
الحافظ ابن حجر ، فتكون مدرجة عندهما في نفس الحديث ، ولم يذكر النسائي
ولا الإسماعيلي في روايتهما لهذا الحديث من طريق الليث هذه الزيادة ، قال
التربريشي : لم يظهر لي هل هذه الزيادة من الرواة أم من قول البخاري . وقال
البيضاوي : الظاهر من السياق أنها من كلام رافع ، وقال الحافظ ابن حجر : وقد
تبين برواية أكثر الطرق في البخاري أنها من كلام الليث ، اهـ . قلت : أخذ القسطلاني
هذا الكلام من الحافظ ، وفي سياقه شيء من الخلاف في مبدأ الكلام عن سياق
الفتح ، قال الحافظ : قوله وقال الليث الخ ، كذا الأكثر عن الليث وهو موصول
بالإسناد الأول إلى الليث ، ووقع عند أبي ذر ههنا ، قال أبو عبد الله يعني المصنف
من ههنا ، قال الليث أراه . وسقط هذا الثقل عن الليث عند النسفي وابن شويه ،
وكذا وقع في مصابيح البغري ، فصار مدرجا عندهما في نفس الحديث ، والمعتمد
في ذلك على رواية الأكثر ولم يذكر النسفي ولا الإسماعيلي في روايتهما لهذا
الحديث من طريق الليث هذه الزيادة ، إلى آخر ما تقدم في كلام القسطلاني ، وقال
العيني : قوله أراه أى أظنه ، والضمير المنصوب يرجع إلى شيخه ربيعة المذكور ،
والعنى أنه لم يجهزم برواية شيخه له ، ١٢٥١ .

(١) وكان الباعث له على ذلك أن الأنصار كانوا أصحاب زرع ، والمهاجرين
اشتغلوا معهم على سبيل المزارعة ، وبوب الإمام البخاري عليه بلا ترجمة ، قال
الحافظ : كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذي قبله . ولم يذكر
ابن بطال لفظ باب وكان مناسبتة له من قول الرجل فإنهم أصحاب زرع ، قال ابن المنير :
وجهه أنه نبه به على أن أحاديث النهي عن كراء الأرض إنما هي على التنزيه لأعلى

قوله (وما كنا نتغذى إلخ) فيه إشارة^(١) ما إلى وجه الالتذاذ وهو وجدانهم
لإياه على السغب والفاقة .
قوله (وكان يشغلهم عمل أموالهم) وفيه^(٢) الترجمة حيث علم باشتغال الصحابة
فيه فضله وبتقريره ﷺ لإياهم عليه جوازه .
قوله (والله لولا آيتان^(٣) إلخ) اعتذار عن حرصه رضى الله عنه على التحديث
مع اعتراض الناس عليه في بابه .

الإيجاب ، لأن العادة فيما يحرص عليه ابن آدم أنه يجب استمرار الاتضاع به .
وبقاء حرص هذا الرجل على الزرع حتى في الجنة دليل على أنه مات على ذلك ،
ولو كان يعتقد تحريم كراء الأرض لفطم نفسه عن الحرص عليها حتى لا يثبت هذا
القدر في ذهنه هذا الثبوت ، اهـ . والأوجه عندى أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى
نه بهذا على فضل الفرس لكونه في الجنة ولا تعلق للحديث بكراء الأرض ١٢ .
(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ما يمكن أن يتوهم من ظاهر اللفظ حرص
الصحابة رضى الله تعالى عنهم أعاذهم الله عن ذلك ، فبه الشيخ على أن الفرح كان
للاحتياج ١٢ .

(٢) قال الحافظ : إن المراد بالاعمل الشغل بالأراضى بالزراعة والفرس ، اهـ .
وقال العيني : قوله والله الموعد ، الموعد إما مصدر ميمى أو اسم زمان أو اسم مكان ،
وعلى كل تقدير لا يصح أن يخبر به عن الله تعالى ، ولكن لابد من إضمار تقديره
في كونه مصدراً والله هو الواعد بإطلاق المصدر على الفاعل للمبالغة يعنى الواعد
في فعله بالخبر والشر ، وتقديره في كونه اسم زمان وعهد الله الموعد يوم القيامة
وفي كونه اسم مكان عند الله الموعد في الحشر ، وحاصل المعنى على كل تقدير
فالله تعالى يحاسبني إن تعمدت كذبا ويحاسب من ظن بي ظن السوء ، اهـ ١٢ .

(٣) قال العيني : هاتان آيتان في سررة البقرة « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا
من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم

كتاب المساقاة^(١)

اللاعنون، إلا الذين تابوا وأصلحو ويدينوا فأولئك أنوب عليهم وأنا التواب الرحيم، وهذا وعيد شديد لمن كتم ما جاءت به الرسل إلى آخر ما بسط في تفسير الآية ١٢ .

(١) هكذا في النسخ الهندية التي بأيدينا بلفظ كتاب المساقاة وهكذا في نسخ الكرماني والعيني والقسطلاني وليس هو في نسخة الفتح وهو الأوجه عندي ، ففي نسخة الفتح بعد التسمية في الشرب وقول الله عز وجل « وجعلنا من الماء ، الآية ، قال الحافظ : كذا لابي ذر ، وزاد غيره في أوله كتاب المساقاة والأوجه له فإن التراجع التي فيه غالبا يتعلق بأخياء الموات ، وبسط العيني في اختلاف النسخ ثم قال : أما المساقاة فهي المعاملة بلفة أهل المدينة ومفهومها اللغوي هو الشرعى وهي : معاقدة دفع الأشجار والكروم إلى من يقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم من ثمرها ، ولأهل المدينة لغات يختصون بها كما قالوا للمساقاة معاملة ، وللزراعة مخاربة ، وللإجارة بيع ، وللضاربة مقارضة ، فإن قلت المفاعلة تكون بين اثنين وهما ليس كذلك ، قلت : هذا ليس بلازم كافي قوله تعالى « قاتله » الله ، يعنى قتله الله ، وسافر فلان بمعنى سفره ، أولان العقد على السقي صدر من اثنين كما في المزارعة أو من باب التغليب ، اهـ . وذكر في الأوجز فيه عدة أبحاث : الأول في لغتها وتقدم شيء من ذلك ، والثاني في تعريفها عند الفقهاء ، وفيه عن الدر المختار هي شرعا معاقدة دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره ، قال ابن عابدين : قوله دفع الشجر أى كل نبات بالفعل أو بالقوة يبق في الأرض سنة أو أكثر ، والثالث : في حكمها لجمهور العلماء من السلف والخلف على إباحته حتى حكى غير واحد من نقلة المذاهب : الإجماع على ذلك ولاشك أن الإجماع متعقب كما بسط في الأوجز ، وفي المغنى قال أبو حنيفة وزفر : لا يجوز المساقاة ، قال ابن رشد : أما جوازها فعليه جمهور العلماء مالك والشافعي وأحمد وداود وأبو يوسف ومحمد صاحباً أبي حنيفة ،

(*) كذا في الأصل ، وفي التذييل قاتلهم الله ١٢ ز

قوله (وجعلنا من الماء كل شيء) يعنى بذلك ^(١) والله أعلم أن كل شيء فهو

وقال أبو حنيفة : لا يجوز المساقاة أصلاً وعمدة الجمهور في جوازها حديث ابن عمر في معاملة أهل خيبر، وأما أبو حنيفة ومن قال بقوله فعمدتهم مخالفة هذا الأثر لإصول مع أنه حكم مع اليهود واليهود يحتمل أنه أقرهم على أنهم عبيد ويحتمل أن يكون أقرهم على أنهم أهل ذمة ، إلى آخر ما بسط في الأوجز من البحث في ذلك ، الرابع : ما في الدسوقي أن المساقاة مستثناة للضرورة من أمور خمسة متنوعة . الأول : بيع الثمرة قبل بدو صلاحها . الثاني : بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا كان العامل يفرم طعام الدواب والأجراء لأنه يأخذ عن ذلك الطعام طعاماً بعد مدة . الثالث : الفرر للجهل بما يخرج . الرابع : الدين بالدين لأن المنافع والثمار كلاهما غير مقبوض الآن . الخامس : المخاربة وهي كراء الأرض بما يخرج منها ، اهـ . قلت السادس : المزبنة كما قاله ابن رشد وهو غير الوجه الثاني ، والسابع هو من باب قفيز الطحان ، البحث الخامس : أن القائلين بجوازها اختلفوا في محل الجواز فقال داود : لا تكون إلا في النخل ، فقط وقال الشافعي : في النخل والكرم فقط ، وقال مالك : تجوز في كل أصل ثابت كالرمان والزيتون وما أشبه ذلك من غير ضرورة وتكون في الأصول غير الثابتة كالنقاس والبطيخ مع عجز صاحبها عنها ، وكذلك الزرع ، ولا يجوز في شيء من البقول عند الجميع إلا ابن دينار إلى آخر ما بسط في الأوجز ، ثم قال الحافظ : الشرب بكسر المعجمة والمراد به الحكم في قسمة الماء قاله عياض ، وضبطه الأصيلي بالضم ، والأول أولى ، قال ابن المير : من ضبطه بالضم أراد به المصدر وقال غيره المصدر مثلث والشرب في الأصل بالكسر التصيب والحظ من الماء تقول كم شرباً أرضكم وفي المثل آخره شرباً أقله شرباً ، اهـ مختصراً ١٢٠

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال معنى قوله « وجعلنا من الماء كل شيء حي » أراد الحيوان الذي يعيش بالماء ، وقيل : أراد بالماء النطفة ، ومن قرأ « وجعلنا من الماء كل شيء حياً » دخل فيه الجواد أيضاً لأن حياتها هو خضرتها وهي لا تكون

من الماء^(١) لكونه أصل الأشياء بأمرها فإن خلق السماوات والعناصر الثلاثة إنما هو من الماء وتخصيص الشيء بالحى فى الآية على هذا التقدير مبنى على أنهم المقصودون بالذكر ههنا وإن لم يكن الحكم يختص بم.

قوله (فقال : يا غلام أتأذن لى الخ) فيه دلالة على^(٢) الترجمة حيث صار المحرز بإحرازه الماء كيفما كان هبة أو شراء أو تحصيلًا من البير بنفسه مستندًا بالتصرف فيه وأولى من غيره وكما جازت الهبة والصدقة فيه مشتركًا يجوز منقسما .

إلا بالماء ، وهذا المعنى أيضاً يخرج من القراءة المشهورة ويخرج من تفسير قتادة حيث قال : كل شيء حى فن الماء خلق ، أخرجه الطبرى ، وروى ابن أبى حاتم عن أبى العالية أن المراد بالماء النطفة ، وروى أحمد عن أبى هريرة قلت : يا رسول الله أخبرنى عن كل شيء قال : كل شيء خلق من الماء ، إسناده صحيح ، اه . وحكى العيني عن ابن بطل أنه قال : يدخل فيه الحيوان والجماد لأن الزرع والشجر لما موت إذا جفت ويبست وحياتها خضرتها ونضرتها ، اه . قلت : وما أفاده الشيخ قدس سره مرافق لحديث أبى هريرة المذكور ١٢ .

(١) كما هو نص حديث أبى هريرة المذكور ، وفى الفيض عن ابن عباس أن الله تعالى خلق الماء أولاً ثم خلق السماوات والأرض بتطيفه وتكثيفه فظهر معنى كل شيء بلا تأويل ، اه . وفى الأوجز فى بناء الكعبة قيل : هو أول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق السماوات والأرض خلقه قبل الأرض بألفى عام ، وكان زبدة ييضاء على وجه الماء فدحيت الأرض من تحته ، وهذا قول ابن عمر وبجاهد وقاتدة ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : قد روى أحمد والترمذى وصححه من حديث أبى رزىن العقيلي مرفوعاً إن الماء خلق قبل العرش ، وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة إن الله لم يخلق شيئاً مما خلق قبل الماء ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أراد المصنف بالترجمة الرد على من قال : إن الماء لا يملك :

(باب من حفر الخ)

إنما أورده^(١) ههنا لما أنه لما لم يضمن الساقط في البئر لكونها في ملكه يكون

وذكر في الباب حديثي سهل وأنس في شرب النبي ﷺ وتقديمه الأيمن فالأيمن ، ومناسبتهما لما ترجم له من جهة مشروعية قسمة الماء لأن اختصاص الذي على اليمين بالبداة به دال على ذلك ، وقال ابن المنير : مراده أن الماء يملك ولهذا استأذن النبي ﷺ بعض الشركاء فيه ورتب قسمته يمينه ويسرة ولو كان باقيا على إباحته لم يدخله ملك ، لكن حديث سهل ليس فيه بيان أن القدر كان فيه ماء ، بل جاء مفسراً في كتاب الأشربة بأنه كان لنا ، والجواب أنه أورده ليعين أن الأمر جرى في قسمة الماء الذي شيب به اللبن كما جاء في حديث أنس : « مجرى اللبن الخالص ، الذي في حديث سهل ، فدل على أنه لا فرق فيه بين اللبن والماء فيحصل به الرد على من قال : إن الماء لا يملك ، اه . وقال العيني : في حديث سهل وجه دخوله في هذا الباب من حيث مشروعية قسمة الماء وأنه يملك إذ لو كان لا يمكن لما جاءت فيه القسمة ، فإن قلت ليس في الحديث أن القدر كان فيه ماء : قلت جاء مفسراً في كتاب الأشربة بأنه كان شراباً والشراب هو الماء واللبن المشروب بالماء ، اه . ثم قال الحافظ : قوله « في حديث سهل عن يمينه غلام » هو الفضل بن عباس حكاه ابن بطال ، وقيل أخوه عبدالله حكاه ابن التين وهو الصواب ، وقوله في حديث أنس « وعن يمينه أعرابي » قيل إن الأعرابي خالد بن الوليد حكاه ابن التين ، وتعقب بأن مثله لا يقال له أعرابي وكان الحامل له على ذلك أنه رأى في حديث ابن عباس الذي أخرجه الرمزي قال : « دخلت أنا وخالد بن الوليد على ميمونة » الحديث . فظن أن القصة واحدة ، وليس كذلك فإن هذه القصة في بيت ميمونة وقصة أنس في دار أنس فافترقا ، اه ١٢٠ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه ذكر هذا الباب في هذا الكتاب وإلا

له فضل اختصاص بالماء أيضا لكونه قد حصل بسعيه وفي ملكه فلا يفضل عليه غيره إذا لم يفضل الماء عن حاجته وله المنع عن أن يدخل أحد في ملكه ، نعم يجب له بذل الماعون إذا اضطر إليه أحد .

(باب سكر الأنهار)

أراد^(١) بذلك إثبات جواز السد لما أن ظاهره الكراهة لما فيه من اشتراك العامة ولكونه من محض فضله تعالى على عباده فلا ينبغي حبسه على أحد دون أحد

فالظاهر محل هذا الباب كتاب الديات ، وسيأتي فيه دباب المعدن جبار والبئر جبار ، ثم قال الحافظ : قوله دباب من حفر ، الخ ذكر فيه حديث أبي هريرة البئر جبار بضم الجيم وتخفيف الموحدة أى هدر . قال ابن المثير : الحديث مطلق والترجمة مقيدة بالملك وهى . إحدى صور المطلق وأقعداها سقوط الضمان لأنه إذا لم يضمن إذا حفر في غير ملكه فالذى يحفر في ملكه أخرى بعدم الضمان ، وإلى التفرقة بين الحفر في ملكه وغيره ذهب الجمهور : وخالف الكوفيون ، اهـ . قلت ما حكى الحافظ : من اختلاف الجمهور والكوفيين فيه تفاصيل كثيرة بسطت في الأوجز وفيه عن الهداية من حفر يثراً في طريق المسلمين أو وضع حجراً فتلف بذلك إنسان فديته على عاقلة وإن تلفت بهيمة فضانها في ماله لأنه متعد فيه فيضمن ما يتولد منه ، غير أن العاقلة تتحمل النفس دون المال إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : السكر بفتح المهملة وسكون الكاف السد والغلق مصدر سكرت النهر إذا سددته ، وقال ابن دريد أصله من سكرت الريح إذا سكن هبوبها ، اهـ . وقال العيني : فيما يستفاد من الحديث إن مياه الأودية التي لم تستنبط بعمل فيها مباح ومن سبق إليه فهو أحق به ، وفيه إن أهل الشرب الأعلى يقدم على من هو أسفل منه ويحبس الأول الماء حتى

ولا يذهب عليك أن الكلام هنا وفي باين بعده إنما هو في الأنهار التي ليست
ملوكة لأحد ولا هي جارية بمحفرهم بل هي من الله تعالى .

يلغ إلى جدر حائطه ثم يرسل الماء إلى من هو أسفل منه فيسقى كذلك ويحبس الماء
كذلك ثم يرسله إلى من هو أسفل منه وهكذا ، اه . وبسط الكلام على المسألة
في الأوجز وفيه عن المغنى لا يخلو الماء من حالين ، إما أن يكون جاريا أو واقفا
فإن كان جاريا فهو ضربان ، أحدهما أن يكون في نهر غير مملوك وهو قسمان ،
أحدهما : أن يكون نهراً عظيماً كالنيل والفرات وما أشبههما من الأنهار العظيمة
فهذا لا نزاع فيه ولكل أحد أن يسقى منها ما شاء متى شاء كيف شاء ، الثاني : أن
يكون نهراً صغيراً يزدحم الناس فيه ويتشاحون في مائه أو سيل يتشاح فيه أهل
الأرض الشاربة منه فإنه يبدأ بمن في أول النهر فيسقى ويحبس الماء حتى يبلغ إلى
الكعب ثم يرسل إلى الذى يليه فيصنع كذلك وعلى هذا إلى أن تنتهى الأراضى
كلها ، فإن لم يفضل عن الأول شيء أو عن الثانى أو عن يليهم فلا شيء للباقيين ،
لأنه ليس لهم إلا ما فضل فهم كالعصبة في الميراث . وهذا قول فقهاء المدينة ومالك
والشافعى ولا نعلم فيه مخالفاً ، والأصل فيه حديث قصة الزبير إلى آخر ما بسطه في
المغنى من أنواع المياه ، اه . ثم اختلفوا في اسم هذا الرجل اختلافاً كثيراً بسطه
الحافظان ابن حجر والعيني ولخصه القسطلانى إذ قال قوله : « رجل من الأنصار ،
زاد البخارى في الصلح قد شهد بدرأ واسمه قيل حميد فيما أخرجه أبو موسى المدينى
في الذيل من طريق الليث عن الزهرى قال : ولم أرتسميته إلا في هذا الطريق ، وهذا
مردود بما في بعض طرقه أنه شهد بدرأ وليس في البدرين أحد اسمه حميد ، وقيل
هو ثابت بن قيس بن شماس حكاه ابن بشكوال في المهمات له واستبعد ، وقيل
هو حاتم بن بليمة ، وقيل ثعلبة ، بن حاطب : قاله ابن باطيش ، قال الثورى في تهذيب
الاسماء في حاطب لا يصح لأنه ليس أنصارياً ، وأجيب بحمل الأنصار على المغنى
الثورى يعنى بمن كان ينصر النبي ﷺ ، ويرده ما في رواية عند الطبرى في هذا الحديث

قوله : (فأمره بالمعروف) أى ^(١) بما فيه مصلحة لأصاحبه وإن كانت المسألة بخلافها .

أنه من بنى أمة بن زيد وهم بطن من الأوس ، وأجيب باحتمال أن مسكنه فيهم لأنهم ، وقد روى ابن أبي حاتم بسنده عن سعيد بن المسيب في قوله تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون » الآية ، أنها نزلت في الزبير بن العوام وحاطب بن أبى بلتعة اختصا في ماء فقصى النبي ﷺ أن يسقى الأعلى ثم الأسفل ، قال ابن كثير وهو مرسل لكن فيه فائدة تسمية الأنصارى ، اهـ . قال الحافظ : وتعقب بأن حاطبا وإن كان بدريا لكنه من المهاجرين ، لكن مستند ذلك ما أخرجه ابن أبي حاتم عن سعيد ابن المسيب كما تقدم وإسناده قوى مع إرساله فإن كان ابن المسيب سمعه من الزبير فيكون موصولا وعلى هذا يؤول قوله من الأنصار على إرادة المعنى الأعم كما وقع ذلك في حق غير واحد كعبد الله بن حذافة ، وأما قول الكرماني بأن حاطبا كان حليفا للأنصار ففيه نظر ، وأما قوله من بنى أمة ابن زيد فلعله كان مسكنه هناك كعمر ، وأما قول الداودى وغيره إن خصم الزبير كان منافقا فقد وجهه القرطبي بأن قول من قال إنه كان من الأنصار يعنى نسبا لا دينيا ، قال : وهذا هو الظاهر من حاله ، ويحتمل أنه لم يكن منافقا ولكن أصدر منه ذلك بادرة النفس كما وقع لغيره من صحت توبته ، وقوى هذا شارح المصابيح التوربشتى وهو ماعده وقال لم تجر عادة السلف بوصف المنافقين بصفة النصرة التى هى المدح ولو شاركهم في النسب ، قال : بل هى زلة من الشيطان تمكن به منها عند الغضب وليس ذلك بمستكر من غير المعصوم في تلك الحالة ، وقال الداودى بعد جزمه بأنه كان منافقا وقيل كان بدريا فإن صح فقد وقع ذلك منه قبل شهودها لا تنفاه التفاق عن شهداء ، وقال ابن التين : إن كان بدريا فعنى قوله لا يؤمنون لا يستكملون الإيمان ، اهـ مختصرا . وسيأتى شيء من ذلك قريبا ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الخطابي معناه أمره بالعادة المعروفة التى جرت بينهم .

فى مقدار الشرب ، اه . ويحتمل أن يكون المراد أمره بالقصد والأمر الوسط
 مراعاة للجوار ، ويدل عليه رواية شعيب فى الصلح فاستوعى للزير حينئذ حقه ،
 وكان قبل ذلك أشار على الزير برأى فيه سعة له وللأنصارى الحديث ، ومثلها
 لمعمر فى التفسير وهو ظاهر فى أنه أمره أولاً أن يساح ببعض حقه على سبيل الصلح ،
 وبهذا ترجم البخارى فى الصلح ياب إذا أشار الإمام بالصلح فأبى حكم عليه بالحكم
 البين أى إذا أشار الإمام بالمصالحة الخ ، فلما لم يرض الأنصارى بذلك استقضى
 الحكم وحكم به ، وحكى الخطابى أن فيه دليلاً على جواز فسخ الحاكم حكمه قال :
 لأنه كان له فى الأصل أن يحكم بأى الأمرين شاء فقدم الأسهل لإيثار الحسن الجرار
 فلما جهل الخصم موضع حقه رجع عن حكمه الأول وحكم بآثاني ليكون ذلك
 أبلغ فى زجره ، وتعقب بأنه لم يثبت الحكم أولاً كما تقدم بيانه ، وقيل بل الحكم كان
 ما أمره به أولاً فلما لم يقبل الخصم ذلك عاقبه بما حكم به عليه ثانياً على ما بدر منه
 وكان ذلك لما كانت العقوبة بالأموال ، وقد وافق ابن الصباغ من الشافعية على هذا
 الأخير وفيه نظر ، وسياق طرق الحديث يأنى ذلك كما ترى لاسيما قوله واستوعى
 للزير حقه فى صريح الحكم وهى رواية شعيب فى الصلح ومعمر فى التفسير فجمع
 الطرق دال على أنه أمر الزير أولاً أن يترك بعض حقه ، وثانياً أن يستوفى جميع
 حقه ، اه . ثم قال القسطلانى قوله : إن كان ابن عمك صفية بنت عبد المطلب
 حكمت له بالتقديم على وهمزة إن كان مفتوحة ممدودة فى الفرع وأصله مصحح
 عليها لاستفهام إنكارى ، وحكاة فى الفتح عن القرطبي وقال إنه لم يقع لنا فى الرواية
 وكذا رأيت بالمد فى الأصل المقروء على الميدومى وغيره ، وفى بعض الأصول
 وعليه شرح فى الفتح والعمدة والمصابيح والمشكاة إن كان بفتح الهمزة وهى للتعليل
 مقدرة باللام أى حكمت له بالتقديم لأجل أنه ابن عمك ، قال الكرماني : وفى بعضها
 إن كان بكسر الهمزة قال فى الفتح على أنها شرطية والجواب مخوف قال : ولا

قوله : (أوقال لو لم تعرف) يياض ^(١) في الاصل .

أعرف هذه الرواية ، نعم وقع في رواية عبد الرحمن بن إسحق عند الطبري فقال : « اعدل يا رسول الله وإن كان ابن عمك » ولهذا القول نسب بعضهم الرجل إلى النفاق وآخرون إلى اليهودية لكن قال التوربشتي في شرح المصاييح وكلا القولين زائغ عن الحق إذ قد صح أنه كان أنصاريا والأولى أن يقال أزاله الشيطان فيه بشمكته عند الغضب وغير مستذكر من الصفات البشرية الابتلاء بمثل ذلك إلا من المعصوم ، وقال النورى : قالوا : ولو صدر مثل هذا الكلام من إنسان كان كافراً تجرى على قاتله أحكام المرتدين من القتل وإنما تركه النبي ﷺ لأنه كان في أول الإسلام يتألف الناس ويدفع بالتي هي أحسن ويصبر على أذى المنافقين ويقول لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه ، ١٢٥١ .

(١) يياض في الاصل بقدر سطر ، وقال القسطلاني : قوله لم تعرف من الماء إلى القربة شك من الراوى ، وقال العيني تبعاً للكرمانى قوله : « لو تركت زمزم » بأن لا تعرف منها إلى القربة ولا تشع بها لكانت عيناً معينا بفتح الميم أى جارياً ، اهـ . ثم ترجم البخارى على حديث الباب « باب من رأى أن صاحب الحوض أو القربة أحق بمائه » قال الحافظ : ذكر فيه أربعة أحاديث : أحدها حديث سهل ومناسبته للترجمة ظاهرة لإحاطة الحوض والقربة بالقدح فكان صاحب القدح أحق بالتصرف فيه شرباً وسقياً ، وقد خفي هذا على المهلب فقال : ليس في الحديث إلا أن الأيمن أحق من غيره بالقدح ، وأجاب ابن المنير : بأن مراد البخارى أنه إذا استحق الأيمن مافى القدح بمجرد جلوسه واختص به فكيف لا يختص به صاحب اليد والمتسبب في تحصيله ، ثانيها : حديث أبى هريرة في ذكر حوض النبي ﷺ ومناسبته من ذكره ﷺ « أن صاحب الحوض يطرد إبل غيره عن حوضه » ولم ينكر ذلك فيدل على الجواز ، وقد خفي على المهلب أيضاً فقال إن المناسبة من جهة إضافة الحوض إلى

(باب لالحى "إلا لله ورسوله")

التي ﷺ وكان أحق به ، وتعقبه ابن المنير : بأن أحكام التكاليف لا تنزل على وقائع الآخرة وإنما استدلل بقوله كما تزداد الغربة فما جاز لصاحب الخوض طرد لإبل غيره عن حوضه إلا وهو أحق بحوضه ، ثالثها : حديث ابن عباس في قصة زمزم ومناسبتها من جهة قولها ولا حق لكم في الماء وقرر النبي ﷺ على ذلك ، قال الخطابي فيه أن من أنبط ماء في فلاة من الأرض ملكه ولا يشاركه فيه غيره إلا برضاه ، إلا أنه لا يمنع فضله إذا استغنى عنه وإنما شرطت هاجر عليهم أن لا يملكوه ، ورابعها : حديث أبي هريرة ومناسبتها من جهة أن المعاقبة وقعت على منعه الفضل فدل على أنه أحق بالأصل ، ويؤخذ أيضا من قوله مالم تعمل يدك فإن مفهومه أنه لو عالج له لكان أحق به من غيره ، وحكى ابن التين عن أبي عبد الملك أنه قال : يخفى معناه ولعله يريد أن البئر ليست من حفره وإنما هو في منعه غاصب ظالم وهذا لا يرد فيما حازه وعمله ، قال : ويحتمل أن يكون هو حفرها ومنعها من صاحب الشفة أى العيطان ويكون معنى مالم تعمل يدك أى لم تنبع الماء ولا أخرجه قال وهذا أى الأخير ليس من الباب في شيء ، ١٢٥ .

(١) قال الحافظ : ترجم بلفظ الحديث من غير مزيد ، والمراد بالحى : منع الرعى في أرض مخصوصة من المباحات فيجعلها الإمام مخصوصة لرعى بهائم الصدقة مثلا ، وأصل الحى عند العرب أن الرئيس منهم كان إذا نزل منزلا مخصوصا استعوى كلبا على مكان عال فألى حيث انتهى صوته حماه من كل جانب فلا يرعى فيه غيره ، ويرعى هو مع غيره فيما سواه ، والحى : هو المكان المحمى وهو خلاف المباح ومعناه : أن يمنع من الأحياء من ذلك الموات ليتوفر فيه الكلا فترعاه مراش مخصوصة . اهـ . وقال المعنى : إن لفظ حى اسم غير مصدر وهو على وزن فعل بكسر الفاء بمعنى مفعول أى محمى محظور هذا معناه اللغوى ، ومعناه الإصطلاحي

يعنى بذلك (١) أن الكلا حق العامة فلا يجوز حبسه إلا للعامة فكان الحمى

ما يحمى الإمام من الموات لمواش بعينها ويمنع سائر الناس من الرعى فيها وأضاف الحمى إلى الله ورسوله ، أى إلا ما يحمى للأنيل التى ترصد للجهاد والإبل التى يحمل عليها فى سبيل الله كإبل الزكاة وغيرها كما حمى عمر رضى الله عنه البقيع لنعم الصدقة والأنيل المعدة فى سبيل الله ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الشافعى : يحتمل معنى الحديث شينين : أحدهما ليس لأحد أن يحمى للمسلمين إلا ما حماه النبي ﷺ ، والآخر : معناه إلا على مثل ما حماه عليه النبي ﷺ ، فعلى الأول ليس لأحد من الولاة بعده أن يحمى ، وعلى الثانى يختص الحمى بمن قام مقام رسول الله ﷺ وهو الخليفة خاصة ، وأخذ أصحاب الشافعى من هذا أن له فى المسألة قولين والراجح عندهم الثانى والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ ، لكن رجحوا الأول (*) بما سيأتى أن عمر رضى الله عنه حمى بعد النبي ﷺ والأرجح عند الشافعية أن الحمى يختص بالخليفة ، ومنهم من ألحق به ولاية الأقاليم ، اه . وقال العيني : قوله « لا حمى الخ » أى لا حمى لأحد ينخص نفسه رعى فيه ماشيته دون سائر الناس وإنما هو لله ولرسوله ولمن ورد ذلك عنه من الخلفاء بعده إذا احتاج ذلك لمصلحة المسلمين ، كما فعل الصديق والفاروق وعثمان لما احتاجوا إلى ذلك ، وعاب رجل من العرب عمر رضى الله عنه فقال : بلاد الله حميت لمال الله ، وأنكر أيضا على عثمان أنه زاد فى الحمى ، وليس لأحد أن ينكر ذلك لأنه ﷺ قد تقدم إليه ولخلفائه الاقتداء به ، وإنما يحمى الإمام ما ليس بملك لأحد مثل بطون الأودية والجبال والموات وإن كان المسلمون يتنفعون بتلك المواضع فنافعهم فى حماية الإمام أكثر ، اه ١٢ .

(*) كذا فى الأصل ، والصواب بدله الثانى ١٢ ز

جائزاً لبيت المال لا لغيره ، وما ورد من ^(١) الحمى لبيت المال في بعض الروايات فالمراد به الشجر الواقع في تلك الأرض ، أو الأرض نفسها ليتصرف فيها . وفي أشجارها ، وأما الكلاً فلا فإذا حمى الإمام أو نائبه لبيت المال كان للفقير ^(٢) رعى دوابه فيه لكونه من يستحق بيت المال ، وأما الفتي فلا إلا إذا اضطر .

(١) كما تدل عليه روايات الإنقطاع ، وقد أخرج أبو داود عن أبيض بن حمال أنه سأل رسول الله ﷺ عما يحمى من الأراك قال : « ما لم تله أخفاف الإبل ، وفي أخرى له قال رسول الله ﷺ : « لا حمى في الأراك » فقال : أراك في حظارى فقال النبي ﷺ لا حمى في الأراك ، قال الشيخ قدس سره في البذل قوله لا حمى في الأراك لأنها مرعى دواب الناس ، وقوله : أراك في حظارى بفتح الحاء وتكسر أراد الأرض التي فيها الزرع المحاط عليها كالخظيرة ، وكانت تلك الأراك قائمة في أرض أحياءها يوم أحياءها فلم يملكها وملك الأرض فأما الأراك إذا نبت في ملك رجل فإنه يحميه ويمنع غيره ، اهـ ١٢٠ .

(٢) كما يدل عليه ما أخرجه البخارى في صحيحه أن عمر رضى الله تعالى عنه استعمل هنيا على الحمى فقال له « اضم جناحك على المسلمين وأدخل رب الصريمة ورب الغنيمة وإياى ونعم ابن عوف ونعم ابن عفان » الحديث قال الحافظ : خههما بالذكر على طريق المثل لكثرة نعمهما لأنهما كانا من مياسير الصحابة رضى الله عنهما ولم يرد بذلك منعهما البتة ، ثم قال : وإنما حمى عمر بعض الموات بما فيه نبات من غير معالجة أحد وخص إبل الصدقة وخيول المجاهدين وأذن لمن كان مقلداً أن ترع فيه مواشيه رفقاً به ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحديث أى حديث استعمال عمر هنيا في آخر الجزء السادس من الأوجز ، وفيه عن الباجى هذا الحمى قيل هو النقيع وقد روى أن النبي ﷺ حمى النقيع لحيلة لما في ذلك من المنفعة للمسلمين ، فوسع عمر بن الخطاب هنيا فيما استعمله فيه ، اهـ ١٢٠ .

قوله : (ثم لم ينس حق الله في رقابها ولا في ظهورها) استدل بعضهم بذلك على وجوب الزكاة في الخيل كما بسطه في الحاشية (١) ولا يتم لأن الواجب ليس في ظهورها شيء ، ولو حمل على الاستحباب كانت الرقبة كالظهر في استحباب الفضل بكل منهما وأيضاً فإن الوجوب من غير الزكاة ممكن في الظهور والرقاب معاً لأن المضطر كما يضطر لإعيائه وكلاله إلى ظهر فتجب إعائته ، فكذلك قد يضطر إلى رقبة الفرس أيضاً كن بعد منزله بحيث يتعسر عليه رد الفرس على مالكة أو كمن اضطر إلى الأكل وليس شيء سوى الخيل موجوداً عند المالك حتى يواسيه به إلى غير ذلك .

(١) ونص الحاشية فيه حجة لأبي حنيفة على وجوب الزكاة في الخيل السائمة ويرد تأويله بالعارية عطف قوله ولا ظهورها وأيضاً لا يجوز حمله على زكاة التجارة لأنه سئل عن الحمر بعد الخيل فقال لم ينزل على فيها شيء ، فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الخير كذا في فتح القدير ، اه ما في الحاشية . وفي الأوجز قوله : في رقابها ولا في ظهورها قال النووي : استدل به أبو حنيفة على وجوب الزكاة في الخيل ، وقال مالك والشافعي وجمهور العلماء : لا زكاة فيها بحال ، وتأولوا الحديث على أن المراد يجاهد بها وقد يجب الجهاد بها إذا تعين ، وقيل يحتمل أن المراد بالحق في رقابها القيام بعنفها وسائر مؤناتها ، والمراد بظهورها لإطراق فخلها إذا طلبت عارية ، وهذا على الذنب ، وقيل : المراد حق الله مما يكسب من مال العدو على ظهورها وهو الخنس ، قال الحافظ : إنما خص رقابها بالذكر لأنها تستعار كثيراً في الحقوق اللازمة ، ومنه قوله تعالى « فتحرير رقبة » وهذا جواب من لم يوجب الزكاة في الخيل ، وقيل المراد بالحق لإطراق فخلها والجل عاينها في سبيل الله وهو قول الحسن والشعبي ومجاهد ، وقيل المراد بالحق الزكاة وهو قول حماد وأبي حنيفة ، قال صاحب المحلى (*) حق الله في رقابها وهو الزكاة ، ولا في ظهورها وهو حمل منقطع الفزاة والحاج كذا فسره علماءنا المستدلون به على مذهبهم في إيجاب الزكاة ، قال القاري ، فإن قيل : كيف يستدل بهذا الحديث على الوجوب ، قلت بعطف الرقاب على

(*) ثم لم ينس .

قوله : (ترد الماء) فيه الترجمة (١) .

الظهور لأن المراد بالرقاب الذنوات ، إذ ليس في الرقاب منفعة للغير كما في الظهور وبمفهوم الجواب الآتي في الحر من قوله ﷺ : « ما أنزل على في الحر شيء » وأجاب القاضى عنه بأن معنى قوله : ثم لم ينس حق الله في رقابها ، أداء زكاة تجارتها ، وقال الزيلعى على الكنز : لا يجوز حمله على زكاة التجارة لقوله ﷺ في الحير « لم ينزل على فيه شيء » ، فلو كان المراد زكاة التجارة لما صح نفيه عن الحير ، اهـ مختصر أعن الأوجز قلت : وبسط الكلام على الزكاة في الخيل في الأوجز وتقدم شيء من ذلك في كتاب الزكاة في « باب ليس على المسلم في فرسه صدقة » ١٢ .

(١) وهو كذلك فإن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم عليه « باب شرب الناس وسقى الدواب من الأنهار » قال الخافظ : أراد بهذه الترجمة أن الأنهار الكائنة في الطريق لا يختص بالشرب منها أحد دون أحد ، وأورد فيه حديثين ، أحدهما عن أبي هريرة في ذكر الخيل ، والمقصود منه قوله : ولو أنها مررت بنهر إلخ . فإنه يشعر بأن من شأن البهائم طلب الماء ولو لم يرد ذلك صاحبها فإذا أجر على ذلك من غير قصد فيؤجر بقصد من باب الأولى فثبت المقصود من الإباحة المطلقة . ثانيهما : حديث زيد بن ثابت في اللقطة ، والمقصود منه قوله : معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر ، اهـ . وقال العيني في الترجمة أى هذا « باب في بيان شرب الناس وسقى الدواب من الأنهار » مقصوده الإشارة إلى أن ماء الأنهار الجارية غير مختص لأحد ، وقام الإجماع على جواز الشرب منها دون استئذان أحد لأن الله تعالى خلقها للناس وللبهائم ، ولأمالك لها غير الله فإذا أخذ أحد منها شيئاً في وعائه صار ملكه ، اهـ : فإن قلت كانت الترجمة في شرب الناس والدواب وليس في الحديثين إلا ذكر الثاني دون الأول ، والجواب واضح من أنه إذا ثبت الجواز في الدواب فثبوته في الناس بالأولى لقلة مشروبه ١٢ .

قوله : (قلت لابن شهاب) إلخ يعنى بذلك ^(١) أنك ذكرت جب الاسمة ولم تذكر ذهابه بالاسمة بل ذكرت أخذ الأكباد فقط ، فقال قد جب أسمتها فذهب بها غير أنه لم يذكرها أولاً اتكالا على الفهم .

قوله : (سترون بعدى أثره) يعنى بذلك ^(٢) أنكم كأعلمتم ياخوانكم المهاجرين اليوم يا يشارككم إياهم على أنفسكم فكذلك فلتكونوا إذا استأثروا عليكم أنفسهم فافهم حتى يتبين لك ما بين الكلام الأول والثاني من المناسبة التي لا تظهر في أول وهلة .

(١) وهو واضح ، قال القسطلاني : قال ابن جريج : (قلت لابن شهاب) الزهرى (ومن السنام) بفتح السين أى أخذ منه (قال قد جب) قطع (أسمتها فذهب بها) جمع الضمير على لفظ الاسمة وهذه الجملة مدرجة من ابن جريج ، اهـ . قال العيني : قوله قلت لابن شهاب : القائل هو ابن جريج الراوى وهو من قوله هذا إلى قوله قال على ليس من الحديث وهو مدرج ، وقوله قال على ، هو على ابن أبى طالب لاعلى بن حسين المذكور وذكره ابن شهاب تعليقا ، ١٢٨١ .

(٢) أجاد الشيخ فى بيان المناسبة بين الجملتين ولم يتعرض لذلك الشراح ، ثم قال الحافظ قوله : يقطع من البحرين يعنى للانصار ، وفى رواية البيهقي دعا الانصار ليقطع لهم البحرين ، وللإسماعيلي ليقطع لهم البحرين أو طائفة منها وكان الشك فيه من حماد فسيأتى للمصنف فى الجزية من طريق زهير عن يحيى بلفظ دعا الانصار ليكتب لهم البحرين ، وله فى مناقب الانصار إلى أن يقطع لهم البحرين ، وظاهره أنه أراد أن يجمعها لهم لإقطاعا ، واختلف فى المراد بذلك فقال الخطابي : يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ الْمَوَاتِ مِنْهَا لِيَتَمَلَّكَوهُ بِالْإِحْيَاءِ ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ الْعَامِرَ مِنْهَا لَكِنْ فِي حَقِّهِ مِنَ الْخَمْسِ لِأَنَّهُ كَانَ تَرَكَ أَرْضَهَا فَلَمْ يَقْسِمَهَا ، وَتَعَقَّبَ بِأَنَّهَا فَتَحَتْ صَلَاحًا كَمَا سَيَأْتِي فِي الْجُزْيَةِ ، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَخْصِمَهُمْ بِتَنَاوُلِ جُزْيَتِهَا ، وَبِهِ جُزِمَ لِإِسْمَاعِيلِ الْقَاضِي

قوله : (في العبد) فايراد هذا الإسناد ^(١) مهنا استطراد .

وابن قرقول ، ووجهه ابن بطلال : بأن أرض الصالح لا تقسم فلا تملك ، وقال ابن التين : إنما يسمى إقطاعاً إذا كان من أرض أو عقار وإنما يقطع من النية ولا يقطع من حق مسلم ولا معاهد قال وقد يكون الإقطاع تمليكا وغير تمليك ، وعلى الثاني يحمل إقطاعه عليه السلام الدور بالمدينة كأنه يشير إلى ما أخرجه الشافعي مرسلًا ووصله الطبراني أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة أقطع الدور ، يعني أنزل المهاجرين في دور الانصار برضاهم ، وسيأتي في أواخر الخمس حديث أسماء أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع الزبير أرضاً من أموال بني النضير يعني بعد أن أجلاهم ، والظاهر أنه ملكه إياها وأطلق عليها إقطاعاً على سبيل المجاز ، والذي يظهر لي أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يخص الانصار بما يحصل من البحرين أما التاجز يوم عرض ذلك عليهم فهو الجزية لأنهم كانوا صالحوا عليها ، وأما بعد ذلك إذا وقعت الفتوح فخراج الأرض أيضاً ، وقد وقع منه صلى الله عليه وسلم ذلك في عدة أراض بعد فتحها وقبل فتحها ، منها إقطاعه تمياً الدار يبيت إبراهيم فلما فتحت في عهد عمر رضي الله عنه نجز ذلك تيمم واستمر في أيدي ذريته من ابنته رقية ويدهم كتاب من النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، وقصته مشهورة ذكرها ابن سعد وأبو عبيد في كتاب الأموال وغيرهما ، ١٢٥١ .

(١) وهو كذلك أو أشار إلى بيان الاختلاف في السند قال الحافظ : قوله عن مالك معطوف على قوله : حدثنا الليث فهو موصول ، والتقدير وحدثنا عبد الله ابن يوسف عن مالك ، وزعم بعض الشراح أنه معلق وليس كذلك ، وتردد الكرماني ، وقد وصله أبو داود من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر في النخل مرفوعاً ، وعن نافع عن ابن عمر عن عمر في العبد موقوفاً ، وكذا هو في الموطأ ولفظه عن ابن عمر عن عمر بقصة العبد ، وعن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم بقصة النخل ، وقال الكرماني قوله « في العبد » أي في شأن العبد والتقدير عن عمر أنه قال في العبد بأن

ماله لبائعه أو زاد لفظ العبد بعد قوله إلا أن يشترط المبتاع أى والعبد كذلك، قال الحافظ : وأرجحها الأول ، وقد عبر عنه عند أبي داود بنحو ذلك كما ذكرته ، وأخرجه النسائي من طريق يحيى القطان عن عبيد الله بن رضى عن نافع عن ابن عمر عن عمر بقصة العبد ، ومن رواية محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بالقصتين ، وقال النسائي : إنه خطأ والصواب ما رواه القطان، وكذلك رواه الليث وأيوب عن نافع في العبد موقوفاً ، اه مختصراً . وما حكى الحافظ عن أبي داود أنه روى قصة العبد موقوفاً مخالف لما في النسخ التي بأيدينا من أبي داود من رواية عمر قصة العبد مرفوعاً ، والمعروف ما حكى الحافظ فإنهم قالوا : إنه أحد الأحاديث الأربعة المعروفة التي اختلف فيها سالم ونافع كما بسط في الأوجز، وفيه قال ابن عبد البر : هكذا رواه نافع موقوفاً لم يختلف أصحابه عليه ، وقال الزرقاني : هذا الحديث رواه البخاري عن عبد الله بن يوسف وأبو داود عن الصفي كلاهما عن مالك موقوفاً ، ورواه سالم عن أبيه عن النبي ﷺ ، قال ابن عبد البر : هو أحد الأحاديث الأربعة التي اختلف فيها سالم عن نافع فرفعها سالم ووقفها نافع وذكر هذه الأربعة في الأوجز في « باب رفع اليدين في الصلاة » أما حديث الباب فقد قال الزرقاني رجح مسلم والنسائي رواية نافع ههنا وإن كان سالم أحفظ منه نقله البيهقي عنهما وكذا رجحها الدارقطني ، ونقل الترمذي في الجامع عن البخاري أن رواية سالم أصح ، وفي التمهيد أنها الصواب ، وفي اللال للترمذي عن البخاري تصحيحهما معاً ، وإياه أشبه لأن ابن عمر إذا رفعه لم يذكر إياه وهي رواية سالم ، وإذا وقفه ذكر إياه وهي رواية نافع فتحصل أن ابن عمر سمعه من النبي ﷺ فحدث به سالمًا وسمعه من أبيه عمر موقوفاً فحدث به نافعاً فصحت رواية نافع وسالم جميعاً وهذا هو المحفوظ عنهما ، اه مافي الأوجز . وقال القسطلاني : قد اختلف في الأرجح من روايتي نافع وسالم على أقوال : أحدها ترجيح رواية نافع ، فروى البيهقي في سننه

عن مسلم والنسائي أنهما سئلا عن اختلاف سالم ونافع في قصة العبد فقالا : القول ما قال نافع وإن كان سالم أحفظ منه . الثاني : ترجيح رواية سالم فنقل الترمذى في جامعه عن البخارى أنها أصح ، وفي التمهيد لابن عبد البر أنها الصواب . الثالث : تصحيحها معاً كما حكاه الترمذى في العلل عن البخارى وليس بين ما نقله عنه في الجامع وما نقله عنه في العلل اختلاف في حكمه على الحديثين بالصحة لا ينافي حكمه في الجامع بأن حديث سالم أصح بل صيغة أفعال تقتضى اشتراكهما في الصحة قاله الحافظ زين الدين العراقي ، قال ولده أبو زرعة المفهوم من كلام الحديثين في مثل هذا والمعروف من اصطلاحهم فيه أن المراد ترجيح الرواية التي قالوا ، لأنها أصح والحكم للراجح فتكون تلك الرواية شاذة ضعيفة والمرجحة هي الصحيحة وحيدتد فبين الثقلين تواف ، لكن المعتمد مافي الجامع لأنه مقول بالجزم واليقين بخلاف مافي العلل فإنه على الظن والاحتمال ، وما ذكر عن سالم ونافع هو المشهور عنهما ، وروى عن نافع رفع القصتين رواه النسائي من رواية شعبة عن عبد ربه عن سعيد . عن نافع عن ابن عمر فذكر القصتين مرفوعتين ، ورواه النسائي أيضاً من رواية محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر عن عمر مرفوعاً بالقصتين ، وقال : هذا خطأ والصواب حديث ليث وعبيد الله وأيوب أى عن نافع عن ابن عمر بقصة العبد خاصة موقوفة ، ورواه النسائي أيضاً من رواية سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر رضى الله عنهم بالقصتين مرفوعاً ، قال المازى : والمحفوظ أنه من حديث ابن عمر ، ١٢٥١ .

كتاب في الاستقراض

وأداء^(١) الديون والحجر والتفليس

(١) قال الحافظ : جمع المصنف بين هذه الأمور الثلاثة ، لقلة الأحاديث الواردة فيها ولتعلق بعضها ببعض ، قال العيني : أى هذا كتاب في بيان حكم الاستقراض وهو طلب القرض ، والحجر وهو المنع لغة ، وشرعاً يمنع عن التصرف وأسبابه كثيرة محلها الفروع ، والتفليس من فلسه الحاكم تفليساً يعنى يحكم بأنه يصير إلى أن يقال ليس معه فلس ، ويقال : المفلس من تزيد ديونه على موجوده ، سمي مفلساً لأنه صار ذا فلوس بعد أن كان ذا دراهم ودنانير ، وقيل سمي بذلك لأنه يمنع التصرف إلا في الشيء التافه لأنهم لا يتعاملون به في الأشياء الخطيرة ، اهـ . وقال القسطلاني في الاستقراض : طلب القرض وهو بفتح القاف أشهر من كسرها ، ويطلق اسماً بمعنى الشيء المقرض ، ومصدره الإقراض وهو تملك الشيء على أن يرد بدله وسمى بذلك لأن المقرض يقطع للمقرض قطعة من ماله ، ويسميه أهل الحجاز سلفاً ، والحجر بفتح الحاء المهملة وسكون الجيم هو في الشرع منع التصرف في المال ، والتفليس في اللغة : النداء على المفلس وشهرته بصفة الإفلاس المأخوذ من الفلوس التي هي أخس الأموال ، وشرعاً حجر الحاكم على المفلس ، والمفلس لغة المعسر ، ويقال من صار ماله فلوساً ، وشرعاً من حجر عليه ليقضى ماله عن دين لآدمي ، اهـ . وفي الدراخنتار ولزم تأجيل كل دين إلا في سبع السابع القرض فلا يلزم تأجيله إلا في أربع إلخ ، قال ابن عابدين : الدين ما وجب في الذمة بعقد أو استهلاك وما صار في ذمته ديناً باستقراضه فهو أعم من القرض ثم قال صاحب الدر (القرض) شرعاً ما تعطيه من مثلي وهو أخصر من قوله (عقد مخصوص) أى بلفظ القرض ونحوه يرد (على دفع مال) بمنزلة الجنس (مثلي) خرج القيمي (لآخر ليرد مثله)

(باب من اشترى^(١) بالدين) الخ

لما كان النهى عن بيع ما ليس عندك يوم أنه لعل البيع بما ليس عندك من الثمن لا يجوز أيضاً دفعه بإيراد الروايتين ، الأولى منهما^(٢) دالة على جواز الشراء إذا لم يكن بمحضرة ثمنه وإن كان في بيته : وثانيتها على جوازه إذا لم يكن له الثمن

خرج نحو ودیعة ، ا هـ . وفي الهداية : وكل دين حال إذا أجله صاحبه صار مؤجلاً إلا القرض فإن تأجيله لا يصح لأنه إعارة وصلة في الابتداء حتى يصح بلفظ الإعارة ومعوضة في الانتهاء ، فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التأجيل فيه كما في الإعارة إذ لا جبر في التبرع ، وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لأنه يصير بيع الدرامم بالدرامم نسيئة وهو الربا ، ا هـ . وفي هامشه عن الكفاية القرض مال يقطعه من أمواله فيعطيه ومائت عليه ديناً فليس بقرض ، والدين يشمل ما وجب في ذمته ديناً بعقد أو استهلاك وما صار ديناً في ذمته باستقراضه فهو أعم من القرض ، وقال مالك : التأجيل في القرض لازم لأنه صار ديناً في ذمته بالقبض فيصح التأجيل فيه كسائر الديون ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : كأنه يشير إلى ضعف ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً لا اشترى ما ليس عندى ثمنه ، وهو حديث أخرجه أبو داود والحاكم من طريق سماك عن عكرمة عنه في أثناء حديث تفرد به شريك عن سماك ، واختلف في وصله وإرساله ، ا هـ . وزاد العيني وجواب من في الترجمة محذوف أى فهو جائز . وقد أجمعوا على أن الشراء بالدين جائز لقوله تعالى : إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه . ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : أورد المصنف في الباب حديث جابر في شرائه ﷺ جملة في السفر وقضاء ثمنه في المدينة وهو مطابق للركن الثاني من الترجمة ، وحديث عائشة رضي الله عنها في شرائه ﷺ من اليهودى الطعام وهو مطابق للركن الأول ، قال ابن المنير : وجه الدلالة منه أنه ﷺ لو حضره الثمن ما أخره ، كذا ثمن الطعام

لا يحضرته ولا في بيته ، نعم إذا اشترى وليس من قصده أن يؤديه إليه كان منهيًا عنه ولذلك عقد الباب الثاني (١) .

قوله : (أدى الله عنه) إما (٢) في الدنيا بتمديد أسباب الاداء أو في الآخرة بإرضاء الدائن بشيء من الحور والقصور .

لوحضره لم يرتب في ذمته دينًا لماعرف من عاداته الشريفة من المبادرة إلى إخراج ما يلزمه إخراجاً ، اهـ . قلت : كأن الحافظ رحمه الله أشار بذلك إلى ما تقدم في باب من صلى بالناس فذكر حاجته فخطاهم ، ١٢ .

(١) وهو باب من أخذ أموال الناس لإخ ، قال الحافظ : حذف الجواب اعتناء بما وقع في الحديث ، قال ابن المنير : هذه الترجمة تشعر بأن التي قبلها مقيدة بالعلم بالقدرة على الوفاء إلا أنه إذا علم من نفسه العجز فقد أخذ لا يريد الوفاء إلا بطريق التمني ، والتفنى خلاف الإرادة ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه إذا نوى الوفاء بما سيفتحه الله عليه فقد نطق بالحديث بأن الله يؤدي عنه إماماً بأن يفتح عليه في الدنيا وإماماً يتكفل عنه في الآخرة فلم يتعين التقييد بالقدرة في الحديث ، ولو سلم ما قال فهناك مرتبة ثالثة وهو أن لا يعلم هل يقدر أو يعجز ، اهـ ، ١٢ .

(٢) قال الميمني : يعني يسر له ما يؤديه من فضله لحسن نيته ، وقوله : أتلقه الله يعني يذهب من يده فلا ينتفع به لسوء نيته ويبقى عليه الدين ويعاقب به يوم القيامة ، وروى الحاكم مصححاً من حديث عائشة رضي الله عنها أنها كانت تدان قيل لها مالك والدين وليس عندك قضاء؟ قالت إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من عبد كانت له نية في أداء دينه إلا كان له من الله عون ، فأنا ألتبس ذلك العون ، وعن أبي أمامة يرفعه ومن تدان وفي نفسه وفاؤه ثم مات تجاوز الله عنه وأرضى غريمه بما شاء ومن تدان بدين وليس في نفسه وفاؤه ثم مات اقتصر الله منه غريمه يوم القيامة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله أدى الله عنه ، وفي رواية الكشميني أداها

قوله : (إلا ديناراً أرصده لدين) فيه الترجمة (١)

الله عنه، ولابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث ميمونة رضى الله عنها دامن مسلم يدان ديناً يعلم الله أنه يريد أداءه إلا أداء الله عنه في الدنيا ، وظاهره يحيل المسألة المشهورة فيمن مات قبل الوفاء بغير تقصير منه كأن يعسر مثلاً ، أو يفجأه الموت وله مال مخبوء وكانت نيته وفاء دينه ولم يوف عنه في الدنيا ، ويمكن حمل حديث ميمونة على الغالب والظاهر أنه لاتبعة عليه ، والحالة هذه في الآخرة بحيث يؤخذ من حسناته لصاحب الدين بل يتكفل الله عنه لصاحب الدين بكامل عليه حديث الباب وإن خالف في ذلك ابن عبد السلام ، قوله : أتلفه الله ، ظاهره أن الإلتلاف يقع في الدنيا وذلك في معاشه أو في نفسه ، وهو علم من أعلام النبوة لما نراه المشاهدة ممن يتعاطى شيئاً من الأمور ، وقيل المراد بالإلتلاف عذاب الآخرة ، قال ابن بطال : فيه الخس على ترك استكمال أموال الناس والترغيب في حسن التأدية إليهم عند المداينة ، وأن الجواز قد يكون من جنس العمل ، وقال الداودي : فيه إن من عليه دين لا يعتق ولا يتصدق وإن فعل رد وفي أخذ هذا من هذا بعد كثير ، وفيه الترغيب في تحسين النية ، والترهيب من ضد ذلك ، وأن مدار الأعمال عليها ، وفيه الترغيب في الدين لمن ينوى الوفاء ، وقد أخذ بذلك عبد الله بن جعفر فيما رواه ابن ماجه والحاكم أنه كان يستدين فسل فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول وإن الله مع الدائن حتى يقضى دينه ، إسناده حسن لكن اختلف فيه على محمد بن علي ، هـ . وزاد القسطلاني عن عائشة مرفوعاً ومن حمل من أمي ديناً ثم جهد في قضائه ثم مات قبل أن يقضيه فأنا وليه ، رواه أحمد بإسناد جيد ، ١٢ .

(١) وهى قوله : د باب أداء الدين ، وقول الله عز وجل : د إن الله يأمركم ، الآية ، قال الحافظ : قال ابن المنير : أدخل الدين في الأمانة لثبوت الأمر بأدائه إذ المراد في الآية بالأمانة هو المراد بها في قوله تعالى : د إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض ، الآية ، وفسرت هنالك بالأوامر والنواهي فيدخل فيها جميع

حيث قدم (١) الدين على الصدقة وغيرها من وجوه الخير .
 قوله : (وسمعت صوتاً) وكان ماسمعه (٢) صوت النبي ﷺ لاصوت جبريل .

ما يتعلق بالذمة وما لا يتعلق ، قال الحافظ : يحتمل أن تكون الامانة على ظاهرها
 وإذا أمر الله بأدائها ومدح فاعله ، وهي لا تتعلق بالذمة لخال مافي الذمة أولى ، وأكثر
 المفسرين على أن الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة حاجب الكعبة وقيل : نزلت
 في الولاء ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما هي عامة في جميع الامانات ، وروى ابن
 أبي شيبة عن طلق بن معاوية قال : كان لى دين على رجل فخاصمته إلى شريح فقال له :
 « إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها ، وأمر بحبسه ، ا هـ . وبسط العيني
 في أسباب نزول الآية ، ١٢ .

(١) وهو أوجه مما قاله العيني في المطابقة إذ قال : مطابقتها للترجمة من حيث أن
 فيه ما يدل على الاهتمام بأداء الدين ، وهو قوله : إلا ديناراً أرصده لدين وفيه
 ما يدل على شدة أمر الدين ، ا هـ . وقال الحافظ : قال ابن بطال فيه إشارة إلى عدم
 الاستغراق في كثير الدين والاقتصار على اليسير منه ، أخذاً من اقتصاره على ذكر
 الدينار الواحد ولو كان عليه مائة دينار مثلاً لم يرصد لأدائها ديناراً واحداً ، قال
 الحافظ : ولا يخفى ما فيه ، وفيه الاهتمام بأمر وفاء الدين وما كان عليه ﷺ من
 الزهادة في الدنيا ١٢ .

(٢) يدل على ذلك ما سيأتى في كتاب الرقاق في باب المكثرون هم الافلون من
 حديث أبي ذر الطويل وفيه ثم إنى سمعته وهو مقبل وهو يقول : « وإن سرق وإن
 زنى ، قال : فلما جاء لم أصبر حتى قلت : يا نبي الله جعلنى الله فداك من تكلم في
 جانب الحرة ما سمعت أحداً يرجع إليك شيئاً قال : « ذاك جبريل ، الحديث ، فهذا
 نص في أنه لم يسمع صوت جبريل لكن قال الحافظ : في « باب قول النبي ﷺ
 ما يسرفنى إن عندى مثل أحد ذهباً ، قوله : « سمعت صوتاً قد ارتفع ، وفي رواية

(باب هل يعطى أكبر من سنه)

ولما كان^(١) مظنة كونه ربا يوم حرمة دفعه بأن الربا ما كان مشروطاً أو مبروراً فأما إذا زاده من عند نفسه من غير العرف والشرط فإنه منة منه عليه كما من الدائن عليه بقضاء حاجته فلا يكون ربا .

أبي معاوية سمعت لفظاً وصوتاً وقوله : « قلت يا رسول الله سمعت صوتاً تخوفت فذكرت له ، وفي رواية أبي معاوية فذكرت له الذي سمعت ، وفي رواية أبي شهاب فقلت : يا رسول الله الذي سمعت ، وأقال الصوت الذي سمعت كذافيه بالشك وقوله « فقال وهل سمعته ؟ قلت : نعم قال ذاك جبريل ، أى الذى كنت أخاطبه ، أو ذاك صوت جبريل ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ستأتى قريباً ، ولما كان لفظ الحديث ، إلا سناً أفضل من سنه والفضيلة تحتل جودة الوصف والزيادة فى الحكم معاً به الإمام البخارى على ذلك بلفظ الاستفهام ، وقال الحافظ : فى الحديث جواز وفاء ما هو أفضل من المثل المقترض إذا لم تقع شرطية ذلك فى العقد فيحرم حينئذ اتفاقاً وبه قال الجمهور ، وعن المالكية تفصيل فى الزيادة إن كانت بالعدد منعت وإن كانت بالوصف جازت ، اه . وفى الأوجز فى قضاء ابن عمر رضى الله تعالى عنهما دراهم خيراً من الدراهم التى أخذها . قال الباجى : لأنها أفضل فى الصفة وهذا لاختلاف فى جوازه وهذا ما لم يكن فى مقابل تلك الفضيلة نقص من وجه آخر ، وقال الموفق : كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف ، فإن أقرضه مطلقاً بغير شرط قضاؤه خيراً منه فى القدر أو الصفة أو دونه برضاها جاز ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢٠ .

(باب إذا قضى دون حقه)

وهذا كما تقدم^(١) من أن مظنة الربا كان يوم حرمة فإن من استدان عشرة دراهم ثم رضى البائع أن يأخذ ثمانية فلا شك أنه فضل منها فضلة عند المديون وليست على عوض فدفعه بأن الثمانية هنا ليست مقابلة بالعشرة حتى يلزم ما ألزمهم بل الثمانية بالثمانية والدرهمان أسقطهما الدائن وله أن يسقط من حقه ما شاء كلا أو بعضاً .

قوله : (أن يقبلوا ثم حاطى ويحللوا إلخ) ولما جاز^(٢) تحليله عن البعض جاز تحليله عن الكل لعدم الفارق فتثبت الترجمة بكلا جزئيهما .

(١) وهذا أيضاً واضح كما أفاده الشيخ قدس سره ، ونص الترجمة في نسختنا : باب إذا قضى دون حقه ، وحله بلفظ أو ، قال الحافظ : قال ابن بطال : هكذا وقعت هذه الترجمة في النسخ كلها ، والصواب وحله بإسقاط الألف ، قال الحافظ : رأيت في رواية أبي علي بن شويه عن الفربري بالواو ، وكذا في رواية النسفي عن البخاري لكن بقية الروايات بلفظ أو ، قال ابن بطال لأنه يجوز أن يقضى دون الحق بغير محالة ولو حلله من جميع الدين جاز عند جميع العلماء ، فكذلك إذا حلله من بعضه ، ووجه ابن المنير بأن المراد إذا قضى دون حقه برضا صاحب الدين أو حلله صاحب الدين من جميع حقه فهو جائز ، اهـ . زاد العيني في قول ابن بطال والصواب الواو لأنه لا يجوز أن يقضى دون حقه وتسقط مطالبته بالباقي إلا أن يحلل منه ، ولا خلاف فيه أنه لو حلله من جميع الدين وأبرأه جاز ذلك ، فكذلك إذا حلله من بعضه ، اهـ . وفي تقرير مرلانا محمد حسن المكي قوله : أو حلله أى عفاه بالكلية ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، ولم يتعرض الشراح لإثبات الجزء الثاني من الترجمة بل بينوا مطابقة الجزء الأول فقط ، قال العيني : مطابقة الحديث بالترجمة في قوله فسألهم أن يقبلوا ثم حاطى ويحللوا أى بيان ذلك أن ثم حاطى جابر رضى الله عنه

(باب إذا قاص أو جازفه)

(ياض^(١) في الاصل) .

كان أقل من دينه فألم أن يقضى دون حقه ويحطلوا أباه فلما أبوا أتى النبي ﷺ في صبيحة غد ذلك اليوم وشاهد النخل ودعا في ثمرها بالبركة فجذه جابر وقضى دينهم وبقي من ذلك التمر شيء ببركة النبي ﷺ . ١٠١ .

(١) ياض في الاصل قريباً من سطرين وفي تقرير مولانا حسين على البنجاني قوله : تمرأ بتمر أو غيره ، فإنه إن زاد المستقرض فزيادة من غير شرط ، وإن نقصه فهو إسقاط من صاحب القرض . ١٠١ . وقال العيني : قوله قاص بتشديد الصاد من المقاصصة وهي أن يقاص كل واحد من الاثنين أو أكثر صاحبه فيما هم فيه من الامر الذى بينهم ، وههنا المقاصصة في الدين ، وقوله : أو جازفه من المجازفة وهي الحدس بلا كيل ولا وزن ، وقوله : في الدين يرجع إلى كل واحد من قوله : قاص أو جازفه ، والضمير في قاص يرجع إلى المديون بدلالة القرينة عليه ، وكذلك الضمير المرفوع في جازفه يرجع إليه ، وأما الضمير المنصوب فيرجع إلى صاحب الدين ، وقوله : تمرأ بتمر أو غيره أى سواء كانت المقاصصة أو المجازفة تمرأ بتمر أو غير التمر نحو قح بقمح أو شعير بشعير ونحو ذلك ، وجواب إذا مخوف تقديره : فهو جائز ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : تمرأ بتمر إلخ أى جنساً بجنس أو بغير جنس . ١٠١ . قال الحافظ : قال المهلب لا يجوز عند أحد من العلماء أن يأخذ من له دين تمر من غيره تمرأ بمجازفة بدنيه لمأ فيه من الجهل والغرر وإنما يجوز أن يأخذ بمجازفة في حقه أقل من دينه إذا علم الآخذ ذلك ورضى ، قال الحافظ : وكأنه أراد بذلك الاعتراض على ترجمة البخارى ومرواد البخارى ما أثبتته المعارض لا مانعاً ، وغرضه بيان أنه يقتصر في القضاء من المعاوضة ما لا يقتصر ابتداء ، ولأن بيع التمر بالرطب لا يجوز في غير العرايا ، ويجوز في المعاوضة عند الوفاء وذلك بين في حديث الباب فإنه ﷺ سأل الغريم أن يأخذ

قوله : (أخبر ذاك ابن الخطاب) ولعل (١) الوجه في تخصيصه بالإخبار أنه كان أشد تغيظاً على اليهودي فيما صنع حيث ذهب إليه النبي ﷺ بنفسه النفيسة ومع ذلك فلم يرض بإسقاط بعض حقه ، وكان عمر رضى الله عنه شديداً على الكفار فأحب النبي ﷺ أن يبلغه الخبر فيكون به بعض ما يجوده في نفسه .

تمر الحائط وهو مجهول القدر في الأوساق التي هي له وهي معلومة وكان تمر الحائط دون الذي له كما وقع التصريح بذلك في كتاب الصلح من وجه آخر ، وفيه فأبوا ولم يروا أن فيه وفاء ، وقد أخذ الدمياطى كلام المهلب فاعترض به فقال هذا لا يصح ، ثم اعتل بنحو ما ذكر المهلب ، وتعقبه ابن المنير بنحو ما أجبت به فقال يبيع المعلوم بالمجهول مزانية فإن كان تمرأ نحره فزانية ورباً ، لكن اغتفر ذلك في الوفاء لأن التفاوت متحقق في العرف فيخرج من كونه مزانية ، وذكر العيني لإيراد المهلب ثم قال وأجيب عن هذا بأن مقصود البخاري أن الوفاء يجوز فيه ما لا يجوز في المعاوضات فإن معاوضة الرطب بالتمر لا يجوز إلا في العرايا ، وقد جوزة ﷺ في الوفاء المحض ، ١٢٥١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العيني ، وفائدة الإخبار له زيادة الإيمان لأنه كان معجزة إذ لم يكن بيني أولاً وزاد آخراً وتخصيصه عمر رضى الله عنه بذلك لأنه كان معنياً بقصة جابر مهتماً بها أو كان حاضراً في أول القضية داخل فيها ، ٥١ . وقال الحافظ : قيل النكتة في اختصاص عمر رضى الله عنه أنه كان معنياً بقصة جابر مهتماً بشأنه مساعداً له على وفاء دين أبيه ، وقيل لأنه كان حاضراً مع النبي ﷺ لما مضى في النخل وتحقق أن التمر الذي فيه لا يبي يبيع الدين فأراد إعلامه بذلك لكونه شاهد أول الأمر بخلاف من لم يشاهده ، ثم وجدت ذلك صريحاً في بعض طرقه ، ففي رواية أبي التوكل عن جابر عند أبي نعيم فذكر الحديث ، وفيه فإذا رسول الله ﷺ وعمر رضى الله عنه فقال : انطلق بنا حتى

ومما ينبغي ^(١) إرجاع روايات جابر إليه أن النبي ﷺ كان ذهب إلى حائطه مرتين ، مرة قبل الجذاذ ومرة بعده عند الإيفاء .

نطوف لنخطك هذا ، فذكر الحديث ، وفي رواية أبي نضرة عن جابر عنده في هذه القصة قال : فأنا هو وعمر فقال : يا فلان خذ من جابر وآخر عنه فأبى فكاد عمر يطش به فقال ﷺ : مه يا عمر هو حق ، الحديث ، وفيه فأثبت النبي ﷺ فأخبرته فقال : اتنى بممر فأثبته فقال : يا عمر سل جابر آ عن نخطه فذكر القصة ، ووقع في رواية ديال بن حرملة أن أبا بكر وعمر جميعاً كانا مع النبي ﷺ وقال في آخره : فانطلق فأخبر أبا بكر وعمر قال : فانطلقت فأخبرتتهما الحديث ، ونحوه في رواية كيسان عن جابر ١٢٥١٠ .

(١) فإن الروايات في وقت مجيئه ﷺ ووقت الجذاذ مختلفة كما ذكرها الحافظ رحمه الله في الفتح ، وجمع الحافظ بينها بوجه آخر إذ قال : ووجه المخالفة فيه أن ظاهره أن الكيل جميعه كان بحضرة رسول الله ﷺ وأن التمر لم ينقص منه شيء أبته ، والذي مضى ظاهره أن ذلك كان بعد رجوعه ﷺ وأن بعض التمر نقص ، ويجمع بأن ابتداء الكيل كان بحضرة ﷺ وبقية كان بعد انصرافه ، وكان بعض اليبادر التي أوفى منها بعض أصحاب الدين حيث كان بحضرة رسول الله ﷺ لم ينقص منه شيء أبته ، ولما انصرف بقيت آثار بركته ، فلذلك أوفى من أحد اليبادر ثلاثين وسقاً وفضل سبعة عشر ، إلى آخر ما ذكره الحافظ ، وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي قوله : فطاف بالنخل وقال جد على حدة ثم جاء النبي ﷺ وأحضر الفرماء فشرع في الاكتيال ، ثم عاد النبي ﷺ قبل تمامية الاكتيال إلى أهله ثم جاء جابر مخبراً بالفضل ، إذا علمت هذا فلا يخرج في قلبك تخالف الروايات ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي اعلم أن هذا الحديث وقع فيه الاختلاف من الرواة في بيانه ، واجمع أن ديون عبد الله كانت أصنافاً مختلفة فكان

(باب الصلاة على من ترك ديننا الخ)

أهل المؤلف^(١) (يياض في الاصل) .

لكل رجل صنفا على حدة ، وكذلك ثمار جابر كانت أصنافا مختلفة فيز جابر من ثماره لكل رجل صنفا كان من جنس دينه فأعطى إياه منه حتى استوفى كل رجل دينه وبقي ثمره ، فالصنف الذي كان النبي ﷺ قد علم عليه بقى كما هو كأنه لم يمسه ، وأما غيره من الأصناف فقد كانت انتقصت لكن بعضها انتقص كثيرا وبعضها انتقص قليلا ، ثم قوله فقدم عليه أى النبي ﷺ قد علم عليه فلما شرع جابر في الكيل وكان إلى بعض الدائنين قام النبي ﷺ وانطلق إلى بيته ، ١٢٥١ .

(١) يياض في الاصل بقدر سطرين ، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين المكي والبنجابي ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على أن هذه الترجمة ليست في محلها بل محلها كتاب الجنائز ، وأيضا الحديث الذى أورده في الباب ههنا ليس فيه ذكر الصلاة ، فالأوجه عندي أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن ماورد في الروايات من ترك الصلاة كان في أول الامر قبل قوله ﷺ من ترك كلا فإلينا ، ولذا أورد من الحديث هذا القدر ، وقال الحافظ : قال ابن المنير : أراد بهذه الترجمة أن الدين لا يخل بالدين وأن الاستعاذة منه ليست لذاته بل لما يخشى من غوائله ، وأورد الحديث الذى فيه من ترك ديننا فليأتى ، وأشار به إلى بقیته وهو أنه كان لا يصل على من عليه دين ، فلما فتحت الفتوح صار يصل عليه وقد مضى بتمامه في الكفالة ، اه قال المصنف : قوله ومن ترك ديننا فعل ، قال ابن بطال : هذا ناسخ لترك الصلاة على من مات وعليه دين ، قال المصنف : وذلك لأنه ﷺ كان لا يصل عليه قبل فتح الفتوحات فلما فتح الله منها ما فتح صار ﷺ يصل عليه فصار فعله هذا ناسخا لفعله الاول كما قال ابن بطال ، وأشار البخارى بهذه الترجمة إلى ذلك لخصلة المطابقة بين الترجمة وحديث الباب من هذه الحيثية ، زاد القسطلاني بعد ما قال فصار ذلك ناسخا لفعله

قوله (وعقوبته الحبس) يعنى به ^(١) حبسه عن حوائجه بملازمة الدائن إياه
لا الحبس بمعنى السجن .

الاول ، وهل كان ذلك محرما عليه أم لا ؟ فيه خلاف للشافعية حكاه الرويانى ، وحكى
خلافه أيضا فى أنه هل كان يجوز له أن يصلى مع وجود الضامن ؟ . قال النووى :
الصواب الجزم بجوازه مع وجود الضامن ، وفى شرح تقريب الاسانيد : الظاهر أن
ذلك لم يكن محرما عليه وإنما كان يفعله ليحرض الناس على قضاء الدين فى حياته
لثلاث نفوتهم صلاة النبي ﷺ فلما فتح الله تعالى عليه الفتوح صار يصلى عليه ويقضى
دين من لم يخف وفاءه ، وهل كان ذلك واجبا عليه أو يفعله تكرما وتفضلا ، فيه
خلاف عند الشافعية أيضا والأشهر عندهم وجوبه وعدوه من الخصائص ، ١٢٥١ .

(١) كذا أفاد قدس سره ونور الله مرقدته ، والمعروف فى الشروح خلافا ،
قال الحافظ : قوله لى الواجد إلخ الى بالفتح المطلق والواجد بالجيم الغنى ، ويحل
بضم أوله أى يجوز وصفه بكونه ظالما ، والحديث المذكور وصله أحمد واسحق فى
مسنديهما ، وأبو داود والنسائى من حديث عمرو بن الشريد بن أوس عن أبيه بلفظه ،
وإسناده حسن ، وذكر الطبرانى أنه لا يروى إلا بهذا الإسناد ، ٥١ . وزاد العيني
فيمن وصله ابن ماجه وقال الشريد : بفتح الشين المعجمة ، ٥١ . قلت : هو كذلك
فقد أخرجه ابن ماجه فى باب الحبس فى الدين والملازمة وقال فى آخره : قال على
الطنافى يعنى عرضه شكايته وعقوبته بجهنم ، ٥١ . وقد أخرجه أبو داود فى باب
فى الدين هل يحبس به وقال فى آخره : قال ابن المبارك يحل عرضه بغيره له وعقوبته
يحبس له ، قال الشيخ فى البذل : أى لأجل المطلق ، ٥١ . ثم قال الحافظ : وقوله :
قال سفيان إلخ وصله البيهقى من طريق الفريانى وهو من شيوخ البخارى عن سفيان
بلفظ عرضه أن يقول مطلتنى حق وعقوبته أن يسجن ، وقال اسحق : فسر سفيان
عرضه أذاه بلسانه ، وقال أحمد : لما رواه وكيع بسنده قال وكيع : عرضه شكايته ،
وقال كل منهما عقوبته حبسه ، واستدل به على مشروعية حبس المدين إذا كان

قادراً على الوفاء تأديباً له وتشديداً عليه كما سيأتي نقل الخلاف فيه ، وبقوله الواجد على أن المعسر لا يحبس ، ١٥٠ . وكتب شيخ مشايخنا الشاه عبد الغنى الدهلوى المهاجر المندفى فى إنجاح الحاجة قال ابن الهمام : الحبس مشروع بالكتاب لانه المراد بالنفى المذكور فى قوله تعالى شأنه : « أو ينفوا من الأرض » وبالسنة على ما سلف أنه ﷺ حبس رجلاً فى تهمة ، وذكر الحنصاف أن ناساً من أهل الحجاز اقتتلوا فقتلوا بينهم قتيلاً فبعث إليهم رسول الله ﷺ فحبسهم ولم يكن فى عهده ﷺ وأبى بكر بنى إنما كان يحبس فى المسجد أو الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله تعالى عنه داراً بمكة بأربعة آلاف درهم واتخذها محبساً ، وقيل بل لم يكن فى عهد عمر رضى الله عنه ولا عثمان رضى الله عنه أيضاً إلى زمن على رضى الله عنه فبناه وهو أول سجن بنى فى الإسلام ، قال فى الفائق : إن علياً رضى الله تعالى عنه بنى سجنًا من قصب فسماه نافعاً فلقبه اللصوص وتسبب الناس منه ثم بنى سجنًا من مدر فسمى مخيساً والمخيس موضع التخيس وهو التذليل ، والمحبوس فى الدين لا يخرج لصوم رمضان ولا لعيد ولا لجمعة ولا للصلاة جماعة ولا للحج فريضة ولا للحضور جنازة بعض أهله ولو أعطى كفيلاً بنفسه لأنه يشرع لتضجر قلبه فيسارع لقضاء ، ولهذا قالوا ينبغي أن يكون موضعاً خشناً ولا يبسط له فراش ولا وطاء ولا يدخل له أحد يستأنس به ، ١٥١ . وفى الدر المختار الحبس مشروع بقوله تعالى : « أو ينفوا من الأرض » وحبس عليه الصلاة والسلام رجلاً بالتهمة فى المسجد ، وأحدث السجن على رضى الله تعالى عنه إلخ ، قال ابن عابدين : قوله « أو ينفوا من الأرض » فإن المراد بالنفى الحبس ، وقوله : أحدث على رضى الله عنه أى أحدث بناء سجن خاص فلا ينافى ما قالوه من أنه لم يكن فى عهده ﷺ وأبى بكر بنى إنما كان يحبس فى المسجد أو الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله عنه داراً بمكة بأربعة آلاف درهم واتخذها محبساً ، ١٥٢ .

قوله (إذا أفلس وتبين لم يجز عتقه إلخ) وعندنا^(١) كل هذه التصرفات تقع

(١) قال الحافظ : قوله وتبين فأشار إلى أنه لا يمنع التصرف قبل حكم الحاكم ، وأما العتق فحلّه إذا أحاط الدين بماله فلا ينفذ عتقه ولاهيته ولا سائر تبرعاته . وأما البيع والشراء فالصحيح من قول العلماء أنهما لا ينفذان أيضاً إلا إذا وقع منه البيع لوفاء الدين ، وقال بعضهم : يوقف وهو قول الشافعى ، واختلف فى إقراره فالجمهور على قبوله ، وكأن البخارى أشار بأثر الحسن إلى معارضة قول إبراهيم النخعى بيع المحجور وابتدأه جائز ، اهـ . وهكذا قال العيني ، وقال الموفق : ومتى حجب عليه لم ينفذ تصرفه فى شيء من ماله فإن تصرف ببيع أو هبة أو وقف أو نحو ذلك لم يصح وبهذا قال مالك والشافعى فى قول ، وقال فى آخر : يقف تصرفه فإن كان فيمابقى من ماله وفاء الغرماء نفذ وإلا بطل ، ولنا أنه محجور عليه بحكم حاكم فلم يصح تصرفه كالسفيه فأما إن تصرف فى ذمته فاشتري أو اقترض أو تكفل صح تصرفه لأنه أهل للتصرف وإنما وجد فى حقه الحجر والحجر إنما يتعلق بماله لا بذمته ، ولكن لا يشارك أصحاب هذه الديون الغرماء لأنهم رضوا بذلك إذ علموا أنه مفلس وعاملوه ويتبع بها بعد فك الحجر عنه ، وإن أقر بدين لزمه بعد فك الحجر عنه نص عليه أحمد وهو قول مالك ومحمد بن الحسن والشافعى فى قول ، وقال فى الآخر : يشاركونهم لأنه دين ثابت مضاف إلى ما قبل الحجر فيشارك صاحبه الغرماء كما لو ثبت بينة ، ولنا أنه محجور عليه فلم يصح إقراره فيما حجب عليه فيه كالسفيه وإن أعتق المفلس بعض رقيقه فهل يصح على روايتين ، لإحداهما يصح وينفذ وهو قول أبى يوسف وإسحق لأنه عتق من مالك رشيد فنفذ كما قبل الحجر ، ويفارق سائر التصرفات لأن للعتق تغليبا وسراية ولهذا يسرى إلى ملك الغير ، والرواية الأخرى لا يصح عتقه وبهذا قال مالك والشافعى لأنه ممنوع من التبرع لحق الغرماء فلم ينفذ عتقه ، اهـ مختصراً . وفى الهداية قال أبو حنيفة : لا أحجر فى الدين وإذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه لأن فى

صحيحاً لاهلية المتماقدين ومحلية المبيع والموهوب غير أن استحقاق صاحب الحق بماليته داع إلى الفسخ فتفسخ ولا يقبل العتق^(١) إلا نفاخ فتفتد .

(باب من باع مال المفلس أو المعدم)

أراد بالمفلس^(٢) المفلس بقرينة المقابلة بالمعدم .

الحجر إهدار أهليته فلا يجوز لدفع ضرر خاص فإن كان له مال لم يتصرف فيه المالك لكن يحبس أبدأ حتى يبيعه في دينه إيفاء لحق الغرماء ، وقال : إذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه حجر القاضى عليه ومنه من البيع والتصرف والإقرار حتى لا يضر بالغرماء لأن الحجر على السفه إنما يجوزناه نظراً له ، وفي هذا الحجر نظر للغرماء ، اهـ . وبسط في الدر المختار وشروحه في فروع هذا الباب ، ولا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لم يتعرض لحديث هذا الباب لأنه أسلف الكلام على ذلك مشعباً في الكوكب الدرى ١٢ .

(١) وفي الهداية في بلوغ الصبي غير رشيد لو باع قبل حجر القاضى جاز عند أبي يوسف لأنه لا بد من حجر القاضى عنده ، وعند محمد لا يجوز لأنه يبلغ محجوراً عنه ، وعلى هذا الخلاف إذا بلغ رشيداً ثم صار سفهاً ، وإن أعتق عبداً نفذ عتقه عندهما ، وعند الشافعى لا ينفذ ، والأصل عندهما أن كل تصرف يؤثر فيه الهزل يؤثر فيه الحجر وما لا فلا ، لأن السفه في معنى المازل والعتق مما لا يؤثر فيه الهزل ، وإذا صح عندهما كان على العبد أن يسمى في قيمته لأن الحجر لمعنى النظر وذلك في رد العتق إلا أنه متمنر فيجب رده برد القيمة ، اهـ ١٢ .

(٢) أعرب في النسخ على لفظ المفلس بكسر اللام من الإفلاس فبه الشيخ على أنه بمعنى المفلس بفتح اللام من التفليس ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي قوله : قسمته بين الغرماء . الفتوى على أنه يجوز أن يباع مال المفلس ويقسم على الغرماء في

هذا الزمان ، اه . وقال الحافظ : قال ابن بطال : لا يفهم من الحديث معنى قوله في الترجمة قسمه بين الغرماء لان الذى دبر لم يكن له مال غير الغلام كما سيأتى فى الاحكام ، وليس فيه أنه كان عليه دين وإنما باعه لان من سنته أن لا يتصدق المرء بماله كله ويبقى فقيراً ، ولذلك قال : « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » ، وأجاب ابن المنير بأنه لما احتل أن يكون باعه عليه لما ذكر للشارح ، واحتل أن يكون باعه عليه لكونه مدياناً ومال المديان إما أن يقسمه الإمام بنفسه أو يسله إلى المديان ليقسمه ، فلهذا ترجم على التقديرين مع أن أحد الأمرين يخرج من الآخر لانه إذا باعه عليه لحق نفسه فلان يبيعه لحق الغرماء أولى ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن فى الترجمة لفاً ونشراً والتقدير من باع مال المفلس قسمه بين الغرماء ومن باع مال المعدم فأعطاه حتى ينفق على نفسه ودأوه فى الموضعين للتوزيع ويخرج أحدهما من الآخر كما قال ابن المنير ، وقد ثبت فى بعض طرق حديث جابر فى قصة المدبر أنه كان عليه دين ، أخرجه النسائى وغيره ، وفى الباب حديث فى ذلك أخرجه مسلم وأصحاب السنن من حديث أنى سعيد الخدرى ، وفيه أن النبى ﷺ قال : « خنوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك » ، وذهب الجمهور إلى أن من ظهر فله فعلى الحاكم الحجر عليه فى ماله حتى يبيعه عليه ويقسمه بين غرمائه على نسبة ديونهم ، وخالف الحنفية واحتجوا بقصة جابر رضى الله عنه حيث قال : فى دين أيه فلم يعطهم الحائط ولم يكسره لهم ، ولا حجة فيه لانه آخر القسمة ليحضر فتحصل البركة فى الثمر بحضوره فيحصل الخير للفريقين وكذلك كان ، اه . وقال العيني : للترجمة جزآن ، أحدهما بيع مال المفلس وقسمته بين الغرماء ، والثانى بيع مال المعدم ودفعه إليه لينفقه على نفسه ، ولا مطابقة بينهما وبين حديث الباب ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون باعه لكونه مدياناً فذكر ما تقدم من جواب ابن المنير ، ثم ذكر قول الحافظ بقوله : وقال بعضهم والذى يظهر لى الخ . ثم تعقب عليهما فقال : قول

(باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى)

أورده^(١) لدفع ثوم الكراهة فيه لما أن للأجل شبهة بالمبيع فيلزم الريادة في

المجيب الأول يحتمل أن يكون مديانا ليس باحتمال بل هو في نفس الأمر إنما باعه لكونه مديانا كما ثبت في بعض طرق حديث جابر أخرجه النسائي ثم قال وأما قول بعضهم والذي يظهر لي الخ ليس له وجه أن ينسب ذلك إلى نفسه لأنه مسروق به فإن الكرماني قال : الكلام يحتمل اللف والذم، ثم قال العيني : التوجيه الحسن في ذكر المطابقة بين الترجمة والحديث أن يقال إن حديث جابر المذكور له طرق منها هذا الذي أخرجه النسائي وفيه أن الرجل كان مديونا وباع النبي ﷺ الغلام الذي دبره فدفعه إليه وقال له اقض دينك كما في حديثه ، وهذا يطابق الجزء الأول للترجمة، فإن قلت ليس في الترجمة أن المديون هو الذي قسمه فلا مطابقة ، قلت لما أمره بقضاء دينه من ثمن العبد فكأنه هو الذي تولى قسمته بين غرمائه، ومن طرق حديث جابر مارواه النسائي أيضاً من حديث هلال بن العلاء بسنده إلى جابر أن رجلاً أعتق غلاماً له عن دبر فاحتاج مولاه فأمره ببيعه فباعه بثمانمائة درهم فقال له رسول الله ﷺ : «أنفق على عيالك ، وهذا يطابق الجزء الثاني للترجمة ، اهـ. مختصراً من العيني . وقال القسطلاني : قوله (أعتق رجل) ولمسلم وأبو داود والنسائي أن رجلاً من الأنصار يقال له أبو مذكور أعتق (غلاماً له عن دبر) يقال له يعقوب وكان قبطياً كما عند البيهقي وغيره ، وذكره ابن فتحون في ذيله على الاستيعاب في الصحابة وأنه سماه في البخاري ومسلم لكن ذكره البخاري وهم ، وعند النسائي كان أي الرجل محتاجاً وكان عليه دين ، وفي رواية له فقال عليه الصلاة والسلام : «ألك مال غيره قال لا ، الحديث ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف المتبلى بالسيئات أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهي لزوم

أحد الجانبين ولا عوض لها، ثم إن الأجل عندنا في القرض ليس بلازم، حتى جاز للدائن أن يطلب قبل حلوله، غاية ما في الباب أنه يكون بذلك غلقاً لوعده .
قوله (فلامنى) وإنما لامة^(١) لأنهم كانوا أصحاب زرع وحائط ولا يقوم أمرهما إلا بالجل .

التأجيل في القرض والدين . وتقدم في أول كتاب الاستعراض عن الهداية أن التأجيل في القرض غير لازم عندنا وإلى ذلك نبه الشيخ بقوله : ثم إن الأجل الخ، وقال الحافظ : أما القرض إلى أجل فهو مما اختلف فيه والأكثر على جوازه في كل شيء، ومنه الشافعي رحمه الله، وأما البيع إلى أجل لجائز اتفاقاً، وكان البخاري رحمه الله احتج للجواز في القرض بالجواز في البيع مع ما استظهره من أثر ابن عمر رضي الله عنهما وأثر أبي هريرة رضي الله عنه، اهـ . وقال القسطلاني : إذا أقرضه إلى أجل أو أجله في البيع هو جائز فيهما عند الجمهور خلافاً للشافعية في القرض ، فلو شرط أجلاً لا يجزئ منفعة للقرض لعل الشرط دون العقد ، نعم يستحب الوفاء باشتراط الأجل قاله ابن الرضا ، اهـ . وقال العيني : قوله « باب إذا أقرضه الخ » هاتان مسألتان جوابهما مخوف أى يحوز ، أما المسألة الأولى ففيه اختلاف، قال ابن بطال : اختلف العلماء في تأخير الدين في القرض إلى أجل ، فقال أبو حنيفة : وأصحابه سواء كان القرض إلى أجل أو غير أجل له أن يأخذ متى أحب، وكذلك العارية وغيرها وهو قول إبراهيم النخعي، وقال ابن أبي شيبة : وبه نأخذ، وقال مالك وأصحابه : إذا أقرضه إلى أجل ثم أراد أخذه قبل الأجل لم يكن له ذلك ، وأما المسألة الثانية فليس فيها خلاف بين العلماء لجواز الآجال في البيع لأنه من باب المعاوضات فلا يأخذه قبل محله ، وفي التوضيح قال الشافعي : إذا أخر الدين الحال فله أن يرجع فيه متى شاء وسواء كان ذلك من قرض أو غيره . اهـ ١٢ .

(١) ومع ذلك لم يكن لم إلا هذا البعير الواحد، قال الحافظ : قوله فأخبرت خالي ببيع الجبل فلامنى ووقع عند أحد من رواية نبيح فأنيت عنى بالمدينة فقلت

قوله (أصلاتك تأمرك أن تترك الخ) يعنى بذلك أنهم^(١) عبدوا الإيفاء في الكيل إضاعة وقبحوا عليه ذلك فعلم منه أن الإضاعة منهية عنها مقبحة شرعا

لها : ألم ترى أنى بعث ناضحا فأرأيتها أعجبها ذلك ، ويحتمل أنهما جميعا لم يعجبهما بيعة لما تقدم من أنه لم يكن عذره ناضح غيره ، اه . وقال العيني : وكان لومه إما لكونه محتاجا إليه وإما لكونه باعه النبي ﷺ ولم يبه منه ، اه . وذكر الاحتمالين المذكورين القسطلاني ، وذكر احتمالا ثالثا لبعض الروايات أن خاله كان متهما بالتفاق فلأمله لذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود بما حكاه الحافظ عن المفسرين لارتباط الآيات وموافقة الآية بحـ الهم المعروف من نقص الكيل ، قال الحافظ : قوله « أصلاتك ، الآية قال المفسرون : كان ينههم عن إفسادها فقالوا ذلك أى إن شئنا حفظناها وإن شئنا طرحناها ، اه . ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قال صاحب الجمل ، أو بمعنى الواو أى هل تأمرك بتكليفك لنا ترك ما يعبد آباؤنا وترك فعلنا في أموالنا ما نشاء ، وهذا لف ونشر مرتب ، فقولهم : « أن تترك ، رد لقوله عبدوا الله ، وقولهم : « أو أن نفعل ، الخ رد لقوله « ولا تنقصوا المكيال والميزان ، انتهى مختصرا . وقال العيني : قوله « أو أن نفعل ، أى أنأمرنا صلاتك بأن نفعل في أموالنا ما نشاء أنت وهو ما كان يأمرهم من ترك التطفيف والبخس ، وقال زيد ابن أسلم : كان مما ينههم عليه الصلاة والسلام عنه وعذبوا لأجله قطع الدنانير والدرهم وكانوا يقرضون من أطراف الصحاح لتفضل لهم القراضة وكانوا يتعاملون بالصحاح عدداً وبالمكسور وزنا ويخسون ، ووجه ذكر هذه الآية في الترجمة في قوله « أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء ، لأن تصرفهم في الدرهم والدنانير على الوجه الذى ذكرناه إضاعة للمال ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر في الترجمة قوله : « والحجر في ذلك ، قال العيني : بالحجر عطف على قوله إضاعة المال أى الحجر في ذلك

وعرفا وإن كان خصوص هذا الذى زعموه إضاعة غير داخل فيه، فافهم وتفكر .

أى فى السفه ، قال ابن كثير فى تفسيره : ويؤخذ الحجر على السفهاء من هذه الآية
أعنى قوله « ولا تؤتوا السفهاء ، الآية » ، وهم أقسام فتارة يكون الحجر على الصغير ،
وتارة يكون للجنون ، وتارة لسوء التصرف لنقص العقل أو الدين ، وتارة
للفلس ، اهـ . والسفيه هو الذى يضيع ماله ويفسده بسوء تدبيره ، والحجر فى
اللغة المنع ، وشرعا المنع من التصرف فى المال ، وأبو حنيفة لا يرى الحجر بسبب
السفه ، وبه قال زفر وهو مذهب إبراهيم النخعى وابن سيرين ، وزاد فيهم الحافظ
بعض الظاهرية ، وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى وأحمد وإسحق : يحجر
على السفه ، وروى ذلك عن على وابن عباس وابن الزبير وعائشة رضى الله تعالى
عنهم ، واحتج أبو حنيفة بحديث ابن عمر الآتى « إذا بايعت قتل : لاخلابة ، فإنه
عليه السلام وقف على أنه كان يغبن فى البيوع فلم يمنعه من التصرف ولا حجر عليه ، اهـ .
قلت : ولا يبعد أن يقال إن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه مال فى مسألة الحجر
إلى قول الإمام أبى حنيفة إذ ترجم بالحجر ولم يحكم عليه فى الترجمة بشيء ، وأورد
فيه حديث لاخلابة وهو مستدل أبى حنيفة فى تلك المسألة ، وبسط الكلام فى
الابحاث المتعلقة بحديث « إذا بايعت قتل : لاخلابة » فى الأوجز فارجع إليه
لوشدت التفصيل ١٢ .

(في الخصومات^(١))

قوله : (فأخذت بيده فأثبت النخ) وفيه الترجمة^(٢) حيث كان لإشخاصا .
قوله : (فدعا النبي ﷺ المسلم النخ) فيه الترجمة حيث أشخصه عن موضعه

(١) اختلفت نسخ البخارى في ذكر هذه الترجمة، ففي النسخ الهندية الموجودة عندنا بعد البسملة في الخصومات باب ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهودى ، وفي نسخة الفتح: بسم الله الرحمن الرحيم ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود ، قال الحافظ : كذا للأكثر ، ولبعضهم واليهودى بالإفراد ، وزاد أبو ذر أوله في الخصومات ، وزاد في أثنائه والملازمة . والإشخاص بكسر الهمزة : إحضار الغريم من موضع إلى موضع ، يقال شخص بالفتح من بلد إلى بلد ، وأشخص غيره ، والملازمة مفاعلة من اللزوم والمراد أن يمنع الغريم بغريمه من التصرف حتى يعطيه حقه ، اهـ . وفي نسخة العيني كتاب الخصومات فقط ولم يزد عليه في المتن وقال : هذا كتاب في بيان الخصومات ، وهو جمع خصومة وهى اسم ، قال الجوهري : خاصمه مخاصمة وخصاما ، والاسم الخصومة ، والخصم معروف ، ثم ذكر اختلاف النسخ كما تقدم في كلام الحافظ رحمه الله تعالى ، ونسخة القسطلاني توافق النسخ الهندية ، وهكذا في النسخة المطبوعة المصرية التي على هامشها السندى ١٢ .

(٢) وبذلك جزم الحافظ إذ قال : المقصود من الحديث هنا قوله فأخذت بيده فأثبت به رسول الله ﷺ فإنه المناسب للترجمة ، اهـ . وقال العيني : مطابقته للترجمة في قوله لا تختلفوا لأن الاختلاف الذى يورث الهلاك هو أشد الخصومة ، وأشار بعضهم إلى أن الترجمة في قوله بيده النخ ، فقال : إنه المناسب للترجمة ، قلت : الذى قلته هو الأنسب لأن فيما ذكره احتمال الخصومة والذى ذكرته فيه الخصومة المحققة على ما لا يخفى ، اهـ . وأنت ترى أن التعقب ليس بوجيه لأن الحافظ

وفيه نزاع ^(١) المسلم مع اليهودي، ثم إن الرواية دالة على أن

ذكر الحديث في الإشخاص، وذكره العيني في الخصومة، وما ذكره العيني جدير
لنسخته، وما أفاده الحافظ يناسبه نسخه، وكذا ما أفاده الشيخ قدس سره مناسب
للسنخ الهندي، ثم قال القسطلاني قوله (سمعت رجلاً) قال الحافظ في المقدمة:
لم أعرف اسمه، وقال في الفتح يحتمل أن يفسر بعمر وقوله (قرأ آية) في صحيح
ابن حبان: إنها من سورة الرحمن، ٥١. وسبق إلى ذلك العيني فذكر حديث ابن حبان
مفصلاً، وقال الحافظ: قوله آية في المبهات للخطيب أنها من سورة الاحقاف، ١٢٥.

(١) يعني ثبت بالقصة الجزآن من الترجمة والرجل المسلم في حديث أبي هريرة
المعروف أنه أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، قال القسطلاني: هو أبو بكر
الصديق كما أخرجه سفيان بن عيينة في جامعه، وابن أبي الدنيا في كتاب البعث
لكن في تفسير سورة الاعراف من حديث أبي سعيد الخدري التصريح بأنه من
الانصار فيحمل على تعدد القصة، ٥١. قلت: صرح في حديث الباب أيضاً بكونه
أنصارياً فالأوجه عندي تعدد القصة، ثم قال العيني قوله (فأكون أول من يفيق)
قيل هو مشكل لأن الأحاديث دالة على أن موسى قد توفي وأنه ﷺ زاره في قبره
ووجه الإشكال أن نفخة الصق إنما يموت بها من كان حياً في هذه الدار فأما من
مات فيستحيل أن يموت ثانياً، وإنما ينفخ في الموق نفخة البعث وموسى قد مات
فلا يصح أن يموت مرة أخرى، ولا يصح أن يكون مستثنى من نفخة الصق لأن
المستثنين أحياء لم يموتوا ولا يموتون، ولا يصح استثناءهم من الموق، وقال
بعضهم: يحتمل أن يكون المراد بهذه الصعقة صعقة فروع بعد الموت حين تنشق
السموات والأرض، وقال النووي: يحتمل أن يكون موسى ممن لم يموت من الأنبياء
وهو باطل، وقال القاضي: يحتمل أن يكون المراد بهذه الصعقة صعقة فروع،
فإن قلت: إذا جعلت له تلك عوضاً من الصعقة فيكون حياً حالة الصق وحينئذ
لم يصق، قلت: الموت ليس بعدم إنما هو انتقال من دار إلى دار فإذا كان هذا

لشهداء كان الانبياء بذلك أحق وأولى، مع أنه صح عنه ﷺ أن الأرض لا تأكل أجساد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن النبي ﷺ قد اجتمع بهم ليلة الإسراء بيت المقدس والسماء خصوصاً بموسى عليه الصلاة والسلام فتحصل من جملة هذا القطع بأنهم غيوا عنا بحيث لا ندركهم وإن كانوا موجودين أحياء وذلك كالحال في الملائكة عليهم الصلاة والسلام فإنهم موجودون أحياء لا يراهم أحد من نوعنا إلا من خصه الله تعالى بكرامته ، وإذا تقرر أنهم أحياء فهم فيما بين السماوات والأرض فإذا نفخ في الصور نفخة الصعق صعق كل من في السماوات والأرض إلا من شاء الله تعالى فأما صعق غير الانبياء فموت ، وأما صعق الانبياء فالأظهر أنه غنى ، فإذا نفخ في الصور نفخة البعث فن مات حي ومن غنى عليه أفاق ، فإذا تحقق هذا علم أن نبينا ﷺ أول من يفيق وأول من يخرج من قبره قبل الناس كلهم إلا موسى عليه الصلاة والسلام فإنه حصل له فيه تردد: هل بعث قبله أو بقي على الحالة التي كان عليها وعلى أى الحالتين كان فهي فضيلة عظيمة لموسى عليه الصلاة والسلام ليست لغيره ، ولقائل أن يقول إن سيدنا محمداً ﷺ لما يرفع بصره حين الإفاقة يكون إلى جهة من جهات العرش ثم ينظر ثانياً إلى جهة أخرى منه فيجد موسى وبه يلتزم قوله «أنا أول من تنشق عنه الأرض» ، وقوله فلا أدري أكان فيمن صعق ، ويأتى في حديث أنى سعيد الخدرى أكان فيمن صعق أم حوسب بصعقته الأولى ، فالجمع بين هذه الثلاثة أنى لا أدري أى هذه الثلاثة كانت من الإفاقة أو الاستثناء أو المحاسبة ، اه مختصراً من العيني . وقال السندى : قال القاضى فى شرح مسلم : هذا الحديث من أشكل الأحاديث لأن موسى قد مات فكيف تدركه الصعقة وإنما يصعق الأحياء ، ثم ذكر القاضى جواباً لا يوافق الحديث ، والذي يظهر أن أثر هذه النفخة لعله يسرى فى كل من كان له حس ما من حى وميت سوى من استثنى فيسرى إلى الأموات الكفرة المعذنين قبل ذلك

العام (١) يكون على عمومه ما لم يتم قرينة تخصيص، إذ لو كان كل عام خص عنه البعض لرد النبي ﷺ على الرجل المسلم فيه من قول اليهودي «عموم البشر» على جميع أفرادهم، نعم فتح النبي ﷺ باب التأويل في ذلك دفعاً للنزاع، فقال له: إنك لو حملت الفضيلة على الفضيلة الجزئية دون الكلية كان أسلم، فافهم.

فيفقدون العذاب في تلك الحالة فيقولون من بعثنا من مرقدنا؟ وإلى الشهداء الذين هم أحياء، ولا شك أن الاندياء أحق بالحياة منهم، وقد ورد في حياتهم شيء كثير، فالظاهر أن بعض آثار هذه النفخة تسرى إليهم، ثم يحصل لهم الإفاقة عند النفخة الثانية، اهـ مختصراً ١٢.

(١) أشار الشيخ بذلك إلى مسألة أصولية خلافية شهيرة ذكرها صاحب نور الأنوار أن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً، وقوله قطعاً رد على الشافعي رحمه الله حيث ذهب إلى أن العام ظني لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس، ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر، وإذا خص عنه البعض كان احتمالاً ناشياً عن دليل فيكون معتبراً، فعندنا العام قطعي فيكون مساوياً للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به لأنه يشترط في النسخ أن يكون مساوياً للمنسوخ أو خيراً منه، اهـ مختصراً. وفي هامشه قوله هذا احتمال الخ توضيحه أن دلالة صيغ العموم على العموم بحسب الوضع فإنه قد تواتر أن الصحابة رضوان الله عليهم يستدلون بالعمومات ولا يحتاجون إلى القرائن فلو لم يكن تلك الألفاظ موضوعة للعموم لاحتيج في فهم العموم إلى القرائن، ودلالة اللفظ على المعنى بدون ظهور القرينة الصارقة قطعي، وأما احتمال الانصراف عن المعنى الموضوع له فهو ناشئ بلا دليل فلا يعتبر وإلا يلزم أن لا يقطع بمطالب في جميع العقود والفسوخ وأن ترتفع الأمان عن اللغة والحس، فيقال لا يجوز أكل ما في بيتك لاحتمال أن يكون غير ملكك، فاحتمال التخصيص في العام كاحتمال المجاز

(باب من "رد أمر السفية الخ)

في كل خاص فإذا لم يضر هذا في قطعية الخاص لم يضر ذلك في قطعية العام أيضاً ،
 اهـ مختصراً .

(١) قال الحافظ: يعني وفقاً لابن القاسم وقصره أصبغ على من ظهر سفبه ،
 وقال غيره من المالكية: لا يرد مطلقاً إلا ما تصرف فيه بعد الحجر ، وهو قول
 الشافعية وغيرهم ، اهـ . وفي المعنى قال بعضهم: يرد تصرف السفية مطلقاً ، وهو
 قول ابن القاسم أيضاً ، وعند أصبغ لا يرد عليه إلا إذا ظهر سفبه ، وقال غيرهما
 من المالكية: لا يرد مطلقاً إلا ما تصرف فيه بعد الحجر ، وبه قالت الشافعية ،
 وعند أبي حنيفة لا يحجر بسبب سفبه ولا يرد تصرفه مطلقاً ، وعند أبي يوسف
 ومحمد يحجر عليه في تصرفات لا تصح مع الهزل كالبيع والهبة وغيرهما ولا يحجر
 عليه في غيرها كالطلاق ونحوه ، وقال الشافعي رحمه الله: يحجر عليه في الكل
 ولا يحجر عليه أيضاً عند أبي حنيفة بسبب غفلة وهو غافل غير مفسد ولا يقصده
 ولكنه لا يهتدي إلى التصرفات الزاجحة ، وعندهما يحجر عليه كالسفيه ، اهـ . ثم
 قال الحافظ: واحتج ابن القاسم بقصة المدبر حيث رد النبي ﷺ بيعه قبل الحجر
 عليه ، واحتج غيره بقصة الذي كان يخدع في البيوع حيث لم يحجر عليه ولم يفسخ
 ما تقدم من بيعه ، وأشار البخاري بما ذكر من أحاديث الباب إلى التفصيل بين
 من ظهرت منه الإضاعة فيرد تصرفه فيما إذا كان في الشيء الكثير أو المستغرق ،
 وعليه تحمل قصة المدبر وبين ما إذا كان في الشيء اليسير ، أو جعل له شرطاً بأمن
 به من إفساد ماله فلا يرد ، وعليه تحمل قصة الذي كان يخدع ، اهـ . قلت: وعلى
 هذا يكون ميل البخاري إلى قول أصبغ بخلاف ما قال الحافظ في أول كلامه: إن
 الإمام البخاري وافق ابن القاسم ، وبذلك جزم التسطلياني إذ قال بعد ترجمة
 البخاري: هذا مذهب ابن القاسم ، اهـ فتأمل .

قوله: (ويذكر عن جابر النخ) قال الحافظ: قال عبد الحق مراده قصة الذي دبر عبده فباعه النبي ﷺ وكذا أشار إلى ذلك ابن بطال ومن بعده ، حتى جعله مغطاي حجة في الرد على ابن الصلاح حيث قرر أن الذي يذكره البخاري بغير صيغة الجزم لا يكون حاكماً بصحته ، فقال مغطاي : قد ذكره بغير صيغة الجزم وهنا وهو صحيح عنده ، وتعقبه شيخنا في التكت على ابن الصلاح بأن البخاري لم يرد بهذا التعليق قصة المدبر ، وإنما أراد قصة الرجل الذي دخل والنبي ﷺ يخطب فأمرهم فتصدقوا عليه ، فجاء في الثانية فتصدق عليه بأحد ثوبيه ، فردّه عليه النبي ﷺ ، وهو حديث ضعيف أخرجه الدارقطني وغيره ، قال الحافظ : لكنه ليس من حديث جابر ، وإنما هو حديث أبي سعيد الخدري وليس بضعيف ، بل هو إما صحيح وإما حسن ، أخرجه أصحاب السنن ، وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم ، وقد بسطت ذلك فيما كتبتّه على ابن الصلاح والذي ظهر لي (*) أولاً أنه أراد حديث جابر في قصة الرجل الذي جاء بيضة من ذهب أصابها في معدن ، فقال : يا رسول الله خذها مني صدقة ، الحديث أخرجه أبو داود وصححه ابن خزيمة ، ثم ظهر لي أن البخاري أراد قصة المدبر كما قال عبد الحق ، وإنما لم يجزم به لأن القدر الذي يحتاج إليه في هذه الترجمة ليس على شرطه ، وهو من طريق أبي الزبير عن جابر أنه قال : أعتق رجل من بني عذرة عبداً له عن دبر ، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : «ألك مال غيره» ، فقال لا الحديث ، وفيه ثم قال «أبدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلاهلك» ، الحديث ، وهذه الزيادة تفرد بها أبو الزبير عن جابر وليس هو من شرط البخاري ، والبخاري لا يجزم غالباً إلا بما كان على شرطه ، اهـ . قلت : وبقصة المدبر جزم العيني إذ قال : قوله يذكر عن جابر النخ ، هذا التعليق ذكره البخاري في كتاب البيوع

(*) كما يجزم به في المقدمة على ما حكاه القسطلاني ١٢ ز .

يعنى ^(١) أن للإمام أن يرد تصرف أمثال هؤلاء وإن لم يكن سبق منه المنع .
قوله (ومن باع على الضعيف النخ) كناية على ^(٢) لما فيه من ضرره الظاهر
لكونه على خلاف ما قصده .

في باب بيع المزايدة موصولاً عن جابر أن رجلاً أعتق غلاماً عن دبر ، الحديث ،
ورواه النسائي موصولاً أيضاً عن جابر بلفظ أعتق رجل من بني عذرة عبداً له
عن دبر ، الحديث بطوله ذكره العيني ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن
الإمام البخاري أشار إلى حديث البيضة الذي جزم به الحافظ في المقدمة ، فإنه
أقرب إلى سياق التعليق الذي ذكره البخاري هنا كما لا يخفى .

(١) وسيأتى في كتاب الأحكام باب بيع الإمام على الناس أموالهم وضياعهم ،
وقد باع النبي ﷺ من نعيم بن النحام ، وقد أخرج فيه الإمام البخاري حديث
جابر في بيع المدبر ، قال العيني في شرحه : قيل إنما أضاف البيع إلى الإمام ليشير
إلى أن ذلك يقع منه في مال السفيه ، أو في وفاة دين القائب ، أو من يتمتع أو غير
ذلك ، ليتحقق أن للإمام التصرف في الأموال في الجملة ، وقال الملب : إنما يبيع
الإمام على الناس أموالهم إذا رأى منهم سفهاً في أحوالهم ، فأما من ليس بسفيه
فلا يباع عليه شيء من ماله إلا في حق يكون عليه ، ١٥ . وبسط الكلام على
المسائل التي تدخل تحت القضاء في الأشباه ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ما يتوهم من ظاهر لفظ دعى ، أن فعله
ﷺ كان ضرراً على الرجل ، وحاشاه ﷺ أن يكون فعله ضرراً لأحد ، وهو
رحمة للعالمين ، ولم يترض لذلك الشراح ، وقال العيني : هكذا وقع قوله ومن
باع إلى آخره بالمطف على ما قبله في رواية الأكثرين ، ووقع في رواية أبي ذر
باب من باع على الضعيف إلى آخره ، وذكر لفظ باب ليس له فائدة أصلاً ،
وقوله على الضعيف ، أى ضعيف العقل ، والالف واللام فيه للعهد ، وهو المذكور
في الترجمة ، وقوله نحوه : أى السفيه ، وقوله فدفع هذا حاصل ما فعله النبي ﷺ

قوله (إذا يحلف) فيه الترجمة (١) حيث رماه بالكذب والحلف الكاذب .
قوله (مخرج إليهما) وكذا قوله مر (٢) بهما حيث وردا مجازان ، والحقيقة
قوله فرفع سيف حجرته .

في بيع المدبر المذكور ، لأنه لما باعه دفع ثمنه إليه ونبهه على طريق الرشد ،
وما كان سفهه حينئذ في ذلك إلا ناشئاً عن الغفلة وعدم البصيرة بمواقع المصالح ،
ولهذا سلم إليه الثمن ، ولو كان منه لاجل سفهه حقيقة لم يكن يسلم إليه الثمن ، ١٢٥١ .

(١) وهى باب كلام الخصوم بعضهم في بعض ، قال الحافظ : أى فيما لا يوجب
حداً ولا تعزيراً ، والقرض من الحديث قوله : « قلت يا رسول الله إذا يحلف
ويذهب بمالى ، فإنه نسيه إلى الحلف الكاذب ، ولم يؤاخذ بذلك لأنه أخبر بما يعلمه
منه في حال الظلم منه ، ٥١٠ . وقال العيني : باب كلام الخصوم الخ ، أراد بهذا أن
كلام بعض الخصوم مع بعض من غير إغش لا يوجب شيئاً ، لأن الكلام لا بد
منه ، ولكن لا يتكلم بعضهم لبعض بكلام يجب فيه الحد أو التعزير ، ومطابقة
الحديث للترجمة تؤخذ من قوله « إذا يحلف ويذهب بمالى » فإنه نسب اليهودى إلى
الحلف الكاذب ولم يجب عليه شيء لأنه أخبر بما كان يعلمه منه ، ومثل هذا الكلام
مباح فيمن عرف فسقه كما عرف فسق اليهودى الذى خاصم الأشعث وقلة مراقبته
لله تعالى ، وأما القول بذلك في رجل صالح أو من لا يعرف له فسق ، فيجب أن
ينكر عليه ويؤخذ له بالحق ولا يبيح له النيل من عرضه ١٢٥١ .

(٢) وتقدم في أبواب المساجد من طريق الزهرى عن عبد الله بن كعب بلفظ :
مخرج ، قال الحافظ : وفي رواية الأعرج عن عبد الله أى الآتى في باب الصلح : فر
بهما النبي ﷺ ، فظاهر الروايتين التخالف ، وجمع بعضهم بينهما باحتمال أن يكون
مر بهما أولاً ثم إن كعباً أشخص خصمه للمحكمة فسمعهما النبي ﷺ أيضاً وهو
في بيته ، قال الحافظ : وفيه بهد لأن في الطريقين أنه ﷺ أشار إلى كعب
بالوضيعة ، وأمر غريمه بالقضاء ، فلو كان أمره ﷺ بذلك تقدم لهما لما احتاج

إلى الإعادة ، والاولى فيما يظهر لى أن يحمل المرور على أمر معنوى لا حسى ، والسجف - بكسر المهملة وسكون الجيم - وحكى فتح أوامه ، هو الستر ، وقيل : أحد طرفى الستر المفرج ، اه . وتعقب العيني على كلام الحافظ فقال بعد ذكر الجمع بالتعدد الذى ذكره الحافظ أولا : وقال بعضهم فيه بعد الخ ، قلت : الذى استبعد هذا فقد أبعد لأن إعادته بذلك قد تكون للتأكيد لأن الوضعية أمر مندوب ، والتأكيد بها مطلوب ، ثم قال هذا القائل : والاولى فيما يظهر لى أن يحمل المرور على أمر معنوى لا حسى ، قلت : إن أراد بالامر المعنوى الخروج فقيه لإخراج اللفظ عن معناه الاصلى بلا ضرورة ، والاولى أن يكون اللفظ على معناه الحقيقى ، ويكون المعنى أنه ﷺ لما سمع صوتهما خرج من البيت لاجلها ومر بهما ، والاحاديث يفسر بعضها بعضا ، ولا سيما فى حديث واحد ، روى بوجوه مختلفة ، وفى رواية الطبرانى من حديث زمعة عن الزهرى عن ابن كعب عن أبيه : أن النبي ﷺ مر به وهو ملازم رجل فى أوقيتين فقال له النبي ﷺ هكذا يضع الشطر ، وقال الرجل نعم يا رسول الله فقال : أد إليه ما بقى من حقه ، والسجف - بكسر السين المهملة وفتحها بعدها جيم ساكنة - قال ابن سيده : هو الستر ، وقيل هو الستران المقرونان بينهما فرجة ، وقال عياض وغيره : لا يسمى سجفاً إلا أن يكون مشقوق الوسط كالمصراعين ، والذى قاله ابن سيده يرده ، اه مختصراً . وقال القسطلانى : حدد رد - بمهملات مفتوح الاول ساكن الثانى - صحابى على الأصح اسمه عبد الله بن سلامة كما ذكره المؤلف فى إحدى رواياته ، قال الجوهري لم يأت من الاسماء فعلع بتكرار العين غير حدد رد ، اه . وقال الحافظ : ليس الغرض من الحديث هنا قوله فارفعت أصواتهما فإنه غير دال على ما ترجم به ، لكن أشار إلى قوله فى بعض طرقه قتلاهما ، وكان ذلك سبباً لرفع ليلة القدر ، فدل على أنه كان بينهما كلام يقتضى ذلك وهو الحديث الذى ثبت ما ترجم به ، اه ١٢٠

قوله (فأحرق عليهم) فيجوز الإخراج ^(١) بالطريق الأولى .
قوله (وإن لم يرض عمر فلصفوان) يعني ^(٢) بذلك أن عمر إن رضى بها كانت

(١) وقال الحافظ : غرضه من الحديث أنه إذا أحرقها عليهم بادروا بالخروج منها فثبت مشروعية الاقتصار على إخراج أهل المعصية من باب الأولى ، ومحل إخراج الخصوم إذا وقع منهم من المراء واللد ما يقتضى ذلك ، اهـ . وقال أيضاً في الترجمة : قوله بعد المعرفة أى بأحوالهم أو بعد معرفتهم بالحكم ، ويكون ذلك على سبيل التأديب لهم ، اهـ . قلت : وأخت أبى بكر هى أم فروة ابنة أبى قحافة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وجيه ، والمعنى على ما أفاده مستقيم موافق للفقهاء ، واختلط كلام الشراح فى شرح هذا الأثر ، قال الحافظ فى الفتح : قوله اشترى النخ ، وصله عبد الرزاق وابن أبى شبة والبيهقى من طرق عن عمرو ابن دينار عن عبد الرحمن بن فروخ به ، وليس لنا فى ولا لصفوان فى البخارى سوى هذا الموضع ، واستشكل ما وقع فيه من التردد فى هذا البيع حيث قال : إن رضى عمر فالبيع بعه ، وإن لم يرض فلصفوان أربعائة ، ووجه ابن الخثير بأن العهدة فى ثمن المبيع على المشتري ، وإن ذكر أنه يشتري لغيره لأنه المباشر للعقد ، وكأنه وقف مع ظاهر اللفظ المعلق ولم يربطه تامة ، فظن أن الأربعائة هى الثمن الذى اشترى به نافع ، وليس كذلك ، وإنما كان الثمن أربعة آلاف ، وكان نافع عاملاً لعمر رضى الله عنه على مكة ، فلذلك اشترط الخيار لعمر رضى الله عنه بعد أن أوقع العقد له كما صرح بذلك كله من ذكرت أنهم وصلوه ، وأما كون نافع شرط لصفوان أربعائة إن لم يرض عمر فيحتمل أن يكون جعلها فى مقابلة ارتفاعه بتلك الدار إلى أن يعود الجواب من عمر ، وأخرج عمر بن شبة فى كتاب مكة عن ابن جريج أن نافع بن عبد الحارث الخزاعى كان عاملاً لعمر على مكة فابتاع داراً للسجن من صفوان فذكر نحوه ، لكن قال بدل الأربعائة خمائة ، وزاد

القيمة عليه من بيت المال وإلا أعطى القيمة من عند نفسى فتكون الدار لى .

فى آخره وهو الذى يقال له «سجن عارم» بمهملتين ، اه . قلت : وما أشكله الحافظ من التردد فى الثمن بين أربعمائة وأربعة آلاف لم أتحصله بعد ، لأن أربعمائة هى الدنانير كما هو مصرح فى لفظ البخارى ، وأربعة آلاف هى الدراهم ، كما تقدم قريباً فى باب لصاحب الحق مقال ، وقال العيني : قوله على أن عمر كلفة وعلى ، دخلت على أن الشرطية نظراً إلى المعنى كأنه قال : على هذا الشرط ، فاعترض بأن البيع بمثل هذا الشرط فاسد ، وأجيب بأنه لم يكن داخلاً فى نفس العقد بل هو وعد أو هو مما يقتضيه العقد أو كان بيعاً بشرط الخيار لعمر أو أنه كان وكيلاً لعمر وللوكيل أن يأخذ لنفسه إذا رده الموكل بالعيب ونحوه ، وقال الملب : اشتراها نافع من صفوان للسجن وشرط عليه إن رضى عمر بالابتياح ففى لعمر ، وإن لم يرض فلك (*) بالثمن المذكور لنافع بأربعمائة ، وهذا بيع جائز ، اه . ولا تعارض عندى بين أربعمائة دينار وأربعة آلاف درهم على كون الدينار عشرة دراهم كما فى كتاب الزكاة من الأوجز .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم عليه باب الربط والحبس فى الحرم قال الحافظ : كأنه أشار بذلك إلى رد ما فى ابن أبى شيبة عن طاوس أنه كان يكره السجن بمكة ، ويقول : لا يذنب لبيت عذاب أن يكون فى بيت رحمة فأراد البخارى معارضته بأثر عمر رضى الله عنه وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة ، وقوى ذلك بقصة ثمامة وقد ربط بمسجد المدينة ، وهى أيضاً حرم فلم يمنع ذلك من الربط فيه ، اه ١٢ .

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله فى ١٢ ز .

كتاب اللقطة

(١) قال الحافظ : اللقطة الشيء الذى يلتقط ، وهو بضم اللام وفتح القاف على المشهور عند أهل اللغة والمحدثين ، وقال عياض : لا يجوز غيره ، وقال الرمحشرى فى الفائق : اللقطة بفتح القاف ، والعامية تسكنها كذا قال ، وقد جزم الخليل بأنها بالسكون ، قال : وأما بالفتح فهو اللاقط ، وقال الأزهري : هذا الذى قاله هو القياس ، ولكن الذى سمع من العرب وأجمع عليه أهل اللغة والحديث : الفتح ، اهـ . وقال القسطلانى : هى فى اللغة الشيء الملقوط ، وشرعاً ما وجد من حق ضائع محترم غير محرز ولا يتمتع بقوته ، ولا يعرف الواجد مستحقه ، وفى الالتقاط معنى الأمانة والولاية من حيث أن الملتقط أمين فيما التقطه والشرع وآله حفظه ، وفى البذل قال الإمام شمس الأئمة فى مبسوطه ما ملخصه : إنه اختلف الناس فىمن وجد لقطة ، فالفلسفة يقولون : لا يحل له أن يرفعها لأنه أخذ المال بغير إذن صاحبه وذلك حرام ، وبعض الأئمة من التابعين كان يقول يحل له أن يرفعها وترك أفضل لأن صاحبها يطلبها فى الموضع الذى سقط منه ، ولأنه لا يأمن على نفسه أن يطمع فيها بعد ما يرفعها ، والمذهب عند عليهما وعامة الفقهاء أن رفعها أفضل من تركها ، ثم ما يجده نوعان : أحدهما ما يعلم أن مالكه لا يطلبه كقشر الزمان والنوى ، والثانى ما يعلم أن صاحبه يطلبه ، فالنوع الاول له أن يأخذه ويتنفع به إلا أن صاحبه إذا وجده فى يده بعدما جمعه كان له أن يأخذه منه ، لأن إلقاء ذلك من صاحبه كان إباحة الانتفاع للواجد ولم يكن تملكاً من غيره ، فإن التملك من المجهول لا يصح ، وملك الميسر لا يزول بالإباحة ، لكن للمباح له أن ينتفع به مع بقاء ملك الميسر ، فإذا وجده فى يده فقد وجد عين ملكه ، وقال عليه السلام : من وجد عين ماله فهو أحق به ، والنوع الثانى وهو ما يعلم أن صاحبه يطلبه فمن يرفعه فعليه أن يحفظه ويعرفه ليوصله إلى صاحبه ، اهـ . ثم ذكر الاختلاف فى مدة التعريف فارجع اليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(باب إذا أخبره رب اللقطة بالعلامة)

وذكر العلامة ^(١) وإن لم يكن مذكوراً في تلك الرواية إلا أنه معلوم بملاحظة الرواية الأخرى .

قوله (بشيرة في الطريق) وكان في طريقه إلى بيته كما في الرواية الآتية ^(٢) فلم يكن من اللقطة في شيء حتى يعترض على الحنفية بجواز استئصال اللقطة

(١) قال الحافظ: لم يقع في سياق الحديث ما ترجم به صريحاً فكأنه أشار إلى ما وقع في بعض طرقه ، ا هـ . وفي العيني قيل . وقع في بعض طرق هذا الحديث ما يشعر على الترجمة فكأنه أشار إلى ذلك وهو في رواية مسلم فإنه روى هذا الحديث مطولاً بطرق متعددة ، وفي بعضها قال : فإن جاء أحد يخبرك بعدها ووعاها ووكتها فأعطاها إياه ، ا هـ . قلت : وما أورد أبو داود على هذه الزيادة أنها غير محفوظة رد عليه الحافظان ابن حجر والعيني ، ومسألة الباب خلافة شهيرة بسطت في الأوجز وفيه قوله : فإن جاء صاحبها فأدأها إليه ، لجواب الشرط محذوف ، وقد ثبت في البخاري من رواية إسماعيل بن جعفر عن ربيعة : فإن جاء ربه فأدأها إليه ، وله من رواية سفيان عن ربيعة : فإن جاء أحد يخبرك بمفاسها ووكتها ، وبهذا أخذ مالك وأحمد أنها تدفع لمن عرفه المفاس والوكاه ، وقال أبو حنيفة والشافعي إن وقع في نفسه صدقه جاز أن تدفع إليه ولا يجبر على ذلك إلا ببينة ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) وهو قوله ﷺ في الرواية الآتية : إني لانتقل إلى أهلي فأجد التمرة ساقطة على فراشي ، قال الحافظ : وقد استشكل بعضهم تركه ﷺ التمرة في الطريق مع أن الإمام يأخذ المال الضائع للحفظ ، وأوجب باحتمار أن يكون أخذها كذلك لأنه ليس في الحديث ما ينفيه أو تركها عمداً لئلتفع بها من يجدها من تحمل له الصدقة ، وإنما يجب على الإمام حفظ المال الذي يعلم تطلع صاحبه له لا ما جرت به العادة بالإعراض عنه لحقارته ، ا هـ ١٢٥١ .

لبنى ^(١) هاشم ، وإنما كان تردده في أنه: هل هي من ملك نفسه، أو من الصدقة التي تجي إليه ليت المال، أو لازواجه المطهرات؟ ولو سلم كونها في طريق الناس لكانت هدية من المالك إليه لما في مثل هذا الشيء القليل ^(٢) الثمن من الإذن العرفي لاصدقة،

(١) يعني علل النبي ﷺ ترك أكلها بخشية الصدقة ، فلم منه أن كونها لقطة لم يكن مانعا لأكلها، وكتب الشيخ في البذل في حديث التقاط على رضى الله عنه الدينار : أن هذا الحديث وأمثاله تخالف الحنفية بأن اللقطة عديم يجب التصديق بها إذا كان الملتقط غنيا ولا يجوز صرفها على نفسه ، واستشكل بأن هنا التقط على رضى الله عنه الدينار وأكله وأكل رسول الله ﷺ معه فلو كان كما قالت الحنفية لم يجوز رسول الله ﷺ أن يأكل منها ولا لعل ، واختلفوا في الجواب عن هذا الإشكال، وقد كتبه مفصلا مولانا الشيخ محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه فقال : استدل الشافعية بهذه الروايات على أن أكل اللقطة بعد التعريف لا يختص بالفقير ، كيف وقد ثبت أن عليا وفاطمة أكلتا منه ، وهم بنو هاشم لا تحمل لهم الصدقة بحال ، فكذلك الغني يجوز له تناول منه ، وأجاب الحنفية عن ذلك بوجوه بسطها والدى المرحوم في تقرير أبي داود، وحكاها الشيخ عنه مفصلا في البذل ، ولم أذكرها هنا لتعلقها بحديث على رضى الله عنه في الدينار ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله باب إذا وجد ثمرة في الطريق ، أى يجوز له أخذها وأكلها، وكذا نحوها من المحقرات ، وهو المشهور المجزوم به عند الأكثر ، ثم قال في الحديث : قوله لا أكلتها ظاهر في جواز أكل ما يوجد من المحقرات ملقى في الطرقات ، لأنه ﷺ ذكر أنه لم يتمتع من أكلها إلا تورعاً لخشية أن تكون من الصدقة التي حرمت عليه ، لا لكونها مرمية في الطريق فقط ، وقد أوضح ذلك قوله : في حديث أبي هريرة ثاني حديثي الباب «على فرائي» فإنه ظاهر في أنه ترك أخذها تورعاً لخشية أن تكون صدقة . فلو لم يخش ذلك لأكلها ، ولم يذكر تعريفاً ، فدل على أن مثل ذلك يملك بالأخذ ولا يحتاج إلى تعريف ، لكن هي

غير أنه لم يكن يأكلها لما في كونها صدقة في يد المالك الذي سقطت منه ، لا لما في التمرة من صفة الصدقة ، بحسب كونها لقطة ، فافهم فإن فيه بعض خفاء .

(باب كيف^(١) تعرف لقطة أهل مكة)

يقال : إنها لقطة رخص في ترك تعريفها أو ليست لقطة لأن اللقطة ما من شأنه أن يتملك دون ما لا قيمة له ، اهـ . وقال العيني : وفي الحديث إباحة الشيء التافه بدون التعريف ، وأنه خارج عن حكم اللقطة ، لأن صاحبه لا يطلبه ولا يتشاح فيه ، وقد روى أن عليا التقط حبة أو حبتين من رمان فأكلها ، وعن ابن عمر أنه وجد تمره فأخذها فأكل نصفها ثم لقيه مسكين فأعطاه النصف الآخر ، اهـ ١٢٠١ .

(١) قال الحافظ : كأنه أشار بذلك إلى إثبات لقطة الحرم ، فذلك قصر الترجمة على الكيفية ، ولعله أشار إلى ضعف الحديث الوارد في النهي عن لقطة الحاج أو إلى تأويله بأن المراد النهي عن التقاطها للتملك لا للحفظ ، وأما الحديث فقد صححه مسلم من رواية عبد الرحمن بن عثمان التيمي ، ثم ليس فيما ساقه المؤلف من حديثي ابن عباس وأبي هريرة كيفية التعريف التي ترجم لها ، وكأنه أشار إلى أن ذلك لا يختلف ، واستدل بحديثي الباب على أن لقطة مكة لا تلتقط للتملك بل للتعريف خاصة ، وهو قول الجمهور وإنما اختصت بذلك عندهم لإمكان إيصالها إلى ربها ، لأنها إن كانت للمكي فظاهر ، وإن كانت للآفاقي فلا يخلو آفاق غالباً من وارد إليها ، فإذا عرفها واجدها في كل عام سهل التوصل إلى معرفة صاحبها ، قاله ابن بطال ، وقال أكثر المالكية وبعض الشافعية : هي كغيرها من البلاد ، وإنما تختص مكة بالمبالغة في التعريف لأن الحاج يرجع إلى بلده وقد لا يعود ، فاحتاج الملتقط إلى المبالغة في التعريف ، اهـ . وقال السندي : باب كيف تعرف أي تعرف دائماً أو سنة فقط ، وقوله في الحديث لا تحل لقطتها إلا لمنشد ، أي لمعرف على الدوام ، ليظهر فائدة التخصيص وهو مذهب الشافعي وأحمد ، وتعل

ودلالة الرواية عليه من حيث أن تعريف لقطة مكة كتعريف لقطة غيرها ،
وتخصيص مكة لكونها مظنة مبادرة ^(١) اللاقط إلى إنفاقها ، لأن الناس يأتونها من
بعد ، فيبعد احتمال العود ، أو لأن الجناية على مال الغير وإن كانت ممنوعة إلا أنها
في البلد الحرام أشد .

(باب إذا جاء صاحب اللقطة إلخ)

أراد ^(٢) بذلك أنه لا فصل بين مدة ومدة ، بل تجب القيمة على الملتقط كلما
أتى المالك .

من يقول المراد بالمنشد المنشد سنة كما في سائر البلاد ، يجيب عن التخصيص بأنه
كتخصيص الإحرام ، في قوله تعالى : فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ، الآية مع
أن الفسوق حرام منهي عنه بلا إحرام أيضا ، وحاصله زيادة الاهتمام بأمر
الإحرام ، وأن التعريف في لقطة متأكد ، ١٢٥١ .

(١) وذكره الحافظ في الفتح بحثا إذ قال : الغالب أن لقطة مكة يأس
ملتقطها من صاحبها وصاحبها من وجد أنها لتفرق الحق إلى الآفاق البعيدة ، فربما
داخل الملتقط الطمع في تملكها من أول وهلة ، فلا يعرفها فهي الشارع عن ذلك ،
وأمر أن لا يأخذها إلا من عرفها ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ووضح على ظاهر لفظ البخارى ، وعلى هذا
لا مخالفة بين هذا وبين ما سبق من باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة ،
فهي لمن وجدها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ههنا مسألتين ذكرتا في
الأوجز ذكرهما الإمام البخارى في الترجمتين ، إحداهما أن اللاقط إن لم يجد
المالك بعد سنة يملكها ، ففي الأوجز عن المغنى إذا عرف اللقطة حولا فلم تعرف
ملكها ملتقطها وصارت من ماله كسائر أمواله غنيا كان الملتقط أو فقيرا وبه قال
الشافعى وإسحق ، وقال مالك والثوري وأصحاب الرأى : يتصدق بها ، فإذا جاء

صاحبها خيره بين الأجر والغرم ، لما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه سئل عن اللفظة فقال : « عرفها حولا فإن جاء صاحبها وإلا فتصدق بها » ، فإذا جاء ربها فرضى بالأجر وإلا فغرمها ، إلى آخر ما بسط فيه ، وفي هذه المسألة ميل الإمام البخارى إلى قول الشافعى ، والمسألة الثانية هى ما ذكرها البخارى فى هذا الباب ذكرها فى الأوجز عن المغنى إذ قال : وتملك اللفظة ملكا مراعى يزول بمجيء صاحبها ، ا هـ . قال الحافظ : اختلف العلماء فيما إذا تصرف فى اللفظة بعد تعريفها سنة ، ثم جاء صاحبها ، هل يضمنها له أم لا ؟ فالجمهور على وجوب الرد إن كانت العين موجودة أو البدل إن كانت استهلكك ، وخالف فى ذلك الكرايىسى صاحب الشافعى ، وواقفه صاحباه البخارى ودادود بن على إمام الظاهرية ، لكن وافق داود الجمهور إذا كانت العين قائمة ، ومن حجة الجمهور قوله فى الرواية الماضية : « ولتكن وديعة عندك » ، ا هـ . قلت : وبذلك ترجم البخارى أيضاً ، قال العيني : إن قلت ليس فى الحديث لفظ لأنها وديعة عنده ، قلت : أجيب بجوابين أحدهما أنه ذكر هذه اللفظة فى باب ضالة الغنم قبل هذا الباب بخمسة أبواب لكنه ذكره بالشك هناك ، وذكره هنا مترجماً بالمعنى لأن قوله أدها إليه بعد الاستنفاق يدل على وجوب الرد ، وعلى أنه لا يملكها ، فيكون كالوديعة عنده ، والجواب الآخر أنه أسقط هذا اللفظ من حيث اللفظ ، وذكرها ضمناً ، لأن قوله : « فإن جاء صاحبها فأدها إليه » يدل على بقاء ملك صاحبها ، خلافاً لمن أباحها بعد الحول بلا ضمان ، والجوابان متقاربان ، ا هـ . وقال الحافظ : يستفاد من تسميتها وديعة أنها لو تلفت لم يكن عليه ضمانها ، وهو اختيار البخارى تبعاً لجماعة من السلف ، ا هـ . وقال أيضاً فى موضع آخر : قال النووى : إن جاء صاحبها قبل أن يملكها الملتقط أخذها بزوائدها المتصلة والمنفصلة ، وأما بعد التملك ، فإن لم يجىء صاحبها فهى لمن وجدها ، ولا مطالبة عليه فى الآخرة ، وإن جاء صاحبها فإن كانت موجودة

بمعناها استحقها بزوائدها المتصلة ، ومهما تلف منها لزم الملتقط غرامته للمالك ، وهو قول الجمهور ، وقال بعض السلف لا يلزمه ، وهو ظاهر اختيار البخارى ، اهـ . وفى المغنى اللقطة فى الحول أمانة فى يد الملتقط إن تلفت بغير تفريطه أو نقصت فلا ضمان عليه ، كالوديعة ، وإن أتلّفها الملتقط أو تلفت بتفريطه ضمنها بمثلها إن كانت من ذوات الأمثال ، وبقيمتها إن لم يكن لها مثل ، لا أعلم فى هذا خلافاً وإن تلفت بعد الحول ثبت فى ذمته مثلها أو قيمتها بكل حال ، لأنها دخلت فى ملكه وتلفت بماله ، وسواء فرط فى حفظها أو لم يفرط ، وإن وجد العين ناقصة وكان نقصها بعد الحول أخذ العين وأرّش نقصها لأن جميعها مضمون إذا تلفت ، فكذلك إذا نقصت ، وهذا قول أكثر العلماء الذين حكوا بملكها لمضى حول التعريف ، وأما من قال لا يملكها حتى يتملكها لم يضمنه إياها حتى يتملكها ، وحكمها قبل تملكه إياها حكمها قبل مضي حول التعريف ، ومن قال : لا تملك اللقطة بحال لم يضمنه إياها ، وبهذا قال الحسن والنخعي ومالك وأبو يوسف قالوا : لا يضمن وإن ضاعت بعد الحول ، وقال داود : إذا تملك العين وأتلّفها لم يضمنها ، اهـ . وفى الفيض باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة الخ ، قال الشارحون : مراده أن اللقطة بعد تعريف سنة تكون مملوكة للواجد ، ولا يجب عليه ضمان ، وإن جاء صاحبها وطالب بالضمان وهذا خلاف الجمهور ، ثم تبعوا : هل ذهبت إليه ذاهب أولاً لئلا يبقى المصنف متفرداً ، فقالوا : إنه مذهب الكرابيضى أيضاً ، ثم هذه الترجمة تناقض الترجمة الآتية باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة الخ ، فإنه يدل على أنه لا يملكها ، قلت : لا تنافى بينهما ، فإن الأولى فيما إذا صرفها على نفسه ولم يحمى المالك ، والثانية فيما إذا جاء والشئ قائم فى يده ، فيكون وديعة لا محالة ، والشارحون يحملون تراجمه على مسائلهم ، مع أن المصنف ليس بتابع لهم .

قوله (فسياء فعرفته) ولعله عرف ^(١) أنه ممن لا يمنعه من شربه ، أو عرف

(١) قال الحافظ : حكى ابن بطلال عن بعض شيوخه أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه استجاز أخذ ذلك اللبن ، لأنه مال حربي ، فكان حلالا له ، وتعقبه المهلب بأن الجهاد وحل الغنيمة إنما وقع بعد الهجرة بالمدينة ، ولو كان أبو بكر أخذه على أنه مال حربي لم يستفهم الراعي : هل تحلب أم لا ؟ ولكن ساق الغنم غنيمة وقتل الراعي أو أسره ، قال : لكنه كان بالمعنى المتعارف عندهم في ذلك الوقت ، على سبيل المكرمة ، وكان صاحب الغنم قد أذن للراعي أن يسقى من مر به ، اهـ . وقال في موضع آخر : قوله أفتحلب ؟ قال : نعم ، الظاهر أن مراده بهذا الاستفهام : أملك إذن في الحلب لمن يمر بك على سبيل الضيافة ؟ وبهذا التقرير يندفع الإشكال الماضي ، وهو كيف استجاز أبو بكر أخذ اللبن من الراعي بغير إذن المالك ، ويحتمل أن يكون أبو بكر لما عرفه عرف رضاه بذلك لصداقته له أو لإذنه العام لذلك ، اهـ . وفي العينى : قال الكرماني : إن قلت ما التلقيق بينه وبين ما تقدم آنفاً من حديث لا يحلبن أحد ماشية أحد ، قلت : كان ههنا إذن عادى أو كان صاحبه صديق الصديق أو كان كافرا حريبا ، أو كان حالهما حال اضطرار ، أو من جهة أن النبي ﷺ أولى بالمؤمنين ، اهـ . وقال القسطلاني : لم يعرف اسم الراعي ولا صاحب الغنم ، وذكر الحاكم في الإكليل ما يدل على أنه ابن مسعود ، قال الحافظ ابن حجر : هو وهم ، اهـ . وفي العينى في باب لا تحلب ماشية أحد بغير إذن ، قال أبو عمر : يحمل هذا الحديث على ما لا تحلب به النفس ، لقوله ﷺ : لا يحلب مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه ، وقال ﷺ : وإن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام ، الحديث ، قال القرطبي : ذهب الجمهور إلى أنه لا يحلب شيء من لبن الماشية ولا من التمر إلا إذا علم طيب نفس صاحبه ، وذهب بعضهم إلى أن ذلك يحلب وإن لم يعلم حال صاحبه ، لأن ذلك حق جعله الشارع له ، يريد ما رواه أبو داود من حديث سمرة أن النبي ﷺ قال : وإذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه ، فإن أذن له

لكونه بمن يؤذى أبا بكر وصاحبه ، فيجب عليه ضمان ما يتلفه من أموالهم أو لكونهم أصحاب حرب لا سلم ، فجاز أخذ أموالهم من غير إذنهم أو ليؤدى قيمته إذا لقي صاحبه أو ليحلله بعد إقامه ، وإيراد هذه الروايات

ولإلا فليحلب ويشرب ولا يحمل ، ورواه الترمذى أيضاً ، فقال : حديث حسن غريب صحيح ، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم ، وبه يقول أحمد وإسحق ، واستدلوا أيضاً بحديث أبى سعيد ، رواه ابن ماجة بإسناد صحيح ، قال : قال رسول الله ﷺ « إذا أتيت على راع فناده ثلاث مرات فإن أجابك وإلا فاشرب من غير أن تفسد ، الحديث ، واستدلوا أيضاً بقصة الهجرة وشرب أبى بكر والنبي ﷺ من غنم الراعى ، وقال جمهور العلماء وقهاء الأمصار ، منهم الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعى وأصحابهم : لا يجوز لأحد أن يأكل من بستان أحد ولا يشرب من ابن غنمه إلا بإذن صاحبه ، اللهم إلا إذا كان مضطراً فينشد يجوز له ذلك قدر دفع الحاجة ، والجواب عن الأحاديث المذكورة من وجوه ، الأول : أن التمسك بالقاعدة المعلومة أولى قاله القرطبي ، الثانى : أن حديث النهى أصح ، الثالث : أن ذلك محمول على ما إذا علم طيب نفوس أرباب الأموال بالعادة أو بغيرها ، والرابع : أن ذلك محمول على أوقات الضرورات كما كان فى أول الإسلام ، وأجاب الطحاوى بأن هذه الأحاديث كانت فى حال وجوب الضيافة ، حين أمر رسول الله ﷺ بها وأوجبها للمسافرين على من حلوا به ، فلما نسخ وجوب ذلك وارتفع حكمه ارتفع أيضاً حكم الأحاديث المذكورة ، وقال القرطبي : شرب أبى بكر رضى الله تعالى عنه وإعطاؤه للشارع كان إمدالاً على صاحب الغنم لمعرفة إياه أو أنه كان يعلم أنه إذن الراعى أن يسقى من مر به ، أو أنه كان عرفه أنه أباح ذلك أو أنه مال حربى ، وقال ابن أبى صفرة : حديث الهجرة فى زمان الكرامة ، وهذا فى زمن تشاح لما علم ﷺ من تغير الحال بعده ، وقال الداودى : إنما شربا لأنهما أبناء سبيل وأنهما شربا ذلك إذ احتاجا ، هـ ، وسيأتى قريباً ما هو الأوجه عند هذا العهد الضعيف : أنه شربه بعد المعرفة ١٢ .

وما قبلها^(١) لا يخلو عن مناسبة .

(١) وهو ما تقدم : « لا تحتلب ماشية أحد بغير إذنه » ثم حديث الباب ، ذكره الإمام البخارى فى باب بلا ترجمة ، قال الحافظ قوله باب ، كذا بغير ترجمة ، وسقط من رواية أبى ذر فهو إما من الباب أو كالفصل منه ، فيحتاج إلى مناسبة بينهما على الحالين ، فإنه ساق فيه طرفاً من حديث البراء فى قصة الهجرة ، والغرض منه شرب النبي ﷺ وأبى بكر من لبن الشاة ، وليس فى ذلك مناسبة ظاهرة لحديث اللقطة ، لكن قال ابن المنير : مناسبة هذا الحديث لأبواب اللقطة الإشارة إلى أن المسيح اللبن ههنا أنه فى حكم الضائع ، إذ ليس مع الغنم فى الصحراء سوى راع واحد ، فالفاضل عن شربه مستهلك ، فهو كالسوط الذى اغتفر التقاطه ، وأعلى أحواله أن يكون كالشاة الملتقطة فى المضيفة ، وقد قال فيها : « هى لك أو لأخيك أو للذئب » اه . قال الحافظ : ولا يخفى ما فيه من التكلف ، ومع ذلك لم تظهر مناسبتها للترجمة بخصوصها ، اه . وقال العيني : وجه إدخال هذا الحديث فى هذا الباب الذى كالفصل من الباب المترجم الذى قبله من حيث أن الباب المترجم مشتمل على حكم من أحكام اللقطة ، وهذا أيضاً فيه شئ يشبه حاله حال اللقطة ، وهو الشرب من لبن غنم لها راع واحد فى الصحراء ، وهو فى حكم الضائع فى هذه الحالة ، فصار كالسوط أو الحبل أو نحوهما الذى يباح التقاطه ، اه . وهذا الجواب الذى ذكره العيني هو الذى تقدم فى كلام الحافظ عن ابن المنير ، وذكره القسطلانى بسياق آخر ، فقال : قال ابن المنير : أدخل البخارى هذا الحديث فى أبواب اللقطة ، لأن اللبن إذ ذاك فى حكم الضائع المستهلك ، فهو كالسوط الذى اغتفر التقاطه ، وأعلى أحواله أن يكون كالشاة الملتقطة فى المضيفة ، وقد قال فيها : « هى لك أو لأخيك أو للذئب » وكذا هذا اللبن إن لم يحلب ضاع ، وتمقبه فى المصايح بأنه قد يمنع ضياعه مع وجود الراعى بحفظه ، وهذا يقدح فى تشبيهه بالشاة ، لأنها بمحل مضيفة بخلاف هذا اللبن ، اه . قلت : إذا كانت الشاة بمحل

مضنية فلبنها أجدر أن يكون بمحل مضينة، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن من عادة الإمام البخارى المعروفة ذكر الاضداد فى الكتب، وهو أصل مطرد، وهو الأصل التاسع والستون من أصول التراجع المذكورة فى المقدمة، فبه الإمام البخارى بذكر هذا الحديث ههنا، أن المال الذى عرف مالكة ليس بداخل فى اللقطة، وذكره فى باب بلا ترجمة، لأن الباب بلا ترجمة يكون لوجوه مختلفة، تقدمت فى المقدمة، منها: الأصل الخامس والعشرون: أنه قد يحذف الترجمة تشجيذاً للأذهان، فينبغى أن يترجم هذا الباب بما قلته: إن المال الذى عرف مالكة ليس بلقطة، ويمكن إدخاله فى الأصل السابع والخمسين أيضاً باعتبار أنه لا تعلق له بالترجمة السابقة، بل هو رجوع إلى الأصل، وهو أبواب اللقطة باعتبار الضد، كذكر أبواب الكفر فى كتاب الإيمان ١٢.

أبواب المظالم والغصب

قوله : (أتعرف ذنب كذا ؟) وهذه ^(١) الذنوب هي التي ارتكبها من غير مبالاة بها وشعور بصورها ، فلم يتب عنها إذ لو تاب لكنت محو ، وفائدة

(١) اختلفت نسخ البخارى في ذكر هذه الترجمة ، وما ذكره الشيخ قدس سره هو المذكور في النسخ الهندية ، وفي نسخة الكرمانى : كتاب المظالم في المظالم والغصب ، وهكذا في الفتح والقسطلافى ، وفي العيني : كتاب المظالم والغصب ، قال الحافظ : وللنسخ كتاب الغصب باب في المظالم ، والمظالم جمع مظلة ، مصدر ظلم يظلم ، واسم لما أخذ بغير حق ، والظلم وضع الشيء في غير موضعه الشرعى ، والغصب أخذ حق الغير بغير حق ، اه . وقال القسطلانى : الغصب لغة أخذ الشيء ظلماً ، وقيل : أخذه جبراً بغلبة ، وشرعاً الاستيلاء على حق الغير عدواناً ، اه . وقال الراغب : القصد تتبع الأثر ، يقال قصصت أثره ، ومنه قيل لما يبق من الكلا فيتبع أثره : القصيص ، والقصص الأخبار المتبعة ، والقصاص تتبع الدم بالقود ، اه . وقال العيني : القصاص اسم لمعنى المقاصة ، وهو مقاصة ولى المقتول القتال ، والمجروح الجراح ، وهي مساواته إياه في قتل أو جرح ، ثم عم في كل مساواة ، اه ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في بيان نكتة في الحديث ، وقد أخرجه الإمام البخارى رحمه الله في كتاب الادب في باب ستر المؤمن على نفسه ، فأخرج فيه أولاً حديث أبى هريرة مرفوعاً : دكل أمتى معافى إلا المجاهرين ، ثم ذكر حديث ابن عمر رضى الله عنه هذا ، قال الحافظ : قال الملب في الحديث : تفضل الله على عباده بستره لذنوبهم يوم القيامة ، وأنه يغفر ذنوب من شاء منهم ، بخلاف قول من أنفذ الوعيد على أهل الإيمان ، لأنه لم يستثن في هذا الحديث ممن يضع عليه

التنبيه عليها دفع ما عسى أن يتوهم الرجل في نفسه أنه يدخل الجنة لأعماله ، وينجو من النار لتقواه وعصمته ، فلما اطلع عليها يتقن أن كل ما أنا فيه رحمة من الله تعالى . قوله : (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) ثبوت (١) جواز الانتصار

كنفه وستره أحداً إلا الكفار والمنافقين ، فإنهم الذين ينادى عليهم على رؤوس الأشهاد باللعنة ، قال الحافظ : قد استشر البخاري هذا فأورد في كتاب المظالم هذا الحديث ومعه حديث أبي سعيد ، إذا خلص المؤمنون من النار حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار يتقاصون مظالم كانت بينهم في الدنيا ، الحديث ، فدل هذا الحديث على أن المراد بالذنوب في حديث ابن عمر ما يكون بين المرء وربه سبحانه وتعالى دون مظالم العباد ، فقضى الحديث أنها تحتاج إلى المقاصة ، ودل حديث الشفاعة أن بعض المؤمنين من العصاة يعذب بالنار ثم يخرج منها بالشفاعة كما تقدم تقريره في كتاب الإيمان ، فدل مجموع هذه الأحاديث على أن العصاة من المؤمنين في القيامة على قسمين : أحدهما من معصيته بينه وبين ربه ، فدل حديث ابن عمر رضى الله عنهما على أن هذا القسم على قسمين : قسم تكون معصيته مستورة في الدنيا ، فهذا الذي يسترها الله عليه في القيامة وهو بالمنطوق ، وقسم تكون معصيته مجاهرة فدل مفهومه على أنه بخلاف ذلك ، قلت : وهو منطوق حديث أبي هريرة الماضي قريباً ، قال : والقسم الثاني من تكون معصيته بينه وبين العباد فهم على قسمين أيضاً : قسم ترجع سيئاتهم على حسناتهم ، فهؤلاء يقعون في النار ثم يخرجون بالشفاعة ، وقسم تتساوى سيئاتهم وحسناتهم ، فهؤلاء لا يدخلون الجنة حتى يقع بينهم التقاص كما دل عليه حديث أبي سعيد ، وهذا كله بناء على ما دلت عليه الأحاديث الصحيحة (*) يفعلها باختياره وإلا فلا يجب على الله شيء وهو يفعل في عباده ما يشاء ، اهـ ما في الفتح بزيادة ١٢ .

(١) فإن الإمام البخاري رحمه الله تعالى ترجم على ذلك « باب الانتصار من

(*) يابض في الأصل قريباً من ربع سطر واحد ١٢ ز .

بالآية ظاهر حيث مدحوا به ، والمدح إنما هو على الاقتصار في الانتظار على مقدار جدم دون الاعتماد^(١) ، ثم قد يستنبط من تلك الآيات^(٢) إشارة ما إلى ترتيب الخلافة ، فقوله « والذين يحتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا

الظالم ، وذكر فيه آيتين ، قال الحافظ : أما الآية الأولى فروى الطبري من طريق السدي قال في قوله : إلا من ظلم أى فانتصر بمثل ما ظلم به فليس عليه ملام ، وعن مجاهد إلا من ظلم فانتصر فإن له أن يجر بالسوء ، وأما الآية الثانية فروى الطبري من طريق السدي أيضاً في قوله « والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » قال يعنى : ممن بغى عليهم من غير أن يعتدوا .

وفي الباب حديث أخرجه النسائي وابن ماجه بإسناد حسن عن عائشة قالت : دخلت على زينب بنت جحش فسبنتى فردعها النبي ﷺ فأبى ، فقال لها سيديها : فسيتها حتى جف ريقها في فمها فرأيت وجهه يتهاى ، اه . قالت : وقد أخرج أبو داود قصة زينب وعائشة بسياق آخر ، وقال الشيخ في البدل بحثاً أن الانتصار وإن كان الأولى تركه إلا أنه قد يستحب بل ويجب إذا خاف في الترك مفسدة ، اه .

(١) وقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : المستبان ما قالاً فعلى البادى منهما ما لم يعتد المظلوم ، وذكره السيوطي رحمه الله تعالى في الدر المنثور برواية أحمد وابن مردويه عن أبي هريرة ، وزاد ثم قرأ « وجزاء سيئة سيئة مثلاً » وأخرج ابن جرير عن السدي في قوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلاً » قال إذا شتمك فاشتمه بمثلها من غير أن تعتدى ، اه ١٢ .

(٢) وقال صاحب الإشاعة في أشراف الساعة : قد تفهم الإشارة إلى مدح الخلفاء الراشدين وأهل الشورى وذم من بعدهم والباغين من الآيات التي في سورة الشورى بعد قوله تعالى « وما عند الله خير وأبقى » فقوله « الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » إشارة إلى الصديق رضى الله تعالى عنه ، أما إيمانه فيشهد له قوله ﷺ « لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح بهم إيمان أبي بكر » وأما تركه

هم يغفرون ، شأن أبى بكر رضى الله عنه حيث لم يقترب الفواحش والكبائر فى جاهلية ولا لإسلام ، « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى

فيشهد له قوله ﷺ يدخل الجنة من أمى سبعون ألفاً بغير حساب الحديث ، وفيه « وعلى ربهم يتوكلون » وأبو بكر فيهم ، وقوله تعالى « والذين يجهلون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون » إشارة إلى عمر رضى الله عنه ، أما تركه الفواحش فيشهد له « ما سلكت لئلا سلك الشيطان لئلا يجرى بك » أما مغفرته عند الغضب فيدل عليه حديث (*) عينة بن حصن إذ غضب عليه عمر حتى هم أن يوقع به فقال ابن أخيه حر بن قيس : يا أمير المؤمنين إن الله يقول « خذ العفو وأمر بالعرف » فوالله ما تعداها عمر حين سمعها ، وكان وقافاً عند كتاب الله ، وقوله « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وبما رزقناهم ينفقون » إشارة إلى أصحاب الشورى ومنهم عثمان رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه ، وقوله تعالى « والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » إشارة إلى على كرم الله وجهه ، وأن ما فعله من انتصاره على أهل البغي بما يثاب ويمدح عليه ، وكذلك قوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها » إشارة إلى عفوه وكبره ، ومن ثم نادى يوم الجمل أن لا يتبع منهزمهم ولا يجهز على جريحهم ، وقوله تعالى « فن عفا وأصلح فأجره على الله » إشارة إلى نزول الحسن بن على عن الخلافة وعفوه عن إساءة معاوية. وأهل الشام ، وقوله تعالى « إنه لا يحب الظالمين » إشارة إلى من ظلم المذكورين وقتلهم وبغى عليهم كقاتل عمر رضى الله عنه وقتله عثمان رضى الله عنه وقاتل على رضى الله عنه والخارجين عليه كالخروية ، وقوله « ولمن انتصر بعد ظله فأولئك ما عليهم من سبيل » إشارة إلى الحسين بن على وقيامه على يزيد وقتاله على حقه ، وقوله تعالى « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويغفرون فى الأرض بغير الحق » إشارة إلى يزيد ومن بعده من بنى أمية وغيرهم ، والله أعلم

بينهم ، شأن عمر رضى الله عنه حيث ترك الخلافة شورى بين نفر من الصحابة
والذين إذا أصابهم البغي، عثمان حيث بغوا عليه وقتلوه ظلماً هم ينتصرون، على

برموز كتابه وأسرار خطابه ، اه . قلت : والالوجه عند هذا العبد الضعيف أن
قوله عز وجل « الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » ، « والذين يحبثون كباثر
الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون » كلها شأن أبي بكر رضى الله تعالى عنه
كما أفاده الشيخ قدس سره في الآية الثانية وصاحب الإشاعة في الآية الأولى ،
أما إيمانه فكما تقدم في كلام صاحب الإشاعة ، وأما توكله فأعطاؤه جميع ماله في
الصدقة ، وإذ قال له رسول الله ﷺ ما أبقيت لأهلك ؟ فقال : أبقيت لهم الله
ورسوله ، وأما اجتناب الكبائر فقد ذكر السيوطي في تاريخ الخلفاء فضلاً في
أن أبا بكر كان أعف الناس في الجاهلية ، وأخرج فيه عن ابن عساكر عن أبي
العالية قال : قيل لأبي بكر في جمع من أصحاب رسول الله ﷺ : هل شربت الخمر
في الجاهلية ؟ فقال : أعوذ بالله ، فقليل : ولم ؟ قال : كنت أصون عرضي وأحفظ
مروتي فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : صدق أبو بكر رضى الله عنه صدق
أبو بكر رضى الله عنه مرتين ، وقالوا : ورد في شأنه « فأما من أعطى واتقى ،
الآية ، وفيه نزلت » وسيجئها الاتقى ، الآية ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة
الدالة على تقواه ، وأما عفوه عند الغضب فرواياته أيضاً كثيرة شهيرة ، منها عفوه
لمسطح وقد صدر منه ما صدر ، ومنها ما أخرجه البخارى في مناقبه مما وقع بينه
وبين عمر بن الخطاب فبلغ النبي ﷺ فجعل وجه النبي ﷺ يتمر حتى أشفق
أبو بكر فجثا على ركبتيه فقال : يا رسول الله والله أنا كنت أظلم مرتين ، ومنها
ما أخرجه أبو داود في « باب من سب النبي ﷺ » عن أبي برزة قال : كنت عند
أبي بكر فتغيظ على رجل فاشتد عليه ، فقلت : تأذن لى يا خليفة رسول الله أضرب
عنقه ، قال : فأذهبت كلتي غضبه ، ثم قال : أكنت فاعلا لو أمرتك ؟ قلت نعم ،
قال لا والله ما كانت لبشر بعد محمد ﷺ ، اه مختصراً . وأما قوله تعالى « والذين

المتقم من الأعداء ، ولما كان البغى على عثمان بغياً على على ، وانتصار على انتصار

استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة، فشأن عمر رضى الله عنه كما أفاده الشيخ قدس سره أيضاً ، وقد قال النبي ﷺ أشدهم في أمر الله عمر، وقصة إسلامه وتسميته بالفاروق معروفة ، وقال بعد إسلامه : فقيم الاختفاء والذي بعثك بالحق لتخرجن فأخرجناه ﷺ في صفين إلى آخر ما في صفته الصفوة من القصة ، وقال على رضى الله عنه : نور الله قبر عمر رضى الله عنه كما نور مساجدنا، وهو أول من جمع الناس على الراويح بعشرين ركعة في المساجد ، وقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ، هى شورى الخلافة كما أفاده الشيخ وصاحب الإشاعة ، وقوله تعالى « وما رزقناهم ينفقون » ، عدى مشعر إلى عثمان رضى الله عنه فإنه أوفق بحاله رضى الله عنه فإنه فى جيش العسرة بثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتابها ، وقوله ﷺ ما على عثمان ما عمل بعد هذه ، وفى رواية جاء عثمان رضى الله تعالى عنه بألف دينار حين جهز جيش العسرة ففترها فى حجره ﷺ فجعل يقلبها ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين ، وأخرج الحاكم عن أبى هريرة قال : اشترى عثمان الجنة من النبي ﷺ مرتين حيث حفر بئر رومة وحيث جهز جيش العسرة ، كذا فى تاريخ الخلفاء ، وفى أشهر مشاهير الإسلام ، وما يؤثر عن كرمه العجيب وبذله العظيم فى سبيل الله ورسوله وفى منفعة المؤمنين تجهيز جيش العسرة ، ومن هذا القليل ابتاعه بئر رومة وجعلها للمسلمين ، وتحرير الخبر على ما نقله ابن عبد البر فى الاستيعاب أن بئر رومة كان ركية ليهودى يبيع للمسلمين ماءها ، فقال ﷺ من يشتري بئر رومة فيجعلها للمسلمين ؟ فأتى عثمان اليهودى فساومه بها فأبى أن يبيعها كلها فاشترى نصفها باثنى عشر ألف درهم ، فقال له عثمان : إن شئت جعلت على نصيبى قرنين ، وإن شئت فلى يوم ولك يوم ، قال بل لك يوم ولى يوم ، فكان إذا كان يوم عثمان استقى المسلمون ما يكفيهم يومين ، فلما رأى ذلك اليهودى قال أفسدت على ركيتى فاشترى النصف الآخر فاشتراه بثمانية آلاف درهم ، ومن هذا القليل زيادته

عثمان لكونهما نائين منيين ، ورضاء كل منهما بفعل الآخر صح إسناد الفعلين إليهما معا ، والله تعالى أعلم .

في المسجد الحرام وفي مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وروى ابن عساکر عن أبي إسحق السراج أكرم الناس بعد رسول الله ﷺ عثمان بن عفان ، ١٥ . قلت : والأحوال في جوده على الناس كثيرة معروفة ، وقوله عز اسمه ، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون ، أوفق بأحوال على كرم الله وجهه لبغى الخوارج والجل والصفين ، ولا يبعد عندي أن يشار بقوله عز اسمه ، وجزاء سيئة سيئة مثلها ، إلى خلافة أمير المؤمنين معاوية رضى الله تعالى عنه وإطلاق السيئة في الجزاء على طريق المشاكلة كما في قوله تعالى ، ومكروا ومكر الله ، وقوله عز وجل ، فمن عفا وأصلح فأجره على الله ، جدير بحال الامام الحسن رضى الله تعالى عنه ، وقد قال فيه النبي ﷺ : إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فتيين من المسلمين ، وقوله تبارك وتعالى ، ولئن انتصر بعد ظله ، الآية أجدر بحال الإمام الحسين رضى الله تعالى عنه ، وقوله عز وجل ، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ، الآية ظاهر في الامراء الظلمة الفسقة الذين جاموا بعده ، وقوله تعالى ، ولئن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور ، يناسب أحوال خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز رضى الله تعالى عنه ، وقد قال سفيان الثوري كما أخرجه أبو داود : الخلفاء خمسة : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز ، وعن سعيد بن المسيب أنه قال : الخلفاء ثلاثة أبو بكر وعمر وعمر بن عبد العزيز فإن صبره على المكروه والمجاهدات في إصلاح الناس أكثر وأشهر من أن يحمر ، وكفى لعفوه ما وقع في موته إذ قال : إني لأعلم الساعة التي سقيت فيها ثم دعا غلاما له فقال : ويحك ما حملك على أن تسقيني السم ؟ قال : ألف دينار ، أعطيتها وعلي أن أعثق ، قال : هاتها ، قال : لجاء بها فألقاها في بيت المال وقال : اذهب حيث لا يراك أحد ، كذا في تاريخ الخلفاء ، والله أعلم برمز كتابه ١٢ .

(باب " إذا حلله من ظلمه فلا رجوع فيه)

يعنى بذلك ما هو إسقاط محض فأما إذا حلته بما لم يوجد بعد من القسم وأمثاله فلها الرجوع فيه ، لأن الإسقاط لم يوجد إلا فيما وجد فلها أن تمنع ما فوق

(١) قال الكرماني : قال الخطابي : قوله يتحلله معناه يستومه ويقطع دعواه لأن ما حرمه الله من الفية لا يمكن تحليله ، وجاء رجل إلى ابن سيرين فقال : اجعلني في حل فقد اغتبتك فقال : إني لا أحل ما حرمه الله ولكن ما كان من قبلنا فأنت في حل ، وقالت عائشة رضى الله عنها في تفسير هذه الآية : الرجل ليس بمسكتر للصحة معها لعدم الألفة فيريد مفارقتها بالخلع فتقول المرأة أجعلك في حل من مهرى ومن كل مالى عليك من واجب الزوجية وحقوقها بما منها الزوج عنها مدافعة وظلما فنزلت ، فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا ، فإن قلت كيف دل على الترجمة ؟ قلت : الخلع عقد لازم لا رجوع فيه وكذا لو كان التحليل بطريق الصلح أو الهبة أو الإبراء ، اهـ . وقال الحافظ بعد نقل كلام الكرماني مختصرا كذا قال الكرماني ، فوهم ومورد الحديث والآية إنما هو في حق من تسقط حقها من القسمة وليس من الخلع في شيء ، فمن ثم وقع الإشكال . فقال الداودي : ليست الترجمة بمطابقة للحديث ، ووجه ابن المنير بأن الترجمة تناول إسقاط الحق من المظلة الفاتية ، والآية مضمونها إسقاط الحق المستقبل حتى لا يكون عدم الوفاء به مظلة لسقوطه ، قال ابن المنير : لكن البخارى تلفظ في الاستدلال فكأنه يقول إذا نفذ الإسقاط في الحق المتوقع فلأن ينفذ في الحق المحقق أولى ، اهـ . وقال القسطلاني : روى الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنه قال : خشيت سودة أن يطلقها رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله لا تطلقني واجعل يومى لعائشة ففعل ونزلت هذه الآية ، فقد تبين أن مورد الحديث إنما هو في حق من تسقط حقها من القسمة وحينئذ يقول الكرماني إن المطابقة من جهة أن الخلع عقد لازم إلخ وهم ، كما نبه عليه في الفتح ، ١٢٨١ .

ذلك لأنه ليس رجوعاً فيما أسقطته بل هو امتناع عن الإسقاط فيما بعد فلا يعترض
بالرواية في إثبات الإخفاف^(١) للمرأة الرجوع فيما أسقطته من قسمه ، ثم دلالة
الرواية على الترجمة (*) ، وكذلك في الترجمة^(٢) الآتية محتاجة إلى فضل تدبر .

(١) وهو كذلك عندنا الحنفية كما صرح في فروعهم ، قال محمد رحمه الله تعالى
في موطأه بعد أثر رافع في إثبات الشابة على الأول قال محمد : لا بأس بذلك إذا
رضيت به المرأة ، ولها أن ترجع عنه إذا بدا لها وهو قول أبي حنيفة ، والعمامة
من قهائنا ، هـ . ولم أر في ذلك خلافاً بين الأئمة إلا ما يومم كلام ابن بطال
الآتي في كلام الحافظ إذ قال : قال العلماء إذا وهبت يوماً لضررتها قسم الزوج لها
يوم ضررتها وقالوا : إذا وهبت لضررتها فإن قبل الزوج لم يكن للوهوبة أن تمتنع
إلى أن قال بعد ذكر عدة فروع والرواية في جميع الأحوال الرجوع عن ذلك متى
أجبت لكن فيما يستقبل لا فيما مضى ، وأطلق ابن بطال أنه لم يكن لسودة
رضي الله عنها الرجوع في يومها الذي وهبت لعائشة ، هـ . وفي المغنى للحنابلة ومتى
رجعت الواهبة في ليلتها فلها ذلك في المستقبل لأنها هبة لم قبض وليس لها الرجوع
فيما مضى لأنه بمنزلة المقبوض ، هـ . وفي الأوجز عن البايجي إن بدا لها الرجوع
في ذلك كان لها الرجوع فيه والمنع منه ، رواه ابن المواز عن مالك ، ومثله روى
عن النخعي ومجاهد ، وقال الحسن : ليس لها الرجوع في ذلك ، هـ . وعلم من
ذلك كله أن لها الرجوع في المستقبل عند الأئمة الأربعة خلافاً للحسن ، ولما حكى
ابن بطال كما تقدم ١٢ .

(٢) وهي باب إذا أذن له أو حله له ولم يبين كم هو قال الحافظ : قوله إذا
أذن له أى في استيفاء حقه ، ومطابقة الحديث قد خفيت على ابن التين فأتركها
من جهة أن الغلام لو أذن في شرب الأشياخ قبله لجاز لأن ذلك هو فائدة استيذانه ،
فلو أذن لكان قد تبرع بحقه وهو لا يعلم قدر ما يشربون ولا قدر ما كان هو

وشربه ، ا ه . وقال القسطلاني : لم يظهر لي وجه المناسبة بين الترجمة والحديث ، وقد قيل إنها تؤخذ من معنى الحديث لأنه لو أذن الغلام بدفع الشراب إلى الاشياخ لكان تحليل الغلام غيره معلوم ، وكذلك مقدار شربهم وشربه ، ا ه . قال العيني : قوله باب إذا أذن له إلخ ، لم يذكر جواب إذا الذي هو جواب المسألة لأن فيه تفصيلا لأننا إذا قلنا حديث هذا الباب مثل حديث أبي هريرة في باب من كانت له مظلة إلخ ، يكون فيه الخلاف المذكور هناك ولكن حديث أبي هريرة مشتمل على الأمور الواجبة وحديث الباب مشتمل على المكارمة وقلة التشاح ولا يضر في هذا عدم معرفة المقدار لأن الغلام لو حلل من نصيبه الاشياخ وأذن في إعطائه لهم لكان ما حلل منه غير معلوم لأنه لا يعرف مقدار ما كانوا يشربون ولا مقدار ما كان يشرب هو ، ولا شك أن سبيل ما يوضع للناس للأكل والشرب سبيله المكارمة وقلة المشاحة ، فعلى هذا يقدر الجواب هنا جائزاً ويجوز ، ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقتها للترجمة تؤخذ من معنى الحديث لأنه لو أذن الغلام بدفع الشراب إلى الاشياخ لكان تحليل الغلام غير معلوم ، وكذلك مقدار شربهم وشربه وكان دل ذلك على جوازه بلا خلاف من غير بيان مقداره ولكنه مقيد بمثل هذا الباب لا في الأبواب التي تتعلق بالواجبات ويجرى الخلاف فيها من ذلك ما يختلف العلماء في الهبة المشاع فقال مالك وأبو يوسف ومحمد والشافعي وأحمد : تجوز ، وقال أبو حنيفة : إن كان المشاع مما يقسم لم تجز هبة شيء منهم مشاعاً ، وإن كان مما لا يقسم تجوز هبته ، ا ه مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه بوب بترجمتين : الأولى من كانت له مظلة عند الرجل هل يبين مظلمته ، والثانية إذا أذن له أو أحله ولم يبين كم هو ، وهما مسألتان مختلفتان الأولى لإبراء المجهول يعني لم يعلم نوع المظلة هل كانت من المال أو العرض أو غيرهما ، والثانية لإبراء المجهول يعني

وحاصل المعنيين قياس الموجود والماضى على المستقبل والآتى ، والاستدلال بحصة

كان النوع معلوما بأن يكون الدراهم مثلاً لكن لم يعلم مقدارها ، وتقدم قريباً فى كلام العيني أنه جائز بلا خلاف ، أما الأولى بخلافية شهيرة ، قال الكرماني : فى الباب الأول قال ابن بطلال : اختلفوا فى من بينه وبين آخر معاملة ثم حلل بعضهم بعضاً من كل ما جرى بينهما ، فقال قوم : إن ذلك براءة له فى الدنيا والآخرة ، وقال آخرون : إنما تصح البراءة إذا بين له وعرف ما له عنده ، والحديث حجة لهذا القول لأن لفظ قدر مظهرته يوجب أن يكون معلوم القدر مشاراً إليه ، اهـ . قلت : وفى استدلال ابن بطلال بعد لأن ما ورد من قوله أخذ بقدر مظهرته من أحكام الآخرة ، وهناك كل شئ معلوم ، وقال الحافظ : قوله هل يبين فيه إشارة إلى الخلاف فى صحة الإبراء من المجهول وإطلاق الحديث يقوى قول من ذهب إلى صحته ، وقد ترجم بعد باب إذا حلله ولم يبين كم هو وفيه إشارة إلى الإبراء من المجمل أيضاً ، وزعم ابن بطلال أن فى حديث الباب حجة لاشتراط التعيين ، ولا يخفى ما فيه ، قال ابن المنير : إنما وقع فى الحديث التقدير حيث يقتض المظلوم من الظالم حتى يأخذ منه بقدر حقه ، وهذا متفق عليه والخلاف إنما هو فيما إذا أسقط المظلوم حقه فى الدنيا ، هل يشترط أن يعرف قدره أم لا ؟ وقد أطلق ذلك فى الحديث ، نعم قام الإجماع على صحة التحليل من المعين المعلوم فإن كانت العين موجودة صحت هبتها دون الإبراء منها ، اهـ . ومال العيني إلى قول ابن بطلال إذ جعل الحديث حجة لصحة البراءة إذا بين ، ثم قال : وقال بعض أهل العلم : إنما يصح ذلك فى المنافع التى هى أعراض مثل أن يكون قد غصبه داراً فسكنها أو يكون أعياناً فتلفت فإذا تحول منها صح التحلل فإن كانت الدار قائمة والدراهم فى يده حاصلة لم يصح التحلل منها إلا أن يهب أعيانها فيكون هبة مستأنفة ، اهـ . وفى الدر المختار البراءة عن الحقوق المجهولة لا يصح عند الشافعى ويصح عندنا لعدم إفضائه إلى المنازعة ، اهـ . وفى الهداية هو يقول إن فى الإبراء معنى التملك حتى

الشرب الشائع على الحق^(١) المبيح .

قوله (قله في يده^(٢)) ولعل وجهه ما اختاره الغلام من ترك الادب ، واختيار ما كان رضاه بالتلخيص بخلافه .

قوله (يا أبا سلة اجتنب الارض) لتلاقع فيما فيه^(٣) وعيد .

يرتد بالرد وتمليك المجحول لا يصح ، ولنا أن الجهالة في الإسقاط لا تفضى إلى المنازعة وإن كان في ضمنه التمليك لعدم الحاجة إلى التسليم فلا تكون مفسدة ، اهـ . وقال الموفق في مسائل الإقرار منها صحة ضمان المجحول فتى قال أنا ضامن لك مالك على فلان صح الضمان ، وهذا قال أبو حنيفة ومالك ، وقال الثوري والليث والشافعي : لا يصح لأنه التزام مال فلم يصح مجحولا كالتن في المبيع ، ولنا قوله تعالى « ولئن جاء به حل بغير وأنا به زعيم » وحل البعير غير معلوم لأنه يختلف باختلافه ، ولأنه التزام حق في الذمة من غير معارضة فصح في المجحول كالنذر ، ١٢٥١ .

(١) وتقدم نحو ذلك في كلام العيني إذ قال : تؤخذ المطابقة بمعنى الحديث لأنه لو أذن الغلام لكان تحليله غير معلوم ، وكذلك مقدار شربهم وشربه ، ودل ذلك على جوازه بلا خلاف من غير بيان مقداره ، ١٢٥١ .

(٢) قال العيني : تله بالثناء المثناة من فوق وتشديد اللام معناه دفعه إليه بقوة وعنف قاله الخطابي ، وقال غيره : وضعه في يده وأنكر هذه واستدل بقوله تعالى « وتله للجبين » أى صرعه لكن برفق لا بعنف ، اهـ . قلت : وكلام الشيخ قدس سره مبنى على تفسير الخطابي ، وبه فسر الكرماني إذ قال : دفعه إليه بقوة ، ١٢٥١ .

(٣) قال القسطلاني : قوله اجتنب الارض فلا تنصب منها شيئا ، اهـ . وترجم الإمام البخارى على حديث الباب « باب لائم من ظلم شيئا من الارض » قال الحافظ : كأنه يشير إلى توجيه تصوير غصب الارض خلافاً لما قال لا يمكن

(باب إذا أذن إنسان لآخر شيئاً جاز)

ولما ذكره^(١) هنالما فيه من حق الآخر والآذن ، فكان لكل منهما

ذلك ، اهـ . قال العيني : قال الكرمانى : فى الحديث غصب الأرض خلافاً للحنفية ، قلت : رى الكرمانى كلامه جزافاً من غير وقوف على كيفية مذهب الحنفية فإن مذهبهم فيه خلاف ، فعند أبى حنيفة وأبى يوسف الغصب لا يتحقق إلا فيما ينقل ويحول لأن إزالة اليد بالنقل ولا نقل فى العقار فإذا غصب عقاراً فهلك فى يده لا يضمن ، وقال محمد : يضمن ، وهو قول أبى يوسف الأول ، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد لأن الغصب عندهم يتحقق فى العقار ، والخلاف فى الغصب لا فى الإتلاف ، وبعض مشايخنا قالوا : يتحقق الغصب فى العقار أيضاً عند أبى حنيفة وأبى يوسف لكن لا على وجه يوجب الضمان ، والأكثرون على أنه لا يتحقق فى العقار أصلاً ، اهـ . وفى الهداية الغصب فى الشرع أخذ مال متقوم محترم بغير إذن المالك على وجه يزيل يده والغصب فيما ينقل لأن الغصب بحقيقته يتحقق فيه دون غيره لأن إزالة اليد بالنقل ، فإذا غصب عقاراً فهلك فى يده لم يضمنه ، وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف ، وقال محمد : يضمنه ، وهو قول أبى يوسف الأول وبه قال الشافعى لتحقيق إنبات اليد ، ومن ضرورته زوال يد المالك لاستحالة اجتماع اليدين على محل واحد ، ولهما أن الغصب إزالة اليد بإزالة يد المالك بفعل فى العين ، وهذا لا يتصور فى العقار لأن يد المالك لا تزول إلا بإخراجه عنها ، وهو فعل فيه لا فى العقار ، وما نقص منه بفعله أو سكناه ضمنه فى قولهم جميعاً لأنه إتلاف ، والعقار يضمن به ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : باب إذا أذن إنسان لآخر ، قال ابن التين : نصب شيئاً على نزع الحافض والتقدير فى شيء ، وأورد المصنف فيه حديثين : أحدهما لابن عمر رضى الله عنهما فى النهى عن القران ، والمراد به أن لا يقرن تمرة بتمرة

الاقتران بعد إذن صاحبه فيكون التعدي معفواً بالإذن .

عند الأكل لتلا يحذف برقته ، فإن أذنوا له في ذلك جاز لأنه حقهم قلمهم أن يسقطوه ، وهذا يقوى مذهب من يصح حبة المجهول ، اهـ . وقال العيني : في الحديث النهي عن الإقتران ، قال أبو موسى المديني : للنهي عن الإقتران وجهان ، الأول : ذهب عائشة وجابر إلى أنه قيسح وهو شره وطلع ، وهو يزرى بصاحبه . الثاني : كان التمر من جهة ابن الزبير ، وكان ملكهم فيه سواء فيصير الذي يقرن أكثر أكلاً من غيره ، فأما إذا كان التمر ملكاً له فله أن يأكل كما شاء ، وقيل : إذا كان الطعام بحيث يكون شبعاً للجميع جاز له أن يأكل كما شاء ، وقال القرطبي : حمل أهل الظاهر هذا النهي على التحريم مطلقاً ، قال : وهو منهم ذهول عن مساق الحديث ومعناه ، وحله جمهور الفقهاء على حالة المشاركة بدليل مساق الحديث ، وقال الترمذي : اختلفوا في أن هذا النهي على التحريم أو على الكراهة والأدب ، والصواب التفصيل كما سبق ، واختلف العلماء فيما يملك من الطعام حين وضعه ، فإن قلنا إنهم يملكونه بوضعه بين أيديهم فيحرم أن يأكل أحد أكثر من الآخر ، وإن قلنا إنما يملك كل واحد منهم ما رفع إلى فيه فهو سوء أدب وشره ودناءة ويكون مكروهاً ، وقال ابن التين : حله بعضهم على ما إذا استوت أثمانهم فيه مثل أن يتخارجوا في ثمنه أو يهبه لهم ، أما إن أطعمهم هو فروى ابن نافع عن مالك أنه لا بأس به ، وفي رواية ابن وهب : ليس بجميل أن يأكل تمرتين أو ثلاثاً في لقمة دونهم . فإن قلت : روى البزار والطبراني في الأوسط عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ : كنت نهيتكم عن الإقتران في التمر فإن الله قد وسع عليكم فافقروا ، قلت : هذا الحديث رواه ابن شاهين أيضاً في كتابه الناسخ والمنسوخ ، ثم قال : الحديث الذي فيه النهي عن الإقتران صحيح الإسناد ، والذي فيه الإباحة ليس بذلك القوي لأن في سنده اضطراباً ، وإن صح فيحمل على أنه ناسخ للنهي ، وقال الحازمي : إسناد الأول أصح وأشهر

(باب قول الله تعالى «وهو ألد الخصام»)

ولما ذكره^(١) هنا لأن المظالم والمنازعات تكون منجرة إلى اللد فينبغي الاحتراز عن الوقوع فيه .

من الثاني ، غير أن الخطب في هذا الباب يسير لأنه ليس من باب العبادات والتكاليف ، وإنما هو من قبيل المصالح الدنيوية فيكفي في ذلك الحديث الثاني ، ثم يشيده إجماع الأمة على خلاف ذلك ، وقيل إن النبي ﷺ إنما نهى عن ذلك حيث كان العيش زهيداً مراعاةً لجانب الضعفاء والمساكين ، وحثاً على المواساة والإيثار ورغبة في تعاطي أسباب المعدلة حالة الاجتماع ، فلما وسع الله الخير وعم العيش الغنى والفقر ، قال فشأنكم إذاً ، اه مختصراً . وقال القسطلاني : اختلف هل قوله إلا أن يستأذن إلخ مدرج من قول ابن عمر أو مرفوع ، فذهب الخطيب إلى الأول وعورض بحديث جيلة عند البخاري سمعت ابن عمر يقول : نهى رسول الله ﷺ أن يقرن بين التمرتين جميعاً حتى يستأذن أصحابه ، وهل النهي للتحريم أو التنزيه ؟ فنقل عياض عن أهل الظاهر التحريم ، وعن غيرهم التنزيه ، وصوب النووي التفصيل فإن كان مشتركاً بينهم حرم إلا برضاهم وإلا فلا ، ١٢٥ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يرد على الإمام البخاري رحمه الله أن محل هذا الباب كتاب التفسير ، وقال الكرماني : الالء شديد الجدل ، والإضافة بمعنى في ، أو جعل الخصام ألد على المبالغة ، وقيل : الخصام جمع الخصم ، وقوله في الحديث الخصم بكسر الصاد المولع بالخصومة الماهر فيها . فإن قلت : الأبخض هو الكافر ، قلت : اللام للمهد عن الأخنس - بفتح الهمة وسكون المعجمة وفتح الثون وبالمهمله - ابن شريق - بفتح المعجمة وكسر الراء - الذي نزلت فيه الآية وهو منافق ، أو هو تغليب في الزجر ، أو المراد الالء في الباطل المستعمل له ، ١٢٥ .

(باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه)

وهو عندنا مخصوص ^(١) بما إذا وجد من جنس ماله وعمم صاحبه الحكم في التقدين ، فمن كان له على آخر درهم ، فله أن يأخذ الدنانير وبالعكس ، وأفتى المتأخرون على مذهب الأئمة الآخرين لفساد القضاة فله أن يأخذ متى ظفر بحقه

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : هي المسألة المعروفة بمسألة الظفر ، وقد جنح المصنف إلى اختياره ، ولهذا أورد أثر ابن سيرين على عاده في الترجيح بالآثار ، اهـ . قلت : هو أصل معروف مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل الاربعون من الاصول المذكورة في المقدمة ، وقال القسطلاني بعد ذكر الحديث : استدلل به المؤلف على مسألة الظفر ، وبها قال الشافعي ، فحرم بالآخذ فيما إذا لم يمكن تحصيل الحق بالقاضي بأن يكون منكراً ولا بينة لصاحب الحق ، قال : ولا يأخذ غير الجنس مع ظفره بالجنس ، فإن لم يجد إلا غير الجنس جاز الآخذ ، وإن أمكن تحصيل الحق بالقاضي بأن كان مقرأً بماطلاً أو منكراً ، وعليه بينة أو يرجو إقراره لو حضره عند القاضي وعرض عليه البين فهل يستقل بالآخذ أم يجب الرفع إلى القاضي ، فيه للشافعية وجهان : أصحهما عند أكثرهم جواز الآخذ ، واختلف المالكية والمفتي به عندهم أنه يأخذ بقدر حقه إن أمن فتنة أو نسبة إلى رذيلة ، وقال أبو حنيفة : يأخذ من الذهب الذهب ، ومن الفضة الفضة ، ومن المكيل المكيل ، ومن الموزون الموزون ، ولا يأخذ غير ذلك ، اهـ . وقال الخرق : من كان له على أحد حق فتمه منه وقدر له على مال لم يأخذ منه مقدار حقه لقوله ﷺ « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » ، رواه الترمذي ، اهـ . قلت : بسط الموفق في شرحه بسطاً كثيراً في هذه المسألة ، والحديث الذي ذكره الخرق أخرجه أبو داود أيضاً ، وحكى الشيخ في البذل عن الفتح في مسألة الظفر عن الشافعي وجماعة : الراجع عندهم لا يأخذ غير حق

ولو من غير جنسه ، وظاهر الآية ^(١) والرواية معهم حيث لم يقيد بشيء دون شيء (ياض ^(٢) في الاصل) .

جنسه إلا إذا تعذر جنس حقه ، وعن أبي حنيفة رحمه الله المنع ، وعنه يأخذ جنس حقه ولا يأخذ من غير جنس حقه إلا أحد التقدين بدل الآخر ، وعن مالك ثلاث روايات كهذه الآراء ، وعن أحمد : المنع مطلقاً ، اهـ . وفي الدر المختار : ليس لدى الحق أن يأخذ غير جنس حقه ، وجوزة الشافعي ، قال ابن عابدين : قدمنا في كتاب الحجر أن عدم الجواز كان في زمانهم أما اليوم فالفتوى على الجواز ، وفي كتاب الحجر من الدر المختار : لا يبيع القاضي عرضه ولا عقاره خلافاً لما به يفتى ، قال ابن عابدين : قال الخوى في شرح الكنز نقلاً عن شرح القدوري للأخصب : أن عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم ، والفتوى اليوم على الجواز من أى مال كان ، اهـ مختصراً ١٢ .

- (١) أى الآية التى أوردها الإمام البخارى فى الترجمة ، والحديث الذى أخرجه فى الباب ١٢ .

(٢) ياض فى الاصل قريباً من نصف سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى مولانا محمد حسن المسكى ، وكتب فى تقرير مولانا حسين على النجاشى قوله : «قصاص المظلوم ، الفتوى أنه يأخذ من مال الظالم بقدر حقه أى متاع وجد من جنس ماله أولاً ، وكذا يجوز للذى استقرض بشرط الربا ثم أدى المال مع الربا أن يأخذ بقدر الربا من أى جنس كان ، اهـ . قلت : ولا يبعد عندى أن الشيخ قدس سره أراد أن يذكر هنا مستدل الإمام فى ذلك ، فقد قال الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى تحت قوله لا تخن من خانك ، ظاهره مفيد لمن قال (*) : لا يأخذ حقه ممن عليه متى ظفر به ، لكن النظر الغائر يثبت مذهب الإمام بما

(*) وهو الإمام أحمد كما تقدم ١٢ ز .

قوله (نلخذوا منهم حق الضيف ^(١)) فهم المصنف منه ما هو الظاهر من أخذ مالهم مجاناً إذا افتقروا إليه ، وقد عرفت أن المراد به الأخذ بالقيمة ، وهو الحق

لا شبهة فيه ، ويانه أن من أخذ منك مائة فانت بأخذ المائة غير جان عليه ، كيف وقد قال الله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وأجمعوا على أن تسمية الجزاء سيئة اعتبار للمشاكلة ، فكان المراد بقوله ﷺ هذا أن لا تأخذ فوق حقل فإنه يكون خيانة ، وأما إذا أخذت مثل حقل فهو ليس فى شيء من الخيانة ، ويؤيده قوله لامرأة ابن سفيان حين اشتكت إليه بخل زوجها « خذى ما يكفيك وبنيك بالمعروف » بقى الاختلاف فى أنه هل يأخذ حقه من غير جنسه ، قال الإمام : ليس له إلا الأخذ من عين جنس حقه لأن الأخذ من غيره لا يتصور إلا بعد اقتضاء البيع أى تقدير البيع اقتضاء وليس إليه ذلك لعدم ولايته ، وقال أصحابه له الأخذ من الثنتين لأنهما فى الحكم كواحد ، وقال الشافعى : له الأخذ من غير جنسه حتى العقار ، واستحسن متأخروا قهاتنا هذه الرواية لفساد القضاة وأخذهم الرشا فى الحكم ، ١٢٥١ .

(١) إذ أورذ الحديث فى باب قصاص المظلوم إذا وجد ماله ظالمه ، قال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ بالتكلف من قوله « نلخذوا منهم حق الضيف » فإنه أثبت فيه حقاً للضيف ، ولصاحب الحق أخذ حقه من يتعين فى جهته ، وفيه معنى قصاص المظلوم ، اهـ . وقال الحافظ : ظاهر الحديث أن قرى الضيف واجب ، وأن المنزل عليه لو امتنع من الضيافة أخذت منه قهرأ ، وقال به الليث مطلقاً ، ونحسه أحمد بأهل البوادرى دون القرى ، وقال الجمهور : وعد التسطلافى منهم أبا حنيفة والشافعى ومالكاً : الضيافة سنة مؤكدة ، وأجابوا عن حديث الباب بأجوبة أحدها : حمله على المضطرين ، ثم اختلفوا هل يلزم المضطر العوض أم لا ؟ فقال الجمهور : لا يجوز له أن يأخذ شيئاً إلا فى حال الضرورة فىأخذ ويغرم عد الشافعى والجمهور ، وقال بعض السلف : لا يلزمه شيء ، وأشار الترمذى إلى

الثابت لم في مثل ذلك المحل ، فافهم وبالله التوفيق .

أنه محمول على من طلب الشراء محتاجاً فامتنع صاحب الطعام فله أن يأخذ منه كرهاً ، قال وروى نحو ذلك في بعض الحديث مفسراً . ثانيها : أن ذلك كان في أول الإسلام ، وكانت المواساة واجبة ، فلما فتحت الفتوح نسخ ذلك . ثالثها : أنه مخصوص بالعمال المبعوثين لقبض الصدقات من جهة الإمام فكان على المبعوث إليهم إنزالهم في مقابلة عملهم الذي يتولونه لأنه لا قيام لهم إلا بذلك ، حكاه الخطابي ، قال : وكان هذا في ذلك الزمان إذ لم يكن للمسلمين بيت مال ، فأما اليوم فأرزاق العمال من بيت المال ، قال : وإلى نحو هذا ذهب أبو يوسف في الضيافة على أهل نجران خاصة ، قال : ويدل له قوله «إنك بعثتاه» ، وتعقب بأن في رواية الترمذي «إنا نمر بقوم» . رابعها : أنه خاص بأهل الذمة ، وقد شرط عمر حين ضرب الجزية على نصارى الشام ضيافة من نزل بهم ، وتعقب بأنه تخصيص يحتاج إلى دليل خاص ، ولا حجة لذلك فيما صنع عمر رضي الله عنه لأنه متأخر عن زمان سؤال عقبة ، أشار إلى ذلك النووي . خامسها : تأويل المأخوذ ، حكى المازري عن الشيخ أبي الحسن من المالكية أن المراد أن لكم أن تأخذوا من أعراضهم بالسنتكم وتذكروا للناس عيهم ، وتعقبه المازري بأن الأخذ من العرض ، وذكر العيب ندب في الشرع إلى تركه لا إلى فعله ، وأقوى الأجوبة الأول ، اهـ . وهو حمه على المضطرين ، وإليه ميل الكرماني إذ قال : خذوا ، أي عند الاضطراب أخذاً بالضمان أو القوم كانوا من أهل الجزية ، وشرط عليهم الضيافة للضيف ، قال ابن بطال : قال أكثرهم : إنه كان في أول الإسلام حيث كانت المواساة واجبة وهو منسوخ بقوله وجائزته يوم وليلة ، وقالوا الجائزة تفضل لا واجبة ، اهـ . قلت : واختلف في معنى الجائزة على أربعة أقوال بسطت في الأوجه ١٢ .

(باب ما جاء فى السقائف")

يعنى بذلك أن السقيفة وإن كانت مملوكة لقوم مخصوصين إلا أن الإذن العرفى كاف للجلوس فى مثلها حتى أن أبا بكر وعمر وكذلك النبي ﷺ لم يستأذنوا ملاكها فى الجلوس فيها، وإن لم يكن هؤلاء الثلاثة من أهل تلك المحلة فعلم أن الإذن

(١) قال العيني : جمع سقيفة على وزن فصيلة بمعنى مفعولة ، وهى المكان المظلل كالسباط والحوانيت بجانب الدار ، وكان مراده من وضع هذه الترجمة ، الإشارة إلى أن الجلوس فى الأمكنة العامة جائز ، وأن اتخاذ صاحب الدار سباطاً أو مستظلاً جائز إذا لم يضر المارة ، وقال ابن التين : لما كان لاهل المواضع أن يرتفعوا بسقائفهم وأفيتهم جاز الجلوس فيها ، اه . وقال القسطلانى : مراد المؤلف التذية على جواز اتخاذها وهى أن صاحب جانبى الطريق يجوز له أن يبنى سقفاً على الطريق تمر المارة تحته ، ولا يقال إنه تصرف فى هواء الطريق وهو تابع لها يستحقه المسلمون ، لأن الحديث دال على جواز اتخاذها ، ولولا ذلك لما أقرها النبي ﷺ ولا جلس تحتها ، اه . وقال الكرماني : فإن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب المظالم ؟ قلت : الغرض بيان أن الجلوس فى السقيفة التى للعامة ليس ظالماً ، اه . قال العيني : وفيه ما فيه ، اه . قلت : ما قاله الكرماني واضح ولم أتحصل ما أراد العيني بقوله وفيه ما فيه ، ثم قال الحافظ : قوله (جلس النبي ﷺ فى سقيفة بنى ساعدة) هو طرف من حديث لسهيل بن سعد أسنده المؤلف فى الاثرية فى أثناء حديث ، وخفى ذلك على الاسماعيلى فقال : ليس فى الحديث يعنى حديث عمر أنه ﷺ جلس فى السقيفة انتهى ، والسبب فى غفلته عن ذلك أنه حذف الحديث المعلق الذى أشرت إليه ، واقتصر على الحديث المرفوع عن عمر الموصول ، مع أن البخارى لم يترجم بجلوس النبي ﷺ ، وإنما ترجم بما جاء فى السقائف ، ثم ذكر الحديث المصرح بجلوس النبي ﷺ ، وأورده معلقاً ، ثم بالحديث الذى فيه أن الصحابة جلسوا فيها وأورده موصولاً ، فكان الاسماعيلى ظن أن قوله وجلس ،

العرفى يستكنى به ، وأن مثل هذه الأشياء المشتركة الموضوعة لنفع عام يجوز الانتفاع بها دون إذن من أهلها .

(باب لا يمنع جار جاره)

إلا^(١) أن يخاف ضياع ماله أو مفسدة أخرى .

من كلام البخارى رحمه الله لا أنه حديث معلق ، وسقيفة بنى ساعدة كانوا يجتمعون فيها وكانت مشتركة بينهم وجلس النبي ﷺ معهم فيها عندهم ، ١٢٥١ .

(١) فى الحديث أبحاث بسطت فى الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التقييد مستفاد من قوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » ، ولذلك عندى ذكره الإمام مالك فى موطأه أولاً ثم ذكر بعده حديث الحنابلة هذا ، وفى الأوجز عن المغنى وضع الحنابلة إن كان يضر بالحائط لضعفه عن حمله لم يجوز بغير خلاف تعلمه لقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » ، وإن كان لا يضر به إلا أن به غنية عنه لإمكان وضعه على غيره ، فقال أكثر أصحابنا: لا يجوز أيضاً ، وهو قول الشافعى رحمه الله لأنه انتفاع بملك غيره بغير إذنه فلم يجوز ، وأشار ابن عقيل إلى الجواز لحديث الباب فأما إن دعت الحاجة إلى وضعه بحيث لا يمكنه التسقيف بدونه ، فإنه يجوز له وضعه بغير إذنه ، وبهذا قال الشافعى فى القديم ، وقال فى الجديد : ليس له وضعه ، وهو قول أبى حنيفة ومالك ، ٥١٠ . وقال صاحب المحلى : أمر ندب عند أبى حنيفة ، وأمر بإيجاب عند أحمد وإسحق وأهل الحديث ، وللشافعى وأصحاب مالك قولان أصحابهما فى المذهبين التدب بدليل أن إعراضهم إنما كان لأنهم فهموا منه التدب ، وإلا لما أطبقوا على الإعراض عنه ، ٥١٠ مختصراً عن الأوجز ١٢٠ .

(باب صب الخمر فى الطريق)

يعنى ^(١) بذلك أن الطريق مشترك للعامة فجاز مثل هذه التصرفات فيه، لكونه

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود بما قاله الشراح فى غرض الباب ، قال الحافظ : باب صب الخمر فى الطريق أى المشترك ، إذا تعين ذلك طريقاً لإزالة مفسدة تكون أقوى من المفسدة الحاصلة بصبها ، قال الملب : إنما صبت الخمر فى الطريق للإعلان برفضها وليشهر تركها ، وذلك أرجح فى المصلحة من التأذى بصبها فى الطريق ، ١ هـ . وقال العيني : أى هذا باب فى بيان صب الخمر فى طريق الناس ، هل ينبغى ذلك أم لا ؟ قيل لا يمنع من ذلك لأنه للإعلان برفضها وليشهر تركها ، وذلك أنه أرجح فى المصلحة من التأذى بصبها فى الطريق ، وإليه أشار الملب ، وقيل يمنع من ذلك ، فقال ابن التين : هذا الذى فى الحديث كان فى أول الاسلام قبل أن ترتب الأشياء وتطّف ، أما الآن فلا ينبغى صب النجاسات فى الطريق خوفاً أن يؤذى المسلمين ، وقد منع سحنون أن يصب الماء من بئر وقعت فيه فأرة فى الطريق ، ١ هـ . وقال القسطلانى : قوله فى سكك المدينة فيه إشارة إلى توارده من كانت عنده من المسلمين على إراقته حتى جرت فى الأزقة من كثرتها ، قال الملب : إنما صبت فى الطريق للإعلان برفضها ، وذلك أرجح فى المصلحة من التأذى بصبها فى الطريق ، ولولا ذلك لم يحسن صبها فيه لأنها قد تؤذى الناس فى ثيابهم ، ونحن نمنع من إراقة الماء فى الطريق من أجل أذى الناس فى مشاهم ، فكيف أذى الخمر ، قال ابن المنير : إنما أراد البخارى التنبيه على جواز مثل هذا فى الطريق للحاجة ، فعلى هذا يجوز تفريغ الصهاريج ونحوها فى الطرقات ، ولا يعد ذلك ضرراً ولا يضمن فاعله ما ينشأ منه من زلق ونحوها ، ومذهب الشافعية : لو رش الماء فى الطريق فولق به إنسان أو بهيمة ، فإن رش لمصلحة عامة كدفع الغبار عن المارة فليكن كحفر البئر للمصلحة العامة ، وإن كان لمصلحة نفسه وجب الضمان ، وقال المتولى : وجب الضمان قطعاً ، ويحتمل أنها إنما أريق

من جملتهم غير أن جوازه مشروط بما لم يكن مضرًا بالمارة ، لأن ضرر الخاص محتمل بالضرر العام ، فلو كان الطريق ^(١) ضيقاً أو صلباً بحيث لا ينشف أرضه ما أريق فيه منع من الإراقة فيه لئلا تزل فيه الأقدام فيتأذى به الأقوام .

(باب الغرفة ^(٢) والعلية الخ)

في الطرق المنحدرة بحيث ينصب إلى الاتربة والحشوش أو الاودية فتستهلك فيها ، ويؤيده ما أخرجه ابن مردويه من حديث جابر بسند جيد في قصة صب الخمر ، قال : فانصب حتى استنقعت في بطن الوادي ، ا هـ . وفي الهداية إذا صب الماء في الطريق فعطب به إنسان أو دابة ، وكذا إذا رش الماء أو توضع لأنه متعدد فيه بإلحاق الضرر بالمارة بخلاف ما إذا فعل ذلك في سكة وهو من أهلها لأن لكل واحد أن يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى ، كما في الدار المشتركة ، قالوا : هذا إذا رش ماء كثيراً بحيث يزلق به عادة ، أما إذا رش ماء قليلاً كما هو المعتاد ، والظاهر أنه لا يزلق به عادة لا يضمن ، ا هـ .

(١) في الهداية بعد المسألة المذكورة : ولو تعمد المرور في موضع صب الماء فسقط لا يضمن الراش لأنه صاحب علة ، وقيل : هذا إذا رش بعض الطريق لأنه يجد موضعاً للمرور فإذا تعمد المرور على موضع صب الماء مع علمه بذلك لم يكن على الراش شيء ، وإن رش جميع الطريق يضمن لأنه مضطر في المرور ، ١٢٨ .

(٢) قال القسطلاني : الغرفة بضم الغين المعجمة وسكون الراء وفتح الفاء ، المكان المرتفع في البيت ، والعلية بضم العين المهملة وكسر ها وتشديد اللام المكسورة والمنتاة التحتية ، قال الكرمانى : هي مثل الغرفة ، وقال الجوهرى : الغرفة العلية هو من المطفئ التفسيرى ، ا هـ . وفي المفردات للراغب : العلية تصغير عالية صار في التعارف اسماً للغرفة ، وقال في الغرفة : هو علية من البناء ، وسميت منازل الجنة غرفاً ، قال تعالى : وهم في الغرفات آمنون ، ، ا هـ . قال في المجموع : لهم

أن حمل الغرفة على الباب الصغير ، والعلية على المكان الذى فيه الغرفة لسلم عن التكرار ، والمقصود بذلك بيان جوازه ودفع ما يتوهم من كراهته لما فيه من الإطلاع على عورات الجوار وأحوالهم ، غير أن الجواز مشروط بما إذا لم يضر الجار والمارة .

غرف أى منازل مرفوعة ، فيه اتخاذ الغرف فى السطوح ما لم يطلع منها على حرمة أحد ، ا هـ . قال العيني : المشرفة بالشين المعجمة الساكنة من الإشراف على الشيء وهو الإطلاع عليه ، فيفهم من كلامه أنها على أربعة أقسام ، الأول : علية مشرفة على مكان على سطح ، الثانى : مشرفة على مكان على غير سطح ، الثالث : غير مشرفة على مكان على سطح ، الرابع : غير مشرفة على مكان على غير سطح . قال ابن بطال : الغرفة على السطوح مباحة ما لم يطلع منها على حرمة أحد ، قال العيني : الذى ذكره هو العلية على السطح غير المشرفة ، فيفهم منه أنها إذا كانت مشرفة على مكان فهو غير مباحة ، وكذلك إذا كانت على غير سطح وكانت مشرفة ، ولم أر أحدا من شراح البخارى حقق هذا الموضع ، ا هـ . قال الحافظ : وحكم المشرفة الجواز إذا أمن من الإشراف على عورات المنازل فإن لم يؤمن لم يجبر على سده ، بل يؤمر بعدم الإشراف ، ولمن هو أسفل منه أن يتحفظ ، ا هـ . وفى حاشية البخارى لشيخ المشايخ مولانا أجمد على المحدث السهارنفورى بعد ذكر كلام الحافظ المذكور : وفى الدر المختار لا يمنع الشخص من تصرفه فى ملكه إلا إذا كان الضرر بجاره ضرراً يئناً فيمنع من ذلك ، وعليه الفتوى ، بزيادة وغيره ، حتى يمنع الجار من فتح الطاق ، وهذا جواب المشايخ استحساناً ، وجواب ظاهر الرواية عدم المنع مطلقاً ، وبه أفتى طائفة ورجحه فى الفتح وفى قسمه المجتبى وبه يفتى ، واعتمده المصنف ثمة فقال : قد اختلف الإقضاء وينبغى أن يعول على ظاهر الرواية ، قال الطحطاوى : قال الحموى نقلاً عن العلامة المقدسى إن وجدت فى تهذيب القلانسى قولاً ينبغى اختياره فى فتح الكوة فى البناء المشرف على ساحة الشخص أو داره وهو أنه إن كانت الكوة للظل يمنع ، وإن كانت للضوء

قوله (بل أعظم منه وأطول) لأن نزول^(١) الغساني ليس إلا مظنة لبذل الأموال والآنفس، وغضب النبي ﷺ سبب^(٢) لغضب الرب تبارك وتعالى، والعذاب إذا نزل عم المجرم وغيره فاللفظة فيه أشد .
قوله (فصمت) ولعل الصموت^(٣) كان ظناً منه أنه يشفع لأزواجه المطهرات

لا يمنع، انتهى مختصراً . وفي المعنى : إن كان سطح أحدهما أعلى من سطح الآخر فليس لصاحب الأعلى الصعود على سطحه على وجه يشرف على سطح جاره إلا أن يبني سترة تستره ، وقال الشافعي : لا يلزمه عمل سترة لأن هذا حاجز بين ملكيهما فلا يجبر أحدهما عليه كالأسفل ، وأنا أنه إضرار بجاره فنع منه كدق يهز الحيطان ، وذلك لأنه يكشف جاره ويطلع على حرمة ، فأشبه ما لو اطلع عليه من صتر باب ، وقد دل على المنع قوله ﷺ « لو أن رجلاً اطلع إليك لخذفته بحصاة ففقت عينه لم يكن عليك جناح » ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود بما قاله الحافظ إذ قال : قوله بل أعظم من ذلك إلخ ، هو بالنسبة إلى عمر لكون حفصة بنته منهن ، ٥١ . وقال العيني : وفيه ما كانت الصحابة من الاهتمام بأحوال رسول الله ﷺ والتعلق التام لما يقاومه ويفظه ، ١٢٥١ .

(٢) كما صرح بذلك عمر رضي الله تعالى عنه في هذا الحديث ، إذ قال لحفصة « أفتأمنين أن يغضب الله لغضب رسوله فتهلكين » ٥١ . ولذلك لما غضب رسول الله ﷺ لكثرة السؤال برك عمر رضي الله تعالى عنه وقال : إنا نتوب إلى الله عز وجل ، وقال رضي الله عنه رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً ، ثلاثاً كما تقدم في كتاب العلم ، وسيأتي في كتاب الاعتصام في هذا الحديث فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك ، ثم قال النبي ﷺ « أولي والذي نفسي بيده لقد عرضت على الجنة والنار آتياً » الحديث ١٢ .

(٣) ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قاله الحافظ في الفتح : يحتمل أن يكون

فقم عمر ذلك فاستأذنه أن يضرب عنق بنته ، ورفع بذلك صوته ، فلما سمع النبي ﷺ آذنه في الدخول .
 قوله (أستأنس^(١)) أى بالتحدث عندك ساعة ، فلما أذن له فيه قال :
 لو رأيتى الخ .

النبي ﷺ في المرتين الأولين كان نائماً أو ظن أن عمر رضى الله تعالى عنه جاء يستعطفه على أزواجه لكون حفصة ابنته منهن ، وفي رواية معمر : فوليت مدبراً ، وفي رواية سماك : ثم رفعت صوتي فقلت يارباح استأذن لي ، فإني أظن أن رسول الله ﷺ ظن أني جئت من أجل حفصة ، والله لئن أمرني بضرب عنقها لأضربن عنقها ، وهذا يقوى الاحتمال الثاني لأنه لما صرح في حق ابنته بما قال كان أبعد أن يستعطفه لضراؤها ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله أستأنس ، يحتمل أن يكون استفهاماً بطريق الاستئذان ، ويحتمل أن يكون حالاً من القول المذكور بعده ، وهو ظاهر سياق هذه الرواية ، وحزم القرطبي بأنه للاستفهام فيكون أصله بهمزة تسهل لإحداها ، وقد تحذف تخفيفاً ، ومعناه البسط في الحديث ، واستأذن في ذلك لقرينة الحال التي كان فيها لعلمه أن بنته كانت السبب في ذلك غفنى أن يلحقه هو شيء من المعتبة فبقى كالمقتبض عن الابتداء بالحديث حتى استأذن فيه ، قوله : يا رسول الله لو رأيتى وكنا معشر قريش تغلب النساء ، فساق ما تقدم وكذا في رواية عقيل ، ووقع في رواية معمر أن قوله أستأنس بعد سياق القصة ، ولفظه : فقلت الله أكبر ، لو رأيتنا يا رسول الله وكنا معشر قريش ، فساق القصة ، فقلت : أستأنس يا رسول الله ؟ قال نعم ، وهذا يعين الاحتمال الأول وهو أنه استأذن في الاستئناس ، فلما أذن له فيه جلس ، اهـ . قال العيني : قوله أستأنس أى أتبصر هل يعود رسول الله ﷺ إلى الرضا ، أو هل أقول قولاً أطيب به وقته ، وأزيل منه غضبه ، اهـ . وتبعه القسطلاني في ذلك ١٢ .

(جلس) حين رأيت تبسم^(١) لدلالته على أنه ليس بغضباني .
قوله (من أجل ذلك الحديث حين أفشته إلخ) ، وكان^(٢) الكلام في النفقة ،
وحديث مارية في تلك الأيام أيضاً .

(١) قال الحافظ : قوله ثم قلت : «يا رسول الله لو رأيته ، ودخلت على حفصة ،
إلى قوله فتبسم تبسمه أخرى ، الجملة حالية ، أى حال دخولي عليها ، وفي رواية
عبيد بن حنين : فذكرت له الذي قلت لحفصة وأم سلمة ، والذي ردت على أم سلمة
فضحك ، وفي رواية سماك : فلم أزل أحده حتى تحمر الغضب عن وجهه ، وحتى
كثير فضحك ، وقوله تحمر بمهملتين أى تكشف : وزناً ومعنى ، وقوله كثر بفتح
الكاف والمهجمة أى أبدى أسنانه ضاحكاً ، ١٢٥١ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى قصص طويلة وردت في سبب اعتزاله ﷺ ،
قال الحافظ : في كتاب النكاح : قوله من أجل ذلك الحديث الذي أفشته حفصة
إلى عائشة ، وفيه أيضاً وقال «ما أنا بداخل عليهن شهراً من شدة موجدته عليهن
حين عاتبه الله ، ، وهذا أيضاً مبهم ولم أره مفسراً وكان اعتزاله في المشربة كما في
حديث ابن عباس عن عمر رضى الله تعالى عنه ، وليس في شيء من الطرق عن
الزهري بإسناد حديث الباب إلا ما رواه ابن إسحق ، والمراد بالمعاتبه قوله تعالى
«يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ، الآيات ، وقد اختلف في الذي حرم على
نفسه وعوتب على تحريمه ، كما اختلف في سبب حلفه على أن لا يدخل على نسائه
على أقوال ، فالذي في الصحيحين أنه العسل كما مر في سورة التحريم مختصراً من
طريق عبيد بن عمير عن عائشة ، وسيأتى بأبسط منه في كتاب الطلاق ، وذكرت
في التفسير قولاً آخر أنه في تحريم جاريته مارية ، وذكرت هناك كثيراً من طرقه ،
ووقع في رواية يزيد بن رومان عن عائشة عند ابن مردويه ما يجمع القولين ،
ذكره الحافظ مفصلاً فيه تحريم العسل وتحريم جاريته كليهما ، ثم قال : وجاء

في ذلك ذكر قول ثالث أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس قال : دخلت حفصة على النبي ﷺ بيتها فوجدت معه مارية ، فقال لاتبخري عائشة حتى أبشرك ببشارة : إن أباك يلي هذا الأمر بعد أبي بكر إذا أنا مت ، فذهبت إلى عائشة فأخبرتها ، فقالت له عائشة ذلك ، والتمست منه أن يحرم مارية فحرما ، ثم جاء إلى حفصة فقال : أمرتك أن لا تبخري عائشة فأخبرتها ، فعاتبها ولم يعاتبها على أمر الحلافة ، فلماذا قال تعالى « عرف بعضه وأعرض عن بعض » وأخرج الطبراني في الأوسط ، وفي عشرة النساء عن أبي هريرة نحوه بتمامه ، وفي كل منهما ضعف ، وجاء في سبب غضبه منهن وحلفه على أن لا يدخل عليهن شهراً ، قصة أخرى أخرجه ابن سعد من طريق عمرة عن عائشة ، قالت : أهديت لرسول الله ﷺ هدية فأرسل إلى كل امرأة من نسائه نصيباً ، فلم ترض زينب بنت جحش بنصيبها ، فزادها مرة أخرى فلم ترض ، فقالت عائشة : لقد أقات وجهك ، ترد عليك الهدية ؟ فقال « لاثنين أهون على الله من أن تقمتني » ، لا أدخل عليكن شهراً ، الحديث ، ومن طريق عروة عن عائشة نحوه ، وفيه ذبح ذبحاً فقسمه بين أزواجه فأرسل إلى زينب بنصيبها فردته ، فقال زيدوها ، ثلاثاً ، كل ذلك ترده ، فذكر نحوه ، وفيه قول آخر أخرجه مسلم من حديث جابر قال : جاء أبو بكر والناس جلوس يباب النبي ﷺ لم يؤذن لاحد منهم فأذن لابي بكر رضى الله عنه فدخل ، ثم جاء عمر فاستأذن فأذن له ، فوجد النبي ﷺ جالساً وحوله نسائه ، فذكر الحديث ، وفيه من حوله كما ترى يسألني النفقة ، فقام أبو بكر إلى عائشة ، وقام عمر إلى حفصة ، ثم اعترلن شهراً ، فذكر نزول آية التخيير ، ويحتمل أن يكون مجموع هذه الاشياء كان سبباً لاعتزالهن ، وهذا هو اللائق بمكارم أخلاقه ﷺ وسعة صدره وكثرة صفحه ، وأن ذلك لم يقع منه حتى تكرر موجه منهن ، ﷺ ورضي عنهن ، والراجع من الأقوال كلها قصة مارية لاختصاص عائشة وحفصة بها بخلاف السبل فإنه اجتمع

قوله (وكانت انفكت قدمه) جلوسه هذا لانفكاك قدمه غير جلوسه^(١) بإيلائه، فالواو للجمع، لا للحالية، ولعل المؤلف ظن أنهما واحد مع أن الوقعة متعددة أو يكون أحد من الرواة أورد القصتين اختصاراً بحيث يظن في بادى الرأي أنهما واحد مع أنه لم يكن قصد ذلك، والله أعلم.

فيه جماعة منهن، ويحتمل أن تكون الأسباب جميعها اجتمعت فأشير إلى أهمها، ويؤيده شمول الحافظ للجميع، ولو كان مثلاً في قصة مارية فقط لاختص بحفصة وعائشة، ومن اللطائف أن الحكمة في الشهر مع أن مشروعية الهجر ثلاثة أيام أن عدتهن كانت تسعة، فإذا ضربت في ثلاثة كانت سبعة وعشرين واليومان لمارية لكونها أمة، فنقصت عن الحرائر، والله أعلم، ١١٢ مختصراً.

(١) هذا لا مرية فيه كما نبهت على ذلك في باب الصلاة في السطوح والمنبر إلخ، بخلاف ما يتوهم من كلام الحافظ في كتاب النكاح في باب هجرة النبي ﷺ نسائه في غير بيوتهن، أن القصتين وقعتا في سنة واحدة، والحال أن قصة السقوط عن الفرس كانت في سنة خمس من الهجرة كما جزم الحافظ بنفسه بذلك في باب وإنما جعل الإمام ليؤتم به، إذ قال: أفاد ابن حبان أن هذه القصة كانت في ذى الحجة سنة خمس من الهجرة، ١١٥. وبذلك جزم العيني والقسطلاني إذ قالوا في باب الصلاة في السطوح والمنبر إلخ: إنها كانت في ذى الحجة سنة خمس من الهجرة، ١١٥. وفي الخميس في سنة خمس: أن في ربيع الأول أو في ذى الحجة منها سقط رسول الله ﷺ عن فرسه فجحشت ساقه وغذه النبي، ١١٥. وأما إيلائه ﷺ فكان في سنة تسع كما في مجمع البحار والخميس، وقال الحافظ في حديث الباب في باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها: وعن جزم بأن آية التخيير كانت سنة تسع الديماطي وأتباعه وهو المعتمد، ١١٥. وقال ابن الجوزي في التلخيص: في السنة التاسعة، قال الواقدي: وفيها آلى رسول الله ﷺ أن لا يدخل على نسائه شهراً، قال ابن حبيب: يقال إنه ذبح ذبحاً فذكر قصة رد زينب المذكورة، وفي آخرها قال رسول الله ﷺ لا أدخل عليكن شهراً، ١١٥.

(باب من عقل بعيره على البلاط أو باب المسجد)

ودلالة^(١) الرواية عليه من حيث أن المراد بناحية البلاط هي الطرف الداخل في البلاط، وإن أريد بها الخارج منه فدلالته عليها من حيث أنه لما عقل على طرفها المتصل بها كان البعير على سعة من الدخول على البلاط، ولعله جلس عليه أو وقف.

(١) قال الكرماني: البلاط بالفتح الحجارة المفروشة في الدار وغيرها، أ. هـ. وقال الحافظ رحمه الله: البلاط بفتح الموحدة هي حجارة مفروشة كانت عند باب المسجد، وقوله: أو باب المسجد هو بالاستنباط من ذلك، وأشار به إلى ما ورد في بعض طرقه، وأورد فيه طرفاً من حديث جابر في قصة جملة الذي باعه النبي ﷺ، وغرضه هنا قواه فعقلت الجمل في ناحية البلاط، فإنه يستفاد منه جواز ذلك إذا لم يحصل به ضرر، أ. هـ. وقال العيني: مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله: وعقلت الجمل في ناحية البلاط، قيل هنا نظر من وجهين، أحدهما: أن المذكور في الترجمة على البلاط والمذكور في الحديث في ناحية البلاط، وناحية الشيء غيره، والآخر: أن في الترجمة أو باب المسجد، وليس في الحديث ذلك، قلت: يمكن الجواب عن الأول بأن يكون المراد بناحية البلاط طرفها، وكان عقل الجمل بطرفها، وعن الثاني بأنه ألحق باب المسجد بما قبله في الحكم قياساً عليه، وقيل أشار به إلى ما ورد في بعض طرقه، قلت: هذا لا بأس به إن ثبت ما ادعاه من ذلك، ومع هذا فالموضع كله موضع تأمل، أ. هـ. قلت: ويزول التأمّل بكلام الشيخ قدس سره، وقال القسطلاني: قال في المصابيح يشير بالترجمة إلى أن مثل هذا الفعل لا يكون موجباً للضمان، قال ابن المنير: لا ضمان على من ربط دابته بباب المسجد أو السوق لحاجة عارضة، إذا رحمت ونحوه، بخلاف من يعتاد ذلك ويجعله مربوطاً لها دائماً وغالباً فيضمن، أ. هـ. وكتب مولانا محمد حسن المكي: قوله في ناحية البلاط، علم منه أن عقل البعير وإن اخته بالبلاط نجائز، إذا لم يتأذى به الناس بأن لا يكون في وسط البلاط الذي هو عمر الناس، والبلاط الفرش المتخذة من الأحجار أو الآجر، عند باب المسجد أو الدار بحيث ينزل الناس من الباب فيه، أ. هـ.

قوله (إذا تشاجروا في الطريق) يعني ^(١) إذا انهدمت البيوت التي كانت على الطريق، ثم أراد الملاك بناءها، ولم يعلم كم كان الطريق في الاصل يجعل سبعة أذرع.

(١) قال الحافظ: قوله الميتاء - بكسر الميم وسكون التحيّة بعدها مثناة ومد - بوزن مفعال من الإتيان، والميم زائدة، قال أبو عمرو الشيباني الميتاء: أعظم الطرق، وهي التي يكثر مرور الناس بها، وقال غيره: هي الطريق الواسعة، وقيل: العامرة، وقوله: هي الرحبة تكون إلخ، هو مصير منه إلى اختصاص هذا الحكم بالصورة التي ذكرها، وقد وافقه الطحاوي على ذلك، فقال: لم نجد هذا الحديث معنى أولى من حمله على الطريق التي يراد ابتدؤها إذا اختلف من يبتدئها في قدرها كبلد يفتحها المسلمون، وليس فيها طريق مملوك، وكوات يعطيه الإمام لمن يحياها إذا أراد أن يجعل فيها طريقاً للمارة، ونحو ذلك، وقال غيره: مراد الحديث أن أهل الطريق إذا تراضوا على شيء كان لهم ذلك، وإن اختلفوا جعل سبعة أذرع، وكذلك الأرض التي تزرع مثلاً إذا جعل أصحابها فيها طريقاً، وقوله: سبعة أذرع، الحكمة في جعلها سبعة لتسلكها الاحمال والانتقال دخولا وخروجاً، ويسع ما لا بد لهم من طرحه عند الابواب، اهـ. وزاد العيني: قال الملب: هذا الحكم في الآفة إذا أراد أهلها البنيان أن يجعل سبعة أذرع حتى لا يضر بالمارة، ولمدخل الاحمال ومخرجها، وقال الطبري: هو على الوجوب عند العلماء للقضاء به، ومخرجه عندهم على الخصوص، اهـ. وقال القسطلاني: ومذهب الشافعي اعتبار قدر الحاجة، والحديث محمول عليه، فإن ذلك عرف المدينة، صرح بذلك الماوردي والروائي، اهـ. وكتب الشيخ في البذل: يعني إذا كان طريقاً بين أرض قوم أرادوا عمارتها فإذا اتفقوا على شيء فذاك، وإن اختلفوا في قدره جعل سبعة أذرع، هذا مراد الحديث، وأما إذا وجد طريق

(باب هل تكسر الدنان الخ)

لعله قصد (١) بإيراد الرواية لإثبات عدم التضمنين ، وإن لم يصرح فى الترجمة

مسلوك ، وهو أكثر من سبعة أذرع فلا يجوز لأحد أن يستولى على شيء منه ، لكن له عمارة ما جواله من الموات ، فتملكه بالإحياء بحيث لا يضر المارين ، قال الخطائى : ويشبه أن يكون هذا على معنى الإرفاق والإصلاح دون الحصر والتحديد ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : باب هل تكسر الدنان الخ ، لم يبين الحكم لأن المتمد فيه التفصيل ، فإن كانت الاوعية بحيث يراق ما فيها ، وإذا غسلت طهرت وانتفع بها لم يجوز إتلافها ، وإلا جاز ، وكأنه أشار بكسر الدنان إلى ما أخرجه الترمذى عن أبي طلحة قال : يا نبي الله اشتريت خمراً لا يتم فى حجرى ، قال : أهرق الخمر وكسر الدنان ، وأشار بتخريق الزقاق إلى ما أخرجه أحمد رحمه الله عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : أخذ النبي ﷺ شفرة وخرج إلى السوق وبها زقاق خمر جلبت من الشام ، فشق بها ما كانت من تلك الزقاق ، فأشار المصنف إلى أن الحديثين إن ثبتا فإن ما أمر بكسر الدنان وشق الزقاق عتوبة لأصحابها ، وإلا فلا انتفاع بها بعد تطهيرها يمكن ، كما دل عليه حديث سلمة أول حديث الباب ، وقوله : فإن كسر صنماً أو صليلاً الخ ، أى هل يضمن أم لا ؟ أما الصنم والصليب فمعمروفان يتخذان من خشب ومن حديد ونحاس وغير ذلك ، وأما الطنبور فهو - بضم الطاء والموحدة بينهما نون ساكنة - آلة من آلات الملاهى معروفة ، وقد تفتح طاؤه ، وقوله : ما لا ينتفع بخشبه فينه وبين ما تقدم خصوص وعموم ، قال الكرماني : المعنى أو كسر شيئاً لا يجوز الانتفاع بخشبه قبل الكسر كآلة الملاهى ، يعنى فيكون من العام بعد الخاص ، قال : ويحتمل أن يكون «أو» بمعنى «حتى» أى كسر ما ذكر إلى حد لا ينتفع بخشبه أو هو

عطف على محذوف تقديره كسر كسراً لا ينتفع بخشبه ولا ينتفع به بعد الكسر، قال الحافظ : لا يخفى تكلف هذا الأخير وبعد الذي قبله ، اهـ . وتعقب العيني على قول الحافظ هذا ، وقال : لا بعد فيه ، وقال أيضاً قوله باب هل تكسر إلخ ، وجواب هل محذوف ، وإنما لم يذكره لأن فيه خلافاً وتفصيلاً ، لأن الدنان التي فيها الخمر أعم من أن يكون لمسلم أو ذمي أو حربي فإن كان الدن لمسلم ففيه الخلاف ، فعند أبي يوسف وأحمد في رواية لا يضمن ، ويستدل لها بما رواه الترمذي عن أبي طلحة في خمر أيتام له المذكور ، في كلام الحافظ ، وبسط العيني الكلام في تصحيح هذا الحديث وتضعيفه ، ثم قال : وقال محمد بن الحسن يضمن ، وبه قال أحمد في رواية لأن الإرافة بدون الكسر ممكنة ، وقال جمهور العلماء منهم الشافعي : إن الأمر بكسر الدنان محمول على التدب ، وقيل : لأنها لا تعود تصلح لغيره أغلبة رائحة الخمر وطعمها ، والظاهر أنه أراد بذلك الزجر ، قال شيخنا رحمه الله : يحتمل أنهم لو سألوه أن يبقوها ويغسلوها رخص لهم ، وإن كان الدن لذمي فعندنا يضمن بلا خلاف بين أصحابنا ، لأنه مال متقوم في حقهم ، وعند الشافعي وأحمد لا يضمن ، لأنه غير متقوم في حق المسلم ، فكذا في حق الذمي ، وإن كان لحربي فلا يضمن بلا خلاف ، إلا إذا كان مستأمناً ، وقوله : أو تحرق - بالحاء المعجمة - على - صيغة المجهول ، والزقاق - بكسر الزاي - جمع زق ، وفيه أيضاً الخلاف المذكور ، فإن كان شق زق الخمر لمسلم يضمن عند محمد وأحمد في رواية ، وعند أبي يوسف لا يضمن ، وقال مالك : زق الخمر لا يطهره الماء لأن الخمر غاص في داخله ، وقال غيره : يطهره ويبنى على هذا الضمان وعدمه ، والفتوى على قول أبي يوسف خصوصاً في هذا الزمان ، وقوله : إن كسر صنبا إلخ ، جواب الشرط محذوف تقديره هل يجوز ذلك أم لا ؟ وهل يضمن أم لا ؟ وإنما لم يصرح بذكر الجواب لمكان الخلاف فيه أيضاً ، فقال أصحابنا : إذا ألتف على

بمراده ، والضمان عندنا^(١) واجب باعتبار قيمته مكسوراً ، لا ما هو ثمته حين كونه صلياً أو طنبوراً ، وكذلك فى دنان الخمر ، فإن المعصية هى الخمر ، وإزالة المعصية حاصل من دون كسر الدنان ، والجواب عن الرواية أنه ليس فيها ذكر أنهم كسروها حتى يثبت الضمان أو نحوه ، وإنما فيها أنه أمرهم أولاً بالكسر ثم اكتفى

نصراني صلياً ، فإنه يضمن قيمته حال كونه صلياً لأن النصرائى مقرر على ذلك ، فصار كالخمر التى هم مقرون عليها ، وقال أحمد لا يضمن ، وقال الشافعى : إن كان بعد الكسر يصلح لنفع مباح لا يضمن ، وإلا لزمه ما بين قيمته قبل الكسر وقيمه بعده لأنه ألتف ما له قيمة ، وقوله : أو طنبوراً ، الكلام فى هذا الفصل أيضاً على الخلاف والتفصيل ، فقال أصحابنا : من كسر لمسلم طنبوراً أو بربطاً أو مزماراً فهو ضامن ، ويبيع هذه الأشياء جائز عند أبى حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى ومالك وأحمد لا يضمن ولا يجوز بيعها ، وقال أصحاب الشافعى عنه بالتفصيل : إن كان بعد الكسر يصلح لنفع مباح يضمن (*) وإلا فلا ، وعن بعض أصحابنا الاختلاف فى الدف والطل الذى يضرب للهو ، وأما طبل الغزاة والدف الذى يباح دفه فى العرس فيضمن بالاتفاق ، وفى الذخيرة للحنفية قال أبو الليث ضرب الدف فى العرس يختلف فيه ، فقيل يكره ، وقيل لا ، وأما الدف الذى يضرب فى زماننا مع الصنجات والجلجلات فكروه بلا خلاف ، اهـ .

(١) فى الهداية : من كسر لمسلم بربطاً أو طبل أو دفاً أو مزماراً فهو ضامن ، ويبيع هذه الأشياء جائز ، وهذا عند أبى حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد لا يضمن ولا يجوز بيعها ، وقيل : الاختلاف فى الذى يضرب للهو ، فأما طبل الغزاة والدف الذى يباح ضربه فى العرس يضمن بالاتلاف من غير خلاف ، وقيل : الفتوى فى الضمان على قولها لها أن هذه الأشياء أعدت للمعصية فبطل قهرها كالخمر ، ولأبى حنيفة أنها أمرا لصلاحيتهما لما يحل من وجوه الانتفاع ،

بالغسل ، ولو كانت إزالة المعصية يلزم كسر الدنان لما تركها سالمة ، مع أنه لو ثبت الكسر كان تشديداً ، ولا يضمن الكاسر إذا كسر شيئاً بأمر الحاكم . قوله (فلم يقض فيه بشيء ^(١)) وهذا لا يضرنا لأننا لا نحكم عليه بشيء ، وإنما نأمر له بقطعات الشيء المكسور لحسب ، نعم إن أثبت أن الكاسر كسره بحيث لم يبق منتفعاً به بنوع من الانتفاع ثم لم يقض عليه بقيمته مكسوراً لضرنا .

وإن صاحت لما لا يحل ، فصار كالآلة المغنية ، وتجب قيمتها غير صالحة للهو ، كما في الجارية المغنية ، وهذا بخلاف ما إذا أتلف على نصراني صليباً حيث يضمن قيمته صليباً ، لأنه مقر على ذلك ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أي لم يضمن صاحبه ، وقد وصله ابن أبي شيبة بلفظ : أن رجلاً كسر ظنبوراً لرجل فرفعه إلى شريح فلم يضمنه شيئاً ، اه . قال العيني : وهذا يوضح أن جواب الترجمة عدم الضمان ، وقال ابن التين : قضى شريح في الظنبور الصحيح يكسر بأن يدفع للمالكه فيتنفع به ، وقال المهلب : وما كسر من آلات الباطل وكان فيها بعد كسرها منفعة فصاحبها أولى بها مكسورة ، إلا أن يرى الإمام حرقها بالنار على معنى التشديد والعقوبة على وجه الاجتهاد ، اه . وما أجاب به الشيخ قدس سره موافق لما حكاه ابن التين عن شريح ، وبه نقول : ولو سلم أن فتوى شريح تخالفنا لا يضرنا أيضاً ، لما تقدم في مقدمة الأوجز ما قال ابن المبارك رواية عن الإمام أبي حنيفة إذا جاء الحديث عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين ، وإذا جاء عن الصحابة احتراماً ولم يخرج عن أقوالهم ، وإذا جاء عن التابعين زاحماً ، اه ١٢ .

كتاب الشركة

قوله (لما لم ير المسلمون بأساً للخ) يعنى بذلك (٢) أن الظاهر وإن كان

(١) هكذا فى نسخة الحاشية، وفى متون النسخ الهندية، باب الشركة، وفى نسخة الفتح أيضاً كتاب الشركة، قال الحافظ: كذا للسنى وابن شويه وللأكثر باب، والشركة - بفتح المعجمة وكسر الراء، وبكسر أوله وسكون الراء - وقد تحذف الهاء، وقد يفتح أوله مع ذلك - فهى أربع لغات، وهى شرعاً ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعداً من الاختلاط لتحصيل الربح، وقد تحصل بغير قصد كالإرث، اهـ. وقال العيني بعد بيان اللغات الأربعة: والاسم الشرك، وهو النصيب، قال عليه السلام من أعتق شركاً له، أى نصيباً، وشريك الرجل ومشاركه سواء، وهى فى اللغة الاختلاط على الشيوع أو على المجاورة، وفى الشرع ثبوت الحق لاثنتين فصاعداً فى الشيء الواحد كيف كان، ثم هى تارة تحصل بالخط وتارة بالشيوع الحكمى كالإرث، وقال أصحابنا: الشركة فى الشرع عبارة عن العقد على الاشتراك، واختلاط النصيبين، وهى على نوعين: شركة الملك، وهى أن يملك اثنان عيناً أو (*) إرثاً أو شراء أو هبة أو ملكاً بالاستيلاء، أو اختلط مالهما بغير صنع أو خطأ خطأ بحيث يعسر التمييز أو يتعذر، فكل هذا شركة ملك، وكل واحد منهما أجنبي فى قسط صاحبه، والنوع الثانى: شركة العقد، وهى أن يقول أحدهما شاركك فى كذا ويقبل الآخر، وهى على أربعة أنواع مفوضة، وعنان وتقبل، وشركة وجوه، وبيانها فى الفروع، ١٢٥١.

(٢) وهذا واضح، قال الحافظ: التمدد - بكسر التمدد وبقضها - لإخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرقعة، قال الأزهري: وقال الجوهري نحوه، لكن قال على قدر نفقة صاحبه، وقال عياض مثل قول الأزهري إلا أنه قيده بالسفر

(*) كذا فى الأصل بلفظ «أو» والأوجه حذفه ١٢ ز

عدم جوازه لما بين أفراد الآكلين من تفاوت غير يسير، فمن مقل في الأكل ومن مكثر فيه، غير أن العرف جار بإهدار هذا التفاوت في الشركاء .

(وكذلك^(١) مجازة الذهب والفضة) .

والخط، ولم يقيد بالعدد، وقال ابن التين : قال جماعة هو النفقة بالسوية في السفر وغيره، والذي يظهر أن أصله في السفر، وقد تتفق رقعة فيضعونه في الحضر كما سيأتي في آخر الباب من فعل الأشعرين، وأنه لا يتقيد بالتسوية إلا في القسمة، وأما في الأكل فلا تسوية لاختلاف حال الآكلين، وأحاديث الباب تشهد لكل ذلك، اهـ . وقال العيني : قيل النهْد لإخراج الرقعة النفقة في السفر وخطها، ويسمى بالمحارجة، وذلك جائز في جنس واحد وفي الأجناس، وإن تفاوتوا في الأكل، وليس هذا من الربا في شيء، وإنما هو من باب الإباحة، اهـ ١٢٠ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره في تقريره لهذا القول، وذكره مولانا محمد حسن المكي في تقريره فزده إهتماماً بشأنه لما أن الشيخ المكي نبه فيه على غلط ما في الحاشية، إذ قال : قوله مجازة الذهب يعني قسمة الذهب بالذهب، أو قسمة الفضة بالفضة، أو قسمة الذهب بالفضة مجازة جائزة لأغلبية معنى الإفراز فيها دون المعاوضة، والحاشية غلط، اهـ . قلت : ونص الحاشية على النسخ الهندية قوله : كيف قسمة ما يكال أى وفي بيان قسمة ما يدخل تحت الكيل والوزن، هل يجوز مجازة أو يجوز قبضة قبضة، يعني متباوية، وقيل : المراد بها مجازة الذهب بالفضة، والعكس لجواز التفاضل فيه، قال ابن بطال : قسمة الذهب بالذهب مجازة، والفضة بالفضة، بما لا يجوز بالإجماع، وأما قسمة الذهب مع الفضة مجازة فكرهه مالك وأجازة الكوفيون والشافعي وآخرون، وكذلك لا يجوز قسمة البر بمجازة، وكل ما حرم فيه التفاضل، وقواه : لما لم ير المسلمون - بكسر اللام وخفة الميم - تعليل لعدم جواز قسمة الذهب بالذهب، والفضة بالفضة مجازة، أى لأجل عدم رؤية المسلمين بأساً جوزوا مجازة الذهب بالفضة

لاختلاف الجنس بخلاف مجازفة الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة لجريان الربا فيه ، فكأن الهدى على الإباحة ، وإن حصل التفاوت فى الأكل فكذلك مجازفة الذهب بالفضة ، ا هـ ما فى الحاشية مختصراً عن الكرماني والعيني ، وقال الحافظ قدس سره قوله وكذلك مجازفة الذهب كأنه ألحق النقد بالعرض للجامع بينهما وهو المالىة لكن إنما يتم ذلك فى قسمة الذهب مع الفضة أما قسمة أحدهما خاصة حيث يقع الاشتراك فى الاستحقاق فلا يجوز إجماعاً ، قاله ابن بطال ، وقال ابن الخير : شرط مالك فى منعه أن يكون مصكوكاً ، فعلى هذا يجوز بيع ما عدها جزافاً ، ومقتضى الأصول منعه ، وظاهر كلام البخارى جوازه ، ويمكن أن يحتاج له بحديث جابر فى مال البحرين ، والجواب عن ذلك أن قسمة العطاء ليست على حقيقة القسمة لأنه غير ملوك للأخذين قبل التمييز ، ا هـ . وما حكى مولانا محمد حسن المكي فى تقريره من مراد البخارى مرافق لكلام الحافظ من قوله : ظاهر كلام البخارى جوازه بخلاف ما فى الحاشية من حمله على خلاف الجنس ، قلت : وقال مالك فى موطأه : لا بأس أن يشتري الرجل الذهب بالفضة والفضة بالذهب جزافاً إذا كان تبرأ أو حلياً ، أما الدراهم المعدودة والدنانير المعدودة فلا ينبغي لأحد أن يشتري شيئاً من ذلك جزافاً حتى يعلم ويعد إلخ . وما قال الشيخ المكي رحمه الله من قوله : لعلبة معنى الإفراز توضيحه ما فى المغنى القسمة لإفراز حق وتمييز أحد التسميين من الآخر ، وليس بيعاً ، وهذا أحد قولى الشافعى ، وقال فى الآخر : هو بيع لأنه يبدل نصيبه من أحد السهمين بنصيب صاحبه من السهم الآخر ، وهذا حقيقة البيع ، ولنا أنها لا تقتصر إلى لفظ التمليك ولا تجب فيه الشفعة ، ويدخلها الإجمار والبيع لا يوجد فيه شيء من ذلك ، وفائدة الخلاف أنها إذا لم تكن بيعاً جازت قسمة الثمار خرصاً ، والمكيل وزناً ، والموزون كميلاً ، والتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه القبض فى البيع ، ا هـ مختصراً . قلت : وفى فروع الحنفية أنها بيع من جهة وإفراز من جهة ، ففى الدر المختار : وتشتمل

قوله (لجمع ذلك كله) ولا شك^(١) أن ما أتى به بعضهم كان أكثر مما أتى به غيره، ومع ذلك فسوهم في إعطاء الثمرة لإهدار التفاوت بالإذن^(٢) العرفي من الشركاء.

قوله (فأكل منه ذلك الجيش) على قلة^(٣) أكل البعض وكثرة أكل الآخرين مع أن استحقاقهم فيه كان سواء.

قوله (في نحر إبلهم) أي مترخصين ومستأذنين فيها أن تتحر.

على معنى الإفراز والمبادلة، والإفراز هو الغالب في المثل وما في حكمه، وهو العددي المتقارب والمبادلة في غير المثل وهو القيمي، اهـ.

(١) وهذا واضح، وقال الحافظ: حديث جابر في بعث أبي عبيدة بن الجراح شاهد الترجمة منه قوله: فأمر أبو عبيدة بإزواد ذلك الجيش لجمع، الحديث، وقال الداودي: ليس في حديث أبي عبيدة ولا الذي بعده ذكر المجازة لأنهم لم يريدوا المباينة ولا البديل، وإنما يفضل بعضهم بعضا لو أخذ الإمام من أحدهم للآخر، وأجاب ابن التين بأنه إنما أراد أن حقوقهم تساوت فيه بعد جمعه، لكنهم تناولوه مجازة كما جرت العادة، اهـ. وهكذا في العيني، وهذا الوجه الذي ذكرناه في المطابقة غير الذي ذكره الشيخ كما لا يخفى ١٢.

(٢) قال العيني: قال القرطبي: جمع أبي عبيدة بالأزواد وقسمتها بالسوية إما أن يكون حكما حكم به لما شاهد من الضرورة، وخوفه من تلف من لم يبق معه زاد، فظهر له أنه وجب على من معه أن يواسي من ليس له زاد، أو يكون عن رضى منهم، وقد فعل مثل ذلك غير مرة سيدنا رسول الله ﷺ، ولذلك قال بعض العلماء: هو ستة، اهـ ١٢.

(٣) هذا وجه آخر لمطابقة الحديث بالباب، وأوفق لقوله: الشركة في الطعام والنهد، ولم يتعرض لذلك الشراح قللة در الشيخ قدس سره ١٢.

قوله (فاحتى ^(١) الناس) من غير فصل بالزيادة والتقصان لمن كان زاده المأق به أكثر أو أقل، بل أخذ كل منهم على حسب احتياجه ، وإن كان زاده الذى أتى به أقل أو أكثر .

(باب قسمة الغنم)

وهذا كما تقدم ^(٢) فى إهدار التفاوت إذ لا شك فى التفاوت بين أفراد الغنم باعتبار صغر الجثة وكبرها ، وكذلك فى أفراد البعران .

(١) قال الحافظ : قوله فاحتى - بسكون المهملة بعدها مشاء مفتوحة ثم مثناة - أقتل من الحى وهو الأخذ بالكفين ، والشاهد منه جمع أزوادهم ، ودعاء النبى ﷺ فيها بالبركة ، وهو ظاهر فيما ترجم به من كون أخذهم منها كان بغير قسمة مستوية ، اه . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله « فيأتون بفضل أزوادهم » ، ومن قوله : فدعا وبرك عليه ، فإن فيه جمع أزوادهم وهو فى معنى التهد ، ودعاء النبى ﷺ فيها بالبركة ، وقال القسطلاني : المطابقة فى قوله جمع أزوادهم لأنه أخذها منهم بغير قسمة مستوية ، اه ١٢ .

(٢) وإليه يشير كلام الحافظ إذ قال : باب قسمة الغنم أى بالعدد ، اه . وقال العيني : فيما يستفاد من الحديث فيه جواز قسم الغنم والبقر والإبل بغير تقويم وبه قال مالك والكوفيون : إذا كان ذلك على التراضى وقال الشافعى : لا يجوز قسم شيء من الحيوان بغير تقويم قال : إنما كان ذلك على طريق القيمة لا ترى أنه عدل عشرة من الغنم ببعير وهذا معنى التقويم ، وقال القرطبي : وهذه الغنيمة لم يكن فيها غير الإبل والغنم ولو كان فيها غير ذلك لقوم جميعا وقسمه على القيمة ، اه . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بثلاث تراجم متقاربة - الأولى هذه وهى (باب قسمة الغنم) أورد فيه حديث رافع بن خديج أنه قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير - الثانية باب قسمة الغنم والعدل فيها وأورد فيه حديث عقبة بن عامر

أن رسول الله ﷺ أعطاه غنماً يقسمها على صحابته ضحايًا فبقى عتود فقال : ضح به أنت - الثالثة (باب من عدل عنبرة من الغنم) بجزور في القسم وأورد فيه حديث رافع المذكور - ولم يتعرض الشراح للفرق بين هذه الثلاثة وبيان الغرض منها - والفرق بين الثالثة والأولين واضح وهو أن الغرض من الثالثة أن تعديل عشر شياه يعبر باعتبار القسمة دون الاضحية ، ردأ على من استدل بهذا الحديث على أن الجزور يحزى في الاضحية عن عنبرة كما قال به اسحق وغيره ، وأما الفرق بين الأولين فخفي ولا يبعد أن يقال إن غرض الأولى أن قسمة الغنم تكون باعتبار العدد لا بالقيمة وإليه أشار الشيخ قدس سره بإهدار التفاوت وبه جزم الحافظ إذ قال : بالعدد كما تقدم - وغرض الثانية التنبيه على اعتبار العدل فيها مع صرف النظر عن التفاوت اليسير بخلاف التفاوت الفاحش ، فإن الحديث الوارد فيها يدل على أن عقبة لم يتعرض لتفاوت الغنم إلا أن التفاوت بين الغنم والعتود لما كان فاحشاً فتمرض له وأخبر به النبي ﷺ ، وسيأتى في الباب الآتي في كلام الشيخ قدس سره التفريق بين اليسير والفاحش ، وسيأتى شيء من الكلام على الترجمة الثانية في كلام الشيخ قدس سره أيضاً ، ولا يذهب عليك أن القسمة بين الانصباء في الأموال المشتركة على غير نهج قسمة الغنائم في الدار المختار قسم عروض اتحاد جذبها لا الجنس ان بعضنا في بعض لوقوعهما معاوضة لا تمييزاً فتعتمد التراضي دون جبر القاضى قال ابن عابدين : قوله بعضها في بعض أى بإدخال بعض في بعض بأن أعطى أحدهما بعيراً والآخر شاتين مثلاً جاعلاً بعض هذا في مقابلة ذاك ، ١ هـ . قال الزيلعي على الكنز : لا يقسم الرقيق في قول أبي حنيفة وعندهما تجوز قسمته لاتحاد الجنس والتفاوت في الجنس الواحد لا يمنع القسمة كما في الإبل والغنم ولهذا يقسم الرقيق في الغنime بين الغانمين ، ولأن حنيفة أن التفاوت في الرقيق فاحش لتفاوت المعاني الباطنة كالذهن والكياسة ، وغيرهما إلى إن قال وقسمة الغنائم تجرى في الأجناس فلا تلزم ، لأن حق الغانمين تعلق بالمالية دون العين حتى كان للإمام أن

(باب القران في التمر بين الشركاء)

فيه من إهدار^(١) التفاوت ما لا يخفى ، فمن عاجل في الأكل وآخر مبطوئ به

يبيع الغنائم ويقسم الثمن بينهم ، وفي غير الغنائم ليس له أن يبيع ملك غيره إلا بإذن صاحبه فامتنع القسمة فيه لأنها مبادلة ، ١ هـ . وهكذا قال صاحب الهداية أن حق الغائبين في المالية حتى كان للإمام بيعها وقسمة ثمنها ، ١ هـ . وقد أخرج مالك في موطأه ، عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول : كان الناس في الغزو إذا اقتسموا غنائمهم يعدلون البعير بعشر شياه ، وظاهر السياق أنه كان أصلا معروفا لكن قال الباغي : يحتمل أن تكون تلك كانت قيمتها يومئذ وكذلك يجب أن يفعل الإمام إذا اختلف أجناس الغنيمة ، واختار القسمة أن يعدل بينها بالقيمة ، ١ هـ . وقال الحافظ في حديث رافع المذكور : هذا محمول على أن هذا كان قيمة الغنم إذ ذاك ، فلعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة ، والغنم كانت كثيرة وهزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه ، ولا يخالف ذلك القاعدة في الأصاحي أن البعير يحجز عن سبع شياه ، ١٢٥١ هـ .

(١) قال الحافظ : قوله حتى يستأذن ، كذا في جميع النسخ ، ولعل « حتى » كانت « حين » ، فتحرفت أو سقطت من الترجمة شيء ، أما لفظ النهي من أولها ، أو لا يجوز قبل حتى - قال ابن بطال النهي عن القران من حن الأدب في الأكل عند الجمهور ، لا على التحريم ، كما قال أهل الظاهر ، لأن الذي يوضع للأكل سبيله سبيل المكارمة لا التشاح ، لاختلاف الناس في الأكل ، لكن إذا استأثر بعضهم بأكثر من بعض لم يحل له ذلك ، ١ هـ . قلت : وهو مؤدى كلام الشيخ في التفاوت في الأكل والتفاوت في الإقران ، ويعقب المعنى على احتمال التعريف ، وقال : لا يحتاج إلى ظن التعريف ، بل فيه حذف ، وباب الحذف شائع ، تقديره « باب حكم القران في التمر ، لا ينبغي لأحد منهم أن يقرن حتى يستأذن أصحابه » ، ١ هـ .

فتفاوت أكلها غير أن التفاوت في الإفراق والثنية في الأكل لما كان كثيراً نهى عنه.
قوله : (من أجل رغبتهم عنهن) (يياض في الأصل ^(١)) .

واختار القسطلاني حذف المضاف من أول الباب ، فقال « باب ترك القران ، فيه حذف المضاف ، وهو ترك وإقامة المضاف إليه مقامه لوجود الدليل عليه ، لأن الغاية المذكورة تدل عليه ، قاله البدر الدماميني : وهو أحسن من قول غيره أن « حتى ، كانت » حين ، فتصحفت أو سقطت من الترجمة لفظ النهي من أولها ، اهـ . قلت : وتقدم الكلام في القران في التمر مبسوطاً في أبواب المظالم ، في باب إذا أذن لإنسان لآخر شيئاً جاز ١٢ .

(١) يياض في الأصل قريباً من سطر واحد، وكتب مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره : « عن ، بمعنى « في » ، اهـ . ولم يتعرض لذلك في تقريره الآخر ولا في تقرير مولانا حسين علي ، وتوضيح ما قاله : إن « عن ، بمعنى « في » ، أن المذكور في الآيتين امرأتان إحداهما مرغوباً فيها ، والثانية : مرغوباً عنها ، وفي ظاهر سياق الحديث إشكال وهو أن قوله من أجل رغبتهم عنهن رتب في هذا السياق على قوله : ما رغبوا في مالها وجمالها ، ولا يصح كما لا يخفى ، فأوله الشيخ قدس سره بحمل « عن ، على معنى « في » ، فعلى هذا يصح ترتيبه على قوله ما رغبوا في مالها وجمالها لكن يشكل على ذلك الزيادة التي ستأتي في كتاب التفسير ، في باب قوله تعالى : « وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى » بهذا السند والمتن ، وفي آخره من أجل رغبتهم عنهن ، إذا كن قليلات المال والجمال ، فقوله : إذا كن قليلات المال والجمال ، يأتي من حمل « عن ، على معنى « في » ، والأوجه عندي أنه وقع في الحديث اختصار يوضحه ما سيأتي قريباً في الوصايا برواية شبيب عن الزهري بلفظ ثم استفتى الناس رسول الله ﷺ بعد ، فأمر الله عز وجل « يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن » قالت فيهن الله في هذه الآية أن اليتيمة إذا كانت ذات جمال أو مال رغبوا في نكاحها ، ولم يلحقوها بسنتها بإكمال الصداق ، فإذا كانت مرغوباً عنها في قلة المال والجمال تركوها واتمسوا غيرها من النساء ، قالت : فكما يتركونها حين يرغبون

قوله (فليس لهم رجوع) إذ لو كان لهم رجوع لكان للشفعة لبقاء حق المالك شائعاً (يباض^(١) في الأصل).

(باب قسمة الغنم والعدل)

أى^(٢) يذكر فيه جواز قسمة الغنم فإن الظاهر كان عدم الجواز لتفاوت

عنها ، فليس لهم أن يتكحروها إذا رغبوا فيها ، إلا أن يقسطوا لها الاوفى من الصداق ويعطوها حقها ، ا. هـ . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب د باب شركة اليتيم وأهل الميراث ، قال الحافظ : الواو بمعنى د مع ، قال ابن بطال : اتفقوا على أنه لا تجوز المشاركة في مال اليتيم إلا أن يكون لليتيم في ذلك مصلحة راجحة ، ا. هـ . وهكذا قال العيني ، وزاد : قال تعالى : ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ، ، ١٢٥١ .

(١) يياض قليل في الأصل ، ولم يتعرض لذلك في تقارير الشيخين المحكى والنجاشى ، قال الحافظ : قال ابن المنير ترجم بلزوم القسمة ، وليس فى الحديث إلا نفي الشفعة ، لكن لكونه يلزم من نفيها نفي الرجوع ، إذ لو كان للتشريك أن يرجع لعادت مشاعة فعادت الشفعة ، ا. هـ . وقال العيني : قوله ليس لهم رجوع جواب إذا لأن القسمة عقد لازم فلا رجوع فيها ، وقوله لا شفعة لأن الشفعة فى الشركة لا فى القسمة ، لأن الشفعة لا تكون فى شئ مقسوم عند العلماء كافة ، وإنما هى فى المشاع لقوله ^{يراد} وإذا وقعت الحدود فلا شفعة ، قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة ، أجب بأنّه يلزم من نفي الشفعة نفي الوجوب ، فذكر ما قال ابن المنير ١٢ .

(٢) تقدم شئ من الكلام على ذلك قريباً فى د باب قسمة الغنم ، وقال العيني : وهذه القسمة يجوز فيها من المسامحة والمساهلة ما لا يجوز فى القسمة التى هى تمييز

أفرادها وأن العدل فيها أن لا تختار بل يعطى من غير نظر إلى الصغر والكبر
كيفما اتفق .

(باب الاشتراك في الهدى)

ولا يجوز^(١) الإشراف في الهدى عندنا لوقوع معينا منه بذية القرية فيه وتأويل

الحقوق ، لأنه ﷺ إنما وكل عقبة على تفريق الضحايا على أصحابه ، ولم يعين
لأحد منهم شيئا بعينه ، فكان تفريقا موكرا لا إلى اجتهد عقبة ، وكان ذلك على
سبيل التطوع من رسول الله ﷺ ، لا أنها كانت واجبة عليه لأصحابه ، فلم يكن
على عقبة حرج في قسمتها ، ولا لزمه من أحد منهم ملامة إن أعطاه دون ما أعطى
صاحبه ، وليس كذلك القسمة بين حقوقهم الواجبة ، فإنها متساوية في المقسوم ، ١٢٥١ .

(١) في المسألة تفصيل واختلاف ، ففي الشرح الكبير لابن قدامة : إذا تعينت
لم يجز بيعها ولا هبتها إلا أن يبدلها بخير منها ، وقال أبو الخطاب : لا يجوز
أيضا ، وقال القاضي يجوز أن يبيعها ويشتري خيرا منها ، نص عليه أحمد وهو قول
عطاء ومجاهد وأبي حنيفة ، لأن النبي ﷺ ساق في حجته مائة بدنة ، وقدم على
رضى الله عنه من اليمن فأشركه في بدنه رواه مسلم ، والاشتراك نوع من البيع أو
الهبة ، ولا يجوز إبدالها بخير منها ، والإبدال نوع من البيع ، ولنا أنه قد تعين
ذبحها فلم يجز بيعها ، كما لو نذر ذبحها ، ولأنه جعلها لله ، فلم يجز بيعها كالوقوف وإنما
جاز إبدالها بجنسها لأنه لم يزل الحق فيها عن جنسها وإنما انتقل إلى خير منها فكان
في المعنى ضم زيادة إليها ، وأما الحديث فيحتمل أنه أشرك عليا فيها قبل إيجابها ،
ويحتمل أن لإشراكه فيها بمعنى أن عليا جاء يبدن فاشتركا في الجميع ، فكان بمعنى
الإبدال لا بمعنى البيع ، ويجوز أن تكون الشراكة في ثوابها وأجرها ، فأما إبدالها
بخير منها ، فقد نص أحمد على جوازه ، وهو اختيار الحرقي ، وبه قال أبو حنيفة
ومالك ومحمد بن الحسین ، واختار أبو الخطاب أنه لا يجوز ، وهذا مذهب

ما روى ^(١) أنه أشرکه فی الهدی الذی أتاه به من الیمین وكان فیہ ما أتى به لهدی

أبى یوسف والشافعی لانه زال ملكه عنها لله تعالى، فلم یجوز إبدالها، ولنا ما ذكرنا من حدیث على، وقد تأولناه على معنى الإبدال، ویتعین حمله علیه، لاتفاقنا على تحريم بیعها وهبتها، اهـ. وفى الدر المختار: صح اشتراك ستة فى بدنة شريت للنزوة، قال ابن عابدين: لأن ذلك جائز فى الضحایا فیجوز هبنا، قال فى الفتح عن الاصل والمبسوط: إن اشترى بدنة لمتعة مثلاً ثم اشترك فیها ستة بعدما أوجبها لنفسه خاصة لا یسعه، لانه لما أوجبها صار البکل واجباً، بعضها یایجاب الشرع، وبعضها یایجاب، فإن فعل فعليه أن یتصدق بالثمن، إلى آخر ما بسطه من التفاصيل فى ذلك، والفریق بین القنئى والفقیر فقول الشیخ قدس سره: لا یجوز الإشرک فى الهدی محمول على هدى التطوع، وهو مقتضى حدیث الباب، ١٢.

(١) وتقدم شیء من ذلك عن الشرح الکبیر قال الکرمانى: قال القاضی: عندى أنه لم یکن شریکاً حقيقة، بل أعطاه قدراً یدبحه، والظاهر أنه ﷺ نحر البدن التى جاءت معه، وأعطى علیاً البدن التى جاء بها من الیمین، وقال الملهب (*): لیس فى حدیث الباب ما ترجم به من الاشتراك فى الهدی بعدما أهدى، بل لا یجوز الاشتراك بعد الإهداء، ولا هبته ولا بیعه، فالمراد منه ما أهدى على رضی الله تعالى عنه من الهدی الذی كان معه عن رسول الله ﷺ: وجعل له ثوابه فیحتمل أن یفرده بشراب ذلك الهدی کله، فهو شریک له فى هدیة، لانه أهدى عنه ﷺ متطوعاً من ماله، ویحتمل أن یشرکه فى ثواب هدى واحد یتكون بینهما إذا كان تطوعاً، أقول فجعل ضمیر الفاعل فى أشرك لـ «على» لارسل الله ﷺ، اهـ. وفى العینی: قال ابن بطال فى المغازى للبخارى عن بريدة فى حدیث الباب، قال «فأهدوا مکث حراماً كما كنت» قال فأهدى له على هدیا، قال فهذا تفسیر قوله: وأشرکه فى

(*) هو مالکى كما تقدم فى المقدمة ١٢ ز.

نفسه فكان الإشراف في الهدى لكونه منهما ومشاركاً بينهما لا في هدى النبي ﷺ أو المعنى أشركه في أجر هديه بإشرافه في الذبح وغيره من حوائجه المتعلقة بالهدى قوله : (إلا خيل يسيرة) اعتذار من ^(١) إدراكه فرمانا .

الهدى أن الهدى الذي أهداه على عن النبي ﷺ وجعل له ثوابه ، فيحتمل أن يفرد به ثواب ذلك الهدى ، إلى آخر ما تقدم من كلام الملب ، وقال الحافظ : وهذا الاشتراك محمول على أنه ﷺ جعل عيلاً شريكاً له في ثواب الهدى ، لا أنه ملكه له بعد أن جعله هدياً ، ويحتمل أن يكون على لما أحضر الذي أحضره معه ، فرآه النبي ﷺ ملكه نصفه مثلاً ، فصار شريكاً فيه ، وساق الجميع هدايا فصارا شريكين فيه ، لا في الذي ساقه النبي ﷺ ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله خيل يسيرة ، فيه تمهيد لعذرهم في كون البعير الذي ند أتعبهم ، ولم يقدرُوا على تحصيله ، فكأنه يقول : لو كان فيهم خيول كثيرة لامكنهم أن يحيطوا به فيأخذوه ، ووقع في رواية أبي الأحوص : ولم يكن معهم خيل ، أى كثيرة أو شديدة الجرى ، فيكون النفي لصفة في الخيل لا لأصل الخيل ، ١٥٠ . وترجم البخاري على حديث الباب « باب من عدل عشرأ من الغنم بحزور في القسم » ، وتقدم قريباً في باب قسمة الغنم أن هذه الترجمة احتراز عن الإضحية فإن فيها يعدل الجوزور بسبعة من الغنم ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز في باب الشركة في الضحايا ، وتقدم شيء منها في باب قسمة الغنم ١٢ .

كتاب الرهن (١)

قوله : (الرهن يركب بنفقته) تعبير للمرتن (٢) بمنه الرهن أن ينتفع به

(١) قال الحافظ : الرهن بفتح أوله وسكون الهاء في اللغة الاحتباس ، من قولهم رهن الشيء إذا دام وثبت ، ومنه قوله عز اسمه : كل نفس بما كسبت رهينة ، وفي الشرع جعل مال وثيقة على دين ، ويطلق أيضاً على العين المرهونة تسمية للفعل باسم المصدر ، وقوله في الحضر إشارة إلى أن التقيد بالسفر في الآية خرج للغالب ، فلا مفهوم له ، وهو قول الجمهور ، واحتجوا له من حيث المعنى بأن الرهن شرع توثقة على الدين ، لقوله تعالى : فإن أمن بعضكم بعضاً ، فإنه يشير إلى أن المراد بالرهن الاستيثاق ، وإنما قيده بالسفر لأنه مظنة فقد الكاتب ، فأخرجه مخرج الغالب ، وخالف في ذلك مجاهد والضحاك فقالا : لا يشرع إلا في السفر حيث لا يوجد الكاتب ، وبه قال داود وأهل الظاهر ، وقال ابن حزم : إن شرط المرتن الرهن في الحضر لم يكن له ذلك ، وإن تبرع به الراهن جاز وحمل حديث الباب على ذلك ، وقد أشار البخارى إلى ما ورد في بعض طرقه كعادته ، وقد تقدم الحديث في باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة في أوائل البيوع من هذا الوجه بلفظ : « ولقد رهن درعاً له بالمدينة عند يهودى » وعرف بذلك الرد على من اعترض بأنه ليس في الآية تعرض للراهن في الحضر ، ١٢٥١ .

(٢) اعلم أولاً أن مذهب الإمام أحمد وإسحق وطائفة من السلف أن المرتن أن ينتفع بالرهن ظهراً ودرأً ، أى ركوباً ولبناً بظاهر هذا الحديث ، وذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أنه لا ينتفع المرتن من الرهن بشئ ، بل الفوائد كلها للراهن ، وعليه مؤنه ، وأولوا حديث الباب بوجوه منها ما أفاده الشيخ نور الله مرقده ، قال الحافظ : قوله : وعلى الذى يركب الخ أى كائناً من كان ، هذا ظاهر الحديث ، وفيه حجة لمن قال يجوز للمرتن الانتفاع بالرهن ، إذا قام

الراهن بأنه ينفق عليه ، فكان له الانتفاع به ، ولا يناسب للمرتهن منعه عنه أو رخصة للمرتهن أن ينتفع به بإذن من البائع (*) وينفق عليه على قدر الانتفاع سواء بسواء ، أو يؤجره بإذنه فينفق عليه من أجرته بعد إذن من الراهن والله أعلم .

بمصلحته ، ولو لم يأذن له المالك ، وهو قول أحمد وإسحق وطائفة ، قالوا ينتفع المرتهن من الرهن بالركوب والحلب بقدر النفقة ، ولا ينتفع بغيرهما لمفهوم الحديث ، وأما دعوى الإجمال فيه فقد دل بمنطوقه على إباحة الانتفاع ، وهذا يختص بالمرتهن ، لأن الحديث وإن كان محملاً لكنه يختص بالمرتهن لأن انتفاع الراهن بالمرهون لكونه مالك رقبة ، لا لكونه منفقاً عليه بخلاف المرتهن ، وذهب الجمهور إلى أن المرتهن لا ينتفع من المرهون بشيء ، وتأولوا الحديث لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين : أحدهما التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه ، والثاني تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة ، قال ابن عبد البر : هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يردده أصول مجمع عليها وآثار ثابتة لا يختلف في صحتها ، ويدل على نسخه حديث ابن عمر رضي الله عنهما الماضى في أبواب المظالم لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه ، وقال الشافعى : يشبه أن يكون المراد من رهن ذات در وظهر لم يمنع الراهن من درها وظهرها فى محلوقة ومركوبة له كما كانت قبل الرهن ، واعترضه الطحاوى بما رواه هشيم عن زكريا فى هذا الحديث ولفظه إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ، الحديث ، قال : فتعين أن يكون المراد المرتهن ، لا الراهن ، ثم أجاب عن الحديث بأنه محمول على أنه كان قبل تحريم الربا فلما حرم الربا حرم أشكاله من قرض كل منفعة تجر ربا ، قال : فارتفع بتحريم الربا ما أيسح فى هذا للمرتهن ، وتمقب بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال والتاريخ فى هذا متعذر ، والجمع بين الأحاديث ممكن ، وذهب الأوزاعى والليث وأبو ثور إلى حمله على ما إذا امتنع الراهن من الانفاق على المرهون فيباح حينئذ للمرتهن الإنفاق

(*) هكذا فى الأصل والظاهر بدله : الراهن ١٢ ز .

كتاب العتق^(١)

قوله (قد أعطاه به عبد الله) أى كان^(٢) يعطيه به فلم يبعه بذلك الثمن والمقصود بيان كثرة الثمن ومزية الصدقة .

على الحيوان حفظاً لحياته ولإبقاء المألية فيه ، وجعل له فى مقابلة نفقته الاتعناع بالركوب أو بشرب اللبن بشرط أن لا يزيد قدر ذلك أو قيمته على قدر علفه ، وهى من جملة مسائل الظفر، اه مختصراً. وما أفاده الشيخ قدس سره هنا مختصراً بسطه فى الكوكب الدرى بأزيد من ذلك ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل ، وكذا فى نسخة العينى ، وفى النسخ الهندية الموجودة عندنا فى العتق بدون لفظ « كتاب » ، وهكذا فى نسخة الفتح ، قال الحافظ : كذا للأكثر ، زاد ابن شوية بعد البسملة ، « باب » ، وزاد المستملى قبل البسملة « كتاب العتق » ، ولم يقل باب ، والعتق بكسر المهملة لإزالة الملك يقال عتق يعتق عتقا بكسر أوله ويفتح ، وعتاقا وعتاقة ، قال الأزهري : هو مشتق من قولهم : عتق الفرس إذا سبق ، وعتق الفرس إذا طار ، لأن الرقيق يتخلص ، ويذهب حيث شاء ، اه . وقال العينى : هو لغة القوة من عتق الطائر إذا قوى على جناحيه ، وفى الشرع عبارة عن قوة شرعية فى ملوك ، وهى إزالة الملك عنه ، والرق ضعف شرعى يثبت فى المحل فيعجزه عن التصرفات الشرعية ، ويسلبه أهلية القضاء والشهادة والتزوج وغير ذلك ، اه . وذكر ابن عابدين الاختلاف فى معنى لغة وشرعا ، ثم قال : حقق فى الفتح هذا المقام بما يشفى المرام ، اه ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العينى : قوله قد أعطاه أى أعطى على بن الحسين به أى بمقابلة العبد ، وعبد الله بن جعفر مرفوع لأنه فاعل أعطاه ، والضمير المنصوب فيه مفعوله الأول ، وقوله عشرة آلاف درهم مفعوله

قوله (فإن لم يكن له مال إلخ) قوله مال^(١) موصوف ، ويقوم عليه صفة

الثاني ، ا هـ . وقال الحافظ : قوله أو ألف دينار شك من الراوى ، وفيه إشارة إلى أن الدينار كان إذ ذاك بعشرة دراهم ، وقد رواه الإسماعيلي فقال عشرة آلاف درهم بغير شك ، ا هـ ١٢٥١ .

(١) اختلفوا في تركيب هذا الكلام ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التركيب من كون قوله على المعتق جزاء مبنى على مسلك الحنفية من إيجاب النعابة على العبد ، ويكون قوله على المعتق بفتح التاء أى العبد ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي قوله : مال موصوف ، وقوله يقوم صفة ، وعلى المعتق متعلق يقوم ، معناه قيمة مرافقة لهذا العبد ، وقوله فأعتق جزاء أن بتقدير قد حتى لا يلزم منع إدخال التاء أو يقال جزاؤه ، فلا محذوف ، وقوله فأعتق إلخ تفسير له ، ا هـ . وقال الحافظ : قوله : فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل على المعتق ، هكذا في هذه الرواية ، وظاهرها أن التقويم يشرع في حق من لم يكن له مال ، وليس كذلك ، بل قوله يقوم ليس جواباً للشرط بل هو صفة من له (*) المال ، والمعنى أن من لا مال له بحيث يقع عليه اسم التقويم فإن العتق يقع في نصيبه خاصة ، وجواب الشرط هو قوله فأعتق منه ما أعتق ، والتقدير فقد أعتق منه ما أعتق ، وقد وقع في رواية أبي بكر وعثمان ابني أبي شيبه عن أبي أسامة عند الإسماعيلي بلفظ : « فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل عتق منه ما عتق » وأوضح من ذلك رواية خالد عن عبيد الله عند النسائي بلفظ « فإن كان له مال قوم عليه قيمة عدل في ماله فإن لم يكن له مال عتق منه ما عتق » ، ا هـ . وقال القسطلاني : قوله على المعتق بكسر التاء ثم ذكر نحو ما تقدم عن الحافظ ، ثم قال : قال الإمام البلقيني يحتمل أن يكون المراد فإن لم يكن له مال يبلغ قيمة حصة الشريك بل البعض فيقوم لأجل ذلك ،

(*) هكذا في الأصل ، ولفظ الكرماني صفة مال لا غير ، ا هـ . وهو واضح وينحو الكرماني في المعنى والقسطلاني ١٢ ز .

له ، وجزاء الشرط على المعتقد ، يعنى إن لم يكن له كان السعى واجباً على المعتقد ، وهذا إن كان القيمة منصوباً على أنها مفعول مطلق لقوله يقوم ، وإن كان مرفوعاً فقوله قيمة عدل على المعتقد جزءاً للشرط وباقي التركيب كما ذكرنا .

ويكون حجة لأصح الوجهين ، فى مذهب الشافعى أنه يعتق من حصة الشريك بقدر ما يوسر به ، أو يحكم على هذه اللفظة بالشذوذ والمخالفة لما رواه الناس ، فإنها لا تعرف إلا من هذا الطريق الذى أورده البخارى ، ١٠١ .

ولا يذهب عليك أن المسألة خلافية شهيرة جداً ذكر التوى فيها عشرة مذاهب ، والعنى على البخارى أربعة عشر مذهباً ، وفى الأوجز عشرين مذهباً وفى آخرها اختلاف هذه المذاهب كلها مبنى على اختلاف فى أصل كلى ، وهو أن العتق متجز عند الإمام أبى حنيفة رحمه الله ومن واقفه فى فروع هذا الفصل مطلقاً يعنى فى حالتى اليسر والعسر معا ، وليس بمتجز مطلقاً عند صاحبيه ومن واقفهما ، ومتجز فى حالة العسر دون اليسر فى المشهور من أقوال الأئمة الثلاثة الباقية ، ١٠١ . وحاصل مذاهب الأئمة الستة فى ذلك أن الرجل إذا أعتق بعض مملوكه يعتق كله فى الحال بغير استسعاء عند الأئمة الثلاثة وصاحبي أبى حنيفة ، وقال الإمام الأعظم رحمه الله تعالى يستسمى فى الباقى ، وإن كان العبد مشتركاً بينهما فأعتق أحدهما نصيبه فقال الإمام أبى حنيفة : الشريك الآخر مخير بين الثلاث يعتق نصيبه أو يستسمى ، فالولاء لهما فى الوجهين ، أو يفرم الأول فالولاء له ، ويستسمى العبد ، وقال صاحباه : ليس له إلا الضمان مع اليسار أو السعاية مع الإعسار ولا يرجع العبد على المعتقد بشئ ، والولاء للعتق فى الوجهين ، وقالت الأئمة الثلاثة فى المشهور عنهم : إن كان الأول موبساً يفرم ، والولاء له وإلا فقد غتق منه ما غتق ولا يستسمى ١٠٢ .

(باب الخطأ والنسيان)

وجوابه^(١) معروف من أن المرفوع هو الإثم لا جزاء الفعل .

(١) اختلفت الأئمة في فروع هاتين المسألتين كما بسط في شروح البخاري والأوجز والمغني، والجملة ما في المعنى: قال أصحابنا طلاق الخاطئ* والناسي والهازل واللاعب والذي يتكلم من غير قصد واقع وفي التوضيح ، قد اختلف العلماء في الناسي في يمينه هل يلزمه حنث أم لا ؟ على قولين : أحدهما لا ، وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله ، وبه قال إسحق ، وإليه ذهب البخاري في الباب ، وثانيهما وهو قول الشعبي وطاوس من أخطأ في الطلاق فله نيته ، وفيه قول ثالث : يحنث في الطلاق خاصة ، قاله أحمد ، وذهب مالك والكوفيون إلى أنه يحنث في الخطأ أيضاً ، وادعى ابن بطلال أنه الأشهر عن الشافعي ، ١٥٠ . وفي البذل في قوله ﷺ ثلاث جدهن جد ، الحديث ، يدل على أن من تلفظ هازلاً بلفظ نكاح أو طلاق أو رجعة أو عتاق وقع منه ذلك ، أما في الطلاق فقد قال بذلك الشافعية والحنفية وغيرهم ، وخالف في ذلك أحمد ومالك ، فقالا إنه يقتصر اللفظ الصريح إلى النية ، ١٥١ . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله جوابه معروف واضح فكم من أفعال يترتب عليها الجزاء في الخطأ والنسيان ، ولا يترتب عليها الإثم كقتل الخطأ والاكل في الصلاة ناسياً أو خاطئاً وكذا التكلم فيها نسياناً أو خطأ وغير ذلك ، وقال السندي المراد بالحديث الثواب فلا دليل فيه على مطلوبه ، كيف وغير واحد من الأفعال كالأفعال الحسية ونحو البيع والشراء لا يتوقف وجوده على نية ، ١٥١ . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في آخر كتاب الإيمان في باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجاه اعلم أن قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد ، إلخ يدل على تسوية الجد والهزل ، وفي كليهما الرجل يكون عازماً بتكلم اللفظ ، وأما إذا نسي هل طلقها أم لا ؟ فقال نسياناً طلقها في هذه الصورة أيضاً قاصد بتكلم اللفظ وإذا أراد تكلم لفظ وخرج من فيه لفظ آخر فقيها ليس التكلم قصداً فلا يقع عند الله ، لكن لا يصدقه القاضي ، ١٥١ .

وقوله (لا عتاقة إلا لوجه الله) يرد به ماذهب إليه الحنفية ^(١) من نفاذ العتق ولو للشيطان أو الصنم ، وجوابه ما مر ^(٢) من المصنف نفسه من جواز صدقة المشركين وإعتاقهم فإنه أثبت ثمة جواز الإعتاق منهم مع أنهم ليسوا أهل نية وإخلاص حتى يكون فعلهم لوجه الله .

قوله (ما وسوست به صدورها) فلما ارتفعت ^(٣) الوسوسة كان ارتفاع النسيان

(١) قال العيني : قيل أراد البخارى بإيراد هذا الرد على الحنفية في قولهم : إذا قال الرجل لعبده أنت حر للشيطان أو للصنم فإنه يعتق لصدوره من أهله مضافاً إلى محله عن ولاية فنفذ ، ولغت تسمية الجهة وكان عاصياً بها ، ا هـ . قلت : وهكذا في الهداية ١٢ .

(٢) هكذا في الأصل ، فلعله قدس سره أشار إلى ما تقدم في كتاب الزكاة من باب من تصدق في الشرك ثم أسلم ، وسيأتى قريباً من باب عتق المشرك ، وذكر الإمام البخارى في كلا البابين حديث حكيم بن حزام أنه أعتق في الجاهلية مائة رقبة وحل على مائة بعير ، وتقدم شيء من الكلام على حديث حكيم بن حزام هذا في هامش اللامع في باب حسن إسلام المرء من كتاب الإيمان ، والأوجه منه أنه أشار إلى ما تقدم في كتاب البيوع من باب شراء المملوك من الحربى وهبته وعتقه إلخ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : المراد بالوسوسة تردد الشيء في النفس من غير أن يطمئن إليه ويستقر عنده ، ولهذا فرق العلماء بين الهم والعزم ، ومن هنا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة لأن الوسوسة لا اعتبار لها عند عدم التوطن فكذلك المخطيء والنامى لا توطن لها ، ا هـ . قلت : ما قال الحافظ من الفرق بين الهم والعزم أخذه من كلام الكرماني إذ قال : فإن قلت قالوا من عزم على المعصية بقلبه وإن لم يعملها يؤاخذ عليه ؟ قلت : لا شك أن العزم على المعصية وسائر أعمال القلوب كالחסد ومحبة إشاعة الفاحشة مؤاخذ عليه ، لكن إذا وطن نفسه عليه والذي في الحديث هو ما لم يوطن عليه ، وإنما مر ذلك بفكره من غير استقرار ويسمى هذا همّاً

والخطأ أظهر لأن في الوسوسة وجوداً ما للنية والقصد وإن لم يبلغ حد الاعتبار ، ولا كذلك في الوسوسة ^(١) ، والجواب أن التجاوز إنما هو عن المؤاخذة عليه ، ولا تثبت المؤاخذة مع أن التكلم والعمل موجود ههنا ، فكيف يمكن إنكاره . قوله (هذا غلامك) وعله بكونه ^(٢) عبده إما كشف منه أو استنباط بما ذكره أبو هريرة قبل ذلك من أحواله وأوضاعه أو غير ذلك . (قال فهو إلخ) قال ^(٣) الراوى فهو أى ضلال كل منهما عن صاحبه كان وقت قول أبي هريرة إلخ .

ويفرق بين الهم والعزم ، ا هـ . ثم قال الحافظ : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأن الترجمة في النسيان ، والحديث في حديث النفس ، وأجاب الكرماني أنه أشار إلى إلحاق النسيان بالوسوسة ، فكما أنه لا اعتبار للوسوسة لأنها لا تستقر فكذلك الخطأ والنسيان لا استقرار لكل منهما ، ويحتمل أن يقال إن شغل البال بحديث النفس ينشأ عنه الخطأ والنسيان ، ومن ثم رتب على من لا يحدث نفسه في الصلاة ما سبق في حديث عثمان في كتاب الطهارة من الغفران ، ا هـ . وقال السندی : حديث الوسوسة لا دليل فيه ، بل هو دليل للخصم في الجملة إذا الكلام فيما إذا تكلم بالإعتاق أو الطلاق وحينئذ دخل في قوله أو تكلم فينبغى أن يكون معتبراً بهذا الحديث ، ١٢٥١ .

(١) هكذا في الأصل ، والظاهر ههنا الخطأ والنسيان ١٢ .
(٢) قال العيني : إما أن يكون وصفه له أو رآه مقبلاً إليه أو أخبره الملك ، ا هـ . قلت : أو هو من فراسة المؤمن ١٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قال الحافظ إذ قال : قوله فهو حين يقول أى الوقت الذى وصل فيه إلى المدينة ، وقوله في الطريق الثانية قلت : في الطريق أى عند انتهائه ، ا هـ . وعلى ما أفاده الشيخ رحمه الله لا يحتاج إلى التأويل ، ثم قال الحافظ : ظاهر الحديث أن الشعر من نظم أبي هريرة ، وقد نسب به بعضهم إلى غلامه ، حكاه ابن التين ، وحكى الفاكهي في كتاب مكة عن بعضهم أن البيت

(باب أم الولد)

أى جواز^(١) استيلاد الامة .

قوله (هو لك يا عبد بن زمعة) فيه الترجمة^(٢) حيث أثبت نسبه لكونها أم ولد له .

المذكور لاني مرئد الغنوى فى قصة له فعلى هذا فيكون أبو هريرة قد تمثل به ، اهـ .
ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على الحديث ،
إذا قال لعبد : هو لله ونوى العتق ، قال الحافظ وقال المهلب : لا خلاف بين العلماء
إذا قال لعبد : هو لله ونوى العتق ، أنه يعتق ، قال الحافظ : كأن المصنف أشار
إلى تقييد ما روى أن رجلا قال لعبد : أنت لله فسئل اشعبي وإبراهيم وغيرهما ،
فقالوا : هو حر ، أخرجه ابن أبى شبة فكذا قال محل ذلك إذا نوى العتق
ولا فلو قصد أنه لله بمعنى غير العتق لم يعتق ، اهـ . قلت : وزاد العيني فى رواية
ابن أبى شبة فيمن سئل عنه المسيب بن رافع وحماد بن أبى سليمان ، وقال القسطلاني
قوله : إنه لله هذا من الكناية كقولاه لا ملك لى عليك ولا سيد ولا سلطان ،
أو عزلت ملكى عنك ، وأما قوله هو حر أو محرر فصريح لا يحتاج إلى نية ، اهـ ١٢٠١ .
(١) قال الحافظ : قوله باب أم الولد أى هل يحكم بعقبتها أم لا ؟ أورد فيه
حديثين وليس فيهما ما يفصح فى الحكم عنده وأظن ذلك لقوة الخلاف فى المسألة
بين السلف وإن كان الأمر استقر عند الخلف على المنع حتى وافق فى ذلك ابن حزم
ومن تبعه من أهل الظاهر على عدم جواز بيعهن ولم يبق إلا شذوذ ، اهـ . قلت :
وبسط الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه فى الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢٠٢ .
(٢) قال الحافظ : الشاهد من الحديث قول عبد بن زمعة : أختى ولد على
فراش أبى ، وحكمه عليه السلام لابن زمعة بأنه أخوه فإن فيه ثبوت أمية أم الولد ،
لكن ليس فيه تعرض لحرتها ولا لإرقاقها ، إلا أن ابن المثير أجاب بأن فيه إشارة

(باب بيع الولاء وهبته^(١))

إلى حرية أم الولد لأنه جعلها فراشا ، فسوى بينها وبين الزوجة في ذلك ، وأفاد الكرماني أنه رأى في بعض النسخ في آخر الباب ما نصه : فسمى النبي ﷺ أم ولد زمعة أمة ووليدة فدل على أنها لم تكن عتيقة ، قال الحافظ : فعلى هذا هو ميل منه إلى أنها لا تعتق بموت السيد ، قال الكرماني : وبقيّة كلامه لم تكن عتيقة من هذا الحديث لكن من يحتاج بعقبتها في هذه الآية «إلا ما ملكت أيمانكم» يكون له ذلك حجة ، قال الكرماني : كأنه أشار إلى أن تقرير النبي ﷺ عبد بن زمعة على قوله أمة أبي ينزل منزلة القول منه ﷺ إلى آخر ما بسط الحافظ في الفتح من وجه الدلالة والروايات الدالة على منع بيع أم الولد . ثم ذكر الحافظ في آخر البحث وقع في نسخة الصغاني هنا قال أبو عبد الله يعني المصنف سمي النبي ﷺ أم ولد زمعة أمة ووليدة ، فلم تكن عتيقة لهذا الحديث ، ولكن من يحتاج بعقبتها في هذه الآية «إلا ما ملكت أيمانكم» يكون لذلك حجة ، اهـ . قال صاحب الفيض الصغاني هذا هو الحافظ شمس الدين الصغاني من علماء المائة السابعة ، سافر من صغان قرية ونزل ببلهور ثم رحل إلى اليمن ، وهو إمام للغة حنفي المذهب ، وصف المحكم والعباب والقاموس مأخوذ من هذين الكتابين ، اهـ .

(١) قال العيني : فقهاء الحجاز والعراق مجمعون على أنه لا يجوز بيع الولاء ولا هبته ، قال ابن المنذر : فيه قول ثان روى أن ميمونة بنت الحارث وهبت ولواء موالياها من العباس ، وأن عروة ابتاع ولواء طمان لورثة مصعب بن الزبير ، وذكر عبد الرزاق عن عطاء أنه يجوز للسيد أن يأذن لعبده أن يوالى من شاء ، وهذا هو هبة الولاء ، وصح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما «الولاء لحمه كالحمه النسب ، لا يباع ولا يورث ، صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم ، وخالفه البيهقي فأعله ، وذكره ابن بطلان من حديث اسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر «الولاء لحمه كالنسب ، وأورده ابن التين بزيادة «لا يحل بيعه ولا هبته» ثم قال : وعليه

لأنهما لا يجوزان ودلالة الرواية^(١) على المدعى في لام الاختصاص ، ولو جاز يعمه أو هبته أو نقله بغيرهما من أسباب الملك لم يبق له اختصاص بالمعتق ، والاختصاص ثابت بقوله لمن أعتق فبطل النقل .

(باب إذا أسر^(٢) أخو الرجل أو عمه الخ)

جماهير أهل العلم ، وقام الإجماع على أنه لا يجوز تحويل النسب فكان حكم الولاء كحكم النسب في ذلك ، فكما لا يجوز بيع النسب ولا هبته كذلك الولاء ، ولا نقله ولا تحويله ، وأنه للمعتق كما قال عليه السلام ، اه مختصراً ١٢ .

(١) أى الثانية فإن الرواية الأولى صريحة في النهي ، قال الحافظ في حديث عائشة : وجه دخوله في الترجمة من قوله في أصل الحديث « فإنما الولاء لمن أعتق » وهو وإن كان لم يسقه هنا بهذا اللفظ فكأنه أشار إليه كمادته ، ووجه الدلالة منه حصره في المعتق فلا يكون لغيره معه شيء ، قال الخطابي : لما كان الولاء كالنسب كان من أعتق ثبت له الولاء كمن ولد له ولد ثبت له نسبه ، فلو نسب إلى غيره لم ينتقل نسبه عن والده ، وكذا إذا أراد نقل ولاته عن محله لم ينتقل ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله باب إذا أسر أخو الرجل إلخ ، قيل إنه أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف الحديث الوارد « فيمن ملك ذا رحم فهو حر » وهو حديث أخرجه أصحاب السنن من حديث الحسن عن سمرة ، واستنكره ابن المديني ورجح الترمذي إرساله ، وقال البخاري : لا يصح ، وقال أبو داود : تفرد به حماد ، وكان يشك في وصله ، وجرى الحاكم وابن حزم وابن القطان على ظاهر الإسناد فصاحوه ، وقد أخذ بمجمومه الحنفية والثوري والأوزاعي والليث ، وقال داود لا يعتق أحد على أحد ، وذذهب الشافعي إلى أنه لا يعتق على المرء إلا أصوله وفروعه ، لا لهذا الدليل بل لدلالة أخرى ، وهو مذهب مالك ، وزاد : الإخوة حتى من الأم ، وزعم ابن بطال : أن في حديث الباب حجة عليه ، وفيه نظر لما سأذكره ، اه مختصراً .

والجواب^(١) أن الملك لا يثبت قبل الإحراز وكانت المفاداة هناك قبل أن

وسياتى كلام الحافظ فى القول الآتى ، وقال العيني : ذهب مالك إلى أنه لا يعتق عليه إلا أهل الفرائض فى كتاب الله وهم : الولد ذكراً كان أو أنثى وولد الولد وإن سفلوا وأبوه وأجداده وجداته من قبل الأب والام وإن بعدوا وإخوته ، وبه قال الشافعى إلا فى الإخوة فإنهم لا يعتقون ، وعند الحنفية كل من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ، وذو الرحم المحرم كل شخصين يديان إلى أصل واحد بلا واسطة كالأخوين أو أحدهما بواسطة ، وآخر بواسطتين كالعم وابن العم ولا يعتق ذو رحم غير محرم كبنى الأعمام والأخوال وبنى العمات والحالات ، ولا محرم غير ذى رحم كالمحرّمات بالصهرية أو الرضاع إجماعاً وبقول الحنفية قال أحمد وعنه كقول الشافعى ، ١٥٠. وذكر فى الإتحاف شرح الإحياء خمسة مذاهب للعلماء فى ذلك ، وحكى مذهب الحنفية عن عمر والحسن والنخعي وعطاء والليث والثوري وغيرهم ، قال وهو مذهب أحمد فى المشهور عنه ، وهى رواية عن مالك صححها ابن عبد السلام المالكي ، ١٥٠.

(١) قال الحافظ : قوله وكان على له نصيب إلخ ، هو كلام المصنف ساقه مستدلاً به على أنه لا يعتق بذلك أى فلو كان الأخ ونحوه يعتق بمجرد الملك لعتق العباس وعقيل على على رضى الله تعالى عنه فى حصته من الغنيمة ، وأجاب ابن المنير عن ذلك بأن الكافر لا يملك بالغنيمة ابتداء بل بتخير الإمام بين القتل أو الاسترقاق أو الفداء أو المن ، فالغنيمة سبب إلى الملك بشرط اختيار الإرقاق فلا يلزم العتق بمجرد الغنيمة ، ولعل هذا هو التكتة فى إطلاق المصنف الترجمة ، ولعله يذهب إلى أنه يعتق إذا كان مسلماً ولا يعتق إذا كان مشركاً وقولاً عندما ورد به الخبر ، ١٥٠. وفى الفيض غرضه أن النبي ﷺ ملك عباساً فلم يعتق عليه ، قلت : أين الملك فيه قبل التقسيم وليس هناك إلا حق الملك ، والحرية تعقب الملك نفسه دون حقه ، أما المفاداة كما فى الحديث فائزة عندنا أيضاً كما فى الدر المختار ، ١٥٠. قلت :

يدخلوا المدينة ، نعم لو اختير جعلهم أرقاء ، ثم دخلوا المدينة معهم كان الإيراد واردا .

قوله : (لا تدعون منه درهما) كراهة ^(١) أن يمتن عليه بعد إسلامه ولئلا تنقص المسلمون مالا ، وكانوا في حاجة ، وكان للعباس رضى الله عنه مال كثير .

وما أفاده الشيخ قدس سره أن الملك لا يثبت قبل الإحراز صرح بذلك ابن عابدين إذ قال : ولا تقسم غنيمة ثمة على المشهور من مذهب أصحابنا لأنهم لا يملكونها قبل الإحراز ، وقيل تكره تحريماً ، ثم قال إذا لحق المقاتلين في دار الحرب مدد شاركهم في الغنيمة لما مر من أن المقاتلين لم يملكوها قبل القسمة ، وذكر في تاترخانية أنه لا تنقطع مشاركة المدد لهم إلا بثلاث ، أحدها إحراز الغنيمة بدارنا ، الثانية قسمتها في دار الحرب ، الثالثة بيع الامام لها ثمة ، ١٠١ . وقال أيضاً في موضع آخر الحاصل كما في الفتح عن المبسوط أن الحق يثبت عندنا بنفس الاخذ ويتأكد بالإحراز ويملك بالقسمة كحق الشفعة يثبت بالبيع ويتأكد بالطلب ، ويتم الملك بالاخذ ، ١٠١ . وفي تقرير مولانا حسين على البنجاي ما يخالف كلام الشيخ قدس سره إذ قال : قوله في تلك الغنيمة استدلل بهذا أن ذا الرحم الذي بعلاقة الولاد هو يعتق بالملك لا الأخ والعم ، لكن ليس على الحنفية بهذا إشكال لأن لهم أن يقولوا إن الفدية كانت في غير حصّة النبي ﷺ وحصّة علي ، ويشكل على طريق الصاحبين ، وأما الجواب بأن الغنيمة لا تملك ابتداء بل يتخير بين الاسترقاق والقتل والفداء فلا يلزم العتق بمجرد الغنيمة ، ففيه أن الملك يثبت بالتحرز ، والفداء كان بالمدينة ، نعم إن ادعى أن أمر الفداء ثبت قبل التحرز وإيرادهم المدينة كان لتحقق ما رأوا هناك أو غيره فافهم ، ١٢٠١ .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الحكمة في ذلك أنه خشى أن يكون في ذلك محاباة له لكونه عمه لا لكونه قريبهم من النساء فقط ، ١٠١ . وقال العيني : اختلف في علة منه ﷺ إياهم من ذلك ، فقيل إنه كان مشركاً ، ولذلك عطف عليه

(باب عتق المشرك^(١))

هذا يرد على المؤلف ما قبل ذلك من قوله : لا عتاقة إلا لوجه الله ،

رسول الله ﷺ لما أسلم وأعطاه ما جبر به صدعه ، وقيل : منعهم خشية أن يقع في قلوب بعض المسلمين شيء ، كما منع الانصار أن يبارزوا عتبة وشيدة والوليد ، وأمر أقرانهم عليا وحمة وعبيدة لئلا يبارزهم الانصار فيصابوا فيقتلوا في نفس به منهم شيء ، وقيل : كان العباس أسير يوم بدر مع قريش فقادهم رسول الله ﷺ فأراد الانصار أن يتركوا له فداءه لإكراماً لرسول الله ﷺ ثم لقرا بتهمة منه ، فلم يأذن لهم في ذلك ، ولا أن يحاربوه في ذلك ، وكان العباس ذا مال ، فاستوفيت منه الفدية فصرفت مصرفها في حقوق الغانمين ، ١٥١ هـ . قلت : ما حكى العيني من منعه ﷺ عن المبارزة يشكل عليه ما في رواية أبي داود من إنكار الكفار من المبارزة مع الانصار .

ثم ما في الحديث من قوله لابن أختنا هو بالمشاة الفوقية ، قال القسطلاني : ليسوا بأخواله وإنما هم أخوال أبيه عبد المطلب لأن أمه سلبية بنت عمرو من بني النجار ، وأما أم عباس فهي نائلة - بالنون والمشاة الفوقية - مصغرا - بنت جناب - بالجيم والنون - ليست من الانصار اتفاقاً ، ١٥١ هـ . قال الحافظ : قال ابن الجوزي : صحف بعض المحدثين لجهله بالنسب ، فقال ابن أختنا - بكسر الحاء والتحتانية - وليس هو ابن أخيه إذ لا نسب بين قريش والانصار ، قال وإنما قالوا ابن أختنا لتكون المنة عليهم في إطلاقه ، بخلاف ما لو قالوا عمك لكانت المنة عليه ﷺ ، وهذا من قوة الذكاء وحسن الأدب في الخطاب ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله عتق المشرك يحتمل أن يكون مضافاً إلى الفاعل أو المفعول ، وعلى الثاني جرى ابن بطال فقال : لا خلاف في جواز عتق المشرك تطوعاً ، وإنما اختلفوا في عتقه عن الكفارة ، وحديث الباب في قصة حكيم بن حزام

(باب من ملك من العرب رقيقاً^(١) إلخ)

حجة في الأول لأن حكماً لما أعتق وهو كافر لم يحصل له الاجر إلا بإسلامه ، فمن فعل ذلك وهو مسلم لم يكن بدونه بل أول ، وقال ابن المنير : الذى يظهر أن مراد البخارى أن المترك إذا أعتق مسلماً نفذ عتقه ، وكذا إذا أعتق كافراً فأسلم العبد ، ١٠٠ . وقال العيني : المصدر مضاف إلى فاعله ، والمفعول متروك ، وقال بعضهم : يحتمل أن يكون مضافاً إلى الفاعل فذكر كلام الحافظ ثم قال الاحتمال الذى ذكره موجود ، ولكن المراد الإضافة إلى الفاعل وإلا لا تقع المطابقة بين الحديث والترجمة ، وقول ابن بطال : لا خلاف إلخ لا يستلزم تعيين كون الإضافة إلى المفعول ، ولو كان قصد هذا يرد لئلا تتخرم المطابقة ، ١٠١ . وجزم القسطلانى بالإضافة إلى الفاعل ، ولم يذكر احتمالاً آخر ، وعليه بناء كلام الشيخ قدس سره ١٢ .

(١) قال العيني : قوله فوهب إلخ ، تفصيل لقوله ملك فذكر خمسة أشياء : الهبة والبيع والجماع والفدى والسبي ، وذكر في الباب أربعة أحاديث ، وبين في كل حديث حكم كل واحد منها غير البيع ، وهو أيضاً مذكور في حديث أبي هريرة في بعض طرقه ، ١٠١ . وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيان الخلاف في استرقاق العرب ، وهى مسألة مشهورة والجمهور على أن العربى إذا سبي جاز أن يسترق ، وإذا تزوج أمة بشرطه كان ولدها رقيقاً ، وذهب الأوزاعى والثورى وأبو ثور إلى أن على سيد الأمة تقويم الولد ، ويلزم أبوه بأداء القيمة ولا يسترق الولد أصلاً ، وجنع المصنف إلى الجواز ، ١٠١ . وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره أعلم أن مذهبنا أن العرب يرقق في ابتداء الأخذ فإذا ذهبنا به إلى بلداننا فحينئذ إما أن يسلم فيترك على الرق مسلماً ، وإما يقتل إن أبى من الإسلام ولا يترك كافراً أصلاً ، وهذا معنى ما يقال إن في العرب إما الإسلام أو السيف ، يعنى إذا ذهبنا بهم إلى بلداننا ، وأما سبي هوازن فكانوا أسلوا في ابتداء الأخذ ، ١٠١ . وفي

ولا يرد على الإمام ما أورده هذه الروايات لأن مذهبه أن العرب لا يستبقون على الكفر ، لأنهم لا يسترقون مطلقا ، فجاز استرقاقهم مؤمنين لا كفارا وليس في شيء من الروايات ما يرد على ذلك ، لأن الثابت بها هو استرقاقهم ، قلنا : كان

الدر المختار: وقتل الأسارى إن شاء إن لم يسلموا أو استرقهم أو تركهم أحرارا ذمة لنا إلا مشركى العرب والمرتدين ، قال ابن عابدين : قوله قتل الأسارى أى قتل الذين نأخذهم من المقاتلين ، سواء كانوا من العرب أو العجم ، فلا تقتل النساء ولا الذرارى بل يسترقون ، وقوله إن لم يسلموا ، فلو أسلموا تعين الأسر ، قوله استرقهم وإسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن قبل الأخذ ، وقوله : إلا مشركى العرب فإنهم لا يسترقون ، ولا يكونون ذمة لنا بل إما الإسلام أو السيف ، اهـ . وفى الشرح الكبير لابن قدامة أن من أسر من دار الحرب على ثلاثة أضرب أحدها النساء والصبيان فلا يجوز قتلهم بغير خلاف ويصيرون رقيقا للمسلمين بنفس السبى لأن النبى ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان ، وكان عليه الصلاة والسلام يسترقهم إذا سباهم . الثانى : الرجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يقرون بالجزية فيتخير الإمام فيهم بين أربعة أشياء : القتل والمن والمفاداة والاسترقاق . الثالث : الرجال ممن لا يقر بالجزية فيخير الإمام فيهم بين القتل والمن والفداء ، ولا يجوز استرقاقهم فى إحدى الروايتين ، اختارها الحزقي وهو قول الشافعى ، والثانية بجواز استرقاقهم لأنه كافر أصلى أشبه أهل الكتاب ، وقال أبو حنيفة يجوز فى العجم دون العرب ، وبما ذكرنا فى أهل الكتاب قال الأوزاعى والشافعى ، وعن مالك كذبنا وعنه لا يجوز المن بغير عوض ، وحكى عن الحسن وعطاء وسعيد بن جبير كراهة قتل الأسرى ، وقالوا لو من عليه أو فاداه كما صنع بأسارى بدر ، وقال أصحاب الرأى إن شاء قتلهم وإن شاء استرقهم لا من ولا فداء ، وكان عمر بن عبد العزيز وعياض بن عقبة يقتلان الأسارى ، اهـ مختصرا ١٢

ذلك بعد أن أسلوا ، قال : ابن الهمام ^(١) في شرح الهداية : ولنا قوله تعالى « تقاتلونهم أو يسلمون » أى إلى أن يسلموا ، وروى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام قال : « لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف » وذكر محمد بن الحسن عن يعقوب عن الحسن عن مقسم عن ابن عباس ، وقال أو القتل مكان السيف ، وعنه عليه السلام « لارق على عربي » أخرجه البيهقي عن معاذ ^(٢) أن

(١) كتب والذى المرحوم نور الله مرقده كلام ابن الهمام هذا في هامش تقريره ولا أدري أن القطب الكنكوهي أعلى الله مراتبه أشار في تقريره إلى كلام ابن الهمام فكتبه الوالد بتمامه أو أضافه الوالد من عند نفسه ، فلما كان بخطه الشريف ذكرته في المتن ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز وفيه عن ابن الهمام : لا توضع الجزية على عبدة الأوثان من العرب والمتردين لأن كفرهما قد تغايط فلم يكونوا في معنى العجم ، فلا يقبل من الفريقين إلا الإسلام أو السيف ، زيادة في العقوبة لزيادة الكفر ، وعند الشافعي رحمه الله يسترق مشركوا العرب ، وهو قول مالك وأحمد ، ولنا قوله تعالى « تقاتلونهم أو يسلمون » فذكر كلام ابن الهمام المذكور في كلام الشيخ مختصراً ، ثم قال : وروى عن ابن عباس في مرض أبي طالب ومجيء النبي ﷺ ، وقوله : أريد منهم كلفة تدين لهم بها العرب وتؤدى إليهم بها العجم الجزية ، الحديث ، اه مختصراً .

(٢) أخرجه البيهقي في باب من يجرى عليه الرق عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال يوم حنين لو كان ثابتاً على أحد من العرب سباء بعد اليوم لثبت على هؤلاء ، ولكن إنما هو إيسار وفداء ، قال : وهذا إسناد ضعيف لا يحتج به ، وقال أيضاً : قال الشافعي قد سبى رسول الله ﷺ بنى المصطلق وهوازن وقبائل من العرب ، وأجرى عليهم الرق حتى من عليهم بعد ، فاختلف أهل العلم بالمغازي فزعم بعضهم أن النبي ﷺ لما أطلق سبى هوازن قال « لو كان تام (*) على أحد من العرب سبى

(*) كذا في الأصل وفي هامشه عن كتاب الأم تماماً ١٢ ز . .

رسول الله ﷺ قال : « لو كان ثابت على أحد من العرب رق لكان اليوم ، انتهى عبارة الفتح .

قوله (فاديت نفسى إلخ) (يياض ^(١) فى الأصل)

لتم على هؤلاء ، ولكنه إसार وفداء ، قال الشافعى فمن ثبت هذا الحديث زعم أن الرق لا يجرى على عربى بحال ، وهذا قول الزهرى وسعيد بن المسيب والشعبي ، ويروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز ، ثم أخرج بسند الشافعى إلى الشعبي أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : لا يسترق عربى ، ثم قال : قال الشافعى ومن لم يثبت الحديث عن النبي ﷺ ذهب إلى أن العرب والعجم سواء ، وأنه يجرى عليهم الرق حيث جرى على العجم ، ١٢٥١ .

(١) يياض فى الأصل قريباً من نصف سطر وكتب فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي أور فداء توجب هى دياتها كه رقيق هو كياتها بس معلوم هوا كه عرب رقيق هوتاهى ، ١٥٠ . ولم يتعرض له فى تقريره الآخر ولا فى تقرير مولانا حسين على ، وما أفاده فى الهندية معناه أن إعطائه القدية دليل على تقدم الرق عليه .

ثم قول أنس هذا موجود فى النسخ الهندية ، وفى نسخة الكرماني ، وقال قوله فاديت هذا كان فى غزوة بدر ، ١٥٠ . وهو موجود أيضاً فى متن الفتح لكن لم يتعرض له الشارح بشيء ولا يوجد فى نسخة العين ، لا فى المتن ولا فى الشرح ، وتقدم هذا اللفظ قريباً فى باب إذا أسر أخو الرجل أو عمه إلخ ، وتقدم موصولاً مفصلاً فى باب القسمة ، وتعليق القنو فى المسجد عن أنس رضى الله عنه قال : « أتى النبي ﷺ بمال من البحرين فقال انثروه فى المسجد ، الحديث ، وفيه فلما قضى الصلاة جاء مجلس إليه فما كان يرى أحداً إلا أعطاه إذ جاءه العباس فقال يا رسول الله أعطنى فإنى فاديت نفسى وفاديت عقيلاً ، الحديث ، قال العين : وعباس رضى الله تعالى عنهما لما أسر فى وقعة بدر فادى نفسه بمائة أوقية من ذهب .

قوله (والذى نفسى بيده لولا الجهاد إلخ) هو كلام^(١) مزيد على الحديث من أبي هريرة وليس من كلامه ﷺ ، وحاصله أن فضيلة أداء العبد حق سيده

قاله ابن اسحق ، وقال ابن كثير : فى تفسيره هذه المائة عن نفسه وعن ابنى أخيه عقيل ونوفل ، وروى هشام بن الكلبي عن أبيه عن ابن عباس ، قال فدى العباس نفسه بأربعة آلاف درهم ، وكانوا يأخذون من كل واحد من الأسرى أربعة دينارين ، فقال رسول الله ﷺ : اضعفوها على العباس ، فقال تركنى فقيراً ما عشت ، قال ﷺ : فأن المال الذى تركته عند أم الفضل ، فقال : يا ابن أخى من أعلمك؟ فوالله ما كان عندنا ثالث ، فقال : أخبرنى الله ، فقال : أشهد أنك لصديق ، وأسلم وأمر ابنى أخيه فأسلما إلى آخر ما بسطه العيني ، وتقدم ثبوت من الكلام على هذا الحديث فى أبواب المساجد ، وتقدم فيه ما قال الشيخ قدس سره إن قوله فاديت نفسى بيان لما حمله من النائية لا أنه بين بذلك إفلاسه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله والذى نفسى بيده إلخ ، ظاهر هذا السياق رفع هذه الجمل إلى آخرها ، وعلى ذلك جرى الخطاى فقال : لله أن يمتحن أنبياءه وأصفياه بالرق كما امتحن يوسف عليه الصلاة والسلام ، وجزم الداودى وابن بطل وغير واحد بأن ذلك مدرج من قول أبي هريرة ، ويدل عليه من حيث المعنى قوله وبرأى فإنه لم يكن للنبي ﷺ حينئذ أم يبرها ، ووجه الكرماني فقال أراد بذلك تعليم أمته أو أورده على سبيل فرض حياتها أو المراد أمه التى أرضعته ، وفاته التتصيص على إدراج ذلك فقد فصله الإسماعيلي من طريق أخرى عن ابن المبارك بلفظ : والذى نفسى أى هريرة بيده ، إلخ ، وكذلك أخرجه مسلم من طريق عبد الله بن وهب وأبى صفوان الأموى والمصنف فى الأدب المفرد من طريق سليمان بن بلال كاهن عن يونس ، اهـ مختصراً . وقال العيني : جنح الكرماني إلى أنه من كلام الرسول ﷺ ، ولو اطلع على ما اطلع عليه من يدعى الإدراج لما تكلف بهذا التأويل العسف ، ثم ذكر العيني بعض الروايات التى ذكرها الحافظ ١٢ .

وحق مولاه الحقيقى فضيلة لا تدرك حقيقته ، ولولا أن الفضائل الأخر التى تضاد فضائل العبد كبر الوالدين والجهاد وغيرهما بما لا يمكن ^(١) للعبد الاشتغال بها لكونه محبوساً فى حق المولى لأحببت أن أحرز معها فضيلة العبدية ، لكن ما بينهما من التضاد والخلاف أصرنى عنها ، وليس المعنى مزية فضيلة العبد على جملة ما سواها من الفضائل ، بل المراد فضيلته إذا انضمت معها هذه الفضائل أيضاً .

(باب كراهية التطاول على الرقيق إلخ)

أشار ^(٢) بذلك إلى دفع ما فى الروايات من التعارض بحسب الظاهر حيث

(١) قال الحافظ : وإنما استثنى أبو هريرة هذه الأشياء لأن الجهاد والحج يشترط فيهما إذن السيد ، وكذلك بر الآم فقد يحتاج فيه إلى إذن السيد فى بعض وجوهه بخلاف بقية العبادات البدنية ، ولم يتعرض للعبادات المالية إما لكونه كان إذ ذاك لم يكن له مال يزيد على قدر حاجته فيمكنه صرفه فى القربات بدون إذن السيد ، وإما لأنه كان يرى أن للعبد أن يتصرف فى ماله بغير إذن السيد ، واسم أم أبى هريرة أئمة بالتصغير ، وقيل ميمونة ، وهى صحابية ذكر إسلامها فى صحيح مسلم ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : التطاول أى الترفع عليهم ، والمراد مجاوزة الحد فى ذلك ، والمراد بالكراهة كراهة التنزيه من غير تحريم ، ولذلك استشهد للجواز بقوله تعالى : « والصالحين من عبادكم وإمائكم » وبغيرها من الآيات والأحاديث الدالة على الجواز ، ثم أردفها بالحديث الوارد فى النهى عن ذلك ، واتفق العلماء على أن النهى فيه للتنزيه حتى أهل الظاهر إلا ما قال ابن بطال فى لفظ الرب إذ قال : لا يجوز أن يقال لأحد غير الله رب ، كما لا يجوز أن يقال له إله ، اهـ . قال الحافظ : والذي يختص بالله تعالى إطلاق الرب بلا إضافة أما مع الإضافة فيجوز إطلاقه كما فى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام « اذكرنى عند ربك » وقوله ﷺ « أن تلد

نهی فی بعضها أن یقول سیدی أو ربی ، أو عبدی أو أمتی ومع ذلك فقد ورد فی
 کثیر من الآیات والروایات إضافة إلیه بلفظ السید والرب ، وحاصل الدفع أنه
 إن قال ذلك مطاولة ومفاخرة کان منبأ عنه ، وإن لم یکن كذلك فلا ضیر فی
 لجوازه بحسب نفس ذاته ، غیر أنه لا یكون أولى لما فیہ من ترك الأولى والروایات
 والآیات واردة بحسب أصل الجواز ، ومع ذلك فقد ورد فی الآیات لفظ
 الفقیات كما أمر النبی ﷺ أن یتلفظ به ، فقال : ولیقل فقی ، ثم ساق من الروایات
 جملة یظهر بها جواز إطلاق الامة والعبد و غیرها من الألفاظ كالسید والفقی فافهم .
 (قال ابن حرب ^(١) الذی قال إلخ) یعنی بذلك أن ابن فلان وابن وهب اتفقا

الامة ربها ، فدل علی أن النهی فی ذلك محمول علی الإطلاق ، ومیحتمل أن یكون
 النهی للتنزیه ، وما ورد فی ذلك فلیان الجواز ، أو المراد النهی عن الإكثار من
 ذلك واتخاذ استعمال هذه اللفظة عادة ، ولیس المراد النهی عن ذكرها فی الجملة ،
 اه مختصراً . وقال السندی : الکراهة مخصوصة بصورة الإضافة إلی یاء المتکلم كأن
 یقول عبدی أو أمتی ، ١٢٥١ .

(١) یوضحه ما قال الحافظ : قوله وقال وأخبرنی فلان ، قائل ذلك هو أبو ثابت ،
 فهو موصول ولیس بمعلق ، وفاعل قال هو ابن وهب ، وكأنه سمعه من لفظ مالك
 وبالقراءة علی الآخر ، وكان ابن وهب حریصاً علی تمييز ذلك ، اه . وأبو ثابت
 هو محمد بن عیید الله شیخ البخاری ، فلمعنی أن ابن وهب روى الحديث عن مالك
 بلفظ التحديث ، وعن ابن فلان بلفظ الإخبار ، اه . فایوهم كلام الشیخ أن ابن
 فلان وابن وهب کلیمما فی درجة واحدة لیس بوجه بل ابن فلان فی درجة مالك
 وعن کلیمما أخذ ابن وهب ، وهما أخذاعن المقبری ، وأبو إسحاق هذا هو المستملی من
 رواة البخاری ، وأما ابن حرب فهو كذلك فی النسخ الهندیة ، وذكره شراح البخاری
 من الحافظ وغيره بلفظ أبی حرب ، قال الحافظ : وقع فی رواية أبی ذر الهروی
 فی روايته عن المستملی : قال أبو حرب الذی قال ابن فلان هو ابن وهب ، وابن فلان

في الرواية ثم بين المراد بابن فلان أنه ابن سمعان (١)

هو ابن سمعان ، قلت : وأبو حرب هذا هو يسان ، أ . هـ . وفي هامش الفتح لنظ
« بيان » ساقط من بعض النسخ وموضعه يباض ، ومكتوب في بعض النسخ بالهامش
ومعه علامة الصحة ، ١٢٥١ .

(١) وهو كذلك ، واسمه عبد الله بن زياد بن سليمان بن سمعان الخزومي ،
أبو عبد الرحمن المدني ، بسط الحافظ في ترجمته في تضعيفه ، وقال : روى البخاري
في آخر العتق حديثاً من رواية ابن وهب عن مالك وابن فلان عن سعيد المقبري ،
فقال أبو نصر الكلاباذي ابن فلان هو عبد الله بن زياد بن سمعان ، وكذا قال
الدارقطني في غرائب مالك ، وأبو مسعود في الأطراف ، وأبو نعيم في المستخرج ،
وأبو إسحاق المستمل أحد رواة الصحيح عن أبي حرب وغيره ، أ . هـ . قلت : وهذا
من جملة المواضع التي اتقدها شيخنا المهاجر المدني نور الله مرقده كما تقدم في مقدمة
اللامع . قال القسطلاني تبعاً للحافظ : كأن البخاري كنى به عنه في الصحيح عمداً لضعفه
فإنه مشهور بالضعف ولما حدث به خارج الصحيح نسبة ، ١٢٥١ .

كتاب المكاتب

(قال ما أراه إلا واجباً) لأن ظاهر الأمر هو الوجوب^(١) ما لم يهّم قرينة خلافه .

(١) قال الحافظ : المكاتب بالفتح من تقع له الكتابة ، وبالكسر من تقع منه ، قال الراغب : اشتقاقها من « كتب » بمعنى أوجب ، ومنه قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام » ، وإن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ، أو بمعنى جمع وضم ومنه كتبت الخط ، وعلى الأول تكون مأخوذة من معنى الالتزام ، وعلى الثاني تكون مأخوذة من الخط لوجوده عند عقدها غالباً ، قال الرويانى : الكتابة إسلامية ولم تكن تعرف في الجاهلية ، كذا قال ، وكلام غيره يأباه ، ومنه قول ابن التين : كانت الكتابة متعارفة قبل الإسلام فأقرها ﷺ ، وقال ابن خزيمة : قيل إن بريرة أول مكاتب في الإسلام ، وقد كانوا يكتبون في الجاهلية بالمدينة ، وأول من كتب من الرجال في الإسلام سلمان رضى الله عنه ، وحكى ابن التين : أول من كتب أبو المؤمل فقال النبي ﷺ : أعينوه ، وأول من كتب من النساء بريرة ، واختلف في تعريف الكتابة وأحسنه تعليق عتق بصفة على معاوضة مخصوصة ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز عن المغنى : الكتابة إعتاق السيد عبده على مال في ذمته يؤدي مؤجلاً ، وعن الدر المختار : تحرير المملوك يداً حالاً ورقبة ما لا يعنى عند أداء البدل حتى لو أداها حالاً عتق حالاً ، ومعنى قوله يداً أى تصرفاً في البيع والشراء ونحوهما ، وذكر ابن الهام في الفرق بينه وبين تعليق العتق بالمال أحد عشر وجهاً ، وزاد صاحب البحر ثلاثة أخرى فصارت أربعة عشر ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(٢) وبسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه استدلال بفعل عمر على أنه كان يرى بوجوب الكتابة إذا سألها العبد ، لأن عمر رضى الله تعالى عنه لما ضرب

قوله : (قال لا ، ثم أخبرني إلخ) ولعله ذهل ^(١) عنه أولاً ، ثم تذكر فقال وإنما فهم عطاء منه الوجوب .

أنساً رضى الله عنه على الامتناع دل على ذلك ، وليس بلام لاحتمال أنه أدبه على ترك التدبؤ المؤكد ، ونقل ابن حزم القول بوجوبها عن مسروق والضحاك وزاد غيره عكرمة ، وعن إسحق بن راهويه : أنها واجبة إذا طلبها ولكن لا يجبر الحاكم السيد على ذلك ، وللشافعي قول بالوجوب ، وبه قال الظاهرية واختاره ابن جرير الطبري ، ومحل الوجوب عند من قال به إن كان العبد قادراً على ذلك ورضى السيد بالقدر الذى تقع به المكاتب ، وقال الموفق : إذا سأل العبد سيده المكاتب استحبه له لإجابته إذا علم فيه خيراً ولم يجب ذلك فى ظاهر المذهب وهو قول عامة أهل العلم منهم مالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي ، وعن أحمد أنها واجبة إذا دعا العبد المكتسب الصدوق سيده لإنها فعليه إجابته وهو قول عطاء والضحاك وداود ، وقال إسحاق : أخشى أن يأثم إن لم يفعل ولا يجبر عليه ، ولا خلاف بينهم فى أن من لاخير فيه لا يجب لإجابته ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢٠

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ظاهر ، وهما إشكال آخر لم يتعرض له الشيخ قدس سره وهو ما قال الحافظ : قوله « وقال عمرو بن دينار قلت لعطاء تأثره إلخ » ، هكذا وقع فى جميع النسخ التى وقعت لنا من الفريرى ، وهو ظاهر فى أن هذا الأثر من رواية عمرو بن دينار عن عطاء ، وليس كذلك ، بل وقع فى الرواية تحريف لزم منه الخطأ ، والذى وقع فى رواية إسماعيل القاضي فى أحكام القرآن ، وقاله لى أيضاً عمرو بن دينار ، والضمير يعود على القول بوجوبها ، وقائل ذلك هو ابن جريج وهو فاعل قلت لعطاء ، وقد صرح بذلك فى رواية إسماعيل حيث قال فيها بالسند المذكور ، قال ابن جريج : وأخبرني عطاء وكذلك أخرجه عبد الرزاق والشافعي ومن طريقه البيهقي عن عبد الله بن الحارث كلاهما عن ابن جريج وقالاه فيه : « وقالها عمرو بن دينار » ، والحاصل أن ابن جريج نقل

لكون عمر^(١) ضربه عليه ، ولولا أنه واجب لما ضربه عليه ، مع أنه رضى الله تعالى عنه وإنما ضربه على إنباته عنه ، لأن الأمر هنا وإن لم يكن للوجوب

عن عطاء التردد في الوجوب ، وعن عمرو بن دينار الجزم به أو موافقة عطاء ، ثم وجدته في الاصل المعتمد من رواية النسفي عن البخاري على الصواب بزيادة الهاء في قوله : وقاله عمرو بن دينار ، أى القول المذكور ، وقائل : قوله « ثم أخبرني ، هو ابن جريج أيضاً » وخبره هو عطاء ، ووقع مبيّنا كذلك في رواية إسماعيل المذكورة ، ولفظه قال ابن جريج وأخبرني عطاء أن موسى بن أنس بن مالك أخبره فذكره ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : استدل بفعل عمر رضى الله عنه على أنه كان يرى بوجوب الكتابة إذا سأها العبد لأن عمر رضى الله عنه لما ضرب أنساً على الامتناع دل على ذلك وليس ذلك بلازم لاحتمال أنه أدبه على ترك المندوب المؤكد ، انتهى . وفي العيني قال ابن القصار : إنما علا عمر رضى الله عنه أنساً بالدرة على وجه التصح لأنس ، ولو كانت الكتابة لزم أنساً ما أرى ، وإنما ندبه عمر إلى الافضل ، قال العيني : وفيه نظر لا يخفى لأن الضرب غير موجه على ترك المندوب ، خصوصاً من مثل عمر مثل أنس ، ولا سيما تلا عمر قوله تعالى « فكا تبوهم » الآية عند ضربه إياه ، اهـ . قلت : ما أفاده العلامة العيني بعيد من مثله فإن شذائد عمر رضى الله تعالى عنه على ترك المندوبات أكثر من أن تحصر ، مثل تحريق باب سعد رضى الله تعالى عنه ، وضرب أبي هريرة إذ خرج بنعليه عليه السلام وعزل رجل من بني أسد لقوله ما قبلت ولداً قط ، وتشديده في الصداق على ما زاد على صداق أزواجه عليهن السلام ، واشتراطه رضى الله تعالى عنه على عماله أن لا يركبوا برذونا ولا يأكلوا نقياً ، وقوله رضى الله تعالى عنه : « لا يبيع في سوقنا إلا من تفقه في الدين » وغير ذلك من الشذائد المعروفة عنه رضى الله عنه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب « باب المكاتب

إلا أنه لا يخلو عن استحباب ، فن يعمل بالمستحبات إذا لم يعمل بها أصحاب محمد ﷺ . ٩١١ .

ونجومه في كل سنة نجم ، قال القسطلاني : قوله ونجومه بالجر عطفًا على سابقه وبالرفع على الاستئناف ، وقوله : في كل سنة نجم ، رفع بالابتداء وخبره الجار والمجرور ، ونجم الكتابة هو القدر المعين الذي يؤديه المكاتب في وقت معين ، وأصله أن العرب كانوا يبنون أمورهم في المعاملة على طلوع النجم ، لأنهم لا يعرفون الحساب ، فيقول أحدهم : إذا طلع النجم الفلاني أديت حقلك فسميت الاوقات نجومًا بذلك ، ثم سمي المؤدى في الوقت نجما ، اه . قال الحافظ : نجم الكتابة هو القدر المعين الذي يؤديه المكاتب في وقت معين ، وعرف من الترجمة اشتراط التأجيل في الكتابة وهو قول الشافعي رحمه الله ووفقا مع التسمية بناء على أن الكتابة مشتقة من الضم وهو ضم بعض النجوم إلى بعض وأقل ما يحصل به الضم نجمان ، وذهب المالكية والحنفية إلى جواز الكتابة الحالة ، واختاره بعض الشافعية ، وقال ابن التين : لانص مالك في ذلك إلا أن يحقق أصحابه شبهوه ببيع العبد من نفسه ، واختار بعض أصحاب مالك أن لا يكون أقل من نجمين كقول الشافعي رحمه الله ، اه . وقال الموفق : ظاهر كلام الحرقى أن الكتابة لا تصح حالة ولا تجوز إلا منجمة ، وهو ظاهر المذهب وبه قال الشافعي ، وقال مالك وأبو حنيفة : تجوز حالة لأنه عقد على عين فإذا كان عوضه في الذمة جاز أن يكون حالا كالبيع ، ولنا أنه روى عن جماعة من الصحابة أنهم عمدوا الكتابة ولم ينقل عن واحد منهم أنه عقدها حالة ، ولو جاز ذلك لم يتفق جميعهم على تركه ، ونقل عن أحمد رحمه الله أنه قال : من الناس من يقول نجم واحد ، ومنهم من يقول نجمان ، ونجمان أحب إلى ، وهذا يحتمل أن يكون معناه أني أذهب إلى أنه لا يجوز إلا نجمان ، ويحتمل أن يكون المستحب نجمين ويجوز نجم واحد ، قال ابن أبي موسى : هذا على طريق الاختيار وإن جعل المال كله في نجم واحد جاز ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : واحتج

قوله : (شرط الله أحق وأوثق) الظاهر ^(١) أنه أراد بشرط الله ما وافق الشرع من الشروط .

الطحاوي وغيره بأن التأجيل جمل رقعا بالمكاتب لا بالسيد ، فإذا قدر العبد على ذلك لا يمنع منه ، وبأن سلمان رضى الله عنه كاتب بأمر النبي ﷺ ولم يذكر تأجيلا وبأن عجز المكاتب عن القدر الحال لا يمنع صحة الكتابة كالبيع في المجلس كن اشتري ما يساوي درهما به ثمرة دراهم حالة وهو لا يقدر حينئذ إلا على درهم نفذ البيع مع عجزه عن أكثر الثمن ، وبأن الشافعية أجازوا السلم الحال ولم يقفوا مع التسمية مع أنها مشعرة بالتأجيل ، وأما قول المصنف في كل سنة نجم فأخذه من صورة الخبر الوارد في قصة بريرة كما سيأتي التصريح به بعد باب ، ولم يرد المصنف أن ذلك شرط فيه فإن العلماء اتفقوا على أنه لو وقع التجيم بالأشهر جاز ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : المراد بكتاب الله هنا حكمه من كتابه أو سنة رسوله أو إجماع الأمة ، وقال ابن خزيمة ليس في كتاب الله أى ليس في حكم الله جوازه أو وجوبه لا أن كل من شرط شرطاً لم ينطق به الكتاب يبطل ، لأنه قد يشترط في البيع الكفيل فلا يبطل الشرط ويشترط في الثمن شروط من أوصافه ونحو ذلك فلا يبطل ، وقال القرطبي : قوله ليس في كتاب الله أى ليس مشروعاً في كتاب الله تأصيلاً ولا تفصيلاً ، ومعنى هذا أن من الأحكام ما يؤخذ تفصيله من كتاب الله كالوضوء ، ومنها ما يؤخذ تأصيله دون تفصيله كالصلاة ، ومنها ما أصل أصله كدلالة الكتاب على أصلية السنة والإجماع ، وكذلك القياس الصحيح ، فكل ما يقتبس من هذه الأصول تفصيلاً فهو مأخوذ من كتاب الله تأصيلاً ، اهـ . قلت : ترجم الإمام البخاري في كتاب الشروط باب ما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله ، قال الحافظ : أراد المصنف هنا تفسير قوله ليس في كتاب الله ، وأن المراد به ما خالف كتاب الله ثم استظهر على ذلك بما

(باب استعانة "المكاتب وسؤاله الناس")

ولأنما لم تحرم عليه المسألة لاضطراره إلى فك رقبته من وثاق الرق ، واحتياجه إليه أشد من احتياج السائب إلى الطعام ، لأن العبد خارج من الآدمية حكماً ، يجوز له السعى في تحصيل إنسانيته ، مع أن غلته قد لا تفي ببل كتابته ، فيستعين بالمسألة .

نقله عن عمر رضى الله عنه أو ابن عمر وتوجيه ذلك أن يقال إن المراد بكتاب الله في الحديث المرفوع حكمه وهو أعم من أن يكون نصاً أو مستنبطاً وكل ما كان ليس من ذلك فهو مخالف لما في كتاب الله ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله سؤاله الناس من عطف الخاص على العام لأن الاستعانة تقع بالسؤال وبغيره وكأنه يشير إلى جواز ذلك لأنه لا يرد أقر بريرة على سؤالها عائشة في إعانتها على كتابتها ، وأما ما أخرجه أبو داود في المراسيل من طريق يحيى ابن أبي كثير يرفعه في هذه الآية : وإن علمتم فيهم خيراً ، قال حرقه : ولا ترسلوهم كلا على الناس ، فهو مرسل أو محض فلا حجة فيه ، ١٥٠٠ . وتعقب المعنى على قول الحافظ من عطف الخاص على العام بأنه ما التفت إلى سين الاستعانة فإنها للطلب والطلب لا يكون إلا من غيره ، ١٥٠٠ . وما أشار إليه الحافظ من غرض الترجمة أدق ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوضح ، فهما غرضان مستقلان لا تافى بينهما ، وما وقع في حديث الباب من قوله لا يرد : داشرطى لهم الولاء ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب البيوع في باب : إذا اشترط في البيع شروطاً لا تحل ١٢٠٠ .

(باب إذا قال المكاتب: اشترى وأعتقنى)

أورده لإثبات^(١) أن الشرط الواحد رخص فيه ، قلنا لم يكن ذاك من هذا

(١) بنى الشيخ قدس سره تقريره كله على مسألة خلافية شهيرة وهي مسألة البيع بشرط واحد أو بشرطين وتقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب البيوع في باب . د إذا اشترط في البيع شروطاً ، وذكر الإمام البخارى رحمه الله تعالى في الباب المذكور أيضاً حديث بريرة هذا ، ولذا بنى الشيخ قدس سره تقريره على تلك المسألة ، وأجاد جداً في الاستدلال كما ترى قلله دره قدس سره . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبلى بالسينات عفا الله عنه التخصيصات أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه أراد هنا فروعا خلافة تتعلق بالكتابة والعق فترجم أولاً بباب د بيع المكاتب إذا رضى ، قال الحافظ : هذا اختيار منه لأحد الأقوال في مسألة بيع المكاتب إذا رضى بذلك ولو لم يعجز نفسه ، وهو قول أحمد والأوزاعي وأحد قولي الشافعى ومالك ، ومنعه أبو حنيفة والشافعى فى أصح القولين وبعض المالكية ، وأجابوا عن قصة بريرة بأنها عجزت نفسها إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وفى المغنى يجوز بيع المكاتب ، وهو قديم قولى الشافعى رحمه الله ، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أنه لا يجوز بيعه ، وهو قول مالك وأصحاب الرأى والجديد من قول الشافعى ، وقال الزهرى وغيره : يجوز برضاه ولا يجوز إذا لم يرض ، وحكى ذلك عن أبى يوسف ، انتهى مختصراً . وفى الهداية : بيع أم الولد والمذبر والمكاتب فاسد معناه باطل ، إلى أن قال : والمكاتب استحق بدأ على نفسه لازمة فى حق المولى ولو ثبت الملك بالبيع لبطل ذلك فلا يجوز ، ولو رضى المكاتب بالبيع فقيه روايتان : الأظهر الجواز ، قال محشيه عن العيني : لأن عدم الجواز كان لحقه فلما أسقط حقه برضاه انفسخت الكتابة وجاز البيع ، اهـ . ثم ترجم الإمام بباب د إذا قال المكاتب اشترى وأعتقنى ، وذكر فيه قصة غلام

القبيل ، وإنما كانت هذه عدة منارضى الله تعالى عنها ، وإنما كان ذلك شرطاً لو أدخل في صلب العقد مع أنه لم يجر له ذكر فيما بين المتعاقدين ، ولو سلم ففيه دلالة على أن الفاسد من البيع (*) مفيد للملك وينفذ الإعتاق من المشتري شراء فاسداً ، وإنما لم يفسخ العقد ، مع أن الفاسد من العقود واجب الرفع ، لإظهار تلك المسألة ، مع أن في قوله ﷺ وإن اشترطوا مائة شرط إشارة إلى ما ذكرنا ، لأن الذين جوزوا في البيع شرطاً واحداً لم يجوزوا زيادة على الواحد مع أن النبي ﷺ أثبت بكلامه

عنة واستدلال عائشة عليها بقصة بريرة ، فالظاهر أنها لم تفرق بين العبد والمكاتب ، وقال الحافظ رحمه الله تعالى في قصة بريرة : قيل لأنهم باعوا بريرة بشرط العتق وإذا وقع البيع بشرط العتق صحح على أصح القولين عند الشافعية والمالكية ، وعن الحنفية يبطل ، وفي الشرح الكبير لابن قدامة في بحث الشروط في البيع : إذا شرط العتق في صحته روايتان : إحداهما يصح ، وهو مذهب مالك وظاهر مذهب الشافعي لأن عائشة رضي الله عنها اشترت بريرة وشرط عليها أهلها عتقها وولاءها فأنكر النبي ﷺ شرط الولاء دون العتق ، الثانية الشرط فاسد وهو مذهب أبي حنيفة لأنه شرط يناقض مقتضى العقد أشبه ما لو شرط أن لا يبيعه ولأنه شرط لإزالة ملكه عنه أشبه ما إذا اشترط أن يبيعه ، وليس في حديث عائشة أنها شرطت لم العتق ، إنما أخبرتهم أنها تريد ذلك من غير شرط فاشترطوا ولاءها ، اهـ . وفي الدر المختار : ولا يبيع بشرط لا يقتضيه العقد كأن يستخدمه شهراً أو يعتقه فإن أعتقه صح إن بعد قبضه ولزم الثمن عنده وإلا لا ، قال ابن عابدين : قوله إن أعتقه صح ، أي انقلب جائزاً عنده خلافاً لما حتى يجب على المشتري الثمن ، وعندهما : القيمة بخلاف التدبير ونحوه ، لأن شرط العتق بعد

ذلك الولاء لمن أعتق وإن كان اشترط المتبايعان في البيع مائة شرط فعلم أن الفاسد منه مفيد للملك ولذلك نفذ إعنتاه وكان الولاء له وإلا فقد اتفق العلماء كافة أن العتق لا ينفذ فيما لا يملكه المعتق .

وجوده يصير ملائماً للمقد لأنه منه للعتق ، والفاسد لا يقرر له فيكون صحيحاً ولا كذلك التدبير ونحوه لجواز أن يحكم القاضي بصحته فيقرر الفساد ، وأجمعوا على أنه لو أعتقه قبل القبض لا يعتق إلا إذا أمره البائع بالعتق ، ١٢٥١ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء السادس من لامع الدرارى على جامع البخارى
ويتلوه الجزء السابع وأوله كتاب الهبة ، إن شاء الله .

فهرس الجزء السادس 399

من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٥	ذكرنا عند إبراهيم الرهن في السلف .	٢	قوله أو لهوآ .
١٦	الثراء بالنسيئة جائز .	٣	قوله فبسطت نمرة الحديث وفيه ما نسيت منه شيئاً .
١٧	ما أسى عند آل محمد إلخ والجمع بينه وبين الادخار قوت سنة .	٥	قوله فمن ترك ماشبه عليه من الإثم .
١٧	اختلافهم في قائل ما أسى إلخ .	٧	الجمع بينه وبين قوله وما سكنت عنه فهو عفو .
١٩	قوله فليطلبه في عفاف .	٧	باب تفسير المشتبهات .
١٩	باب من أنظر موسراً .	٨	شهادة المرضعة الواحدة .
٢٠	لا داء ولا خبة إلخ .	٩	قصة ابن وليدة زمة .
٢١	والجمع بينه وبين حديث الترمذي .	١١	الوسوسة .
٢٢	قيل لإبراهيم إن بعض النخاسين إلخ .	١١	اللحم الذى أتى به قوم مسلمون ولم يعلم التسمية .
٢٣	لا صاغين بصاع .	١٢	قوله ابن أخى قد عهد إلى .
٢٤	باب ما قيل في اللحم والجزار .	١٣	تمخر السفن من الريح .
٢٥	باب ما يمحى الكذب إلخ .	١٥	سفر التجارة في البحر .
٢٦	لا تأخذوا الربا أضغافاً مضاعفة إلخ .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٦	لاتكروها فتياكم على البغاء الآية.	٤٤	اختلافهم في مدة خبار الشرط .
٢٧	باب موكل الربا بالخ	٤٥	الفرق بين البيع الباطل والفاسد والمكروه .
٢٧	هل تدرى ما ينفر صيدها وتبويب البخارى عليه باب ما قيل في الصواع .	٤٧	فعله <small>عليه السلام</small> لبيان الجواز .
٢٨	كنت قيناً في الجاهلية والفرق بين القين والحداد .	٤٧	باب إذا خير أحدهما صاحبه فقد وجب البيع .
٢٩	منسوج في حاشيتها الخ .	٥٠	باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته الخ .
٣٠	اشترى رسول الله <small>عليه السلام</small> من يهودى طعاماً .	٥٢	اختلافهم في البيع والإعناق والهبه والرمم والإقالة .
٣١	لم يكن شيء أبغض إلى منه أى من رد الجمل .	٥٤	وفيه أسواقهم .
٣١	هل وصل جابر المدينة قبله أم بعده <small>عليه السلام</small> ؟	٥٥	عموم العذاب .
٣٢	جواب الخنفية عن حديث ابن عمر وجابر .	٥٦	متى يكون هدم الكعبة .
٣٢	مسألة قبض المشتري المبيع .	٥٨	دعا رجلاً بالبيع .
٣٧	باب شراء الإبل الهيم .	٥٨	باب الكيل على البائع والمعطى .
٣٨	معنى قوله لا عدوى .	٦٠	قوله تعالى وإذا اكثروا على الناس الآية .
٣٩	باب بيع السلاح في الفتنة .	٦١	قوله هو الذي حفظناه من الزهرى .
٤١	باب في العطارة وبيع المسك .	٦٢	حتى يؤول إلى رحالهم .
٤٢	باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء .	٦٣	باب إذا اشترى متاعاً أو دابة فوضعه عند البائع الخ .
٤٤	باب إذا لم يوقت الخيار .	٦٤	قول ابن عمر رضى الله عنهما ما أدركت الصفقة حياً مجموعاً .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٦٦	وضعه <small>عليه السلام</small> الراحلة عند أبي بكر رضى الله عنه .	٨٧	باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة .
٦٨	منقوط من الاصل .	٨٩	باب النهى عن تلقى الركبان .
٦٨	قوله قد أخذتها .	٨٩	باب في الحديث ثلاثة أبحاث .
٦٩	باب لا يبيع على بيع أخيه .	٩٢	باب منتهى التلقى .
٧٠	باب بيع المزايدة .	٩٤	باب إذا اشترط في البيع شروطاً .
٧١	باب التجش .	٩٥	قوله اشترطى لم الولاء .
٧٣	باب بيع الغرر وحبل الحبل .	٩٨	باب بيع التمر بالتمر .
٧٦	باب بيع الملامسة والمنازمة .	٩٨	باب بيع الذهب بالذهب إلخ .
٧٧	رفع الثوب في الاحتباء .	٩٩	باب بيع الشمير بالشمير .
٧٧	باب النهى للبائع ألا يحفل إلخ .	١٠١	البيع بمد مجرة .
٧٨	قوله كل محفلة .	١٠٤	باب بيع الورق بالذهب نسيئة وأنواع البيع .
٧٩	باب إن شاء رد المصراة وفي حلبتها إلخ .	١٠٤	باب بيع الذهب بالورق يدأ بيد .
٨٠	في حديث المصراة أربعة عشر مجتاً .	١٠٥	باب بيع المزابنة .
٨٢	باب بيع العبد الزاني .	١٠٧	جرح الإمام أبي حنيفة على زيد ابن عياش .
٨٢	قوله إذا زنت الأمة ولم تحصن .	١٠٨	تفسير العرية لغة وشرعاً .
٨٣	قوله ولو بصفير .	١١٠	باب تفسير العرايا .
٨٤	باب الشراء والبيع مع النساء .	١١١	باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها .
٨٥	باب هل يبيع حاضر لباد .	١١٢	باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها .
٨٥	في حديث ستة أبحاث .	١١٤	باب إذا باع الثمار .
٨٦	باب من كره أن يبيع حاضر لباد بأجر .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١١٥	ثم أصابته عاهة إلخ .	١٣٩	باب أمر النبي ﷺ اليهود وبيع أرضهم .
١١٦	باب شراء الطعام إلى أجل .	١٤٠	اشترى ابن عمر راحلة وفيه بيع الحيوان بالحيوان نسيئة .
١١٦	باب إذا أراد بيع تمر إلخ .	١٤٢	كسب البغى .
١١٧	باب من باع نخلا قد أبرت .		كتاب السلم
١١٨	وفيه سبعة أبحاث .	١٤٤	باب السلم في كيل معلوم إلخ .
١١٩	وفيها جواز بيع الثمرة قبل بدو الصلاح .	١٤٥	باب السلم في النخل
١٢٠	باب بيع الزرع بالطعام كيلا .	١٤٧	قوله ما يوزن .
١٢١	باب بيع النخل بأصله .	١٤٨	باب الرهن في السلم .
١٢٢	باب بيع المخاضرة .	١٤٩	قوله ما لم يك في زرع إلخ .
١٢٣	المحاكلة .	١٤٩	الأجل في السلم .
١٢٣	باب بيع الجار وأكله .	١٥١	باب الشفعة .
١٢٤	باب من أجرى أمرا لامصار إلخ .	١٥٣	قال الحكم إذا أذن إلخ .
١٢٦	لا بأس العشرة بأحد عشرة .	١٥٤	طلب الموائبة .
١٢٨	يأخذ بالنفقة رجحا .	١٥٥	الشفعة للجوار .
١٢٩	باب بيع الشريك من شريكه .		كتاب الإيجارات
١٣٠	باب بيع الأرض والدور .	١٥٧	قوله القوى الأمين .
١٣١	باب إذا اشترى شيئا لغيره إلخ .	١٥٧	قوله من لم يستأمن من أرادته .
١٣١	بيع الفضولى وشراؤه والجواب عن الحديث .	١٥٩	طلب يوسف عليه السلام الإجارة .
١٣٣	الرجوع إلى الأصل .	١٦٠	هاديا خريتا .
١٣٤	قوله إن على الأرض إلخ .	١٦١	اختلافهم في استئجار المشرک .
١٣٦	قوله أعطوها أجر .		
١٣٧	قبل أن تدبغ والانتفاع بمجلد الميتة .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٦٢	باب إذا استأجر أجيراً ليعمل له إلخ .	١٨٣	أجر القسام .
١٦٢	هل يشترط اتصال العمل بالإجارة .	١٨٥	السحت الرشوة في الحكم .
١٦٤	باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً .	١٨٦	باب ضريبة العبد وتعاقد ضرائب الإمام .
١٦٤	الإجارة على نوعين . على الأجل وعلى العمل .	١٨٨	أجرة الحجام .
١٦٥	عقد التكاح على العمل .	١٨٩	إذا استأجر أرضاً فأت أحدهما هل تفسخ الإجارة ؟
١٦٦	ما لنا أكثر عملاً وأقل عطاء .	١٩٠	من استأجر داراً كل شهر عشرة دراهم .
١٦٦	الإشكال في تمثيل الامم بالصلوات .	١٩١	لبقاء الشيخين يهود خير .
١٦٧	زمان الفترة بين عيسى عليه السلام ونبينا ﷺ .		كتاب الحوالة
١٧٠	باب لئمن منع أجر الأجير .	١٩٣	شروط صحة الحوالة .
١٧٠	الأجرة تجب شيئاً فشيئاً .	١٩٤	هل يرجع في الحوالة .
١٧١	اختلافهم فيمن اتجر في مال الغير .	١٩٦	قال ابن عباس إلخ .
١٧٢	وإن لبعضهم لمائة ألف .	١٩٧	قوله فإن أفلست إلخ .
١٧١	من أجر نفسه ليحمل على ظهره .		كتاب الكفالة
١٧٣	باب أجر السمسة .	١٩٩	وكان عمر جلده مائة .
١٧٤	قال ابن سيرين إلخ .	٢٠١	من زنى بجارية امرأته .
١٧٥	المسلمون على شروطهم إلخ .	٢٠٢	قوله وكفلهم عشائهم .
١٧٧	هل يؤاجر المسلم نفسه من مشرك .	٢٠٣	قوله ولكل جعلنا موالى نسخت .
١٧٨	باب ما يعطى في الرقية على أحياء العرب .	٢٠٤	وقوله تعالى والذين عاهدت أيما نكم .
١٧٩	الأجرة على التعالم .		

[illegible]

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	باب إذا لم بشرط السنين في المزارعة .	٢٤٢	كتاب المساقاة
٢٤٣	أقرمك على ما أقرمك الله .	٢٦١	الابحاث فيه .
٢٤٣	المساقاة بدون بيان المدة .	٢٦٢	وجعلنا من الماء كل شيء حي الآية .
٢٤٥	جواب الخنفية عن حديث خبير بأنه خراج .	٢٦٤	باب من حفر بئراً إلخ .
٢٤٦	باب إذا زرع بمال قوم .	٢٦٥	باب سكر الأنهار .
٢٤٦	حديث الغار .	٢٦٧	قوله فأمره بالمعروف .
٢٤٧	باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ .	٢٦٩	باب من رأى أن صاحب الحوض إلخ .
٢٤٩	باب من أحب أرضاً مواتاً .	٢٧٠	باب لا حمى إلا لله ولرسوله .
٢٥٠	شرط إذن الإمام .	٢٧٣	لم ينس حق الله في رقابها ولا في ظهورها .
٢٥١	إنك يطعاه مباركة .	٢٧٣	وجوب الزكاة في الخيل .
٢٥٤	أجلى اليهود والنصارى .	٢٧٥	سترون بمسدى أثره، والإقطاع للأتباع .
٢٥٤	باب إذا قال رب الأرض أقرمك ما أقرمك الله .	٢٧٧	اختلاف سالم ونافع في أربعة أحاديث رفعاً ووقفاً .
٢٥٥	جواب الجمهور عن حديث الباب .		كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس
٢٥٦	باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسى بعضهم إلخ .	٢٨٠	باب من اشترى بالدين .
٢٥٦	أو أمسكوها .	٢٨١	قوله أدى الله عنه .
٢٥٧	معنى قوله صدرأ من إمارة معاوية .		
٢٥٨	تفسير المخاطرة .		
٢٥٩	قوله لا تجده إلا قرشياً أو أنصارياً .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٨٢	باب أداء الدين وقول الله عز وجل إن الله يأمركم بالآية .	٣٠٣	باب رد أمر السفينة وإن لم يكن حجر عليه الإمام .
٢٨٣	سمعت صوتاً لالخ .	٣٠٦	باب كلام الخصوم بعضهم في بعض .
٢٨٤	باب هل يعطى أكبر من سنة .	٣٠٨	قوله ولئن لم يرخص عمر فلفصوان .
٢٨٥	باب إذا قضى دون حقه أو حله .	٣١١	كتاب اللقطة
٢٨٦	باب إذا قاص أو جازفه .	٣١١	باب إذا أخبره رب اللقطة بالعلامة .
٢٨٨	اختلاف الروايات في قصة جابر في مجيئه ﷺ .	٣١١	قوله بتمرة في الطريق .
٢٨٩	باب الصلاة على من ترك ديناً .	٣١٢	اللقطة لبني هاشم .
٢٩٠	قوله وعقوبته الحبس .	٣١٣	باب كيف تعرف لقطة أهل مكة .
٢٩١	بدأ السجن .	٣١٤	باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة .
٢٩٢	الحجر على الكبير وتصرفاته .	٣١٧	فسماه ففرقه .
٢٩٣	باب من باع مال المفلس لالخ .	٣١٨	شرب أبي بكر رضى الله عنه من غنم الراعى .
٢٩٥	باب إذا أقرضه إلى أجل لالخ .	٣١٨	الجمع بينه وبين لا تحتلب .
٢٩٦	التأجيل في الدين والقرض .	٣٢١	أبواب المظالم والقصاص
٢٩٧	أصلانك تأمر أن تترك الآية .	٣٢١	أتعرف ذنب كذا لالخ .
٢٩٨	الحجر بسبب السفه .	٣٢٢	باب الاتصاف من الظالم .
٣٠٠	قوله فأكون أول من يفيق وفيه صعقة موسى عليه السلام .	٣٢٧	الإشارة إلى ترتيب الخلفاء بآيات سورة الشورى .
٣٠٢	ما من عام إلا وقد خص عنه البعض .	٣٢٧	باب إذا حله من ظله فلا رجوع .

الصفحة	الموضوع	الصفحة
٣٢٩	باب إذا أذن له أو حله ولم يبين كم هو ؟	٣٥١ إذا تشاجروا في الطريق .
٣٣٢	باب لائم من ظلم شيئاً من الأرض .	٣٥١ قضى بسبعة أذرع .
٣٣٣	باب إذا أذن لإنسان آخر شيئاً جاز .	٣٥٢ باب هل تكسر الدنان ؟
٣٣٥	باب قول الله تعالى : وهو آلد الخصام . .	٣٥٤ ضمان ما يكسر .
٣٣٦	باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظاله .	
٣٣٦	الاختلاف في مسألة الظفر .	
٣٣٨	لغنوا منهم حق الضيف .	
٣٣٨	الأجوبة عن هذا الحديث .	
٣٤٠	باب ما جاء في السقائف .	
٣٤١	باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة .	
٣٤٢	باب صب الخمر في الطريق .	
٣٤٣	باب الغرفة والعية .	
٣٤٤	هل تجوز الغرفة المشرفة .	
٣٤٥	حديث المتظاهرين .	
٣٤٧	الأحاديث الواردة في سبب اعتزاله صلى الله عليه وسلم .	
٣٤٩	جلوسه عليه الصلاة والسلام للأنفكاك غير جلوسه للإيلاء .	
٣٥٠	باب من عقل بعيده على البلاط أو باب المسجد .	
		٣٥٦ كتاب الشركة
٣٥٦	لم ير المسلمون بأساً في النهب .	
٣٥٧	قوله وكذلك مجازفة الذهب بالفضة	
٣٥٩	حديث أبي عبيدة رضى الله عنه في سرية العنبر .	
٣٦٠	فاحتق الناس .	
٣٦٠	باب قسمة الغنم .	
٣٦٠	الفرق بين التراجم الثلاثة .	
٣٦٢	باب القران في التمر .	
٣٦٣	قوله من أجل رغبتهم عنهم .	
٣٦٤	باب إذا اقتسم الشركاء الدور فليس لهم رجوع .	
٣٦٤	باب قسمة الغنم والعدل فيها .	
٣٦٥	باب الاشتراك في الهدى .	
٣٦٦	ما أتى به على رضى الله عنه من البين من الهدايا .	
٣٦٧	إلا خيل يسيرة .	

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٨٠	لاتدعون منه درهماً .	٣٦٨	كتاب الرهن الرهن يركب بنفقته .
٣٨١	باب عتق المشترك .	٣٧١	كتاب العتق فإن لم يكن له مال يقوم عليه إلخ .
٣٨٢	باب من ملك من العرب رقيقاً .	٣٧٢	الكلام في عتق العبد المشترك .
٣٨٥	قوله : فاديت نفسي .	٣٧٣	باب الخطأ والنسيان في العتق .
٣٨٦	لولا الجهاد وبرأى .	٣٧٤	لاعتاقه إلا لوجه الله ولا عتاق للصنم .
٣٨٧	باب كراهية التطاول على الرقيق	٣٧٤	ما وسوست به صدورهما .
٣٩٠	قوله وما أراه إلا واجباً .	٣٧٥	قصة غلام أبي هريرة .
٣٩٣	اختلافهم في الكتابة الحالة .	٣٧٦	إذا قال لعبد : هو لله .
٣٩٤	شرط الله أحق .	٣٧٦	باب أم الولد .
٣٩٥	باب استعانة المكاتب وسؤاله الناس .	٣٧٦	هولك يا عبد بن زمعة .
٣٩٦	باب بيع المكاتب إذا رضى .	٣٧٧	باب بيع الولاء ومبته .
٣٩٦	باب إذا قال المكاتب : اشتري وأعتقني .	٣٧٨	باب إذا أسر أخو الرجل أو أمه .

الامع الداري

جامع البخاري

الجزء السابع

المكتبة الاملاية

باب العمرة ○ مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الهبة^(١)

قوله : (ثلاثة أهلة في شهرين) وذلك (٢) لأن الشهر لا يتم دون رؤية هلال الشهر الثاني ، فيكون في الشهر الواحد رؤية هلالين ، وفي الشهرين ثلاثة ، والمقصود بهذه العبارة بيان مضي الشهرين كملاً لئلا يتوهم أن المراد بالشهرين أكثرهما .

(١) قال الحافظ : الهبة بكسر الهاء وتخفيف الموحدة تطلق بالمعنى الأعم على أنواع الإبراء ، وهو هبة الدين ممن هو عليه ، والصدقة وهي هبة ما يتمحض به طلب ثواب الآخرة ، والهدية وهي ما يكرم به الموهوب له ، ومن خصها بالحياة أخرج الوصية وهي تكون أيضاً بالأنواع الثلاثة ، وتطلق الهبة بالمعنى الأخص على ما لا يقصد له بدل وعليه ينطبق قول من عرف الهبة بأنها تمليك بلا عوض ، وصنيع المصنف محمول على المعنى الأعم لأنه أدخل فيها الهدايا ، اهـ . وفي العيني : معناها في اللغة إيصال الشيء للغير بما ينفعه سواء كان مالا أو لا ، يقال وهبت له مالا ، ووهب الله فلاناً ولدأ صالحاً ، ويسمى الموهوب هبة ، وانتهى إذا قبله ، واستورهه إياه إذا طلب الهبة ، اهـ . وأجاد القسطلاني في البحث في معناه وبسط الكلام في ذلك ، وقال الهبة في الشرع تمليك بلا عوض في الحياة ، والهدية تمليك ما يبعث غالباً بلا عوض إلى المهدي إليه لإكراماً له ، ولا يقع اسم الهدية على العقار لامتناع نقله ، فلا يقال أهدى إليه داراً ولا أرضاً بل على المنقول كالتياب والعبيد ، اهـ . وبسط في الإرادات على التعريفين والاجوبة عنها ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، قال الحافظ : هو باعتبار رؤية الهلال أول الشهر ، ثم رؤيته

قوله : (إلى امرأة من المهاجرين ^(١)) لا يعد أن يراد بكونها منهم سكوتها فيهم وإن لم تكن منهم بحسب نسبها .

(باب قبول هدية الصيد)

أفرده ^(٢) بالذكر لما في تحصيله

ثانياً في أول الشهر الثاني ثم رؤيته ثالثاً في أول الشهر الثالث ، فلامدة ستون يوماً ، والمرئي ثلاثة أهلة ، وسيأتي في الرقاق من طريق هشام بن عروة عن أبيه بلفظ : كان يأتي علينا الشهر ما نوقد فيه ناراً ، وفي رواية يزيد بن رومان : هذه زيادة عليه ولا منافاة بينهما ، ١٢٨ .

(١) هكذا في النسخ الهندية وأكثر الشروح ، قال الحافظ : قول أبي غسان في هذه الرواية : إن المرأة من المهاجرين ، وهم ، ويحتمل أن تكون أنصارية حلفت مهاجرياً وتزوجت به ، أو بالعكس ، وقد ساقه ابن بطلال في هذا الموضع بلفظ امرأة من الأنصار ، والذي في النسخ التي وقفت عليها من البخاري ما وصفته ، اهـ . يعني بلفظ : امرأة من المهاجرين ، وهو كذلك في جميع الشروح الموجودة عندي إلا العيني ففيه بلفظ : امرأة من الأنصار ، قال : وفي كثير من النسخ : إلى امرأة من المهاجرين ، وقال ابن التين : أكثر الروايات أنها من الأنصار ، ولعلها كانت هاجرت وهي مع ذلك أنصارية في الأصل ، وفي أصل ابن بطلال أيضاً من الأنصار ، اهـ . ثم قال الحافظ وغيره من الشراح في ترجمة الباب : قوله : باب من استوهب لإخ ، أي سواء كان عبداً أو منقعة جاز بغير كراهة في ذلك إذا كان يعلم طيب أنفسهم ، اهـ . قلت : والغرض من هذه الترجمة والآية ظاهر ، وهو استئناؤهما من ذم السؤال الوارد في كثير من الروايات ١٢٩ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ولا يبعد عندي أنه أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم من قوله ﷺ : من أتبع الصيد فقد غفل ، أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما من أن الاشتغال بذلك سبب الغفلة ، وقبول هديته إغاة على ذلك

من تعب (١) فلعل متوهماً يتوهم أنه لا يجوز قبوله لما يلحق المهدى فيه من الضرر .
 قوله : (بوركها أو نخذيها) أورده على سبيل (٢) الشك ، ثم عين (٣) اللفظ
 فقال نخذيها لا شك فيه ، أو المعنى أن التشكيك إنما ورد من أحد من رواة هذا
 الإسناد فقط وإلا فقد علم من أسانيد آخر أن أنساً رضى الله عنه قال نخذيها
 ولا شك فيه ، أو المعنى أن الشك إنما هو باعتبار الورك هل كان في المرسل إليه
 أم لا ؟ وأما لفظ نخذيها فلا شك فيه .

وسبق في كتاب الذبائح ، باب ما جاء في التصيد ، قال ابن المنير : مقصوده بهذه
 الترجمة التذية على أن الاشتغال بالصيد لمن هو عيشه به مشروع ولن عرض له ذلك
 وعيشه بغيره مباح ، وأما التصيد لمجرد اللهو فهو محل الخلاف ، قال الحافظ : فيه
 إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهو بشرط قصد التزكية
 والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبهه بباطل
 منه ، فلو لم يقصد الانتفاع به حرم ، فإن لازمه أكثر منه كره لأنه قد يشغله عن
 بعض الواجبات وكثير من المنذوبات ، وأخرج الترمذى من حديث ابن عباس
 رضى الله عنه رفعه « من اتبع الصيد غفل » وله شاهد عن أبي هريرة عند الترمذى
 أيضاً وآخر عند الدارقطى في الأفراد من حديث البراء ، وقال : تفرد به
 شريك ، اهـ . قلت : فهذه الروايات تومئ إلى كراهة الاشتغال بالصيد ، فدفعه
 بقوله عليه السلام هدية الصيد ١٢ .

(١) فإن في قوله عليه السلام من عرض عليه طيب فلا يرده فإنه طيب الريح خفيف
 المحمل : إيحاء إلى أن لحفة المحمل وثقله دخلا في قبول الهدية ، فلما كان في الاصطياد
 شدة المشقة فكان يتوهم عدم قبول هدية الصيد لكونها غير خفيف المحمل ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله « نخذيها » لا شك فيه ، يشير إلى أنه
 يشك في الوركين خاصة ، وأن الشك في قوله نخذيها أو وركيها ليس على السواء ،

قوله : (ثم قال بعد قبله) يعنى بذلك (١) أنه ذكر الأكل أولاً ثم رجع عنه وقال إنه لا يعلم أكله ، نعم كان قبوله إياه معلوماً يقيناً .

أو كان يشك فى الفخذين ثم استيقن ، اه . وقال العيني قال : « نخذيها » لاشك فيه ، فاعل قال هو شعبة لأن قول ابن بطلال قال : شعبة نخذيها لاشك فيه ، ثم قال فيه دليل على أن شعبة شك فى الفخذين أولاً ثم استيقن ، قلت : يشير بهذا إلى أنه لا يشك فى نخذيها وإنما الشك بين الوركين والفخذين ، اه . قلت : أخذ العيني هذا الكلام عن الكرماني وكلامه أوضح إذ قال : قال ابن بطلال قول شعبة ونخذيها لاشك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولاً ثم استيقن ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى : لعله بحث بهما لكنه ذكر فى بعضها « وركأ » وفى بعضها « نخذآ » ، اه . وأيده فى هامشه برواية مسلم بلفظ « بحث بوركها ونخذيها » ، ١٢٨

(١) وهو كذلك قال الحافظ : شك فى الأكل ثم استيقن القبول فيجزم به آخرأ ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الترمذى تقريراً آخر كما تقدم فى الكوكب الدرى إذ قال : قول أنس رضى الله عنه « فأكله » يشير إلى جواز التغير فى رواية الحديث بالمعنى فإن الأكل لما كان لازماً القبول وضعه موضعاً إذ لا يكون القبول فى أمثال هذه إلا للأكل ، ولذلك لم يقبل النبي ﷺ حمار وحش أهدى إليه وهو محرم لما لم يحجز له أكله ، ثم لما صرح بأكل النبي ﷺ وكان الظاهر منه معناه الحقيقى ، سألت عنه : هل هو فى معنى الأكل نفسه ؟ قال : لا ، إنما أردت لازم معناه ، وإنما هو القبول ، ومن ههنا يعلم أن أمثال هذه التصرفات تكثر فى الروايات ولا يلزم فى ذلك ضرر إذا لم يتغير المعنى المراد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن شراح البخارى اختلفوا فى هذا الشك والترديد : بمن هو ؟ قال الحافظ فى الفتح : وهذا الترديد لهشام بن زيد وقف جده أنساً على قوله « أكله » فكأنه توقف فى الجزم به وجزم بالقبول ، اه . وفى الكرماني قال ابن بطلال : قول شعبة « ونخذيها » لاشك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولاً ثم استيقن ، اه .

(قال لا أدري حرّاً أم عبد) قصد شعبة بذلك أنه (*) (١) لم يكن علم بكونه حرّاً أو عبداً حين حدثنا الحديث ، ثم لقيته بعد وسأله لعل أجد علماً بذلك عنده ، فقال : كما كان يقوله أولاً ولم يدر حقيقة الحال ما كانت .

(باب من أهدى إلى صاحبه وتحري)

يعنى بذلك (٢) أن فعل هؤلاء لا يضر بالعدل الواجب على الزوج لأنهم لم

وهكذا في المعنى عن التوضيح : قال شعبة ، شك في الفخذين أولاً ثم استيقن ، اهـ .
وفي القسطلاني قال شعبة : فخذها لاشك فيه ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ،
قلت : ويؤيده أن الإمام أباداود أخرج هذا الحديث برواية حماد عن هشام بدون
الشك بلفظ : فقبلها ١٢ .

(١) يعنى أن عبد الرحمن لما حدث شعبة أولاً لم يعين كونه حرّاً أو عبداً ،
ولذا قال في الرواية : قال عبد الرحمن زوجها عبد أو حر فلم سأله شعبة مرة أخرى
فوجهه الشيخ رحمه الله باحتمال أن عبد الرحمن لعله تعين عنده شيء بعد ذلك ١٢ .

(٢) قال الكرماني في الحديث : إنه ليس على الرجل حرج في إظهار بعض
نسائه بالتحف من المآكل ، وإنما يلزمه العدل في البيت وإقامة النفقة والكسوة .
وقال الحافظ : في الحديث منقبة ظاهرة لعائشة وأنه لا حرج على المرأة في إظهار
بعض نسائه بالتحف وإنما اللازم العدل في البيت والنفقة ونحو ذلك من الأمور
اللازمة ، كذا قرره ابن بطال عن المهلب ، وتعقبه ابن المنير (*) بأن النبي ﷺ لم يفعل
ذلك ، وإنما فعله الذين أهدوا له وهم باختيارهم في ذلك ، وإنما لم يمنعهم النبي ﷺ
لأنه ليس من كمال الأخلاق أن يتعرض الرجل إلى الناس بمثل ذلك لما فيه من
التعرض لطلب الهدية ، وأيضاً فالذي يهدى لعائشة كأنه ملك الهدية بشرط .

(*) أي عبد الرحمن ١٢ ر

(**) وسبأني كلام ابن المنير بأوضح من ذلك ١٢ ز .

يؤمروا بذلك ولو رضى الزوج بفعلهم ذلك وصنيعهم (١) هذا كان غير مؤاخذ عليه

والتملك يتبع فيه تحجير المالك مع أن الذى يظهر أنه ﷺ كان يشركهن في ذلك ، وإنما وقعت المناصفة لكون العطية تصل إليهن من بيت عائشة ، وفيه قصد الناس بالهدايا أوقات المسرة ومواضعها ليزيد ذلك في سرور المهدي إليه ، اهـ .
وسياقى في كتاب النكاح باب العدل بين النساء « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » قال الحافظ : أشار بذكر الآية إلى أن المفتى فيها العدل بينهما من كل جهة وبالحديث إلى أن المراد بالعدل التسوية بينهما بما يليق بكل منهن ، فإذا وفى لكل واحدة منهن كسرتها ونفقتها والإيواء إليها لم يضره ما زاد على ذلك من ميل قلب أو تبرع بتحفه ، اهـ . وفى المفتى : ليس على التسوية بين نسائه في النفقة والكسوة إذا قام بالواجب لكل واحدة منهن ، قال أحد في الرجل له امرأتان : له أن يفضل إحداهما على الأخرى في النفقة والشهوات والكسوة إذا كانت الأخرى في كفاية ، ويشترى لهذه أرفع من ثوب هذه وتكون تلك في كفاية ، لأن التسوية في هذا كله تشق ، فلو وجب لم يمكنه القيام به إلا بحرج ، فسقط وجوبها كالتسوية في الوطء ، اهـ . وفى الدر المختار : يجب أن يعدل في القسم بالتسوية في البيتة والملبوس والمأكل والصحبة لا في الجامعة كالحبة بل يستحب ، قال ابن عابدين : قوله « في الملبوس والمأكل » ولو عبر بالنفقة لشمل الكل ، والعدل في كلامه بمعنى عدم الجور لا بمعنى التسوية فإنها لا تلزم في النفقة ، قال في البحر : قال في البدائع : يجب عليه التسوية بين الحرين في المأكل والملبوس والمشروب والبيتة ، وهكذا ذكر الولواجي ، والحق أنه على قول من اعتبر حال الرجل وحده في النفقة ، وأما على القول المفتى به من اعتبار حالهما فلا ، فإن إحداهما قد تكون غنة والأخرى فقيرة فلا يلزم التسوية بينهما مطلقا في النفقة ، اهـ ١٢ .

(١) قال القسطلاني : قال المهلب في الحديث إنه لا حرج على الرجل في إيثار بعض نسائه بالتحف والطرف من المأكل ، واعتبره ابن المثير بأنه لا دلالة في

أيضاً لأنهما فعلان قليان ، وقد قال (١) النبي ﷺ : اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا توأخذني فيما تملك ولا أملك .

قوله : (لحزب فيه عائشة وصفية إلخ) ولعل صفية وسودة صارتا مع عائشة وحفصة لما رأتا أنهما إن لم تكونا معهما لربما عرضهما ما يسوءهما ، فأما صفية (٢) فلكونها

الحديث على ذلك وإنما الناس كانوا يفعلون ذلك ، والزواج وإن كان مخاطباً بالعدل بين نسائه فالمهدون الأجانب ليس أحدهم مخاطباً بذلك ، فلهذا لم يتقدم عليه الصلاة والسلام إلى الناس بشيء في ذلك - لا يقال إنه عليه الصلاة والسلام هو الذي يقبل الهدية فيملكها فيلزم التخصيص من قليلة لأننا نقول : المهدى لأجل عائشة كأنه ملك الهدية بشرط تخصيص عائشة ، والتملك يتبع فيه تحجير المالك فذكر ما تقدم في كلام الحافظ رحمه الله ١٢ .

(١) قال الحافظ : روى الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم من طريق حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول : اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك ، قال الترمذي : يعني به الحب والمودة ، كذلك فسره أهل العلم ، قال الترمذي : ورواه غير واحد عن حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة مرسلًا : وهو أصح من رواية حماد بن سلمة ، وقد أخرج البيهقي عن ابن عباس في قوله : ولن تستطيعوا ، الآية ، قال في الحب والجماع ، ١٢٥ .

(٢) فإنها صفية بنت حيي بن أخطب من بني النضير وهو من سبط لاوي ابن يعقوب ثم من ذرية هارون بن عمران أخى موسى عليهما السلام ، ولا يشكل عليه ما في الإصابة من رواية الترمذي عن صفية قالت : دخل على النبي ﷺ وقد بلغني عن عائشة وحفصة كلام فقال : ألا قلت كيف تكونان خيراً مني وزوجي محمد وأبي هارون وعمي موسى ، وكان بلغها أنهما قالتا : نحن أكرم على رسول الله ﷺ منها ، نحن أزواجه وبنات عمه ، ١٥ . فإنها رضي الله تعالى عنها كانت عاقلة كما

نازحة الدار غريبة لكونها أيتمة حي ولم يكن من أنفسهم ، وسودة (١) لكبر سنها وقلة رغبة النبي ﷺ فيها ، وباقي الأزواج (٢) المطهرات عددن أنفسهن على سوية من عائشة وحفصة فلم يخضعن لهما ولا استسلمن فكانت حزينين .
قوله : (فأرسلن زينب) وكانت ذات غضب (٣) ولذلك لم يسألها أول وهلة .

قاله أبو عمر، فلما رأت جبه النبي ﷺ عائشة صارت معها على أن مثل هذا الكلام قد يجرى في حرب واحد أيضاً ١٢ .

(١) وقد أعطت يومها لعائشة رضى الله عنها، وكانت تخافها أيضاً ، كما سيأتى في باب «لَمْ تَرْبِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» من كتاب الطلاق ، تقول سودة : « فوالله ما هو إلا أن قام على الباب فأردت أن أناديه بما أمرتنى فرفأ منك ، الحديث ١٢ .

(٢) أى الخمسة الباقية وهن : أم سلة وزينب بنت جحش ، وميمونة بنت الحارث ، وأم حبيبة ، وجويرية رضى الله عنهن ، كما قاله الكرماني ، وهكذا قال الحافظ ، ثم قال : دون زينب بنت خزيمة « أم المساكين » ، رواه ابن سعد عن أم سلة قالت : « كلنى صواحبى وهن قد كرتن ، وكنا فى الجانب الثانى وكانت عائشة وصواحبها فى الجانب الآخر فقلن كلمنى رسول الله ﷺ فإن الناس يهدون إليه فى بيت عائشة ، الحديث . قال ابن سعد : ماتت زينب بنت خزيمة قبل أن يتزوج النبي ﷺ أم سلة وأسكن أم سلة بيتها لما دخل بها ، اه ١٢ .

(٣) فى المعنى من رواية مسلم فى هذه القصة : قالت عائشة : فأرسل أزواج النبي ﷺ زينب بنت جحش وهى التى كانت تسامى منهن فى المنزلة عند رسول الله ﷺ لم أر امرأة قط خيراً فى الدين من زينب وأتقى لله وأصدق حديثاً فذكرت أوصافها إلى أن قالت : ما عدا سورة من حدة كانت فيها تسرع الفئمة قالت : فقالت يا رسول الله إن أزواجك أرسلتنى يسألك العنديل فى بنت أبى قحافة ؟ قالت : ثم وقعت فى فاستطالت على فلم تبرح زينب حتى عوفت أن رسول

الله ﷺ لا يكره أن انتصر فلما وقعت بهالم أنشبا حتى انتهت عليها، فقال رسول الله ﷺ وتبسم : لأنها بنت أبي بكر ، انتهى مختصراً . ثم قال : وفي رواية النسائي وابن ماجه مختصراً عن عائشة قالت : دخلت على زينب بنت جحش فسبنتي فردعها النبي ﷺ فأبت ، فقال سديها ، فسبيتها حتى جف ريقها في فيها ، قال المعنى : يحتمل أن تكون هذه قضية أخرى ، اه . وقال الحافظ : يمكن أن يحمل على التعمد ، اه . قلت : وهو كذلك عندي فإن الإمام أبا داود أخرج في باب الانتصار عن أم محمد عن أم المؤمنين قالت : دخل على رسول الله ﷺ وعندنا زينب بنت جحش فجعل يصنع شيئاً بيده فقلت بيده حتى فطنته لها فأمسك وأقبلت زينب تقحم لعائشة فيها ما فأبت أن تنتهي فقال لعائشة سديها فسبتها فقلبتها ، الحديث ، ثم أخرج أبو داود أيضاً في الباب المذكور قصة إيداء رجل لأبي بكر وسكوته رضى الله تعالى عنه في المرتين وانتصاره في الثالثة ، وفيه : فقام رسول الله ﷺ حين انتصر أبو بكر وقال : نزل ملك من السماء يكذبه بما قال لك ، فلما انتصرت وقع الشيطان فلم أكن لأجلس إذا وقع الشيطان ، قال شيخنا في البذل : كتب مولانا محمد يحيى المرحوم : الانتصار جائز على قدر الظلم والاحسن العفو ولذلك لم يرض بانتصار أبي بكر وإن كان بعد المرات وأمر عائشة بالانتصار لأن أبا بكر أفضل ، فكره منه تركه لما (*) هو أولى ، ولا كذلك في عائشة لأنها ليست بمنزلة أبي بكر ، وأيضاً فإن المقصود وهو دفع الفتنة كان حاصلًا في قضية عائشة بالانتصار فلو سكنت لزادت القصة ، وأما في واقعة أبي بكر رضى الله عنه فكان ترك الانتصار هو السبب لاندفاع الفتنة إلى آخر ما أفاده إلى أن قال : إن الانتصار وإن كان الأولى تركه إلا أنه قد يستحب الانتصار ، بل ويجب إذا خاف في الترك مفسدة ، انتهى مختصراً .

(*) قال ابن كثير في تفسيره : هذا الحديث في غاية الحسن في المعنى وهو مناسب للصديق

قوله : (ولمّا بنت أبى بكر) وكان (١) أبو بكر أعلمهم وأفصحهم وأخطبهم كما يظهر من حديث سقيفة بنى ساعدة حيث سلم له عمر ذلك ، وكان قوله ﷺ : « فإن (٢) الوحى لم يأتى إلخ » إظهاراً لفضل عائشة عند الله تعالى فكان المقصود أن حبى إياها ليس بذات إلّا عن موجب قوى ، كيف وفيها من الفضائل ما ليست فى غيرها .

قلت : ويمكن الجواب عنه بأن زينب رضى الله عنها كانت زوجته عليه الصلاة والسلام فلم يرض لها النبي ﷺ مع كونها على غير حق أن يجيب لها الملك بخلاف محاصم الصديق رضى الله عنه ، والإوجه عندى فى الجواب أن تحم زينب رضى الله عنها فى الحقيقة كان على النبي ﷺ لا على عائشة رضى الله عنها والانتصار له ودفع الإبراد عنه عليه السلام واجب على كل أحد ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله : قوله إنها بنت أبى بكر أى إنها شريفة عاقلة عارفة كآبائها ، وكذا فى رواية مسلم ، وفى رواية النسائى « رأيت وجهه يتהל ، وكأنه ﷺ » أشار إلى أن أبا بكر كان عالماً بمناب مضر ومثالبها فلا يستغرب من بنته تلقى ذلك عنه « ومن يشابه أبه فما ظلم » اهـ . وزاد العيني : قيل معناه أى من أجود فهماً وأدق نظراً منها ، اهـ ١٢ .

(٢) كما هو نص حديث الباب وسيأتى فى فضل عائشة بلفظ فإنه والله ما نزل على الوحى وأنا فى لحاف امرأة منكى غيرها ، قال الحافظ : وفى الحديث منقبة عظيمة لعائشة ، وقد استدلبه على فضل عائشة على خديجة وليس ذلك بلازم لأميرين : أحدهما لاحتمال أن لا يكون أراد إدخال خديجة فى هذا وأن المراد بقوله منكى المخاطبة ومن أرسلها أو من كان موجوداً حينئذ من النساء ، والثانى على تقدير إرادة الدخول فلا يلزم من ثبوت خصوصية شىء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق كحديث « أقرأكم أبى » ونحو ذلك ، وما يسأل عنه الحكمة فى اختصاص عائشة بذلك ، فقيل لمكان أبيها ، وأنه لم يكن يفارق النبي ﷺ فى أغلب أحواله فسرى سره لابنته مع

(باب من^(١) رأى الهبة الغائبة جائزة)

ما كان لها من مزيد حبه ﷺ، وقيل : لأنها كانت تبالغ في تنظيف ثيابها ، التي تنام فيها مع النبي ﷺ ، والعلم عند الله ، اه .

ومما لا يذهب عليك ما قال الحافظ : قد تصرف الرواة في هذا الحديث بالزيادة والنقص ، ومنهم من جعله ثلاثة أحاديث ، قال البخارى : الكلام الاخير قصة فاطمة أى إرسال أزواج النبي ﷺ فاطمة إليه يذكر عن هشام بن عروة عن رجل عن الزهرى عن محمد بن عبد الرحمن ، يئى أنه اختلف فيه على هشام فرواه سليمان بن بلال عنه عن أبيه عن عائشة في جملة الحديث الاول، ورواه عنه غيره بهذا الإسناد الاخير، اه . وقال الكرماني : محمد بن عبد الرحمن المخزومي يروى عن عائشة بدون واسطة ، فإن قلت هذه رواية عن مجهول ، قلت : مذكور على طريق الشهادة والمتابعة واحتمل فيها ما لا يحتمل في الاصول ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله : من رأى الهبة الغائبة جائزة ، ذكر فيه طرفان حديث المسور ومروان في قصة هو ازن ومراده منه قوله ﷺ : وإنى رأيت أن أرد إليهم سبيهم فن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، فإن في بقية الحديث طيبنا لك ففيه أنهم وهبوا ما غنموه من السبي من قبل أن يقسم ، وذلك في معنى الغائب ، قال ابن بطال : فيه أن للسلطان أن يرفع أملاك قوم إذا كان في ذلك مصلحة واستتلاف ، وتمتبه ابن المنير وقال : ليس كما قال ، بل في نفس الحديث أنه ﷺ لم يفعل ذلك إلا بعد تطيب نفوس المالكين ، اه . وقال العيني : مطابقتة للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ففيه أنهم تركوا ما غنموه من السبي من قبل أن يقسم وذلك في معنى الغائب وتركهم إياه في معنى الهبة وفيه تصف شديد من وجوه : الاول أنهم ما ملكوا شيئاً قبل القسمة وإن كانوا استحقوه ، والثاني إطلاق الهبة على الترك بعيد جداً ، والثالث أنه هبة شيء مجهول لأن ما يستحق كل واحد منهم قبل القسمة غير معلوم ، والرابع توصيف الهبة بالغلبة وفيه ما فيه ، وهذه التعسفات كلها

من وضع هذه الترجمة على الوجه المذكور، اهـ . وهكذا قال غيرهما وكلامهم هذا نص في أنه عليه السلام رد سبي هوازن قبل القسمة، وسيأتى في باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة من قوله وقد وهب النبي عليه السلام وأصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم، قال الحافظ : قوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف وقوله غير المقبوضة، فالمراد القبض الحقيقي، وأما القبض التقديرى فلا بد منه لأن الذى ذكره من هبة الغنائم لو فد هوازن ما غنموه قبل أن يقسم فيهم ويقبضوه فلاحجة فيه على صحة الهبة بغير قبض لأن قبضهم إياه وقع تقديرية باعتبار حيازتهم له على الشروع، اهـ . وسيأتى الكلام على قول البخارى وهو غير مقسوم في بابيه، وظاهر كلام الحافظ هذا أن هبة الغنائم كان قبل قبضهم الحقيقي، قلت : ويشكل على هذا كله ما يأتى في المغازى في هذه القصة في باب قوله تعالى : « ويوم خين إذ أعجبكم كثرتم »، قال الحافظ : ساق الزهرى هذه القصة من هذا الوجه مختصرة، وقد ساقها موسى بن عقبة في المغازى مطولة، ولفظه « ثم انصرف رسول الله عليه السلام من الطائف في شوال إلى الجمرانة وبها السبي سبي هوازن، وقدمت عليه وفد هوازن مسلمين فأسلموا وبايعوا ثم كبروه - أى في السبابة - فقال سأطلب لكم وقد وقعت المقاسم فأى الأمرين أحب إليكم السبي أم المال ؟ قالوا : خيرتنا يا رسول الله بين الحسب والمال فالحسب أحب إلينا، فقال : أما الذى لبى هاشم فهو لكم وسوف أكرم لكم المسلمين، إلى آخر ما بسط من القصة . ثم قال : قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم، وكان ترك السبي بغير قسمة وتوجه إلى الطائف فاحصرها ثم رجع عنها إلى الجمرانة ثم قسم الغنائم هناك فجاءه وفد هوازن بعد ذلك، اهـ . قال القسطلانى : في الباب المذكور قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم حتى ظننت أنكم لا تقدمون وقد قسمت السبي، اهـ . ففيه تصريح بأن رد السبابة كان بعد القسمة، ولم يتعرض لذلك الشراح في أبواب الهبة

ولا يمكن الإيراد بذلك على من وقف (١) تمامها على القبض فإن الهبة جائزة عنده إلا أنها لم تتم بعد أو يكونانها ورد في الرواية عدة فلا يرد الذي أوردتم .
قوله : (أن أرد إليهم سديهم) وقوله : (طيبنا لك) وقوله : (نعطيه إياه) الثلاثة بأسرها تحتمل أن تكون ترجمة (*) وأنت تعلم أن الغالب فيها هو العدة دون الهبة .

(باب الهبة للولد (٢) وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يحجز إلخ)

بل فيها كلهم متظاهرون على أن ردها كان قبل القسمة ، وعليه بنوا كلامهم في شروح التراجم ، اللهم إلا أن يقال إن هذا مبني على اختلاف الروايات ، فقد تقدم في كتاب الوكالة في باب « إذا وهب شيئاً لو كيل أو شفيح قوم » عن العيني أن رد سديهم إليهم كان قبل القسمة عند ابن إسحق وعند غيره بعدها ١٢ .

(١) وهي مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز عن المغني المكييل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة إلا بالقبض ، وهو قول أكثر الفقهاء منهم أبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك يلزم ذلك بمجرد العقد لأنه تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف ، ولنا إجماع الصحابة فإن ما قلناه مروى عن أبي بكر وعمر ولم يعرف لها مخالف ، قال المروزي : اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة ، وأما غير المكييل والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد ، وهو قول مالك وعن أحمد رواية أخرى : لا تلزم الهبة في الجميع إلا بالقبض ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم : الثوري والشافعي وأصحاب الرأي لما ذكرنا في المسألة الأولى ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أربعة أحكام :
الاول : الهبة للولد وإنما ترجم به ليرفع إشكال من يأخذ بظاهر الحديث المشهور : « أنت ومالك لأبيك » لأن مال الولد إذا كان لأبيه فهو وهب الأب

ولده شيئاً كان كأنه وهب نفسه ، ففي الترجمة إشارة إلى ضعف الحديث المذكور أو إلى تأويله ، وهو حديث أخرجه ابن ماجة من حديث جابر ، وبسط الحافظ في تحريجه ، ثم قال : فجموع طرقه لا تحطه عن القوة فتعين تأويله .

الحكم الثاني : العدل بين الأولاد في الهبة ، وهي من مسائل الخلاف كما سيأتي وحديث الباب حجة من أوجه .

الثالث : رجوع الوالد فيما وهب للولد وهي خلافة أيضاً ومنهم من فرق بين الصدقة والهبة فلا يرجع في الصدقة لأنه يراد بها ثواب الآخرة .
الرابع : أكل الوالد من مال الولد بالمعروف .

قال ابن الخيزر : وفي انتزاعه من حديث الباب خفاء ، ووجهه أنه لما جاز للأب بالاتفاق أن يأكل من مال ولده إذا احتاج إليه فلان يسترجع ما وهبه له بطريق الأولى ، أم . قلت : وكلام الكرماني في هذا أوجه وأوضح إذ قال : قال شارح التراجم : فإن قيل ليس في حديث النعمان ما يدل على أكل الرجل مال ولده ، قلنا : إذا جاز للرجل انتزاع ملك ولده اثباتاً للهبة لغير حاجة ، فلان يجوز عند الحاجة أولى ، أم . وقال العيني في المسألة الثالثة : إن الأب إذا وهب لابنه هل له أن يرجع ؟ فيه خلاف ، فعند الشافعي وأحمد وإسحق : ليس للواهب أن يرجع فيما وهب إلا الذي ينحله الأب لابنه ، وغير الأب من الأصول كالآب عند الشافعي في الأصح ، وفي التوضيح لارجوع في الهبة إلا للأصول أباً كان أو أمّاً أو جدّاً ، وليس لغير الأب الرجوع عند مالك وأكثر أهل المدينة إلا أن عندهم أن الأم لها الرجوع أيضاً إذا كان أبوه حياً ، وهذا هو الأشهر عند مالك وروى عنه المنع ، ولا يجوز عند أهل المدينة أن ترجع الأم ما وهبت لينيم من ولدها كما لا يجوز الرجوع في العتق وأشباهه ، وعند أصحابنا الحنفية لارجوع فيما يهبه لكل ذي رحم محرم بالنسب كالإخ والأخت وكل من لو كان امرأة لا يحل له أن يتزوجها ، وله قال

إن (١) أراد بعدم الجواز أنه لا يصلح فهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه واضحة وإن أراد أن الهبة لم تقع أصلاً فهو غير مسلم والرواية دالة على خلافه ، لأن

طاوس والحسن وأحمد وأبو ثور ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة وبيان الشرائط الأربعة في جواز الرجوع للوالد في هبته في الأوجز ، ومستند الخفية في ذلك ما أخرجه مالك في موطأه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : من وهب هبة لصلة رحم أو على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها ، الحديث ١٢ .

(١) هذه هي المسألة الثانية من المسائل الأربعة المذكورة في كلام الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز ، وجملة ما فيه أن المشهور من مذهب الإمام أحمد أن التسوية في عطية الأولاد واجب ، فلو فضل بعضها فهي باطلة وهو قول الثوري وأحمد وإسحاق وبه صرح البخاري رحمه الله ، وبه قال سائر الظاهرية وبعض المالكية والمشهور عن هؤلاء أنها باطلة ، وعن أحمد أنها تصح ويجب أن يرجع عنه يجوز التفاضل إن كان بسبب ، كأن يحتاج الولد لزماته أو كثرة عائلته أو اشتغاله بالعلم ونحوه من الفضائل أو صرف عن بعضه بفسقه أو بدعته أو غير ذلك فيجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي : يجوز أن ينحل لبعض ولده دون بعض وروى ذلك عن الثوري ، وقال الشافعي : ترك التفضيل حسن الأدب ، وقال طاوس : لا يجوز ذلك ولا رغب محترق ، وبه قال ابن المبارك ، وخجة الجمهور ما أخرجه مالك رحمه الله في موطأه عن عائشة أن أبا بكر رضى الله عنه كان نحلها جاد عشرين ومقاً ، الحديث ، واحتج الشافعي رحمه الله بقوله ﷺ في حديث النعمان : «أشهد على هذا غيري» ، ثم إنهم اختلفوا في صفة التسوية فقال محمد بن الحسن وأحمد وإسحاق وبعض الشافعية والمالكية :

الإرجاع^(١) لا يمكن دونه .

قوله (يرد إليها) إن كان^(٢) المراد أنه يرد عليه حكماً فلا يجوز له أكله فهو

العدل أن يعطى الذكر حظين كالميراث ، وقال غيرهم لا فرق بين الذكر والأنثى وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأبو يوسف ، قال الحافظ : وظاهر الأمر بالتسوية يشهد لهم ، واستأنسوا بحديث ابن عباس رفعه : «سواء بين أولادكم فى العطية ، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء» أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى من طريقه وإسناده حسن ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الكلام على الدلائل وأقوال الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) وقد أوجب من جهة الجمهور عن حديث الثمان بعشرة أجوبة ذكرت فى الأوجز منها هذا الذى اختاره الشيخ قدس سره ١٢ .

(٢) قال الحافظ : التفصيل المذكور بين أن يكون خدعها فلها أن يرجع ، وألا فلا ، هو قول المالكية إن أقامت البينة على ذلك ، وقيل : يقبل قولها فى ذلك مطلقاً وإلى عدم الرجوع من الجانبين مطلقاً ذهب الجمهور ، وإلى التفصيل الذى نقله الزهرى ذهب شريح ، وقال الشافعى : لا يرد شيئاً إذا خالعه ولو كان مضمرّاً بها لقوله تعالى : «لا جناح عليهما فيما افتدت به» ، اهـ . ثم ترجم عليه البخارى باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها ، قال الحافظ : أى هل يجوز لأحد منهما الرجوع فيها ، اهـ . قلت : ميل الإمام البخارى إلى عدم جواز الرجوع كما تدل عليه الآثار التى ذكرها البخارى فى الباب على الأصل الأربعين من أصول التراجع المذكورة فى المقدمة ، وفى العيني عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم : الزوج والمرأة بمنزلة ذى الرحم إذا وهب أحدهما لصاحبه لم يكن له أن يرجع ، اهـ . قلت : وهو مذهب الجمهور ، فى الأوجز بعد ذكر الاتفاق على أن لا رجوع فيما وهب الزوج لامرأته ، أما هبة المرأة لزوجها فمن أحمد فيه روايتان : لإحادهما لا رجوع

خلاف مذهب الحنفية ولا يضرب مخالفة الزهري لهم وإن كان المراد أنه لا يطيب له أخذه مروءة وتقوى فهو مسلم ، ودلالة الآية على مدعاه الأول من حيث المفهوم ولا معتبر بالمفهوم عندنا .

(العائد في هبته) أورده ههنا لإثبات (١) أنه ليس له أن يعود فيما أعطاهما ، ولا هي فيما أعطته .

لها وهو قول النخعي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي ، والثانية لها الرجوع وهو قول شريح والشعبي وحكاه الزهري عن القضاة وعن أحمد رحمه الله رواية ثالثة نقلها أبو طالب إذا وهبت له مهرها فإن كان سألها ذلك رده إليها رضيت أو كرهت لأنها لا تهب إلا غفلة غصبه أو إضرار بها بأن يتزوج عليها ، وإن لم يكن سألها وتبرعت به فهو جائز فظاهر هذه الرواية أنه متى كانت مع الهبة قرينة من مسألته لها أو غصبه عليها أو ما يدل على خوفها منه فلها الرجوع لأن شاهد الحال يدل على أنها لم تعط بها نفسها ، ١٢٥١ .

(١) وهو كذلك في الزوجين عندنا كما تقدم ، والحديث من مستدللات الأئمة في عدم جواز الرجوع في الهبة ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، ففيه امتدل بالحديث الشافعي وأحمد وإسحاق على أنه ليس للواهب أن يرجع فيما وهبه إلا الذي ينحله الأب لابنه ، وعند مالك : له أن يرجع في الاجنبي الذي قصد منه الثواب ولم يثبه ، وبه قال أحد في رواية ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : للواهب الرجوع عن هبته ما دامت قائمة ولم يعوض منها وهو قول عمر بن عبد العزيز وشريح والنخعي والشعبي وغيرهم ، وروى ذلك عن عمرو بن علي وابن عمر وأبي هريرة ، وفي المحلى : قال أبو حنيفة يصح الرجوع في الهبة إلا بأحد سبعة أمور : القرابة والموت والزوجية والهلاك والخروج عن الملك والعوض والزيادة ، وبسط في الأوجز في دلائل الحنفية والجواب عن الحديث ١٢٥٢ .

(باب هبة المرأة لغير زوجها إلخ)

نما ورد^(١) في بعض الروايات أنها ليس لها أن تستبد بالتصرف في خالص مالها دون الزوج ، بيّن المؤلف أن التصرف لها في مالها وإن كان خلاف الأولى للحديث غير أنه نافذ منها إن فعلت .

قوله : (واليوم رشوة ^(٢)) لأن النبي ﷺ كان معصوماً فلم يكن هناك مظنة جور في الحكم وإمكان ذلك فاستوى المهدي وغيره ولا كذلك فينا معاشر الأسراء والحكام .

(١) قال الحافظ : قوله باب هبة المرأة لغير زوجها ، وبهذا قال الجمهور ، وخالف طاوس فنع مطلقاً ، وعن مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الأثر لا يجوز مطلقاً إلا في الشيء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة ، واحتج لطاوس بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه : « لا يجوز عطية امرأة في مالها إلا بإذن زوجها » أخرجه أبو داود والسنائي ، وقال ابن بطلال : أحاديث الباب أصح ، وحملها مالك على الشيء اليسير وجعل حده الثلث فادونه ، اهـ . قال العيني وبعه القسطلاني : قال مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها إلا من الثلث قياساً على الوصية ، اهـ ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال عمر بن عبد العزيز ، وصله ابن سعد بقصة فيه فروى من طريق : فرات بن مسلم قال : اشتبهى عمر بن عبد العزيز التفاح فلم يجد في بيته شيئاً يشتري به فركبنا معه فتلقاء غلبان الدير بأطباق تفاح فتناول واحدة فشمها ثم رد الأطباق ، فقلت له في ذلك ، فقال لا حاجة لي فيه ، فقلت : ألم يكن رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقبلون الهدية ؟ فقال : « إنما لأولئك هدية وهي للعمال بعدم رشوة » ، ووصله أبو نعيم في الحلية من طريق عمرو بن مهاجر عن عمر بن عبد العزيز في قصة أخرى ، اهـ ١٢٠ .

قوله (فليُنظر أيهدى له أم لا) فيه الترجمة (١) حيث أنكر النبي ﷺ عليه قبوله الهدية لأنها كانت لعله .

قوله : (وكانت فصلت الهدية) أى أفرزت (٢) من مال المهدي وليس المراد القبض كما فهم (٣) المحشى لأنه يُلغى عليه قوله وهو حى ، لأن القبول لا يمكن إلا وهو حى .

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث لأن رسول الله ﷺ أنكر على عامله المذكور على أخذه الهدية لأنها هدية تهدي لأجل علة ، اه . قال الحافظ : إنه ﷺ عاب على ابن التتية قبوله الهدية لكونه كان عاملاً ، وأفاد بقوله فهلا جلس أنه لو أهدى إليه في تلك الحالة لم تكره لأنها كانت لغيرية ، اه ١٢ .

(٢) ترجم البخارى (باب إذا وهب الرجل هبة) (أو وعد) آخر (ثم مات) الذى وهب أو الذى وعد أو الذى وهب له أو الذى وعد له (قبل أن تصل) الهبة أو الذى وعده به (إليه) أى إلى الموهوب له أو الموعود له لم ينفسخ عقد الهبة لأنه يؤول إلى الزوم كالبيع ، قال القسطلانى ، قال الحافظ : قال الإسماعيلى : هذه الترجمة لا تدخل فى الهبة بحال ، قال الحافظ : قال ذلك بناء على أن الهبة لا تصح إلا بالقبض وإلا فليست هبة وهذا مقتضى مذهبه ، لكن من يقول إنها تصح بدون القبض يسميها هبة وكأن البخارى جنح إلى ذلك ، اه . قلت : وتقدم قريباً فى باب من رأى الهبة الغائبة جائزة ، بيان الاختلاف فى أن الهبة تتوقف على القبض أم لا ١٢ .

(٣) فى هامش النسخ الهندية عن القسطلانى قوله : فصلت بلفظ المجهول وفى نسخة بلفظ المعلوم وهما من الفصل والمراد القبض ، اه . وما أفاده أن الشيخ قدس سره أوفق بظاهر الالفاظ لكن الشراح كلهم من الكرماني والعيني وغيرهما متضافرون على أن المراد منه القبض ، وما أفاده الشيخ يوافقه ما سياتى فى القول الآتى عن تقرر مولانا محمد حسن المسكى رحمه الله ، وقال الحافظ : قوله وقال عبيدة ،

وعندنا (١) هي للهدى ولورثته لأن إفرازه عن ماله لا يخرجها عن ملكه نعم قول الحسن (٢) يوافق رأى الحنفية إن كان المراد بالرسول في كلامه رسول المهدي له وهو الظاهر من مقابلة كلامه بكلام عبيدة مع أن الرسول إذا كان رسول المهدي كان في حكم نفسه فلا يناسب بناء الاختلاف عليه فتدبر فيه .

بفتح أوله هو ابن عمرو السلباني وتفصيله بين أن يكون انفصلت أم لا مصير منه إلى أن قبض الرسول يقوم مقام قبض المهدي إليه ، وذهب الجمهور إلى أن الهدية لا تنتقل إلى المهدي إليه إلا بأن يقبضها أو وكيله ، اهـ . وهكذا قال العيني ١٢ .

(١) وبه قال الجمهور كما تقدم قريباً عن الحافظ والعيني ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى قوله «فصلت» أى ميزت من مال الواهب ، وليس المراد بالفصل القبض كإقيل ، وقوله : «المهدي له حى» أى حين الفصل ثم مات قبل القبض فينبى لورثته ، وقوله «إذا قبضها الرسول» أى رسول المهدي له ولا يكفي بمجرد الفصل ، فالحاصل أن الحسن يشترط قبض الرسول وعبيدة يكتفى بمجرد الفصل أى [جد اكردن از مال واهب] ولا حاجة إلى قبض الرسول عنده ، اهـ . وفي الفيض بعد ذكر قول عبيدة : حاصله أن المدار على الفصل ، قلنا : المدار على القبض دون التقسيم ، اهـ . قلت : ويؤيد الجمهور ما حكى الحافظ في الفتح برواية أحمد والطبراني عن أم كاثوم بنت أبي سلة وهي بنت أم سلة قالت : «لما تزوج النبي ﷺ أم سلة قال لها إني أهديت إلى النجاشي حلة وأوافق من مسك ولا أرى النجاشي إلا قد مات ولا أرى هديتى إلا مردودة عليّ» ، فإن ردت على فهمي لك ، قال : وكان كما قال ، الحديث ، وإسناده حسن ، اهـ . فهذا يدل على أن مجرد الإفراز لا يدخل الشيء في ملك الموهوب له وإلا كانت هديته ﷺ لورثة النجاشي ، والعجب أن الحافظ رحمه الله تعالى جعل هذا الحديث في معنى قول عبيدة ، والظاهر أنه خلافه يؤيد الجمهور كما ترى ١٢ .

(٢) قال الحافظ في الفتح : قال ابن بطلان : قال مالك كقول الحسن ، وقال أحمد

قوله (لحقى لى ثلاثاً) ولم يثبت (١) شيء مما قصده المؤلف أن الهبة تم من غير قبض لأن الهبة هنا إنما تمت لإعطاء أبى بكر ، وإلا فلم يكن إلا عدة محضة كما يدل عليه قول أبى بكر « من كان له عدة إلخ » ، ولعل المؤلف قصد بترجمته أن من وعد وعداً أو وهب هبة بمعنى أنه قصد أن يهبها فإن إيفاءه مستحسن وواجب في مكارم الأخلاق لافى شريعة الحلال والحرام وهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه غير مستنكرة .

وإصحاقي إن كان حاملها رسول المهدي رجعت إليه ، وإن كان حاملها رسول المهدي إليه فهي لورثته ، اه ، قلت : ما حكى الحافظ من موافقة مالك لقول الحسن ليس بوجه عندي ، لأن مالكاً لا يشترط قبض الرسول أيضاً بل الهبة تم بمجرد الكلام عنده كالمتق والوقف كما تقدم في باب « من رأى الهبة الغائبة جائزة » ، وما حكى الحافظ من مذهب أحمد هو موافق لمذهب الحنفية كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله إذا قبضها الرسول أى مطلقاً سواء كان رسول المهدي أو رسول المهدي له ، وعندنا إن قبضها رسول المهدي له فهي لورثته ، وإن قبضها رسول المهدي فهي لا تكون لورثة المهدي له لعدم القبض المشروط في الهبة ، اه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس ما قاله النبي ﷺ لجابر هبة وإنما هي عدة على وصف ، لكن لما كان وعد النبي ﷺ لا يجوز أن يخلف نزولوا وعده منزلة الضمان في الصحة فرقاً بينه وبين غيره من الأمة ممن يجوز أن ينق وأن لا ينق ، زاد القسطلاني : فلا مطابقة بين الحديث والترجمة إلا على هذا التأويل ، قال الحافظ : وجه إيراد أنه نزل الهدية إذا لم تقبض منزلة الوعد بها ، وقد أمر الله بإنجاز الوعد ولكن عمله الجهور على الذب ، اه . وتعقب القسطلاني فقال بعد نقل قول الإسماعيلي : فيه نظر ، ويأنه كما في المصاييح أن الترجمة لثنتين : أحدهما إذا وهب ثم مات قبل وصولها فساق لها ما ذكره عن عبيدة والحسن ، ثانيهما : إذا وعد ثم مات قبل وصولها ، فساق له حديث جابر وقوله ﷺ « لو جاء مال البحرين ،

قوله : (هو لك يا عبد الله إلخ) لعل المؤلف (١) قصد بذلك أن ما قال بعضهم

الحديث وعد بلا ريب ، فلم يقع للؤلف رحمه الله إخلال لما وقع في الترجمة على ما لا يخفى ، وليس فعل الصديق واجباً عليه ولم يكن لازماً للرسول وإنما فعله اقتداءً بطريقة النبي ﷺ ، فإنه كان أوفى الناس بعهده وأصدقهم لوعده ، اهـ . قلت : والظاهر عندى أن ميل الإمام البخارى إلى أن إيفاء الوعد واجب فإنه ترجم في كتاب الشهادات ، باب من أمر بإنجاز الوعد ، وذكر فيه قضى ابن أشوع بالوعد ، ثم قال رأيت إسحاق بن راهويه يحتج بحديث ابن أشوع ، وذكر في الباب حديث جابر رضى الله عنه هذا ١٢ .

(١) اختلفوا في مراد المصنف بالترجمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو الذى اختاره مولانا محمد حسن الحكى في تقريره إذ قال : « قوله كيف يقبض ، أى يقبض الموهوب فاشتره النبي ﷺ من عمر لأن البكر كان له وكان ركوب ابن عمر عليها بطريق الاستمارة منه وكان ابن عمر قابضاً له قبل الهبة فاكنتى بالقبض الأول ، ومن ههنا يعلم أن قبض الضمان يقوم مقام قبض الملك لأن ابن عمر كان قابضاً له قبل البيع قبض الأمانة وهو قبض العارية ، ثم إذا باعه عمر انتهى الاستمارة وصار قبضه قبض الضمان كقبض الغصب ، ثم إذا وهبه النبي ﷺ صار قبضه قبض الملك قبل الهبة كان قبضه قبض الضمان تحوّل بالهبة إلى قبض الملك وهو المطلوب ، وأما هبة النبي ﷺ فلم يكن قبل القبض لأنه كان قادراً على القبض فوجد القبض الحكى ، اهـ . وفي الهداية : إذا كانت العين في يد الموهوب له ملكها بالهبة وإن لم يجدد فيه قبضاً لأن العين في قبضه والقبض هو الشرط بخلاف ما إذا باعه منه لأن القبض في البيع مضمون فلا ينوب عنه قبض الأمانة ، وفي هامشه متى تجانس القبضان ناب أحدهما عن الآخر وإذا تغيرا ناب الأعلى عن الأدنى ولا ينوب الأدنى عن الأعلى ، بيانه أن الشيء إذا كان منصوباً في يده فباعه منه لا يحتاج إلى قبض آخر لاتفاق القبض إذ كل واحد منهما مضمون ، وكذلك إذا وهبه لا يحتاج إلى قبض آخر

لكون ذلك القبض أعلى وهو كونه مضموناً ، وكذلك إذا كان الشيء وديعة في يده أو عارية فوجه مالكة من صاحب اليد فإنه لا يحتاج إلى قبض آخر ، لاتفاق القبضين ، لأن كلا القبضين أمانة ، ولو كانت وديعة أو عارية فباعه منه فإنه يحتاج إلى قبض جديد ، لأن قبض الأمانة لا ينوب عن قبض الضمان ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ في الفتح : « باب كيف يقبض أى الموهوب » قال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب وحيازة الموهوب ، لذلك قال : واختلفوا هل من شرط صحة الهبة الحيازة أم لا ؟ لحكى الخلاف وتحريره قول الجمهور إنها لا تتم إلا بالقبض وعن القديم ، وبه قال داود : تصح بنفس العقود لم يقبض ، وعن أحمد : تصح بدون القبض في العين المعينة دون الشائعة ، وعن مالك رحمه الله كالقديم ، لكن قال : إن مات الواهب قبل القبض وزادت على الثلث اقتصر إلى إجازة الوارث ، ثم إن الترجمة في الكيفية لا في أصل القبض ، فكأنه أشار إلى قول من قال : يشترط في الهبة حقيقة القبض دون التولية ، اهـ . وقال العيني : وجه لإيراد حديث ابن عمر ههنا لبيان كيفية قبض الموهوب والموهوب ههنا متاع فاكتفى فيه بكونه في يد البائع (*) ولم يحتاج إلى قبض آخر ، وقال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب له وحيازة الموهوب لذلك كرر قول ابن عمر الجمل ، واختلفوا في الحيازة هل هي شرط لصحة الهبة أم لا ؟ فقال بعضهم شرط ، وهو قول أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وغيرهما من عد أسماءهم العيني والشافعي والكويتيين ، وقالوا : ليس للموهوب له مطالبة الواهب بالتسليم إليه لأنها ما لم تقبض عدة فيحصل الوفاء ولا يقضى عليه . وقال آخرون تصح بالكلام بدون القبض كالبيع ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وغيرهما ، وبه قال مالك وأحمد ، إلا أن أحد قال للموهوب له المطالبة بها في حياة الواهب وإن مات بطلت الهبة ، فإن

(*) كذا في الأصل والظاهر بدله الموهوب له ١٢ ز .

إن قبض الضمان لا ينوب عن قبض (١) الأمانة غير مسلم ، وأن الواجب هو القبض المطلق كيفما كان : قبض أمان أو قبض ضمان ، حتى أن قبض ابن عمر كان قبض أمانة حين هو راكب عليه وهو مملوك لعمر ، ثم صارت قبضته قبضة ضمان حين ملكه النبي ﷺ وعبد الله راكبه ، ثم لما وهبه النبي ﷺ لإياه صار قبضه قبض أمانة (٢) وأنت تعلم ما فيه (بياض (٣) في الأصل) .

قلت : إذا تعين في الهبة حق الموهوب له وجب له مطالبة الواهب في حياته فكذلك بعد مماته كسائر الحقوق ، قلت : هذا هو القياس لولا حكم الصديق رضى الله تعالى عنه بين ظهراني الصحابة وهم متوافرون فيما وهب لابنته جداد عشرين وسقاً من ماله بالغابة ولم تكن قبضتها وقال لو كنت خزنته كان ذلك ، وإنما هو اليوم مال وارث ، ولم يرو عن أحد من الصحابة أنه أنكر قوله ذلك ولا رد عليه ، اهـ . قلت : هذه مسألة أخرى وهي توقف تمام الهبة على القبض ، والمسألة التي ترجم بها الإمام البخارى هي مسألة كيفية القبض وستأتى قريباً ١٢ .

(١) هكذا في الأصل والظاهر بدله قبض ملك ، فإن قبض ابن عمر كان أولاً قبض ضمان ثم تبدل بقبض ملك ، وهو مؤدى ما تقدم قريباً في تقرير مولانا محمد حسن المكي ١٢ .

(٢) هكذا في الأصل والصواب هنا أيضاً على الظاهر بدله قبض ملك ١٢ .

(٣) بياض في الأصل بقدر سطارين ، وقد تقدم في باب ثرى الدواب والخير ، وإذا اشترى دابة أو جملاً وهو عليه إلخ . حديث ابن عمر وحديث جابر ، وتقدم فيه الكلام على حديث جابر في كلام الشيخ قدس سره ، وعلى حديث ابن عمر في كلام الشيخ محمد حسن المكي قدس سره ، وقال ركوب النائب والوكيل كركوب الموكل ، وفي الدر المختار : التسليم يكون بالتخلى على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل ، قال ابن عابدين : قد يكون القبض حكماً ، قال محمد : كل تصرف يجوز من غير قبض إذا فعله المشتري قبل القبض لا يجوز ، وكل ما لا يجوز

إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشتري قبل القبض جاز ، ويصير المشتري قابضاً ،
 أى لأن قبض الموهوب له يقوم مقام قبض المشتري ، اهـ . وقال الموفق : قبض كل
 شيء بحسبه فإن كان مكبلاً أو موزوناً يبيع كيلاً أو وزناً قبضه بكيله ووزنه ، وبهذا
 قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : التخلية فى ذلك قبض ، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد
 رواية أخرى : أن القبض فى كل شيء بالتخلية مع التميز لأنه خلى بينه وبين المبيع من
 غير حائل فكان قابضاً له كالمقار ، ولنا ما روى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال :
 « إذا بعت فكل ، وإن ابتعت فاكمل ، رواه البخارى ، هذا فيما يبيع كيلاً وإن يبيع
 جزافاً قبضه نقله لأن ابن عمر قال : « كنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فها هنا
 رسول الله ﷺ أن نبيمه حتى نقله ، رواه مسلم ، وهذا بين أن الكيل إنما وجب
 فيما يبيع بالكيل ، وإن كان المبيع دراهم أو دنانير قبضها باليد وإن كان ثياباً قبضها
 نقلها ، وإن كان حيواناً قبضه تمشيته من مكانه ، وإن كان مما لا ينقل ويحول قبضه
 التخلية بينه وبين مشتريه لاحائل دونه ، لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع
 فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة فى قبض هذه الأشياء ما ذكرنا ، اهـ .
 وقال : ينقل فى موضع آخر ، القبض فيما لا ينقل بالتخلية بينه وبينه لاحائل دونه ، وفيما
 بالنقل ، وفى المشاع بتسليم الكل إليه ، فإن أبى الشريك أن يسلم نصيبه قيل للتهب :
 وكل الشريك فى قبضه لك ونقله ، فإن أبى نصب الحاكم من يكون فى يده لها
 فينقله ليحصل القبض لأنه لا ضرر على الشريك فى ذلك ويتم به عقد شريكه ، اهـ .
 وقال أيضاً فى موضع آخر : والشركة فيه والتولية والحوالة به كالبيع ، وجملة أن
 ما يحتاج إلى القبض لا يجوز الشركة فيه ولا توليته ولا الحوالة به قبل قبضه ، وبهذا
 قال أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك : يجوز هذا كله فى الطعام قبل قبضه لأنها
 تختص بمثل الثمن الأول لجازت قبل القبض كالإقالة ، ولنا أن هذه أنواع يبيع
 فتدخل فى عموم النهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه ، وفارق الإقالة فإنها فسخ

قوله لعمر : (اسمع وهو جالس يا عمر) ولا ينافيه ماسبق (١) أنه أمر جابر أن يذهب فيخبر بذلك عمر فذهب فأخبره لأنه كان قبل ذلك غائباً فذهب جابر فأخبره ثم لما حضر لديه ﷺ قال له النبي ﷺ اسمع يا عمر فقال قد سمعت .

لليع فأشبهت الرد بالعيب ، وكذلك لانصح هبه ولا ما أشبه ذلك من التصرفات المفترقة إلى القبض لأنه غير مقبوض فلا سبيل إلى إقباضه ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) أى فى كتاب الاستقراض فى د باب إذا قاص أو جازفه فى الدين ، من رواية وهب بن كيسان على جابر بلفظ : د لجاء جابر رسول الله ﷺ ليخبره بالذى كان فوجده يصلى العصر ، فلما انصرف أخبره بالفضل ، فقال أخبر ذاك ابن الخطاب ، فذهب جابر إلى عمر فأخبره ، الحديث ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بينهما ولم يتعرض لذلك الشراح ، ويؤيد ما أفاده الشيخ قدس سره ما فى الفتح من رواية أبى نصره عن جابر عند أبى نعيم فى هذه القصة وفيها : فأئيت النبي ﷺ فأخبرته فقال اتنى بعمر فأئيته ، فقال يا عمر : سل جابر عن نخله فذكر القصة ، ووقع فى رواية ديال بن حرملة أن أبا بكر وعمر جميعاً كانا مع النبي ﷺ وقال فى آخره : د قال فانطلق فأخبر أبا بكر وعمر ، قال : فأخبرتهما ، الحديث ، ونحوه فى رواية وهب بن كيسان عن جابر ، اه . وسيأتى ما فى هذا الحديث من اختلاف الصلوات فى آخر كتاب الصلح .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب د باب إذا وهب ديناً على رجل ، أى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له ، قال ابن بطال : لاختلاف بين العلماء فى صحة الإبراء من الدين إذا قبل البراءة ، قال : ولأنما اختلفوا إذا وهب ديناً له على رجل لرجل آخر ، فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصحح هذه ، ومن لم يشترطه صححها ، لكن شرط مالك أن تسلم إليه الوثيقة بالدين ويشهد له بذلك على نفسه ويعلمه إن لم يكن به وثيقة ، وعند الشافعية فى ذلك وجهان :

قوله : (وقالت أسماء للقاسم إلخ) وكان ابنه (١) أخيه وكان له بنون فكان ذلك

جزم المساوردي بالاطلاق وصححه الغزالي ومن تبعه ، كذا في الفتح ونحوه في العيني وزاد : قال الشافعي وأبو حنيفة : الهبة غير جائزة لأنها لا تجوز عندهم إلا بمقبوضة ، وقال أصحابنا الحنفية : تملك الدين من غير من هو عليه لا يجوز لأنه لا يقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لأنه إسقاط وإبراء ، اهـ . وكتب مولانا حسين على البنجابي : هذا هو إسقاط دين ، وأما إذا وهب الدائن الدين لغير المديون فلا يملك بالهبة لأنه لا يتم إلا بالقبض كما جاء في حديث نقله صاحب الهداية ، اهـ . قلت : وفي الهداية : القبض لا بد منه لثبوت الملك ، وقال مالك : يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع ، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجوز الهبة إلا مقبوضة » ، اهـ . وبسط الزيلعي في الآثار الدالة على هذا المعنى ، قال الحافظ في حديث جابر رضي الله عنه : توجد الترجمة من قوله فسأل النبي ﷺ غرماء جابر أن يقبلوا ثمر حائطه وأن يحلوه ، فلو قبلوا كان في ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون في معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزاً لما طلبه النبي ﷺ . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف وهو أنه ﷺ سأل غرماء أبي جابر فذكر ما تقدم في كلام الحافظ ، وقال بعده فافهم فإنه دقيق غفل عنه الشراح ، اهـ . وتعقب السندی على العيني إذ قال : ودلالة الحديث على المطلوب واضحة لأن سؤاله ﷺ إياهم هبة الدين يدل على جوازه قطعاً إذ لا يمكن أن يطلب منهم شيئاً وهو غير جائز ، وبهذا سقط ما قاله العيني مطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف ، اهـ ١٢ .

(١) فيه تجوز ، فإن أحدهما ابن أخى أسماء ، والآخر ابن أخيها ، قال الحافظ : أسماء هي بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه والقاسم بن محمد هو ابن أبي بكر رضي الله عنه وهو ابن أخيها ، وابن أبي عتيق هو أبو بكر عبد الله بن أبي عتيق محمد بن عبد الرحمن ابن أبي بكر وهو ابن ابن أخى أسماء ، اهـ . وضمير المذكر في أخيه سبق قلم والصواب أخيها والضمير لأسماء ، وقوله : وله بنون إشارة إلى تخصيص هذين ، قال الحافظ :

وصية (١) منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا أيضاً أو كانت وهبت لها قبلما اقتسمها تمت لما مانت عائشة رضى الله تعالى عنها ورثها أختها أسماء وأم كثرهم وأولاد أخيها عبد الرحمن ولم يرثها أولاد محمد أخيها لأنه لم يكن شقيقها وكان أسماء أرادت جبر خاطر القاسم بذلك وأشركت معه عبد الله لأنه لم يكن وارثاً لوجود أبيه ، اه . وقوله : قد أعطاني معاوية بيان لغلاء قيمة الأرض ، كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله : فأعطاني لكني لم أبه منه بذلك ، اه . وهكذا في القسطلاني أى وما بعته منه ١٢ .

(١) وهذا توجيه للأثر من الخفية يعنى يحتمل أن أسماء قالت ذلك عند وفاتها فيكون في حكم الوصية ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك باب هبة الواحد للجماعة ، قال الحافظ : أى يجوز ولو كان شيئاً مشاعاً ، قال ابن بطال : غرض المصنف إثبات هبة المشاع وهو قول الجمهور خلافاً لابن حنيفة ، كذا أطلق وتعقب بأنه ليس على إطلاقه وإنما يفرق في هبة المشاع بين ما يقبل القسمة وما لا يقبلها ، والعبرة بذلك وقت القبض لا وقت العقد ، اه . وهكذا في المبنى ، وقال : العبرة في الشيوع وقت القبض لا وقت العقد ، حتى لو وهب مشاعاً وسلم مقسوماً يجوز ، اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره في قوله : أو كانت وهبت لها إلخ ، وقال القسطلاني : وقال الخفية : يجوز فيما لا ينقسم كالحمام والرحى ، لا فيما ينقسم إلا بعد القسمة ، كما لا تجوز هبة سهم في دار لأن القبض في الهبة منصوب عليه مطلقاً فينصرف إلى الكامل ، والقبض في المشاع ليس بكامل لأنه في حيزه من وجه وفي حيز شريكه من وجه وتماهه وإنما يحصل بالقسمة بخلاف المشاع فيما لم يقسم لأن القبض الكامل فيه غير متصور فاكثري بالقاصر ، قاله ابن فرشتاه في شرح المجموع ، وقبض المشاع يحصل بقبض الجميع منقولا كان أو غيره فإن كان منقولا ومنع من القبض الشريك فيه ووكله الموهوب له في القبض له جاز فيقبضه له الشريك فإن امتنع الموهوب له من توكيل الشريك فيقبض له الحاكم ويكون في يده لها ، أما إذا لم يمتنع الشريك من القبض بأن رضى بتسليم نصيبه أيضاً إلى الموهوب له قبض الجميع فيحصل الملك ويكون نصيبه تحت يد الموهوب له ودبعة ، اه ١٢ .

الهيئة ونحن نقرأ أيضاً إن وهب مشاعاً فاقسمه الموهوب لهم فإنها تتم بالقسمة (١) وإن لم تتم بالهيئة نفسها ، ومع ذلك ففعل أسماء رضى الله عنها ليس حجة على مجتهد .
قوله : (أعطيت هؤلاء) فيه الترجمة (٢) حيث استرخصه أن يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استأذنه بلفظ الجمع الذى ذكره فى كلامه ، والجواب :
أما أولاً فبأن إعطاءه إياهم لو وقع كما قصده النبى ﷺ لاعطى كلا منهم نصيبه والباقي من كل واحد واحد منهم كان باقياً على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن إعطاؤه إياهم إلا إعطاء واحد بعد واحد ، ولو سلم أنه قصد أن يعطيهم جميعاً فالقسمة فى هذا المجلس كانت مجوزة للهيئة ومتممة لها كما ذكرنا فى قصة أسماء فافهم .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قلنا : أجاز أن تكون قسمتها بينهما فى تلك الساعة فلم تكن هبة مشاع أو هو فعل عائشة (*) فلا يكون حجة علينا ، اهـ .
يعنى أن المعروف من مسلك الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى إذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم ، وقول أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه لعائشة رضى الله تعالى عنها فى ذلك معروف وهو قوله : « إني نحتك جداد عشرين ومثقالاً » كنت خزنته ، الحديث ، تقدم قريباً فى « باب كيف يقبض العبد والمتاع » أخرجه مالك ومحمد فى موطنيهما وقول عمر رضى الله تعالى عنه : « ألا لا تحل إلا لمن حازه وقبضه » أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح كذا فى الدراية ، فهذه أقوال الشيخين تخالف فعل أسماء ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قد اعترض الإسماعيلي بأنه ليس فى حديث سهل ما ترجم به وإنما هو من طريق الإبراق وأطال فى ذلك ، والحق كما قال ابن بطال إنه ﷺ سأل الغلام أن يهب نصيبه للأشياخ وكان نصيبه منه مشاعاً غير متميز فدل على صحة هبة المشاع ، اهـ . وبسط القسطلاني فى إيراد الإسماعيلي إذ قال : قال الإسماعيلي : ليس

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله فعل أسماء ١٢ ز .

قوله : (ما غنموا منهم) وهو غير مقسوم^(١) وأنت تعلم أن سبى هو وزن لم يكونوا بما يقبل القسمة والكلام^(*) فيه فإن تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لآخيه وبعضه الآخر لآبيه وهكذا مما يتعذر ، وهذا إذا سلم أنه كان هبة لهم ، والذي يقتضيه النظر أنه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم في رفع الأسر

في هذا الحديث هبة لا للواحد ولا للجماعة ، وإنما هو شراب أتى به النبي ﷺ سقى على وجه الإباحة والإرفاق كما لو قدم للضيف طعاماً يأكله ، وليس قوله للفلام أناذن لى على جهة أنه حق له بالهبة لكن الحق من جهة السنة في الابتدائية وللأشياخ حق السن ، وأجاب في فتح البارى بأن الحق كما قال ابن بطال قد ذكر قوله ١٢ .

(١) هكذا في جميع النسخ الموجودة من الهندية والمصرية المتون والشروح إلا ما في نسخة على حاشية الهندية من زيادة قوله لهوازن بعد قوله غير مقسوم ، قال القسطلاني في الفرع : وأصله علامة السقوط على قوله لهوازن وإثباتها بعد قوله غير مقسوم لأبي ذر ويبقى النظر في قوله منهم على هذه الرواية فليتأمل ، اهـ . وقال الحافظ : قوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف ، اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي قوله : وهو غير مقسوم ، اعلم أنه عليه الصلاة والسلام انتظرهم بضعة عشر يوماً ثم قسم ، فلما ردهم ما كان قسم هؤلاء المسلمين على المبشرين^(**) لهما ونقول إنه إسقاط وإعتاق ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسين الحكي : قوله المقبوضة ، أى ما يمكن قبضها ، وقوله المقسومة تفسير لما قبله ، اهـ . وفي تقريره الآخر : قوله باب الهبة المقبوضة إلخ ، يعنى هذا باب هبة المشاع المقسوم وغير المقسوم ، فإن المقبوضة والمقسومة ما يمكن فيه القبض للتمام والقسمة وهما متضادتان وهو المسمى بالمشاع المقسوم ، وغير المقبوضة وغير المقسومة

(*) كذا في الأصل والظاهر ولا كلام فيه ١٢ .

(**) كذا في الأصل والظاهر فيه تحريف ١٢ ز .

عن المستعدين^(١) وإطلاقهم .

ما لا يمكن فيه القبض التام والقسمة وهو المشاع الغير المقسوم ، فالثاني يجوز هبته بلا خلاف ، أما الأول ففيه خلاف ، لا يجوز هبته عندنا ، وتجوز عند البخارى والشافعى ، وقوله : « وهو غير مقسوم » لأن ذلك السبي كان بعضهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بين أبيه وأمه وأخيه فوهبه من كان هو في يده إليهم جميعاً مع أن الرجل لا يمكن قسمته فكذا لا يمكن قبضه التام ، ثبت هبة المشاع الغير المقسوم وغير المقبوض أيضاً ، وكان بعضهم ممن لم يكن له إلا أب وأم أو أخ واحد مثلاً فوهبه إليه ثبت هبة المقبوض وإن لم يكن مشاعاً ولا مقسوماً ولا غير مقسوم ، لكن لا تتعلق به بالترجمة ، بل المقصود بالترجمة المشاع مقسوماً كان أو غير مقسوم ، ولا شك أن ذلك السبي كان أكثرهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بينهم مع أنه غير مقسوم فكان هبته منهم هبة المشاع الغير المقسوم ، ولا خلاف في صحة هبة المشاع الغير المقسوم ، ثم المشاع والمقبوض بالنسبة إلى القابض لا بالنسبة إلى الواهب ، وأيضاً بعض ذلك السبي كان مشتركا بين الاثنين أو الثلاثة الغائمين فوهبه إلى وليه ثبت الشيوع وعدم إمكان القبض بالنسبة إلى الواهب أيضاً ، اهـ . وفي شرح الوقاية صح هبة اثنين داراً لواحد لأن الكل يقع في يده بلا شيوع ، وفي عكسه أى هبة واحد لاثنتين داراً لاتصح عند أبي حنيفة ، وعندهما تصح ، لأن التملك واحد فلا شيوع ، وله أن هذه هبة النصف من كل واحد فيثبت الشيوع ، اهـ . وكتب الشيخ فتح محمد على هامشه : أى لا يصح هبة واحد لجماعة لأن الموهوب له مشاع إلا أن يقسم . وأما تبويب البخارى بقوله وهب رجل جماعة جاز ، وذكر تحتها قصة هوازن فإنه عليه نصالة السلام وهب لهم سبائهم ليس من هذا ، لأنه ﷺ وإن وهب لجماعة لكن الموهوب كان لكل واحد على حدة فلكل واحد منهم سبيه خاصة لا شركة ولا شيوع ، وفيما نحن فيه هبة شيء واحد لجماعة وفيها شيوع ، فلذا اختلفت الأقوال فيه ، اهـ ١٢ .

(١) كذا في الأصل والصواب بدله المستعدين ١٢-ز .

قوله : (فقتضى وزادني) ولم يكن القيراط الذى زاده فى العطاء مشاعاً بل كان على حدة كما تشهد (١) به الروايات .

قوله : (إلا سناً أفضل من سنه) وأنت تعلم أنه غير قابل للقسمة ولا كلام فيه فلا يمكن الإبراد به ، وأهل المؤلف أورد من الروايات روايتين على الهبة المقسومة ، وهما روايتا جابر رضى الله عنه وروايتين على (٢) الغير المقسومة ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عن الأولين ، والجواب عن الآخرين قد (٣) سبق

(١) فقد حكى الحافظ عن رواية مسلم : « فلما قدمت المدينة قال لبلال أعطه أوقية من ذهب وزده ، قال : فأعطاني أوقية وزادني قيراطاً ، قلت : لا تفارقتي زيادة رسول الله ﷺ ، الحديث ، وفيه ذكر أخذ أهل الشام له يوم الحرة ، اهـ . قلت : وقد تقدم في « باب إذا وكل رجلاً أن يعطى شيئاً إلخ » بلفظ : يا بلال اقضه وزده ، فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً ، قال جابر : لا تفارقتي زيادة رسول الله ﷺ فلم يكن القيراط يفارق قراب جابر رضى الله عنه ، اهـ . وذكره البخارى فى كتاب الشروط عن جابر رضى الله عنه أخذته بأربعة دنانير ، وهذا يكون أوقية على حساب الدينار بعشرة ، وقال العيني فى كتاب الوكالة : قوله « فلم يكن القيراط إلخ » هذا من قول عطاء الراوى ، كذا وقع لفظ جراب بالجيم فى رواية الأكثرين ، وفى رواية النسفى قراب بالقاف وهو الذى يدخل فيه السيف ، وزاد مسلم فى آخر هذا الحديث فأخذه أهل الشام يوم الحرة ، اهـ . قلت : ولفظ مسلم فى صحيحه : « فقلت لا تفارقتي زيادة رسول الله ﷺ » قال فكان فى كيس لى فأخذه أهل الشام يوم الحرة ١٢ .

(٢) وهما رواية سهل فى الشراب ورواية أبى هريرة فى الدين ١٢ .

(٣) وهو أنه لم يكن قابلاً للقسمة ، قال العيني : فى حديث سهل وجه المطابقة من حيث أن فيه هبة غير مقسومة . وهذا أيضاً لا يقرم به الدليل فيما ذهب إليه لأن غير المقسوم غير متميز ولا يتصور فيه القبض أصلاً ، ومن شرط صحة الهبة

مع أن إعطاءه للعلام لم يكن هبة بل إباحة^(١) تقدر ما يشربه منه .
قوله : (ثم قضاه أفضل من سنه) ومع^(٢) فلم يشاركه من حضر ثمة من الصحابة
في تلك الزيادة .

الشرعية القبض ، ثم قال في حديث أبي هريرة : مطابقتها للترجمة تؤخذ من معنى
الحديث ، لأن فيه أنه ﷺ أمر بإعطاء سن أفضل من سنه والزيادة فيه غير
مقسومة والجواب فيه مثل الجواب في الحديث الذي قبله ، ١٢٥١ .

(١) وهذا الذي اختاره الاسماعيلي كما تقدم قريباً عن القسطلاني في د باب هبة
الواحد للجماعة ، ١٢٥٢ .

(٢) كذا في الاصل والظاهر سقط لفظ ذلك من الكتابة والصواب مع ذلك ،
وترجم الإمام البخاري على ذلك د باب من أهدى له هدية وعنده جساؤه فهو
أحق به ، وبين غرضه بالترجمة بما قال بعد ذلك ، ويذكر عن ابن عباس إلخ ،
قال العيني : لما كان وضع الترجمة يخالف ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه
أشار إليه بصيغة التريض ولم يكف بذلك حتى أكد بقوله : ولم يصح أي لم يصح
هذا عن ابن عباس ، ويحتمل أن يكون المعنى ولم يصح في هذا الباب شيء ، ولهذا قال العقيلي
لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء ، وروى هذا عن ابن عباس مرفوعاً
ومرفوعاً ، والمرفوع أصح إسناداً من المرفوع ، ١٥٠٠ . وبسط الحافظان ابن حجر
والعيني في تخريجه ورفع ووقفه وشواهد في التثرف ، معرفة أحاديث التصوف ،
رواه عبد بن حميد في مسنده ، وعبد الرزاق والطبراني وأبو نعيم في الحلية عن
ابن عباس والطبراني فقط ، وكذا إسحاق بن راهويه وأبو بكر الشافعي في
« الغيلانيات » ، من حديث حسن بن علي والعقيلي من حديث عائشة كلهم به مرفوعاً ،
وقال العقيلي : لأنه لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء ، وأورده البخاري في
الصحيح معلقاً وقال : لأنه لم يصح ، قال الحافظ السخاوي : لكن هذه العبارة من مثله
لا تقتضي البطلان بخلافها من العقيلي ، وعلى كل حال فقد قال شيخنا يعني الحافظ

ابن حجر أن الموقف أصح ، اهـ . بزيادة من الإتحاف . قال العيني : قال ابن بطال : معنى الحديث التدب عند العلماء فيما خف من الهدايا وجرت العادة فيه ، وأما مثل الدور والمال الكثير فصاحبها أحق بها ، ثم ذكر حكاية أبي يوسف التماسي أن الرشيد أهدى إليه ما لا كثيراً وهو جالس مع أصحابه فقيل له هذا الحديث فقال أبو يوسف رحمه الله أنه لم يرد في مثله وإنما ورد فيما خف من الهدايا من المأكول والمثرب ، ويروى من غير هذا الوجه أنه كان جالساً وعنده أحمد بن حنبل ويحيى ابن معين ، فحضر من عند الرشيد طبق وعليه أنواع من التحف المثلثة فروى أحمد وأويحيى هذا الحديث ، فقال أبو يوسف رحمه الله ذاك في التمر والعجوة ، يا خازن ارفعه ، اهـ . وكعب الشيخ التهانوي رحمه الله في التشرّف : قلت : معنى الحديث إذا كان قصد المهدى تشريك القوم في الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فقد وضعها بين يدي شيخ المجلس أدباً ويعلم ذلك بالقرائن ، أما لو كان قصده الإهداء إلى معين كما هو الغالب في نحو الثياب والتقد فلا وجه لشركه غيره معه ، فإن الملك من أحكام التملك فإذا كان التملك خاصاً كان الملك خاصاً فافهم ، نعم لو فرقةا على أهل المجلس جميعاً كان أقرب إلى المروءة وآداب الصحبة كما هو المعتاد للقوم في أكثر الأحوال إلا لمقتضى قوى ، اهـ . وقال القارى في جمع الوسائل : في حديث سليمان رضى الله عنه إذا أتى بهدية إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لأصحابه « ابسطوا » ، قاله دفعاً لو همهم أن هذه مختصة فليس لهم أن يأكلوا منها ، وإشارة إلى حسن الآداب مع الخدم والأصحاب لإظهاراً لما أعطاه من الخلق العظيم والكرم العميم ، وفي الحديث أنه يستحب للمهدى له أن يطعم الحاضرين بما أهدى إليه ، وحديث ومن أهدى له هدية لجلساؤه شركاؤه فيها ، وإن كان ضعيفاً كما قاله ميرك مؤيد لهذا المعنى ، وقال الترمذى في الأصول : المراد بهم الذين يداومون مجلسه ويعتكمون بابه ويتفقدون أموره لاكل من كان جالساً في ذلك الوقت ، ووقع لبعض المشايخ أنه أتى بهدية عظيمة من دنانير ودراهم جسيمة ، وكان عنده فقير

قوله: (هو لك يا عبد الله) ولم^(١) يشاركه عمر ولا غيره فيه .

مسافر، فقال يامولانا ... هذا يا مشترك ، فقال الشيخ بلسانه : ، أما تنهاخو مشترك ، أى الانفراد أحسن فظن الفقير أنه يريد الانفراد لنفسه فتغير حاله ، فقال الشيخ فشرع لك تنهاخو مشترك ، فى أخذه فمجز عن حمله وحده فأشار الشيخ إلى بعض أصحابه بمعاونته ، ومن اللطائف أن الإمام أبايوسف رحمه الله أتى بهدية من النقود فقيل له : الهدايا مشتركة ، فقال اللام لامهد أى الهدايا من الرطب والزبيب وأمثالهما ، فانظر الفرق البين بين علماء الظاهر والباطن ، اه . قلت : ما فعله الشيخ الزاهد كان جديراً بشأنه فإن مقتضى زهده كان ذلك ، وأما ما فعله الإمام أبو يوسف رحمه الله فكان جديراً بشأنه وكان حقاً عليه أن يفعل ذلك فإنه إمام من أئمة الفقه ، وأقواله وأفعاله حجة فى الفقه ، ولو لم يفعل ذلك لصارت مسألة فقهية ، ومن اللطائف ما حكى شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى الدر الثمين عن والده أنه رأى النبى ﷺ فى النوم كأنه أعطاه رغيماً فقال أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، قال قدمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عمر رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، قدمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عثمان رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقلت : إن قسمتم الرغيف بينكم فأى شيء يبقى لهذا الفقير ؟ فامسك ، انتهى مختصراً . وبسط فى أنفاس العارفين هذه القصة وذكر فيه سبب انقياده للشيخين دون ذى النورين رضى الله تعالى عنهم أجمعين ١٢ .

(١) قال الحافظ : ذكر المصنف فى الباب حديثين ، أحدهما : حديث أبى هريرة الماضى ، ووجه الدلالة منه أن النبى ﷺ وهب لصاحب السن القدر الزائد على حقه ولم يشاركه فيه غيره ، وهذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية وقد تقدم ما فيه ، ثانيهما : حديث ابن عمر فى هبة النبى ﷺ له البكر الذى كان راكمه ، ووجه الدلالة منه لآترجمة ظاهر كما تقرر من حديث أبى هريرة وقد نازعه الإسماعيلي فيه ، والذى يظهر أن المصنف أراد إلحاق المشاع فى ذلك

(باب هدية ما يكره لبسه)

لما مطلقاً كالمصور أو خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز (١) هديته لإمكان الانتفاع به بجهة أخرى غير اللبس .

بغير المشاع ولحاق الكثير بالتقليل لعدم الفارق ، اه . وفي العيني تحت حديث ابن عمر هذا قال الإسماعيلي : هذا الحديث لادخل له في هذا الباب فلا مطابقة بينه وبين الترجمة ، قلت : لأن هبة لشخص معين فلا مشاركة غيره فيها ، وقال ابن بطال هبة لابن عمر مع الناس فلم يستحق أحد منهم فيه شركة ، قلت : هذا عجيب لأن الشخص إذا وهب لأحد شيئاً وهو بين الناس فهل يتوهم فيه أنهم يشاركونه فيه حتى يقال هذا هبة وهبت لشخص وعنده جلساؤه فهم شركاؤه فيه بل كل منهم يتحقق أن هذا هو اللاحق لتعينه من جهة الواهب ، اه . قلت : لم أتحصل بعد ليراد الإسماعيلي ولا ما أورده العلامة العيني على ابن بطال لأن غرض الإمام البخاري بالترجمة وهو عدم الاشتراك في الهدية ظاهر دفعاً لما يتوهم من حديث ابن عباس رضي الله عنه وهو واضح من حديث أبي هريرة وابن عمر كما أفاده الشيخ قدس سره ، ثم قال العيني قال بعضهم : هذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية ، قلت : هذا أعجب من ذلك وكيف بينهما اتحاد في الحكم ؟ بل بينهما تغاير في الحكم وتباين ، لأن الهبة عقد من العقود يحتاج إلى إيجاب وقبول وقبض ، والهدية ليست كذلك ، وأيضاً قد يشترط العوض في الهبة ولا يشترط في الهدية ، اه . قلت : وتقدم في أول كتاب الهبة الفرق بينها وبين الهدية ١٢ .

(١) الضمير إلى النوع الأول وهو ما يكره لبسه مطلقاً ، قال الحافظ : الكراهة أعم من التحريم والتنزيه ، وهدية مالا يجوز لبسه جائز ، فإن لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لبسه كالنساء ، ويستفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلاً للرجال والنساء كآنية الأكل والشرب من ذهب وفضة ، اه .

(باب قبول الهدية من المشركين)

يعنى (١) بذلك أن المنهى عنه إنما هو القبول على جهة المودة أو ما يورث المودة لا مطلقاً.

وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه لاسيما على مذهب الحنفية والشافعية ، والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلاً كآنية الذهب والفضة ، ومذهب الشافعية جواز اتخاذها ، قال ابن قدامة في الشرح الكبير: قال شيخنا : لا يختلف المذهب فيما علنا في تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة ، وحكى عن الشافعى إباحته لتخصيص النهى بالاستعمال ولأنه لا يلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ كما لو اتخذ الرجل ثياب حرير ، وذكره بعض أصحابنا وجهاً في المذهب ، وإنما أن ما حرم استعماله مطلقاً حرم اتخاذه على هيئة الاستعمال كالملامى ، وأما ثياب الحرير فإنها تباح للنساء وتباح التجارة فيها فحصل الفرق ، وأما تحريم استعمالها فهو قول أكثر أهل العلم ، منهم أبو حنيفة ومالك ، وعن معاوية بن قرة أنه قال لا بأس بالشرب من قدح فضة ، وعن الشافعى قول : إنه مكروه غير محرم ، لأن النهى لما فيه من التشبه بالأعاجم فلا يقتضى التحريم إلى آخر ما بسط من دلائل الجمهور ، وفي الدرا المختار بعد ذكر كراهة الأكل والشرب من إناء ذهب وفضة للرجل والمرأة وكذا الاكتحال بهما وما أشبه ذلك من الاستعمال ، هذا فيما يرجع للبدن وأما لغيره تجملأً بأوان متخذة من ذهب وفضة فلا بأس به بل فعله السلف ، قال ابن عابدين : الأحسن ما فى القهستانى حيث قال : وفى الاستعمال إشعار بأنه لا بأس باتخاذ الأواني منهما للتجمل ، اهـ . قلت : وحديث الباب يؤيد أيضاً كلام الشيخ ، فإن عمر رضى الله تعالى عنه كسا الحلة أخاه بمكة مشركاً ، فكذا يجوز إهداء الأواني إليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : كأنه أشار إلى ضعف الحديث الوارد في رد هدية المشرك

قوله : (فإن العايد في صدقته إلخ) نهاء عن الشراء وسماه (١) عوداً في الهبة لما أن المسامحة من البائع تستلزم العود في بعض أجزائه .

وهو ما أخرجه موسى بن عقبة في المغازي : « أن عامر بن مالك الذي يدعى ملاعب الأسنة قدم على رسول ﷺ وهو مشرك فأهدى له ، فقال : إني لا أقبل هدية مشرك ، الحديث ، رجاله ثقات إلا أنه مرسل ، وأخرج أبو داود والترمذي وغيرهما عن عياض بن حمار قال : أهديت للنبي ﷺ ناقة ، فقال : أسلفت ؟ قلت : لا . قال : إني نهيت عن زبد المشركين ، والزبد بفتح الزاي وسكون الموحدة الرصد ، صححه الترمذي وأبو خزيمة ، وأورد المصنف عدة أحاديث دالة على الجواز ، فجمع بينهما الطبري بأن الامتناع فيما أهدى له خاصة والقبول فيما أهدى المسلمين وفيه نظر لأن من جملة أدلة الجواز ما وقعت الهدية فيه له خاصة ، وجمع غيره بأن الامتناع في حق من يريد بهديته التردد والموالة والقبول في حق من يرجى بذلك تأنيسه وتأليفه على الإسلام وهذا أقوى من الأول ، وقيل : يحمل القبول على من كان من أهل الكتاب ، والرد على من كان من أهل الأوثان ، وقيل : يمتنع ذلك لغيره من الأمراء وأن ذلك من خصائصه ﷺ ، ومنهم من ادعى نسخ المنع بأحاديث القبول ومنهم من عكس ، وهذه الأجوبة الثلاثة ضعيفة فالنسخ لا يثبت بالاحتمال ولا التخصيص ، اهـ . وقال العيني بعد ذكر حديث عياض المذكور : قال الخطابي : يشبه أن يكون هذا الحديث منسوخاً لأنه قبل هدية غير واحد من المشركين : أهدى له المقوقس مارية والبغلة ، وأهدى له أكيدر دومة فقبل منهما ، وقيل إنما رد هديته ليغيظه بردها فيحمله ذلك على الإسلام ، وقيل ردها لأن للهدية موضعاً من القلب ولا يجوز أن يميل بقلبه إلى مشرك فردها قطعاً لسبب الميل ، وليس ذلك مناقضاً لقبول هدية النجاشي والمقوقس وأكيدر لأنهم أهل كتاب ، اهـ . ثم بسط العيني في الروايات الكثيرة الدالة على قبوله ﷺ الهدية من الكافرين ثم جمع بين ذلك بما تقدم في كلام الحافظ ١٢ .

(١) وهو واضح ويدل عليه لفظ الحديث وظنت أنه بائعه برخص ،

قوله : (فقضى مروان بشهادته لهم) ولم يكن ثمة دعوى على أحد حتى يلزم الحكم بشاهد (١) ، بل كان استفساراً لينكشف الحال ، ويمكن أن يكون معه شاهد آخر وإيراد الرواية هنا المحض ما فيه من ذكر الصدقة (*) أو الهبة على صهيبي .

قال الحافظ : سمي الثراء عوداً في الصدقة لأن العادة جرت بالمساحمة من البائع في مثل ذلك لانه يشرى ، فأطلق على القدر الذي يسامح به رجوعاً ، وأشار إلى الرخص بقوله وإن أعطاه بدينه ، ويستفاد من قوله وإن أعطاه بدينه أن البائع كان قد ملكه ولو كان محسباً كما ادعاه من تقدم ذكره . وجاز يمينه لكونه صار لا ينتفع به فيما حبس له لما كان له أن يبيعه إلا بالقيمة الواقعة ولا كان له أن يسامح منها بشيء . وله كان المشتري هو المحبس ، وقد استشكله الاسماعيلي وقال : إذا كان شرط الوافى ما تقدم ذكره في حديث ابن عمر رضى الله عنهما في وقف عمر لا يباع أصله ولا يوهب ، فكيف يجوز أن يباع الفرس الموهوب وكيف لا ينهى بائعه أن يبيع من يمينه ، قال : فاعل معناه أن عمر جعله صدقة يعطيها من يرى رسول الله ﷺ إعطاءه فأعطاهما النبي ﷺ الرجل المذكور فجري منه ما ذكر ، وقال الحديث أيضاً قبل ذلك : قوله « في سبيل الله » ظاهره أنه حمله عليه حمل تملك ليجزى عنه . إذ لو كان حمل تحبب لم يجز بيعه ، وقيل بلغ إلى حالة لا يمكن الاتفاص به فيما حبس فيه وهو مقتدر إلى ثبوت ذلك ، ويدل على أنه تملك قوله العائد في هبته ولو كان حبساً لقال في حبسه ووقفه ، وعلى هذا فالمراد بسبيل الله الجهاد لا الوقف ، فلا حجة فيه لمن أجاز بيع الموقوف إذا بلغ غاية لا يتصور الاتفاص به فيما وقف له ، اهـ . قلت : وقد تقدم شيء من الكلام على هذا الحديث في كتاب الزكاة في باب هل يشتري صوته ، وتقدم فيه اختلاف الأئمة في جواز شراء المصدق صدقته ١٢ .

(١) أشار إلى مسألة خلافية شهيرة وهي القضاء بشاهد ويعين يأتي بيانها في آخر

الشهادات ، قال الحافظ : قوله « لأعطى » بفتح اللام هى لام القسم كأنه أعطى الشهادة حكم القسم ، أو فيه قسم مقدر أو عبر عن الخبر بالشهادة والخبر يؤكّد بالقسم كثيراً وإن كان السامع غير منكر ، ويؤيد كونه خبراً أن مروان قضى لهم بشهادة ابن عمر رضى الله عنهما وحده ولو كانت شهادة حقيقة لاحتاج إلى شاهد آخر ، ودعوى ابن بطلال أنه قضى لهم بشهادته ويمينه فيه نظر لأنه لم يذكر في الحديث وقد استدلل به بعض المتأخرين لقول بعض السلف كشریح أنه يكفى الشاهد الواحد إذا انضمت إليه قرينة تدل على صدقه ، وترجم أبو داود في السنن « باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم » وساق قصة خزيمه في سبب تسميته ذا الشهاداتين وهى مشهورة والجمهور على أن ذلك خاص بخزيمه ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكون مروان أعطى ذلك من يستحق عنده العطاء من مال الله ، فإن كان النبي ﷺ أعطاه كان تنفيذاً له وإن لم يكن كان هو المذنب للعطاء ، قال : وقد يكون ذلك خاصاً بالنبي كما وقع في قصة أبي قتادة حيث قضى له بدعواه وشهادة من كان عنده السلب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب عليه بباب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، ومناسبتة لها أن الصحابة بعد ثبوت عطية النبي ﷺ ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع أم لا ؟ فدل على أن لا أثر للرجوع فى الهبة ، اهـ . وما أفاده الحافظ ظاهر لأن المعروف أن الباب بلا ترجمة كالفصل لما قبله ، وتعقب عليه العيني فقال : قال ابن بطلال : ذكر هذا الحديث فى كتاب الهبة لأن فيه أن النبي ﷺ وهب صهيماً ذلك ، وقال ابن التين أتى البخارى بهذه القصة هنا لأن العطايا نافذة ، وقال بعضهم : ومناسبتة فذكر كلام الحافظ : ثم قال : أما ما ذكره ابن بطلال وابن التين فله وجه ما ، وأما القول الثالث فلا وجه له أصلاً لأن الموهوب له إذا مات لارجوع فيه أصلاً عند جميع العلماء ،

قوله : (نعم الصدقة) وباقى الرواية (١) كما تقدمت .

أما عند الحنفية فلأن الرجوع امتنع بالموت ، وأما عند غيره فلا رجوع من الأول أصلاً إلا فى موضع مخصوص ، واستفصال الصحابة وعدم استفصالهم فى الرجوع وعدمه بعد موت الواهب لا دخل له هنا فلا فائدة فى قوله فدل على أن لا أثر فى الرجوع فى الهبة لأن الرجوع لم يبق أصلاً ، فالرجوع وعدمه غير مبين على الاستفصال وعدمه ، حتى يكون عدم استفصالهم دالاً على عدم الرجوع ، وعدم الرجوع هنا متحقق بدون ذلك ، أقول لذكر هذا الحديث هنا وجه حسن وهو أنه أشار به إلى أن حكم الهبة عند وقوع الدعوى بين المتواهبين أو بين ورثتهم حكم سائر الدعاوى فى أبواب الفقه فيما يحتاج إليه من الحاكم وإقامة الشهود واليمين وغير ذلك فافهم ، اهـ . قلت : وأنت خير بأن الأوضح ما قاله الحافظ فإنه على قول ابن بطلال وابن التين وكذا العيني : لا يبق لهذا الباب تعلق بالباب السابق ثم ما تقدم من كلام ابن التين فى كلام الحافظ ذكره العلامة العيني أوضح منه إذ قال : قال ابن التين : قضاء مروان بشهادة ابن عمر يحتمل وجهين : أحدهما أنه يجوز له أن يعطى من مال الله من يستحق العطاء فينفذ ما قيل له أن سيدنا رسول الله ﷺ أعطاه ، فإن (*) لم يكن كذلك كان قد أمضاه وإن كان غير ذلك كان هو المعطى عطاء صحيحاً ، وقد يكون هذا خاصاً فى النوى لأنه ﷺ أعطى أبا قتادة بدعواه وشهادة من كان السلب عنده ، والوجه الثانى أنه ربما حكم الإمام بشهادة المبرز فى العدالة وحده ، وقد قال بعض فقهاء الكوفة حكم شريح بشهادتى وحدى فى شيء ، قال : وأخطأ شريح ، قال والوجه الأول هو الصحيح ، اهـ ١٢ .

(١) وهو ظاهر ، قال الحافظ : يعنى أن عبد الله بن يوسف وإسماعيل يعنى ابن أبى أويس روياه بلفظ : نعم الصدقة اللقمة الصنى منحة ، وهذا هو المشهور عن مالك ، وكذا رواه شعيب عن أبى الزناد كما سيأتى فى الأشربة ، قال ابن التين : من

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله عن الظاهر فإن كان كذلك ١٢ .

قوله : (فاستطعنا أن نبلغ خمس عشرة إلخ) لعدم^(١) ظهورها إذ ذاك بالبال وعدم حضورها فوراً لا أنه لم يكن أحد منهم يعلمها .

روى نعم الصدقة روى أحدهما بالمعنى لأن المنحة العطية والصدقة أيضاً عطية ، قلت : لا تلازم بينهما فكل صدقة عطية وليس كل عطية صدقة ، وإطلاق الصدقة على المنحة مجاز ولو كانت المنحة صدقة لما حلت للنبي ﷺ بل هي من جنس الهبة والهدية اهـ . وتعقب المعنى على كلام الحافظ إذ قال : أراد ابن التين بقوله : روى بالمعنى المعنى اللغوي ، ولا فرق في اللغة بين العطية والمنحة والصدقة والهبة والهدية لأن معنى العطية موجود في الكل بحسب اللغة ، وإنما الفرق بينها في الاستعمال ، ألا ترى أنه لو تصدق على غني يكون هبة ، ولو وهب لفقير يكون صدقة ، وقال ابن بطال : المنحة تملك المنافع لا تملك الرقاب ، والسنة أن يرد المنحة إلى أهلها إذا استغنى عنها كما رد رسول الله ﷺ إلى أم أنس ، ولما فتح الله على رسوله غنائم خيبر رد المهاجرون إلى الأنصار منافعهم وثمارهم كما سيأتي . الآن ، اهـ . قلت : الأوجه ما قال المعنى وابن التين فإنه لا مانع من إطلاق أحدهما على الآخر ، وتطلق الصدقة على كل ما يثاب عليه ، قال ﷺ : د بضة أحدهم صدقة ، ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : ليس في قول حسان ما يمنع من وجدان ذلك ، وقد حضن ﷺ على أبواب من أبواب الخير والبر لا تحصى كثرة ومعلوم أنه ﷺ كان عالماً بالأربعين المذكورة ، وإنما لم يذكرها لمعنى هو أنفع لنا من ذكرها وذلك خشية أن يكون التعمين لها مزهداً في غيرها من أبواب البر ، قال : وقد بانني أن بعضهم تطلبها فوجدوها تزيد على الأربعين فما زاده إعانة الصانع والصنعة للأخلاق وإعطاء شسع النعل واستر على المسلم والذب عن عرضه وإدخال السرور عليه والتفسيح في المجلس والدلالة على الخير والكلام الطيب والغرس والزرع والشفاة وعيادة المريض والمصافحة والمحبة في الله والبغض لأجله والمجالسة لله والتزاور والنصح والرحمة ، وكلها في الأحاديث الصحيحة ، قلت : وقد بسط العلامة

العيني في تخريج الروايات الواردة في هذه الأشياء المذكورة ، قال الحافظ : وفيها ما قد ينازع في كونه دون منيعة العنز ، وحذفت بما ذكره أشياء قد تعقب ابن المنير بعضها وقال الأولى أن لا يعنى بعدها لما تقدم ، وقال الكرماني : جميع ما ذكره رجم بالغيب ثم أتى عرف أنها أدنى من المنيعة ، قال الحافظ : وإنما عرفت بما ذكرته منها تقريب الخمس عشرة التي عدها حسان بن عمية ، وهي إن شاء الله لا تخرج عما ذكرته ، ومع ذلك فأنا موافق لابن بطلال في إمكان تتبع أربعين خصلة من خصال الخير أدناها(*) منيعة العنز ، وموافق لابن المنير في رد كبير ما ذكره ابن بطلال بما هو ظاهر أنه فوق المنيعة ، وحكى الكرماني قول ابن بطلال المذكور مع ذكر الروايات التي ذكرها ابن بطلال ، وحكاها العيني أيضاً ، ثم قال هذا الكلام رجم بالغيب لاحتمال أن يكون المراد غير المذكورات من سائر الأعمال الخيرية ، ثم إنه من أين عرف أن هذه أدنى من المنحة لجواز أن تكون مثلها ، ثم فيه تحكم حيث جعل السلام منه ولم يجعل رد السلام منه ، مع أنه صرح في هذا الحديث الذي نحن فيه به ، وكذا جعل الأمر بالمعروف منه بخلاف النهي عن المنكر ، وفيه أيضاً تكرار لدخول الأخير وهو الأربعون تحت ما تقدم ، وقال القسطلاني : قال ابن بطلال : قول حسان دفا استطعنا ، ليس بمانع أن يوجد غيرها ثم عدد خصالا كثيرة تعقبه ابن المنير في بعضها فقال : التعداد سهل ولكن الشرط صعب وهو أن يكون كل ما عدد الحاصل دون منيعة العنز ولا يتحقق فيما عده ابن بطلال بل هو منمكس ، وذلك أن من جملة ما عده نصرته المظلوم والذب عنه ولو بالنفس وهذا أفضل من منيعة العنز ، والاحسن في هذا أن لا يعد ، لأن النبي ﷺ أتاهم وما أبهمه الرسول كيف يتعاق الأمل بديانته من غيره ، مع أن الحكمة في إبهامه

(*) كذا في الأصل والصواب بدله عن الظاهر أعلاها ٢٢ ز .

قوله : (قال بعض الناس هذه عارية) وأنت تعلم أنه أقر بنفسه في الترجمة أن المدار على العرف فلا يراد لإيراده (١) على الإمام لأنه رضى الله عنه وإنما حكم على حسب عرفه والكسوة مستعملة في الهبة فكانت كذلك .

أن لا يحتقر شيء من وجوه البر وإن قل ، اهـ ، ١٢٠ .

(١) كلام الشيخ رحمه الله تعالى مبنى على ما هو المعروف بين الناس أن قول البخارى في صحيحه : « قال بعض الناس ، يكون رداً على الخفية ، ولذا قال الكرماني مهنا : قوله « بعض الناس ، قيل : أراد به الخفية ، وغرضه أنهم يقولون أنه إذا قال أخدمتك هذا العبد فهو عارية ، وقصة هاجرتدل على أنه هبة ، اهـ . وقد عرفت فيما سبق منى في كتاب الزكاة فى « باب الركاز ، وهو أول المواضع التى قال فيها البخارى قال بعض الناس : أن ما هو المعروف ليس بمطرد فهذا الموضع الذى نحن بصدده لم يتفرد فيه الخفية بل هى مسألة إجماعية ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « باب إذا قال أخدمتك إلخ ، قال ابن بطال : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة ، فإن الإخدام لا يقتضى تملك الرقبة ، كما أن الإسكان لا يقتضى تملك الدار ، قال : واستدل به بقوله « فأخدمها هاجر ، على الهبة لا يصح ، وإنما صححت الهبة فى هذه القصة من قوله : « فاعطوها هاجر ، قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال : كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه وإن لم يذكر أجلاً فهو هبة ، وقد قال تعالى « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم » ، ولم تختلف الامة أن ذلك تملك للطعام والكسوة ، قال الحافظ : « والذى يظهر أن البخارى لا يخالف ما ذكره عند الإطلاق وإنما مراده أنه إن وجدت قرينة تدل على العرف حمل عليها وإلا فهو على الوضع فى الموضعين ، فإن كان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الإخدام منزلة الهبة فأطلقه شخص وقصد التملك نفذ ، ومن قال هو عارية فى كل حال فقد خالفه ، اهـ .

قلت : ما أفاده الحافظ غاية توجيه لكلام البخارى وإلا فالظاهر أن ميل البخارى فى ذلك خلاف الجمهور ، وإلا فهل ترى إن جرى بين قوم عرف فى تنزيل الكسوة منزلة العارية فهل يكنى حينئذ عارية اللباس فى الكفارة ؟ وفى القسطلانى : قال ابن المنير : الكسوة للتملك بلا شك لأن ظاهره الاصلى لا يراد ، إذ أصلها مباشرة الإلباس ، لكننا نعلم أن المعنى إذا قال للفقير : كسوتك هذا الثوب لا يعنى أننى باشرت إلباسك إياه ، فإذا تعذر حمله على الوضع حمل على العرف وهو العطية ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد جعفر المكي قوله : قال بعض الناس ليس هذا اعتراضا على ما منارحه الله بل هو بيان للسألة عنده وكيف يكون اعتراضا وقد صرح بقوله على ما يتعارف الناس أن المدار على العرف ، وقوله : وإن قال كسوتك ، من كلام البخارى أو من كلام بعض الناس ، ثم اعلم أن أخدمتك وكسوتك مشتركان بين الهبة والعارية فإذا عريا عن القرائن والعرف يكون أخدمتك عارية وكسوتك هبة ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : على ما يتعارفه الناس ، ليس للتقيد بل هو بيان للواقع ، فإن الناس تعارفوا هذا اللفظ : أى أخدمتك فى الهبة ، وحاصل مذهبنا أن أخدمتك وكسوتك وحملتك إذا لم يتعارف فى الهبة ولا فى العارية فهى عارية . أما إذا تعارف فى الهبة كما كان فى زمان البخارى فهو هبة عندنا أيضاً لا عارية . فلا يتوجه اعتراضه علينا لأنه إنما قال بكونه هبة من غير تفصيل بالنظر إلى ذلك الزمان لأن التعارف فى ذلك الزمان كان بكونه هبة ، اهـ . كذا أفاده وفيه إجمال محل ، وإنما نقلته ههنا للتدبر فيه وإلا فقد تقدم فى كلام ابن بطال الإجماع على الكلمتين . وفى الفيض : د باب إذا قال أخدمتك إلخ ، الظاهر أن المصنف لم يحكم فى لفظ الإخدام بشئ وتركه على العرف ، فإن كان عرفهم أنه الهبة فهو هبة ، وإن كان أنه العارية فعلى ما تعارفوا ، وقوله : د قال

قوله : (له أن يرجع فيها) ولا ريب في صدق مقالته^(١) تلك ، لأنه إن كان عارية فهو أحق به من المعرى له فلا يحظر من الرجوع وإن سلم كونه هبة فله أن يرجع فيه لجواز الرجوع في سائر الهبات فكذا هذا إذ لا فرق والله أعلم .

بعض الناس إلخ ، المراد به مهنا أبو حنيفة رحمه الله ، وقد مر أن المصنف لا يريد به الرد دائماً ، والأقرب أنه اختار تفصيل الإمام الأعظم لأنه أيضاً فوضه على العرف ولما كان العرف في لفظ الخدمة أنه للعارية بخلاف الكسوة ظهر وجه الفرق بينهما ، ولعل أهل العرف حملوا الكسوة على الهبة لأن الثوب يلبس ويخلق فلا يكون المراد من كسوته إلا الإعطاء والهبة ، وإنما قلنا أنه واقفنا في المسألة لأنه لو أراد الخلاف لأخرج حديثاً يؤيد مرامه كما هو دأبه ، وإن سلبناه فردّه ضعيف جداً لوضوح الفرق بين اللفظين كما عرفت آنفاً ، اهـ . قلت : وأيضاً الفرق بينهما إجماعاً كما تقدم ١٢ .

(١) الضمير لبعض الناس ، وما أفاده قدس سره جواب عن الحنفية لإيراد البخاري ، وفي تقرير مولانا حسين على النجاشي قوله : د حمل رجلاً ، يعني أن من حمل على نية الهبة فهي هبة أو يقول تملك ، وكان التعارف في هذا اللفظ في مكان الهبة فهي هبة كالعمرى لا يرجع فيه ، كما أنه عليه الصلاة والسلام نهى عمر وقال : لا تعد في صدقتك وإن العائد كالكلب يقر ثم يعود ، والحاصل أن الهبة لا رجوع فيه ، وقال بعض الناس يرجع في مواضع الرجوع وإن كان آثماً ، اهـ . قلت : وتوضيح ذلك أن الإمام البخاري رحمه الله ترجم بقوله : د باب إذا حمل رجلاً فهو كالعمرى والصدقة ، يعني لا يجوز الرجوع فيه ، ثم قال : وقال بعض الناس له أن يرجع ، قال الحافظ : قال ابن بطال : ما كان من الحمل على الخيل تملكاً المحمول عليه بقوله : د هو لك ، فهو كالصدقة ، فإذا قبضها لم يجوز الرجوع فيها ، وما كان منه تحبيساً في سبيل الله فهو كالوقف لا يجوز الرجوع فيه عند

الجمهور ، وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الحبس باطل في كل شيء ، قال : والذي يظهر أن الإمام البخاري أشار إلى الرد على من قال بجواز الرجوع في الهبة ولو كانت للأجنبي وإلا فقد قدمنا تقرير أن الحمل المذكور في قصة عمر رضى الله عنه كان تملكاً وأن قول من قال كان تحييساً احتمال بعيد ، اهـ . والذي أشار إليه الحافظ بقوله « قدمنا تقريره » ، وهو ما ذكره في « باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته » ، وتقدم اختلاف الأئمة في رجوع الوالد في « باب الهبة للولد » ، وتقدم الخلاف في العود في هبة الأجنبي في « باب هبة الرجل لامرأته إلخ » ، ولم يتكلم الشيخ قدس سره على العمري والرقبي لأنه بسط الكلام عليهما في الكرك المدي ، والمسائل أتت تقدمت في الكوكب لا يعيدها الشيخ في البخاري إلا نادراً ، قال صاحب الفيض : قوله في « وقال بعض الناس له أن يرجع فيها » ، ولا يتعين أنه أراد به خلاف الإمام الأعظم ، بل يمكن أن يكون على طريق نقل إحدى الجائزات ، ولذا لم يشدد في الكلام وكأنه رآه محتملاً أيضاً ، اهـ . وفي العيني : قال الداودي : قول البخاري هو كالعمري والصدقة تحكم بغير تأمل ، وقول من ذكر من الناس أصبح لأنهم يقولون المسلمون على شروطهم ، قال العيني : عند الحنفية قول الرجل « حملتك على هذا الفرس » لا يكون هبة إلا بالنية ، لأن الحمل هو الإركاب حقيقة فيكون عارية ولكنه يحتمل الهبة ، يقال حمل الأمير فلاناً على الفرس معناه ملكه إياه فيحمل على التملك عند نيته ، اهـ . قلت : ولا يذهب عليك أن ما قالوا إن الحبس باطل في كل شيء عند أبي حنيفة رحمه الله بحث فيه ابن عابدين في أول كتاب الوقف ، ففي الدر المختار هو حبس لعين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ولو في الجملة ، والأصح أنه عنده جائز غير لازم كالعارية ، وعندهما هو حبسها على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب فيلزم فلا يجوز له إبطاله ولا يورث عنه وعليه الفتوى ، قال ابن عابدين : قال في الإسعاف : هو جائز عند

علائنا أى حنيفة وأصحابه ، وذكر فى الاصل كان أبو حنيفة لا يميز الوقف فأخذ
بعض الناس بظاهر هذا اللفظ وقال لا يجوز الوقف عنده ، والصحيح أنه جائز عند الكل ،
وإنما الخلاف بينهم فى اللزوم وعدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعة
إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ، ولو رجع عنه حال حياته
جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد أمرين : إما أن يحكم به القاضى ،
أو يخرج مخرج الوصية ، وعندهما يلزم بدون ذلك ، وهو قول عامة العلماء وهو
الصحيح إلى آخر بحث فيه ، وبسط صاحب الهداية فى دلائل الفريقين وما أورد
عليه ابن المهام أجاب عنه صاحب الحد ١٢ .

كتاب الشهادات^(١)

• (د يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم ، إلخ) ودلالة الرواية (٢) على الترجمة من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد (٣) .

(١) قال الحافظ جمع شهادة وهي مصدر شهد يشهد ، قال الجوهري : الشهادة خبر قاطع والشهادة ، المعاينة مأخوذة من الشهود أى الحضور لأن الشاهد مشاهد لما غاب عن غيره ، وقيل مأخوذ من الإعلام ، اهـ . وفي العيني : يعنى بالشهادة الحضور ، قال عليه السلام : « الغنيمة لمن شهد الواقعة » ، أى حضرها ، والشاهد أيضاً يحضر مجلس القاضى ومجلس الواقعة ، ومعناها شرعاً إخبار عن مشاهدة وبيان لا عن تخمين وحسبان ، اهـ . وفي الفيض قال الفقهاء : إن لإثبات الحق على الغير يسمى دعوى ، وإثبات حق الغير على نفسه يسمى إقراراً ، وإثبات حق الغير على الغير يسمى شهادة ، اهـ ١٢ .

(٢) وهي قوله : « باب ما جاء في البينة على المدعى » وأشار بقوله : من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد إلى قوله عز وجل في الآية المذكورة : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ١٢ .

(٣) بياض في الأصل بعد ذلك قريباً من سطر ورابع ، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين المكي والنجاشي ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على أن مجرد الأمر بالاستشهاد لا يقتضى كون البينة على المدعى ، وقال العيني تبعاً للكرمانى وجه الاستدلال بالآية للترجمة أنه لو كان القول قول المدعى من غير بينة لما احتيج إلى الكتابة والإملاء والإشهاد عليه ، فلما احتيج إليه دل على أن البينة

قوله : (وباأيها الذين آمنوا كونوا قوامين) ودلالته على (١) الترجمة من حيث أن المذكور في الآية الشهادة ولو على الوالدين والأقربين والشهادة عليهم تقتضى كونهم مدعى عليهم فلزِم بذلك أن البيئة على المدعى (٢) عليه ، دون المدعى .
قوله : (فقال لا نعلم إلا خيراً) وإنما دفع (٣) بذلك ما يتوهم أن هذا اللفظ ليس فيه تصريح بتزكيته بحسب الواقع وإنما هو إخبار عن علمه .

على المدعى ، وقال ابن بطلال : الأمر بالإملاء يدل على أن القول قول من عليه الشيء ، وأيضاً أنه يقتضى تصديقه فيما عليه ، فالبيئة على مدعى تكذيبه ، ١٢٥١ .
(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قال العيني تبعاً للكرمانى إذ قال : وجه الدلالة أن الله تعالى قد أخذ عليه أن يقر بالحق عن نفسه فالقول قول المدعى عليه فإذا كذبه المدعى ففعله البيئة ، ١٢٥١ .

(٢) هكذا فى الأصل وفيه زلة قلم والصواب عكسه أى البيئة على المدعى دون المدعى عليه ، ثم قال الحافظ : لم يسبق المصنف فى الباب حديثاً إما اكتفاء بالآيتين ولما إشارة إلى الحديث الماضى قريباً فى ذلك فى آخر باب الرهن ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بذلك إلى ما تقدم فى آخر الرهن من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وفيه قوله ﷺ : « شاهدك أو يمينه » وتعقب العلامة العيني على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر قوله : وهذا الوجه فيه بعد لا يخفى ، اهـ . قلت : ولم أتوصل بعد وجه البعد ، فإن هذا أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل السابع والعشرون من الأصول المذكورة فى المقدمة ١٢ .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره فى مرام البخارى وأجاد فإنه لطيف ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافة شهيرة وهى أن المزكى إذا عدل رجلاً فقال لا نعلم إلا خيراً ، هل يكفى فى التعديل أم لا ؟ قال الحافظان ابن حجر والعيني : قال ابن بطلال : حكى الطحاوى عن أبى يوسف أنه قال : إذا قال ذلك قبلت شهادته واحتجوا بحديث الإفك ، وعن محمد : لا بد أن

وحاصل الدفع أن المرء لا يخبر إلا عن علمه ، فلم يصرح في الشهادة بهذا القيد لكان المراد هو الإخبار عن علمه أيضاً لا عن الواقع ، إذ لا وقوف عليه .
قوله : (من يعذرني) أى يجعلني ^(١) معذوراً إن عاقبته .

(باب شهادة المختبئ ^(٢))

يقول المعدل هو عدل جائز الشهادة ، والأصح أنه يكتفى بقوله هو عدل ، وأنكر مالك رحمه الله أن يكون ذلك تركية حتى يقول رضى أى بالقصر ، وقال الشافعى : حتى يقول عدل ، وفى قول عدل على ولى ، وفى التوضيح : الأصح عندنا يعنى الشافعية أنه يكتفى أن يقول هو عدل ولا يشترط على ولى . ثم لا يقبله حتى يسأله عن معرفته ولا بد من معرفة المزكى حاله الباطنة ، فإن كان يعرفها يقبل وإلا لا ، انتهى مختصراً من الفتح والعينى . وفى الهداية قيل : لا بد أن يقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لأن العبد قد يعدل ، وقيل يكتفى بقوله عدل لأن الحرية ثابتة بالدار ، وهذا أصح ، اهـ . ثم قال الحافظ : لم يبت البخارى الحكم فى الترجمة بل أورد ما مورد السؤال لقوة الخلاف فيها ، اهـ . وقلت : وظاهر ميل البخارى إلى ما حكى الطحاوى عن أبى يوسف إذ أورد فى الباب حديث الإفك وموضع الترجمة منه قول أسامة : أهلك ولا نعلم إلا خيراً ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى طلب من يعذره منه أى ينصفه ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون معناه من يقوم بعذره فيما رى أهلى به من المكروه أو من يقوم بعذرى إذا عاقبته على سوء ما صدر منه ، ورجح النووى رحمه الله هذا الثانى ، وقيل : معنى من يعذرني من ينصرني ، والمذير الناصر ، وقيل : المراد من ينتمى لى منه وهو كالذى قبله ، ويؤيده قول سعد أنا أعذرك منه ، اهـ . وقال القسطلانى : يفتح حرف المضارعة وكسر الدال المعجمة من يقوم بعذرى إن كافأته على قبيح فعله ولا يلومنى ، اهـ . وذكر أيضاً المعانى المذكورة فى موضع آخر ١٢ .

(٢) بالحاء المعجمة والموحدة أى الذى يختبئ عند تحمل الشهادة ، قال الحافظ :

يعني بذلك من اكتفى بالسمع ولم يشترط الرؤية أورد فيه روايات لا تدل على ما ادعاه ، وأما قول الحسن فع (١) أنه لا يلزم تسليم قوله يمكن أنه شهد القصة ورآها وإن لم يشهده عليها ، وليس فيه تصريح بأنه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه ،

روى سعيد بن منصور أن عمرو بن حريث كان يجيز شهادته ويقول كذلك بفعل بالحاتن الفاجر ، وروى من طرق عن شريح أنه كان يرد شهادة الختبي وكذلك الشعبي وهو قول أبي حنيفة والشافعي في القديم ، وأجاز في الجديد إذا عين المشهود عليه ، اهـ . وفي العيني بعد قول عمرو بن حريث وبه قال الشافعي في الجديد ومالك وأحمد وإسحاق ، وروى عن شريح والشعبي والنخعي أنهم كانوا لا يجيزون شهادة الختبي ، وقالوا إنه ليس يعدل حين اختفى عن يشهد عليه ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي في القديم ، اهـ . في المغني : المستخفي هو الذي يخفي نفسه عن المشهود عليه ليسمع لإقراره ولا يعلم به مثل من يجحد الحق علانية ويقر به سرّاً فيختبي شاهدان في موضع لا يعلم بهما ليسمعا لإقراره به ثم يشهدا به فشهادتهما مقبولة على الرواية الصحيحة وهو قول الشافعي ، وروى عن أحمد رواية أخرى : لا تسمع شهادتهما وهو اختيار أبي بكر وابن أبي موسى ، لأن الله تعالى قال : « ولا تجسوا » وروى عن النبي ﷺ أنه قال : « من حدث بمحدث ثم التفت فبى أمانة » ، يعني لا يجوز لسامعه ذكر عنه لالتفاتة وحذره ، وقال مالك : إن كان المشهود عليه ضعيفاً يتخدع لم يقبل عليه ، وإن لم يكن كذلك قبلت ، ولنا أنهما شهدا بما سمعا يقيناً قبلت شهادتهما كما لو علم بهما ، اهـ ١٢٠ .

(١) لأنه تابعى لحق للإمام أن يراحه مع أن أقوال التابعين فيه مختلفة ، فالمعروف عن شريح أنه كان يرد شهادة الختبي كما تقدم ، وما أفاده الشيخ من الإمكان ظاهر ، قال الحافظ في قول الحسن وصله ابن أبي شيبة ، قال : لو أن رجلاً سمع من قوم شيئاً فإنه يأتي القاضي فيقول لم يشهدوني ولكن سمعت كذا وكذا ، وهذا التفصيل حسن لأن الله تعالى قال : « ولا تكتُموا الشهادة » ، ولم يقل الإشهاد

وأما قول النبي ﷺ لو تركته بيّن لا حجة لم فيه ، لأنه كان (١) يرى ابن صياد والرؤية هي المناط وكانت حاصلة فنقول لو أن المحتق رأى من الداخل من يتكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو ما في الأصوات من اختلاط واشتباه .

قوله : (ألا تسمع إلى هذه الخ) حاصل الاستللال (٢) بذلك أن خالداً أنكر على المرأة ماذا كرتها هذه عند النبي ﷺ ولم تكن يجرأ منه ، والجواب أن إنكاره هذا لم يكن إلا على ما سمعه من كلامها ولم يكن فيه خفاء وإنما الخفاء في تعيين المرأة من هي ؟ وهو الذي أنكرناه ولم يكن في الرواية تعرض عنه ، نعم لو استشهد خالد

فيفترق الحال عند الأداء ، فإن سمعه ولم يشهده وقال عند الأداء أشهدني لم يقبل ، وإن قال أشهد أنه قال كذا قبل ، اه . وهذا ظاهر في أنه سمعه منه ورآه التفريق في صيغة الأداء في أنه لا يقول إذ ذاك أشهدني ، بل يقول أشهد أني سمعت ؟ قال القسطلاني : إذا صرح المقر بالإشهاد فالأحسن أن يكتب الشاهد أشهدني بذلك فشهدت عليه حتى يخلص من الخلاف ، اه ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئاً قبل أن يراه ، وقوله في آخره لو تركته بين فإنه يقتضي الاعتماد على سماع الكلام وإن كان السامع محتجاً عن المتكلم إذا عرف الصوت ، وقوله يختل بفتح أوله وسكون المعجمة وكسر المشاة أى يطلب أن يسمع كلامه وهو لا يشعر ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإنه ﷺ كان يرى ابن صياد مضطجماً في قطيفة ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الغرض منه إنكار خالد على امرأة رفاعه ما كانت تكلم به عند النبي ﷺ مع كونه محجوباً عنها خارج الباب ، ولم ينكر النبي ﷺ ذلك ، فاعتماد خالد على سماع صوتها حتى أنكر عليها هو حاصل ما يقع من شهادة السمع ، اه . وأنت ترى ليس ههنا شهادة كما أفاده الشيخ ، وأما مجرد الاعتماد على السماع فلا ينكر ، والفرق بين الرواية والشهادة مما لا يخفى ١٢ .

بعد ذلك ثم شهد أنه سمع ذلك الكلام من امرأة رفاعه بعينها لكأن الرواية حجة لكم ، والحاصل أنا لا نتكر حصول العلم بالسمع ، والذي أنكرنا تعيين المتكلم فإنه لا يمكن دون رؤيته فلم يجوز له أن يشهد على معين بناء على أنه عرفه بصوته .

(باب إذا شهد^(١) شاهد أو شهود بشيء)

(١) قال الحافظ : تقدم هذا في باب العشر من كتاب الزكاة ، وأن المثلث مقدم على الثاني وهو وفاق من أهل العلم إلا من شذ ، ولا سيما إذا لم يتعرض لإلغائه ، وأشار إلى ذلك بقوله : وكذلك إن شهد شاهدان إلخ ، وقد اعترض بأن الشهادتين اتفقتا على الألف وانفردت إحداهما بالخمس مائة ، والجواب أن سكوت الأخرى عن خمسمائة في حكم نفيها ، اهـ . وتعقب العيني على قول الحافظ : هو وفاق من أهل العلم إذ قال فيه خلاف ، فقال الكرخي : المثلث أولى من الثاني ، وقال عيسى بن إبان : يتعارض المثلث والثاني فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا بدليل مرجح ، فلأجل هذا الاختلاف ذكر أصحابنا في ذلك أصلاً كلياً جامعاً يرجع إليه في ترجيح أحدهما وهو أن النفي لا يخلو إما أن يكون من جنس ما يعرف بدليله بأن يكون مبناه على دليل ، أو من جنس ما لا يعرف بدليله بأن يكون مبناه على الاستصحاب دون الدليل ، أو احتمال الوجهان ، فالأول مثل الإثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة فيطلب الترجيح ويعمل بالراجح ، والثاني ليس فيه تعارض ، فالأخذ بالمثلث أولى ، والثاني ينظر في النفي فإن تبين أنه ما يعرف بالدليل يكون كالإثبات فيتعارضان فيطلب الترجيح ، وإن تبين أنه بناء على الاستصحاب فالإثبات أولى ، وهذه الأقسام صور موضعها في الأصول ، اهـ . وفي نور الأنوار : المثلث أولى من الثاني عند الكرخي ، وعند ابن إبان يتعارضان أى يتساويان فيصار إلى الترجيح ، والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله ، أو الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا ، انتهى ملخصاً ثم بسط المؤلف في أمثلتها ١٢ .

أراد بالشهادة أعم منها ومن الإخبار فصيح لإيراد حديث الفضل في هذا الباب ودلالة (١) الرواية عليه ظاهرة، فإنه اعتبر لإخبار المرأة السوداء وإثباتها الرضاع، ولم يعتبر لإخبار الثاني وإن كان اعتبار لإخبارها في التقوى دون الفتوى، ولا يضر ذلك لأن قوله في الترجمة يحكم بقول من شهد أعم من الحكم الواجب والمبني على الاحتياط.

(باب الشهداء العدول)

أى بحسب (٢) ما يبدو لنا من أحوالهم وبذلك ينطبق الحديث بالترجمة.

(١) قال الحافظ: حديث عقبة في قصة المرضعة الغرض منه أنها أثبتت الرضاع ونفاه عقبة فاعتمد النبي ﷺ قولها فأمره بفراق امرأته إما وجوباً عند من يقول به، وإما ندباً على طريق الورع، اهـ. وقال العيني: مطابقتها للترجمة غير ظاهرة لأنه ليس فيه شهادة ولا حكم، ولكن قال الكرماني: أمر النبي ﷺ بالمفارقة كالحكم، وإخبار المرضعة كالشهادة، ثم تعقب على قول الحافظ فقال: فيه نظر، قال القسطلاني: قوله «ففارقها» أى طلقها احتياطاً وورعاً لاحكاماً بثبوت الرضاع، قال ابن بطال: ويدل عليه الاتفاق على أنه لا يجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع إذا شهدت بذلك بعد النكاح، لكن تعقب في دعوى الاتفاق بأن شهادتها وحدها قول جماعة من السلف، ونقل عن أحمد حتى المالكية فإن عندهم رواية أنها تقبل وحدها لكن بشرط فشر ذلك في الجيران، اهـ. قلت: الرضاع المستفيض أمر آخر سيأتى قريباً في ترجمة مستقلة ١٢.

(٢) كما هو نص قول عمر رضي الله عنه ومعناه ثابت مرفوعاً كما سيأتى في البخارى في «باب بعث على وخالد إلى اليمن» إذ قال خالد: كم من مصل بقوله بلسانه ما ليس في قلبه، قال رسول الله ﷺ: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم» الحديث، وما أفاده الشيخ هو الظاهر من غرض الترجمة لأنه

ليس في الحديث ما يدل على مصداق العدل ، وبسط العيني الاقوال في تفسيره ،
والاوجه عندي أن ميل الإمام البخارى في ذلك إلى قول الإمام أبي حنيفة ، ففي
الهداية قال أبو حنيفة : يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال
الشهود حتى يطمئن الخصم لقوله عليه الصلاة والسلام : « المسلمون عدول بعضهم
على بعض إلا محدوداً في قذف ، ومثل ذلك مروى عن عمر ، ولأن الظاهر هو
الانزجار عما هو محرم دينه وللظاهر كفاية إذ لا وصول إلى القطع إلا في الحدود
والتقاصص ، فإنه يسأل عن الشهود لأنه يحتمل إسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ،
وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد أن يسأل عنهم في السر والملائية في سائر الحقوق لأن
القضاء مبناه على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة ، وقيل هذا اختلاف
عصر وزمان والفتوى على قولها في هذا الزمان ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام
على المسألة في الأوجز ، فقد أخرج مالك في الموطأ عن ربيعة الرأي قال : قدم على
عمر رضى الله تعالى عنه رجل من أهل العراق ، فقال له : لقد جئتكم لأمر ماله
رأس ولا ذنب ، قال عمر رضى الله عنه وما هو ؟ قال شهادة الزور ظهرت بأرضنا ،
فقال عمر : أو قد كان ذلك ، قال نعم ، قال عمر رضى الله عنه : والله لا يوسر رجل
في الإسلام بغير العدول ، قال الباجي : معناه لا يوسر إلا بالصحابة الذين جميعهم
عدول أو بالعدل من غيرهم فن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته
وهذا مذهب مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة بمجرد الإسلام يقتضى العدالة حتى
يعرف فسقه ، وحكى أبو بكر الرازى أن ذلك إلى زمن أبي حنيفة لأن القرن
الثالث آخر القرون التي أئني عليها رسول الله ﷺ ، وأما بعد القرن الثالث
فلا يكفي في عدالتهم بمجرد الإسلام ، قال ابن رشد : انفقوا على اشتراط العدالة في
قبول شهادة الشاهد الايتين المذكورتين ، واختلفوا فيما هي العدالة ، فقال الجمهور :
هي صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستجاباته ،

(باب تعديل كم يجوز")

ودلالة الرواية على الترجمة بحسب إطلاقها وعدم تقيدها بعدد دون عدد ، فإنها تدل بإطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المؤمنين أيضاً .

مجتنباً للحرمت والمكروهات ، وقال أبو حنيفة : يكفي في العدالة ظاهر الإسلام وأن لا نعرف منه جرحه إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وقد أجاد مولانا الشيخ محمد حسين المكي في تقريره في شرح قول عمر رضى الله عنه إذ قال : « قوله إنما نأخذ بالخ ، فلم أن المدار على العدالة الظاهرة دون الباطنة ، وكان في زمن النبي ﷺ الاعتبار للوحي إذا عارضه الظاهر كما في قصة مالك بن دخن فإن ظاهره كان منافقاً ، لكن النبي ﷺ لما قال بالوحي إنه مؤمن صادق لم يعتبر ظاهره ، اهـ .

(١) قال الحافظ : أى هل يشترط في قبول التعديل عدد معين ؟ أورد فيه حديثي أنس وعمر في ثناء الناس بالخير والشر وفيهما قوله عليه الصلاة والسلام : « وجبت » قال ابن بطلال : فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض ، وكان وجهه أن في قوله « ثم لم نسأله عن الواحد » ، إشعاراً بعيداً بأنهم كانوا يعتمدون قول الواحد في ذلك ، لكنهم لم يسألوا عن حكمه في ذلك المقام ، وسيأتي للمصنف بعد أبواب التصريح بالاكتفاء في التزكية بواحد ، وكأنه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال ، انتهى مختصراً . قلت : ولا يبعد عندي أن الإمام البخارى أشار بالترجعتين إلى المذهبين ، قال الكرماني : قال ابن بطلال : اختلفوا في عدد المعدلين ، فقال مالك والشافعي : لا يقبل في الجرح والتعديل أقل من رجلين ، وقال أبو حنيفة : يقبل تعديل الواحد وجرحه ، اهـ . وذكر العيني أبا يوسف مع أبي حنيفة رحمه الله ، ومهداً مع الشافعي ، فالظاهر أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى المذهب الأول ، وبالاتية إلى المذهب الثاني ، وميل الإمام البخارى إلى المذهب الثاني لأنه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم ١٢ .

(باب الشهادة على الانساب والرضاع المستفيض إلخ)

يعنى (١) بذلك أنه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الأخبار (٢) ، وإن لم يشهد القصة بنفسه ، كإخبار النبي ﷺ بارتضاع ثوية أباسلة وإياه ، مع أنه لم يذكر إرضاعها لإيها بنفسه النفيسة .

(١) قال الكرماني : قال ابن بطلال : مقصود هذا الباب أن ما صح من الانساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت في النفوس لا يحتاج فيه إلى معرفة الشهود ولا إلى عددهم ، ألا ترى أن الرضاع الذي كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عندهم ثبت به الحرمة في الإسلام ، اهـ . قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة ، وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم ، فأما النسب فيستفاد من أحاديث الرضاعة فإنه من لازمه وقد نقل فيه الإجماع ، وأما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من أحاديث الباب فإنها كانت في الجاهلية وكان ذلك مستفيضاً عند من وقع له ، وأما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالإلحاق ، قاله ابن المنير ، واحتراز بالقديم عن الحادث ، والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه ، وحده بعض المسالكية بخمسين سنة وقيل بأربعين ، اهـ . وقال العيني : معنى الباب أن ما صح من الانساب والرضاع والموت بالاستفاضة وثبت عليه بالنفوس وارتفعت فيه الريب والشك أنه لا يحتاج فيه لمعرفة عدد الذين بهم ثبت علم ذلك ولا يحتاج إلى معرفة الشهود ، ألا ترى أن الرضاع الذي في هذه الأحاديث المذكورة كلها كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عند القوم الذين وقع الرضاع بهم وثبت به الحرمة والنسب في الإسلام ١٢ .

(٢) قال العيني : يجوز عند مالك والشافعي والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض في النسب والموت القديم والنكاح ، وقال الطحاوي : إن شهادة السماع يجوز في النكاح دون الطلاق ، ويجوز عند مالك والشافعي الشهادة على ملك الدار بالسماع زاد الشافعي الثواب أيضاً ، ولا يجوز ذلك عند الكوفيين ، وقال مالك :

قوله: (هي ابنة أختي من الرضاعة) فيه الشهادة بالاستفاضة حيث أخبر النبي ﷺ بما سمعه من الناس ولم يتذكر بنفسه .

قوله: (لعمري من الرضاعة) واستشكل (١) تكرار عائشة في المسألة مع حصول العلم مرة في أول سؤالها ، والجواب أن الم الرضاعي يمكن فيه صور ثلاث : الأخ الرضاعي للأب النسبي ، وعكسه ، والأخ الرضاعي للأب الرضاعي ، والسؤال أولاً كان من أحد أقسامها ، ثم استشكل عليها الأمر في الثاني واستبعدت أن يكون الأخ الرضاعي لأبيها الرضاعي محرماً لها فافهم وبالله التوفيق .

لا تجوز الشهادة على ملك الدار بالسباع على خمس سنين ونحوها إلا بما يكثر من السنين وهو بمنزلة سباع الولاء ، وقال ابن القمام : شهادة السباع إنما هي عن أتت عليه أربعون سنة أو خمسون ، ١٢٥١ .

(١) قال العيني : اختلف العلماء في عم عائشة المذكور ، فقال أبو الحسن القابسي : هما عمان لعائشة من الرضاعة ، أحدهما أخو أبيها أبي بكر من الرضاعة الذي هو أبو القعيس ، وأبو القعيس أبوها من الرضاعة وأخوه أفلح عمها ، وقيل هو عم واحد وهو غلط فإن عمها في الحديث الأول ميت وفي الثاني حي جاء يستأذن ، قال النووي : الصواب ما قاله القاضي ، فإنه ذكر القولين ثم قال : قول القابسي أشبه ، لأنه لو كان واحداً لفهم حكمه من المرة الأولى ولم تحتجب منه بعد ذلك ، فإن قيل فإذا كانا عمين كيف سألته عن الميت فهلا اكتفت بأحد السؤالين ، فالجواب أنه يحتمل أن أحدهما كان عمّاً من أحد الأبوين والآخر منهما ، أو عمّاً أعلى والآخر أدنى ، أو نحو ذلك من الاختلاف ، فخافت أن يكون الإباحة مختصة بصاحب الوصف المستلزم عنه أولاً ، قال القرطبي : ويحتمل أنها نسيت القصة الأولى فأنشأت سؤالاً آخر أو جرزت تبديل الحكم ، انتهى مختصراً . قلت : توجيه النسيان بعيد لاسيما إذا كان للجمع بينهما وجوه كثيرة كما ترى ، وقال الحافظ : قوله ولو كان حياً ، يدل على أنه مات فيحتمل أن يكون أخاً لهما آخر ، ويحتمل أن تكون ظنت أنه مات لعد عهداً به ثم قدم بعد ذلك فاستأذن ، وقال ابن التين : سئل الشيخ أبو الحسن

قوله: (والا الذين تابوا، الآية) استثناء^(١) من قوله «أولئك هم الفاسقون»، لامن

عن ذلك فقال : هما عمان من الرضاة ، أحدهما رضع مع أبي بكر الصديق ، وهو الذى قالت فيه لو كان حياً ، والآخر أخو أبيها من الرضاة ، ويؤخذ من كلام عياض جواب آخر ، وهو أن أحد العمين كان أعلى والآخر أدنى ، أو أحدهما كان شقيقاً والآخر لأب فقط أولام فقط ، أو أرضعتها زوجة أخيه بعد موته والآخر فى حياته ، وقال ابن المرباط : حديث عم حفصة قيل حديث عم عائشة ، وهما متعارضان فى الظاهر لا فى المعنى ، لأن عم حفصة أرضعته المرأة مع عمر رضى الله عنه فالرضاة فيهما من قبل المرأة ، وعم عائشة إنما هو من قبل الفحل كانت امرأة أبي القعيس أرضعتها فجاء أخوه يستأذن عليها فأبى فأخبرها الشارح أن لبن الفحل يحرم كما يحرم من قبل المرأة ، فكأنه جوز أن يكون عم عائشة الذى سألت عنه فى قصة عم حفصة كان نظير عم حفصة فى ذلك ، فلذلك سألت ثانياً فى قصة أبي القعيس وهذا إن كان وجده منقولاً فلا محيد عنه وإلا فهو حمل حسن ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

(١) بسط الشيخ قدس سره فى الاجوبة عن الحنفية فى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وهى قبول شهادة المحدث فى القذف إذا تاب ، فى الأوجز عن المعنى : القاذف إن كان زوجاً لحقق قذفه بينة أو لعمان أو كان أجنبياً لحققه بالبينة أو بإقرار المقدوف لم يتعلق بقذفه فسق ولا حد ولا رد شهادة ، وإن لم يحقق قذفه بشئ من ذلك تعلق به وجوب الحد عليه والحكم بفسقه ورد شهادته لقوله عز اسمه : «والذين يرمون المحصنات ، الآية» ، فإن تاب لم يسقط عنه الحد وزال الفسق بلا خلاف ، وتقبل شهادته عندنا ومالك والشافعى وإسحاق وجماعة ذكر أسمائهم فى الأوجز ، وقال الحسن والنخعي والثوري وأصحاب الرأى وغيرهم : لا تقبل شهادته إذا جلد وإن تاب ، وعند أبي حنيفة لا ترد شهادته قبل الجلد وإن لم يتب ، فالخلاف معه فى الفصلين ، أحدهما : أنه عندنا يسقط شهادته بالقذف

قوله «لا تقبلوا لهم شهادة أبداً»، أما أولاً فلأنه (١) لو لم يتصل بالآخر لكان متصلاً
بأثلاثه بأسرها إذ لا مرجح لاتصاله باثنين منها مع أنه لا معنى لقوله «فاجلدوهم
ثمانين جلدة إلا الذين تابوا»، لاتفاق العلماء كافة على أن التوبة لا تسقط الحد فوجب

إذا لم يحققه، وعند أبي حنيفة ومالك لا تسقط إلا بالجلد، والثاني: إذا تاب قبلت
شهادته وإن جلد، وعند أبي حنيفة: لا تقبل بعد الجلد، وتعلق بقوله تعالى: «ولا
تقبلوا لهم شهادة أبداً، انتهى مختصراً، وسيأتي البسط في ذلك ١٢.

(١) وتوضيح ذلك على ما في الأوجز أن الله عز وجل أوجب في الآية
المذكورة على القاذف إذا لم يقيم البيضة على صحة ما قال ثلاثة أحكام: الأول أن
يجلد ثمانين، الثاني: ترد شهادته أبداً، الثالث: أنه فاسق عند الله وعند الناس،
ثم استثنى الله عز وجل منها التائب، واتفق العلماء على أن الحكم الأول لا يتناوله
الاستثناء فإن الجلد لا يسقط عنه سواء تاب أو لم يتب إلا ما قال الحافظ، بالغ
الشعبي رحمه الله فقال: إن تاب القاذف قبل إقامة الحد سقط عنه، اهـ. واتفقوا
أيضاً على أن الحكم الثالث المتصل بالاستثناء داخل فيه، فإن الفسق يرتفع عند
الجميع بنص الكتاب، واختلفوا في الحكم المتوسط هل يلحق بالأول أو الآخر؟
فقال الأئمة الثلاثة ومن معهم: هو ملحق بالآخر ويرتفع بالتوبة حكم رد
الشهادة أيضاً لأن الاستثناء إذا تعقب جملاً بعضها معطوف على بعض ينصرف
الاستثناء إلى الكل، فكذلك ههنا إلا أن الأول خرج منه بالإجماع فبقى الآخران
داخليين في الاستثناء، وقالت الحنفية ومن معهم إن الاستثناء يتعلق بأثالث فقط
لأن الأصل فيه أن يتعلق بالملحق، ولو سلم تعلقه بالجميع فهو ممنوع ههنا لخروج
الأول منه إجماعاً، ولا وجه لتعلقه بالاثنتين من الجمل الثلاثة، فإنه إما أن يتعلق
بالكل وهو ممنوع، أو يتعلق بالآخر وهو واضح، اهـ. وفي نور الأنوار:
الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع كالشرط
عند الشافعي، وعندنا ينصرف إلى ما يليه بخلاف الشرط لأنه مبدل، لأن الاستثناء

الحكم باتصال الاستثناء بالآخر فقط ، وأما ثانياً فلا اتفاق القراء على وقف (١) الجيم بعد قوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ، والوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل ، فإذا ترجح الوقف عليه كان قوله « وأولئك هم

يخرج الكلام من أن يكون عاملاً في الجميع فيبغى أن لا يصح ، لكن لضرورة عدم استقلاله بتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة ، بخلاف الشرط فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملاً ، وإنما يتبدل به الحكم من التمييز إلى التعليق فيصالح أن يكون متعلقاً ، بجميع ما سبق لوجود شركة المطف ، ١٢٥١ .

(١) فإن جميع المصاحف الموجودة عندنا من الهندية والمصرية متضافرة على كتابة الجيم بعد قوله أبداً ، لكن قال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى في كتاب « المقصد المتلخيص ما في المرشد » في الوقف والابتداء : قوله أبداً كاف إن جعل الاستثناء بعده من الفاسقين فقط بناء على أن شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب ، وليس بوقف إن جعل الاستثناء من قوله : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ، وما بعده بناء على أن شهادة القاذف تقبل إذا تاب ، اهـ . وقال في أول كتابه : الوقف على ثمانية مراتب ، أعلاها التام ، ثم الحسن ، ثم الكافي ، إلى أن قال : ومنهم من جعلها ثلاثة : مختار وهو التام ، وجائز وهو الكافي ، انتهى ملخصاً . وما أفاده الشيخ قدس سره من أن الوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل هو أيضاً معروف عند القراء ، قال الملا على القارى في شرح الجزرية : أما السجاء وندى ومن تبعه لم يفرق بين التام والكافي لكنه جعلهما على مراتب : من وقف مطلق ورمزه الطاء حيث لم يجوز فيه الوصل ، ومن وقف جائز والأولى وقفه ورمزه الجيم ، ومن وقف مجوز وصله أولى ورمزه الزاى ، ١٢٥١ .

الفاسقون ، كلاماً (١) على حدة فيحصل الاستثناء به لا بما تقدم لكونه منفصلاً عما بعده ، ومذاهب القراء في قراءاتهم مسألة الفريقين ، وأما ثالثاً فلأن الاستثناء إن كان متصلاً بما تقدم كان المعنى أن شهادة المحدث في القذف مقبولة بعد التوبة عن جنايته لا قبلها ، وأنت تعلم أن هذا الحكم يعم كل من ابتلى بكبيرة كالزنا والسرقة وشرب الخمر ، فإن شهادة (٢) مردودة ما لم يتوبوا فكان الحكم في المحدث ، في القذف وفي غيره سواء لا تفاوت بينهما مع أن التفاوت بينهما ثابت ، وتغليظ الحكم في المحدث في القذف مقصود كما يدل عليه سياق الآية ، وتهدى إليه عظمة

(١) وفي الأوجز عن المعنى : أما شهادته فلا تقبل أبداً عند الخفية لأن رد الشهادة من تنمة الحد لأنه يصلح جزاء فيكون مشاركا للأول في كونه حداً وقوله : « وأولئك هم الفاسقون » لا يصلح جزاء لأنه ليس بخطاب للأئمة بل هو إخبار عن صفة قائمة بالقاذفين ، فلا يصلح أن يكون من تمام الحد لأنه كلام مبتدأ بالاستئناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لأنها جملة إخبارية ليس بخطاب للأئمة ، وما قبله جملة إنشائية خطاب لهم ، وكذا قوله : « ولا تقبلوا » جملة إنشائية خطاب للأئمة فيصالح أن يكون عطفاً على قوله : « فاجلدوا » والشافعي رحمه الله قطع قوله « ولا تقبلوا » عن قوله « فاجلدوا » مع دليل الاتصال ، وهو كونه جملة إنشائية صالحة للجزاء مفروضة إلى الأئمة مثل الأول ، وواصل قوله : « وأولئك هم الفاسقون » مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة إسمية غير صالحة للجزاء ، اهـ . وفي المحلى قال أبو حنيفة وأصحابه : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » معطوف على قوله « فاجلدوهم » والمطوف للاشتراك ، فيكون رد الشهادة من الحد وهو لا يرتفع بالاعتذار ، والاستثناء تعقب جملة منقطعة وهي جملة مستأنفة فإنها تخالف لما قبلها لكونها إخبارية غير مخاطب بها الأئمة ، اهـ ١٢٠ .

(٢) هكذا في الأصل والظاهر شهادتهم ، وما أفاده الشيخ أن هذا المعنى يعم الكبار كلها ظاهر لا مرية فيه ، مع أن ظاهر الآية تغليظ الحكم في القذف

الجناية ، وأما رابعاً فلأن الحدود عند هؤلاء ساترات (١) ومكفرات لكل الجناية لا زاجرات ، وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى التوبة في قبول شهادته ، بل الفسق قد انتفى عنه بالحد الذى أقيم عليه فكان كغيره ممن لم يرتكب المعصية ، فإن النائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ولا معنى لتوقف قبول شهادته على توبته باللسان ، وأما على ما اخترناه فالأمر واضح لأن فسقه ينتفى بتوبته وهى الإنابة فكان كغيره في عدم المؤاخذه ، غير أن « شهادته داخل في جملة حده والحدود زاجرة فقط ، فلذلك لم يكف في ارتفاع الفسق بالحد فقط بل احتيج إلى التوبة أيضاً ،

خاصة لشدة الأحكام فيه ، ولم يرد نحو ذلك في كبيرة أخرى ، وسيأتى في التنزيل قريباً « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون ، ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ، فإن الحدود كفارات عند الجمهور ، وزاجرات عندنا الحنفية قال الحافظ : في حديث عبادة في المبايع : وفيه من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ، قال اللقاضي عياض : ذهب أكثر العلماء إلى أن الحدود كفارات ، واستدلوا بهذا الحديث ، ومنهم من وقف للحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « لا أدري الحدود كفارة لأهلها أم لا ؟ » أخرجه الحاكم في المستدرک والبخاري وهو صحيح على شرط الشيخين ، وأخرجه أحمد ، وبسط الكلام عليه الحافظ ، وقال أيضاً : يستفاد من الحديث أن إقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود وهو قول الجمهور ، وقيل : لا بد من التوبة وبذلك جزم بعض التابعين ، وهو قول للبعثلة ، ووافقهم ابن حزم ، ومن المفسرين البغوى وطائفة يسيرة ، اه . قلت : وبذلك قالت الحنفية ، ففي الدر المختار الحد عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً وليس مطهراً عندنا بل المطهر التوبة ، اه . وقال ابن نجيم في البحر : اختلف العلماء في أن الطهارة من الذنب من أحكامه من غير توبة ، فذهب كثير من العلماء إلى ذلك ، وذهب أصحابنا إلى أنها ليست من أحكامه

فإذا أقيم عليه الحد ولم يقب لم يسقط عنه إثم تلك المعصية عندنا عملاً بآية قطاع الطريق ، فإنه قال تعالى : « ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا ، فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة وأسقط عذاب الآخرة بالتوبة ، فإن الاستثناء عائد إليه للإجماع على أن التوبة لا تسقط الحد في الدنيا ، وأما ما رواه البخاري وغيره مرفوعاً يعني حديث عبادة المذكور فيجب حمله على ما إذا تاب في العقوبة ، لأنه هو الظاهر ، لأن الظاهر أن ضربه أو رجه يكون معه توبة منه لنوقه سبب فعله فتقيد به جمعاً بين الأدلة ، وتقيد الظني مع معارضة القطعي له متعين بخلاف العكس ، كذا في فتح القدير ، قلت : ومستدلالات الحنفية في ذلك أكثر من أن تحصر ، منها هذه الآية التي نحن بصددناها فإن فيها استثناء قوله « إلا الذين تابوا » بعد قوله « فاجلدوهم » ، وإذا صار الجلد كفارة فأى فاقة بقيت لإل التوبة ، ومنها قوله عز اسمه : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ثم ذكر بعد ذلك « فمن تاب من بعد ظله وأصلح ، الآية » ، فقد ذكر فيه التوبة بقاء التعقيب بعد الحد الذي هو قطع اليد ، وقد أخرج أبو داود من حديث أبي أمية أن النبي ﷺ أتى بلص قد اعترف فأمر به ففقطع وجيء به فقال : استغفر الله وتب عليه ، فقال : استغفر الله وأتوب إليه ، فلم أمره ﷺ بالتوبة بعد القطع ؟ وقد أخرج أيضاً في قصة ما عرض الله عنه وقد رجم قال : ذهبوا يسبونه فنهام وذهبوا يستغفرون له فنهام ، قال : هو رجل أصاب ذنباً حسيده الله ، وأخرج أيضاً عن أبي هريرة « أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد ضرب فقال واضربوه ، الحديث ، وفي آخره قال رسول الله ﷺ : قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه ، وسيأتي في البخاري في كتاب الحدود في « باب توبة السارق » ، عن عائشة في امرأة قطع يدها قالت : فتابت وحسنت توبتها ، وغير ذلك من الروايات لكثيرة المصروفة بالتوبة بعد إقامة الحد ، وما يؤيد الحنفية أيضاً ما قال ابن نجيم : استدل الزبيدي على عدم

وأما خامساً فلأن عمر^(١) رضى الله عنه كتب في كتابه إلى أبي موسى الأشعرى :

كونه مطهراً من الذنب بأنه يقام على الكافر ولا مطهر له اتفاقاً ، اهـ . وفي نور الأنوار : الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات ، إلى أن قال : وكذا هم أليق بالعقوبات لأن العقوبات وهى الحدود والتقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بها سيما عند أبي حنيفة ، لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية ، اهـ ١٢٥ .

(١) قال الزيلعى فى نصب الراية : رواه الدارقطنى فى سننه فى الأقضية عن عبيد الله بن أبى حميد عن أبى المليلح الهذلى قال : كتب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم ، إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس(*) بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك [عداك] حتى لا يئأس الضعيف من عدلك ولا يطمع الشريف فى حيفك ، البيته على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصالح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً وحرم حلالاً ، لا يمنعك قضاء قضيتته [بالأس] راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل ، الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى الكتاب أو السنة ، اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى ، واجمل للبدعى أمداً ينتهى إليه ، فإن أحضر بينة أخذ بحقه وإلا وجهت القضاء عليه ، فإن ذلك أجلى للعمى وأبلغ فى العذر ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً(**) فى حد ، أو مجرباً فى شهادة زور ، أو ظليماً فى ولاء ، أو قرابة ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات ، ثم إياك وثقلق والضجر والتأذى بالناس والتسكر للخصوم فى مواطن الحق الذى

(*) فى المجمع أى اجعل كلامهم أسوة خصمه ، ١٢ ز .

(**) مبلوداً ، كذا فى الدراية وأصل الدارقطنى ، ١٢ ز .

أن المسلمين كلهم عدول بعضهم على بعض إلا المحدود^(١) في القذف ، ولم يستثن التائب من غيره ، ويروى مثل ذلك عنه عليه السلام ^(٢) بإطلاق استثناء المحدود في القذف من غير فصل بين التائب وغيره ، فهذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم وكتاب عمر الذي بعثه

يوجب الله بها الاجر ويحسن بها الذكر فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله تعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك يشنه الله ، فما ظنك بشراب غير الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله وبركاته وعبد الله (*) بن أبي حميد ضعيف ، وأخرج الدارقطني أيضاً من طريق سفيان بن عيينة نا إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة وأخرج الكتاب فقال : هذا كتاب عمر ، ثم قرئ على سفيان من ههنا إلى أبي موسى أما بعد فذكره ، ورواه البيهقي في المعرفة بسنده إلى معمر البصري عن أبي العوام البصري قال : كتب عمر فذكره ، اهـ . وفي الأوجز عن المحلى ماروى عن عمر أنه قال لأبي بكر : تب أقبل شهادتك ، في رواته عمرو بن قيس مع كونه معارضاً لما قاله لأبي موسى الأشعري في كتابه له : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا المجلود في قذف » ، رواه الدارقطني من طريق فيه عبد الله بن أبي حميد وهو ضعيف ، ومن طريق آخر حسن ، وأخرجه البيهقي من طريق غير الطريقين جيد ، اهـ . قلت : وأخرج البيهقي في السنن بسنده إلى سفيان عن إدريس الأودي قال : أخرج إلينا سعيد بن أبي بردة كتاباً فقال : هذا كتاب عمر إلى أبي موسى فذكره فقال فيه : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً في شهادة زور » الحديث ١٢ .

(١) هكذا ذكر صاحب المحلى كما تقدم قريباً ، وفي الهداية بعد قوله عليه السلام : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف » ، ومثل ذلك مروى عن عمر رضي الله عنه ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الزيلعي : رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في البيوع ، حدثنا عبد الرحيم

إلى عامله ليعمل بما فيه يؤيد أن من تفسير الآية ما اختاره الخفية ، ولولا أن شهادته لا تقبل أبداً وإن ارتفع الفسق بالكتاب لما أطلقه النبي ﷺ في الرواية ولا عمر في الكتاب ، وأما سادساً فلأن حل الاستثناء على ما قالوا يثبت معارضته ما بين قوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » وبين قوله « إلا الذين تابوا » ، إذ لو كان المقصود هو الاستثناء عنه لما قيد عدم القبول بكونه مؤبداً ، وبذلك المذكور من فعل عمر تبين أن ما نقله المؤلف منه أنه قبل شهادة أبي بكر (١) وصاحبه بعدما حدهم في القذف إما ساقط لمعارضته بما ذكرنا من فعله أيضاً وسلم حجة الكتاب والسنة أو مؤول والتأويل أن هؤلاء كانوا قد رأوا المغيرة على حالة منكرة غير أنهم لما لم يثبتوا أنهم رأوه يزنى بها وأنها كانت أجنبية حدوا لذلك وإن كانوا صدقة في مقالاتهم ، ومن المسلم عندنا أن من حد في القذف بوجه من الوجوه

ابن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في فرية » ، اه . وقال العيني : روى البيهقي من حديث المثني بن الصباح وآدم بن فائد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « لا يجوز شهادة خائن ولا محدود في الإسلام » ، فإن قلت : قال البيهقي : آدم والمثني لا يحتاج بهما ، قلت : في مصنف ابن أبي شيبة حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج فذكر ما تقدم عن الزيلعي إلا أن في آخره « إلا محدوداً في قذف » ، قال فقد تابع الحجاج وهو ابن ارطاة آدم والمثني والحجاج ، أخرج له مسلم مقروناً بآخر ، ورواه أبو سعيد النقاش في كتاب اليهود تأليفه من حديث حجاج وعبد بن عبيد الله العزري وسليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب ، ورواه أحمد بن موسى بن مردويه في مجالسه من حديث المثني عن عمرو عن أبيه عن عبد الله بن عمرو ، اه . وقال أيضاً بعد ذلك حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً أخرجه أبو داود وسكت عنه وهذا دليل الصحة عنده ، اه ١٢٠ .

(١) قال العيني : وعصلها أن المغيرة بن شعبة كان أمير البصرة لعمر بن الخطاب

المرجبة له عليه فإنه تقبل (١) شهادته إذا تحقق أنه كان صادقاً في نسبة المشهود عليه إلى ما نسب ، وعلى هذا فيمكن أن يكون هؤلاء الشاهدون عند عمر بزنا المغيرة صادقين في ما رموه به ، غير أنه أثبت أنها (٢) زوجته أو لم يمكن لهم لإثبات أنهم

رضى الله عنه فاتهمه أبو بكر وشبل ونافع وزباد الذي يقال له زياد بن أبي سفيان وهم إخوة لأم تسمى سمية فاجتمعوا جميعاً فأروا المغيرة متبطن المرأة كان يقال لها الرقطاء أم جميل الهلالية وزوجها حجاج بن عتيك فرحوا إلى عمر رضى الله تعالى عنه فذكره فعزله عمر وولى أبا مرسى الأشعري وأحضر المغيرة فشهد عليه الثلاثة بالزنا وأما زياد فلم يثبت الشهادة وقال : رأيت منظرأ قبيحاً وما أدري أخالطها أم لا ، فأمر عمر رضى الله عنه بجلد الثلاثة حد القذف ، وروى الحاكم في المستدرک من طريق عبد العزيز بن أبي بكرة القصة مطولة وفيها فقال زياد : رأيتهما في لحاف وسمعت نفساً عالياً ، وما أدري ما وراء ذلك ، اهـ . قلت : ذكره الحاكم في كتاب معرفة الصحابة في بيان المغيرة وفيه أن الثلاثة شهدوا بالزنا محضاً غير زياد ، فإنه قال ما تقدم في كلام العيني ، وقد أخرج القصة الطحاوى بالفاظ مختلفة ١٢٠

(١) ففي الدر المختار بعد ذكر رد شهادة المحدود في القذف : إلا أن يحد كافرأ أو يقيم المحدود بينة على صدقه ، إما أربعة على زناه أو اثنين على إقراره به ، اهـ . وفي البحر : لو أقام أربعة بعد ما حد على أنه زنى قبلت شهادته بعد التوبة في الصحيح ، لأنه لو أقامها قبله لم يحد ، فكذا لا ترد شهادته ، كذا ذكر الشارح وتامه في الفتاوى ، وإنما قيد بقوله على أنه زنى لأنه لو أقام بينة على إقرار المقذوف بالزنا لا يشترط أن يكونوا أربعة لما في فتح القدير من باب حد القذف : إن شهد رجلان أو رجل وامرأتان على إقرار المقذوف بالزنا يدرأ الحد عن القاذف ، فكذا إذا أقام رجلين بعد حده على إقراره بالزنا تعود شهادته كما لا يخفى ، اهـ ١٢١ .

(٢) وقال صاحب الفيض : أما وجه دخول المغيرة في بيت امرأة فما علت

رأوه بها كالميل في المسكحلة وذلك لستر عليهما من ثوب أو غيره ، ولكن عمر لما تحقق صدقهم عنده أجرى عليهم الحد واستتابهم (١) له جزمهم عن إقامة الشهادة كما هي وقبل شهادتهم لما أنهم لم يكرنوا كاذبين ، ولم يكن لإجراء الحد عليهم ولا استتابتهم لكذبهم ، بل لحكم الشريعة الغراء بذلك ، فإذا ثبت ذلك من الآية والرواية والاثار لم يضر خلاف التابعين للإمام الهمام الانعم الاكبر ، والله تعالى أعلم وعله أحكم .

بعد تفحص بالغ أنه كان نكحها نكاح السر فكان يذهب إليها ويجماعها ، وإنما لم يعتذر به عند عمر رضي الله عنه لأنه كان نهى عنه وأعلن أنه لا يسمع بعد ذلك أحداً يفعله إلا تحل به العقوبة لخاف أن يبوء به ، ١٢٥١ .

(١) ويشكل استتابة عمر رضي الله تعالى عنه وقد عاينوا الزنا ، قال القسطلاني : وقد سئل ابن النير فقال إن كان صادقاً في قذفه فم يتوب إذا ؟ وأجاب بأنه يتوب من الهتك ومن التحدث بما رآه ، ويحتمل أن يقال إن المعائن للفاحشة مأمور بأن لا يكشف صاحبها إلا إذا تحقق كمال النصاب معه ، فإذا كشفه قبل ذلك عصى فيتوب من المعصية في الإعلان لا من الصدق في عله ، وتعقبه في الفتح بأن أبا بكر لم يكشف حتى تحقق كمال النصاب ، ومع ذلك أمره عمر رضي الله عنه بالتوبة لتقبل شهادتهم ، قال : ويحجب عن ذلك بأن عمر لعله لم يطلع على ذلك فأمره بالتوبة ، ولذلك لم يقبل منه أبو بكر ما أمره به لعله بصدقه عند نفسه ، اهـ . وفي الفتح قال ابن النير : اشتراط توبة القاذف إذا كان عند نفسه محققاً في غاية الإشكال بخلاف ما إذا كان كاذباً في قذفه ، فاشتراطها واضح ، ويمكن أن يقال إن المعائن للفاحشة مأمور بأن لا يكشف إلى آخر ما تقدم في كلام القسطلاني ، وقال العيني : قال الشافعي : التوبة من القذف لإكذابه نفسه ، وقال الإصطخري : معناه أن يقول كذبت فلا أعود إلى مثله ، وقال أبو إسحاق : لا يقول كذبت لأنه ربما كان صادقاً فيكون قوله كذبت كذباً ، والكذب معصية والإتيان بالمعصية لا يكون

قوله : (وقد نفي النبي ﷺ) ودلالته على كيفية (١) قبول التوبة من حيث أن

توبة عن معصية أخرى ، بل يقول القذف باطل ، ندمت على ما قلت ورجعت عنه ولا أعرد إليه ، اه . وقال الموفق : ظاهر كلام أحمد والخرقي أن توبة لقاذف لإكذاب نفسه فيقول كذبت فيما قلت ، وهذا منصوص الشافعي لما روى الزهري عن ابن المسيب عن عمر رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى : « وإلا الذين تابوا » الآية ، قال توبته لإكذاب نفسه ، ولأن عرض المقدوف تلوث بقذفه فكذابه نفسه يزيل ذلك التلويث فتكون التوبة به ، وذكر القاضي أن القذف إن كان سباً فالتوبة منه لإكذاب نفسه ، وإن كان شهادة فالتوبة منه أن يقول القذف حرام باطل ولن أعرد إلى ما قلت ، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، قال : وهو المذهب لأنه قد يكون صادقاً فلا يؤمر بالكذب ، والخبر محمول على الإقرار بالبطان لأنه نوع لإكذاب ، والأولى أنه متى علم من نفسه الصدق فيما قذف به فتوبته الاستغفار والإقرار ببطان ما قاله وتحريمه وأنه لا يعود إلى مثله وإن لم يعلم صدق نفسه فتوبته لإكذاب نفسه ، ووجه الأول أن الله تعالى سمي القاذف كاذباً إذا لم يأت بأربعة شهداء على الإطلاق بقوله سبحانه : « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء » الآية ، فتكذيب الصادق نفسه يرجع إلى أنه كاذب في حكم الله وإن كان في نفس الأمر صادقاً ، اه . وقال الحافظ عن أكثر السلف : أنه لا بد أن يكذب نفسه ، وبه قال الشافعي رحمه الله ، وعن مالك إذا ازداد خيراً كفاه ولا يتوقف على تكذيب نفسه لجواز أن يكون صادقاً في نفس الأمر ، وإلى هذا مال المصنف ، اه . زاد العيني وإلى هذا مال البخاري لاستدلاله على ذلك بقوله وقد نفي النبي ﷺ ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزاني تكذيبه لنفسه واعترافه ، ١٢ .

(١) قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى : وكيف تعرف توبته ؟ ونفي النبي ﷺ

إلخ ، قال الحافظ : قوله وكيف تعرف إلخ ، هذا من كلام المصنف ، وكأنه أشار إلى الاختلاف في ذلك ، فمن أكثر السلف : لا بد أن يكذب نفسه ، وعن مالك رحمه الله . إذا ازداد خيراً كفاه ، وإلى هذا مال المصنف كما تقدم قريباً ، قلت : ومع ذلك يظهر ميله إلى أنه لا بد من مدة يظهر فيها صلاحه ، قال الحافظ : أشار المصنف إلى أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فيشترط مضي مدة يظن فيها صحة توبته ، وقدرها الأكثرون بسنة ، ووجهه بأن للفصول الأربعة في النفس تأثيراً ، فلما مضت أشعر ذلك بحسن السريرة ، ولهذا اعتبرت في مدة تغريب الزاني ، والختار أن هذا في الغالب وإلا ففي قول عمر رضي الله عنه لأبي بكر : تبأقبل شهادتك دلالة للجمهور ، اهـ . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخاري أشار إلى ذلك بحديث عائشة في السارقة إذ ليس فيه ذكر المدة . وقال الموفق : وكل ذنب تلزم فاعله التوبة منه متى تاب منه قبل الله توبته . بدليل قوله تعالى : « والذين إذا فعلوا فاحشة ، الآية » ، إلى قوله « أولئك جزاؤهم مغفرة ، الآية » ، وقال تعالى « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً » ، ولأن النبي ﷺ قال : التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وقال عمر رضي الله تعالى عنه : « بقية عمر المؤمن لا قيمة له ، يدرك فيه ما فات ويحيي فيه ما أمات ويبدل الله سيئاته حسنات » ، والتوبة على ضربين : باطنة وحكمية ، فأما الباطنة فهي ما بينه وبين ربه تعالى ، فإن كانت المعصية لا توجب حقاً عليه في الحكم كقبلة أجنبية وشرب مسكر أو كذب فالتوبة منه الندم والعزم على أن لا يعود ، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « الندم توبة » ، وقيل التوبة النصوح تجمع أربعة أشياء : الندم بالقلب ، والاستغفار باللسان ، وإضمار أن لا يعود ، ومجانبة خطاء السوء ، وإن كانت توجب عليه حقاً لله تعالى أو لآدمي كمنع الزكاة والغصب فالتوبة منه بما ذكرنا ، وترك المظلة حسب إمكانه بأن يؤدي الزكاة ويرد المغصوب أو مثله إن كان مثلياً وإلا قيمته ، وإن عجز عن ذلك نوى رده متى قدر

عليه ، فإن كان عليه فيها حق في البدن ، فإن كان حقاً لآدمي كالتقصاص وحد القذف اشترط في التوبة التمكن من نفسه وبذلها للمستحق ، وإن كان حقاً لله تعالى كحد الزنا وشرب الخمر فتوبته أيضاً بالندم والعزم على ترك العود ، ولا يشترط الإقرار به ، فإن كان ذلك لم يشتر عنه فالأولى له ستر نفسه والتوبة فيما بينه وبين الله ، لأن النبي ﷺ قال : « من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستر بستر الله ، الحديث ، وإن كانت معصية مشهورة فذكر القاضي أن الأولى الإقرار به ليقام عليه الحد ، والصحيح أن ترك الإقرار أولى ، لأن النبي ﷺ عرض لمنازع والمقر عنده بالسرقة بالرجوع مع اشتغاره عنه بإقراره ، وكره الإقرار ولم يرد الأمر بالإقرار ولا الحث عليه في كتاب ولا سنة ، ولا يصح له قياس لما ورد الشرع بالستر وقال لوزال : لو سترته بثوبك كان خيراً لك ، وقال أصحاب الشافعي : توبة هذا إقراره ليقام عليه الحد ، وليس بصحيح لما ذكرنا ولأن التوبة توجد حقيقتها بدون الإقرار ، وهي تجب ما قبلها كما ورد في الأخبار ، وأما البدعة فالتوبة منها بالاعتراف بها والرجوع عنها واعتقاد ضد ما كان يعتقد منها ، وظاهر كلام أحمد والخرقي أنه لا يعتبر في ثبوت أحكام التوبة من قبول الشهادة وصحة ولايته في المكاح لإصلاح العمل وهو أحد القولين للشافعي ، وفي القول الآخر يعتبر لإصلاح العمل إلا أن يكون ذنبه الشهادة بالزنا ولم يكمل عدد الشهود ، فإنه يكفي بمجرد التوبة من غير اعتبار لإصلاح ، وما عهداه فلا تكفي التوبة حتى تمضي عليه سنة تظهر فيها توبته ويتبين فيها صلاحه ، وذكر أبو الخطاب هذا رواية لأحمد ، لأن الله تعالى قال : « إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » ، وهذا نص فإنه نهى عن قبول شهادتهم ثم استثنى التائب المصلح ، ولأن عمر رضي الله عنه لما ضرب صيداً أمر بهجرانه حتى بلغ توبته فأمر أن لا يكلم إلا بعد سنة ، ولنا قوله ﷺ : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ، ولأن المغفرة تحصل بمجرد التوبة فكذلك الأحكام ، ولأن التوبة من الشرك بالإسلام

الحدود لما كانت سائرة كان التغريب (١) وانقضاء الدنة توبة لكونه من تمام الحد .

لا محتاج إلى اعتبار ما بعده وهو أعظم الذنوب كلها فادونه أولى ، فأما الآية فيحتمل أن يكون الإصلاح هو التوبة وعطفه عليها لاختلاف اللفظين ، ودليل ذلك قول عمر لابن بكرة رضى الله عنه : تب أقبل شهادتك ولم يعتبر أمراً آخر ، ولأن تقيده بالسنة تحكم لم يرد الشرع به ، والتقدير إنما يثبت بالتوقيف ، وما ورد عن عمر في حق صليخ إنما كان لأنه نائب من بدعة وكانت توبته بسبب الضرب والمهجران فيحتمل أنه أظهر التوبة استراً بخلاف مسألتنا ، وقد ذكر القاضى أن النائب من البدعة يعتبر له مضى سنة لحديث صليخ ، رواه أحمد في الورع قال : ومن علامة توبته أن يجتنب من كان يواليه من أهل البدع ويوالى من كان يعاديه من أهل السنة ، والصحيح أن التوبة من البدعة كثيرها إلا أن تكون التوبة بفعل يشبه الإكراه كتوبة صليخ فيعتبر له مدة تظهر أن توبته على إخلاص لا عن إكراه ، وللحاکم أن يقول للتظاهر بالمعصية : تب أقبل شهادتك ، قال مالك : لا أعرف هذا ، قال الشافعى : وكيف لا يعرفه وقد أمر النبي ﷺ بالتوبة ، وقاله عمر رضى الله تعالى عنه لابن بكرة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : الفاسق إذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بسنة ، والصحيح أن ذلك مفوض إلى رأى القاضى والمعدل ، وفي الخلاصة لو كان عدلاً فشهد بزور ثم تاب فشهد تقبل من غير مدة ، اهـ . وبسط الغزالي في الإحياء في التوبة وتفصيلها بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) وقال الحافظ بعد ذكر نفي الزانى والنهى عن كلام كعب : ووجه الدلالة منهما أنه لم ينقل أنه ﷺ كلفهما بعد التوبة بقدر زائد على النفي والمهجران ، اهـ ، وقال الميمنى في وجه المناسبة : إنه ﷺ نفي الزانى سنة ، ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزانى تكذيبه لنفسه واعترافه بأنه عصى الله عز وجل في مدة تغريبه ، ١٣. اهـ .

قوله (حتى مضى خمسون^(١) ليلة) فكان انقضاء المدة المعينة لهجرهم قبولاً للتوبة لأن إباحة الكلام بعد ذلك دالة على ارتفاع موجب المهاجرة وهو الفسق فكان انقضاء المدة مما يعرف به التوبة ، وكذلك ما أورده من رواية المرأة السارقة فإن قطع اليد هو التوبة ، فإذا قطعت يدها عرف أنها قبلت توبتها .

(١) قال العيني : هذا أيضاً من جملة ما يستدل به البخارى على ما ذهب إليه مثل ما ذهب مالك ، بيانه أنه ﷺ لما نهى عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه وهما مرارة بن الربيع وهلال بن أمية الذين خلفوا أى عن غزوة تبوك لم ينقل عنه أنه اشترط عليهم ذلك في مدة الخمسين ، وقصة كعب متأتى بطولها في آخر تفسير برادة وغزوة تبوك ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت ماوجه تعلق قصتهم بالباب ؟ قلت : تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك والتخلف عنه بغير إذنه معصية كالسرقة ونحوها ، قال ابن بطال : استدل البخارى على أنه لا حاجة في التوبة إلى إكذاب نفسه بأنه لم يشترط ذلك على الزاني في مدة التغريب ولا على كعب وصاحبيه في الخمسين ، وبحديث عائشة : « أن السارق إذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته ، وبحديث زيد : أنه ﷺ لم يشترط على الزاني بعد الجلد والتغريب أن لا تقبل شهادته ، ولو كان ذلك شرطاً لذكره ، اهـ . قلت : والأوجه عندي أن الإمام البخارى أشار بذكر هذه الروايات إلى الاختلاف في بيان المدة كما تقدم قريباً ، الإكذاب لا يكون إلا في شهادة الزور أو القذف ، وكيف يمكن في الزنا؟ وتخلف كعب وأخويه فلا تعلق لهذه الروايات بالإكذاب عندي فتأمل .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى أورد على الحنفية في هذا الباب بقوله : ل بعض الناس بثلاثة وجوه ، وأنهم تناقضوا في كلامهم .

الاول : أنهم لا يجوزون شهادة المحدود في القذف ومصححوا النكاح بشهادتهم .

الثاني : أنهم جوزوا النكاح بشهادة المحدود ولم يجوزوه بشهادة العبد مع أنهما نصان في الشهادة عندهم .

قوله : (يشهدون ولا يستشهدون) وفيه الترجمة (١) فإن عدم استشهادهم

والثالث : أنهم فرقوا بين الشهادات فأباحوا شهادة المحدود والعبد والامة لرؤية هلال دون غيرها ، والجواب عن ذلك كله واضح يظهر بأدنى تأمل ، ولعله لذلك لم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره .

أما الاول : فلأن شهادة المحدود في القذف لا تقبل عندهم وإن تاب لكنه بالتوبة يرتفع الفسق عنه ، وعدم قبول الشهادة لا يستلزم كونه غير عدل ، فإن شهادة الأب لا تقبل في حق الابن مع كونه عدلا ، فيصح النكاح بشهادة المحدود بعد التوبة لأنه صار عدلا ، ولكن لا تقبل شهادته كالأب في حق الابن ، فإن انعقاد النكاح يتوقف على حضور الشاهدين لاعلى كونهما مقبولى الشهادة عند الاداء ، قال صاحب الهداية : المحدود في القذف من أهل الولاية فيكون من أهل الشهادة تحملا ، وإنما الغائت ثمرة الاداء بالنهى لحريمته ولا يزال بغوته كما في شهادة العميان وابنى العاقدين ، اه .

وأما الثانى فلأن العبد ليس بأهل شهادة فلا تجوز شهادته فإن شهادة العبد غير جائزة عند الجمهور ، قال الموفق : تجوز شهادة العبد في كل شيء إلا في الحدود ، وبه قال أبو ثور ودادود ، وقال عطاء والحسن ومالك والأوزاعى والثورى وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم : لا تقبل شهادته لأنها مبنية على الكمال لا تنقص فلم يدخل فيها العبد ، انتهى مختصراً . وأيضاً أن الشهادة من باب الولاية ، والعبد لا يلى نفسه ، فأولى أن لا تثبت له الولاية على غيره ، بخلاف المحدود فإنه من أهل الولاية ، قال صاحب الهداية : ولا بد من اعتبار الحرية فيها لأن العبد لا ولاية له ، اه .

وأما الثالث فلأن شهادة الهلال من باب الإخبار ولهذا لا تختص بلفظ الشهادة وقبلت بلا دعوى وبلا لفظ أشهد وبلا حكم ومجلس قضاء لأنه خبر لا شهادة ١٢ .
(١) وقال العيني : وتبعه القسطلاني إذ قال : المطابقة في قوله يشهدون ولا

يستشهدون ، لأن الشهادة قبل الاستشهاد فيه معنى الجور ، اهـ . وقال الخافض :
قوله يشهدون يحتمل أن يكون المراد التحمل بدون التحميل أو الأداء بدون
طلبه والثاني أقرب ، وبعارضه ما رواه مسلم من حديث زيد بن خالد مرفوعاً ألا
أخبركم بخير الشهداء ؟ الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها ، واختلف العلماء في
ترجيحهما ، فنجح ابن عبد البر إلى ترجيح حديث زيد بن خالد لكونه من رواية
أهل المدينة فقدّمه على رواية أهل العراق ، وبالع فزعم أن حديث عمران هذا
لا أصل له ، وجنح غيره إلى ترجيح حديث عمران لاتفاق صاحبي الصحيح عليه ،
وانفراد مسلم بإخراج حديث زيد ، وذهب آخرون إلى الجمع بينهما ، فأجابوا بأجوبة
أجدها : أن المراد بحديث زيد من عنده شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها فيأتي
إليه فيخبره بها أو يموت صاحبها العالم بها ويخلف ورثة فيأتي الشاهد إليهم أو إلى
من يتحدث عنهم فيعلمهم بذلك وهذا أحسن الأجوبة ، وهذا أجاب مالك
رحمه الله وشيخه يحيى بن سعيد وغيرهما ، ثانياً أن المراد به شهادة الحسبة وهي
مالا يتعلق بحقوق الأديمين المختصة بهم محضاً ، ويدخل في الحسبة ما يتعلق بحق
الله أو فيه شائبة منه : العتاق والوقف والوصية العامة والعدة والطلاق والحدود
ونحو ذلك ، وحاصله أن المراد بحديث ابن مسعود الشهادة في حقوق الأديمين ،
والمراد بحديث زيد الشهادة في حقوق الله ، ثالثاً أنه محمول على المبالغة في الإجابة
إلى الأداء فيكون لشدة استعداده لها كالذي أداها قبل أن يسألها ، كما يقال في وصف
الجواد إنه يعطي قبل الطلب أي يعطي سريعاً عقب السؤال من غير توقف ،
وهذه الأجوبة مبنية على أن الأصل في أداء الشهادة عند الحاكم أن لا يكون إلا
بعد الطلب من صاحب الحق فيخص ذم (*) من يشهد قبل أن يستشهد بمن ذكر

(*) كذا في الأصل ، والظاهر بدله فيخص من ذم من يشهد قبل أن يستشهد من ذكر
من غيره إلخ ، يؤيده ما سبأني عن الكرماني ١٢٠

ليس إلا لأنهم لا يأتون بالشهادة على وجهها فكانت شهادتهم شهادة على الجور، أو يقال إن الترجمة في قوله ويظهر فيهم السمن^(١) فإن رغبتم وجل قصدتم لما كان

من يخبر بشهادة عنده لا يعلم صاحبها بها أو شهادة الحسبة، اه. قال الكرمانى : فإن قلت بعض الشهادة يجب أو يستحب الاداء قبل الطلب، قلت : حذف المفعول يدل على إرادة العموم فالمدعوم عدم التخصيص، وذلك البعض مثل ما فيه حق مؤكدا لله المسمى بشهادة الحسبة غير مراد بدليل خارجى، اه. ثم قال الحافظ : وذهب بعضهم إلى جواز اداء الشهادة قبل السؤال على ظاهر عمر حديث زيد، وتأولوا حديث عمران بتأويلات :

أحدها أنه محمول على شهادة الزور، أى يؤدون شهادة لم يسبق لهم تحملها، وهذا حكاه الترمذى عن بعض أهل العلم .

ثانيها : المراد بها الشهادة في الحلف، يدل عليه قول إبراهيم في آخر حديث ابن مسعود : كانوا يضربوننا على الشهادة، أى قول الرجل أشهد بالله ما كان إلا كذبا على معنى الحلف، فكره ذلك كما كره الإكثار من الحلف واليمين قد تسمى شهادة كما قال تعالى : « فشهادة أحدهم » وهذا جواب الطحاوى رحمه الله .

ثالثها : المراد بها الشهادة على المغيب من أمر الناس، فيشهد على قوم أنهم في النار وعلى قوم أنهم في الجنة بغير دليل كما يصنع ذلك أهل الأهواء، حكاه الخطابى .

رابعها : المراد به من ينتصب شاهداً وليس من أهل الشهادة .

خامسها : المراد به التسارع إلى الشهادة وصاحبها بها علم من قبل أن يسأله، اه. ١٢٠١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره توجيه لطيف جداً لم يسبق إليه غيره، وقال الحافظ : السمن بكسر الميملة وفتح الميم بعدها نون أى يحبرون التوسع في المسأل والمشارب وهى أسباب السمن، قال ابن التين : المراد ذم محبته ونعاطيه لا من

هو السمن لم يكن لهم هم إلا وصول النقد وإدراك المبالغ سواء كان بالصدق في الشهادة أو بالكذب فيها فلا يبالون بالشهادة هل هي عدل أم جور؟ فلما عيوا بعدم المبالاة في الصادقة من الشهادة والكاذبة منها علم أن الشهادة على الجور مصيبة جداً ، كيف وقد عيب الشاهد بعدم الفرق بينه وبين غيره فما بال من لا يأتي منها إلا المنهية ، ومثل هذا في الرواية الآتية أيضاً .

قوله : (وكانوا يضربوننا على الشهادة والعهد) إن كان المراد به (١) أنا كنا نضرب في صغرنا على حلفنا بالشهادة والعهد وكانت اليهود تحلف بهما ، فالضرب عليه كان لمسا فيه من المشابهة بهم واليمين بما لا ينبغي أن يحلف به ولكنه لا يكون مناسباً بالبالب ، وإن كان المراد (٢) أنا كنا نضرب على قولنا نشهد بكذا أعهدك

تخلق (*) بذلك ، وقيل المراد يظهر فيهم كثرة المال ، وقيل المراد أنهم يتسمنون أي يتكثرون بما ليس فيهم ويدعون ما ليس لهم من الشرف ، ويحتمل أن يكون جميع ذلك مراداً ، وقد رواه الترمذي من طريق هلال بن يساف عن عمران بن حصين بلفظ : ثم يحىء قوم يتسمنون ويحجون السمن ، وهو ظاهر في تعاطى السمن على حقيقته ، فهو أولى ما حمل عليه خبر الباب ، وإنما كان مذموماً لأن السمين غالباً بليد الفهم ثقيل عن العبادة كما هو مشهور ، ١٢٥١ .

(١) ويدل على ذلك ما سيأتي في كتاب الإيمان والذنور : « كان أصحابنا يهوتنا ونحن غلبان أن يحلف بالشهادة والعهد ، فإن ظاهر سياقه يدل على تخصيص النهي بالحلف بهذين اللفظين ، لكنني لم أر تخصيص اليهود بالحلف بهذين اللفظين في شيء من الشروح والحلف بالعهد والشهادة مختلف فيه بين الأئمة ، بسطه الموفق في المغنى محله كتب الفروع ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله : « قال إبراهيم ، هو موصول بالإسناد المذكور ، ووم من زعم أنه معلق ، وإبراهيم هو النخعي ، وزاد المصنف بهذا الإسناد في أول الفضائل » ونحن صغار ، وكذلك أخرجه مسلم بلفظ : « كانوا يهوتنا ونحن غلبان

بكذا وكان الضرب عليه حذراً من أن نعتاد ذلك القول فنبادر إليه في الصدق والكذب مع مافيه من معنى اليمين فهو من هذا الباب ، والغرض منه أنه لا ينبغي له الحلف واليمين في الصدق أيضاً ما لم يفتقر إليه فكيف بمن حلف وهو كاذب فيه . قوله : (تلوا ألسنتكم بالشهادة) زيادة (١) كلمة بالشهادة إشارة إلى تفسير الآية بأن المراد باللى فيها هولى اللسان عن الحق بالشهادة .

عن العهد والشهادات ، قال ابن عبد البر : معناه عديم النهى عن مبادرة الرجل بقوله أشهد بالله وعلى عهد الله لقد كان كذا ونحو ذلك ، وإنما كانوا يضربونهم على ذلك حتى لا يصير لهم به عادة فيحلفوا في كل ما يصلح وما لا يصلح ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون الأمر في الشهادة على ما قال ، ويحتمل أن يكون المراد النهى عن تعاطى الشهادات والتصدي لها لما في تحملها من الحرج ولا سيما عند أدائها لأن الإنسان معرض للاسيان والسهو ، ولا سيما وهم إذ ذاك غالباً لا يكتبون ، ويحتمل أن يكون المراد بالنهى عن العهد الدخول في الوصية لما يترتب على ذلك من المفاسد ، والوصية تسمى العهد ، ١٣٥ .

(١) قال الحافظ هو تفسير ابن عباس رضى الله عنه أخرجه الطبري من طريق على بن أبي طلحة عنه في قوله تعالى : « وإن تلوا أو تعرضوا ، أى تلوا ألسنتكم بالشهادة أو تعرضوا عنها ، ومن طريق العوفي عن ابن عباس في هذه الآية ، قال : تلوى لسانك بغير الحق وهى اللجاجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والإعراض عنها الترك ، وعن مجاهد من طرق حاصلاً أنه فسر اللى بالتحريف ، والإعراض بالترك ، وكأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى هذا الأمر وإلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق ، وإلى الحديث الذى أخرجه أحمد وابن ماجه من حديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعاً : « إن بين يدي الساعة ، فذكر أشياء منها ظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق ، اهـ . وقال العيني : قوله « تلوا » أشار به إلى ما في قوله تعالى : « وإن تلوا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »

قوله : (وشهادة الزور) كذا وقول الزور ، دلالتهما على أحد جزئي الترجمة واضحة ولا تظهر دلالتهما على جزئها الثاني وهو كتمان الشهادة ، والجواب (١) أن شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة في حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئها من غير تكلف .

(باب (٣) شهادة الأعمى وأمره إلخ)

وإن تلوا ألسنتكم بالشهادة ، قال الكرماني : لو فصل البخاري بين لفظ «تلوا» ولفظ ألسنتكم بمثل «أى» أو «يعنى» لتمييز القرآن عن كلامه لكان أولى ، قال العيني : بل كان التمييز بين القرآن وكلامه واجباً لأن من لا يحفظ القرآن أو لا يحسن القراءة ، يظن أن قوله ألسنتكم من القرآن ، اهـ . قلت : والإيراد مشكل على عادة البخاري ، فإن كتابه يملؤه بذلك ، لاسيما في كتاب التفسير لم يفصل التفسير من المفسر ، فإنه رضى الله تعالى عنه لما كان ماهراً بالقرآن لم يتوهم أن أحداً يلبس عليه القرآن بغيره ، والآية المذكورة آية من سورة النساء ١٢ .

(١) قال الحافظ بعد ما تقدم من تفسير ابن عباس في قوله : «تلوا» من طريق العوفي وعن مجاهد من طرق ، كأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق كما تقدم قريباً في كلامه مفصلاً ، وقال العيني : إن قلت الحديث لا يتعلق بكتمان الشهادة وهو مذكور في الترجمة قلت علم منه حكمه قياساً عليه لأن تحريم شهادة الزور لإبطال الحق والكتمان فيه أيضاً لإبطال له ، اهـ . وبسط في الأوجز فيما يفعل بشاهد الزور ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق في المغنى : تجوز شهادة الأعمى إذا تيقن الصوت ، روى هذا عن علي وابن عباس ، وبه قال مالك وإسحق وغيرهما ، وقال أبو حنيفة والشافعي ، لا تقبل شهادته : وروى ذلك عن الثوري وغيره ، وأجاز الشافعي شهادته بالاستفاضة والترجمة ، وإذا أقر عدد أذنه ويد الأعمى على رأسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ، ولم يجزها في غير ذلك ، لأن الأصوات

الترجمة مبنية على عدم الفرق بين الشهادة والإخبار^(١) أو على قياس أحدهما على الآخر ، والجامع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وأنت تعلم أن في الشهادة زيادة تأكد على الإخبار ، فلذلك لم يجوز شهادته وإن قبل لإخباره ، والجواب

تشبه فلا يحصل اليقين فلم يجوز أن يشهد بها كالحط إلى آخر ما بسطه ، قال العيني : قال ابن حزم : شهادة الاعمى مقبولة كالصحيح ، وهو قول مالك وأحمد وإسحق وأصحابنا وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادته فيما عرف قبل العمى لافيما عرف بعده وهو قول أبي يوسف والشافعي وأصحابه وقالت طائفة : يجوز في الشيء اليسير روى ذلك عن النخعي ، وقالت طائفة : لا تقبل في شيء أصلاً إلا في الأنساب ، وهو قول زفر ، وعند أبي حنيفة : لا تقبل في شيء أصلاً ، وفي التوضيح : فصلنا فيه على ستة مذاهب : المنع المطلق ، والجواز المطلق ، والجواز فيما طريقه الصوت دون البصر ، والفرق بين ما علمه قبل وبين ما لم يعلمه ، والجواز اليسير ، والجواز في الأنساب خاصة ، اهـ . وفي الهداية : لا تقبل شهادة الاعمى ، وقال زفر : وهو رواية عن أبي حنيفة تقبل فيما يجري فيه السماع ، وقال أبو يوسف والشافعي : يجوز إذا كان بصيراً وقت التحمل ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) فإن الآثار والروايات الواردة في الباب أكثرها من قبيل الإخبار لا الشهادة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أن في الشهادة زيادة تأكد على الإخبار معروف وجمع عليه كما يدل عليه تعريف الشهادة في كتب الفقه عند الأئمة الأربعة ، ففي هامش الهداية : الشهادة في اللغة عبارة عن الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان ، ولهذا قالوا إنها مشتقة من المشاهدة التي تنبئ عن المعاينة ، وفي اصطلاح أهل الفقه عبارة عن إخبار صادق في مجلس الحكم بلفظ الشهادة ، فالإخبار كالجسك يشملها ، والإخبار الكاذبة وقوله صادقة يخرج الكاذبة ، وقوله في مجلس الحكم ولفظ الشهادة يخرج الإخبار الصادقة غير الشهادات ، اهـ . وذكر في الدر المختار : للشهادة أحداً وعشرين شرطاً وقال : ركنها لفظ أشهد لا غير لتضمنه معنى مشاهدة

عن كل ما أورده (١) المؤلف يسير ، فأما من ذكره من التابعين فلا معتبر (٢) بهم ،
وأما رد شهادة ابن عباس فلا استحالة فيه ، ألا ترى مسروقا (٣) رد شهادة الحسن

وقسم وإخبار الحال ، فكأنه يقول : أقسم بالله لقد اطلعت على ذلك وأنا أخبر
به ، ثم قال : وكل ما لا يشترط فيه هذا اللفظ كطهارة ماء وروية هلال فهو إخبار
لا شهادة ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : ليس في جميع ما استدل به المصنف دفع للذهب الفصل
لذا مانع من حمل المطلق على المقيد ، وفي المعنى قال الإسماعيلي : ليس في جميع
ما ذكره دلالة على قبول شهادة الأعمى فيما يحتاج إلى إثبات الأعيان ، أما نكاح
الأعمى فإنه في نفسه لأنه في زوجته وأمه لا غيره فيه ، وأما ما رواه في التأذين
فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ
شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ،
وأما ما قاله الزهري في ابن عباس رضي الله عنه فهو تأويل (*) لا احتجاج ، وأما
ما ذكره من سماع النبي ﷺ قراءة رجل بيان أن كل صائت وإن لم ير مصوته
يعرف بصوته ، وأما ما ذكره من قصة مخزومة فإنما يريه محاسن الثوب مساً لا إبصاراً
له بالعين ، ٥١ . وقال صاحب الفيض : إن الجزئيات التي ذكرها المصنف لا ترد
علينا لكون الشهادة فيها مقبولة عندنا أيضاً ، ١٢٥١ .

(٢) لما هو المعروف من قول الإمام أن ما جاء عن التابعين نزاحمهم فيه ،
على أن التابعين أيضاً اختلفوا فيه ، وجعله القسطلاني مذهب الجمهور إذ قال :
وعند الشافعية كالجمهور لا تقبل شهادة الأعمى لأنسداد طريق المعرفة عليه مع اشتباه
الاصوات إلا في أربعة مواضع ذكرها القسطلاني ١٢ .

(٣) القصة معروفة لشریح القاضي كما ذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء ، قال :

(*) ذكر الحافظ بدله فهو تهويل لا تقوم به حجة كما سيأتي في كلامه ١٢ ز .

لأبيه على رضى الله تعالى عنه ، فلا يبعد أن يرد شهادة ابن عباس رضى الله عنه لعارض عدم اطلاعه حق الاطلاع على القضية ، وإن كان ممن يهتدى به ويقتهدى .
 قوله : (وكان ابن عباس) يعنى (١) بذلك أنه لما أفطر بعد العلم بالغروب وصلى بعد العلم بالطلوع ، كان له أن يشهد أيضاً بعد العلم بالواقعة بأحد وجوه العلم لأن الشهادة لا تتوقف إلا على العلم ، وهو حاصل ، إذ لو لم يكن العلم حاصلًا له لما جاز له الإفطار ، وأن يصلى سنة الفجر ، ويمكن أن يراد بقوله هذا إن ابن عباس بعد علمه بالغروب والطلوع بإخبار من يخبره كان يأمر أهله بالإفطار وبالصلاة ، فهل كان يرد قوله أحد منهم ، فعلم أن أمر الاعمى نافذ فيما يأمر به بعد ما كان مبنيًا على العلم كيفما حصل .

لما توجه على إلى صفين افتقد درعاً له فلما انتقضت الحرب ورجع إلى الكوفة أصاب الدرع في يد يهودى فقال لليهودى : الدرع درعى لم أبع ولم أهب ، وقال اليهودى : درعى وفي يدى ، فقال : نصير إلى القاضى ، فتقدم إلى شريح فقال شريح : قل يا أمير المؤمنين ، فقال : هذا الدرع الذى في يد هذا اليهودى درعى ، فقال شريح : إيش تقول يا يهودى ؟ قال : درعى وفي يدى ، فقال شريح : لك بيعة يا أمير المؤمنين ؟ قال نعم ، قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعى ، فقال شريح : شهادة الابن لا تجوز لأب ، فقال على رضى الله عنه : رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة » ، فقال اليهودى : أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه ، وقاضيه قضى عليه ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وأن الدرع درعك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ماوجه تعلقه بالترجمة ، قلت : بيان قبول الاعمى قول الغير فى الغروب والطلوع ، أو بيان أمر الاعمى غيره ، اهـ . وقال الحافظ : وجه تعلقه به كونه كان يعتمد على خبر غيره مع أنه لا يرى شخصه ، وإنما سمع صوته ، قال ابن المنير : لعل البخارى يشير بمحدث ابن عباس رضى الله عنه إلى جواز

قوله : (فعرفت صوتي لـخ) فعلم أن العلم يحصل بمجرد الصوت ، وإن لم تضمعه المشاهدة ، وأنت تعلم أنها رضى الله عنها لو كانت مكتفية بالصوت لما كررت المسألة بقولها سليمان (١) أى هل أنت سليمان ؟ ولو سلم أنها لم تسأله بعد ذلك ، فنقول : إنها كانت على ثقة من أن صاحب الصوت لو كان غير سليمان لا يدخل وإن تطلبست إذا لم يكن محرماً لها فكانت تطلبه لذلك ، ثم إن المنى ههنا (٢) هو التشديد في السر لا أصل السر ، فإن العبد كفيده من غير المحارم إلا أنه خفف في السر عنهم ولم يبالغ لأجل الضرورة في التلبس (*) بها .

شهادة الاعمى على التعريف أى إذا عرف أن هذا فلان ، فإذا عرف شهد ، قال : وشهادة التعريف محتلف فيها عند مالك وغيره ، ١٢٥ .

(١) عامة الشراح جعلوه منادى بحذف حرف النداء ، والأوجه ما أفاده الشيخ لما قال الحافظ : قول عائشة وصله ابن أبي شيبة وابن سعد من طريق عمرو بن ميمون عن سليمان بن يسار قال : استأذنت على عائشة فرفعت صوتي ، فقالت : سليمان ؟ قلت : سليمان ، فقالت أديت ما بقي عليك من كتابتك ؟ قلت : نعم ، إلا شيئاً يسيراً ، قالت ادخل فإنك عبد ما بقي عليك شيء ، قلت : وأخرجه البيهقي من طريق عمرو بن ميمون أيضاً عن سليمان بن يسار عن عائشة قال استأذنت عليها فقالت من هذا ؟ قلت سليمان ، قالت كم بقي عليك الحديث ، وظاهره أنها لم تعرف صوته ، ١٢٦ .

(٢) قال الحافظ فيه دليل على أن عائشة كانت ترى ترك الاحتجاب من العبد سواء كان في ملكها أو في ملك غيرها ، لأنه كان مكاتب ميمونة زوج النبي ﷺ ، وأما من قال : يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة فعارضة للصحيح من الأخبار بمحض الاحتمال ، وهو مردود ، وأبعد من قال : يحتمل قوله على عائشة بمعنى من عائشة ،

قوله : (وأجاز سمرة إلخ) وكان (١) قد عرفها أنها هي بوجه من وجوه العلم كشهود العرفة والتعيين ، ولاضير في إجازة الشهادة بعد العلم بتعيينها لما ذكرنا أن سقوط عبء الصوت المجرد إنما هو للالتباس ، فإذا ارتفع اللبس كانت الشهادة معتبرة .

أى استأذنت عائشة في الدخول على ميمونة ، اه . وقال العيني : لا بد في هذا من تأويل لأن سليمان مكاتب لميمونة لالعائشة ووجهه أن يقال إن على تكون بمعنى « من » أى استأذنت من عائشة في الدخول على ميمونة ، فقالت ادخل عليها ، أو لعل مذهبها أن النظر حلال للعبد سواء كان ملكها أولا ، وأنها لا ترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، واستبعده بعضهم بغير دليل فلا يلتفت إليه ، وقيل يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة ، وهو غير صحيح ، اه . قلت : لم يستبعد الحافظ الثاني من كلام العيني بل استبعد الأول ، وهو كون « على » بمعنى « من » كما ترى ، والأوجه عندى أن عائشة رضی الله تعالى عنها لا ترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، سواء كان في ملكها أو في ملك غيرها ويؤيد ذلك الآثار المروية عنها في ذلك ، منها ما أخرجه البيهقي عن سالم سبلان مولى النصريين ، يذكر أنه كان يكرى عائشة في الحج والعمرة ، قال فكاتبت ثم جئت فوقفت بالباب فاستأذنت استئذاناً لم أكن أستأذنه فأنكرت ذلك ، وقالت يا بنى ، مالك لا تدخل ؟ قلت يا أم المؤمنين إني كاتبت ، قالت فادخل على ما كان عليك درهم ، فإنك لا تزال مملوكاً ما كان عليك من كتابتك درهم ، وأخرجه الطحاوى عن سالم سبلان أنه قال لعائشة ما أراك إلا تحتجبي منى ، فقالت مالك ؟ فقال : كاتبت ، قالت إنك عبد مابق عليك شئ ، وأخرج أيضاً عن سليمان ابن يسار قال : استأذنت أنا على عائشة فقالت : كم بقى عليك من كتابتك ؟ قلت عشر أواق ، فقالت ادخل فإنك عبد مابق عليك ، اه ١٢١ .

(١) فى الدر المختار ولا يشهد على محجب بسماعه منه إلا إذا تبين القائل أو يرى شخصها ، أى القائمة مع شهادة اثنين بأنها فلانة بنت فلان من فلان ، قال

قوله : (أذكرني كذا كذا آية) وأنت تعلم أن خصوص (١) القارىء لم يكن متصوراً ههنا بل المقصود منه القراءة والآية كائناً من كان القارىء ، ولا تنسك حصول العلم مطلقاً بالصوت ، إنما الإنكار عن تعين صاحبه بمجرد سماع صوته ، ولم يتعين القارىء ههنا ولا قصد تعيينه فلا يمكن لهم إثبات المدعى بذلك .

قوله : (أصوت عباد هذا ؟) فعلم أن (٢) العلم حاصل بمجرد الصوت وأنت تعلم ما فيه إذ لو كان الصوت موجباً لتعين صاحبه لما احتيج إلى السؤال عن عائشة رضى الله عنها هل : صوت عباد هذا ؟ مع أنه ﷺ لم يدع بعد ذلك بقوله : اللهم ارحم صاحب الصوت ، وإنما قال : اللهم ارحم عباداً ، فلعل صاحب الصوت رجل آخر ، وكان المقصود أن يدعو لعباد ، فعيته باسمه بعد ذلك ، ولم يعمل بما عليه من التعيين بالصوت .

ابن عابدين في الملتقط : إذا سمع صوت المرأة ولم ير شخصها فشهد اثنان عنده أنها فلانة ، لا يحل له أن يشهد عليها ، وإن رأى شخصها وأقرت عنده فشهد اثنان أنها فلانة حل له أن يشهد عليها ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال القسطلاني : قوله رجلاه عبد الله بن يزيد الأنصاري القارىء وزعم عبد الغني أنه الخطمي ، قال ابن حجر وليس في روايته التي ساقها نسبته كذلك ، وقت فرق ابن منده بينه وبين الخطمي فأصاب ، اهـ . وقوله كذا وكذا آية ، قال القسطلاني كلمة مبهمة ، وهي في الأصل مركبة من كاف التشبيه واسم الإشارة ، ثم نقلت فصارت يكنى بها عن العدد وغيره ، قال في الفتح : لم أقف على تعيين الآيات المذكورة ، وأغرب من زعم أن المراد بذلك إحدى وعشرين آية لأن ابن عبد الحكم قال فيمن أقر أن عليه كذا وكذا درهما أنه يلزمه أحد وعشرون درهماً ، اهـ ١٢٠ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : قوله زاد عباد بن عبد الله أي ابن الزبير عن أبيه عن عائشة ، وصله أبو يعلى من طريق محمد بن إسحق عن يحيى

قوله : (حتى يؤذن ابن أم مكتوم) فجعل تأذنه مداراً للأمر مع أنه كان أعمى ، ولم يكن ذلك إلا لأنه كان يؤذن بعد حصول العلم بالفجر كيفما (١) كان ،

ابن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن عائشة و تهجد النبي ﷺ في بيتي ، وتمجد عباد بن بشر في المسجد ، فسمع رسول الله ﷺ صوته فقال يا عائشة هذا عباد ابن بشر؟ قلت : نعم ، فقال : اللهم ارحم عباداً ، قوله : وسمع صوت عباد وقوله وأصوت عباد هذا؟ في رواية أبي يعلى المذكورة عباد بن بشر في الموضعين كما سقته ، وبهذا يزول اللبس عن بطن اتحاد المسموع صوته والراوى عن عائشة وهما اثنان مختلفا النسبة والصفة ، فعباد بن بشر صحابي جليل ، وعباد بن عبد الله بن الزبير تابعي من وسط التابعين ، وظاهر الحال أن المهم في الرواية التي قبل هذه هو المفسر في هذه الرواية لأن مقتضى قوله : زاد أن يكون المزيد فيه والمزيد عليه حديثاً واحداً فتتحد القصة ، لكن جزم عبد الغنى بن سعيد في المهمات أن المهم في رواية هشام عن أبيه عن عائشة هو عبد الله بن يزيد الأنصاري ، فروى من طريق عمرة عن عائشة : أن النبي ﷺ سمع صوت قارىء يقرأ فقال صوت من هذا ؟ قالوا عبد الله بن يزيد ، قال لقد ذكرني آية يرحمه الله كنت أنسيتها ، ويؤيد ما ذهب إليه مشابة قصة عمرة عن عائشة بقصة عروة عنها ، بخلاف قصة عباد عنها ، فليس فيه تعرض للنسيان الآية ، ويحتمل التعدد من جهة غير الجهة التي اتحدت ، وهو أن يقال : سمع صوت رجلين فعرف أحدهما فقال هذا صوت عباد ، ولم يعرف الآخر فسأل عنه . والذي لم يعرفه هو الذي تذكر بقرائه الآية التي نسيها ، اهـ .

(١) وتقدم ما قال الإسماعيلي أن ما رواه في التأذين ، فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، اهـ . قلت : وقد ترجم عليه البخاري في كتاب الاذان : باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره ، فهو ظاهر في أن المدار على المخبرين له بالوقت ، قال الحافظ : قوله : من يخبره ، أى بالوقت

فكذلك إذا شهد ولم يعلم بالقضية بالمشاهدة بل بوجه آخر ، قلنا : لم يكن المقصود هناك تعين المؤذن ولا تعين المخبر بطلوع الفجر ولا تعين شيء وراءهما ، وإنما المقصود لإعلام الناس بانبلاج الفجر ، وقد أخبر به جماعة وثق بهم ، فظن الصدق في الخبر واستيقن ذلك ، فكان ذلك في الحقيقة حكاية لإخبار المخبرين بالفجر ، والمقصود ههنا نفس الخبر بدون تعين المخبرين ، من هم ؟ نعم لو نادى بتعين المخبرين فقال في ندائه وأخبرني فلان وفلان وفلان ثم صدق في تعيينه ذلك لكانت حجته تامة .

قوله : (فعرف النبي ﷺ صوته) فعمل أن (١) مجرد الصوت كاف في تحصيل العلم اليقيني ، وأنت تعلم أنه ﷺ لم يعطه القباء مالم يضم إلى سماع صوته مشاهدة شخصه فلا تتم الحجة .

لأن الوقت في الأصل مبني على المشاهدة وعلى هذا القيد يحمل ما روى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهما أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، ١٢٥١ . (١) قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه : فعرف النبي ﷺ صوته فإنه فيه أنه اعتمد على صوته قبل أن يرى شخصه ، قال السندی : لا ينافي ما سبق أنه أمر ولده بالدخول لينادي النبي ﷺ لجواز أن النبي ﷺ عرف صوته فشرع في الخروج لذلك ، واجتمع معه دخول الولد أيضاً ، ٥١٠ . ثم قال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس في أحاديث الباب دلالة على الجواز مطلقاً ، لأن نكاح الأعمى يتعلق بنفسه ، لأنه في زوجته وأمه وليس لغيره فيه مدخل ، وأما قصة عباد ومخرمة ففي شيء يتعلق بهما لا يتعلق بغيرهما ، وأما التأذين فقد قال في بقية الحديث : كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، فالاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، وأما ما ذكره الزهري في حق ابن عباس رضي الله عنه فهو تهويل لا تقوم به حجة ، لأن ابن عباس كان أعمى من أن يشهد فيما لا تجوز فيه شهادته ، فإنه لو شهد لأبيه أو ابنه أو مملوكه لما قبلت شهادته ، وقد أعاده الله من ذلك ، ٥١٠ . قلت : وتقدم كلام الإسماعيلي من رواية العيني ، وأعتد به هنا من رواية الحافظ للفرق بين سياقهما ١٢٥٢ .

قوله : (وكنت جارية حديثة السن) تنبيه على علة (١) أخرى على خفة جسمها، واعتذار آخر عن حاملي الهودج ، كيف لم يفظنوا أنها ليست فيه ؟
قوله : (والله لقد تحدث الناس بهذا) ظاهره تكرار واستعجاب عما عليه قبل ذلك حيث قالت لأمه ما يتحدث به الناس (بياض في الأصل) (٢) .

(١) قال الحافظ : قوله « وكان النساء إذ ذاك خفافاً » قالت هذا كالتفسير لقولها ، وهم يحسبون أنى فيه ، وقوله « لم يتقلهن اللحم » قال ابن أبي جرة ليس هذا تكراراً ، لأن كل سمين ثقيل من غير عكس ، لأن الهزيل قد يمتلئ بطنه طعاماً فيثقل بدنه ، فأشارت إلى أن المعنيين لم يكونا في نساء ذلك الزمان ، وقوله : « فلم يستكر القوم خفة الهودج » وفي رواية نقل الهودج ، والاول أوضح لأن مرادها إقامة عذرهم في تحميل هودجها وهي ليست فيه ، فكأنها تقول : كأنها خفة جسمها بحيث أن الذين يحملون هودجها لافرق عندهم في وجودها فيه وعدمها ، ولهذا أردفت ذلك بقولها وكنت جارية حديثة السن ، أى أنها مع نحاقها صغيرة السن فذلك أبلغ في خفتها ، ويحتمل أن تكون أشارت إلى بيان عذرها فيما فعلته من الحرص على العقد الذى انقطع ، ومن استقلالها بالتفتيش عليه في تلك الحال . وترك لإعلام أهلها بذلك ، وذلك لصغر سنها وعدم تجاربها للأمور ، بخلاف ما لو كانت ليست صغيرة لكانت تنفطن لما قبله ذلك ، وقد وقع لها بعد ذلك في ضياع العقد أيضاً أنها أعلنت النبي ﷺ بأمره ، فأقام بالناس على غير ما حتى وجدته ، ونزلت آية التيمم بسبب ذلك ، فظهر تفاوت حال من جرب الشيء ومن لم يجربه ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ، والظاهر أن الشيخ قدس سره أراد الجمع بين مختلف ما ورد في ذلك فإن قولها ما يتحدث الناس يومئ إلى أنها لم تلبه قبل ذلك ، والحال أن أم مسطح أخبرتها بالقصة قبل ذلك ، قال الحافظ : طرق حديث الإفك مجمعة على أن عائشة بلغها الخبر من أم مسطح لكن وقع في حديث أم رومان ما يخالف ذلك ، وافظه : بينا أنا قاعدة أنا وعائشة رضى الله عنها

قوله : (كذبت (١) لعمر الله إلخ) وإنما كانت حمية على سعد ، حيث لم يكل أمر الخزرج إليهم ، فإنهم كانوا لا يظن بهم أن لا يعذروا رسول الله ﷺ فيما يفعله مع أبي ، فغضب سعد بن عبادَةَ لكون الأوسى أشار إلى أنه يقتله ، وإن كان خزرجياً ، بل كان له أن يكلم من الأوس ، وهم قومه ، ويسلم أمر الخزرج إلى أحد من هو من الخزرج ، مع أنه كان بين الطائفتين شيء ، فظن الخزرجي

إذ ولجت علينا امرأة من الانصار ، فقالت فعل الله بفلان وفعل ، فقلت : وما ذاك ؟ قالت : ابني ومن حدث الحديث ، قالت : وما ذلك ؟ قالت كذا وكذا ، هذا لفظ المصنف في المغازي ، ولفظه في قصة الإفك : قالت : إنه نبي الحديث ، فقالت عائشة رضي الله عنها أي حديث ، فأخبرتها ، قالت : فسمعه أبو بكر . قالت : نعم ، غرت مغشياً عليها ، وطريق الجمع بينها أنها سمعت ذلك أولاً من أم مسطح . ذهبت لبيت أمها لتستيقن الخبر منها فأخبرتها أمها بالامر بمحلاً كما مضى من قولها هو في عليك ، وما أشبه ذلك ، ثم دخلت عليها الانصارية فأخبرتها بمثل ذلك بحضرة أمها ، فقوى عندها القطع بوقوع ذلك ، فسألت هل سمعه أبوها وزوجها ، ترجياً منها أن لا يكونا سماً ذلك ليكون أسهل عليها ، فلما قالت لها إنها سمعاه غشى عليها ، ولم أقف على اسم هذه المرأة الانصارية ولا على اسم ولدها ، اه ١٢٠ .

(١) قال العيني : قولها « كذبت لعمر الله » أي إن رسول الله ﷺ لا يجعل حكمه إليك ، كذا قال الداودي ، وقال ابن التين : معناه إنك كذبت أنك لا تقدر على قتله ، وهذا هو الظاهر ، اه . وبسط الكلام على هذا الحافظ في الفتح في سورة التور أشد البسط ، وقال فيه : قال ابن التين قول ابن معاذ « إن كان من الأوس ضربت عنقه » ، إنما قال ذلك لأن الأوس قومه ، ولم يقل ذلك في الخزرج لما كان بين الأوس والخزرج من انتشاح قبل الإسلام ، ثم زال بالإسلام ، وبقي بعضه محكم الأنفة ، قال فتكلم سعد بن عبادَةَ بحكم الأنفة ، ونفى أن يحكم فيهم

أنه يريد قتل الخزرجى تشفياً لنفسه عما كان بينهم قبل ذلك ، وإن كان ظاهره أنه يفعله لرضاء رسول الله ﷺ .

سعد بن معاذ وهو من الأوس ، قال : ولم يرد سعد بن عبادَةَ الرضا بما نقل عن عبد الله بن أبي ، وإنما معنى قول عائشة : وكان قبل ذلك رجلاً صالحاً ، أى لم يتقدم منه ما يتعلق بالوقوف مع أنفة الحية ، ولم ترد أنه ناضل عن المنافقين ، وهو كما قال ، اهـ . قلت : وبسط الحافظ الكلام أيضاً في ذكر سعد بن معاذ في هذه القصة فقال : قال عياض في ذكر سعد بن معاذ في هذا الحديث لإشكال لم يتكلم الناس عليه ، ونهنا عليه بعض شيوخنا ، وذلك أن الإفك كان في المريسيع ، وكانت سنة ست فيما ذكر ابن إسحق وسعد بن معاذ مات من الرمية التي رمى بها بالحنديق ، وكان ذلك سنة أربع عند الجميع إلا ما زعم الواقدي أن ذلك كان سنة خمس ، وعلى كل تقدير فلا يصح ذكر سعد بن معاذ في هذه القصة ، والأشبه أنه غيره . لهذا لم يذكره ابن إسحق في روايته ، وجعل المراجعة أولاً وثانياً بين أسيد بن حضير وبين سعد بن عبادَةَ ، قال : وقال لي بعض شيوخنا : يصح أن يكون سعد موجوداً في المريسيع بناء على الاختلاف في تاريخ غزوة المريسيع ، وقد حكى البخارى عن موسى بن عقبة أنها كانت سنة أربع ، وكذلك الحنفى كانت سنة أربع ، فيصح أن تكون المريسيع قبلها لأن ابن إسحق جزم بأن المريسيع كانت في شعبان ، وأن الحنفى كانت في شوال ، فإن كانا من سنة واحدة استقام أن تكون المريسيع قبل الحنفى فلا يتنع أن يشهدا سعد بن معاذ ، انتهى كلام عياض . قال الحافظ : قد مضى في المغازى أن الصحيح في النقل عن موسى أن المريسيع كان سنة خمس ، والذي نقله البخارى عنه من أنه سنة أربع سبق قلم ، نعم : والراجع أيضاً أن الحنفى أيضاً كانت في سنة خمس ، خلافاً لابن إسحق فيصح الجواب المذكور ، وبمى جزم بأن المريسيع سنة خمس الطبرى ، ثم ذكر الحافظ إشكالا آخر في شهود ابن عمر في غزوة المريسيع ، والجواب عنه ، ثم قال : وقد سلك البيهقى في أصل الإشكال

قوله : (قبلها) متعلق (١) بقوله لم يجلس ، وظرف له والعائد راجع إلى الجلسة المفهومة من الفعل المذكور .

قوله : (لا أقرأ كثيراً من القرآن) اعتذار (٢) من تعبير يعقوب بأبي يوسف

جواباً آخر بناء على أن الحنفى قبل المريسيع فقال : يجوز أن يكون جرح سعد ابن معاذ لم ينفجر عقب الفراغ من بنى قريظة ، بل تأخر زماناً ثم انفجر بعد ذلك ، وتكون مراجعته في قصة الإفك في أثناء ذلك ، ولعله لم يشهد غزوة المريسيع لمرضه وليس ذلك مانعاً له أن يجيب النبي ﷺ في قصة الإفك بما أجابه ، وأما دعوى عياض أن الذين تقدموا لم يتكلموا على الإشكال المذكور ، فما أدري من الذين عنام ، فقد تعرض له من القدماء إسماعيل القاضي فقال : الأولى أن تكون المريسيع قبل الحنفى ، للحديث الصحيح عن عائشة ، واستشكله ابن حزم لاعتقاده أن الحنفى قبل المريسيع ، وتعرض له ابن عبد البر فقال رواية من روى أن سعد بن معاذ راجع في قصة الإفك وهم وخطأ ، وإنما راجع سعد بن عبادة أسيد ابن حننير كما ذكره ابن إسحق وهو الصحيح ، فإن سعد بن معاذ مات في منصرفهم من بنى قريظة لا يختلفون في ذلك ، فلم يدرك المريسيع ولا حضرها ، وبالف ابن العربى على عادته فقال : اتفق الرواة على أن ذكر ابن معاذ في قصة الإفك وهم ، وتبعه على هذا الإطلاق القرطبي ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ من التركيب النحوى واضح ، وقال الحافظ : حكى السهيلي أن بعض المفسرين ذكر أن المدة كانت سبعمائة وثلاثين يوماً ، فألقى الكسر في هذه الرواية ، وعند ابن حزم أن المدة كانت خمسين يوماً أو أزيد ، ويجمع بأنها المدة التي كانت بين قدومهم المدينة ونزول القرآن في قصة الإفك ، وأما التقييد بالشهر فهو المدة التي أولها إتيان عائشة إلى بيت أبيها حين بلغها الخبر ، ١٢٥ .

(٢) قال الحافظ : قالت هذا توطئة لعذرهما لكونها لم تستحضر اسم

بأنى لو كنت مكثرة من القرآن لتذكرت اسمه لكثرة وروده فيه .

يعقوب عليه السلام كما سيأتى ، وزاد ابن جريج فى روايته واختلس منى اسمه ، وفى رواية هشام بن عروة : واتمست اسم يعقوب فلم أقدر عليه ، وفى رواية أبى أويس : نسيت اسم يعقوب لما بى من البكاء واحترق الجوف ، ووقع فى حديث أم رومان : مثلى ومثلكم كيعقوب وبنيه ، وهى بالمعنى للتصريح فى حديث هشام وغيره بأنها لم تستحضر اسمه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب تعديل النساء بعضهن بعضاً » ، قال الحافظ : « أورد فيه حديث الإفك والغرض منه ههنا سؤاله عليه السلام بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها ، واعتماد النبي عليه السلام على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أبى ، وكذلك سؤاله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها أيضاً ، وقول عائشة فى حق زينب : هى التى كانت تسامىني فعصمها الله بالورع ، وفى مجموع ذلك مراد الترجمة ، قال ابن بطال : فيه حجة لأبى حنيفة فى جواز تعديل النساء ، وبه قال أبو يوسف ، ووافق محمد الجمهور ، قال الطحاوى : الزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول ، وفى الترجمة إشارة إلى قول ثالث ، وهو أن تقبل تزكيتهن لبعضهن لا للرجال ، لأن من منع ذلك اعتل بنقصان المرأة عن معرفة وجوه الزكية ، لا سيما فى حق الرجال ، وقال ابن بطال : لو قيل إنه تقبل تزكيتهن بقول حسن وثناء جميل يكون لإبراء من سوره كان حسناً ، كما فى قصة الإفك ، ولا يلزم منه قبول تزكيتهن فى شهادة توجب أخذ مال ، والجمهور على جواز قبولهن مع الرجال فيما تجوز شهادتهن فيه ، اه . وفى المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل من النساء ، وقال أبو حنيفة : يقبل لانه لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فأشبهه الرواية ، اه . وفى الهداية : إذا كان رسول القاضى الذى يسأل عن الشهادة واحداً جاز ، والاثنان أفضل ، وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وأبى يوسف ، وقال محمد : لا يجوز إلا اثنان ، والمراد منه المزكى له أن الزكية

في معنى الشهادة لأن ولاية القضاء تبني على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه ، وتشترط الذكورة في المزكى في الحدود والقصاص ولهما أنه ليس في معنى الشهادة ، ولهذا لا يشترط فيه لفظ الشهادة ومجلس القضاء ، واشترط العدد أمر حكيم في الشهادة فلا يتعداها ، ولا يشترط أهلية الشهادة في المزكى في تزكية السر حتى صالح العبد مذكياً فأما في تزكية العلانية فهو شرط ، وكذا العدد بالإجماع لاختصاصها بمجلس للقضاء ، اهـ .

ثم في حديث الإفك هذا الذي أورده الإمام البخاري أبحاث كثيرة ، منها : ما ذكره في أول السند من قوله أفهمني بعضه أحمد ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون أحد رفيقاً لأبي الربيع في الرواية عن فليح ، وأن يكون البخاري حمله عنهما جميعاً على الكيفية المذكورة ، ويحتمل أن يكون أحد رفيقاً للبخاري في الرواية عن أبي الربيع وهو الأقرب ، إذ لو كان المراد الأول لكان يقول قالاً : حدثنا فليح بالثنية ، ولم أر ذلك في شيء من الأصول إلى آخر ما ذكره ، ومنها في تعيين أحمد هذا ، قال القسطلاني : قوله أحمد مجرداً عن النسب ولم يبينه أبو علي الجبائي ، وفي الأطراف لخلف أنه ابن يونس ، وجزم به الدمياطي ، وقال ابن عساكر والمزي : إنه وهم ، وفي طبقات القراء للذهبي أنه ابن النضر ، وزعم ابن خلفون أنه ابن خنبل ، وأحمد بن يونس هذا هو أحمد بن عبد الله بن يونس اليربوعي المعروف بشيخ الإسلام ، اهـ . ومنها ما قالوا إن تسمية الجارية المذكورة في الحديث ببريرة وهم ، قال الحافظ : قيل إن تسميتها ههنا وهم لأن قصتها كانت بعد فتح مكة كما سيأتي أنها لما خيرت فاختارت نفسها كان زوجها يكي ، فقال النبي ﷺ للعباس رضي الله عنه يا عباس ألا تعجب من حب مغيث ببريرة ، الحديث ، ففيه دلالة على أن قصة ببريرة كانت متأخرة في السنة التاسعة أو العاشرة ، لأن العباس إنما سكن المدينة بعد رجوعهم من الطائف وكان ذلك في أواخر سنة ثمان ، وقصة الإفك في المريسيع سنة ست

قوله : (لأنه رجل صالح) فلا يهتم بالكذب في ما قاله ، فأخذ عمر بقوله وكان منفرداً (١) في تلك التزكية .

أو أربع ، وفي ذلك رد على من زعم أن قصتها كانت متقدمة قبل قصة الإفك ، ويمكن الجواب بأن تكون بريرة كانت تخدم عائشة وهي في رق موالها ، وأما قصتها معها في مكاتبها وغير ذلك فكان بعد ذلك بمدة ، أو أن اسم هذه الجارية المذكورة في قصة الإفك وافق اسم بريرة التي وقع لها التخدير ، وجزم البدر الزركشى فيما استدرسته عائشة على الصحابة أن تسمية هذه الجارية ببريرة مدرجة من بعض الرواة ، وأنها جارية أخرى ، وأخذه من ابن القيم الحنبلى فإنه قال تسميتها ببريرة وهم من بعض الرواة ، فإن عائشة إنما اشترت بريرة بعد الفتح ، ولما كانت عقب شرائها وأعتقت فاختارت نفسها فظن الراوى أن قول على : سل الجارية أنها بريرة فغلط ، قال : وهذا نوع غامض لا يتنبه له إلا الحدائق ، قال الحافظ : وقد أجاب غيره أنها كانت تخدم عائشة بالأجرة وهي في رق موالها قبل وقوع قصتها في المكاتب ، وهذا أولى من دعوى الإدراج وتغليظ الحفاظ ، انتهى . مافى الفتح بزيادة من القسطلانى ، زاد القسطلانى أيضاً : قال الزركشى قيل إن هذا وهم ، فإن بريرة إنما اشترتها عائشة وأعتقتها قبل ذلك ، والمخلص من هذا الإشكال أن تفسير الجارية ببريرة مدرج في الحديث ، قال في المصابيح : هذا الذى قاله الزركشى ضيق عطن فإنه لم يرفع الإشكال إلا بنسبة الوهم إلى الراوى ، قال : والمخلص عذى من الإشكال الرافع لتوهم الرواة وغيرهم أن يكون إطلاق الجارية على بريرة وإن كانت ممتقة لإطلاقاً مجازياً باعتبار ما كانت عليه فاندفع الإشكال ، قال القسطلانى : وهذا الذى قاله في المصابيح بناء على سببية عتق بريرة ، وفيه نظر لأن قصتها إنما كانت بعد فتح مكة وأجيب عن الإشكال باحتمال أنها كانت تخدم عائشة قبل شرائها أو اشترتها وأخرت عتقها إلى بعد الفتح ، أو دام حزن زوجها عليها مدة طويلة ، أو كان حصل لها الفسخ وطلب أن يرده بمقد جديد ، أو كانت لعائشة ثم باعها ثم استعادتها بعد الكتابة ، ١٢٥ .

(١) يعنى ثبت بذلك الترجمة ، وهو قوله « باب إذا زكى رجل رجلاً كفاه »

قال الحافظ : ترجم في أوائل الشهادات تعديل كم يجوز فترقب هناك وجزم ههنا بالاكتماء بالواحد ، واختلف السلف في اشتراط العدد في التزكية ، فالمرجع عند الشافعية والمالكية وهو قول محمد بن الحسن اشتراط اثنين كما في الشهادة ، واختاره الطحاوي ، واستثنى كثير منهم بطانة الحاكم لأنه نائبه فينزل قوله منزلة الحكم ، وأجاز الأكثر قبول الجرح والتعديل من واحد ، لأنه ينزل منزلة الحكم ، والحكم لا يشترط فيه ، وقال أبو عبيد : لا يقبل التزكية أقل من ثلاثة ، واحتج بحديث قبيصة الذي أخرجه مسلم فيمن تحمل له المسألة حتى يقوم ثلاثة من ذوى الحجى فيشهدون له قال : وإذا كان هذا في حق الحاجة فغيرها أولى ، وهذا كاه في الشهادة ، أما الرواية فيقبل فيها قول الواحد على الصحيح ، اهـ . وفي المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل إلا من اثنين وهذا قال مالك والشافعية ومحمد بن الحسن ، وروى عن أحمد يقبل ذلك من واحد ، وهو اختيار أبي بكر وقول أبي حنيفة لأنه خير لا يعتبر فيه لفظ الشهادة ، اهـ . وقوله عسى الغرير أبؤساً ، مثل مشهور ، قال الحافظ : الغرير بالمعجمة تصغير غار ، وأبؤس جمع بؤس وهو الشدة ، وانتصب على أنه خبر عسى عند من يحيزه ، أو بإضمار شئ تقديره عسى أن يكون الغرير أبؤساً ، يقال فيما ظاهره السلامة ويخشى منه العطب ، وروى الحلال في علله عن الزهرى أن أهل المدينة يتمثلون به كثيراً ، وأصله كما قال الأصمعي أن ناساً دخلوا غاراً يبيتون فيه فأنوار عليهم فقتلهم ، وقبل وجدوا فيه عدواً لم يقتلهم ، وقال ابن الكلبي : الغرير مكان معروف فيه ماء لبني كلب كان فيه ناس يقطعون الطريق ، وكان من يمر يتواصون بالحراسة ، اهـ . وذكروا في المثل وجوهاً آخر ، وسمعت والدى في الدرس أن رجلاً كان يمشى في الطريق فواجهه أسد فهرب خوفاً منه فوثب في غار كان فيه أفعوان كبير فلدغه على الفور فات ، ومن ثم اشتهر المثل المذكور .

ثم قال الحافظ : لم أقف على اسم هذا العريف إلا أن الشيخ أبا حامد ذكر

قوله : (و بلك قطعت عنق صاحبك) ولو لم يكن (١) قول الواحد شيئاً ممتداً به لم يكن في مقالته وتركته قطع عنقه ، فلم أنه معتبر .

في تعليقه أن اسمه سنان ، وفي الصحابة لابن عبد البر : سنان الضمرى ، استخلفه أبو بكر رضى الله عنه مرة على المدينة ، فيحتمل أن يكون هو ذا ، فقد قيل إن أبا جميلة ضمرى ، قال ابن بطال : كان عمر قسم الناس وجعل على كل قبيلة عريفاً ينظر عليهم ، قال الحافظ فإن كان أبو جميلة سليماً كما قيل فينظر من كان عريف بنى سليم في عهد عمر رضى الله عنه ، ١٢ هـ .

(١) قال الحافظ بعد أثر أبي جميلة : فيه أن الثناء على الرجل في وجهه عند الحاجة لا يكره ، وإنما يكره الإطباب في ذلك ، ولهذا الحكمة ترجم البخارى عقب هذا بحديث أبي موسى الذى ساقه بمعنى حديث أبي بكرة الذى أورده في هذا الباب ، فقال : وما يكره من الإطباب في المدح ، ووجه احتجاجة بحديث أبي بكرة أنه ﷺ اعتبر تركية الرجل إذا اقتصد لأنه لم يجب عليه إلا الإصراف والتغالى في المدح ، واعترضه ابن المنير بأن هذا القدر كاف في قبول تركيته ، وأما اعتبار النصاب فسكوت عنه ، وجوابه أن البخارى رحمه الله جرى على قاعدته بأن النصاب لو كان شرطاً لذكره إذ لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة ، اهـ . قال الكرماني : قال شارح التراجيم : وجه مطابقة الحديث للترجمة أنه ﷺ أرشد إلى أن التركية كيف تكون ، فلو لم تكن مفيدة لما أرشد إليها لكن للسانع أن يقول إنها مفيدة مع تركية أخرى لا بمفردها ، وليس في الحديث ما يدل على أحد الطريقين ، اهـ . وتعقب عليه العيني فقال : قوله إنها مفيدة مع تركية أخرى غير مسلم ، والمنع بطريق ما ذكره غير صحيح لأن الحديث يدل على أنه ﷺ اعتبر تركية الرجل إذا اقتصد ولا يتعالى ، ولم يجب ﷺ عليه إلا الإغراق والغلو في المدح ، وبهذا يرد قول من قال : ليس في الخبر أن تركية الواحد للواحد كافية بحيث يحتاج إلى التركية البتة ، وكذا فيه رد لقول من قال : استدلال البخارى على الترجمة بحديث أبي بكرة

قوله : (وبلوغ النساء في الحيض) لقوله تعالى لمخ [بياض^(١) في الأصل] .

ضعيف ، لأنه ضعف ما هو صحيح لأنه علل بقوله : فإن غايته أنه ^{بطل} اعتبر تركية الرجل أخاه إذا انتصد ولم يغل ، وتضعيفه بهذا هو عين تصحيح وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لما ذكرناه ، وكل هذه التصفيات مع الرد على البخاري بما ذكر لأجل الرد على أبي حنيفة ، حيث احتج بهذا الحديث على اكتفائه في التركية بواحد ، اه . ثم قال القسطلاني قوله (أثنى رجل على رجل) لم يسميا ، ويحتمل كما قال في المقدمة والفتح أن يسمى المثنى بمجن بن الأدرع والمثنى عليه بعد الله ذي الجادين ، كما سيأتي في الأدب إن شاء الله تعالى ، اه ١٢٥ .

(١) بياض في الأصل أكثر من نصف سطر ، قال الحافظ : وجه الانتزاع من الآية للترجمة تعليق الحكم في العدة بالأقراء على حصول الحيض ، وأما قبله وبعده فبالاشهر ، فدل على أن وجود الحيض ينقل الحكم ، وقد أجمع العلماء على أن الحيض بلوغ في حق النساء ، اه . وقال العيني : وجه الاستدلال بالآية أن فيها تعليق الحكم في العدة بالأقراء على حصول الحيض ، فدل على أن الحيض بلوغ في حق النساء وهذا مجمع عليه ، قال ابن بطال : أجمع العلماء أن الاحتلام في الرجال والحيض في النساء هو البلوغ الذي يلزم به العبادات وغيرها ، واختلفوا فيه في تأخر احتلامه من الرجال أو حيضه من النساء ، فقال أحمد وإسحاق ومالك الإنبات أو أن يبلغ من السن ما يعلم أن مثله قد بلغ ، وقال ابن القاسم : وذلك سبع عشرة سنة أو ثمان عشرة ، وفي النساء هذه الأوصاف أو الحبل ، إلا أن مالكا لا يقيم الحد بالإنبات ما لم يحتلم ، أو يبلغ من السن ما يعلم أن مثله لا يبلغه حتى يحتلم فيكون عليه الحد ، وأما أبو حنيفة رحمه الله فلم يعتبر الإنبات ، وقال : حد البلوغ في الجارية سبع عشرة وفي الغلام تسع عشرة ، وفي رواية ثمان عشرة ، وهو قول الثوري ، ومذهب الشافعي أن الإنبات علامة بلوغ الكافر لا المسلم ، واعتبر خمس عشرة سنة في الذكور والإناث ، وبه قال أبو يوسف ومحمد والأوزاعي ، اه .

قوله : (قضى باليمين على المدعى عليه) لام اليمين لام الاستغراق فيطابق الحديث (١) الترجمة .

ثم قال الحافظ : أما شهادة الصبيان فردها الجمهور ، واعتبرها مالك رحمه الله في جراحاتهم بشرط أن يضبط أول قولهم قبل أن يتفرقوا ، أو قبل الجمهور أخبارهم إذا انضمت إليها قرينة ، اهـ . وفي العيني : اختلفوا في شهادة الصبيان ، فمن النخعي تجوز شهادة بعضهم على بعض ، وعن علي وشرج وغيرهما مثله ، وعن شريح أنه كان يجيز شهادتهم في السن والموضحة ، وبأبائه فيما سوى ذلك ، وقالت طائفة لا يجوز شهادتهم ، روى هذا عن ابن عباس رضي الله عنه والقاسم وسالم والثوري والكوفيين والشافعي وأحمد وإسحاق وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادة بعضهم على بعض في الجراح والدم ، روى ذلك عن علي وابن الزبير والنخعي وغيرهم ، وريضة ومالك إذا لم يتفرقوا ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الاختلاف في شهادتهم في الأوجز ، وحكى فيه عن أحمد ثلاث روايات : الأولى مثل الجمهور أنها لا تقبل مطلقاً ، والثانية مثل مالك ، والثالثة أنها تقبل إذا كان ابن عشر ، قال الموفق : والمذهب أن شهادتهم لا تقبل في شيء لقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » إلى آخر ما بسط فيه ، قال الحافظ : وقد اعترض بأنه ترجم بشهادتهم وليس في حديثي الباب ما يصرح بها ، وأجيب بأنه مأخوذ من الاتفاق على أن من حكم يلوغه قبلت شهادته إذا اتصف بشرط القبول ، ويرشد إليه قول عمر بن عبد العزيز إنه لحد بين الصغير والكبير ، اهـ . وأجاب عنه العيني : بأنه ترجم بها ولكنه لم يظفر بشيء من ذلك على شرطه ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت أين في الحديث ذكر الشهادة ليوافق الترجمة ؟ قلت : استفادها من القياس على سائر الأحكام من حيث الإجازة للصبي ولا غسل عليه ، وترجم به ليشعر بأنه لم يحد بشرطه حديثاً يدل عليه ، اهـ ١٢ .

(١) فإنه رضي الله عنه ترجم باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود ، قال

الحافظ : يستلزم ذلك شيئين أحدهما أن لا تجب يمين الاستظهار ، والثاني أن لا يصح القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، واستشهاد المصنف رحمه الله بقصة ابن شبرمة يشير إلى أنه أراد الثاني ، وقوله في الأموال والحدود يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الأموال دون الحدود ، اهـ . فهذه ثلاثة مسائل ، قلت : وههنا مسألة أخرى أيضاً خلافية ، وهي رد اليمين على المدعى ، فهذه أربعة مسائل مناسبة للباب ، أراد المصنف رحمه الله بيان الاثنين منها وهي المسألة الثانية والثالثة ، أما الأولى منهما ، وهي مسألة القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، ففي الأوجز عن المغني : أكثر أهل العلم يرون ثبوت المال للمدعيه بشاهد ويمين روى ذلك عن أبي بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الفقهاء السبعة ومالك والشافعي ، وقال الشعبي والنخعي وأصحاب الرأي والأوزاعي لا يقضى بشاهد واحد ويمين ، وقال محمد بن الحسن رحمه الله من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه ، اهـ . قال العيني : وهو مذهب ابن أبي ليلى وعطاء والكوفيين والاندلسيين من أصحاب مالك ، اهـ . قلت : وإليه ميل البخاري ، واستدل عليه بالحصر في قوله يرى الله وشاهدك أو يمينه ، وقصة ابن شبرمة ، ومحدث ابن عباس رضى الله عنه أنه يرى الله قضى باليمين على المدعى عليه ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بلام الاستفراق . وأما المسألة الثانية منهما وهي التي أشار إليها البخاري بقوله في الأموال والحدود ، قال الحافظ : يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الأموال ، دون الحدود ، وذهب الشافعي والجمهور إلى القول بعموم ذلك في الأموال والحدود والنكاح ونحوه ، واستثنى مالك رحمه الله النكاح والطلاق إلى آخر ما قال ، قلت : نسبة ذلك إلى الجمهور بعيد من مثل الحافظ قدس سره ، قال الخرق : لا يقبل فيما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من رجلين ، قال الموفق : هذا القسم نوعان ، أحدهما العقوبات

قوله : (أو يمينه) فيه الترجمة (١) فإنه كان المدعى عليه .

وهى الحدود والقصاص ، فلا يقبل فيه إلا شهادة رجلين إلا ما روى عن عطاء وحاد
أنهما قالا : يقبل فيه رجل وامرأتان قياساً على الشهادة فى الأموال ، ولنا أن هذا
مما يحتاط لدركه وإسقاطه ، وفى شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى : أن تضل
إحداهما ، فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه ، وبهذا قال ابن المسيب والنخعي ومالك
والشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم ، والثاني ما ليس بعقوبة كالنكاح والرجعة والطلاق
والعتاق والنسب والتوكيل والوصية والولاء وأشباه هذا ، وقال القاضي : المعول
عليه فى المذهب أن هذا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين ، ولا تقبل فيه شهادة النساء
بمحال ، ولا يثبت شيء من هذين النوعين بشاهد ويمين المدعى ، لأنه إذا لم يثبت
بشهادة رجل وامرأتين فلأن لا يثبت بشهادة واحد ويمين أولى ، قال أحمد ومالك : إنما
يكون ذلك فى الأموال خاصة لا يقع فى حد ولا نكاح ولا طلاق ولا عتاق ولا سرقة
ولا قتل ، وروى الدارقطني بإسناده عن أبي سلفة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال
: « استشرت جبرائيل فى القضاء باليمين مع الشاهد فأشار على فى الأموال لا تعد ذلك »
وقال عمرو بن دينار عن ابن عباس عن النبي ﷺ : « أنه قضى بالشاهد واليمين » ،
قال نعم فى الأموال ، وتفسير الراوى أولى من تفسير غيره ، رواه الإمام أحمد
وغيره بإسنادهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد عرفت من ذلك أن الإمامين
مالك وأحمد أيضاً خصاه بالأموال دون الحدود فلم يبق من الأئمة إلا الإمام
الشافعي وحده ، وأما مالك وأحمد فهما مع الحنفية فى عدم اعتبارها فى الحدود
والقصاص ، ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بالترجمة ما تقدم من قوله : « باب اليمين على المدعى
عليه » ، وإليه ميل الحافظ إذ قال فى الباب المذكور : ذكر المصنف فى الباب ثلاثة
أحاديث أحدها حديث ابن عباس رضى الله عنه ، والثاني والثالث حديث الأشعث
وعبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، ولم يتعرض الحافظ لباب بلا ترجمة فى شرحه ،

(باب من أقام البينة بعد اليمين)

وهو موجود في متن كتابه ، وتعرض له العيني في شرحه إذ قال : قد مر غير مرة أن الباب إذا كان مجرداً يكون كالفصل في الباب الذي قبله ، وليس هذا بمذكّر في كثير من النسخ ، اهـ . ومع ذلك لم يتعرض لغرض الباب المجرد ، وقال القسطلاني : باب من غير ترجمة ، وهو ساقط عند أبوي ذر والوقت ، ثم قال في آخر الحديث استدلل بهذا الحصر على رد القضاء بالشاهد واليمين ، فوق القسطلاني أيضاً الحديث المذكور بالباب السابق .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف - عفا الله عنه - أن مسألة القضاء بشاهد ويمين تقدمت كالنص في الباب السابق ، ولما فصل المصنف هذا باب بلا ترجمة فينبغي أن يحمل هذا على المسألتين الباقيتين من المسائل الأربعة المذكورة في الباب السابق ، وهي المسألة الأولى والرابعة ، ويستدل على ردهما بالحصر في قوله عليه السلام : « شاهدك أو يمينه ، فإنه عليه السلام جعل اليمين نصيب المدعى عليه » ، قال صاحب الهداية في المسألة الرابعة : « ولا ترد اليمين على المدعى إقراره عليه الصلاة والسلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، والقسمة تنافي الشركة وجعل جنس الإيمان على المنكرين ، وليس وراء الجنس شيء ، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول ، وألزمه ما ادعى عليه ، وقال الشافعي رحمه الله لا يقضى به ، بل يرد اليمين على المدعى فإذا حلف بقضى به ، اهـ مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن المعنى : إن قال - أي المدعى عليه - ما أريد أن أحلف أو سكنت فلم يذكر شيئاً نظرنا في المدعى فإن كان مالا أو المقصود منه مال قضى عليه بنكوله ، ولم ترد اليمين على المدعى ، نص عليه أحمد فقال : أنا لا أرى رد اليمين ، وبهذا قال أبو حنيفة ، واختار أبو الخطاب أن له رد اليمين على المدعى : وهو قول أهل المدينة ، وروى ذلك عن علي ، وبه قال شريح ومالك في المسال خاصة ، وقاله الشافعي في جميع الدعاوى

لما روى عن ابن عمر أن النبي ﷺ «رد اليمين على طالب الحق ، رواه الدارقطني ، ولنا قوله ﷺ ، ولكن اليمين على المدعى عليه ، فخصرها في جانب المدعى عليه ، وقوله «البينة على المدعى ، واليمين على المدعى عليه لجعل جنس اليمين في جنبه المدعى عليه ، كما جعل جنس البينة في جنبه المدعى ، اه مختصراً . قلت : أما المسألة الأولى وهي مسألة الاستظهار تقدم ذكره في كلام الحافظ مجمل في الباب السابق ، أى في باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود ، وقال العيني في الباب المذكور : هذه الترجمة مشتملة على حكيمين ، أحدهما : أن لا يجب يمين الاستظهار ، وفيه اختلاف العلماء ، وهو أن المدعى إذا أثبت ما يدعيه بيينة فللحاكم أن يستحلفه أن يبينته شهدت بحق ، وإليه ذهب شريح والنخعي والأوزاعي وغيرهم ، وقد روى عن علي أنه استحلف عبدالله بن الحر مع بيئته ، وذهب مالك والكوفيون والشافعي وأحمد إلى أنه لا يمين عليه ، وقال إسحاق : إذا استرأب الحاكم أوجب ذلك ، والحجة لم حديث ابن مسعود الذي مضى في الباب السابق من حيث أنه ﷺ لم يقل للأشعث تحلف مع البينة ، فلم يوجب على المدعى غير البينة ، اه . قلت : والحديث الذي أشار إليه العيني هو الذي ذكره البخاري في هذا الباب المجرد عن الترجمة ، وفيه قوله ﷺ «شاهدك أو يمينه ، بالخصر فهذا يشير إلى أن الإمام البخاري أشار بباب مجرد إلى هذه المسألة .

ولا يذهب عليك أن ههنا مسألة أخرى ، وهي خامسة لا تلتبس عليك بالرابعة وهي مسألة الخلطة التي ذكرها الإمام مالك رحمه الله في موطأه عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه إذا جاءه الرجل يدعى على الرجل حقاً نظر ، فإن كانت بينهما مخالطة أحلف للذي ادعى عليه ، وإن لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه ، قال الزرقاني : ذهب الأئمة الثلاثة وغيرهم إلى توجه اليمين على المدعى عليه سواء كان بينهما خلطة أم لا لعموم حديث ابن عباس في الصحيحين «أن النبي ﷺ قضى باليمين على المدعى

أى إذا (١) لم تكن للدعى بيعة ، فقضى بيمين المدعى عليه ثم وجد المدعى البيعة هل يقضى بالبيعة ، نعم والحجة (٢) عليه قوله « اقطع له قطعة نار ، وإذا كان قطعة نار لم يملك المدعى عليه فوجب الرد .

عليه ، لكن حله مالك وموافقه على ما إذا كانت خططة لثلا يتبدل أهل السفه أهل الفضل بتحليفهم مراراً في اليوم الواحد ، فاشتطت الخططة لهذه المقسدة ، اهـ . وبسط الكلام عليها في الأوجز ، وحكى عن أحمد أن له رواية توافق مذهب مالك رحمه الله ، ورجح روايته الثانية الموافقة للجمهور ١٢ .

(١) قال العيني : أى « باب حكم من أقام البيعة بعد يمين المدعى عليه ، وجواب من مخدوف تقديره هل يقبل البيعة أم لا وإنما لم يصرح به لمكان الخلاف فيه على عادته ، فالجمهور على أنها تقبل ، وإليه ذهب الثوري والكوفيون والشافعي وأحمد وإسحق ، وقال مالك في المدونة إن استخلفه وهو لا يعلم بالبيعة ثم علمها ، قضى له بها ، وإن استخلفه ورضى يمينه تاركاً لبيته وهى حاضرة أو غائبة فلا حق له إذا شهدت له ، وقال ابن أبي ليلى لا تقبل بيعة بعد استحلاف المدعى عليه ، وبه قال أبو عبيد وأهل الظاهر ، اهـ . وهكذا في الفتح مختصراً ، وزاد : قال ابن أبي ليلى لا تسمع البيعة بعد الرضا باليمين واحتج بأنه إذا حلف فقد برى ، وإذا برى فلا سبيل عليه ، وتمقب بأنه إنما يبرأ في الصورة الظاهرة لافي نفس الأمر ، اهـ ١٢ .

(٢) اختلفوا في وجه الاحتجاج بالرواية ، وأجاد الكرماني في وجه الاحتجاج إذ قال : إن قلت : ما وجه دلالة على الترجمة ؟ قلت : لا بد أن يكون لكل من الخصمين حجة حتى يكون بعضهم ألحق بها من بعض ، وذلك إنما يتصور إذا جاز إقامة البيعة بعد اليمين ، اهـ . وقال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس في حديث أم سلمة دلالة على قبول البيعة بعد يمين المنكر ، وأجاب ابن المنير فقال : موضع الاستشهاد من حديث أم سلمة أنه رضي الله عنها لم يجعل اليمين الكاذبة مفيدة حلاً ولا قطعاً لحق الحق ، بل نهاه بعد يمينه عن القبض ، وسأوى بين حالتيه بعد اليمين وقبلها في التحريم ، فيؤذن ذلك ببقاء حق صاحب

الحق على ما كان عليه ، فإذا ظفر في حقه بيضة فهو باق على القيام بها لم يسقط كما لم يسقط أصل حقه من ذمة مقتطعة باليمين ، اهـ . قلت : اختار العيني توجيه الكرماني بدون النسبة إليه ، ثم قال أنكر بعضهم دخول هذا الحديث في هذا الباب ، ورد عليه بعضهم بكلام يمل السامع ، اهـ . ووافق القسطلاني ابن المنير إذ قال : موضع استنباط الترجمة على إقامة اليانة بعد اليمين من هذا الحديث أنه عليه السلام لم يحمل اليمين الكاذبة قاطعة لحق الحق ، بل نهى الكاذب بعد يمينه عن الأخذ فإذا ظفر صاحب الحق بيضة فهو باق على القيام بها ، اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على مناسبتة بالترجمة أنه لما منع النبي صلى الله عليه وسلم من الدعوى الباطلة وقال : بعضكم ألحن ، يأخذ المال بإلحانه مع عدم الحلة فوجب الرد إذا ظهر الحق وهو ههنا بالبيضة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أنهم استدلوا بحديث الباب في الرد على الإمام أبي خنيفة رحمه الله في قوله : إن قضاء القاضى نافذ ظاهراً وباطناً وهي مسألة خلافية شهيرة ، بسطت في الأوجز في هذا الحديث في مبدأ كتاب الاقضية ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره لما أنه قد سبق منه الكلام على ذلك في الكوكب الدرى ، وقال فيه : إن الحديث غير وارد على الخفية ، إذ غاية ما يثبت بالحديث إذا كان مداره على التقرير وبيان المدعى ، وأما إذا شهدا عليه فلا تعرض له في الحديث ، لأنه عليه السلام إنما قال : ألحن بحجته ، وهذا لا يصح إلا على بيانه ، اهـ . وذكر في هامشه وفي الأوجز دلائل الخفية في تلك المسألة ، وفي الدر المختار ينفذ القضاء بشهادة الزور ظاهراً وباطناً في المقود والفسوخ بخلاف الأملاك المرسلة ، انتهى مختصراً . ثم قال القسطلاني : فإن قلت ظاهر الحديث أنه يقع منه عليه السلام حكم في الظاهر مخالف للباطن ، وقد اتفق الأصوليون على أنه عليه السلام لا يقر على الخطأ في الأحكام ، أوجب بأنه لا معارضة بين الحديث وقاعدة الأصول لأن مرادهم فيما حكم باجتهاده ،

والذى فى الحديث ليس من الاجتهاد فى شئ ، لانه حكم بالينة ، فلو وقع منه ما يخالف الباطن لا يسمى الحكم خطأ ، بل هو صحيح على ما استقر عليه التكليف ، وهو وجوب العمل بشاهدين مثلاً ، فإن كانا شاهدى زور أو نحو ذلك فالتقصير منهما ، وأما الحكم فلا حيلة له فيه ولا عتب عليه بسببه ، قاله النووى ، اهـ . قلت : ويؤيد ذلك قوله عليه السلام فى الملاعة : لولا الايمان لكان لى ولها شأن ، أخرجه أبو داود ، وفى الأوجز : قال السبكي : هذه قضية شرطية لا تستدعى وجودها بل معناها بيان أن ذلك جائز الوقوع ، قال : ولم يثبت لنا قط أنه عليه السلام حكم بحكم ثم بان خلافه ، وقد صان الله عز وجل أحكام نبيه عن ذلك ، اهـ . وبسط الكلام فى الأوجز أيضاً فى حديث الباب على مسألة أخرى خلافة شهيرة ، وهى : هل يجوز للقاضى أن يحكم بعله أم لا ؟ قال الزرقانى : تمسك بالحديث أحمد ومالك فى المشهور عنه أن القاضى لا يقضى بعله ، قال الباجى : وجوز ابن الماجشون وأصبغ وسخون أن يحكم الحاكم بعله ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى على اختلافهم فى تفصيل ذلك إلى آخر ما بسط فى الأوجز من دلائل الفريقين ، فارجع إليه ١٢ .

(١) كتاب الصلح

قوله : (فنزلت وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ولا يرد ما أورده (٢)
الحشمي من أنها نزلت في غير تلك الواقعة ، ولعل الباعث له على ذلك ما يستبعد من

(١) قال العيني : الصلح في اللغة اسم بمعنى المصالحة . وهي المسألة خلاف
المخاصمة وأصله من الصلاح ضد الفساد ، وفي الشرع صلح عقد يقطع النزاع بين
المدعى والمدعى عليه ، اهـ . قال الحافظ : الصلح أقسام : صلح المسلم مع الكافر ،
والصلح بين الزوجين ، والصلح بين الفئة الباغية والعدالة ، والصلح بين المتخاصمين
والصلح في الجراح ، كالمفو على مال ، والصلح لقطع الخصومة ، أما في الأملاك
أو في المشتركات كالأشوارع ، وهذا الأخير هو الذي يتكلم فيه أصحاب الفروع ،
وأما المصنف رحمه الله فترجم ههنا لأكثرها ، اهـ ١٢ .

(٢) إذ قال : قال ابن بطلال : يستحيل نزولها في قصة عبد الله بن أبي وأصحابه
لأن أصحاب عبد الله ليسوا بمؤمنين ، وقد تعصبوا له بعد الإسلام في قصة الإفك ،
وقد زواه البخاري في كتاب الاستئذان عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ مرّ في مجلس
فيه أخلاط من المشركين والمسلمين وعبداء الأوثان واليهود وفيهم عبد الله بن أبي ،
فذكر الحديث فدل على أن الآية لم تنزل فيه ، وإنما نزلت في قوم من الأوس
والخزرج اختلفوا في حق اقتتلوا بالمص والتماع كذا في التتقيق ، انتهى ما في الحاشية .
وبسط الكلام على الحديث الحافظ في الفتح فقال : قوله (قيل للنبي ﷺ) لم أقف
على اسم القاتل وقوله : (فقال رجل من الأنصار منهم) لم أقف على اسمه أيضاً ،
وزعم بعض الشراح أنه عبد الله بن رواحة ، ورأيت بخط القطب أن السابق إلى

ذلك الدمياطى ولم يذكر مستنده في ذلك ، اه . وفي العيني قال ابن التين : قيل
لانه عبد الله بن رواحة ، اه . وجزم به القسطلاني فقال هو عبد الله بن رواحة ، اه .
وقال الحافظ بعد قوله لم يذكر مستنده في ذلك فتبعت ذلك فوجدت حديث أسامة
بن زيد الآتي في تفسير آل عمران بنحو قصة أنس وفيه أنه وقعت بين عبد الله
ابن رواحة وبين عبد الله بن أبي مراجعة لكنها في غير ما يتعلق بالذى ذكر ههنا
فإن كانت القصة متحدة احتمل ذلك لكن سياقهما ظاهر في المغايرة لأن في حديث
أسامة أنه ﷺ أراد عيادة سعد بن عباد فمر بعبد الله بن أبي ، وفي حديث أنس
هذا أنه ﷺ دعى إلى إتيان عبد الله بن أبي ، ويحتمل اتحادهما بأن الباعث على
التوجه العيادة ، فاتفق مرورهم بعبد الله بن أبي فليل له حينئذ : لو أتيت ، ويدل على
اتحادهما أن في حديث أسامة فلما غشيت المجلس عجا حجة الدابة خمر عبد الله بن أبي أنه
بردائه (فغضب لعبد الله رجل من قومه) لم أقف على اسمه ، قوله (فبلغنا أنها نزلت)
القاتل ذلك هو أنس ، بينه الإسماعيلي في روايته فقال في آخره : قال أنس : فأنبئت
أنها نزلت فيهم ولم أقف على اسم الذى أنبأ أنساً ولم يقع ذلك في حديث أسامة بل
في آخره وكان النبي ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين إلى آخر الحديث ، واستشكل
ابن بطال نزول الآية المذكورة في هذه القصة لأن المخاصمة وقعت بين من كان مع
النبي ﷺ من أصحابه وبين أصحاب عبد الله بن أبي وكانوا إذ ذاك كفاراً فكيف
ينزل فيهم وطافتان من المؤمنين ولا سيما إن كانت قصة أنس وأسامه متحدة ، فإن
في رواية أسامة فاستب المسلمون والمشركون ، قال الحافظ : يمكن أن يحمل على
التغليب مع أن فيها إشكالا من جهة أخرى وهى أن حديث أسامة صريح في أن
ذلك كان قبل وقعة بدر وقبل أن يسلم عبد الله بن أبي وأصحابه والآية المذكورة في
الحجرات ونزولها متأخر جداً وقت مجيء الوفود لكنه يحتمل أن تكون آية
الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ، انتهى ما في الفتح ، وقال العيني بعد ذكر

أن المسلمين كيف غضبوا العبد الله وكان يوم ذاك كافراً، والجواب أنه غير مستبعد (١) من اقتضاء البثرية، وانجرار الامر إلى الحمية لقومه وإن لزم فيه الحمية لكافر، ولو سلم فعنى قوله فنزلت (٢) أى فى مثل ذلك

إشكال ابن بطلال المذكور فدل أن الآية لم تنزل فى قصة ابن أبى وإنما نزلت فى قوم من الأوس والخزرج اختلفوا فى حد فاقتلوا بالعصى والنعال، قاله سعيد بن جبير والحسن وقتادة، ويشبه أن تكون نزلت فى بنى عمرو بن عوف الذى خرج إليهم النبي ﷺ ليصلح بينهم وفى تفسير مقاتل ﷺ على الأنصارى وهو راكب حماره يعفور فبال فأمسك ابن أبى بأنفه وقال للنبي ﷺ خل للناس سبيل الريح من نين هذا الحمار فشق على النبي ﷺ قوله، فأنصرف فقال ابن رواحة: ألا أراك أمسكت على أنفك من بول حماره، والله لهو أطيب من ريح عرضك، فكان يذنبهم ضرب بالأيدي والسعف فرجع النبي ﷺ فأصلح بينهم فأنزل الله تعالى: «وإن طائفتان، الآية»، وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون، ١٢٥.

(١) وقد تعصب له قومه وهم مسلمون فى قصة الإفك كما تقدم فى كلام المحشى عن التقيح وتقدم قريباً فى كلام العيني عن تفسير مقاتل أن القائل بقوله: والله لهو أطيب من ريح عرضك كان ابن رواحة فكان يذنبهم ضرب بالأيدي والسعف، وعن تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتلوا، اهـ. وقال القسطلانى: وقال مغلاى فيما نقله عنه فى المصابيح وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه: وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتلوا، قال: وهذا فيه ما يزيل إشكال ابن بطلال، ١٢٥.

(٢) قال القسطلانى بعد ذكر إشكال ابن بطلال المذكور: وأجيب بأن قول أنس بلغنا أنها نزلت لا يستلزم النزول فى ذلك الوقت، ويؤيده أن نزول آية الحجرات

أو فقد كانت (١) نزلت فعمل النبي ﷺ بها فصالح بينهما .

(باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا نصلح)

يعنى بذلك (٢) أن الإمام وإن كان له التعزير والتأديب إلا أن له أن يصلح بينهما وهذا أولى .

قوله : (أما الوليدة والغنم فرد عليك) وفيه الترجمة (٣) حيث أبطل الشرط الغير المشروع .

متأخر جداً ، اهـ . وهكذا قال العيني وزاد على أن المفسرين اختلفوا في سبب نزول الآية على أقوال فبسطها ، ١٢ .

(١) كما تقدم في كلام الحافظ من قوله يحتمل أن تكون آية الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته تعالى أن ما أفاده الشيخ قدس سره يناسب ما سيأتى بعد عدة أبواب من . باب هل يشير الإمام بالصلح ، وسيأتى هناك اختلاف العلماء في ذلك والأوجه عندى في هذا الباب الذى نحن بصدده دفع ما يتوهم من ظاهر موقف الإمام والقاضى وهو الظاهر من فروع الفقهاء أن حق الأمير والقاضى هو المخاصمة إليه والرافع إليه في مجلسه فقد قال ابن عابدين بحثاً في مسألة عن البحر عن فتاوى الشيخ قاسم أنه نقل الإجماع على أن تقدم الدعوى الصحيحة شرط لنفاذ الحكم ، وأيد ذلك صاحب البحر في رسالة ألفها في ذلك ، اهـ . وفي الدر المختار في موضع آخر : القضاء مظهر لا مثبت ويتخصص بزمان ومكان وخصومة ، اهـ . وغير ذلك من الفروع الدالة على أن حق القاضى الرافع إليه فبه الإمام البخارى بهذه الترجمة أن الإمام لو ذهب بنفسه إلى الخصمين ليصلح بينهما لا بأس بذلك ١٢ .

(٣) فإن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث (باب إذا اصطالحوا على

قوله (ولأن لم ينسبه إلى قبيلة) يعنى بذلك^(١) أن النسب إنما هو المتعين ورفع الإبهام فلو حصل بدونه لم يفتقر إليه .

قوله : (فكتب هذا ما قاضى إلخ) الأصح أن^(٢) إسناده الكتابة إليه مجاز ولا يحسن جعله معجزة حملا على الحقيقة ، إذ لو كتب بيده الشريفة لكان للكفار أن يعلموا أنه يكتب فيتحقق بذلك ظنهم أنه شاعر وكاتب ينظر في الكتب وينبئ عنها وهذا خلاف المقصود .

صلح جور فالصالح مردود) قال الحافظ : ذكر فيه حديث قصة الع سيف والغرض منه قوله الوليدة والغنم رد عليك لأنه في معنى الصلح عما وجب على الع سيف من الحد ، ولما كان ذلك لا يجوز في الشرع كان جوراً ، اهـ . وهكذا قال غيره من الشراح وقال القسطلاني قوله صلح جور بالإضافة أى ظلم ، وجوز في الفتح وغيره تنوين صلح فيكون جور صفة له ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : يعنى إذا كان مشهوراً بدون ذلك بحيث يؤمن اللبس فيه فيكتفى في الوثيقة بالاسم المشهور ولا يلزم ذكر الجدة والنسب والبلد ونحو ذلك ، وأما قول الفقهاء يكتب في الوثائق اسمه واسم أبيه وجده ونسبه فهو حيث يخشى اللبس وإلا حيث يؤمن اللبس فهو على الاستحباب ، ١٢٥١ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها في التلخيص الحبير ونسيم الرياض وتذكرة الحفاظ في ترجمة أبي الوليد ، وقال الحافظ في الفتح تحت قوله : فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ما قاضى محمد بن عبد الله ، تقدم هذا الحديث في الصلح وليست فيه هذه اللفظة : ليس يحسن يكتب ، ولهذا أنكر بعض المتأخرين على أبي مسعود نسبتها إلى تخريج البخاري وقال ليس في البخاري هذه اللفظة ولا في مسلم وهو كما قال عن مسلم فإنه أخرجه من طريق زكريا بن أبي زائدة عن أبي إسحاق بلفظ فأراه مكانها فحأها وكتب ابن عبد الله ، اهـ . وقد

عرفت ثبوتها في البخارى، وكذلك أخرجها النسائي مثل ما ههنا سواء، وكذا أخرج
أحمد، وقد تمسك بظاهر هذه الرواية أبو الوليد الباجي فادعى أن النبي ﷺ كتب
يده بعد أن لم يكن يحسن يكتب فشنع عليه علماء الأندلس في زمانه ورموه بالزندقة
وأن الذى قاله يخالف القرآن حتى قال قائلهم :

برئت من شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كتبنا

لجميعهم الامير فاستظهر الباجي عليهم بما لديه وقال للأمير : هذا لا ينافي
القرآن بل يؤخذ من مفهومه لانه قيد النبي بما قبل ورود القرآن فقال : وما كنت
تلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك ، وبعد أن تحققت أميته وتقررت بذلك
معجزته وأمن الارتياب في ذلك لا مانع من أن يعرف الكتابة من غير تعلم فتكون
معجزة أخرى، وذكر ابن دحية أن جماعة من العلماء وافقوا الباجي في ذلك ، منهم
شيخه أبو ذر الهروي وأبو الفتح الديسابورى وآخرون من علماء أفريقية وغيرها ،
واحتمل بعضهم لذلك بما أخرجه ابن أبي شيبة وعمر بن شبة من طريق مجاهد عن
عون بن عبد الله قال : ما مات رسول الله حتى كتب وقرأ ، قال مجاهد : فذكرته
للسعبي فقال : صدق ، قد سمعت من يذكر ذلك ، وعن سهل بن الحنظلية أن النبي ﷺ
وسلم أمر معاوية أن يكتب للأفرع وعيينة ، فقال عيينة : أتراني أذهب بصحيفة
المثلث ، فأخذ رسول الله ﷺ الصحيفة فظفر فيها فقال : قد كتب لك بما أمرك ،
قال يونس : فترى أن رسول الله ﷺ كتب بعد ما أنزل عليه ، قال عياض : وردت
آثار تدل على معرفة حروف الخط وحسن تصويرها ، كقوله لكتابه : ضع القلم على
أذنك فإنه أذكرك ، وقوله لمعاوية : ألق الدواء وحرف القلم وأقم الباء وفرق السين
ولا تعور الميم ، وقوله : لا تمد بسم الله ، قال : وهذا وإن لم يثبت أنه كتب فلا يبعد
أن يرزق علم وضع الكتابة ، فإنه أوتي علم كل شيء ، وأجاب الجهور بضعف هذه

الاحاديث وعن قصة الحديدية بأن القصة واحدة والكاتب فيها على رضى الله عنه ، وقد صرح فى حديث المسور بأن علياً هو الذى كتب فيجمل على أن النكتة فى قوله « فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب » لبيان أن قوله « وأرنى إياها » أنه ما احتاج إلى أن يريه موضع الكلمة التى امتنع على رضى الله عنه من محررها إلا ليكونه كان لا يحسن الكتابة وعلى أن قوله بعد ذلك « فكتب » فيه حذف تقديره « فحاشا فأعادها على فكتب » وبهذا جزم ابن التين أو أطلق كتب بمعنى أمر بالكتابة ، وهو كثير كقوله : كتب إلى قيصر ، وكتب إلى كسرى ، وعلى تقدير حمله على ظاهره فلا يلزم من كتابة اسمه الشريف فى ذلك اليوم وهو لا يحسن الكتابة أن يصير عالماً بالكتابة ويخرج عن كونه أمياً فإن كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف تصور بعض الكلمات ويحسن وضعها بيده وخصوصاً الاسماء ، ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ككثير من الملوك ، ويحتمل أن يكون جرت يده بالكتابة حينئذ وهو لا يحسنها فخرج المكتوب على وفق المراد فيكون معجزة أخرى فى ذلك الوقت خاصة ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ، وبهذا أجاب أبو جعفر السمنانى أحد أئمة الأصول من الأشاعرة ، وتبعه ابن الجوزى وتعقب ذلك السهلبى وغيره بأن هذا وإن كان ممكناً ويكون آية أخرى لكنه يناقض كونه أمياً لا يكتب ، وهذه الآية التى قامت بها الحجة وألهم الجاحد وانحسرت الشبهة فلو جاز أن يصير يكتب بعد ذلك لعادت الشبهة ، وقال المعاند كان يحسن يكتب لكنه كان يكتفى بذلك ، قال السهلبى : والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضاً ، الحق أن معنى قوله « فكتب » أى أمر علياً أن يكتب ، اه . قال الحافظ : وفى دعوى أن كتابة اسمه الشريف فقط على هذه الصورة تستلزم مناقضة المعجزة وثبت كونه غير أمى نظر كبير ، انتهى ما فى الفتح مختصراً ، وقال العيني : فى حديث الباب قوله « فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب فكتب » أى أمر علياً فكتب كقولك ضرب الأمير أى أمر به ، وقال الشيخ

أبو الحسن ما رأيت هذا اللفظ فكُتب إلّا في هذا الموضع ، وقيل لانه مختص بهذا الموضع ، وقيل لانه كالرسم لأن بعض من لا يكتب يرسم اسمه بيده لتكراره عليه ، وقيل كُتب ، وأما (*) قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، الآية » لانه تلا بعد ، وأما قوله إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب لانه كان فيهم من يكتب لكن عادة العرب يسمون الجملة باسم أكثرها فلذلك كان أكثر أمره أن لا يحسن فكُتب مرة ، وقيل لما أخذ « قل أوحى الله إليّ » فكُتب ، وقيل ما مات حتى كتب وقيل كتب على الاتفاق من غير قصد ، ووقع في بعض نسخ أطراف أبي مسعود أنه أخذ الكتاب ولم يحسن أن يكتب ، فكُتب مكان رسول الله محمد ، وكتب هذا ما قاضى عليه محمد ، والثابت ما ذكرناه أنه أمر علياً فكُتب ، وفي رواية فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب ، وإن من معجزاته أنه يحسن من وقته لانه خرق للعادة ، وقال به أبو ذر الهروي وأبو الفتح الثيسابوري وأبو الوليد الباجي وصنف فيه وأنكر عليه ، وقال السهيلي : وكتب على رضى الله عنه ذلك اليوم نسختين إحداهما مع رسول الله ﷺ والأخرى مع سهيل ، وشهد فيهما أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وأبو عبيدة بن الجراح ومحمد بن مسلمة ومكرز بن حفص ، وهر يومئذ مشرك وحويط بن عبد العزيز ، اهـ . وقال ابن كثير في تفسيره في قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله » الآية ، وهكذا كان رسول الله ﷺ دائماً إلى يوم الدين لا يحسن الكتابة ولا يخط سطرأ ولا حرفاً بيده ، بل كان له كتاب يكتبون بين يده الوحي والرسائل إلى الأقاليم ، ومن زعم من متأخري الفقهاء كالقاضي أبي الوليد الباجي ومن تابعه أنه عليه الصلاة والسلام كتب يوم الحديبية : هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله . فإنما حله على ذلك رواية في

(*) كذا في الأصل والظاهر فيه سقوط من السكاتب ١٢ ز .

قوله : (استقبل والله الحسن بن علي) معاوية (١) ، الاول فاعل والثاني مفعول وكان ذلك حين قدم عليه معاوية ينازعه في الخلافة .

صحيح البخارى ثم أخذ فكتب ، وهذه محمولة على الرواية الاخرى ثم أمر فكتب ، ولهذا اشتد التكثير من فقهاء المشرق والمغرب على من قال بقول الباجى ، وتبرأوا منه وأنشدوا فى ذلك أقوالا وخطبوا به فى محافلهم وإنما أراد الباجى فيما يظهر عنه أنه كتب ذلك على وجه المعجزة لا أنه كان يحسن الكتابة كما قال رسول الله ﷺ إخباراً عن الدجال مكتوب بين عينيه كافر ، وفى رواية ك ف ر يقرأها كل مؤمن ، وما أورده بعضهم من الحديث أنه لم يمت ﷺ حتى تعلم الكتابة فضعيف لا أصل له ، اه ١٢ .

(١) قال العيني : الحسن بن علي فاعل قوله استقبل ، ولفظة « والله » معترضة بينهما ، ومعاوية بالنصب مفعوله ، وكانت ملاقة الحسن مع معاوية بمنزل من أرض الكوفة ، وكان الحسن لما مات على رضى الله عنه بايعه أهل الكوفة وبايع أهل الشام معاوية فالتقيا فى الموضع المذكور وبعد كلام طويل ومحاورات جرت بينهما سلم الحسن الأمر إلى معاوية وصالحه وبايعه على الأمر والطاعة على إقامة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ثم رحل الحسن إلى الكوفة فأخذ معاوية البيعة لنفسه على أهل العراقين فكانت تلك السنة سنة الجماعة لاجتماع الناس وانفاذهم وانقطاع الحرب ، وبايع معاوية كل من كان معتزلاً عنه ، اه . وقال القسطلانى وعند الطبري بسند صحيح عن الزهرى : أن علياً رضى الله تعالى عنه جعل على مقدمة أهل العراق قيس بن سعد بن عبادة وكانوا أربعين ألفاً بايعوه على الموت ، فلما قتل على رضى الله تعالى عنه بايعوا الحسن ابنه بالخلافة وكان لا يحب القتال فعرف أن قيس بن سعد لا يطاوعه على الصلح فنزعه ، وعند الطبراني : بعث الحسن قيس بن سعد على مقدمته فى اثني عشر ألفاً يعنى من الأربعين فسار قيس إلى جهة الشام ، وكان معاوية لما بلغه قتل على خرج فى عساكره من الشام وخرج الحسن حتى نزل المدائن ، اه .

قوله : (إني لأرى كتاب مدح علي) كتيبة^(١) معاوية رضي الله عنه وتثبيت له حتى لا يفرع في نفسه .

وقال الحافظ : أشار الحسن البصري بهذه القصة إلى ما اتفق بعد قتل علي رضي الله عنه ، وكان علي رضي الله عنه لما انقضى أمر التحكيم ورجع إلى الكوفة تجهز لقتال أهل الشام مرة بعد أخرى فشغله أمر الخوارج بالنهروان وذلك في سنة ثمان وثلاثين ، ثم تجهز في سنة تسع وثلاثين فلم يتهيا له ذلك لافتراق آراء أهل العراق عليه ثم وقع الجدمه في ذلك سنة أربعين ، فأخرج إسحق من طريق عبدالعزيز بن سياه قال : لما خرج الخوارج قام علي فقال : أتسيرون إلى الشام أو ترجعون إلى هؤلاء الذين خلفوكم في دياركم ؟ قالوا بل نرجع إليهم ، فذكر قصة الخوارج ، قال : فرجع علي إلى الكوفة إلى آخر ما ذكر من الروايات في ذلك ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا حسين علي أي كتابك من جانبك فلا تجهز ، اه . ولفظ البخاري في الفتن قال عمرو بن العاص لمعاوية : أرى كتيبة لا تولى حتى تدبر أخرها ، قال القسطلاني : قوله « لا تولى » بتشديد اللام المسكورة أي لا تدبر حتى تدبر أخرها التي تقابلها وهي التي لخصومهم أو الكتيبة الأخيرة التي لأنفسهم ومن ورائهم أي لا يهزمون إذ عند الانهزام يرجع الآخر أولاً ، قاله في الكواكب ، وقال في المصاييح : تدبر فعل مضارع مبنى للفاعل من الإدبار أي حتى تجعل أخرها من تقدمها دبراً لها أي تخلفها وتقوم مقامها ، اه . وقال الحافظ : قوله تدبر أخرها أي التي تقابلها ونسبها إليها لتشاركها في المحاربة ، وهذا على أن يدبر من أدبر رباعياً ، ويحتمل أن يكون من دبر يدبر بفتح أوله وضم الموحدة ، أي يقوم مقامها ، يقال دبرته إذا بقيت بعده ، وتقدم في الصالح : إني لأرى كتاب لا تولى حتى تقتل أقرانها وهي أبين ، قال عياض : هي الصواب ومقتضاه أن الأخرى خطأ وليس كذلك بل توجيهها ما تقدم ، وقال الكرمانى : يحتمل أيضاً أن تراد الكتيبة الأخيرة التي هي من جملة الكتاب ، أي لا يهزمون بأن ترجع الأخرى أولى ، اه .

قوله : (إنا بنو المطلب) وهم أحقاء (١) بالخلافة من غيرهم مع أنه كان معروفا بالشجاعة ففيه إشارة أيضاً إلى أنا لسنا بمن يعطى الدنية .

وقوله : (قد أصبنا) مفعوله محذوف أى الحق الذى كان لنا وهى الخلافة ومن هذا المال إشارة إلى ما بذله من الاموال وفعله محذوف انكالا على قرينة المقام وإشارة بلهجة الكلام .

وحكى أيضاً من رواية عبد الرزاق : كان قيس بن سعد بن عبادة على مقدمة حسن ابن على فأرسل إليه معاوية بجحلا قد ختم فى أسفله فقال : اكتب فيه ما تريد فهو لك ، فقال له عمرو بن العاص بل نقاتله ، فقال معاوية وكان خير الرجلين : على رسلك يا أبا عبد الله لا تخلص إلى قتل هؤلاء حتى يقتل عددهم من أهل الشام فما خير الحياة بعد ذلك . ٢٥١ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى شرح هذا الكلام وما أفاده أجود مما قاله الشراح ، وقريب منه ما فى تقرير مولانا حسين على إذ قال : قوله قد أصبنا أى الخلافة من هذا المال أى بذلنا من هذا المال أى مال الصدقة فيما يليق من المساكين واجتمع معنا كثير من الناس وجرى حكما ، فمن متعلق بما تضمنه أصبنا فهذا هو التضمن ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : قد أصبنا أى الخلافة بحق ، وما وقع من بيعتنا فهو حق وأنا مستحق له بلا ريب ، وقوله من هذا المال متعلق بمحذوف أى وبذلنا من هذا المال أى مال بيت المال فى موضعه ، وهو أمر الخلافة لا بالعيب ، اه . وقال العيني : قوله إنا بنو عبد المطلب ، معناه : إنا بنو عبد المطلب المجبولون على الكرم والتوسع لمن حوالينا من الأهل والموالى ، وقد أصبنا من هذا المال بالخلافة ما صارت لنا به عادة لإنفاق وإفضال على الأهل والخاصية ، فإن تخلت من هذا الأمر قطعنا العادة ، وإن هذه الأمة قد عانت فى دمائها قتل بعضها بعضاً فلا يكفون إلا بالمال فأراد أن يسكن الفتنة ويفرق المال فيما لا يرضيه غير المال ، فقال عبد الرحمن وعبد الله : نفرض لك فى كل عام من

قوله : (قد عانت في دمائها) إشارة (١) إلى أصحاب معاوية أنهم فسدت دمائهم فأحبوا إخراجها وتنقية الأبدان من الاخلاط الفاسدة التي هي هاتجة فيهم ، وكان هذا الكلام شدة منه ، فلما بلغا من معاوية رضى الله عنه الصلح لان (*) الحسن في كلامه فقال : من يضمن لى بهذا الذى قلتم من الصلح وبذل ما ذكرتم من المال .

المال كذا ، ومن الأقوات والثياب ما يحتاج إليه لكل ما ذكرت ، فصالحاء على ذلك ، اه . وهكذا قال الحافظ : قوله د إنا بنز عبد المطلب ، أى إنا جئنا على الكرم والتوسعة على أتباعنا من الأهل والموالى ، وكذا تتمكن من ذلك من الخلافة حتى صار ذلك لنا عادة ، ويحتمل أن يكون قوله أصبنا من هذا المال أى فرقنا منه في حياة على رضى الله عنه وبعده ما رأينا في ذلك صلاحاً فبه على ذلك خشية أن يرجع عليه بما تصرف فيه ، اه ١٢٠ .

(١) وفي تقرير مولانا حسين على قوله : (إن هذه الأمة) أى ما اجتمعت بمعاوية (عانت) فسدت يقتضى السفك من أيدينا ، اه . وفي تقرير المكي : إن هذه الأمة أى أمة معاوية فسدت في دمائها يعنى أن دماءها فسدت يقتضى أن يخرج منه ، اه . وتقدم قريباً ما قال العيني في شرح هذا الكلام وأبعه القسطلاني إذ قال : قوله « قد عانت » بعين مهملة فألف فثلاثة فثناة فوقية ، أى اتسعت في القتل والإفساد فلا تكف إلا بالمال ، اه . وقال الحافظ : إن هذه الأمة أى العسكريين الشامى والعراقى قد عانت أى قتل بعضها بعضاً فلا يكفون عن ذلك إلا بالصفح عما مضى منهم والتألف بالمال ، وأراد الحسن بذلك كله تسكين الفتنة وفرقة المال على من لا يرضيه إلا المال فوافقاه على ما شرط من جميع ذلك والتزما له من المال في كل عام والثياب والأقوات ما يحتاج إليه لكل من ذكر ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : اعلم أن معاوية كان باغياً على الحسن لكن البغاة منه

كان من أجل خطأه في الاجتهاد وأنه يظن أن استحقاق الخلافة له مع أن المستحق لها في الحقيقة كان الحسن ، فلما رأى معاوية فساداً عظيماً اصطاح معه وقال : من كان مستحقاً للخلافة نجعله خليفة ، فخلع الحسن بيعته وجعله خليفة مكانه حين أخذ منه المواثيق على تربية اليتامى والأرامله ومساير ما يتعلق بأمر الخلافة رضى الله عنهما وعن الحسن وعن سمية كاتب السطور ، اه . قال العيني : وفي الحديث فضيلة الحسن رضى الله تعالى عنه ، دعاه ورعه إلى ترك الملك والدنيا رغبة فيما عند الله ، ولم يكن ذلك لمة ولا لذلة ولا لقلة ، وقد بايعه على الموت أربعون ألفاً فصالحه رعاية لمصلحة دينه ومصلحة الأمة وكفي به شرفاً وفضلاً ، فلا أسيد من سماء رسول الله ﷺ سيداً ، اه . وقال الحافظ قال ابن بطلان : ذكر أهل العلم بالأخبار أن علياً لما قتل سار معاوية يريد العراق وسار الحسن يريد الشام ، فالتقيا بمنزل من أرض الكوفة فنظر الحسن إلى كثرة من معه فنأدى : يا معاوية إنى اخترت ما عند الله ، فإن يكن هذا الأمر لك فلا يذبح لى أن أنازعك فيه ، وإن يكن لى فقد تركته لك ، فكبر أصحاب معاوية ، وقال المغيرة عند ذلك : أشهد أنى سمعت النبى ﷺ يقول : « إن ابنى هذا سيد ، الحديث ، وقال فى آخره : فجزاك الله عن المسلمين خيراً ، قال الحافظ : وفى صحة هذا نظر من أوجه :

الاول : أن المحفوظ أن معاوية هو الذى بدأ بطلب الصلح كما فى حديث الباب .

الثانى : أن الحسن ومعاوية لم يتلاقيا بالمسكرين حتى يمكن أن يتخاطبا وإنما تراسلا فيحمل قوله : فنادى يا معاوية على المراسلة ، ويجمع بأن الحسن راسل معاوية بذلك سرّاً فراسله معاوية جهراً ، والمحفوظ أن كلام الحسن الأخير إنما وقع بعد الصلح والاجتماع كما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى فى الدلائل بسندهما إلى الشعبي ، قال : لما صالح الحسن بن على معاوية قال له معاوية : قم فتكلم ، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فإن أ كيس الكيس التقي ، وإن أعجز العجز الفجور ،

ألا وإن هذا الأمر الذي اختلقت فيه أنا ومعاوية حق لا مراءى كان أحق به منى ،
أو حق لى تركته لإرادة إصلاح المسلمين وحقن دماهم » وإن أدرى لعله فتة لكم
ومتاع إلى حين ، ثم استغفر ونزل . وأخرج البيهقي فى الدلائل من طريق الزهرى
فذكر القصة وفيها : لخطب معاوية ثم قال : قم يا حسن فكلم الناس ، فتشهد ثم
قال : أيها الناس : إن الله هداكم بأولنا ، وحقن دماءكم بآخرنا ، وإن لهذا الأمر
مدة ، والدنيا دول ، وذكر بقية الحديث . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر :
أخرج يعقوب بن سفيان بسند صحيح إلى الزهرى قال : كاتب الحسن بن على معاوية
واشترط لنفسه فوصلت الصحيفة لمعاوية وقد أرسل إلى الحسن يسأله الصلح ومع
الرسول صحيفة بيضاء محتوم على أسفلها ، وكتب إليه : أن اشترط ما شئت فهو
لك ، فاشترط الحسن أضعاف ما كان سأل أولاً ، فلما التقيا وباعه الحسن سألته أن
يعطيه ما اشترط فى السجل الذى ختم معاوية فى أسفله فتمسك معاوية إلا ما كان
الحسن سألته أولاً ، واحتج بأنه أجاب سؤاله أول ما وقف عليه ، فاختلفا فى ذلك
فلم ينفذ للحسن من الشرطين شئ ، وأخرج ابن أبى خيثمة عن طريق عبد الله بن
شاذب قال : لما قتل على رضى الله عنه سار الحسن بن على فى أهل العراق
ومعاوية فى أهل الشام فالتقوا ، فكره الحسن القتال وباع معاوية على أن يجعل
المهد للحسن من بعده ، فكان أصحاب الحسن يقولون له يا عار المؤمنين ، فيقول
العار خير من النار ، اه . وقد أخرج الترمذى فى تفسير ليلة القدر بسنده إلى يوسف
ابن سعد قال : قام رجل إلى الحسن بن على بعد ما بايع معاوية فقال : « سودت
وجوه المؤمنين ، الحديث ، قال الشيخ فى الكوكب : قوله : « سودت وجوه
المؤمنين ، أى الذين كانوا معك لأنهم يعابون بترك النصرة حتى اضطرت إلى
البيعة ، وليس هذا كلاماً فيه منقصة له رضى الله تعالى عنه ، وإنما نسبوا السواد
إلى أنفسهم وقال ذلك محبة له وشفقة ، اه ١٢٠ .

(باب هل يشير^(١) الإمام بالصلح)

(باب إذا أشار الإمام بالصلح)

يعنى^(٢) بذلك أنه إذا حكم بأمر هو أصلح للمريقين كليهما ، وإن كان فيه تأخير لحق أحدهما إلى بعض وقت آخر وليس فيه كثير ضرر له ، ثم لم يرض

(١) ليس هذا الباب فى الأصل ، وزدته أنا لما تقدم منى أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى « باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا » يناسب هذا الباب لمكان اختلاف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : قوله « باب هل يشير الإمام بالصلح » أشار بهذه الترجمة إلى الخلاف ، فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين ، ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية ، وزعم ابن التين أنه ليس فى حديثى الباب ما ترجم به ، وإنما فيه الحض على ترك بعض الحق ، وتعقب بأن الإشارة بذلك بمعنى الصلح ، على أن المصنف ما جزم بذلك فكيف يعترض عليه ، اهـ . وفى المعنى : إذا اتصلت به الحادثة واستنارت الحجة لأحد الخصمين حكم ، وإن كان فيها ليس أمرهما بالصلح ، فإن أياً أخرهما إلى البيان ، فإن عجلها قبل البيان لم يصح حكمه ، ومن رأى الإصلاح بين الخصمين شريح وأبو حنيفة والشعبي ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال ردوا الخصوم حتى يصطلحوا ، فإن فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن ، قال أبو عبيدة : إنما يسهل الصلح فى الأمور المشككة ، أما إذا استنارت الحجة لأحد الخصمين وتبين له موضع الظالم فليس له أن يحملهما على الصلح ونحوه قول علماء ، واستحسنه ابن المنذر ، وروى عن شريح أنه ما أصلح بين المتحاكين إلا مرة واحدة ، اهـ ١٢٥ .

(٢) قال العيني : قوله بالحكم البين أى الظاهر ، أراد الحكم عليه بما ظهر له من الحق البين ، وقوله : « احفظ » أى اغضب ، قال الخطاى : يشبه أن يكون قوله فلما أحفظ إلى آخره من كلام الزهرى ، وقد كان من عادته أن يصل بعض

الفريق الذى قضى فيه لنفعه فللإمام أن يحكم بعد ذلك باستيفاء صاحب الحق حقه وإن كان فيه ضرر الآخر .

قوله : (برأى سعة) على البدل^(١) أو على إضافة رأى إلى السعة إضافة بيانية ، ويجوز النصب على كونه مفعولاً لأجله إلى غير ذلك .
قوله : (صلاة الظهر^(٢)) .

كلامه بالحديث إذا رواه ، فلذلك قال له موسى بن عقبة : ميز بين قولك وقول رسول الله ﷺ ، هـ . قال الحافظ : زعم الخطابي أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر ، وقال فى موضع آخر بعد نقل قول الخطابي : لكن الأصل فى الحديث أن يكون حكمه كله واحداً حتى يرد ما يبين ذلك ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، هـ . وتبعه القسطلانى إذ قال : زعم الخطابي أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر وفى ذلك نظر ، لأن الأصل أنه حديث واحد ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، هـ . ثم ما أفاده الشيخ قدس سره من شرح الترجمة واضح وهو ظاهر من سياق الحديث ١٢ .

(١) قال العيني : قوله سعة له بالنصب أى للسعة يعنى مسامحة لهما وتوسيعاً عليهما على سبيل الصالح والجمالة ، هـ . وزاد القسطلانى ، وفى الفرع كأصله سعة بالجر صفة لسابقه ١٢ .

(٢) لم يكن هذا القول فى الأصل وزدته لما نبه الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره على اختلاف الروايات فى ذلك إذ قال : قوله « صلاة الظهر » ، والجمع أن جابراً جاءه مكرراً يعنى لما قضى دين بعض غرمائه أخذته صلاة الظهر ، فجاءه وأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر فجاءه وأخبره ، وكان وقت صلاة العصر فقال له عليه الصلاة والسلام : أخبر عمر رضى الله عنه ليفرح بالمعجزة وليفرح بقضاء دينك لأنه أيضاً فى فكره ، فأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر

فجاءه وكان وقت صلاة المغرب فأخبره ، فقال له عليه الصلاة والسلام : إيت أبا بكر وعمر فأخبرهما ففعل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره كان لطيفاً جداً لو كان الاختلاف في عدة أحاديث ، وههنا وقع الاختلاف في تلامذة وهب في حديث واحد ، وقال الحافظ : قوله قال ابن إسحاق لمخ ، أى أن ابن إسحاق روى الحديث عن وهب بن كيسان ، كما رواه هشام بن عروة إلا أنهما اختلفا في تعيين الصلاة التي حضرها جابر مع النبي ﷺ حتى أعليه بقصته فقال ابن إسحاق : الظاهر ، وقال هشام : المصير ، وقال عبيد الله بن عمر : المغرب ، والثلاثة رويوه عن وهب بن كيسان عن جابر ، وكان هذا القدر من الاختلاف لا يقدح في صحة أصل الحديث لأن المقصود منه ما وقع من بركته ﷺ في التمر ، وقد حصل توافقهم عليه ولا يترتب على تعيين تلك الصلاة بعينها كبير معنى ، وهكذا قال العيني : إن هذا الاختلاف غير قادح في صحة أصل الحديث ، لأن تعيين الصلاة بعينها لا يترتب عليه كبير معنى ، اه . وتبعهما القسطلاني في ذلك ، وقال الكرماني : روى هشام صلاة المصير ، وعبيد الله المصير صلاة المغرب ، ومحمد بن إسحاق صلاة الظهر ، لله درهم وحسن ضبطهم ، اه ١٢ .

كتاب الشروط^(١)

باب ما يجوز من الشروط في الاسلام والاحكام والمبايعه الظاهر انه قصد بذلك اثبات ان كل شرط هو مخالف لامر الشارع فهو رد لا يجوز العمل بمتنضاه وما كان بخلاف ذلك فهو احق شيء بالوفاء والدليل عليه ما نسخ الله^(٢) تعالى من شرط رد النساء الى الكفار فانهم كن داخلة في الشرط

(١) قال الحافظ : الشروط جمع شرط . (افتح اوله وسكون الراء) ، هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب ا . وقال العيني : الشرط العلامة وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلاً فيه وقيل ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط . والمراد ههنا بيان ما يصح من الشروط وما لا يصح ا .

وفي الكرماني قال الغزالي : هو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده . وقال الامام الرازي هو ما يتوقف تأثير المؤثر عليه لا وجوده واختار هو ما يستلزم نفيه أمر على وجه السببية . وهو ينقسم الى عقلي كالحياة للعلم ، وشرعي كالوضوء للصلاة وانقضى كقولك ان دخلت الدار فانت طالق ا . وزاد القسطلاني : وغادى كنصب السلم المصمود ١٢ .

(٢) ما افاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين في المؤنات المهاجرات معروف . قال الخازن في تفسيره : اختلف العلماء هل دخل رد النساء في عقد الهدنة لفظاً أو عموماً فقول قد كان شرط ردهن في عقد الهدنة لفظاً صريحاً فنسخ الله تعالى ردهن من العقد ، ومنع منه وابقاه في الرجال على ما كان في العقد وقيل لم يشترط ردهن في العقد لفظاً صريحاً وانما اطلق العهد فكان ظاهره العموم لا شتماله على النساء وعلى الرجال فبين الله تعالى خروجهم من عموم العقد وفرق بينهم وبين الرجال في الحكم ا .

ومع ذلك فلما كان ردهن تعريضا للفتنة في الدين ولا كذلك في الرجال فانهم على مسكنة من الخروج والفرار ومع ذلك فكان رد النساء اليهم ممكناً لهم على

وقال صاحب الجمل : قوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار". هذا نامخ لشرط الرد بالنسبة للنساء على مذهب من يرى نسخ السنة بالقرآن وقال بعضهم ليس من قبيل النسخ . وإنما هو من قبيل التخصيص أو تقييد المطلق لأن العقد اطلق في ردمن اسم فكان ظاهرا في عموم الرجال مع النساء فبين الله خروجهن من عمومهم ويفرق بين الرجال والنساء بان الرجال لا يخشى عليه من الفتنة في الرد ما يخشى على المرأة من اصابة الشرك اياها . وأنه لا يؤمن عليها الردة إذا خوفت واكرهت لضعف قلبها وقلة هدايتها إلى الخروج منه باظهار كلمة الكفر مع التورية واضمار كلمة الايمان أو طمانينة القلب عليه ، ولا يخشى ذلك على الرجل لقوته وهدايته اه خطيب وخازن .

وفي القرطبي : اختلف العلماء هل دخل النساء في الهدنة لفظاً أو عموماً فقالت طائفة منهم : قد كان شرط ردمن في عقد الهدنة لفظاً صريحاً ، فنسخ الله تعالى ردهن من العقد وابقاه في الرجال على ما كان وهذا يدل على أن للنبي ﷺ ان يجتهد في الاحكام . ولكن لا يقر على خطأ .

وقالت طائفة : لم يشترط ردهن في العقد لفظاً وإنما اطلق العقد في عقد من اسلم فكان ظاهره العموم لاشتماله عليهن مع الرجال فبين الله تعالى خروجهن من عمومهم اه .

وبسط الكلام على ذلك ابن كثير في سورة الفتح وفي سورة الممتحنة وقال فيها تقدم في سورة الفتح في ذكر صلح الحديبية الذي وقع بين رسول الله ﷺ وبين كفار قريش فكان فيه على أن لا ياتيك منا رجل وإن كان على دينك الارددته الينا . وفي رواية على أنه لا ياتيك منا أحد وإن كان على دينك الارددته الينا . فعلى هذه الرواية تكون هذه الآية مخصصة للسنة وهذا من أحسن أمثله ذلك

وعلى طريقة بعض السلف ناسخة . وقد ذكرنا في ترجمة عبد الله بن أحمد بن جعش من المسند الكبير عن عبد الله بن أبي أحمد ، قال : «اجرت أم كلثوم بنت عقبة نخرج أخوانها على رسول الله ﷺ ، فكلاماه فيها ان يردهما اليهما فنقض الله العهد بينه وبين المشركين في النساء خاصة . اه مختصراً .

وقال الحافظ في الفتح : اختلف في ترك رد النساء إلى أهل مكة مع وقوع الصلح على ان من جاء منهم إلى المسلمين ردوه هل نسخ حكم النساء من ذلك أو لم يدخلن في أصل الصلح أو هو عام اريد به الخصوص ؟ وبين ذلك عند نزول الآية وقد تمسك من قال بالثاني بما وقع في بعض طرقه بلفظ منارجل الازددة ، ففهموه أن النساء لم يدخلن . وقد أخرج ابن أبي جاتم : ان المشركين قالوا للنبي ﷺ رد علينا من هاجر من نساءنا . فقال ﷺ : كان الشرط في الرجال ولم يكن في النساء . هذا لو ثبت كان قاطعاً للنزاع لكن يؤيد الأول والثالث ما في كتاب الشروط ان أم كلثوم لما هاجرت جاء أهلها يسألونها ، فلم يردوها لما نزلت : «إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات» الآية . والمراد قواه فيها فلا ترجعوهن إلى الكفار اه مختصراً .

وقال ابن القيم : ولما رجع رسول الله ﷺ إلى المدينة جاءه نساء مؤمنات منهن أم كلثوم ، فجاء أهلها يسألونها بالشرط الذي كان بينهم فلم يرجعها اليهم ، ونهاه الله عن ذلك . فقيل هذا نسخ للشرط في النساء . وقيل تخصيص للسنة بالقرآن وهو عزيز جداً . وقيل : لم يقع الشرط الا على الرجال خاصة واراد والمشركون ان يعموه في الصنفين فأبى الله تعالى اه .

والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أنه لما كان في علم الله تبارك وتعالى استثناء النساء من ذلك قدر الله تعالى أن يكون العهد بلفظ لا يأتيك منارجل إلا انهم فهموا من ذلك العموم لان النساء تابعة للرجال . فلما هاجرت النساء أنزل الله تبارك وتعالى آية الامتحان تنبيهاً على ان العهد كان للرجال خاصة وعلى

فروجهن "ولن يجعل" الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً". منع الله نبيه ﷺ أن يردمن اليهم وعلى هذا فلا يرد انه ﷺ كيف خالف عهده معهم فيهن وكيف سكث الكافرون على تلك المخالفة فان المؤمنين كان واجباً عليهم تسليم أمر الله تعالى، والكفار قد سكتوا حين سمعوا انهم يدعون الله انزل فيهن هذا الحكم فعملوا ان ان المسلمين غير راد يهن إلى الكفار بعد ذلك . وكان الكفار مع ذلك يحتالون للصلح ايضاً فلم يبالوا بتلك المخالفة والنقض لجلهم المسلمين معذورين في ذلك ، ولانهم لو نقضوا الصلح لادت التوبة إلى المقاتلة . وكانوا قد وهنتهم الحروب فلم يسكنوا يطيقون لها ايضاً . ويمكن ان يكون العهد قد عقد بانظ يحتمل العموم الجنسى والذوى ففهم الكفار منه الجنس حتى يتناول الرجال والنساء . وحمله النبي ﷺ على العموم النوعى فيخص ، بالرجال دون النساء . فلما أنت التوبة مهاجرات تبين لكل من الفريقين مراد صاحبه غير ان الكفار لم يبالوا بذلك وسلموا ما قصده المسلمون . لما رأوا المسلمين قد سلموا لهم كل ما طلبوا ولكنه لا يكون مناسباً بالباب على هذا التوجيه إلا ان يقال ايراد الرواية في الباب باعتبار شرط رد الرجال ، فانه ﷺ لما كان على ثقة من ان ردهم إلى دار الكفر لا يعود في دينهم بنقصان جاز له اشتراط الرد فلم يكن الشرط مما يخالف الشريعة .

هذا تكون الرواية الأخرى بلفظ لا يأتيك منا أحد رواية بالمعنى لا بد أن يكون في المعاهدة أحد اللفظين المذكورين من رجل او احد فلفظ الرجل أقرب إلى المحل . (١) قال تعالى : "فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن" الآية . وفي المعنى : تفارق المرأة الرجل من ثلاثة أوجه أحدها أنها لا تأمن من ان تزوج كافراً يستحلها او يكرهها من بناتها . وإليه اشار الله تعالى بقوله : "لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن". الثاني انها ربما فتنت عن دينها لأنها أضعف قلباً وأقل معرفة من الرجال . الثالث ان المرأة لا يمكنها في العادة الحرب والتخلص بخلاف الرجل اه (١٢) .

ولا يجوز ذلك^(١) غيره بالتام لأنه مخالف لمقتضى الشرع في حقه لعدم الثقة بحل

(١) قال العيني : واختلف العلماء في صلح المشركين على أن يرد إليهم من جاء منهم مسلماً ، فقال قوم : لا يجوز هذا وهو منسوخ بقوله عليه الصلاة والسلام : « أنا بريء من كل مسلم أقام مع مشرك في دار الحرب ، وقد أجمع المسلمون أن هجرة دار الحرب فريضة على الرجال والنساء ، هذا قول الكوفيين وأصحاب مالك ، وقال الشافعي : هذا الحكم في الرجال غير منسوخ وليس لاحد هذا العقد إلا للخليفة أو لرجل يأمره ، فمن عقد غير الخليفة فهو مردود ، وفي التوضيح : قول الشافعي وهذا الحكم في الرجال غير منسوخ ، يدل على أن مذهبه أنه في النساء منسوخ ، اهـ . قلت : كان هذا الحكم في النساء منسوخاً من الأول بالآية ، قلت : واختلفت المالكية في ذلك ، قال الدردير : ووجب الوفاء بما عاهدونا عليه وإن برد رهائن كفار عندنا ولو أسلوا كن أسلم ، أى كشرط رد من جاءنا منهم وأسلم وليس رهناً فإنه يوفى به ، ومحل الرد إن كان من ذكر ذكرأ ، فإن كان أنثى لم ترد ولو مع شرط ردها صريحاً ، اهـ . قال الدسوقي : هذا على رواية ابن القاسم عن مالك ، وقال ابن حبيب : لا ترد إليهم الرهائن ولا الرسل إذا أسلوا ولو اشترطوا ردهم ، وقيل : إن اشترطوا ردهم ردوا وإلا لا ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : إذا عقد الهدنة مطلقاً لجاءنا منهم لإنسان مسلماً أو بأمان لم يجب رده إليهم ولم يجوز ذلك ، سواء كان حراً أو عبداً أو رجلاً أو امرأة ، ولا يجب رد مهر المرأة ، والشروط في عقد الهدنة تنقسم قسمين : صحيح مثل أن يشترط عليهم مالا أو معونة المسلمين عند حاجتهم ، أو يشترط لهم أن يرد من جاءه من الرجال مسلماً أو بأمان ، فهذا يصح ، وقال أصحاب الشافعي : لا يصح شرط رد المسلم إلا أن يكون له عشيرة تحميه وتمنعه ، ولنا أن النبي ﷺ شرط ذلك في صلح الحديبية ووفى لهم به ، فرد أبا جندل وأبا بصير ، ولم يخص بالشرط ذا العشيرة ، الثاني : شرط فاسد مثل أن يشترط رد النساء أو مهورهن أو رد سلاحهم أو

من يرده إليه ، ثم إن المذكور في الباب (١) هي الروايات الدالة على اشتراط امروط في الإسلام ، وظاهر عطف الاحكام والمبايعة على الإسلام يقتضى إيراد حديث يناسب شرائط الاحكام ، فيما أن يقال : قوله في حديث جرير « بايعته على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، إنما هو من الاشتراط في الاحكام ، أو يقال : قوله « والنصح لكل مسلم » يتناول كل عقد وحكم ، أو يقال : قوله تعالى « على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن » إلخ بما يتناول كل حكم .

يشترط رد الصبيان أو رد الرجال مع عدم الحاجة إليه ، فهذه كلها شروط فاسدة لا يجوز الوفاء بها ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : واختلف العلماء هل يجوز الصلح مع المشركين على أن يرد إليهم من جاء مسلماً ؟ فقيل : نعم ، لقصة أبي جندل وأبي بصير ، وقيل : لا ، وما في القصة منسوخ لحديث « أنا براء من مسلم بين مشركين ، وهو قول الحنفية ، وعند الشافعية تفصيل بين العاقل والمجنون والصبي فلا يردان ، وقال بعض الشافعية : ضابط جواز الرد أن يكون المسلم بحيث لا تجب عليه الهجرة من دار الحرب ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : « باب ما يجوز من الشروط إلخ » الشروط جمع شرط ، هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب ، والمراد به هنا بيان ما يصح منها بما لا يصح ، وقوله في الإسلام أى عند الدخول فيه ، فيجوز مثلاً أن يشترط الكافر أنه إذا أسلم لا يكلف بالسفر من بلد إلى بلد مثلاً ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى مثلاً ، وقوله والاحكام أى العقود والمعاملات ، وقوله المبايعة من عطف الخاص على العام ، اهـ . وقال العيني : أى هذا « باب في بيان ما يجوز من الشروط في الإسلام » ، يعنى الدخول فيه ، وهذا كما اشترط النبي ﷺ على جرير حين بايعه على الإسلام : النصح لكل مسلم ، وفي لفظ : على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، والنصح لكل مسلم ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى ولا يركى عند القدرة ونحو ذلك ، اهـ ١٢ .

قوله : (ففكره المؤمنون ذلك) فيه دلالة (١) على أن كل شرط لا يوافق أمر الشرع فهو رد ، وذلك لأنه ﷺ لم يرد على المسلمين إكراههم ، فعلم أن إكراههم كان حقاً ، غير أن هذا الاشتراط كان مبنياً على مصالح تخفى على غيره ﷺ ، فلذلك جاز له أن يشترط ما اشترطه ولم يجوز لغيره أن يفعله .

قوله : (كان يمتحنهن) إلخ ، هل هنَّ (٢) مؤمنات فيعترفن

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ، إذ لم يديحوا هذا الشرط لغيره ﷺ ، وأما على مسلك من أباح هذا الشرط لغيره ﷺ فكان كراهتهم طبعياً كما يدل عليه مراجعة عمر رضى الله عنه في هذه القصة وسيأتي قريباً ، في « باب الشروط في الجهاد » في الحديث الطويل « قال المسلمون : سبحان الله ، كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً ؟ » قال الحافظ : قائل ذلك يشبه أن يكون هو عمر رضى الله عنه لماسيأتى ، وسمى الواقدي بمن قال ذلك أيضاً أسيد بن حضير وسعد بن عباد ، وسيأتى في المغازى أن سهل بن حنيف كان بمن أنكر ذلك أيضاً ، اهـ ١٢ .

(٢) قال ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه : كان امتحانهن أن يشهدن أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وقال مجاهد : فامتحنوهن فاسألوهن عما جاء بهن ؟ فإن كان جاء بهن غضب على أزواجهن أو سخطه أو غيره ولم يؤمن فارجهوهن إلى أزواجهن ، وقال عكرمة : يقال لها ما جاء بك إلا حب الله ورسوله ، وما جاء بك عشق رجل منا ، ولا فرار من زوجك ، فذلك قوله « فامتحنوهن » وقال قتادة : كانت محنتهن أن يستحلفن بالله : ما أخرجكن النشوز وما أخرجكن إلا حب الإسلام وأهله وحرص عليه ، فإذا قلن ذلك قبل ذلك منهن ، اهـ . وقال البغوى والخازن في تفسيرهما : قال ابن عباس رضى الله عنه : أقبل رسول الله ﷺ معتمراً حتى إذا كان بالحديبية صالحه مشركو مكة على أن من أتاه من أهل مكة رده إليهم ، وكتبوا بذلك كتاباً وختموا عليه ، فجاءت

بتلك الاشياء (١) الست المذكورة ، أو غير مؤمنات فينكرنها .

(باب إذا باع نخلا قد أبرت)

فاشترط فيها (٢) شرطاً لا يخالف مقتضى العقد ولا هو بما يخالف الشرع يكون العمل بمقتضاه واجباً .

سبعة الاسلية مسلة بعد فراغ الكتاب وأقبل زوجها في طلبها وهو كافر ، فقال : يا محمد اردد على امرأتى ، فإنك قد شرطت أن ترد علينا من أتاك منا وهذه طية الكتاب لم تجف بعد ، فأنزل الله : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن » قال ابن عباس رضى الله عنهما : امتحانها أن تستحلف ما خرجت من بغض زوج ، ولا رغبة عن أرض إلى أرض ، ولا لحدث أحدثته ، ولا التماس دنيا ، وما خرجت إلا لرغبة في الإسلام وحبا لله ولرسوله ﷺ ، فإذا حلفت على ذلك لم يردّها ، فاستحلف رسول الله ﷺ سبعة خلفت فلم يردّها ، وأعطى زوجها مهرها وما أنفق عليها فزوجها عمر بن الخطاب ، ١٢ هـ .

(١) فقد أخرج البخارى في تفسير سورة الممتحنة عن عائشة رضى الله عنها : « أن رسول الله ﷺ كان يتمحن من هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى : « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك ، إلى قوله « غفور رحيم » قالت عائشة : فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله ﷺ قد بايعتك ، الحديث ، فقد ذكرت في هذه الآية ستة أشياء ١٢ .

(٢) كما ورد في الحديث من اشتراط الثرة فإنه مما لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الشرع ، قال الحافظ : لم يذكر أى البخارى جواب الشرط أى في الترجمة اكتفاء بما في الخبر ، قال العيني : الحديث قد مضى في كتاب البيوع في « باب من باع نخلا قد أبرت ، ١٢ .

(باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة)

ولم يكن (١) الشرط داخل في صلب العقد بل كان عارية مبتدئة ، غير أن من عبر عنه بالشرط نظر إلى الحاصل والمال ، ويمكن الجمع بين روايات اختلاف (٢) الثمن

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب البيوع في «باب شري الدواب والخير وإذا اشترى دابة أو جملاً وهو عليه إلخ» قال الحافظ : قال الإسماعيلي قوله «ولك ظهره» وعد قام مقام الشرط ، لأن وعده لا خلف فيه ، وهبته لارجوع فيها ، لتنزيه الله تعالى له عن دناءة الأخلاق ، فلذلك ساغ لبعض الرواة أن يعبر عنه بالشرط ولا يلزم أن يجوز ذلك في حق غيره ، وحاصله أن الشرط لم يقع في نفس العقد وإنما وقع سابقاً أو لاحقاً فتبرع بمنفعته أولاً كما تبرع بربقته آخراً ، ١٢٥١ .

(٢) ما جمع به الشيخ قدس سره بين الروايات المختلفة في الثمن أظف وأجود من قول الشراح رحمهم الله تعالى ، والاختلاف في ذلك وسيع كما ترى ، قال الحافظ في الفتح : الحاصل من الروايات أوقية وهي رواية الأكثر ، وأربعة دنانير وهي لا تخالفها ، كما قاله البخاري رحمه الله : وأوقية ذهب وأربعة أواق وخمس أواق ومائتا درهم وعشرون ديناراً هذا ما ذكره المصنف ، ووقع عند أحمد والبزار من رواية علي بن زيد عن أبي المتوكل : ثلاثة عشر ديناراً ، وقد جمع عياض وغيره بين هذه الروايات فقال : سبب الاختلاف أنهم رَوَوْا بالمعنى ، والمراد أوقية الذهب ، والأربع أواق والخمس بقدر ثمن الأوقية الذهب ، والأربعة دنانير مع العشرين ديناراً محمولة على اختلاف الوزن والعدد ، وكذلك رواية الأربعين درهماً مع المائتي درهم ، قال : وكان الإخبار بالفضة عما وقع عليه العقد ، وبالذهب عما حصل به الوفاء ، أو بالعكس ، وقال الداودي : المراد أوقية ذهب ، ويحمل عليها قول من أطلق أو من قال : خمس أواق أو أربع ، أراد من فضة ، وقيمتها يومئذ أوقية ذهب ،

بأنه بين له قيمته أولاً ، ثم زاد عليه فسله جابر ثم (١) وثم إلى أن انتهى الأمر على ما تقي درهم فكان النبي ﷺ يعين له قيمته فيقول تدينه بكذا فيسله جابر ، ثم يزيد عليه فيقول تدينه بكذا ؟ لما أن مقصوده ﷺ كان الامتنان عليه دون شراء الجمل فكان يزيده في الثمن ليزيد في العطاء .

ويحتمل أن يكون سبب الاختلاف ما وقع من الزيادة على الاوقية ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ، قال القرطبي : اختلفوا في ثمن الجمل اختلافاً لا يقبل التلقيق ، وتكلف ذلك بعيد عن التحقيق ، وهو مبنى على أمر لم يصح نقله ولا استقام ضبطه مع أنه لا يتعاقب بتحقيق ذلك حكم ، وإنما تحصل من مجموع الروايات أنه باع البعير بثمن معلوم بينهما وزاده عند الوفاء زيادة معلومة ، ولا يضر عدم العلم بتحقيق ذلك ، قال الإسماعيلي : ليس اختلافهم في قدر الثمن بضارب ، لأن الغرض الذي سيق الحديث لأجله بيان كرمه ﷺ وتواضعه وحنوه على أصحابه وبركة دعائه ، ولا يلزم من وهم بعضهم في قدر الثمن توهينه لأصل الحديث ، قال الحافظ : وما جنح إليه البخاري من الترجيح أقعد ، وبالرجوع إلى التحقيق أسعد ، فليتمد ذلك وبالله التوفيق ، اهـ . وهكذا بسط الكرماني والعيني في الجمع بينهما بنحو ما تقدم ١٢ .

(١) ويستأنس لذلك ما ذكره الحافظ في الفتح في طريق ابن إسحاق عن وهب ، قال : وصلها أحمد وأبو يعلى والبخاري مطولة وفيها قال : « قد أخذته بدرهم ، قلت : إذن تغبني يا رسول الله ، قال فبدرهمين ، قلت : لا ، فلم يزل يرفع لي حتى بلغ أوقية ، الحديث ، اهـ . فهذا يؤيد الشيخ في أنه ﷺ زاد في القيمة مرة بعد أخرى ، لكنه يخالف الشيخ في تسليم جابر ، لكن الروايات الواردة في هذه القصة من أن جابر أراد هبته بلاقيمة يؤيد ما أفاده الشيخ ، فقد قال الحافظ : ولاحمد من رواية نديج ، وفي رواية عطاء ، قال : بعينه ، قلت : بل هلك يا رسول الله ، قال بعينه ، وفي رواية وهب بن كيسان عن جابر عند أحمد : « أنتبني جملك هذا يا جابر ؟

قوله : (إن بدأ بالطلاق أو آخر) يعني بذلك^(١) أن الحكم لا يتفاوت في تعاقب الطلاق بالشرط سواء قدم الشرط وآخر الطلاق أو عكس ، كقوله : أنت طالق إن دخلت الدار .

قوله : (والوسطى شرطاً) حيث^(٢) شرط أن يفارقه إن سأل بعد ذلك وفيه الترجمة .

قلت : بل أهبه لك ، قال : لا ، ولكن بعنيه ، ، وفي رواية سالم عن جابر عند أحمد : « فقال بعنيه ، قلت : هو لك ، قال : قد أخذته بأوقية ، ولابن سعد وأبي عوانة من هذا الوجه : « فلما أكثر على قلت : إن لرجل على أوقية من ذهب ، هو لك بها ، قال : نعم ، اه . فهذه الروايات تشمر بأن جابراً كان مصرأً على الهبة ، فن كان مصرأً على الهبة فالظاهر منه أنه يرضى بكل قيمة وكانت الزيادة من جهته ﷺ فتأمل ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال ابن المسيب إلخ ، وصله عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن الحسن وابن المسيب في الرجل يقول : امرأته طالق وعنده حر إن لم يفعل كذا ، يقدم الطلاق والعتاق ، قالوا : إذا فعل الذي قال فليس عليه طلاق ولا عتاق ، وعن ابن جرير عن عطاء مثله وزاد ، قلت له : فإن ناساً يقولون هي تطليقة حين بدأ بالطلاق قال : لا ، هو أحق بشرطه ، وروى ابن أبي شيبه من وجه آخر عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن في الرجل يخلف بالطلاق فيبدأ به ، قال : له ثناء إذا وصله بكلامه ، وأشار قتادة بذلك إلى قول شريح وإبراهيم النخعي : إذا بدأ بالطلاق قبل يمينه وقع الطلاق ، بخلاف ما إذا أخره ، وقد خالفهم الجمهور في ذلك ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أشار بالشرط إلى قوله : « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحني ، ، والتزام موسى بذلك ولم يكتب ذلك ولم يشهدا أحداً ، وفيه دلالة على العمل بمقتضى ما دل عليه الشرط ، فإن الخضر قال لموسى لما أخلف الشرط :

قوله : (كيف بك إذا أخرجت) خطاب (١) منه ﷺ أبا الحقيق وإخبار منه بما سيكون بعد .

قوله : (وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر) يعنى بذلك أنهم إذا قصدوا الخروج وكانت لهم شركة في الثمار التي على النخل فقومه عمر رضى الله عنه وأعطاهم في قيمة نصيبهم منها ما يحتاجون إليه في السفر من الجبال والجبال وغيرها ، فقوله مالا كالاجمال (٢) ، لما فصله بعد بقوله لإبلا وعروضاً .

هذا فراق بينى وبينك ، ولم ينكر موسى عليه السلام ذلك ، اه . قال العيني : لم يقع بينه وبين الخضر عليهما السلام في ذلك لا لإشهاد ولا كتابة ، وإنما وقع ذلك شرطاً بالقول والترجمة ، الشرط مع الناس ما تقول أى دون الإشهاد والكتابة ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار ﷺ إلى إخراجه من خير ، وكان ذلك من إخباره بالمغيات قبل وقوعها ، اه . قال العيني : إن عمر رضى الله تعالى عنه أجلى يهود خير عنها لقوله عليه الصلاة والسلام : لا يقين دينان بأرض العرب ، وإنما كان عليه الصلاة والسلام أفرم على أن سالمهم على أنفسهم ولا حق لهم في الأرض واستأجرهم على المساقاة ولهم شطر الثمر فلذلك أعطاهم عمر قيمة شطر الثمر من إبل وأقتاب وجمال يستقلون بها ، إذ لم يكن لهم في رقة الأرض شيء ، اه . قلت : وقد تقدم في أبواب المزارعة الكلام على ما إذا لم يشترط السنين في المزارعة والمساقاة بدون بيان المدة ، واختلاف العلماء في ذلك ، وجواب الحنفية عن حديث خير بأنه خراج عندهم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله مالا ، تمييز للقيمة وعطف الإبل عليه ، وكذلك العروض من عطف الخاص على العام ، أو المراد بالمسال النقد خاصة والعروض ما عدا النقد ، وقيل : ما لا يدخله الكيل ولا يكون حيواناً ولا عقاراً ، اه . قال الكرماني : قوله مالا ، تمييز للقيمة ، فإن قلت : الإبل أيضاً مال وكذا

قوله : (خذوا ذات اليمين) لئلا يعلم مجاهلهم خالد^(١) فيخبر الكفار فيصدوا قبل أن يدنو من البيت ، ولا كذلك إذا بلغهم الخبر بعدما أحرم وأحرم أصحابه رضي الله عنهم أو دخلوا في الحرم ، فإنهم لا يتمكنون حينئذ تمكثهم من الخلاف والمضادة قبل ذلك .

العروض ، قلت : قد يراد بالمال النقد خاصة والمزروعات خاصة كما في حديث أبي هريرة : « وأما إخوتي من الأنصار فيشتغلهم العمل بالأموال » ، أو من باب عطف الخاص على العام ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : إن خالداً بالغميم بفتح المعجمة ، وحكى عياض فيه التصغير ، قال المحب الطبري : يظهر أن المراد كراع الغميم ، موضع بين مكة والمدينة ، قال الحافظ : وسياق الحديث ظاهر في أنه كان قريباً من الحديبية فهو غير كراع الغميم الذي وقع ذكره في الصيام ، وأما الغميم هذا فقال ابن حبيب : هو قريب من مكان بين رابغ والجحفة ، وبين ابن سعد أن خالداً كان في مائتي فارس فيهم عكرمة ابن أبي جهل ، وفي رواية ابن إسحق : « فقال ﷺ من يخرجنا على طريق غير طريقهم التي هم بها ، الحديث » ، وقال ابن إسحق عن الزهري في حديثه : « فقال اسلكوا ذات اليمين في طريق تخرجه على ثنية المزار فهبط الحديبية ، وثنية المزار بكسر الميم وتخفيف الراء هي طريق في الجبل تشرف على الحديبية ، اهـ . وقال العيني : بعث رسول الله ﷺ عينا لخبر قريش بسر بن سفيان ، قال الزهري : خرج رسول الله ﷺ حتى إذا كان بمسفان لقيه بسر بن سفيان فقال : يا رسول الله هذه قريش قد سمعت بمسيرك فخرجوا وقد زلوا بذى طوى ، وهذا خالد بن الوليد في خيلهم قدموها ، وهذا معنى قوله ﷺ : « إن خالد بن الوليد بالغميم » وقوله خذوا ذات اليمين هي بين ظهري الخضر في طريق تخرجه على ثنية المزار فهبط الحديبية من أسفل مكة ، قال ابن هشام : فسلك الجيش ذلك الطريق ، فلما رأته خيل قريش قرة الجيش قد خالفوا عن طريقهم ركضوا راجعين إلى قريش ، وهو

قوله : (ولكن حبسها حابس الفيل) وكان (١) ذلك تنبيهاً منه تعالى بتعظيم البيت حتى أن الناقة وهي مما لا يعقل لم تقصد إليه إلا بعد ما اطمأنت من رآكها أنه لا يريد هتكه ولا استحلال شيء من حرمانه .

معنى قوله : فوالله ما شعر بهم خالد حتى إذا هم بقترة الجيش ، والقترة بفتح القاف والمثناة من فوق الغبار الأسود ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى حبسها الله عز وجل عن دخول مكة كما حبس الفيل عن دخولها ، وقصة الفيل مشهورة ، ومناسبة ذكرها أن الصحابة لو دخلوا مكة على تلك الصورة وصدّهم قريش عن ذلك لوقع بينهم قتال قد يفضى إلى سفك الدماء ونهب الأموال ، وكان بمكة في الحديبية جمع كثير مؤمنون من المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، فلو طرق الصحابة مكة لما أمن أن يصاب ناس منهم بغير عمد كما أشار إليه تعالى في قوله : « ولولا رجال مؤمنون ، والآية ، ووقع للهلل استبعاد جواز هذه الكلمة وهي حابس الفيل على الله تعالى ، فقال : المراد حبسها أمر الله ، وتعقب بأنه يجوز إطلاق ذلك في حق الله تعالى فيقال : حبسها الله حابس الفيل وإنما الذى يمكن أن يمنع تسميته سبحانه وتعالى حابس الفيل ونحوه ، كذا أجاب ابن المنير وهو مبنى على الصحيح من أن الأسماء توقيفية ، وقد توسط الغزالي وطائفة فقالوا : محل المنع مالم يرد نص بما يشق منه بشرط أن لا يكون ذلك الاسم المشتق مشمراً بنقص ، فيجوز تسميته الواقع لقوله تعالى : « ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته » ولا يجوز تسميته البناء وإن ورد قوله تعالى : « والسماء بيناها بأيد » الآية ، اهـ . وقال أيضاً : وفي هذه القصة جواز التشبيه من الجهة العامة وإن اختلفت الجهة الخاصة ، لأن أصحاب الفيل كانوا على باطل محض وأصحاب هذه الناقة كانوا على حق محض ، لكن جاء التشبيه من جهة إرادة الله منع الحرم مطلقاً ، أما من أهل الباطل فواضح ، وأما من أهل الحق فللمعنى الذى تقدم ذكره ، قال الخطابي : معنى تعظيم حرمان الله في هذه القصة

قوله : (فعدل عنهم^(١)) لما أنه لو فاجأهم بالدخول لربما أدى ذلك إلى مقاتلة ومحاربة أو مفسدة وراء ذلك ، لما في الجم الغفير إذا هجموا في بلدة من الازدحام والاصطلام ، فإذا عدل عن طريقهم ونزل متكبأ عنهم علموا أنه لم يقصد الشر بهم ، ولولا أنه عزم الطواف لأوردتهم خيله وهم غارون .

قوله : (نزلوا أعداد إلخ) كناية^(٢) عن إطالة المقام كقوله : ومعهم العوذ المطافيل .

ترك القتال في الحرم والجنوح إلى المسالبة والكف عن إراقة الدماء ، اه . وقال القسطلاني : قوله « يعظمون إلخ » ، أى يكفون بسببها عن القتال في الحرم تعظيماً له ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : وفي رواية ابن سعد فولى راجعاً ، وفي رواية ابن إسحق فقال للناس انزلوا ، قالوا يا رسول الله ما بالوادي من ماء نزل عليه ، اه . وفي المعنى قال الداودي : لما رأى النبي ﷺ برك القصواء علم أن الله عز وجل أراد صرفهم عن القتال ليقضى الله أمراً كان مفعولاً ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : الأعداد بالفتح جمع عد بالكسر والتشديد ، وهو الماء الذي لا انقطاع له ، وغفل الداودي فقال : هو موضع بمكة ، وقول بديل هذا يشعر بأنه كان بالحديبية مياه كثيرة وأن قريش أسبقوا إلى النزول عليها ، فلهذا عطش المسلمون حيث نزلوا على التمد المذكور ، وقوله العوذ بضم المهملة وسكون الواو بعدها معجمة جمع عائد وهي الناقة ذات اللبن ، والمطافيل الامهات التي معها أطفالها يريد أنهم خرجوا معهم بذوات الالبان من الإبل ليتزودوا بألبانها ولا يرجعوا حتى ينمؤه ، أو كنى بذلك عن النساء معهن الاطفال ، والمراد أنهم خرجوا معهم بنسائهم وأولادهم لإرادة طول المقام وليكون أدعى إلى عدم القرار ، ويحتمل لإرادة المعنى الأعم ، ووقع عند ابن سعد : معهم العوذ المطافيل والنساء

قوله : (قد نهكتهم ^(١) الحرب) أى الذى كان بينه وبينهم من بدر واحد والخندق وغيرها .

قوله : (أولستم بالولد) وقد رواه ^(٢) ابن هشام على عكسه ولكل منهما وجه صحة ، فإن كانت الرواية كونه ولداً فلأن أمه سبيعة بنت عبد شمس ، وإن كانت كونه والداً فاعتبار السن ، وغرضه بذلك دفع التهمة عن نفسه لئلا يكذب فيما يجيء به من الخبر .

قوله : (إني والله لأرى وجوها ^(٣)) منكرة خليقة بالفرار .

والصبيان ، اه . وقال الكرماني : المطافيل جمع المطفل وهى الامهات التى معها أطفالها يعنى أن هذه القبائل قد احتشدت لحربك وسافت أموالها معها ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : نهكتهم بفتح أوله وكسر الهاء أى أبلغت فيهم حتى أضعفتهم ، إما أضعفت قوتهم ، وإما أضعفت أموالهم ، اه . وقال القسطلاني : أى أبلغت فيهم حتى أضعفت قوتهم وهزأتهم أو أضعفت أموالهم ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « ألتسم بالولد إلخ » كذا لابي ذر ، واغيره بالعكس « ألتسم بالوالد » وهو الصواب ، وهو الذى فى رواية أحمد وابن إسحق وغيرهما ، وزاد ابن إسحق عن الزهرى أن أم عروة هى سبيعة بنت عبد الشمس بن عبد مناف فأراد بقوله : « ألتسم بالوالد » إنكم حتى قد ولدوني فى الجملة لكون أمى منكم ، وجرى بعض الشراح على ما وقع فى رواية أبي ذر فقال : أراد بقوله : « ألتسم بالولد » أى أنتم عندى فى الشفقة والنصح بمنزلة الولد ، قال : ولعله كان يخاطب بذلك قوماً هو أسن منهم ، اه . واقتصر عليه الكرماني أى يمثل الولد فى الشفقة والمحبة وهو كان سيداً مطاعاً أسن منهم ، اه ١٢ .

(٣) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ واختلفت الشراح فى معناه وفى مصداقه ، فى النسخ الهندية : « وإني لأرى وجوها » بصيغة الإثبات ، وهكذا فى نسخة العيني والكرماني ونسخة شيخ الإسلام ، وفى نسخة الفتح : « لا أرى »

بلفظ النفي وهكذا في القسطلاني والسندی ثم شرحه القسطلاني تبعاً للمعنى قوله :
 « وجوها ، أى أعيان الناس ، اه . ولم يتعرض الحافظ وكذا الكرماني لشرح
 هذا القول فيكون المراد بأعيان الناس أى أشرافهم في صورة الإثبات قريشاً ،
 فيكون المعنى : أرى معهم أشراف الناس ولا أرى معك إلا أشوابا ، وعليه حل
 شيخ الإسلام في شرحه إذ قال : قوله « إني والله لأرى وجوهاً » [بس بتحقيق
 سوكند خدا كه هر آينه می بینم روهای كلال یعنی سران مردم بجانب قريش] ، اه .
 وأما في صورة النفي فيكون المراد به المسلمين ، ويكون المعنى لا أرى معك أعيان
 الناس بل أشواجمهم ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره فهو مبنى على ما في النسخ الهندية
 بلفظ الإثبات : أى أرى معك وجوهاً منكراً ، وعليه حله صاحب الفيض إذ قال :
 قوله « وجوهاً ، أى قبائل مختلفة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أقرب إلى السياق ،
 لأنه ذكر هذا كله تحت قوله « وإن تكن الأخرى » ، ويستأنس ذلك من كلام
 الحافظ إذ قال : قوله « اجتاح ، بجيم ثم مهملة أى أهلك أصله بالكلية وحذف
 الجزاء من قوله « وإن تكن الأخرى ، تأدياً مع النبي ﷺ ، والمعنى وإن تكن
 الغلبة لقريش لا آمنهم عليك مثلاً ، وقوله « وإني والله لأرى وجوهاً » إلخ ، كالتعليل
 لهذا القدر المحذوف ، والحاصل أن عروة ردد الأمر بين الشيعتين غير مستحسنين
 عادة وهو هلاك قومه إن غلب ، وذهاب أصحابه إن غلب ، لكن كل من الأمرين
 مستحسن شرعاً كما قال تعالى : « قل من يرصون بنا إلا إحدى الحسنيين » ، اه .

ثم اختلفوا في قوله (أشوابا) قال الحافظ : بتقديم المعجمة على الواو وكذا
 للأكثر ، وعليها اقتصر صاحب المشارق ، ووقع لابي ذر عن الكشميني أو شاباً
 بتقديم الواو ، اه . قال العيني : قوله « أشوابا » قال الخطابي : يريد الاختلاط من
 الناس ، والشوب الخلط ، ويروى أو شاباً بتقديم الواو على الشين ، وهو مثله
 يقال هم أو شاب وأشابات إذا كانوا من قبائل شتى مختلفين ، ووقع في رواية

أبي ذر عن الكشميني أوباشاً ، وهم الاخلاط من السفلة ، وقال الداودي : الاوشاب
أراذل الناس ، وعن القزاز مثل الاوباش ، اه . قال الحافظ : الاوباش الاخلاط
من السفلة ، فالأوباش أخص من الاشواب وقوله (خليقاً) بالخاء المعجمة والقاف
أى حقيقاً وزناً ومعنى ، ويقال خليق للواحد والجمع ، ولذلك وقع صفة لاشواب ،
قوله (يدعوك) بفتح الدال أى تركوك ، وفي رواية أبي المليح عن الزهري : « كآني
بهم لو قد لقيت قريشاً قد أسلوك فتؤخذ أسيراً فأى شيء أشد عليك من هذا ،
وفيه أن العادة جرت أن الجيوش المجمة لا يؤمن عليها الفرار بخلاف من كان
من قبيلة واحدة فإنهم يأنفون الفرار في العادة ، وما درى عروة أن مودة الإسلام
أعظم من مودة القرابة ، وقد ظهر له ذلك من مبالغة المسلمين في تعظيم النبي ﷺ
كما سيأتي قوله : (امصص) بهزمة وصل فيم ساكنة فصادين مهملتين ، الأولى
مفتوحة بصيغة الأمر من مصص يمصص ، من باب علم يعلم ، ولأبي ذر وحكاها
ابن التين عن رواية القاسبي : « امصص ، بضم الصاد الأولى وخطأها ، كذا في القسطلاني
تبهاً للحافظين رحمهما الله ، قوله : (بظلال) قال الحافظ : بفتح الموحدة وسكون
المجمة قطعة تبقى بعد الحتان في فرج المرأة ، واللات اسم أحد الاصنام التي كانت
قريش وثقيف يعبدونها ، وكانت عادة العرب الشتم بذلك لكن بلفظ الام ، أى
تقول : « ليمصص بظر أمه ، فأراد أبو بكر مبالغة في سب عروة بإقامة من كان يعبد
مقام أمه ، وحله على ذلك ما أغضبه به من نسبة المسلمين إلى الفرار ، وفيه جواز
الطبق بما يستبشع من الالفاظ لإرادة زجر من بدامنه ما يستحق به ذلك ، وقال
ابن المنير : في قول أبي بكر رضى الله عنه تخسيس للعدو وتكذيبهم وتعريض
يأزاهم من قولهم : إن اللات بنت الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، بأنها لو كانت
بنتاً لكان لها ما يكون للإناث ، ١٢٥١ .

قوله : (لقد وفدت على الملوك) خص (١) بالذكر كسرى وقيصر لعظمتهم وكان الملوك أعم ، أو المراد بالملوك الصغار وكسرى وقيصر من كبرائهم .
قوله : (قد سهل لكم) لأنه علم بموده (٢) أن القریش قد مالت إلى الهدنة ، وكان (٣) هذا تفاؤلا منه ﷺ باسمه .

(١) قال الحافظ : قوله « على قيصر » هو من الخاص بعد العام ، وذكر الثلاثة لكونهم كانوا أعظم ملوك ذلك الزمان . وفي مرسل على بن زيد عند ابن أبي شيبة فقال عروة : « أي قوم » ، إني قد رأيت الملوك ما رأيت مثل محمد وما هو بملك ، ولكن رأيت الهدى معكوكا ، وما أراكم إلا ستصيحكم قارعة ، فانصرف هو ومن تبعه إلى الطائف ، اه . قال العيني : قيصر غير منصرف للمجمية والعالية لقب لكل من ملك الروم ، وكسرى بكسر الكاف وفتحها اسم لكل من ملك الفرس ، والتجاشي بتخفيف الجيم وتشديد الياء وتخفيفها اسم لكل من ملك الحبشة ، اه ١٢٥ .

(٢) قال الحافظ : وفي رواية ابن إسحق فدعت قریش سهيل بن عمرو فقالوا اذهب إلى هذا الرجل فصالحه ، قال : فقال النبي ﷺ قد أرادت قریش الصلح حين بعثت هذا ، وقوله : « قال معمر فأخبرني أيوب إلخ » ، هذا موصول إلى معمر بالإسناد المذكور أولا فهو مرسل ، ولم أقف على من وصله بذكر ابن عباس فيه ، لكن له شاهد موصول عند ابن أبي شيبة من حديث سلمة بن الأكوع قال : « بعثت قریش سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى إلى النبي ﷺ ليصالحوه ، فلما رأى النبي ﷺ سهيلا قال : قد سهل لكم من أمركم ، وللطبراني نحوه من حديث عبد الله بن السائب قوله : قال معمر قال الزهري : هو موصول بالإسناد الأول ، وهو بقية الحديث ، إنما اعترض حديث عكرمة في أثناؤه ، اه ١٢٥ .

(٣) قال القسطلاني : قوله « قد سهل لكم » بفتح السين المهملة وضم الهاء من باب التفاؤل وكان عليه الصلاة والسلام يعجبه الفأل الحسن وآتى بمن التبعيض في قوله « من أمركم » ، إذنا بأن السهولة الواقعة في هذه القصة ليست عظيمة ، قيل : ولعله

قوله : (يلى قد أجزناه لك) ، غير أن مكرزاً (١) لما لم يكن وكيلاً من قریش ولا ولياً لأبي جندل لم تسمع مقاله فيه .

عليه الصلاة والسلام أخذ ذلك من التصغير الواقع في سهيل ، فإن تصغيره يقتضى كونه ليس عظيماً ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : ولم يذكر هنا ما أجاب به سهيل مكرزاً في ذلك ، قيل في الذى وقع من مكرز في هذه القصة إشكال ، لأنه خلاف ما وصفه به النبي ﷺ من الفجور ، وكان من الظاهر أن يساعد سهيلاً على أبي جندل فكيف وقع منه عكس ذلك . وأجيب بأن الفجور حقيقة ولا يلزم أن لا يقع منه شيء من البر نادراً ، أو قال ذلك نفاقاً وفي باطنه خلافه ، أو كان سمع قول النبي ﷺ أنه رجل فاجر فأراد أن يظهر خلاف ذلك وهو من جملة فجوره ، وزعم بعض الشراح أن سهيلاً لم يجب سؤاله لأن مكرزاً لم يكن ممن جعل له أمر عقد الصلح بخلاف سهيل وفيه نظر ، فإن الواقدي روى أن مكرزاً كان ممن جاء في الصلح مع سهيل ، وكان معهما حويطب بن عبد العزى ، لكن ذكر في روايته ما يدل على أن إجازة مكرز لم تكن في أن لا يردده إلى سهيل ، بل في تأمينه من التعذيب ونحو ذلك ، وأن مكرزاً وحويطباً أخذوا أبا جندل فأدخلاه فسطاطاً وكفأ أباه عنه ، وفي مغازي ابن عائذ نحو ذلك ، كله من رواية أبي الاسود عن عروة ولفظه : فقال مكرز وكان ممن أقبل مع سهيل في القمار الصلح : أنا له جار ، وأخذ بيده فأدخله فسطاطاً وهذا لو ثبت لكان أقوى من الاحتمالات الأولى ، فإنه لم يجزه بأن يقره عند المسلمين بل ليكشف العذاب عنه ليرجع إلى طوعية أبيه فما خرج بذلك عن الفجور ، لكن يعكرايه قوله في رواية الصحيح : وقال مكرز قد أجزناه لك ، يخاطب النبي ﷺ بذلك ، اهـ . قلت : ولفظ الصحيح يدل أيضاً على أن مجيء مكرز كان مقدماً من مجيء سهيل ، وقال الحافظ أيضاً : قيل ذلك لى مازلت متعجباً من وصفه بالفجور مع أنه لم يقع منه في قصة الحذيبية فجور ظاهر ، بل فيها ما يشعر بخلاف ذلك ،

قوله : (فاستمسك بغرزه ^(١)) أمر من أبي بكر لعمر أن لا يخالفه ﷺ فيما يأتيه من الأمر والنهي .

إلى أن رأيت في مغازي الواقدي في غزوة بدر أن عتبة بن ربيعة قال لقريش : كيف نخرج من مكة ونبر كنانة خلفنا لا نأمنهم على ذرارينا ، وذلك أن والده مكرز كان له ولد وضوء فقتله رجل من بني بكر من كنانة بدم له كان في قريش فتكلمت قريش في ذلك فاصطالحوا ، فعدا مكرز بعد ذلك على عامر بن يزيد سيد بني بكر غرة فقتله ففرت من ذلك كنانة فجاءت وقعة بدر في أثناء ذلك ، وكان مكرز معروفا بالغدر ، وذكر الواقدي أيضاً أنه أراد أن يبيت المسلمين بالحديبية فخرج في خمسين رجلاً فأخذهم محمد بن مسلمة وهو على الحرس وانفلت منهم مكرز فكنأه ﷺ أشار إلى ذلك هـ . قلت : وما قال الحافظ من زعم بعض الشراح أن سهيلاً لم يجب سؤاله إلخ أراد به الكرماني ، فإنه قال : إن قلت لم رد أبو جندل إلى المشركين وقد قال مكرز أجزناه لك ، قلت : المتصدى لعقد المهادنة هو سهيل لا مكرز ، فالاعتبار بقول المباشر لا بقول مكرز ، ١٢ هـ .

(١) قال الحافظ : قوله بغرزه هو بفتح الغين المعجمة وسكون الراء بعدها زاي وهو للإبل بمنزلة الركب للفرس ، والمراد به التمسك بأمره وترك المخالفة له كالذي يمسك بركب الفارس فلا يفارقه ، ولم يذكر عمر أنه راجع أحداً في ذلك بعد رسول الله ﷺ غير أبي بكر وذلك لجلالة قدرة وسعة علمه عنده ، وفي جواب أبي بكر لعمر بنظير ما أجابه النبي ﷺ سواء دلالة على أنه كان أكمل الصحابة وأعرفهم بأحوال رسول الله ﷺ وأعلمهم بأمور الدين وأشدّهم موافقة لأمراضه تعالى ، وقد وقع التصريح في هذا الحديث بأن المسلمين استنكروا الصلح المذكور وكانوا على رأي عمر في ذلك ، وظهر من هذا الفصل أن الصديق رضي الله عنه لم يكن في ذلك موافقاً لهم ، بل كان قلبه على قلب رسول الله ﷺ سواء ، وسيأتي في الهجرة أن ابن الدغنة وصف أبا بكر الصديق بنظير ما وصفت به خديجة رسول الله ﷺ ، سواء

قوله : (وبلغنا أنه لما أنزل الله إلخ) يعنى (١) إذا نزلت الآية ، واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ، واصطلحوا على ذلك من الجانبين أن من تزوج من الكفار امرأة مؤمن أدى إليه ما بذله عليها ، ومن تزوج من المؤمنين امرأة كافر هاجرت إلينا مسلمة أدى إلى زوجها الكافر ما كان قد بذل عليها ، فقوله « ما أنفقوا »

من كونه يصل الرحم ويحمل الكل ويعين على نوائب الحق وغير ذلك ، فلما كانت صفاتها متشابهة من الابتداء استمر ذلك إلى الانتهاء ، اه . قلت : وهذا من أوجه الوجوه على تقدم خلافته على غيره فإن هواه كان تابعاً لهوى النبي ﷺ وكان هذا سبباً لاستئناس الصحابة رضى الله عنهم بأحواله رضى الله تعالى عنه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في تفسير الآية وإيضاحها ، بحيث يزول به الإشكالات (*) الكثيرة الواردة على ظاهر الآية ، وبهذا جزم في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : قوله « وما نعلم إلخ » دفع ما يترجم أن بعض نساء المسلمين ارتدت بعد الهجرة فذهبت إلى مكة ، فلذلك قال من ذهب له زوج إلخ ، فدفعه بأن المراد بقوله من ذهب أى من بقى له زوج بمكة كافرة كأمراة عمر رضى الله عنها ، اه . إلا أن فيه أنه بظاهره يخالف ظاهر كلام المفسرين ، فإن ظاهر كلامهم أنهم حملوا الآية على المرتدات لاعلى الكافرات الباقيات ففي تفسير الجلالين (واسألوا ما أنفقتم) عليهم من المهور في صررة الارتداد ممن تزوجهن من الكفار (وليسألوا ما أنفقوا) على المهاجرات ، قال صاحب الجمل عن الخطيب : قال المفسرون : كان من ذهب من المسلمين مرتدات إلى الكفار من أهل العهد يقال للكفار هاتوا مهرها ويقال للمسلمين إذا جاء أحد من الكافرات مسلمة مهاجرة ردوا إلى الكفار مهرها ، وكان ذلك نصفاً وعدلاً بين الحالين ، اه . (وإن فاتكم شيء من أزواجكم) أى واحدة فأكثر

(*) مثل كون المعاقبة من جانب واحد فقط كما سيأتى في كلام الحافظ ، ومثل خلو المسلمين

الذين بقيت زوجاتهم كافرات عن مهورهن كما لا يخفى ١٢ ز .

فاعله الكفار ، وكذا قوله «من أزواجهم» الضمير فيه عائد إلى الكفار ، فلما أنكر الكفار من وفاء عهدهم هذا وأبوا أن يردوا إلى المؤمنين ما كانوا أنفقوا على نسايتهم

منهن ، أو شيء من مهورهن بالذهاب (إلى الكفار) ، اه . قال صاحب الجمل : روى أنه لما نزل قوله تعالى « واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا » أدى المؤمنون مهور المؤمنات المهاجرات إلى أزواجهن المشركين ، وأبى المشركون أن يؤدوا شيئاً من مهور المرتدات إلى أزواجهن المسلمين ، فأنزل الله تعالى « وإن فاتكم شيء من إخ ، اه . وقال البغوى : (واسألوا) أيها المؤمنون (ما أنفقتم) أى إن لحقت امرأة منكم بالمشركين مرتدة فاسألوا ما أنفقتم من المهر من تزوجها منهم (وليسألوا) يعنى المشركين الذين لحقت أزواجهم بكم (ما أنفقوا) من المهر من تزوجها منكم ... فلما نزلت هذه الآية أقر المؤمنون بحكم الله عز وجل ، وأدوا ما أمروا به ، وأبى المشركون أن يقرروا بحكم الله فيما أمروا ، فأنزل الله عز وجل « وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار ، فلحقن بهن مرتدات فعاقبتن ، انتهى مختصراً ، ثم ذكر عن ابن عباس رضى الله عنه لحق بالمشركين من نساء المؤمنين المهاجرات ست نسوة كما سيأتى قريباً وهكذا قال الحازن ، وقال ابن كثير : (واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا) أى وطلبوا بما أنفقتم على أزواجكم اللاتي يذهبن إلى الكفار إن ذبحن ، وليطلبوا بما أنفقوا على أزواجهن اللاتي هاجرن إلى المسلمين ، ثم قال قوله تعالى « وإن فاتكم شيء من أزواجكم » الآية ، قال مجاهد وقتادة : هذا فى الكفار الذين ليس لهم عهد إذا فرت إليهم امرأة ولم يدفعوا إلى زوجها شيئاً فإذا جاءت منهم امرأة لا يدفع إلى زوجها شيء حتى يدفع إلى زوج الذاهبة إليهم مثل نفقته عليها ، وقال ابن جرير بسنده إلى الزهري قال : أقر المؤمنون بحكم الله فأدوا ما أمروا به من نفقات المشركين التي أنفقوا على نسايتهم ، وأبى المشركون أن يقرروا بحكم الله فيما فرض عليهم من أداء نفقات المسلمين ، فقال الله تعالى « وإن فاتكم شيء » الآية ، ١٢٥ .

اللاقی بقرین کافرات (۱) فی مکة أنزل الله تعالى « وإن فاتکم شیء من أزواجکم إلى الکفار ، أی إن کان أحد من المؤمنین کانت (*) زوجته کافرة ولم یؤد (***) إلیه (**) شیء مما (*) کان قد أنفق علیها فلیأخذ هذا المال من تزوج امرأة کافر ، فإنه إذا تزوج امرأة کافر کان علیہ أن (۲) یعاقب ، أی یؤدی ما بذله زوجها الکافر ، فأمر الله تعالى أن لا یؤدی هذا المال إلى ذلك الکافر الذی تزوج المؤمن امرأته ،

(۱) وبهذا ترجم الآیة أكثر المترجمین بالهندیة فی بیان القرآن تحت قوله تعالى « وإن فاتکم شیء » الآیة « أورا کر تمہاری بیبیوں میں سی کوئی بی بی کافروں میں رہ جائی سی تمہاری ہاتھ نہ آوی پھر تمہاری نوبت آوی تو جنکی بیبیان ہاتھ سی نکل کئیں جتنا انہوں فی خرج کیا تھا اس کی برابر تم ان کو دیدو ، اہ . وفی ترجمہ مولانا الشاہ رفیع الدین رحمہ اللہ « أورا کر ہاتھ تمہاری سی نکل جائی کوئی عورت عورتوں تمہاری میں سی طرف کفار کی ، اہ . وفی ترجمہ الشاہ عبدالقادر نور اللہ مرقده : « أورا کر ای مسلمانو کئیں کجہ عورتیں تمہاری بغیر مسلمان ہونیں کافروں پاس مرتد ہو کر اور ان کا مہر تمہاری ہاتھ نہ آیا ، اہ ۱۲ .

(۲) ما أفاده الشیخ قدس سرہ مبنی علی أحد التفاسیر ، قال العینی : قوله « فعاقبتہم » قال الزمخشري : من الذبہ وهی التوبۃ شبہ ما حکم بہ علی المسلمین والمشرکین من أداء المهور بأمر یتعافون فیہ ، ومعناه لجأت عتبتکم من أداء المهور ، اہ . وقال البغوی : قوله « فعاقبتہم » قال المفسرون معناه غنمتہم ای غزوتہم فأصبتم من الکفار عتبی وهی الغنیمۃ ، وقیل ظہرتم وكانت العاقبة لکم ، وقیل أصبتموہم فی القتال بمعقوبۃ حتی غنمتہم ، اہ . وإلى هذه المعانی المختلفة أشار شیخ الہند رحمہ اللہ تعالى فی ترجمتہ إذ قال تحت قوله « فعاقبتہم » پھر تم ہاتھ مارو وفی نسخہ اور پھر تمہاری باری آئی وفی آخری پھر داؤ لکی تمہارا ، اہ ۱۲ .

(*) بقاء المجهول ۱۲ ز .

(*) أی بقیت ۱۲ .

(***) أی إلى أحد من المؤمنین ۱۲ ز .

بل يؤديه إلى المؤمن الذي بقيت زوجته كافرة ثمة ، فإن الكفار كلهم كشخص واحد كما أن المؤمنين جميعاً كذلك ، فيؤخذ عن أمكن الأخذ للحق الذي لنا ، وقوله « فأمر أن يعطى إلخ » ، مناه أن الله تعالى أمر أن يعطى المؤمن الذي ذهبت (*) زوجته ما كان يعطى الكافر الذي أتت زوجته مهاجرة إلينا ، وقوله « وما نعلم أن أحداً إلخ » ، بيان لأن المراد بقوله ذهبت في الآية ليس هو الارتداد واللعن بدار الحرب بعد الإيمان لأنه لم يقع لنساء^(١) المؤمنين بل المراد بذلك بقاؤهن في مكة كافات وفوتهن من أيدي المؤمنين لعدم الإيمان وترك الهجرة .

(١) كما هو نص رواية البخارى إذ قال ما نعلم أحداً من المهاجرات ارتدت قال الحافظ هو كلام الزهرى ، وأراد بذلك الإشارة إلى أن المعاقبة المذكورة بالنسبة إلى الجانبين إنما وقعت في الجانب الواحد لأنه لم يعرف أحداً من المؤمنات فرت من المسلمين إلى المشركين ، بخلاف عكسه ، وقد ذكر ابن أبي حاتم من طريق الحسن أن أم الحكم بنت أبي سفيان ارتدت ، وفرت من زوجها عياض بن شداد فتزوجها رجل من ثقيف ولم يرتد من قريش غيرها ولكنها أسلثت بعد ذلك مع ثقيف حين أسلموا ، فيجمع بينه وبين قول الزهرى بأنها لم تكن هاجرت فيما قبل ذلك ، اهـ . قلت : وبهذا يجمع بين قول الزهرى وبين ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ، قال البغرى : روى عن ابن عباس قال : لحق بالمشركون من نساء المؤمنين المهاجرين ست نسوة : أم الحكم بنت أبي سفيان كانت تحت عياض بن شداد الفهري ، وفاطمة بنت أبي أمية بن المغيرة أخت أم سلمة كانت تحت عمرو بن الخطاب ، فلما أراد عمر أن يهاجر أبت وارتدت ، وبروع بنت عقبة كانت تحت شماس بن عثمان ، وعزة بنت عبد العزيز بن نضرة ، وتزوجها عمرو بن عبدود ، وهند بنت أبي جهل ابن هشام كانت تحت هشام بن العاص بن وائل ، وأم كلثوم بنت جبرول كانت تحت عمر بن الخطاب ، فكلهن رجعن عن الإسلام ، فأعطى رسول الله ﷺ

(*) أى قامت من يده يبقاؤها في دار الحرب ١٢ ز .

(باب الشروط في القرض)

(بياض^(١) في الاصل).

قوله : (لذا أجله في القرض) جاز بمعنى أنه لا يملك المطالبة قبل حلول الاجل ، وهذا القول وإن لم يكن نصاً فيه ، بل يمكن أن يكون معناه أن التأجيل جائز وإن لم يكن العمل بمقتضاه واجباً ، حتى أن الدائن جاز له المطالبة قبل حلول الاجل فلا يخالف رأى الحنفية ، غير أن مذهب ابن عمر معلوم في ذلك أنه الاول ، فيكون حمل كلامه على الأخير ترجيحاً للقول بما لا يرضى به قائله .

أزواجهن مهور نسائهم من الغنيمة ، واختلف القول في أن رد المهر كان واجباً أو مندوباً ، وأصله أن الصلح هل كان وقع على رد النساء ، فيه قولان : أحدهما أنه وقع على رد الرجال والنساء جميعاً لما روينا ، أنه لا يأتيك منا أحد لمخ ، ثم صار الحكم في رد النساء منسوخاً بالآية فعلى هذا كان رد المهر واجباً ، والقول الآخر أن الصلح لم يقع على رد النساء لأنه روى عن علي رضي الله عنه ، أنه لا يأتيك منا رجل لمخ ، فعلى هذا كان رد المهر مندوباً ، انتهى مختصراً . فهذه النساء كاهن ارتددن ولم يهاجرن على الظاهر كما لا يخفى .

(١) بياض في الاصل قريباً من سطر واحد ، ولعله قدس سره أراد التنبيه على غرض الترجمة ولم يتعرض لذلك الشراح ، وهو ظاهر من أثر ابن عمر وعطاء وهو التأجيل في القرض ، وتقدم الخلاف في ذلك في باب « إذا أقرضه إلى أجل مسمى » وتقدم فيه أن التأجيل في القرض ليس بلازم عند الحنفية والشافعية ، وقال مالك بلزومه ، وإليه ظاهر ميل المؤلف لما تقدم من « باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى أو أجله في البيع » فإنه ساوى فيه بين التأجيل في القرض والدين ، وذكر فيه أيضاً حديث رجل من بني اسرائيل ، هذا وتقدم الحديث أيضاً في « باب الكفالة في القرض » ، ١٢ .

قوله : (وقال حابر بن عبد الله لمخ) يعنى بالشروط (١) مالا تخالف كتاب الله .
قوله : (مائة إلا واحدة لمخ) يعنى بذلك أن الاستثناء تكلم (٢) بالباقي بعد

(١) وهو ظاهر يدل عليه تبويب المصنف إذ قال : باب المكاتب ومالا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله ، قال العيني تقدم في كتاب الشروط : باب ما يجوز من شروط المكاتب ، وقوله ههنا : باب المكاتب ، أعم من ذلك ، وتقدم أيضاً في كتاب العتق : باب ما يجوز من شروط المكاتب ، ومن اشترط شرطاً ليس في كتاب الله ، وحديث الأبواب الثلاثة واحد ، وتكرار التراجم لا يدل على زيادة فائدة إلا في شيء واحد ، وهو أنه فسر قوله : ليس في كتاب الله ، بقوله : التي تخالف كتاب الله ، لأن المراد بكتاب الله حكمه ، وحكمه تارة يكون بطريق النص ، وتارة يكون بطريق الاستنباط ، وكل مالم يكن من ذلك فهو مخالف لما في كتاب الله ، اهـ . قال الحافظ بعد ذكر الأبواب الثلاثة : ههنا أراد تفسير قوله : ليس في كتاب الله ، وأن المراد به ما خالف كتاب الله ثم استظهر على ذلك بما نقله عن عمر ، أو ابن عمر ، وتوجيه ذلك أن يقال : المراد بكتاب الله في الحديث المرفوع حكمه ، وهو أعم من أن يكون نصاً أو مستنبطاً ، وكل ما كان ليس من ذلك فهو مخالف لكتاب الله ، ثم قوله قال ابن عمر أو عمر كذا للأكثر ، وفي رواية النسفي : قال ابن عمر فقط ، لكن في رواية كريمة من الزيادة قال أبو عبد الله أى المصنف ، يقال عن كليهما عن عمر وعن ابن عمر اهـ ١٢٠ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة في نور الأنوار الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر الاستثناء كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً فإذا قال له على ألف درهم إلا مائة ، فكأنه قاله على تسع مائة ففقد المائة كأنه لم يتكلم به كما كان في التعليق بالشروط لم يتكلم بالجزء حتى وجد الشرط ، وعذ الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى أن المستثنى قد حكم عليه أولاً في الكلام السابق ، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة ، فكان تقدير قوله : لفلان على ألف درهم إلا مائة ، فإنها ليست على ، وفائدة الخلاف

الثنا وليس الاستثناء إثبات الحكم في المستثنى بطريق المعارضة فإذا كان كذلك لم يكن قوله له على مائة إلا واحدة أو إلا اثنين رجوعاً عن إقراره حتى يكذب فيه ويكون الثابت عليه في هذه الصورة هي تسعة وتسعون لا المائة .

تظهر إذا استثنى خلاف جنسه ، كقوله لفلان على ألف درهم إلا ثوباً ، فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصح نيباناً ، وعنده يصح فينقص من الألف قدر قيمة الثوب ، إلى آخر ما بسط من البحث في ذلك ، وقال في آخره : وقد أظن في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح ، اه . وقال الموفق : لا يصح الاستثناء في الإقرار من غير الجنس ، وبهذا قال زفر وعبد بن الحسن ، وقال أبو حنيفة : إن استثنى مكيفاً أو موزوناً جاز ، وإن استثنى عبداً أو ثوباً من مكيف أو موزون لم يجوز ، وقال مالك والشافعي : يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً ، ولنا أن الاستثناء صرف اللفظ بحرف الاستثناء عما كان يقتضيه لولاه ، وقيل هو إخراج بعض ما تناولته المستثنى منه ، ثم قال بعد البحث فإذا أقر بشيء واستثنى منه كان مقراً بالباقي بعد الاستثناء ، فإذا قال له على مائة إلا عشرة كان مقراً بتسعين لأن الاستثناء يمنع أن يدخل في اللفظ ما لولاه لدخل إلى آخر ما قال فالظاهر أن الإمام أحد موافق للحنفية .

ثم قال الحافظ : في ترجمة الإمام البخارى « باب ما يجوز من الاشتراط واثناء ، بضم المثلثة وسكون التون بعدها تحتانية مقصور أى الاستثناء في الإقرار سواء كان استثناء قليل من كثير أو كثير من قليل ، واستثناء القليل من الكثير لا خلاف في جوازه ، وعكسه مختلف فيه ، فذهب الجمهور إلى جوازه أيضاً وأقوى حججهم قوله تعالى « إلا من أتبعك من الغاوين » مع قوله عز اسمه « إلا عبادك منهم المخلصين » لأن أحدهما أكثر من الآخر لا محالة وقد استثنى كلا منهما عن الآخر ، وذهب بعض المالكية كابن الماسجشون إلى فساد ، وإليه ذهب ابن قتيبة وزعم أنه مذهب البصريين من أهل اللغة وأن الجواز مذهب الكوفيين ، ومن حكى عنهم الفراء ، اه .

قوله : (فإن لم أرحل معك) ولا يجوز (١) ذلك عندنا لما فيه من القمار

وقال في موضع آخر واستدل به على صحة استثناء القليل من الكثير وهو متفق عليه وبعد من استدل به على جواز الاستثناء مطلقاً حتى يدخل استثناء الكثير حتى لا يبقى إلا القليل ، وأغرب الداودي فيما حكاه عنه ابن التين فنقل الاتفاق على الجواز وأن من أقر ثم استثنى عمل باستثنائه حتى لو قال له على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين أنه لا يلزمه إلا واحد ، وتعقبه ابن التين فقال : ذهب إلى هذا في الإقرار جماعة ، وأما نقل الاتفاق فردود فالخلاف ثابت حتى في مذهب مالك ، وقد قال أبو الحسن اللحى منهم لو قال أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين وقع عليه ثلاث ، ونقل عبد الوهاب وغيره عن عبد الملك وغيره أنه لا يصح استثناء الكثير من القليل اهـ . وقال العيني : قال ابن التين : هذا الذي ذكره الداودي أنه اجماع ليس كذلك ، ولكن هو مشهور مذهب مالك ، وذكر الشيخ أبو الحسن قولاً ثالثاً في قوله أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين أنه يلزمه ثلاث ، ومذهب البصريين من أهل اللغة المنع وإليه ذهب البخاري حيث أدخل هذا الحديث باستثناء القليل من الكثير ، اهـ . قلت : ذكر البخاري هذا الحديث في الباب لا يستلزم منع خلافه ، ومذهب الحنفية في ذلك الجواز ، ففي الهداية من استثنى متصلاً بإقراره صح الاستثناء ولزمه الباقي لأن الاستثناء مع الجملة عبارة عن الباقي لكن لا بد من الاتصال ، وسواء استثنى الأقل أو الأكثر فإن استثنى الجميع لزمه الإقرار وبطل الاستثناء لأنه تكلم بالحاصل بعد التثنية والحاصل بعده فيكون رجوعاً اهـ ١٢ .

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : حاصله أن شريحاً في المسألتين قضى على المشتري بما اشترطه على نفسه بغير إكراه ، وواقفه على المسألة الثانية أبو حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك : والأكثر يصح البيع ويبطل الشرط ، وخالفه الناس في المسألة الأولى ، ووجه بعضهم بأن العادة أن صاحب الجمل يرسلها إلى المرعى ، فإذا اتفق مع التاجر على يوم بعينه فأحضر له الإبل فلم يتهياً للتاجر السفر أضمر

لتعليق المال على ما هو على خطر الوجود ، ولا كذلك فى المسألة الثانية فإنه أثبت
لنفسه الخيار فى إثبات البيع وفسخه وإليه ذلك إذا تراضيا ، فكان خيار الشرط .
قوله : (مائة إلا واحدة^(١)) فإنه لا يكون معارضة ولا رجوعاً عما
أثبتته أولاً .

ذلك بحال الجمال ، لما يحتاج إليه من الملق ، فوقع بينهم التعارف على مال معين
يشترطه التاجر على نفسه إذا أخلف ليستعين به الجمال على الملق ، وقال الجمهور :
هى عدة فلا يلزم الوفاء بها ، اهـ . وقال العيني فى المسألة الأولى : وفى هذا خالف
الناس شريحاً يعنى لا يلزمه شيء لأنه عدة ، وهذا التعليق وصله سعيد بن منصور
عن هشيم عن ابن عون إلى آخره ، وقال أيضاً فى المسألة الثانية ، وهذا الشرط
جائز أيضاً عند شريح لأنه قال للشترى عند التحاكم إليه : أنت أخلفت الميعاد
فقضى عليه برفع البيع ، وهذا أيضاً مذهب أبى حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك
والشافعى وآخرون : يصح البيع ويبطل الشرط وهذا التعليق أيضاً وصله سعيد
ابن منصور عن سفیان عن أيوب فذكره ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي :
هذا خيار الشرط ، ونحن نقول أيضاً فيه كما يقول شريح : وهو أنه لو لم يجهى
المشترى فى ثلاثة أيام بطل بيعه ويكون المبيع للبائع لاله ، اهـ ١٢٠ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ فى الفتح : قوله إلا واحدة
قال ابن بطال كذا وقع ههنا ولا يجوز فى العربية ، قال : ووقع فى رواية شعيب
أى الآتية فى التوحيد إلا واحداً بالتذكير ، وهو الصواب ، كذا قال ، وليست
الرواية التى هنا خطأ بل وجهوها ، قال ابن مالك : أنت باعتبار معنى التسمية
أو الصفة أو الكلمة ، وقال جماعة من العلماء : الحكمة فى قوله مائة غير واحد
بعد قوله تسعة وتسعون أن يتقرر ذلك فى نفس السامع جمعاً بين جهتي الإجمال
والتفصيل ، أو دفعاً للتصحيح الخطئى والسمعى ، اهـ . وقال الكرماني قيل الكمال
من العدد فى المائة لأن الأعداد كلها ثلاثة أجناس أحاد وعشرات ومئات لأن

الآلوف ابتداءً آحاداً آخر بدل عشرات الآلوف ومئاتها فأسماء الله تعالى مائة ، وقد استأثر الله تعالى وتقدس بواحد منها وهو الاسم الأعظم لم يطلع عليه عباده ، فكأنه قال مائة لكن واحد منها عند الله ، وقد يقال الأسماء الحسنى وإن كانت أكثر منها لكن معاني جميعها محصورة فيها فلذلك اقتصر عليها ، أو أن الغرض أن من أحصى من أسمائه هذا العدد دخل الجنة ، اهـ . وقال الحافظ بعد الكلام على طرق الحديث : لم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذی ، ورواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند ابن ماجه ، وهذان الطريقان يرجعان إلى طريق الأعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص ، ووقع سرد الأسماء أيضاً في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في المستدرک ، واختلف العلماء في سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة ، فشي كثير منهم على الأول واستدلوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم لأن كثيراً من هذه الأسماء كذلك ، وذهب آخرون إلى أن التعمين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه ، قال الحاكم بعد تخريج الحديث من طريق صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بسياق الأسماء الحسنى ، والعلة فيه عندهما تفرد الوليد ، قال : ولا أعلم خلافاً عند أهل الحديث أن الوليد أوثق وأحفظ وأجل وأعلم من بشر بن شعيب وعلى ابن عياش وغيرهما من أصحاب شعيب ، يشير إلى أن بشراً وعلياً وأبا اليمان رَوَوْه عن شعيب بدون سياق الأسماء ، وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليس واحتمال الإدراج ، قال البيهقي : يحتمل أن يكون التعمين وقع من بعض الرواة في الطريقين معاً ، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما ، ولهذا الاحتمال ترك الشيخان تخريج التعمين ، وقال الترمذی بعد أن أخرجه من طريق الوليد : هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان ، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان وهو ثقة ، وقد روى من غير وجه عن أبي هريرة ،

قوله : (من أحصاها إلخ) وأعلى مراتب (١) الإحصاء التخلق بمقتضياتها .

ولا نعلم فى شىء من الروايات ذكر الاسماء إلا فى هذا الطريق ، وبسط الحافظ الكلام على الروايات فى ذلك ، وبسط اختلاف الروايات فى تعيين الاسماء وفى تحرير مجملها ، من القرآن ، وقد أجمل الكلام على ذلك فى التلخيص الجبر ، وقال : قد عاودت تدبها من الكتاب العزيز إلى أن حررتها منه تسعة وتسعين اسماً ، ولا أعلم من سبقنى إلى تحرير ذلك ، ثم بسطها وقال هذه تسعة وتسعون اسماً منتزعة من القرآن منطبقة على قوله عليه الصلاة والسلام : إن لله تسعة وتسعين اسماً ، موافقة لقوله تعالى : : والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ، فله الحمد على جزيل عطائه وجليل نعمائه . ثم بسط الحافظ هذه الاسماء التسعة والتسعين المستنبطة من القرآن ، فارجع إلى التلخيص لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره ههنا على أعلى المراتب ، وكعب فى الكوكب الدرى على جامع الترمذى : الإحصاء أول مراتبه الإيمان بجمليتها إجمالاً وهو حاصل لكل مؤمن حيث يؤمن بالله كما هو بأسمائه وصفاته ، وثانيها حفظ ألفاظها وإن لم يفهم معانيها ، وثالثها الإيمان بتفاصيلها ، ورابعها التذكر بمعانيها مع حفظ ألفاظها ، وخامسها وهو أعلاها أن يستوفى من كل منها حظه الذى وضع فيها ، والخط فى جماتها ليس على نسق واحد بل التخلق بها مختلف ، ففى بعضها التخلق بؤدى ألفاظها كما فى الرحمن والرحيم ، فإن التخلق فيها التكلف بالرحمة على الموافق والمخالف على حسب الشرع ، حتى يصير التطبع فيه طباعاً ، والتكلف له هوى مطاعاً ، وفى بعضها قطع الرجاء عن الغير وتوكيل أمره إليه فى الشر والخير ، كالملك والرازق والوهاب وغير ذلك من الأمور كثيرة ، ثم قد يتركب بعضها فيلاحظ فى الاسم الواحد فوائد شتى ، اهـ . وفى هامشه عن المراقبة : قوله من أحصاها ، أى من آمن بها أو عدها وقرأها كلمة كلمة على طريق الترتيل تبركاً وإخلاصاً ، أو حفظ مبانيها وعلم معانيها وتخلق بما فيها ، وهو أن يعتبر معانيها فيطالب نفسه بما تتضمن من

صفات الربوبية وأحكام العبودية فيخلق بها ، قال ابن الملك : مثل أن يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز ، وكذا في باقي الأسماء ، والتخلق بأسمائه الحسنى بسطه الغزالي في المقصد الأسنى ، وقيل : كل اسم للتخلق إلا اسم الله تعالى فإنه للتعليق ، اهـ . وقال الحافظ في التلخيص : في قوله من أحصاها أربعة أقوال : أحدها من حفظها ، فسر به البخاري في صحيحه ، ووقعت الرواية الصريحة به عند مسلم ، قلت : وعند البخاري أيضاً في الدعوات ، وثانيها من عرف معانيها وآمن بها ، ثالثها من أطاقها بحسن الرعاية لها وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها ، رابعها أن يقرأ القرآن حتى يحتتمه فإنه يستوفي هذه الأسماء في أضعاف التلاوة ، ذهب إلى هذا أبو عبد الله الزبيري ، وقال النووي : الأول هو المعتمد ، قال الحافظ : ويحتمل أن يراد من تتبعها من القرآن ، ولعله مراد الزبيري ، اهـ . وفي مجمع البحار : أى أحصاها علماً بها وإيماناً ، أو حفظها على قلبه ، أو من استخرجها من كتاب الله فإنه عليه السلام لم يعدها لهم إلا في رواية : تكلموا فيها ، أو من أطاق العمل بمقتضاها ، مثل من يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز له ، وكذا في باقي الأسماء ، أو من أخطر بياله عند ذكرها معناها ، وتفكر في مدلولها معظماً لمسيماها ومقدساً لذاته ، معتبراً بمعانيها ومتدبراً ، راغباً فيها وراغباً ، وبالجملة ففي كل اسم يجريه على لسانه يخطر بباله الوصف الدال عليه ، أقوال الكرماني أحصاها أى عرفها فهو لا يكون إلا مؤمناً أو عدوها معتقداً ، والدهري لا يقول بالخالق مثلاً والفلسفي لا يقول بالقادر ونحوه ، أو أطاق قيام حقها ، مثلاً وثق بالرزق من اسم الرزاق ، اهـ . قلت : وأطيب الحافظ الكلام على ذلك في الفتح وقال : قال النووي قال البخاري وغيره من المحققين معناه حفظها ، وهذا هو الأظهر أثبوتاً نصاً في الخبر وهو قول الأكثرين ، قال ابن الجوزي : لما ثبت في بعض طرق الحديث «من حفظها بدل أحصاها اخترنا أن المراد العد ، أى من عدّها ليستوفيها حفظاً ، وتعقب عليه الحافظ فارجع إليه ١٢ .

كتاب الوصايا^(١)

(١) قال الحافظ : الوصايا جمع وصية ، كالهدايا ، وتطلق على فعل الموصى وعلى ما يوصى به من مال أو غيره ، فيكون بمعنى المصدر ، وهو الإيصاء ، وتكون بمعنى المفعول وهو الاسم . وفي الشرع : عهد خاص مضاف إلى ما بعد الموت ، وقد يصحبه التبرع ، قال الأزهري : الوصية من وصيت الشيء بالتخفيف أصيه إذا وصلته ، وسميت وصية لأن الميت يصل بها ما كان في حياته بعد مماته ، ويقال وصيته بالتشديد ، ووصاه بالتخفيف بغير همز ، وتطلق شرعاً أيضاً على ما يقع به الزجر عن المنهيات والحث على المأمورات ، اهـ . وقال القسطلاني : هي لغة الإيصال من وصى الشيء بكذا أو صله به لأن الموصى وصل خير ديناه بخير عقباه ، وشرعاً تبرع بحق مضاف إلى ما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق ، وإن التحق بها حكماً في حسابهما من الثلث كالتبرع المنجز في مرض الموت ، أو الملحق به ، اهـ . وفي الهداية : القياس يأبى جواز الوصية لأنه تملك مضاف إلى حال زوال ملكيته إلا أنا استحسناه لحاجة الناس إليها فإن الإنسان مفرور بأمله مقصر في عمله ، فإذا عرض له المرض وخاف اليات ، يحتاج إلى تلافى بعض ما فرط منه ، وقد نطق به الكتاب والسنة وعليه إجماع الأمة ، انتهى ملخصاً . وفي الدر المختار : هي على ما في المجتبى أربعة أقسام واجبة بالزكاة والكفارة وفدية الصيام ، والصلاة التي فرط فيها ، ومباحة أفنى ، ومكروهة لأهل فسوق ، وإلا فستحبة ، ولا تجب للوالدين والأقربين ، لأن آية البقرة منسوخة بآية النساء ، قال ابن عابدين : قوله « على ما في المجتبى » عبارته الوصية أربعة أقسام : واجبة كالوصية بزد الودائع والديون المجهولة ، ومستحبة كالوصية بالكفارات وفدية

قوله : (وهو يكره أن يموت أحد^(١)) من أصحابه في الأرض التي هاجر منها لما^(٢) فيه من تنقيص الأجر .

الصلاة ونحوها ، ومباحة كالوصية للأغنياء من الأجانب والأقارب ، ومكروهة كالوصية لأهل الفسوق والمعاصي ، وفيه تأمل لما في البدائع : الوصية بما عليه من الفرائض والواجبات كاللحج والزكاة والكفارات واجبة ، اهـ . قلت : الظاهر أن لا تعارض فيهما لأن الوصية بالتى فرط فيها واجبة ، وبالتى لم يفرط فيها مستحبة ١٢ .

(١) وهذا مبنى على أن الضمير يرجع إلى النبي ﷺ ، قال الكرمانى : قوله « وهو يكره » أى رسول الله ﷺ ، وهو كلام سعد يحكى حال رسول الله ﷺ ، أو هو كلام عام يحكى حال والده ، اهـ . قال الحافظ : قوله « وهو يكره إلخ » يحتمل أن تكون الجملة حالا من الفاعل أو من المفعول ، وكل منهما محتمل ، لأن كلاما من النبي ﷺ ومن سعد كان يكره ذلك ، لكن إن كان حالا من المفعول وهو سعد ففيه التفتات لأن السياق يقتضى أن يقول وأنا أكره ، وقد أخرجه مسلم من طريق حميد بن عبد الرحمن عن ثلاثة من ولد سعد عن سعد بلفظ « فقال يا رسول الله خشيت أن أموت بالأرض التي هاجرت منها كما مات سعد بن خولة » ، اهـ . وتعقب عليه العيني فقال : هذا لا يخلو عن التحسف ، والظاهر من التركيب أن الجملة حال من النبي ﷺ ، والضمير في يكره يرجع إليه ، والذي في يموت يرجع إلى سعد ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون سعد كارهاً أيضاً لأن النبي ﷺ إذا كان كارهاً لذلك فكراهة سعد بالطريق الأولى ، ودل على كراهته ما رواه مسلم من طريق حميد فذكر الحديث المذكور ، اهـ ١٢ .

(٢) وقد أشار إلى ذلك البخارى إذ ترجم في كتاب الهجرة « باب قول النبي ﷺ : اللهم امض لأصحابي هجرتهم ، ومرثية لمن مات بمكة » وذكر فيه هذا الحديث ، قال الحافظ : المرثية تعديد محاسن الميت ، والمراد ههنا التوجع له لكونه

مات في البلد التي هاجر منها ، وقد تقدم بيان الحكمة في ذلك قبل بياب : وأشار بذلك إلى «باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه» وذكر فيه قوله عليه السلام «ثلاث للمهاجر بعد الصدر» قال الحافظ : وفتح هذا الحديث أن الإقامة بمكة كانت حرماً على من هاجر منها قبل الفتح ، لكن أيسر لمن قصد ما مهم بحج أو عمرة أن يقيم بعد قضاء النسك ثلاثة أيام لا يزيد عليها ، ولهذا رثى النبي صلى الله عليه وسلم لسعد بن خولة أن مات بمكة ، وفي كلام الداودي اختصاص ذلك بالمهاجرين الأولين ، ولا معنى لتقييده بالأولين ، قال النووي : معنى هذا الحديث أن الذين هاجروا يحرم عليهم استيطان مكة ، وحكى عياض أنه قول الجمهور ، قال : وأجاز لهم جماعة بعد الفتح ، وحلوا هذا القول على الزمان الذي كانت الهجرة واجبة فيه ، قال : وافق الجميع على أن الهجرة قبل الفتح كانت واجبة عليهم ، وأن سكنى المدينة كان واجباً لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومواساته بالنفس ، وأما غير المهاجرين فيجوز له سكنى أى بلد أراد ، سواء مكة وغيرها بالاتفاق ، ويستثنى من ذلك من أذن له النبي صلى الله عليه وسلم بالإقامة في غير المدينة ، وقال القرطبي : المراد بهذا الحديث من هاجر من مكة إلى المدينة لنصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يعنى به من هاجر من غيرها لأنه خرج جواباً عن سؤاله لما تخرجوا من الإقامة بمكة ، إذ كانوا قد تركوها لله تعالى فأجابهم بذلك ، قال : والخلاف الذي أشار إليه عياض كان فيمن مضى ، وهل يبنى عليه خلاف فيمن فر بدينه من موضع يخاف أن يفتن فيه في دينه ، فهل له أن يرجع إليه بعد انقضاء تلك الفتنة ، يمكن أن يقال إن كان تركها لله كما فعله المهاجرون فلايس له أن يرجع لشيء من ذلك ، وإن كان تركها فراراً بدينه ليس له ولم يقصد إلى تركها لذاتها . فله الرجوع إلى ذلك ، وهو حسن متجه إلا أنه خص ذاك بمن ترك رباعاً أو دوراً ، ولا حاجة إلى تخصيص المسألة بذلك ، اهـ . وقال العيني في «باب رثاء النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن خولة» ليس مراده من هذه الترجمة أنه من باب المراثي وإنما هو

إشفاق من النبي صلى الله عليه وسلم من موت سعد بن خولة بمكة بعد هجرته منها ، فكأنه توجع عليه وتحزن من ذلك ، ثم قال : استبعد القاضي عياض ارتفاع حكم الهجرة بعد الفتح ، قال : وحكمه باق بعد الفتح لهذا الحديث ، وقيل إنما لزم المهاجرين المقام بالمدينة لنصرة النبي ﷺ وأخذ الشريعة عنه وشبه ذلك ، فلما مات ارتحل أكثرهم منها ، وقال عياض : قيل لا يحبط أجر هجرة المهاجر بقاؤه بمكة وموته بها إذا كان لضرورة ، وإنما يحبطه ما كان بالاختيار ، وقال قوم : المهاجر بمكة تحبط هجرته كيفما كان ، وقيل : لم تفرض الهجرة إلا على أهل مكة خاصة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الروايات مختلفة في أن القصة وقعت في فتح مكة أو في حجة الوداع ، قال الحفاظ في حديث الباب : قوله « يعودني وأنا بمكة » زاد الزهري في روايته « في حجة الوداع » ، واتفق أصحاب الزهري على أن ذلك كان في حجة الوداع إلا ابن عيينة فقال في فتح مكة ، أخرجه الترمذي وغيره ، واتفق الحفاظ على أنه وهم فيه ، وقد أخرجه البخاري في الفرائض من طريقه فقال بمكة ولم يذكر الفتح ، وقد وجدت لابن عيينة مستنداً فيه ، وذلك فيما أخرجه أحمد والبخاري والطبراني والبيهقي وابن سعد من حديث عمرو بن القاري « أن رسول الله ﷺ قدم غلفاً سعداً مريضاً حيث خرج إلى حنين ، فلما قدم من الجمرانة معتمراً دخل عليه وهو مغلوب ، فقال : يا رسول الله إن لي مالا وإنني أورث كلاله ، أفأوصي بمالي ؟ » الحديث ، وفيه : « قلت يا رسول الله أميت أنا بالدار بالذي خرجت منها مهاجراً ؟ » قال : لا ، إنني لأرجو أن يرفعك الله حتى ينتفع بك أقوام ، الحديث ، فلعل ابن عيينة انتقل ذهنه من حديث إلى حديث ، ويمكن الجمع بين الروایتين بأن يكون ذلك وقع له مرتين ، مرة عام الفتح ومرة عام حجة

قوله : (ولم يكن له يومئذ إلا ابنة) وولد^(١) ابنة عامر بعد ذلك .

الوداع ، ففي الأولى لم يكن له وارث من الأولاد أصلاً ، وفي الثانية كانت له ابنة فقط ، اهـ . قلت : وبهذا جمع المعنى ، لكن يشكل عليه ما في الترمذي من ذكر البنت مع لفظ عام الفتح ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله لإبنة في رواية الزهري ، ونحوه في رواية عائشة بنت سعد أن سعداً قال : ولا يرثني إلا ابنة واحدة ، قال النووي وغيره : معناه لا يرثني من الولد أو من خواص الورثة أو من النساء ، وإلا فقد كان لسعد عصباء لأنه من بني زهرة ، وكانوا كثيراً ، وقيل : معناه لا يرثني من أصحاب القروض ، أو خصها بالذكر على تقدير لا يرثني من أخاف عليه الضياع والمعجز إلا هي ، أو ظن أنها ترث جميع المال ، أو استكثر لها نصف التركة ، وهذه البنت زعم بعض من أدركناه أن اسمها عائشة ، فإن كان محفوظاً فهي غير عائشة بنت سعد التي روت هذا الحديث في الباب الذي يليه ، وفي الطب : وهي تابعة عمرت حتى أدركها مالك رحمه الله وروى عنها ، وماتت سنة سبع عشرة ، لكن لم يذكر أحد من النسابين لسعد بنتاً تسمى عائشة غير هذه ، وذكروا أن أكبر بناته أم الحكم الكبرى ، وأما بنت شهاب بن عبد الله وذكروا له بنات أخريات أمهاتهن متأخرات الإسلام بعد الوفاة النبوية ، فالظاهر أن البنت المشار إليها هي أم الحكم المذكورة لتقدم تزويج سعد بأما ، ولم أر من حرر ذلك اهـ . قال القسطلاني : قوله لإبنة واحدة قيل اسمها عائشة ، قال في الفتح : الظاهر أنها أم الحكم الكبرى ، وقال في مقدمته : وروى من قال هي عائشة لأن عائشة أصغر أولاده ، وقد كان لابن أبي وقاص عدة أولاد منهم عمر وإبراهيم ويحيى وإسماعيل وعبد الله وعبد الرحمن وعمران وصالح وعثمان ، ومن البنات ثنتا عشرة بنتاً ، اهـ . قال الشوكاني : قال الفاكهي شارح العمدة : إنما عبر رسول الله ﷺ بالورثة لأنه اطلع على أن سعداً سيعيش ويحصل له أولاد غير

(باب إذا أوماً المريض برأسه إلخ)

أراد بذلك (١) إثبات أن الإشارة قائمة مقام الكلام إذا لم يلتبس المراد بها ،

البت المذكورة ، فإنه ولد له بعد ذلك أربعة بنين وهم عامر ومصعب وعبد وعمر ، وزاد بعضهم إبراهيم ويحيى وإسحاق ، وزاد ابن سعد عبد الله وعبد الرحمن وعمراً وعمران وصالحاً وعثمان وإسحاق الأصغر وعمرو الأصغر وعميراً مصغراً ، وذكر له من البنات ثلثي عشرة بنتاً . قال الحافظ ما معناه إنه قد كان لسعد وقت الوصية ورثة غير ابنته وهم أولاد أخيه عتبة بن أبي وقاص ، منهم هاشم بن عتبة وقد كان موجوداً إذ ذاك ، ١٢٨ .

(١) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما ما ترجم به البخارى من قوله « إذا أوماً المريض إلخ » ، والمراد بها الوصية بالإيماء إذ ذكرها في كتاب الوصايا ، والثانية ما يظهر من حديث الباب وهي مسألة القصاص ، وعامة الشراح لم يفرقوا بينهما ولذا لم يتعرض لذلك الحافظ في الفتح ، بل قال : سيأتى الكلام عليه في القصاص ، وأنت خبير بأن مسألة القصاص غير مسألة الوصية ، وفرق بينهما الشيخ قدس سره فأشار إلى الأولى بقوله « أراد بذلك إلخ » ، وإلى الثانية بقوله « إنما أدير القتل ههنا إلخ » ، وقال العيني في كتاب الخصومات : اختلف العلماء في إشارة المريض ، فذهب مالك والشافعي إلى أنه إذا ثبتت إشارته على ما يعرف من حضره ، جازت وصيته ، وقال أبو حنيفة والاوزاعي والثوري : إذا سئل المريض عن الشيء فأوماً برأسه أو بيده فليس بشيء حتى يتكلم ، قال أبو حنيفة : إنما يجوز إشارة الآخرس أو من لحقته سكتة لا يتكلم ، وأما من اعتقل لسانه ولم يوم (*) به ذلك فلا يجوز إشارته ، قال صاحب التوضيح : الحديث حجة عليه ، قال العيني : لو أدرك ما ذكرنا لما اجتراً بإبراز هذا الكلام ، والنبي ﷺ لم يكف بإشارة

(*) كذا في الأصل بالواو من الإيماء ، والظاهر بالذال من الدوام ١٢ ز .

ولأنما (١) أدير القتل ههنا على اعترافه لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد ، لالان الإشارة لا تنفي بالمراد .
قوله : (فنسخ الله من ذلك ما أحب) ومنه الوصية (٢) لوارث كالوالدين .

الجارية في قتل اليهودى ولأنما قتله باعترافه ، وقال الإسماعيلي : من أطاق الإبانة عن نفسه لم يكن لإشارته فيما له أو عليه واقعة موقع الكلام ، لكن يقع موقع الدلالة على ما يراد لا فيما يؤدي إلى الحكم على إنسان بإشارة غيره ، ولو كان كذلك لقبحت شهادة الشاهدين بالإشارة والإيحاء ، اهـ . وقال الموفق : تصح وصية الآخرس إذا فهمت إشارته لأنها أقيمت مقام نقطة في طلاقه ولعانه وغيرهما ، فإن لم تفهم إشارته فلا حكم لها ، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وغيرهما فأما الناطق إذا اعتقل لسانه فعرضت عليه وصيته فأشار بها وفهمت إشارته لم تصح وصيته ، وبه قال الثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ، وقال الشافعى وابن المنذر : تصح وصيته لأنه غير قادر على الكلام أشبه الآخرس ، ولنا أنه غير مبنوس من نقطة فلم تصح وصيته بإشارته كالتقادر على الكلام ، اهـ . وفى الدر المختار : إيماء الآخرس بكتابتة كالبيان بخلاف معتقل اللسان ، وقال الشافعى : هما سواء فى وصية ونكاح وطلاق وبيع وشراء وقود وغيرها من الأحكام ، أى إيماء الآخرس فيما يذكر معتبر ، ومثله معتقل اللسان إن علت إشارته وامتدت عقلته إلى موته ، به يفتى ، اهـ ١٢ .

(١) وهذه هى مسألة أخرى ، ولذا ترجم البخارى على حديث الباب فى كتاب الديات د باب إذا أقر بالقتل مرة قتل ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا ، لأن الإشارة لا تنفى بالمراد فهو مذهب الحنفية ، فى الدر المختار فى الفروق بين الحدود والقصاص : أن القصاص يثبت بإشارة آخرس وكتابتة بخلاف الحد ، اهـ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث بقوله د باب لا وصية لوارث ، قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث مرفوع كأنه لم يثبت على شرط البخارى فترجم به كعادته ، وقد أخرجه

أبو داود والترمذي وغيرهما من حديث أبي أمامة : « سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته في حجة الوداع : إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » ، ثم قال بعد بسط الكلام على الحديث وتخريجه : لا يخلو إسناد كل منها عن مقال ، لكن مجموعها يقتضى أن للحديث أصلاً ، بل جنح الشافعي في الأم إلى أن هذا المتن متواتر فقال : وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي ﷺ قال عام الفتح : « لا وصية لوارث » ، ويأثرون عن حفظوه عنه بمن لقوه من أهل العلم ، فكان نقل كافة عن كافة وهو أقوى من نقل واحد ، وقد نازع الفخر الرازي في كون هذا الحديث متواتراً ، وعلى تقدير تسليم ذلك فالمشهور من مذهب الشافعي أن القرآن لا ينسخ بالسنة ، لكن الحجة في هذا الإجماع على مقتضاه كما صرح به الشافعي وغيره ، والمراد بعدم صحة وصية الوارث عدم اللزوم ، لأن الأكثر على أنها موقوفة على إجازة الورثة ، وروى الدارقطني من طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً : « لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » ، ورجاله ثقات إلا أنه معلول ، فقد قيل إن عطاء هو الخراساني ، وكان البخاري أشار إلى ذلك فترجم بالحديث ، وأخرج من طريق عطاء وهو ابن أبي رباح عن ابن عباس حديث الباب ، وهو موقوف لفظاً إلا أنه في تفسيره لإخبار بما كان من الحكم قبل نزول القرآن فيكون في حكم المرفوع بهذا التقرير ، ووجه دلالة للترجمة من جهة أن نسخ الوصية للوالدين وإثبات الميراث لها بدلاً منها يشعر بأنه لا يجمع لها بين الميراث والوصية ، وإذا كان كذلك كان من دونهما أولى بأن لا يجمع ذلك له ، وقد أخرجه ابن جرير من طريق مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه بلفظ : « وكانت الوصية للوالدين والأقربين إلى آخره » ، فظهرت المناسبة بهذه الزيادة ، ١٢٥١ .

قوله : (أجازوا إقرار المريض ^(١) بدين) إن كان المجاز دين الصحة

(١) المسألة خلافية شهيرة ، وما يظهر من الشروح تفرد الحنفية بذلك ليس بذلك ، فإن الجمهور في ذلك مع الحنفية ، قال الموفق : إن أقر لوارث لم يلزم باقي الورثة بقوله إلا بينة ، وبهذا قال شريح والنخعي وأبو حنيفة وأصحابه ، وروى ذلك عن القاسم وسالم ، وقال عطاء والحسن وإسحق وأبو ثور : يقبل لأن من صح الإقرار له في الصحة صح في المرض كالأجنبي ، وللشافعي قولان كالمذهبين ، وقال مالك : يصح إذا لم يتهم ويبطل إن اتهم ، كمن له بنت وابن عم ، فأقر لابنته لم يقبل وإن أقر لابن عمه قبل ، لأنه لا يتهم في أنه يزوي ابنته ويوصل المال إلى ابن عمه ، وعلة منع الإقرار التهمة فاخص المنع بموضعها ، ولنا أنه إيصال المال إلى وارثه بقوله : في مرض موته ، فلم يصح بغير رضی بقية ورثته كميته ، وما ذكره مالك رحمه الله لا يصح ، فإن التهمة لا يمكن اعتبارها بنفسها فوجب اعتبارها بمظنها وهو الإرث وكذلك اعتبر في الوصية والتبرع وغيرهما ، اهـ . قال الحافظ قال ابن المنذر : أجمعوا على أن إقرار المريض بغير الوارث جائز ، لكن إن كان عليه دين في الصحة فقد قالت طائفة منهم النخعي وأهل الكوفة : يبدأ بدين الصحة ، ويتحاص أصحاب الإقرار في المرض ، واختلفوا في إقرار المريض للوارث فأجازوه مطلقاً الأزاعي وإسحق ، وهو المرجح عند الشافعية ، وبه قال مالك رحمه الله إلا أنه استثنى ما إذا أقر لبنته ومعها من يشاركها من غير الولد كان العم مثلاً لأنه يتهم في أن يزيد بنته وينقص ابن عمه من غير عكس ، واستثنى ما إذا أقر لزوجته التي يعرف بحبها والميل إليها ، لحاصل المنقول عن المالكية مدار الأمر على التهمة وعدمها ، فإن فقدت جاز ، وإلا فلا ، وهو اختيار الروياني من الشافعية ، وعن القاسم وسالم والثوري والشافعي في قول ، زعم ابن المنذر أن الشافعي رجع عن الأول إليه ، وبه قال أحمد : لا يجوز إقرار المريض لوارثه مطلقاً لأنه منع الوصية له ، فلا يأمن أن يريد الوصية له فيجعلها إقراراً ، اهـ . قال العيني : العجب من

فلا خلاف^(١) لنا ولهم ، وإن أثبت أحد أنه دين المرض فلا يلزمنا قولهم ، وكونه متهماً في دعواه لا يرفع الشبهة عن إخباره ولا يحصل الأمن واستيقان الصدق في إقراره ، وكونه متهماً أظهر ، وقد ثبت أن الشرع اعتبر التهمة في تلك الأبواب حتى أنه لم يجوز شهادة المراه^(٢) لأبويه ، وهل هذا إلا اتهاماً وظناً بالمسلم سوءاً ،

البخارى أنه خصص الخفية بالتشنيع عليهم ، وهم ما هم منفردين فيما ذهبوا إليه لكن ليس هذا إلا بسبب أمر سبق فيما بينهم ، ١٢٥١ .

(١) ففي الهداية : إذا أقر الرجل في مرض موته بديون - أى غير معلومة الأسباب - وعليه ديون في صحته وديون لزمته في مرضه بأسباب معلومة ، فدين الصحة والدين المعروفة الأسباب مقدم ، وقال الشافعى : دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الإقرار الصادر عن عقل ودين ، ولنا أن الإقرار لا يعتبر دليلاً إذا كان فيه إبطال حق الغير ، وفي إقرار المريض ذلك لأن حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء ، ولهذا منع من التبرع والمهاياة إلا بقدر الثلث ، إلى آخر ما بسط من الدلائل في ذلك ، وفي المغنى : إن أقر لاجني بدين في مرضه وعليه دين ثبت بيينة أو إقرار في صحته وفي المال سعة لهما فهما سواء ، وإن ضاق عن قضائهما فظاهر كلام الخرق أنهما سواء ، وبه قال مالك والشافعى ، وقال أبو الخطاب : لا يحاص غرماء الصحة ، وقال القاضى : هو قياس المذهب ، وبهذا قال النخعى والثورى وأصحاب الرأى لأنه أقر بعد تعلق الحق بتركه فوجب أن لا يشارك المقر له من ثبت دينه بيينة كفرم الفلس الذى أقر له بعد الحجر عليه ، والدليل على تعلق الحق بماله منعه من التبرع ، ومن الإقرار لو ارث ، انتهى مختصراً .

(٢) قال المرقى : ظاهر المذهب أن شهادة الوالد لولده لا تقبل ، ولا لولد ولده وإن سفل ، ولا شاهدة الولد لوالده ولا لوالدته ولا لجدته وإن علوا ، وبه قال مالك والشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية ثانية : تقبل

فهل كان الرجل لذلك الشبهة مظنة نفاق كما أوردتموه بالرواية وإن كان لا بد كذلك فلا ضير فيه إذا ثبت مثله في الشرع .

شهادة الابن لأبيه ، ولا تقبل شهادة الاب له ، وعنه رواية ثالثة : تقبل شهادة كل واحد منهما لصاحبه فيما لا تهمة فيه ، وبه قال المزني وداود لعموم الآيات ، ولنا ما روى عن عائشة أن النبي ﷺ قال : « لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين في قرابة ، الحديث ، والظنين المتهم والاب يتهم لولده لأن ماله كاله ولأنه متهم في الشهادة لولده كتهمة العدو في الشهادة على عدوه ، وأما شهادة أحدهما على صاحبه فتقبل ، نص عليه أحد ، وهذا قول عامة أهل العلم لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » ، فأمر بالشهادة عليهم ، ولو لم تقبل لما أمر بها ، ولأنها إنما ردت للتهمة في إيصال النفع ولا تهمة في شهادته عليه ، فوجب أن تقبل ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسين المسكي : قوله « أجازوا » وهذا مذهبنا أيضاً ، ولم يصرحوا بجوازه للوارث ، وقوله « آخر يوم من الدنيا » إلخ ، وقلنا : نحن نشاهد من الناس أنهم يظلمون في هذا اليوم أيضاً ، فيوصون بكل مالم إلى من يحبونه ويجعلون الورثة محرومين ، وكذا يقرون بالدين لبعض الورثة ، بل قال النبي ﷺ معناه : « ان الرجل يصلي سبعين سنة ، ثم إذا جاء يوم موته يفعل الجور في الوصية ، فيكون عليه كذا وكذا من الوزر ، فالجور في هذا اليوم كالامر المحقق للشهادة والنص ، فكيف لا نظنه به على أن الواجب بالنص الفرار من موضع التهم ، فلم لم يكتب وصيته قبل هذا اليوم الذي هو موضع التهمة إلى آخر ما قاله ، والحديث الذي أشار إليه الشيخ ما في المشكاة برواية أحمد والترمذي وأبي داود وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعاً : « إن الرجل يعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار » الحديث ١٢ .

قوله : (الاتكشف امرأته الفزارية^(١)) وكان ذلك لإخبار آمنه بأن ما في دارها فهو لها (٢) لاله ، وإنما أخبر بذلك لئلا يقسمه الورثة بإدخاله في التركة ، لا أنه أقر لها به فليس ذلك من المبحرث عنه في شيء .

(١) قال الكرمانى : بفتح الفاء وخفة الزاى وبالراء زوجة رافع بن خديج بفتح المعجمة وكسر المهملة وبالجم ، اه . قال الحافظ : لم أقف على هذا الاثر موصولا بعد ، اه . وقال العيني : قوله : «عما أغلق عليه بابها» وفي رواية المستملى والسرخسى : «عن مال أغلق عليه بابها» ويروى «أغلقت عليه بابها» على صيغة المبني للفاعل ، ولم أر أحداً من الشراح حرر هذا الموضع ولا ذكر ما المقصود منه ، والظاهر أن المراد منه أن المرأة بعد موت زوجها لا يتعرض لها فإن جميع ما في بيته لها ، وإن لم يشهد لها زوجها بذلك ، وإنما احتاج إلى الإشهاد والإقرار إذا علم أنه تزوجها فقيرة وأن ما في بيتها من متاع الرجال ، وبه قال مالك ، اه . وتبعه القسطلاني وشيخ الإسلام في ذلك ، وأنت خير بأن ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العيني ، بل ما قاله العيني مشكل على الظاهر ، لأن المتاع عامة يكون في البيت فإذا كان كل ما في البيت للزوجة فأين حق الورثة ؟ فالظاهر ما أفاده الشيخ أنه لإخبار عن مال خاص كان عند امرأته الفزارية في بيتها الذي أغلقت عليه بابها ، قال ابن عابدين : وفي الحامدية : سئل في مريض مرض الموت أقر فيه أنه لا يستحق عند زوجته هند حقاً وأبرأ ذمتها عن كل حق شرعى ، ومات عنها وعن ورثة غيرها ، وله تحت يدها أعيان وله بذمتها دين ، والورثة لم يميزوا الإقرار ، فهل يكون غير صحيح ؟ الجواب يكون الإقرار غير صحيح والحالة هذه ، ١٢٥١ .

(٢) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «عما أغلق» أى عن جميع ما في بيتها من المال والمتاع ، قلنا جاز أن يكون مراده أن جميع ما في بيتها هو ملك لها ليس له فيه شيء بل أنا مفلس ، فلا تأخذوه منها ، وكيف يوصى بجميع ماله مع أنه غير جائز ، ولو سلم أنه وصية فالجواب الكلى أن قول التابعى لا يصير حجة علينا ، ١٢٥١ .

قوله : (ثم استحسنت فقال إلخ) وأنت (١) تعلم أن التهمة إنما هي في إقراره للغير بمال نفسه وما في تصرفه ، فأما ما ليس له ملك فيه حادثاً ولا قديماً فإنه غير متهم فيه ، والحاصل أن إقراره للغير بشيء من ماله رجوع عما أثبت فيه من ملكه فلا يعتبر إقراره للغير بشيء مما ذكر من الوديعة والمضاربة والبضاعة فليس فيه إقرار بثبوت ملكه فيه أبداً حتى يكون ذلك رجوعاً منه عما أقر على نفسه فلم يكن متهماً فيه فافترقا ، وكان التسوية بينهما في الحكم غفلة عن هذه النكتة ، وإن كان القياس يقتضى عدم الفرق لوجود علة الرد وهو الشبهة والتهمة .

(١) قال العيني : الفرق بين الإقرار بالدين وبين الإقرار بالوديعة والبضاعة والمضاربة ظاهر ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة ، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم ، اهـ . وقال الحافظ : وفرق بعض الحنفية بأن ربح المال في المضاربة مشترك بين العامل والمالك فلم يكن كالدين المحض ، اهـ . وحكى صاحب الفيض عن الدر المختار أن الإقرار لإنشاء من وجه وإخبار من وجه ، ثم قال : إن الإقرار إذا كان سببه معلوماً فهو معتبر عندنا أيضاً ، ولا مناقضة بعبارة الوديعة وغيرها ، فإن الوديعة ليست من الإقرار في شيء فإنها ليست تملكاً جديداً ، بقيت المضاربة والبضاعة فليست من الإقرار المعروف ، ثم قال : حاصل المقام أن الإمام الهمام نظر إلى أن الأمانات والودائع إخبار بأمر ماض ، فإذا أخبر به سلنا قوله ولم نكذبه بخلاف الإقرار فإنه إنشاء من وجه ، فوسع لنا أن لا تنفذه بظهور حق الورثة فنظرنا إلى أن حفاظة حق الورثة أقدم من حفاظة حق الغير ، ونظر المصنف بالعكس ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله بالوديعة ، قلنا : إقراره بالوديعة مثلاً إخبار بعدم دخولها في ملكه ولم يتعلق بها حق الورثة مع أن حق الغير وهو المودع متعلق بها ، وقد قال الله عز وجل : **إِنْ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَاذَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** ،

(باب^(١) تأويل قوله تعالى : من بعد وصية إلخ)

يعنى بذلك أن المذكور أولاً وإن كانت هى الوصية ، إلا أن الدين مقدم

وأما إقراره بالدين فهو لإخراج الشيء عن ملكه بعدما تعلق به حق الورثة باليقين وحق المقر له فيه غير متيقن لحمل التهمة ، وقد قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وهم ههنا الورثة دون المقر له ، وقوله : « إياكم والظن ، أى فى غير موضع التهمة ، وههنا موضع التهمة للشهادة والنص ، أما فى موضع التهمة فالظن يتحقق ، ألا ترى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم للأتصاريين : « على رسلكما فإنها صفة بنت حبي ، لأن ذلك الموضع كان موضع التهمة ، فلما خاف النبي صلى الله عليه وسلم ظنهما عليه قال لها ذلك ، وإن لم يمكن الظن عليه صلى الله عليه وسلم ، ١٢٥ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى بوب على هذه الآية بترجمتين : الأولى ما تقدم من قوله : « باب قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، والثانية هى هذه التى ذكرها بقوله : « باب تأويل قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، والفرق بينهما ظاهر وهو أن الغرض من الأولى كان الاحتجاج على ما اختاره المصنف من جواز إقرار المراض بالدين مطلقاً سواء كان المقر له وارثاً أو أجنبياً ، ووجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين فى تقديمهما على الميراث ولم يفصل بين الوارث والأجنبي ، فخرجت الوصية للوارث بالدليل وبقي الإقرار بالدين على حاله ، اهـ . وتعقبه العيني : بقوله : كما خرجت الوصية للوارث بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث ، فكذلك خرج الإقرار له بدين بقوله صلى الله عليه وسلم : « ولا إقرار له بدين ، اهـ . وأما الغرض من هذه الترجمة الثانية أنه تعالى قدم الوصية فى الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية ، قال الحافظ : لم يختلف العلماء فى أن الدين يقدم على الوصية إلا

كما بينه (فعل الرسول ﷺ^(١)) فلم أن تقديم الوصية في الذكر لعدة (٢) أخرى

في صورة واحدة ، وهى ما إذا أوصى لشخص بألف مثلاً وصدقه الوارث وحكم به ثم ادعى آخر أن له في ذمة الميت ديناً يستغرق موجوده وصدقه الوارث ، ففي وجه للشافعية تقديم الوصية على الدين في هذه الصورة الخاصة ، اهـ . وقال القسطلاني : قال ابن كثير : أجمع العلماء سلفاً وخلفاً أن الدين مقدم على الوصية . وبعد الوصية ثم الميراث ، وذلك عند إمعان النظر يفهم من لحوى الآية ، اهـ ١٢٠ .

(١) أشار بذلك إلى ما ذكره الإمام البخارى بقوله : ويذكر أن النبي ﷺ قضى بالدين قبل الوصية ، قال الحافظ : هذا طرف من حديث أخرجه الترمذى وأحمد وغيرهما من طريق الحارث الأعور عن على رضى الله تعالى عنه قال : قضى محمد صلى الله عليه وسلم أن الدين قبل الوصية وأنتم تقرؤون الوصية قبل الدين ، لفظ أحمد وهو إسناده ضعيف ، لكن قال الترمذى : إن العمل عليه عند أهل العلم ، وكان البخارى اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه ، وإلا فلم تجر عادته أن يورد الضعيف في مقام الاحتجاج به ، وقد أورد في الباب ما يعضده أيضاً ، اهـ . زاد القسطلاني فيمن أخرجه ابن ماجه وقال فيه الحارث الأعور تكلم فيه ، اهـ .

(٢) وقال الحافظ : إنما قدمت الوصية لمعنى اقتضى الاهتمام لتقديمها واختلف في تعيين ذلك المعنى ، وحاصل ما ذكره أهل العلم من مقتضيات التقديم ستة أمور : أحدها : الخفة والقلل كربيعة ومضر ، فضر أشرف من ربيعة ، لكن لفظ ربيعة لما كان أخف فقدم في الذكر ، وهذا يرجع إلى اللفظ . ثانيها : بحسب الزمان كعاد وثمود . ثالثها : بحسب الطبع ككلاث ورباع . رابعها : بحسب الرتبة كصلاة وزكاة لأن الصلاة حق البدن والزكاة حق المال . والبدن مقدم على المال . خامسها : تقدم السبب على المسبب كقول تعالى : عزير حكيم ، قال بعض السلف

غير تقديمها على الدين في الأداء ثم أورد لذلك شواهد ، منها :

عزّ ، فلما عزّ حكم . سادسها : بالشرف والفضل كقوله تعالى : « من الدين والصدّيقين ، وإذا تقرر ذلك فقد ذكر السهيلي أن تقديم الوصية في الذكر لأن الوصية إنما تقع على سبيل البر والصلة بخلاف الدين فإنه إنما يقع غالباً بعد الميت (*) بنوع تفريط فوقعت البداءة بالوصية لكونها أفضل ، وقال غيره : قدمت الوصية لأنها شيء يؤخذ بغير عوض والدين يؤخذ بعوض ، فكان إخراج الوصية أشق على الوارث من إخراج الدين وكان أداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين فإن الوارث مطمئن بإخراجه فقدمت الوصية لذلك ، وأيضاً هي حظ فقير ومسكين غالباً والدين حظ غريم يطلبه بقوة وله مقال ، كما صرح « إن لصاحب الدين مقالا ، وأيضاً فالوصية ينشئها الموصى من قبل نفسه فقدمت تحريضاً على العمل بها بخلاف الدين فإنه ثابت بنفسه مطلوب أداؤه سواء ذكر أو لم يذكر ، وأيضاً فالوصية ممكنة من كل أحد ولا سيما عند من يقول بوجوبها ، فإنه يقول بلزومها لكل أحد فيشترك فيها جميع المخاطبين لأنها تقع بالمال وتقع بالعهد وقل من يخلو عن شيء من ذلك ، بخلاف الدين فإنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ، وما يكثر وقوعه مقدم على ما يقل وقوعه ، وقال الزين بن المير : تقديم الوصية على الدين في اللفظ لا يقتضى تقديمها في المعنى ، لأنهما معاً قد ذكرا في سياق البعديّة ، لكن الميراث على الوصية في البعديّة ولا على الدين بل هو بعد بعد ، فيلزم أن الدين يقدم في الأداء ثم الوصية ثم الميراث ، فيتحقق حينئذ أن الوصية تقع بعد الدين حال الأداء باعتبار القبلية فتقديم الدين على الوصية في اللفظ ، وباعتبار البعديّة فتقدم الوصية على الدين في المعنى اهـ . وأورد العلامة العيني على ترجمة الإمام البخاري فقال : قوله « باب تأويل إلخ ، أى هذا باب في بيان تأويل قول الله عز وجل في أنه قدم الوصية في الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية هكذا قالوا » حتى قال بعضهم :

قوله : (أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) فإنه يقدم (١) الدين عليها لأنه أمانة الدائن ، ولا كذلك الوصية فإنها لم تتعلق بها الوجوب بعد ، يعنى أن الميت حين قصد الوصية بشئ من ماله لأحد فإنه لا يمكن من ذلك إلا إذا كان ماله فارغاً عن دينه ، إذ لو كان مشغولاً به كان أمانة لصاحب الحق ولا ينفذ تصرفه فيه وإن تكلم بشئ من ذلك .

وهذا يظهر السر في تكرار هذه الترجمة ، قال العيني : قدم الله تعالى الوصية على الدين في هذه الآيات الثلاثة : فينبغي أن يسأل عن وجه تقديم الوصية على الدين في هذه المواضع ولا يتجه هذا إلا بترجمة غير هذا ، ولا وجه لذكر التأويل هنا لأن حد التأويل لا يصدق عليه ، لأن التأويل ما يستخرج بحسب القواعد العربية وبعض الآية التي هي ترجمة مفسرة ، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى تأويل ، غاية ما في الباب أنه يسأل عما ذكرناه ، وذكروا فيه وجوهاً فقال السهيلي إلخ ملخصاً من العيني : ويمكن الجواب عنه بما ذكره الكرماني ، أراد بتأويل الآية مثل قوله : يا إذن أهل ، وأداء الدين الذي هو على رقبته لا يتوقف على إذنهم ، فالدين مقدم عليها ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح عما قاله العيني ، ويؤيده قول البخاري فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية ، وعلى هذا لا إشكال في ذكر الآية موضع الاحتجاج ، وقال العيني قوله بالجزم عطفاً على قول الله تعالى المجرور بإضافة التأويل إليه ، وذكر هذه الآية في معرض الاحتجاج في جواز إقرار المريض للوارث وهذا بمنزلة عن ذلك على ما لا يخفى على أحد ، والآية نزلت في عثمان بن طلحة ، قبض النبي ﷺ مفتاح الكعبة فدخل الكعبة يوم الفتح فخرج وهو يتلو هذه الآية فدفع إليه المفتاح ، ذكره الواحدى في أسباب النزول عن مجاهد ، اهـ . وأنت خير بآنه لا تعلق لهذه الترجمة بإقرار المريض للوارث ، وتقدم هذا في الترجمة السابقة . ولم يتعرض لذلك الحافظ ولا الكرماني ، وقال القسطلاني : قوله : إن الله يأمركم ،

ومنها قوله : (لا صدقة إلخ) فإن (١) الوصية وقت الوصية ، وتكلم الميت بها صدقة ، ولا صدقة إلا إذا استغنى المتصدق عنه ، والمديون مفتقر إليه غير مستغن عنه فلا تنفذ وصيته .

الآية ، خطاب يعم المكلفين والأمانات وإن نزلت يوم الفتح في عثمان بن طلحة لما أغلق باب الكعبة وأبى أن يدفع المفتاح ليدخل فيها فلوى على يده وأخذه منه فأمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يرده إليه ، اه . ويوافق الشيخ ما في شرح شيخ الإسلام قوله عز وجل : أى بيان قول وى تعالى : « إن الله يأمركم ، الآية : » دكه إن ظاهر است در آن كه تقديم وصيت بردين مؤول است ، ، فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية : زیرا كه أدائی أمانت كه واجب است بمقتضى این سزاوار تر است از ادای وصیت كه تطوع است ، ، اه ١٢ .

(١) لم يتعرض الحافظ لذلك أيضاً ، وقال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التي لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، اه . وقال العيني : أورد هذا أيضاً في معرض الاحتجاج في جواز الإقرار للوارث ، قال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التي لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، وأراد بتأويل الآية مثله ، اه . وتعقبه العيني فقال : قوله « المديون ليس بغنى » على إطلاقه لا يصح ، والمديون الذى ليس بغنى هو المديون المستغرق ، وجعل مطلق المديون أصلاً ثم بناء الحكم عليه فيما ذهب إليه غير صحيح ، وهذا التعليق مضى مسنداً في كتاب الزكاة في « باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى » ، اه . وتبع القسطلانى قول الكرمانى وهو مؤدى كلام الشيخ ، وأنت ترى أن تعبير الشيخ قدس سره أجود من تعبير الكرمانى ، وقال شيخ الإسلام في شرحه : فرمود آنحضرت صدقة محبوب ومطلوب نیست مكر آنكه از حال تونكرى بود وقرضدار كه مشغول است ذمه او بدین تونكر نبود مكر آنكه مال فاضل ازوین داشته باشد بس وصیت كه در حكم صدقه است بعد ازدين بود ، اه ١٢ .

ومنها قوله : (لا يوصى العبد لمخ) فإن وصية (١) العبد تطوع لعدم لزومه عليه قبل الوصية ، واستحقاق المولى لماله حتم ، فلا يمكن العبد منها إلا إذا أسقط المولى حقه فيما يرضيه من المال ، فلم أن الواجب مقدم على النفل .

ومنها قوله : (العبد راع) فإن (٢) الرعاية تقتضى أن لا يجوز له التصرف فيه ما لم يأذن المولى بالإتفاق ، فلم أن الواجب مقدم على التطوع ، فإن إنفاق العبد تطوع ، واستحقاق المولى في ماله وفيما اكتسبه المأذون مستحق واجب .

(١) قال الكرماني : قوله « يأذن أهله » وأداء الدين الذي هو على رقبته لا يتوقف على إذنه ، فالدين مقدم عليها ، اه . وتبعه شيخ الإسلام في شرحه وقال الكرماني بعد ذلك : قال شارح التراجم : وجه مطابقة وصية العبد للبَاب أن الحق الأقوى مقدم على الأضعف ، فكما يقدم حق السيد على حق العبد فكذلك الدين مقدم على الوصية لأنه أقوى منها ، اه . قلت : وهذا هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وقال العيني : ذكر هذا أيضاً في معرض الاحتجاج وفيه نظر ، وينبغي أن تكون المسألة على التفصيل ، وهو أن العبد لا يخلو إما أن يكون مأذوناً له في التصرفات أولاً ، فإن لم يكن فلا تصح وصيته بلا خلاف لأنه لا يملك شيئاً فمما إذا يوصى ، وإن كان مأذوناً له تصح وصيته يأذن المولى إذا لم يكن مستغرقاً بالدين ، وعلى كل حال الاستدلال بأثر ابن عباس فيما ذهب إليه لا يتم ، وفيه نظر لا يخفى ، اه . قلت : والأوجه أن التقرير تام على تقرير الكرماني وتقرير الشيخ كليهما ولا نظر فيهما ، وتقرير الشيخ أوضح من تقرير الكرماني ، ولم يتعرض لذلك أيضاً الحافظ بل اكتفى على قوله : وصله ابن أبي شيبة عن جندب قال : « سأل طهمان ابن عباس رضى الله عنه أيوصى العبد ؟ قال : لا ، إلا يأذن أهله » .

(٢) قال الحافظ : قوله « العبد راع لمخ » هو طرف من حديث تقدم ذكره موصولاً في باب كراهية التناول على الرقيق من كتاب العتق ، وأراد البخاري بذلك توجه كلام ابن عباس المذكور ، قال ابن المنير : لما تعارض في مال العبد حقه

(ومنها رواية (١) حكيم) فإنه عليه السلام كان يعطيه لما رآه أنه من المؤلفة قلوبهم ، ثم لما استحکم إيمانه وعظمه ومنعه بعض ما كان يعطيه ، لأن إعطائه قبل ذلك كان واجباً لأجل التأليف ، وإذا لم تبق حاجة إلى إعطائه لذلك لاستعكام إيمانه صرفه

حقه وحق سيده ، قدم الأقوى وهو حق السيد وجعل العبد مستولاً عنه وهو أحد الحفظات فيه ، فكذلك حق الدين لما عارضه حق الوصية ، والدين واجب ، والوصية تطوع وجب تقديم الدين ، فهذا وجه مناسبة هذا الأثر والحديث للترجمة ، اهـ . وذكر العيني قول ابن المنير بدون الذببة إليه بقوله : « قيل لما تعارض في مال العبد حقه ، إلخ ، ثم تعقب عليه بقوله : العبد لا يملك شيئاً أصلاً فكيف يثبت له المال ، ثم كيف يثبت المعارضة بين حقه وحق سيده ولا ثمة حق للعبد ؟ » وقوله : « فكذلك حق الدين لما عارضه إلخ ، ممنوع لأنه هو يمنع كلامه بقوله : « والدين واجب والوصية تطوع ، فكيف يتوجه المعارضة بين الواجب والتطوع ، ومع هذا فإن كان مراد البخاري بهذا وجوب تقديم الدين على الوصية فهذا لا نزاع فيه وإن كان مراده جواز إقرار المريض للوارث فلا يساعده شيء مما ذكره في هذا الباب ، اهـ . قلت : وتعبات العلامة العيني كلها مبنية على ذلك فإنه جعل الترجمة من « باب إقرار المريض للوارث ، وأنت خير بأنه لا تعلق لهذا الباب بهذه المسألة فإنها تقدمت في الباب السابق ، وهذا الباب الذي نحن بصدده لإثبات تقديم الدين على الوصية ١٢ . »

(١) اختلفوا في مناسبة حديث حكيم بالترجمة على أقوال ، حكى الكرماني عن شارح التراجم : وجه حديث حكيم أن الوصية كالصدقة ، فيد أخذها السفلى ويد أخذ الدين ليست سفلى لاستحقاقه أخذه قهراً ، فالدين أقوى فيجب تقدمه ، ووجه آخر وهو أن عمر رضى الله عنه اجتهد في توفية حقه من بيت المال وخلاصه منه ، وشبهه بالدين لكونه حقاً بالجملة ، فكيف إذا كان ديناً متعيناً فإنه يجب تقديمه على التبرعات ، اهـ . وفي الفتح قال ابن المنير : وجه دخوله في هذا الباب من جهة أنه عليه السلام زهده في قبول العطية وجعل يد الآخذ سفلى تنهياً عن قبولها ، ولم يقع

إلى غيره من يستحق ذلك ، فلم أن الواجب مقدم على النافلة ، ويمكن أن تستنبط الترجمة من قوله لا أرزأ أحداً بعدك ، فإن الرزء هو التقص [يياض (١)] في الأصل بعد ذلك] ، ويمكن أن يكون الترجمة في قوله : ثم إن عمر دعاه إلخ ، فإن عمر إنما صرفه إلى غيره بعد ما عرضه وتشدد في ذلك لكونه حقه ، فلم يفعل عمر هذا أن الواجب مقدم على النافلة ولألم يستشهد عمر على رد حكيم حقه .

مثل ذلك في تقاضى الدين ، فالحاصل أن قابض الوصية يده سفلى وقابض الدين مستوف لحقه ، إما أن تكون يده علياً بما تفضل به من القرض ، وإما أن لا تكون يده سفلى فيتحقق بذلك تقديم الدين على الوصية ، اهـ . وذكر العيني أولاً قول ابن المنير بدون النسبة إليه ، ثم قول الكرماني ووجه آخر ، ثم قال : ولو تكلفوا غاية ما يكون بأن يذكروا وجه المطابقة بين أحاديث هذا الباب وبين الترجمة فإن فيه تمسكاً شديداً يظهر ذلك لمن يتأمله كما ينبغي ، والحديث تقدم في كتاب الزكاة في باب الاستعفاف في المسألة ، اهـ . وقال القسطلاني : ولم يظهر لي وجه المطابقة وما ذكره لا يخلو من تعسف ، اهـ . وقال السندي : ذكر الحديث للتنبيه على أنه ينبغي للوارث أن يأخذ مال الموروث كذلك ، فيبدأ أولاً بحقوق الميت ولا يأخذه بإشراف نفسه فيحبسه كله لنفسه ، أو للتنبيه على أن المورث ينبغي أن يهتم بأمر الدين ويقربه حتى لا يكون آخذاً للمال بإشراف نفس ، اهـ . وكتب شيخ الإسلام : [مقصود ذم كشادن دست است برائى سوال وكرفتن صدقه ووصيت وما تندآن وحكم دين برخلاف آنست كه جبر كرده مى شود صاحب دين نيز قبول آن دست سفلى نبود كه ميكيرد آنچه بيش ازين داده بود] اهـ ١٢ :

(١) يياض في الأصل قريباً من سطر وربع ، قال المجد : رزاه ماله كجمله وعله ، رزأ بالضم أصاب منه شيئاً ، ورزاه رزءاً أصاب منه خيراً والشيء نفسه ، اهـ . وقال العيني تبعاً للكرماني وتبعهما القسطلاني : قوله : لا أرزأ بتقديم الراء على الزاى أى لا آخذ من أحد شيئاً بعدك ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : بإشراف نفسه ، أى بحرصه ، فلم أن الإشراف مذموم ، وفي الوصية مع وجود

قوله : (لجملة لحسان (١) وأبى إلخ)

الدين عليه إشراف على ماله ليجمله للموصى له ، وقوله : لا أرزأ فعمل أن أرزأه
حق الغير وهو الدين ههنا بالوصية غير جائز ، ١٢٥١ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب « باب
إذا وقف أو وصى لأقاربه ومن الأقارب ؟ » ، وفي المسألة اختلاف كثير ، قال
القسطلانى : قد اختلف فى ذلك ، فقال الشافعية : لو وصى لأقارب نفسه لم تدخل
ورثته بقرينة الشرع ، وقيل يدخلون لوقوع الإسم عليهم ثم يبطل نصيبهم لعدم
إجازتهم لأنفسهم ويصح الباقي لغيرهم ، ويدخل فى الوصية لأقارب زيد : الوارث
وغيره ، والقريب والبعيد ، والمسلم والكافر ، والذكر والأنثى ، والفقير والغنى ،
لشمول الإسم لهم ويستوى قرابة الأب والام ، ولو كان الموصى عربياً لشمول
الإسم ، وقيل : لا تدخل قرابة الام إن كان الموصى عربياً ، لأن العرب لا تعدما
قرابة ولا تفتخر بها ، هذا ما صححه فى المنهاج كأصله ، لكن قال الرافعى فى شرحه :
الاقوى الدخول ، وصححه فى أصل الروضة ، وقال أحد كاشافعية إلا أنه أخرج
الكافر ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : القرابة كل ذى رحم محرم من قبل الأب أو الام ،
ولكن يبدأ بقرابة الأب قبل الام ، وقال أبو يوسف ومحمد : من جمعهم أب منذ الهجرة
من قبل أب أو أم ، زاد زفر : ويقدم من قرب ، وهو رواية عن أبى حنيفة أيضاً
وأقل من يدفع له ثلاثة ، وعند محمدان ، وعند أبى يوسف واحد ، ولا يصرف
للأغنياء عندهم إلا أن يشترط ذلك ، وقال مالك رضى الله عنه يختص بالعصة
سواء كان يرثه أم لا ، ويبدأ بفقرائهم حتى يقنوا ثم يعطى الأغنياء ، ١٥٠٠ . زاد
العينى فى مذهب أبى حنيفة : هم كل ذى رحم محرم من قبل أبيه أو أمه ، ولا يدخل
فيه الوالدان والولد ، لأنه تعالى عز اسمه عطف الأقربين على الوالدين والعطف يدل
على المغايرة ، وقال قوم من أهل الحديث وجماعة من الظاهرية : الوصية لكل من
جمعه وفلاناً أبوه الرابع إلى ما هو أسفل من ذلك ، وذكره الحافظ ورواية عن
الإمام أحمد ، قلت : هو المرجح فى مذهبه فقد قال الحرقى : من وصى لقرابته فهو

[illegible]

فإن الكرماني أسقط مالكا ، والقسطلاني أسقط جندباً من نسب أنس وليس بصحيح ، فإن الحافظين ابن حجر والعيني وكذا الحافظ ابن عبد البر في الاستيعاب اتفقوا في نسب أنس إلى غنم بن عدي ثم اختلفوا ، فقال ابن حجر وابن عبد البر : عدي ابن التجار ، لجملاً عدياً : أخا لمالك ، وجعله العيني خفيداً لمالك ، إذ قال عدي بن عمرو بن مالك بن التجار ، وأيضاً ما وقع في رواية أبي داود من لفظ عتيك بدل عييد في نسب أبي تصحيف من النسخ كما به عليه شيخنا في البذل ، وأيضاً ما ذكرته من نسب أبي طلحة عن البخاري ، قال الشيخ في البذل : هكذا في تهذيب التهذيب وأسد الغابة والاستيعاب وطبقات ابن سعد ، لكن في الإصابة في ترجمته زيادة لا توجد في غيرها : وهي زيادة عمرو بن مالك بعد زيد مناة قبل عدي ابن عمرو فالظاهر أنه غلط من النسخ ، انتهى مختصراً . وأيضاً ذكر الكرماني نسب أنس مخالف الكل ، فأسقط أولاً مالكا من نسبه ، والظاهر أنه من النسخ لأنه ذكره القسطلاني في كلام الكرماني إذ جعل قوله مثل قول العيني كما سيأتي ، ثم ذكر نسبه إلى عامر بن غنم بن عدي بن عمرو بن زيد مناة بن عدي بن عمرو بن مالك ، فأضاف بين غنم وعدي : عدي بن عمرو بن زيد مناة ، وقال : وحسان وأبي كانا أقرب إلى أبي طلحة من أنس لانهما يبلغان إلى عمرو بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ إليه بواسطة اثني عشر نفساً ، اهـ . قال القسطلاني : فعمر بن مالك جد سادس لأبي ابن كعب ، سابع للآخرين ، اهـ . والمراد بالآخرين أبو طلحة وحسان ، ثم قال : وإنما كان حسان وأبي أقرب إلى أبي طلحة من أنس ، لأن الذي يجمع أبا طلحة وأنساً التجار ، لأن أنساً هو ابن مالك فذكر نسبه إلى عدي بن التجار مثل قول الحافظ بحذف جندب ، ثم قال وأبو طلحة وأبي من بني مالك بن التجار ، فلذا كان أبي ابن كعب أقرب إلى أبي طلحة من أنس ، وقول الكرماني وتبعه العيني إنما كانا أقرب إليه منه لانهما يبلغان إلى عمرو بن مالك بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ

إليه بواسطة اثني عشر نفساً، ثم ساقا نسه إلى عدى ققالا ابن عمرو بن مالك بن النجار فيه نظر، لأن عدياً المذكور في نسب أنس هو أخو مالك والد عمرو، فلا اجتماع لهم فيه، ولئن سلنا ثبوت عمرو بن مالك في هذا كما ذكرناه، فأنس إنما يبلغ إليه بتسعة أنفس لا باثني عشر فليتأمل، اهـ . قلت وهذا الإيراد يتوجه على كلام العيني لا الكرماني، فإنه ذكر نسه إلى غنم بن عدى بحذف مالك كما تقدم في الجدول، ثم قال غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مائة بن عدى بن عمرو بن مالك، اهـ . فصاروا اثني عشر على ما ذكر الكرماني من نسه .

وثانياً : أن المذكور في حديث الباب : « وكانا أقرب إليه مني » ، قال الحافظ : وقد أخرجه ابن خزيمة والطحاوي جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم في المستخرج من طريقه والبيهقي من طريق أبي حاتم الرازي، كلاهما عن الأنصاري بتمامه، وفيه قال أنس : فجعلها لحسان ولأبي ولم يجعل لي منها شيئاً، لأنهما كانا أقرب إليه مني لفظ أبي نعيم، وفي رواية الطحاوي : وكانا أقرب إليه مني، وهكذا ذكر الحافظ من رواية الدارقطني وغيره، ويشكل على هذا كله ما سيأتي في تفسير سورة آل عمران بهذا السند وفيه : فجعلها لحسان وأبي وأنا أقرب إليه، ولم يجعل لي منها شيئاً ولم يتعرض لذلك الشراح، وكتب شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفوري في هامشه في التفسير قال في الوقف : « وكانا أقرب إليه مني عكس ما ههنا، لعل قوله ههنا من حيث أنه كان داخلًا في عيال أبي طلحة، لأن أبا طلحة نكح أم أنس فكان أنس ربيباً له، فمن هذه الحيلة كان أقرب منهما إليه، وأما من حيث القرابة فكانا أقرب إليه من أنس اهـ . وكتب الشيخ قدس سره في تقريره : هناك قوله وأنا أقرب إليه، أي باعتبار الترية، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكابة على إثارة إياهما عليه بل بيان لوجه إثارة إياهما عليه، والمعنى : إن وإن كنت

أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة ، إلا أنهما لما كانا أقرب إليه من نسباً
آثرهما على ، اهـ .

ورابعا: ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : وكانا أقرب فذلك لم يعط لي ،
فإن قلت لو كان الاعتبار للقرب فينبغي أن يعطى إلى أبي (*) فقط قلت قاعدة الوصية
إلى الأقارب أن يصرفه إلى أقل الجمع وهوانان ، وما نحن فيه وإن لم يكن وصية
لأن أبا طلحة حتى لكه شبه بها ، فاكتفى هنا باثنين ولم يعطه إلى الثالث الأبعد
منهما وهو أنس ، اهـ . وفي الهداية : ومن أوصى لأقاربه فهي للأقرب فالأقرب
من كل ذي رحم محرم منه ولا يدخل فيه الوالدان والولد ويكون ذلك للابنتين
فضاعداً ، وهذا عند أبي حنيفة ، وقال أصحابه : الوصية لكل من ينسب إلى أقصى
أب له في الإسلام ، لها أن القريب مشتق من القرابة فيكون اسمها من قامت به
وله أن الوصية أخت الميراث ، وفي الميراث يعتبر الأقرب فالأقرب ، والمراد
بالجمع المذكور فيه اثنان فكذا في الوصية ، ولا يدخل فيه قرابة الولاد فإنهم
لا يسمون أقرباء ومن سمي والده قريباً كان منه عقوقاً وهذا لأن القريب في عرف
اللسان من يتقرب إلى غيره بوسيلة غيره ، وتقرب الوالد والولد بنفسه لا بغيره ،
ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الإجماع على تركه فعنده يقيد بما ذكرناه وعندهما
بأقصى الأب في الإسلام وعند الشافعي بالأب الأدنى ، فإذا أوصى لأقاربه وله عمان
وخالان فالوصية لعميه عنده اعتباراً للأقرب كما في الإرث ، وعندهما بينهما أربعاً

فيه دلالة على أن أياً (١) لم يكن يومئذ من المياسير ، لأن الصدقة إنما كانت

إذهما لا يعتبران الأقرب ، انتهى مختصراً . وفي هامشه قوله وعندهما بأقصى الأب في الإسلام ، وفي المبسوط كان هذا في زمن محمد لأن في زمنه ما كان في أقرباء الإنسان الذين ينسبون إلى أقصى أب له كثرة ، وأما في زماننا فليس كثرة ولا يمكن إحصاؤهم فتصرف الوصية إلى أولاد أبيه وجده وجد أبيه ، وأولاد أمه وجدته وجدته أمه ، ولا يصرف إلى أكثر من ذلك ، اهـ . وقال الحافظ بعد ذكر أنسابهم : وملخص ذلك أن أحد الرجلين الذين خصهما أبو طلحة بذلك أقرب إليه من الآخر ، لحسان يجتمع معه في الأب الثالث وأبي يجتمع معه في الأب السادس ، فلو كانت الأقربية معتبرة لخص بذلك حسان دون غيره ، فدل على أنها غير معتبرة ، وإنما قال أنس لانهما كانا أقرب إليه مني ، لأن الذي يجمع أبا طلحة وأنسا التجار ، لانه من بني عدي بن النجار ، وأبو طلحة وأبي كما تقدم من بني مالك بن النجار ، فلهذا كان أبي أقرب إلى أبي طلحة من أنس ، ويحتمل أن يكون أبو طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقر ، لكن استثنى من كل مكفياً ممن يجب عليه نفقته ، فلذلك لم يدخل أنسا وظن أنس أن ذلك لبعده قرابته منه ، اهـ . قلت : وما قال الحافظ من عدم اعتبار الأقربية لا يرد على الإمام أبي حنيفة رحمه الله لأن حسان بن ثابت وإن كان أقرب إلى أبي طلحة ، لكنه عليه السلام لما قال له أن يجعلها في الأقربين لا بد له من اثنين ، ولذا شارك معه أياً .

وخامساً : ما قال الحافظ : وفي الحديث أنه لا يجب الاستيعاب لأن بني حرام الذي اجتمع فيه أبو طلحة وحسان كانوا بالمدينة كثيراً فضلاً عن عمرو بن مالك الذي يجمع أبا طلحة وأياً ، اهـ ١٢١ .

(١) كما هو نص حديث السبب في رواية ثابت عن أنس قال النبي عليه السلام : اجعلها لفقراء أقاربك ، وفي رواية ثمانية عن أنس : واجعلها لفقراء قرابتك ، فجعلها لحسان وأبي ، وبسط الحافظ في الروايات المصرحة بلفظ الفقراء في هذا

على قراء أقاربه ، فبطل ما استدل به هؤلاء في باب جواز أكل اللقطة للفقر ، أن
أيأ(١) كان من المياسير .

الحديث ، وتقدم قريباً ما قال الحافظ أن أبا طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته
الفقر ، فهذا كله كالنص على أن أيأ كان إذ ذاك من الفقراء ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى مافي الهداية « ولا يتصدق باللقطة على غنى » وقال الشافعي :
يجوز لقوله ﷺ في حديث أبي دقان جاء صاحبها والافتتغ بها ، وكان من المياسير اه .
وقول الشافعي هذا حكاية الترمذي فقال : قال الشافعي : ينتفع بها وإن كان غنياً لأن
أيأ أصاب صرة فيها مائة دينار فأمره النبي ﷺ أن يعرفها ثم ينتفع بها ، وكان أبي
كثير المال من مياسير أصحاب النبي ﷺ الخ ، وفي الدراية : أما حديث أبي
ففي الصحيح ، وأما قوله « وكان من المياسير » فليس من الحديث بل هو مدرج من
كلام بعض الفقهاء ، ويرده مافي الصحيحين عن أبي طلحة أنه ﷺ قال له في يرحمك الله
« اجعلها في قراء قرابتك » فجعلها في أبي وحسان ، وقد أمعن الطحاوي في الرد على
من قال إن أبي بن كعب كان من المياسير ، ويمكن الجمع بأنه كان من الفقراء قبل
قصة أبي طلحة ثم حصل له اليسار بعد ذلك ، اه . وقال الشيخ في البذل : وهذا
الحديث يدل على أن الملتقط إذا كان غنياً يجوز له الانتفاع لأن أيأ كان من المياسير ،
فالجواب عنه ما قاله الإمام السرخسي في مبسوطه : لكننا نقول يحتمل أنه لفقره
وساحته لليون عليه فأذن له في الانتفاع وخطبها بماله ، ويحتمل أنه علم أن ذلك
المال لحربي لا أمان له وقد سبقت يده إليه فجعله أحق به لهذا ، وإليه أشار رسول الله
ﷺ بقوله : « رزق ساقه الله إليك » ولكن مع هذا أمره بأن يعرف عددهما
حتى إذا جاء طالب لها محترم تمكن من الخروج بما عليه يدفع مثلاً إليه ، وكتب
مولانا محمد بن محمد بحر حرهم من تقرير شيخه [على أبي داود] ثم إن إجازته في دفعها
على نفسه إنما تحسنه على أنه كان أهلاً لذلك في ذلك الوقت وقولهم « إن أيأ كان
من المياسير » لا يرد على عموم الأزمنة فقير مسلم إذ ثبت خلاف ذلك في غير

(وقد بلى (١) الواقف) .

رواية واحدة منها تصدق أبي طلحة بستان يبرحاء على حسان وأبي مع قوله عليه السلام : «اجعلها في فقراء أهلك ، وإن كان المراد في بعض الأزمنة فليس لهم حجة في إثبات أن أمر الصرة كان في حالة اليسار ، اه مختصراً . وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الندي : والإعطاء المذكور كان قبل يساره ، ولو سلم فكان يأذن الإمام ، اه . وفي الأوجز : ولا يتصدق بها على غنى لأن الأمور به هو التصديق لقوله عليه الصلاة والسلام « فإن لم يأت ، يعني صاحبها ، فليصدق به ، والصدقة لا تكون على غنى ، وانتفاع أبي كان يأذن الإمام وهو جائز وهو حكاية حال فلا نعم إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول في تعليقه ، لكنه ذكره مولانا محمد حسن المكي في تقريره فزوده تسمياً للفائدة ، فكتب في تقريره قوله « وقد بلى الواقف إلخ ، وإذا حل له مطلقاً الانتفاع في مادة الولاية علم أنه حل له مطلقاً ، وقوله « وإن لم يشترط ، والحاصل أنه لا فرق عند البخاري بين الوقف المطلق وبين الصدقة في حل الانتفاع بهما ، وأجاب عن حديث النهي عن الرجوع في الصدقة أنه محمول على الرجوع في ذات الصدقة فإنه غير جائز ، أما الرجوع في منفعتها فجائز ، وعندنا لا يجوز الرجوع في الصدقة لا في ذاتها ولا في منفعتها ، وأما الوقف ففيه تفصيل مذكور في كتب الفقه ، حاصله أنه لا يجوز الانتفاع بالوقف المطلق ، نعم لو اشترط انتفاع نفسه به أيضاً إما بالتصريح أو بحريان العرف على الانتفاع بمثل ذلك الموقوف كالباط أو أرض المسجد مثلاً جاز له الانتفاع به . أما بدون الاشتراط الكدائي فالوقف المطلق يكون للفقراء ولا يجوز الانتفاع به ، اه . قال الحافظ : قوله « باب هل ينتفع الواقف بوقفه ، أي بأن يقف على نفسه ثم على غيره ، أو بأن يشترط لنفسه من المنفعة جزءاً معيناً أو يجعل الناظر على وقفه شيئاً ويكون هو الناظر ، وفي هذا كله خلاف ، اه . قال التسطواني : الصحيح

من مذهب الشافعية بطلان الوقف على النفس وهو المنصوص ولو وقف على الفقراء ،
وشرط أن يقضى من غلة الوقف زكاته ودينونه فمـ إذا هو وقف على نفسه ففيه
الخلاف ، ولو استبقى الواقف لنفسه التولية وشرط أجره ، قلنا : لا يجوز أن
يقف على نفسه فالأرجح جوازه ، وقال المالكية : لا تكون ولاية النظر للواقف .
قال ابن بطال سداً للذرية : لئلا يصير كأنه وقف على نفسه أو يموت فيتصرف فيه
ورثته ، وقال المراوى من الخنابلة في تنقيحه : لا يصح على نفسه ويصرف إلى من
بعده في الحال وعنه يصح ، واختاره جماعة وعليه العمل وهو الأظهر ، وإن وقف
على غيره واستثنى كل الغلة أو بعضها له أو لولده مدة حياته نصاً أو مدة معينة أو
استثنى الأكل أو الانتفاع لأهله أو يطعم صديقه صح ، اهـ . وفي الدر المختار :
وجاز جعل غلة الوقف أى كلها وبعضها أو الولاية لنفسه عند الثاني وعليه الفتوى ،
قال ابن عابدين : هو مختار أصحاب المتون ، اهـ . وفي المغنى من وقف شيئاً فقد صارت
منافعه جميعها للموقوف عليه ، فلم يجوز أن ينتفع بشيء منها إلا أن يكون قد وقف
شيئاً للسليين فيدخل في جملتهم ، مثل أن يقف مسجداً فله أن يصلى فيه ، أو مقبرة
فله الدفن فيها ، أو بئراً فله الاستقاء منها ونحو ذلك لا نعلم في هذا كله خلافاً ، وإذا
اشتراط في الوقف أن يتفق منه على نفسه أو أهله صح الوقف والشرط ، نص عليه
أحمد ، وبه قال ابن أبي ليلى وأبو يوسف وجماعة ، وقال مالك والشافعي ومحمد بن
الحسن : لا يصح الوقف لأنه إزالة الملك فلم يجوز اشتراط نفعه لنفسه ، وأنا أن
عمر رضى الله عنه لما وقف قال : لا بأس على من وليها أن يأكل منها أو يطعم
صديقاً ، وكان الوقف في يده إلى أن مات إلى آخر ما بسط ، والأوجه عندي أن
ههنا مسألتين إحداهما انتفاع الواقف من وقفه وهو مقصود هذا الباب ، والثانية
اشتراط الواقف لنفسه شيئاً وسيأتى في باب مستأنف قريباً ، وطالما التبتت على
الشراح فيذكرهم ما واحده ١١٢ .

(باب إذا وقف شيئاً ولم يدفعه إلى غيره)

[يباض^(١)]

(١) يباط في الاصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك مولانا الشيخ محمد حسن المكي ولا الشيخ حسين على في تقريريهما ، قال الحافظ في الفتح : قوله « باب إذا وقف شيئاً قبل أن يدفعه إلى غيره فهو جائز ، أى صحيح وهو قول الجمهور ، وعن مالك : لا يتم الوقف إلا بالقبض ، وبه قال محمد بن الحسن والشافعي في قول ، واحتج الطحاوي للصحة بأن الوقف شبه بالعتق لا اشتراكهما في أنهما تملك لله تعالى فينفذ بالقول مجرداً عن القبض ويفارق الهبة في أنها تملك لأدى فلا تتم إلا بقبضه ، واستدل البخاري في ذلك بقصة عمر فقال لأن عمر أوقف ، وقال : لا جناح على من وليه أن يأكل ولم يخص أن وليه عمر أو غيره ، وفي وجه الدلالة منه غموض ، وقد تعقب بأن غاية ما ذكر عن عمر هو أن كل من ولي الوقف أيسح له التناول ، وقد تقدم ذلك في الترجمة التي قبلها ولا يلزم من ذلك أن كل أحد يسوغ له أن يتولى الوقف المذكور ، بل الوقف لا بد له من متول ، فيحتمل أن يكون صاحبه ويحتمل أن يكون غيره ، فليس في قصة عمر ما يعين أحد الاحتمالين ، والذي يظهر أن مراده أن عمر لما وقف ثم شرط لم يأمره النبي ﷺ بإخراجه عن يده فكان تقريره لذلك دالاً على صحة الوقف وإن لم يقبضه الموقوف عليه ، وأما ما زعمه ابن التين من أن عمر دفع الوقف لحفصة فردود ، وقال الداودي : ما استدل به البخاري على صحة الوقف قبل القبض من قصة عمر وأبي طلحة حمل لثيء على ضده وتمثله بغير جنسه ودفع للظاهر عن وجهه ، لأنه هو روى أن عمر دفع الوقف لابنته وأن أبا طلحة دفع صدقته إلى أبي بن كعب وحسان ، وأجاب ابن التين بأن البخاري إنما أراد أن النبي ﷺ أخرج عن أبي طلحة ملكه بمجرد قوله « هي لله صدقة » ولهذا يقول مالك : إن الصدقة تلزم بالقول ، وإن كان يقول إنها لا تتم إلا بالقبض ، نعم استدلاله بقصة عمر معترض ، وانتقاد

ثم إن هذه الأبواب مبنية على عدم الفرق بين الوقف والصدقة (١) فليحفظ .
قوله : (وأمسك عليك بعض مالك) فلم أن وقف البعض (٢) مشاعاً بما

الداودي صحيح ، قال الحافظ : وقد قدمت توجيهه ، وأما ابن بطال فإزعاج في الاستدلال بقصة أبي طلحة بأنه يحتمل أن تكون خرجت من يده ، ويحتمل أنها استمرت فلا دلالة فيها ، وأجاب ابن المنير بأن أبا طلحة أطلق صدقة أرضه وفوض إلى النبي ﷺ مصرفها ، فلما قال له : أرى أن تجعلها في الأقربين ففوض له قسمتها بينهم صار كأنه أقرها في يده بعد أن مضت الصدقة ، اه . وقال العيني في ترجمة الباب : قوله : « فهو جائز » ، يعني صحيح لا يحتاج إلى قبض الغير وهو قول الجمهور ، منهم الشافعي وأبي يوسف ، وحجتهم أن عمر وعلياً وفاطمة أوقفوا أوقافاً وأمسكوها بأيديهم وكانوا يصرفون الانتفاع منها في وجوه الصدقة ، فلم تبطل ، اه . وحكى القسطلاني عن كتاب المعرفة للبيهقي : قال الشافعي : لم يزل عمر رضي الله تعالى عنه يلى فيما بلغنا صدقته حتى قبضه الله ، ولم يزل على رضي الله تعالى عنه يلى صدقته حتى لقي الله ، ولم يزل فاطمة رضي الله عنها تلى صدقتها حتى لقيت الله ، أخبرنا بذلك أهل العلم من ولد علي وفاطمة وعمر ومواليهم ، ولقد حفظت الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ، ولقد حكى لي عدد كثير من أولادهم وأهلهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم حتى ماتوا . ينقل ذلك العامة منهم عن العامة لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة من الصدقات لكما وصفت لم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف يلونها حتى ماتوا ، اه ١٢٠ .

(١) وتقدم ذلك قريباً في تقرير مولانا محمد حسن المكي وهو واضح ، ولذلك أورد حديث أنس في البذبة في باب الوقف ولم تكن وقفاً بل كانت صدقة كما لا يخفى ١٢٠ .

(٢) ترجم الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه « باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز » ، قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة

لجواز وقف المنقول ، والمخالف فيه أبو حنيفة ، ويؤخذ منها جواز وقف المشاع ، والمخالف فيه محمد بن الحسن ، لكن خص المنع بما يمكن قسمته ، واحتج له الجوري بضم الجيم وهو من الشافعية بأن القسمة بيع وبيع الوقف لا يجوز ، وتنبأ بأن القسمة إفراز فلا محذور ، اهـ . قال العيني : أما أبو حنيفة فلا يرى بالوقف أصلاً فضلاً عن صحة وقف المنقول ، وأما إذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع فإنه يجوز عند أبي يوسف والشافعي ومالك ، لأن القبض ليس بشرط عندهم ، وعند محمد لا يجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة لأن القبض شرط عنده ، اهـ . وقال الموفق : يصح وقف المشاع ، وبهذا قال مالك والشافعي وأبو يوسف ، وقال محمد بن الحسن لا يصح ، وبناء على أصله في أن القبض شرط وأن القبض لا يصح في المشاع ، اهـ . قلت : ما حكى الموفق من مذهب مالك يخالفه ما قاله الحافظ في « باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً » ، قال ابن المنير : احترز عما إذا وقف الواحد المشاع فإن مالكا لا يجيزه لئلا يدخل الضرر على الشريك ، اهـ . وفي الهداية : وقف المشاع جائز عند أبي يوسف لأن القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تمته ، وقال محمد رحمه الله : لا يجوز لأن أصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة ، فأما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رحمه الله أيضاً لأنه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة إلا في المسجد والمقبرة فإنه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل أيضاً لأن المهايأة فيهما في غاية القبح بأن يقر فيه الموق سنة ويرزع سنة ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلًا في وقت بخلاف الوقف لإمكان الاستغلال وقسمة الغلة ، اهـ . قلت : ولا يذهب عليك أنهم قالوا : في غرض الترجمة أمران : الأول وقف المنقول وسيأتي في ترجمة مستقلة في « باب وقف الدواب والكراع » ، قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات ، اهـ . وعلى هذا فيكون الترجمة مكررة فالأوجه حملها على وقف المشاع وهو الأمر الثاني

لا ضير فيه ، فإن لمساك البعض وهو مشاع يستلزم وقف المشاع ، والجواب أن المراد هو المعين لا المشاع [يباض^(١)] .

قوله : (فقال ألا أبيع) يعنى بذلك أنى لما جازى أن أبيع ثمرة جازى بيع أصله ، وحاصل الجواب أنه ليس وقفاً كما فهمتم^(٢) حتى يتمتع بيبه ، بل هو صدقة على قد ملكتها حتى جازى بيع ثمارة فيجوز لى أن أبيع أصله ، ولو كان وقفاً لم يجوز أن أبيع ثمرة .

من قول الشراح ، وعليه حمل الشيخ قدس سره الترجمة ، ولا يقال إنه سيأتى أيضاً . باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً فهو جائز ، فإن هذا الباب الأول فى وقف الواحد المشاع ، والثانى فى وقف جماعة مشاعاً فافترقا ، اهـ .

(١) يباط فى الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر ، وما أفاده الشيخ قدس سره واضح لأن كعباً رضى الله عنه لما قال : أمسك سهمى بخير ، صار متعيناً ولم يبق مشاعاً ، على أن الحديث ليس من باب الوقف بل من باب الصدقة كما هو نص قوله : أتخلع من مالى صدقة لى الله وإلى رسوله ، إلا أن الإمام البخارى لما لم يفرق بين الوقف والصدقة كما أفاد الشيخ قدس سره ، ويدل عليه أبوابه ذكر الحديث فى باب إذا تصدق أو وقف ، وجواب آخر : وهو أنه رضى الله تعالى عنه لم يحزم بشئ بعد بل كان هذا استشارة من النبى ﷺ ، وإليه مال شيخ الإسلام إذ قال : ليست درى حديث دليل صريح برآنكه اين تصدق بطريق وقف بود بلكه ظاهر آنست كه استيذان بود در تصدق أصل مال بس ارشاد كرت تصدق بعض ، اهـ ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله : باع حسان حصته إلخ ، هذا يدل على أن أبا طلحة ملكهم الحديقة المذكورة ولم يقفها عليهم ، إذ لو وقفها ما ساغ لحسان أن يبيعها فيعكر على من استدل بشئ من قصة أبى طلحة فى مسائل الوقف إلا فيما لا تخاف فيه الصدقة الوقف ، ويحتمل أن يقال : شرط أبو طلحة عليهم لما وقفها عليهم أن

قوله : (صاعاً من تمر بصاع) أى بقيمة (١) صاع ثم بينها من أى جنس هى فقال (من دراهم) ولا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى رغبته فى بيعه لغلاء ثمنه ، فيكون المعنى أتتكون على بيع صاع من تمر بصاع من دراهم ، فإن حاصل نماء فى العام ليس إلا صاع من الرطاب فالى لا أستبدل منه صاع دراهم ، وعلى هذا فالاعتراض لم يكن على بيعه إلا لاجل أن أبا طلحة لما تصدق به عليك لتأكل منه لم يستحسن لك إخراجها من عندك ، فأجاب أنه إنما قصد أن انتفع به كيفما كان ، فهلا استبدل به ما هو خير منه ، ثم إن حصة هذا المعنى لا تتوقف على كون الخارج من الحديقة صاعاً لحسب ، لأنه إنما ذكره تمثيلاً فقط .

من احتاج إلى بيع حصته منهم جاز له بيعها ، وقد قال بجواز هذا الشرط بعض العلماء كعملى وغيره ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت كيف جاز بيع الوقف ؟ قلت : التصديق على المعين تملك له ، اهـ .

(١) قال الحافظ : وقع فى أخبار المدينة لمحمد بن الحسن الخزومى من طريق أبي بكر بن حزم : أن ثمن حصة حسان مائة ألف درهم قبضها من معاوية بن أبي سفيان ، اهـ . قال القسطلاني : (وكانت تلك الحديقة) المتصدق بها فى موضع قصر بنى جديلة بجيم مفتوحة فдал مهملة مكسورة كذا فى الفرع وأصله وضرب عليه ، والصواب أنه بالحاء المضمومة وفتح الدال المهملتين كما ذكره الأئمة الحافظ القاضى عياض وغيره بطن من الانصار وهم بنو معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار ، وجديلة أمه ، ولهم ينسب القصر المذكور الذى بناه معاوية بن أبي سفيان لما اشترى حصة حسان ليكون حصناً له لما كانوا يتحدثون به بينهم بما وقع لبنى أمية ، اهـ . قال الحافظ : وأغرب الكرماني فزعم أن معاوية الذى بنى القصر المذكور هو معاوية بن عمرو ابن مالك بن النجار أحد أجداد أبي طلحة وغيره ، وما ذكرته عن صنف فى أخبار المدينة يرد عليه ، وهم أعلم بذلك من غيرهم ، اهـ . وقد ذكر قبل ذلك ما تقدم عن القسطلاني مبسوطاً ، وحكاة عن عمرو بن شبة وغيره فى أخبار المدينة ١٢ .

قوله: (ما نسخت هما واليان^(١)) أى الأمر كان على الاستحباب لا الوجوب^(٢)، والاستحباب باق بعد ، فإن الولي يملكه بنفسه ندب له أن يعطى الحاضر من ذوى القربى شيئاً منه ، وإن لم يكن مالكا له بنفسه وكان المال ليتم ندب له أن يقول بن حضر منهم معروفاً إلى لا أملكه وإلى معذور في منه عتكم ، فالأول معبر عنه

(١) قال الكرمانى : أى المخاطبون المستفادون من الأمر وهم المتصرفون فى التركة المتولون أمرها أى المتصرفون فيها قسمان : متصرف يرث المال كالوصية ، ومتصرف لا يرث كولى اليتيم ، فالأول يرزق الحاضرين وهو المخاطب بقوله : وفارز قومهم ، والثانى لا يرزق إذ لا شئ له منها حتى يعطى غيره بل يقول قولاً معروفاً وهو الذى خوطب بقوله تعالى : وقولوا لهم ، وغرضه أن هذين الخطابين على سبيل التوزيع على المتصرفين فى التروكات ، وقال الزمخشري : الخطاب للورثة وحدهم بأن يجمعوا بين الأمرين : الإعطاء والاعتذار عن القلة ، ١٢٥١.

(٢) قال العيني : اختلفوا هل هو منسوخ أم لا على قولين ، فقالت طائفة من محكة ليست بمنسوخة ، منهم الحسن وابن سيرين والنخعي وغيرهم بسطاً استمدهم العيني ، وقالت طائفة من منسوخة ، وبه قال سعيد بن المسيب ، روى ابن مردويه عنه أنه قال إنها منسوخة ، كانت قبل الفوائض ، كان ما ترك الرجل من مال أعطى منه اليتيم والفقير والمسكين إذا حضروا القسمة ثم نسخ بعد ذلك نسختها الموارث فألحق الله بكل ذى حق حقه ، وصارت الوصية من ماله يوصى بها لذوى قرابته حيث يشاء ، وهكذا روى عن عكرمة والقاسم وجماعة ذكر أسماء العيني وقال : هذا مذهب جمهور الفقهاء الأئمة الأربعة وأصحابهم ، وقال الحافظ : قيل معنى الآية إذا حضر قسمة الميراث قرابة الميت من لا يرث واليتامى والمساكين فإن نفوسهم تشوف إلى أخذ شئ منه ولا سيما إن كان جريلاً ، فأمر الله سبحانه أن يرضخ لهم بشئ على سبيل البر والإحسان ، واختلف من قال بذلك : هل الأمر فيه على الذب أو الوجوب ؟ فقال مجاهد وطائفة : من على الوجوب ، وهو قول

بقوله يرزق، والثاني القائل المعروف، هذا إذا كان يرزق معروفاً وإن كان مجهولاً
فالمعنى [يباض (١)]

ابن حزم أن على الوارث أن يعطى هذه الأصناف ما طابت به نفسه، ونقل
ابن الجوزي عن أكثر أهل العلم أن المراد بأولى القرابة من لا يرث، وأن معنى
قوله «فارز قوم» اعطوهم من المال، وقال آخرون أطمعهم، وإن ذلك على
سبيل الاستحباب وهو المعتمد لأنه لو كان على الرجوب لاقتضى استحقاقاً في التركة
ومشاركة في الميراث بجهة مجهولة فيفضى إلى التنازع والتقاطع، وعلى القول بالنسب
قد قيل: يفعل ذلك ولي المحجور، وقيل لا، بل يقول: ليس المال لي وإنما هو
للنعم، وأن هذا هو المراد بقوله: «وقولوا لهم قولاً معروفاً» وعلى هذا فتكون
الواو في قوله «وقولوا» للتقسيم، وعن ابن سيرين وطائفة: المراد بقوله
«فارز قوم منه» اصنعوا لهم طعاماً يأكلونه، وأنها على العموم في مال المحجور
وغيره، ١٢٥.

(١) يباض في الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر، وقد أعرب في النسخ
الهندية على قوله «يرزق» ببناء المعلوم والمجهول معاً، وما تقدم من كلام الشراح
كلهم مبنى على كونه ببناء المعلوم، ولم يتعرضوا لبناء المجهول فإنهم كلهم حملوا قوله
يرزق على إعطاء الحاضرين، وأما على كونه ببناء المجهول فيكون قوله ذلك الذي
يرزق تفسيراً لقوله وال يرث، ويظهر ذلك من تفسير الفخر الرازي فإنه بسط
الكلام على تفسير الآية وقال: القول الثالث في تفسير الآية أن المراد من أولى
القربى الذين يرثون، والمراد من يتامى والمساكين الذين لا يرثون، ثم قال:
«فارز قوم منه» فهو راجع إلى القربى الذين يرثون، وقوله: «وقولوا لهم قولاً معروفاً»
راجع إلى يتامى والمساكين الذين لا يرثون، وهذا القول يحكى عن سعيد
ابن جبير، اهـ. وعلى هذا فيكون قوله ذلك الذي يرزق ببناء المجهول تفسيراً
لقوله وال يرث ١٢.

(باب قول الله عز وجل «وابتلوا اليتامى» إلخ)

غرضه (١) بإيراد الروایتين في هذا الباب لإثبات أن المحبوس في حق أحد وعمله يأكل منه بقدر عماله ، غير أن العامل على مال اليتيم لا يجوز له الأخذ على عماله

(١) قال الحافظ : قال المهلب : شبه البخاري الوصي بنظر الوقف ، ووجه الشبه أن النظر للموقوف عليهم من الفقراء وغيرهم كالنظر لليتامى ، وتعقبه ابن المنير بأن الواقف هو المالك للمنافع ما وقفه ، فإن شرط لمن يلي نظره شيئاً ساغ له ذلك والموصى ليس كذلك لأن ولده يملك المال بعده بقسمة الله لهم فلم يكن في ذلك كالواقف ، ومقتضاه أن الموصى إذا جعل للوصى أن يأكل من مال الموصى عليهم لا يصح ذلك ، وليس كذلك ، بل هو سائغ إذا عينه ، وإنما اختلفت المذهب فيما إذا أوصى ولم يعين للوصى شيئاً ، هل له أن يأخذ بقدر عمله أم لا ؟ وقال الكرماني : وجه المطابقة من جهة أن الوصى يأخذ من مال اليتيم أجره بدليل قول عمر رضي الله عنه : لا جناح على من وليه أن يأكل بالمعروف ، اه . وقال العيني : وكيفية الأكل بالمعروف أن يأكل بأطراف أصابعه ولا يسرف ولا يلبس من ذلك ، قاله السدي ، وقال الذهبي : لا يلبس الخلال ولحم ما يستر العورة ويأكل ما يسد الجوع ، وقيل أن يأكل من ثمر نخله ولبن مواشيه ولا قضاء عليه ، فأما الذهب والفضة فلا ، فإن أخذ منه شيئاً فلا بد أن يرده عليه قاله الحسن وجماعة ، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه نزلت نفسي من مال الله بمنزلة مال اليتيم إن استغنييت استعفت ، وإن اقترت أكلت بالمعروف ، وإذا أيسرت قضيت ، وقال الفقهاء : له أن يأكل أقل الأمرين أجره مثله أو قدر حاجته ، واختافوا هل يرد إذا أيسر على قولين عند الشافعية ، أحدهما لا ، لأنه أكل بأجرة عمله وكان فقيراً وهذا هو الصحيح عندهم ، اه . وقال القسطلاني : مذهب الشافعية أن يأخذ أقل الأمرين من أجرته ونفقته ولا يجب رده على الصحيح ، وقال سعيد بن جبير ومجاهد :

إن كان غنياً لتصریح النص بذلك الاستثناء ولا كذلك في غيره فإنه يرخص في أخذ الصالة ثمة الفقى (١) والفقير .

قوله : (تلذته في السفر والحضر) ولما كان (٢) ذلك بالتماس من أبيه وأمه

إذا أكل ثم أيسر قضى ، وعن ابن عباس إن كان ذهاباً أو فضة لم يجز له أن يأخذ منه شيئاً إلا على سبيل القرض ، وإن كان غير ذلك جاز بقدر الحاجة ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على تلك المسألة في الأوجز أشد البسط ، وفيه قال ابن القاسم عن مالك : لا أعلم أنه يجوز لولي اليتيم أن يصيب من مال اليتيم شيئاً إلا من اللبن إن كان بموضع لا نمن له ، وحكى الصارم عن مالك : له أجره مثله مطلقاً زادت عن كفايته أولاً ، وبسط المصالح في أحكام القرآن في تفسير الآية ، ثم قال : والذي نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضاً ولا غيره غنياً كان أو فقيراً ، وروى محمد في كتاب الآثار عن أبي حنيفة عن رجل عن ابن مسعود قال : لا يأكل الموصى من مال اليتيم قرضاً ولا غيره ، وهو قول أبي حنيفة ، وذكر الطحاوى أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه يأخذ قرضاً إذا احتاج ثم يقضيه ، كما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن تابعه ، وقيل : إن قوله تعالى « فليأكل بالمعروف » منسوخ ، روى ذلك عن ابن عباس بطرق إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وفي الدر المختار : أما وصى الميت فلا أجر له على الصحيح ، قال ابن عابدين : قوله على الصحيح تعبه الرمى في فتاواه بما في جامع الفصولين من أن الوصى لا يأكل من مال اليتيم ولو محتاجاً إلا إذا كان له أجره فياً كل قدرها ، وفي الحاشية والبرازية : له ذلك لو محتاجاً استحساناً إلى آخر ما بسط ابن عابدين من الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) أى في مال غير اليتيم والفقير فيه سواء ١٢ .

(٢) وأشار بذلك إلى منسبة الحديث بالترجمة ودفع ما يتوهم من أن الاستخدام ازدياد اليتيم ، وقال الحافظ : الحديث مطابق لأحد ركني الترجمة ، وأما الركن

كان ذلك نظراً منهما له لما فيه من نفعه .

الذى قبله وهو نظر الأم فكأنه استفيد من كون أبي طلحة لم يفعل ذلك إلا بعد رضا أم سليم ، أو أشار إلى ماورد في بعض طرقه أن أم سليم هي التي أحضرته إلى النبي ﷺ أول ما قدم المدينة ، وأما أبو طلحة فأحضره إليه لما أراد الخروج إلى غزوة خيبر كما سيأتى ذلك صريحاً في . باب من غزا بصبي للخدمة ، من كتاب الجهاد ، وقد اختلف في حكم ما ترجم به فعن المالكية : للأم وغيرها التصرف في مصالح من هم في كفالتهم من الأيتام وإن لم يكونوا أوصياء ، واستشكل بعضهم جواز ذلك فإنه يفضى إلى أن اليتيم يشتغل بالخدمة عن التأديب وهو ضد المطلوب ، وجوابه أن انتزاع الحكم المذكور من هذا الخبر يقتضى التقييد بما ورد في الخبر المستدل به وهو أن يكون عند من يودبه ويتنفع بتأديبه كما وقع لابس في الخدمة النبوية فإنه استفاد بالمواظبة عليها من الآداب ما فاق غيره ممن أدبه أبوه ، اهـ . وفي العمى قال ابن التين : أكثر أصحاب مالك على أن الأم وغيرها لم التصرف في مصالح من هم في كفالتهم ويعقدون له وعليه وإن لم يكونوا أوصياء ويكون حكمهم حكم الأوصياء ، وقيل : حتى يكون بينه وبين الطفل قرابة ، وقال ابن القاسم : لا يفعل ذلك إلا لأن يكون وصياً ، وقال أيضاً : قوله إذا كان صلاحاً ، قيل : هذا قيد للسفر لأن السفر مشقة وقطعة من العذاب وربما يتضرر اليتيم فيه ، والظاهر أن هذا قيد للسفر والحضر جميعاً ، لأن اليتيم محل الرحمة وفي خدمة الناس ما لا يصلح للكبير فضلاً عن اليتيم ، اهـ . وفي الفيض : أما نظر الأم فذكر في الفقه أيضاً ، وأما نظر زوجها [سوتيلاباب] فلم يذكر فيه ، ولكن إذا لم يتهمه أهل المحلة ورأوه ناصحاً له فلا بأس به عند عدم القاضي ، ألا ترى أن محمداً أيضاً راعى هذا الباب مع كونه باب الفقه ومؤسساً له ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما حكى قبل ذلك أن تليذاً لمحمد مات وكان معه في سفر فباع محمد ماله وكفنه فيه ، فقيل له : كيف فعلت ولم يأذن لك القاضي ؟ فتلا قوله تعالى : . والله يعلم المفسد من المصلح ، انتهى مختصراً ١٢ .

(باب إذا وقف أرضاً ولم يبين الحدود)

يعنى (١) بذلك أن ذكر الحدود إنما هو لتعيين الموقوف وتمييزه من غيره فإذا حصل التمييز بدون ذكر الحدود كما في الرواية فإن الحديقة تكون متميزة من حازة محدودها لم يقتصر إلى ذكر الحدود .

(باب الوقف للفقير والغني والضيف)

يعنى بذلك أنه لا صير في الوقف على الأغنياء (٢) تبعاً للفقراء ، فإذا أضيق

(١) قال الحافظ : قوله « ولم يبين الحدود » كذا أطلق الجواز وهو محمول على ما إذا كان الموقوف أو المتصدق به مشهوراً متميزاً بحيث يؤمن أن يلتبس بغيره ، وإلا فلا بد من التحديد اتفاقاً ، لكن ذكر الغزالي في فتاواه أن من قال : أشهدوا على أن جميع أملاكى وقف على كذا وذكر مصرفها ولم يحدد شيئاً منها صار جميعها وقفاً ، لا يضر جهل المتهور بالحدود ، ويحتمل أن يكون مراد البخارى أن الوقف يصح بالصيغة التى لا تحديد فيها بالنسبة إلى اعتقاد الواقف وإرادته لشيء معين في نفسه ، وإنما يعتبر التحديد لأجل الإشهاد عليه ليعين حق الغير ، اهـ . قال البكر ماق : إن قلت يبرحاه كان علماً مشهوراً فلا يحتاج إلى الحدود ، ولكن المخراف اسم جنس فلا بد من التحديد ، قلت : تعين بإضافته إلى المتصدق إذ لم يكن له شيء سواه ، اهـ . وقال ابن عابدين : لم يذكر المصنف أى صاحب الدر لصحة الوقف اشتراط تحديد المقار ، لأن الشرط كونه معلوماً ، وقول الفتح إذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها ، وإن لم تحدد استغناء بشهرتها عن تحديد مظهرها اشتراط التحديد ولا يخفى ما فيه ، بل ذلك شرط لقبول الشهادة بوقفيتها وتبامه في البحر إلى آخر ما ذكر من الاختلاف في ذلك ١٢ .

(٢) حكى ابن عابدين عن النهير عن المحيط : لو وقف على الأغنياء وحدهم لم يحز لأنه ليس بقلة أعلام جعل آخره للمفقراء فإنه يكون قلة في الأمة إلى آخر ما نسط

الوقف ولم يقيد به بالفقر. كان للأغنياء أكله أيضاً وإن خصصه بهم لم يجوز للأغنياء أن يأكلوا منه ولا يجوز الوقف على الأغنياء فقط .

قوله : (ما تركت بعد نفقة نسائي) فيه (١) الترجمة إن أريد بالقيم المتولى وهو النبي ﷺ ، وإن أريد به الحافظ عليه والناظر فالترجمة في قوله مؤنة عاملي .

من البحث في ذلك ، وقال الحافظ في فوائد حديث عمر رضي الله تعالى عنه في الوقف : وفيه جواز الوقف على الأغنياء لأن ذوى القربى والضيف لم يقيدا بالحاجة وهو الأصح عند الشافعية ، ١٢٥١ .

(١) ترجم عليه البخارى ، باب نفقة القيم للوقف ، قال الحافظ : الحديث دال على مشروعية أجرة العامل على الوقف ، والمراد بالعمل في هذا الحديث : القيم على الأرض والاجير ونحوهما ، أو الخليفة بعده ﷺ ، وهم من قال : إن المراد به أجرة حافر قبره ، اهـ . وقال العيني مطابقة الحديث للترجمة في قوله : ومؤنة عاملي ، والعامل هو القيم ، وقال ابن بطال : أراد البخارى رحمه الله بتدوينه أن يبين أن المراد بقوله مؤنة عامل أرضه التي آفأها الله عليه من بنى النضير ، وفدك وسهمه من خير ، وفي التلويح وفي حواشى السنن قيل : أراد حافر قبره واستبعد لأنهم لم يكونوا يحفرون بأجرة فكيف له عليه الصلاة والسلام ، وقيل أراد الخليفة بعده ، قال الكرماني : عاملي أى خليفتي ، اهـ ، وبسط الكلام على حديث الباب في الأوجز وفيه يتحصل من المجموع في المراد بالعمل خمسة أقوال : الخليفة والصانع والناظر والخادم وحافر قبره ، وترجم عليه البخارى في آخر الوصايا ، باب نفقة قيم الوقف ، وفيه إشارة إلى ترجيح حمل العامل على الناظر ، وما يسأل عنه تخصيص النساء بالنفقة والمؤنة بالعامل ، هل بينهما مفايزة ، وقد أجاب عنه السبكي الكبير بأن المؤنة في اللغة القيام بالكفاية والإنفاق بذل القوت ، فهذا يقتضى أن النفقة دون المؤنة ، والسر في التخصيص المذكور الإشارة إلى أن أزواجه ﷺ لما اخترن الله ورسوله والدار الآخرة كان لابد لهن من القوت

قوله : (من حفر بئراً) فيه مجاز (١) والمقصود الشراء والتملك ، أو كان قد انسد فالحفر حقيقة .

فاقتصر على ما يدل عليه ، والعامل لما كان في ضرورة الاجبر فيحتاج إلى ما يكفيه اقتصر على ما يدل عليه ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « من حفر إلخ » قال ابن بطال : هذا وهم من بعض الرواة ، والمعروف أن عثمان اشتراها ، لأنه حفرها ، قال الحافظ : هو المشهور في الروايات فقد أخرجه الترمذي من رواية زيد بن أبي أنيسة عن أبي اسحق فقال فيه هل تعلمون أن رومة لم يكن يشرب من مائها إلا بشمن ، لكن لا يتعين الوهم ، فقد روى البغرى في الصحابة من طريق بشر بن بشير الأسلمي عن أبيه قال : لما قدم المهاجرون المدينة استنكروا الماء وكانت لرجل من بني غفار عين يقال لها رومة ، وكان يبيع منها القرية بمد ، فقال له النبي ﷺ تبيعنيها بعين في الجنة ؟ فقال يا رسول الله ليس لي ولا لعمالي غيرها ، فبلغ ذلك عثمان فاشتراها بخمسة وثلاثين ألف درهم ، ثم أتى النبي ﷺ فقال : أتجعل لي فيها ما جعلت له ؟ قال نعم ، قال : قد جعلتها للسليلين ، ولأن كانت أولاً عيناً فلا مانع أن يحفر فيها عثمان بئراً ، ولعل العين كانت تجري إلى بئر فوسمها وطواها فنسب حفرها إليه ، اهـ . قال العيني : قال ابن بطال : ذكر الحفر وهم ، والذي يعلم في الاخبار والسير أنه اشتراها ولا يوجد أن عثمان حفرها إلا في حديث شعبة ، ثم ذكر ما تقدم من رواية البغرى في معجم الصحابة عن بشر بن بشير ، ثم قال : وقال الكرماني رومة بضم الراء وسكون الواو كانت ركية ليهودي يبيع المسلمين مائها فاشتراها منه عثمان بمئتين ألف درهم ، وذكر الكلبي أنه كان يشتري منها قرية بدرهم قبل أن يشتريها عثمان ، وترجم الإمام البخاري على حديث الباب : إذا وقف أرضاً أو بئراً واشترط لنفسه مثل ولاء المسلمين ، قال العيني : مقصوده من هذه الترجمة الإشارة إلى جواز شرط الواقف لنفسه منفعة من وقفه ، وقال ابن بطال : لا خلاف بين العلماء أن من شرط نفسه

(باب إذا قال الواقف لا نطلب ثمنه إلا إلى الله)

يعنى (١) بذلك أن الوقف غير متوقف على خصوص لفظ الوقف بل المقصود هو المعنى كيفما حصل .

ولورثته نصيباً في وقفه أن ذلك جائز ، وقد مضى هذا المعنى في باب « هل ينتفع الواقف بوقفه » ، اه . قلت : ما حكى العيني عن ابن بطال من عدم الخلاف في ذلك ليس بصحيح ، والمسألة خلافية شهيرة ، والأوجه عندي أن هنا مسألتين : إحداهما ارتفاع الواقف بوقفه وقد تقدم في الباب المذكور ، والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئاً ، وهو المقصود من هذه الترجمة ، وهو جائز عند أبي يوسف وأحمد ، ولا يجوز عند مالك والشافعي ومحمد كما تقدم عن المعنى في الباب المذكور ١٢ .

(١) وبذلك جزم المعنى إذا قال : يشير به إلى أن الوقف يصح بأي لفظ دل عليه إما بمجرد أو بقرينة ، اه . وبه جزم ابن التيركا سيأتى ، والمسألة خلافية ، قال الحافظ : قال الاسماعيلي قول المالك لا أطلب ثمنه إلا إلى الله لا بصيره وقفاً ، وقد يقول الرجل هذا لعبده فلا يصيره وقفاً ، ويقوله للدبر فيجوز بيحه ، وقال ابن التيركا مراد البخارى أن الوقف يصح بأي لفظ دل عليه إما بمجرد أو بقرينة كذا قال ، وفي الجزم بأن هذا مراده نظر ، بل يحتمل أنه أراد أنه لا يصير بمجرد ذلك وقفاً ، اه . قلت : وما ذكره الحافظ من الاحتمال توجيهه للقول بما لا يرعى به فائدة فإن الإمام البخارى رحمه الله يقول : إذا قال الواقف كذا فهو جائز ، ومقتضى ظاهره أنه يجوز الوقف ، والحافظ يقول لا يصيره وقفاً ، والندب من العلامة المعنى ترك التعقب على ذلك مع شدته في التعقبات عليه ، ولعل الباحث للحافظ في ذلك أن الوقف لا يصير عند الشافعية بهذا اللفظ ، وإذا قال التطلاني : لا يصير المالك وقفاً بقول مالك لا أطلب ثمنه إلا إلى الله ، وألفاظ الوقف صريحة كوقف كذا وحسب وسبكت ، أو أرضى موقوفة أو محبة أو مسيلة ، وكناية كرمه من هذه البقعة

للمساكين أو أبدتها ، ولو قال تصدقت به على المساكين ونوى الوقف فوجهان :
أصحهما يصير وقفاً ، وإن أضاف إلى معين فقال : تصدقت عليك ، أو قال لجماعة معينة
لم يكن وقفاً على الصحيح بل ينفذ فيما هو صريح فيه وهو التملك المحض ، اهـ .
وقال الموفق ألفاظ الوقف ستة : ثلاثة صريحة ، وثلاثة كناية ، فالصریحة وقفت
وحسبت وسبكت ، متى أتى بواحدة من هذه الثلاث صار وقفاً من غير انضمام أمر
زائد لأن هذه الألفاظ ثبت لها عرف الاستعمال بين الناس وانضم إلى ذلك عرف
الشرع بقول النبي ﷺ : « إن شئت حبست أصلها وسبكت ثمرتها ، فصارت هذه
الألفاظ في الوقف كلفظ التطلق في الطلاق ، وأما الكناية فهي تصدقت وحرمت
وأبدت فليست صريحة فلا يحصل الوقف بمجرد ككنايات الطلاق ، فإن انضم
إليها أحد ثلاثة أشياء حصل الوقف بها ، أحدها : أن ينضم إليها لفظة أخرى من الألفاظ
الخاصة فيقول صدقة محرمة أو مؤبدة . الثاني : يصفها بصفات الوقف فيقول : صدقة
لاتباع ولا توهب . الثالث : أن ينوى الوقف فيكون على مانوى إلا أن النية تجعله وقفاً
في الباطن دون الظاهر ، فإن اعترف بما نواه لزم في الحكم ، وإن قال ما أردت
الوقف فالقول قوله ، انتهى مختصراً . وفي الدر المختار : ركنه الألفاظ الخاصة
كصدقة موقوفة مؤبدة على المساكين ونحوه من الألفاظ كوقوفة لله تعالى أو على
وجه الخير ، واكتفى أبو يوسف رحمه الله بلفظ موقوفة فقط ، قال ابن عابدين : وركنه
الألفاظ الخاصة وهي ستة وعشرون لفظاً على ما بسط في البحر ، وقوله : واكتفى
أبو يوسف ، أى بدون ذكر تأييد أو ما يدل عليه كلفظ صدقة أو لفظ المساكين
ونحوه ، وهذا إذا لم يكن وقفاً على معين كزيد أو أولاد فلان فإنه لا يصح بلفظ
موقوفة لمنافعة التعيين للتأييد ، ولذا فرق بين موقوفة وموقوفة على زيد حيث أجاز
الأول دون الثاني ، قال في البحر : لا يصح أى موقوفة فقط إلا عند أبي يوسف
فإنه يجعلها بمجرد هذا اللفظ موقوفة على الفقراء ، وإذا كان مقيد بالخصوص

(باب قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا . شهادة بينكم إذا حضر "أحدكم" إلخ) .

المصرف أعنى الفقراء لزم كونه مؤبداً لأن جهة الفقراء لا تنقطع، ومشايخ بلخ يقولون بقول أبو يوسف لمكان العرف لأن العرف إذا كان يصرفه إلى الفقراء كان كالتمصيل عليهم ، وهذا بناء على أن ذكر التأيد أو ما يدل عليه غير شرط عنده ، انتهى مختصراً . قلت : بسط صاحب البحر الكلام على الألفاظ الستة والعشرين ، وذكر اختلاف الحنفية في هذه الألفاظ ولم يذكر فيها ما في الترجمة لا نطلب ثمة إلا إلى الله ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب في هذا التقرير مع كونه أصعب الأبواب ومع كون الآيات من أشكال آيات القرآن حكماً وإعراباً وتفسيراً كما جزم به غير واحد من العلماء ، لأن الشيخ قدس سره بسط الكلام على هذه الرواية والقصة في تقرير الترمذى أشد البسط لا يسعها هذا المختصر ، وهذا من عاداته المعروفة الشريفة أنه لا يبسط الكلام ههنا على ما تقدم في الترمذى أو أنى داود ، فإنه قدس سره درس أولاً من الترمذى وبعد ختمه بدأ درس سنن أبي داود ، وبعد ختمه بدأ درس البخارى كما تقدم في المقدمة مفصلاً . وزدت هذا القول للتنبيه على ذلك ، وذكر مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله « شهادة بينكم » المراد بها الوصية ، ولهذا أوردها في كتاب الوصية ، اهـ . وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب : الشهادة هي الوصية ههنا وقيل اليمين ، وفي هامشه عن البحر المحيط : الشهادة ههنا هل هي التي تقام بها الحدود عند الحكم أو الحضور أو اليمين ثلاثة أقوال آخرها للطبري ، وقيل : تأتي الشهادة بمعنى الإقرار ، وبمعنى العلم ، وبمعنى الوصية ، وخرجت هذه الآية عليه فيكون فيه أربعة أقوال إلى آخر ما في حاشية الكوكب ، وذكر ههنا بعض الفوائد التي لم تتقدم في الكوكب ، عنها ما قال الإمام محمد في كتاب الآثار

و باب شهادة أهل الذمة على المسلمين ، أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في قوله تعالى : و شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت ، إلى آخرها ، قال منسوخة ، قال محمد : وبهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة وإنما يعنى بهذه الشهادة في السفر عند خضرة الموت على وصية إذا لم يكن أحد من المسلمين جازت شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ، نسخ ذلك فلا يجوز على وصية المسلم ولا غير ذلك من أمرو إلا المسلمين ، اهـ . ومنها ما قال صاحب الفيض : قوله و لشهادتنا أحق من شهادتهما ، فإن قلت إن هذين كان مدعى عليهما ولا شهادة إلا على المدعى فكيف بشهادتهما وأجاب عنه صاحب المدارك بأنهما صاروا مدعى (*) عليهما في ضمن الكلام وراجع له الهداية لتعلم أن المدعى عليه أيضاً قد ينقلب مدعياً ، والأصوب ما ذكره الشاه عبد القادر وترجمه ببيان الحلقى فأنحل الإشكال بلا تكلف ، لأن إطلاق الشهادة على مثل هذا البيان مما لا ينكر عرفاً ، ولا حاجة إلى جعلهما مدعى عليهما كما فعله صاحب المدارك ، اهـ . ومنها ما قال الكرماني : تميم الدارارى ينسب إلى الدار وهو جن من لحم بالمعجمة ويقال الدارارى للمطار ولرب الغنم ، كان نصرانياً فأسلم سنة تسع ، سكن المدينة وبمسد قضية عثمان انتقل إلى الشام وكان يختم القرآن في ركعة ، اهـ . قلت : وهو الذي أخرج عنه أبو داود قصة الجساسة في حديث الديجال ، وقال الحافظ : تميم الدارارى الصبحاني المشهور وذلك قبل أن يسلم تميم ، وبعلى هذا فهو من مرسل الصبحاني لأن ابن عباس لم يحضر القصة وقد جاء في بعض الطرق أنه رواها عن تميم نفسه كما في رواية الكلبي عند الترمذي والطبري فقال : عن ابن عباس عن تميم الدارارى قال : برىء الناس من هذه الآية غيرى وغير عدى

(*) هكذا في الأصل ، والصواب بدله على الظاهر مدعين وليس هذا نص كلام المدارك بل استنبطه من كلامه ١٢ ز .

قوله : (بغير محضر من الورثة^(١)) لأن حقهم لم يتعلق بالمال ما لم تقض ديونه فلا حاجة إلى إحضارهم عند قضاء الديون لأنهم بعد كالأجانب في ماله والأمر إلى الوصي فيه .

ابن بداه ، وكأنا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام في تجارتها وقدم عليهما مولى لبني سهم ، ويحتمل أن تكون القصة وقعت قبل الإسلام ، ثم تأخرت المحاكمة حتى أسلوا كلهم ، فإن في القصة ما يشعر بأن الجمع تحاكموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلعلها كانت بمكة سنة الفتح ، اهـ . وهكذا قال العيني : فقال بعد ذكر رواية الترمذي المذكورة : إذا كان كذلك يكون القصة قبل الإسلام والتحاكم بعد إسلام الكل فيحتمل أنه كان بمكة سنة الفتح ، اهـ . وتبعهما القسطلاني : ويشكل عليه أن إسلام تميم لما كان سنة تسع كما تقدم عن الكرماني ، وتبعه العيني في ذلك ، فكيف يكون التحاكم بعد إسلامه سنة الفتح فتأمل . ومنها ما قال الحافظ : عدى بن بداه بالوحدة وتشديد المهملة مع المد ، لم تختلف الروايات في ذلك إلا ما رأيت في كتاب القضاء للكرائسي فإنه ساء البداه بن عاصم ، ووقع عند الواقدي أن عدى بن بداه كان أخا تميم الداري فإن ثبت فله أخوه لأمه أو من الرضاة ، لكن في تفسير مقاتل بن حيان أن رجلين نصرانيين أحدهما تميم والآخر يمانى ، وفي العيني : عدى بفتح العين وكسر الدال المهملتين وتشديد الياء ، قال الذهبي : عدى بن بداه مذكور في تفسير شهادة يتيكم في رواية الترمذي ، والصحيح أن عديا نصراني لم يلبثا إسلامه ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال الحافظ قوله : « باب قضاء الوصي إلخ » ، قال الداودي : لا خلاف بين العلماء في حكم هذه الترجمة أنه جائز ، اهـ . وهكذا قال العيني : لا خلاف بين العلماء في جواز ذلك فإن جابر أوفى دين والده بغير حضور أخواته اللاتي من من الورثة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله ذكر حديث الباب برواية محمد بن سابق أو الفضل بن يعقوب عنه ، قال الحافظ : هكذا وقع ههنا بالشك ، وقد روى البخارى عن محمد بن سابق بواسطة فى أول حديث فى الجهاد وهو عقب هذا سواء ، وفى المغازى والتكاح والأشربة ، ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فى هذا الموضع مع التردد فى ذلك ، اه . قال القسطلانى : الشك من المؤلف ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فى هذا الموضع مع التردد فى ذلك ، اه .

كتاب الجهاد^(١)

(١) قال الكرمانى : الجهاد مصدر جاهدت العدو إذا قاتلته يبذل كل واحد منهم ما جهده أى طاقته فى دفع صاحبه ، وبحسب الاصطلاح قتال الكفار لتتربية الدين ، اهـ . وقال الحافظ : الجهاد بكسر الجيم أصله لغة المشقة ، يقال جهدت جهاداً بلغت المشقة ، وشرعاً يبذل الجهد فى قتال الكفار ، ويطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفاسق ، فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ، ثم على العمل بها ، ثم على تعليمها ، وأما مجاهدة الشيطان : فعلى دفع ما يأتى به من الشهوات وما يزينه من الشهوات ، وأما مجاهدة الكفار : فتقع باليد والمال واللسان والقلب ، وأما مجاهدة الفاسق : فباليد ثم اللسان ثم القلب ، اهـ . وفى الأوجز قال الراغب : الجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع فى مدافعة العدو ، والجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر والشيطان والنفس ، وقد قال النبى ﷺ : « المجاهد من جاهد نفسه ، كذا فى المشكاة برواية شعب البيهقى ، وقال ابن العربى فى العارضة : هذا مذهب الصوفية أن الجهاد الأكبر جهاد العدو الداخلى وهو النفس ، قالوا : وهو المراد بقوله تعالى : « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا » وليس المجاهد من جاهد العدو المبائن وإنما المجاهد من جاهد العدو المخالط ، ولذا قال النبى ﷺ وقد رجع من غزاة : « رجعتنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » انتهى مختصراً . وهذا حديث معروف عند الصوفية ذكره الغزالى فى عدة مواضع من الإحياء ، قال صاحب الإتحاف : قال العراقي : رواه البيهقى ن حديث جابر وقال : هذا إسناد فيه ضعف ، وقال الغزالى فى موضع آخر : وقال نبينا ﷺ لقوم قدموا من الجهاد : « مرحباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر

قوله : (لا أجده) أى ما يكون (١) العمل به يمكننا لكم وليس المنفى الوجود مطلقاً ، ثم إن الفضيلة المذكورة ههنا جزئية وهي كون المجاهد مشتغلاً فيما خرج لأجله ليله ونهاره في يقظته ورقدته حاضراً أو لاهياً ، ولذلك كان له الأجر في كل ما يفعله هو أو أجبره أو دابته إلى غير ذلك ، وليست تلك الفضيلة في سائر الطاعات غير الجهاد فإن المصلى والصائم يؤجران ما كانا في صلاتهما أو صومهما لا بعد

إلى الجهاد الأكبر ، قيل : يا رسول الله ، وما الجهاد الأكبر؟ قال : جهاد النفس ، قال العراقي : رواه البيهقي في الزهد ، وقال عليه السلام : المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله ، قال العراقي : رواه الترمذى في أثناء حديث وصححه ، وابن ماجه من حديث فضالة بن عبيد ، قال صاحب الإتحاف : وكذلك أخرجه ابن حبان في الصحيح ، اهـ .

والسير بكسر السين جمع السيرة وهي الطريقة ، وترجموه بها لأن الأحكام المذكورة فيه متلقة من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزواته ، كذا في الكرماني وتبعه الحافظ في الفتوح ، وقال ابن عابدين : هذا الكتاب يعبّر بالسير والجهاد والمغازي فالسير جمع سيرة وهي فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان هيئة السير وحالته إلا أنها غلبت في لسان الشرع على أمور المغازي وما يتعلق بها كالناسك على أمور الحج ، اهـ ، ١٢٥١ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين مختلف ماورد في أفضل الأعمال ، وما أفاد من قوله ما يكون العمل به يمكننا لكم ، يؤيده ما قال الحافظ : قوله لا أجده هو جواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وقوله هل تستطيع ، كلام مستأنف ، ولمسلم من طريق سهيل بن صالح عن أبيه بلفظ : قيل ما يعدل الجهاد ؟ قال : لا تستطيعونه فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثاً ، كل ذلك يقول لا تستطيعونه ، وقال في الثالثة : مثل الجهاد في سبيل الله ، الحديث ، وأخرج الطبراني نحو هذا الحديث من حديث سهيل بن معاذ بن أنس عن أبيه وقال في آخره : لم يبلغ العشر من عمله ، اهـ . فلفظ مسلم لا تستطيعونه يؤيد توجيه الشيخ قدس سره العزيز .

وإن كانت فضيلة الصلاة أو غيرها من الطاعات أزيد (١) من فضل المجاهد في نفسها لا من تلك الحيثية ، وعلى هذا فلا تنافي بين هذه الرواية والتي تقدمت من أن فضل العمل الصلاة لوقتها .

(١) قال ابن عابدين : وفضل الجهاد عظيم ، كيف وحاصله بذل أعز المحبوبات وهو النفس ، وإدخال أعظم المشقات عليه تقريباً بذلك إلى الله تعالى وأشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها ، ولذا قال عليه السلام وقد رجع من غزاة : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » ، ويدل عليه أنه عليه السلام قد أخره في الفضيلة عن الصلاة على وقتها في حديث ابن مسعود أي المذكور في البخاري قريباً ، ولا تردد في أن المواظبة على أداء فرائض الصلاة في أوقاتها أفضل من الجهاد لأنها فرض عين ولأن الجهاد ليس إلا للإيمان وإقامة الصلاة فكان حسناً لغمره والصلاة حسنة لعينها وهي المقصودة منه ، وتتمام تحقيق ذلك مع ما ورد في فضل الجهاد وفي فتح القدير وقد نص على ذلك الإمام السرخسي في شرح السير الكبير حيث قال عن أبي قتادة أن رسول الله ﷺ قام يخاطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر الجهاد فلم يدع شيئاً أفضل من الجهاد إلا الفرائض ، يريد به الفرائض التي ثبتت فريضتها (*) عيناً وهي الأركان الخمسة ، لأن فرض العين أكد من فرض الكفاية والثواب بحسب أكادة القرصية فلهذا استثنى الفرائض ، اهـ . قال العيني : واختلاف الأحاديث في أفضل الأعمال لاختلاف السائلين واختلاف مقاصدهم أو باختلاف الوقت أو بالنسبة إلى بعض الأشياء ، اهـ . وقال الحرقي : قال أبو عبد الله لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، وقال صاحب الفيض : إن شغل العلم أفضل الاشغال عند أبي خزيمة ومالك ، وعند أحمد الجهاد أفضلها ، كذا في منهاج السنة لابن تيمية ، وفي كتاب السفاريني عن أحمد رواية نحو

قوله : (بأن يتوفاه أن يدخله الجنة) كلمة على محذوفة والتقدير بأن يتوفاه على أن يدخله الجنة ، وكثيراً ما يحذف حرف الجر من قبل على^(١) ، وقوله أو يرجعه عطف على يتوفاه .

أبى حنيفة ومالك ، وهذا كله إذا لم يكن الجهاد فرض الوقت ، لأن الكلام فى الفضائل دون الفرائض ، اهـ . وقال أيضاً فى موضع آخر إن مالكا وأبا حنيفة ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل ، على عكس ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله ، وعن أحمد روايتان : إحداهما فى فضل العلم والأخرى فى فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية فى مناجى السنة ، اهـ . قلت : وتقدم عن الحرقى أن الجهاد أفضل ، وفى المقنع أفضل ما يتطوع به الجهاد ، وفى الشرح الكبير : قال أحمد لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، روى ذلك عنه جماعة من أصحابه ، اهـ . قلت : وما حكى من مسلك الشافعى يخالفه ما فى المرقاة عن شرح السنة عن الشافعى رحمه الله تعالى : طلب العلم أفضل من صلاة النافلة ، قال القارى : لأنه إما فرض عين أو فرض كفاية وهما أفضل من النافلة ، اهـ . قلت : وهذا يتمشى فى الجهاد أيضاً ومع ذلك فإن الأحاديث الواردة فى فضل العلم أكثر مما ورد فى فضل الجهاد ، وقال القسطلانى : ولو لم يكن من فضيلة العلم إلا آية « شهد الله ، فبدأ الله تعالى بنفسه وثنى بملائكته وثلاث بأهل العلم ، وناهيك بهذا شرفاً ، والعلماء ورثة الأنبياء ، كما ثبت فى الحديث ، وإذا كان لا رتبة فوق النبوة فلا شرف فوق شرف الورثة لتلك الرتبة ، اهـ .

(١) كذا فى الأصل ، والصواب بدله قبل أن ، واحتاج الشيخ إلى ذلك لأن استعمال التوكل بحرف الجر ، قال المجد : وكل بالله وتوكل عليه ، اهـ . وفى العيني : قوله « أن يدخله الجنة ، أى بأن يدخله الجنة ، وأن فى الموضعين مصدرية تقديره ضمن الله بتوفيه بدخول الجنة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « أن يدخله الجنة ، أى بغير حساب ، أو المراد أن يدخله الجنة ساعة موته كما ورد أن أرواح الشهداء تسرح

(وقال عمر^(١) اللهم ارزقني شهادة إلخ) وكانت المدينة مخصصة بمنقبة وكرامة فسأل الشهادة فيها دون المعركة لئلا يدفن خارجا منها ولا يموت خارجا ولو شهيداً .

في الجنة ، وبهذا التقرير يندفع إيراد من قال ظاهر الحديث القسوية بين الشهيد والراجع سالماً ، لأن حصول الأجر يستلزم دخول الجنة ، وحصل الجواب أن المراد بدخول الجنة دخول خاص ، وقوله «أو يرجعه» بفتح أوله منصوب بالعطف على يتوفاه ، وقوله : مع أجر أو غنيمة ، أى مع أجر خالص إن لم يَغْم شيئاً أو مع غنيمة معها أجر ، وكأنه سكت عن الأجر الثانى الذى مع الغنيمة لئلا ينقصه بالنسبة إلى الأجر الذى بلا غنيمة ، والحامل على هذا التأويل أن ظاهر الحديث أنه إذا غم لا يحصل له أجر ، وليس ذلك مراداً ، بل المراد أو غنيمة معها أجر أنقص من أجر لم يغم لأن القواعد تقتضى أنه عند عدم الغنيمة أفضل منه . وأتم أجراً عند وجودها ، فالحديث صريح فى نفي الحرمان وليس صريحاً فى نفي الجمع ، وقال الكرمانى : معنى الحديث أن المجاهد إما يستشهد أولاً ، والثانى لا ينفع من أجر أو غنيمة مع إمكان اجتماعهما ، فهى قضية مانعة الخلو لا الجمع إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أيضاً أشد البسط ، وقال الشيخ فى الكوكب : وكلمة أو هنا ليست للتقسيم البحت حتى يلزم الاكتفاء بأحدهما ، بل المذكور معظم ما لديه ، أو المعنى رجعته بأجر صرف إن لم يغم ، وبه وبالغنيمة إن غم شيئاً قال الترديد على سبيل منع الخلو ، ١٢٥١ .

(١) تقدم ذلك موصولاً فى آخر الحج فى أبواب فضائل المدينة ، قال الحافظ : ذكر ابن سعد سبب دعائه بذلك وهو ما أخرجه بإسناد صحيح عن عوف بن مالك : أنه رأى رؤيا فيها أن عمر شهيد مستشهد ، فقال لما قصها عليه : أنى لى بالشهادة وأنا بين ظهراى جزيرة العرب است أغزو والناس حولى ، ثم قال : بلى يأتى بها الله إن شاء ، وأخرج الاسماعيلي بسنده عن حفصة قالت : سمعت عمر يقول : اللهم قتل فى سبيلك ووفاء ببلد نبيك ، قالت : فقلت وأنى يكون هذا قال : يأتى بها الله

(باب تمنى الشهادة)

دفع بذلك (١) التوهم الناشئ عن نهى التمنى المتعلق بالموت .

إذا شاء ، وذكره ابن سعد وفي آخره : « إن الله يأتى بأمره إن شاء ، ، اه . قلت وقد جزم بذلك لأنه سمع عن النبي ﷺ شهادته ، فى المشكاة برواية البخارى عن أنس : أن النبي ﷺ صعد أحداً وأبو بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان رضى الله عنه فرجف بهم فضربه برجله فقال : اثبت أحد فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، ووقع نحو ذلك على ثبير مكة فتحرك الجبل فقال : اسكن ثبير فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، وقد استشهد بذلك عثمان حين أشرف على امدار كما فى المشكاة مفصلاً برواية الترمذى وغيره ، وقد ذكر الحافظ لدعاء عمر هذا طرقات كثيرة ، ومن جعلها طريق أخرجها عمر بن شبة من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن عمر إسنادها صحيح ، ومن وجه آخر منقطع ، وزاد : فكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يدرون ما وجهه حتى طعن أبو ثؤلثة عمر رضى الله عنه ، اه ١٢٠ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة ، وعلى ما أفاده لا تكون الترجمة مكررة بما تقدم قريبا من « باب الدعاء بالجهاد والشهادة إلخ ، ولم يتعرض لذلك المعنى ولا التسلطان ، وأحال الحافظ هذه الترجمة على الماضية فقال : قوله « باب تمنى الشهادة » تقدم توجيهه فى أول كتاب الجهاد ، وأن تمنىها والقصد لها مرغى فيه مطلوب ، اه . وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة ، وأما على ما أفاده الشيخ فيكون الغرض من هذه الترجمة الثانية دفع ما يتوهم من النهى عن تمنى الموت ، وأما الترجمة الاولى التى أشار إليها الحافظ بقوله تقدم توجيهه هو ما قال فى الباب المذكور ، قال ابن المير وغيره : وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم وإعانة من يهوى الله على من يطيعه ، لكن القصد إنما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة وليس ما ذكره مقصوداً لذاته وإنما يقع من ضرورة الوجود فاعتبر حصول (*)

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر لحصول الصلحة العظمى . . حصول ما يقع إلخ ١٢ ز .

قوله : (ما تخلفت عن سرية) وليس ذلك (١) حصراً للعلّة الممانعة عن الخروج ، بل المراد التنبيه على أن عدم الخروج إنما هو للعذر ، والتفتى هو الخروج فلا ينافيه إقامته فيها لغير ذلك من الأعذار مع وجود الظهر والعدة .

قوله : (ما يسرنا أنهم عندنا) وفيه (٢) الترجمة فإن استماعه باعث على التفتى ، وكذلك قوله ما يسرهم أنهم عندنا .

المصلحة العظمى من دفع الكفار وإذلالهم وقهرهم بقصد قتلهم بحصول ما يقع في ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين ، وجاز تفتى الشهادة لما يدل عليه من صدق من وقعت له من إعلاء كلمة الله حتى يذل نفسه في تحصيل ذلك ، اهـ ١٢٠ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال الحافظ : قدس سره قوله « لولا أن رجالاً من المؤمنين إلخ » وفي رواية أبي زرعة وأبي صالح : « لولا أن أشق على أمتي » ، ورواية الباب تفسر المراد بالمشقة المذكورة وهي أن نفوسهم لا تطيب بالتخلف ولا يقدرّون على التأهب لهجزم عن آلة السفر من مركوب وغيره وتعذر وجوده عند النبي ﷺ ، وصرح بذلك في رواية همام ، ولفظه « لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيتبعوني » ، ولا تطيب أنفسهم أن يبعدوا بعدى ، ورواه الطبراني من حديث أبي مالك الأشعري وفيه : « ولو خرجت ما بقي أحد فيه خير إلا انطلق معي وذلك يشق على وعليهم » ، والسكّة في إيراد قوله : « والذي نفسى بيده إلخ » عقب تلك تسليّة الخارجين في الجهاد عن مراقبته لهم وكأنه قال : الوجه الذي يسرون له فيه من الفضل ما أتمنى لأجله أنى أقتل مرات ، فهما فاتكم من مرافقتي والقيود معي من الفضل يحصل لكم مثله أو فوّقه من فضل الجهاد فراعى خواطر الجميع ، وقد خرج النبي ﷺ في بعض المغازي وتخلف عنه المشار إليهم وكان ذلك حيث رجحت مصلحة خروجه على مراعاة حالهم ، وسيأتى بيان ذلك في « باب من حبسه العذر » اهـ .

(٢) وقال الحافظ : وجه دخوله في هذه الترجمة من قوله : ما يسرهم أنهم

قوله : (أقواماً من^(١) بنى سليم) فيه تقديم وتأخير وكانت العبارة أقواماً

عندنا أى لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، وبهذا التقرير يحصل الجمع بين حديثى الباب ، ودائلاً ما ذكرته من الاستثناء ما سأتى بعد أبواب من حديث أنس أيضاً مرفوعاً : « ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا إلا الشهيد ، الحديث ، اه . » وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله : « ما يسرهم أنهم عندنا ، وذلك أنهم لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، اه . » ولم يتعرض الكرمانى ولا القسطلانى لوجه المناسبة ١٢ .

(١) فى هذا الحديث وهم لا تردد فيه ، وهو من منتقدات شيخنا كما تقدم فى مقدمة اللامع فى منتقدات الشيخ ، قال الحافظ : قال الدمياطى هو وهم ، فإن بنى سليم مبعوث إليهم والمبعوث هم القراء وهم من الانتصار ، قال الحافظ : التحقيق أن المبعوث إليهم بنو عامر ، وأما بنو سليم ففقدوا بالقراء المذكورين ، والوهم فى هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخارى فقد أخرجه فى المغازى عن موسى ابن اسماعيل عن همام فقال : « بعث أخاً لأم سليم فى سبعين راكباً وكان رئيس المشركين عامر بن طفيل ، الحديث ، فلعل الاصل بعث أقواماً معهم أخو أم سليم إلى بنى عامر فصارت من بنى سليم ، وقد تكلف لتأويله بعض الشراح فقال : يحمل على أن أقواماً منصوب بنزع الخافض ، أى بعث إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر ، وحذف مفعول بعث اكتفاء بصفة المفعول عنه ، أو فى زائدة ويكون سبعين مفعول بعث ، ويحتمل أن تكون من ليست بيانية بل ابتدائية ، أى بعث أقواماً ولم يصفهم من بنى سليم أو من جهة بنى سليم ، اه . » قال الحافظ : وهذا أقرب من التوجيه الأول ولا يخفى ما فيها من التكلف ، اه . قلت : أشار الحافظ بقوله بعض الشراح إلى الكرمانى ، فإنه ذكر أولاً أنساب بنى سليم وغيرهم ثم قال : إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا وهم فى كلام البخارى لصحة أن يقال أقواماً منصوب بنزع الخافض ،

إلى بني عامر من بني سليم فإن بني عامر^(١) بطن منهم ، فأما أن تحمل على الغلط

أى إلى أقوام من بني سليم متضمنين إلى بني عامر ، فإن قلت : أين مفعول بعث ؟ قلت : اكتفى بصفة الفعل(*) عن المفعول ، أى بعث بعثاً أو طائفة في جملة سبعين أو كلمة في زائدة والسبعين هو المفعول ، وأهل المعاني يسمونها ب في التجريدية ، وقد يجاب بأن من ليس بياناً بل ابتدائية ، أى بعث من جهتهم أو بعث بعثاً مساوية(**) بنو سليم انتهى مختصراً ، قلت : ذكرت أصل كلام الكرماني مختصراً لشيء من الاختلاف فيه وفي كلام الحافظ ، وحكى العيني كلام الكرماني ثم تعقب عليه فقال : هذا كله تعسف إلى آخر ما بسطه ، قلت : وهذه السرية تسمى سرية المندر إلى بئر معونة كما أشرت إليه في المقدمة ، وتسمى بسرية القراء أيضاً ، وقصتها مختصرة أن النبي ﷺ أتاه رعل فزعموا أنهم أسلبوا فاستمدوه على قومهم ، فأمدهم النبي ﷺ بسبعين من الانصار القراء ، فانطلقوا معهم حتى إذا بلغوا بئر معونة غدروا بهم واستصرخوا عصية وذكروا أن وهو بطن من سليم قتلوا الصحابة القراء رضى الله عنهم أجمعين ، فقنت النبي ﷺ شهراً يدعو عليهم وهو أول قنوت النازلة ١٢ .

(١) هكذا يظهر من كلام الدمياطى وغيره الذين جعلوا بني سليم مبعوثاً إليهم ، والظاهر من كلام الحافظ كما ذكره في المغازى في باب غزوة الرجيع ورعل ملح ، تحت حديث أنس : « بعث أناسا يقال لهم القراء إلى ناس من المشركين بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد ، الحديث ، أنهم غيرهم إذ قال : فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد غير الذين قتلوا المسلمين ، وأصحاب العهد هم بنو عامر ورأسهم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر المعروف بملاعب الاسنة ، وأن الطائفة

(*) وفى العيني بدله يساويهم بنو سليم ١٢ ز .

(**) وفى العيني بدله بصفة المفعول وهو موافق لما تقدم عن الفتح وهو الصحيح ١٢ ز .

أو يتكلف فيقال إن المفعول هم القراء محذوف والفعل موصول بحذف الصلة والتقدير ، بعث القراء إلى أقوام من بنى سليم ، ثم أبدل عنه فقال إلى بنى عامر ، وقوله في سبعين رجلا حال من القراء كائنين في سبعين رجلا ، وتوجيه الظرفية أن القراء كان بعض منهم لا كلهم فكان شمولهم على القراء شمول الكل على بعضه ، والتوجيه الثاني أن يقال إن الذين أتوا من بنى سليم يطلبون القراء وكانوا مسلمين جعلوا كأنهم هم الاصل والمرسلون من المدينة وهم القراء تبع لهم ، وعلى هذا فمعنى قوله أقواما أى رجالا ، فصار الحاصل أنه بعث رجالا من بنى سليم إلى قبائلهم ، وقد كان بعضهم في سبعين رجلا من أهل المدينة يقال لهم القراء ، ومن الظاهر أن

الآخرى من بنى سليم ، وأن عامر بن الطفيل وهو ابن أخى ملاعب الاسنة أراد الغزو بأصحاب النبي ﷺ فدعا بنى عامر إلى قتالهم فامتنعوا وقالوا : لا نخفر ذمة أبى براء ، فاستصرخ عليهم عصية وذكوان من بنى سليم فأطاعوه وقتلوه ، اه . ونص كلام الكرماني أنهم غيرهم إذ قال : إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر كما تقدم في كلامه ، وقال قبل ذلك أن رجلا هو ابن مالك بن عوف بن امرؤ القيس ابن بهثة بن سالم بن منصور بن عكرمة بن خصفة وذكوان هو بن ثعلبة بن بهثة ، وعصية هو بن خفاف بن امرؤ القيس وعامر بن الطفيل الذى قصدهم هو طفيل ابن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة ، فهوازن هو أخو سليم ، وأما بنو عامر فهم أولاد عامر ابن صعصعة ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله « واستمدوه » أى طلبوا أن يرسل إليهم مدده فيعظروهم ويعلمونهم . ويجاهدون معهم من خلفهم ، وكان هذه المستمدون مسلمين فذهبوا إلى بلدانهم وأرسل النبي ﷺ خلفهم مدده ، فلما بلغوا بئر معونة وكانت في طريقهم قبل تلك الفرق الأربعة المستمدين ، وكانت تلك الفرق وراء بئر معونة فأرادوا أن يعطوا أصحاب بئر معونة فأخذوا منهم الإجازة والعهد ، وكان لهم عهد آخر قبل هذا مع النبي عليه السلام ، وكانوا هم وتلك

هؤلاء القادمون من تلك القبائل مسلمين كانوا في السبعين كون القليل في الكثير فصحت الظرفية أيضاً ، أو يقال مندمجين أو مندرجين في السبعين .

(باب عمل صالح قبل القتال)

يعنى بذلك (١) أن الصالح يؤجر في عمله مالا يؤجر الفاسق ، فوجب تقديم العمل الصالح ليؤجر أكثر مما يؤجر دونه ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، فإن الإسلام من (٢) العمل الصالح وقد أمر بتقديمه .

الفرق الأربعة كلهم قبيلة واحدة يسكنون في تلك البلدان ، بعضهم كانوا أسلوا وبعضهم لم يسلبوا لكنهم كانوا في صلح النبي ﷺ وعهده ، فع هذين العهدين غدروا وقتلوا المدد ، فلما بلغ المستمدين منهم خبر قتلهم المدد سخطوا عنهم وسبواهم لكنهم فعلوا ما فعلوا ، فما ورد من دعاء النبي ﷺ على الفرق المذكورة ، فالمسلمون منهم مستنون عنه ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاهرة ، وفي مناسبة الترجمة للآية خفاء ، وكأنه من جهة أن الله تعالى عاتب من قال إنه يفعل الخير ولم يفعله ، وأثنى على من وفى وثبت عند القتال ، أو من جهة أنه أنكر على من قدم على القتال قولاً غير مرضى فكشف الغيب أنه أخلف ، فمفهومه ثبوت الفضل في تقديم الصدق والعزم الصحيح على الوفاء وذلك من أصلح الأعمال ، قال الحافظ : وهذا الثاني أظهر فيما أرى ، اهـ . وقال الكرمانى : المقصود من الآية في الترجمة قوله صفأ كأنهم بنيان مرصوص ، لأن الصف في القتال من العمل الصالح قبل القتال ، وقيل : يجوز أن يريد استواء ثباتهم في البناء حتى يكونوا في اجتماع الكلمة كالبنيان ، وقيل : مفهومه مدح الذين قالوا وعزموا وقاتلوا والقول فيه والعزم عليه عملان صالحان ، اهـ ١٢ .

(٢) وبذلك جزم العيني إذ قال : مطابقته للترجمة في قوله : « أسلم ثم قاتل »

قوله : (اجتهدت عليه في البكاء) أى المباح (١) منه ، فأما إذا كان مغفورا فإن غلبة السرور يمتنع من مباحه أيضا .

وقد أتى بالعمل الصالح بل بأفضل الأعمال وأقواها صلاحا وهو الإسلام ثم قاتل بعد أن أسلم ، اه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : قال الخطابي أقرها النبي ﷺ على هذا أى فيؤخذ منه الجواز ، قال الحافظ : كان ذلك قبل تحريم النوح فلا دلالة فيه ، فإن تحريمه كان عقب غزوة أحد ، وهذه القصة كانت عقب غزوة بدر ، ووقع في رواية سعيد بن أبى عروبة : اجتهدت في الدعاء بدل قوله في البكاء وهو خطأ ، ووقع ذلك في بعض النسخ دون بعض ، ووقع في رواية حميد الآتية في صفة الجنة من الرقاق ، وعند النسائي : فإن كان في الجنة لم أبك عليه ، وهو دال على صحة الرواية بلفظ البكاء ، اه . وقال القسطلاني : نقل ابن حجر وتبعه العيني عن الخطابي أنه أقرها النبي ﷺ على هذا فيؤخذ منه الجواز ، ثم تعقباه بأن ذلك كان قبل تحريم النوح لمخ ، وفي هذا نظر لا يخفى ، فإنها لم تقل اجتهدت عليه في النوح ، ولا يلزم من الاجتهاد في البكاء النوح ، وليس فيما نقله عن الخطابي ما يفهم ذلك ، بل قوله أقرها على هذا إشارة إلى البكاء المذكور في الحديث ، ولا ريب أن البكاء على الميت قبل الدفن وبعبده جائز اتفاقا ، اه . قلت : هذا هو الذى اختاره الشيخ وأجاد في وجه عدم البكاء ، ويؤيده ما فى العيني : ولما قال رسول الله ﷺ لأمه ما قال رجعت وهى تضحك وتقول بخ بخ لك يا حارثة ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما فى حديث الباب أن أم الربيع بنت البراء وهى أم حارثة ابن سراقة ، فقوله أم حارثة بن سراقة صحيح لا مرأه فيه ، وأما قوله أم الربيع بنت البراء وهم من بعض الرواة ، قال الحافظ : قوله إن أم الربيع بنت البراء كذا لجميع رواة البخارى ، وقال بعد ذلك : وهى أم حارثة بن سراقة وهذا الثانى هو المعتمد

قوله : (اصطحب ناس الخمر) دلالة (١) على الآية وهي قوله تعالى : إن الله لا يضيع أجر المحسنين ، ظاهرة ، فإنهم لو أخذوا على فعلتهم تلك كان ذلك إضاعة لفعل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا محرم مذهبهم .

والأول وهم ، نبه عليه غير واحد من آخرهم الدمياطى فقال : قوله أم الربيع بنت البراء وهم وإنما هي الربيع بنت النضر عمه أنس بن مالك ، وقد رواه الترمذى وابن خزيمة عن قتادة عن أنس : ، أن الربيع بنت النضر أنت النبي ﷺ وكان ابنها حارثة بن سراقه أصيب يوم بدر ، الحديث ، وقال ابن الأثير في جامع الأصول : الذى وقع فى كتب النسب والمغازى وأسماء الصحابة أن أم حارثة هي الربيع بنت النضر عمه أنس ، اه مختصراً . وذكر العلامة الكرماني احتمالات بعيدة لتوجيه رواية البخارى ثم قال : وارتكاب هذه التكاليف أولى من تخطية العدول الانبياء ، وقال الحافظ : الظاهر أنه وهم كما تقدم والخطب فيه سهل ، ولا يقدح ذلك فى صحة الحديث ولا فى ضبط روايته ، اه . وقال العيني بعد ذكر كلام الكرماني : هذه تعسفات ، والآنسب ما تعرف بالاحتمالات ، والعدول الثقات غير معصومين عن الخطأ ، ودعوى الأولوية غير صحيحة ، اه . ثم ما ترجم به الإمام البخارى من قوله : من أتاه سهم غرب ، فلعله لدفع ما يتوهم من أنه إذا لم يدر القاتل فلا يدرى أقتل من سهم كافر أو مسلم أو غير ذلك ، فبه الإمام البخارى بالترجمة والحديث أن قتيل المعركة شهيد وإن لم يدر قاتله ١٢ .

(١) قال ابن المنير : مطابقته للترجمة فيه عسر إلا أن يكون مراده أن الخمر التي شربوها يومئذ لم تضرم ، لأن الله عز وجل ، أثني عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، وإنما كان ذلك لأنها كانت يومئذ مباحة ، قال الحافظ : ويمكن أن يكون أورده للإشارة إلى أحد الأقوال فى سبب نزول الآية المترجم بها ، فقد روى الترمذى من حديث جابر رضى الله عنه أيضاً : إن الله لما كلم والد جابر وتمنى أن يرجع إلى الدنيا ، ثم قال : يارب بلغ من ورائى ، فأنزل الله تعالى :

قوله : (إلا امرأة واحدة جاءت بشق إلخ) واهل^(١) إتيانها بشق كان مبنيًا على ما عزم سليمان من أن يقول إن شاء الله ، ثم لأنه لم يمكن له أن يتم عزمه فبقى

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله ، الآية ، اه . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله شهداء ، والخمر التي شربوها يومئذ لم تضرهم لأنها كانت مباحة في وقت شربهم ، ولهذا أثني الله عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، اه . قال السندی : مطابقة هذا الحديث للترجمة عشرة جداً كما ذكره الشراح ، اه . وقال القسطلاني بعد ذكر قول ابن المنير : قال في المصابيح : بعد ذكره لهذا لم تحصل النفس على شفاء من مطابقة الحديث للترجمة ، لأن هؤلاء الذين اصطبحوا ثم ماتوا وهم في بطونهم لم يفعلوا ما يتوقع عليه عتاب ولا عقاب ضرورة أنها كانت مباحة حينئذ ، فهي كغيرها من مباحات صدرت منهم ذلك اليوم ، فإلحكمة في تخصيص هذا المباح دون غيره ، وأجاب في فتح الباري بإمكان أن أوردته للإشارة إلى أحد الأقوال في سبب النزول فذكر كلام الحافظ المتقدم ، قلت : والفرق بينها وبين المباحات الأخر ظاهراً ، وهو أنها حرمت في ذلك اليوم وقد كانت في بطونهم بخلاف المباحات الأخر ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه الإتيان بواحد ساقطاً أحد شقيه ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم بسطوا الكلام على قوله : «إلا واحداً إلخ» قال الحافظ : قوله «إلا واحداً» وفي رواية شعيب : «فلم يحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل» وفي رواية أيوب عن ابن سيرين : «ولدت بشق غلام» وفي رواية هشام عنه : «نصف إنسان» وحكى النقاش في تفسيره أن الشق المذكور هو الجسد الذي ألقى على كرسيه ، وقال غير واحد من المفسرين : إن المراد بالجسد المذكور شيطان ، وهو المعتمد والنقاش صاحب مناكير ، اه . وقال القسطلاني بعد ذكر قول نقاش وكلام البيضاوي : يشير إلى تصويبه ، اه . قلت : قال البيضاوي

ناقصاً ، فكذلك الولد صار باقياً بنقصان فيه ولم يكمل .

في تفسير قوله تعالى . « ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ، أظهر ما قيل فيه ماروى مرفوعاً : « أنه قال : لا طوفن الليلة على سبعين امرأة ، الحديث ، فذكر حديث الباب ثم ذكر الأقوال الاخر في تفسير الآية ، وهكذا ذكر المفسرون الأقوال في تفسيرها ، وقال صاحب الجمل : قال القاضي عياض وغيره من المحققين لا يصح ما نقله الإخباريون من تشبه الشيطان به وتسلمته على ملكه ، وقد عصم الله تعالى الأنبياء من مثل هذا ، والذي ذهب إليه المحققون أن سبب فتنه ما أخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة : « قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة ، فذكر حديث الباب ثم قال : قال العلماء : والشق هو الجسد الذي ألقى على كرسيه حين عرض عليه ، وهي عقوبته ومحنته لانه لم يستثن لما استغرق من الحرص وغلب عليه من التمني ، وقيل : نسي أن يستثنى كما صح في الحديث لينفذ أمر الله ومراده فيه ، اهـ . وقال القاري : قوله « قال له الملك ، أى الموكل على يمينه أو جبريل أو غيرهما ، أو المراد به إبهامه أو إلهامه ، وقوله « فلم يقل ، أى اكتفاء بما في الجنان عن البيان باللسان ، وقوله نسي كعلم ، وروى بضم النون وتشديد السين وهو أحسن ، أى حصل له النسيان بأن الجمع بين القلب واللسان أكمل ، أو أراد أن يقول ونسى ، وقوله « بشق رجل ، أى بنصفه أو بعضه حيث عدل عن شق الصواب وصوب الكمال ، انتهى مختصراً . وقال السندی : لعله صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه غلب عليه حب جهاد الأولاد ، فلذلك فاتته الالتفات إلى كلام القائل لأنه تعمد به تركه بعد أن سمع كلام القائل . وأما قوله ﷺ : « لو قال إن شاء الله لمخ ، فهو مبنى على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قد علم القدر المعلق بالاستثناء في حق سليمان خاصة وليس المراد به إعطاء قاعدة كلية في حق كل من يقول ذلك ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الروايات اختلفت في عدد النسوة اللاتي جامعهن سليمان عليه السلام في تلك الليلة ، بسطها الحافظ في الفتح ثم قال : فمحصل الروايات ستون

قوله : (حول المدينة) أراد^(١) بذلك فى حواله وفى جانب منها ، فإن الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش ، غير أنهم كانوا على قرب من المدينة نحواً من ثلاثة أميال ، فعبّر عنه بقول حول المدينة فليحفظ .

قوله : (قتل أخوها ممي) ويكن^(٢) أن تكون أم سليم خليفة من أخيها على إبله وأولاده بعد خروجه إلى القتال فيكون إيراد الرواية ههنا لذلك .

وسبعون وتسعون وتسعون ومائة ، والجمع بينها أن الستين كن حراراً ، وما زاد عليهن كن سرارى ، وأما السبعون فللمبالغة ، وأما التسعون والمائة فكان دون المائة وفوق التسعين ، فن قال تسعون ألفى الكسر ، ومن قال مائة جيرة ، وأما قول بعض الشراح : ليس فى ذكر القليل نفي الكثير فليس بكاف فى هذا المقام ، وقد حكى وهب بن منبه فى المبتدأ أنه كان لسليمان ألف امرأة : ثلاث مائة مهيبة وسبع مائة سرية ، ونحوه مما أخرجه الحاكم فى المستدرک عن محمد بن كعب قال : بلغنا أنه كان لسليمان ألف بيت من فوارير على الخشب ، فيها ثلاث مائة صريحة وسبع مائة سرية ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، فإن الخندق كان بين المسكرين ، عسكر الكفار وعسكر المسلمين ، قال صاحب الخئس عن خلاصة الوفاء : كان أحد جانبي المدينة عورة ومائر جوانبها مشتبكة بالبيان والتخيل لا يتمكن العدو منها ، فاختر ذلك الجانب المكشوف للخندق وجعل معسكره تحت جبل سلع والخندق بيده وبين المشركين ، ثم بسط فى طوله ثم قال : والحاصل أن الخندق كان شامى المدينة من طرف الحرة الشرقية إلى طرف الغربية ، انتهى مختصراً ، وفى معجم البلدان ، سلع جبل بسوق المدينة ، وقال الأزهرى : موضع بقرب المدينة ، ١٢ هـ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ، فإن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « فضل من جهز غازياً أو خلفه بخير » قال الحافظ : قال ابن المنير مطابقة الحديث للترجمة من جهة قوله « أو خلفه فى أهله »

لأن ذلك أعم من أن يكون في حياته أو بعد موته ، والنبي ﷺ كان يحبر قلب أم سليم بزيارتها ، ويعمل ذلك بأن أخاها قتل معه ، ففيه أنه خلفه في أهله بخير بعد وفاته ، وذلك من حين عهده ﷺ ، اه . وذكره العيني بلفظ قيل ، ثم قال : لا يخلو هذا عن بعض التكلف ولكن له وجه أقرب من هذا وهو أن تجهيز الغازی ونظره في أهله من غاية الإكرام للغازی ، وقد حث النبي ﷺ على ذلك حتى أنه أكرمه بعد موته حيث كان يدخل بيت أم سليم لأجل قتل أخيها وهو غاز فكذا ينبه بهذا على أن إكرام أهل الغازی الميت مرغوب فيه مع الاجر ، فإذا كان في إكرام أهل الغازی الميت هكذا ففي إكرام الغازی الحي بطريق الأولى ، اه . وقال القسطلاني : مطابقة الحديث للترجمة من حيث أنه ﷺ خلف أخاها في أهله بخير بعد وفاته ، وحين العهد من الإيمان ، وكفى بحبر الحاطر والتودد خيراً لاسيما من سيد الخلق ﷺ ، اه .

ثم قال الكرماني : فإن قلت كيف صار قتل الأخ سبباً للدخول على الأجنبية ، قلت : لم تكن أجنبية ، كانت خالة لرسول الله ﷺ من الرضاة ، وقيل من النسب ، فالمحرمة كانت سبباً لجواز الدخول ، والقتل سبباً لوقوعه ، وكان لها أخوان : حرام وسليم بضم المهملة ابنا ملحان وقتلا جميعاً يوم بدر معونة شهيدين ، اه . وقال الحافظ : قوله « قتل أخوها معي » هذه العلة أولى من قول من قال : إنما كان يدخل عليها لأنهم كانوا محرمين له ، والمراد بقوله أخوها : حرام بن ملحان الذي تقدم ذكره في باب من ينكح في سبيل الله ، وستأتي قصة قتله في غزوة بدر معونة من كتاب المغازی ، والمراد بقوله « معي » أي مع عسكري أو على أمرى وفي طاعتي ، لأن النبي ﷺ لم يشهد بدر معونة ، وإنما أمرهم بالذهاب إليها ، وغفل القرطبي فقال : قتل أخوها معه في بعض حروبه وأظنه يوم أحد ولم يصب في ظنه ، وقوله « لم يدخل بيتاً غير بيت أم سليم » قال الحميدي : لعله أراد على الدوام ، وإلا فقد تقدم أنه كان

قوله : (وقد حسر عن نخذه) وقد علم ذلك بإخباره لأنه رآه (١) حاسر أنخذه .

قوله : (وهو يتخط) ليكون أنظف (٢) وأزكى عند لقاء ربه تبارك وتعالى ،

يدخل على أم حرام ، وقال ابن التين أنه كان يكثر الدخول على أم سليم ، وإلا فقد دخل على أختها أم حرام ، ولعلها أى أم سليم كانت شقيقة المقتول ، أو وجدت عليه أكثر من أم حرام ، قال الحافظ : لا حاجة إلى هذا التأويل فإن بيت أم حرام وأم سليم واحد ولا مانع أن تكون الاختان في بيت واحد كبير لكل منهما فيه منزل ، فاسب تارة إلى هذه وتارة إلى هذه ، ١٢٥ .

(١) هذا توجيه للرواية على مسلك الجمهور ، فإن الفخذ عورة في الراجح عن الأئمة الأربعة ، بخلاف الظاهرية فإن الفخذ ليس بعورة عندهم وهو إحدى الروايتين عن مالك وأحمد وإليه ميل البخارى كما تقدم مبسوطا في « باب ما يستر من العورة » ، فإن كان مسلك ثابت رضى الله عنه موافقا للظاهرية فلا حاجة إلى التوجيه ، وفي تقرير مولانا حسين على قال (أنس ثابت بن قيس) أتى على بابيه (فقال) أى قائما على الباب (ثم جاء) ثابت إلى الباب (فجلس) ساعة ثم ذهب مع أنس إلى الجهاد (فذكر) أنس (انكشافا) أى كنا من الراجلين وانكشفت الفرس من قبلنا ، فأشار إلى هذه (وقال هكذا عن وجوهنا) ، ١٢٥ .

(٢) ويؤيد ذلك ما في العيني برواية الطبرانى عن حماد بن سلمة عن ثابت بن قيس : « جاء يوم اليمامة وقد تحط ونشر أكفانه » الحديث ، وقال أيضا فيما يستفاد من الحديث فيه أن التطيب للموت سنة من أجل مباشرة الملائكة لليت ، ١٥٠ . وقال الحافظ : قوله رواه حماد بن سلمة ، كذا قال . وكأنه أشار إلى أصل الحديث ، وإلا فرواية حماد آتم من رواية موسى بن أنس ، وقد أخرجه ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه ، ولفظه « ان ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحط ولبس ثوبين أبيضين يكفن فيهما » الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل » قال المهلب وغيره فيه جواز استهلاك النفس في الجهاد وترك الأخذ بالرخصة والتهيئة للموت بالتحط

وفي الحديث ومرد القصة وإرجاع الضمائر خفاء^(١) فليتأمل .

والتكفين ، اه . وقال صاحب الفيض : كان من دأب السلف أنهم إذا تهيأوا للقتال حنطوا مخافة أن تتغير أجسادهم بعد القتل ، لأن الألوان أو ان الحرب وقد يتأخر فيه الدفن ، وكان أهل مصر يطلون أجسادهم ببعض الأدوية فلم تكن تفسد أجسادهم إلى مدة طويلة حتى وجدت أجساد بعضهم بعد قرون كما دفنت ثم فقدت تلك الأدوية وبقي استعمال الحنوط ، اه . وقال الحافظ ، باب التحنط عند القتال ، أى استعمال الحنوط وهو ما يطيب به الميت ، وقد تقدم بيانه في كتاب الجنائز ، اه . وأشار بذلك إلى ما تقدم في كتاب الجنائز من د باب الحنوط للميت ، وقال القسطلاني فيه : قال الأزهري : يدخل فيه الكافور والصندل الأحمر والأبيض ، وقال غيره : الحنوط ما يخلط من الطيب للوقاية خاصة ولا يقال لطيب الأحياء حنوط ، اه .

(١) وهو كذلك فإن بعضها يرجع إلى موسى وبعضها إلى أنس وبعضها إلى ثابت ، يظهر ذلك من التأمل في الرواية ، ويوم اليمامة معروف ، قال العيني : اليمامة بفتح الياء وتخفيف الميم مدينة من اليمن على مرحلتين من الطائف ، ويوم اليمامة هو اليوم الذي كانت فيه الوقعة بين المسلمين وبين بني حنيفة أصحاب مسيلة الكذاب ، وكانت في ربيع الأول من سنة اثنتي عشرة من الهجرة في خلافة الصديق رضى الله تعالى عنه ، قتل فيها جماعة من المسلمين ، وهم أربعائة وخمسون من حملة القرآن ومن الصحابة منهم ثابت بن قيس وكانت معه راية الأنصار ، وكان رأس العسكر خالد بن الوليد ، وكان بنو حنيفة نحرأ من أربعين ألفاً ، قتل منهم نحو من أحد وعشرين ألفاً فيهم مسيلة الكذاب قتله وحشى قاتل حمزة رضى الله عنهما ، انتهى مختصراً ، ومن الغرائب في هذه القصة ما قال الكرمانى : قاتل ثابت حتى قتل ، وكان عليه درع نفيسة فر عليه رجل من المسلمين فأخذها فرآه بعض الصحابة في المنام فقال له : إني أوصيك بوصية فلا تضيعها ، إني لما قتلت أخذ رجل درعى ومنزله في أقصى الناس وعند خبائه فرس وقد كفا على الدرع برمة وفوق البرمة رحل ،

قوله : (فقال الزبير أنا) وإنما لم يجبه ^(١) أحد من القوم لأنهم أحبوا صحبة ﷺ على ما يحرزونه من الفضل في الطليعة ، ويمكن أن يكون من حضر من الصحابة قد قصد الانتداب في كل مرة ، إلا أنهم لما رأوا الزبير قد تبادر الجواب

فانت خالداً وهو كان أمير المسكر وقل له يأخذ درعى منه ، وإذا قدمت المدينة قتل خليفة رسول الله ﷺ يعنى أبا بكر : إن على من الدين كذا وكذا ، وفلان من رقيق عتيق ، فأنى الرجل خالداً فأخبره فبعث إلى الدرع فأنى بها وحدث أبا بكر فأجاز وصيته ، ولا يعلم أحد أجيزت وصيته بعد موته غير ثابت وهو من الغرائب ، اه . وقال الحافظ : وقد أخرج ابن سعد والطبراني والحاكم من طرق عنه « أن ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحنط ، الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل ، وكان درعه قد سرقت فرآه رجل فيما يرى النائم فقال : إنها في قدر تحت لكاف بمكان كذا فأوصاه بوصايا فوجدوا الدرع كما قال وأنفذوا وصاياه ، وأخرج الحاكم قصة الدرع والوصية مطولة من وجه آخر عن بنت ثابت بن قيس ، وفيها أنه أوصى بعق بعض رقيقه ، وسمى الواقدي في كتاب الردة من وجه آخر من أوصى بعتقه وهم سعد وسالم ، وأفاد الواقدي أن رأى المنام هو بلال المؤذن ، اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم تعرضوا ههنا لإشكال آخر ، وهو ما في العيني عن التوضيح أنه وقع ههنا أن الذى توجه إلى كشف بنى قريظة الزبير بن العوام ، والمشهور كما قاله شيخنا فتح الدين اليعمرى أن الذى توجه لىأتى بخبر القوم حذيفة بن اليمان ، كما روينا عنه من طريق ابن إسحق وغيره قال : يعنى رسول الله ﷺ « من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع ؟ فشرط له رسول الله ﷺ الرجعة أسأل الله أن يجعله رفيق في الجنة ، فقام رجل من شدة الخوف والجزع والبرد ، فلما لم يقم أحد دعائى فقال يا حذيفة : اذهب وادخل في القوم ، وذكر الحديث ، وذكر ابن عيينة

سكتوا ، مع أن جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يكونوا إذ ذاك بين يديه ، فإن الحاضر إذ ذاك والمحاطب بهذا الخطاب لعله لم يكن إلا بعض منهم لا كلهم

وغيره خروج حذيفة إلى المشركين ومشقة ذلك عليه إلى أن قال عليه الصلاة والسلام : « قم يحفظك الله من أمامك ومن خلفك وعن يمينك وعن شمالك حتى ترجع إلينا ، فقام حذيفة مستبشراً بدعاء رسول الله ﷺ كأنه احتمل احتمالاً فاشق عليه شيء مما كان فيه ، والله أعلم بحقيقة الحال ، اه . ولم يتعرض للجواب عن ذلك ، وأجاب عنه القسطلاني نقلاً عن الحافظ إذ قال : وقد استشكل ذكر الزبير ههنا فقال ابن الملقن في التوضيح : المشهور كما قاله شيخنا فتح الدين إن الذي توجه ليأتى بخبر القوم حذيفة ابن اليمان ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحصر مردود ، فإن القصة التي ذهب لكشفها غير القصة التي ذهب حذيفة لكشفها ، فقصة الزبير كانت لكشف خبر بنى قريظة ، هل نقضوا العهد الذي كان بينه وبين المسلمين ووافقوا قريشاً على محاربة المسلمين ؟ وقصة حذيفة كانت لما اشتد الحصار على المسلمين بالحنديق وتمالأت عليهم الطوائف ، ثم وقع بين الأحزاب الاختلاف وحذرت كل طائفة من الأخرى ، وأرسل الله عليهم الريح واشتد البرد تلك الليلة ، فانتدب عليه صلاة والسلام من يأتيه بخبر قريش ، فانتدب له حذيفة بعد تكراره طلب ذلك ، اه . زاد الحافظ في الفتح : وقصته في ذلك مشهورة لما دخل بين قريش في الليل وعرف قصتهم ورجع وقد اشتد عليه البرد فغطاه النبي ﷺ حتى دفى ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من حديث الباب أن ندبه ﷺ وانتداب زبير ثلاث مرات في وقت واحد ليس كذلك ، بل كان ذلك في ثلاث مواضع ، قال الحافظ في رواية وهب بن كيسان عن جابر : « لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله ﷺ : من يأتينا بخبرهم ، الحديث ، وفيه أن الزبير توجه إلى ذلك ثلاث مرات ، اه . وفي العيني وعند النسائي : قال وهب بن كيسان « أشهد لسمعت جابراً يقول : لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه

وهو الظاهر ، فلا يرد أن الصحابة^(١) مع ما لهم من بذل النفوس والارواح عليه ﷺ ، كيف سكتوا عن إجابة ندائه ﷺ .

وآلوا أصحابه وسلم : من يأتينا بخبرهم ؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير فجاء بخبرهم ، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ : من يأتينا بخبرهم ؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير فجاء بخبرهم ، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ : إن لكل نبي حوارى وإن الزبير حوارى ، اه . قال القسطلاني : وفيه أن الزبير توجه إليهم ثلاث مرات ، اه . بما يجب التذية عليه أن الإمام البخارى ترجم على حديث جابر بترجمتين : لإحداهما . باب فضل الطليعة ، وغرضه ومناسبته للحديث ظاهر ، قال الحافظ : في حديث صالح الحديدي الطويل : فيه استحباب تقديم الطلائع والعيون بين يدي الجيش ، والأخذ بالحزم في أمر العدو لئلا ينالوا غرة المسلمين ، اه . والثانية : باب هل يبعث الطليعة وحده ، وقالت الشراح فيه جواز سفر الرجل وحده ، وسيبوب البخارى لهذا المعنى ترجمة مستقلة بباب السير وحده ، ويذكر فيه حديثين متعارضين ، والأوجه عندي في الفرق بين الترحمتين أن مبنى الطليعة على السر والإخفاء لأنها تبعث إلى العدو للتجسس والاطلاع على أحواله ، ولذا قال ابن المنير : السير : صلحة الحرب أخص من السفر ، فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفرداً للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم إلا بالانفراد كإرسال الجاسوس ، اه . قلت : ولذا لم يذكر في هذا الباب إلا حديث جابر الدال على الجواز ولم يذكر حديث المنع ، لكنه به بقوله هل على الأمن من الموانع ، قال العيني : حمل الطبرى الحديث على جواز السفر للرجل الواحد إذا كان لا يهوله هول ، وإلا فممنوع من السفر وحده خشية على عقله أو يموت فلا يدري خبره أحد ، كما قال عمر رضي الله تعالى عنه : أرأيتم إذا سافر وحده فمات من أسأل عنه ، قال : ويحتمل أن يكون النهي عن السفر وحده نهى تأديب وإرشاد إلى ما هو الأولى ، اه . قلت : وينحو هذه الوجوه جمع بين الحديثين المتعارضين الآتين في باب السير وحده ١٢ .

(١) فإنهم رضي الله تعالى عنهم ذهبوا للتجسس ، وفي الطلائع في مواضع

(باب الجهاد ماض مع البر والفاجر)

ودلالة (١) الرواية عليه من حيث أن الجهاد لما كان ماضياً إلى يوم القيامة ،

كثيرة . قال الحافظ في الفتح : وقد وقع في كتب المغازي بعث كل من حذيفة ونعيم بن مسعود وعبد الله بن أنيس وخوات بن جبير وعمرو بن أمية وسالم بن عمير وبسبة في عدة مواطن وبعضها في الصحيح ، اهـ . وفي الإصابة : بسبة بن عمرو الجهني بموحدين مفتوحين بينهما مهمة ساكنة ثم مهمة مفتوحة ، ويقال له بسبس بغير هاء ، وهو قول ابن إسحق وغيره ، .شهد بدرأ باتفاق ، وقع ذكره في صحيح مسلم من حديث أنس قال : « بعث رسول الله ﷺ بسبة عيناً ينظر ما صنعت عبر أبي سفيان ، الحديث في وقعة بدر ، وحكى عياض أنه في مسلم بموحدة مصغراً ، ورواه أبو داود ووقع عنده بسيسة بصيغة التصغير ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله « باب الجهاد ماض إلخ » ، هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه بنحوه أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفاً عن أبي هريرة رضي الله عنه ولا بأس بروايته ، إلا أن مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة ، وفي الباب عن أنس ، أخرجه أبو داود أيضاً وفي إسناده ضعف ، وقوله « لقول النبي ﷺ : الخيل معقود إلخ » ، سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد ، لأنه ﷺ ذكر بقاء الخير في نواصي الخيل إلى يوم القيامة ، وفسره بالأجر والمغنم ، والمغنم المقترن بالأجر إنما يكون من الخيل بالجهاد ، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلاً فدل على أن لافرق في حصول هذا الفضل بين أن يكون الفزوء مع الإمام العادل أو الجائر ، وفي الحديث بشرى بقاء الإسلام وأهله إلى يوم القيامة ، لأن من لازم بقاء الجهاد بقاء المجاهدين وهم المسلمون ، وزوى حديث « الخيل معقود في نواصيها الخير » جمع من الصحابة فذكر عشرين من أسماء الصحابة مع تخرج رواياتهم ، وما حكى عن الإمام أحمد رحمه الله حكاه عنه الترمذي أيضاً إذ قال بعد

ومن المعلوم^(١) أن الناس إلى يوم القيامة ليس جميعهم باراً ، فلم يكن معنى الجهاد إلى يوم القيامة إلا وهو جائز مع البر والفاجر .

(باب الركوب على دابة صعبة^(٢))

حديث الباب : قال أحمد بن حنبل : وفقه هذا الحديث أن الجهاد مع كل إمام إلى يوم القيامة ، اهـ . وحديث أبي داود الذي أشار إليه الحافظ أخرجه في « باب الفزو مع أئمة الجور » بسنده إلى مكحول عن أبي هريرة : « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برأ كان أو فاجراً ، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برأ كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر ، الحديث » ، وأخرج بسنده عن أنس مرفوعاً : ثلاث من أصل الإيمان ، الحديث ، وفيه : « الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » ، ١٢ ،

(١) فقد ورد الأخبار بذلك في روايات كثيرة منها ما في المشكاة برواية مسلم عن أم سلمة مرفوعاً : « يكون عليكم أمراء تعرفون وتكفرون ، فمن أنكر فقد برى » ، ومن كره فقد سلم ، الحديث ، وبرواية الشيخين عن ابن مسعود مرفوعاً : « لأنكم سترون بعدى أثره وأموراً تكفرونها » ، الحديث ، وبرواية الترمذي والنسائي عن كعب بن عجرة مرفوعاً قال : « أمراء سيكونون من بعدى » ، من دخل عليهم فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليسوا مني ولست منهم ولن يردوا على الخوض ، وبرواية أبي داود عن أبي ذر مرفوعاً : « كيف أتم وأئمة من بعدى يستأثرون بهذا القى » ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة في هذا الباب ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الصعبة بسكون العين أى الشديدة ، والفحولة بالغاء والمهمله والثاء فيه لتأكيد الجمع ، كما جوزه الكرمانى ، وأخذ المصنف ركوب الصعبة من ركوب الفحل ، لأنه في الغالب أصعب ممارسة من الأثني ، وأخذ كونه خلا من ذكره بضمير الذكر ، وقال ابن المنير : هو استدلال ضعيف لأن العود يصح على

اللفظ ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، وعكسه الجماعة فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، قال : وليس في حديث الباب ما يذل على تفضيل الفحولة ، إلا أن تقول أثني عليه الرسول وسكت على الأثني فثبت التفضيل بذلك ، وقال ابن بطال : معلوم أن المدينة لم تخل عن إناث الخيل ، ولم ينقل عن النبي ﷺ ولا جملة من أصحابه أنهم ركبوا غير الفحول إلا ما ذكر عن سعد بن أبي وقاص ، كذا قال وهو محل توقف ، وقد روى الدارقطني أن فرس المقداد كان أنثى ، وقوله « أجزأ » بهمز من الجراءة ، وبغير همز من الجري ، وأجسر بالجيم والمهملة من الجسارة ، وحذف المفضل عليه اكتفاء بالسياق أى من الإناث أو المخصية ، وروى أبو عبيدة في كتاب الخيل عن عبد الله بن محيريز نحو هذا الأثر ، وزاد وكانوا يستحبون إناث الخيل في الغارات والبيات ، وروى الوليد بن مسلم في الجهاد له من طريق عبادة بن نسي وابن محيريز أنهم كانوا يستحبون إناث الخيل في الغارات والبيات ولما خشي من أمور الحرب ، ويستحبون الفحول في الصفوف والحصون ولما ظهر من أمور الحرب ، وروى عن خالد بن الوليد أنه كان لا يقاتل إلا على أنثى لأنها تدفع البول وهو أقل صهيلا ، والفعل يحبه في جريه حتى ينفق ويؤذى بصهيله ، اهـ . وقال القسطلاني : قال ابن المنير : لا دليل في لفظ الفرس في الحديث لما ترجم له أى الفحولة من الخيل ، لأن الفرس يتناول الفعل والأنثى ، وإنما الحصان يخص الفعل ، إلا أن يستدل عليه بمود ضمير المذكر في قوله : وإن وجدناه ، وهو استدلال ضعيف أيضاً ، لأن العود يصح على اللفظ كما يصح على المعنى ، ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، عكس لفظ الجماعة فإنه مؤنث لكنه يقع على المذكر ، فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، إلا أنهم قالوا في تصغير الفرس للذكر فريس ، وفي الأثني فريسة ، فاتبعوا المعنى لا اللفظ وهذا يقوى استدلاله ، قال في المصباح لا يقويه بوجه فتأمله تجده كما قلنا انتهى مختصراً . قلت : والآن أرجه عند هذا العبد الضعيف أن الاستدلال بقوله لو وجدناه بحرراً كما سيأتي قريباً ١٢ .

ودلالة (١) الرواية على هذا المعنى من حيث أن الدابة الصعبة كما تنحل بالسير وقطع المسافة ، فكذلك القطوف البطيء المشى ، فلما جاز الركوب عليه جاز على الصعبة أيضاً ، والاستدلال على ركوب الفحولة من حيث إطلاق اللفظة أو تذكيرها (*)

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره المميز أنه حل ترجمة البخارى على بيان جواز الركوب على الصعبة ، وعليه حمل العلامة العيني إذ قال : هذا باب في بيان مشروعية الركوب على الدابة الصعبة ، واستدل الشيخ على ذلك ببطوء سير فرس أبي طلحة وكان كذلك في أول الحال كما سيأتى قريباً في د باب الفرس القطوف ، بلفظ كان يقطف أو كان فيه قطاف ، وسيأتى في د باب السرعة والركض في الفرع ، بلفظ فرساً لأبي طلحة بطيئاً ، قال الحافظ : القطوف : البطيء المشى ، وقال أبو زيد وغيره : القطوف من الدواب المقارب الخطو ، وقيل الضيق المشى ، اهـ . والأوجه عند هذا البعد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ترغيب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة كما يدل عليه أثر راشد بن سعد : كان السلف يستحبون الفحولة ، ودلالة الرواية عليه بما صار حال فرس أبي طلحة بعد ركوبه ﷺ حتى قال د وجدناه لبحراً ، وبهذا اللفظ استدلل البخارى على الترجمة ، وسيأتى في د باب الفرس القطوف ، بلفظ : ركب النبي ﷺ فرساً لأبي طلحة كان يقطف أو كان فيه قطاف ، فلما رجع قال : وجدنا فرسكم هذا ببحراً ، فكان بعد ذلك لا يجارى ، قال الحافظ : زاد في نسخة الصغاني : قال أبو عبد الله أى لا يسابق ، لأنه لا يسبق في الجرى ، وفيه بركة النبي ﷺ لكونه ركب ما كان بطيئاً فصار سابقاً ، وسيأتى في رواية ابن سيرين أى في د باب السرعة والركض ، فمما سبق بعد ذلك اليوم ، اهـ . ووجه أفضلية الركوب على الدابة الصعبة أنه دليل على مهارة الراكب بالركوب وتدريبه على الفروسية البالغة ، فإن الركوب عليه لا يستطيعه إلا من أحكم الركوب ، ولاجل ذلك كان عمر رضى الله تعالى عنه يأمر بقطع الركب ، وإليه أشار البخارى كما سيأتى قريباً في باب ركوب الفرس العرى ١٢ .

(باب سهام الفرس ("إلخ))

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قدم الكلام عليه في تقرير الترمذى وأبى داود ، وهو دأبه في هذا التقرير أنه لا يتكلم فيه على ما تكلم عليه في تقرير الترمذى أو أبى داود . والخلاف في ذلك مشهور من أن للفرس سهما واحداً عند الإمام الأعظم ، وعند صاحبيه والأئمة الثلاثة الباقية للفرس سهمان ، وزدت هذا القول للتنبيه على قول مالك والإشارة إلى الخلاف في ذلك ، أما قوله يسهم للخيول والبراذين فالمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، فيقول مالك قال الشافعى رحمه الله ، والخفصة إن سهم الخيل والبراذين سواء ، وعن أحمد في ذلك ثلاث روايات ، إحداها موافقة للجمهور ، والثانية أن للبرذون سهما واحداً ، قال الخليل : تواترت الروايات عن أبى عبد الله في سهام البرذون أنه سهم واحد ، وحكى عنه رواية ثالثة : أن البراذين إن أدركت إدراك العراب أسهم لها مثل الفرس العربى وإلا فلا ، والبسط في الأوجز ، والمسألة الثانية ما قاله : لا يسهم لأكثر من فرس ، بسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز بما لا مزيد عليه ، قال الحافظ : قوله : لا يسهم لأكثر من فرس ، هو بقية كلام مالك ، وهو قول الجمهور ، وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحق : يسهم لفرسين لا لأكثر ، قال القرطبى : لم يقل أحد لأنه يسهم لأكثر من فرسين إلا ما روى عن سليمان بن موسى أنه يسهم لكل فرس سهماً بالتمام بلغت ولصاحبه سهماً ، اهـ . وفي الأوجز ويقول مالك : قال أبو حنيفة والشافعى ومحمد وأهل الظاهر ، وذلك لأنه إنما يسهم لفرس يركبه فارس ، وأما فرس لا يركبه فلا منفعة فيه ، وهذا الفارس لا يمكن أن يقاتل على اثنين منهما في وقت واحد ، فوجب أن لا يسهم إلا لفرس واحد ، كذا في المتن ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(باب جهاد النساء)

ما هو ؟ أو المعنى بيان (١) جوازه . ودلالة الروایتین علیہ ظاهرة لأن النبي ﷺ لم ينكر على السائلة سؤاها ، فكان تقريراً لجوازه لمن ، غير أنه مشروط بعدم القتة .

قوله : (قال أنس فتزوجت عبادة) ولا بد من حل (٢) لإحدى الروایتین علی الأخرى ، فإما أن يقال معنى قوله فتزوجت ، فقد كانت تزوجت قبل ذلك ،

(١) قال الحافظ : قال ابن بطلان : دل حديث عائشة على أن الجهاد غير واجب على النساء ، ولكن ليس في قوله : « جهادكن الحجج » ، أنه ليس لمن أن يتطعن بالجهاد ، وإنما لم يكن عليهن واجباً لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال ، فلذلك كان الحجج أفضل لمن من الجهاد ، وقد لمح البخاري بذلك في إيراد الترجمة بجملة وتقييها بالتراجم المصرحة بخروج النساء إلى الجهاد ، اهـ . وهكذا في المعنى ، وزاد : ليس للمرأة أفضل من الاستتار وترك مباشرة الرجال بغير قتال ، فكيف في حال القتال التي هي أصعب ، والحجج يمكنهن فيه مجانبة الرجال والاستتار عنهن فلذلك كان أفضل لمن من الجهاد ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال أنس فتزوجت عبادة بن الصامت » ، ظاهره أنها تزوجته بعد هذه المقالة ، ووقع في رواية إسحق عن أنس في أول الجهاد بلفظ : « وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله ﷺ » ، وظاهره أنها كانت حينئذ زوجته ، فإما أن يحمل على أنها كانت زوجته ثم طلقها ثم راجعها بعد ذلك ، وهذا جواب ابن التين ، وإما أن يحمل قوله في رواية إسحق « وكانت تحت عبادة » جملة معترضة أراد الراوى وصفها به غير مقيد بحال من الأحوال ، وظهر من رواية غيره أنه إنما تزوجها بعد ذلك ، وهذا الثاني أولى لموافقة محمد بن يحيى ابن حبان عن أنس على أن عبادة تزوجها بعد ذلك ، كما سيأتى بعد اثني عشر باباً ، اهـ .

أو المعنى كما قال (١) المحشى .

قوله : (قال أبو عبد الله تفرغ تخيط (٢)) ولعل الوجه في تفسيره بذلك أنه

قلت : وأشار الحافظ بذلك إلى ما سيأتى في « باب ركوب البحر » من رواية ابن حبان عن أنس بلفظ « فتزوج بها عبادة » الحديث ١٢ .

(١) فإنه ذكر ما تقدم من كلام الحافظ ابن حجر مختصراً ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على عدة أبحاث في هذا الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب بـ « غزوة المرأة في البحر » ولم يتعرض الشراح لغرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ، والأوجه عندى أن الإمام أشار بذلك إلى الاختلاف في ذلك ، والمعروف عن الإمام مالك المنع للمرأة مطلقاً ، بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه في الحديث جواز ركوب البحر الملح للغزو ، وكان عمر رضى الله عنه يمنع منه ، ثم أذن فيه عثمان ، ثم منع منه عمر بن عبدالعزيز ، ثم أذن فيه من بعده واستقر الأمر عليه ، ونقل عن عمر أنه إنما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ، ونقل ابن عبد البر أنه يحرم ركوبه عند ارتجاعه اتفاقاً ، وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من إطلاعهن على عورات الرجال فيه ، إذ يتعسر الاحتراز من ذلك ، وخص أصحابه ذلك بالسفن الصغار ، وأما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار بأماكن تخصن فلا حرج فيه ، وقال ابن عبد البر في التمهيد : كان مالك يكره للمرأة الحج في البحر فهو للجهاد أكره ، وقال بعض أصحابنا من أهل البصرة ، إنما كره مالك ذلك لأن السفن بالحجاز صغار والنساء لا يقدرن على الاستتار عند الحلاء لضيقها وتراحم الناس فيها ، وكان الطريق من المدينة إلى مكة على البر ممكناً فلذا كره ذلك مالك ، أما السفن الكبار نحو سفن أهل البصرة فليس بذلك بأس ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « تفرغ » بفتح أوله وسكون الزاى وكسر الفاء أى

حمل الحمل المذكور بقوله تزفر على الحمل لا لأجل السقي وهي مملوءة ، بل لأجل خيطلها وهي فارغة منخرقة ، والقوم حملوا تفسيره على الخطأ (١) والله أعلم ، وقوله : « ونرد القتلى » ، ولا يبعد (٢) حمله على الحقيقة لأن الاشتغال بالدفن كان محلاً بالقتال

تحمل وزنا ومعنى ، وقوله « تزفر » تحيط ، كذا في رواية المستمل وحده ، وتعقب بأن ذلك لا يعرف في اللغة وإنما الزفر الحمل وهو بوزنه ومعناه ، قال الخليل : زفر بالحمل زفراً نهض به ، ووقع عند أبي نعيم في المستخرج بعد أن أخرجه من طريق عبد الله بن وهب عن يونس قال عبد الله تزفر تحمل ، وقال أبو صالح كاتب الليث : تزفر تحرز ، فلعل هذا مستند البخارى في تفسيره ، ١٢٥١ .

(١) ولذا عده شيخنا في أوامم البخارى كما تقدم في مقدمة اللامع ، وتقدم قريباً عن الحافظ أن ذلك لا يعرف في اللغة ، وقال القسطلاني : قال عياض هذا غير معروف في اللغة ، ولعل البخارى تبع في ذلك ما روى عن أبي صالح كاتب الليث ، ١٢٥١ .

(٢) ويشكل على حمله على الظاهر ما في المشكاة برواية أحمد والترمذي وأبي داود والنسائي والدارمي ، واللفظ للترمذي عن جابر رضى الله عنه قال : لما كان يوم أحد جاءت عمتي بأبي أئدفة في مقابرنا ، فنادى نادى رسول الله ﷺ : ردوا القتلى إلى مضاجعهم ، قال القارى : ولفظ الترمذي وقد صححه عن جابر « أمرنا رسول الله ﷺ بقتل أحد أن يردوا إلى مضاجعهم » ، اهـ . فالوجه عند هذا العبد الضعيف أن يراد برد القتلى ردمهم من المعركة إلى قبورهم ، ويؤيد ذلك ما في القسطلاني ، قال السفاقي : كانوا يوم أحد يجعلون الرجلين والثلاثة من الشهداء على ذابة وتردم النساء إلى موضع قبورهم ، اهـ . وحكاه العيني عن ابن التين ، ويشكل عليه أيضاً ما في رواية الباب من لفظ « نرد القتلى إلى المدينة » ، لكن قال القسطلاني : سقط قوله إلى المدينة لأبي ذر ويمكن التفصلي عنه بأن يقال إن قوله إلى المدينة متعلق بالجرحي دون القتلى كما تقدم التوجيه مني بنحو ذلك في باب القضاء واللعان

أو المعنى الجريح^(١) القريب بالموت ، فأما من كان جرحه مثثلة الاندمال على قرب أبقى هناك ليقاتل بعد صحته .

قوله : (فوضع نصل سيفه بالأرض) أراد بالنصل (٢) وهنا مقبضه أو كل السيف مجازاً وإلا فالنصل حديدة السيف (٣) ما لم يكن له مقبض .

بين الرجال والنساء في المسجد ، إذ قالوا : إن قوله بين الرجال والنساء حشو ، لأن اللعان لا يكون إلا بينهما ، والأوجه عندي أن هذا اللفظ يتعلق بالقضاء لا اللعان كما تقدم ، أو يقال : إن حديث الربيع محمول على أول الأمر قبل منعه ﷺ ، ففي النساء عن جابر : أن النبي ﷺ أمر بقتل أحد أن يردوا إلى مصارعهم وكانوا قد نقلوا إلى المدينة ١٢ .

(١) أي المراد بالقتلى الجريح القريب لمخ ، ويشكل عليه أيضاً ذكر الجرحى مع القتلى في الرواية ، اللهم إلا أن يقال إن المراد بالجرحى في الحديث غير الذي أفاده الشيخ ، أي غير القريب بالموت ، والمراد بردهم ردهم إلى خيامهم ١٢ .

(٢) احتاج الشيخ إلى التوجيه لأن نصل السيف هو حديدته كما في المجمع عن النهاية أنه حديدة السيف ، وفيه : فوضع نصال سيفه أي مقبضه بالأرض أي ملتصقاً بها أو الباء ظرفية ، اهـ . وما أفاده من قوله : د أوكل السيف ، يؤيده ما سيأتي في المغازي في غزوة خيبر من لفظ د فوضع سيفه بالأرض وذبابه بين يديه ، وفي رواية د فوضع نصاب سيفه بالأرض وذبابه بين يديه ، وفي هامشه عن القسطلاني : النصاب مقبض السيف ، اهـ ١٢ .

(٣) هكذا قال شيخ الإسلام في شرحه ولفظه : بس نهاد قبضه شمشير خود را بر زمین یعنی از طرف قبضه نصل شمشیر که آن را قبضه نباشد ، اهـ . قال الحافظ : ووجه أخذ الترجمة منه أنهم شهدوا برجحانه في أمر الجهاد ، فلو كان قتل لم يتمتع أن يشهدوا له بالشهادة وقد ظهر منه أنه لم يقاتل لله وإنما قاتل غضباً

قوله : (يعنى أكثرهم^(١)) ازدحموا عليكم ، فإن البعيد لا يزدحم وإن كان كثيراً فى نفسه .

قوله : (لم تراعوا) رفع لأصل^(٢) الروع ، وفيه من المبالغة ما ليس فى قوله لا تراعوا ، فإن النهى عن الروع يقتضى وجود موجه ولا كذلك التنى فإنه ينق

انتموه . فلا يطلق على كل مقتول فى الجهاد أنه شهيد لاحتمال أن يكون مثل هذا وإن كان مع ذلك يعطى حكم الشهداء فى الأحكام الظاهرة ، ١٢٥١ .

(١) هذا أيضاً من منتقدات شيخنا كما تقدم فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيهه من الازدحام يؤيده رواية أبى داود كما سيأتى ، وقال الحافظ : قوله « إذا أكتبوكم » كذا فى نسخ البخارى بمثمة ثم موحدة ، والكتب بفتحين القرب فالمعنى إذا دنوا منكم ، وقد استشكل بأن الذى يليق بالدنو المطاعة بالرح والمضاربة بالسيف ، وأما الذى يليق برى النبل فالبعد ، وزعم الداودى أن معنى « أكتبوكم » كاثروكم ، قال : وذلك أن النبل إذا رمى فى الجمع لم يخطئ غالباً ففيه ردع لهم ، وقد تعقب هذا التفسير بأنه لا يعرف ، وتفسير الكتب بالكثرة غلط والاول هو المعتمد ، وقد بينته رواية أبى داود حيث زاد فى آخره « استبقوا نبلكم » ، وفى رواية له : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم » ، فظهر أن معنى الحديث الأمر بترك الرمي والقتال حتى يقربوا لأنهم إذا رموه على بعد قد لا تصل إليهم وتذهب فى غير منفعة ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « استبقوا نبلكم » ، وعرف بقوله : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم » ، أن المراد بالقرب المطلوب فى الرمي قرب نسبي بحيث تالهم السهام لأقرب قريب بحيث يلتحمون معهم ، ٥٠ . وقال القسطلانى : وفى رواية أبى ذر « أكتبوكم » بالمشاة الفوقية بدل المشاة ، والكتيبة القطعة العظيمة من الجيش ، ولعل الداودى شرح على هذه الرواية فقال : المعنى كاثروكم ، فليتأمل . ١٢٥١ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه استعمال لم موضع لا ، وما ذكره بعض

الروح من أصله ، فما قيل ههنا إن العرب تستعمل «لم» موضع «لا» لم يقع موقعه .

(باب ما جاء في حلية السيوف)

ودلالة الرواية على (١) الجواز ظاهرة .

ما قيل كلام الكرماني ، وتبعه العيني إذ قال : ممناه لا تخافوا ، والعرب تتكلم بهذه الكلمة واضحة كلمة لم موضع كلمة لا ، ١٢٥٠ .

(١) وما أفاده ظاهر ولا بأس بالتحلي بهذه الأمور المذكورة في الحديث ، والعلائي بفتح المهملة وتخفيف اللام وكسر الموحدة جمع علباء بسكون اللام ، وفسره الأوزاعي في رواية أبي نعيم في المستخرج فقال : العلائي الجلود الخام التي ليست بمذبوغة ، وقال غيره : العلائي المصّب تؤخذ رطبة فيشدها بها جفون السيف وتلوى عليها فتجف ، وقال الخطابي : هي عصب العنق وهي أمتن ما يكون من عصب البعير ، وزعم الداودي أن العلائي ضرب من الرصاص فأخطأ ، كما نبه عليه القزاز في شرح غريب الجامع وكأنه لما رآه قرن بالآنك ظنه ضرباً منه ، كذا في الفتح ، وقال القسطلاني : العلائي بفتح العين المهملة واللام المخففة وتخفيف الموحدة وتشديد التحتية جمع علباء بكسر العين عصب في عنق البعير يشقق ثم يشده به أسفل جفن السيف وأعلاه ويجعل في موضع الحلية منه ، وقال الداودي : هو ضرب من الرصاص ، وخطأه في الفتح ، ولعله لقول القزاز أنه غير معروف ، وأجيب بأن كونه غير معروف عند القزاز لا يلزم تخلفه القائل بها لا سيما وقد قال الجوهري هو الرصاص أو جنس منه ، لكن قال في المصابيح إن قرانه بالآنك يشبه أن يكون مانعاً من تفسيره بالرصاص لا مقتضياً ، ووقع عند ابن ماجه لتحديث أبي أمامة بذلك سبب وهو : دخلنا على أبي أمامة فرأى في سيوفنا شيئاً من حلية فضة فغضب وقال : لقد فتح قوم الفتوح فذكروه ، ولا يلزم من كون حلية سيوفهم ما ذكر عدم جواز غيره ، فيجوز للرجل تحلية السيف وغيره من آلات الحرب بالفضة

(باب لبس البيضة)

يعنى بذلك جوازه بدفع ما يتوهم^(١) أنه ينافى التوكل .

كالرمح وأطراف السهام والدرع وغيرها لأنه يغيظ الكفار ، وقد كان للصحابة رضى الله عنهم غية عن ذلك لشدهم في أنفسهم وقوتهم في إيمانهم ولا يجوز تحلية شيء مما ذكر بالذهب قطعاً ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالفضة والذهب جميعاً لأن في استعمالهن ذلك تشبهاً بالرجال ، وكذا قاله الجمهور فيما حكاه في الروضة وصوبه ، انتهى مختصراً . وترجم أبو داود في سننه « باب في السيف يحلى ، وأخرج فيه حديث أنس قال : « كانت قبعة سيف رسول الله ﷺ فضة ، وحكى شيخنا في البذل عن الدر المختار : لا يتحلّى الرجل بذهب وفضة مطلقاً إلا بخاتم ومنطقة وحاية سيف من الفضة إذا لم يرد به التزين ، قال ابن عابدين : أى من الفضة لا من الذهب ، اه . وقال الموفق : يباح للرجال من الفضة الخاتم وحاية السيف بأن تجعل قبعته فضة أو تحليتها بفضة ، والمنطقة تباح تحليتها بالفضة ، ونقل كراهة ذلك لما فيه من الفخر والخيلاء ، والاول أولى ، وأما الذهب فيباح منه ما دعت الضرورة إليه كالأنف في حق من قطع أنفه لرواية أبي داود في قصة عرقبة بن سعد ، وقال الإمام أحمد : ربط الأسنان بالذهب إذا خشى عليها أن تسقط فلا بأس به عند الضرورة ، وما عدا ذلك من الذهب فقد روى عن أحمد الرخصة فيه في السيف ، وروى عنه رواية أخرى تدل على تحريم ذلك ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) قال الحافظ في « باب المجن » قال ابن المنير : وجه هذه التراجع دفع من يتخيل أن اتخاذ هذه الآلات ينافى التوكل ، والحق أن الحذر لا يرد القدر ، ولكن يضيق مسالك الوسوسة لما طبع عليه البشر ، اه . وقال أيضاً في « باب الحائل وتعليق السيف » قال ابن المنير : مقصود المصنف رحمه الله من هذه التراجع أن يبين زى السلف في آلة الحرب وما سبق استعماله في زمن النبي ﷺ ليكون

(باب من لم يكسر السلاح عند الموت)

أى يتوقف (١) جوازه على تضمنه فائدة وإلا كان إسرافاً منهاً عنه .
(إلا سلاحه إلخ) فإنه لم يكسر سلاحه لأنه لم يتضمن فائدة ، ولا كذلك إذا

أطيب للنفس وأتقى للبدعة ، اهـ . قلت : فعلى هذا تكون هذه الأبواب من
الأصل الرابع عشر من أصول التراجع المذكورة في المقدمة ١٢ .

(١) وقال الحافظ كأنه يشير إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح
وعقر الدواب إذا مات الرئيس فيهم ، وربما كان يعهد بذلك لهم ، قال ابن المنير :
وفى ذلك إشارة إلى انقطاع عمل الجاهلي الذي كان يعمل لغير الله وبطلان آثاره
وخمول ذكره بخلاف سنة المسلمين في جميع ذلك ، اهـ . قال الحافظ : ولعل المصنف
لمح بذلك إلى من نقل عنه أنه كسر رمحه عند الاصطدام حتى لا يغتمه العدو أن
لو قتل وكسر جفن سيفه وضرب بسيفه حتى قتل ، كما جاء نحو ذلك عن جعفر بن
أبي طالب في غزوة مؤتة ، فأشار إلى أن هذا شيء فعله جعفر وغيره عن اجتهاد ،
والأصل عدم جواز إتلاف المال لأنه يفعل شيئاً محققاً في أمر غير محقق ، اهـ .
قال العيني : أشار بهذه الترجمة إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح
وعقر الدواب إذا مات ملكهم أو رئيس من أكابرهم وربما يوصى أحدهم بذلك ،
بخالف الشارع فعلهم وترك سلاحه وبغلاته ، وقال الكرماني : فإن قلت كسر السلاح
تضييع للمال فالحاجة إلى ذكره لأن حرمة ظاهرة ، قلت : المراد من الكسر
البيع والحديث يدل عليه ، حيث كان على رسول الله ﷺ دين فلم يبيع سلاحه
لأجل الدين ، اهـ . قال العيني : ليس المراد من وضع الترجمة هذا الذي ذكره ،
وإنما المراد ما ذكرناه الآن ، اهـ . وقال الحافظ : زعم الكرماني أن مناسبة
الحديث للترجمة أنه ﷺ مات وعليه دين ولم يبيع فيه شيئاً من سلاحه ولو كان
رهن درعه ، وعلى هذا فالمراد بكسر السلاح بيعه ولا يخفى بعده ، اهـ . وقال

تضمن كسره (١) منفعة معتدة كن خاف وقوعه فى أيدى العدو أو من يخاف عته على نفسه أو غيره كصبي ومجنون أو كان فيه تهمة ولوث كما كان فى فتنة الهند .

(باب ما قيل فى الرماح)

إن أراد بذلك (٢) جواز اتخاذها فهو ظاهر الاستنباط بالرواية ، وإن قصد غير ذلك فكما قال المحشى (٣) .

(باب ما قيل فى درع النبي صلى الله عليه وسلم)

الظاهر أن (٤) المراد بذلك لإثبات أن النبي ﷺ كان له درع وبذلك تطبق

القسطلافى : وفى إبقاء السلاح كما قال ابن المنير عنوان للمسلم على إبقاء ذكره واستمائه أفعاله الحسنة التى سنّها للناس وعاداته الجميلة التى حل عليها العباد بخلاف أهل الجاهلية فى فعلهم ذلك إشارة إلى انقطاع أعمالهم وذهاب آثارهم ، اهـ ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى توجيه من وقع منه ذلك من الأسلاف من الصحابة وغيرهم ، كما تقدم قريباً عن جعفر بن أبى طالب ، وهكذا روى عن غيره من كسر السلاح وغير ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب ما قيل فى الرماح ، أى فى اتخاذها واستعمالها من الفضل ، وهكذا قال المعنى وغيره فحملوا الترجمة على الفضل لكنه لا يظهر إلا من حديث واحد كما سيأتى ١٢ .

(٣) إذ قال ناقلنا عن الفتح : فى الحديث إشارة إلى فضل الرمح وإلى حل الغنائم لهذه الأمة وإلى أن رزق النبي ﷺ جعل فيها لا فى غيرها من المكاسب ، ولهذا قال بعض العلماء إنها أفضل المكاسب ، اهـ . قلت : هذا المعنى يناسب حديث ابن عمر لا حديث أبى قتادة ، فالظاهر عندى كون هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر كما تقدم قريباً ١٢ .

(٤) هذا هو المتعين بملاحظة الروايات ، وقال الحافظان ابن حجر والمعنى

الروايات ، وما قال المحشى إن المقصود بيان أن درعه م كانت فلا يدرى وجهه ،
إذ لا يناسبه الرواية الأولى إلا أن يقال لإثبات أنها كانت من حديد يكنى ولو فى
رواية ، ثم تحمل بقية الروايات عليه وإن لم تذكر فيها م كانت .
قوله : (مغفور لهم (١)) .

وتبعهما القسطلانى والمحشى فى بيان المقصود لكن لا توافقه الروايات كما أفاده
الشيخ بل فى بيان مطابقة الروايات وافقوا الشيخ ، فقد قال الحافظ فى حديث
خالد : أشار المصنف بذكر هذا الحديث إلى أن النبى ﷺ كما لبس الدرع فيما ذكره
فى الباب ذكر الدرع ونسبه إلى بعض الشجعان من الصحابة فدل على مشروعته
وأن لبسها لا ينافى التوكل ، اه . ولم يتعرض لذلك العيني ولا القسطلانى ، وقال
الحافظ فى حديث ابن عباس : الغرض منه قوله وهو فى الدرع وعليه اكتفى العيني
والقسطلانى ، ثم ذكر البخارى حديث عائشة وفى بعض طرقه كون الدرع من
حديد ، ثم ذكر حديث أبى هريرة فى التجيل المتصدق ، قال الحافظ : الغرض منه
ذكر الجبتين فإنه روى بالموحدة وهو المناسب لذكر القميص فى الترجمة ، وروى
بالتون وهو المناسب للدرع ، اه . وبذلك قال العيني والقسطلانى ، فعلى ما قالوا فى
غرض الترجمة لا يناسبه إلا حديث واحد وهو حديث عائشة فى كون درعه ﷺ
من حديد . والأوجه عندى أن هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك فى تقرير البخارى ، وكتب فى الكوكب
الدرى : ويقال إن الغزوة الثانية المشار إليها فى الرواية غزاها يزيد ، اه . ووجه
ذلك أن مسلك الشيخ قدس سره فى هذه المسألة أى مسألة يزيد مع كونها من أهم
المسائل التى بحث فيها العلماء كثيراً السكوت وعدم التعرض ، وذكر فى فتاواه الهندية
بعد ذكر اختلاف العلماء فى جواز اللعن على يزيد وعدمه أن الاحتياط فى
السكوت ، اه . وكتب مولانا عبد الحى فى فتاواه عن المسامرة وشرحه بعد ذكر

الاختلاف وحققة الامر أى الطريقة الثابتة القديمة فى شأنه التوقف ورجع أمره إلى الله ، اه . وذكر الكلام عليه مختصراً فى الأوجز وفيه فى حديث الباب منقبة ليزيد لأنه أول من غزا مدينة قيصر ، وتعبه ابن التين وابن المنير بما حاصله أنه لا يلزم من دخوله فى ذلك العموم أن لا يخرج بدليل خاص إذ لا يختلف أهل العلم أن قوله ﷺ « مغفور لهم » مشروط بأن يكونوا من أهل المغفرة حتى لو ارتد واحد من غزاهما بعد ذلك لم يدخل فى ذلك العموم اتفاقاً فدل على أن المراد مغفور لمن وجد شرط المغفرة فيه ، وأما قول ابن التين : يحتمل أن يكون لم يحضر مع الجيش فردود ، إلا أن يريد لم يباشر القتال فيمكن ، فإنه كان أمير ذلك الجيش بالاتفاق . وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه على البخارى قوله « مغفور لهم » تمسك بعض الناس بهذا الحديث فى نجاة يزيد لأنه كان من جملة هذ الجيش بل كان رأسهم ورئيسهم على ما تشهد به التواريخ ، والصحيح أنه لا يثبت بهذا الحديث إلا كونه مغفوراً له ما تقدم من ذنبه على هذه الغزوة . لأن الجهاد من الكفارات وشأن الكفارات إزالة الذنوب السابقة عليها إلا الواقعة بعدها ، نعم لو كان مع هذا الكلام أنه مغفور له إلى يوم القيامة يدل على نجاته وليس فليس ، بل أمره مفروض إلى الله تعالى فيما ارتكبه من القبائح بعد هذه الغزوة من قتل الحسين عليه السلام وتخريب المدينة والإصرار على شرب الخمر إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه كما هو مطرد فى حق سائر العصاة على أن الأحاديث الواردة فى شأن من استخف بالمرة الطاهرة والملحد فى الحرم والمبدل للسنة تبقى مخصصات لهذا العموم لو فرض شموله لجميع الذنوب ، انتهى مختصراً من الأوجز . وفى شرح العقائد اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها أنه لا يبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبى ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ، وبعضهم أطلق اللعن عليه لأنه كفر حين أمر بقتل الحسين ، والحق أن رضا

يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعدائه ، اه . وتعقب عليه غير واحد من المشايخ كآحكام مولانا عبدالحى فى فتاواه عن كتب المحققين المشهورة من شرح الفقه الأكبر وضوء المعالى وحاشية عصام وحاشية أبى اليسر على شرح العقائد وغيرها ، وتعقب عليه أيضاً الزيدى فى الإتحاف فقال بعد ذكر كلام شرح العقائد انظر هذا الكلام من هذا المحقق مع أنه من كبار أئمة الشافعية وقواعد مذهبه يقتضى علم اللعن ثم قال بعد ذكر القولين المتقابلين : وهناك قول ثالث وهو التوقف فى ذلك وتفويض أمره إلى الله تعالى لأنه العالم بالحقائق والمطلع على مكنونات الضمائر فلا يتعرض لتكفيره ولعنه أصلاً وإن هذا هو الأخرى والإسلام ، ومع القطع بإسلامه فإنه فاسق شرير سكير جائر ، انتهى مختصراً . وقال الغزالى فى الإحياء : إن قيل : هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر به ، قلنا هذا لم يثبت أصلاً فلا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر به ما لم يثبت فضلاً عن اللعنة ، لأنه لا يجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق ، اه . قال صاحب الإتحاف : قوله ما لم يثبت ، أى من طرق صحيحة كما نقله ابن عبد البر فى التمهيد عن بعضهم أن يزيد لم يأمرهم بقتله ، وإنما أمرهم بطلبه أو بأخذه وحمله إليه ، فهم قتلوه من غير حكمه ، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فى كتاب الفرقان ما حاصله أن جميع ما يذكر فى ذلك لم يثبت وأن قتله إنما كان عن رأى عبيد الله بن زياد ، اه . وقال الدميرى فى حياة الحيوان : سئل الكيا الهراسى الفقيه الشافعى عن يزيد ابن معاوية هل هو من الصحابة أم لا ؟ وهل يجوز لعنه أم لا ؟ فأجاب : أنه ليس من الصحابة لأنه ولد فى أيام عثمان ورضى الله عنه ، وأما قول السلف فقيه لكل واحد من أبى حنيفة ومالك وأحمد قولان تصريح وتلويح : ولنا قول واحد التصريح ون التلويح ، وكيف لا يكون كذلك وهو المتصيد بالفهد ، واللاعب بالنرد ،

(فأقبلوا هنالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم) الظاهر أن المقبلين إليه (١) هم المؤمنون حين ولوا الأدبار من الكفار، ثم إذا وصلوا إليه مضى بعضهم لحال سبيله واستقر بعضهم هنالك معه، ويحتمل أن يكون بياناً لإقبال الكفار إليه وحملتهم عليه بعدما انكشف المسلمون عنه.

ومدمن الخمر إلى آخر ما بسط، وقال صاحب الإشاعة: قال ابن حجر إن يزيد بلغ من قبائح الفسق مبلغاً لا يستكثر عليه صدور تلك القبائح منه، بل قال الإمام أحمد بن حنبل بكفره، ونأهيك به ورعاً وعلماً بقضيان بأنه لم يقل ذلك إلا لقضايا ثبتت عنده وإن لم تثبت عند غيره كالغزالي، اهـ. وقال أيضاً في موضع آخر قال أحمد بن حنبل حين سأله ابنه عن لعن يزيد: كيف لا يلعن من لعنه الله في كتابه؟ فقال: قد قرأت، كتاب الله فلم أر فيه لعن يزيد، فقال: إن الله تعالى يقول: «فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم»، وأى فساد وقطيعة رحم أشد مما فعله يزيد يابني؟ اهـ. وقال الحافظ في تهذيبه عن نوفل بن أبي عقرب قال: كنت عند عمر ابن عبد العزيز فذكر رجل يزيد بن معاوية فقال: قال أمير المؤمنين يزيد، فقال عمر: تقول أمير المؤمنين يزيد، وأمر به فضرب عشرين سوطاً، اهـ. وهذا نبذة مما ذكر فيه، وقد عرفت من ذلك أن بعضهم مال إلى أن ثبوت هذه القبائح وصدورها عن يزيد تواتر معناه فأباح اللعن كالتفتازاني، ومن لم يثبت عنده لم يبيع ذلك، لذا قال الشيخ القطب الكنكوهي في فتاواه الهندية: إن مدار ذلك على الثبوت، فمن ثبت عنده صدور هذه القبائح عن يزيد أباح اللعن عليه، ومن لم يثبت عنده لم يبيع، وكلا الأمرين صحيح موافق للأصول، ولكن الاحتياط في السكوت لأن اللعن لو كان مباحاً لاضير في تركه لأنه ليس بواجب ولا مستحب وإن لم يكن اللعن مباحاً يخاف عود اللعنة إليه، انتهى مختصراً ١٢.

(١) وعليه حمله القسطلاني إذ قال: قوله «فأقبلوا»، أي المسلمون، اهـ. ويؤيده

قوله : (لابی جهل بن هشام) متعلق بمحذوف (١) دل عليه المذكور ، أو المعنى قال ذلك لابی جهل ، أو كان الراوى نسي ما قاله أستاذه فعبّر عنه بالحاصل ، فيكون المعنى أنه بعد دعائه على قريش بالعموم دعا خصراً صاعداً لابی جهل ، غير أنه لم يتذكر لفظة فذكر حاصله والله تعالى أعلم .

ما فى روايات هذه القصة من نداء عباس وإقبال المسلمين إلى ندائه ، فى الخيـس لما سمع المسلمون نداء العباس أقبلوا كأنهم الإبل إذا حنت على أولادها ، وفى رواية مسلم قال العباس : فوالله كانت عطفهم حين سمعوا صوت عطفة البقر على أولادها ، قال : فراجعوا على رسول الله ﷺ حتى أن الرجل منهم إذا لم يطاوعه بميره على الرجوع انحدر عنه وأرسله ورجع بنفسه ، وفى الاكتفاء : يقتحم عن بعيره ويخلى سبيله ويؤم الصوت حتى ينتهى إلى رسول الله ﷺ وغير ذلك من الروايات ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمال الثانى محتمل أيضاً بل سياق رواية البخارى يقرب منه ، ويؤيده ما فى الخيـس أيضاً قال شيبه بن عثمان بن أبى طلحة آخر بنى عبد الدار ، وكان أبوه قد قتل يوم أحد : اليوم أدرك ثأرى ، اليوم أقتل محمداً ﷺ ، وذكر ابن أبى خزيمة حديث شيبه هذا ، قال : لما رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين أعزى فذكرت أبى وعمى قتلها حمزة ، قلت : اليوم أدرك ثأرى فى محمد ، فحسبته عن يمينه فإذا أنا بالعباس قائماً عن يمينه ، قلت : عمه لم يخذله ، فحسبته عن يساره فإذا أنا بأبى سفيان بن الحارث ، قلت : ابن عمه لم يخذله ، فحسبته من خلفه فدنوت منه حتى لم يبق إلا أن أسور سورة بالسيف فرفع إلى شواطىء من نار كأنه البرق فكسفت على عقبى القهقرى ، وفى الصفوة عن شيبه : لما كان عام الفتح دخل النبى ﷺ مكة عذرة ، قلت : أسير مع قريش إلى هوازن بخنن فعسى إن اختلطوا أن أصيب من محمد غرة فأنار منه فأكون أنا الذى قتت بثأر قريش كلها ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلانى تبعاً للعنى : اللام للبيان نحو هيت لك أى هذا الدعاء مختص

قوله : (قلبي الإسلام وأنا كاره) لأن أول (١) لإسلام هؤلاء كان خوفاً على أنفسهم حين خرج النبي ﷺ إليهم يوم الفتح ، ثم زال الإكراه وحسن الإسلام .
قوله : (فإن سمع أذاناً أمسك) ولا يخفى (٢) أنه من الدعاء قبل القتال ، غاية الفرق أن الداعي فيه رجل منهم فلا تكلف في إيراد الرواية في الباب .

به ، أو للتخيل أى دعا أو قال لأجل أبى جهل ، اهـ . والأوجه عندي ما قاله الشيخ من الاحتمال الثالث ، ويؤيده أن الحديث تقدم في كتاب الطهارة في باب « إذا ألقى على ظهر المصلى قدر » برواية سفيان عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك بقريش ثلاث مرات » ثم سمي اللهم عليك بأبى جهل ، الحديث ، وتقدم في كتاب الصلاة في « باب المرأة تطرح عن المصلى شيئاً من الأذى » برواية لإسرائيل عن أبى اسحق « اللهم عليك بقريش » ثم سمي اللهم عليك بعمر بن هشام ، الحديث ، وسيأتى في الجزية برواية شعبة عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك الملأ من قريش اللهم عليك أبا جهل » الحديث ١٢ .

(١) وفي هامش البخارى عن الخيزر الجارى قوله « وأنا كاره » جملة حالية ، أى أدخل الله سبحانه بفضل الإسلام في قلبي حال كوني كارهاً فأزال الكراهة عنى وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن إسلامه وطاب قلبه به بعد ذلك ، اهـ . قال القسطلانى : قوله « وأنا كاره » أى للإسلام ، وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن إسلامه وطاب قلبه به بعد ذلك ، اهـ . قال الحافظ في الإصابة : أسلم عام الفتح وكان من المؤلفات وكان قبل ذلك رأس المشركين يوم أحد ويوم الأحزاب ، اهـ ١٢ .

(٢) قال العيني : المطابقة للترجمة تؤخذ من قوله « إذا سمع أذاناً أمسك » لأن الترجمة الدعاء للإسلام قبل القتال والأذان بين حالهم ، اهـ . وقال الحافظ : الحديث دال على جواز قتال من بلغته الدعوة بغير دعوة ، فيجمع بينه وبين حديث سهل الذى قبله بأن الدعوة مستحبة لا شرط ، وفيه دلالة على الحكم بالدليل لكونه كف عن القتال بمجرد سماع الأذان ، اهـ . وقال القسطلانى : إنه ﷺ كان إذا لم يعلم حال

قوله : (فنزلنا خير ليلا) لا يبعد أن يقال إن إيراد الرواية هنا إشارة منه إلى أن الدعوة إذا بلغتهم مرة فلا يجب إعادتها ، نعم يستحسن التجديد بالدعوة إذا لم يتضمن حرجا كن قصد الإغارة فإنه لو قدم الدعوة فالت مقصود فلا إذن ، فكان قوله في الترجمة « باب دعاء النبي ﷺ في القتال » معناه أنه يبين فيه كيف أمر الدعوة هل هي (١) واجبة أو مستحبة ؟ فين إيراد الروايات المختلفة أنها واجبة إذا لم تبلغهم أصلا ومستحبة إذا لم تبلغهم أخبار الورود ، وقد بلغتهم الدعوة قبل ذلك فلا ضير في هذا الأخير إن بدأ بالقتل قبل الدعوة .

القوم هل بلغتهم الدعوة أم لا ؟ ينتظر بهم الصباح ليستبرئ حالهم بالأذان ، فإن سمعه أمسك عن قتالهم وإلا أغار عليهم ، اهـ . وعلى التوجيهات كلها لا يخفى ما في إيراد الرواية في الترجمة من تكلف ١٢ .

(١) أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عزم قال : « كتبت إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال ، قال فكُتبت إلى إنما كان ذلك في أول الإسلام قد أغار رسول الله ﷺ على بني المصطلق ، وهم غارون ، الحديث ، قال النووي : في هذا الحديث جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم الدعوة من غير إنذار ، وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب ، حكاه المازري وغيره ، أحداها يجب الإنذار مطلقاً قاله مالك وغيره وهذا ضعيف ، والثاني : لا يجب مطلقاً هذا أضعف منه وباطل ، والثالث : يجب إن لم تبلغهم الدعوة ولا يجب إن بلغتهم لكن يستحب ، وهذا هو الصحيح وبه قال الثوري والشافعي والجمهور ، قال ابن المنذر : هو قول أكثر أهل العلم وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه ، منها هذا الحديث وحديث قتل كعب بن الأشرف وحديث قتل أبي الحقيق ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز في « باب النهي عن قتل النساء » وذكر فيه عن الإمام مالك عدة روايات ، واختلاف المالكية في هذه المسألة ، وقال الخرقي : يقاتل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون لأن الدعوة قد بلغتهم ، ويدعى عبدة الاوثان قبل أن يحاربوا ، قال

الموقف : أما قوله في أهل الكتاب والمجوس فهو على عمومه ، لأن الدعوة قد انتشرت وعمت فلم يبق منهم من لم تبلغه إلا نادر بعيد ، وأما قوله « في عبدة الاوثان » فليس بعام ، فن بلغته الدعوة منهم لا يدعون ، وإن وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعى قبل القتال ، وكذلك إن وجد من أهل الكتاب من لم تبلغه الدعوة دعوا قبل القتال ، قال أحمد : إن الدعوة قد بلغت وانتشرت ولكن إن جاز أن يكون قوم خلف الروم وخلف الترك على هذه الصفة لم يجوز قتالهم قبل الدعوة وذلك لما روى بريدة قال : « كان النبي ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أمره بتقوى الله وقال : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال ، فأيتهن أجابوك إليها فاقبل عنهم وكف عنهم . ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » الحديث ، رواه أبو داود ومسلم ، وهذا يحتمل أن يكون في بدء الأمر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام ، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستغنى بذلك عن الدعاء قبل القتال ، قال أحمد : كان النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب حتى أظهر الله الدين وعلا الإسلام ، ولا أعرف اليوم أحداً يدعى قد بلغت الدعوة كل أحد ، إلى آخر ما بسط في ذلك ، وقال الحافظ في الفتح : مسألة الدعوة خلافة فذهبت طائفة منهم عمر بن عبد العزيز إلى اشتراط الدعاء إلى الإسلام قبل القتال ، وذهب الأكثر إلى أن ذلك كان في بدء الأمر قبل انتشار دعوة الإسلام ، فإن وجد من لم تبلغه الدعوة لم يقاتل حتى يدعى ، نص عليه الشافعي ، وقال مالك : من قربت داره قوتل بغير دعوة لاشتجار الإسلام ، ومن بعدت داره فالدعوة أقطع للشك ، اهـ . وفي الهداية إذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة أو حصناً دعوهم إلى الإسلام لما روى ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ ما قاتل قوماً حتى دعاهم إلى الإسلام ، ولا يجوز أن يقاتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعو لقوله عليه السلام في وصيته أمراء الاجناد : فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، ويستحب أن يدعو من بلغته الدعوة بالغة في الإنذار ،

قوله : (أمرت أن أقاتل الناس) مناسبتة بالترجمة [(١)] يياض في الأصل .

ولا يجب ذلك لأنه صرح أن النبي ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارون وعهد إلى أسامة أن يغير على ابني صباح ثم يخرق ، اه . قال الحافظ في الدراية : حديث أن النبي ﷺ ما قاتل قوما حتى دعاهم ، أخرجه عبد الرزاق وأحمد والطبراني والحاكم في المستدرک في کتاب الإيمان ، وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، أخرجه من حديث ابن عباس من طريق بن أبي نجيح عن أبيه عنه ، وأصله في الصحيحين من طريق أبي معبد عن ابن عباس في بعث معاذ إلى اليمن وفيه : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، الحديث ، ولا أحد من حديث فروة بن مسيك : « لا تقتلهم حتى تدعهم إلى الإسلام ، والطبراني في الأوسط عن أنس أن النبي ﷺ بعث علياً إلى قوم وقال : لا تقتلهم حتى تدعهم ، وأخرجه عبد الرزاق من حديث علي وأحمد والحاكم من حديث سلمان ، انتهى مختصراً بزيادة من الزيلعي ١٢ .

(١) يياض في الأصل قريب من سطر ، وقال الحافظ : الحديث ظاهر فيما ترجم له أولاً حيث قال « وعلام يقاتلون » ، اه . وأنت خير بأن هذه الترجمة للبَاب السابق لا لهذا الباب الذي ذكر فيه الحديث ، وقال المعنى : مطابقته للترجمة من حيث أن في قتالهم معهم إلى أن يقولوا لا إله إلا الله دعوته إليهم إلى الإسلام حتى إذا قالوا لا إله إلا الله يرفع القتال ، لكنه ﷺ قال هذا الحديث في حال قتاله لأهل الأوثان الذين لا يقرون بالتوحيد ، وهم الذين قال الله تعالى عنهم « لأنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ، فدعاهم إلى الإقرار بالوحدانية وخلع مادونه من الأوثان ، فن أقر بذلك منهم كان في الظاهر داخل في صفة الإسلام ، وأما الآخرون من أهل الكفر الذين كانوا يوحدون الله تعالى غير أنهم ينكرون نبوة محمد ﷺ ، فقال ﷺ في هؤلاء : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله

قوله : (ولا نرى إلا الحج) هذا ظن منه (١) قياساً للغير على نفسه ، أو المراد الحج اللغوي قصد البيت ، أو بيان لما كان عليه إلا أكثر .

ويشهدوا أن محمداً رسول الله ، فأقرار هؤلاء بما كانوا به جاحدين ، وعلى هذا تحمل الأحاديث ، اهـ . وسكت الكرماني والقسطلاني عن بيان المناسبة ١٢ .

(١) وكتب شيخنا في البذل : وذلك لأن المعتمر يعدة أهل العرف حاجاً ، فمن كان سفرته للعمرة فهو حاج أيضاً ، فإن الحج لما كان هو القصد وهو يعم الحج والعمرة كان المعتمر كالحاج ، فعناه لا يعد سفرنا إلا الحج البيت وقصده ، والدليل على ذلك قولها : فتما من أهل بحج ، ومنا من أهل بعمرة ، فلما قبلت أنهم كانوا معتمرين وحاجين من أول الأمر ، ثم صرح بقولها لا نرى إلا أنه الحج وجب حمل قولها على ما ذكر ، كذا في تقرير مولانا محمد يحيى المرحوم ، اهـ . يعني في تقرير الشيخ قدس سره على أبي داود ، وقال السندی على البخاری : قوله « لا نرى إلخ » أي لا نرى إلا أن الذي وقع الخروج له هو الحج ، ولعل المراد به أن المقصود الأصلي ما كان من الخروج إلا الحج ، وما وقع الخروج إلا لأجله ، ومن اعتمر فعمرة كانت تابعة للحج ، فلا يخالف ما سبق أنها كانت معتمرة وما علم أنه كان من الصحابة ناس معتمرون ، وما في حديث جابر أنها كانت معتمرة إلى غير ذلك ، ويحتمل أنه كان حكاية عن غالب من كان معه عليه السلام من الصحابة في ذلك السفر ، أي وما أحرم غالباً إلا بالحج ، والتأويل الثاني هو المتعين فيما جاء من قولها « لبينا بالحج » أو « خرجنا مهلين بالحج » ، وعلى الوجه الأول فيحتمل أن بعض الرواة فهموا من قولها « ما نرى إلا الحج » أنها أحرمت بالحج فذكروا مكان ذلك اللفظ لبينا بالحج أو خرجنا مهلين لقصد النقل بالمعنى ، ومثله غير مستبعد بظهور أن كثيراً من الاختلافات والاضطرابات في الأحاديث وقعت بسبب ذلك ، ولا أرى عاقلاً يشك فيه ، اهـ . وفي الأوجز قولها : « لا نرى إلا أنه الحج » ، هكذا في الصحيحين وغيرهما من رواية أبي الأسود عنها ، والبخاري من وجه آخر عن عمرو عنها : مهلين بالحج ،

قوله : (هذا قول الزهري) إشارة إلى الآتي وهو قوله (١) وإنما يؤخذ لمخ
ومراده أن الإفطار كان آخر فعله ، فكان ناسخا لجواز الصوم .

ولمسلم عن القاسم عنها لا تذكر إلا الحج ، وله أيضا ملين بالحج ، ويشكل على هذه
الروايات ما تقدم في باب أفراد الحج ، عنها : خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من
أهل بعرة ، ومنا من أهل بحج وعمرة ، ومنا من أهل بالحج ، لحمل الزرقاني وغيره
من شراح الحديث الروايات الأولى على أول الأمر ، إذ خرجوا من المدينة لا يرون
إلا الحج لما كانوا يعمدون من ترك الاعتماد في أشهر الحج ، والروايات المتضمنة
لأنواع الحج على آخر الأمر ، إذ بين لهم النبي ﷺ وجوه الإحرام ، وجمع بينهما
القاري بأن قولها لا تذكر إلا الحج ، أى ما كان قصدنا الأصلي من هذا السفر
إلا الحج بأحد أنواعه ، فمنا من أفرد ومنا من تمتع ومنا من قرن ، اه . فعلى هذا
يكون الاستثناء باعتبار الأنواع الآخر من سفر الجهاد وغيره ، وقال ابن القيم :
فيأله للعجب أيقظ بالمتنع أنه خرج لغير الحج بل خرج للحج متمتعا ، انتهى
مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الصواب المتعين ، وهم في ذلك الكرماني
إذ قال : وفي بعض النسخ قال أبو عبد الله : هذا قول الزهري ، وإنما نأخذ بالآخر
من فعل رسول الله ﷺ ، ولعل مذهبه أن طرو السفر في رمضان لا يبيح الإفطار ،
لأنه شهد الشهر في أوله كطروه في أثناء اليوم ، فقال البخاري : وإنما يؤخذ بالآخر
من فعل رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول وقد أطر عند الكديد ، اه . وهكذا
قال العيني وتبعهما القسطلاني إذ قال : قال الزهري : أخبرني عبيد الله ، أفاد في هذه
أن الزهري رواه عن عبيد الله بن عبد الله بالإخبار بخلاف الأولى فبالضعة ، وزاد
المستمل قال أبو عبد الله أى البخاري هذا قول الزهري ، ولعل مذهبه أن طرو السفر
في رمضان لا يبيح الفطر ، قال المؤلف : وإنما يقال أى يؤخذ بالآخر من فعل
رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول ، اه . وسكت عنه الحافظ فهنا وتكلم عليه في

قوله : (إني كنت أمرتكم) إلخ فيه النسخ (١) قبل العمل .
قوله : (وإنما الإمام جنة) التشبيه في مجرد (٢) المقاتلة معه لا القتال دونه (*)

الصوم ووافق الشيخ في ذلك كما سيأتى ، وما أفاده ليس بصحيح ، فإن المعروف من مذهب الزهري أن الصوم في السفر مذكوخ ، بل قول البخارى : هذا قول الزهري إشارة إلى ما سيأتى كما أفاده الشيخ ، فإن الحديث أخرجه مالك في موطأه برواية مالك عن الزهري بهذا السند وفي آخره : وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ ، وفي الأوجز : هذا قول الزهري كما وقع في الصحيحين ، قاله الزرقاني تبعاً للحافظ ، زاد الحافظ : ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان لا أدري من قول من هو : وقد بينا أنه من قول الزهري وبذلك جزم البخارى في الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل خلافة الأولى ما يقال إن الزهري أشار بهذا القول إلى أن الصوم في السفر مذكوخ ، ولم يوافق على ذلك ، وفي مسلم عن يونس قال ابن شهاب : وكانوا يتبعون الأحديث من أمره ويروونه الناسخ إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) والمسألة خلافة شهيرة ، ففي نور الأنوار : شرط النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل ، خلافاً للمعتزلة فإن عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ، ولنا أن النبي ﷺ أمر بخمسين صلاة ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن أحد من النبي ﷺ والأمة من فعلها وإنما تمكن النبي ﷺ من اعتقادها فقط وأنه إمام الأمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم ، انتهى مختصراً . وفي قر الأقار على قوله خلافاً للمعتزلة ولبعض مشايخنا ولبعض أصحاب الشافعى ولبعض أصحاب أحمد بن حنبل ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، يعنى ليس التشبيه بالجنة بأن يكون الإمام مقدماً على القوم والقوم خلفه ، قال القسطلاني : قوله «جنة» بضم الجيم وتشديد النون

قوله : (لا أباع على هذا أحداً بعد إلخ) ، لأن (١) احتمال الخطأ لم يكن فيه ﷺ دون غيره فلم يأتين لي خطأ الأمير فأتركه ويلزم الموت على خلاف الحق أو ترك البيعة والثاني أسهل .

سرة ووقاية يمنع العدو من أذى المسلمين ، وقوله « يقاتل » مبنياً للفعول ، وقوله من ورائه ، أى أمامه فعبر بالوراء عنه كقوله تعالى « وكان وراءهم ملك ، الآية ، أى أمامهم ، فالمراد المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ، وقوله « يتقى به » مبنياً للفعول ، فلا يعتقد من قاتل عنه أنه حماه بل ينبغى أن يعتقد أنه احتسب به لأنه فتنه وبه قويت همته ، وفيه إشارة إلى صحة تعدد الجهات وأن لا يعد من التناقض وإن توهم فيه ذلك ، لأن كونه جنة يقتضى أن يتقدم وكونه يقاتل من أمامه يقتضى أن يتأخر فجمع بينهما باعتبارين وجهتين ، اهـ . وقال الكرماني : قوله جنة أى كالرس يقاتل من ورائه والمتأخر صورة قد يكون متقدماً معنى ، اهـ . وقال الحافظ : المراد به المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ووراء يطلق على المعنيين ، والمراد بالإمام كل قائم بأمر الناس ، اهـ . وقال السندی : قال القسطلاني تبعاً لغيره : قوله من ورائه أى أمامه إلخ ، ، وهذا بعيد لا يناسب السابق وهو جنة ، ولا اللاحق وهو قوله يتقى به ، والوجه أن ورائه بمعنىناه وهو المقصود يتبع أمره ونهيه وتديره في القتال ويمشى تابعا إياه بحيث كان الإمام قدامه ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « لا أباع على هذا بعد رسول الله ﷺ » فيه إيماء إلى أنه بايع رسول الله ﷺ على ذلك ، وليس بصريح ، ولذلك عتبه المصنف لحديث سلة بن الأكوع لتصريحه فيه بذلك ، قال ابن المنير : والحكمة في قول الصحابي إنه لا يفعل ذلك بعد النبي ﷺ أن كان مستحقاً للنبي ﷺ على كل مسلم أن يقينه بنفسه وكان فرضاً عليهم أن لا يفروا عنه حتى يموتوا دون ذلك بخلاف غيره ، اهـ . وقال القسطلاني : والفرق أنه عليه الصلاة والسلام يستحق على كل مسلم أن يفديه

قوله : (فبايعته الثانية) وإنما كرر (١) عليه البيعة لأن الشدة في بيعة الشجعان أهيب للعدو فإن البطل المقدام في الحروب الشجاع إذا تباع على أنه لا يفر إلى أن يموت كان ثباته في البلاء أظهر وفي ثباته وتوطئته النفس على الهلاك هلاك نفوس الأعداء ما لا يخفى فكان تكراره مفيداً .

بنفسه بخلاف غيره ، وهل يجوز لأحد أن يستهدف عن أحد لقصد وقايته أو يكون ذلك من إلقاء اليد إلى التهلكة ، تردد فيه ابن المنير ، قال : لا خلاف أنه لا يؤثر أحد أحداً بنفسه لو كانا في محصة ومع أحدهما قوت نفسه خاصة ، قاله في المصاييح ، ١٢٥١ .

(١) وهو واضح ، قال الحافظ في الفتح : قوله « قتلته يا أبا مسلم » هي كنية سلمة بن الأكوع ، والقائل : قتلته له الراوى عنه وهو يزيد بن أبي عبيد ، قال ابن المنير : الحكمة في تكرار البيعة لسلمة أنه كان مقدماً في الحرب فأكد عليه العقد احتياطاً ، قال الحافظ : أو لأنه كان يقاتل قتال الفارس والراجل فتعددت البيعة بتعدد الصفة ، اهـ . وقال العيني : أراد به تأكيد بيعته لشجاعته وشهرته بالثبات ، اهـ . وأنت خير بأن السبب الذي ذكره الشيخ قدس سره أجود في سبب التكرار ، ولا يذهب عليك أن البيعات عن النبي ﷺ تكررت مراراً كما بسطت في كتاب الإيمان من فتح الباري بعضها بيعة الإسلام وبعضها بيعة الجهاد ، والثبات ، كما في أحاديث الباب وبعضها بيعة السلوك والثبات على الدين كما وقع في المدينة المنورة بعد فتح مكة كما يدل على ذلك كله اختلاف سياق الروايات ، قال الحافظ في الفتح بعد الكلام على حديث عبادة : وقد اشتملت روايته على ثلاث بيعات : بيعة العقبة ، والثانية بيعة الحرب وكانت على عدم الفرار ، والثالثة البيعة التي وقعت على نظير بيعة النساء ، وقال الحافظ أيضاً قد صدرت مبايعات تذكر في كتاب الأحكام إن شاء الله ، منها هذه البيعة التي في الزجر عن الفواحش المذكورة والذي يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة بعد أن نزلت الآية التي في الممتحنة ، والدليل على هذا ما عند البخاري في كتاب الحدود في حديث عبادة أن النبي ﷺ

قوله : (مادريت ما أرد عليه) لأنه لو أجاب (١) بجواز العصيان وعدم الاتمار لاجترأ بذلك كل أحد على مخالفة الأمير محتجاً بعدم استطاعته لما أمره به ، وإن قال له غير ذلك كان إفتاء بما الحق في خلافه ، إذ لا يلزم الاتمار فيما لا يستطيع ، فغير العنوان وأجابه بما كان دأهم رضى الله عنهم بنبيهم ﷺ بأننا كنا نأتمر أوامرهم وقبل أن يأمر فلم يكن يفتقر إلى الأمر ، ففيه إشارة إلى غاية ما كانوا عليه من الاتمار فكذلك ينبغي أن يكون المأمور بين يدي أميره وترك

لما بايعهم قرأ الآية كلها ، ولمسلم قال : تلا علينا آية النساء ، وللنسائي أن رسول الله ﷺ قال : « ألا تباعونني على ما بايع عليه النساء » ، وغير ذلك من الروايات ، قال : فهذه أدلة ظاهرة في أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد فتح مكة وذلك بعد إسلام أبي هريرة بمدة إلى آخر ما ذكر من البحث في ذلك ، فهذه البيعة هو مأخذ مشايخ السلوك في بيعة السلوك ١٢ .

(١) قال القسطلاني : سبب توقفه أن الإمام إذا عين طائفة للجهاد أو غيره من المهمات تعينوا و صار ذلك فرض عين عليهم ، فلو استغنى أحدهم عليه وادعى أنه كلفه المالا طاقة له به بالتشبهى أشكلت الفتيا حينئذ ، لأننا إن قلنا بوجوب طاعة الإمام عارضنا فساد الزمان وإن قلنا بجواز الامتناع فقد يفضى ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف ، لكن الظاهر أن ابن مسعود بعد أن توقف أفتاه بوجوب الطاعة بشرط أن يكون المأمور به موافقاً للتقوى كما علم ذلك من قوله « إلا أنا كنا مع النبي ﷺ إلخ » اهـ . وقال الحافظ : قوله « ولا نعصياها » أى لا نطيعها ، وقيل لا ندرى أى طاعة أم معصية ، والاول مطابق لما فهم البخارى فترجم به ، والثاني موافق لقول ابن مسعود ، وإذا شك في نفسه شيء سأل رجلاً فشفاه منه أى من تقوى الله أن لا يقدم المرء على ما يشك فيه حتى يسأل من عنده علم فيدله على ما فيه شفاؤه ، والحاصل أن الرجل سأل ابن مسعود عن حكم طاعة

المستول عنه^(١) وهو ما إذا لم يكن المأمور به أمراً مستطافاً خوفاً من الفتنة .
قوله: (في أمر الإمرة) بإضافة الأمر^(٢) إلى الإمرة إضافة سببية أى بشئ من
الأمور المتعلقة بالرياسة والإمارة وأما الأوامر الشرعية المتعلقة بالمبادات والطاعات
فاتهم إياه فيها أظهر.

الأمير فأجابه ابن مسعود بالوجوب بشرط أن يكون المأمور به موافقاً لتقوى
الله تعالى ، اهـ ، ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : وفي الحديث أنهم كانوا يعتقدون وجوب طاعة الإمام
وأما توقف ابن مسعود عن خصوص جوابه وعدوله إلى الجواب العام فلا إشكال
الذى وقع له من ذلك ، وقد أشار إليه في بقية حديثه ويستفاد منه التوقف في
الإفتاء فيما أشكل من الأمر كما لو أن بعض الأجناد استفتى أن السلطان عينه في
أمر مخوف بمجرد التشهى وكلفه من ذلك ما لا يطيق ، فن أجابه بوجوب طاعة
الإمام أشكل الأمر لما وقع من الفساد ، وإن أجابه بجواز الامتناع أشكل
الأمر لما قد يفضى به ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف عن الجواب في ذلك
وأمثاله ، اهـ ، ١٢٠ .

(٢) هذا يخالف ما عليه الشراح ، إذ جعلوا لفظ إلّا حرف استثناء ، فعلى هذا
يكون لفظ مرة منصوباً ، قال الكرماني : وتبعه الحافظان ابن حجر والعيني
والقسطلاني : قوله : حتى تفعله ، غاية أقوله : لا يعزم ، أو للعزم الذى يتعلق به
المستثنى وهو مرة ، اهـ . وقال صاحب الفيض : يعنى إذا كان يأمرنا بأمر مرة بإدرانا
إلى امتثاله حتى لا يحتاج إلى الأمر مرتين ، يريد به استعجالهم إلى الامتثال بأمر النبي
ﷺ ، اهـ . وهو مؤدى ما في تقرير مولانا حسين على النجاشي إذ قال : قوله
: لا يعزم علينا إلخ ، أى كنا نفعل ما يأمرنا قبل عزمه ، اهـ . وفي تقرير مولانا
محمد حسين قوله : أمر الإمرة أو أمر الإمرة يعنى لا يحتاج إلى الأمر ثانياً ، اهـ ، ١٢٠ .

قوله : (إلا ما غير) إن كان المراد (١) به الماضي فالمشبه به هو الصفو وإن كان الباقي فالمشبه به السكدر .

قوله : (فتقدمت الناس) أى بعضهم ، وقوله فلما قدم (٢) غدوت ، يوم أنه وصل المدينة قبل النبي ﷺ والأمر بخلافه كما تقدم في كثير من الروايات فلا بد من التأويل ، أى قدم تقدمت بعده فغدوت .

(باب من غزا وهو حديث عهد بعرس)

ونحوه يعنى بذلك أنه لا صير (٣) فيه إذا لم يكن قلبه مشغولا به لأن ذلك (٤) يخل بالاجتهاد في أمر الجهاد .

(١) قال الكرماني : قوله غير أى بقى ، والغور من الاضداد المضى والبقاء ، اهـ . وقال الحافظ : غير بمعنى موصولة وموحدة مفتوحة أى مضى وهو من الاضداد ويطلق على ما مضى وعلى ما بقى ، وهو هنا محتمل للأمرين ، قال ابن الجوزى هو بالماضى وهنا أشبه لقوله ما أذكر ، اهـ ١٢٠ .

(٢) تقدم البسط في ذلك في كتاب البيوع في باب شرى الدواب والحمير الخ ، وتقدم فيه أن الحافظ جمع بين المختلف في ذلك بوجوه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تقدمه رضى الله عنه كان في المجيء إلى أهله في بنى سلة وتأخر قدومه إلى النبي ﷺ في المسجد النبوى إلى الغد من قدومه ﷺ ، وقد أفاد الشيخ قدس سره في الكوكب في مناقب جابر : قد ذهب إليه يعود في مرضه وبيته على أميال من المدينة ثلاث ونحوها ، اهـ ١٢٠ .

(٣) كما يدل عليه الحديث الوارد في الباب ، قال الحافظ : قوله جابر يشير إلى الحديث المذكور في الباب قبله ، وسيأتى في أوائل النكاح بلفظ : « فقال ما يعجلك ؟ »

قوله : (ولكن لا أجد حولة إلخ) ولا بد من فصل بين (١) مرادى الجملتين لتلا يلزم التكرار ، فإما أن يحمل الأول على الوجدان بطريق الملك والثاني بغيره من عارية ونحوها ، أو يراد بالأول وجدان الحولة نفسها وبالثاني وجدان ما يوصل إلى تحصيل الحولة من الذهب والفضة ونحوهما إلى غير ذلك .

قوله : (ههنا أمرك إلخ) استفهام (٢) .

قلت : كنت حديث عهد بعرس ، الحديث ، ١٢٨١ .

(١) أجاد الشيخ في دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح وتقدم الحديث في د باب الجهاد من الإيمان ، وفي د باب تمنى الشهادة ، وسيأتى في كتاب التمنى في د باب ما جاء في التمنى ومن تمنى الشهادة ، ليس في شيء من هذه الروايات ذكر الحولة ، بل في كلها لا أجد ما أحملهم عليه غير ما تقدم في كتاب الإيمان فليس فيه ذكر هذا اللفظ أصلاً ، ولفظ لا أجد ما أحملهم عليه يوافق التنزيل في قوله عز اسمه د ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه ، الآية ، والحديث أخرجه النسائي برواية عبيد الله بن سعيد عن يحيى القطان بهذا السند بلفظ د ولكن لا يجدون حولة ولا أجد ما أحملهم عليه ، الحديث ، وأخرجه مالك في موطأه برواية عن يحيى ابن سعيد الأنصاري بلفظ د لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون ما يتحملون عليه ، الحديث ، وفي الأوجز : وفي رواية همام : د لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيقبعون ، وفي رواية أبي زرعة عند مسلم نحوه ، ١٢٨١ .

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلاني : وتام الحديث ، قال نعم ، اه . قلت : هذا الحديث مختصر سيأتى مفصلاً في المغازي في د باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح ، وفيه قال عروة : أخبرني نافع بن جابر إلخ ، قال الحافظ : هذا السياق يوم أن نافعاً حضر المقالة المذكورة يوم فتح مكة وليس كذلك ، فإنه لا حجة له ، ولكنه محمول عندي على أنه سمع العباس يقول للزبير ذلك بعد ذلك

قوله : (فشقيه باثنين) وليس (١) فيه تصريح بإنفاق النطاق أجمع في ذلك الامر ، فلا ينافي ماورد أنها جعلت على نفسها شقاً منه وأصلحت الزاد بشق منه ،

في حجة اجتمعوا فيها ، إما في خلافة عمر رضى الله عنه أو في خلافة عثمان رضى الله عنه ، اهـ ١٢٠ .

(١) ظاهر الحديث لإنفاق النطاق أجمع في ذلك ، وما اختاره الشيخ قدس سره هو مختار الحافظ في الفتح إذ قال المحفوظ : كما سيأتى أنها شقت نطاقاً نصفين ، فشدت بأحدهما الزاد واقتصرت على الآخر ، فمن ثم قيل لها ذات النطاق وذات النطاقين ، فالتثنية والإفراد بهذين الاعتبارين ، اهـ . قلت : وأشار بقوله : كما سيأتى ما ذكره البخارى بعد ذلك من حديث عبد الله بن أبي شبة عن أبي أسامة وفي آخره : قال ابن عباس أسماء ذات النطاق ، قال الحافظ : وصله في تفسير براءة في أثناء حديث ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما أخرجه البخارى في تفسير براءة عن ابن أبي مليكة : د غدت على ابن عباس فقلت : أتريد أن تقاتل ابن الزبير ، الحديث ، وفيه : وأمه فذات النطاق ، اهـ . وأخرج مسلم في صحيحه في باب ذكر كذاب ثقيف ، قالت : د بلغنى أنك تقول له يا ابن ذات النطاقين ، الحديث ، قال النووي : الأصح أنها سميت بذلك لأنها شقت نطاقها الواحد نصفين فجعلت أحدهما نطاقاً صغيراً واكتفت به ، والآخر لسفرة النبي ﷺ كما صرح به في هذا الحديث والبخارى ، ولفظ البخارى أوضح من لفظ مسلم ، اهـ . وقال ابن عبد البر في الاستيعاب : وكانت تسمى ذات النطاقين ، وإنما قيل لها ذلك لأنها صنعت للنبي ﷺ سفرة حين أراد الهجرة إلى المدينة فمسر عليها ما تشدها به ، فشقت خمارها وشدت السفرة بنصفه وانتطقت النصف الثاني فسميها رسول الله ﷺ ذات النطاقين ، هكذا ذكر ابن إسحق وغيره ، اهـ . وذكره الحافظ في الإصابة فقال : قال أبو عمر : سمى رسول الله ﷺ لأنها هيات له لما أراد الهجرة سفرة ، فشقت خمارها نصفين فشدت بنصفه السفرة واتخذت النصف الآخر منطقاً ، كذا ذكره ابن إسحق وغيره ، اهـ . وفي المجموع : النطاق أن تلبس المرأة ثوباً ثم تشد وسطها بشيء وترفع وسط ثوبها وترسله على

فإن الرواية الموردة هنا مختصرة ، فإنها شقته (١) نصفين فأصلحت بأحدهما زادا وبالأخر سقاء ، وتسميتها ذات النطاقين وإن كان في الأصل (٢) لما ذكرته هنا ، غير أنه عليه السلام كان يسميها بذلك كناية عن العصمة وتعبراً بها عن العفة ، فإن حل النطاقين أعسر من حل نطاق ، وقد رماها الحجاج (٣) بهذا الاسم لحمله

الاسفل عند معاناة الاشتغال لثلاث تثر في ذيلها ، وبه سميت أسماء ذات النطاقين لأنها كانت تطابق نطاقاً فوق نطاق ، وقيل : كان لها نطاقان تلبس أحدهما وتحمل في الآخر الزاد للنبي عليه السلام في الغار ، وقيل شقت نطاقها نصفين فاستعملت أحدهما وجعلت الآخر شداداً لزادها ، ١٢٥١ .

(١) أي شقت النصف الذي للزاد أيضاً نصفين ، ربطت بأحدهما زادا وبالأخر سقاء ، وعلى هذا تجمع رواية الباب هذه لما تقدم قريباً من أنها جعلت النصف منطلقاً لها والنصف الآخر صرفته في الزاد ، وفي تقرير مولانا حسين على قوله : فشقيه باثنين ، فشدي بواحد إزارك ، ثم شقي النصف الآخر فاربطي بأحدهما إلخ ، ٥١ .

(٢) اختلفت الروايات والأقوال في سبب تسميتها بذلك كما تقدم شيء من ذلك قريباً ، قال ابن عبد البر في الاستيعاب ، وتبعه الحافظ في الإصابة ، بعد ما ذكر قول ابن إسحق وغيره كما تقدم قريباً : وقال الزبير في هذا الخبر : « إن رسول الله عليه السلام قال لها : أبدلك الله عز وجل بنطاقك هذا نطاقين في الجنة ، فقيل لها ذات النطاقين ، ١٢٥١ .

(٣) ذكر ابن عبد البر في الاستيعاب بسنده إلى أبي نوفل قال : قالت أسماء للحجاج : كيف تعيره بذات النطاقين ؟ أجل قد كان لي نطاق أعطى به طعام رسول الله عليه السلام من الخمل ، ونطاق لا بد للنساء منه ، قال أبو عمر : لما بلغ ابن الزبير أن الحجاج يعيره باین ذات النطاقين أنشد قول الهذلي متمثلاً :

على التعبير . فإنه قد يكون كناية عن الامة أيضاً لاحتياجها إلى ذلك لكثرة (١)
الاشتغال بالخدمة والمشقة ، ولا كذلك الحرة والمستغنية عن خدمة نفسها وأهلها
فإنها لا تفتقر إلى مزية استعداد .

وعيرها الواشون أنى أحبها * وتلك شكاة نازح عنك عارها
فإن اعتذر منها فإنى مكذب * وإن تعتذر يردد عليك اعتذارها ، اه .
قلت : وسيأتى فى البخارى فى كتاب الأطعمة فى «باب الخبز المرقق» براوية هشام عن
أبيه وعن وهب بن كيسان قال : كان أهل الشام يعيرون ابن الزبير يقولون : يا ابن
ذات النطاقين ، فقال له أسماء : يا بنى إنهم يعيرونك بالنطاقين وهل تدري ما كان
النطاقين ؟ إنما كان نطاق شققته نصفين فأوكيت قرية رسول الله ﷺ بأحدهما وجعلت
فى سفرته الآخر ، قال : فكان أهل الشام إذا عيروه بالنطاقين يقول : إيهما والإله
تلك شكاة ظاهر عنك عارها ، قال الحافظ : المراد بأهل الشام عسكر الحجاج حيث
كانوا يقتتلونه من قبل عبد الملك أو عسكر الحصين بن نمير الذين قاتلوه قبل ذلك
من قبل يزيد ، وقوله إيهما بكسر الهمزة وبالتوين معناها الاعتراف بما كانوا
يقولونه وشكاة مصدر شكا يشكو وظاهر أى زائل ، وتمثل ابن الزبير
بمصرع بيت لابی ذؤيب الهذلى أوله : عيرها الواشون أنى أحبها ، وأول
هذه القصيدة :

هل الدهر إلا ليلة ونهارها * ولما طلوع الشمس ثم غيارها
أبى القلب إلا أم عمرو فأصبحت * تحرق نارى بالشكاة ونارها
وبعده وعيرها الواشون إلخ ، وهى قصيدة يزيد على ثلاثين بيتاً ، انتهى

مختصراً ١٢ .

(١) قال صاحب المجمع وسماها الحجاج به على الذم بأنها خدامة خراجة
ولاجه وأول اتخاذ كان منها أى هاجر لتعنى أثرها أى ليرى أثر الخادم عليها ،
إشعاراً بأنها خادمة لتجبر قلب سارة وتصلح ما فسد ، يقال عفا على ما كان منه

قوله : (کنا نتزود لحوم الاضاحی) فلما كان ذلك في سفر المدينة وهي مدينة مباركة وموطن مألوف ، فأولى أن يتحمل الزاد في الغزو لما أن المسير فيه إلى أرض العدو والضيافة^(۱) معلومة والسفر محتاجون فيه إلى مزيد قوة لأجل الغزو .

إذا أصلح بعد الفساد ، اهـ . قال القاری تحت حديث مسلم المذكور قريباً : سميت بذلك لأنها قطعت نطاقها نصفين عند المهاجرة وشدت بأحدهما القرية وبالأخر السفرة ، وقيل : شدت بأحدهما السفرة وبالأخر وسطها للشغل ، وكان الحجاج من خبئه حمل قوله صلى الله عليه وسلم في حقها ذات النطاقين على الذم ، وأنها خدامة خراجة ولاجة تشد نطاقها للخدمة ، فكأنها أسليت أنها ذات النطاقين ، ولكن نطاق ليس هذا شأنه وإليه الإشارة بقولها : أنا والله ذات النطاقين ، الحديث ، وفيه : أما الآخر فنطاق المرأة التي لا تستغنى عنه إما لخدمتها المتعارفة في بيتها الممدوحة في حقها ، وإما لربطها في وسطها للبقاء لحالها خشية أن تصير بطونية كما هو الآن عادة العرب من الحزام المصنوع من الجلد للفقراء وألحقوا به المصنوع من الذهب والفضة للأغنياء ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : به لفظ مشترك هي درميان معصومه كي [باك دامن] أور درميان مزدور كي اس واسطی كه مزدور دو كمر بند باندھتی هين تا كه كهل نه جائی ، اهـ ۱۲ .

(۱) یعنی أن حال الضیافة معلومة أنها غير ممكن ، وقال القسطلانی تبعاً للعینی في حديث أسماء المذكور : الحديث يدل على حمل الزاد لأجل السفر لكنه استشكل لكونه لم يكن سفر غزو ، وأجيب بالقياس عليه ، وهكذا قال في حديث لحوم الاضاحی : إنه وإن لم يكن سفر غزو ولكن سفر الغزو مقيس عليه ، اهـ . وسكت عن المطابقة الكرمانی والحافظ ، ولكن قال الحافظ : أشار بالترجمة إلى أن حمل الزاد في السفر ليس منافياً للتوكل ، اهـ . قلت : ولا بعد في أنه أشار بها إلى نذب ذلك لذكره الآية المتضمنة بالامر وحديث أسماء في فعله صلى الله عليه وسلم ۱۲ .

(باب إرداف المرأة خلف أخيها)

لأنما أوردته (١) ههنا لأن مثل هذه الأمور والحاجات كثيراً ما تعرف في السفر لاسيما الجهاد ، فبين بذلك جوازه ، وكذلك كثير من الأبواب الموردة ههنا من هذا القليل .

(باب الردف على الحمار)

يعنى بذلك أنه لا بأس (٢) فيه إذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته .

(باب كراهية (٣) السفر بالمصاحف إلخ)

أراد بإيراد الروايات المتخالفة أن الجواز مقيد بالأمن والنهي بغيره ، ودلالة

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجمود بما قاله الحافظ إذ قال : وجه دخوله ههنا حديث عائشة المتقدم « جهادكن الحج » ، اه . فهذه الأبواب كما أفاده الشيخ قدس سره من الأصل الرابع عشر من أصول التراجع المتقدمة ١٢ .

(٢) وهو كذلك كما تقدم البسط في ذلك في كتاب الحج في « باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة » ، ويشكل ذكر حديث ابن عمر في هذا الباب لأنه عليه السلام كان إذ ذاك راكباً على راحلته لا الحمار ، قال الحافظ : الغرض منه قوله في أوله : « أقبل يوم الفتح مردفاً أسامة بن زيد » ، لكنه كان يومئذ راكباً على راحلة ، اه . وأجاب عنه المعنى كلاهما في نفس الارتداف سواء والفرق في الدابة ، وتواضعه عليه السلام في إردافه على الحمار أقوى وأعظم من إردافه على الراحلة فيلحق هذا بذلك ، اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله « باب كراهية إلخ » ، سقط لفظ كراهية إلا المستمل

قوله وهم يعلمون (١) القرآن على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة . فإنهم إذا علموا لا بد لهم من تعليمه . والتعليم أعم من التعليم حفظاً وكتابة .

فأثبتها وبثبوتها يندفع الإشكال الآتى، وقوله كذلك يروى عن محمد بن بشر إلخ، وصل روايته لإسحق بن راهويه في مسنده عنه بلفظ كره رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو، وقال البارقي والبرقاني : لم يروه بلفظ الكراهية إلا محمد بن بشر ، اهـ . وأراد الحافظ بالإشكال الآتى ما ذكره في آخر الحديث من قوله : أدعى ابن بطلال إلخ وذكره العيني واضحاً إذ قال بعد ذكر كلام الحافظ : أراد بالإشكال ما قاله ابن بطلال : إن ترتيب هذا الكتاب وقع فيه غلط من الناسخ وإن الصواب أن يقدم حديث مالك قبل قوله : وكذلك يروى عن محمد بن بشر ، وإنما قال ابن بطلال ما قاله بناء على أن الترجمة عنده «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» وكذلك هي عند أكثر الرواة ، ووجه استشكله أن قوله كذلك يروى عن محمد بن بشر يقتضى تقدم شيء حتى يشار إليه إلى آخر ما قاله ، قلت : والحاصل أن إيراد ابن بطلال مبنى على رواية الأكثرين وهي «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» ودفعه الحافظ برواية المستملى إذ فيها «باب كراهية السفر بالمصاحف إلخ» ، ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار البخارى بذلك إلى أن المراد بالنهى عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو ، لا السفر بالقرآن نفسه ، وقد تعقبه الإسماعيلي بأنه لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو في دارهم ، وهو اعتراض من لم يفهم مراد البخارى ، وادعى المهلب أن مراد البخارى بذلك تقوية القول بالترفة بين المسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز في تلك دون هذه ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله د وهم يعلمون ، أى يقرؤون القرآن ، والقراءة قد تكون من المصحف وقد تكون من الحفظ ، فثبت جواز السفر بالمصحف إلى أرض العدو لأن الفعل يعم عند البخارى ، أو هو يعلمون بالتشديد ، والتعليم في زمن الصحابة

غالباً كان من المصحف قُتبت الجواز أيضاً ، قُتبت من جمع أحاديث الباب أن السفر بالمصحف إلى أرض العدو بشرط الطمأنينة جائز وبدونه لا ، اه . قال العيني : أراد البخاري بهذا الكلام أن المراد بالتهني عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو لا السفر بالقرآن نفسه ، وقال الداودي : لا حجة فيما ذكره البخاري ، وقد روى مفسراً : نهى أن يسافر بالمصحف ، وقال الاسماعيلي : ما كان أغنى البخاري عن هذا الاستدلال لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو في دارهم ، وقيل الاستدلال بهذا على الترجمة ضعيف لأنها واقعة عين ، ولعلمهم تعلوه تلقيناً وهو الغالب حينئذ ، فعلى هذا يقرأ يعلمون بالتشديد ، وقال الكرماني : قوله يعلمون من العلم ، وفي بعض الروايات من التعليم ، وقال صاحب التوضيح : لكن رأيت في أصل الديماطى بفتح الياء ، وأجاب المهلب بأن فائدة ذلك أنه أراد أن يبين أن نهيه عن السفر به إليهم ليس على العموم ولا على كل الأحوال وإنما هو في المساكروا السرايا التي ليست مأمونة ، وأما إذا كان في المسكر العظيم فيجوز حمله إلى أرضهم ، ولأن الصحابة كان بعضهم يعلم بعضاً لأنهم لم يكونوا مستظهريه له ، وقد يمكن أن يكون عند بعضهم مصحف فيها قرآن يعلمون منها فاستدل البخاري أنهم في تعلمهم كان فيهم من يتعلم بكتاب ، فلما جاز له تعلمه في أرض العدو بكتاب وبغير كتاب كان فيه إباحة لحمله إلى أرض العدو إذا كان عسكرياً مأموناً ، وهذا قول أبي حنيفة ، ولم يفرق مالك بين المسكر الكبير والصغير في ذلك ، وحكى ابن المنذر عن أبي حنيفة الجراز مطلقاً وليس كذلك ، الأصح هو الأول ، وقال ابن سحنون : قلت لأبي : أجاز بعض العراقيين الغزو بالمصاحف في الجيش الكبير بخلاف السرية ، قال سحنون : لا يجوز ذلك لعموم النهي وقد يناله العدو في غفلة ، اه . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه قال الثوري في الحديث : النهي عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار لليلة المشهورة ، وهي مخافة أن ينالوه فينتهكوا حرمة ، فإن أمنت هذه العلة بأن يدخل في جيش المسلمين الظاهريه عليهم فلا كراهة لعدم العلة

(باب ما يكره من رفع الصوت)

يعنى به البالغ (١) حد الكراهة ، الخارج عن التوسط والجواز ، كما يدل عليه قوله : أربعوا على أنفسكم .

هذا هو الصحيح ، وبه قال أبو حنيفة والبخارى وآخرون ، وقال مالك وجماعة من أصحابنا : بالنهى مطلقاً ، وفى المحلى : فرق الحنفية بين العسكر الكبير والصغير كما فى المحيط ، وقال الطحاوى : كان هذا فى بدء الإسلام عند قلة المصاحف وحلة القرآن ، ثم انتسخ ذلك لما كثرت المصاحف وكثر القراء فثبت لا بأس به ، والأصح ما فى المحيط ، وفى الدر المختار : نهينا عن إخراج ما يجب تعظيمه وبحرم الاستخفاف به كصحف وكتب فقه وحديث ، قال ابن عابدين خلافاً لقول الطحاوى : إن ذلك إنما كان عند قلة المصاحف كيلاً تقطع عن أيدي الناس ، وأما اليوم فلا يكره ، واستدل بالحديث على منع تعلم الكافر القرآن فنزع مالك مطلقاً وأجاز الحنفية مطلقاً وعن الشافعى قولان ، وفصل بعض المالكية بين القليل لأجل مصلحة قيام الحجة عليهم فأجازوه ، ويؤيده قصة هرقل حيث كتب إليه النبي ﷺ بمضى الآيات وقد نقل النووي الاتفاق على جواز الكتابة إليهم بمثل ذلك ، قال الابن : أجاز الفقهاء السكتب إليهم بالآية ونحوها للدعاء إلى الإسلام والوعظ ، ومنع مالك تعليمهم شيئاً من القرآن ، وحجة المجيز لعله يرغب فى الإسلام ، وحجة المانع أنه نجس فى الحال وعدو لله تعالى وكتابه فقد يعرضه للبهانة ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) أشار الفيض بذلك إلى دفع ما يتوهم من الحديث من النهى عن الجهر بالذكر ، كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن ذكر المشايخ بالجهر ، وما أفاده الشيخ قدس سره أرجه الاجوبة عن ذلك ، فإن قوله ﷺ « أربعوا على أنفسكم » ، كالنص فى ذلك ، وأجاب الفيض فى الكوكب بجواب آخر إذ قال : استدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم ، فقد ورد أنه كان ثم عدو فأراد أن لا يعلموا بهم ، فكان المانعة

(باب يكتب للمسافر)

إذا لم يكن (١) خاصياً في سفره .

لامر خارج لا لثبوت في نفس الذكر وهذا هو الحق ، فإن الذكر ليس شيء من أنواعه منياً عنه ، وإنما ذلك لامر خارج عنه ، فإن كان في جهده إضرار بأحد مثلاً كره وإلا لا ، اهـ . وفي هامشه عن روح البيان أنه يختلف باختلاف المشارب والمقامات ، والاتق بأهل الغفلات الجهر ، وبأحوال أهل الظهور الخفاء ، قلت : ولذا ترى الصوفية يمتنعون عن الجهر بالذكر لمن ترقى إلى درجة المعاينة ويأمرونه بالمراقبة ، وأنت خير بأن الصحابة ببركة الصفة قد ترقوا على الدرجة القصوى ، وهذا هو السر في أنهم لا يحتاجون إلى الضربات والأربعينات ، وبسط في هامش الكوكب في الروايات الفالة على جواز الجهر بالذكر ، وقد ألف مولانا الشيخ عبد الحمى الكتوى رسالة مستقلة في هذا الباب سماها بسباحة الفكر ، أورد فيها قريبا من خمسين رواية تدل على الجهر بالذكر ، وتكلم مولانا الشيخ مرزا مظهر جانجنانان في مکتوباته على حديث الباب وأثبت الجهر المتعارف ، وأجاب شيخنا في البذل عن حديث الباب بأن هذا الحديث يدل على أنهم بالغوا في الجهر وفي رفع أصواتهم فلا يلزم منه المنع من الجهر مطلقاً ، لأن النهي للتيسير والإرفاق لا لكون الجهر غير مشروع ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : قال الطبري : في الحديث كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر ، وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين ، قال الحافظ : وتصرف البخاري يقتضي أن ذلك خاص بالتكبير عند القتال ، وأما رفع الصوت في غيره فقد تقدم في كتاب الصلاة حديث ابن عباس : إن رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوي إذا انصرفوا من المكتوبة ، اهـ ١٢ .

(١) وبذلك جزم الحافظ في الفتح إذ قال : أي إذا كان سفره في غير مصيبة ، اهـ . وهذا قيد الصبي ، وقال القسطلاني : أي سفر طاعة ، اهـ . وبسط الحافظ في الروايات الكثيرة التي في معنى حديث الباب ثم قال : قال ابن بطال

قوله : (فسقط عنى إلخ) لفظة وأنا (١) أسمع مقولة عروة ، غير أنه لما حدث هشام القصة ذكرها ، ثم ذكرها هشام أيضاً حين حدث الحديث ليحيى ، ولكن يحيى نسي أن يذكرها حين حدث لابن المثنى ولكنه استدرك فذكرها آخرأ وإن لم يذكرها موقعها ، فقوله كان يحيى يقول مقولة ابن المثنى .

هذا كله فى التوافل ، وأما صلاة الفرائض فلا تسقط بالسفر والمرض ، وتعقبه ابن المنير بأنه تحجر واسماً ولا مانع من دخول الفرائض فى ذلك ، يعنى إذا عجز عن الإتيان بها على الهيئة الكاملة أن يكتب له أجر ما عجز عنه كصلاة المريض جالساً يكتب له أجر القائم ، قال الحافظ : وليس اعتراضه بحيد لأنهما لم يتواردا على محل واحد ، واستدل به على أن المريض والمسافر إذا تكلف العمل كان أفضل من عمله وهو صحيح مقيم ، وفى هذه الأحاديث تعقب على من زعم أن الأعذار المرخصة لترك الجماعة تسقط الكراهة والإثم خاصة من غير أن تكون محصلة للفضيلة ، وبذلك جزم النووي فى شرح المذهب ، وبالأول جزم الرويانى فى التلخيص إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك ١٢ .

(١) قال الكرماني : قوله عن مسير النبي ﷺ متعلق بقوله سئل ، وقوله : كان يحيى يقول إلخ ، جملة معترضة بينهما ، أى : قال البخارى قال ابن المثنى : كان يحيى يقول تعليقاً عن عروة أو مسنداً إليه أنه قال : سئل أسامة وأنا أسمع السؤال ، فقال يحيى سقط منى هذا اللفظ أى لفظ وأنا أسمع عند رواية الحديث كأنه لم يذكرها أولاً واستدرك آخرأ ، اه . وقال الحافظ . كان يحيى يقول ، القائل ذلك هو محمد ابن المثنى شيخ البخارى ، اه . وتبع العيني الكرماني فحكي قوله بدون النسبة إليه ، وهكذا فعل القسطلاني ، وفى تراجم شيخ مشايخنا الدهلوى معنى هذا الكلام أن محمد بن المثنى قال : كان يحيى يقول فى هذا الحديث وأنا أسمع ، فكانت عبارة الحديث : سئل أسامة بن زيد وأنا أسمع فسقط عنى لفظ وأنا أسمع فلم أكتب فى أصلى ، اه ١٢ .

قوله : (فاتباعه) إن أخذ (١) متكلما كان ظاهراً ، والمعنى أردت اتباعه ،
أورده بصورة حكاية الحال الماضية بلفظ الاستقبال ، ثم إن المعطوف إذا هو قوله :
فأردت أن أشتريه ، والحاصل أن الراوى إنما تردد في أن عمر هل اكتمى بقوله
فاتباعه ، أو قال موضعه فأضاعه الذى كان عنده فأردت أن أشتريه ، وإن كان
غائبا فهو على طريقة الالتفات ، وسمى لإرادة الاتباع ابتاعا ، والمعطوف حينئذ
هو الذى فى الترجيح الأول .

قوله : (قلادة من وتر أو قلادة) إن حمل (٢) على شك الراوى فالأمر أصهل
من أن يتكلف فى توجيهه ، وإن كان من أصل المتن فهو تعميم بعد تخصيص ،
والمراد بهما ما ليس لزينة أو حاجة جائزة شرعا .

(١) أبدع الشيخ فى توجيه الكلام ، وقال الحافظ : قوله ابتاعه أو أضاعه
شك من الراوى ، ولا معنى لقوله ابتاعه لأنه لم يشتريه وإنما عرضه للبيع فيحتمل
أن يكون فى الأصل باعه فهو بمعنى عرضه للبيع ، اه . وقال الكرماني : لعل الاتباع
جاء بمعنى البيع كما جاء اشترى بمعنى باع ، قال فى الكشف فى قوله تعالى : « بثمنا
اشتروا به أنفسهم ، إن اشتروا بمعنى باعوا . وكأنه قال اتخذ البيع لنفسه ، كما يقال
فى اكتسب ونحوه ، وقال بعضهم لعل الراوى صحفه وهو أباعه أى عرضه للبيع ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله أو قلادة ، ولفظة أولئك أو للتوزيع ، ووقع فى رواية
أبى داود عن القعني بلفظ : ولا قلادة ، وهو من عطف العام على الخاص وبهذا
جزم المهلب ، ويؤيد الأول ما روى عن مالك أنه سئل عن القلادة فقال : ماسمت
بكرايتها إلا فى الوتر ، اه . وقال الكرماني : شك الراوى أنه أطلق القلادة أو
قيد بكونها من الوتر ، اه . قال الحافظ : قوله وتر بالمشاة فى جميع الروايات ، قال
ابن الجوزى : ربما صحف من لا علم له بالحديث فقال وتر بالموحدة ، وحكى ابن التين
أن الداودى جزم بذلك ، وقال هو ما ينتزع عن الجمال يشبه الصوف ، قال ابن التين :
فصحف ، قال ابن الجوزى : وفى المراد بالآوتار ثلاثة أقوال : أحدها أنهم كانوا

يقلدون الإبل أوتار القصى لثلاث تصيبها العين بزعمهم فأمرؤا بقطعها لإعلاما بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئا ، وهذا قول مالك ، ووقع ذلك متصلا بالحديث في الموطأ وعند مسلم وأبي داود وغيرهما . قال مالك : أرى أن ذلك من أجل العين ويؤيده حديث عتبة بن عاصم رضى : « من علق تيممة فلا آثم الله له » أخرجه أبو داود أيضا ، والقيمة ما علق من الثلاث خفية العين ونحو ذلك ، قال ابن عبد البر : إذا اعتقد الذي قلدها أنها ترد العين فقد ظن أنها ترد القدر وذلك لا يجوز اعتقاده ، فانها : انتهى من ذلك لثلاث تفتق الدابة بها عند شدة الركض ، ويحكى ذلك عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وكلام أبي عبيد يرجح فإنه قال : نهى عن ذلك لأن المواب تتأذى بذلك ويضيق عليه نفسها ورعيها وربما تعلقت بشجرة فاختنقت أو تعرفت عن السير ، ثالثا أنهم كانوا يلقون فيها الأجراس ، حكاه الخطابي وعليه يدل تبويب البخاري ، وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أم حبيبة أم المؤمنين مرفوعا : « لا تصحب الملائكة رقعة فيها جرس » والذي يظهر أن البخاري أشار إلى ما ورد في بعض طرقه ، فقد أخرجه الدارقطني من طريق عثمان بن عمر عن مالك بلفظ « لا تقين فلانة من وتر ولا جرس في عنق بعير إلا قطع » ولا فرق بين الإبل وغيرها في ذلك إلا على القول الثالث ، فلم تجر العادة بتعليق الأجراس في رقاب الخيل ، وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أبي وهب رضى « اربطوا الخيل وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار » فدل على الاختصاص للإبل فلعن التقيد بها في الترجمة للغالب ، وقد حل الضر بن شميل الأوتار في هذا الحديث على معنى الثأر ، فقال معناه لا تطلبوا بها ذحول الجاهلية ، قال القرطبي : هو تأويل بعيد ، وقال الترمذي ضعيف ، وإلى نحو قول الضر جنيح وكيع فقال : المعنى لا تركبوا الخيل في الفتن ، فإن من ركبها لم يسلم أن يتعلق به وتر يطلب به ، الدليل على أن المراد بالأوتار جمع الوتر بالتحريك لا الوتر بالإسكان ما رواه

قوله : (سمعته منه مرتين) مقولة عمرو ، أى سمعت الرواية من الحسن مرتين [يبايض (١) في الأصل] .

أبو داود أيضاً من حديث رويغ بن ثابت رفعه : « من عقد لحيته أو قتلده وترأ فان محمداً يرى منه » ، فإنه عند الرواة أجمع بفتح المثناة ، والجرس بفتح الجيم والراء ثم مهملة ، معروف ، وحكى عياض إسكان الراء ، والتحقيق أن الذى بالفتح اسم الآلة وبالإسكان اسم الصوت ، وروى مسلم من حديث أبي هريرة رفعه : « الجرس مزمار الشيطان » ، وهو دال على أن الكراهة فيه لصوته لأن فيه شهاً بصوت الناقوس وشككه ، قال النووي وغيره : الجمهور على أن النهى للكراهة وأنها كراهة تنزيه ، وقيل للتحريم ، وقيل يمنع منه قبل الحاجة ويجوز إذا وقعت الحاجة ، وعن مالك : تنخص الكراهة من القلائد بالوتر ويجوز غيرها إذا لم يقصد دفع العين ، هذا كله فى تعليق التائم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه ، فأما ما فيه ذكر الله فلا نهى فيه فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه ، وكذلك لا نهى عما يعلق لأجل الزينة ' لم يبلغ الخيلاء أو السرف ، واختلفوا فى تعليق الجرس أيضاً ، ثانياً يجوز بقدر الحاجة ، ومنهم من أجاز الصغير منها دون الكبير ، وأغرب ابن حبان فزعم أن ملائكة لا تصعب الرقعة التى يكون فيها الجرس إذا كان رسول الله ﷺ فيها ، اهـ . قلت : بسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : قول مالك أرى ذلك من العين على وجه التأويل للحديث والمدول به عن عمره بنظره واجتهاده ، ومعنى قوله إنه نهى عن ذلك لأن صاحبها يظن أن تلك القلائد تمنع أن تصيب الإبل العين أو ترد القدر إلى آخر ما بسط فيه ، وأخرج محمد فى موطأه حديث أم حبيبة المذكورة ثم قال : وإنما روى ذلك فى الحرب لأنه يندرج به العدو ، اهـ ١٢ .

(١) يبايض فى الأصل قريباً من ربيع سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المسكى والبنجاني ولا أحد من الثمروج ، ولم أجد هذا اللفظ فى روايات

قوله : (وأخبرهم بما يجب عليهم إلخ) يعنى (١) بذلك أن الحظنة الأولى المعروضة عليهم هو الإسلام غير أنه لا يجب القتل إلى أن يسلموا ، بل الكف

البخارى وغيره فى غير هذا الموضع ، والظاهر عندى أن هذه مقولة سفيان والضمير المنصوب إلى عمرو بن دينار ، ولا يبعد أن الشيخ أراد فى البياض التنبية على ما سياتى فى تفسير سورة الممتحنة من حديث الباب ، فقيه بعد ذكر هذا الحديث : حدثنا على ، قيل لسفيان فى هذا نزلت : « لا تتخذوا عدوى وعدوكم » الآية ، قال سفيان : هذا فى حديث الناس حفظته من عمرو ما تركت منه حرفاً وما أرى أحداً حفظه غيرى ، بسط الحافظ الكلام على هذا فى الفتح ، لحص كلامه القسطلانى (قال سفيان هذا فى حديث الناس) ورواياتهم وأما الذى (حفظته) أنا (من عمرو) ابن دينار هو الذى رويته عنه من غير ذكر النزول (ما تركت منه حرفاً وما أرى) بضم الهمزة ما أظن (أحداً حفظه) من عمرو (غيرى) فلم يحزم سفيان برفع هذه الزيادة ، اه . قلت : وأخرج مسلم هذا الحديث فى صحيحه برواية أبى بكر بن أبى شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب وإسحق بن إبراهيم وابن أبى عمرو عن سفيان بن عيينة بهذا السند وفى آخره « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء » وليس فى حديث أبى بكر وزهير ذكر الآية ، وجعلها لإسحق فى روايته من تلاوة سفيان ، اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب الجاسوس » فإن أراد به من جهة الكفار فهو لا يجوز لقصة حاطب وهو الاظهر لذكره قوله تعالى فى الترجمة ، ويحتمل التجسس من جهة المسلمين كما قال به بعض الشراح ، فهو مشروع لإرساله ﷺ علماً وغيره لتجسس الظمينة أو الكتاب ١٢ .

(١) ويدل على ما أفاده الشيخ ما فى المشكاة برواية مسلم عن سليمان لبريدة عن أبيه قال « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه بخاتمة

واجب عليهم (*) ولو انقادوا لبذل الجزية ، فقلوه : لان يهدى الله بك إلخ ، بيان لما قاله علي من المقاتلة حتى الإسلام بأن ما قلته أمر مستحسن في نفسه ، فإن الإسلام يوجب الاجر لفاعله والباعث عليه ما لا يخفى ، إلا أن أمر الله تعالى هو الكف عنهم إذا بذلوا الجزية ولو لم يسلبوا .

قوله : (بياناً ليلاً) يعنى (١) بذلك أن الليل معتبر في مفهوم التبييت (٢) وكل ما يشتق منه .

في تقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : واغزوا بسم الله في سبيل الله ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم ، الحديث ، وفيه : فإن هم أبوا ، أى عن الإسلام ، فسلهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، قال القارى : وكذا رواه الأربعة وألفاظ بعضهم تزيد على بعض وتختلف ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله : بياناً ليلاً ، كذا في جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية الخفيفة وبعد الألف مثناة ، وهذه عادة المصنف إذا وقع في الخبر لفظة توافق ما وقع في القرآن أو رد تفسير اللفظ الواقع في القرآن جمعاً بين المصلحتين وتبركاً بالامر من ، ووقع عند غير أى ذر من الزيادة ههنا : لنبيته ليلاً ، بيت ليلاً ، وهذا جميع ما وقع في القرآن من هذه المادة وهذه الأخيرة بيت يريد قوله تعالى : بيت طائفة منهم غير الذى تقول ، اه . قلت : وأراد بالاول أى بقوله بياناً ليلاً ما في سورة الاعراف من قوله تعالى : وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياناً أو هم قائلون ، وأما الثانى فما في سورة النمل في قوله تعالى : قالوا تقاسموا بالله لنبيته وأهله ، الآية ١٢ .

(٢) قال الحافظان : قال أبو عبيدة : كل شيء قدر بليل تبيت ، اه .

[تنبيه] قال الحافظ : قوله « يا تا ليلا » كذا في جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية وبعد الألف مشاء ، وأغرب ابن المنير فصحف « لجعلها نياماً » بنون وميم من النوم فصارت هكذا : « فيصاب الولدان والذرارى نياما ليلا » ثم تعقبه فقال : العجب من زيادته في الترجمة نياماً وما هو في الحديث إلا ضمناً ، لأن الغالب أنهم إذا وقع بهم ليلا كان أكثرهم نياما لكن ما الحاجة إلى التقييد بالنوم والحكم سواء كانوا نياماً أو أيقاظاً ، إلا أن يقال إن قتلهم نياما أدخل في الاغتيال من كونهم أيقاظاً فبه على جواز مثل ذلك ، اه . قال الحافظ : قد صحف ثم تكلف ، ومعنى البيات المراد في الحديث أن يغار على الكفار بالليل بحيث لا يميز بين أفرادهم ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بقوله « باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذرارى » وأورد فيه حديث صعب بن جشامة وفيه قوله عليه السلام « دم منهم » قال العيني : فإن قلت هذا يخالف ما ذكره البخارى فيما بعد عن ابن عمر نهى عن قتل النساء والصبيان وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي ذكرها العيني في هذا المعنى ، ثم قال : قال الخطابي : قوله « دم منهم » يريد في حكم الدين فإن ولد الكافر محكوم له بالكفر ولم يرد بهذا القول لإباحة دماهم تعمداً لها وقصداً إليها ، وإنما هو إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بهم فإذا أصيبوا لاختلاطهم بالآباء لم يكن عليهم في قتلهم شيء ، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان فكان ذلك على القصد ، ولما روى الترمذى حديث ابن عمر الذي فيه نهى عن قتل النساء والصبيان ، قال : والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم كرهوا قتل النساء والولدان وهو قول الثورى والشافعى ، ورخص بعض أهل العلم في البيات قتل النساء فيهم والولدان ، وهو قول أحمد وإسحق ، وقال شيخنا : وما حكاه الترمذى عن الثورى والشافعى من كراهة قتل النساء والصبيان ظاهر في ترك القتل مطلقاً في البيات وغيره وليس كذلك ، أما قتلهم

في غير اليات فأجمعوا على تحريره إذا لم يقاتلوا كما حكاه الثوري في شرح مسلم ، فإن قاتلوا فقال في شرح مسلم حكاية عن جماهير العلماء يقتلون ، وقال الطحاوي رحمه الله : باب ما نهى عن قتله من النساء والولدان في دار الحرب ، ثم أخرج عن تسعة أنفس من الصحابة في النهي عن قتل الولدان والنسوان ، ثم قال : فذهب قوم إلى أنه لا يجوز قتل النساء والولدان على حال وأنه لا يحل أن يقصد إلى قتل غيرهم إذا كان يؤمن في ذلك تلفهم من ذلك أن أهل الحرب إذا ترسوا بصيانتهم وكان المسلمون لا يستطيعون رميهم إلا بإحابة صيانتهم لحرام عليهم رميهم في قول هؤلاء وكذلك إن تحصنوا بحصن وجعلوا فيه الولدان لحرام عليهم رمي ذلك الحصن إذا كنا نخاف في ذلك تلف نسائهم وولدانهم ، واحتجوا في ذلك بهذه الأحاديث ، قال العمري : أراد بالقوم الأوزاعي ومالك والشافعي في قول ، وأحمد في رواية ، وقال أبو عمر : اختلفوا في رمي الحصون بالمنجنيق إذا كان فيها أطفال المشركين أو أسارى المؤمنين فقال مالك : لا يرمى الحصن ولا تحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين ، وقال الثوري وأبو حنيفة وأبو يوسف وعبد الشافعي في الصحيح وأحمد وإسحق : إذا كان لا يوصل إلى قتلهم لا بتلف الصبيان أو الذبابة فلا بأس به ، قال أبو عمر : قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري : لا بأس يرمى حصون المشركين وإن كان فيه أسارى من المسلمين وأطفالهم أو أطفال المشركين ولا بأس أن تحرق السفن ويقصده المشركون ، فإن أصابوا واحداً من المسلمين بذلك فلا دية ولا كفارة ، وقال الثوري إن أصابوه ففيه الكفارة ولا دية ، انتهى مختصراً من العمري . وقال القاري : قال أبو عبيدة : كان في أول الإسلام نساء المشركين وولدانهم يقتلون مع رجالهم ، ويستضاء لذلك بما روى الصمصم بن جثامة من قوله عليه الصلاة والسلام «هم من آبائهم» ثم أسند أبو عبيدة عن الصمصم بن جثامة قال : سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أقتلهم معهم؟ قال نعم ، فإنهم منهم ثم نهى عن قتلهم يوم خيبر ، اه . وقال الحافظ : قد أخرج

قوله : (حتى رأيت أثر أصابعه) يعنى بذلك بردها^(١) وسكينتها لا أثر ضربتها .
قوله : (كأنه جمل أجرف) شبه به فى خلاء^(٢) داخلها من العمد والخشب
التي احترقت .

ابن حبان فى حديث الصعب زيادة فى آخره ثم نهى عنه يوم حنين ، وهى مدرجة
فى حديث الصعب وذلك بين فى سنن أبى داود فإنه قال فى آخره : قال سفيان قال
الزهري : ثم نهى رسول الله ﷺ بعد ذلك عن قتل النساء والصبيان إلى آخر
ما بسطه ، ثم قال : وحكى الحازمى قولاً بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر
حديث الصعب ، وزعم أنه ناسخ لأحاديث النهى وهو غريب ، اهـ . قلت :
وتبويب الإمام البخارى يدل على أنه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول
الجمهور كما تقدم ، وفى الهداية : لا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر
لأن فى الرى دفع الضرر العام بالذنب عن بيضة الإسلام وقتل الأسير والتاجر
ضرر خاص ، ولأنه قلما يخلو حصن عن مسلم ، فلو امتنع باعتباره لانسد بابه
وإن تدرسوا بصبيان المسلمين أو بالأسارى لم يكفوا عن رميهم ، ويقصدون بالرى
الكفار ، لأنه إن تمذر التمييز فملا فلقد أمكن قصداً ، والطاعة بحسب الطاقة ،
وما أصابوا منهم لادية عليهم ولا كفارة ، لأن الجهاد فرض والغرامات لا تقترن
بالفروض ، بخلاف حالة المحمصة لأنه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من إحياء
نفسه ، أما الجهاد فبنى على إتلاف النفس فيمتنع حذر الضمان ، اهـ ١٢١ .

(١) ويؤيد ذلك ما فى مسند أحمد ، قلت : يارسول الله إني رجل لأثبت على
الحيل فوضع يده على وجهى حتى وجدت بردها وقال : اللهم اجعله هادياً مهدياً ،
وقال الحافظ : وفى حديث البراء عند الحاكم : فشكى جرير إلى رسول الله ﷺ
القلع فقال : ادن منى فدنا منه فوضع يده على رأسه ثم أرسلها على وجهه وصدره
حتى بلغ عاتقه ثم وضع يده على رأسه وأرسلها على ظهره حتى انتهت إلى إلبته وهو
يقول مثل قوله الأول فكان ذلك للتبرك بيده المباركة ، اهـ ١٢١ .

(٢) وفى رواية البخارى فى المغازى : حتى تركتها كأنها جمل أجرب ، قال الحافظ :

بالجيم والمرحدة كناية عن نزع زيتها وإذهاب بهجتها ، قال الخطابي : المراد أنها صارت سوداء لما وقع فيها من التحريق ، ووقع لبعض الرواة كما في رواية مسدد في حديث الباب بلفظ أجوف ، والمعنى أنها صارت صرورة بغير معنى ، والأجوف الخالي الجوف مع كبره في الظاهر ، ووقع لابن بطال معنى قوله « أجرب » أى « أسود » ومعنى قوله « أجوف » أى « أبيض » وأنكره عياض وقال : هو تصحيف وإفساد للمعنى ، كذا قال ، فإن أراد إنكار تفسير أجوف بأبيض فقبول لأنه يضاد معنى الأسود ، وقد ثبت أنه حرقها والذي يحرق يصير أسود لا محالة فكيف يوصف بكونه أبيض ، وإن أراد إنكار لفظ أجوف فلا إفساد فيه فإن المراد أنه صار خالياً لا شئ وفيه كما قررته ، انتهى مختصراً بتغيير . وأنت ترى أن تعبير الشيخ أوضح من تعبير الحافظ ، وقال العيني : قوله أجوف أى خال عن كل ما يكون في البطن ، ووجه الشبه بينهما عدم الانتفاع به ، وقال الداودي : معنى أجوف أنها أحرقت فسقط السقف وبعض البناء وما كان فيها من كسوة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب حرق الدور والنخيل » أى التى للمشركين ، قال الحافظ : كذا وقع في جميع النسخ حرق وضبطه بفتح أوله وإسكان الراء وفيه نظر لأنه لا يقال فى المصدر حرق وإنما يقال تحريق وإحراق لأنه رباعى ، فلعله كان حرق بتشديد الراء بلفظ الفعل الماضى وهو المطابق للفظ الحديث ، والفاعل محذوف تقديره الذى ^{بفعله} بفعله أو يأذنه ، وقد ترجم فى التى قبلها « باب إذا حرق » وعلى هذا فقوله « الدور » منصوب بالمفعولية ، والنخيل كذلك نسقاً عليه ، اهـ . وتعقب عليه العيني بأنه يجوز أن يكون لفظ حرق بهذا الضبط اسماً للإحراق إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : قال الزركشى : الصواب إحراق ، وتعقبه فى المصاييح بأن فى المشارق الحرق يكون من النار والأعراف الإحراق ، لجعل الحرق معروفاً لا خطأ ، اهـ . ثم قال الحافظ :

قوله : (فخرجت فيمن خرج) وإنما خرج لأنه لو لم يخرج وكان اختفاؤه في مرتبط الدواب لربما رآوه حين يعودون بمحارم فيؤخذ .

قد ذهب الجمهور إلى جواز التحريق والتخريب في بلاد العدو ، وكرهه الأوزاعي والليث وأبو ثور واحتجوا بوصية أبي بكر لجيوشه أن لا يفعلوا شيئاً من ذلك ، وأجاب الطبري بأن النهي محمول على القصد لذلك ، بخلاف ما إذا أصابوا ذلك في خلال القتال كما وقع في نصب المنجنيق على الطائف وهو نحو ما أجاب به في النهي عن قتل النساء والصبيان ، وبهذا قال أكثر أهل العلم ونحو ذلك القتل بالتفريق ، وقال غيره إنما نهى أبو بكر جيوشه عن ذلك لأنه علم أن تلك البلاد ستفتح فأراد إبقائها على المسلمين ، اهـ . قلت ووصية أبي بكر رضي الله تعالى عنه هذه أخرجها مالك في موطأه بطولها ، وبسط الكلام عليها وعلى المسألة في الأوجز ، وفيه عن المغني : أن الشجر والزرع على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصونهم أو يستترون به من المسلمين أو يحتاج إلى قطعه لتوسمة طريق أو نحو ذلك ، فهذا يجوز بغير خلاف نعله .

الثاني : ما يتضرر المسلمون بقطعه لكونهم ينتفعون ببقائه لموقوفهم ، أو تكون العادة لم تجر بذلك بيننا وبين عدونا فإذا فعلنا بهم فعلوه بنا فهذا يحرم .

الثالث : ما عدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه للمسلمين ولا نفع سوى غيظ الكفار والإضرار بهم ففيه روايتان : إحداهما لا يجوز لحديث أبي بكر هذا ، وقد روى نحو ذلك مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، وبهذا قال الأوزاعي والليث وأبو ثور ، والرواية الثانية يجوز وبهذا قال مالك والشافعي ، وقال إسحق التحريق سنة إذا كان أنكى للعدو ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرق نخيل بني النضير إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

قوله حتى أسمع الواعبة هي النائعة^(١) كأنهما نعى الأموات وتخصيها .
قوله والله لتأتين الناس إنما حملوا^(٢) قول النبي ﷺ على أنه كان ما قبل الفتح
وتحقق النصر .

(١) ووقع في نسخي الحافظين ، بلفظ النائعة . قال العيني : النائعة بالنون
وكسر الهمزة من النعى وهو الاخبار بالموت ، ويروى الواعبة أى الصارخة التى
تندب القتيل . والوعى الصوت . قال صاحب العين : الوعى جلبة وأصوات
للكلاب فى الصيد اهـ . وقال القسطلاني لأبى ذر الواعبة بالواو أى الصارخة التى
تندب القتيل . اهـ . ثم لا يذهب عليك إن الإمام البخارى ترجم على حديث
الباب باب قتل النائم المشرك قال العيني : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة
إلا إذا أريد بالنائم المضطجع . وقيل : هذا قتل يقظان نه من نومه . وقيل :
هذا حكمه حكم النائم لانه لما أجاب الرجل كان فى خيال النوم ولهذا لم يتحرك
من موضعه ولا قام من مضجعه فكان حكمه حكم النائم ، وهذا الوجه أقرب مع
أنه جاء فيه ، فدخل عليه عبدالله بن عتيك بيته فقتله وهو نائم اهـ .

قال الحافظ الحديث ظاهر فيما ترجم له لأن الصحابي طلب قتل أبى رافع
وهو نائم وإنما ناداه ليتحقق أنه هوثلا يقتل غيره ممن لا غرض له إذ ذاك وبعد
أن أجابه كان فى حكم النائم لانه حينئذ استمر على خيال نومه بدليل أنه بعد أن
ضربه لم يفر من مكانه ولا تحول من مضجعه حتى عاد إليه فقتله ويؤخذ
منه جواز قتل المشرك بغير دعوة إن كان قد بلغه الدعوة قبل ذلك . وأما قتل
إذا كان نائما فحله إن يعلم أنه مستمر على كفره ، وأنه قد يش من فلاحه وطريق
العلم بذلك إما بالوحى وإما بالقرائن الدالة على ذلك اهـ ١٢ .

(٢) كما يدل عليه قولهم فى حديث الباب ظهر أصحابكم فما تنتظرون وهذا
كان اجتماع منهم رضى الله عنهم كما أشار إليه فى قوله عزاسمه : ”إنما استزلهم
الشيطان ببعض ما كسبوا“ . وفى قوله عزاسمه ”منكم من يريد الدنيا ومنكم من

قوله غير اثني عشر رجلا أى فى هذه^(١) الحلقة وإن كان الناس منتشرين فى غير هذا المقام أكثر من ذلك .

يريد الآخرة . وقد ورد فى الروايات الكثيرة نزول هذه الآية فى طابى الغنيمة وكان اجتهادهم هذا خطأ . ولذا أطلق فى الروايات العديدة على فعلهم هذا عصيان الرسول .

(١) وهو كذلك ولذا اختلفت الروايات فى عددهم وسيأتى فى المغازى برواية معتمر عن ابيه . قال زعم أبو عثمان أنه لم يبق مع النبي ﷺ فى تلك الايام غير طلحة وسعد . قال الحافظ ويعكر عليه ما تقدم قريبا ان المقداد كان ممن بقى معه ، لكن يحتمل ان المقداد انما حضر بعد تلك الجولة . ويحتمل ان يكون افرادهما فى بعض المقامات . فقد روى مسلم من طريق ثابت عن انس قال أفرد رسول الله ﷺ يوم أحد فى سبعة من الانصار ورجلين من قريش وكان المراد بالرجلين طلحة وسعد ، وكان المراد بالحصص المذكور فى حديث الباب تخصيصه بالمهاجرين فكانه قال : لم يبق معه من المهاجرين غير هذين وتعين حمله على ما اولته ، وإن ذلك باعتبار اختلاف الاحوال وانهم تفرقوا فى القتال . فلما وقعت الهزيمة فيمن انهزم وصاح الشيطان : قتل محمد ، اشتغل كل واحد منهم بهمهم والذب عن نفسه كما فى حديث سعد . ثم عرفوا عن قرب ببقائه فراجعوا إليه أولا فاولا . ثم بعد ذلك كان يندبهم إلى القتال فيشتغلون به . وعند ابن عائذ من مرسل المطلب بن عبدالله بن جنظ ان الصحابة تفرقوا عن النبي ﷺ يوم أحد حتى بقى معه اثنا عشر رجلا من الانصار .

وللنسائي والبيهقي فى الدلائل عن ابى الزبير عن جابر قال : تفرق الناس عن النبي ﷺ يوم أحد بقى معه احد عشر رجلا من الانصار وطلحة وإسناده جيد وعند محمد بن سعد انه ثبت معه أربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين ، منهم ابوبكر وسبعة من الانصار .

قوله واليوم يوم الرضع معناه ان^(١) اليوم يوم ظهور الكرام من اللثام .
واراد بالرضع اللثام فانهم يسترضعون من دون ان يحلبوا اللثا يظن بذلك مسكين

وذكر الواقدي في المغازي أنه ثبت يوم احد من المهاجرين ابوبكر وعلى
وعبد الرحمن بن عوف وسعد وطلحة والزبير وابو عبيدة ومن الانصار سبعة ذكر
اسمائهم الحافظ .

وقال القسطلاني في حديث الباب قوله غير اثني عشر رجلا منهم ابوبكر
وعمر وعلى وذكر بعض الاسماء الاخر . فهذا كله صريح في انهم كانوا مختلفين
في الاوقات المختلفة . ١٢

(١) اختلفوا في معناه على اقوال . قال الكرمانى: الرضع جمع راضع يريد
بيوم الرضع يوم هلاك اللثام من قوطم لثيم راضع ، وهو الذى رضع اللثوم من
ثدى أمه . وقال بعضهم : لهم يرضعون بانفسهم اللبن من الشاة من غير حلب
من اللثوم اولانهم يرضعون بالسحلة من غير ان تحلب أمهاتلا يسمع الطارق
الصوت . وقيل معناه: اليوم يعرف من رضع كريمة فأنجبته اوليمة فهجنته ،
أو اليوم يعرف من ارضعته الحرب من صغره وتدرج بها من غيره .
قال الجوهرى : زعموا ان رجلا كان يرضع غنمه ولا يحلبها لثلا يسمع
صوت حلبه منه اه .

واكتفى الحافظ على معنى واحد فقال الرضع بتشديد المعجمة بصيغة الجمع
والمراد بهم اللثام ، اى اليوم يوم هلاك اللثام اه .

وقال العيني : الرضع بضم الراء وتشديد الضاد المعجمة . قال ابن الانبارى
هو الذى رضع اللثوم من ثدى أمه اى غذى به . وقيل : هو الذى يرضع مابين
اسنانه مستكثرا من الجشع بذلك . والجشع أشد الحرص . وقال ابو عمر : وهو
الذى يرضع الشاة او الناقة قبل ان يحلبها من شدة الشره . وقال قوم الراعى
لا تمسك معه حلبا . فاذا جاءه انسان فسأله أن يسقه به احتج انه لا يحلب معه وإذا

أو ضيف فيستل ويعتري . فاذا مصه مصاً من الضرع امن ذلك وهذا إذا أريد بالابن ابن الناقة ، فان أريد ابن المرأة فهو كناية عن الذى لم يجرب الأمور ولم يباشرها فكانه لما لم يخرج عن بيته كان كمن لم يزل يشرب لبن أمه مدة عمره قوله اما انا فوالله لا أنزل مثبت للجزء والثاني^(١) من أجزاء الترجمة الثلاث .

قوله فتزل اليهم ثلاثه هذا اثبات للجزء الاول منها . قوله هذا اول الغدر ولعله استنبط من صنعهم انهم مجمعون على قتلهم . قوله يبارك على^(٢) اوصال النخ والبركة

اراد هو ان يشرب رضع الناقة أو الشاة . وقيل : هو رجل كان يرضع الغنم ولا يحلبها لتلا بسمع صوت الحلب فيطلب منه . وقال ابن دريد : اصل الحديث أن رجلاً من العمالة طرقة ضيف ليلاً فص ضرع شاة لتلا بسمع الضيف صوت الشعب فكثر حتى صار كل لثيم راضعاً فعل ذلك أو لم يفعل . وقيل : هو الذى يرضع طرف الخلال الذى يخلل بها اسنانه ويمص ما يتعلق به اه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ من القولين واضح . وقال العيني فى نزول عجيب وصاحبيه جواز ان يستأسر الرجل قال الملب إذا اراد أن يأخذ بالرخصة فى احياء نفسه فعل كفعل هؤلاء وعن الحسن لا بأس ان يستأسر الرجل إذا خاف ان يغلب . وقال الثورى : اكره للاسير المسلم ان يمكن من نفسه إلا مجبوراً . وعن الاوزاعى : لا بأس للاسير المسلم أن يأبى ان يمكن من نفسه بل يأخذ بالشدة والاباء من الاسر والائقة من ان يجرى عليه ملك كافر كما فعل عاصم اه .

قال الحافظ فى الحديث : ان للاسير ان يمتنع من قبول الامان ولا يمكن من نفسه ولو قتل انفة من انه يجرى عليه حكم كافر هذا إذا اراد الاخذ بالشدة . فان اراد الاخذ بالرخصة فله أن يستأمن . قال الحسن البصرى : لا بأس بذلك وقال سفيان الثورى : اكره ذلك اه ١٢٠

(٢) قال القسطلانى : وهذان البيتان من قصيدة اولها :

لقد جمع الأحزاب حولي والهوا قبائلهم واستجمعوا كل مجمع

هي ارادة الخير بها حمايتها عن الاعداء واحرازها عن الالهانة وغير ذلك . قوله ولا يسترقون اي^(١) لا يسترقهم المسلمون أولا يتركون من غير حماية حتى يسترقهم آخرون ودلالة قوله اوصيه بذمة الله وكذا قوله ولا يكلفون فوق طاقتهم على هذا المعنى ظاهرة .

باب هل يستشفع إلى اهل الذمة كما فعله^(٢) جابر رضى الله حيث ذهب

ساقها ابن اسحق ثلاثة عشر بيتاً اه قال الحافظ وفيه :

إلى الله اشكو غريبي بعد كرتي وما ارصد الاحزاب لي عند مصرعي
قال ابن هشام : ومنهم من يذكرها لخييب اه . قال القسطلاني : لم يقدروا على ان يقطعوا من لحمه شيئاً لانه كان حلف لا يمس مشركاً ولا يمسه مشرك . وانما لم يحمله الله تعالى من القتل وحماه من قطع شيء من بدنه لان القتل موجب للشهادة بخلاف القطع مع ما فيه من هتك حرمة . وذكر انه لما انزل خييب اذا هو رطب لم يتغير بعد أربعين يوماً ودمه على جرحه وهو يبض دماً كالملك اه .

(١) قال الحافظ : تعقبه ابن التين بانه ليس في الحديث ما يدل على ما ترجم به من عدم الاسترقاق . واجاب ابن المنير بانه اخذ من قوله واوصيه بذمة الله فان مقتضى الوصية بالاشفاق ان لا يدخلوا في الاسترقاق والذي قال انهم يسترقون اذا نقضوا العهد ابن القاسم . وخالفه اشهب والجمهور وعمل ذلك اذا صبي الحربى الذمى ثم أسر المسلمون الذمى وأغرب ابن قدامة لحكى الاجماع وكأنه لم يطلع على خلاف ابن القاسم . وكان البخارى اطلع عليه فلذلك ترجم به اه .

وقال العيني مقتصراً لابن قدامة : يحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اه . قلت : وحديث الباب قطعة من حديث تقدم في آخر كتاب الجنائز في باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وابى بكر وعمر وسياتي مبسوطاً في كتاب المناقب في باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضوان الله عليه . ١٢

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من اثبات الترجمة بحديث جابر واضح لكن

بالنبي ﷺ إلى اليهودى ليخفف عن دينه شيئاً فافهم .
قوله اخرج رسول الله ﷺ استفهام انكار يعنى (١) انهم لما اختلفوا فى الكتابه

فيه اشكال وهو ان الامام البخارى لم يذكر فى هذا الباب حديث جابر ، بل لم يذكر فيه حديثاً أصلاً ويمكن التقضى عنه بأن حديث جابر لما كان مشهوراً .
وقد ذكر فى البخارى فى مواضع كثيرة لم يذكره الامام البخارى تشجيهاً للاذهمان . وهذا اصل مطرو من اصول التراجم كما تقدم فى الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم وأجوبة الشراح فى نحو هذا معروفة من سهوا النسخين أو سهوا المصنف أو عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه وعلى هذا فلا اشكال فيما ذكره الامام البخارى من الترجمة الآتية والحديث الوارد فيها اختلفت نسخ البخارى فى نسخة الفتح والكرمانى وغيرهما باب جوائز الوفد باب هل يستشفع الخ . قال الحافظ كذا فى جميع النسخ من طريق الفربرى إلا ان فى رواية ابى على بن شبيب عن الفربرى تأخير ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة هل يستشفع وكذا هو عند الاستماعلى وبه يرتفع الاشكال فان حديث ابن عباس مطابق لترجمة جوائز الوفد لقوله فيه واجيزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخرى وكأنه ترجم بها واخلى بياضاً ليورد فيها حديثاً يناسبها . فلم يتفق ذلك ووقع للنسفى حذف ترجمة جوائز الوفد اصلاً واقتصر على ترجمة هل يستشفع . واورد فيها حديث ابن عباس المذكور وعكسه رواية محمد بن حمزة عن الفربرى وفى مناسبتة لها غموض ولعله من جهة ان الاخبار يقتضى رفع الاستشفاع والحض على اجازة الوفد يقتضى حسن المعاملة أو لعل الى فى الترجمة بمعنى اللام اى هل يستشفع لهم عند الامام وهل يعاملون ودلالة اخرجوهم من جزيرة العرب واجيزوا الوفد لذلك ظاهرة أم . وتعقب العيني على كلام الحافظ هذا ١٢٠

(١) قال الحافظ فى الرواية الآتية فى مرضه ﷺ فى آخر المغازى قوله :
اخرج بهمزة لجميع رواية البخارى . وفى الرواية التى فى الجسادة قال اخرج بهمزة

حين طلب النبي ﷺ الكتابة قال بعضهم انه لم يهجر حتى يختلف فيه فهلا تسئلونه عن ذلك فيفصل بينكم بشئ .

قال عياض معنى ايجر الخش يقال هجر الرجل إذا هذى واهجر إذا الخش وتعقب بأنه يستلزم ان يكون بسكون الهاء . والروايات كلها إنما هي بفتحها وقد تكلم عياض وغيره على هذا الموضع فاطالوا ولخصه القرطبي تلخيصاً حسناً ثم لخصته من كلامه . وحاصله ان قوله هجرا الراجح فيه اثبات همزة الاستفهام وبفتحات على انه فعل ماضى قال ول بعضهم اهجراً بضم الهاء وسكون الجيم والتنوين على انه مفعول بفعل مضمر اى قال هجرا والمجر بالضم ثم السكون الهذيان والمراد به ههنا ما يقع من كلام المريض الذى لا ينتظم ولا يعتد به ووقوع ذلك من النبي ﷺ مستحيل لانه معصوم فى صحته ومرضه اقوله تعالى : ” وما ينطق عن الهوى “ . ولقوله ﷺ : انى لا اقول فى الغضب والرضا الاحقا وإذا عرف ذلك . فانما قاله من قاله منكرا على من توقف فى امثال امره باحضار الكتف والبوابة فكانه قال : كيف تتوقف انظن انه كغيره يقول الهذيان فى مرضه امثال امره واحضره ما طلب فانه لا يقول الا الحق . قال : وهذا احسن الاجوبة . قال : ويحتمل ان بعضهم قال ذلك عن شك عرض له ولكن يعبده ان لا ينكره الباقون عليه مع كونهم من كبار الصحابة ولو انكروه لنقل . ويحتمل ان يكون الذى قال ذلك صدر عن دهش وحيرة كما اصاب كثيراً منهم عند موته ﷺ . ويحتمل ان يكون قائل اراد أنه اشتد وجعه فاطلق اللازم واراد المألوم لان الهذيان الذى يقع للمريض ينشأ عن شدة وجعه . وقيل : قال ذلك لارادة سكوت الذى لغضوا ورفعوا أصواتهم عنده فكانه قال ان ذلك يؤذيه ويفضى فى العادة إلى ما ذكر إلى آخر ما بسطه . ثم قال الحافظ قال المازرى إنما جاز للصحابة الاختلاف فى هذا الكتاب مع صريح امره لهم لان الاوامر قد يقرنها ما ينقلها من الوجوب فكانه ظهرت منه قرينة دلت على ان الامر ليس على التحتم بل على الاختيار .

فاختلف اجتهدهم وصمم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بانه عليه السلام قال ذلك من غير قصد جازم وعزمه عليه السلام كان بالوحى أو بالاجتهاد . وكذلك تركه ان كان بالوحى فبالوحى والا فبالاجتهاد .

وقال النووى : اتفق قول العلماء على ان قول عمر : حسينا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه خشى ان يكتب امورا يحجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وفي تركه عليه السلام الانكار على عمر اشارة الى تصويبه رايه . ويحتمل ان يكون قصد التخفيف عن رسول الله عليه السلام لما رأى ما هو فيه من شدة الكرب وقامت عنده غربة بان الذى اراد كتابته ليس ممالا يستغنون عنه اذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه عليه السلام لاجل اختلافهم ولا يعارض ذلك قول ابن عباس رضى الله الرزية الخ لان عمر كان أفقه منه قطعا .

وقال الخطاى : لم يتروم عمر الغلط فيما كان النبى عليه السلام يريد كتابته بل امتناعه محمول على انه لما رأى ما هو فيه من الكرب وحضور الموت خشى ان يجد المنافقون سبيلا الى الطعن فيما يكتبه . فكان ذلك سبب توقفه لا انه عمد مخالفة قول النبى عليه السلام ولا جوز وقوع الغلط عليه جاشا وكلاهما ملخصا من الفتح . قلت : وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى كتاب العلم فى باب كتابة العلم وتقدم فيه ايضا ما افاده الشيخ فيما اراد النبى عليه السلام كتابته من استخلاف الصديق الاكبر ولذا خشى عمر رضى الله عنه من انه لو نص عليه النبى عليه السلام وخالفه بعض من يتبنى الخلافة لاستحق العقوبة ، ويدل على ذلك ما سياتى فى البخارى فى باب الاستخلاف لقد هممت او اردت ان ارسل الى ابى بكر وابنه فاعبدان يقول القائلون أو يتبنى المنتهون ثم قلت يا بى الله ويدفع المؤمنون أو يدفع الله ويأبى المؤمنون . وتقدم فى هامشى على كتاب العلم هذا الحديث مع رواية مسلم انه عليه السلام قال لعائشة : ادعى لى أبالك حتى اكتب كتابا فأتى أخاف ان يتبنى متعن ويقول قائل ويأبى الله والمنون الا ابابكر اه ١٢٠

(باب ما يكره من ذبح الإبل ^(١))

والمغانم يعنى به قبل القسمة .

قوله : (فقلب ثوباً على وجهه) ^(٢) يصرها فألقى ذلك الثوب إذا وصل إليها عليها .

(١) اعلم أولاً أن المسلمين يجوز لهم الأكل من المغانم في دار الحرب قبل القسمة كان مهيناً للأكل كالطعام والفواكه وغيرها أو غير مهياً للأكل كالذواب كما بسط في الأوجز ، وفيه بعد ذكر أقاويل العلماء في ذلك : أن الحيوانات يجوز ذبحها وأكلها إلا ما حكى الحافظ عن الشافعى من التقييد بالحاجة وما مال إليه الحرق من المنع بدون الاضطرار ، وقد ذكر فيه قبل ذلك عن تحفة المحتاج جواز الذبح ، وعن المغنى ظاهر كلام أحد إباحته ، ويشكل عليهم حديث البخارى هذا واختلفوا في توجيهه ، وظاهر ميل البخارى إلى الكراهة مطلقاً كما أشار إليه الشيخ وترجم عليه أبو داود في سننه ، باب في النهى عن النهى إذا كان في الطعام قلة في أرض العدو ، وفي الأوجز اختلفت شراح الحديث في هذه القصة فقيل : كانت في دار الإسلام ، وقيل كان في الطعام قلة ، وقيل كان الذبح على طريق التمدي ، اهـ . وقال الحافظ موضع الترجمة من الحديث أمره صلى الله عليه وسلم بإكفاء القدور فإنه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير إذن ، وقال المهلب : إنما أكفأ القدور ليعلم أن الغنيمة إنما يستحقونها بعد قسمته لها ، وذلك أن القصة وقعت في دار الإسلام لقوله فيها بنى الخليفة ، وأجاب ابن المنير بأن الذبح إذا كان على طريق التمدي كأن المذبوح ميتة وكان البخارى انتصر لهذا المذهب أو حمل الإكفاء على العقوبة بالمال ، وقال القرطبي : المأمور بإكفائه إنما هو المرق عقوبة للذين تيجلوا وأما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على أنه جمع ورد في المغانم ، اهـ ١٢٠

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلانى : قوله ثوباً على وجهه حتى لا ينظر إلى صفية

قوله : (فغضبت فاطمة إلخ) وهذا ظن من (١) الراوى حيث استنبط من عدم تكلمها إياه أنها غضبت عليه مع أنها كانت نادمة فيما بدرت إليها وكان عدم التكلم لأجل الندامة أو المنى التكلم فى هذا الباب أو المعنى غضبت على نفسها حيث

رضى الله عنها ، وقوله : « ألقاها ، أى الخيصة التى ألقاها على وجهه المسماة بالثوب ، ولابى ذر « ألقاها ، أى الثوب « عليها ، أى على صفة فسترها عن الاعين ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله « فلم تزل مهاجرة » ، وفى رواية معمر « فهجرت فاطمة فلم تكلمه حتى مات » ، ووقع عند عمر بن شبة من وجه آخر عن معمر : « فلم تكلمه فى ذلك المال ، وكذا نقل الترمذى عن بعض مشايخه أن معنى قول فاطمة لابی بكر وعمر « ولا أكلكم » أى فى هذا الميراث ، وتمتعه الثباشى بأن قرينة قوله « غضبت » يدل على أنها امتعت من الكلام جملة ، وهذا صريح الهجر ، وأما ما أخرجه أحمد وأبو داود من طريق أبى الطفيل قال : « أرسلت فاطمة إلى أبى بكر : أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله ؟ قال : لا بل أهله ، قالت : فأين سهم رسول الله ﷺ ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الله إذا أطعم نبياً طعمه ثم قبضه جعلها للذى يقوم من بعده فرأيت أن أردّه على المسلمين ، قالت : فأنت وما سمعته فلا يعارض ما فى الصحيح من صريح الهجران ولا يدل على الرضا بذلك ، ثم مع ذلك فقيه لفظه منكراً وهى قول أبى بكر بل أهله فإنه معارض للحديث الصحيح ، وإن التى لا يورث ، نعم روى البيهقى من طريق الشعبى أن أباً بكر عاد فاطمة فقال لها على هذا أبو بكر يستأذن عليك ، قالت : أتحب أن أذن له ؟ قال نعم ، فأذنت له فدخل عليها فرضاها حتى رضيت وهو وإن كان مرسلًا فإسناده إلى الشعبى صحيح وبه يزول الإشكال فى تمادى فاطمة عليها السلام على هجر أبى بكر ، وقد قال بعض الأئمة إنما كانت هجرتها انقباضاً عن لقائه والاجتماع به ، وليس ذلك من الهجران المحرم لأن شرطه أن يلتقيا فيعرض هذا وهذا وكان فاطمة عليها السلام لما خرجت غضبي من عند أبى بكر تمادت فى اشتغالها بحزنها ثم برضاها وأما سبب

ذهبت إلى الخليفة تطلب شيئاً من الدنيا مع أنه رضى الله عنه كان باراً راشداً غير ظلوم ، ولو سلم أنها غضبت عليه لذلك ولم تتكلمه مطلقاً فإن الأمر والجناية عائد

غضبها مع احتجاج أبي بكر بالحديث فلاعتقادها تأويل الحديث على خلاف ما تمسك به أبو بكر وكأنها اعتقدت تخصيص العموم في قوله « لا نورث » وتمسك أبو بكر رضى الله عنه بالعموم واختلفاً في أمر محتمل للتأويل فلما صم على ذلك انقطعت عن الاجتماع به لذلك ، فإن ثبت حديث الشعبي أزال الإشكال وأخلق بالأمر أن يكون كذلك لما علم من وفور عقلاها ودينها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : قال المهلب إنما كان مخرجها انقباضاً عن لقائه وليس هذا من الهجران المحرم ، وأما المحرم من ذلك أن يلتقيا فلا يسلم أحدهما على صاحبه ولم يرو أحد أنهما التقيا وامتنعا من التسليم ، وإنما لازمت بيتها فغير الراوى عن ذلك بالهجران ، وفي كتاب الحسن لأبي حفص بن شاهين عن الشعبي أن أبا بكر قال لفاطمة : يا بنت رسول الله ﷺ ما خير عيش حياة أعيشتها وأنت على ساخطة ، فإن كان عندك من رسول الله ﷺ في ذلك عهد فأنت الصديقة المصدقة المأمونة على ما قلت ، قال : فاقام أبو بكر حتى رضيت ورضى ، وروى البيهقي عن الشعبي قال : لما مرضت فاطمة فذكر كما تقدم في كلام الحافظ ، وفي آخره : فأذنت له فدخل عليها يراضاها فقال : والله ما تركت الدار والمال والإبل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت ثم تراضاها حتى رضيت وهذا قوى جيد ، والظاهر أن الشعبي سمعه من على أو ممن سمعه من على ، انتهى مختصراً . وقال السندی : قوله : « لا نورث إلخ » روى هذا الحديث جماعة منهم عائشة وأبو هريرة وأبو الدرداء ، وعلى تقدير أنه ما رواه إلا أبو بكر لا يرد أنه من أحاديث الآحاد فكيف يعمل به في مقابلة الكتاب ؟ لأن الحديث بالنظر إلى من أخذ من فيه ﷺ كالكتاب وإنما الفرق بين حديث الآحاد وغيره بالنظر إلى من بلغه بالواسطة ، على أن كثيراً من العلماء جوزوا تخصيص عام الكتاب بخبر الآحاد بالنظر إلى من بلغه أيضاً ، فالحاصل أن العمل بهذا

إليها لا إليه حيث غضبت على أبي بكر لأنه عمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم وتركته لأجل الدنيا مع أن هجران المسلم لا لوجه شرعى قد ورد فيه ما ورد .

الحديث لآبى بكر كان واجباً فلا عار عليه في ذلك ، بل لو ترك العمل به لكان عاصياً ، فإن قلت : فما وجه عدم رضا فاطمة حينئذ بما فعل أبو بكر ؟ قلت : لعل عدم رضاها ما كان بمنع الإرث بعد سماع الحديث بل كان بعدم إعطاء أبي بكر شيئاً لإياها تكريماً إذ مقتضى ما كان بينهم أنه إذا جاء أحدهم إلى الآخر لطلب شيء بسبب فإن لم يكن هناك ذلك السبب فليعطه بسبب آخر ، فإن قلت : فما بال الصديق ما أعطاهما تكريماً مع أنه كان هو اللائق بما كان بينهم ، قلت : قد ذكر أبو بكر أن مقصوده أن يفعل في المال ما فعل فيه رسول الله ﷺ وأن يضعه في المواضع التي وضعه ﷺ فيها ورأى أن ذلك أهم ، بل خاف الضلال على تركه ، ومعلوم أن المال ما كان لآبى بكر حتى يفعل فيه ما يريد ، فهل يلام الرجل على فعل فعله اقتداء برسول الله ﷺ ؟ فإن قلت : كيف يصح لآبى بكر منع الإعطاء بعد أن ظهر تأذيتها بالمنع وقد قال ﷺ : من آذى فاطمة فقد آذاني ؟ قلت : معلوم أنه لا يمكن القول بتأذيتها بمنع الإعطاء على وجه الإرث بعد ما سمعت حديث « لا نورث » وإنما كان تأذيتها لو سلم بمنع الإعطاء تكريماً ، وقد علمت أن الصديق رضى الله عنه ترك الإعطاء بذلك الوجه لمصلحة أهم عنده ، على أنه يمكن أن الإعطاء بذلك الوجه لم يخاف ببال الصديق بناء على أن ما سبق منها الطلب بذلك الوجه وإنما سبق الطلب بوجه الإرث فلم يصدر من الصديق تأذيتها قصداً ، وإنما حصل ذلك بلا مدخل للاختيار ، ومثل ذلك لا يعد من الإيذاء ، ولو فرض شمول الإيذاء بمثله لفة لكان في حكم المستثنى في الحديث معنى وقد صدر مثله عن علي مع فاطمة كما هو مشهور في واقعة حديث « تم أباتراب » وقد قال ﷺ : « من سلم المسلمون من لسانه ويده » مع أن الأمر بالمعروف وإقامة الحدود على المسلمين واجب ، ولا يعد ما يحصل بسببه إيذاء أصلاً ، انتهى مختصراً . قلت : ما ذكره أن سخطها كان لعدم إعطائه إياها تكريماً بعيد جداً ، وكذلك ما يترجم أن سخطها كان لعدم حصول مال الإرث بعيد من شأنها وبما هو المعروف

من حالها من زهدا ومعالجة الفقر مدة عمرها وإيثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من أحوالها المعروفة رضى الله عنها وأرضاها ، بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب في الدين وطلب الحق الواجب شرعا ، ومعلوم من أحوال الصحابة رضى الله عنهم أنهم كانوا في أمر الدين أشداء على الناس لا يخافون في ذلك لومة لائم ولا مخالفة الأمراء حتى تهيأوا لذلك إلى القتال فيما بينهم ، ومن ذلك القليل محاربات الصحابة رضى الله عنهم أجمعين وأرضاها ، وكانت بضعة رسول الله ﷺ فاطمة رضى الله تعالى عنها ظنت أن حديث الإرث ليس بعام وذلك حق لها شرعى بخلاف ما فهمه الصديق رضى الله تعالى عنه كما تقدم في كلام الحافظ وبسطه الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قال : في « باب ما جاء في تركه النبي ﷺ » أن اختلاف هؤلاء الصحابة فيما بينهم بعد اتفاقهم على الرواية إنما كان مبنياً على الاختلاف في معنى الحديث فأخذه على وفاطمة وغيرهما من طالبى الميراث على كون ما فيه خاصاً بالمنقولات لا على عمومها ، وفهم غيرهم ممن منعه على أصلها على العموم إلى آخر ما بسطه الشيخ قدس سره في الكوكب ، وعلى هذا فكان يخطئها رضى الله تعالى عنها لأمر شرعى لا لحب المال تعالى شأنها عن ذلك ، وعلى هذا فلا يحتاج حديث البخارى إلى التوجيه ولا ضير في هجرها وتركها الكلام مع أبي بكر رضى الله عنه وقد نهى النبي ﷺ المسلمين عن كلام كعب وصاحبيه خمسين ليلة ، وقد أخرج أبو داود في « باب ترك السلام على أهل الأهواء » عن عمار ابن ياسر قال : تشقت يداى خلقوني بزعفران فغدوت على النبي ﷺ فسلمت عليه فلم يرد على ، وعن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : اعتلّ بعير لصفية وعند زينب فضل ظهر ، فقال ﷺ اعطيا بعيرآ ، فقالت : أنا أعطى تلك اليهودية فغضب رسول الله ﷺ فهجرها ذا الحجة والمحرم وبعض صفر ، وفي المشكاة برواية أحمد عن مجاهد عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا : « لا يمنن رجل أهله أن يأتوا المساجد ،

(باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ﷺ)

يعنى (١) بذلك أن إضاقتها إلهن تملكية وإليه صلى الله عليه وسلم لادنى ملابسة فكان قد ملكهن إياها قبل الموت فلا يعترض على قوله ، لا نورث ما تركاه صدقة .

قال ابن له قانا نعمهن ، فقال عبد الله : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول هذا ؟ قال فما كله عبد الله حتى مات . وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على جواز المهران لأمر شرعى ولذلك هجرت فاطمة رضى الله عنها قتال ، وبسط الكلام على حديث ، لا نورث ، فى الأوجز بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : غرضه بهذه الترجمة أن يبين أن هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبيوت ما بقين لأن نفقتهن وسكاهن من خصائص النبي ﷺ والسرفه حبسهن عليه ، قال الطبرى : قيل : كان النبي ﷺ ملك كلاً من أزواجه البيت الذى هو فيه ، فسكن بعده فبهن بذلك التملك ، وقيل : لأنهم يزارهن فى مساكنهن لأن ذلك من جملة مؤتتهن التى كان النبي ﷺ استأثما بما كان بيده أياهم حياء حيث قال : ما تركت بعد نفقة نسائي ، قال : وهذا أرجح ، ويؤيده أن ورتتهن لم يرثن هن منازلهن ولو كانت البيوت ملكا لهن لانتقلت إلى ورتتهن ، ولهذا زهدت بيوتهن فى المسجد النبوى بعد موتهن لعموم نفقه للسليين كما فعل فيما كان يصرف لهن من النفقات ، وادعى المهلب أن النبي ﷺ كان حبس عليهن بيوتهن ، ثم استدل به على من حبس داراً جاز له أن يسكن منها فى موضع ، وتعبه ابن المنير بمنع أصل الدعوى ثم على التناول لا يوافق ذلك مذهبه إلا إن صرح بالاستثناء ومن ابن له ذلك ؟ انتهى مختصراً . قلت : ويشكل على ما قالوا أن ورتتهن لم يرثن هن ما قال الحافظ فى باب من تبرز على لبنتين ، فى قول ابن عمر رضى الله عنهما : لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا ، وفى رواية على ظهر بيتنا ، وفى أخرى إلى ظهر بيت حفصة ،

وطريق الجميع أن يقال إضافة البيت إليه على سبيل المجاز أو حيث أضافه إلى حفصة كان باعتبار أنه البيت الذي أسكنها النبي ﷺ فيه واستمر في يدها إلى أن ماتت فورث عنها ، وسيأتى انتزاع المصنف ذلك من هذا الحديث في كتاب الخنس يعنى هذا الباب ، وحيث أضافه إلى نفسه كان باعتبار ما آل إليه الحال لأنه ورث حفصة دون إخوته لكونها كانت شقيقته ولم تترك من يحجبه عن الاستيعاب ، اهـ . قلت : ذكر الإمام البخارى فى الترجمة آيتين ، فى إحداهما نسبة البيوت إلى الأزواج وفى الأخرى إلى النبي ﷺ ، لعله أشار بذلك إلى الاختلاف فى ذلك وقول البخارى فى الترجمة : وما نسب إليهن لعله إشارة إلى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تحريره والمسألة خلافة شهيرة ، قال صاحب الجمل فى قوله تعالى : « لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم ، فيه دليل على أن البيت للرجل وبحكم له به فإن الله تعالى أضافه إليه ، فإن قيل : فقد قال تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن ، الآية ، قلنا إضافة البيوت إلى النبي ﷺ إضافة ملك وإضافتها إلى الأزواج إضافة محل ، بدليل أنه جعل فيها الإذن إلى النبي ﷺ والإذن إنما يكون من المالك ، واختلف العلماء فى بيوت النبي ﷺ على قولين : فقالت طائفة كانت ملكا لمن بدليل أنهم سكن فيها بعد موت النبي ﷺ إلى وفاتهن وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم وهب لمن ذلك فى حياته ، والثانى : أن ذلك كان إسكانا ولم يكن هبة وامتدت سكناهن إلى الموت وهذا هو الصحيح وهو الذى ارتضاه ابن عبد البر وابن العربى وغيرهما ، فإن ذلك من مؤتنتن التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استأثما لمن كما استثنى نفقاتين حين قال : ما تركت بعد نفقة أهلى ومؤنة عاملى فهو صدقة ، هكذا قال أهل العلم ، قالوا : وبذل على ذلك أن مساكنهن لم ترثها ورثتهن ، ففيه دليل على أنها لم تكن لمن ملكا وإنما كان لمن سكنى حياتهن فلما توفين جعل ذلك زيادة فى المسجد ، انتهى

(باب ما ذكر من درع النبي ﷺ)

يعنى (١) أن ما تركه النبي ﷺ وقت موته كان حقاً مشتركاً بين المسلمين أجمعين لكونه صدقة إلا أن يكون ملكه أحداً من أصحابه قبل موته ، وإذا ثبت فيه

(١) قال الحافظ : الغرض من هذه الترجمة تثبيت أنه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا يبيع موجوده بل ترك يده من صار إليه للتبرك ، ولو كانت ميراثاً ليعت وقسمت ، ولهذا قال بعد ذلك « مما لم تذكر قسمته » وقوله « بما تبرك أصحابه » أى به وحذفه للعلم به كذا للأصيل ولأنى ذرع عن شيخه ، شرك بالشين من الشرك وهو ظاهر ، وفي رواية الكشميني مما يتبرك به أصحابه وهو يقوى رواية الأصيل ، وأما قول المهلب إنه إنما ترجم بذلك ليتأسى به ولاية الأمور في اتخاذ هذه الآلات ففيه نظر ، وما تقدم أول وهو الاليق لدخوله في أبواب الخمس ، اهـ . قال العيني : الترجمة مشتملة على تسعة أجزاء : وفي الباب ستة أحاديث الأول في ذكر الخاتم ، والثاني في النعل ، والثالث في الكساء الملبد ، والرابع في القدح ، والخامس في السيف ، والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ، ولم يذكر فيه ما يطابق درعه وعصاه وشعره وآبئته ، اهـ مختصراً . ثم ذكر العيني الروايات الدالة على ذلك ، وقال الحافظ : ذكر في الباب أحاديث ليس فيه مما ترجم به إلا الخاتم والنعل والسيف ، وذكر فيه الكساء والإزار ولم يصرح بهما في الترجمة ، فما ذكره في الترجمة ولم يخرج حديثه في الباب المدرع ، ولعله أراد أن يكتب فيها حديث عائشة أنه ﷺ توفي ودرعه مرهونة فلم يتفق ذلك وقد سبق في البيوع ، ومن ذلك العصا لم يقع لها ذكر في أحاديث الباب ، ولعله أراد أن يكتب حديث ابن عباس أنه ﷺ كان يستلم الركن بمحجن وقد مضى في الحج ، سيأتى في حديث على في تفسير سريرة والليل ، ذكر المنصورة أنه صلى الله عليه وسلم جعل ينكت بها الأرض ، وكان قضيه صلى الله عليه وسلم من شوحط (*) وكانت عند الخلفاء

اشترك الكل في الصحابي الذي هو عنده يد تولى حفظه ، لا يد استبداد بالتصرف وتملك .

قوله : (اغناها (١) عنا) لانا إنما نعمل (٢) بها لا غير .

بعده حتى كسرهما جهجاه الغفاري في زمن عثمان ، ومن ذلك الشعر ولعله أراد أن يكتب حديث أنس المأخوذ في الطهارة في قول ابن سيرين : عندنا شعر من شعر النبي صلى الله عليه وسلم صار إلينا من قبل أنس ، وأما قوله « وآيته » بعد ذكر القدح فن عطف العام على الخاص ، ولم يذكر في الباب من الآية سوى القدح وفيه كفاية لانه يدل على ما عده ، وأما الأحاديث التي أوردها في الباب فالاول منها حديث أنس في الخاتم والغرض منه قوله إن أبا بكر ختم الكتاب بخاتم النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مطابق لقوله في الترجمة وما استعمل الخلفاء من ذلك ، وسيأتي في اللباس فيه من الزيادة أنه كان في يد أبي بكر وفي يد عمر بعده وأنه سقط من يد عثمان ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ قوله : « اغناها » بهزة مفتوحة ومعجمة ساكنة وكسر النون أى اصرفها ، تقول « اغن وجهك عنى » أى اصرفه ، ومثله قوله تعالى : « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه » أى يصرفه عن غيره ، ويقال « اغناها عنا » بألف وصل من الثلاثى وهى كلمة معناهها الترك والإعراض ، ومنه « واستغنى الله » أى تركهم لله لأن كل من استغنى عن شئ تركه ، وفي رواية ابن أبي شيبة لا حاجة لنا فيه ، وقيل : كان علم ذلك عند عثمان فاستغنى عن النظر في الصحيفة ، وقال الحميدى في الجمع : قال بعض الرواة عن ابن عيينة : لم يجد على بدء حين كان عنده علم منه أن ينهب إليه ، ونرى أن عثمان إنما رده لأن عنده علماً من ذلك فاستغنى عنه ، ١٥٠ .

(٢) يعنى عملنا موافق لهذه الصحيفة فلا حاجة لنا إليها ، ويؤيد ذلك ما قال

(باب الدليل على أن "الخمس لنوابئ إلخ)

القسطلاني تبعاً لغيره ، وإنما ردّها عثمان لأنه كان عنده نظيرها ، اهـ . وتقدم نحو ذلك في كلام الحفاظ رحمه الله ، ولا يبعد عندي أن يكون عثمان رضى الله تعالى عنه عمل بالصحيفة التي كان عند الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج مالك في موطأه حديث كتاب عمر في الصدقة ، وفي الأوجز المروى عند أحمد وأبي داود والترمذي وحسنه ، والحاكم من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال : كتب رسول الله ﷺ كتاب الصدقة فلم يخرججه إلى عماله وقرنه بسيفه حتى قبض ، فعمل به أبو بكر حتى قبض ، إلى آخر ما بسط فيه من الكلام على الحديث ، وفيه قال ابن العربي في كتابه المسالك شرح موطأ مالك : ثبت عن النبي ﷺ في الماشية ثلاث كتب : كتاب أبي بكر وكتاب آل عمرو بن حزم وكتاب عمر بن الخطاب ، وعليه قول مالك لطول مدة خلافته وكثرة مصدقيه وما من أحد اعترض عليه ، ولأنه استقر بالمدينة وجرى عليه العمل مع أنه رواية سائر أهل المدينة إلخ ، وقال الزرقاني في شرح المواهب : وقد كتب ﷺ كتباً في الشرائع والأحكام منها كتابه في الصدقات الذي كان عند أبي بكر فكتبه أبو بكر لأنس لما وجهه إلى البحرين ، أخرجه البخاري في مواضع عشرة وأبو داود والنسائي وغيرهما ، ومنها كتابه الذي كان عند عمر بن الخطاب وهو غير الذي كتبه أبو بكر لأنس وهو مقتضى تغاير ألفاظهما أيضاً ، ولا يرد أن الصديق عمل به حتى قبض لأنه لا يقتضى اتحادهما مع الأول ، انتهى مختصراً . قلت : والاختلاف في بعض المواضع منهما لا يمنع العمل عليهما ، فلعل عثمان رضى الله تعالى عنه اختار العمل عليه لعمل الشيخين عليه ، ومن عادته المعروفة ترجيح عمل الشيخين كما ذكره عند عبد الرحمن بن عوف في مبدأ خلافته في مشاورة عبد الرحمن المحتسب وقصتها معروفة ١٢ .

(١) قال العيني : أي هذا باب في بيان الدليل على أن الخمس لنوابئ رسول الله

عليه السلام ، وقوله : وإيثار النبي ، أى ولاجل إيثاره ، وقوله : حين سأله ، ظرف للإيثار ، اه . وقال السدي : الظاهر أن الدليل مبتدأ ، خبره قوله : حين سأله ، بتقدير ما فعله حين سأله فإنه حين ذلك ما أعطاهما بل وكلها إلى الله ، فهذا دليل على أن الخنس له أن يصرفه في أى مصرف من مصارف الخنس ولا يلزم إعطاء المصارف الخنس كلها بل له أن يعطى بعضها ، انتهى مختصراً . قال صاحب الفيض : د باب الدليل على أن الخنس إلخ ، اعلم أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين بالاتفاق ، بقى الخنس فقد تكفل الله ببيان مستحقه وذكرها في ستة ، فخرجها الحنفية على أن ذكر الله لمجرد التبرك ، بقى رسوله فسقط سهمه بعد وفاته ، وأما ذوق قرابته فإنما يعطون من أجل الفقر ، وكونهم من أقربائه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر في باب الإعطاء فيقدمون فقراء ذوى القرابة على غيرهم ، وإذن لم يبق من الستة إلا ثلاثة وذهب مالك إلى أنهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيصرف الإمام من ولايته كيف شاء ، وكل من شاء ، ولعل المصنف رجح مذهب مالك واختار أن قسمة الخنس إلى الإمام بقسمة كيف شاء ، وترجم لذلك أربع تراجم : الأولى هذه وأخرج تحتها حديث شكاية فاطمة ، واستدل منه على أن ذوى القرابة لو كانوا مستحقين لكان أعطاهما النبي صلى الله عليه وسلم ، والثانية في هذه الصفحة د باب قول الله : فإن لله خمسة وللرسول ، ثم فسره بقوله يعنى للرسول قسم ذلك ، لجعل القسمة إليه يقسمه كيف يشاء ، والثالثة ما ترجم به على صفحة ٤٤٢ [من طبع الهند] د باب من قال ومن الدليل على أن الخنس لنواب المسلمين إلخ ، حيث جعله في النواصب ولم يخصه بصنف دون صنف ، واستدل عليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الانصارى وجابراً من تمر خيبر مع أنهما لم يكونا من ذوى القرابة ، والرابطة ما ترجم به على صفحة ٤٤٣ [من طبع الهند] د باب ومن الدليل على أن الخنس للإمام إلخ ، فهذه التراجم كلها كما ترى قربة المعاني ومرماها واحد وهو الموافقة لمذهب مالك ، انتهى مختصراً . قال صاحب الجمل في قوله تعالى : فإن لله خمسة ، الآية ، أضيف الخنس لمؤلاه

السته وظاهرهما أنه يقسم ستة أقسام وبه قال أبو العالية فقال : إن الذى لله يصرف إلى الكعبة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ منه قبضة فيجعلها للكعبة ثم يقسم ما بقى على خمسة أقسام ، وقيل سهم الله لبيت المال ، وقيل مضموم إلى سهم الرسول ، والجمهور على أن ذكر الله للتعظيم وأن المراد قسم الخمس على الخمسة المعطوفين ، فكأنه قيل : « فإن خمسة لله » بمعنى أنه أمر بقسمته على هؤلاء الخمسة المعطوفين ، انتهى ملخصاً من اليبضاوى . وفيه أيضاً : وبعد وفاة النبي ﷺ يصرف خمس الخمس الذى كان له إلى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعى ، وقال مالك : رأى فيه إلى الإمام ، وقال أبو حنيفة : سقط سهمه وسهم ذوى القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفاً إلى الثلاثة الباقية ، اهـ . وقال الموفق : الغنيمة مخموسة ولا اختلاف في هذا بين أهل العلم وقد نطق به القرآن ، والخمس يقسم على خمسة أسهم وبهذا قال جماعة منهم النخعي والشافعى وغيرهما ، وقيل يقسم على ستة سهم لله وهو مردود على عباد الله أهل الحاجة ، وقال أبو العالية للكعبة ثم يقسم البقية على خمسة أسهم ، وروى عن الحسن وقتادة في سهم ذوى القربى : كانت طعمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته فلما توفى حمل عليه أبو بكر وعمر في سبيل الله ، وروى ابن عباس أن أبا بكر وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم ونحوه ، حكى عن الحسن بن محمد بن الحنفية وهو قول أصحاب الرأى ، قالوا : يقسم الخمس على ثلاثة : اليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسهم قرابته أيضاً ، وقال مالك : النوى والخمس واحد يجعلان في بيت المال ، وقال ابن القاسم : وبلغنى عن أئق أن مالكا قال : يعطى الإمام أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما يرى ، وقال الثوري والحسن يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل ، انتهى مختصراً . وقال الرازى في تفسيره المشهور : إن ذلك الخمس يخمس ، فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسهم لذوى قرياه من بنى هاشم وبنى المطلب دون

ودلالة الرواية (١) عليه من حيث أن فاطمة رضى الله عنها سلكه (*) منه فلم أنه كان لنوابه وحاجة فاطمة رضى الله تعالى عنها إنما هي حاجته ﷺ .

بنى عبد شمس وبنى نوفل لحديث عثمان وجبير بن مطعم ، وقوله صلى الله عليه وسلم فيه : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد ، وثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعى رحمه الله أنه يقسم على خمسة أسهم : سهم للرسول يصرف إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين كمدة الغزاة ، وسهم لذوى القربى من أغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : إن سهمه صلى الله عليه وسلم سقط بموته وكذلك سهم ذوى القربى وإنما يعطون لقرمهم فهم أسوة للفقراء ، ولا يعطى أغنيائهم فيقسم على ثلاثة أسهم ، وقال مالك : القسمة في الخنس على رأى الإمام إن رأى قسمته على هؤلاء فعل وإن رأى إعطاء بعضهم دون بعض فله ذلك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد في الباب حديث على « أن فاطمة شكت إلخ ، وليس فيه ذكر أهل الصفة والأرامل ، فكأنه أشار بذلك إلى ماورد في بعض طرق الحديث كغادته وهو ما أخرجه أحمد من وجه آخر عن على في هذه القصة مطولاً : « والله لا أعطيكم وأدع أهل الصفة ، الحديث ، وفي حديث الفضل بن الحسن عن ضباعة أو أم الحكم بنت الزبير قالت : « أصاب النبي ﷺ سيدياً فذهبت أنا وأختي فاطمة نسأله فقال : سبقكما يتامى بدر ، الحديث ، أخرجه أبو داود ، وتقدم من حديث ابن عمر في الهبة « أن النبي ﷺ أمر فاطمة أن ترسل السر إلى أهل بيت بهم حاجة ، قال إسماعيل القاضي : حديث الباب يدل على أن للإمام أن يقسم الخنس حيث يرى ، لأن الأربعة الأخص استحقاقاً للغانمين ، والذي يختص بالإمام هو الخنس ، وقد منع النبي ﷺ ابنته وأعز الناس إليه من أقربيه وصرفه إلى غيرهم ، وقال نحوه

قوله : (وجدت برد قدميه) أى طمأنتيتها (١) وسكينتها لا البرد الحسى ،
ولما كان الامر فوق الادب لم يقم على ولا فاطمة عن مضجعهما

(باب قول الله فإن لله خمسة (٢) إلخ)

يعنى بذلك أن إضافة الخمس إليه تبارك وتعالى تبارك ، وإلى النبي ﷺ باعتبار
أنه يقسمه وإنما هو لنوائب المسلمين ، وأما ما ذكره أولاً (*) فلأن نوائب
رسول الله ﷺ هى نوائب المسلمين ، واستدل على مدعاه من حيث أنه

الطبرى ، لو كان سهم ذوى القربى قسم مفروضاً لاخدم ابنته ولم يكن ليندع شيئاً
اختاره الله لها وامتن به على ذوى القربى ، وكذا قال الطحاوى وزاد : وإن أبا بكر
وعمر أخذوا بذلك وقسما جميع الخمس ولم يجعلوا لذوى القربى منه حقاً مخصوصاً به ،
بل بحسب ما يرى الإمام ، وكذلك فعل على رضى الله عنه إلى آخر ما بسطه الحافظ
من البحث فى ذلك ، وتقدم قريباً عن ابن عباس أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهم
قسما الخمس على ثلاثة أسهم ١٢ .

(١) هذا هو اللائق لحاله ﷺ ، لكن الظاهر من الروايات هو البر والحسن ،
قال العيني : قوله : وجدت برد قدميه ، وفى لفظ وكانت ليلة باردة وفى لفظ : قال
على حتى وجدت برد قدميه على صدرى فسختهما ، عزاه الحافظ فى الفتح إلى الطبرى ،
وما أفاده الشيخ من قوله : من أن الامر فوق الادب ، أشار بذلك إلى ما ورد من
الروايات فى هذا الباب من أنهما أرادا أن يقوموا فقال : كما أنتما ، كما فى حديث الباب
وغیره ١٢ .

(٢) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما أن خمس الرسول ﷺ هو ملك له
ﷺ أو مفوض إليه ﷺ قسمته ، والثانية : ماذا يفعل بهذا الخمس الذى لرسول الله
ﷺ بعد وفاته ، وتقدم السلام على هذه المسألة الثانية فى الباب السابق مبسوطاً ،

صلى الله عليه وسلم سمي نفسه قاسماً والله المعطى فعلم أنه لم يكن (١) يملك شيئاً والله أعلم .

وأما المسألة الأولى فهو مقصود البخارى من هذا الباب ، قال الحافظ : قوله « وللرسول قسم ذلك » هذا اختيار منه لاحد الأقوال في تفسير هذه الآية ، والاكثر على أن اللام في قوله « وللرسول » للملك ، وأن للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال أو لم يحضر وهل كان يملكه أو لا ؟ وجهان للشافعية ، ومال البخارى إلى الثاني واستدل له ، قال إسماعيل القاضي : لا حجة لمن ادعى أن الخمس يملكه النبي ﷺ بقوله تعالى : « فإن لله خمسة وللرسول » لانه تعالى قال : يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول ، واتفقوا على أنه قبل فرض الخمس كان يعطى الغنيمة للفائزين بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده ، فلما فرض الخمس تبين للفائزين أربعة أخماس الغنيمة لا يشاركهم فيها أحد ، وإنما خص النبي ﷺ بنسبة الخمس إليه إشارة إلى أنه ليس للفائزين فيه حق بل هو مفوض إلى رأيه وكذا إلى الإمام بعده ، وقد تقدم نقل الخلاف فيه في الباب الأول ، انتهى مختصراً . وقال الكرماني : قوله يعنى للرسول قسمته لا أن سهماً منه له ، قال شارح التراجع : مقصود البخارى ترجيح قول من قال إن النبي صلى الله عليه وسلم كخمس الخمس وإنما كان إليه قسمته فقط ، ١٢٥١ .

(١) يعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا قاسم وخازن » قال الحافظ : لم يقع هذا اللفظ في سياق واحد وإنما هو مأخوذ من حديثين ، وأما حديث « إنما أنا قاسم » فهو طرف من حديث أبي هريرة الآتي في الباب ، وتقدم في العلم من حديث معاوية بلفظ : « وإنا أنا قاسم والله يعطى » في أثناء حديث ، أما حديث « إنما أنا خازن والله يعطى » فهو طرف من حديث معاوية المذكور ، وبأقرب وصولاً في الاعتصام بهذا اللفظ ، ١٢٥١ .

قوله : (وقال عمرو أنا شعبة) يعنى بذلك (١) أن الرواة اختلفوا فيما بينهم في الاسم الذى كان له ، هل سماه أبوه محمداً أم قاسماً فرجح المؤلف الثانى بإيراد المتابعة والرواية الثانية .

قوله : (لا تكونوا بكنتى فإنما أنا قاسم) وليس ذلك دليلاً على عدم (٢) التكنى بكنتيه إذ لو كان كذلك لقليل إنما أنا أبو القاسم ، بل تنبيه على مفسدة أخرى وهى أنكم إذا سميتم أبناءكم قاسماً كنتم أبا القاسم ، وفيه مع ما يلزم من التشبه والخلط

(١) قال الحافظ : بين البخارى الاختلاف على شعبة : هل أراد الانصارى أن يسمى ابنه محمداً أو القاسم ؟ وأشار إلى ترجيح أنه أراد أن يسميه القاسم برواية سفيان وهو الثورى له عن الأعمش فسماه القاسم ، وترجح أيضاً من حيث المعنى لأنه لم يقع الإنكار من الانصار عليه إلا حيث لزم من تسمية ولده القاسم أن يصير يكنى أبا القاسم ، اهـ ١٢٠ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة ، قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : الأصح أن النهى مقيد بزمان حياته صلى الله عليه وسلم ، اهـ . وفى حاشيتى على الكوكب : اختلفت روايات الحديث فى ذلك ، ولذا اختلفت أقوال أهل العلم ، أجمعها التوى وبسطها الحافظ ، والجملة أن فيها خمسة مذاهب : الأول المنع مطلقاً وهو مذهب الشافعى والظاهرية ، والثانى : الجواز مطلقاً وكان النهى مختصاً بزمانه صلى الله عليه وسلم وهو مذهب الجمهور ، الثالث : لا يجوز لمن اسمه محمد ويجوز لغيره ، الرابع : المنع من التسمية بمحمد مطلقاً ، وكذا التكنى بأبى القاسم مطلقاً ، الخامس : المنع مطلقاً فى حياته والتفصيل بعده بين من اسمه محمد واحد فيمتنع وإلا فيجوز ، انتهى مختصراً . وقال العيني فى حديث الباب بعد ذكر أقوال السلف المختلفة : وذهب آخرون إلى أن النهى فى ذلك منسوخ ، وحكى القرطبى عن جمهور السلف والخلف وقفهاء المصار جواز كل ذلك ، والحديث إما منسوخ وإما خاص واحتجاجاً بحديث على رضي الله عنه ، رواه الترمذى وصححه ، ولفظه : يا رسول الله

الباعث على أذى (١) الرسول حين النداء مفسدة أخرى ، وهي أنى كما أنا أبو القاسم فكذلك أنا قاسم أيضاً فيلزم في صورة أبي القاسم نسبة أبوة الرجل إليه صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن مراداً فكان تركه أولى .

قوله : (بغير حق) أى يأخذون منى نصيباً بإظهار استحقاقهم فأعطيهم وليس لهم في الحق (٢) .

إن ولد لى بعدك غلام أسميه باسمك وأكنيه بكنيتك ؟ قال نعم ، اه . وفى حاشية الكوكب : أخرجه البخارى فى الادب المفرد وأبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم ، ١٢٥١ .

(١) قال السندى : ومقتضى حديث الباب أن علة النهى هو اختصاص التسمية به صلى الله عليه وسلم فإذا كان معنى الاسم مختصاً بأحد فينبغى اختصاص الاسم به أيضاً ، فلعل النهى كان لعله الالتباس والإيذاء ، ومع هذا بين لهم صلى الله عليه وسلم عدم استقامة هذه الكنية لغيره من حيث المعنى أيضاً فلا تنافى بين الحديثين ، ولو كان النهى لمجرد عدم استقامة المعنى لكان للتنزيه ، بل لمجرد إفادة عدم الأولوية لأن المعانى الأصلية للإعلام لا يجب مراعاتها حين التسمية وهو خلاف أصل النهى ، وأما إذا كان للالتباس والإيذاء فهو على أصله للتحريم ، وبيان عدم استقامة المعنى لمجرد التأيد والتقوية لا للتعليل ، ١٢٥١ .

(٢) هكذا فى الأصل ، والمعنى ليس لهم فى الحقيقة أو بدله ليس لهم فى الحق ، وقال الحافظ : قوله « بغير حق » أى يتصرفون فى مال المسلمين بالباطل ، وهو أعم من أن يكون بالقسمة وبغيرها ، وبذلك تناسب الترجمة ، وقال الكرماني : مناسبة حديث خولة للترجمة خفية ، ويمكن أن تؤخذ من قوله « يتخوضون فى مال الله بغير حق » أى بغير قسمة حق ، واللفظ وإن كان عاماً لكن خصصناه بالقسمة لتفهم منه الترجمة ، قال الحافظ : ولا يحتاج إلى قيد الاعتذار لأن قوله بغير حق يدخل فى

قوله : (كم بقي ؟ قال أربعة أسهم ونصف) والظاهر أنها (١) كانت ستة عشر أسهما لقوله كل سهم بمائة ألف ، وقد قال أولا لأنها بيعت بألف ألف وستمائة ألف ، ثم لأنها لم تكف الدين وحدها ، بل المراد أنه باع من غيرها من الدور وغيرها ثم من الغابة ، حتى إذا بقيت منها أربعة أسهم ونصف كمل قضاء الدين فاحتاج إلى بيع بقيتها لتنفيذ الوصايا .

عمومه الصورة المذكورة فيصح الاحتجاج به على شرطية القسمة في أموال النية والغنيمة بحكم العدل واتباع ما ورد في الكتاب والسنة ، وكأن المصنف أراد بإيراده تخويف من يخالف ذلك ، ويستفاد من هذه الأحاديث أن بين الاسم والمسمى به مناسبة لكن لا يلزم إطراد ذلك ، وأن من أخذ من الغنائم شيئا بغير قسم الإمام كان عاصيا ، وفيه ردع الولاية أن يأخذوا من المال شيئا بغير حقه أو ينعموه من أهله ، اهـ .. وقال المعنى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة بحسب الظاهر ، لكن قال الكرماني : قد ذكر قوله المذكور بدون التعقب عليه ولم يتعرض لكلام الحافظ بشيء ، واكتفى القسطلاني أيضاً على توجيه الكرماني ، وقال شيخ الإسلام : مراد از خوض بناحق طلب قسمت آن از آنحضرت بر غير وجه عدالت است يا كرفتن از غنيمت ييش وبس از قسمت آنحضرت ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإلى ذلك مال الحافظ إذ قال : كأنه قسمها ستة عشر سهما ، لأنه قال بعد ذلك لمعاوية لأنها قومت كل سهم بمائة ألف ، وقوله : فباع منها قضى دينه ، أى من الغابة والدور لا من الغابة وحدها ، لأنه تقدم أن الدين ألف ألف ومائتا ألف ، وأنه باع الغابة بألف ألف وستمائة ألف ، اهـ . ثم في الحديث إشكالات بسطت في الثمروح ، وأشدها ما في آخر الحديث من قوله : فأصاب كل امرأة ألف ألف ومائتا ألف ، فجميع ما له خمسون ألف ألف ومائتا ألف ، اهـ . وهذان لا يستقيمان أصلا لأن صيب كل امرأة إذا كان ألف ألف ومائتا ألف فيكون المجموع خمسين ألف ألف وتسعة آلاف ألف ومائتا ألف ،

لك (•) ك لك ك لك ك لك ك لك ك
 $48 \times 8 = 384 + \text{وحدة } 1 = 92 \quad 5 = 76 + \text{دين } 22$

لك لك لك لك لك لك لك لك
 $40 \times 8 = 320$ + وصية 1 = 60 4 = 80 + دين 22
 المجموع لك لك

دين ك ٢٢ = ك ٤ ك ٨٠ ك ١ - ك ٦٠ ك ٣ = ك ٢٠ ك ٨ ÷ ك ٤ = ك ٤

(۱) مخفف لاکه وهو معجم مائة ألف ، وک مخفف کرورو هو معجم عشرة آلاف ألف ۱۲ ز

(باب من قال (١))

بعض رواه لما وقع له ذكر مائتا ألف عند الجملة ذكرها عند نصيب كل زوجة سهواً وهذا توجيه حسن ، ويؤيده ما روى أبو نعيم في المعركة عن هشام عن أبيه قال : ورثت كل امرأة للزير رضى الله عنه ربع الثمن ألف ألف درهم ، وقد وجهه الدماطى أيضاً بأحسن منه فقال ما حاصله : إن قوله لجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف صحيح ، والمراد به قيمة ما خلفه عند موته ، وأن الزائد على ذلك وهو تسعة آلاف ألف وستمئة ألف حصل هذا الزائد من نماء العقار والأراضي في المدة التي أخرج فيها عبد الله بن الزبير قسم التركة استبراء للدين كما مر ، وهذا التوجيه في غاية الحسن لعدم تكلفه ، وثبوت الرواية الصحيحة على وجهها ، انتهى مختصراً .

قال الحافظ : والذي يظهر أن ابن الزبير إنما اختار التأخير أربع سنين لأن المدن الواسعة التي يؤق الحجاز من جهتها إذ ذاك كانت أربعاً اليمن والشام والعراق ومصر ، فبنى على أن كل قطر لا يتأخر أهله في الغالب عن الحج أكثر من ثلاثة أعوام ، فيحصل استيعابهم في مدة الأربع ومنهم في طول المدة يبلغ الخبر من وراثتهم من الانتظار وقيل لأن الأربع هي الغاية في الأحاد وبحسب ما يمكن أن يتركب منه العشرات ، لأن فيها واحداً واثنين وثلاثة وأربعة ، وبمجموع ذلك عشرة ، واختار الموسم لأنه جمع الناس من الآفاق ، وفيه جواز التبرص بوفاء الدين إذا لم تكن التركة نقداً ، ولم يختار صاحب الدين إلا النقد ، ١٢٥١ .

(١) هكذا في النسخ الهندية ، وليس في الشروح الأربعة من الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني لفظ د من ، قال بل فيها د باب ومن الدليل ، قال الحافظ : هو عطف على الترجمة التي قبل ثمانية أبواب حيث قال : الدليل على أن الخمس لنواب رسول الله ﷺ : وقال بعد باب د ومن الدليل على أن الخمس للإمام ، والجمع بين هذه التراجم أن الخمس لنواب المسلمين وإلى النبي ﷺ مع تولى قسمته أن يأخذ منه ما يحتاج إليه بقدر كفايته ، والحكم بعده كذلك يتولى الإمام ما كان يتولاه ، هذا

ما يستبطل من الترجمة فقول القول محذوف والجواب (١) عنه أنه إنما تحلل عنهم نصيبهم لا الخمس الذي كان له .

قوله : (والله لا أحلکم) وكانت (٢) يمينه هذه سداً لباب المسألة وإقناطاً لهم بالكلية لئلا يطعموا في الحولة بعد ذلك .

عصل ما ترجم به المصنف ، وقد تقدم توجيهه وتبيين الاختلاف فيه ، وجوز الكرماني أن تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لأن أحداً لم يقل إن الخمس للمسلمين دون النبي ﷺ ودون الإمام ولا للنبي ﷺ دون المسلمين ، فالترجيح الأول هو اللائق ، وحاصل مذاهب العلماء أكثر من ثلاثة ، ثم بسطها الحافظ سبعة مذاهب من مذاهب السلف ، وتقدم مذاهب الأئمة في ذلك في باب الدليل على أن الخمس لنواب رسول الله ﷺ ، ١٢ .

(١) أي الجواب عن الجمهور عن استدلال البخاري ، قال العيني قوله : « فتحلل من المسلمين ، أي استحل من الغنائم أقسامهم من هوأزن أو طلب النزول عن حقهم ، وقد مر في كتاب المتق في « باب من ملك من العرب رقيقاً » ، ٨١ . وقال القسطلاني : أي استحل من الغنائم ما كان خصمهم بما غنموه منهم ، والواو في قوله « ومن الدليل » ، قال في الفتح عطف على الترجمة التي قبل ثمانية أبواب ، وتمقبه العيني بأنه لا وجه لدعوى هذا العطف البعيد المتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه أبواباً بأحاديثها وليست هذه بواو العطف ، بل مثل هذا يأتي كثيراً بدون أن يكون معطوفاً على شيء وتسمى هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الاسانيد الكبار ، ١٢٨١ .

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قال القرطبي فيه جواز اليمين عند المنع ، ورد السائل الملحف عند تعذر الإسعاف ، وتأديبه بنوع من الإغلاظ .

ماقول ، ١٢٨١ .

قوله : (وتحملتها) أى عاملت (١) بها معاملة الحلال ، إما لأنها لم تتعقد لما ذكره أولاً أو بالتكفير إن كان المراد عند الحلف هى الحقيقة .

قوله : (وأى داء أدوأ من البخل) الظاهر كونه (٢) من كلام أبى بكر وإن كان المحشى قد نسب إلى ابن المنكدر غير أنه لم يذكره فى حديثه غير ابن المنكدر ، ثم إن جملة ما ذكره المؤلف فى هذا الباب من الاعطية فهى من الحسن على ما يشعر به لإيراده الروايات فى باب الحسن والله أعلم .

(١) قال العيني : قوله وتحملتها من التحلل وهو التفعي من عهدة اليمين والخروج من حرمتها إلى ما يحل له منها ، وهو إما بالاستثناء مع الاعتقاد وإما بالكفارة ، اه . وقال الحافظ : قيل معنى تحملتها خرجت من حرمتها إلى ما يحل منها وذلك يكون بالكفارة وقد يكون بالاستثناء بشرطه السابق لكن لا يتجه فى هذه القصة إلا إن كان وقع منه استثناء لم يشعروا به ، كأن يكون قال إن شاء الله مثلاً ، أو قال : والله لا أحللكم إلا إن حصل شئ ، ولذلك قال : وما عندى ما أحللكم ، اه .

(٢) قال الحافظ قوله : « وقال ، يعنى ابن المنكدر الذى قال ، وقال هو سفيان والذى قال يعنى هو ابن المدنى ، ووقع فى رواية الحميدى فى مسنده عن سفيان فى هذا الحديث : قال ابن المنكدر فى حديثه ، فظهر بذلك اتصاله إلى أبى بكر بخلاف رواية الاصيلي فإنها تشعر بأن ذلك من كلام ابن المنكدر ، وقد روى حديث : « أى داء أدوأ من البخل ، ، اه . قلت : وما سأتى فى المغازى فى « باب قصة عثمان والبحرين ، من حديث الباب بلفظ : « فقال أقلت تبخل عني وأى داء أدوأ من البخل ، قالها ثلاثاً ما منعك من مرة ، الحديث نص فى الاتصال وهو مؤيد لكلام الشيخ ، ثم قال الحافظ قوله « أدوى من البخل ، قال عياض : كذا وقع أدوى غير مهموز من دوى إذا كان به مرض فى جوفه ، والصواب أدوأ بالهمز لأنه من الداء فيحمل على أنهم سهلوا الهمزة ، اه . وفى العيني : قال القاضى عياض رواه المحدثون غير مهموز من دوى الرجل إذا كان به مرض فى جوفه والصواب الهمزة لأنه من الداء ، اه . ١٢٨١ .

(قال ابن اسحق إلخ) ذكره تنبيهاً (١) على أن إعطاهم هذا لو كان للقرابة لكان بنو هاشم وبنو عبد شمس مساويين .

قوله : (بين أضلع منهما) بين من يكون أقوى (٢) فإن هذين لصغرهما لعلهما أن يفرا فيؤثر ذلك في قاتبهما .

(سلبه لمعاذ بن عمرو إلخ) وإنما أعطاه السلب (٣) لأنه رأى في سيفه دما يستدل به على الإتيان فكان هو القاتل سواء تقدمت ضربته على ضربة الآخر أو تأخرت عنها .

(١) وهذا واضح لأن الأربعة إخوة لأب ، قال الحافظ قوله : قال ابن اسحق إلخ ، وصله المصنف في التاريخ ولم يسم أم نوفل وهي واقدة بنت أبي عدى ، وذكر الزبير بن بكار في النسب أنه كان يقال لهاشم والمطلب البدران ولعبد شمس ونوفل الأمهران ، وهذا يدل على أن بين هاشم والمطلب اتئلافاً سرى في أولادهما من بعدهما ولهذا لما كتبت قريش الصحيفة بينهم وبين بني هاشم وحصروهم في الشعب دخل بنو المطلب مع بني هاشم ولم يدخل بنو نوفل وبنو عبد شمس ، ١٢٥١ .

(٢) قال القسطلاني : أضلع بفتح الهمزة وسكون الضاد المعجمة وبعد اللام المفتوحة عين مهملة أى أشد وأقوى ، وذلك لأن الكهل أصبر في الحروب ١٢٥١ .

(٣) قال الحافظ : الغرض من هذا الحديث قوله في آخره كلا كما قتله سلبه

لمعاذ بن عمرو بن الجهم ، فقد احتج به من قال : إن إعطاء القاتل السلب مفوض إلى رأي الإمام ، وقرره الطحاوي وغيره بأنه لو كان يجب للقاتل لكان السلب بينهما لا شترا كهما في قتله ، فلما خص به أحدهما دل على أنه لا يستحق بالقتل ، وإنما يستحق بتعيين الإمام ، وأجاب الجمهور بأن في السياق دلالة على أن السلب يستحق من أئتمن في القتل ولو شاركه غيره في الضرب أو الطعن ، قال المهلب : نظره صلى الله عليه وسلم في السيفين ليرى ما بلغ الدم من سيفيهما في جسم المقتول ليحكم بالسلب لمن كان في ذلك أبلغ ، ولذلك سألهما أولاً هل مسحتهما سيفيكما أم لا ؟ لأنهما لو مسحاهما لما تبين المراد من ذلك وإنما قال كلا كما قتله ، وإن كان أحدهما

قوله : (وأصاب عمر جارييتين) لإثبات الجزء الثانى (١) من الترجمة وهو إعطاء غير المؤلف .

هو الذى أثنى عليه ليطلب نفس الآخر ، وقال الاسماعيل : أقول إن الانصارين ضرباه فأثخنه وبلغاه المبلغ الذى يعلم منه أنه لا يجوز بقاءه على تلك الحال إلا قدر ما يطق ، وقد دل قوله ، كلا كما قتله ، على أن كلا منهما وصل إلى قطع الحشوة وإبانتها ، أو بما يعلم أن عمل كل من سيفيهما كعمل الآخر ، غير أن أحدهما سبق بالضرب فصار فى حكم المثلث لجراحه حتى وقعت به ضربة الثانى فاشتركا فى القتل ، إلا أن أحدهما قتله وهو ممتنع والآخر قتله وهو مثبت ، فذلك قضى بالسلب للسابق إلى إثنائه ، انتهى مختصراً . قلت : وقد ورد فى الروايات فى قلة أبى جهل ذكر ابنى عفراء ومعاذ بن عمرو بن الجوح وعبد الله بن مسعود كما بسط الحافظ الروايات فى ذلك فى مغازى الفتح ، ثم قال : يحتمل أن يكون معاذ بن عفراء شد عليه مع معاذ بن عمرو كما فى الصحيح ، وضربه بعد ذلك معوذ حتى أثبتته ثم حزر رأسه ابن مسعود رضى الله عنه فتجمع الأقوال كلها ، وإطلاق كونهما قتلاه يخالف فى الظاهر حديث ابن مسعود وأنه وجد به رمق فهو محمول على أنهما بلغاه منزلة المقتول حتى لم يؤد به إلا مثل حركة المذبوح ، وفى تلك الحالة لقيه ابن مسعود فضرب عنقه ، انتهى مختصراً . وقال العيني : لما روى الطحاوى هذا الحديث قال : فيه دليل على أن السلب لو كان واجباً للقاتل بقتله إياه لكان قد وجب سلبه لها ، ولم يكن النبي ﷺ ينزعه من أحدهما فيدفعه إلى الآخر ، ألا يرى أن الإمام لو قال : من قتل قتيلاً فله سلبه ، وقتل رجلان قتيلاً أن سلبه لها نصفان ؟ فلما كان النبي ﷺ فى سلب أبى جهل أن يجعله لاحدهما دون الآخر دل ذلك على أنه كان أولى به منهما ، لأنه لم يكن قال يومئذ من قتل قتيلاً فله سلبه ، انتهى . مختصراً . قلت : وفى السلب ثمانية عشر فرعاً خلافاً بين الأئمة بسطت فى الأوجز ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظان : مطابقة الحديث للترجمة فى قوله : . وأصاب عمر رضى الله عنه جارييتين من سبي حنين ، ، اه . ومعلوم أن عمر رضى الله تعالى عنه

قوله : (إنكم سترون بعدى لإثرة إلخ) لما رآهم (١) قد ساءت ظنونهم في باب القسمة ، وقد كان النبي ﷺ مصيباً فيما يفعله معصوماً عن الخطأ فيه فأولى أن يحز عوا حين يستأثر المهاجرون عليهم أنفسهم في أيام ملكهم فروعهم اللقاء على الحوض وأوصاهم الصبر من الامتعة الدنيوية .

قوله : (لقسمة بينكم) فيه الترجمة (٢) حيث لم يكن هؤلاء كلاً في إيمانهم وإلا لما فعلوا ما فعلوا ، وكذلك في الرواية الآتية ، فإن الذي جنده لو كان كاملاً في إيمانه لما جنده كما جند فكان إعطاؤه تأليفاً له .

قوله : (أن يتركهم على أن يكفروا إلخ) ولعل (٣) لإيراد هذه الرواية هنا

لم يكن من المؤلفات القلوب ثبتت منه الجزء الثاني كما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في بيان مناسبة هذا الكلام لهذا المحل ١٢ .

(٢) وهذا أيضاً واضح ، قال العيني : في الرواية الآتية مطابقة للترجمة ظاهرة ، لأنه صلى الله عليه وسلم أعطى لهذا الاعرابي مع إساءته في حقته صلى الله عليه وسلم تأليفاً له ، ١٢ هـ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في بيان المناسبة حيث أنكر الشراح المطابقة ، قال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح : قال ابن المنير : أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا هذا الأخير فليس فيه للعطاء ذكر ، ولكن فيه ذكر جهات مطابقة للترجمة قد علم من مقام آخر أنها كانت جهات عطاء ، فهذه الطريق تدخل تحت الترجمة ، وقال العيني : لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأنه ليس للعطاء فيه ذكر ، وأجيب بأن فيه جهات قد علم من مكان آخر أنها كانت جهات عطاء ، فهذه الطريق يدخل تحت الترجمة ، ١٢ هـ . وهكذا قال شيخ الإسلام في شرحه ، وقال بعد ذلك مامعربه : ويمكن أن يقال إن من هذه الجهات إن أموال بني النضير أيضاً من أموال خيبر ، والمراد من العلة في هذا الحديث يعم الفتح والصلح ، وقد ثبت إعطاء المؤمنين القلوب وغيرهم من أموال بني النضير ، ١٢ هـ .

لأجل أن النبي ﷺ كان يأمر أصحابه أن يتركوا لهم بعد الخرص ربعاً أو ثلثاً كما تشهد به الروايات ، وليس ذلك إلا إعطاء ، فكان هذا الحديث بما يناسب الباب باعتبار إعطاء الغير المؤلفة إن أريد به المؤمنون ، وإن كان أعم من آمن ولم يكمل إيمانه بعدو ممن لم يكن مؤمناً بعد فهو من قبيل إعطاء المؤلفة وكان ذلك إعطاء من الخمس ونحوه معاً لأن ما كان يحىء إلى المسلمين كان يخمس منه أولاً ثم يقسم بين الغانمين على حسب حصصهم ، فما انتقص من نصيبهم وجبايتهم بترك الربع والخمس والثلث ونحوه انتقص بحسبه من الخمس أيضاً فكان هذا الخط لهم من المسلمين إعطاء أيضاً فافهم فإنه غريب ، وكم للأستاذ مثل ذلك (١) من عجيب .

قوله : (وسألت سعيد بن جبير) ولعله (٢) سأله لأنه كان تلميذاً لابن عباس

(١) ولا ريب في ذلك ولا ينكره موافق ولا مخالف كما يظهر من إفاداته العالية في تقارير الامهات الستة ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في تخصيص السؤال عن سعيد بن جبير ، وما أفاده من مذهب ابن عباس هو كذلك كما بسط في الأوجز وفيه يحرم أكله عند أكثر أهل العلم ، وإنما رويت الرخصة فيه عن ابن عباس ، رواه عنه أبو داود في سننه ، قال ابن عبد البر : لا خلاف بين علماء المسلمين اليوم في تحريمها ، وحكى عن ابن عباس وعائشة أنهما كانا يقولان بظاهر قوله تعالى : **وَقُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَى الْآيَةِ** ، وتلاها ابن عباس إلى آخر ما في الأوجز ، وقد أخرج أبو داود عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : **دَنَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرٍ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ** ، وعن كل ذي مخالب من الطير ، وقد أخرج أيضاً عن جابر ابن عبد الله قال : **دَنَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَنْ نَأْكُلَ لَحْمَ الْحِمْرِ وَأَمَرَنَا أَنْ نَأْكُلَ لَحْمَ الْحَيْلِ** ، وكان الحكم الغفارى فينا يقول هذا وأبى ذلك البحر يعنى ابن عباس ، انتهى مختصراً .

وكان ابن عباس يذهب إلى حلتها ، غير أن سعيداً تحقق حرمتها عن الصحابة رضى الله عنهم فجزم بالحرمة [يياض (١) في الأصل] .
قوله : (أربعة دنائير) فكان ثمانية (٢) وأربعين درهما كما هو عند الحنفية ، وكان

(١) يياض في الأصل قريباً من سطر ، وكتب مولانا محمد حسن المسكى في تقريره : قوله « باب ما يصيب إلخ » أثبت من حديث الباب أن ما يكون المقصود منه الأكل جاز أخذه للغنمين بقدر الحاجة ، وما يكون المقصود منه المألة كالحر المذكورة ونحوها لا يجوز أخذها بدون إجازة الإمام ، اهـ . وقال الحافظ في حديث الباب : قوله : « قال عبدالله » هو ابن أبي أو في راوى الحديث وبين ذلك في المغازى من وجه آخر عن الشيباني بلفظ : قال ابن أبي أو في فتحدثنا فذكر نحوه ، ولمسلم عن الشيباني قال : فتحدثنا بيننا أى الصحابة ، والحاصل أن الصحابة اختلفوا في علة النهى عن لحم الحر ، هل هو لذاتها أو لعارض ؟ وسيأتى في المغازى في هذا الحديث قول من قال : لأنها كانت تأكل العذرة ، انتهى مختصراً . وأخرج البخارى في المغازى عدة روايات في معنى النهى عنها ، منها حديث الباب وفيه قال ابن أبي أو في فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس ، وقال بعضهم : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، قال الحافظ : زاد الإسماعيلي من رواية جرير عن الشيباني قال : فلقيت سعيد بن جبير فسألته عن ذلك وذكر له ذلك فقال : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، وقوله « البتة » معناه القطع ، وألفها ألف وصل ، وجزم الكرماني أنها ألف قطع على غير القياس ، ولم أر ما قاله في كلام أحد من أهل اللغة ، قال الجوهرى : الانبتات الانقطاع ، ورجل منبت أى منقطع به ، ولا أفعله البتة لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) أى على حساب الدينار باثنى عشر درهما ، قال الحافظ : قوله « قال ابن عيينة » ، وصلة عبد الرزاق عنه ، وأشار بهذا الأمر إلى جواز التفاوت في الجزية ، وأقل الجزية عند الجمهور دينار لكل سنة ، وخصه الحنفية بالفقير ، وأما المتوسط

فعلیه ديناران وعلى الغنى أربعة ، وهو موافق لأثر مجاهد كما دل عليه حديث عمر
رضي الله عنه ، وعند الشافعية : أن للإمام أن يماكس حتى يأخذها منهم ، وبه قال
أحمد ، وروى أبو عبيد أنه بعث عثمان بن حنيف بوضع الجزية على أهل السواد
ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثني عشر ، وهذا على حساب الدينار باثني عشر ،
وعن مالك : لا يزداد على الأربعين وينقص منها عن لا يطبق ، وهذا محتمل أن
يكون جملة على حساب الدينار بعشرة والقدر الذي لا بد منه دينار ، وفيه حديث
عن معاذ أن النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال خذ من كل حالم ديناراً أخرجه
أصحاب السنن وصححه الترمذي والحاكم ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام
على الجزية في الأوجز ، وذكرت فيه أبحاث كثيرة في هذه المسألة وفيه عن البداية
الكلام المحيط بأصول هذا الفصل ينحصر في ست مسائل : الأولى ممن يجوز أخذ
الجزية ، الثانية : على أي أصناف منهم تجب ، الثالثة : كم تجب ، الرابعة : متى تجب
ومتى تسقط ، الخامسة : كم أصناف الجزية ، السادسة : في ماذا يصرف مال
الجزية ، ثم بسط الكلام على هذه المسائل ، وأما المسألة التي نحن بصدد ما فقد
أخرج مالك في موطأه أن عمر رضي الله تعالى عنه ضرب الجزية على أهل الذهب
أربعة دنانير ، وعلى أهل الورق أربعين درهماً ، قال الزرقاني : وإليه ذهب
مالك فلا يزداد عليه ولا ينقص إلا من يضمف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه
الإمام ، وقال الشافعي : أقلها دينار ولاحد لاكثرها إلا إذا بذل الأغنياء ديناراً
لم يجز قتالهم ، وقال أبو حنيفة وأحمد : أقلها على الفقراء اثنا عشر درهماً ، وعلى
الأوساط أربعة وعشرون درهماً أو ديناران ، وعلى الأغنياء ثمانية وأربعين درهماً
أو أربعة دنانير ، قال الباجي : بعد ما تقدم عن قول مالك : هذا هو المذهب ، قال
ابن القاسم : لا ينقص من فرض عمر لعسر ولا يزداد عليه لغنى ، إلى آخر ما بسط
في الأوجز من الأقوال والدلائل في ذلك ١٢ .

وضع الدينار على كل فقير وغنى من أهل اليمن من دون تفرقة بينهما لأجل المصلحة (١) على ذلك .

قوله : (فلم يندمك ولم يحزنك) الظاهر أن معناه (٢) أنك قانت مع ﷺ فلم ينصر عليكم بل نصرتهم على الأعداء فكان علينا أن نراعى ما كان رسول الله ﷺ من التأنى يراعيه والانتظار حتى إنه كان إذا لم إلخ ، فإننا إذا اقتدينا بسيره تلك رجونا من الله النصرة على الأعداء والله أعلم .

(١) هذا توجيه للأثر المذكور لأن الظاهر منه وضع أربعة دنانير على الجميع بدون التفريق بين الفقير والغنى ، والأصل في ذلك أن الجزية على نوعين : جزية صلح وجزية جبر ، أما الأولى فعلى ما يتصلحون ، وأما الثانية فعلى التفصيل المذكور المختلف فيه بين الأئمة كما تقدم قريباً ، ففي الأوجز عن البدائع : أما مقدار الواجب فنقول وبالله التوفيق : الجزية على ضربين : جزية توضع بالتراضى وذلك يتقدر بقدر ما وقع عليه الصالح كما مألها رسول الله ﷺ أهل نجران على ألف ومائتى حلة ، وجزية يضمها الإمام عليهم من غير رضاهم بأن ظهر الإمام على أرض الكفار وأقرهم على أملاكهم وجعلهم ذمة وذلك على ثلاث مراتب ، كما روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه أنه أمر عثمان بن حنيف بها ، وكان ذلك بحضور من الصحابة من المهاجرين والأنصار ، ولم ينكر عليه أحد فهو كالإجماع على ذلك مع ما أنه لا يَحتمل أن يكون من سيدنا عمر رضى الله عنه رأياً لأن المقدرات سبيل معرفتها التوقيف والسمع لا العقل ، فهو كالسموع من رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسط في الأوجز من الكلام الطويل على ذلك ١٢ .

(٢) وقال الحافظ : قوله د فقال النعمان إلخ ، هكذا وقع في هذه الرواية مختصراً ، قال ابن بطلال : قول النعمان للغيرة : ربما أشهدك الله مثلاً ، أى مثل هذه الشدة ، وقوله د فلم يندمك ولم يحزنك لوقلت معه لعلك بما تصير إليه من التعميم وثواب الشهادة ، قال : وقوله د لكنى شهدت إلخ كلام مستأنف وابتداء

قوله : (وكتب لهم بهجرهم) لما لم يكن الموادة والمكاتبه لإلامع (١) الإمام

قصة أخرى، قال الحافظ: وقد بين مبارك بن فضالة في روايته عن زياد بن جبير ارتباط كلام النعمان بما قبله، وبسياقه يبين أنه ليس قصة مستأنفة، وحاصله أن المغيرة أنكر على النعمان تأخير القتال فاعتذر النعمان بما قاله وما أول به قوله فلم يندمك إلخ، فيه أيضاً نظر، والذي يظن أنه أراد بقوله فلم يندمك، أى على التأني والصبر حتى يزول الشمس، وقوله ولم يحزنك، شرحه على أنه بالمهذلة والتون من الحزن، وفي رواية المستملى بالحاء المعجمة بغير نون، وهو أوجه لوفاق ما قبله، وهو نظير ما تقدم في وفد عبد القيس وغير خزايا ولا ندى، ولفظ مبارك ملخصاً أنهم أرسلوا إليهم: إما أن تعبروا إلينا النهر أو تعبر إليكم، قال النعمان: اعبروا إليهم، قال: فقتلوا وقد قرن بعضهم بعضاً وألقوا حسك الحديد خلفهم لئلا يفروا، قال: فرأى المغيرة كثرتهم فقال لم أركاليوم فشلا، إن عدونا يتركون يتأهبون، أما والله لو كان الأمر إلى لقد أعجلتهم، وفي رواية ابن أبي شيبة: فصافقناهم فرشقونا حتى أسرعوا فبقا المغيرة للنعمان إنه قد أسرع في الناس فلو حملت؟ فقال النعمان: إنك لذو مناقب وقد شهدت مع رسول الله ﷺ مثلها، وفي رواية الطبري: وقد كان الله أمهدك أمثالها، والله مامننى أناجزهم إلا شئ شهدته من رسول الله ﷺ، وذكر الطبري أن ذلك كان سنة تسع عشرة، وقيل سنة إحدى وعشرين، انتهى مختصراً من الفتح. وقال الكرماني: قوله لم يحزنك من الإخزاء، يقال: خزي بالكسر إذا ذل، وكأنه إشارة إلى غير خزايا ولا ندى، فإن قلت: مامننى الاستدراك وأين توسطه بين كلامين متغايرين، قلت: كان المغيرة قصد الاشتغال بالقتل أول النهار بعد الفراغ من المكاملة مع الترجمان، فقال النعمان: إنك وإن شهدت القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنك ما ضبطت انتظاره للهوب، ١٢٨١.

(١) قال الكرماني: قال شارح التراجم قبله هديته مؤذن بموادعته، وكتابته

والملك وإن كان المذكور هم الجماعة في قوله كتب لهم ثبت المطلوب وأما إن كانت الرواية (١) كتب له مجرم فالدلالة على المدعى أظهر والله أعلم .

قوله : (فمن يجد منكم بماله شيئاً إلخ) أى من كان يجد (٢) شيئاً من الذهب والفضة بماله الذى هو له من النقولات فله يبعه وتحصيل ثمنه ، فالمراد بالمال هو

مجرم مؤذن بدخولهم فى الموادة ، والملك لرعيته لأن قولهم به ومصلحهم إليه فلامعنى لانفراده دونهم وانفرادهم دونه عند الإطلاق ولا العادة قاضية بذلك ، اهـ . وقال الحافظ : الحديث تقدم بتمامه فى كتاب الزكاة ، قال ابن المنير : لم يقع فى لفظ الحديث عند البخارى صيغة الأمان ولا صيغة الطلب ، لكنه بناء على العادة فى أن الملك الذى أهدى إنما طلب إبقاء ملكه ، وإنما يبقى ملكه ببقاء رعيته ، فيؤخذ من هذا أن موادعته موادة لرعيته ، قال الحافظ وهذا القدر لا يكتفى فى مطابقة الحديث للترجمة لأن العادة بذلك معروفة من غير الحديث ، وإنما جرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى بعض طرق الحديث الذى يورده ، وقد ذكر ذلك ابن إسحق فى السيرة فقال ولما انتهى النبي ﷺ إلى تبوك أتاه ليحنة بن روبة صاحب أيلة فصالحه وأعطاه الجزية وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً فهو عندهم بسم الله الرحمن الرحيم هذه أمانة من الله ومحمد النبي رسول الله ليحنة بن روبة أهل أيلة فذكره ، قال ابن بطال : العلماء مجمعون على أن الإمام إذا صالح ملك القرية أنه يدخل فى ذلك الصلح بقيتهم ، واختلفوا فى عكس ذلك وهو ما إذا استأمن لطائفة معينة ، هل يدخل هو فيهم ، فذهب الأكثر إلى أنه لا بد من تعيينه لفظاً ، وقال أصبغ وسحنون لا يحتاج إلى ذلك بل يكتفى بالقرينة لأنه لم يأخذ الأمان لغيره إلا وهو يقصد إدخال نفسه ، اهـ ١٢١ .

(١) قال القسطلاني : قوله كتب له ، وفى نسخة ولهم ، اهـ . قلت : تقدم فى باب خرس التمر ، من كتاب الزكاة بلفظ كتب له - ١٢ .

(٢) قال الكرماني : قوله بماله أى بدل ماله والباء للبدلية ، اهـ . وقال الحافظ

المبيع والثمن هو الثمن ، ولا يبعد أن يراد لقوله هذا من وجد منكم بماله رغبة فليعه ليحصل ثمنه فيأخذه معه ، فإن أخذ الثمن العسير (*) جداً ، كما إذا كان سريراً وجذوع سقف فالثمن هو الرغبة والحرص ، وإن كانت الباء بمعنى كلفة د من ، كان المراد أظهر ، أى من وجد منكم شيئاً من ماله فليأخذه معه ، إما بنفسه أو بتحصيل ثمنه والله أعلم .

قوله د من يجد منكم بماله ، من الوجدان ، أى يجد مشترياً ، أو من الوجد أى المحبة أن يحب ، والترض أن منهم من يشق عليه فراق شيء من ماله بما يصسر تحويله فقد أذن له في بيعه ، اهـ . واقتصر العيني والقسطاني على ما قاله الكرماني إن الباء للبدنية ، ثم قال الحافظ : لم أر من صرح بنسب اليهود والمذكورين ، والظاهر أنهم بقايا من اليهود وتأخروا بالمدينة بعد إجلاء بني قينقاع وقريظة والنضير والفراخ من أمرهم لأنه كان قبل إسلام أبي هريرة وإنما جاء أبو هريرة بعد فتح خيبر وقد أقر النبي ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا في الأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر ، ويحتمل والله أعلم أن يكون النبي ﷺ بعد أن فتح ما بقى من خيبرهم بإجلاء من بقى من صالح من اليهود ثم سألوهم أن يقيمهم ليعملوا في الأرض فبقاهم ، أو كان قد بقى بالمدينة من اليهود المذكورين طائفة استمروا فيها معتمدين على الرضا بإبقائهم للعمل في أرض خيبر ثم منعهم النبي ﷺ من سكنى المدينة أصلاً ، وسياق كلام القرطبي في شرح مسلم يقتضى أنه فهم أن المراد بذلك بنو النضير ولكن لا يصح ذلك لتقدمه على مجيء أبي هريرة ، وأبو هريرة يقول في هذا الحديث إنه كان مع النبي ﷺ ويبيت المدارس بكسر أوله وهو البيت الذى يدرس فيه كتابهم ، أو المراد بالمدارس العالم الذى يدرس كتابهم ، والاول أرجح لأن في الرواية الأخرى حتى أتى المدارس ، انتهى مختصراً . واختار الكرماني هذا الثانى إذ قال : المدارس أى العالم التالى للكتاب ، أى حيث مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، وهذا كان

قوله : (ذروني الذي أنا فيه إله) فيه دلالة (١) على أن الكتابة لم تكن واجبة وإلا لما تركها ، بل الذي قصد كتابته كانت خلافة أبي بكر ، فكان استحسانها أولاً قطعاً لباب المنازعة ، ثم لما ظهر له أن المسلمين يجمعون عليه تركه لقوله : يأتي الله والمسلمون غير أبي بكر ، أو كما قال ، فافهم .

قوله : (هذا من قول سليمان) يعني أن التريديد (٢) في ترك الاستاذ وسهوا التليذ ناش من سليمان فكان هذه مقولته .

بعد قتل بنى قريظة وإجلاء بنى النضير ، اهـ . وتعقب العيني على قول الحافظ : الأول أرجح بقوله ما ثم ترجيح ، لأن معنى أتى المدراس أى جاء مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، اهـ وقال القسطلاني : قوله : بيت المدراس ، أى بيت العالم الذى يدرس كتابهم أو البيت الذى يدرسون فيه كتابهم ١٢ .

(١) وهذا ظاهر كما تقدم قريباً في باب جوائز الوفد ، وتقدم الكلام على ذلك في الباب المذكور وفي كتاب العلم في باب كتابة العلم ، وتقدم فيها ما أفاده الشيخ قدس سره من أن القصد كان كتابة خلافة الصديق الأكبر رضى الله عنه ، مع أن هذه الوقعة كانت يوم الخميس وتأخر وفاته ﷺ إلى يوم الاثنين ، وقد أفاق في تلك الأيام كما وردت الروايات بذلك ، وقد صعد المنبر وخطب خطبة ذكر فيها مناقب الانصار ، وأوصى بهم ما سياتى في مناقب الانصار . فأى مانع كان من الكتابة في هذه الأيام لو أرادها ﷺ ، ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح وهو نص حديث الباب ، والعجب من الحافظ لاذ ترده في ذلك ، ثم اختار هذا برواية الإسماعيلي فإن الحديث يأتى في باب مرض النبي ﷺ ووفاته ، بدون زيادة لفظ هذا من قول سليمان ، بل فيه : أجزوا الوفد بنحو ما كنت أجمعهم ، وسكت عن الثانية ، أو قال : فدسيتها ، قال الحافظ :

قوله : (فقال كذب) وذلك لان (١) المتبادر منه كان دوام العمل على القنوت بعد الركوع مع أنه لم يقل ذلك ، وإنما روى القنوت بعد الركوع شهراً فقط ، وأما العمل فعلى القنوت قبل الركوع كما هو عند الحنفية .

قوله : (وهى يومئذ صالح) فيه الترجمة (٢) حيث لم يكن مصلحة أهل خير يوم ذلك على مال ولا غيره ، وأما قوله فى الترجمة وأثم من لم يف بالمهد ،

يحتمل أن يكون القائل ذلك هو سعيد بن جبير ثم وجدت عند الإسماعيلي التصريح بأن قائل ذلك هو ابن عينة ، وفى مسند الحميدى ومن طريقه أبو نعيم فى المستخرج : قال سفيان قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدري أذكر سعيد بن جبير الثالثة ففسيتها ، أوسكت عنها ، وهذا هو الأرجح ، اهـ . ولا يذهب عليك أن القسطلاني لحص كلام الحافظ فيما ساقى ، الحديث فى مرضه عليه السلام إذ قال : قيل الساكت هو ابن عباس ، والناسى هو سعيد بن جبير ، لكن فى مستخرج أبى نعيم قال سفيان : قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدري أذكر سعيد بن جبير الثالثة ففسيتها أوسكت عنها ، فهو الأرجح اهـ . وقد وقع التحريف من الناسخ فى نقل كلام القسطلاني هذا فى حواشى النسخ الهندية فى باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته ، فتنبه ولا تغفل ، ثم قال الحافظ : قال الداودى : الثالثة الوصية بالقرآن ، وبه جزم ابن التين ، وقال المهلب : بل هو تجهيز جيش أسامة ، وقواء ابن بطال بأن الصحابة لما اختلفوا على أبى بكر فى تنفيذ جيش أسامة قال لهم أبو بكر رضى الله عنه : إن النبي صلى الله عليه وسلم عهد بذلك عند موته ، وقال عياض : يحتمل أن تكون هى قوله : ولا تتخذوا قبرى وثناً ، فإنها ثبتت فى الموطأ مقرونة بالأمر بإخراج اليهود ، ويحتمل أن يكون ما وقع فى حديث أنس أنها قوله : الصلاة وما ملكت أيمانكم ، اهـ ١٢ .

(١) وهو كذلك ، كما تقدم الكلام على ذلك فى باب القنوت فى الفجر ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الغرض من الحديث قوله : وهى يومئذ صالح ، وفهم المهلب من قوله فى آخره : فعقله النبي صلى الله عليه وسلم من عنده ، أنه يوافق قوله فى الترجمة : المصلحة

مع المشركين بالمال ، فقال إنما وداه من عنده استئلافاً لليهود ، وهذا الذى قاله
 يرده ما فى نفس الحديث من غير هذه الطريق ، فكره النبي ﷺ أن يبطل دمه فإنه
 مشعر بأن سبب إعطائه دينه من عنده كان تطييباً لقلوب أهله ، ويحتمل أن يكون
 كلاهما سبباً لذلك ، وبهذا تم الترجمة ، اه . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ
 من قوله « وهى يومئذ صلح » وتام المطابقة تؤخذ من قوله « فعقله النبي ﷺ من
 عنده لأنه مصالحة مع المشركين » ، اه . وسكت القسطلاني عن المطابقة ، ثم قال
 الحافظ : أما أصل المسألة فاختلف فيه ، فقال الوليد بن مسلم : سألت الأوزاعي
 عن موادة إمام المسلمين أهل الحرب على مال يؤديه إليهم ؟ فقال : لا يصلح ذلك
 إلا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ، قال : ولا بأس أن يصلحهم على غير
 شيء يؤدونه إليهم كما وقع في الحديبية ، وقال الشافعي : إذا ضعف المسلمون عن
 قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شيء يعطونهم ، لأن القتل للمسلمين
 شهادة ، وإن الإسلام أعز من أن يعطى المشركون على أن يكفوا عنهم إلا في حالة
 مخافة اضطلام المسلمين لكثرة العدو ، لأن ذلك من معاني الضرورات ، وكذلك
 إذا أسر رجل مسلم فلم يطلق إلا بفدية جاز ، اه . وقال العيني بعد ذكر قول
 الأوزاعي والشافعي : وقال ابن بطلال : ولم أجد لمالك وأصحابه ولا الكوفيين
 نصاً في هذه المسألة ، قال العيني : مذهب أصحابنا أن للإمام أن يصلحهم بمال يأخذ
 منهم أو يدفع إليهم إذا كان الصلح خيراً في حق المسلمين ، لقوله تعالى « وإن جنحوا
 للسلم فاجنح له » ، والمال الذى يؤخذ منهم بالصلح يصرف مصارف الجزية ،
 وقال أيضاً في موضع آخر قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم » الآية ، قال مجاهد
 نزلت في بني قريظة ، وفيه نظر لأن السياق كله في وقعة بدر ، وقول ابن عباس
 رضى الله عنه ومجاهد والحسن وقتادة وغيرهم : إن هذه الآية منسوخة بآية السيف
 في براءة مقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، قال ابن كثير في تفسيره :

فيه نظر أيضاً ، لأن في آية برائة الامر بقتالهم إذا أمكن ذلك ، فأما إذا كان العدو كشيئاً فإنه تجوز مهادنتهم ، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة ، وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية ، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص ، اهـ . وقال الموفق : تجوز مهادنتهم على غير مال ، لأن النبي ﷺ هادنتهم يوم الحديبية على غير مال ، ويجوز ذلك على مال تأخذه منهم ، فإنها إذا جازت على غير مال فعلى مال أولى ، وأما إن صالحهم على مال بذله لهم ، فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه وهو مذهب الشافعي رحمه الله لأن فيه صغاراً للمسلمين ، وهذا محمول على غير حال الضرورة ، فأما إن دعت إليه ضرورة ، وهو أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر فيجوز لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال ، فكذا ههنا ، ولأن بذله المال إن كان فيه صغار فإنه يجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه وهو القتل والأسر وسبي الذرية الذين يفضي سبيهم إلى كفرهم ، وقد روى عبد الرزاق في المغازي عن معمر عن الزهري قال : أرسل النبي ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبي سفيان يعني يوم الأحزاب أرايت إن جعلت لك ثلث ثمر الانصار أترجع بمن معك من غطفان وتحذل بين الأحزاب ؟ فأرسل إليه عيينة إن جعلت لي الشطر فملت ، قال معمر : لحدثني ابن أبي نجيح أن سعد بن معاذ وسعد بن عباد قالا يا رسول الله ، والله لقد كان يجر سمره في الجاهلية في عام السنة حول المدينة ما يطيق أن يدخلها ، فالآن حين جاء الله بالإسلام نعطيهم ذلك ، فقال النبي ﷺ فنعم إذن ، ولولا أن ذلك جائز لما بذله النبي ﷺ ، وروى أن الحارث بن عمرو الغطفاني بعث إلى النبي ﷺ فقال : إن جعلت لي شطر ثمار المدينة ولأملاتها عليك خيلاً ورجلاً ، فقال له النبي ﷺ حتى أشار السعود ، يعني سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة ، فشاوهم النبي ﷺ فقالوا : يا رسول الله إن كان هذا أمر من السماء قدسلم لأمر الله تعالى ، وإن كان برأيك وهو أنك اتبعنا رأيك وهو أنك ، وإن لم يكن أمر من السماء ولا برأيك وهو أنك

فعله استنبطه (يباض (١) في الاصل) .

فوالله ما كنا نعطيهم في الجاهلية بسرة ولا ثمرة إلا شراء أو قرى ، فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام ؟ فقال النبي ﷺ لرسوله أسمع ؟ فعرضه النبي ﷺ ليعلم ضعفهم من قوتهم ، فلولوا جوازهم عند الضعف لما عرضه عليهم ، ١٢٥ .

(١) يباض في الاصل قدر سطره ، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين المكي والنجاني ولا أحد من الشراح الأربعة إلا ما قال الحافظ رحمه الله في الفتح : وأما قول المصنف رحمه الله : وأثم من لم يف بالمعهد ، فليس في حديث الباب ما يشعر به ، وسيأتى البحث فيه في كتاب القسامة من كتاب الديات ، اه . وأراد من البحث فيه البحث في القسامة لافي الترجمة ، ولعل المصنف أراد ذكر شيء يناسب الباب فلم يتفق له كما هو المعروف عند الشراح في مثل هذه المواضع ، والأوجه عندى في مثل هذه المواضع أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى لا يذكر الحديث عمداً تشجيعاً للأذهان ، تنبيهاً على ما ذكره في موضع آخر كما تقدم في الاصل الرابع والعشرين ، وقد تكلمت على ذلك في مبدأ كتاب العلم في « باب فضل العلم » ، فإن إثم من لم يف بالمعهد ورد في عدة روايات ، فلو اقتصر على رواية اقتصر الإثم على هذا النوع خاصة ، والمقصود التنبيه على إثمه بجهات كثيرة ، فقد ذكر في « باب إثم من قتل معاهداً » ، ما قاله النبي ﷺ « لم يرح رائحة الجنة » الحديث ، وأخرج أيضاً في « باب دعاء الإمام على من نكح عهداً » حديث القنوت ، وأخرج في « باب ذمة المسلمين » « من أخفر مسلماً فعليه » يعنى لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً ، وفي « باب إثم من عاهد ثم غدر » : « أربع خلال من كان في كتابه اقتضا خالصاً » الحديث ، وفيه إذا عاهد غدر ، وفي « باب إثم الغادر » عدة روايات بمعنى « لكل غادر لواء ينصب بغيره » ، فأشار بالترجمة إلى هذه الروايات كلها وإلى غيرها ، وهذا كله إذا كان قوله « إثم من لم يف إلخ » جزءاً للترجمة ، ولا يبعد أن يقال إنه لمجرد التأكيد والتنبيه بالوفاء بالمعهد للروايات المذكورة ١٢ .

قوله : (تنهك ذمة الله إلخ) أى يخفرون (١) بأهل الذمة ويظلمون عليهم فيمتعون عن الإطاعة والجباية .

قوله : (اهتموا رأيكم) خطاب (٢) مع الذين كانوا يحرضون على القتال ويحضون عليه ، وكان سهل هذا من أصحاب عليؑ ، وحاصل كلامه هذا أن الصلح لا يخلو عن خير ، وإن كانت آراؤكم تصوب لكم القتال فإنما كنا زمن الحديبية نرى المقاتلة ونشتهيها ، وكانت آراؤنا معشر المسلمين مجمعة على خيرية القتال ، ومع ذلك فكان الصلح خيراً لنا ، فكذلك لا ينبغي لكم أن تستصوبوا آراكم في القتال ، فإنه لا يخلو عن مفاسد ، فإن حريفكم المقابل لكم مسلم ، وكانت المصالحة خيراً مع المشركين ، فكيف إذا وقعت مع المسلمين ؟ وفيه تنبيه لهم أيضاً على أن المرء لا ينبغي له أن يستيقن من نفسه الصواب فيما أدى إليه فكره ، فكثيراً ما يكون المرء خاطئاً في رأيه ومع ذلك فإنه يحزم بكونه مصيباً ، كما كنا زمن الحديبية ، فإننا لو قدرنا أن نرد أمر النبي ﷺ في الصلح لرددنا لقوة ما كنا فيه من رأى القتال عندنا .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : تنهك - بضم أوله - أى تناول بما لا يحل من الجور والظلم ، فيمتعون من أداء الجزية ، قال الحميدى : أخرج مسلم معنى هذا الحديث من وجه آخر عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة رفعه : دمنعت العراق درهمها وقفيظها ، وساق الحديث بلفظ الفعل الماضى ، والمراد به ما يستقبل مبالغة في الإشارة إلى تحقق وقوعه ، ولمسلم عن جابر أيضاً مرفوعاً : يوشك أهل العراق أن لا يجتبي إليهم بعير ولا درهم ، قالوا : مم ذلك ؟ قال من قبل العجم يمتنون ذلك ، وفيه علم من أعلام النبوة والتوسعة بالوفاء لأهل الذمة لما في الجزية التي تؤخذ منهم من نفع المسلمين ، وفيه التحذير من ظلمهم وأنه متى وقع ذلك نقضوا العهد فلم يجتب المسلمون منهم شيئاً فتعنيق أحوالهم ، ١٢٥ .

(٢) قال الكرماني : قوله اهتموا إلخ ، وذلك أن سهلاً كان يهتم بالتقصير في القتال ،

قوله : (ولا يدعو منهم أحداً) أى (١) إلى الإسلام .

(باب طرح جيف المشركين)

ولا يؤخذ (٢) لهم ثمن ، فإن البيع وإن كان فيه توهين للمبيع ، ولكنه لا يخلو

فقال : اتهموا رأيكم فإني لا أقصر وما كنت مقصراً وقت الحاجة ، كما في يوم الحديبية فإني رأيت نفسي يومئذ ، بحيث لو قدرت على مخالفة حكم رسول الله لقاتلت قتالا شديداً لا مزيد عليه ، لكن أتوقف اليوم عن القتال لأجل مصلحة المسلمين ، اه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح : وإنما قال سهل لأهل صفين ما قال لمظاهر من أصحاب علي كراهية التحكيم ، فأعلمهم بما جرى يوم الحديبية من كراهة أكثر الناس للصلح ومع ذلك فأعقب خيراً كثيراً ، وظهر أن رأى النبي ﷺ في الصلح أتم وأحمد من رأيهم ، اه . وقال العيني : قوله اتهموا رأيكم ؛ قال ذلك يوم صفين وكان مع علي رضي الله تعالى عنه ، يعنى اتهموا رأيكم في هذا القتال بعض الفريقين لأن كل فريق منهما يقاتل على رأى يراه ، فقال سهل : اتهموا رأيكم فإنما تقاتلون في الإسلام إخوانكم برأى رأيتموه ، وكانوا يتهمون سهلاً بالتقصير في القتال فقال : اتهموا رأيكم فإني لا أقصر وما كنت مقصراً كما في يوم أبي جندل . وإنما نسب اليوم إليه ولم يقل يوم الحديبية ، لأن رده إلى المشركين كان شافئاً على المسلمين وكان ذلك أعظم عليهم من سائر ما جرى عليهم ، وكان أبو جندل جاء إلى النبي ﷺ من مكة مسلماً وهو يجر قيوده ، وكان قد عذب على الإسلام فردّه النبي ﷺ وهو ينادى : أتردونني إلى المشركين وترون ما لقيت من العذاب في الله ، فقام سهل إلى ابنه بحجر فكسره ففارت نفوس المسلمين يومئذ ، اه ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من ظاهر اللفظ ، وقد تقدم في كتاب الصلح في باب كيف يكتب إلخ ، بلفظ ، وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه ، الحديث ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أشار به إلى حديث ابن عباس رضي الله عنه

عن إعزاز له أيضاً لما فيه من جملة ذا خطر ، إذ البيع لا يجرى فيما لا رغبة فيه ولا هو ذو خطر ، فنهينا عن بيع أجساد المشركين لئلا يلزم فيه إعزازها .

قوله : (قلنا جرروه تقطعت أوصاله) وذلك لأن (١) أجسادهم قد كانت تفسخت وانتفخت لطول مكثها (٢) بعد الموت ، فإذا أرادوا إلقاءها في البحر بعد الفراغ من أمر القتال صار الضخم منهم أبعد من أن يجر لتفرق أشلائه (*) وتفسخ أعضائه .

أن المشركين أرادوا أن يشتروا جسد رجل من المشركين فأبى النبي ﷺ أن يبيعهم ، أخرجه الترمذى وغيره ، وذكّر ابن إسحق في المغازى أن المشركين سألوا النبي ﷺ جسد نوفل بن عبد الله ، وكان اقتحم الخندق ، فقال النبي ﷺ : لا حاجة لنا بشمته ولا جسده ، فقال ابن هشام : بلغنا عن الزهرى أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف ، وأخذه من حديث الباب من جهة أن العادة تشهد أن أهل قتلى بدر لو فهموا أنه يقبل منهم فداء أجسادهم لبذلوا فيها ما شاء الله ، فهذا شاهد لحديث ابن عباس وإن كان إسناده غير قوى ، ١٢٥١ .

(١) وهو واضح ، وقال الحافظ في كتاب الطهارة في رواية إسرائيل : لقد رأيتهم صرعى يوم بدر ، زاد شعبة في روايته إلا أمية فإنه تقطعت أوصاله ، ٥١٠ . وما ورد في الرواية من الشك تقدم في مبدأ كتاب الجهاد في باب الدغاة على المشركين بالهزيمة والزلزلة في آخر هذا الحديث ، قال شعبة : أمية أو أبى ، والصحيح أمية ، ٥١٠ . وفي هامش البخارى عن العيني : الصحيح أمية لأن المقتول بدر أمية بإطباق أصحاب المغازى ، وفي التنقيح : الصحيح أمية ، وأما أبى فقتله النبي ﷺ يوم أحد بيده ، ١٢٥١ .

(٢) كما يدل عليه ما سياتى في المغازى في « باب دعاء النبي ﷺ على كفار قريش ، بلفظ « لقد رأيتهم صرعى قد غيرتهم الشمس ، وكان يوماً جاراً ، قال الحافظ : أى غيرت ألوانهم إلى السواد ، أو غيرت أجسادهم بالانتفاخ ، وقد بين سبب ذلك بقوله « وكان يوماً حاراً » ، ١٢٥١ .

(باب إثم الغادر للبر والفاجر^(١))

لما كان من الأمور المنكرة مالا كراهة فيه إذا ارتكبها مؤمن^(٢) كامل في إيمانه ولا يمكن من ارتكابه الفاسق الغير الآمن على إيمانه توهم أن الغدر لعله من هذا القبيل ، فدفعه بإطلاق الرواية ، ولفظ د كل ، الدال على العموم .

قوله : (قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة إلخ) ومطابقته^(٣) بالترجمة من حيث أنه قال في خطبته يومئذ : **فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام** كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا ، فكان التعرض بشيء منها غدرآ وهتكاً لحرمة الله تعالى .

(١) قال الحافظ : قوله **د إثم الغادر إلخ** ، أى سواء كان من بر لفاجر أو بر ، أو من فاجر لبر أو فاجر ، وبين هذه الترجمة والترجمة السابقة بثلاثة أبواب عموم وخصوص ، اهـ . قلت وأشار الحافظ بذلك إلى **د باب إثم من عاهدتم غدره ولا يبعد** عندى في الفرق بين الترجمتين الإشارة إلى اختلاف نوعية الإثم ، ولأجل ذلك ذكر لهذا المعنى عدة أبواب ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه ذكر البر واللفاجر ولما أفاده نظائر كثيرة منها قولهم : **أنبت الربيع البقل** ، ومنها **صوم يوم الشك** ، ومنها ما في الأشباه ، قال قاضيه خان : الفقاعى إذا قال عند فتح الفقاع **لله شرتى** : صلى على محمد ، قالوا : **أىكون آثماً** ، وكذا الحارس إذا قال في الحراسة : **لاإله إلاالله** ، يعنى لأجلها للإعلام بأنه مـ تـ يـ قـ ، بخلاف العالم إذا قال في المجلس : **صلوا على النبي** ، فإنه يثاب على ذلك ، وكذا القارىء إذا قال : **كبروا يثاب** ، لأن الحارس والفقاعى يأخذان بذلك أجراً ، اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : وفي تعاقب الحديث بالترجمة غموض ، قال ابن بطال :

وجهه أن محارم الله عبوده إلى عباده فمن انتهك منها شيئاً كان غادراً وكان النبي ﷺ لما فتح مكة آمن الناس ثم أخبر أن القتال بمكة حرام فأشار إلى أنهم آمنون من أن يغدر بهم أحد فيها حصل لهم من الأمان ، وقال ابن المنير : وجهه أن النص على أن مكة اختصت بالحرمة إلا في الساعة المستتاة لا يختص بالموثمن البر فيها إذ كل بقعة كذلك ، فدل على أنها اختصت بما هو أعم من ذلك ، وقال الكرماني : يمكن أن يؤخذ من قوله : « وإذا استغفرتم فانفروا » ، إذ معناه : لا تغدروا بالآئمة ولا تخالفوهم لأن إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ، أو أشار إلى أن النبي ﷺ لم يغدر باستحلال القتال بمكة ، بل كان بإحلال الله له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى ما وقع من سبب الفتح الذي ذكر في الحديث وهو غدر قريش بخزاعة حلفاء النبي ﷺ فكان عاقبة نقض قريش العهد أن غزاهم المسلمون حتى فتحوا مكة واضطروا إلى طلب الأمان وصاروا بعد العز والقوة في غاية الوهن ، ولعله أشار بقوله في الترجمة بالبر إلى المسلمين وبالفاجر إلى خزاعة ، لأن أكثرهم إذ ذاك لم يكن أسلم بعد ، انتهى مختصراً ، وقال العيني : وجه مطابقته للترجمة يمكن أخذه من قوله « فانفروا » إذ معناه لا تغدروهم ، إذ إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ووجه آخر هو أن النبي ﷺ لم يغدر في استحلال القتال بمكة ، لأنه كان بإحلال الله تعالى له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، اهـ . وسكت القسطلاني عن بيان المناسبة .

وهذا آخر الجزء الثاني [من طبعة الهند] من الحواشي التي علقها هذا الفقير إلى الله الفتي ، المبني بالدينات والتقصيرات على لامع الدراري ، وقد وقع الفراغ منه في السابع من أخرى المجادين سنة ثلاث وثمانين بعد ألف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية ، ويتلوه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى ، وأوله كتاب به الخلق .

كتاب بدء الخلق^(١)

قوله : (أفأعيا إلخ) أشار بذلك إلى أن كلمة «عينا» صارت (٢) متعددة بالباء

(١) قال القسطلاني : قال المجد بدأ به كنغ ، وابتدأ الشيء فعله ابتداء كابتدأ وأبدأ ، اه . قال الحافظ رحمه الله : بدء الخلق بفتح أوله وبالهزمة أى ابتدأوه والمراد بالخلق المخلوق ، اه . قلت : لما كان صحيح البخارى جامعاً من أنواع كتب الحديث ، والجامع ما يكون فيه الأبواب الثمانية من أبواب الحديث كما تقدم مفصلاً في المقدمة ، ومنها التاريخ ، شرع من ههنا أبواب التاريخ ، وتنتهى إلى كتاب التفسير وليس كتاب المغازى بكتاب مستأنف عندي ، بل هو جزء لسيرته ﷺ المبدوءة من قبل ذلك ، ولكنها لما كانت أبوابها مبسوبة أفردتها باسم الكتاب ولذلك ذكر بعده باب حجة الوداع وأبواب مرضه ووفاته ﷺ ، فإنها أيضاً من تسكلة أحواله ﷺ ، وتقدم شيء من ذلك في المقدمة ، في الفائدة الثالثة عشرة في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب .

(٢) يؤيد كلام الشيخ قدس سره ما في الشروح من قولهم : ما أعجزنا الخلق الأول ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : أى أفألقى الخلق الأول العى علينا ، فهذا تفسير لحاصل المعنى ، اه . وقال صاحب الجلبالب سبية أو بمعنى عن ، والاستفهام إنكارى بمعنى النفي ، قال الكازرونى : معناه لم نعجز عن الإبداء فلا نعجز عن الإعادة ، لأن الظاهر أن معنى قوله «أفأعينا بالخلق الأول» لم نعجز بسبب الخلق الأول ، اه .

في الخلق الاول وكان^(١) المعنى أفاعيا علينا خلقكم حين أنشأناكم ، لكنه حذف الفاعل استغنا بدلالة الظرف عليه ، وأقام النائب مقام المتكلم رعاية لما ورد في الآية^(٢) الأخرى ، ثم لما ذكر الإنشاء ذكر معناه فقال : أنشأ ، أي خلق ، لكنه لما كان المذكور في الآية « أنشأكم » ، أورد في التفسير أيضاً خلقكم ولم يكتف بقوله خلق فقط .

قوله : (طوره أي قدره) يعني^(٣) بذلك أنه في الاصل للقدر ثم صار معناه قدراً من الزمان أو غيره .

(١) قال الحافظ : قوله « أفمينا لخلق » كأنه أراد أن معنى قوله أفمينا استفهلم إنكار ، أي ما أعجزنا الخلق الاول حين أنشأناكم ، وكأنه عدل عن التكلم إلى الغيبة لمراعاة اللفظ الوارد في القرآن في قوله تعالى : « هو أعلم بكم إذا أنشأكم من الأرض » ، وقد روى الطبري عن مجاهد في قوله تعالى : « أفمينا بالخلق الاول » يقول : أفاعيا علينا إنشاءكم خلقاً جديداً فتشكروا في البعث ، وقال أهل اللغة : عيت بالامر : إذا لم أعرف وجهه ، ومنه المعنى في الكلام ، ١٢٥١ .

(٢) قال الكرماني : قوله أفمينا بالخلق الاول معناه أفاعيا علينا ، يعني ما أعجزنا الخلق الاول حين أنشأناكم وأنشأنا خلقكم ، وعدل عن التكلم إلى الغيبة التفتاً ، والظاهر أن لفظ حين^(*) أنشأناكم إشارة إلى آية أخرى مستقلة ، وأنشأ خلقكم إلى تفسيرها ، وهو قوله تعالى : « إذ أنشأكم من الأرض » ، ونقل البخاري بالمعنى حيث قال : حين أنشأكم بدل إذ أنشأكم ، أو هو محذوف في اللفظ واكتفي بالمفسر عن المفسر ، ٥١ .

(٣) به الشيخ بذلك إلى مناسبة ذكر قوله : عدا طوره ، قال المعنى : يقال فلان عدا طوره إذا جاوز قدره ، ٥١ . قال الحافظ : قوله : طوراً كذا و طوراً كذا ، يريد تفسير قوله

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

قوله : (فأخبرنا عن) أى (١) إجمالاً .

تعالى : « وقد خلقكم أطواراً ، والأطوار : الأحوال المختلفة ، واحدها طور بالفتح ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في معنى لأطوار كونه مرة نقطة ومرة علقه لمخ ، وأخرج الطبري عن ابن عباس وجماعة نحوه ، وقال : المراد اختلاف أحوال الإنسان من صحة وسقم ، وقيل معناه أصنافاً في الألوان واللغات ، اهـ . وزاد العيني : قال ابن الأثير : الأطوار : التارات والحدود ، واحدها طور ، أى مرة ملك ومرة هلك ، ومرة يؤس ومرة نعم ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : عدا طوه ، بره كيان انداز بنى سى ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله « حتى دخل أهل الجنة » ، هى غاية قوله « أخبرنا » ، أى أخبرنا عن مبتدأ الخلق شيئاً بعد شيء ، إلى أن انتهى الإخبار عن حال الاستقرار في الجنة والنار ، ووضع الماضى موضع المضارع مبالغة لانحقيق المستفاد من خبر الصادق وكان السياق يقتضى أن يقول حتى يدخل ، ودل ذلك على أنه أخبر في المجلس الواحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدأت إلى أن تفتى إلى أن تبتث فشمّل ذلك الإخبار عن المبدل والمعاش والمعاد ، وفي تيسير لإيراد ذلك كله في مجلس واحد من خوارق العادة أمر عظيم ، ويقرب ذلك مع كون معجزاته لامية في كثرتها أنه ﷺ أعطى جوامع الكلم ، ومثل هذا من جهة أخرى ، مارواه الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كتابان ، الحديث ، ووجه الشبه بينهما أن الأول فيه تيسير القول الكثير من الزمن القليل ، وهذا فيه تيسير الجرم الواسع في الظرف الضيق ، والحديث الباب شاهد من حديث حذيفة سيأتى في كتاب القدر ، ومن حديث أبي زيد الأنصارى ، أخرجه أحمد ومسلم قال : صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح فصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر ثم نزل فصلى بنا الظهر ، ثم صعد المنبر فخطبنا ، ثم صلى العصر كذلك حتى غابت الشمس فحدثنا بما كان وما هو كائن ، فأعلمنا أحفظنا وألفظ

قوله : (لما قضى الله الخلق) فيه الترجمة (١) والمقصود من هذا الباب إثبات أنه ليس شيء سواه تبارك وتعالى قديماً ، بل الكل محدث ومخلوق .

قوله : (كان فيها الحيوان) أى لعل (٢) الوجه في تسمية وجه الأرض ساهرة ذلك ، وأوردتها بصورة الشك لعدم الاستيقان وعدم حصر علاقة المجاز فيه .

أحمد ، وأخرجه من حديث أبي سعيد مختصراً أو مطولاً ، وأخرجه الترمذى من حديثه مطولاً ، وترجم له باب ما قام به النبي ﷺ مما هو كائن إلى يوم القيامة ، ثم ذكر الحافظ له شواهد أخرى ، ثم قال : أفاد حديث أبي زيد بيان المقام المذكور زماناً ومكاناً في حديث عمرو أنه كان على المنبر من أول النهار إلى أن غابت الشمس ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله : لما قضى الله الخلق : أى خلق الخلق كقوله تعالى « قضاهن سبع سموات » أو المراد أو جد جهه ، وقضى يطلق بمعنى حكم وأتم وفرغ وأمضى ، اهـ . قال القسطلاني وفي هذا الحديث تقدم خلق العرش على اقل المذاهب المقادير ، وهو مذهب الجمهور ، اهـ .

(٢) هكذا قال المعنى : إذ قال قوله بالساهرة ، أشار بهذا إلى ما في قوله تعالى : « فإذا هم بالساهرة » ولعله سمي بها لأن نوم الخلائق وسهرهم فيها ، هكذا فسر عكرمة : أخرجه ابن أبي حاتم ، اهـ . وكلام الشيخ مبنى على أنه حل لفظ كان على تشديد النون وإليه يشعر كلام المعنى ، إذ فسر بلفظ لعل ، ولم أر من ضبطه من الشراح ، بل ظاهر كلامهم ، أنهم حملوه على لفظ الماضي من الكون ، وعليه بنى شيخ الإسلام شرحه ، إذ قال في ترجمته بود در روى زمين جانداران إلخ ، ثم قال القسطلاني : قوله الساهرة ، قال عكرمة : فيما أخرجه ابن أبي حاتم : وجه الأرض ، وقال مجاهد : كانوا بأسفلها فأخرجوا إلى أعلاها ، وقال ابن عباس : الأرض كلها ، وقيل المراد أرض القبية ، وعن مهمل بن سعد الساعدي : أرض بيضاء غبراء ، وقال الربيع بن أنس : فإذا هم بالساهرة ، يقول الله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض » فهي

قوله : (استدار كهيته) أى (١) صار كما كان فى الأول ، فلا يتطرق إليه تغيير وتبديل كما كانت العرب تفعله ، وإلا فالزمان كان على هيئته ، غير أن العرب لما كانت تغيره وتصرف الشهور عن أوقاتها عد ذلك تغييراً .

لا تمد من هذه الأرض وهى أرض لم تعمل عليها خطية ، ولم يهرق عليها دم ، اه .

(١) قال الكرماني : الكاف صفة مصدر محذوف أى استدار استدارة مثل حالته يوم خلق الله السموات والأرض ، والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره ، وأراد به هنا السنة ، اه . وهكذا فى الفتح وزاد زعم يوسف بن عبد الملك فى كتابه تفصيل الأزمدة أن هذه المقالة صدرت من النبي ﷺ فى شهر مارس وهو آذار بالرومية ، وهو برهمات بالقبطية ، وفيه يستوى الليل والنهار عند حلول الشمس برج الحمل ، اه . وقال المعنى : قوله استدار يقال دار يدور ، واستدار يستدير بمعنى إذا طاف حول الشيء وإذا عاد إلى الموضع الذى ابتدأ منه ، ومعنى الحديث أن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر ، وهو النسيء المذكور فى قوله تعالى : « إنما النسيء زيادة فى الكفر ، وذلك ليقاتلوا فيه ، ويفعلون ذلك فى كل سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة قد عاد إلى زمنه المخصوص به ، وقال بعضهم : إنما أخر النبي ﷺ الحج مع الإمكان ليوافق أهل الحساب فيحج فيه حجة الوداع ، اه . وقال القسطلاني : أراد أن الزمان فى انقسامه إلى الأعوام والأشهر عاد إلى أصل الحساب ، وذلك أن العرب كانوا إذا جاء شهر حرام وهم محاربون أحلوه وحرّموا مكانه شهراً آخر ، قيل : أول من أحدث ذلك جنادة بن عوف الكناني ، كان يقوم على جمل فى الموسم فينادى إن آلهتكم قد أحلت لكم المحرم فأحلوه ، ثم ينادى فى القابل ، إن آلهتكم قد حرمت عليكم المحلل فحرّموه ، ويفعل ذلك كل سنة بعد سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة عاد إلى زمنه المخصوص به ، فاقضى الدور أن يكون الحج فى ذى الحجة كما شرعه الله ، وقول الزمخشري : وقد وافقت حجة

قوله : (يوم خلق الله السموات إلخ) فإن كانت الرواية والأرضين بلفظ الجمع (١) فدلالته على الترجمة ظاهرة ، وإن كانت بلفظ المفرد فتحمل اللام على الجنس أو للإشارة إلى ما ورد في غير هذه الرواية من لفظ الجمع .

الوداع ذا الحجة وكانت حجة أبى بكر قبلها في ذى القعدة ، قاله مجاهد ، وفيه نظر ، إذ كيف تصح حجة أبى بكر وقد وقعت في ذى القعدة ، وأنى هذا وقد قال تعالى : « وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر ، الآية » ، وإنما نودى بذلك في حجة أبى بكر ، فلم تكن في ذى الحجة لما قال الله تعالى : « يوم الحج الأكبر » ، قاله ابن كثير ، اه . وقال السدى : قال في المصاييح : لا دليل في الحديث على أن وقوف أبى بكر في ذى الحجة ، وإنما يريد يوم الحج ويوم الحر من أشهر الذين وقف فيه فيصدق ، وإن كان وقف في ذى القعدة لأنهم كانوا يقفون فيه وينحرون ، فلا يدل قوله يوم الحج الأكبر على أنه كان في ذى الحجة ، والصحيح أنه كان في ذى القعدة ، اه .

(١) كما في نسخة الحاشية ، وقال القسطلانى : ولابن عساكر والأرضين بالجمع ، اه ، قال العيني : مطابقتها للترجمة تنأت بالنعسف لأن (*) الأحاديث المذكورة فيها التصريح بسبع أرضين ، وههنا المذكور لفظ الأرض فقط ، ولكن المراد منه سبع أرضين أيضاً ، اه . وتعقب عليه القسطلانى بقوله : ولا تعسف ، فقد سبق في هذا الحديث أن رواية ابن عساكر والأرضين بالجمع ، قال الحافظ ابن كثير : ومراد البخارى يذكر هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ، أى فى العدد » ، اه . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بسبع أرضين إشارة إلى الاختلاف الوارد في ذلك ، فقد قال الحافظ : قال الداودى : فى الآية دلالة على أن الأرضين بعضها فوق بعض مثل

(*) هكذا فى الأصل وكذا حكاه عند القسطلانى والأوجه عندى بدله لأن الترجمة بسبع

السموات ، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلية في العدد خاصة وأن السبع متجاوزة ، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض وحدات ، قال : وهو مردود بالقرآن والسنة ، قال الحافظ : لعله القول بالتجاوز ، وإلا فيصير صريحاً في المخالفة ، ويدل للقول الظاهر : ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في هذه الآية : ومن الأرض مثلهم . قال في كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض من الخلق ، هكذا أخرجه مختصراً وإسناده صحيح ، وأخرجه الحاكم والبيهقي مطولاً ، وأوله : أى سبع أرضين في كل أرض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم ونبي كنبيكم ، قال البيهقي : إسناده صحيح ، إلا أنه شاذ بكرة ، وروى ابن أبي حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : لو حدثكم بتفسير هذه الآية لكفرتم ، وكفرتم تكذيبكم بها ، ومن طريق سعيد ابن جبير عن ابن عباس نحوه ، اه مختصراً . قلت : ولشيخ مشايخنا مولانا محمد قاسم الثانوي مؤسس دار العلوم د بدوبند ، رسالة مستقلة في لسان الأرد واسمها : د تحذير الناس في توضيح أثر ابن عباس ، وذكر في آخره أنه قدس سره بسط الكلام على ذلك في رسالتين له أخريين إحداهما د الآيات البينات على وجود الأنبياء في الطبقات ، والثانية د دافع الوسواس في أثر ابن عباس ، رضى الله عنه ، قلت : ما أيد الحافظ القول الظاهر بأثر ابن عباس المذكور لاجابة إلى ذلك ، فإن روايات هذا الباب كلها صريحة في الدلالة على الظاهر ، لأن الغاصب شبرا من الأرض إذا بطوق إلى سبع أرضين ، أو يخسف إلى سبع أرضين ، فلا بد أن تكون بعضهن فوق بعض ، وكتب مولانا محمد حسن في تقريره د باب ما جاء في سبع أرضين ، بأنها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة ، والغرض من هذه الأبواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والذليل مما نقل فيه الأحاديث الصحيحة عنه ، اه ، [فائدة] ولا يبعد عندي أيضا أن في تبويب الإمام البخارى رحمه الله بالأرضين وتخصيصها بالذكر مع تقديم ذكر السموات في الآية إشارة إلى مسألة أخرى

قوله: (حسبان الرحي) يعنى بذلك أنهما لا يتخلفان (١) عما هو مقرر لها كالرحي لا يمكن دورانها على غير ما هو معين في دوراته من القرب والبعد من القلبة .
وقوله : (قال غيره) ليس المراد أن بينهما اختلافاً ، بل المراد نقل قول كل منهما وإن كان المؤدى واحداً .

قوله : (حسان) يعنى بذلك (٢) أن تلك الكلمة كما هي مصدر فكذلك هي

خلافية أيضاً وهي الأفضلية بين السماء والأرض، ففي الفتاوى الحديثة لابن حجر المكي: سأل نفع الله به أيما أفضل: السماء أو الأرض؟ فأجاب بقوله: الأصح عند أئمتنا ونقلوه عن الأكثرين: السماء، لأنه لم يعض الله فيها ومحصية إبليس لم تكن فيها أو وقعت نادراً فلم يلتفت إليها، وقيل: الأرض، ونقل عن الأكثرين أيضاً لأنها مستقر الأنبياء ومدفونهم، اهـ. وفي الشرح الكبير للمالكية: الأكثر على أن السماء أفضل من الأرض، والله أعلم بحقيقة الحال، اهـ. وقال القاري في شرح المناسك في بحث التفضيل بين مكة والمدينة، والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس، فماضم أعضاء الشريفة، فهو أفضل بقاع الأرض بالإجماع، حتى من الكعبة ومن العرش على ما صرح به بعضهم، وقد صرح التاج الفاكهي بتفضيل الأرض على السماوات لحلوله ^{عليها} بها، وحكاها بعضهم عن الأكثرين لحلق الأنبياء منها ودفونهم فيها، وقال النووي: الجمهور على تفضيل السماء، اهـ مختصراً .

(١) وما أفاده الشيخ واضح، قال الكرماني: أراد أنهما يجريان على حسب الحركة الروحية الدورية وعلى وضعها ولا يعدوانها أي لا يتجاوزانها، اهـ. وقال الحافظ: قال مجاهد كحسبان الرحي: يعنى أنهما يجريان على حسب الحركة الروحية وقال غيره بحساب ومنازل لا يعدوانها، اهـ. وفي تحرير مولانا محمد حسن المكي التفصيل في الجري على وضع واحد وموضع واحد، لا يمكن أن يتغير عنه، وإلا الحركة الشمس والقمر دولابي، فآل هذا التفسير والتفسير الثاني واحد، اهـ .

(٢) قال الحافظ: يعنى أن حسان جماعة الحساب كشبان جمع شهاب، وهذا

من أوزان الجمع أيضاً فكان مشتركا .

قوله : (ما لم ينشق منها) يعنى أن ^(١) قوله تعالى : « والملك على أرجائها ، المراد به ما إذا لم تنشق السماء ، فإذا انشقت لم تبق لها الأرجاء ثم أخذ في بيان معناه فقال على حافته كما تقول على أرجاء البر فإن معناه على أطرافه .
قوله : (وليجة كل شيء) فكان ^(٢) فصيلة بمعنى مفعولة .

قول أبي عبيدة في المجاز ، وقال الإسماعيلي من جملة من الحساب احتمل الجمع واحتمل المصدر ، اه . قال العيني : الحساب قد يكون مصدراً مثل الغفران والتقصان وغيرهما وقد يكون جمع الحساب مثل الشهبان والركبان وغيرهما ، اه .

(١) وقال العيني : قوله وهما تشققها أشار بهذا إلى قوله تعالى : « وانشقت السماء فهي يومئذ واهية » ، وفسر الوهي بالانشقاق هذا قول الفراء ، وروى الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما واهية متزقة ضعيفة ، وقوله « أرجائها إلخ » أشار بهذا إلى قوله تعالى : « والملك على أرجائها » وهو جمع الرجا مقصوراً ، وهو ناحية البر ، وروى عن قتادة في قوله : « والملك على أرجائها ، أى على حافات السماء ، وعن سعيد بن المسيب مثله ، وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا ، قال الحافظ : وصوب الأول ، وعن ابن عباس : قال الملك على حافات السماء حين تنشق : ، اه . قال الرازي في تفسيره : المعنى أن السماء إذا انشقت عدلت الملائكة عن مواضع الشق إلى جوانب السماء ، فإن قيل الملائكة يموتون في الصمقة الأولى ، فالجواب من وجهين الأول : أنهم يقفون لحظة على أرجاء السماء ، ثم يموتون ، الثاني : أن المراد الذين استثناهم الله في قوله تعالى : « إلا من شاء الله » ، اه . وفي الجمل قوله : « على أرجائها ، أى واقفون على أطرافها التي لم تسقط لخراب مساكنهم منها بالانشقاق والانفطار ، ووقفهم هنالك ليتظروا أمر الله لهم لينزلوا فيحيطوا بالأرض ومن عليها ، اه .

(٢) وهو كذلك ، قال صاحب الجمل : الوليجة فصيلة من الولوج ، وهو

قوله : (لواقع) ملاقح^(١) يعنى أن الرياح ليست لاقحة بل هى ملقحة فكان اللزوم بمعنى المتعدى .

الدخول ، اه . قال العيني : أشار بهذا إلى لفظ وليجة المذكور فى قوله تعالى : **وَأَمْ حَسِبْتَ أَنَّ تَرَكُوا لِمَا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَةً** ، قال المفسرون : الوليجة الحيانة ، وقيل الخديعة وقيل البطانة من غير المسلمين ، وهو أن يتخذ الرجل من المسلمين دخيلاً من المشركين ، يفشون إليهم أسرارهم ، قال ابن قتيبة : كل شيء أدخلته فى شيء ليس منه فإنه وليجة ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : قوله **وَأَمْ حَسِبْتَ أَنَّ تَرَكُوا لِمَا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَةً** هو قول أبى عبيدة : قال كل شيء أدخلته فى شيء ليس منه فهو وليجة ، والمعنى **وَلَمْ يَتَّخِذُوا أَوْلِيَاءَ لَيْسَ** (*) من المسلمين ، اه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي فى تقريره : يريد أن المراد باللواقع الملاقح دون معناه الحقيقى لأن اللاقحة لازم يقال لقحت الناقة أى حملت والملقحة متعدية يقال ألحق الفحل الناقة ، وما قيل إن اللواقع جمع ملقحة على خلاف القياس فنظت فإنها جمع لاقحة وأستاذ ، اه . قلت أشار به الإمام البخارى إلى لفظ لواقع فى قوله تعالى : **وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً** الآية فى سورة الحجر ، قال الكرماني : قوله لواقع أى ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال ألحق الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقع ، اه . وقال الحافظ : قوله لواقع ملاقح يريد أن أصل لواقع ملاقح وواحدها ملقحة وهو قول أبى عبيدة وفاقاً لابن إسحق وأنكره غيرهما قالوا لواقع جمع لاقحة ولاقح ، وقال الفراء : فإن قيل الريح ملقحة لأنها تلمح الشجر فكيف قيل لها لواقع فالجواب على وجهين أن تجعل الريح هى التى تلقح بمرورها على التراب والماء فيكون فيها اللقاح فيقال ريح لاقح كما يقال ماء ملاقح ، ويؤيده وصف ريح العذاب بأنها عقيم ، ثانيهما أن وصفها باللقح لكون اللقاح يقع فيها كما تقول ليل نائم ، وقال الطبرى : الصواب أنها لاقحة من وجه ملقحة

(باب ذكر الملائكة^(١))

وجملة الروايات الموردة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد .

من وجه لان لقحها حملها الماء وإلقاها عملها في السحاب، ثم أخرج من طريق قوى عن ابن مسعود قال : يرسل الله الرياح فتحمل الماء فتلقح السحاب وتمر به فتدر كما تدر اللقحة ثم تمطر ، وقال الأزهري : جعل الريح لاقحاً لأنها تقل السحاب وتهرفه ثم تمر به فتستدره والعرب تقول للريح الجنوب لاقح وحامل ، وللشمال حائل وعقيم ، اهـ . وقال العيني : قال ابن السكيت المواقح الحوامل ، وعن أبي عبيدة : الملاقح جمع ملقحة وملقح مثل ما قال البخاري ، وأنكره غيره . فقال جمع لاقحة ولاقح على النسب أي ذات لقاح ، اهـ . وقال القسطلاني : قال أبو عبيدة لواقح ملاقح واحدها ملقحة ثم حذفت منه الزوائد وأنكره غيره وقال هو بعيد جداً لأن حذف الزوائد في مثل هذا باب الشعر ، قال ولكنه لواقح جمع لاقحة ولاقح بلا خلاف ، اهـ .

(١) قال الحافظ : الملائكة جمع ملك بفتح اللام قليل مخفف من مالك وقيل مشتق من الألوكه وهي الرسالة وهذا قول سيدييه والجمهور ، وأصله لأك ، وقيل أصله الملك (*) بفتح ثم سكون وهو الأخذ بالقوة وحينئذ لا مدخل للميم فيه ، وأصل وزنه مفعول فتركت الهمزة لكثرة الاستعمال وظهرت في الجمع وزيدت الهاء إما للمبالغة وإما لتأنيث الجمع ، وجمع على القلب وإلا لقليل مالكة ، وعن أبي عبيدة الميم في الملك أصلية ووزنه فعل كاسد هو من الملك بالفتح وسكون اللام وهو الأخذ بقوة ، وعلى هذا فوزن ملائكة فعائلة ، قال جمهور أهل الكلام من المسلمين : الملائكة أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكل بأشكال مختلفة ومسكنها السماوات ، وأبطل من قال إنها الكواكب أو أنها الأنفس الخيرة التي فارت أجسادها وغير

ذلك من الأقوال التي لا يوجد في الأدلة السمعية شيء منها ، وقد جاء في صفة
 الملائكة وكثرتهم أحاديث ذكر بعضها الحافظ ثم قال : وفي هذا وما ورد من القرآن
 رد على من أنكر وجود الملائكة من الملاحظة ، وقدم المصنف ذكر الملائكة على
 الأنبياء لا لكونهم أفضل عنده بل لتقدمهم في الخلق ولسبق ذكرهم في القرآن في
 عدة آيات كقوله تعالى : « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وغير ذلك من
 الآيات ، وقد وقع في حديث جابر الطويل عند مسلم في صفة الحج : « ابدؤا بما
 بدأ الله تعالى به ، ولأنهم وسائط بين الله وبين الرسل في تبليغ الوحي والشرائع
 فاسب أن يقدم الكلام فيهم على الأنبياء ولا يلزم من ذلك أن يكونوا أفضل من
 الأنبياء ، وقد ذكرت مسألة تفضيل الملائكة في كتاب التوحيد عند شرح حديث
 « ذكرته في ملاخير منه » ومن أدلة كثرتهم ما يأتي في حديث الإسراء أن البيت
 المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ثم لا يعودون ، انتهى مختصراً . قال
 القسطلاني : الملائكة جمع ملاك على الأصل كالشمال جمع شمال والتاء لتأنيث
 الجمع وتركت الهمزة في المفرد للاستتقال ، وهو مقلوب مأك من الألوكه وهي
 الرسالة لأنهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله أو كالرسل إليهم ، واختلف
 العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنهم ذوات موجودة قائمة بأنفسها ، فذهب أكثر
 المسلمين إلى أنهم أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل
 كانوا يرونهم كذلك ، وقال طائفة من الصاري هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة
 للأبدان ، وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة
 إلى قسمين : قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتزه عن الاشتغال بغيره
 كما وصفهم في محكم التنزيل فقال « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » وهم العليون
 والملائكة المقربون ، وقسم يذبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء
 وجرى به القلم لا يعضون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المبررات أمراقتهم
 سماوية ومنهم أرضية ، فهم بالنسبة إلى ما هيأهم الله له أقسام ، فمنهم حلة العرش

قوله : (يدخل الجنة من أمته إلخ) ، وقد علم ذلك بالتوراة لكنه تذكر القصة حين رآه ﷺ (١) فاغبط عليه .

قوله : وأما الظاهران (فالفرات والنيل) غير أنهما لما جريا في الدنيا أخذاً (٢) آثاراً أشياء الدنيا وخصائصها ولم يبقا على ما كانا عليه في ذاك العالم ، وكونهما

ومنهم كروبيون الذين هم حول العرش وهم أشرف الملائكة مع حملة العرش وهم الملائكة المقربون منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل إلى آخر ما بسط من أنواعهم (١) وهذا ظاهر ، وأيضاً فليس الخبر كالمعانيه ، ففي المشكاة برواية أحمد عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : ليس الخبر كالمعانيه ، إن الله تعالى أخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يلق الألواح فلما عين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت ، اهـ . قال الحافظ : قال العلماء : لم يكن بكاء موسى حسداً ، معاذ الله ، فإن الحسد في ذلك العالم مزروع عن آحاد المؤمنين فكيف بمن اصطفاه الله ، بل كان أسفاً على ما فاتته من الاجر الذي يترتب عليه رفع الدرجة بسبب ما وقع من أمته من كثرة المخالفة المقتضية لتقصيص أجورهم المستلزم لتقصيص أجره ، لكل نبى مثل أجر كل من اتبعه ، ولهذا كان من اتبعه من أمته في العدد دون من اتبع نبينا ﷺ مع طول مدتهم بالنسبة لهذه الامة ، وأما قوله « غلام » فليس على سبيل النقص بل على سبيل التنويه لقدرة الله وعظيم كرمه إذا عطى لمن كان في ذلك السن ما لم يعطه أحداً قبله من هو أسن منه ، وقد وقع من موسى من العناية بهذه الامة من أمر الصلاة ما لم يقع لغيره ، ووقعت الإشارة لذلك في حديث أبي هريرة عند الطبري والبخاري ، قال عليه السلام : « كان موسى أشدهم على حين مررت به ، وخيرهم إلى حين رجعت إليه » وفي حديث أبي سعيد « فأقبلت راجعاً فررت بموسى ونعم الصاحب كان لكم فسألني كم فرض عليك ربك ، الحديث ، وقال ابن أبي جرمة إن الله جعل الرحمة في قلوب الانبياء أكثر مما جعل في قلوب غيرهم فلذلك بكى رحمة لأمته إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك .

(٢) وهو كذلك ، فقد ورد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً :

من ثمة : لا يقتضى أن لا يكون (١) لهما منيع ومخرج فيما يبدو لنا لأن استمدادهما من ثمة باطنى لا يدرك إلا باعتبار تلك .

وإن الحجر والمقام ياقوتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاء ما بين المشرق والمغرب ، أخرجه أحمد والترمذى وصححه ابن حبان ، وورد من حديث ابن عباس : « نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بنى آدم » أخرجه الترمذى وصححه ، وكذا فى الفتح وبسط الكلام على سنديهما ، وقد ورد فى رواية الصحيحين عن أنى هريرة مرفوعاً : « ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة » الحديث ، واختلفوا فى تفسيرها ، منها ما قاله القارى : قال مالك الحديث باق على ظاهره والروضة قطعة نقلت من الجنة وستعود إليها وليست كسائر الأرض تفنى وتذهب ، قال ابن حجر : وهذا عليه الأكثر وهى من الجنة الآن حقيقة وإن لم تنزع نحو الجرع لاتصافها بصفة دار الدنيا إلى آخر ما بسطه ، وفيه قال ابن حزم : ظن بعض الأغبياء أن تلك الروضة قطعة من الجنة وأن الأنهار سيحان وجيحان والفرات والنيل مهبطة من الجنة ، وهذا باطل لأن الله تعالى يقول فى الجنة : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » وليست هذه صفة الأنهار ولا الروضة ، فصح أن قوله من الجنة إنما هو لفضلها ، وأن تلك الأنهار لطيبها وبركتها أضيفت إلى الجنة ، وقد جاء أن خلق الذكر من رياض الجنة ، وتعقبه ابن حجر بأن تلك القطعة لما نزلت إلى الأرض أعطيت أحكامها إلى آخر ما بسطه .

(١) قال الحافظ : قوله « فى أصلها » أى فى أصل سدرة المنتهى أربعة أنهار ولملم يخرج من أصلها ، ووقع فى صحيح مسلم من حديث أبى هريرة « أربعة أنهار من الجنة النيل والفرات : وسيحان وجيحان » فيحتمل أن تكون سدرة المنتهى مفروسة فى الجنة والأنهار تخرج من تحتها فيصح أنها من الجنة ، وقوله « أما الباطن فى الجنة » قال ابن أبى جمرة : فيه أن الباطن أجل من الظاهر ، لأن الباطن

جمل في دار البقاء والظاهر جعل في دار الفناء ، ومن ثم كان الاعتماد على ما في الباطن كما قال عليه السلام : « إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم » ، وقوله : « أما الظاهران فالنيل والفرات » ، ووقع في رواية شريك الآتية في التوحيد أنه رأى في سماء الدنيا نهريْن يطردان فقال له جبرئيل هما النيل والفرات عنصرهما ، والجمع أنه رأى هذين النهريْن عند سدرة المنتهى مع نهري الجنة ، ورآهما في سماء الدنيا دون نهري الجنة وأراد بالعنصر عنصر امتيازهما بسماء الدنيا كذا قال ابن دحية ، ووقع في حديث شريك أيضاً : « ومضى به في السماء فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب بيده فإذا هو مسك أذفر » ، فقال : « ما هذا يا جبرئيل ؟ » قال هذا الكوثر الذي خبا لك ربك ، وفي حديث أبي سعيد : « فإذا فيها عين تجري يقال لها السلسيل ، فينشق منها نهران أحدهما الكوثر والآخر يقال له نهر الرحمة . قال الحافظ : فيمكن أن يفسرهما النهران الباطنان المذكوران في حديث الباب ، وكذا روى عن مقاتل قال : « الباطنان السلسيل والكوثر » ، وأما الحديث الذي أخرجه مسلم بلفظ : « سيحان وجيحان والنيل والفرات من أنهار الجنة » ، فلا يغير هذا لأن المراد به أن في الأرض أربعة أنهار أصلها من الجنة ، وحيث لم يثبت لسيحون وجيحون أنهما ينبعان من أصل سدرة المنتهى فيمتاز النيل والفرات عليهما بذلك ، أما الباطنان المذكوران في حديث الباب فهما غير سيحون وجيحون ، قال النووي في هذا الحديث : « إن أصل النيل والفرات من الجنة وأنهما يخرجان من أصل سدرة المنتهى ثم يصيران حيث شاء الله ثم يزلان إلى الأرض ثم يسيران فيها ثم يخرجان منها ، وهذا لا ينمى العقل وقد شهد به ظاهر الخبر فليعتمد ، وأما قول عياض إن الحديث يدل على أن أصل سدرة المنتهى في الأرض لكونه قال : « إن النيل والفرات يخرجان من أصلها وهما بالمشاهدة يخرجان من الأرض » ، فيلزم منه أن يكون أصل السدرة في الأرض وهو متعقب ، فإن المراد بكونهما يخرجان من أصلها غير خروجهما بالنبع من الأرض ، والحاصل أن أصلها في الجنة ، وهما يخرجان أولاً من أصلها ثم

قوله : (سلت) لعله من التسليم ^(١) بمعنى القبول والاقبياد للأمر .
قوله : (فى البيت المعمور) يعنى أنه روى ^(٢) عنه قصة البيت المعمور فقط .

يسيران إلى أن يستقرا فى الأرض ثم ينبعان ، واستدل به على فضيلة ماء النيل والفرات ، وكذا سيجان وجيجان ، قال القرطبي : لعل ترك ذكرهما فى حديث الإصرأ لكونهما ليسا أصلا برأسهما ، وإنما يحتمل أن يتفرعا عن النيل والفرات ، وقيل إنما أطلق على هذه الأنهار أنها من الجنة تشبيهاً لها بأنهار الجنة لمسا فيها من شدة العذوبة والحسن والبركة ، والاول أولى ، اهـ . وزاد العيني عن ابن عباس رضى عنهما أن جميع المياه من تحت صخرة بيت المقدس ومن هناك يتفرق فى الدنيا اهـ . وذكر شيخ الإسلام فى شرحه : أن الظاهر أن المراد منهما فرات كوفة ونيل مصر ، وذكر السيوطى فى جميع الجوامع : فى بيانها أحاديث تتضمن عجائب وغرائب التى تتجبر فيها العقول ، انتهى معرباً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله « سلت » أى تسليم كرروم وقبول كردم بنج نماز رابس مراحىامى آيد باز منى توانم رفت ، اهـ . وبذلك جزم الشراح ، قال العيني : قوله « فقال سلت » أى فقال الذى ^{هو} موسى عليه السلام سلت بتشديد اللام يعنى سلت له ما جعله من خمس صلوات ، فلم يبق لى مراجعة لآنى استحيت من ربى ، كما مضى فى حديث أبى ذر فى أول كتاب الصلاة من قوله « ارجع إلى ربك قلت استحيت من ربى » يعنى من تعدد المراجعة ، اهـ . قلت : ومبأى فى حديث المعراج فى السيرة النبوية قريباً ، قال : « سألت ربى حتى استحيت ولكن أَرْضَى وأسلم » وقال القسطلانى : أى سلت فلم أراجعه تعالى لآنى استحيت منه جل وعلا ، وزاد فى غير رواية أبى ذر هنا بخير ، اهـ . ولا يذهب عليك أن المعروف فى الروايات عدم المراجعة فى الخامسة ، وما مبأى فى كتاب التوحيد فى حديث شريك من ذكر المراجعة فى هذه المرة أيضاً وهم منه ، وفيه أوهام عديدة أشدها قوله فى آخر الحديث : فاستيقظ وهو فى المسجد .

(٢) قال الحافظ : قوله « وقال همام إلخ » يريد أن هماماً فصل فى سياقه قصة البيت

(باب إذا قال أحدكم)

زيادة الباب (١) مهنا من تصرف النساخ ، فإن الأحاديث الموردة بعد ذلك من الباب الأول من غير تفاوت .

المعمور من قصة الإسراء فروى أصل الحديث عن قتادة عن أنس ، وقصة البيت عن قتادة عن الحسن ، وأما سعيد وهو ابن أبي عروبة وهشام وهو الدستوائي فأدرجا قصة البيت المعمور في حديث أنس ، والصواب رواية همام وهي موصولة مهنا عن هدية عنه ، وهم من زعم أنها معلقة ، فقد روى الحسن بن سفيان في مسنده : الحديث بطوله عن هدية ناقص الحديث إلى قوله : « فرفع لي البيت المعمور » قال قتادة : لحدثنا الحسن عن أبي هريرة أنه رأى البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ولا يعودون فيه ، وأخرجه الإسماعيلي عن الحسن بن سفيان وأبي يعلى والبخاري وغير واحد كلهم عن هدية مفصلا ، وعرف بذلك مراد البخاري بقوله « في البيت المعمور » وأخرج الطبري من حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة قال : « ذكر لنا أن رسول الله ﷺ قال : « البيت المعمور مسجد في السماء يحضه الكعبة لو خر لخر عليها ، يدخله سبعون ألف ملك كل يوم ، إذا خرجوا منه لم يعودوا » وهذا وما قبله يشعر بأن قتادة كان تارة يدرج قصة البيت المعمور في حديث أنس ، وتارة يفصلها ، وحين يفصلها تارة يذكر سندها وتارة يهمله ، اهـ .

(١) أشكل زيادة لفظ الباب مهنا قديما وحديثا ، واخترع شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقده لهذا الباب أصلا برأيه إذ قال في الأصول إن لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الإسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط في ذلك في الأصل السابع من أصول التراجع في المقدمة وتقدم فيه كلام الحافظ ، وما اختاره هذا العبد الضعيف وهو أن هذا الباب ليس بثبت ، بل هو مثبت للترجمة السابقة ، ثم رأيت السندی مال إلى ذلك إذ قال : لعل مراده أن من جملة الأدلة على وجود الملازمة هذا الباب ، أي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الأحاديث

(نمرقة (١)).

فلم يأت بالباب ليدكر أحاديثه والله تعالى أعلم . نعم ذكر بعض أحاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد أيضاً في جملة سائر الأحاديث لهذا المطلوب ، اه . وقال العيني : قالوا ليس لذكر هذا الباب ههنا وجه ، لأن جميع أحاديث هذا الباب في ذكر الملائكة وهو متصل بالباب السابق ولذا لا يوجد في كثير من النسخ ، وكذا لم يقع في رواية أبي ذر ذكر هذا الباب ، اه . وقال الكرماني : هذا الباب لم يوجد في بعض النسخ وهو أولى ، إذ لا تعلق للأحاديث التي فيه بهذه الترجمة ، اه . وقال القسطلاني : سقط لفظ باب لآبي ذر وهو أولى ، لأنه يلزم من إثباته وجود ترجمة بغير حديث ، وكون الأحاديث التالية لا تعلق لها به فالظاهر أنه بالسند السابق عن أبي اليمان عن شبيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ومن جملة ترجمة الملائكة ، وقد ساق الإسماعيلي حديث « يتعاقبون إلخ » ثم قال : وبهذا الإسناد إذا قال أحدكم آمين ، فلو قال البخاري وبهذا الإسناد أو به لزال الإشكال ، اه . وقال صاحب الفيض : هذا الباب غريب في سلسلة ذكر الملائكة إلا أنه أدخله في إضعاف ذكرهم لفائدة ، وهي أنهم موكلون على قول آمين أيضاً ، اه .

(١) لم يتعرض والدي المرحوم لهذا القول ، وتعرض له مولانا محمد حسن المكي فقال : قوله « نمرقة » أى وسادة كبيرة ، وما مر في صفحة ٣٣٧ (*) من قول عائشة « فأتخذت منه نمرقتين » فالمراد بهما الوسادة الصغيرة التي توطأ بالارجل وتقلب من موضع إلى موضع ، فإن التماثيل فيها جائزة ، وأيضاً التماثيل التي في تلك النمرقتين قد صارت منكسرة منقطعة بالفتك ، بخلاف هذه النمرقة الكبيرة فإنها فيما سأله ، اه . قلت : أشار بقوله مامر ما تقدم في أواخر أبواب المظالم في « باب هل تكسر الدنان » وسأقي في كتاب اللباس في « باب ما وطئ من التصاوير » حديث عائشة « فحطناه وسادة » وفي هامشه : وفيه دليل لمن قال إن امتناع الملائكة مخصوص بغير المهابة ، ويؤيده ما مر في كتاب المظالم : فأتخذت

قوله : (فلم أستفق من) شدة (١) ما أنا فيه من الهم والحزن .

قوله : (رأى رفرفاً أخضر) والرفرف (٢) اللباس ، وكان لابسه جبرئيل عليه السلام فكان رؤيته رؤيته وسده الالف سدّه إياه .

منه تمرقتين فكانتا في البيت يجلس عليهما كما رجه ابن الهمام ، وقال : وزاد أحد في مسنده : ولقد رأيته متكئاً على إحداهما ، وفيها صورة وبسط في الحاشية الكلام عليهما ، وفيها عن موطأ محمد : وبهذا نأخذ ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك ، وإنما يكره من ذلك في الستر وما ينصب نصباً ، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا ، انتهى مختصراً .

(١) قال العيني : قوله : على وجهي ، متعلق بقوله انطلقت أى على الجهة المواجهة لى ، اه . وقال القسطلاني : وقال الطيبي أى انطلقت حيران هائماً لا أدري أين أتوجه من شدة ذلك (فلم أستفق) عما أنا فيه من الغم ، اه . قال الحافظ : ذكر موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب أنه عليه السلام لما مات أبو طالب توجه إلى الطائف رجاء أن يؤده فعمد إلى ثلاثة نفر من ثقيف وهم سادة وهم إخوة عبدالمطلب وحبيب ومسعود بنو عمرو ففرض عليهم نفسه وشكا إليهم ما انتهك منه قومه فردوا عليه أقبح رد ، وكذا ذكره ابن إسحق بغير إسناد مطولاً ، وذكر ابن سعد أن ذلك كان في شوال سنة عشر من المبعث ، وأنه كان بعد مريت أبي طالب وخديجة ، اه . وحكى العيني عن ابن سعد : كانت إقامة النبي عليه السلام في الطائف عشرة أيام ، اه . قال السدي : بعد الكلام الطويل على إعراب يوم العقبة هو مشكل جداً ، لأن يوم العقبة في منى وعمرته عليه السلام كان بالطائف ، والأقرب أن يقال إذ عرضت بدل من يوم العقبة بتقدير قرب يوم العقبة أو أنه - بسطة التقرب اعتبر الوقت واحداً ويحتمل على بعد أن يكون المراد بالعقبة عقبة بالطائف ، انتهى ملخصاً .

(٢) قال الكرماني : الرفوف هو ثياب خضر ، ويحتمل أن يراد بالرفرف أجنحة الملائكة جبرئيل يبسطها كما تبسط الثياب ، اه . وقال الحافظ : قال

الكرمانى تبعاً للخطابى : يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ جَبْرِيلُ بَسَطَ أَجْنَحَتَهُ كَمَا يَبْسُطُ الثَّوْبَ وَهَذَا لَا يَخْفَى بَعْدَهُ ، اهـ . وَقَالَ الْقَسْطَلَانِى : قَوْلُهُ « رَفْرَفًا » أَيْ بَسَاطًا ، وَعِنْدَ النَّسَائِى وَالْحَاكِمِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ : « أَبْصَرَ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى رَفْرِفٍ قَدْ مَلَأَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ » اهـ . وَقَدْ أَخْرَجَ الْبُخَارِىُّ فِي التَّفْسِيرِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ : « لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى » قَالَ رَأَى رَفْرَفًا أَخْضَرَ قَدْ سَدَ الْأَفْقَ ، قَالَ الْحَافِظُ : هَذَا ظَاهِرُهُ يَغَايِرُ التَّفْسِيرَ السَّابِقَ أَنَّهُ رَأَى جَبْرِيلَ ، وَلَكِنْ يَوْضَحُ الْمُرَادُ مَا أَخْرَجَهُ النَّسَائِىُّ وَالْحَاكِمُ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ الْمَذْكُورَ ثُمَّ قَالَ : فَيَجْتَمِعُ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ أَنَّ الْمُرْصُوفَ جَبْرِيلَ وَالصِّفَّةَ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا ، وَقَدْ وَقَعَ عِنْدَ الْإِسْمَاعِيلِيِّ وَالنَّسَائِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ رَأَى جَبْرِيلَ لَهُ مِئَتَانِ جَنَاحَ قَدْ سَدَ الْأَفْقَ ، وَالْمُرَادُ أَنَّ الَّذِي سَدَ الْأَفْقَ الرَّفْرِفَ الَّذِي فِيهِ جَبْرِيلُ فَسَبَّ جَبْرِيلُ إِلَى سَدِّ الْأَفْقِ بِجَازَأَ ، وَفِي رِوَايَةِ أَحْمَدَ التِّرْمِذِ وَصَحَّحَهَا مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ : « رَأَى جَبْرِيلَ فِي حُلَّةٍ مِنْ رَفْرِفٍ قَدْ مَلَأَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ » وَبِهَذِهِ الرِّوَايَةُ يَعْرِفُ الْمُرَادُ بِالرَّفْرِفِ وَأَنَّهُ حُلَّةٌ ، وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : « مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرِفٍ » وَأَصْلُ الرَّفْرِفِ مَا كَانَ مِنَ الدِّيَاجِ رَفِيقًا حَسَنَ الصَّنْعَةِ ثُمَّ اشْتَهَرَ اسْتِمَالُهُ فِي السِّتْرِ ، وَكُلُّ مَا فَضَّلَ مِنْ شَيْءٍ فَعُطِفَ وَثْنِي فَهُوَ رَفْرِفٌ ، وَيُقَالُ رَفْرِفَ الطَّائِرِ بِجَنَاحَيْهِ إِذَا بَسَطَهُمَا ، وَقَالَ بَعْضُ الشَّرَاحِ : يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ جَبْرِيلُ بَسَطَ أَجْنَحَتَهُ فَصَارَتْ تَشْبَهُ الرَّفْرِفَ ، كَذَا قَالَ ، وَالرِّوَايَةُ الَّتِي أَوْرَدْتُهَا تَوْضِيحَ الْمُرَادِ ، اهـ .

ثُمَّ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا هُنَا فِي مَسْأَلَةِ شَيْءٍ وَهِيَ اخْتِلَافُهُمْ فِي رِوَايَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبِّهِ تَعَالَى عَزَّ اسْمُهُ ، بَسَطَ الْكَلَامَ عَلَيْهَا الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ النَّجْمِ وَأَكْثَرَ فِي ذِكْرِ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِيهَا ، وَقَالَ : قَدْ اخْتَلَفَ السَّلَفُ فِي رِوَايَةِ النَّبِيِّ ﷺ رَبَّهُ فَذَهَبَ عَائِشَةُ وَابْنُ مَسْعُودٍ إِلَى لُتْفِهَا وَاخْتَلَفَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ إِلَى لُبَّاتِهَا ، وَحَكَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ الْحَسَنِ أَنَّهُ حَلَفَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ ، وَأَخْرَجَ ابْنُ خَرِيزَةَ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ لُبَّاتِهَا ، وَكَانَ يَشْتَدُّ عَلَيْهِ

إذا ذكره إنكار عائشة ، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس وجزم به كعب الأحبار والزهرى وآخرون وهو قول الأشعرى وغالب أتباعه ، ثم اختلفوا هل رآه بعينه أو بقلبه ، وعن أحمد كالقولين وجاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرى مقيدة فيجب حل مطلقها على مقيدها فن ذلك ما أخرجه الذئبان بإسناد صحيح وصححه الحاكم أيضاً عن ابن عباس ، قال : « أتعجبون أن تكون الحلة لإبراهيم عليه السلام والكلام لموسى عليه السلام والرؤية لمحمد ﷺ ، وأخرج مسلم عن ابن عباس في قوله تعالى : « ما كذب الفؤاد ما رأى » ولقد رآه نزلة أخرى ، قال : رأى ربه بفؤاده مرتين ، وأصرح من ذلك ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس : لم يره رسول الله ﷺ بعينه إنما رآه بقلبه ، وعلى هذا فيمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة بأن يحمل نفيها على رؤية البصر ، والمراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول العلم ، لانه ﷺ كان عالماً بالله على الدوام ، بل مراد من أثبت له أنه رآه بقلبه أن الرؤية التي حصلت له خلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين غيره ، والرؤية لا يشترط لها شيء مخصوص عقلاً ولو جرت العادة بخلقها في العين ، ورجح القرطبي في المفهم قول الوقف في هذه المسألة وعزاه لجماعة من المحققين ، وقواه بأنه ليس في الباب دليل قاطع ، وغاية ما استدلل به للطائفتين ظواهر متعارضة قابلة للتأويل وليست المسألة من العمليات فيكتفى بالأدلة الظنية وإنما هي من المعتقدات فلا يكتفى فيها إلا بالدليل القطعي ، وجنح ابن خزيمة في كتاب التوحيد إلى ترجيح الإثبات وأطنب في الاستدلال ، اه ملخصاً . وذكر الشيخ قدس سره المسألة في الكوكب في موضعين في سورة الأنعام وفي سورة النجم وقال : لا يبعد الجمع بين المذهبين بأن رؤيته وقعت بقوة قلبه الشريف وقد حلت في بصره ، إذاً فن قال : برؤيته بقلبه صدق كن قال برؤيته بياصرته ، وقال في موضع آخر : فن أثبت أثبت بزيادة في الباصرة والثاني نفي يادراك هذا الإبصار حال كونها على هيئتها ، وإرجاع كلمات أصحاب الفرقتين إلى ما قلنا سهل ، اه .

قوله : (هذا الذي رزقنا ، إنما فسرناه بقوله أوتينا لكوته أوضح منه ، ولأن [بياض^(١) في الأصل] .

قوله : (والمنضود الموز) يعني^(٢) بذلك تفسير الطلاح لا المنضود فمراده بذلك أن المنضود صفة للموز المعبر عنه بالطلع .

(١) بياض في الأصل قريباً من سطر ونصف ، وفي تهرير مولانا محمد حسن المكي قوله : « ثم أتوا بآخر ، قيد بهذا القرينة العقلية لأن القيل لا يكون إلا إذا وجد له ثابن فالمؤق به الأول ثبتي ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : روى ابن أبي حاتم من طريق يحيى ابن أبي كثير قال : يطوف الولدان على أهل الجنة بالفواكه فيأكلونها ثم يؤتون بثلاثها فيقول أهل الجنة : هذا الذي آتيمتونا به آنفاً ، فيقولون لهم : كلوا فإن اللون واحد والطعم مختلف ، وقيل : المراد بالقبيلة ههنا ما كان في الدنيا ، وروى ابن أبي حاتم أيضاً ، والطبري قال : أتوا بالثمرة في الجنة فلما نظروا إليها قالوا هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا ، ورجع هذا الطبري من جهة ما دلت عليه الآية من عموم قولهم « ذلك في كل ما رزقوه » ، قال : فيدخل في ذلك أول رزق رزقوه فيتمين أن لا يكون قبله إلا ما كان في الدنيا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجمه بقوله : ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة ، قال الحافظ : أي موجودة الآن ، وأشار بذلك إلى الرد على من زعم من المعتزلة أنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وقد ذكر المصنف في الباب أحاديث كثيرة دالة على ما ترجم به ، وأصرح بما ذكره في ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد قوى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « لما خلق الله الجنة قال لجبريل : اذهب فانظر إليها ، الحديث ، اهـ . وهكذا قال العيني : فيه رد على المعتزلة حيث قالوا إنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وكذلك قالوا في النار إنها تخلق يوم القيامة ، اهـ . قلت : ولذا قال في باب صفة النار إنها مخلوقة كما سيأتي .

(٢) وعلى هذا فلا يرد ما أوردوا على البخاري ، قال العيني : قوله « المنضود الموز » إلخ ، أشار به إلى ما في قوله تعالى « في سدر مخضود وطلح منضود » الآية

قوله : (لنأذيل سعد بن معاذ) دفع (١) بذلك ما كانوا يتوهمون في شأنه لحكمه في حلفاءه وهم اليهود بالقتل والسبي فأخبر أنه في اللجنة .

قوله : (ولكل امرئ منهم زوجتان) يصح (٢) لإرجاع الضمير إلى الفريقين جميعاً وإلى الثانية منهما .

وفسر قوله « وطلح المنضود » بأنه الموز ، وقال عياض : وقع ههنا تخطيط والصواب « الطلح » الموز . والمنضود الموقر حلاً الذي تضد بعضه على بعض من كثرة حمله ، واستصوب بعضهم ما قاله البخاري وفي ضمنه رد على عياض والصواب ما قاله عياض ، لأن المنضود ليس اسم الموز وإنما هو صفة الطلح إلى آخر ما بسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وما أشار إليه من حكمه في حلفائه هو ما سيأتي في « باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب » ومخرجه إلى بني قريظة ، عن أبي سعيد الخدري يقول : نزل أهل قريظة على حكم سعد فأرسل النبي ﷺ إلى سعد فأتى فقال : هؤلاء نزلوا على حكمك ، فقال تقتل مقاتلتهم وتسبي ذراريهم ، قال : قضيت بحكم الله ، وربما قال بحكم الملك ، والأوجه عند هذا الفقير إلى رحمته تعالى في وجه تخصيص سعد ما في المشكاة برواية أحمد عن جابر رضى الله عنه قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى سعد بن معاذ حين توفي ، فلما صلى عليه رسول الله ﷺ ووضع في قبره وسوى عليه ، مبع رسول الله ﷺ فسبحنا طويلاً ثم كبر فكبرنا ، فقيل يا رسول الله : لم سبحت ثم كبرت ؟ قال : لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرجه الله عنه ، وبرواية النسائي عن ابن عمر قال : « قال رسول الله ﷺ هذا الذي تحرك له العرش وفتحت له أبواب السماء وشهده سبعون ألفاً من الملائكة لقد ضم ضمة ثم فرج عنه ، » .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثاني يكون للفريق الأول أكثر من ثنتين ، وقال الحافظ قوله « زوجتان » أى من نساء الدنيا ، فقد روى أحمد من وجه آخر عن أبي هريرة مرفوعاً في صفة أدنى أهل الجنة منزلة : « وإن له

من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى أزواجه من الدنيا ، وفي سنده شهر ابن حوشب ، وفيه مقال ، ولأبي يعلى في حديث الصور الطويل من وجه آخر عن أبي هريرة في حديث مرفوع : « فدخل الرجل على ثنتين وسبعين زوجة بما يشئ » .
 انه وزوجتين من ولد آدم ، ثم ذكر الروايات العديدة المختلفة في تعداد النساء من الحور العين ، ثم قال : قال ابن القيم : ليس في الأحاديث الصحيحة زيادة على زوجتين سوى ما في حديث أبي موسى : « إن في الجنة للؤمن الحيمة من لؤلؤة له فيها أهلون يطوف عليهم » قال الحافظ : وفي حديث أبي سعيد عند مسلم في صفة أدنى أهل الجنة « ثم يدخل عليه زوجته » ، والذي يظهر أن المراد أن أقل مالكل واحد منهم زوجتان ، وقد أجاب بعضهم باحتمال أن تكون التثنية تنظيراً لقوله جنتان وعينان ونحو ذلك ، أو المراد تثنية التكثير والتعظيم نحو ليك وسعديك ولا يخفى ما فيه ، واستدل أبو هريرة بهذا الحديث على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال كما أخرجه مسلم من طريق ابن سيرين عنه وهو واضح ، لكن يعارضه قوله عليه السلام في حديث الكسوف : « رأيتكن أكثر أهل النار » ، ويجاب بأنه لا يلزم من أكثريتهن في النار نفي أكثريتهن في الجنة ، لكن يشكل على ذلك قوله عليه السلام في الحديث الآخر : « اطلعت في الجنة فرأيت أقل ساكنها النساء » ، ويحتمل أن يكون الراوى روى بالمعنى الذى فهمه من أن كونهن أكثر ساكني النار يلزم منه أن يكن أقل ساكني الجنة ، وليس ذلك بلازم لما قدمته ، ويحتمل أن يكون ذلك في أول الامر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة ، اهـ . وذكر صاحب الفيض في حديث عمران بن حصين المذكور قريباً : قوله « رأيت أكثر أهلها النساء » ، وهذه مشاهدة النبي عليه السلام في هذا الوقت فلعلهن كن إذ ذاك أكثرها وليس فيه بيان حكم جميع النساء ولا مشاهدة جميع الأزمان ، فلا إشكال فيما ورد في الحديث « إن لكل رجل من أهل الجنة زوجتين » فكيف يمكن كونهن أكثر أهل النار ، على أن الزوجتين الموعودتين من الحور العين كما هو عند البخارى ،

(باب صفة أبواب الجنة)

يعنى فى حديث الباب وليس فيه أن هاتين من نبات آدم ، إلا أن ثبت فى طريق من الطرق فليظفر ، اهـ . قلت : وقد جزم الحافظ بكونهما من نساء الدنيا كما تقدم .
(١) لم يتعرض الشيخ بهذا القول وزدته تنبيهاً على الاختلاف الواقع فى أبواب الجنة فاعلم .

أولاً : أن الإمام البخارى ترجم بقوله باب صفة أبواب الجنة ، قال الحافظ : هكذا ترجم بالصفة ، ولعله أراد بالصفة العدد أو التسمية ، فإنه أورد فيه حديث سهل مرفوعاً فى الجنة ثمانية أبواب ، وقال فيه : قال النبى صلى الله عليه وسلم : من أنفق زوجين فى سبيل الله ، وأشار بهذا إلى حديث أسنده فى الصيام وفى الجهاد من حديث أبى هريرة وفيه : من كان من أهل الجهاد دعى من باب الجهاد ، ومن كان من أهل الصلاة دعى من باب الصلاة ، ومن كان من أهل الصيام دعى من باب الريان ، ومن كان من أهل الصدقة دعى من باب الصدقة ، الحديث ، وقوله فيه عبادة ، كأنه يشير إلى ما وصله فى ذكر عيسى من أحاديث الانبياء عن عبادة ابن الصامت عن النبى ﷺ : من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق وال نارحق ، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل ، زاد فى رواية أخرى : من أبواب الجنة الثمانية أيها شاء . انتهى باختصار وزيادة . تعقب العيني على قول الحافظ : لعله أراد بالصفة العدد أو التسمية فقال : هذا تخمين لا وجه له ، أما ذكر الصفة وإرادة العدد ففيه ما فيه ، والذي يظهر لى أن ذكره الصفة إشارة إلى قوله الريان ، لأنه صفة للباب ، انتهى مختصراً .

وثانياً : أن الإمام البخارى أورد فى الباب حديث سهل فى الجنة ثمانية أبواب ، الحديث ، قال الحافظ : قد وردت هذه المدة لأبواب الجنة فى عدة أحاديث : منها حديث باب ، ومنها حديث أبى هريرة المعلق فى الباب ، ومنها حديث عبادة المعلق

فيه أيضاً ، وعن عمر رضى الله عنه عند أحمد وأصحاب السنن ، وعن عتبة بن عبد
عند الترمذى وابن ماجه ، اه . قلت : حديث عتبة سياتى قريباً عن الدر برواية
أحمد ، وحديث عمر رضى الله عنه أخرجه مسلم أيضاً بلفظ : ما منكم من أحد يتوضأ
فيسبغ الوضوء ثم يقول : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت
له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء ، اه . وقال السيوطى فى الدر : أخرج
النسائى والحاكم وابن حبان عن أبى هريرة وأبى سعيد مرفوعاً : ما من عبد يصلى
الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويخرج الزكاة ويمسح على الكبار السبع إلا فتحت
له أبواب الجنة الثمانية يوم القيامة ، وأخرج أحمد وابن جرير والبيهقى عن عتبة
ابن عبد الله (*) السلى مرفوعاً : ما من عبد يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغ الحنث
إلا تلقوه من أبواب الجنة الثمانية من أيها شاء دخل ، اه . وذكر الشيخ ابن القيم
فى [حادى الأرواح] فى حديث لقيط بن عامر الطويل المرفوع : « إن لاجنة ثمانية
أبواب ، الحديث » وقال الحافظ فى حديث الإنفاق : وقع فى الحديث ذكر أربعة
أبواب من أبواب الجنة وبقى من الأركان الحج فله باب بلا شك ، وأما الثلاثة
الآخرى فمنها باب الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ، رواه أحمد عن الحسن
مرسلاً : « إن لله باباً فى الجنة لا يدخله إلا من عفا عن مظلة » ومنها « الباب الإخفى »
وهو باب المتوكلين ، الذى يدخل منه من لا حساب عليه ولا عذاب ، وأما الثالث
فلعله باب الذكر ، فإن عند الترمذى ما يرمى إليه ، ويحتمل أن يكون باب العلم ،
وقد روى عن أبى هريرة : « لكل عامل باب من أبواب الجنة يدعى منه بذلك
العمل » أخرجه أحمد وابن أبى شبة بإسناد صحيح ، ويحتمل أن يكون المراد بالابواب
التى يدعى منها أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية لأن الأعمال الصالحة أكثر
عدداً من ثمانية ، انتهى بتغيير . وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود : وقال ابن القيم

(*) كذا فى الدر ، وفى مسند أحمد عن عتبة بن عبد وهما واحد اختلف فى اسمه ١٢ ز .

أبواب الجنة لا تنحصر في الثمانية ، بل هي أكثر كما دلت عليه الاحاديث ، ٨١ .
وقال القارى : روى الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً : « إن للجنة باباً يقال له باب
الضحى ، فإذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الذين كانوا يداومون على صلاة
الضحى ؟ هذا بابكم فادخلوه » . وجاء في حديث آخر باب التوبة وباب الكاظمين
الغيظ والعافين عن الناس وباب الراضين ، وجاء في حديث السبعين ألفاً أنهم يدخلون
من باب الايمن ، قال عياض : ولعله الثامن ، ٨٢ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج
أبو يعلى والطبرانى والحاكم عن ابن مسعود قال : « قال رسول الله ﷺ : للجنة
ثمانية أبواب سبعة مغلقة وباب مفتوح للتوبة حتى تطلع الشمس من مغربها ،
وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « للجنة ثمانية أبواب باب للصالحين
وباب للصائمين وباب للحاجين وباب للمعتدين وباب للجهاديين وباب للذاكرين وباب
للساكرين » وأخرج البزار عن أبي هريرة مرفوعاً : « إذا كان يوم القيامة دعى الإنسان
بأكبر عمله ، فإذا كانت الصلاة أفضل دعى بها ، وإن كان صيامه أفضل دعى به ،
الحديث ، وقال الشيخ ابن القيم فى حادى الارواح : لما كانت الجنات درجات بعضها فوق
بعض كانت أبوابها كذلك ، وباب الجنة العالية فوق باب الجنة التى تحتها ، وكلما
علت الجنة اتسعت فعالها أرفع مما دونه وسعة الباب بحسب وسع الجنة . ولعل
هذا وجه الاختلاف الذى جاء فى مسافة ما بين مصراعى الباب ، فإن أبوابها
بعضها أعلى من بعض ، ولهذا الامة باب مختص بهم يدخلون منه دون سائر الامم
كما فى المسند من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال : باب أمى الذى يدخلون منه
الجنة عرض مسيرة الراكب ثلاثاً ، ثم إنهم ليضعفون حتى تكاد مناكبهم
تزلزل ، وفيه من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ : « أتانى جبريل فأخذ يدي
فأراني باب الجنة الذى يدخل منه أمى ، الحديث ، انتهى مختصراً . قلت : والمعروف
فى الروايات أن للجنة مائة درجة ، فإذا كان لكل درجة باب بعضها فوق بعض ،
وقد ورد أيضاً فى فضل قارىء القرآن : « فإن منزلتك عند آخر آية تقرأ بها ، قال

الشيخ في الكوكب : ولما كانت درجات الجنان كأعداد آيات القرآن، كان القارىء لتمام كلام الله سبحانه راقياً على أقاصى الدرجات ، وفضل الدرجات فيما بينها فى كل درجة كثافات ما فى سائر الدرجات فيما بينها فلا يتوهم تساوى القارىء بالانبياء عليهم السلام وغيرهم ، اهـ . وبسط فى هامشه بعض الكلام على ذلك ، وفى دقائق الاخبار قال ابن عباس : للجنان ثمانية أبواب من ذهب مرصع بالجواهر مكتوب على الباب الاول لا إله إلا الله محمد رسول الله وهو باب الانبياء والمرسلين والشهداء والاصفياء ، والباب الثانى باب المصلين الذين يحسنون الوضوء وأركان الصلاة ، والباب الثالث باب المزكين بطيب أنفسهم ، والباب الرابع باب الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، والباب الخامس باب من يقطع نفسه عن الشهوات ويمنعها عن الهوى ، والباب السادس باب الحجاج والمعتمين ، والباب السابع باب المجاهدين ، والباب الثامن باب المتقين الذين يفضون أبصارهم عن المحارم ويعملون الخيرات من بر الوالدين وصلة الارحام وغير ذلك ، وهى ثمان جنان : أولها : دار الجلال وهى من أولواً بيض ، وثانيها : دار السلام وهى من ياقوت أحمر ، وثالثها : جنة المأوى وهى من زبرجد أخضر ، ورابعها : جنة الخلد وهى من مرجان أحمر وأصفر ، وخامسها : جنة النعيم وهى من فضة بيضاء ، وسادسها : جنة الفردوس وهى من ذهب أحمر ، وسابعها : جنة عدن وهى من درة بيضاء ، وثامنها : دار القرار وهى من ذهب أحمر وهى قصبة الجنان ، وهى مشرفة على الجنان كلها إلى آخر ما بسط من أوصافها وأنهارها ، قلت : ولا بد من حمل هذه الابواب الكثيرة على أبواب من داخل أبواب الجنة الاصلية كما تقدم فى كلام الحافظ ، وبه جزم مشايخى عند الدرس ، وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب فى حديث من أنفق زوجين قوله : نودى من أبواب الجنة ، أى من أبواب الصدقة كلها ، فإن باب الصدقة مشتمل على أبواب شتى ، وكذلك باب الصوم ، وليس المعنى أنه يدعى من سائر كبار أبواب الجنة ، ولذلك سأل أبو بكر هل يدعى أحد من كبار أبواب الجنة كلها إلى آخر ما أفاده الشيخ ، وبسط فى

قوله : (كان^(١) الفساق) .

قوله : (والحصر مشتق) [بياض^(٢) في الاصل] .

هامشه في توضيح كلام الشيخ وفيه : وعلى هذا لا يشكل ماورد في الروايات الاخر من التخصيص كما في صوم البخارى برواية سهل مرفوعاً : « إن في الجنة باباً يقال له الريان ، يدخل منه الصائمون لا يدخل منه أحد غيرهم ، الحديث ، إلى آخر ما فيه وبسط الكلام على ذلك في الاوجز بما لا مزيد عليه ، وفيه برواية جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعاً : « إن في الجنة قصرأ يقال له عدن له خمسة آلاف باب ، وفي رواية قرأ عمر رضى الله عنه على المنبر : جنات عدن ، فقال أيها الناس هل تدرون ما جنات عدن ؟ قصر في الجنة له عشرة آلاف باب ، وعن ابن عباس قال : أخص أهل الجنة منزلاً يوم القيامة له قصر من درة جوفاء فيها سبعة آلاف غرفة لكل غرفة سبعون ألف باب وغير ذلك من الروايات ، فلا بد للجمع بينها من الحمل على أبواب صغار وكبار ؛ قال ابن العربي في العارضة : الذين يدعون من أبواب الجنة الثمانية ، أربعة : الاول من أنفق زوجين في سبيل الله ، وهو متفق عليه ، الثاني : « من قال هذا الذكر ، وهو في صحيح مسلم ، قلت : وهو حديث عمر رضى الله عنه : « من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله ، الحديث ، الثالث : « من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى رسول الله وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه » : أخرجه البخارى ، الرابع : « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر ، أخرجه أحمد بن حنبل بسنده إلى عقبة بن عامر قال : « حدثني عمر أن رسول الله ﷺ قال : « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من أى أبواب الجنة الثمانية شاء » انتهى بتيـر .

(١) لم يتعرض لذلك والذى ، وكتب مولانا محمد حسن المكي : اعلم أن دأب البخارى أنه إذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ أو غيره كالترادف ونحوه بل يقول : ذلك من رأيه يصدره به ، وكان : ، اهـ .

(٢) بياض في الاصل قريباً من سدس سطر ، ولم يتعرض لذلك في تقرير

قوله : (صراط الجحيم ^(١) سواء الجحيم) أى الطريق المستوى إليها فقيه حذف .

مولانا حسين على ، وكتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «الحجارة» تفسير للحصباء ، اهـ . وفى تقريره الآخر حاصباً يطلق على الريح وعلى مايلقى فى الريح ، اهـ . كذا فى الأصل ، والظاهر أن لفظ «فى» سبق قلم ، قال القسطلانى : قوله (الحصب بفتحين مشتق من الحصاء) ولغير أبى ذر من حصاء الحجارة وهى الحصى ، اهـ . وفى العيني قال الجوهري : الحصاء الحصى ، وحصب الرجل أحصبه بالكسر أى رميته بالحصاء ، اهـ . قات : وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته ههنا ، ولا يبعد أنه أراد التنبيه على أن الظاهر كون الحصاء مشتقاً من الحصب لا العكس ، قال المجد : الحصب محرّكة والحصبة الحجارة ، واحدها حصبة محرّكة نادر ، والخطب ومايرى به فى النار حصب ، أو لا يكون الخطب حصباً حتى يسجر به ، والحصباء الحصى واحدها حصبة ، اهـ . ويمكن أن يجاب عن البخارى أنه أراد بالاشتقاق التنبيه على اشتقاق المجرد من المزيد ، فى الدر المختار : الوجه مشتق من المواجهة واشتقاق الثلاثى من المزيد إذا كان أشهر فى المعنى شائع كاشتقاق الرعد من الارتعاد واليم من التيمم ، قال ابن عابدين : قوله شائع وذلك لأن معنى الاشتقاق أن ينظم الصيغتين فأكثر معنى واحداً ، وفى هذا لا توقيت بأن يكون المشتق منه ثلاثياً فجاز أن يكون المزيد أشهر وأقرب للفهم من الثلاثى لكثرة الاستعمال ، فصح ذكر الاشتقاق لإيضاح معناه ، وإن لم يكن المزيد أصلاً له أفاده فى النهاية ، اهـ . قال البيضاوى : إن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً الآخر فى المعنى والتركيب ، اهـ . وسيأتى فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الكهف فى قول البخارى «رحماً» مشتق من الرحيم ، الكلام على الاشتقاق من المشتق .

(١) قال العيني : أشار به إلى ما فى قوله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى : « فاطلع فرأى

قوله : (زفير وشهيق) هو أول (صوته) وآخره فعبّر عنهما بالقوى والضعيف لانه كذلك في العادة والواقع .

في سواء الجحيم ، قال في وسط الجحيم ، وعن طريق قتادة والحسن مثله ، اه . واكتفى الحافظ رحمه الله على ما قال العيني من قوله : وروى الطبري إلخ ، وقال القسطلاني : (قال ابن عباس رضي الله عنه) فيما ذكره الطبري (صراط الجحيم) أي (سواء الجحيم ووسط الجحيم) ، اه . وكلام الشيخ قدس سره أيضاً مبني على كلام الشراح ، إذ جعلوا سواء الجحيم تفسير قوله صراط الجحيم ولذا قال قدس سره أي الطريق المستوى ، يعني أنه صفة للطريق المحذوف ، وما أفاده مبني على ما في النسخ البخاري التي بأيدينا بلفظ صراط الجحيم : سواء الجحيم ، والوجه عند هذا العبد الضعيف أنه وقع سقوط في نسخ البخاري ، ولا يبعد أن يكون ياض بعد قوله صراط الجحيم ، فهما آيتان أولاهما قوله تعالى : فاهدوهم إلى صراط الجحيم ، وتفسيره طريق الجحيم ، فقد قال السيوطي في الدر : أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى : فاهدوهم ، قال : دلوهم إلى صراط الجحيم . قال : طريق النار ، والثانية قوله تعالى : فاطلع فرآه في سواء الجحيم ، فسره ابن عباس رضي الله عنه بوسط الجحيم كما تقدم في كلام الشراح ، وفي آخره أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى : سواء الجحيم ، قال وسط الجحيم .

(١) قال الحافظ : هو تفسير ابن عباس أخرجه الطبري وابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه ومن طريق أبي العالية قال الزبير في الحلق والشهيق في الصدر . ومن طريق قتادة قال هو كصوت الحمار أوله زفير وآخره شهيق ، وقال الداودي : شهيق هو الذي يبق بعد الصوت الشديد من الحمار ، اه . وهذا الاختير هو الذي أفاده الشيخ ، وهكذا في العيني وقال أشار به إلى ما في (قوله) تعالى : دفن النار لهم فيها (زفير وشهيق) .

قوله : (مارج خالص إلخ) يعنى بذلك (١) أن المارج

(١) قال العيني : أشار بقوله (مارج) إلى ما في قوله تعالى : «خلق الجن من مارج من نار» ثم فسر بقوله (خالص) من النار ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه في قوله تعالى : «خلق الجن من مارج من نار» ، قال من خالص النار ، ومن طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنه قال : خالفت الجن من مارج من نار ، هو لسان النار الذى يكون في طرفة إذا التهب ، وقوله «مرج الأمير رعيت» ، يعنى تركهم حتى يظلم بعضهم بعضاً ، وقوله : مريج أشار به إلى ما في قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، وفسره بقوله ملتبس ، ومنه قولهم مرج أمر الناس بكسر الراء إذا اختلط ، وأما مرج بالفتح فعناه ترك وخل ، ومنه قوله تعالى «مرج البحرين يلتقيان» ، أى خلاهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، وقوله مرجت دابتك بفتح الراء معناه تركتها ، اه . وعلم من ذلك أن الإمام البخارى أشار بهذا الكلام إلى تفسير ثلاث آيات : الأولى ما في سورة الرحمن وهى المقصودة بالذكر هنا لمناسبة جهنم ، وأما الآيتان الاخرتان فهما قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، في سورة ق ، وقوله تعالى : «مرج البحرين يلتقيان» ، في سورة الرحمن ، فذكرهما لمناسبة لفظ المرج ، وقوله «مرج الأمير» ، متعلق بالآية الثانية ، قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، أى مختلط يقال «مرج أمر الناس» ، أى اختلط وأهمل ، وروى الطبرى عن ابن عباس رضى الله عنه في قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، قال : مختلف ، وقال أبو عبيدة في قوله تعالى : «مرج البحرين» ، هو كقولك : مرجت دابتك خلطت عنها وتركها ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه قال : المراد بالبحرين ههنا ببحر السماء والأرض يلتقيان كل عام ، ومن طريق سعيد بن جبير وابن أبى مثله ، ومن طريق قتادة والحسن هما بحرا فارس والروم ، قال الطبرى : والاول أولى ، لأنه سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : «ويخرج منهما اللؤلؤ

هو الترك (١) والترك قد يكون سبباً للخلوص وقد يكون سبباً للاختلاط وبموجبهما يختلف المعنى في الآيتين .

والمرجان ، وإنما يخرج اللؤلؤ من أصداف بحر الأرض عن فطر السماء ، قال الحافظ : وفي هذا دفع لمن جزم بأن المراد بهما البحر الحلو والبحر المالح وجعل قوله منهما من مجاز التغليب ، انتهى مختصراً .

(١) لعل الشيخ قدس سره استنبط ذلك من المعاني المشتركة في التفسير المذكورة ، فإن السارج المفسر بخالص النار هو لها المترك منها المبر عنه بلسان النار ، وقال الراغب : أصل المرج الحلط ، يقال مرج أمرهم اختلط ، وقوله « من مارج من نار » أى لم يلبس مختلط ، وأمرجت الدابة في المرعى أرسلتها فيه فرجت ، انتهى مختصراً . وفي مختار الصحاح : مرج الدابة أرسلها ، وبابه نصر ، وقوله تعالى : « مرج البحرين ، خلأهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، ومرج الأمر والدين اختلط وبابه طرب ، وأمر مرج أى مختلط ، ومارج من نار : نار لادخان لها ، اهـ . وقال الكرماني : قال الجوهرى مرج الدابة بفتح الراء أرسلها ، ومرج بالكسر اختلط ، فقوله مرج الأمير بالنفح ومرج أمر الناس بالكسر ، واعلم أن النفس لم يرد هذه اللغات ولم يوجد في نسخته شيء من ذلك ، وأمثال هذه مما سمعها القزويني عن البخاري عند سماع الكتاب فالحقها هو به والاولى بوضع هذا الجامع فقدانها لا وجدانها ، إذ موضوع حديث رسول الله ﷺ من جهة أقواله وأفعاله وأحواله ، فينبغي أن لا يتجاوز البحث فيه ذلك ، اهـ . قلت : الإيراد ليس بوجيه عند هذا العبد الضعيف لما تقدم في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني من المقدمة في موضوع الكتاب « فقد قالوا : ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط ، بل المقصود الانزعاع منها والدلالات البديعة لإثبات الترجمة كما بسط فيها ، والمقصود من ذكر هذه اللغات الإشارة إلى آيات تناسب الباب ، فإن الإمام البخاري لما كان حافظاً للقرآن والحديث معاً فيكون في ذهنه الثاقب أن ناظرى البخاري ينتقل

ذهنهم من هذه اللغات إلى آيات تنصق بالباب ، ولذا نرى أن الإمام البخارى إذا ذكر في باب لغة تتعلق بآية لا تسب الباب جهد الشراح في توجيهات ذكره .
سم رأيت الحافظ قد أجاب بنحو ذلك في رفع إيراد الكرمانى في موضع آخر ، إذ قال في مبدأ كتاب الانبياء : قال الكرمانى بعد أن قال إن تفسير «يتسنه» و«تسن» لعله ذكره بالتبعية لقوله مسنون ، وفي هذا تكثير لحجم الكتاب لالتكثير الفوائد ، قال الحافظ : ليس من شأن الشارح أن يعترض على الأصل بمثل هذا ، ولا إرتياب أن في إيراد لشرح غريب الالفاظ الوارد في القرآن فوائد ، وادعائه نفي تكثير الفوائد مردود ، وهذا الكتاب وإن كان أصل موضوعه إيراد الأحاديث الصحيحة فإن أكثر العلماء فهماً من إيراده أقوال الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار أن مقصوده أن يكون كتابه جامعاً للرواية والدراية ، ومن جملة الدراية شرح غريب الحديث ، وجرت عادته أن الحديث إذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت أو أصلها أو نظيره في القرآن أن يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معاً ، ولما لم يجد في بدء الحقائق وقصص الانبياء ونحو ذلك أحاديث توافق شرطه سد مكانها ببيان تفسير الغريب الواقع في القرآن ، فكيف يسوغ نفي الفائدة عنه ، اهـ . قلت ما أفاده الحافظ من دأب الإمام البخارى شرح الالفاظ القرآنية المناسبة للحديث مسلم ومطرد في الكتاب ، لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ذكر هذه اللغات هنا إشارة إلى الآيات القرآنية المناسبة للترجمة ، فكأنه رضى الله تعالى عنه اقتصر على هذه التمهيد المشيرة إلى الآيات تقبيلاً لحجم الكتاب مع تكثير الفائدة بتفسير اللغات ، وأهلك دريت أن التوجيه الذى ذكرته في ذكر هذه اللغات غير الذى أفاده الحافظ قدس سره ، فإن ذكرها ليس لمجرد التفسير عدى بل للإشارة إلى الآيات المتعلقة بالترجمة ، نعم قد يذكر لمناسبة بعض اللغات لغات أخر غير متعلقة بالترجمة استطراداً كما فعله في «مسنون» و«لم يتسنه» ، ولذلك أيضاً نظائر كثيرة في كتابه ،

قوله : (قيل يا رسول الله إن كانت لكافية) وليس (١) ذلك سؤالا عن المزيد فيها ، بل ذلك بيان لضعفهم حتى أنهم لا يطيقون تلك النار التي هي أضعف منها بكثير ، فقال النبي ﷺ مؤيدا لهم فيما قالوا من أنها كانت كافية فقال : فإبال النار إذا كانت فضلت عليها بتسعة (٢) وتسعين جزءا والله أعلم .

ولذا ترى الشراح أنهم ذكروا في هذه اللغات أن البخارى أشار بذلك إلى آية كذا ، ومن دأب البخارى المطرد في كتابه ذكر آيات مناسبة للترجمة في أكثر الكتب والأبواب .

(١) وقال الحافظ : قوله « إن كانت » ، إن هي مخففة من الثقيلة ، أى إن نار الدنيا كانت مجزئة لتعذيب العصاة ، وقوله : « فضلت عليهن » أى على نيران الدنيا ، وفي رواية مسلم « فضلت عليها » ، قال الطيبي ما محصله : إنما أعاد ﷺ حكاية تفضيل نار جهنم على نار الدنيا إشارة إلى المنع من دعوى الإجزاء ، أى لا بد من الزيادة ليتدبر ما يصدر من الخالق من العذاب على ما يصدر من خلقه .

(٢) قال الحافظ : قوله « تسعين جزءا » ، وفي رواية لأحمد « من مائة جزء » ، والجمع بأن المراد المبسطة في الكثرة لا العدد الخاص ، أو الحكم للزائد ، زاد الترمذى من حديث أبى سعيد : « لكل جزء منها حرها » ، وزاد أحمد وابن حبان من وجه آخر عن أبى هريرة « وضربت بالبحر مرتين » ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد ، ونحوه للحاكم وابن ماجه عن أنس ، وزاد فإنها لتدعو الله أن لا يعيدها فيها ، وفي الجامع لابن عيينة عن ابن عباس رضى الله عنه : هذه النار ضربت بماء البحر سبع مرات ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد ، « هـ » . وزاد العيني عن ابن مسعود : وضربت بها البحر عشر مرات ، وسئل ابن عباس عن نار الدنيا ، « م خلقت ؟ قال : من نار جهنم غير أنها أطفئت بالماء سبعين مرة ، « هـ » . قلت : والجمع بين مختلف ما روى في العدد في الضرب بماء البحر غير متعذر بالحمل على النيران المختلفة من طبقات جهنم .

قوله : (ولو أتيت فلاناً فكلته) وحاصل كلامه (١) إنكم تظنون أني أكله في ذلك جهرة ، لا والله لا أفعل ذلك فأفتح به باباً من الفتنة ، وهذا إذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ، ويمكن أن يكون المراد أنكم تزعمون أني لم أكله فيما مضى لأنكم لم تروني كلمته ، مع أن الأمر ليس كذلك ، بل إنني أكلته في ذلك الباب سرّاً ولا ينبغي كون (٢) أحد أميراً على أن أقول إنه خير فلا أنصحه ولا أمره بالمعروف .

قوله : (بعد شيء سمعته من رسول الله ﷺ) إلخ ، يعني (٣) بذلك أن عثمان

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل في ظاهر حديث الباب ، ويؤيد الاحتمال الثاني ما سيأتي في الفن بلفظ : « قيل لأسامة ألا تكلم هذا ؟ قال : قد كلته ما دون أن أفتح باباً أكون أول من يفتحه » ، قال الحافظ : وفي رواية مسلم « والله لقد كلته فيما بيني وبينه » الحديث ، أي كلته فيما أشرت إليه ، لكن على سبيل المصلحة والأدب في السر بغير أن يكون في كلامي ما يشير فتنة أو نحوها ، اهـ . وقال العيني : قوله « فكلته » أي فيما يقع من الفتنة بين الناس والسعي في إطفاء ناريتها ، قاله الكرمانى ، وفي التوضيح أراد أن يكلمه في شأن أخيه لأمه الوليد بن عقبة لما شهد عليه بما شهد ، فقيل لأسامة ذلك لكونه كان من خواص عثمان ، وقوله « إنني أكلته سرّاً » حاصله إنني أكلته طلباً للمصلحة لا تهيباً للفتنة ، لأن المجاهرة على الأمراء بالإنكار يكون فيه نوع القيام عليهم لأن فيه تشجيعاً عليهم يؤدي إلى افتراق الكلمة وتشيت الجماعة ، اهـ .

(٢) هكذا في الأصل والمعنى ظاهر ، أي لا ينبغي كون أحد أميراً على من أن لا أنصح له لقولى إنه خير ، فقوله « أن أقول إنه خير » علة متقدمة لقوله « لا أنصح » .

(٣) قال الحافظ : قال المهلب : أرادوا من أسامة أن يكلم عثمان وكان من خاصته ومن يخف عليه في شأن الوليد لأنه كان ظهر عليه ربح نبذ وشهر أمره ،

رضى الله عنه لا شك أنه من المبشرين بالجنة إلا أنه ليس معصوما حتى أمن عليه الخطأ ، فلم أن تأخذه العصية والحمة إذا أمرته بشيء مما يخالف طبعه أو ينقل عليه ، وقد سمعت منه عليه السلام ما يدل على أن كثيراً من الامراء يأمر ولا يأثم وينهى ولا يقتل ، وعثمان رضى الله عنه وإن لم يكن من جملتهم لكنه يخاف على أن تأخذه العصية لأنه بشر وليس معصوما ، فافهم فإنه دقيق .

وكان أخا عثمان لأمه وكان يستعمله ، فقال أسامة : قد كلته سراً دون أن أفتح باباً ، أى باب الإنكار على الأئمة علانية خشية أن تفرق الكلمة ، ثم عرفهم أنه لا يداهن أحداً ولو كان أميراً ، بل ينصح له في السر جهده ، وذكر لم قصة الرجل الذى طرح في النار لكونه كان يأمر بالمعروف ولا يفعله ليتبرأ مما ظنوا به من سكوته عن عثمان ، انتهى . قال الحافظ : وجزمه بأن مراده الكلام مع عثمان في شأن الوليد ما عرفت مستعده ، وسباق مسلم من طريق جرير عن الأعمش يرفعه ، ولفظه عن أبي وائل : كنا عند أسامة بن زيد فقال له رجل : ما يمنعك أن تدخل على عثمان ، وساق الحديث بمثله ، وجزم الكرماني بأن المراد أن يكلمه فيما أنكره الناس على عثمان من تولية أقاربه وغير ذلك مما اشتهر ، وقوله إن السبب في تحديث أسامة بذلك ليتبرأ مما ظنوه به ليس بواضح ، بل الذى يظهر أن أسامة كان يخشى على من ولى ولاية ولو صغرت أنه لا بدله من أن يأمر الرعية بالمعروف وينهاهم عن المنكر ثم لا يأمن من أن يقع منه تقصير فكان أسامة يرى أن لا يتأمر على أحد ، وإلى ذلك أشار بقوله : لا أقول للأمير إنه خير الناس ، أى بل غايته أن ينجو كفافاً ، وقال عياض : مراد أسامة أنه لا يفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام ، بل يتلطف به وينصحه سراً فذلك أجدر بالقبول ، وقوله : لا أقول إلخ ، فيه ذم مداهنة الامراء في الحق وإظهار ما يعطن خلافه كالتملق بالباطل فأشار أسامة إلى المداراة المحمودة والمداهنة المذمومة وضابط المداراة أن لا يكون فيها قدح في الدين والمداهنة المذمومة أن يكون فيها تزيين التبيح وتصويب الباطل ونحو ذلك ، قال الطبري : واختلف السلف في الأمر بالمعروف ، فقالت طائفة : يجب مطلقاً ، واحتجوا بحديث

(باب صفة (١) إبليس إلخ)

طارق بن شهاب رفعه : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ، وبعموم قوله :
 « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، الحديث ، وقال بعضهم : يجب إنكار المنكر ،
 لكن شرطه أن لا يلحق المنكر بلاء لا قبل له به من قتل ونحوه ، وقال آخرون :
 ينكر بقلبه لحديث أم سلمة مرفوعاً : « يستعمل عليكم أمراء بعدى فمن كره فقد
 برى ، ومن أنكر فقد سلم ، ولكن من رضى وتابع ، الحديث ، قال : والصراب
 اعتبار الشرط المذكور ، ويدل عليه حديث : « لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه ،
 ثم فسره بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيق ، انتهى ملخصاً . وقال غيره : يجب
 الأمر بالمعروف لمن قدر عليه ولم يخف على نفسه منه ضرراً ، ولو كان الأمر متلبساً
 بالمعصية لانه في الجملة يؤجر على الأمر بالمعروف ولا سيما إن كان مطاعاً ، وأما إن
 الخاص فقد يغفره الله له وقد يؤاخذ به ، وأما من قال : لا يأمر بالمعروف إلا من
 ليست فيه وصمة ، فإن أراد أنه الأولى لجيد ، وإلا فيستلزم سد باب الأمر إذا لم يكن
 هناك غيره ، ثم قال الطبري : فإن قيل : كيف صار الأمور من بالمعروف في حديث
 أسامة المذكور في النار ؟ فالجواب أنهم لم يمتثلوا ما أمروا به فعذبوا بمعصيتهم ،
 وعذب أميرهم بكونه يفعل ما ينهون عنه ، وفي الحديث تعظيم الأمراء والأدب معهم
 وتبليغهم ما يقول الناس فيهم ليكشفوا ويأخذوا حذرهم بلطف وحسن تأدية ، انتهى .
 ما في الفتح . وسيأتى الكلام على قصة الوليد في مناقب عثمان رضى الله عنه .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول وزدته للتنبيه على تحقيق إبليس ،
 قال الحافظ : إبليس اسم أعجمي عند الأكثر ، وقيل مشتق من أبلس إذا أيتس ،
 قال ابن الأنباري : لو كان عربياً لأصرف كإكليل ، وقال الطبري : إنما لم يصرف
 وإن كان عربياً لقلة نظيره في كلام العرب فشمهوه بالعجمي ، وتعقب بأن ذلك ليس
 من موانع الصرف ، وبأن له نظائر كأخريط وإصليت ، واستبعد كونه مشتقاً أيضاً
 بانه لو كان كذلك لكان إنما مسمى إبليس بعد يأسه من رحمة الله بطرده ولعنه ، وظاهر

القرآن أنه يسمى بذلك قبل ذلك ، كذا قيل ولا دلالة فيه لجواز أن يسمى بذلك باعتبار ما سبق له ، وروى الطبري وابن أبي الدنيا عن ابن عباس رضي الله عنه قال : كان اسم إبليس حيث كان مع الملائكة عزازيل ، ثم إبليس بعد ، وهذا يؤيد ذلك القول ، والله أعلم ، وقول البخاري ، وجنوده ، كأنه يشير بذلك إلى حديث أبي موسى الأشعري مرفوعاً قال : « إذا أصبح إبليس بث جنده فيقول : من أضل مسلماً ألبسته التاج ، الحديث ، أخرجه ابن حبان والحاكم ، ولمسلم من حديث جابر مرفوعاً : « عرش إبليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس ، فأعظمهم عنده أعظمهم فتنة ، واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد ؟ أو لم يكن منهم أصلاً على قوانين مشهورين ، اه . » وحديث مسلم عن جابر ذكره في المشكاة بلفظ « إن إبليس يضع عرشه على الماء ثم يبعث سراياه يفتنون الناس فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة ، يحيى أحدهم فيقول : فعلت كذا وكذا ، فيقول : ما صنعت شيئاً ثم يحيى أحدهم فيقول : ما تركت حتى فرقت بينه وبين امرأته ، فيدنيه منه ويقول : نعم أنت ، اه . » قلت : ولجنود إبليس ذكر في الآيات والزوايات كثيراً كما في روايات الباب وغيرها ، وقد قال عز اسمه : « إنه يراكم هو وقيطه من حيث لا ترونهم ، وقال عز اسمه : « فكبكبروا فيها هم والفاوون وجنود إبليس أجمعون ، وقال عز اسمه : « وأجلب عليهم بخيلك ورجلك ، الآية ، وقال عز اسمه : « وحفظاً من كل شيطان مارد لا يسهتمون إلى الملاء الأعلى ويقتدون من كل جانب دحوراً ، وقال عز اسمه : « ولقد زيننا السماء الدنيا صابيح وجعلناها رجوما للشياطين ، وغير ذلك من الآيات ، وقال العيني : روى مجاهد عن ابن عباس أنه قال : بلغنا أن لإبليس أولاداً كثيرين ، واعتماده على خمسة منهم : شبر ، وأعور ، ومسوط ، ودام ، وزنبور ، وقال مقاتل : لإبليس ألف ولد ينسكح نفسه ويلدو يبيض كل يوم ما أراد ، ومن أولاده : المذهب ، وخنزب ، وهفاف ، ومرة ، والولهان ، والمتقاضى ، وجعل كل واحد منهم على أمر ذكرته في تاريخي الكبير ، قالوا : باضت ثلاثين بيضة عشرة بالشرق وعشرة بالغرب

قوله : (نخلها كأنها) أى نخل تلك (١) البستاني والحديقة .

وعشرة في وسط الأرض ، وأنه خرج من كل بيض جنس من الشياطين كالمفاريت والغيلان وغيرهم وأسماؤهم مختلفة ، كلهم عدو لبني آدم أعادنا الله من شرهم ، ولم جنود يرسلهم إلى إضلال بني آدم ، انتهى مختصراً . وبسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية إبليس في تفسير سورة الكهف في قوله تعالى : « أفتخذونه وذريته أولياء » الآية ، ولجنود الشيطان روايات في باب الوسوسة من كنز العمال (ج ١) .

ثم لا يذهب عليك أن ما في بين سطور الكتاب تحت قوله : « قرين ، أى في قوله تعالى : « فهو له قرين » ، اه . وهى آية من سورة الزخرف ليس بوجه عندي ، فإن القرين ههنا ليس بمعنى شيطان بل بمعنى مصاحب كما لا يخفى ، وقال الحافظ : قوله « قرين ، شيطان » ، روى ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله تعالى : « قال قائل منهم إني كان لي قرين » ، قال « شيطان » ، اه . والأوجه عندهذا العبد الضعيف أنه إشارة إلى ما في سورة ق « قال قرينه ربنا ما أطغيته ، الآية » ، وقد ذكر الإمام البخارى هذا التفسير في سورتي : والصفات وق ، ولم يذكره في سورة الزخرف .

(١) وسيأتى في باب السحر من كتاب الطب بلفظ : كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين ، قال الحافظ : كذا ههنا ، وفي الرواية التى في بدء الحلق : نخلها كأنه رؤوس الشياطين ، وفي رواية ابن عيينة وأكثر الرواة عن هشام كان نخلها بغير ذكر رؤوس أولاً والتشبيه إنما وقع على رؤوس النخل ، فلذلك أوضح به في رواية الباب وهو مقدر في غيرها ، ووقع في رواية عمرة عن عائشة : « فإذا نخلها الذي يشرب من مائها قد التوى سفعه كأنه رؤوس الشياطين » ، وقد وقع تشبيه طلع شجرة الرقوم في القرآن برؤوس الشياطين ، قال الفراء ، وغيره : يحتمل أن يكون شبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح ، ويحتمل أن يكون المراد بالشياطين الحيات ، والعرب تسمى بعض الحيات شيطاناً وهو ثعبان قبيح

قوله : (استخرجته) أى أظهرت (١) أمره للناس .

الوجه اه . قال السندى : قوله « كأنه رؤوس الشياطين » ، هذا هو محل الترجمة حيث يدل على أن الشياطين أجسام لها رؤوس تستعجمها الطباع السليمة يشبه بها الشيء الكريه المنظر ، وقال المحقق ابن حجر وغيره : محل الترجمة أن السحر إنما يتم باستعانة الشياطين على ذلك ، وقد أشكل ذلك على بعض الشراح ، ولعل ما ذكرنا أوضح وأقطع لتوهم الإشكال ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره بذلك إشارة إلى الجمع بين روايات الاستخراج وعدمه ، فكأن الشيخ قدس سره أشار بذلك إلى أن روايات عدم الاستخراج محمولة على عدم الإظهار للناس ، والروايات المثبتة للإخراج محمولة على إخراج المشط والمشاقة وغيرهما مما سحر فيه ، ويؤيد كلام الشيخ ما حكى الحافظ من رواية وهيب : « قلت يا رسول الله فأخرجه للناس » وإليه مال السندى إذ قال : قولها « استخرجته » لعل المراد هل طلبت من الناس إظهار الساحر وإحضاره ليظهره ويحضره عندك وليس المراد استخراج السحر ، إذ قد علم في بعض الروايات أن السحر قد استخرج ، اه . وقد ترجم البخارى في كتاب الطب « باب هل يستخرج السحر ؟ » قال الحافظ : كذا أورد الترجمة بالاستفهام إشارة إلى الاختلاف ، وصدر بما نقله عن سعيد بن المسيب من الجواز إشارة إلى ترجيحه ، ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات في الاستخراج وعدمه ثم قال : والنظر يقتضى ترجيح رواية سفيان أى المثبتة للاستخراج ، ثم قال ويحتمل أن الاستخراج المنقى في رواية أبى أسامة غير الاستخراج المثبت في رواية سفيان ، فالمثبت هو استخراج الجف والمنقى استخراج ماسواه ، وكان السر في ذلك أن لا يراه الناس فيتمله من أراد استعمال السحر ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : في مشط أى لف المشاقة على المشط ثم وضعه في طلمعة جافة ، وقوله « استخرجته » أى أظهرته إلى الناس وأرbitه إليهم ليؤمنوا بذلك اليهودى ويصلحونه فيصير ذليلاً بين الناس ، وقوله « ثراً » لأنه لو رآه الناس يفصحون عنه ثم يتعلمونه فيكون ثراً ، اه .

قوله : (ثم دفنت البئر) أى ما كان (١) استخرجه منه من المشط والمشاطا وغيرها ، وإلا فالبئر كانت مملوكة الغير فكيف يتصرف فيها بدفنها ؟

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على القواعد الفقهية ، والرواية صريحة فى دفن البئر وعليه حمل الحافظ ما سأتى فى كتاب الطب من قولها فأمر بها فدفنت ، قال الحافظ : قوله « فأمر بها » أى البئر فدفنت ، هكذا وقع فى رواية ابن نمير وغيره عن هشام ، وأورده مسلم من طريق أبي أسامة عن هشام عقب رواية ابن نمير ، وقال : لم يقل أبو أسامة فى روايته « فأمر بها فدفنت » قال الحافظ : وكان شيخه لم يذكرها حين حديثه وإلا فقد أوردها البخارى عن عبيد بن إسماعيل عن أبي أسامة كما فى الباب بعده ، وفى مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هورها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : وفيه أن آثار الفعل الحرام يجب إزالتها ، انتهى . فلو أريد دفن البئر على ظاهر الحديث فيمكن التفصيص عن إيراد الشيخ قدس سره بما حكى الحافظ عن ابن سعد من مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هور البئر المذكورة وكان يستعذب منها وحفر بئراً أخرى فأعانه رسول الله ﷺ فى حفرها ، انتهى . ثم قال الحافظ وقد بين الواقدي السنة التى وقع فيها السحر ، أخرجه عنه ابن سعد قال : « لما رجع رسول الله ﷺ من الحديبية فى ذى الحجة ودخل المحرم من سنة سبع جاءت رؤساء اليهود إلى لبيد بن الأعصم وكان حليفاً فى بنى زريق وكان ساحراً ، فقالوا له : يا أبا الأعصم أنت أسحرنا وقد سحرنا محمدا فلم تصنع شيئاً ونحن نجعل لك جملاً على أن تسحره لنا سحراً ينكوه لجملوا له ثلاثة دنانير » ووقع فى رواية أبي ضمرة عند الإسماعيلي : « فأقام أربعين ليلة » وفى رواية وهيب عن هشام عند أحمد « ستة أشهر » ويمكن الجمع بأن تكون الستة أشهر من ابتداء تغير مزاجه والأربعين يوماً من استحكامه ، وقال السهيلي لم أقف فى شيء من الأحاديث المشهورة على قدر المدة التى مكث النبي ﷺ فيها فى السحر حتى ظفرت به فى جامع معمر عن الزهرى أنه لبث ستة أشهر كذا قال ، وقد وجدناه موصولاً بإسناد الصحيح فهو المعتمد ، اهـ .

قوله : (أجاره الله من الشيطان إلخ (١)) وكان النبي ﷺ قد أخبر أنه لا يسلب الشيطان على عمار بن ياسر .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر من سياق الحديث فإن سياق الحديث يدل على أن النبي ﷺ نص على إجارته من الشيطان ، ذكره العيني احتمالاً إذ قال : وفي التوضيح يجوز أن يكون قاله أبو الدرداء لقوله ﷺ : « يدعوم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، أو يكون شهد له أن الله أجاره من الشيطان ، اهـ . وهذا الثاني هو الأظهر وهو مختار الشيخ قدس سره ، والحديث مختصر سابق في كتاب المناقب في باب مناقب عمار وحذيفة ، مفصلاً ، قال الحافظ فيه : أما عمار فهو ابن ياسر وأم سمية بالمهمله مصغراً ، أسلم هو وأبوه قديماً وعذبوا لأجل الإسلام وقتل أبو جهل أمه فكانت أول شهيد في الإسلام ، ومات أبوه قديماً وعاش هو إلى أن قتل بصفين مع علي رضي الله عنه ، وكان قد ولي شيئاً من أمور الكوفة لعمر ، فلهاذا نسبته أبو الدرداء إليها ، وقوله « الذي أجاره الله إلخ » ، زعم ابن التين أن المراد بقوله على لسان نبيه قول النبي ﷺ : « ويح عمار يدعوم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، وهو محتمل ، ويحتمل أن يكون المراد بذلك حديث عائشة مرفوعاً : « ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أَرشدَهما » أخرجه الترمذي ، ولأحمد من حديث ابن مسعود مثله أخرجهما الحاكم ، فكونه يختار أَرشدَ الأمرين دائماً يقتضي أنه قد أجبر من الشيطان الذي من شأنه الأمر بالغي ، وروى البزار من حديث عائشة مرفوعاً : « ملئ إيماناً إلى مشاشه » ، يعني عماراً وإسناده صحيح ، ولابن سعد في الطبقات من طريق الحسن : « قال عمار : نزلنا منزلاً فأخذت قريبي ودلوى لاستقي فقال النبي ﷺ : سيأتك من يمنك من الماء ، فلما كنت على رأس الماء إذا رجل أسود كأنه مرس فصرعته فذكره الحديث » وفيه قول النبي ﷺ : « ذلك الشيطان » ، فلعل ابن مسعود (*) أشار إلى هذه القصة ، ويحتمل أن يكون الإشارة بالإجارة المذكورة إلى ثباته

(*) كذا في الأصل ، ولصواب بدل أبو الدرداء كما لا يخفى ١٢٢ .

(في آذان الكهان) تشبيه^(١) لهيئة إدخال المخبر فاه في أذن المخبر بهيئة اتصال
فم القارورة بفم الأخرى حين يلتقي ما في الأولى منهما في الثانية .

على الإيمان لما أكرهه المشركون على النطق بكلمة الكفر فنزلت فيه : « لا من
أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ، وقد جاء في حديث آخر : « إن عماراً ملئ إيماناً
إلى مشاشه » أخرجه النسائي بسند صحيح والمشاش (*) بضم الميم ومعجمتين الأولى
خفيفة ، وهذه الصفة لا تقع إلا لمن أجاره الله من الشيطان ، اهـ . قلت : ولا أدري
ما المانع من حمل الحديث على ظاهره وأى فاقه إلى الاستنباط من الروايات ،
وقد قال الحافظ في موضع آخر : قوله « الذي أجاره الله من الشيطان » يشعر بأن
له مزية بذلك على غيره ، ومقتضاه أن للشيطان تسليطاً على من لم يحجره الله منه ، اهـ .

(١) اختلفوا في وجه التشبيه في ذلك ، وما اختاره الشيخ هو مختار الخطابي
كما سيأتي ، وبه جزم شيخ الإسلام زكريا الأنصاري كما في هامش النسخة المصرية
من القسطلاني إذ قال يريد به تطبيق رأس القارورة برأس الوعاء الذي يفرغ منها
فيه ، اهـ . واختلفت ألفاظ الروايات أيضاً في ذلك ، وسيأتي في باب الكهانة من
كتاب الطب بلفظ : فيقرأ في أذن وليه ، قال الحافظ : بفتح أوله وثانيه وتشديد
الراء أى يصها ، تقول : قررت على رأسه دلواً إذا صيته ، فكأنه صب في أذنه
ذلك الكلام ، قال القرطبي : ويصح أن يقال : المعنى ألقاه في أذنه بصوت ، يقال :
قر الطائر إذا صوت ، ووقع في رواية يونس فيقرأها أى يرددها ، يقال قرقرت
الدجاجة تقرر قرقرة إذا رددت صوتها ، قال الخطابي : المعنى أن الجنى إذا ألقى
الكلمة لوليه تسمعها الشياطين فتناقلوها كما إذا صوتت الدجاجة فسمعها الدجاج
فجاوبتها ، وتعبه القرطبي بأن الأشبه بمساق الحديث أن الجنى يلتقي الكلمة إلى
وليه بصوت خفي متراجع له زمزمة ويرجعه له ، فلذلك يقع كلام الكهان على هذا
اللفظ ، وقوله في رواية يونس : كقرقرة الدجاجة يعنى الطائر المعروف ، ودالها

(*) في رأس عظام لينة يمكن مضغها منه « ملئ » عمار إلى مشاشه » كذا في الجمع ١٢ ز

مثلة والاشهر فيها الفتح ، ووقع في رواية المستمل : الزجاجة بالزاي المضمومة ،
 وأنكرها الدارقطني وعدما في التصحيف ، لكن وقع في حديث الباب من وجه
 آخر تقدم في باب ذكر الملائكة ، في كتاب بدء الخلق : فيقرها في أذنه كما تقرأ
 القارورة ، وشرحوه على أن معناه كما يسمع صوت الزجاجة إذا حلت على شيء
 أو ألقي فيها شيء ، وقال القاسبي : المعنى أنه يكون لما يلقيه الجنى إلى الكاهن حس
 كحس القارورة إذا حركت باليد أو على الصفا ، وقال الخطابي : المعنى أنه يطبق به
 كما يطبق رأس القارورة برأس الوعاء الذي يفرغ فيه منها ما فيها ، وأغرب
 شارح المصاييح التوريشي فقال : الرواية بالزاي أحوط لما ثبت في الرواية
 الأخرى كما تقرأ القارورة ، واستعمال قر في ذلك شائع ، بخلاف ما فسروا عليه
 الحديث فإنه غير مشهور لم نجد له شاهداً في كلامهم ، فدل على أن الرواية بالذال
 تصحيف أو غلط من السامع ، وتعبه الطيبي فقال : لا ريب أن قوله قرقر الدجاجة
 مفعول مطلق وفيه معنى التشبيه ، فكما يصح أن يشبه إيراد ما اختلغه من الكلام
 في أذن الكاهن بصب الماء في القارورة يصح أن يشبه ترديد الكلام في أذنه
 بترديد الدجاجة في أذن صواجاتها وهذا مشاهد ، نرى الديك إذا رأى شيئاً
 يذكره يقرقر فقسمه الدجاج فتجتمع وقرقر معه ، وباب التشبيه واسع لا يقتصر
 إلى الملاقة غير أن الاختلاف مستعار للكلام من فعل الطير كما قال الله تعالى :
 وفتحطفه الطير ، فيكون ذكر الدجاجة هنا أنسب من ذكر الزجاجة لحصول
 التشبيح في الاستمارة ، قال الحافظ : ويؤيده دعوى الدارقطني وهو إمام الفن أن
 الذي بالزاي تصحيف ، وإن كما ما قبلنا ذلك فلا أقل أن يكون أرجح ، اهـ . وفي
 المعنى قال الخطابي : الصواب الزجاجة ليلأنم معنى القارورة الذي في الحديث
 الآخر ، وتكون إضافة القرقرة إلى المفعول فيه نحو مكر الليل ، اهـ . قلت :
 والحديث أخرجه البخاري بمواضع عديدة منها حديث الباب بلفظ القارورة ، وفي
 كتاب الأدب في باب قول الرجل ليس بشيء ، بلفظ الدجاجة بالذال المهملة ،

قوله : (أخراكم) وكان (١) ذلك خداعاً منه ليخالط بعضهم بعض فكان كذلك .

قوله : (أنت أظن) وأغلظ (٢) ولما كان يتوهم منه الفظ والفاظ المذمومان

وفي كتاب التوحيد في « باب قراءة الفاجر والمنافق » ، بلفظ الدجاجة في المتن بالدال المهملة ، وفي نسخة الحاشية بالزاي المعجمة ، عزاء القسطلاني لأبي ذر عن المستمل فتأمل . ولا يذهب عليك أن ما في نسخة القسطلاني التي بأيدينا برواية أبي ذر عن المستمل وهكذا في الفتح ، ولم يتعرض له المعنى ، فاف في نسخة الحاشية عن القسطلاني بلفظ لأبي ذر عن الكشميهني ، اهـ . لعله غلط من الناسخ .

(١) وبذلك جزم القسطلاني إذ قال : ومراده عليه اللعنة تغليطهم ليقاتل المسلمون بعضهم بعضاً فوجت أولام قاصدين لقتال أخراهم ظانين أنهم من المشركين ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : تعالى « أخراكم » أى احتزروا من جهة أخراكم وهي كلمة قهال لمن يخشى أن يؤتى عند القتال من ورائه ، وكان ذلك لما ترك الرماة مكانهم ودخلوا ينتهبون عسكر المشركين ، وقوله « فاجتلدت همى وأخراهم » ، أى وهم يظنون أنهم من العدو ، وقد تقدم بيان ذلك من حديث ابن عباس رضى الله عنه الذى أخرجه أحمد والحاكم وأنهم لما رجعوا اختلطوا بالمشركين والتبس العسكران فلم يتميزوا فوقع القتل على المسلمين بعضهم من بعض ، اهـ . وأشار بحديث ابن عباس ما ذكره قبل ذلك فقال : وفي حديث ابن عباس رضى الله عنه : « فلما غم رسول الله ﷺ وأباحوا عسكر المشركين انكفت الرماة جميعاً فدخلوا في العسكر ينتهبون وقد التفت صفوف أصحاب رسول الله ﷺ هكذا وشبك بين أصابعه » الحديث .

(٢) قال الحافظ أظن وأغلظ بالمعجمتين بصيغة أفعل التفضيل من الغظاظلة والغلظة وهو يقتضى الشركة في أصل الفعل ، ويعارضه قوله تعالى : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » فإنه يقتضى أن لم يكن فظاً ولا غليظاً ، والجواب

دفعه (١) للنبي ﷺ وبين أن فظاظته وغلظه من الصفات المحمودة الحسنة فإن الشدة في الدين من دأب الصالحين .

أن الذي في الآية يقتضى نفي وجود ذلك له صفة لازمة فلا يستلزم ما في الحديث ذلك ، بل مجرد وجود الصفة له في بعض الأحوال وهو عند إنكار المنكر مثلاً والله أعلم ، وجوز بعضهم بأن اللفظ هنا بمعنى الفظ وفيه نظر للتصريح بالترجيح المقتضى خـ فصل على بابيه ، وكان النبي ﷺ لا يواجه أحداً بما يكره إلا في حق من حقوق الله تعالى ، وكان عمر رضى الله عنه يبالغ في الزجر عن المنكروها مطلقاً وطب المندوبات ، فلهذا قال النسوة له ذلك ، اهـ . قال العيني : ولا يلزم من الحديث إلا نفس الفظاظه والغلظه وهو أعم من كونه فظاً غليظاً لأنهما صفة شبهة يدلان على الثبوت والعام لا يستلزم الخاص ، أو الأفعال ليس بمعنى الزيادة ، هذا كله كلام الكرماني وفي النفس منه قلق ، والأوجه أن يقال إنه على المغاضلة والقدر انتهى في رسول الله ﷺ هو ما كان إغلاظه على الكفار والمنافقين ، قال تعالى : « واغلظ عليهم » ، اهـ . وبسط القسط لاني الكلام على ذلك أشد البسط .

(١) وبه جزم صاحب «الخير الجارى» كما في هامش البخارى إذ قال : أشار ﷺ به أن كونه فظاً غليظاً إنما هو في الدين وصلباً فيه ، وليس كونه فظاً من تصرف الشيطان فيه تسليية لعمر رضى الله عنه دفع لتوهم خلافه له ، اهـ . وسيأتى الحديث في مناقب عمر رضى الله عنه وفيه زيادة من قوله ﷺ : « إياها يا ابن الخطاب ، والذي نفسى بيده ما لقيك الشيطان ، الحديث ، وبسط الحافظ الكلام في لغة إياها ، ثم قال : وقال الطيبى الأمر بتوقيره ﷺ مطلوب لذاته تحميد الزيادة منه فكان قوله ﷺ إياه استزادة منه في طلب توقيره ، ولذلك عقبه بقوله : « والذي نفسى بيده إلخ » فإنه يشعر بأنه رضى مقاتله وحده فعاله ، وفي الحديث فضيلة عظيمة لعمر رضى الله عنه تقتضى أن الشيطان لا سبيل له عليه ، لا أن ذلك يقتضى بوجود العصمة ، إذ ليس فيه لإقرار الشيطان منه أن يشاركه في طريق

يسلكهما ، ولا يمنع ذلك من وسوسة له بحسب ما تصل إليه قدرته ، فإن قيل عدم تسليطه عليه بالوسوسة يؤخذ بطريق مفهوم الموافقة ، لأنه إذا منع من السلوك في طريق فأولى أن لا يلبسه بحيث يتمكن من وسوسة له ، فيمكن أن يكون حفظ من الشيطان ، ولا يلزم من ذلك ثبوت العصية له لأنها في حق النبي واجبة وفي حق غيره ممكنة ، ووقع في حديث حفصة عند الطبراني في الأوسط بلفظ : « إن الشيطان لا يلقى عمر رضي الله عنه منذ أسلم الآخر لوجهه » ، وهذا دال على صلابته في الدين واستمرار حاله على الجدة الصرفة والحق المحض ، وقال الثوري : هذا الحديث محمول على ظاهره ، وأن الشيطان يهرب إذا رآه ، وقال عياض : يحتمل أن يكون ذلك على سبيل ضرب المثل وأن عمر رضي الله عنه فارق سبيل الشيطان وسلك طريق السداد بخالف كل ما يحبه الشيطان ، والاول أولى ، انتهى . قال : يعنى فيه فضيلة عظيمة لعمر لأن هذا الكلام يقتضى أن لا سبيل للشيطان عليه ، إلا أن ذلك لا يقتضى وجوب العصية إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان من أن يشاركه في طريق ، ولا يمنع ذلك من وسوسته له ، هكذا قرره بعضهم ، وهذا موضع تأمل لأن عدم سلوكه في الطريق الذى يسلك فيه عمر إنما كان لأجل خوفه لا لأجل معنى آخر ، والدليل عليه رواية الطبراني في الأوسط المذكورة ، فالذى يكون حاله مع عمر هكذا كيف لا يمنع من الوصول إليه لأجل الوسوسة ؟ وتمكن الشيطان من وسوسة بنى آدم ما هو إلا بأنه يجرى في عروق بنى آدم مثل ما يجرى الدم ، فالذى يهرب منه ويخبر على وجهه إذا رآه كيف يجد طريقا إليه ؟ وما ذلك إلا خاصة له وضماها الله فيه فضلا منه وكرما ، وهذا لا تدعى العصية لأنها من خواص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، انتهى مختصرا . وفي تقرير مولانا حسين على البنجابى اعترض الروافض بأن في كتب أهل السنة تفضيل عمر على النبي ﷺ حيث قالوا واعتقدوا بوسوسة الشيطان النبي وههنا نقلوا حديث « ما لقيك إلخ » في حق عمر ، ويحاجب لهم إلزاما أن عمارا صحابي جليل الشأن عنكم ، والحديث السابق في شأن عمار ، أعنى

(باب ذكر الجن^(١) وثوابهم إلخ)

لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوم أن الجن ليس منهم إلا الشر ، لأن الشيطان هو الجن دفعه بأنهم مكفون مثل الإنس فطيهم مثاب^(٢) وعاصيهم

وأجاره الله من الشيطان ، ثابت في كتبكم كما في الكليني وهو معتمد كتبكم فاهو جوابكم فهو جوابنا ؟ اهـ .

(١) قال الحافظ : وأشار بهذه الترجمة إلى إثبات وجود الجن وإلى كونهم مكفين ، فأما إثبات وجودهم فقد نقل إمام الحرمين في الشامل عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدريه أنهم أنكروا وجودهم رأساً ، قال : ولا يتهجب عن أنكر ذلك من غير المشرعين ، إنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة ، قال : وليس في قضية العقل ما يقدح في إثباته ، قال القاضي أبو بكر : وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن ، ومنه من يشبههم وينفي تسلطهم على الإنس ، وقال عبد الجبار المعتزلي : الدليل على إثباتهم السمع دون العقل إلى آخر ما بسط في وجودهم ، وفي أنهم من أي شيء مخلقوا ، وهل يأكلون ويشربون ويتناكحون أم لا ؟ وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أشد البسط ، ثم قال الحافظ : وأما كونهم مكفين فقد قال ابن عبد البر : الجن عند الجماعة مكفون ، وقال عبد الجبار : لا نعلم خلافاً بين أهل النظر في ذلك إلا ما حكى عن بعض الخشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وليسوا مكفين إلى آخر ما بسط من الاختلاف في أنه : هل كان فيهم نبي أم لا ؟ مع اتفاقهم على أن نبينا ^{عليه السلام} بعث إلى الجن والإنس ، وهذا مما فضل به على الأنبياء ، انتهى مختصراً .

(٢) فقد قال الحافظ : أما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من أثبت تكليفهم أنهم يعاقبون على المعاصي واختلف هل يثابون ؟ فروى الطبري وابن أبي حاتم من طريق أبي الزناد موقوفاً قال : وإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار

النار قال الله لمؤمن الجن وسائر الامم أى من غير الإنس : كونوا تراباً ، فحينئذ يقول الكافر : يا ليتنى كنت تراباً ، وروى ابن أبي الدنيا عن ليث بن أبي سليم قال : ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، وروى عن أبي حنيفة رحمه الله نحو هذا القول ، وذهب الجمهور إلى أنهم يثابون على الطاعة ، وهو قول الاثمة الثلاثة والاوزاعي وأبي يوسف ومحمد ، ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الإنس على أربعة أقوال : أحدها نعم وهو قول الأكثر ، وثانيها يكونون في رتب الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة ، وثالثها أنهم أصحاب الاعراف ، ورابعها التوقف عن الجواب ، إلى آخر ما ذكر من دلائل الجمهور ، وبسط الغني الأبحاث العديدة في مسائل الجن ومن جعلها قال : النوع الثامن في بيان تكليف الجن ، قال أبو عمر الجن عند الجماعة مكلفون ، وذكر عن الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وأنهم ليسوا بمكلفين ، وعلى القول بتكليفهم هل لهم ثواب وعليهم عقاب أم لا ؟ واختلف العلماء فيه على قولين فقيل : لا ثواب لهم إلا النجاة من النار ، ثم يقال لهم كونوا تراباً مثل للبهائم وهو قول أبي حنيفة حكاه ابن حزم وغيره عنه ، وقال ابن أبي الدنيا بسنده إلى سفيان الثوري عن ليث بن أبي سليم قال : ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، القول الثاني أنهم يثابون على الطاعة ويعاقبون على المعصية وهو قول مالك والاوزاعي وأبي يوسف ومحمد ، ونقل أيضاً عن الشافعي وأحمد ، وسئل ابن عباس رضي الله عنه فقال : نعم لهم ثواب وعليهم عقاب ، وانفق العلماء على أن كافر الجن يعذب في الآخرة لقوله تعالى : النار مثواكم ، واختلفوا في مؤمن الجن هل يدخلون الجنة على أربعة أقوال الجمهور : على أنهم يدخلونها ، حكاه ابن حزم في الملل عن ابن أبي ليلى وأبي يوسف وجمهور الناس ، قال : وبه نقول ، وذهب الحارث المحاسبي إلى أنهم يدخلونها ، نراهم يوم القيامة ولا يروننا عكس ما كانوا عليه في الدنيا . القول الثاني : أنهم لا يدخلون الجنة بل يكونون في ربضها يراهم الإنس من حيث لا يرونهم ، وهذا القول مأثور عن مالك والشافعي

معذب والشيطان (١) وإن كان منهم فإنه رجم لشيطنته وعصيانته لالكونه من الجن .
قوله : (ولقد علمت الجنة أنهم لم) ولو كانوا (٢) أصهاره . تبارك وتعالى لما
كان الأمر كذلك .

وأحد وأبو يوسف ومحمد ، حكاه ابن تيمية وهو خلاف ما حكاه ابن حزم ، القول
الثالث : أنهم على الأعراف . والرابع : الوقف . انتهى مختصراً . وعلم من ذلك
أن ما قرره الشيخ مبنى على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الإمام أبي حنيفة ،
ولعل ما أخذ قول الإمام ما في سريرة الأحقاف : « يا قومنا اجبئوا داعي الله
وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويخرجكم من عذاب أليم ، فإنه رتب فيه على الإيمان
ولإجابة داعي الله الإجابة من النار فقط .

(١) كما هو نص قوله عز اسمه في سورة الكهف : « ولإذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه ، والآية ، والمسألة لخلافية
شهيرة ، قال العلامة السيوطي : في مبدأ البقرة في قوله تعالى : « فسجدوا إلا إبليس »
هو أبو الجن كان بين الملائكة ، قال صاحب الجمل : هكذا في خط الشيخ المصنف بين
الملائكة وهو تابع في ذلك للشيخ في سورة طه وغيرها ، وقضية كلامهما أنه ليس
من الملائكة ، وصرح بذلك في الكشف فقال : كان جنياً واحداً بين أظهر ألوف
من الملائكة مغموراً بينهم فغلوا عليه في قوله : « فسجدوا » ، لكن أكثر المفسرين
كالغري والواحدى والقاضى على أنه كان من الملائكة وإلا لم يتناولوه أمرهم ولم
يصح استثناءهم منهم ، قالوا : ولا يرد على ذلك قوله تعالى « إلا إبليس كان من الجن »
لجواز أن يقال كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً . أو قد انتزعتهم قديسون
جنأ لاختلافهم ، والحاصل أن ما ذكره محاولة على جعل الاستثناء متصلاً وهو
الأصل ، وما ذكره الشيخان محاولة على أنه منقطع فلا حاجة إلى التأويل لكنه
خلاف الأصل ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من تفسير الآية هو أقرب من ألفاظ الآية

الشریفہ ، ولایہ یظهر میل الإمام البخاری إذ ذکرہ فی د باب ثواب الجن وعقابہم ، ولایہ یظهر میل الحافظ إذ قال قوله علی الجن أنهم سیحضرون للحساب : هذا هو المتعلق بالترجمة ، اه . وبہ فسر الآیة المحققون من المترجمین للقرآن المجید ، فی ترجمۃ الشاہ رفیع الدین رحمہ اللہ إذ قال : اور ثابت کیا انہوں فی درمیان خدا کی اور درمیان جنوں کی نانا اور تحقیق جاتی ہیں جن تحقیق وہ البتہ حاضر کئی جائیں گی ، اه . وفی ترجمۃ شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ : اور تہیرا یا انہوں فی خدامین اور جنوں میں نانا اور جنوں کو تو معلوم ہی کہ تحقیق وہ بکری ہوتی آئیں گی ، اه . وفی حواشیہ یعنی اُحقون فی جنوں کی ساتھ معاذ اللہ مادی کارشتہ قائم کیا سبحان اللہ کیا باتیں کرتی ہیں ذرا ان جنوں سی پوجہ آؤ کہ وہ خود اپنی نسبت کیا سمجھتی ہیں ، ان کو معلوم ہی کہ دوسری مجرموں کی طرح وہ بھی اللہ کی یہ ان بکری ہوتی آئیں گی ، کیا داماد کاسسرال کی ساتھ ہی معاملہ ہوتا ہی ، اه . وفی بیان القرآن للشیخ التہانوی رحمہ اللہ : ان لو کون فی اللہ میں اور جنات میں رشتہ داری قرار دی ہی (جن کا بطلان اور بھی ظاہر ہی ، کیونکہ بی بی جس کام کی ہوتی ہی اس سی حق تعالیٰ منزه ہی اور جب زوجیت محال ہی تو صہریت جو اسکی فرع ہی نیز محال ہی (اور جس) جس کو یہ لو کہ خدا کا شریک تہیرا رہ ہیں ان کی توبہ کیفیت ہی کہ ان میں (جو جنات) ہیں خود (ان کا یہ عقیدہ ہی) کہ ان میں جو کافر ہیں (وہ) عذاب میں (کرفتار ہوں کی) انتہی مختصرا . ولایہ مال شیخ الإسلام فی شرحہ إذ ترجم بقولہ ہر آئینہ بتحقیق دانستہ اند جنیان کہ بتحقیق ایشان ہر آئینہ حاضر کردہ شد کان باشند براتی عذاب ، اه . وخالفہم صاحب الجلالین إذ قال : (وجعلوا) ای المشرکون (بینہ) تعالیٰ (وبین الجنة) ای الملائکۃ لاجتنانہم عن الابصار (نسباً) لقولہم لانہا بنات اللہ (ولقد علی الجنة) ای الملائکۃ (أنہم) ای قائلی ذلك (لمحضرون) لئلا یعذبون فیہا ای الکفرة لمحضرون النار لکنسہم فی قولہم

قوله : (جن ولا إنس فيه) إثبات الجن وأن (١) منهم مسلمين ، فإن الشهادة للغير فرع كونه ناجياً زكياً غير مأخوذ .

(باب قول الله عز وجل وبث فيها (٢) الخ)

ولما كانت العادة جارية بأن العظيم لا ينسب إليه الحقير ، وقد كانت الفلاسفة

ذلك ، انتهى بزيادة من اجل . وقال الرازي في تفسيره : اختلفوا في المراد بالجنة على وجوه : الاول قال مقاتل : أثبتوا نسباً بين الله تعالى وبين الملائكة حين زعموا أنهم بنات الله ، وعلى هذا القول فالجنة هم الملائكة ، سمو اجناً لاجتماعهم عن الابصار ، وهذا القول عدى مشكل لانه تعالى أبطل قولهم الملائكة بنات الله ثم عطف عليه قوله : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » والعطف يقتضى كون المخطوف مغايراً للمخطوف عليه فوجب أن يكون المراد من هذه الآية غير ما تقدم . الثاني : قال مجاهد قالت كفار قريش : الملائكة بنات الله ، فقال لهم أبو بكر الصديق فن أمهاتهم ؟ قالوا سردات الجن ، وهذا أيضاً عدى بعيد لأن المصاهرة لا تسمى نسباً ، والثالث روي في تفسير قوله تعالى : « وجعلوا لله شركاء الجن » أن قوماً من الزنادقة يقولون : الله وإبليس أخوان ، فالله الخير الكريم وإبليس هو الأخ الشرير الخسيس ، فقوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » المراد منه هذا المذهب ، وعندى هذا القول أقرب الاقاويل وهو مذهب المجوس القائلين : يزدان وهومن ، اهـ . كذا في الاصل ، والمشهور أهرمن .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في المطابقة أجود بما قاله الشراح ، قال الحافظ : وتبعه القسطلاني : الغرض منه ههنا أنه يدل على أن الجن يحشرون يوم القيامة ، اهـ . وقال الصفي : مطابقته للترجمة في قوله جن وهو أيضاً يدل على وجود الجن خلافاً لمن أنكر ذلك ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : كأنه أشار إلى سبق خلق الملائكة والجن على الحيوان أو

زعمت أنه تبارك وتعالى لم يخلق إلا (١) العقل الأول وجلة ما يتكون في عالم الكون والفساد فإنه إلى العقل العاشر ، دفعه بأن كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة

سبق جميع ذلك على خلق آدم ، والدابة لغة مادب من الحيوان ، واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ، والأول أشهر لقوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ، وعرفا ذوات الأربع ، وقيل : يختص بالفرس ، وقيل بالحمار ، والمراد هنا المعنى اللغوي ، وفي حديث أبي هريرة عندهم : « إن خلق الدواب كان يوم الأربعاء وهو دال على أن ذلك قبل خلق آدم ، اه . قلت : وأجاد الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه بالإشارة إلى الآيات في الترجمة حيث أشار بها إلى استيعاب جميع أنواع الحيوانات فإنها ثلاثة أنواع : ما يسكن في الأرض من الحشرات وأشار إليه بذكر الحيات . والثاني : ما يدب على الأرض وأشار إليه بقوله : « وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ، والثالث ما يطير في الجو وأشار إليه بقوله تعالى : « أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ، ثم قال الحافظ في قوله تعالى : « إلا هو آخذ بناصيتها ، خص الناصية بالذكر على عادة العرب في ذلك ، تقول : ناصية فلان في يد فلان إذا كان في طاعته ، ومن ثم كانوا يحجزون ناصية الأسير إذا أطلقوه ، اه .

(١) كما هو المعروف من مزخرفاتهم ، وفي شرح العقائد النسفية هو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد ، والذهرية أنه لا يعلم ذاته والنظام أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح إلخ ، وفي مشه قوله « لا يقدر على أكثر من واحد ، بمعنى أنه لا يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد ، وهو المعلول الأول ، هذا هو المشهور ، اه . وبسط في دستور العلماء الكلام على العقول وقال : إن المشهور أن العقول عشرة ، لكن ذهب المعلم الأول إلى أنها خمسة ، وقال الشيخ لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات . منظومة بعضها على بعض فإن كانت كرات منظومة بعدد

مما على الأرض صغيرة أو كانت كبيرة ، حقيرة أو ذات خطر ، فإنما خلقه (١) الله تبارك وتعالى ومنه الخلق والامر (٢) .

الثواب فيكون العقول والنفوس أكثر منها بكثير لا محالة ، فكثرة العقول بأية مرتبة كانت إنما تكون بكثرة الحقائق لما قالوا من أن كل حقيقة لا تمنع إلا بتعين واحد تقتضيه ذاتها ، اه . وعمل تفصيلها كتب الفلسفة ، وذكرها صاحب غياث اللغات مختصراً حاصله : أن العقل قوة في نفس الإنسان يميز بها دقائق الأشياء وهو المسمى بالنفس الناطقة ، وعند الحكماء يسمى بمعنى الملك ، والمعروف عندهم أنه تعالى وتقدس خلق ملكاً واحداً وهو الذي يقال له العقل الأول ، وهذا الملك خلق ملكاً ثانياً والفلك الأول وهذا الملك الثاني خلق ملكاً ثالثاً والفلك الثاني وهلم جرا . إلى أن خلق الملك التاسع الملك العاشر والفلك التاسع وهذا الملك العاشر يقال له عندهم العقل الفعال وهو الذي خلق جميع العالم والأشياء كلها ، ويقال إن العقل العاشر هذا هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما صرح بذلك في المبتدئ ، وقال صاحب البرهان : إن العقل الأول هو المسمى بنور محمد وكناية أيضاً عن جبريل عليهما الصلاة والسلام ، انتهى معرباً مختصراً .

(١) فقد قال عز اسمه : « خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » ، وقال عز اسمه : « خالق كل شيء فاعبدوه » ، وقال عز اسمه : « الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام » الآية ، وقال عز اسمه : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، قال الحافظ قال الكرماني : التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه أن يكون الله خالق كل شيء كما صرح به في الآية الأخرى ، اه . وقال عز اسمه : « هل من خالق غير الله » الآية ، وقال أيضاً : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » ، وغير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على أنه خالق كل شيء .

(٢) فقد قال الله تبارك وتعالى « الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يفتي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » ، ذكر الإمام البخاري هذه الآية في آخر الكتاب في « باب قول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون » ، وحكي صاحب الجمل عن الخازن في قوله تعالى : « ألا له الخلق والامر » الخلق بمعنى المخلوقات ،

والامر معناه التصرف في الكائنات، وفي هذه الآية رد على من يقول: إن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم، اه. وقال الرازي قوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر»، إشارة إلى أن كل ماسوى الله تعالى إمام من عالم الحق أو من عالم الامر، أما الذي هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير وكل ما كان جسماً أو جسمانياً كان مخصوصاً بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريئاً عن الحجمة والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الامر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجزاء الأفلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الامر، والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روى في الاخبار: «إن لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب»، ثم إذا دقت النظر علمت أن عالم الخلق في تسيير الله وعالم الامر في تدبير الله تعالى، واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله تعالى فهذا المعنى قال: «ألا له الخلق والأمر»، اه مختصراً. وقال صاحب الفيض: اختلفوا في تحديد عالم الامر والخلق، قال الغزالي: إن فيه اصطلاحات عديدة فقليل ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق، وما لا تدركه فهو عالم الامر، وقال الشيخ المجدد السهرندي: إن الذي تحت العرش عالم الخلق وما هو فوقه فعالم الامر، وقال الشيخ الأكبر: إن ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الامر وما خلق الشيء من الشيء أغنى بالواسطة فعالم الخلق، فالروح من عالم الامر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الامر كالآلات الميكانيكية التي تتخذ من الحديد إذا تعلق بها الكهرباء تتحرك وتجرى، فهذه أربعة فروق من أربعة أوجه، اه. قلت: وإلى الفرق بينهما أشار الإمام البخاري بقوله قال ابن عينة: بين الله الخلق من الامر، قال الحافظ: هذا الأثر وصله ابن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال كما عند سفيان بن عينة فقال ألا له الخلق والأمر فالخلق هو المخلوقات والأمر هو الكلام، وبسط الحافظ الكلام على ذلك وقال في آخره: وقال بعض المفسرين المراد بالامر

« فبارك (١) الله أحسن الخالقين » ، ثم إن جميع ما أورده في الباب من الروايات فتقصوده منها أن للدواب ذكراً فيها . غير أن بعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة أزيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب (٢) هناك وأورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم أخذ في سرد الروايات كما كان يسردها وهذا كقوله : باب خير مال (٢) المسلم .

بعد الخلق تصريف الأمور ، وقال بعضهم : المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها ، والمراد بالأمر الآخرة وما فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هو كلام الشيخ قدس سره ، ذكره لمناسبة الخلق اقتباساً من الآية الأخرى التي في أول سورة المؤمنون ، والآية التي فيه الخلق والأمر سياقها « تبارك الله رب العالمين » كما تقدم في القول السابق .

(٢) هو أصل مطرد من أصول التراجم المذكورة في المقدمة وهو الأصل السادس منها .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولا يحتاج عليه إلى تظليل الذساخ كما فعله الشراح ، فقد قال الحافظ بعد ذكر حديث أبي سعيد الجردى تذييلان : الأول : ذكر المزي في الأطراف تبعاً لأبي مسعود أن البخاري أورد الحديث من هذه الطريق في الجزية وهو وهم وإنما هو في بدأ الخلق .

الثاني : وقع في أكثر الروايات قبل حديث أبي سعيد هذا وباب خير مال المسلم إلخ ، وسقطت هذه الترجمة من رواية النسفي ولم يذكرها الإسماعيلي أيضاً وهو اللائق بالحال ، لأن الأحاديث التي تلي حديث أبي سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم إلا حديث أبي هريرة المذكور بعده ، اهـ . وذكر العيني بعد حديث أبي سعيد : مطابقته للترجمة ظاهر ، وقال بعد حديث أبي هريرة المذكور بعد ذلك : مطابقته للترجمة في قوله « في الغنم » ، وقال بعد الحديث الثالث حديث أبي مسعود : هذا الحديث وما بعده من الأحاديث ليس بينهما وبين الترجمة المذكورة مطابقة ، وإنما

وقوله باب (١) خمس من الدواب ، فإنها لما تضمننا فائدة كثيرة الاعتناء به عليهما بلفظ الباب فافهم .

قوله : (رأس الكفر نحو المشرق) إشارة (٢) إلى ربيعة ومضر ولم تكونا

كان الاتفاق أن تكون هذه الترجمة لحديث ابن مسعود وأبي هريرة فقط ، لأن فيهما ذكر الغنم والبقية كان ينبغي أن تكون في الترجمة التي هي د باب قول الله تعالى : وبث فيها من كل دابة ، لوجود المطابقة فيها ، قيل : ولهذا سقطت هذه الترجمة من رواية النسفي ولم يذكرها أيضاً الإسماعيلي ، اهـ . وأنت خير بأن حديث أبي هريرة أيضاً لا مناسبة له بالترجمة إلا في ذكر لفظ الغنم فقط والترجمة د خير مال المسلم إلخ ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) وجعل الشراح هذا الباب أيضاً الأول بالحذف ، فقد قال الحافظ : وقع في رواية السرخسي : د باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم إلخ ، ولا معنى لذكره هنا ، ووقع عنده أيضاً د باب خمس من الدواب إلخ ، وسقط من رواية غيره وهو أولى ، اهـ . وهكذا قال العيني في د باب إذا وقع الذباب إلخ ، إنما وقع هنا في رواية أبي زر عن بعض شيوخه وحذف عند الباقرين ، وحذفه أولى لأن الأحاديث التي تأتي بعد هذا الحديث لا تعلق لها بذلك ولا مطابقة بينها وبين هذه الترجمة كما ترى ، اهـ .

(٢) ما ذكره الشيخ هنا ذكره في الكوكب بشيء من البسط إذ قال : قوله د الكفر من قبل المشرق ، ولقد كانت القبائل اليمنية ساروا إلى الإسلام كأسلم وغفار وغيرها ، وأبطأ أهل الشرق كضر وغيرها مع ما يظهر فيما بعد من تفاوت بينهما ، فإن خروج الدجال على أهل المدينة يكون من قبل المشرق ، واليمنيون يقابلونه ما لا يقابله من سواه ، فلذلك قال النبي ﷺ في كلا الفريقين أهل الشرق واليمن ما يبين حالهم ، اهـ . واختلفوا في مصداق أهل الشرق في حديث الباب ،

ويؤيد ما أفاده الشيخ من حمله على ربيعة ومضر ، قال الكرماني في حديث أبي مسعود الآتي : قوله « الفدادون » أي المصوتون عند أذنان الإبل هو في جهة المشرق حيث مسكن القبيلتين ربيعة ومضر ، اه . ويؤيده أيضاً ما تقدم في صفة الصلاة في « باب يهوى بالتكبير حين يسجد » قال أبو هريرة : « وكان رسول الله ﷺ حين يرفع رأسه يقول ، الحديث ، وفيه : « اللهم اشد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام » وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، اه . وقال الحافظ في حديث الباب : قوله « رأس الكفر نحو المشرق » وفي رواية الكشميني « قبل المشرق » وهو بكسر القاف وفتح الموحدة ، أي من جهته ، وفي ذلك إشارة إلى شدة كفر المجوس ، لأن مملكة الفرس ومن أطاعهم من العرب كانت من جهة المشرق بالنسبة إلى المدينة ، وكانوا في غاية القوة والتكبر والتجبر حتى مزق ملكهم كتاب النبي ﷺ كما سيأتي في موضعه ، واستمرت الفتن من قبل المشرق كما سيأتي بيانه واضحاً في الفتن ، اه . وقال في كتاب الفتن في « باب قول النبي ﷺ : الفتنة من قبل المشرق » في حديث ترك الدعاء لأهل نجد ، قال المهلب : وإنما ترك ﷺ الدعاء لأهل المشرق ليضعفوا عن الشر الذي هو موضوع في جهتهم لاستيلاء الشيطان بالفتن ، وقال غيره : كان أهل المشرق يومئذ أهل كفر فأخبر ﷺ أن الفتنة تكون من تلك الناحية فكان كما أخبر ، وأول الفتن كان من قبل المشرق فكان ذلك سبباً للفرقة بين المسلمين ، وكذلك البدع نشأت من تلك الجهة ، وقال الخطابي : نجد من جهة المشرق ، ومن كان بالمدينة كان نجده بادية العراق ونواحيها وهي مشرق أهل المدينة ، وأصل النجد ما ارتفع من الأرض وهو خلاف الغور فإنه ما انخفض منها ، وتامة كلها من الغور ، ومكة من تامة ، قال الحافظ : وعرف بهذا ما قاله الداودي : إن نجداً من ناحية العراق فإنه توهم أن نجداً موضع مخصوص وليس كذلك ، بل كل شيء ارتفع بالنسبة إلى ما يليه يسمى المرتفع نجداً والمنخفض غوراً ، انتهى مختصراً .

أسلبت بعد ، وكان كفرهم شديداً تتأذى (١) منهم فرق المسلمين .

قوله : (أفأقرأ التوراة) يعنى (٢) بذلك أنى لم أقرأ التوراة حتى يتوهم أنى عليه ذلك منها ، فلا سبيل إذا للعلم بها إلا إخباره عليه السلام .

وقال القارى : قوله : رأس الكفر نحو المشرق ، قال المهلب : أى منه يظهر الكفر والفتن كالديجال وبأجوج ومأجوج وغيرهما ، وقال النووى : المراد باختصاص المشرق به مزيد تسلط الشيطان على أهل المشرق وكان ذلك فى عهده عليه السلام ، ويكون حين يخرج الديجال من المشرق فإنه منشأ الفتن العظيمة ومثار الكفر الترك ، وقال السيوطى نقلاً عن الباجى : يحتمل أن يريد فارس وأن يريد نجداً ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وما اخترت فيه أن ههنا حديثين مختلفين أحدهما الفتن ههنا وأشار إلى المشرق ، والمراد بها الفتن التى وقعت من زمان عثمان رضى الله عنه فإن وقعة الجبل والصفين ثم ظهور الحجاج فى أرض العراق وما وراءها من المشرق كما بسط فى الأوجز ، وأما الحديث الثانى الذى فيه : حيث يطلع قرن الشيطان ، فالمراد به خروج الديجال وهو المشار إليه فى حديث عائشة : : رأس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

(١) كما تقدم قريباً من حديث أبوهريرة بلفظ : اللهم اشد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وفى حديث وفد عبد القيس : : قالوا يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتبك إلا فى أشهر الحرام ، بيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات والواقعات الدالة على مخالفة مضر وشدتهم .

(٢) قال العيى : قوله : أفأقرأ التوراة ، الهمة للاستفهام على سبيل الإنكار ، وفيه تعريض لكعب الأحبار بأنه كان على دين اليهودية قبل الإسلام ، والحاصل أن أباهريرة قال : أنا أقرأ التوراة حتى أنقل منها ولا أقول إلا من السماع عن

رسول الله ﷺ ، انتهى . قال الحافظ : وفي حديث مسلم « أنا نزلت على التوراة » وفيه أن أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب ، وأن الصحابي الذي يكون كذلك إذا أخبر بما لا مجال للرأى والاجتهاد فيه يكون للحديث حكم الرفع ، وفي سكوت كعب عن الرد على أبي هريرة دلالة على تورعه وكأنهما جميعاً لم يبلغهما حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، وقال : « وذكر عند النبي ﷺ القردة والخنازير فقال : إن الله لم يجعل للنسخ نسلًا ولا عقبًا » وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك ، وعلى هذا يحمل قوله ﷺ لا أراها إلا الفأر وكأنه كان يظن ذلك ، ثم اعلم بأنها ليست هي ، قال ابن قتيبة : إن صح هذا الحديث وإلا فالقردة والخنازير هي الممسوخ بأعينهما توالدت ، قال الحافظ رحمه الله : الحديث صحيح ، وسيأتى مزيد لذلك في أواخر حديث الأنبياء ، انتهى . قلت : بسط الكلام على ذلك الحافظ في آخر أيام الجاهلية قبل باب مبعث النبي ﷺ في حديث رجم القردة ، قال القسطلاني في حديث الباب : قد اختلف في الممسوخ هل يكون له نسل أم لا ؟ فذهب أبو إسحق الزجاج وابن العربي أبو بكر إلى أن الموجود من القردة من نسل الممسوخ تمسكا بحديث الباب ، وقال الجمهور لا وهو المعتمد لحديث ابن مسعود عند مسلم مرفوعا : « إن الله لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلًا » وأن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك ، وأجابوا عن حديث الباب بأنه عليه الصلاة والسلام قاله قبل أن يوحى إليه بحقيقة الأمر في ذلك ولذا لم يجزم به ، بخلاف النفي فإنه جزم به كما في حديث ابن مسعود ، انتهى . وحكى ابن كثير في قوله تعالى : « لَمَّا سَمِ كُتِرَا قِرْدَةً خَاسِئِينَ » عن مجاهد قال : مسخت قلوبهم ولم يسخر قردة وإنما هو مثل ضربه الله « كمثل الحمار يحمل أسفارا » وقال هذا سند جيد عن مجاهد وقول غريب خلاف الظاهر من السياق في هذا المقام وفي غيره ، ثم حكى عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « إنما كان الذين اعتدوا في السبت فجعلوا قردة فواقهم ملكوا »

ما كان للسخ نسل ، وقال الضحاك عن ابن عباس : « فسخهم الله قردة بمصيبتهم » . قال : ولم يعيش مسخ قط فوق ثلاثة أيام ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسل وقد خلق الله القردة والخنازير وسائر الخلق في الدنيا أيام التي ذكرها الله في كتابه ، فسخ هؤلاء القوم في صورة القردة وكذلك يفعل بمن يشاء كما يشاء ، ثم بسط أقوال العلماء في تأييد قول ابن عباس ثم قال : والغرض من هذا السياق عن هؤلاء الأئمة بيان خلاف ما ذهب إليه مجاهد من أن مسخهم إنما كان معنوياً لا صورياً بل الصحيح أنه معنوي صوري ، انتهى . وبسط الطحاوي في مشكله الكلام على هذه الأحاديث فذكر أولاً « باب بيان شكل ما روى عن رسول الله ﷺ في القردة والخنازير ، فذكر فيه حديث ابن مسعود بطرق قال : « سئل رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير أمي بما مسخ ؟ فقال : إن الله لم يهلك قوماً أو يسخ قوماً فيجعل لهم نسلاً ولا عاقبة ، وأن القردة والخنازير خلقوا قبل ذلك » ، ثم قال : « يقال قوم في كتاب الله تعالى : ما يدفع هذه الآثار التي رويتها في هذا الباب في معنى من أهلكه الله أو مسخه أنه لا يكون له نسل ولا عقب ، وهو قوله عز وجل : « وجعل منهم القردة والخنازير » ، فذكر الله أنه جعلها من القوم الذين سخط عليهم ولعنهم ، وذكره ذلك بالمعرفة لا بالنكرة فكان ذلك كالقردة والخنازير الموجودة لا على من سواها من قردة وخنازير ، ولو كان ذلك على قردة وخنازير سوى الموجودة لذكره على النكرة لا على المعرفة فكان جوابنا لهم في ذلك أنه قد يجوز أن يكون القردة والخنازير قد كانت قبل ذلك مخلوقة على ما هي عليه كسائر الأشياء المخلوقة على ما هي عليه ، لا مسوخة من خلق كانت عليه إلى قردة وخنازير وكانت مما تتناسل كسائر المخلوقات سواها ، ثم كان من الله تعالى جعله القردة والخنازير من سخط عليه من عباده الذين خرجوا من أمره واعتدوا عن عبادته فسخهم قردة وخنازير لا تناسل لها ولا أعقاب لها فكانت في الدنيا ما شاء الله عز وجل كونها فيها ، ثم أفضاها بلا أعقاب وبقيت

قوله : (فأحرق بالنار) بإلقاء (١) شيء من الحشيش والحشيم فيه .

القردة والخنازير التي كانت قبل ذلك لم يلحقها مسخ فكان منها التماسل في حياتها والإعقاب بعد موتها ، فإن بحمد الله ونعمته احتال ما حملنا قول رسول الله ﷺ ما لا يخالف في كتاب الله لها مما توهم هؤلاء الجاهلون أنه يخالفه ، ثم ذكر باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ في خشيته أن تكون الفأرة من الممسوخ وهل كان دفع بعد ذلك تلك الخشية وبأن له ﷺ أنها ليست من الممسوخ فذكر حديث أبي هريرة المذكور في البخاري ثم قال : فكان فيما روي في الباب الذي قبل هذا من قوله ﷺ « إن الله لم يهلك قوماً فيجعل لهم نسلاً ، ما قد دل أن ما قاله رسول الله ﷺ في الفأر كان منه قبل أن يعلمه الله تعالى ما أعلمه من أنه لا يجعل لمن أهلك نسلاً ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله « أمر ميتها » أي بيت النمل ، وفي رواية الزهري الماضية في الجهاد : فأمر بقرية النمل فأحرقت ، وقرية النمل موضع اجتماعهم ، والعرب تفرق في الأوطان فيقولون لمسكن الإنسان وطن ، ولمسكن الإبل عطن ، وللأسد عرين وغابة ، وللظبي كناس ، وللضب وجار ، وللطائر عش ، وللزنبور كور ، ولليربوع نافق ، وللنمل قرية ، وقوله « هلا نملة واحدة » يجوز فيه النصب على تقدير : فهلا أحرقت نملة واحدة وهي التي آذتك بخلاف غيرها فلم يصدر منها جناية ، واستدل بهذا الحديث على جواز إحراق الحيوان المؤذي بالنار من جهة أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يأت في شرعنا ما يرفعه لكن ورد في شرعنا النهي عن التعذيب بالنار ، قال النووي : هذا الحديث محمول على أنه كان جائزاً في شرع ذلك النبي فإنه لم يقع عليه العتب في الإحراق بل في الزيادة على النملة الواحدة ، وأما في شرعنا فلا يجوز إحراق الحيوان بالنار إلا في القصاص بشرطه ، وكذا لا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس رضي الله عنه في السنن أن النبي ﷺ نهى عن قتل النملة . النملة ، وقيد غيره كالخطاطي النهي عن قتل النمل بالسليمان ، وقال

البغوى : النمل الصغير الذى يقال له الذر يجوز قتله ، ونقله صاحب الاستقصاء عن الصميرى وبه جزم الخطابى ، وفى قوله : « إن القتل والإحراق كان جائزاً فى شرع ذلك النبي » ، نظر ، لأنه لو كان كذلك لم يعاتب أصلاً إذا ثبت أن الأذى طبعه ، وقال عياض : فى هذا الحديث دلالة على جواز قتل كل مؤذ ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قول النووى : لعله كان جائزاً فى شريعة ذلك النبي متعقب بأنه لو كان جائزاً لم يعاتب أصلاً ، ولا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس المروى فى السنن ، وكره مالك قتل النمل إلا أن يضرب ولا يقدر على دفعه إلا بالقتل ، وقال الدميرى قوله : « هلا نملة واحدة » ، دليل على جواز قتل المؤذى وكل قتل كان لنفع أو دفع ضرر فلا بأس به عند العلماء ، ولم يخص تلك النملة التى لدغت لأنه ليس المراد القصاص ، لأنه لو أراد الله لقال « هلا نملتك التى لدغتك » ، ولكن قال : « هلا نملة » ، فكان نملة تم البرى والجاني ، اه . قال الحافظ : يقال إن لهذه القصة سبباً وهو أن هذا النبي مر على قرية أهلكها الله تعالى بذنوب أهلها فوقف متعجباً فقال يارب قد كان فيهم صبيان ودواب ومن لم يقترف ذنباً ، ثم نزل تحت شجرة فحرت له هذه القصة فنهى الله عز وجل على أن الجنس المؤذى يقتل وإن لم يؤذ وتقتل أولاده وإن لم تبلغ الأذى وهذا هو الظاهر ، وإن ثبتت هذه القصة تعين المصير إليه ، والحاصل أنه لم يعاتب إنكاراً لما فعل بل جواباً له وإيضاحاً لحكمة شمول الإهلاك لجميع أهل تلك القرية فضرب له المثل بذلك أى إذا اختلط من يستحق الإهلاك بغيره وتعين إهلاك الجميع طريقاً إلى إهلاك المستحق جاز إهلاك الجميع ، ولهذا نظائر كترس الكفار بالمسلمين وغير ذلك ، وقال الكرماني : النمل غير مكلف فكيف أشير فى الحديث إلى أنه لو أحرق نملة واحدة جاز ، مع أن القصاص إنما يكون بالمثل لقوله تعالى : وجزاء سيئة سيئة مثلها ، ثم أجاب بتجويز أن التحريق كان جائزاً عنده ، ثم قال يرد عليه : لو كان كذلك لما ذم عليه

وأجاب بأنه قد يذم الرفيع القدر على خلاف الأولى ، قال الحافظ : والتعبير بالذم في هذا لا يليق بمقام النبي ، فيذنب أن يعبر بالعتاب ، وقال القرطبي : ظاهر هذا الحديث بأن هذا النبي إنما عاتبه الله حيث انتقم لنفسه بإهلاك جمع آذاه منه واحدة وكان الأولى به الصبر والصفح وكأنه وقع له أن هذا النوع مؤذ كبنى آدم ، وحرمة بنى آدم أعظم من حرمة الحيوان فلو انفرد هذا النظر ولم ينضم إليه التشفي لم يعاتب ، قال : والذي يؤيد هذا التمسك بأصل عصمة الانبياء وأنهم أعلم بالله وبأحكامه من غيرهم وأشدهم له خشية ، اهـ . قلت : واختلف في اسم هذا النبي ، قال الحافظ : قيل هو العزيز ، وروى الحكيم الترمذي في التواتر أنه موسى عليه السلام ، وبذلك جزم السكلا بآذ في معاني الأخبار والقرطبي في التفسير ، اهـ . وهكذا قال العيني ، وقال القسطلاني : هو عزيز أو موسى عليهما الصلاة والسلام ، اهـ . وقال القاري في المرقاة : قيل موسى ، وقيل داود عليهما السلام ، اهـ . قال الحافظ :

[تسكلة] النمل أعظم الحيوانات حيلة في طلب الرزق ، ومن عجيب أمره أنه إذا وجد شيئاً ولو قل أنذر الباقيين ويحتكر في زمن الصيف للشتاء ، وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض وإذا حفر مكانه اتخذها تعاريج لئلا يجرى إليها ماء المطر ، وليس في الحيوان ما يحمل أثقل منه غيره والذر في النمل كالزنبور في النحل ، اهـ . زاد العيني : ويحكى أن سليمان عليه الصلاة والسلام سأل نملة : ما يكفيك من الأكل في سنة واحدة ؟ قالت : حبة من القمح فأمر بها فخبست في قارورة ووضع معها حبة قمح فتركرها سنة فطلبها ، ففتح فم القارورة فإذا فيها النملة ولم تأكل إلا نصفها ، فقال لها : ما قلت ما كولي حبة قمح في سنة ، فقالت : يا بني الله ، ولكن أنت ملك عظيم الله أن مشغول بالأمور الكثيرة خفت أن تنساني سنتين فأكلت نصف القمح وأدخرت نصفها للسنة الأخرى ، فتمجب سليمان عليه الصلاة والسلام من أمرها وإدراكها وليس هذا بيدع منها فانظر ما أخبر الله عنها في سورة

(باب إذا وقع^(١) الذباب)

وهذا كالمقدمين فلا يجب مطابقة الروايات بالترجمة .

التمل ، ا . قال القسطلاني : روى الدارقطني والحاكم من حديث أبي هريرة بها ذكره في حياة الحيوان أن النبي ﷺ قال : « لا تقتلوا النمل فإن سليمان عليه السلام خرج ذات يوم يستسقي فإذا هو بنملة مستلقية على قفاها رافعة قوائمها تقول : اللهم إنا خلق من خلقك لا غنى لنا عن فضلك ، اللهم لا تؤاخذنا بذنوب عبادك الخاطئين واسقنا مطراً تنبت لنا به شجراً وأطعمنا ثمراً ، فقال سليمان عليه الصلاة والسلام لقومه : ارجموا فقد كفيتم وسقيتم بغيركم ، ا . والحديث أخرجه في المشكاة برواية الدارقطني مختصراً بلفظ : خرج نبي من الأنبياء يستسقي فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها إلى السماء فقال : ارجموا فقد استجيب لكم من أجل هذه النملة ، ا . وقد بسط الطحاوي في مشكله في بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ من نهيه عن قتل النملة والنحلة والهدد والصرده ، وذكر فيه حديث الباب بلفظ « فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة أحرق أمة من الأمم تسبح » ثم ذكر حديث استسقاء النملة المذكور ثم قال : ما كان هذا سبيله كان قتله قاطعاً لمثل هذين المعنيين ثم ذكر الحديث المذكور بلفظ « فهلا نملة واحدة » ثم قال : وفيه ما قد دل على إباحة قتل ما قد آذى من النمل ، وفيما قبله النهي عن قتل ما لم يؤذ منها ، انتهى مختصراً . وبسط الديميري في حياة الحيوان الكلام على النملة بما لا مزيد عليه ، وقال البيض كله بالضاد ، الأيظ النمل فإنه بالظاء ، وبسط في الروايات والحكايات الواردة في النمل فارجع إليه لو شئت .

(١) قد تقدم الكلام على ذلك مفصلاً في آخر قوله « باب قول الله عز وجل وبث فيها لئح » وهذا آخر كتاب بدء الخلق ، قد وقع الفراغ من النظر على مسودة

.....
لأصل يوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر الله شعبان المعظم سنة ثلاث وثمانين
بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية . ثم
شرعت فيه محمد الله تبارك وتعالى وحسن توفيقه بعد الرجوع من زيارة الحرمين
الشريفين زادهما الله شرافة وكرامة يوم الأربعاء الثامن عشر من ربيع الأول
سنة أربع وثمانين بعد فترة قريب من سبعة أشهر .

[تم محمد الله وتوفيقه الجزء السابع من لامع الدراري على جامع البخاري
ويتلوه الجزء الثامن وأوله . كتاب الانبياء ، إن شاء الله تعالى] .

فهرس الجزء السابع

من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
			كتاب الهبة
١٩	الحديث ابن التينة	١	ثلاثة أهلة فى شهرين
١٩	باب إذا وهب هبة أو وعد ثم مات قبل أن تصل إليه .	٢	باب قبول هدية الصيد .
٢١	قوله حتى لى ثلاثاً .	٣	بوركيها أو غذيها
٢٢	كيف يقبض العبد والمتاع وقوله هو لك يا عبد الله .	٥	باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه
٢٢	هل تصح الهبة بدون القبض وكيفية القبض .	٦	ما يجب فيه العدل
٢٦	الجمع بين قوله لعمر : اسمع وبين أمره جابر بالإخبار	٧	حزب فيه عائشة إلخ .
٢٦	اختلافهم فيما إذا وهب ديناً على رجل .	١٠	اتصار عائشة رضى الله عنها وأبى بكر رضى الله عنه .
٢٧	قالت أسماء للقاسم إلخ .	١١	باب من رأى الهبة القائمة جائزة .
٢٨	هبة الواحد للجماعة .	١٢	رده صلى الله عليه وسلم سبي هوازن تمام الهبة بالقبض .
٢٨	هبة المشاع .	١٣	باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً .
٢٩	إن أذنت لى أعطيت هؤلاء .	١٦	يرد إليها إن كان خطبها .
٣٠	وهو غير مقسوم لهوازن .	١٧	العائد فى هبته إلخ .
٣٢	قضائى وزادنى .	١٨	باب هبة المرأة لغير زوجها .
٣٢	إلا سناً أفضل من سنه	١٨	قوله اليوم رشوة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٩	سؤال عائشة عن عهدها من الرضاعة	٣٤	الهدايا مشتركة .
٦٠	شهادة الحدود في القذف .	٣٦	باب هدية ما يكره لبسه .
٦٤	الحدود كفارات أم لا ؟	٣٧	باب قبول الهدية من المشركين .
٦٦	كتاب عمر رضى الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضى الله عنه .	٣٨	لا يحل لأحد أن يرجع في صدقته وهبته .
٦٨	قذف المغيرة بن شعبة .	٣٩	قضى مروان بشهادته .
٧٠	معنى استتابة عمر رضى الله عنه لإيام .	٤٢	فما استطعنا أن نبلغ خمس عشرة .
٧١	كيف تعرف توبته ؟	٤٤	وقال بعض الناس هذه عارية .
٧٢	هل يحتاج إلى مدة يظهر فيها صلاحه	٤٦	إذا حمل رجلا على فرس إلخ .
	قال بعض الناس إلخ .	٤٧	مذهب الإمام رحمه الله في الوقف .
٧٩	يشهدون ولا يشهدون		كتاب الشهادات
٧٩	الجمع بينه وبين خبر الشهداء	٤٩	البينة على المدعى .
٧٩	كانوا يضربون على الشهادة والعهد	٥٠	قول المزكى لا نعلم إلا خيراً .
٨٠	تلوا ألسنتكم بالشهادة .	٥١	قوله من يعذرنى .
٨١	شهادة الزور .	٥١	باب شهادة المحتنى .
٨١	باب شهادة الأعمى .	٥٤	باب إذا شهد شاهد أو شهود إلخ .
٨٢	الفرق بين الشهادة والخبر .	٥٤	التعارض بين الإثبات والنفي .
٨٣	رد شهادة الحسن لأبيه على رضى الله عنه .	٥٤	شهادة المرضة الواحدة
٨٥	استئذان سليمان على عائشة رضى الله عنها .	٥٥	باب الشهداء المدبول .
٨٦	الشهادة على المرأة .	٥٥	قول عمر رضى الله عنه نأخذ بما يبدو لنا .
		٥٥	العبرة بالعدالة الظاهرة .
		٥٧	باب تعديل كم يحوز .
		٥٨	باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٧	اذكروا كذا وكذا آية .	١٠٨	نزول . وإن طائفتان من المؤمنين
٨٧	أصوت عباد هذا ؟		اقتلوا .
٩٠	حديث الإفك وقولها كنت جارية	١١١	باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا
	حديثه السن .		بنا .
٩١	كذبت لعمر الله .	١١١	باب إذا اصطلحوا على صلح
٩١	الإشكال في ذكر سعد بن معاذ		جور إلخ .
	في هذه القصة .	١١٢	قوله وإن لم ينسبه إلى قبيلته .
٩٤	تعديل النساء .	١١٢	فكتب هذا ما قاضى إلخ .
٩٦	الإشكال في ذكر بريرة في القصة .	١١٢	نسبة الكتابة إليه عليه السلام حقيق
٩٦	إذا زكى رجل رجلاً .		أو مجازى .
٩٧	عسى التوير أبوساً .	١١٦	استقبل والله الحسن بن على
٩٩	بلوغ النساء في الحيض .		معاوية إلخ .
١٠٠	شهادة الصبيان .	١١٧	إني لأرى كتاب إلخ .
١٠٠	باب اليمين على المدعى عليه .	١١٨	إنا بنو المطلب إلخ .
١٠١	القضاء بشاهد مع يمين .	١١٩	قد غابت في دماغها .
١٠١	هل يعم الحدود أم لا ؟	١٢٢	باب هل يشير الإمام بالصلح ؟
١٠١	رد اليمين على المدعى .	١٢٢	باب إذا أشار الإمام بالصلح إلخ .
١٠٤	مسألة الاستظهار .	١٢٣	اختلاف الروايات في الوقت في
١٠٤	مسألة الخلطة .		دين جابر .
١٠٥	باب من أقام البيعة بعد اليمين .		كتاب الشروط
١٠٦	نفوذ قضاء القاضي ظاهر أو باطناً .	١٢٥	باب ما يجوز من الشروط في
١٠٦	هل يقع منه عليه السلام حكم في الظاهر		الإسلام إلخ .
	مخالفاً للباطن ؟	١٢٧	البحث في المؤنات المهاجرات
١٠٧	هل يجوز للقاضي أن يحكم		في صلح الحديبية .
	بعله ؟		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٤٦	تفسير قوله تعالى إلى فاسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا، الآية .	١٢٩	اختلاف العلماء في الصلح على رجل جاء مسلماً .
١٤٨	قوله فعاقبتم .	١٣١	قوله فكره المؤمنون ذلك .
١٤٩	ما نعلم أحداً من المهاجرات ارتدت .	١٣١	قوله يمتحنهن .
١٥٠	باب الشروط في القرض .	١٣٢	باب إذا باع نخلاً قد أبرت .
١٥١	باب المكاتب وما يحمل من الشروط إلخ .	١٣٣	باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة .
١٥١	قوله مائة إلا واحد .	١٣٤	اختلاف الروايات في ثمن بيع جابر رضى الله عنه .
١٥٢	الاستثناء تكلم بالواقع عندنا .	١٣٥	فإن بدأ بالطلاق أو آخر .
١٥٣	الاستثناء القليل إلى الكثير وعكسه .	١٣٥	وكانت الوسطى شرطاً في قصة خضر .
١٥٣	فإن لم أر حل معك إلخ .	١٣٦	كيف بك إذا أخرجت، وإعطائه القيمة .
١٥٣	إن لم آتاك الأربعاء إلخ .	١٣٧	الحديث الطويل في عمرة الحديبية، إن خالداً بالغميم .
١٥٤	مائة إلا واحداً والكلام على سرد الأسماء .	١٣٨	حبسها حابس القيل .
١٥٦	من أحصاها دخل الجنة .	١٣٨	هل يجهز تسميته تعالى بحابس القيل ونحوه .
كتاب الوصايا		١٣٩	العوذ المطافيل .
١٥٨	الوصية لغة وشرعاً وأقسامها .	١٤٠	أولستم بالولد ؟
١٥٩	وهو يكره أن يموت إلخ .	١٤٠	إنى لأرى وجوهاً وأشواهاً .
١٦٠	رفاء النبي ﷺ سعد بن خولة .	١٤٣	قد سهل لكم من أمركم .
١٦١	هل كانت القصة في الفتح أو في حجة الوداع ؟	١٤٤	بلى قد أجزناه لك .
١٦٢	ولم يكن له يومئذ إلا ابنة .	١٤٤	يشكل عليه وصفه بالفجور .
		١٤٥	فاستمسك بفرزه .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٦٣	باب إذا أومأ المريض برأسه .	١٨٩	باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله إلخ .
١٦٤	باب لا وصية لو ارث .	١٩٠	وقف المشاع .
١٦٦	لإقرار المريض بدين .	١٩١	باع حسان رضى الله عنه حصته .
١٦٧	شهادة المرأة لأبويه .		باب قول الله تعالى : وإذا حضر القسمة أولو القربى ، الآية .
١٦٩	الاكتشاف امرأته الفزارية .	١٩٣	ما نسخت هما واليان .
١٧٠	الفرق بين الإقرار بالدين والوديعة وغيرها .	١٩٥	باب قوله تعالى : وابتلوا اليتامى ، الآية .
١٧١	باب تأويل قوله تعالى : من بعد وصية ، قضى النبي ﷺ بالدين قبل الوصية .	١٩٥	ما يأخذ العامل على مال اليتيم .
١٧٢	وجوب تقديم الوصية على الدين في الآية .	١٩٦	باب استخدام اليتيم في السفر والحضر ونظر الأم وزوجها .
١٧٥	لا صدقة إلا عن ظهر غنى .	١٩٨	باب إذا وقف أرضاً ولم يبين الحدود .
١٧٦	قوله لا يوصى العبد إلخ .	١٩٨	باب الوقف للفقير والغنى إلخ .
١٧٧	مناسبة رواية حكيم للترجمة .	١٩٩	باب نفقة القيم للوقف .
١٧٩	باب إذا وقف لأقاربه — ومن الأقارب ؟	١٩٩	ما تركت بعد نفقة نسائي إلخ .
١٧٩	جعل له لحسان وأبى ونسبهما مع أبى طلحة وأنس والأبحاث في هذا الحديث .	٢٠٠	قوله من حفر بئراً إلخ .
١٨٤	أبى لم يكن يومئذ من المياسير .	٢٠١	باب إذا قال الواقف لا نطلب ثمنه إلا إلى الله .
١٨٦	باب هل ينتفع الواقف بنفسه .	٢٠٣	باب قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم ، الآية .
١٨٦	أشراط الواقف لنفسه .		
١٨٨	باب إذا وقف شيئاً ولم يدفعه إلى غيره .		

٢٠٥ باب قضاء الوصى بغير محضر من الورثة .

كتاب الجهاد

٢٠٧ الجهاد الأكبر .

٢٠٨ اختلافهم في أفضل الاعمال .

٢١٠ بأن يتوفاه أن يدخله الجنة .

٢١١ قول عمر رضى الله عنه : اللهم ارزقنى شهادة لـخ .

٢١٢ باب تمنى الشهادة .

٢١٢ ما تخلف عن سرية لـخ .

٢١٢ ما يسرهم أنهم عندنا .

٢١٤ أقواما من بنى سليم .

٢١٧ باب عمل صالح قبل القتال .

٢١٨ اجتهدت عليه في البكاء .

٢١٨ قوله أم الربيع وهم من بعض الرواة .

٢١٩ اصطحب ناس الخمر .

٢٢٠ إلا امرأة واحدة جاءت بشق .

٢٢٢ الخندق حول المدينة .

٢٢٢ باب فضل من جهز غازياً لـخ .

٢٢٣ قتل أخوها مسمى .

٢٢٤ وهو يتحنط .

٢٢٥ وقعة اليمامة .

٢٢٥ غربة لثابت رضى الله عنه .

٢٢٦ فقال الزبير أنا .

٢٢٨ باب هل يبعث الطليعة وحده ؟

٢٢٩ أسماء الصحابة الذين بعثوا للتجسس .

٢٢٩ باب الجهاد ماض مع البر والفاجر .

٢٣٠ باب الركوب على دابة صعبة .

٣٣٣ باب سهام الفرس .

٢٣٤ باب جهاد النساء .

٢٣٤ فتزوجت عبادة ومتى تزوجت ؟

٢٣٥ غزوة المرأة في بحر .

٢٣٥ تزفر تخيط .

٢٣٦ نرد القتلى إلى المدينة .

٢٣٧ فوضع نصل سيفه بالأرض .

٢٣٨ قوله يعنى أكثر وكم .

٢٣٩ باب ما جاء في حلية السيوف .

٢٤٠ باب لبس البيضاء .

٢٤٠ باب من لم يكسر السلاح عند الموت .

٢٤٢ باب ما قيل في الرماح .

٢٤٢ باب ما قيل في درع النبي ﷺ .

٢٤٣ قوله مغفور لهم ، وفيه بحث لعن يزيد .

٢٤٨ قلبي الإسلام وأنا كاره .

٢٤٨ فإن سمع أذاناً أمسك .

٢٤٩ حكم الدعوة قبل القتال .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧١	فاتباعه أو أضعاه .	٢٥٢	لا ترى إلا الحج .
٢٧١	قلادة من وتر أو قلادة .	٢٥٣	وم الشراح في هذا قول الزهري .
٢٧٣	سمعه مرتين .	٢٥٤	النسخ قبل العمل .
٢٧٤	باب الجاسوس .	٢٥٤	الإمام جنة .
٢٧٤	وأخبرهم بما يجب عليهم .	٢٥٥	لا أبايع على هذا أحدا إلخ .
٢٧٦	باب أهل الدار بيتون .	٢٥٦	تكرار البيعة وبيعة السلوك .
٢٧٨	تركها كأنها جبل أجوف .	٢٥٩	ماغير من الدنيا إلا كالثقب .
٢٧٩	حرق دور ونخل المشركين .	٢٥٩	اختلاف روايات جابر في قدومه المدينة .
٢٨١	حتى أسمع الواقعة .	٢٥٩	باب من غزا وهو حديث عهد بعمرس .
٢٨١	قتل المشرك النائم .	٢٦٠	لا أجد حولة ولا أجد ما أحملهم عليه .
٢٨٣	اليوم يوم الرضع .	٢٦١	الكلام على نطاق أسماء رضى الله عنها .
٢٨٤	هل يستأسر الرجل ومن لم يستأسر	٢٦٢	طعن الحجاج بها .
٢٨٤	يقاتل عن أهل الذمة ولا يسترقون	٢٦٥	باب إرداف المرأة خلف أخيها .
٢٨٥	هل يستشفع لأهل الذمة إلخ ؟	٢٦٥	باب الردف على الحمار .
٢٨٦	أهجر رسول الله ﷺ ؟	٢٦٥	باب كراهية السفر بالمصاحف ، فيه تعليم الكافر القرآن وغيره .
٢٨٩	باب ما يكره من ذبح الإبل .	٢٦٨	باب ما يكره من رفع الصوت .
٢٩٠	غضبت فاطمة رضى الله عنها فهجرت أبا بكر رضى الله عنه	٢٦٨	الذكر بالجمهور .
٢٩٤	باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ﷺ هل كانت ملكهن ؟	٢٦٩	باب يكتب للسافر إلخ .
٢٩٦	باب ما ذكر من درع النبي ﷺ	٢٧٠	كان يحبي يقول وأنا أسمع فسقط عني
٢٩٧	قول عثمان رضى الله عنه عنها		
٢٩٨	باب الدليل على أن الخمس لنواب إلخ		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٢	باب قول الله و فإن لله خمسة .	٣٢٨	فلما جروه تقطعت أوصاله .
٣٠٢	اختلافهم في سهمه ﷺ .	٣٢٩	باب لائم الغادر للبر والفاجر
٣٠٤	لا تمكنوا بكذبتى واختلاف العلماء فيه .		كتاب بدء الخلق
٣٠٦	قوله كم بقى ؟ قال : أربعة أسهم ونصف .	٣٣١	قوله أفاعيا
٣٠٦	وفي الحديث إشكال قوى في الحساب	٣٣٢	خلقكم أطواراً .
٣٠٨	باب من قال : ومن الدليل على أن الخمس لمخ .	٣٣٣	وعظه ﷺ بما كان وما يكون .
٣٠٨	الجمع بين هذه التراجم .	٣٣٥	الزمان استدار كميته .
٣١٠	أى داء أدوأ من البخل .	٣٣٦	تبويب البخارى بسبع أراضين .
٣١١	سلبه لمعاذ بن عمرو رضى الله عنه .	٣٣٧	أثر ابن عباس و فى كل أرض آدم كآدمكم ، الحديث .
٣١٢	الكلام على قتلة أبى جهل .	٣٣٨	اختلافهم فى أفضلية السماء والأرض
٣١٤	الحجر الأهلية .	٣٣٨	كحسان الرحى .
٣١٥	ما يصيب من أرض العدو لمخ .	٣٣٩	والملك على أرجائها .
٣١٥	اختلافهم فى الجزية .	٣٤٠	قوله لواقع .
٣١٧	لم ينصرك ولم ينحزك	٣٤١	باب ذكر الملائكة .
٣١٨	كتب لهم بهجرهم .	٣٤٢	تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء .
٣١٩	من يجد منكم بماله شيئاً .	٣٤٢	أنواع الملائكة .
٣٢١	هذا من قول سليمان .	٣٤٣	سبب بكاء موسى عليه السلام فى حديث المعراج .
٣٢٢	المصالحة مع المشركين بالمال .	٣٤٣	الظاهران الفرات والنيل وكونهما من الجنة .
٣٢٦	اتهموا رأيكم لمخ .	٣٤٧	باب إذا قال أحدكم آمين لمخ .
٣٢٧	باب طرح جيف المشركين ولا يؤخذ لهم ثمن .	٣٤٨	قوله نمرقة لمخ .

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
قولن لعمر رضى الله عنه أنت	٣٧٦	٣٤٩ فلم استفق إلا إلخ .	
أفظ وأغظ		٣٤٩ قوله رأى رفرفاً إلخ .	
٣٧٨ ليراد الروافض على قوله عليه الصلاة		٣٥٠ اختلافهم في رويته <small>عليه السلام</small> ربه	
والسلام لعمر: ما ليك الشيطان في		٣٥٢ هذا الذى رزقنا من قبل	
فج إلخ		٣٥٣ لمناذيل سعد بن معاذ	
٣٧٩ باب ذكر الجن وثوابهم		٣٥٤ رأيت أكثر أهلها ناسوا الجواب عنه	
٣٨٠ اختلافهم في مال الجن		٣٥٥ باب صفة أبواب الجنة	
٣٨١ هل كان الشيطان من الجن أو		٣٥٩ دأب البخارى في التفسير بلفظ كان .	
الملائكة ؟		٣٦٠ اشتقاق المجرى من المزيد	
٣٨١ ولقد علت الجن لأنهم لمحضرون		٣٦٣ ذكر البخارى الآيات التى لا تتعلق	
٣٨٢ باب قول الله عز وجل : وبث فيها		بالترجمة	
من كل دابة . .		٣٦٥ نار الدنيا جزء من سبعين جزءاً إلخ	
٣٨٥ قول الفلاسفة : إنه تعالى لم يخلق		٣٦٦ قولهم لاسامة ألا تكلم عثمان رضى	
إلا العقل الاول		الله عنه	
باب فى باب		٣٦٨ شرط الإنكار على المنكر	
٣٨٨ رأس الكفر نحو المشرق إشارة		٣٦٨ باب صفة إبليس	
إلى ربيعة ومضر		٣٧٠ نخلها كأنه رموس الشياطين	
٣٩١ هل القردة والخنازير والفأر أمة		٣٧٢ ثم دفن فى البئر	
ممسوخة ؟		٣٧٢ الستة التى سحر فيها رسول الله <small>ﷺ</small>	
٣٩٣ أمر بيدها فأحرق		٣٧٣ قوله عليه الصلاة والسلام لعمر :	
٣٩٤ يقال لهذه القصة سبب		أجاره الله من الشيطان	
٣٩٥ عجائب الفلة		٣٧٤ فى آذان الكهان	
٣٩٦ باب إذا وقع الذباب			

لَا مَعَ الدَّارِ

جَامِعِ الْخَارِ

الْجُزءُ الثَّامِنُ

الْمَلِكُ تَبَتُّ الْأَمَلِ دِيْنِ

بَابُ الْعَمَّةِ ○ مَكَّةُ الْمُكَرَّمَةِ

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كِتَابُ الْأَنْبِيَاءِ

(١) قال الحافظ : الأنبياء جمع نبي ، وقد قرئ بالهمز ، فقليل : هو الأصل وتركه قسراً ، وقيل : الذي بالهمز من النبا والذي بغير همز من النبوة وهي الرفعة ، والنبوة نعمة يمن بها الله على من يشاء ، ولا يبلغها أحد بعلمه ولا كشفه ولا يستحقها باستعداد ولايته ، ومعناه الحقيقي شرعاً : من حصلت له النبوة ، وليست راجعة إلى جسم النبي ولا إلى عرض من أعراضه ، بل ولا علمه بكونه نبياً ، بل المرجع إلى إعلام الله له بأن نبئك أو جعلتك نبياً ، وعلى هذا فلا تبطل بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة ، اهـ . وقال أيضاً وقع في ذكر عدد الأنبياء حديث أبي ذر مرفوعاً أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً ، الرسل منهم ثلاثمائة ما وثلاثة عشر صححه ابن حبان ، اهـ . وفي العيني أن أبا ذر قال : قلت يا رسول الله : كم الأنبياء ؟ قال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قلت : يا رسول الله كم أرسل منهم ؟ قال ثلاث مائة وثلاثة عشر جمع غفير ، الحديث رواه ابن حبان في صحيحه وابن مردويه في تفسيره ، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : بعث الله ثمانية آلاف نبي ، أربعة آلاف إلى بني إسرائيل وأربعة آلاف إلى سائر الناس ، رواه أبو يعلى الموصلي وعنه قال : قال رسول الله ﷺ بعثت على أثر ثمانية آلاف نبي منهم أربعة آلاف من بني إسرائيل رواه الحافظ أبو بكر الاسماعيلي ، اهـ . قلت : الحديث الذي أشار إليه الحافظ وذكره العيني مختصراً ذكره ابن الجوزي في التلخيص مفصلاً فقال : دروي

أبو ذر قلت : يا رسول الله كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قلت :
يا رسول الله كم المرسل من ذلك؟ قال: ثلاث مائة وثلاثة عشر: جمّاً غفيراً، قلت : من
كان أولهم؟ قال آدم ﷺ ، قلت : يا رسول الله أنبي مرسل؟ قال: نعم خلقه الله تعالى
بيده ونفخ فيه من روحه وسواه قبلاً، ثم قال: يا أبا ذر أربعة سريان يون: آدم وشيث
وخنوخ وهو لإدريس وهو أول من خط بالقلم - ونوح: وأربعة من العرب ، هود
وشعيب وصالح ونبيك يا أبا ذر ، وأول أنبياء بني إسرائيل موسى وآخرهم عيسى
قلت : يا رسول الله كم كتاب أنزل الله عز وجل ، الحديث ، وقد روى وهب عن
ابن عباس قال : الرسل ثلاث مائة وخمسة عشر منهم عبرانيون وهم آدم وشيث
وإدريس ونوح وإبراهيم وخمسة من العرب هود عليه السلام «وصالح عليه السلام»
وإسماعيل عليه السلام «وشعيب عليه السلام» ، ومحمد ﷺ وروى عكرمة عن ابن عباس رضى
الله عنهما قال كل الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة نوح وهود ولوط وصالح وشعيب
وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب وعيسى ومحمد ﷺ ، اه . وذكر صاحب المشكاة
حديث أبي ذر برواية أحمد في مسنده قال القارى في شرحه : العدد في هذا الحديث
وإن كان مجزوماً به ، لكنه ليس بمقطوع فيجب الإيمان بالأنبياء والرسل بجملا
من غير حصر في عدد لتلا يخرج أحد منهم ولا يدخل أحد من غيرهم فيهم ، اه .

ثم لا يذهب إليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه كما أنه مجتهد في المسائل
الفقهية لا يبالى خلاف أحد ، كذلك مجتهد في التاريخ لا يبالى خلاف المؤرخين كما سترى
في ذكر ترتيب الأنبياء ، فقد ترى أنه رضى الله عنه ذكر لإدريس بعد نوح
وجهور المؤرخين على أن إدريس من أجداد نوح عليهما السلام إلا أن البخارى
خالفهم، قد كره بعد نوح مستدلاً بحديث المعراج إذ قال فيه إدريس عليه السلام
مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح فلو كان إدريس من أجداد نوح لما قال بالاخ

قوله (صلصال طين^(١) إلخ) وذلك لأن الصوت مأخوذ في معناه ولا يتصور الطين مالم يتخالط معه شيء كالرمل ونحوه ، وقيل معناه^(٢) المتن وأيا ما كان فهو مضاعف وأصله الصل فالحق بالرابعى مبالغة في المعنى ١٢ .

الصالح ، بل قال : بالابن الصالح ، وهكذا ترى في مواضع آخر وترتيبهم على ما ذكره من الجوزى في التتبع إذ قال ذكر ترتيب كبار الأنبياء كان من بعد آدم شيث عليه السلام وهو وصى آدم وأنزل الله عليه خمسين صحيفة قال محمد بن جرير وإلى شيث ينتمى نسب بنى آدم . كلهم اليوم ، وذلك أن نسل ولد آدم غير نسل شيث انقضىوا فلم يبق منهم أحد ، ثم كان إدريس عليه السلام ، قال أبو بكر بن أبي خيثمة وكان من بعد (بياض في الأصل) نوح ثم هود ثم صالح ثم إبراهيم ثم كان لقمان الحكيم وكان (بياض) موسى ميثا ثم من بعدهم موسى بن عمران . يوشع بن كالب بن يوقنق ثم هزقيل ثم إلياس ثم طالوت الملك ثم داود ثم سليمان ثم أيوب ثم يونس بن متى ثم شعيا ثم أمصيا ثم زكريا ويحيى وعيسى وأرميا وكان ذو القرنين بين عيسى ومحمد في الفترة ، قال المصنف : كذا ذكر والصواب أن ذا القرنين كان في زمن الخليل عليه السلام إلا أن يعنى به اليوناني ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله طين خلط إلخ ، هذا هو تفسير الفراء هكذا ذكره ، وقال أبو عبيدة : الصلصال : الياض الذى لم تصبه نار فإذا نقرته صل فسمعت له صلصلة فإذا طبع بالنار فهو نغار وكل شيء له صوت فهو صلصال ، وروى الطبرى عن قتادة بإسناد صحيح نحوه ، اهـ . قال المجد : صلصلا صوت كصلصل صلصلة وصلصلا ، اهـ .

(٢) قال الحافظ في الفتح : أما تفسيره بالمتن فرواه الطبرى عن مجاهد ، وروى عن ابن عباس أن المتن تفسير المسنون وأما بقيته فكأنه من كلام المصنف ، اهـ . وقال العينى : أراد بهذا أنه جاء في اللغة صلصال بمعنى متن ومنه صل اللحم صلولا

قوله (فرت به استمر بها الخ) يعنى ^(١) أنها لم تسقطه .

قوله (فى شدة خلق) أى جعلت ^(٢) الشدة خلقه له وطبيعة له حتى أنه ليعانى الشدائد ويقاسيها ولا يبالى بها ، أو المعنى خلق فى شدة وعناء فلا يزال فى محن وشدائد .

أى أنتن مطبوخاً كان أو نيئاً ، وأشار بقوله يريدون به صل إلى أن أصل صلصل الذى هو الماضى صل فضوعف فاء الفعل فصار صلصل كما يقال : صر الباب إذا صرت عذرا لإغلاق فضوعف فيه كذلك قليل : صرصر ، اه . قال المجد : صل اللحم صلولا أنتن ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : يريدون به يعنى أن من قال إن الصلصال طين مخلوط بالرمل ، فيقول إنه لغة برأسها ، ومن قال إنه بمعنى متن فيقول : إنه فى الأصل الصل وهو التين ثم ضعف فيه فصار صلصال فهو متن ، اه .

(١) قال العيني : أشار به إلى ما فى قوله تعالى : د فلما تغشاها حملت حملا خفيفاً فرت به ، وفسرها بقوله استمر بها الحمل حتى وضعته ، والضمير فى قوله د فرت به ، يرجع إلى حواء عليها الصلاة والسلام ، اه . وقال القسطلانى : قوله فأتيمته أى وضعته ، اه .

(٢) قال القسطلانى : قوله د فى شدة خلق ، بفتح الحاء وسكون اللام رواه ابن عينة فى تفسيره عن ابن عباس بإسناد صحيح ، وأخرجه الحاكم فى مستدركه ، وقيل لأنه يكابد مصائب الدنيا وشدائد الآخرة ، وقيل لم يخلق الله خلقاً يكابد ما يكابد ابن آدم ، وهو مع ذلك أضعف خلق الله ، اه . وقال الحافظ : قوله فى شدة خلق هو قول ابن عباس رويناه فى تفسير ابن عينة بإسناد صحيح ، وزاد فى آخره ثم ذكر مولده ونبات أستانه ، وأخرجه الحاكم فى المستدرك ، اه . وبسط هذين المعنيين الذين أشار إليهما الشيخ الرازى فى تفسيره ، وفى الجبل قال ابن عباس :

قوله (إنه على رجعه لقادر) أى (١) خلق الثانية مقام الأولى فى الإحليل .
قوله (كل شئ خلقه) يعنى (٢) أن ماله مثل من جنسه أو غير جنسه كالارض
للسماء فهو شفع ، ومالا مثل له فهو الوتر ، وهو الله تبارك وتعالى .

فى كبد أى فى شدة من حمله وولادته ورضاعته وثبت أسنانه وغير ذلك من
أحواله ، وقال الحسن : يكابد مصائب الدنيا وشدائد الآخرة ، إلى آخر ما بسطه .

(١) اختلف العلماء فى تفسير هذه الآية ، فى الجلالين «إنه، تعالى وعلى رجعه، أى
بعث الإنسان بعد موته» «لقادر» وفى الجمل قيل فى معنى الآية إنه تعالى قادر على
رد الماء فى الصلب الذى خرج منه ، وقيل قادر على رد الإنسان ماء كما كان من قبل ،
وقيل معناه إن شئت رددته من الكبر إلى الشباب ومن الشباب إلى الصبا ومن
الصبا إلى النطفة ، وقيل إنه قادر على حبس ذلك الماء حتى لا يخرج ، وما سلكه المفسر
هو الصحيح واللائق بمعنى الآية بدليل ما بعده ، اه من الخازن . وزاد فى الخازن
قيل إن الله تعالى قادر على أن يرد النطفة فى الإحليل ، وقال فى آخره : قيل معناه
إن الذى قدر على خلق الإنسان ابتداء قادر على إعادته حياً بعد موته وهو أهون
عليه وهذا القول هو الأصح والأولى بمعنى الآية لقوله تعالى : بعده «يوم تبلى
السرائر» الآية ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى تفسير الآية ذكره مولانا حسين
على البنجابى أيضاً فى تقريره إذ قال : قوله «على رجعه لقادر» أى على خلقه فى الصلب :
بعد إلقائه فى الرحم أى يبنى الرجل منياً ثم يخلق فى صلبه آخر ، اه . وهكذا
ذكر الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال : «وهو على رجعه» وهو خلق
المنى فى الرحم مرة أخرى مكان ما خرج منه أولاً من المنى فافهم ، اه .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : «كل شئ خلقه» الخ هو قول مجاهد
وصله القرابى والطبرى ولفظه كل خلق الله شفع السماء والأرض ، والبر والبحر
والجن والإنس . والشمس والقمر ، ونحو هذا شفع ، والوتر : الله وحده ، وبهذا زال

قوله (فأزلها استزلها) لما كان سين الاستفعال يشير إلى معنى الطلب ^(١) وهو المقصود لأن الشيطان كان سبباً للزلة لاجباراً على إزلالها كما هو المتبادر من قوله : « فأزلها الشيطان ، فسر به » .

قوله (فقالوا السلام عليك) ولكن ^(٢) النبي ﷺ بين لنا طريق الجواب بتقديم لفظ وعليكم على السلام .

الإشكال، فإن ظاهر إيراد المصنف في اقتصاره على قوله : السماء شفع يعترض عليه بأن السموات سبع والسبع ليس بشفع، وليس ذلك مراد مجاهد ، وإنما مراده أن كل شيء له مقابل يقابله ويذكر معه ، فهو بالنسبة إليه شفع كالسما والارض والإنس والجن إلى آخره ، وروى الطبري عن مجاهد أيضاً قال في قوله تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » الكفر والإيمان، والشقاء والسعادة، والهدى والضلالة والليل والنهار ، والسماء والارض ، والجن والإنس ، والوتر : الله ، وأخرج عن ابن عباس أنه قال : الوتر يوم عرفة ، والشفع يوم الذبح ، وفي رواية أيام الذبح ، وهذا يناسب ما فسروا به قوله قبل ذلك «وليل عثر» أن المراد بها عثر ذى الحجة، اهـ . قلت : واختلفوا في تفسير الشفع والوتر على أقوال كثيرة، ذكر منها ابن كثير في تفسيره سبعة أقوال وزاد عليها صاحب الجمل أقوالاً أخرى ، وذكر الرازي في تفسيره عشرين قولاً .

(١) قال الحافظ : قوله فأزلها أى دعاها ، إلى الزلة ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي الإزلال : الإزلاق فأشار بقوله : استزلها أن المراد به طلب الإزلال من السماء إلى الارض بإرامه أسبابها إليهما ، وليس المراد به معناه الحقيقي بأن الشيطان أزلهما بأيديهم من السماء إلى الارض ، اهـ .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما يتوهم من ظاهر الحديث من ندية تقديم السلام في الجواب أيضاً ، قال القارى في شرح حديث الباب : هذا يدل على جواز

قوله (وجامرهم الالوة الالنجوج) عود^(١) الطيب والالفاظ الثلاثة مترادفة
أوردها تفسيراً .

تقديم السلام في الجواب بل على نديه لأن المقام مقام التعليم ، لكن الجمهور على
أن الجواب بقوله :وعايكم السلام أفضل ولعل الملائكة أيضاً أرادوا إنشاء السلام
على آدم كما يقع كثيراً فيما بين الناس ، لكن يشترط في صحة الجواب أن يقع بعد
السلام لا أن يقع معاً ، كما يدل عليه فاء التعقيب ، وهذه مسألة أكثر الناس عنها
غافلون ، فلو التقي رجلان وسلم كل منهما على صاحبه دفعة واحدة يجب على كل
منهما الجواب ، اهـ . وقال التروى في شرح المذهب : وصفة الجواب أن يقول
وعليكم السلام أو وعليك السلام إن كان واحداً فلو ترك «واو العطف» فقال عليكم
السلام فوجهان ، الصحيح المنصوص في الام وعليه الجمهور يجوز له لقوله تعالى :
« قالوا سلاماً قال سلام ، ولحديث أبي هريرة « فإن الله تعالى قال هذه تحيتك
وتحية ذريتك ، ولو قال المجيب السلام عليكم أو سلام عليكم كان جواباً
بلا خلاف ، اهـ مختصراً . وبسطه الشيخ ابن القيم في الهدى الكلام على هديه ﷺ
في السلام ، وأجاد الرازي في وجه تقديم عليكم في الجواب فقال إنه عند الجواب
يقبل هذا الترتيب فيقال وعليكم السلام ، والسبب فيه ما قاله سيبويه إنهم يقدمون
الأم والذي هم بشأنه أعني فلما قال وعايكم السلام دل على أن اهتمام هذا المجيب
بشأن ذلك القائل شديد كامل ، وأيضاً فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر فكأنه
يقول إن كنت قد أوصلت السلام إلى فأنا أزيد عليه ، وأجعل السلام محتصاً بك
ومحصوراً فيك امثالاً لقوله تعالى : « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها
أو ردوها ، ، اهـ . وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في كتاب الاستئذان في « باب
من رد فقال عليكم السلام ، .

(١) قال الحافظ : الالنجوج بفتح الهمزة واللام وسكون النون مجمين .

قوله (لا يعلمهن إلا نبي) أو من^(١) علم بأخبار النبي ﷺ كأخبار اليهود فإنهم علموا ذلك بالكتب السماوية ، وقد علم عبد الله بن سلام أن العرب لا تدرس وليسوا أهل كتاب حتى يعلمه النبي ﷺ بإخبارهم فلو أخبره عنها لم يكن إلا لنبوته .

الاولى مضمومة والواو ساكنة هو العود الذى يتخرب به ، ولفظ الالانجوج ههنا تفسير الالوة والعود تفسير التفسير ، اه . قال القسطلاني : الالوة بفتح الهمزة وضم اللام وتشديد الواو ، فإن قلت أى حاجة فى الجنة إلى البخور وريحهم أطيب من المسك ، أجب بأن نعم أهل الجنة وكسوتهم ليس عن دفع ألم اعترام ، فليس أكلهم عن جوع ولا شربهم عن ظمأ ولا تطيبهم عن تنن وإنما هى لذات متوالية ونعم متتابعة ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن ما وقع فى حديث الباب من قوله « ستون ذراعاً » قال الحافظ فى شرحه : يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين ، والاول أظهر لأن ذراع كل أحد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المجهود لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده ، اه . وتهيب عليه السندى فقال : الظاهر بالذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين ، وقيل بذراع نفسه وهو مردود بأن الحديث مسوق للتعريف وهذا رد إلى الجهالة لأن حاصله أن ذراعه جزء من ستين جزء للطول ويتصور فى طويل غاية الطول وقصير غاية القصر وبأن ذراع كل أحد مثل ربعه فلو كان ستين ذراعاً بذراع نفسه لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده جداً ، ويلزم منه قبح الصورة وعدم اعتدالها وأن يكون عديم المنافع المعدة لها البدان والله تعالى أعلم ، وقد وقع ههنا فى عبارة الحافظ ابن حجر سهو وتبعه القسطلاني فى ذلك ، والله تعالى أعلم ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ودفع بذلك ما يتوهم من أن هذه الامور

قوله (وأما أول طعام) ولا ينافيه ماورد^(١) أن أول طعامهم الأرض تخبز لهم لأن الأولية في إحداها إضافية أو يقال : إنها توكلان معا .

إذا لم يعلمها إلا النبي فكيف علم بها عبد الله بن سلام وهو غير نبي ، قال القارى : قوله «لا يعلمهن إلا النبي ، أى أو من يأخذ منه أو من كتابه لتلا يشكك بأنه كان ممن يعلمها إما مجملاً أو مفصلاً ولهذا صار جوابها معجزة له وعلم يقين بنبوته عنده ، ويمكن أن يكون قد تحقق عنده معجزات أخر منضمة إلى هذا الجواب ، اه .

(١) فى المشكاة برواية الشيخين عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ ، تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته فى السفر نزلاً لأهل الجنة ، فأق رجل من اليهود فقال بارك الرحمن عليك يا أبا القاسم ألا أخبرك بنزل أهل الجنة يوم القيامة قال بلى قال تكون الأرض خبزة واحدة كما قال النبي ﷺ فنظر النبي ﷺ إلينا ثم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قال ألا أخبرك بإدامهم بالأم ونون قالوا وما هذا قال ثور ونون يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفاً ، قلت : وقد أطل الشراح البحث فى أن حديث كرون الأرض خبزة على الحقيقة أو على التشبيه ، واختلفوا أيضاً فى أن كلهم هذا يكون بعد دخول الجنة أو قبله ، واختلفوا فى الجمع أيضاً بينه وبين ماورد أن هذه الأرض تصير يوم القيامة ناراً وتنضم إلى جهنم ، وقال القارى : فى حديث الباب فزيادة كبد حوت أى طرفها وهى أطيب ما يكون من الكبد وقد يقال إنه الحوت الذى على ظهره الأرض وإذا جعل الأرض قطعة لأهل الجنة فالحوت كالإدام لهم كذا ذكره شارح ، اه . وقال الحافظ : الزيادة هى الطعة المنفردة المعلقة فى الكبد وهى فى المطعم فى غاية اللذة ، ويقال إنها هنا طعام وامرأه ، ووقع فى حديث ثوبان أن تحفتم حين يدخلون الجنة زيادة كبد التون والتون هو الحوت ، ويقال هو الحوت الذى عليه الأرض وإشارة بذلك إلى نفاذ الدنيا . اه .

قوله (قيل إن تسألهم بهتوني الخ) وكان ^(١) الفائدة في مسألتهم عن حال عبدالله بن سلام إلزامهم بإسلامه بعد تسليمهم خيريته وفضله ولا كذلك لو أخبروا بإسلامه قبل اعترافهم بفضله ومنبته .

(١) قال الحافظ . قوله فاسألهم وفي رواية الفزارى عن حميد عند الناس أن علوا بإسلامي قبل أن تسألهم عن بهتوني عندك ، اهـ .

ولا يذهب عليك أن ما في الحديث من قصة نزع الولد لم يتعرض له الشيخ وقد أجاد الحافظ الكلام على ذلك فقال قوله نزع الولد بالنصب على المفعولية أى جذبه إليه ، وفي رواية الفزارى كان الشبه له ووقع عند مسلم من حديث عائشة إذا علا ماء الرجل ماء المرأة أشبه أعمامه ، وإذا علا ماء المرأة ماء الرجل أشبه أخواله ، ونحوه للبخاري عن ابن مسعود وفيه ماء الرجل أبيض غليظ وماء المرأة أصفر رقيق فأيهما أعلى كان الشبه له ، والمراد بالعلو هنا سبق لأن كل من سبق فقد علا شأنه فهو علو منوى ، وأما ما وقع عند مسلم من حديث ثوبان رفعه ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر فإذا اجتمعا فعلا منى الرجل منى المرأة أذكرا ياذن الله ، وإذا علا منى المرأة منى الرجل أثنا ياذن الله ، فهو مشكل من جهة أنه يلزم منه اقتران الشبه للأعمام إذا علا ماء الرجل ويكون ذكرا لا أنثى وعكسه ، والمشاهد خلاف ذلك لأنه قد يكون ذكرا ويشبه أخواله لا أعمامه وعكسه ، قال القرطبي : تبين تأويل حديث ثوبان بأن المراد بالعلو السابق ، قلت والذي يظهر ما قدمته وهو تأويل العلو في حديث عائشة ، وأما حديث ثوبان فيبقى العلو فيه على ظاهره فيكون السابق علامة التذكير والتأنيث ، والعلو علامة الشبه فيرفع الإشكال . وكان المراد بالعلو الذي يكون سبب الشبه بحسب الكثرة بحيث يصير الآخر مغمورا فيه فذلك يحصل الشبه وينقسم ذلك ستة أقسام : الأول أن يسبق ماء الرجل ويكون أكثر فيحصل له الذكورة والشبه ، والثاني عكسه ، والثالث

قوله (بأدى الرأى مآظهر) لنا^(١) هذه ترجمة اللفظ والمراد بذلك أنهم لو تأملوا لما اتبعوا أيضاً . ولا يبعد أن يكون المراد أن رذالهم بادية لاحقية تدرك بتأمل ، ثم إن زيادة^(٢) قوله لنا في التفسير مبنيّة على ما هو العادة من تفسير الالفاظ بصيغ المتكلم ، ولا يبعد كونه داخلا في مراد الآية .

قوله (وقال عكرمة) خالف عكرمة^(٣) . ومن قال مثل مقالته جمهور المفسرين في تفسيرهم التور بوجه الأرض لاستبعادهم خروج الماء من التور المعروف . وكلا التفسيرين صحيح .

أن يسبق ماء الرجل ويكون ماء المرأة أكثر فتحصل الذكورة والشبه للمرأة ، والرابع عكسه ، والخامس أن يسبق ماء الرجل ويستويان فيذكر ولا يختص بشبه ، والسادس عكسه ، اهـ .

(١) قال الرازي : قوله بأدى الرأى البأدى هو الظاهر من قولك بدأ الشيء إذا ظهر ، وذكروا فيه وجوها الأول اتبعوك في الظاهر وباطنهم بخلافه ، الثاني يجوز أن يكون المراد اتبعوك في ابتداء حدوث الرأى وما احتاطوا في ذلك الرأى وما أعطوه حقه من الفكر الصائب والتدبر الوافي ، الثالث أنهم لما وصفتوا القوم بالذالة قالوا كونهم كذلك بأدى الرأى أمر ظاهر لكل من يراهم ، والرأى على هذا من رأى العين لا من رأى القلب ، ويتأكد هذا التأويل بما نقل عن مجاهد أنه كان يقرأ إلا الذين هم أراذلنا بأدى رأى العين ، اهـ .

(٢) وقال الكرماني : أى مآظهر لنا أول النظر قبل التأمل ، اهـ .

(٣) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي تبع الماء من التور المعروف وقال عكرمة : التور بوجه الأرض ، اهـ . وقال البغوي في تفسيره قوله : فظهر التور ، اختلفوا في التور قال عكرمة والزهرى : وجه الأرض وذلك لأنه قيل لنوح عليه

قوله (يجمع الله تعالى الخ) كلام مبتدأ وقوله سم ، استفهام وتم الكلام^(١) عليه .

السلام إذا رأيت الماء فار على وجه الأرض فاركب السفينة ، وروى عن علي أنه قال : فار التور أى طلع الفجر ونور الصبح ، وقال الحسن ونجاهد والشعبي : أنه التور الذى يخبز فيه وهو قول أكثر المفسرين ورواية عطية عن ابن عباس رضى الله عنه قال الحسن : « كان توراً من حجارة كانت حواء تخبز فيه فصار إلى نوح عليه السلام قميل لنوح إذا رأيت الماء يفور من التور فاركب السفينة أنت وأصحابك ، واختلفوا في موضعه مجاهد والشعبي كان في ناحية الكوفة وكان الشعبي يحلف ما فار التور إلا من ناحية الكوفة ، وقال اتخذ نوح السفينة في جوف مسجد الكوفة وكان التور على يمين الداخل مما إلى باب كندة وكان فوران الماء منه علماً لنوح عليه السلام ، وقال مقاتل : كان ذلك تور آدم وكان بالشام بموضع يقال له عين وردة ، وروى عن ابن عباس أنه كان بالهند ، اه . وقال الخازن : التور فارسى معرب لا تعرف له العرب اسماً غير هذا ، فلذلك جاء في القرآن بهذا اللفظ فحطوا بما يعرفون ، وقيل إن لفظ التور أصله أعجمى فتكلمت به العرب فصار عربياً مثل الديباج ، ثم ذكر الأفعال الثلاثة المذكورة في كلام البغوى ، وقال لقول الحسن وغيره هذا الول أصبح لأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز كان حمله على الحقيقة أولى ، ولفظ التور حقيقة في اسم الموضع الذى يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ومعناه أنه عليه السلام قال أولاً « أنا سيد الناس يوم القيامة » ثم سأله هل تدرون بأى وجه يكون ذلك فذكر وجهه بقوله : « يجمع الله الأولين والآخرين » الخ ، ويوضحه ماسئآت في التفسير في باب قوله « ذرية من حملنا » فذكر فيه حديث الباب بلفظ « أنا سيد الناس يوم القيامة » وهل تدرون

قوله (أنت أول الرسل) أى (١) أولى العزم منهم .
قوله (يذكر بخير) ذكره في تفسير قوله تعالى «وتركنا عليه في الآخرين»
أى وتركنا في الآخرين (٢) أن يثنوا عليه ثناء حسنا ، وما في بعض الروايات من

بما ذلك يجمع الله الأولين ، الحديث ، ولفظ مسلم في كتاب الإيمان «وهل تدرون
بم ذلك يجمع الله ، الحديث ، وفي نسخة بم ذلك ، وفي نسخة بم ذا ، ووقع في بعض
نسخ البخارى لفظ بمن بدل بم ، قال السندى : أى بمن يظهر ذلك فما ذكره بيان
لسبب ظهور سيادته لاثبوت سيادته فافهم ، اه . قال الحافظ : خص يوم القيامة
بالذكر لظهور ذلك له يومئذ ، حيث تكون الانبياء كلهم تحت لوائه ، اه .

(١) قال الحافظ : أما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا ،
وبالضرورة تعلم أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى
هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول فيحتمل أن تكون الأولوية في قول
أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم إلى أهل الأرض لأنه في زمن آدم لم يكن للأرض
أهل ، أولان رسالة آدم إلى بنيه كانت كالترية للأولاد ، ويحتمل أن يكون المراد
أنه رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم مع تفرقهم في عدة بلاد ، وآدم إنما
أرسل إلى بنيه فقط وكانو مجتمعين في بلدة واحدة ، واستشكله بعضهم بإدريس
ولا يرد لأنه اختلف في كونه جد نوح ، اه . وبسط الأرى الكلام على ذلك بما
لا مزيد عليه ، وذكر في جملة كلامه أما آدم وشيث فهما وإن كانا رسولين إلا أن
آدم أرسل إلى بنيه ولم يكونوا كفاراً ، وشيثاً كان خلفاً له فيهم بعده بخلاف
نوح فإنه مرسل إلى كفار أهل الأرض وهذا أقرب من القول بأن آدم وإدريس
لم يكونا رسولين ، وقد يقال : إنه أول نبي بعثه الله بعد آدم على أن شيثاً كان خليفة
له فأوليته إضافية أو أول نبي بعثه من أولى العزم فالأولية حقيقة ، وهذا أوفق
الاقوال وبه يزول الإشكال ، اه .

(٢) هذا هو ما عليه المفسرون قال ابن كثير «وتركنا عليه في الآخرين» أى

أنه قال ذلك فى تفسير قوله « سلام على إلياسين » فالمراد بذلك هو المذكور ههنا وإنما ذكر الآية « سلام على إلياسين » للإشارة فقط لأن ذلك تفسير له والله أعلم .

قوله (ثم انطلق) لفظه ثم للترتيب الذكرى لأن^(١) التصعود هناك كان بعد فريضة الصلاة والتخاطب مع الرب تبارك وتعالى .

ثناء جميلا ، وفى الجلالين ثناء حسناً ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله وما فى بعض الروايات الخ أشار بذلك إلى ما فى الفتح إذ قال : قوله قال ابن عباس : وصله ابن جرير من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى « سلام على إلياسين » يذكر بخير ، اه . وقال أيضاً : إلياس بهمة قطع وهو اسم عبرانى ، وأما قوله تعالى « سلام على إلياسين » فقرأه الأكثر بصورة الاسم المذكور وزيادة ياء ونون فى آخره ، وقرأ أهل المدينة « آل ياسين » بفصل آل من ياسين ، وكان بعضهم يتأول أن المراد سلام على آل محمد ﷺ وهو بعيد ، ويؤيد الأول أن الله تعالى إنما أخبر فى كل موضع ذكر فيه نبيا من الأنبياء فى هذه السورة بأن السلام عليه ، فكذلك السلام فى هذا الموضع على إلياس المبدأ بذكره وإنما زيدت فيه الياء والثون كما قالوا فى إدريس أدراسين ، اه .

(١) كما هو المعروف من سياق القصة الواردة فى الروايات وسيأتى فى باب المراج من حديث قتادة عن أنس « بعد ذكر الصعود إلى السماء السابعة ثم رفعت إلى سدرة المنتهى ثم رفع إلى البيت المعمور ثم فرضت على الصلوات خمسين صلاة ، الحديث ، وهكذا فى المشكاة برواية الشيخين عن قتادة عن أنس وفيه أيضاً برواية مسلم عن ثابت عن أنس بلفظ قال : « فى السماء السابعة فإذا أنا بإبراهيم مستنداً ظهره إلى البيت المعمور ثم ذهب إلى السدرة المنتهى وأوحى إلى ما أوحى ففرض على خمسين صلاة ، الحديث ، وفيه أيضاً برواية مسلم عن عبد الله بن مسعود

قال لما أسرى برسل الله ﷺ انتهى به إلى سدره المنتهى قال : فأعطى رسول الله ﷺ ثلاثاً : أعطى الصلوات الخمس الحديث ، وقال السيوطي في الدر : أخرج الشيخان وابن جرير وابن مردويه عن طريق عبد الله بن شريك بلفظ ثم عرج بي إلى السابعة ، ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله حتى جاء سدره المنتهى ودنى الجبار فتدلى فأوحى الله فيما يوحى إليه خمسين صلاة ، الحديث ، وأخرج النسائي وابن مردويه عن طريق يزيد بن أبي مالك عن أنس بلفظ ثم صعد بي إلى فوق السبع سموات وأتيت سدره المنتهى ففشتيتني ضيابة فخررت ساجداً فقيل لي إني يوم خلق السموات والأرض فرضت عليك وعلى أمتك خمسين صلاة ، الحديث ، وأخرج ابن مردويه عن طريق كثير بن خنيس عن أنس بلفظ ثم عرج به السماء السابعة ثم مضى حتى جاء سدره المنتهى ففرض على وعلى أمتي خمسين صلاة ، وأخرج أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وابن جرير وابن مردويه عن طريق قتادة عن أنس أن مالك بن صعصعة حدثه أن رسول الله ﷺ حدثهم عن ليلة أسرى به بلفظ ثم رفعت إلى سدره المنتهى ثم رفع إلى البيت المعمور ثم فرضت على الصلوات خمسين صلاة ، وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن أبي سعيد الخدري قال : حدثنا رسول الله ﷺ بالمدينة عن ليلة أسرى به فذكر حديثاً طويلاً في غاية الطول وفيه : « ثم إنني رفعت إلى سدره المنتهى ثم إن الله أمرني بأمره وفرض علي خمسين صلاة » ، وأخرج ابن مردويه والبيهقي في الدلائل عن أبي هريرة في قوله تعالى : « سبحان الذي أسرى » الآية قال جاء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ الحديث بطوله بلفظ : « ثم انتهى إلى السدره فكلمه الله تعالى عند ذلك فقال له سل ، قال : « اتخذت إبراهيم خليلًا ، الحديث فقال له ربه عز وجل : « اتخذتك خليلًا ، الحديث ، وفيه وأمرت بخمسين صلاة ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة المصرحة بقرضية الصلاة بعد الرفع إلى سدره المنتهى وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه

قوله : (غتت على الخزان) ياذن ^(١) منه تعالى .

قوله : (قتل عاد) فيه الترجمة ^(٢) حيث دل على أنهم استوصلوا .

معروف قال العيني : قيل قوله عليه السلام « ثم أدخلت الجنة » يدل على أن السدرة ليست في الجنة ، وقال ابن دحية : ثم في هذا الحديث في مواضع ليست للترتيب كما في قوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » إنما هي مثل الواو للجمع والاشتراك فهي بذلك خارجة عن أصلها ، اهـ . وقال السندي : في قوله ثم مررت بموسى كأن كلمة ثم لمجرد التراخي في الاخبار لا للترتيب في المرور فلا ينافي قوله فلم يثبت لي كيف منازلهم فافهم ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع توهم ينشأ من عدوان الريح على الخزان ، وما أفاده الشيخ من التوجيه يؤيده ماسياتي في كلام الحافظ من رواية ابن أبي حاتم فقد قال الحافظ : أما تفسير ابن عيينة فرويناه في تفسيره رواية سعيد بن عبد الرحمن المخزومي عنه عن غير واحد في قوله « عاتية » قال غتت على الخزان وما خرج منها إلا مقدار الخاتم وقد وقع هذا متصلاً بحديث ابن عباس الذي في هذا الباب عند الطبراني من طريق مسلم الأعور عن مجاهد عن ابن عباس ، وأخرجه ابن مردويه من وجه آخر عن مسلم الأعور ، فبين أن الزيادة مدرجة من مجاهد ، وجاء نحوه عن علي موقوفاً أخرجه ابن أبي حاتم من طريقه قال : لم ينزل الله شيئاً من الريح إلا بوزن على يدي ملك إلا يوم عاد فإنه أذن لها دون الخزان فعتت على الخزان ، ومن طريق قبيصة بن ضويب أحد كبار التابعين نحوه بإسناد صحيح ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله غتت يعني إنما قال للريح عاتية لأنها غتت على خزنتها كان خزنتها لم تقدر على إمساكها ، اهـ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله : الغرض منه قوله لأن أبنا أدركمهم لأقتلهم قتل عاد ، أى قتلاً لا يبقى منهم أحد إشارة إلى قوله تعالى « فهل ترى لهم من باقية » ولم يرد أنه يقتلهم بالآلة التي قتلت بها عاد بعينها ، ويحتمل أن يكون من الإضافة

قوله : (رأيت السد مثل البرد المحبر إلخ) (بياض ^(١) في الأصل) .
قوله : (عقد يده تسعين) والمقصود تصوير الحلقة وتقريرها إلى الخيلة فلا تنافي بين روايتي صورة ^(٢) الحلقة .

إلى الفاعل ويراد به القتل الشديد القوي ، إشارة إلى أنهم موصوفون بالشدة والقوة ، ويؤيده أنه وقع في طريق أخرى قتل ثمود ، أ . هـ .

(١) بياض في الأصل بقدر سطر ولم يتعرض له في تقرير مولانا محمد حسن المكي ولا في تقرير مولانا حسين علي البنجابي ، قال العيني : المحبر بالحاء المهملة وتشديد الباء الموحدة المقترحة ، وهو خط أبيض وخط أسود أو أحمر ، أ . هـ . وقال الحافظ : قوله قال رجل إلخ وصله ابن أبي عمر من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن رجل من أهل المدينة أنه قال للنبي ﷺ : يا رسول الله قد رأيت سد أحوج وأجوج ، قال كيف رأيت ، قال مثل البرد المحبر طريقة حمراء وطريقة سوداء قال قد رأيت ، أ . هـ .

(٢) ومما رواه عقد تسعين ، والرواية المتقدمة بلفظ حلق بالإبهام والتي تأيها والظاهر منه عقد ثلاثين ، وقال الحافظ : في حديث حلق الإبهام والتي تليها أي جعلهما مثل الحلقة وفي رواية سفيان بن عيينة وعقد سفيان تسعين أو مائة ، وفي رواية سليمان بن كثير عن الزهري عند أبي عوانة وابن مردويه مثل هذه ، وعقد تسعين ولم يعين الذي عقد ، وفي رواية مسلم عن عمر والناسد عن ابن عيينة وعقد سفيان عشرة ، ولابن حبان من طريق شريح بن يونس عن سفيان وحلق يده عشرة ولم يعين أن الذي حلق سفيان وسيأتي في الحديث الذي بعده أي في البخاري وعقد وهيب تسعين وهو عند مسلم أيضاً ، قال عياض وغيره : هذه الروايات متفقة إلا قوله عشرة ، قال الحافظ : وكذا الشك في المائة لأن صفاتها عند أهل المعرفة بمقدار الحساب مختلفة وإن اتفقت في أنها تشبه الحلقة فعند عشرة أن يجعل طرف السبابة اليمنى

في باطن طى عقدة الإبهام العليا ، وعقد التسعين أن يجعل طرف السبابة اليمنى في أصلها ويضمها ضمّاً محكماً بحيث تطوى عقدتاها حتى تصبح مثل الحية المطروقة . ونقل ابن التين عن الداودي أن صورته أن يجعل السبابة في وسط الإبهام ، ورده ابن التين بما تقدم فإنه المعروف وعقد المائة مثل عقد التسعين لكن بالختصر اليسرى فعلى هذا فالتسعون والمائة متقاربان ولذلك وقع فيهما الشك ، وأما العشرة فغايرة لهما ، قال القاضي عياض : اعل حديث أبي هريرة متقدم فزاد الفتح بعده القدر المذكور في حديث زينب ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه لو كان الوصف المذكور من أصل الرواية لأجبه ، ولكن الاختلاف فيه من الرواة عن سفيان بن عيينة ورواية من روى عنه تسعين ، أو مائة أتن وأكثر من رواية من روى عشرة وإذا اتحد مخرج الحديث ولا سيما في أواخر الإسناد بعد الحمل على التعدد جداً ، اهـ . قلت وما حكي الحافظ من المعروف في عقد تسعين خلاف ما هو المعروف في زماننا من أن عقد التسعين يحصل بوضع رأس السبابة في أصل الإبهام وفي المجمع عقد تسعين هو تحليق الإبهام والمسبحة بأن يكون رأس السبابة في أصل الإبهام ويضمهما بحيث لا يبقى بينهما إلا خلل يسير ، وعند عشر بأن يجعل رأس السبابة في وسط الإبهام من باطنها شبه الخاتمة ، وعند تسعين أضيق منه ، اهـ مختصراً . وقال صاحب غياث اللغات في شكل تسعين يضع رأس ظفر السبابة على مفصل العقدة الثانية من الإبهام ، اهـ . معرباً وهو قريب مما في المجمع ، وقال العيني بعد ذكر الروايات المختلفة في هذا : وههنا ثلاثة أشياء ، الأول في اختلاف العاقد أى هو النبي ﷺ أو سفيان أو وهيب . والثاني : في اختلاف العدد . والثالث : أن هذا الحديث يعارضه قوله ﷺ « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » فالجواب عن الأول بما أشار إليه ابن العربي أن العقد مدرج وليس من قوله ﷺ وإنما الرواة عبروا عن الإشارة في قوله ﷺ مثل هذه في حديث الباب وغيره وذلك لأنهم شاهدوا تلك الإشارة ،

قوله : (من أكرم الناس) وحمله ^(١) النبي ﷺ على ما يحصله المرأ بئذ المجهود فيه من الأعمال الصالحة والخصال الحسنة المكتسبة ، فلما ذكروا أن المراد غيره حمله على ما يتصف به المرأ من الصفات المنسوبة إليه باعتبار الأمور العارضة له والمعزية إليه من غيره ، فلما ذكروا أن المراد غيره حمله على ما جعله الله جبلة للمرأ وخلقاً له ، وليس مداره على الاكتساب ولا هو مما يتصف به من غيره كالآباء والأجداد قال : « خيارهم في الجاهلية » ، يعني أن ما وضعه الله في عباده من الخصال الحسنة الجلية فإنها مما يحمده به الرجل في جاهلية وإسلام كالصديق رضى الله تعالى عنه والفاروق فإن صفاتهما التي كانت في الجاهلية بقيا عليها في الإسلام فكان ممدوحين عليها محمودين بها .

والجواب عن الثاني ما قاله عياض : المراد التقريب بالتمثيل لاحقيقة التحديد . والجواب عن الثالث : أن قوله ﷺ إنا أمة الحديث لبيان صورة خاصة معينة . اهـ . وقال الحافظ : قال ابن العري في الإشارة المذكورة دلالة على أنه ﷺ كان يعلم عقد الحساب حتى أشار بذلك لمن يعرفه وليس في ذلك ما يعارض قوله في الحديث الآخر إنا أمة لانهسب ولانكتب فإن هذا إنما جاء لبيان صورة معينة خاصة ، قال الحافظ : والاولى أن يقال المراد بنى الحساب ما يتعانه أهل صناعته من الجمع والفضالة والضرب ونحو ذلك ، ومن ثم قال لانكتب وأما عقد الحساب فإنه لإصلاح للعرب تواضعوه بينهم ليستأنوا به عن التلفظ فشبهه ﷺ قدر ما فتح من السد بصفة معروفة عندهم ، اهـ مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في تقرير السؤال والجواب قال الحافظ : والجواب الاول من جهة الشرف بالأعمال الصالحة ، والثاني من جهة الشرف بالنسب الصالح ، وقوله عن معادن العرب أى أضولهم التي يذهبون إليها ويتفاخرون بها ، وإنما جعلت معادن لما فيها من الاستعداد المتفاوت أو شبههم بالمعادن لكونهم أوعية الشرف كما أن للمعادن أوعية للجواهر ، اهـ . قال الكرمانى : فإن قلت لم قيد بقوله إذا

قوله : (لا أكاد أرى رأسه طويلاً) تنزيل ^(١) للطول الرتبى منزلة الطول المقدارى ، فظيره قول الشاعر :

ويصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السماء

فإنه أنزل البعد الرتبى منزلة البعد الحسى ، والرفعة بحسب المنزلة مقام الرفعة الحسية فأكد فيه كما هو الظاهر ، فكذلك مهنا ، فافهم .

قهوا وكل من أسلم وكان شريفاً في الجاهلية فهو خير من الذى لم يكن له الشرف فيها ، قلت ليس كذلك فإن الوضع العالم خير من الشريف الجاهل ، ا هـ . قال الطيبي : قوله أى الناس أكرم يحتمل أن يراد أكرم عند الله مطلقاً من غير نظر إلى النسب ولو كان عبداً حبشياً وأن يراد به الحسب مع النسب وأن يراد به الحسب فحسب وكان سؤالهم عن هذا لقوله ﷺ ، فمن معادن العرب أى عن أصولهم التى ينسبون إليها فسلك فى الجواب على اللفظ وجه حيث جمع بين الحسب والنسب ، وقال إذا قهوا قال القارى : لما أطلقوا السؤال وكان المناسب صرفه إلى الفرد الأكل قال أكرمهم عند الله أتمام وهو مقتبس من قوله تعالى « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » بعد قوله تعالى « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » وقد نبه سبحانه تعالى أن معرفة الانساب إنما هو للتعارف بالوصلة وأن الكرم لا يكون إلا بالتقوى ، ثم يحتمل أنه علم غرضهم ، ولكن عدل عنه إلى أسلوب الحكيم فلما تبين له ﷺ أنهم لم يسألوه عن الكرم المطلق وظن أن مرادهم الجمع بين الحسب والنسب قال : أكرم الناس يوسف نبي الله وابن نبي الله فقد اجتمع شرف النبوة والعلم وكرم العلم والعدل والرياسة فى الدنيا والدين فى يوسف ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معنى الرواية ولم يتعرض لذلك أحد من الشرايع وما أفاده أجود لأن الطول المفرط الذى يظهر من ظاهر ألفاظ الرواية لم يقل به أحد فى حق سيدنا إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وكتب مولانا حسين على

قوله (وجعل لا يلتفت إليها) ثلاثاً^(١) تدركه الرقة بالنظر إليها .

قوله (قالت صه^(٢)) خاطبت نفسها تريد إسكاتها لتسمع ماسمعه ، وكثيراً ما يخاطب الرجل نفسه كما تشهد به العادة .

قوله (لا يضيع أهله^(٣)) أى أهل هذا البيت .

قوله (نحن أحق بالشك إلخ) مدح^(٤) : لهؤلاء الثلاثة بأنه لو كان سؤال إبراهيم

البنجابي في تقريره ورؤيته عليه الصلاة والسلام طويلاً معبر بوفور عزته ، وأما قائمته فقد كان مثل الناس الآخرين ، اهـ . قلت وهو كذلك فإنه لم يرو في الحديث ولا في التاريخ أن قائمته عليه الصلاة والسلام كان مفرطاً وفي تقرير مولانا محمد حسن المحكي قوله لا أكاد أرى كناية عن عظمة القدر والعزة صور الله تعالى عظمة قدره وعزته بالصورة الجسمية الطولى فأراها له بهذا الطول ، لا أن قدّه كان طويلاً هكذا ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله فتبعته أم اسماعيل وفي رواية ابن جرير فادركته بكداء ، وفي رواية سعيد بن جبير إنها نادته ثلاثاً فأجابها في الثالثة فقالت له من أمرك بهذا قال الله ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قوله صه بفتح المهملة وسكون الهاء وبكسر ها منونة كأنها خاطبت نفسها فقالت لها اسكتي ، اهـ . قال المصنف : المعنى لما سمعت الصوت قالت لنفسها صه أى اسكتي ، اهـ .

(٣) قال القسطلاني : قوله لا يضيع يضم التحتية الأولى وكسر الثانية مشددة بينهما معجمة مفتوحة ، اهـ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود الوجوه الذي قيل في معنى الحديث ، قال الحافظ : اختلفوا في معنى قوله ﷺ « نحن أحق بالشك » فقال بعضهم : معناه نحن أشد اشتياقاً إلى رؤية ذلك من إبراهيم ، وقيل معناه إذا لم نشك نحن إبراهيم أولى أن لا يشك ، أى لو كان الشك متطرقاً إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به منه وقد

لأجل الشك لكنا أحق به، ولكننا لم نشك فهو أولى بعدم الشك ولكنه إنما سأل ذلك طلباً للمشاهدة ليطمئن عند الخصومات فإن الخبر دون المعانية.

علمت أنى لم أشك فاعلموا أنه لم يشك، وإنما قال ذلك تواضعاً منه، أو من قبل أن يعلمه الله بأنه أفضل من إبراهيم، وهو كقوله في حديث أنس عنه لم أن رجلاً قال للنبي ﷺ ياخير البرية قال: ذاك إبراهيم، وقيل: إن سبب هذا الحديث أن الآية لما نزلت قال بعض الناس شك إبراهيم ولم يشك نبينا فبلغه ذلك فقال نحن أحق بالشك من إبراهيم، وأراد ما جرت به العادة في المخاطبة لمن أراد أن يدفع عن آخر شيئاً قال مهما أردت أن تقول لفلان فقله لى ومقصوده لا تقل ذلك، وقيل أراد بقوله نحن أمته الذين يجوز عليهم الشك، وإخراجه هو منه بدلالة العصمة، وقيل معناه هذا الذى ترون أنه شك أنا أولى به لأنه ليس بشك إنما هو طلب لمزيد البيان، وحكى بعض علماء العربية أن أفعل ربما جاءت لنى المعنى عن الشئتين نحو قوله تعالى «أهم خير أم قوم تبع»، أى لاخير فى الفريقين، ونحو قول القائل «الشيطان خير من فلان»، أى لاخير فيهما، فعلى هذا فعنى قوله نحن أحق بالشك من إبراهيم لاشك عندنا جميعاً، وقال ابن الجوزى: إنما صار أحق من إبراهيم لما عانى من تكذيب قومه وردمهم عليه وتعجبهم من أمر البعث فقال: أنا أحق أن أسأل ما سأل إبراهيم لعظيم ما جرى لى مع قوسى المنكرين لإحياء الموتى والمعرقى بتفضيل الله لى، لكن لا أسأل فى ذلك، اهـ. قلت وما اختاره الشيخ حكاه القسطلانى عن الإمام الشافعى، وما حكاه الحافظ عن بعض علماء العربية ذكره مفصلاً فقال: وعن الشافعى فى معنى الحديث الشك يستحيل فى حق إبراهيم عليه السلام، ولو كان للشك منطوقاً إلى الانبياء عليهم الصلاة والسلام لكنت الأحق به من إبراهيم وقد علمت أن (*) إبراهيم لم يشك فإذا لم أشك أنا ولم أرتب فى القدرة

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله أنى لم أشك ١٢ ز.

على الإحياء إبراهيم أولى بذلك وقال الزركشي : وذكر صاحب الامثال السائرة أن أفعل تأتى في اللغة لنفى المعنى عن الشئين نحو « الشيطان خير من زيد » أى لاخير فيهما وكقوله تعالى « أم خير أم قوم تبع » أى لاخير في الفريقين وعلى هذا فعنى قوله : نحن أحق بالشك من إبراهيم لاشك عندنا جميعاً قال : وهو أحسن ما يخرج عليه هذا الحديث ، اهـ . وكذا نقله في الفتح ولكن عن بعض علماء العربية قال في المصاييح وهذا غير معروف عند المحققين ، اهـ . وقال السندى : قوله نحن أحق بالشك من إبراهيم لم يرد والله تعالى أعلم ونحن نفسه الكريم بل الانبياء مطلقاً غير إبراهيم ، أى لو كان من إبراهيم شك لكان غير إبراهيم من الانبياء أحق به لأن إبراهيم قد أعطى رشده فقال تعالى : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل » وفتح عليه من الحجج ما فتح فقال تعالى « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » فهو كان علماً في الإيقان فإذا فرضناه شاكاً في شئ كان غيره من الانبياء أحق بالشك فيه ، ومعلوم أنه ماشك غيره في البعث والقدرة على الإحياء فكيف هو ، اهـ . وذكر شيخ مشايخنا الدهلوى في الإنجاح ذكر شيخنا المجدد أن العارف الكامل متى توجه إلى هداية الخلق عرضت له مناسبة بالعوام لانه لو لم يكن لانسد باب النفع فمن كان رجوعه إلى الخلق أكمل كان إرشاده أوفراً ، قال المرتضى : ما وجدت باطن الخواص إلا وجدت ظاهري بظاهر العوام ، فربما يحتاج إلى الاستدلال فلما كان إرشاد نبينا ﷺ اعم كان ظاهره معنا أتم ، ولذا قال : لارهبانية في الإسلام ، فعلى هذا كان أحق بالشك من إبراهيم عليه السلام ، اهـ . قلت وهذا الذى أشار إليه الشيخ قدس سره يسمى في الاصطلاح بالرجوع إلى البداية ، قلت : واختلفوا في سبب سؤال إبراهيم عليه السلام أيضاً على أقوال قال الحافظ : قوله نحن أحق بالشك اختلف السلف في المراد بالشك ههنا ، فحمله بعضهم على ظاهره وقال كان ذلك قبل النبوة ، وحمله أيضاً الطبري

على ظاهره وجعل سببه حصول وسوسة الشيطان لكنها لم تستقر ولازلت الإيـمان
الثابت ، واستند في ذلك إلى ما أخرجه هو والحاكم وغيرهما عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال أرجى آية في القرآن هذه الآية ، إذ قال إبراهيم رب أرني
كيف تحيي الموتى ، قال ابن عباس هذا لما يعرض في الصدور ويوسوس به الشيطان
فرضى الله من إبراهيم بأن قال بلى ، وإلى ذلك جنح عطاء فروى ابن أبي حاتم عن
ابن جريج سألت عطاء عن هذه الآية قال دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل
قلوب الناس فقال ذلك ، وذهب آخرون إلى تأويل ذلك . فروى الطبري وابن أبي حاتم
من طريق السدي قال : لما اتخذ الله إبراهيم خليلاً استأذنه ملك الموت أن يبشـره
فأذن له فذكر قصته معه في كيفية قبض روح الكافر والمؤمن قال : فقام إبراهيم
يدعـو ربه « رب أرني كيف تحيي الموتى » حتى أعلم أني خليلك ، وروى ابن أبي حاتم
عن أبي سعيد قال ليظمن قلبي بالخلعة ، وعن سعيد بن جبـير قال : ليظمن قلبي أني
خليلك . وعن ابن عباس لأعلم أنك أجبت دعائي ، وعنه لأعلم أنك تحييـني إذا دعوتك
وإلى هذا الأخير جنح القاضي أبو بكر الباقلاني ، وحكى ابن التين عن الداودي
الشارح أنه قال : طلب إبراهيم ذلك لتذهب عنه شدة الحزن ، قال ابن التين :
وليس ذلك بالبين ، وقيل كان سبب ذلك أن نمرود لما قال له : ما ربك ؟ قال ربي
الذي يحيي ويميت ، فذكر ما نص الله مما جرى بينهما ، فسأل إبراهيم بعد ذلك ربه
أن يريـه كيفية إحياء الموتى من غير شك منه في القدرة ، ولكن أحب ذلك واشتاق
إليه فأراد أن يظمن قلبه بحصول ماأراد ، وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال
المراد ليظمن قلبي أنهم يعلمون أنك تحيي الموتى ، وقيل معناه : أقدرني على إحياء
الموتى فتأدب في السؤال وقال ابن حصار : إنما سألت أن يحيي الله الموتى على يديه فهذا
قيل له في الجواب فصر من إليك ، وحكى ابن التين عن بعض من لا تحصيل عنده
أنه أراد بقوله قلبي رجلاً صالحاً كان يصحبه سألـه عن ذلك ، وأبعد منه ما حكاه

القرطبي المفسر عن بعض الصوفية أنه سأل من ربه أن يريه كيف
وقيل أراد طمأنينة النفس بكثرة الأدلة ، وقيل بحجة المراجعة في السؤال
ابن عطية : ترجم الطبري في تفسيره فقال وآخرون شك إبراهيم في القدرة وذكر
أثر ابن عباس وعطاء قال ابن عطية : ومحمل قول ابن عباس عندي أنها أرجى آية
لما فيها من الإدلال على الله وسؤال الإحياء في الدنيا أو لأن الإيمان يكفي فيه
الإجمال ولا يحتاج أبي تقير وبحث ، قال ومحمل قول عطاء دخل قلب إبراهيم بعض
ما يدخل قلوب الناس أى من طلب المعاينة قال : وأما الحديث فبنى على نفي الشك
والمراد بالشك فيه الخواطر التي لا تثبت ، وأما الشك المصطلح وهو التوقف بين
الأمريين من غير مزية لأحدهما على الآخر فهو منفي عن الخليل قطعاً ، لأنه بعد
وقوعه ممن رسخ الإيمان في قلبه فكيف بمن بلغ رتبة النبوة ، قال وأيضاً فإن
السؤال لما وقع بكيف دل على حال شيء موجود مقرر عند السائل والمستول ، كما
تقول كيف علم فلان فكيف في الآية سؤال عن هيئة الإحياء لاعن نفس الأحياء
فإنه ثابت مقرر ، اهـ . وقال العيني : وذكر المفسرون لسؤال إبراهيم أسباباً منها ،
أنه لما قال لنمروذ رب الذي يحيي ويميت ، أحب أن يترقى من علم اليقين إلى عين
اليقين وأن يرى ذلك مشاهدة فقال رب أرني كيف تحيي الموتى ، كما أن الإنسان
يعلم الشيء ويتقنه ولكن يحب أن يراه عياناً ، ومنها أنه سأل إيشاهد كيفية جمع أجزاء
الموتى بعد تفريقها واتصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها ، فأراد أن يجمع بين علم اليقين
وعين اليقين وحق اليقين ، ثم ذكر الوجوه المتقدمة في كلام الحافظ ، وقال السدي :
فإن قلت فامعنى سؤال إبراهيم ؟ قلت : سؤاله ما كان إلا لعن رؤية كيفية إحياء الموتى
كما هو صريح قوله رب أرني كيف تحيي الموتى ، لكن لما كان مثل ذلك السؤال
قد ينشأ عن شك في القدرة على الإحياء فربما يتوهم من يباغى السؤال أنه قد شك
أراد الله تعالى أن يزيل ذلك التوهم بتحقيق منشأ سؤاله فقال : « أولم تؤمن ،

(ويرحم الله لوطاً) تمنى أن تكون^(١) له قوة من نفسه أوقومه فيقاوم بها أعداء الله ولا يتركهم يتعرضوا لأضيافه فقلوله (لو كان لى بكم قوة) أراد بها القوة الحاصلة له من دون إعانة أحد وقوله (ركن شديد) قصد به القوة الحاصلة له بإعانة من قومه ، وأما الاستعانة بالرب تبارك وتعالى فإنه لم يذكرها ، لأنه كان يعلم أن الله جعل الدنيا عالم أسباب فليس فيها شيء إلا وهو مستند إلى سبب له ، فلما كانت الاستعانات والإعانات في الدار الدنيا منحصرتين في نوعين من نفسه ومن غيره ذكرهما والله هو المنظور إليه المعتمد عليه في الكل والله تعالى أعلم .

أى بالقدرة على الإحياء «قال بلى، أى بلى أنا مؤمن بالقدرة ولكن سألت ليطعن قلبى بروية كيفية الإحياء فكأن قلبه اشتاق إلى ذلك فأراد أن يطمئن بوصوله إلى المطلوب وهذا لا غبار عليه أصلاً، وهذا هو ظاهر القرآن كما لا يخفى ، ومن قال إنه أراد زيادة الإيقان ونحوه فقد بعد إذ معلوم أن مرتبة إبراهيم فوق مرتبته من قال لو كشف الغطاء ما ازدادت يقيناً والله تعالى أعلم ، اهـ . وذكر الإمام الرازى فى تفسيره لسبب سؤال إبراهيم ثلثي عشر وجوهاً فارجع إليه لوشدت التفصيل .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : إن كان يأوى إلى ركن شديد أى إلى الله سبحانه يشير ﷺ إلى قوله تعالى «لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد» ، يقال : إن قوم لوط لم يكن فيهم أحد يجتمع معه فى نسبه لأنهم من سدوم وهى من الشام وكان أصل إبراهيم ولوط من العراق فلما هاجر إبراهيم إلى الشام هاجر معه لوط فبعث الله لوطاً إلى أهل سدوم فقال : لو أن لى منعة وأقارب وعشيرة لكنت استنصر بهم عليكم ليدفعوا عن ضيفانى ، ولهذا جاء فى بعض طرق هذا الحديث كما أخرجه أحمد عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : قال لوط «لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد» قال فإنه كان يأوى إلى ركن شديد ولكنه عنى عشيرته فما بعث الله نبياً إلا فى ذروة من قومه ، زاد ابن مردويه من هذا الوجه ألم تر إلى قول قوم شعيب «ولولا رهطك لرجهناك» وقيل معنى قوله لقد كان يأوى

قوله (إن كان ليأوى) أى يطلب^(١) الأوى إلى ركن شديد يعاونه بحسب ظاهر الأسباب وإلا فقد علم أن الله هو القادر المطلق .

قوله (حرث حجر) يعنى أن الحجر فى الآية هو^(٢) المنع وليس هو الحجر بما تقدم فإنه كان اسماً علماً ثم بين أن كل ممنوع فهو محجور وحجر، ولما كان اتفاق

إلى ركن شديد أى إلى عشيرته لكنه لم يأو إليهم وآوى إلى الله ، اه . والاول أظهر لما بيناه ، وقال التروى : يجرز أنه لما اندهش بحال الاضياف قال ذلك أو أنه التجبى إلى الله فى باطنه وأظهر هذا القول للأضياف اعتذاراً ، وسمى العشيرة ركناً لأن ، الركن يستند إليه ويمتنع به فشبهم بالركن من الجبل لشدهم ومنعتهم ، انتهى كلام الحافظ .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث أن لوطاً على نبينا وعليه الصلاة والسلام لم يكتف بالإيواء إلى الله تعالى وهو بعيد من شأن نبوته ولا إنكار من اعتبار الأسباب فى هذه الدنيا فقد قال النبى ﷺ « من يكلؤنا الليلة » فى ليلة التعريس وسيأتى فى باب الحراسة فى الغزو عن عائشة تقول كان النبى ﷺ سهر فلما قدم المدينة قال « ليت رجلاً صالحاً من أصحابى يحر سنى الليلة » الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على رعاية الأسباب وهو المعنى الذى تقدم فى كلام المجدد رحمه الله قريباً وهو المشار إليه فى قول الشاعر :

أزدرون شوأشنا وزبرون بيكانه وش
اين جنين زياروش كتر بود اندر جهان

(٢) أى فى الآية التى فى سورة الأنعام قال الحافظ : قوله « حرث حجر » حرام هو تفسير أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : « وقالو هذه أنعام وحرث حجر » أى حرام ، اه . والباء فى قول الشيخ بما تقدم داخلة على خبر ليس كما فى قوله تعالى « أليس الله بكاف عبده » والمعنى أن الحجر فى سورة الأنعام هو بمعنى المنع وليس هو الحجر المتقدم المذكور فى سورة الحجر فإن ما فى سورة الحجر هو اسم للموضع

الكلمتين في أكثر حروفهما يستلزم اتفاقهما في المعنى أو الاقتراب فيه على ما هو الأكثر ذكر الحجى أيضا (١) .

قوله : (وقال أبو ذر رضى الله عنه الخ (٢)) ولم يذكر بقية الحديث انكالا على الفهم ولا يبعد أن يكون قوله : من اعتجن بمائه ، مفعول قوله ، أمر يا لقاء الطعام فيكون لفظ ابن معبد وأبي الشموس أمر يا لقاء الطعام ولفظ أبي ذر أمر يا لقاء الطعام من اعتجن بمائه .

وليس بمعنى المنع ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله حرام يعنى أما الحجر الذى وقع صفة لحرق فهو بمعنى حرام بل الحجر يطلق على كل ممنوع حرثا كان أو غيره كما قال الله تعالى « حجراً محجوراً » أى ممنوع بل كل بناء نبذ به يقال له محجور لأنك منعه عن الغير فهو محجور أى ممنوع وهذا كما فى الأرض الموات وحجراً لأنه منع عن البيت واستخرج عنها .

(١) أراد بذلك دفع ما يتوهم من ذكر الحجى في بيان الحجر أنه لا يتعلق بذلك وقال العيني : قوله يقال للعقل حجر كما فى قوله تعالى « هل فى ذلك قسم لذى حجر » أى لذى عقل لأنه يمنع صاحبه من الوقوع فى المهلك ، وحجى بكسر الحاء وفتح الجيم مقصور وهو أيضاً من أسماء العقل ، اهـ .

(٢) يدل عليه ما قال الحافظ قوله : قال أبو ذر الخ وصله البزار من طريق عبد الله بن قدامة عنه أنهم كانوا مع النبي ﷺ فى غزوة تبوك فأتوا على واد فقال لهم النبي ﷺ « إنكم بواد ملعون فأسرعوا » وقال « من اعتجن عجينة أو طبخ قدرأ فليكبها » الحديث وقال لا أعله إلا بهذا الإسناد ، اهـ . وما أفاده الشيخ من قوله ولا يبعد مستنبط أيضاً من كلام العيني إذ قال قوله من اعتجن أى أمر من اعتجن بمائه بالإلقاء ، اهـ . وبه شرح القسطلانى إذ قال : (وقال أبو ذر) فيما وصله البزار فى مسنده (عن النبي ﷺ) أنه أمر (من اعتجن) بعجينة (بمائه) أن يقيه . اهـ .

قوله : (من البير التي كان تردها الناقة) فيه دلالة على أنه كانت ^(١) لهم آبار شتى وأن الانتياب والنهايؤ إنما كان في بير واحدة لا الآبار كلها غير أن المرأة التي بعثت قدار على عمر الناقة كانت من أهل هذه البير التي ترد عليها الناقة .
قوله (سألت رومان وهي أم عائشة عما قيل فيها الخ) في الرواية ^(٢) حذف

(١) كما هو نص حديث الباب بلفظ واستقر من يبارها وهكذا في غير رواية، وما أفاده الشيخ من بعث المرأة قدار لعقر الناقة إشارة إلى قصة طويلة في عقرها بسطها الخازن تبعاً للأخرى في تفسيرهما فقالا بعد ذكر طلب قوم صالح الناقة من صخرة فلما خرجت الناقة من الصخرة قال لهم صالح : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » فإذا كان يوم ورودها وضعت رأسها في بئر في الحجر يقال لها بئر الناقة فما ترفع رأسها حتى تشرب كل ما فيها فلا تدع قطرة ، وكانت امرأتان من ثمود يقال لأحدهما عزيزة والأخرى يقال لها صدقة وكانتا من أشد الناس عداوة لصالح عليه السلام وكانتا تحبان عمر الناقة فتحيلتا في عقرها فدعت صدقة رجلاً يقال له مصدع ودعت عزيزة قدار بن سالف يزعمون أنه كان ابن زانية ولم يكن لسالف ولكنه ولد على فراشه فقالت له أي بناتي : شئت أعطيتك على أن تعقر الناقة ، وكان قدار عزيزاً منيعاً في قومه فانطلق هو ومصدع فاستنفروا غزاة ثمود فأتابعهم سبعة نفر فكانوا تسعة رهط فانطلق قدار ومصدع وأصحابهما فرصدوا الناقة حتى صدرت عن الماء ، وقد كن لها قدار في أصل صخرة على طريقها وكن مصدع في أصل صخرة أخرى فمرت على مصدع فرماها بسهم فانتظم في عضلة ساقها ففرجت عزيزة وأمرت ابنتها فسفرت عن وجهها وكانت من أحسن الناس وجهاً ليرأها قدار ثم حثته على عقرها فشدد قدار على الناقة بالسيف فكشف عرقوبها فخرن ثم طعن في لبها فخرها فخرج أهل البلدة فاقسموا لحمها ، انتهى ملخصاً .
وعلم من ذلك اسم المرأة الآمرة وأمر قدار .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين روايتي عائشة وأم رومان فإن بينهما

واختصار كثير حتى أدخل بالمرام وأوهم خلاف المقصود، وقد مرت الرواية بتأنيدها فعلها يذنب أن تحمل ما ههنا، فقوله وهى تقول ليس حالا عن قوله ولجت علينا امرأة من الانصار، لأن ذلك يصير غلطاً، بل المعنى ولجت امرأة من الانصار فذهبت بها عائشة قبل المصاع فينا ذاهبة معها إذ عثرت فقامت وهى تقول: فعل الله بفلان

اختلافات كثيرة كما ترى، وحمل الشيخ قدس سره حديث أم رومان على حديث عائشة لأنه مفسر وحديث أم رومان يحمل لكن يشكل عليه حمل امرأة من الانصار على أم مسطح لأنها قرشية لكن للتأويل مساع، وقول المرأة فعل الله بفلان وفعل، قلت: وماذا قالت ابني، ومثوال عائشة رضى الله عنها أى حديث يؤيد قول الشيخ، وقال الحافظ فى الفتح: طرق حديث الإفك مجتمعة على أن عائشة بلغها الخبر من أم مسطح لكن وقع فى حديث أم رومان ما يخالف ذلك، ولفظه بيتا أنا قاعدة أنا وعائشة إذ ولجت علينا امرأة من الانصار فقالت: فعل الله بفلان وفعل فقلت وما ذاك: قالت ابني فى من حدث الحديث قالت: وما ذلك قالت كذا وكذا، هذا لفظ المصنف فى المغازى، ولفظه فى قصة يوسف قالت: إنه نبي الحديث فقالت عائشة أى حديث فأخبرتها، وطريق الجمع بينهما أنها سمعت ذلك أولاً من أم مسطح ثم ذهبت لبيت أمها لتستيقن الخبر منها فأخبرتها أمها بالامر بمحلاً كما مضى من قولها هونى عليك وما أشبه ذلك، ثم دخلت عليه الانصارية فأخبرتها بمثل ذلك بحضرة أمها فقوى عندها القطع بوقوع ذلك فسألت هل سمعه أبوها وزوجها ترجيا منها أن لا يكونا سمعا ذلك ليكون أمهل عليها فلما قالت لها لهنما سمعاه غشى عليها، ولم أقف على اسم هذه المرأة الانصارية ولا على اسم والدها انتهى مختصراً. وقال القسطلاني: قوله إذ ولجت امرأة من الانصار ولم تسم هذه المرأة قال فى المقدمة: هى غير المرأة التى دخلت وبكت مع عائشة رضى الله عنها قلت: فهذه، امرأة ثالثة غير أم مسطح وغير المرأة المذكورة فى حديث أم رومان، ثم قال القسطلاني قوله: قالت ابني فى من حدث الحديث قال الحافظ ابن حجر:

وفعل فقالت : إنه نبي الحديث ، وغير ذلك من الاختصارات التي لاتكاد تذهب

والذين تكلموا في الإفك من الانصار من عرفت أسماؤهم عبد الله بن أبي وحسان ابن ثابت ولم تكن أم واحد منهما موجودة إلا أنه يكون لأحدهما أم من رضاع أو غيره ، اه . وكتب ، ولانا حسين على البجاني في تقريره قوله جالستان فدخلت امرأة فذهبت مع عائشة إلى الغائط وهي تقول إلخ ، وقوله عليها أي ثم عاد عليها الحمى ، فلا منافاة بين هذا الحديث وحديث الإفك المذكور سابقاً ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : اعلم أن تلك المرأة الانصارية جاءت إلى عائشة في بيتها فقالت لها اخرجي إلى قضاء الحاجة ، وكانت متررة عليها لهذا الامر ، فخرجت معها ، فقالت عائشة امكثي أنا أدخل على أمي ، وكان بيتها في الطريق فدخلت عليها ومضت تلك المرأة أيضاً إلى بيتها وإلى نحر آخر لامرأ ، وقالت لها آتيك قبل أن تفرغي من حاجتك إلى أمك ، فجاءت فدخلت عليها في بيت أمها وهي تقول فعل الله بفلان ، تعني مسطحاً ابنها ، فقالت أم عائشة لم ، وكانت عالة بحديث الإفك قبل هذا فقالت لأنه نبي حديث الإفك الذي علمت به أيضاً فتنهت له وسكت ، ولم تنبه به عائشة لعدم علمها بحديث الإفك ، فخرجت معها عائشة لقضاء الحاجة ، ثم وقعت القصة في الطريق ، فقالت عائشة أي حديث ؟ وقوله : فسمعه أبو بكر رضى الله عنه أي القصة التي وقعت في بيت أم عائشة بعد ما استأذنت النبي ﷺ أن يجيء إلى بيت أمها ، وقوله فخرجت معشياً ، هذا الغشيان غير الغشيان الذي وقع عليها في الطريق ، ففي الحديث اختصار جداً ، وقوله امرأة من الانصار هي أم مسطح ، وقوله قالت : أي أم عائشة لا عائشة كما كتبه المحشى ، اه .

ولا يذهب عليك أن حديث الإفك تقدم في الشهادات ، وتقدم في هامشه كلام الحافظ المذكور ههنا ، وكتب فيه من سهو الكاتب لفظ قصة الإفك بدل قصة يوسف .

على بصير ، وقوله كئيل يعقرب رواية بحسب المعنى ، وإلا فقد صرحت عائشة فيما تقدم (١) أنها لم تذكر اسم يعقوب فعبثت عنه بأبى يوسف ، وبه يصح لإيراد الحديث ههنا فى قصة يوسف عليه السلام .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى اتصال حديث أم رومان وإرساله بسط الشراح الكلام على ذلك ، ولخص كلامهم القسطلانى : فقال اعترض الخطيب وتبعه جماعة على هذا الحديث بأن مسروقاً لم يسمع من أم رومان لأنها توفيت فى زمنه عليه السلام ، وسن مسروق إذ ذاك ست سنين ، فالظاهر أنه مرسل ، وأجاب فى المقدمة بأن الواقع فى البخارى هو الصراب ، لأن راوى وفاة أم رومان فى سنة ست على بن زيد بن جدعان وهو ضعيف ، كما نبه عليه البخارى فى تاريخه الأوسط والصغير ، وحديث مسروق أصح إسناداً ، وقد جزم إبراهيم الحربى الحافظ بأن مسروقاً إنما سمع من أم رومان فى خلافة عمر رضى الله عنه ، وقال أبو نعيم الأصبهاني : عاشت أم رومان بعد النبي عليه السلام دهراً ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر : قيل إن أم رومان توفيت فى زمنه عليه السلام سنة أربع أو خمس أو ست ، ومسروق لم يدركها لأنه لم يقدم من اليمن إلا بعد وفاته عليه السلام فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه أو عمر رضى الله عنه ، وهذا ما ذكره الواقدي ، ومافى الصحيح أصح ، وقد جزم إبراهيم الحربى بأن مسروقاً سمع من أم رومان وله خمس عشرة سنة فيكون سماعه فى خلافة عمر ، لأن مولد مسروق كان فى سنة الهجرة ، اه .

(١) فقد تقدم فى الشهادات قولها : والله ما أجد لى ولكم مثلاً إلا أبا يوسف . وسيأتى فى تفسير سورة النور فى حديث عائشة : والله ما أجد لى ولكم مثلاً والتست اسم يعقوب فلم أقدر عليه إلا أبا يوسف حين قال « فصبّر جميل » الحديث ، قال القسطلانى : وفى رواية أبى أويس : نسيت اسم يعقوب لما بى من البكاء واحترق الجوف ، اه .

قوله: (حتى إذا استيأس الرسل إلخ) والحاصل^(١) أن عائشة قرأتها بالتشديد من التفعيل ، وقراءة العامة بتخفيفه ، فسأله عروة من وجه القراءة ماهو؟ بالتخفيف أو التشديد ، فقالت كذبهم قومهم فكانوا مكذبين ، فأورد عليه عروة أنه لو كان المراد ذلك لما كان لقوله «ظنوا» معنى لأنهم تيقنوا بتكذيبهم لأن القوم كانوا يكذبونهم جهره وعيانا ، فقالت عائشة : نعم استيقنوا بتكذيبهم ، لكنهم غير مسموعين بهذا ، فإن المتيقن تكذيب المخالفين ، والمظنون تكذيب الموافقين فظلت

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح الحديث والآية ، وأبدع الكلام بالاختصار ، وقال الحافظ قوله : قالت عائشة كذبوا ، أى بالثقل في رواية الإسماعيلي مثقلة ، قوله فما هو بالظن ، قالت أجل ، زاد الإسماعيلي قلت فهي مخففة قالت معاذ الله ، وهذا ظاهر في أنها أنكرت القراءة بالتخفيف بناء على أن الضمير للرسل ، وليس الضمير للرسل ولا لإنكار القراءة بذلك معنى بعد ثبوتها ، ولعلها لم يبلغها عن يرجع إليه في ذلك ، وقد قرأها بالتخفيف أئمة الكوفة من القراء عاصم وحزمة والكسائي وغيرهم ، ووافقهم من الحجازيين أبو جعفر بن القعقاع ، وهي قراءة ابن مسعود ، وابن عباس وأبي عبد الرحمن السلمي والحسن البصري في آخرين ، وقال الكرماني : لم تنكر عائشة القراءة وإنما أنكرت تأويل ابن عباس رضى الله عنه ، كذا قال ، وهو خلاف الظاهر ، وظاهر السياق أن عروة كان يوافق ابن عباس في ذلك قبل أن يسأل عائشة ، ثم لا يدري رجوع إليها أم لا؟ وروى ابن أبي حاتم عن يحيى بن سعيد الأنصارى قال : جاء رجل إلى القاسم بن محمد فقال له : إن محمد بن كعب القرظي يقرأ كذبوا بالتخفيف ، فقال : أخبره عنى ، سمعت عائشة تقول كذبوا مثقلة ، أى كذبهم أتباعهم ، وتقدم في تفسير البقرة من طريق ابن أبي مليكة قال : قال ابن عباس «حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا» خفيفة ، قال : ذهب بها هنالك ، وقد أخرجه النسائي والإسماعيلي من هذا الوجه بلفظ ذهب ههنا ، وأشار إلى السماء وتلا «حتى يقول الرسول والذين

الرسول بتأخر النصر أن الذين آمنوا بهم وصدقهم من قبل سيكذبونهم ، غير أن عائشة لم تكن ختمت كلامها ولازادت على قولها لقد استيقنوا بذلك ، إذ بدر عروة فقال لما كان تكذيبهم مستيقنا به لم يكن لقراءة التشديد معنى فيكون كذبوا بالتخفيف ، فقالت عائشة بعد ذلك ماتم به كلامها ، ومعنى قوله « كذبوا »

آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب ، وزاد الإسماعيلي في روايته : ثم قال ابن عباس كانوا بشرأ ضعفوا وأيسوا وظنوا أنهم قد كذبوا ، وهذا ظاهره أن ابن عباس كان يذهب إلى أن قوله « متى نصر الله » مقول الرسول ، وإليه ذهب طائفة ، ثم اختلفوا فقبل الجميع مقول الجميع ، وقيل الجملة الأولى مقول الجميع والأخيرة من كلام الله تعالى ، وقال آخرون الجملة الأولى « متى نصر الله » مقول الرسول الذين آمنوا معه ، والجملة الأخيرة « ألا إن نصر الله قريب » مقول الرسول ، وقدم الرسول في الذكر لشرفه ، وهذا أولى ، وعلى الأول فلايس قول الرسول « متى نصر الله » شكاً بل استبطاء للنصر وطبائله ، وهو مثل قوله ﷺ يوم بدر « اللهم أنجز لي ما وعدتني » قال الخطابي : لاشك أن ابن عباس لا يجيز على الرسول أنها تكذب بالوحي ، ولا يشك في صدق الخبر فيحمل كلامه على أنه أراد أنهم لطول البلاء عليهم وإبطاء النصر وشدة استعجاز من (*) وعدوه به ، توهموا أن الذي جاءهم من الوحي كان حسباناً من أنفسهم ، وظنوا عليها الغلط في تلقى ماورد عليهم من ذلك ، فيكون الذي بنى له الفعل أنفسهم لا الآتى بالوحي ، والمراد بالكذب الغلط لا حقيقة الكذب ، كما يقول القائل كذبتك نفسك ، قلت : ويؤيد قراءة مجاهد وظنوا أنهم قد كذبوا ، بفتح أوله مع التخفيف أى غلطوا ، ويكون فاعل وظنوا الرسول ويحتمل أن يكون أتباعهم ، ويؤيده ما رواه الطبري بأسانيد متوعة عن ابن عباس رضى الله عنهما في هذه الآية قال : أيس الرسول من

بالتخفيف أنهم وعدوا كذباً ، ولذلك تبرأت عائشة من هذا المعنى ، والذين^(١) يقرءونها مخففا يرجعون الضمير إلى الاتباع لا إلى الرسل ، والمعنى وظن الاتباع أن الرسل وعدوهم كذبا ، ثم إن المراد بالظن هو الهاجس والوسوسة الغير المؤاخذ عليها ، فكان يخطر ببالهم ذلك ويدفعونه حسب طاقتهم ، فلا يضرب ذلك إيمانهم ، وبهذا المعنى لا يبعد إرجاع الضمير إلى الرسل أيضا ، أى توسوس الرسل

لإيمان قومهم وظن قومهم أن الرسل كذبوا ، وقال الزمخشري : إن صح هذا عن ابن عباس رضى الله عنه فقد أراد بالظن ما يخطر بالبال ويهيجس في النفس من الوسوسة وحديث النفس ، على ما عليه البشرية ، وأما الظن وهو ترجيح أحد الطرفين فلا يظن بالمسلم فضلا عن الرسول ، وقال أبو نصر القشيري : ولا يبعد أن المراد خطر بقلب الرسل فعرفوه عن أنفسهم أو المعنى قربوا من الظن ، كما يقال : بلغت المنزل إذا قربت منه وقال الترمذى الحكيم : وجهه أن الرسل كانت تخاف بعد أن وعدهم الله النصر أن يتخلف النصر ، لامن تهمة بوعده الله بل لتهمة النفوس أن تكون قد أحدثت حدثاً ينقض ذلك الشرط ، فكان الأمر إذا طال واشتد البلاء عليهم دخلهم الظن من هذه الجهة ، إلى آخر ما بسطه الحافظ رحمه الله تعالى .

(١) قال الرازى فى تفسيره : قرأ عاصم وحمزة والكسائى كذبوا بالتخفيف وكسر الذال والباقون بالتشديد ، ومعنى التخفيف من وجهين : أحدهما أن الظن واقع بالقوم ، أى حتى إذا استيأس الرسل من إيمان القوم ، وظن القوم أن الرسل كذبوا فيما وعدوا من النصر والظفر ، فإن قيل لم يجوز فيما سبق ذكر المرسل إليهم ، قلنا ذكر الرسل يدل على المرسل إليهم ، والظن ههنا بمعنى التوهم والحسبان ، والوجه الثانى : أن يكون المعنى : أن الرسل ظنوا أنهم قد كذبوا فيما وعدوا ، وهذا التأويل منقول عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس ، وإنما كان الأمر كذلك لاجل ضعف البشرية ، لا أنه بعيد لأن المؤمن لا يجوز أن يظن بالله الكذب ، بل يخرج بذلك عن الإيمان ، فكيف يجوز مثله على الرسل ؟ وأما قراءة التشديد ففيها

أن وعدم الذى وعدوا من الإنجاء والنصر كان كاذباً ، فإن ذلك وإن لم يستقر فى قلوبهم حاشاهم عن ذلك ، إلا أنه كان يخطر بالبال خطوراً ما ، وكانوا بشرأ والبشرية لا تخلف عن مقتضاها ، والله تعالى أعلم .

وجهان : الأول أن الظن بمعنى اليقين ، أى وأيقنوا أن الالام كذبهم تكديباً لا يصدر منهم الإيمان بعد ذلك ، وورود الظن بمعنى العلم كبير فى القرآن ، قال تعالى « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ، أى يتيقنون ذلك ، والثانى أن يكون الظن بمعنى الحسبان ، والتقدير : (حتى إذا استيأس الرسل) من إيمان قومهم ، فظن الرسل أن الذين آمنوا بهم كذبهم ، وهذا التأويل منقول عن عائشة رضى الله عنه وهو أحسن الوجوه المذكورة فى الآيه ، انتهى مختصراً . وكتب مولانا محمد حسن المسكى قوله : قد كذبوا معناه على تقدير عائشة قربوا إلى أن يكذبوا لأن التكذيب بالفعل لم يقع ، وهو مخفف عندنا ، فعناه ظن الانباع أن الرسل قد كذبوا (جهولى وعدى دى كئى) فإن قلت : ظن الكذب على الله كفر فكيف ييقن معه مؤمنين ؟ قال قدس سره : ذلك الظن كان معافاً منهم لعدم إصرارهم عليه ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله (بل كذبهم قومهم) اعلم أن فى كذبوا نسبة الكذب إلى الرسل من جانب القوم وفى كذبوا (بالتخفيف) نسبة الكذب إلى الله تعالى عنه علواً كبيراً ، لأن معنى كذبوا كذبوا فيما وعدوا بالنصرة من جانب الله تعالى ، (وما هو بالظن) فلو كان كذبوا لوجب أن يقول استيقنوا مكان ظنوا (بذلك) أى بتكذيب القوم لهم (فلعلها) يعنى إذا استيقنوا فلعلها ، (أو كذبوا) لا كذبوا لما مر آنفاً (قالت معاذ الله) كانت عائشة لم تتم جوابها لعروة حتى جعل عروة أعاد اعتراضه عليها فى وسط جوابها ، يعنى أن عائشة لما تلفظت ببعض الجواب استعجل عروة ولم يتركها إلى إتمام الجواب ، فأعاد اعتراضه عليها ، وقال فلعلها أو كذبوا ، فغضبت عائشة وقالت معاذ الله ، لو كان كذبوا كما تقول يلزم أن تكون الرسل تظن الكذب بربها ، وهذا باطل

قوله : (من الرجاء) ليس ^(١) المعنى أن معنى الآية لا تيأسوا من الرجاء ، بل المعنى أن قوله لا تيأسوا من روح الله هو الرجاء ، فهو بيان لحاصل معنى الآية

بالضرورة ، ثم شرعت في تفصيل جوابها فقالت (وأما هذه الآية قالت هم اتباع الرسل) حاصله أنه ليس المكذبين ههنا القوم الكافرين حتى تقول : إن المناسب حينئذ أن يقال استيقنوا مكان ظنوا ، بل المكذبون هم أتباع الرسل ، وحينئذ استقام قوله ظنوا ، فحاصل المعنى حتى إذا استيأس الرسل من الكافرين ، وظنوا أنهم قد كذبوا من جهة أتباعهم المؤمنين أيضا جاءهم نصر الله ، فعلى هذا لا يصح أن يقال كذبوا ، بل الواجب أن يقال كذبوا لأن الاتباع هم المكذبون ، والقراءة عندنا كذبوا بالتخفيف ، والضمير في قوله ظنوا يرجع إلى الاتباع لا إلى الرسل ، وفي قوله إنهم يرجع إلى الرسل ، وكلتا القراءتين متواترتان (إذا استيأسوا) هذه آية سورة يوسف غير الآية المذكورة ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن الروح لم يحى في اللغة بمعنى الرجاء ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله من الرجاء تفسير لما يفهم من قوله لا تيأسوا لا لقوله من روح الله ، اه . قال الراغب : الروح والروح في الأصل واحد وجعل الروح اسماً للنفس ، ثم بسط في ذلك وقال في آخره : قوله لا تيأسوا من روح الله ، أى من فرجه ورحمته ، وذلك بمعنى الروح ، اه . وفي الجلالين : لا تيأسوا من روح الله أى من رحمته ، قال صاحب الجمل : يعنى أنه استعير الروح للرحمة ، وإيضاحه أن الروح مصدر بمعنى الرحمة ، وأصله استراحة القلب من غم ، والمعنى لا تقنطوا من راحة تأتيكم من الله ، اه . وقال الحافظ : وروى ابن أبي حاتم عن قتادة : لا تيأسوا من روح الله ، أى من رحمة الله ، اه . قلت : فما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العيني ، وتبعه غيره إذ قال : قوله معناه الرجاء أشار بهذا إلى أن الروح في قوله تعالى لا تيأسوا من روح الله ، بمعنى الرجاء ، اه .

بتأنيها ، لاتفسير لخصوص معنى الروح ، وكلمة من ^(١) على ما في بعض النسخ زائدة .
 قوله : (ردأ كي يصدقني) هذا بيان للغرض من طلب الردء ، وقوله (ردأ
 عونا) ترجمة اللفظ وتفسيره ^(٢) فلا تكرار .

(١) وهو موجود ، وفي النسخ التي بأيدينا لكن كتب على لفظ من علامة
 النسخة ، ونسخ الشروح الأربعة سوى الفتح خالية من لفظ من ففي كلها لا تأسوا
 من روح الله ، معناه الرجاء ، وقال القسطلاني : قوله معناه الرجاء ، ولأن ذر
 من الرجاء ، وقال ابن عباس من رحمة الله ، وعن قتادة فضل الله ، وقرئ من
 روح الله بضم الراء ، قال ابن عطية : كان معنى هذه القراءة لا تأسوا من حتى معه
 روح الله الذي وهبه ، فإن من بقي روحه يرجى ، وقرأ عبد الله من فضل الله ، وأنى
 من رحمة الله تفسيراً لاتلاوة ، اهـ . وزاد في تقرير مولانا محمد حسن المسكي تحت
 قول البخارى الآتى قريبا ، قوله : يركضون : يعدون ، أى يضربون أفراسهم
 بأعقابهم فيعدون بها ، اهـ .

(٢) هذا على ما في النسخ الهندية الموجودة عندنا ففيها ذكر أولا . ردأ كي
 يصدقني ، وذكر بعد الإشارة إلى الآيات الأخر قوله : ردأ عونا ، وليس هذا
 الثانى فى الشروح الأربعة ولا فى النسخة المصرية التي عليها السندى . بل الموجود فى
 كلها الأول فقط ، قال الحافظ : قوله «ردأ كي يصدقني» ، وصله ابن أبي حاتم من
 طريق على بن أبي طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه ، وروى الطبري من طريق
 السدى قال : كيما يصدقني ، ومن طريق مجاهد وقتادة : ردأ أى عونا ، اهـ . وقال
 العيني : قوله ردأ كي يصدقني ، أشار إلى ما في قوله تعالى «وأخى هارون هرافصح
 منى لسانا فأرسله معى ردأ يصدقني» ، ثم أشار إلى أن التقدير فى قوله يصدقني كي
 يصدقني ، اهـ . وقال القسطلاني : فى التفسير وليس الغرض بتصديق هارون أن
 يقول له صدقت أو يقول للناس صدق موسى ، بل إنه يلخص بلسانه الفصح وجوه
 الدلائل ويحجب عن الشبهات ، اهـ .

قوله (فذهبت الواو) من ^(١) أصلها إلى الصورة الثانية .
قوله (الضحى الحر) يعنى بذلك أنهم لم يقصدوا بالضحى فى قوله ، وأن ^(٢) يحتر

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه كلام البخارى ، فعلى هذا لا يرد على البخارى ما حكاه الحافظ من إيراد الكرماني كما سيأتى قريباً ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله من خيفة يعنى لامن خيف أى جانب كثارة ، اهـ . وتوضيح كلام الشيخ فذهبت الواو من أصلها ، أى من أصل الخيفة التى كانت خوة لسكون الواو وإتكسار ما قبلها فاتممت الكلمة إلى الصورة الثانية أى الخيفة ، وقال الحافظ : قوله : أو جس أضمر الخ ، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : فأوجس منهم خيفة ، أى فأعجز منهم خيفة ، أى خوفاً ، فذهبت الواو فصارت ياء من أجل كسرة الحاء ، قال الكرماني : مثل هذا الكلام لا يليق بجلالة هذا الكتاب أن يذكر فيه ، اهـ . وكأنه رأى فيه ما يخالف اصطلاح المتأخرين من أهل علم التصريف ، فقال ذلك حيث قالوا فى مثل هذا : أصل خيفة خوة قلبت الواو ياء لكونها بعد كسرة ، وما عرف أنه كلام أحد الرموس العلماء باللسان العربى ، وهو أبو عبيدة ممر بن المثنى البصرى ، انتهى كلام الحافظ . وما يظهر لهذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن إيراد الكرماني على البخارى ليس هو ما فهمه الحافظ من كون كلام البخارى خلاف أهل التصريف ، بل لإيراده أن أمثال هذه الأمور المتعلقة بطلبة الكتب الابتدائية من علم الصرف لا يليق بجلالة شأن البخارى ، ويوضحه أصل كلام الكرماني فى النسخة المصرية الموجودة عندنا حيث قال : وذكر أمثال هذا فى هذا الكتاب العظيم الشأن اشتغال بما لا يعنيه . اهـ . ومن عادة الكرماني أنه يورد على الإمام البخارى أمثال هذه الإيرادات كما وقع فى مواضع عديدة من شرحه ، فقد ذكر فى مبدأ كتاب الانبياء : وفى هذا تكثير لحجم الكتاب لاتكثير للفوائد ، وقد رده عليه الحافظ هناك كما تقدم مبسوطاً فى باب صفة النار تحت قول البخارى : مارج : خالص .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإشارة إلى الآية هو الأوجه ، وعلى هذا

الناس ضحى ، مطلق الضحوة التى تبتدىء من أول طلوع الشمس ، بل المراد حين اشتداد^(١) الحر

لا يرد على الإمام البخارى ما أورده الحافظ وتبعه العيني والقسطلانى أن ذكر هذا اللفظ فى غير محله كما سيأتى فى كلامه ، وإلى ما أفاده الشيخ قدس سره مال الكرماني أيضاً ، إذ ذكر فى هذا المحل قوله تعالى « موعدم يوم الزينة » وأن يحشر الناس ضحى ، اه . وقال الحافظ : الضحاء : الحر ، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وأنتك لاتظلمأ فيها ولا تضحى » أى لاتعطش ولا تضحى للشمس فتجد الحر ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس : لا يصيبك فيها عطش ولا حر . وهذا الموضع وقع استطراداً ، وإلا فلا تعلق له بقصة موسى عليه الصلاة والسلام ، اه . وقال العيني : ذكر هذا ههنا غير مناسب لأنه فى قضية آدم ولا تعلق له بقصة موسى عليهم الصلاة والسلام ، اه . ولا يذهب عليك أن لفظ الضحى الحر مقصور فى الذبح التى بأيدينا من الذبح الهندية . وهكذا فى نسخة العيني ، لكنه أشار بذلك إلى قوله تعالى « وأنتك لاتظلمأ فيها ولا تضحى » وفى نسخة الكرماني « ممدد » . ولكيه أشار بذلك إلى قوله تعالى « وأن يحشر الناس ضحى » وهكذا فى الفتح بالمد : الضحاء الحر ، وتقدم أنه أشار إلى قوله تعالى « أنتك لاتظلمأ فيها ولا تضحى » وبالإشارة إلى قوله تعالى « وأن يحشر الناس ضحى » يكون تعلقه بقصة موسى واضحاً ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله الحر يعنى المراد بالضحى الجزء الحار منه لاكل جزء منه . لأن سحرهم كان يظهر فى حرارة الشمس ، اه .

(١) وتقدم أنهم فسروا قوله : ولا تضحى بالحر ، قال المجدد : الضحى والضحوة ارتفاع النهار . اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى « ولا تضحى » لا يحصل لك حر شمس الضحى . قال صاحب الجمل : قوله الضحى بالقصر ، وفى القاموس ضحى يضحو كغزى يغزو ضحواً بروز للشمس . وكسمى ورضى ضحواً وضحياً : أصابته الشمس . اه .

وذلك لتأثر ما كان في حباتهم^(١) وعصيم من الزئبق^(٢) وغيره، فإنه إنما

(١) وهذا مبنى على أن يكون تعيين وقت الضحى من قوم فرعون ، والمعروف أن التعيين كان من موسى عليه الصلاة والسلام ، ويمكن الجواب عنه أن في ذلك احتمالين ، قال الرازى فى تفسيره : يحتمل أن قوله تعالى د قال موعدكم ، أن يكون من قول فرعون فبين الوقت ، ويحتمل أن يكون من قول موسى عليه السلام ، قال القاضى : والأول أظهر لأنه المطالب بالاجتماع دون موسى عليه الصلاة والسلام ، وعندى : الأظهر أنه من كلام موسى عليه السلام لوجوه ، اهـ . ثم ذكر الرازى ثلاثة وجوه لما اختاره ، قلت : وعلى كونه من قول موسى عليه السلام يمكن التفصى عنه بأن موسى عليه الصلاة والسلام عين ذلك الوقت لزيادة الوضوح فى إبطال السحر عند السحرة لأن سحرهم يشتد عندهم وقت شدة الحر فإذا يحق سحرهم فى ذلك الوقت فى غير ذلك الوقت أولى بالبطان ، كما أنه عليه الصلاة والسلام عين يوم الزينة لوضوح البطان عند سائر الناس ، قال الرازى وإنما وعدمه لذلك اليوم ليكون علو كلمة الله تعالى وظهور دينه وكبت الكافر وزهوق الباطل على رؤس الأشهاد فى المجمع ليكثر المحدث بذلك الأمر العجيب فى كل بدو وحضر ، ويشيع فى جميع أهل الدير والمدر ، اهـ . قلت : فيمكن أنه عليه السلام عين وقت الضحى أيضا لوضوح بطان السحر عند السحرة لأن ذلك وقت اشتداد سحرهم عندهم .

(٢) قال البغوى فى المعالم قوله د أنها تسعى ، وذلك أنهم كانوا لطخوا حباتهم وعصيمم بالزئبق فلما أصابه حر الشمس انهمست واهتزت ، اهـ . وقال الرازى يقال : إنهم حشوها بما إذا وقعت الشمس عليه يضطرب ويتحرك ولما كثرت واتصل بعضها ببعض فن رأها كأن يطن أنها تسعى ، اهـ . وفى شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني : لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثاراً عجيبة كالغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التى تجذب التبن ، وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل

يتأثر بالحجر ، وكان سحر هؤلاء من ^(١) قيسل الطلسم الذى تستعمل فيه الادوية

على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء ، وكالحجر الجالب للطر وهو مشهور فيما بين الأتراك ، اه .

(١) بسط الحافظ فى الفتح أنواع السحر فى باب السحر ، فقال فى جملة أنواعها الثانى : ما يقع بخداع وتخيلات نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الابصار عما يتعاطاه بخفة يده ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى » وقوله تعالى « سحرُوا أعين الناس » ومن هناك سمو موسى ساحراً ، وقد يستعين فى ذلك بما يكون فيه خاصية كالحجر الذى يجذب الحديد المسمى المغناطيس ، اه . قال ابن عابدين : تحت قول صاحب الدر : وحراما ، وهو علم الفالسفة والشعبذة الصواب الشعوذة ، وهى كما فى القاموس خفة فى اليد كالسحر ترى الشئ بغير ماءيه أصله ، لكن فى المصباح شعوذ الرجل شعوذة ومنهم من قال شعبذ شعبذة وهو بالذال المعجمة ، وهى لمب يرى الإنسان منها ما ليس له حقيقة كالسحر ، اه . وقال العيني : السحر على أنواع منها أنه بمعنى لطف ورق ، ومنه سحرت الصبي خدعته وفى قوله تعالى « فأنى تسحرون » إشارة إلى هذا النوع ، والثانى ما يقع بخداع وتخيلات لاحقيقة لها نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الابصار بخفة يده وإليه الإشارة بقوله « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى » والثالث ما يحصل بمعاونة الشياطين ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر » الرابع ما يحصل بمخاطبة الكواكب واستئزال روحانياتها ، الخامس ما يوجد من الطلسمات ، اه مختصراً . وبسط الرازى فى تفسيره فى أنواع السحر أشد البسط وذكر له سبعة أنواع وذكر من جملتها : النوع الخامس : الاعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى ، مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر ، ومنها الصور التى يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا النوع

المعدنيات وغيرها ، ولذلك جاز^(١) تعلم سحر فرعون ، وأما سحر نمرود وسحر بابل فن غير هذا النوع ، وهو أشد السحر ، وعليه يطلق السحر في يومنا هذا ، ويسمون سحر فرعون بالطلسم^(٢) ، والله تعالى أعلم .

ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع ، اهـ . ملتقطاً .

(١) بسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر أنواعه ، وقال : قال الشافعي تعله وتعليمه حرام ، أقول مقتضى الإطلاق ولو تعلم لدفع الضرر عن المسلمين ، وفي ذخيرة الناظر تعله فرض لرد ساحر أهل الحرب ، وحرام ليفرق به بين المرأة وزوجها إلى آخر ما بسطه ، وفيه : وقد ذكر الإمام القرافي المالكي الفرق بين ما هو سحر يكفر به وبين غيره ، وأطال في ذلك بما يلزم مراجعته من أواخر شرح اللاتاني الكبير على الجوهرة ومن كتاب الاعلام في قواطع الإسلام ، للعلامة ابن حجر ، اهـ . وقال الميني : قال النووي عمل السحر حرام وهو من الكبائر بالإجماع وقد عده النبي ﷺ من الموبقات . ومنه ما يكون كفراً ومنه ما لا يكون كفراً ، وأما تعله وتعليمه فحرام ، وقد أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين إما تمييز ما فيه كفر من غيره ، وإما لإزالته عن وقع فيه ، اهـ مختصراً . وقد بسط الرازي في هذه المسألة أيضاً أشد البسط .

(٢) قال صاحب غياث اللغات : طلسم بكسرتين تخيلات موهومة يظهر منها أشكال عجيبة ، وقال بعضهم : لأنها تركب من الأجزاء الأرضية والسمائية ، يعني يصنع من بعض الأدوية في ساعات مخصوصة ، والظاهر أنه لفظ يوناني ليس بعربي لأنه ليس هذا الوزن في كلام العرب ، فلو كان عربياً لكان بكسر أوله وفتح ثانيه ، اهـ . معرباً مخلصاً ، قلت : ولم أجد هذا اللفظ في القاموس ، ولا في مختار الصحاح ، ولا في غيرهما من كتب اللغات العربية ، وهذا أيضاً دليل على أنه ليس من اللغات العربية ، وفي شرح الموائف للسيد الشريف الجرجاني : لا مجال لإنكار

قوله (رتقا ملتصقتين) مفسر^(١) وتفسير، ولا علاقة لها بما تقدم، وتم الكلام على قوله كن .

الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة ، وقالوا : الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة ، وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ، ولحدوثها شرائط مخصصة بها يتم استعداد القابل ، فمن عرف أحوال الفاعل والقابل ، وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصصة غريبة ، اهـ . وفي كشف الظنون ، ومعنى الطلسم : عمد لا ينحل ، وقيل مقلوب اسمه أى المسلط ، لأنه من القهر والتسلط ، وهو علم باحث عن كيفية تركيب القوى السماوية الفعالة مع القوى الأرضية المنفعلة في الأزمنة المناسبة للفعل ، والتأثير المقصود ، مع بخورات مقوية جالبة لروحانية الطلسم ليظهر من تلك الأمور في عالم الكون والفساد أفعال غريبة وهو قريب المأخذ بالنسبة إلى السحر لكون مبادئه وأسبابه معلومة وأما منفعة فظاهرة ، لكن طريق تحصيله شديد العناء ، بسط المجرى على قواعد هذا الفن في كتابه «غاية الحكيم» فأبدع لكنه اختار جانب الإغلاق والدقة لفرط ضننه وكال بخله في تعابيه والعلامة السكاكي كتاب جليل فيه ، اهـ .

(١) يعنى قوله رتقا مفسر تفسيره ملتصقتين ، وأما الكلام السابق فقد تم على قوله ولم يقل كن ، ولعل الشيخ اختار ذلك اثلاً يلزم الفصل بين المفسر والتفسير ، ويحتمل عند هذا العبد الضعيف أن قوله لم يقل «كن رتقا» كله جملة معترضة ، وقوله «ملتصقتين» تفسير لقوله رتقا الأول في قوله «كانتا رتقا» المناسبة للتثنية وعلى توجيه الشيخ قدس سره يقال : إن رتقا الثانى إعادة لرتقا الأول توضيحاً ثم قال الحافظ : قوله فدكتا؛ فدكتا الخ ، ذكر هذا استطراداً إذ لا تعلق له بقصة موسى ، وكذا قوله رتقا ملتصقتين ، اهـ . وأورد عليه العلامة العيني إذ قال : قوله «إن السموات والأرض كانا رتقا الخ» قال بعضهم ذكر هذا استطراداً

قوله (طوفان من السيل) لما كان (١) الطوفان يستعمل في معان شتى ، بين

لذلك لا نعلق له بقصة موسى عليه السلام قلت : ليس كذلك بل ذكره تظييراً لما قبله ولهذا قال بكاف التشبيه أراد أن تظير دكتا التي هي التثنية والقياس دكتا كانتا رتقا فإن القياس أن يقال فيه : كن رتقا ، انتهى مختصراً . والإيراد عندى ليس بصحيح فإن الحافظ ذكر هذا الإيراد بعد ذكر قول البخارى فدكتا إلى قوله كن رتقا والإيراد كان متعلقاً بذكر قوله دكتا لا بالنظر لأن قوله فدكتا إشارة إلى قوله تبارك وتعالى ورحمت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، والجواب عن إيراد الحافظ عندى أنه معروف من دأب البخارى أنه كثيراً ما يذكر لفظاً من القرآن لمناسبة اللفظ السابق كما هو يفعل ذلك في الأحاديث أيضاً كما تقدم في الأصل التاسع والعشرين ، فإن الإمام البخارى لما قال : دكة زلزله ، وهو واقع في قصة موسى في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، فدكر لمناسبة قوله فدكتا ، ولما أشكل عليه كونه تثنية في محل الجمع ذكر نظيره من قوله تعالى وكانت رتقا ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي ، قوله ملتصقتين يعنى كانت السموات السبع بعضها ملتصقة ببعض وكانت الأرض السبع بعضها ملتصقة ببعض ، وليس المراد أن السماوات كانت ملتصقة بالأرض ، والحاصل أن السموات كانت شيئاً واحداً وكانت الأرض السبع شيئاً واحداً ، ففتقهما فجاء كل واحد منهما سبعا سبعا .

(١) وقد أشار البخارى إلى معنيين منهما ، وقال العيني : قوله طوفان أشار به إلى ما في قوله تعالى فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل ، الآية أما الطوفان فقد اختلفوا فيه ، فقال البخارى هو من السيل يكون من المطر الغالب ، وعن ابن عباس الطوفان كثرة الأمطار المخرقة المثقلة للزروع والنثار ، وبه قال الضحاك وعنه كثرة الموت وبه قال عطاء وقال مجاهد الطوفان المأموا الطاعون ، وروى ابن جرير بإسناده عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ الطوفان الموت ، وكذا رواه ابن مردويه ، وعن ابن عباس في رواية أخرى هو أمر من الله طاف بهم ، اهـ . وقال الراغب :

أن المراد فى الآيات التسع بالطوفان هو السيل .

الطوفان كل حادثة تحيط بالإنسان وعلى ذلك قوله تعالى « فأرسلنا عليهم الطوفان ، وصار متعارفا فى الماء المتأذى فى الكثرة لاجل أن الحادثة التى نالت قوم نوح كانت ماء ، اه . وقال الرازى فى التفسير الكبير : قال ابن عباس إن القوم لما قالوا لموسى « مهماتنا بآية من ربك » ، فهى عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديداً فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلاً ونهاراً سبباً إلى سبب ، حتى كان الرجل منهم لا يرى شمساً ولا قرأ ولا يستطيع الخروج من داره ، فصرخوا إلى فرعون واستغاثوا به فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحراً واحداً فإن كشفت هذا العذاب آمنا بك ، فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح فنجفت الأرض وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط ، فقالوا هذا الذى جزعنا منه خير لنا ، لكننا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بنى اسرائيل فكشروا العهد ، فأرسل الله عليهم الجراد فأكل النبات فذكر ، القصة بتفصيل الآيات الخمسة المذكورة فى الآية ، ثم قال : هذا هو القول المرضي عند أكثر المفسرين وقد وقع فى أكثرها اختلافات ، أما الطوفان فقال الزجاج : الطوفان من كل شيء ما كان كثيراً محيطاً مطبقاً بالقوم كالغرق الذى يشمل المدن الكثيرة ، وكذلك القتل الذريع طوفان ، وقال الاخفش : هو فعلان من الطوف لأنه يطوف بالشيء حتى يم ، والاكترون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما روينا عن ابن عباس ، وروى الواحدى بإسناده خبراً عن النبي ﷺ أنه قال : الطوفان الموت وهذا القول مشكل لأنهم لو أميتوا لم يكن لإرسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة ولو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت مثل المطر الشديد والسيل العظيم ، انتهى مختصراً . قلت : وفيه أنه لا يلزم من كون المراد

قوله (فقد سقط في يده) وكان ^(١) الساقط في يديه هو الذي كان اقترعه من الجريمة والجريمة وكونه بين يديه بما يستلزم التدم على اقترعه ، فافهم .
قوله (هل تعلم أحداً أعلم منك قال لا) وكان ^(٢) فيه إثبات الاعلية له لا نفي العلم بأعلية الغير ، وذلك لأن نفي العلم به يقتضى نفيه ، لكونه أعلم من تحت السماء

بالطوفان مرتاً أنهم يموتون كلهم ، بل لومات جم غفيرة يقال له أيضاً الموت الذريع والطوفان ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : القمل هو الخنثان أعلم أن القراد على ثلاثة أنواع ، حلة وهي القراد الضخم صغيرة الأرجل غاية ، وحنان وهي القراد الرقيق صغيرة من الأولى لكن أرجلها طويلة يقال له بالهندية جينجر وهذا هو المراد بالقمل ، والنوع الثالث : صغير من الخنثان يقال له بالهندية جيجول ، اه . قلت : وفي الصراح حنانة كنة قال الاصمعي أوله ققامة صغير جداً ثم حنانة ثم قراد ثم حلة ثم عل ثم طليح ، اه .

(١) قال العيني : أشار به إلى ما في قوله تعالى « ولما سقط في أيديهم » وفسر قوله « سقط » بقوله كل من تدم فقد سقط في يده وسقط على صيغة المجهول ، قال صاحب الجمل : سقط فعل ماض مبني للمجهول وأصله سقطت أفواههم على أيديهم ففي بمعنى على ، وذلك من شدة التدم فإن العادة أن الإنسان إذا تدم بقلبه على شيء عض بقمه على أصابعه ، فسقوط الأفواه على الأيدي لازم للتدم ، فأطلق اسم اللازم وأريد المألوم على سبيل الكناية ، اه . وقال الرازي : في التفسير الكبير : إنهم اتفقوا على أن المراد من قوله « سقط في أيديهم » أنه اشتد تدمهم على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لأجله حسنت هذه الاستعارة ثم ذكر ستة وجوه لهذه الاستعارة وبسطها ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاستعارة ، من أن كون الجريمة بمرأى عين من الجاني يكون موجبا لشدة الندامة أوجه وأجود .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في شرح الحديث ، فإن ظاهر سياق الحديث أن

إذا فكان فيه العلم بوجوده نفيًا له رأساً ، ويؤيده ما في أكثر الروايات : سئل
أى الناس أعلم ؟ فقال (١) أنا ؟ ويمكن على بعد (٢) أن يراد بقوله : نفي الإعلم لاني
العلم ، فتحد الروايات (٣) .

السائل سأل عن العلم إذ قال : هل تعلم أحداً أعلم منك ؟ لجواب موسى بقوله لا نفي
للعلم لاني للوجود ، أى لوجود أعلية الغير فلا يترتب عليه قوله فأوحى الله إلى
موسى : بلى عبدنا خضر ، وجهه الشيخ بأن نفي العلم بهذا مستلزم لنفي الوجود ، وقال
الحافظ : في التفسير قوله : هل في الأرض أحد أعلم منك ؟ قال لا ، وفي رواية
سفيان أى في كتاب العلم فسئل : أى الناس أعلم ؟ فقال : أنا ، وبين الروايتين فرق
لأن رواية سفيان تقتضى الجزم بالأعلية له ورواية الباب تنفي الأعلية عن غيره
عليه فيق احتمال المساواة ، ثم بسط الحافظ اختلاف الروايات في ذلك .

(١) كما سيأتى في الحديث الآتى وسيأتى بهذا اللفظ في تفسير سورة الكهف ، وتقدم
في باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم الخ ، بلفظ فسئل أى الناس أعلم ؟
فقال أنا أعلم ، وذكر السيوطى في الدر : أخرج مسلم وابن مردويه وغيرهما عن
سعيد بن جبير عن ابن عباس بلفظ : أن موسى بينا هو يخطب قومه ذات يوم
إذ قال لهم ما في الأرض أحد أعلم مني ، الحديث .

(٢) ووجه البعد ظاهر لأن ظاهر سياق هذا الحديث أن موسى عليه الصلاة
والسلام نفي العلم لاني للوجود .

(٣) يعنى رواية الباب والروايات التى فيها تصريح لنفي الوجود كما سيأتى في
التفسير في باب قوله : فلما بلغا مجمع بينهما ، إلخ بلفظ أى رسول الله ﷺ هل في
الأرض أحد أعلم منك قال لا ، فعتب عليه ، الحديث وقال السيوطى في الدراخرج
ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العرقى عن ابن عباس بلفظ : فقال له رجل من
بنى اسرائيل فهل على الأرض أعلم منك يا نبي الله ؟ قال : لا ، فبعث الله جبريل إلى

قوله (نقرة أو نقرتين) يحمل قوله نقرة^(١) على المصدر لا المرة وعلى هذا فلا منافاة بينهما بل المراد بهما واحد وهما النقرتان وإنما نقرت نقرتين إشارة إلى نوعي عليهما .

موسى فقال: إن الله يقول وما يدريك أين أضع علي ، بل على ساحل البحر رجل أعلم ، الحديث ، وتقدم شيء من الكلام على حديث الباب في كتاب العلم في باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم ؟ الخ ، وسيأتى في كتاب التفسير في تفسير سورة الكهف .

(١) ظاهر كلام الشراح أنهم جعلوا النقرة بمعنى المرة ، وجعلوا كلا اللفظين من كلامه ﷺ فقال القسطلاني تبعا للعيني : قوله نقرة بالنصب على المصدر أو نقرتين عطف عليه ، اه . وظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل اللفظ على الشك من الراوى . فأراد بالاول أيضا النقرتين ، ولهذا قال : المراد بهما واحد وهو النقرتان ، ورجح الشيخ قدس سره النقرتين ليكون إشارة إلى علمين : علم موسى وعلم الخضر عليهما السلام ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أيضا أنه شك من الراوى ، لكن الراجح منهما لفظ النقرة ، لأنه هو المعروف فى الروايات ، فسيأتى فى البخارى فى تفسير سورة الكهف فى باب قوله « فلما جاوزا ، الآية ، بلفظ وقع عصفور على حرف السفينة فغمس منقاره البحر فقال الخضر لموسى : ما عليك وعلمى وعلم الخلاق فى علم الله إلا مقدار ما غمس هذا العصفور منقاره ، وفى الباب الذى قبله فأخذ طائر بمنقاره من البحر ، قال : والله ما على وعليك فى جنب علم الله إلا كما أخذ هذا الطائر بمنقاره من البحر ، وقال السيوطى فى الدر : أخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وغيرهم من طريق سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس إن نوحا البكالى يزعم ، فذكر الحديث بظوله ، وفيه قال : وجاء عصفور فوق على حرف السفينة فقرر فى البحر نقرة . فقال له الخضر : ما على وعليك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفور من هذا البحر ، وقال أيضا : أخرج البيهقى فى الاستمراء والصفات

قوله (أو تحفظته من إنسان) أي تحفظته (١) بعد سماعك منه من رجل آخر من سمع عمراً يحذثه فكان السائل تردد بين حفظه قبل السماع من عمرو وبعد سماعه منه، ولعله استبعد أن يتذكر هذا الحديث الطويل لسمعه مرة أو مرتين فأجاب عن الشقين معاً قوله من أتخفظه، وخص الثاني بالرد في قوله وهل زواه أحد عن عمرو غيري؟ ثم إن المذني هي الرواية في بلده الذي كان فيه، لأن تلك الرواية لم يروها أحد منه (٢) غيره مطلقاً.

عن ابن عباس قال: بينما موسى يخاطب الخضر إذ جاء عصفور فوقع على شاطئ البحر فقرمته فقرة ثم طار، فقال الخضر لموسى يا موسى هل رأيت الطير أصاب من البحر؟ قال نعم. قال ما أصبت أنا وأنت من العلم في علم الله إلا بمنزلة ما أصاب هذا الطير من هذا البحر.

(١) كلام الشيخ قدس سره هنا أيضاً يخالف لكلام الشراح، فإن حاصل كلام الشيخ أن كلا الافظين من السائل، وحاصل كلام الشراح أنه شك من الراوي في أن الشيخ قال لفظ حفظته أو قال تحفظته. قال القسطلاني تبعاً للكرماني والعيني (قيل لسفيان حفظته قبل أن تسمعه من عمرو أو تحفظته من إنسان) قال الكرماني: الشك من علي بن عبد الله يعني قيل لسفيان حفظته أو تحفظته من إنسان قبل أن تسمعه من عمرو (قال) سفيان (من أتخفظه ورواه) أي: أرواه؟ لحذف همزة الاستفهام، اه مختصراً. من القسطلاني.

(٢) قد رواه أحمد في مسنده برواية ابن جريج عن عمرو بن دينار فقال: حدثنا عبد الله بن أبي ثناء عبد الله بن إبراهيم المروزي ثنا هشام بن يوسف في تفسير ابن جريج الذي أملاه عليهم أخبرني يعلى بن مسلم وعمرو بن دينار عن سعيد بن جبير يزيد أحدهما على الآخر وغيرهما فذكر الحديث، وسيأتي في البخاري من حديث قتبية عن سفيان بلفظ: فوضع موسى رأسه فنام، قال سفيان: وفي حديث غير

قوله (قد أودى بأكثر من هذا) أي ^(١) الكلام الذي بلغني منهم آتفا لأنه أودى

عمرو قال : وفي أصل الصخرة عين الحديث قلت : وروى حديث الحضرمي عن حديث ابن عباس بطرق كثيرة في الصحيحين والترمذي ومسنده أحمد وغيرهما ، وقال الترمذي بعد أن أخرجه من حديث ابن أبي عمر عن سفیان عن عمرو بن دينار بطوله : هذا حديث حسن صحيح ، وقد رواه أبو إسحق الهمداني عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ ، ورواه الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ ، قال أبو مزاحم السمرقندي قال علي بن المديني : حججت حجة وليس لي همة إلا أن أسمع من سفیان يذكر في هذا الحديث الخبر حتى سمعته يقول حدثنا عمرو بن دينار ، وقد كنت سمعت هذا من سفیان قبل ذلك ولم يذكر الخبر ، اهـ .

(١) ظاهر صنيع الإمام البخاري أنه أشار بإيذاء موسى إلى حديث الغسل لذكره هذا الحديث بعده ، وقد قال السيوطي في تفسيره قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى ، الآية أخرج البخاري ومسلم عن ابن مسعود قال قسم رسول الله ﷺ قسماً فقال رجل : إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فاحمر وجهه ، ثم قال : رحمة الله على موسى ، لقد أودى أكثر من هذا فصبر ، أخرج أيضاً حديث تستر موسى بطرق عديدة وفيه فأذاه من آذاه من بني إسرائيل وقالوا ما يستتر هذا السر إلا من عيب بجلده إما برص وإما أدرة وإما آفة ، وأن الله أراد أن يبرئه الحديث ، وفي آخره فذلك قوله : يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا ، اهـ . وقال الرازي في تفسيره في قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى ، الآية لما بين الله تعالى أن من يؤذئ الله ورسوله يلعن ويغضب ، وكان ذلك إشارة إلى إيذاء هو كفر أرشد المؤمنين إلى الامتناع من إيذاء هو دونه وهو لا يورث كفراً وذلك مثل من لم يرض بقسمة النبي ﷺ وبحكمه بالنبي لبعض وغير ذلك ، فقال

أكثر مما أوديت لانه ينافى قول النبي ﷺ أوديت^(١) في الله مالم يؤذ أحد .
قوله : (أن تذبحوا بقرة) وكان^(٢) ذكرا لا أنثى والتاء فيه لغير التأنيث .

يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى ، وحديث إيذاء موسى مختلف فيه ، قال بعضهم هو إيذاؤهم إياه بنسبته إلى عيب في بدنه ، وقال بعضهم قارون قرر مع امرأة فاحشة حتى تقول عند بني إسرائيل إن موسى زنى بي ، وبالجملة الإيذاء المذكور في القرآن كاف ، وهو أنهم قالوا له : إذذهب أنت وربك فقاتلا ، وقولهم : لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، وقولهم : لن نصبر على طعام واحد ، إلى غير ذلك ، فقال للمؤمنين لا تكونوا أمثالهم ، انتهى مختصراً .

(١) ذكره صاحب المشكاة برواية الترمذي عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ :
لقد أخفت في الله وما يخاف أحد ، ولقد أوديت في الله وما يؤذى أحد ، الحديث قال الشيخ في الكوكب : الواو حالية في الموضعين أى أخافوني وآذوني في موضع وزمان لا يخاف فيه ولا يؤذى فيه أحد ، وهويبت الله الحرام وأشهر الله الحرم ، اهـ .
وظاهر ما أفاده الشيخ في الكوكب أنه جعل حديث الترمذي خاصاً أى مخصوصاً بوقت ، وظاهر ما في اللامع أنه جعله عاماً فتأمل .

(٢) ظاهر كلام المفسرين وظاهر الروايات التي أوردها في تفسير هذه الآية كلها تدل على أن البقرة المذكورة كانت أنثى ، ووافق الشيخ قدس سره الشيخ التهانوي في تفسيره بيان القرآن إذ فسر به بالثور وذكر في هامشه في وجه اختياره الثور فقال بقريته قوله تعالى : لا ذلول تثير الأرض ، ثم قال : وهذا القول نقله صاحب الإكليل عن الإمام أبي المنصور ، وفسر ابن كثير قوله بكر بقوله صغيرة لم يلقحها الفحل ، ونقله ابن كثير عن أحد عشرة من أهل العلم ، ثم قال الشيخ التهانوي يمكن ترجيح هذا القول لكثرة القائلين وقوة الدليل دراية ترجيح القول الأول ، انتهى مختصراً . قلت : ونص كلام صاحب الإكليل هذا إذ قال التاء في البقرة ليست للتأنيث وإنما هي لتدل على أنها فرد واحد من جنس البقر كالبطة ونحوها .

ويتميز الذكر من الانثى بالصفة يقال بقرة ذكر وبقرة أنثى ، وقيل البقرة اسم للأنثى خاصة من هذا الجنس ، ويقال الذكرو منه ثور ، فإنه كثيراً ما يفرق بين ذكور الحيوانات وإناثها بأن يوضع لكل واحد من الذكر والانثى اسم على حدة ، مثل رجل وامرأة ، وجل وناقة ونحوهما ، إلا أن الإمام أبان منصور رحمه الله استدلى على أن البقرة المذكورة كانت ذكراً بقوله تعالى « لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث ، بناء على أن إثارة الأرض وسقى الحرث من عمل الثيران ، اهـ . وذكر قول الإمام أبي منصور هذا شيخ زاده على الياضوى أيضاً وبسط شيخ المشايخ الشاه عبد العزيز الدهلوى فى تفسيره الاحتمالين معاً مع ذكر دلائلها وهو أيضاً رجح كونه ذكراً ، ثم قال القسطلانى أول هذه القصة قوله تعالى : « ولذ قتلتم نفساً ، الآية قال فى الكشاف : فإن قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها أن يقدم ذكر القتل والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها وأن يقال « ولذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها قتلنا اذبحوا بقرة واضربوه بعضها ، وأجاب بأن كل ما قص من قصص بنى إسرائيل إنما قص تعديداً لما وجد منهم من الجنايات وتقريراً لمعانيها ، وهاتان القستان كل واحدة منهما مستقلة بنوع من التقرير وإن كانتا متصلتين متحدتين ، فالأولى لتقريرهم على الاستهزاء وترك المسارعة إلى الامثال ، والثانية للتقرير على قتل النفس المحرمة وماتبته من الآيات العظيمة ، وإنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتل لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض فى ثنية التقرير ، وحاصل القصة أنه كان فى بنى إسرائيل شيخ موسر فقتل ابنه بنو أخيه ليرثوه وطرحوه على باب المدينة ثم جاءوا يطالبون بدمه فأمرهم الله تعالى أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحيى فيخبر بقاتله فعبجوا من ذلك « فقالوا أتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ، اهـ . قلت : واختلف أهل التفسير فى كيفية القصة ، وما ذكره القسطلانى حكاه الحافظ أطول منه قال الحازن

قوله : (وذكره بعد) أى وما ذكر^(١) به موسى بعد وفاته ، ويمكن أن يكون كلمة بعد بمعنى الآخر ، ويكون كثيراً في مثل هذا المقام وفي (*) بيان بعض أحواله الآخر غير وفاته ، والله تعالى أعلم .

قوله : (من الارض المقدسة) وهى البلدة^(٢) المعززة بأهلها المعروفة بين الناس ، ولذلك لم يحب الدفن فيه لكونه قرية ، ويمكن أن يكون إثارة خارجا على داخله تنزهاً من أن يعظموا قبره ويعبدوه فيفتنوا في دينهم .

تبعاً للإمام البغوى : قال علماء السير والأخبار : إنه كان في زمن بنى إسرائيل رجل غنى وله ابن عم فقير لا وارث له سواه فلما طال عليه موته قتله ليبرته وحمله إلى قرية أخرى وألقاه على بابها ثم أصبح يطلب ثأره ، وجاء بناس إلى موسى يدعى عليهم بالقتل فجدوا واشتبه أمر القتل على موسى فسألوا موسى أن يدعو الله ليين لم ما أشكل عليهم ، فسأل موسى ربه في ذلك فأمره بذبح بقرة وأمره أن يضربه ببعضها ، اهـ .

(١) وعلى الأولى اكتفى الشراح ، قال العيني : قوله بعد بضم الدال لأنه مبنى عليه لكونه قطع عن الإضافة والتقدير وفي بيان ذكره بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمال الثاني معروف في الأبواب ، يعنى ذكر الوفاة وغيرها ليشمل جميع أحاديث الباب .

(٢) به الشيخ قدس سره في كلامه على أمرين ، الأول : أن موسى عليه السلام اختار الدفن في بيت المقدس لكونه بلدة معمورة ولم يرض الدفن في الموضع الذى كان فيه لكونه قرية ، والأمرا الثانى : أنه عليه السلام اختار الدفن خارج البلدون داخله تحرراً من الفتنة ، والأمرا الثانى واضح ، وستأتى الإشارة إليه في كلام الحافظ والعيني ، وأما الامر الأول فما يخطر في البال أنه عليه الصلاة والسلام اختار ذلك

قوله : (ويكأن الله مثل إلخ) والغرض منه بيان (١) المماثلة بينهما في أن كلا

للاستبراك به ، ولذا ترجم عليه الإمام البخارى في الجنازة باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة أو نحوها ، وتقدم في البسط في الكلام على ذلك في الباب المذكور ، ويحتمل في كلام الشيخ قدس سره أن الأمرين كليهما يتعلقان بالإدناء دون الدفن في داخل البلد : الأول كونها قرية والثاني ما تقدم ، قال الحافظ : قوله رمية بحجر أى قدر رمية حجر أدنى من مكان إلى الأرض المقدسة هذا القدر أو أدنى إليها حتى يكون بيني وبينها هذا القدر ، وهذا الثاني أظهر وعليه شرح ابن بطل وغيره ، وأما الأول - فهو وإن رجحه بعضهم - فليس بجديد إذ لو كان ذلك لطلب الدنوا أكثر من ذلك ، ويحتمل أن يكون القدر الذى كان بينه وبين أول الأرض المقدسة كان قدر رمية فلذلك طلبها ، لكن حكى ابن بطل عن غيره أن الحكمة في أنه لم يطلب دخولها ليعمى موضع قبره لئلا تبعده الجهال من أمته ، اهـ . ويحتمل أن يكون سر ذلك أن الله لما منع بنى إسرائيل من دخول بيت المقدس وتركهم في التيه أربعين سنة إلى أن أفنهم الموت ، ومات هارون ثم مرسى عليهما السلام قبل فتح الأرض المقدسة على الصحيح فكان موسى لما لم يتيأ له دخولها لقلبة الجبارين عليها طلب القرب منها لأن ما قارب الشيء يعطى حكمه ، انتهى كلام الحافظ مختصراً وقال المعنى : فإن قلت لم لم يسأل نفس البيت وسأل الدنومه ؟ قلت : خاف أن يكون قبره مشهوراً فيفتتن به الناس كما أخبر به الشارع أن اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد ، وقال ابن عباس : لو علمت اليهود قبر موسى وهارون لاتخذوهما لإلهين من دون الله ، انتهى مختصراً . وبسط ابن الحاج في المدخل في عدة مواضع في مصالح الدفن في الصحراء وقال في موضع : وقد حكمت السنة بالدفن في الصحراء للسلامة من المفسد ، وبسط الكلام على المفسد .

(١) وفي تقرير مولانا حسين على البنجابى معنى أن لفظ ويكأن بمعنى ألم تر ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن الحكى : يريد أن «ويك» كلمة على حدة ودأن، كلمة على حدة ،

منهما كلمتان ، فقوله ويك كلمة كقوله ألم تر ، والباقي منه كالباقي منه وهذا رد لما يتوهم من أن الكاف على حدة ، وقوله وهى كلمة مستقلة ، وقوله يبسط كلام على حدة مما قبله .

قوله : (لان مدين بلد) فلا يمكن الإرسال ^(١) إليه نفسه مالم يقدر مضاف .

كأن وتر ، كلمة مستقلة ، ودأن ، كلمة مستقلة وليس المراد أن معناهما واحد ، وكذلك ليس د كأن ، هذا للتشبيه بل الكاف من الكلمة السابقة ، اه . واختلف المفسرون فى تفسير هذا اللفظ ، قال صاحب الجمل : دويكأنه ، فيه مذاهب : أحدها أن دوى ، كلمة برأسها وهى اسم فعل معناها أعجب أى أنا والكاف للتعليل ودأن ، وما فى حيزها مجرورة بها أى أعجب لأن الله يبسط الرزق إلخ وقياس هذا القول أن يوقف على دوى ، وحدها ، وقد فعل ذلك الكسائى ، الثانى قال بعضهم : د كأن ، وهنا للتشبيه إلا أنه ذهب منها معناه وصارت للخبر واليقين وهذا أيضاً يناسبه الوقف على دوى ، الثالث أن ويك كلمة برأسها والكاف حرف خطاب ودأن ، معمولة لمخوف أى أعلم أن الله يبسط إلخ قاله الأخفش ، وهذا يناسب الوقف على ويك وقد فعله أبو عمر ، والرابع أن أصلها ويك لحذفت اللام ، وهذا يناسب الوقف على الكاف أيضاً كما فعل أبو عمر ، والخامس أن دويكأن ، كلها كلمة مستقلة بسيطة ومعناها ألم تر ، وربما نقل ذلك عن ابن عباس ، ونقل الفراء والكسائى أنها بمعنى أمارتى إلى صنع الله . وحكى ابن قتيلة أنها بمعنى رحمة لك فى لغة حمير ولم يرسم فى القرآن إلا ويكأن وويكأنه متصلة فى الموضعين ، فعامة القراء اتبعوا الرسم ، والكسائى وقف على دوى وأبو عمرو على ويك ، اه . قلت وكلام الشيخ يوافق القول الثالث .

(١) وما أفاده واضح قال الحافظ : هو قول أبو عبيدة قاله فى تفسير هود ، اه . وقال العينى : قوله د إلى مدين ، أى وإلى أهل مدين ، وكانوا قومياً عربياً يقطعون الطريق ويخيفون المارة ويخسون المكايل وكانوا مكاسين لا يدعون شيئاً إلا مكسوه وأرسله الله إليهم وقص الله قصته فى القرآن ، قال علماء السير : أقام شعيب مدة

قوله: (وراء كم ظهريا) يعنى أن ترجمة اللفظ لما كانت المنسوب^(١) إلى الظهر استعملت تلك الكلمة فى معنيين أما الأول فالإعراض وعدم الالتفات لأن المعرض عن الشيء يحمله وراء الظهر، ومنه قولهم ظهرت حاجتى، ومنه قوله وراء كم ظهريا حسب تفسير المؤلف، والثانى الاستعانة بالشيء والتقوى به لأن المعين يكون على ظهر المستعين، ومنه قولهم للدابة المأخوذة مع الراكب ظهريا.

قوله: (إنك لانت الحليم الرشيد) أى كانوا يؤذونه^(٢) ويسبونونه ثم يقولون إنك حليم لاتبالى بما نفعل ونقول.

بعد هلاك قومه ووصل إليه موسى وزوجه بنته، قال ابن الجوزى: ثم خرج إلى مكة ومات بها، ثم ذكر العيني الاختلاف فى عمره وفى محل دفنه.

(١) وما أفاده الشيخ من المعنيين ظاهر، وفى تقرير مولانا محمد حسن الحكى: يعنى أن الظهري يعنى بمعنى عدم الالتفات، وبمعنى عدم قضاء الحاجة، وبمعنى الاستعانة، ووجه المناسبة بين هذه المعانى ظاهرة، اهـ. وأشار الإمام البخارى بقوله «ورائكم ظهريا»، إلى ما فى سورة هود من قول شعيب عليه السلام «واتخذتموه ورائكم ظهريا» ثم فسره بقوله: لم تلتفتوا إليه، والظهري منسوب إلى الظهر وكسر الظاء من تغيير النسب كما تقول فى أمس أمسى بكسر الهمزة كذا فى العيني بزيادة، قال الحافظ: فى قوله «ورائكم ظهريا» أى ألقيتموه خلف ظهوركم فلم تلتفتوا إليه وتقول للذى لا يقضى حاجتك ولا يلتفت إليها ظهرت بحاجتى وجعلتها ظهريه أى خلف ظهرك، اهـ. وقال العيني: قوله: الظهري الظاهر أن الضمير فى قال يرجع إلى البخارى وأشار به إلى أن الظهري بصورة النسبة يقال أيضاً لمن يأخذ معه دابة أو وعاء يستظهر به أى يتقوى به، اهـ.

(٢) اختفروا وقوله تعالى «إنك لانت الحليم الرشيد»، قال صاحب الجمل: قال ابن عباس: أرادوا نسبه الغاوى، لأن العرب قد تصف الشيء بضده فيقولون

قوله (فيصعق من في السموات) وهذه الصعقة ^(١) سوى الصعقة التي تهلك بها الاحياء وسوى التي تحيى به الخلائق وهذه النفخة إنما هي عند إتيان العرش وغيره في أرض المحشر فينفخ من الصور ليصعق الناس وغيرهم ليخفى الأمر عليهم فلا ينظروا إلى ما يكون هناك إذا والاستثناء في قوله تعالى : « إلا من شاء الله » جار في تلك

لديغ سليم ، وقيل هو على حقيقته وإنما قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء والسخرية ، وقيل معناه إنك لأنك الحليم الرشيد في زعمك ، وقيل هو على باب من الصحة ، ومعناه : أنت يا شعيب فينا حلیم رشيد فلا يشق عليك عصيان قومك ومخالفتهم في دينهم ، اهـ . خازن . كذا في الجمل وهذا الأخير مرافق لما قال الشيخ لكن سياق الخازن في هذا الأخير يخالف ما حكى صاحب الجمل عنه ولفظه : إنك يا شعيب فينا حلیم رشيد فلا يحمد بك شق عصا قومك ومخالفتهم في دينهم ، اهـ . ولفظ البغوى : لا يحمل بك شق عصا قومك ومخالفة دينهم ، اهـ . وقال الرازى في تفسيره : قوله « إنك لأنك الحليم الرشيد » فيه وجوه الأول : أن يكون المعنى إنك لأنك السفیه الجاهل إلا أنهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء والسخرية كما يقال للبخیل الخسيس لو رآك حاتم لسجد لك ، الثانى : إنك مرصوف عند نفسك وعند قومك بالحلم والرشد ، الثالث : أنه عليه السلام كان مشهوراً عنهم بأنه حلیم رشيد فلما أمرهم بمفارقة طريقهم قالوا له « إنك لأنك الحليم الرشيد » المعروف الطريقة في هذا الباب فكيف تنهانا عن دين ألقيناه من آباءنا وأسلافنا والمقصود استبعاد مثل هذا العمل عن كان موصوفاً بالحلم والرشد وهذا الوجه أصوب الوجوه ، اهـ . قلت : لكنه يخالف تفسير البخارى من قوله « يستهزمون به » .

(١) اختلفوا في عدد الصعقات والنفخات من ثنتين إلى خمسة ، واختلفوا في أن الاستثناء في قوله تعالى « إلا من شاء الله » بآيتين يتعلق؟ وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا أنها ثلاثة : الأولى صعقة الامانة ، والثانية صعقة الإحياء ، والثالثة عند

الصمقة لاصدمة الموت ونفخة الفناء فإنها عامة ، قد قال الله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » ، فليتحفظ فإنه غريب والله أعلم .

إتيان العرش في أرض المحشر ، والاستثناء متعلق بهذه الثالثة . وحاصل ما أفاد الشيخ قدس سره في الكوكب أنها أربعة إذ قال في قصة موسى تحت قول « بمن استثنى الله » ، أى بقوله « إلا من شاء الله » ، وهذه الصمقة غير الصمقة التى قبل الحشر ، فإن النفخات متعددة نفختان وقت قيام القيامة : أولاها يفنى فيها كل شيء من العرش والكرسى والجنة والنار والأرواح وغيرها ، والثانية يقوم بها كل شيء ، ثم بعد ذلك نفخة حين يتجلى الرب سبحانه للحساب يصعق بها من فى السموات والأرض إلا من شاء الله وهذه هى التى استثنى من الصعق بها أشياء وهذه الصمقة ليخفى عليهم تجليه سبحانه فإنهم لم يطيقوه ، ثم الثانية « فإذا هم قيام ينظرون » ، وهذه بعد التجلى وهاتان هما المذكورتان فى سورة الزمر ، ١٠ هـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح : زعم ابن حزم أن النفخات يوم القيامة أربع : الأولى : نفخة لإماتة يموت فيها من بقى حيا فى الأرض ، والثانية : نفخة لإحياء يقوم بها كل ميت وينشرون من القبور ويجمعون للحساب ، والثالثة : نفخة فزع وصعق كالغشى عليه لا يموت منها أحد ، والرابعة نفخة لإفاقة من ذلك الغشى وهذا الذى ذكره من كون الثنتين أربعاً ليس بواضح بل هما نفختان فقط ووقع التغاير فى كل واحدة منهما باعتبار من يسمعها ، فالأولى يموت بها كل من كان حياً ويغشى على من لم يميت بمن استثنى الله ، والثانية يعيش بها من مات ويفيق بها من غشى عليه والله أعلم ، ١١ هـ . وقال صاحب الجمل : ومن الغرائب أن بعضهم جعلها بحديث أبى هريرة خمساً ، وقد سمعنا من زاد فى الطنبور نغمة ولم نسمع من زاد فى الصور نفخة ، وحكى عن ابن الوردى أن النفخات ثلاث : ثنتان منها فى آخر الدنيا وواحدة منها فى أول الآخرة وبسط الكلام على هذه الثلاث ، وقال الصاوى تحت قول صاحب الجلالين « ونفخ فى الصور » النفخة الأولى « فصهق من فى السموات » الآية ظاهر المفسر أن النفخ مرتان : نفخة

قوله : (ولا تعظم فيفصم) وذلك ^(١) لأن الحلقة الطويلة تنقطع وتكسر .

الصق ونفخة البعث وهو ظاهر الآية ، وقيل : إن النفخ ثلاث مرات : النفخة الأولى تطول وتكون بها الزلزلة وتسير الجبال وانكدار النجوم والناس أحياء ينظرون إليها وقد هلك كل مرصعة عما أرضعت ، الآية وهي المعنية بقوله تعالى : وإن زلزلة الساعة شيء عظيم ، والنفخة الثانية يكون بها الصق وعندها يموت كل من كان حياً حياة دنيوية ويغشى كل من كان حياً حياة برزخية ، والنفخة الثالثة نفخة القيام ، وبين هاتين النفختين أربعون سنة على الصحيح ، اه مختصراً . وبسط الكلام في على حديث الباب في فيض البارى وقال في آخره : أعلم أنهم اختلفوا في عدد النفخات فقيل ثنتان ، نفخة للصعقة وهي التي يفزع لها الناس ثم يصعقون فابتدأوا يكون من الفزع وانتهاءها على الصعقة ، ونفخة للبعث وقيل ثلاث نفخة للفزع وأخرى للصعقة وأخرى للبعث وقد علمت خمس نفخات من فوائد الشاه عبدالقادر ، اه . قلت : وفي حواشى الشاه عبد القادر نور الله مرقده على سورة النمل إن النفخة الأولى للإماتة ، والثانية للآحياء ، والثالثة للفزع ، والرابعة للغشى ، والخامسة للإفاقة ، اه معرباً . وجعلها في حواشى سورة الزمر أربعة ولم يذكر فيها نفخة الفزع وجعل مصداق نفختي الزمر الآخرين ، وبسط الكلام على النفخات صاحب روح المعاني أشد البسط ورجع كونها ثلاثة : نفخة الفزع ونفخة الصق ونفخة البعث وقال من قال باثنتين جعل الأوليين واحدة ، وأنكر على من قال بخمسة وتقديم شيء من الكلام على ذلك في الجزء الثانى فى الخصومات .

(١) قال التسطواني : قوله فيفصم أى يكسر الخلق أجمله على قدر الحاجة ولابى ذر عن الكشيمى فيفصم بزيادة نون ساكنة قبل الفاء فيه نظر لأن دروعه لم تكن مسمرة ويؤيده قوله : وألنا له الحديد ، والمعنى قدر فى السرد أى فى نسجها بحيث يتناسب حلقها قال قتادة : وهو أول من عملها من الخلق ، وعنده ابن أبى حاتم أنه كان يرفع كل يوم درعا فيبيعها بستة آلاف درهم الفين له ولأهله وأربعة آلاف

قوله : (أفرغ أنزل) أراد ^(١) به قوله تعالى : « ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا ، الآية .

قوله : (وهو قول عائشة) يعنى ^(٢) أن نوم السدس الآخر هو المراد بقول عائشة رضى الله عنها لا ألفاء السحر عندى إلا نائماً .

يطعم بها بنى إسرائيل خبز الحوارى ، اهـ . ولا يذهب عليك أن ما فى بعض النسخ الهندية من قوله فيقصم بالقاف تصحيف من الناسخ والصواب بالفاء قال العيني : قوله فيقصم من القصم وهو القطع ، ثم قال الكرماني : السرد اسم جامع للدروع ، والسرد أيضاً تداخل الحلق بعضها فى بعض ، اهـ . وذكر صاحب الجبل الاختلاف فى أن المسامير هل كانت فى دروع داود عليه السلام أم لا ؟ ، وزاد فى تقريره « لانا محمد حسن المكي : المسامير أى الحلق ، وقوله فيتسلسل أى ما تتدثوب نرم وبى طافت شوق ، وقوله فيقصم لأن الحلق العظام تقطع من الضرب ، اهـ .

(١) لعل الشيخ قدس سره نبه على الآية ههنا لقول الحافظ فى الفتح قوله : « أفرغ » ، أنزل لم أعرف المراد من هذه الكلمة ههنا واستقرت قصة داود فى المواضع التى ذكرت فيها فلم أجدها وهذه الكلمة التى بعدها فى رواية الكشميهنى وحده ، اهـ . وقال القسطلانى : والوجه إسقاطه كما لا يخفى ، اهـ . قلت : ولا وجه لإسقاطه فإن هذه الآيات أيضاً متعلقة بقصة داود فقيها « وقتل داود جالوت وآناه الله الملك والحكمة ، الآية وكان ذلك قبل نبوته وكان فى عسكر طالوت ، والعجب أن الحافظ رحمه الله تعالى قال بعد ذلك فى شرح قوله « بسطة » ، قال أبو عبيدة : فى قوله « وزاده بسطة فى العلم والجسم ، أى زيادة وفضلا وكثرة وهذه الكلمة فى قصة طالوت وكأنه ذكرها لما كان آخرها متعلقاً بـ داود ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال على أظنه » ، على بن المدينى شيخ البخارى أراد بذلك بيان المراد بقوله « وينام سدسه » ، أى السدس الأخير ، وكأنه قال : يوافق ذلك حديث

قوله : (اكفلنيها مثل إلخ) يعنى ^(١) بذلك أن الكفالة المذكورة ههنا معناه الصم إليه وليست بكفالة ديون ، وقد قرئ ^(٢) قوله تعالى « وكفلها زكريا » بالتخفيف وإليه ^(٣) مال المؤلف .

قوله : (من عزائم السجود) أى ليس ^(٤) فى الآية ما يؤكد وجوبها من صيغة أمر ونحوه .

عائشة ما ألفاه بالغاء أى وجده والضمير للنبي ﷺ والسحر الفاعل أى لم يحىء السحر والنبي ﷺ عندى إلا وجده نائماً ، اهـ .

(١) قال الحافظ : فى الفتح قال أبو عبيدة : فى قوله تعالى « اكفلنيها وعزنى فى الخطاب » هو كقوله « وكفلها زكريا » أى ضمها إليه ، اهـ .

(٢) قال البيضاوى : قوله « كفلها زكريا » شدد الغاء حمزة والكسائى وعاصم على أن الفاعل هو الله تعالى وزكريا مفعول أى جعله كافلاً لها وضامناً بمصالحها وخفف الباقون ومد زكريا مرفوعاً ، انتهى مختصراً .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره من قوله وليست بكفالة الديون إلى آخر ما أفاده سيأتى فى كلام الإمام البخارى فى باب « وإذا قالت الملائكة يا مريم ، الآية » من قوله كفلها ضمها مخففة ليس من كفالة الديون وشبهها ، اهـ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الرواية مختصراً بسطه فى الكوكب إذ قال : قوله ليست من عزائم السجود أى من مؤكدات السجود وهذا لا يتفق وجوبه ولا يتأفیه إذ المعنى أنه ليس بما ورد الأمر بسجوده آية أو رواية وإن كان واجباً أن يسجد لسجود النبي ﷺ إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك لإيراداً وجواباً . وفى هامشه أن نفي كونه من العزائم لا يتأفى الوجوب لأن الصحابة اختلفوا فى عزائم السجود ، فقيل : إن العزائم خمس : الاعراف وبئر إسرائيل والنجم والإنشقاق واقراء ، وهر قول ابن مسعود ، وقيل أربع : ألم تنزيل ، وحس تنزيل ، والنجم ، واقراء ،

قوله : (عن ذكر ربى من ذكر ربى) أشار به إلى (١) اختيار من قال فى تفسيره إن معناه آثرت حب الخير معرضاً عن ذكر ربى وجالساً عنه ، وقال الآخرون : كلمة عن بمعنى على أى آثرته عليه فرجح المؤلف الأول بزيادة كلمة من إذ ليست بمعنى على أبداً ، ووجه الترجيح ما فيه من حمل عن على معناها الحقيقى .

وهو مروى عن على رضى الله عنه وقيل العزائم ثلاث وغير ذلك ، ٥١ . ويؤيد ذلك ماورد فى الروايات الكثيرة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من لإثبات السجدة فيها بسطها السيوطى فى الدر المنثور وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه برواية النسائى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ سجد فى ص فقال : يسجدها داود عليه السلام توبة ونسجدها شكراً ، وله حديث آخر أخرجه البخارى فى التفسير والنسائى فى الكبرى ولفظ البخارى بسنده : عن مجاهد أنه سأل ابن عباس فى ص سجدة فقال : نعم ، ثم تلا «ووهبناه» إلى قوله : «فهبناهم اقتده» ثم قال : «هو منهم» . وفى رواية عن مجاهد قلت لابن عباس ، فقال : نبيكم بمن أمر أن يقتدى به ، وغير ذلك من الروايات المذكورة فى الأوجز .

(١) أجاد الشيخ قدس سره : فى وجه تفسير الإمام البخارى لفظ عن بلفظ من والعجب من الشراح أنه لم يتعرض لذلك أحد منهم ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين ذكرهما صاحب الجمل فقال : قوله «حب الخير» فيه أوجه : أحدها أنه مفعول أحببت لأنه بمعنى آثرت وعن على هذا بمعنى على ، ثم قال والرابع أنه قيل ضمن معنى أثبت (*) فلذلك تعدى بمن ، والسادس أن أحببت من أحب البعير إذا سقط وبرك من الإعياء والمعنى قعدت عن ذكر ربى ، ٥١ مختصراً . وقال القاضى اليبضاوى : أصل أحببت أن يعدى بعلل لأنه بمعنى آثرت ، لكن لما أئيب مناب أثبت عدى تعديته ، وقيل هو بمعنى تقاعدت من قوله ﷺ «مثل بعير السوء إذا حبا» أى برك وحب الخير مفعول له ، ٥١ .

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله أثبت ١٢ ز

قوله : (جسداً شيطاناً) والتعبير ^(١) بالإلقاء على هذا التفسير في قوله تعالى :
«وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّه جَسَداً» توهم له وتحقير وقلة مبالاة به كأنه ليس شيء معتد به

(١) قال الحافظ : قوله جسداً شيطاناً قال القرطبي بسنده : عن مجاهد في قوله
«وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّه جَسَداً» قال شيطاناً يقال له آصف قال له سليمان : كيف يفتن
الناس؟ قال : أرنى خاتمك أخبرك فأعطاه فبذه آصف في البحر فذهب ملك سليمان
وقعد آصف على كرسيه ومنعه الله نساء سليمان فلم يقربهن وكان سليمان يستطعم
وهو يعرفهم بنفسه فيكذبونه حتى أعطته امرأة حوثاً فطيب بطنه فوجد خاتمه
في بطنه فرد الله إليه ملكه ، ثم ذكر الحافظ روايات أخر مختلفة في اسم هذا الجنى
ثم قال : المشهور أن آصف اسم الرجل الذي عنده علم الكتاب ، انتهى مختصراً . قلت :
واختلف أهل التفسير في مصداق هذا الجسد على أقوال كثيرة بسطها أصحاب
التفسير لاسيما الرازي في تفسيره واختلفوا في الترجيح أيضاً وميل الحافظ في الفتح
إلى هذا القول المذكور أنه شيطان إذ قال في قول سليمان «لأطوفن الليلة» الحديث
حكى النقاش في تفسيره أن الشق المذكور هو الجسد الذي ألقى على كرسيه وقد
تقدم قول غير واحد من المفسرين أن المراد بالجسد المذكور شيطان وهو المعتمد ،
والنقاش صاحب مناكير . اهـ . قلت واختار المحلى أيضاً في الجلالين هذا القول
إذ قال في تفسير قوله : جسداً هو ذلك الجنى وهو ضمير أو غيره جلس على كرسي
سليمان إلخ واختار القاضى البضاوى في تفسير الجسد الشق المذكور في حديث
سليمان إذ قال أظهر ما قيل فيه ما روى مرفوعاً فذكر حديث سليمان المذكور وقال
القاضى عياض في الشفاء : الشق هو الجسد الذى ألقى على كرسيه ثم قال : ولا يصح
ما نقله الأخباريون من تشبه الشيطان به . اهـ . وقال القارى في شرحه : وما يؤيده
قوله عليه الصلاة والسلام «إن الشيطان لا يتمثل بـ» فهذا إذا كان ممنوعاً في حال
النمائم فالأولى أن لا يقدر على التمثيل في حال اليقظة . والظاهر أن سائر الانبياء

ولا هو ممن ينسب إلى عتق ورأى فكأنه جسد بحث لاعتقل له بل^(١) ولا روح .
 قوله : (وآل عمران المؤمنون) وهو تخصيص^(٢) بعد تعميم لدخولهم في
 آل إبراهيم .

يكون أمرهم على هذا النظام إلى آخر ما قال ، وتقدم شيء من الكلام على ذلك في
 مبدأ الجهاد .

(١) قال صاحب الجمل : سمي الجنى جسداً لأن الجسد هو الجسم الذي لا روح
 فيه وهو لما تصور بصورة سليمان كانت تلك الصورة كأنها لا روح فيها لأنها
 خالية عن روح سليمان وإن كان فيها روح الجنى ، أشار إليه البيضاوى ، اه .

(٢) قال صاحب الجمل : فإن قيل آل عمران داخلون في آل إبراهيم فوجه
 ذكرهم صريحاً بعد دخولهم في آل إبراهيم ؟ قلنا : ذكرهم صريحاً ليعرف شرفهم
 بطريق التصريح وليس التخصيص بعد التعميم لزيادة الشرف ، كيف ونبينا سيد
 العالمين ﷺ داخل في آل إبراهيم عليهما الصلاة والسلام ، اه . قلت : وهذا كله
 مبنى على أن لفظ آل في معناه ، ومال صاحب الجمل إلى أنه زائد إذ قال
 « وآل إبراهيم وآل عمران » بمعنى أنفسهما ، قال صاحب الجمل : يعني أن لفظ آل كذا بمعنى
 نفس كذا ، أو أنها مقحمة فكأنه قال « وإبراهيم وعمران » اه . وقال العيني : قوله قال
 ابن عباس إلى قوله « وهم المؤمنون » أشار بهذا إلى أن قوله تعالى « وآل إبراهيم
 وآل عمران » عام وأريد به الخصوص ، وهو أن المراد المؤمنون من « آل إبراهيم
 وآل عمران » كما قال ابن عباس « وآل ياسين » المراد منهم الذين في قوله تعالى « وإن
 إلياس لمن المرسلين » وقيل لإدريس وقيل غيره ، وقوله يقول « إن أولى الناس
 بإبراهيم » إلخ أى يقول ابن عباس « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه » وهم المؤمنون
 والذين لم يتبعوه لا يهدون من الآل ، وحاصل هذا التأكيد بأن المراد من هذا العموم
 الخصوص كما ذكرنا ، اه . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس « وآل عمران » إلى

قوله : (غير مريم وابنها) والفضيلة^(١) جزئية فلا يعترض بالنبي ﷺ

قوله «وهم المؤمنون» وصله ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه ، وحاصله أن المراد بالاصطفاء بعض آل عمران وإن كان اللفظ عاماً فالمراد به الخصوص ، اه . وقال الرازي : ومن الناس من قال المراد بآل إبراهيم المؤمنون كما في قوله تعالى : «أدخلوا آل فرعون ، والصحيح أن المراد بهم الأولاد وهم المراد بقوله تعالى : «إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ، وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : المراد عمران والد موسى وهارون وهو من أولاد لاوي بن يعقوب فيكون المراد من آل عمران موسى وهارون وأتباعهما من الأنبياء ، ومنهم من قال المراد عمران والد مريم وكان من نسل سليمان بن داود وكانوا من نسل يهودا بن يعقوب ، قالوا وبين العمرانين ألف وثمانمائة سنة ، انتهى مختصراً .

(١) قال القاري : رفع مولود على أنه فاعل الظرف لاعتقاده على حرف النفي والمستثنى منه أعم عام الوصف فالاستثناء مفرغ ، يعني ما وجد من بني آدم مولود متصف بشيء من الأوصاف حال ولادته إلا بهذا الوصف ، أي مس الشيطان له كأنه عليه الصلاة والسلام يرد على من زعم أن الأنبياء والأولياء لا يمسهم الشيطان ، فهو من قصر القلب الذي يلقي المعتد العكس ، وقيل ما غير عاملة مهنا حتى عند الحجازية لتقدم الخبر وهو من بني آدم على مبتدئه وهو مولود ، قال الطيبي : وفي التصريح بالصراخ إشارة إلى أن المس عبارة عن الإصابة بما يؤذيه ، لا كما قالت المعتزلة من أن مس الشيطان تخيل ، واستهلاله صارخاً من مسه تصوير لطمعه فيه ، كأنه يمسّه ثم قال : وتفرد عيسى وأمه بالعصمة عن المس لا يدل على فضلها على نبينا ﷺ ، إذ له فضائل ومعجزات لم تكن لأحد ، ولا يلزم أن يكون في الفاضل جميع صفات المفضول كذا

أوبقال إنه مستثنى أيضاً غير أن المتكلم كثيراً ما يتكلم ويريد غيره في العمومات .

قاله الطيبي ، ونظيره خبر الطبراني ما أحد من بنى آدم إلا وقد أخطأ أو هم بخطيئة إلا يحيى بن زكريا ، قلت : وأبلغ من هذا أن شيطانه ﷺ أسلم ، اه ما في المرقاة . وقال العمري : وأشار القاضي إلى أن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يشاركون عيسى عليه الصلاة والسلام في ذلك : قال القرطبي هو قول قتادة ، اه . وفي تفسير روح المعاني : والاقتصار على عيسى عليه السلام وأمه إيداناً باستجابة دعاء امرأة عمران على أتم وجه ليتوجه أرباب الحاج (*) إلى الله تعالى بشرا شرهم أو يقدر له ما يخصه ، وعلى التقديرين يخرج النبي ﷺ من العموم فلا يلزم تفضيل عيسى عليه السلام في هذا المعنى ، ويؤيده خروج المتكلم من عموم كلامه وقد قال به جمع ويشهد له ما روى الجلال في البهجة السنية عن عكرمة قال : « لما ولد النبي ﷺ أشرقت الأرض نوراً فقال إبليس لقد ولد الليلة ولد يفسد علينا أمرنا فقالت له جبرده لو ذهبت إليه لجأه فركضه جبريل فرقع بعدن ، وهذا أول من إبقاء العام على عمومه ، والقول بأنه لا يبعد اختصاص عيسى وأمه بهذه الفضيلة دون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولا يلزمه منه تفضيله عليهم ، عليهم السلام . إذ قد يوجد في الفاضل ما لا يوجد في الأفضل ، وعلى كلا الأمرين الفاضل والمفضول لا إشكال في الإخبار من تلك الحثية ، نعم قد يشك على ظاهرها أن إعادة أم مريم كانت بعد الوضع فلا يصح حملها على الإعادة من المس الذي يكون حين الولادة وأجيب بأن المس ليس إلا بالانفصال وهو الوضع ومعه الإعادة ، وغايته أنه عبر بالمضارع لقصد الاستمرار فليتأمل ، اه . ثم قال الحافظ : قوله غير مريم وابنها تقدم في باب إبليس بذكر عيسى خاصة فيحتمل أن يكون هذا بالنسبة إلى المس وذلك بالنسبة إلى الطعن في الجنب ، ويحتمل أن يكون ذلك قبل الإعلام بما زاد ، وفيه بعد لأنه

قوله : (المسيح الصديق) لأن^(١) هذه الكرامة التى سُمى بها مسيحاً لمسحه

حديث واحد وقد رواه خلاص عن أنى هريرة بلفظه كل بنى آدم قد طعن الشيطان فيه حين ولد غير عيسى وأمه جعل الله دون الطعنة حجاباً فأصاب الحجاب ولم يصبها ، والذي يظهر أن بعض الرواة حفظ ما لم يحفظه الآخر ، والزيادة من الحافظ مقبولة ، وأما قول بعضهم : يحتمل أن يكون عطف تفسير والمقصود الابن كقولك أعجبني زيد وكرمه فهو تعسف شديد ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه تفسير المسيح بالصديق ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، واحتيج إلى التوجيه لأن المسيح لم يحىء في اللغة بمعنى الصديق كما ستأتى الإشارة إليه في كلام الرازى ، وقال الحافظ : قوله « قال إبراهيم ، الخ » وصله سفيان الثوري في تفسيره عن إبراهيم هو النخعي ، قال المسيح الصديق ، قال الطبري : ومراد إبراهيم بذلك أن الله تعالى مسح فطهره من الذنوب فهو فعيل بمعنى مفعول ، قال الحافظ : وهذا بخلاف تسمية الدجال المسيح فإنه فعيل بمعنى فاعل يقال إنه سمي بذلك لكونه يمسح الأرض ، وقيل سمي بذلك لأنه مسح العين فهو بمعنى مفعول ، اهـ . قال العيني : فإن قلت الدجال أيضاً سمي بالمسيح ، قلت : أما معناه في عيسى عليه السلام ففيه أقوال تبلغ ثلاثة وعشرين قولاً ذكرناها في كتابنا زين المجالس ، منها ما قيل إن أصله مسيح على وزن مفعول فأسكنت الياء ونقلت حركتها إلى السين طلباً للخفة إلى آخر ما ذكر من بعض معانيه ، وقال الرازى في تفسيره : المسيح هل هو اسم مشتق أو موضوع فيه قولان ، الأول قال أبو عبيدة والليث : أصله بالعبرانية مشيحاً فعربته العرب وغيروا لفظه وعلى هذا لا يكون له اشتقاق ، والقول الثاني أنه مشتق وعليه الأكثر ، ثم ذكروا فيه وجوهاً ، الأول قال ابن عباس إنما سمي عيسى عليه السلام مسيحاً لأنه ما كان يمسح يده ذا عاهة إلا برى ، الثاني قال أحمد بن يحيى سمي به لأنه كان يمسح الأرض أى يقطاها ومنه مساحة الأرض . وعلى هذا المعنى يجوز أن يقال لعيسى مسيح

أصحاب العاهات وبرأهم بها إنما تختص بها الصديقون والشهداء^(١) وغيرهم من المقربين .

قوله : (ولم تركب) قصد أبو هريرة^(٢) بذلك دفع ما يتوهم من التعارض بين

بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسق وشريب ، الثالث أنه كان مسيحاً لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الأقوال هو فعيل بمعنى فاعل ، الرابع أنه مسح من الأوزار والآثام ، والخامس سمي به لأنه ما كان في قدمه خص فكان مسوح القدمين ، والسادس سمي به لأنه كان مسوحاً بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء ولا يمسح به غيرهم ، السابع سمي به لأنه مسح جبريل بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صورياً له عن مس الشيطان ، الثامن سمي به لأنه خرج من بطن أمه مسوحاً بالدهن وعلى هذه الأقوال يكون المسيح بمعنى المسوح ، فعيل بمعنى مفعول قال ، أبو عمرو ابن العلاء : المسيح الملك ، وقال النخعي : المسيح الصديق ولعلم ما قال ذلك من جهة كونه مدحاً لا لدالة اللغة عليه ، انتهى مختصراً . قلت ولا يعد عندي أن مجاهداً استنبط ذلك مما ذكره شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في إزالة الخفاء عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله ﷺ من فر بدينه من أرض إلى أرض مخافة الفتنة على نفسه ودينه كتب عند الله صديقاً فإذا مات قبضه الله شهيداً ، وتلا هذه الآية : والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم ، ثم قال هذه فيهم ثم قال والفرارون بدينهم من أرض إلى أرض يوم القيامة مع عيسى ابن مريم في درجته في الجنة ، اهـ . وتقدم نوع من الكلام على المسيح مبسوطاً في باب الدعاء قبل السلام .

(١) مشكوك في الأصل هل هو الشهداء أو السعداء كتب أحد اللفظين أولاً ثم أصلحه بالآخر .

(٢) قال العيني : يريد به أن مريم لم تدخل في النساء المذكورات لأنه قيدها بركوب الإبل ، ومريم لم تكن ممن يركب الإبل ، وقال صاحب التوضيح : يؤخذ

الروایتین (*) وعدم ركوبها الإبل لاشتغالها بخدمة البيت وعدم خروجها في سفر .
قوله : (ولا تقولوا ثلاثة) يعنى ^(١) أن خلقته لما كانت بأمره وإرادته تعالى

من قول أبي هريرة هذا ومن ذكر البخارى له في قصة مريم تفضيلها على خديجة وفاطمة لأنهما من العرب المخصوصين بركوب الإبل ، اه . وقال الحافظ : قوله لم تركب إشارة إلى أن مريم لم تدخل في هذا التفضيل بل هو خاص بمن يركب الإبل والفضل الوارد في خديجة وفاطمة وعائشة هو بالنسبة إلى جميع النساء لإلزام قيل إنها نبيه فإن ثبت في حق امرأة أنها نبيه فهي خارجة بالشرع لأن درجة النبوة لا شيء بعدها وإن لم يثبت فيحتاج من يخرجهن إلى دليل خاص لكل منهن فأشار أبو هريرة إلى أن مريم لم تدخل في هذا العموم لأنه قيد أصل الفضل بمن يركب الإبل ومريم لم تركب بعيراً قط ، واستدل بقوله « واصطفاك على نساء العالمين » على أنها كانت نبيه ، ويؤيده ذكرها في سورة مريم بمثل ما ذكر به الأنبياء ولا يمنع وصفها بأنها صديقة فإن يوسف وصف بذلك مع كونه نبياً ، وقد نقل عن الأشعري أن في النساء نبيات ، وجزم ابن حزم بست : حواء وسارة وهاجر وأم موسى وآسية ومريم ولم يذكر القرطبي سارة ولا هاجر ، ونقله السهيلي في آخر الروض عن أكثر الفقهاء ، وقال القرطبي : الصحيح أن مريم نبيه ، وقال عياض : الجمهور على خلافه ، وذكر النووي في الأذكار عن إمام الحرمين أنه نقل الإجماع على أن مريم ليست نبيه ونسبه في شرح المذهب لجماعة ، وجاء عن الحسن البصري ليس في النساء نبيه ولا في الجن ، وقال السبكي اختلف في هذه المسألة ولم يصح عندي في ذلك شيء ، اه . وسيأتى الكلام على التفضيل بين خديجة وعائشة وفاطمة رضي الله تعالى عنهن في مناقب عائشة رضي الله عنها .

(١) يعنى لا يتوهم من كونه عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام روحاً منه أنه جزءاً منه تعالى كما توهمه بعض النصارى ، قال صاحب الجمل : قوله « روح منه »

وكان تسميته روحاً منه لكونه بأمره كان(*) كغيره من المخلوقات فلا يحس جملة إلهاً.

ومن ابتدائية لانبغضية كما زعمت النصارى وهى متعلقة بمحذوف وقع صفة لروح أى كائنة من جهته تعالى وإن كانت بنوع جبريل لكون النسخ بأمره تعالى ، حكى أن طيباً حاذقاً نصرانياً جاء الرشيد فناظر على بن الحسين الواقدى فقال فى كتابكم ما يدل على أن عيسى جزء من الله وتلا هذه الآية فقرأ له الواقدى ووسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً منه ، فقال إذا يلزم أن تكون جميع تلك الأشياء جزء منه سبحانه ؟ فاقطع النصرانى فأسلم وفرح الرشيد فرحاً شديداً وأعطى الواقدى صلة فاخرة .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم ههنا بعدة تراجم متقاربة ولم يفرق الشراح بينها إلا ما قالوا فى دفع التكرار فى باب قوله تعالى « واذكر فى الكتاب مريم » أن الأولى متعلقة بمريم ، والثانية متعلقة بعيسى عليه السلام وهو كذلك عندى لكن ما قال الحافظ إن التراجم المتوسطة بين هذين الترجمتين متعلقة بمريم ليس بوجه بل الأوجه عندى أن الترجمة الأولى معقودة لحال مريم كما قال الحافظ ، ويدل عليه الحديث الوارد فيه من قوله غير مريم وابنها ، والباب الثانى من قوله « وإذا قالت الملائكة ، الآية أيضاً متعلقة بمريم ، والباب الثالث من قوله « وإذا قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك » الآية متعلق ببشارة ولادة عيسى فهو مشترك بينه وبين أمه ، ولذا أورد فى الترجمة الأقوال المتعلقة بعيسى عليه السلام والروايات الواردة فيه متعلقة بأمه ، وأما باب قوله تعالى « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ، الآية متعلقة بولادة عيسى من كونه مولوداً بكلمة بدون أب فن ههنا بدأ ذكر عيسى عندى .

قوله : (تساقط تسقط) يعنى ^(١) أن التفاعل ههنا ليس للاشتراك .

قوله (النسي الحقير) فطلبت ^(٢) كونها نسية لأنها تذكر بفعلتها هذه لخطورها وشرافها فأما لو كانت نسياً لكانت غير مذكورة إذ الحقير الوضيع مما لا يبالى به .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ومأقوله من قوله التفاعل مبنى على لفظ البخارى كما ضبطه القسطلانى إذ قال بتشديد السين أصله تتساقط فأدغمت التاء الثانية فى السين وهى قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر والكسائى ، وقوله : تسقط بفتح (*) أوله وضم ثائه وهذا قول أبى عبيد لكنه ضبط تساقط بضم أوله من الرباعى وهى قراءة حفص ، اه . قال العيى : قرأ حمزة بفتح التاء وتخفيف السين ، وقرأ حفص عن عاصم بضم التاء وكسر القاف ، وقرأ الباقون بتشديد السين أصله تتساقط أدغمت التاء فى السين ، اه . وقال الحافظ : قوله تساقط تسقط هو قول أبى عبيدة وضبط تسقط بضم أوله من الرباعى والفاعل النخلة ، اه . قلت : والقراءات فى قوله تساقط كثيرة ذكر الرازى فى تفسيره تسع قراءات . ثم قال القسطلانى : روى أنها كانت نخلة يابسة ولا رأس لها ولا ثمرة وكان الوقت شتاء فهزته فجعل الله له رأساً وخصاً ورطباً يسليها بذلك لما فيه من المعجزة الدالة على براءة ساحتها ، اه . قال الرازى : كأن الله أرشدها إلى النخلة ليطلعها منها الرطب الذى هو أشد الأشياء موافقة للنفساء ولأن النخلة أقل الأشياء صبراً على البرد ولا تثمر إلا عند اللقاح وإذا قطعت رأسها لم تثمر فكأنه تعالى قال كما أن الأثى لا تلد إلا مع الذكر فكذا النخلة لا تثمر إلا عند اللقاح ، ثم إنى أظهر الرطب من غير اللقاح ليدل ذلك على جواز ظهور الولد من غير ذكر ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الرازى فى مسائل الآية التاسعة

قوله : (إن التقي ذونبهة) أى لب^(١) وروية والعقل يمنع عن الإقدام على المعصية ولذلك رتب الإعازة بكونه تقياً .

لم قالت : « ياليتنى مت قبل هذاء ، مع أنها كانت تعلم أن الله تعالى بعث جبريل إليها وخلق ولدها من نفخه ووعدهما بأن يجمعاها وابنها آية للعالمين ، والجواب من وجهين (*) الاول قال وهب أنساها كربة الغربية وما سمعته من الناس بشارة الملائكة بعيسى عليه السلام ، الثانى أن عادة الصالحين إذا وقعوا فى بلاء أن يقولوا ذلك روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه نظر إلى طائر على شجرة فقال طوبى لك ياطرر تقع على الشجر وتأكل من الثمر وددت أنى ثمرة ينقرها الطائر ، وعن عمر أنه أخذ تبة من الأرض وقال ليتنى هذه التبة ، ياليتنى لم أك شيئاً . . . وقال على يوم الجلل : ياليتنى مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة ، وعن بلال رضى الله عنه ليت بلال لم تلده أمه ، فثبت أن هذا الكلام يذكره الصالحون عند اشتداد الأمر عليهم . الثالث لعلمها قالت ذلك لى لا تقع المعصية مما يتكلم فيها وإلا فهى راضية بما بشرت به . المسألة العاشرة قال صاحب الكشف النسي ما من حقه أن يطرح وينسى كحرقه الطمث ونحوها كالذبح ، اسم ما من شأنه أن يذبح كقوله « وفديناه بذبح عظيم ، تمت لو كانت شيئاً نأفها لا يؤبه به ومن حقه أن ينسى فى العادة قرأ الاعمش وحزة « نسياً ، بالفتح ، والباقون نسياً بالكسر ، قال الفراء : هما اغتان كالوتر والوتر ، انتهى مختصراً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي أن التقي ذوفهم لأن التقوى فرع العقل ، اه . وقال الحافظ : قوله ذو نبهة بضم النون وسكون الهاء أى ذو عقل وانهاء عن فعل القبيح ، وأغرب من قال إنه اسم رجل يقال له تقي كان مشهوراً بالفساد فاستعازت منه ، اه . وقال الرازي : فيه وجوه ، أحدها أرادت إن كان

قوله (ثم مر بأمة) وفي الرواية بمض^(١) اختصار وكانت المرأة يضربونها ويشددون عليها .

قوله (لعيسى أحر) أى بالمعنى^(٢) المتبادر الذى حملتموه عليه وإلا فنفسه يرويه عنه حمرة فالمراد به البياض المشرب بحمرة .

يرجى منك أن تتق الله ويحصل ذلك بالاستعاذة به فإن عائدة به منك وهذا في غاية الحسن لأنها علت أنه لا تؤثر الاستعاذة إلا في التقى وهو كقوله تعالى : «وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين» ، أى إن شرط الإيمان يوجب هذا لأن الله تعالى يخفى في حال دون حال ، والثانية أن معناه ما كنت تقياً حيث استحللت النظر إلى ، وخلوت بي ، وثالثها أنه كان في ذلك الزمان إنسان فاجر اسمه تقى ، يتبع النساء فظنت مريم عليها السلام أن ذلك المشاهد هو ذلك التقى والاول هو الوجه ، اهـ . وقال البغرى : قوله : إن كنت تقياً فإن قيل إنما يستعاذ من الفاجر فكيف قالت إن كنت تقياً ؟ قيل هذا كقول القائل : إن كنت مؤمناً فلا تظلمنى ، أن ينبغى أن يكون إيمانك مانعاً لك من الظلم وكذلك ههنا معناه ينبغى أن يكون تقواك مانعاً لك من الفجور ، اهـ . وفي الجمل : قوله : إن كنت تقياً أى إن كنت عاملاً بمقتضى تقواك وإيمانك . وجواب الشرط محذوف أى فاتركنى واته غنى ، اهـ .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله بأمة زاد أحمد عن وهب بن جرير تضرب ، وفي رواية الأعرج عن أبي هريرة الآتية في ذكر بنى إسرائيل تهرج ويلعب بها ، وهى بجم مفتوحة بعدها راء ثقيلة ثم راء أخرى ، وفي رواية خلاص أنها كانت حبشية أو زنجية وأنها ماتت فجروها حتى ألقوها وهذا معنى قوله في رواية الأعرج تهرج ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بين الروایتين وجيه واضح وما أفاده من قوله وإلا فنفسه يرويه إلخ مبنى على ما تقدم قريباً من حديث محمد بن كثير

عن إسرائيل عن عثمان عن مجاهد عن ابن عمر بلفظ فأما عيسى فأحر ، وجزم الشراح بأنه وهم من البخارى أو من أحد من الرواة ، والصحيح فى الرواية المتقدمة لأنها من مسند ابن عباس ، قال الحافظ : قوله عن ابن عمر كذا وقع فى جميع الروايات التى وقعت لنا من نسخ البخارى ، وقد تعقبه أبو ذر فى روايته فقال كذا وقع فى جميع الروايات المسموعة عن الفربرى مجاهد عن ابن عمر قال ولا أدرى أهكذا حدث به البخارى أو غلط فيه الفربرى لأن رأيت فى جميع الطرق عن محمد بن كثير وغيره عن مجاهد عن ابن عباس . ثم بسط الحافظ فى الروايات الكثيرة المصرحة بكونه من مسند ابن عباس ، ثم قال : وقال محمد بن اسماعيل التيمى ويقع فى خاطرى أن الوم فيه من غير البخارى ، فإن الإسماعيلى أخرجه من طريق نصر بن على عن أبي أحمد ، وقال فيه عن ابن عباس ولم ينبه على أن البخارى قال فيه ابن عمر فلو كان وقع له كذلك لنبه عليه كعادته ، والذي يرجع أن الحديث لابن عباس لا لابن عمر ما سأتى من إنكار ابن عمر على من قال : إن عيسى أحر وحلفه على ذلك ، فهذا يؤيد أن الحديث لمجاهد عن ابن عباس لا عن ابن عمر ، اه . وقال القسطلانى فى الحديث المتقدم عن ابن عمر تعقبه الحافظ أبو ذر كما هو بهامش اليونينية ونقله عنه غير واحد من الأئمة بأن الصواب ابن عباس بدل ابن عمر فالغلط من الفربرى أو البخارى واحتج ، لذلك بأنه فى جميع الطرق عن محمد بن كثير وغيره عن مجاهد عن ابن عباس ، اه . وهكذا تعقب عليه العيني إذ قال : قال أبو مسعود الحافظ أخطأ البخارى فى قوله مجاهد عن ابن عمر وإنما رواه جماعة عن مجاهد عن ابن عباس ، وقال النسائى أخطأ البخارى ، والصواب عن مجاهد عن ابن عباس . وقال التيمى : قال بعضهم لا أدرى أهكذا حدث به البخارى أو غلط فيه الفربرى وأراد بقوله بعضهم أبا ذر ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ فى الجمع بين الروایتين فقال : الأحر عند العرب الشديد البياض مع الحمرة ،

قوله (الانبياء أولاد علات) لاتحادهم^(١) في التوحيد وهو بمنزلة الأب في

والآدم الأسمر ، ويمكن الجمع بين الوصفين بأنه أحمر لونه بسبب كالتعب وهو في الاصل أسمر ، وقد وافق أبو هريرة على أن عيسى أحمر فظهر أن ابن عمر أنكر شيئاً حفظه غيره ، وأما قول الداودي أن رواية من قال آدم أثبت فلا أدري من أين وقع له ذلك مع اتفاق أبي هريرة وابن عباس على مخالفة ابن عمر ، وقد وقع في رواية عبد الرحمن بن آدم عن أبي هريرة في نعت عيسى أنه مربوع إلى الحرة والياض ، اهـ . قال القسطلاني : أقسم على غلبة ظنه أن الوصف أشبه على الراوي وأن الموصوف بكونه أحمر إنما هو الدجال لا عيسى ، وكأنه سمع ذلك سماعاً جزماً في وصف عيسى بأنه آدم فساغ له الحلف على ذلك لما غلب على ظنه أن من وصفه بأنه أحمر فقد وهم ، اهـ .

(١) قال الحافظ : وفي رواية عبد الرحمن الانبياء إخوة لعلات ، والعلات بفتح المهملة الضرائر وأولاد العلات الإخوة من الأب وأمهاتهم شتى وقد بينه في رواية عبد الرحمن فقال : أمهاتهم شتى ودينهم واحد وهو من باب التفسير كقوله تعالى « إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً ، ومعنى الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع ، وقيل المراد أن أزمتهم مختلفة ، اهـ . وقال العيني : معناه أن أصولهم واحدة وفروعهم مختلفة يعني أنهم متفقون فيما يتعلق بالاعتقادات المسمى بأصول الديانات كالتوحيد وسائر مسائل علم الكلام ، مختلفون فيما يتعلق بالعمليات وهي الفقهيات ، اهـ . وقال القسطلاني : ومعنى الحديث أن حاصل أمر النبوة والغاية القصوى التي بعثوا جميعاً لأجلها دعوة الخلق إلى معرفة الحق وإرشادهم إلى ما به ينظم معاشهم ويحسن معادهم فهم متفقون في هذا الأصل وإن اختلفوا في تفاريع الشرع التي هي كالوصلة المؤدية واللاوعية الحافظة له فببر عما هو الأصل المشترك بين الكل بالأب ونسبهم إليه ، وعبر عما يختلفون فيه من الأحكام والشرائع

افتقار الشرائع بأسرها إليه والشرائع أمهات وهي مختلفة والاولوية^(١) بعيسى ابن مريم ظاهرة تقرب الزمانين واتلاف ما بين الشريعتين ونزول عيسى ابن مريم في أواخر أمته .

المتفاوتة بالصورة المتقاربة في الغرض بالأمهات وهو معنى قوله : أمهاتهم شتى ، أو أن المراد أن الانبياء وإن تباينت أعصارهم وتباعدت أيامهم فالأصل الذي هو السبب في إخراجهم ولإبرازهم كلا في عصره أمر واحد وهو الدين الحق ، فعلى هذا فالمراد بالأمهات الأزمنة التي اشتملت عليهم ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله أنا أولى الناس الخ أى أخص الناس به وأقربهم إليه لأنه بشر بأنه يأتى من بعده ، اه . وقال القسطلانى : لكونه مبشرا بى قبل بعثتى ومهداً لقواعد ملئى فى آخر الزمان تابعاً لشريعتى ناصراً لدينى فكأننا واحداً ، اه . ثم قال الحافظ : قال الكرمانى التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله تعالى : إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى ، إن الحديث وارد فى كونه ﷺ متبوعاً والآية واردة فى كونه تابعاً كذا ، قال ومساق الحديث كمساق الآية فلا دليل على هذه التفرقة ، والحق أنه لامنافة ليجتاح إلى الجمع فكما أنه أولى الناس بإبراهيم كذلك هو أولى الناس بعيسى ذاك من جهة قوة الاقتداء به وهذا من جهة قرب العهد به ، وقوله ليس بينى وبينه نبى أورده كالشاهد لقوله إنه أقرب الناس إليه ووقع فى رواية عبد الرحمن بن آدم وأنا أولى الناس بعيسى لأنه لم يكن بينى وبينه نبى ، واستدل به على أنه لم يبعث بعد عيسى أحد إلا نبينا ﷺ وفيه نظر لأنه ورد أن الرسل الثلاثة الذين أرسلوا إلى أصحاب القرية المذكورة فى سورة يس كانوا من أتباع عيسى وأن جرجيس وخالد بن سنان كانا نبيين وكانا بعد عيسى . والجواب أن هذا الحديث يضعف ماورد من ذلك فإنه صحيح بلا تردد وفى غيره مقال ، أو المراد أنه لم يبعث بعد عيسى نبى بشريعة مستقلة وإنما بعث بعده من بعث بتقليد شريعة عيسى ، اه .

قوله (وإذا آمن بعبى) وهو ظاهر "نم بشكل ما ورد ورجل من أهل الكتاب آمن بنبه ثم آمن بى وذلك لأن إيمان اليهود بموسى لا يفيد بعد بة عبى عليهما السلام إلا أن يكون رجل لم تباه دعوته وهذا غير بعيد لأن رسالة عبى لم تكن كافة ، والله تعالى أعلم .

(١) قال الحافظ : قوله رجل من أهل الكتاب لفظ الكتاب عام ومعناه خاص والمراد به التوراة والإنجيل كما ظاهرت به خصوص الكتاب والسنة حيث يطلق أهل الكتاب ، وقبل المراد به ههنا الإنجيل خاصة إن قلنا إن النصرانية ناسخة لليودية كذا قرره ، جماعة ، ولا يحتاج إلى اشتراط النسخ لأن عبى عليه الصلاة والسلام كان قد أرسل إلى بنى إسرائيل بلا خلاف فن أجابه منهم نسب إليه ، ومن كذبه منهم واستمر على يوديته لم يكن مؤمناً فلا يتناوله الخبر إلى آخر ما بسطه الحافظ من البحث فى ذلك ، وكذا أطال البحث فى ذلك العبى والتسطلانى والقارى وغيرهم ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله إلا أن يكون رجل لم تباه دعوته الخ ذكروا هذا التوجيه أيضاً فقد قال الحافظ فى جملة البحث : ويمكن أن يقال فى حق هؤلاء الذين كانوا بالمدينة أنه لم تبلغهم دعوة عبى عليه السلام لأنها لم تنتشر فى أكثر البلاد فاستمروا على يوديتهم مؤمنين بنبيهم موسى عليه السلام إلى أن جاء الإسلام فآمنوا بمحمد ﷺ فهذا يرتفع الإشكال ، اه . وقال القارى : قوله أهل الكتاب اختلف الشراح أن المراد به النصرانى أو اليهودى أيضاً وإلى الأول جنح صاحب الأزهار وأيده بالدلائل العقلية والعقلية ، ومال غيره إلى الثانى وأيده مؤيدات عقلية والخلاف مبنى على أن النصرانية ناسخة لليودية أم لا ، وعلى كل فن كذبه منهم واستمر على يوديته لم يكن مؤمناً بنبيه ، فإن قلت يؤيد لإرادة الإنجيل وحده رواية البخارى فإذا آمن بعبى ثم آمن بى ، قلت لا يؤيده لأن الظن على عبى إنما هو لحكمة هى بعد بقاء مؤمن بموسى دون عبى مع صحة إيمانه بأن لم تباه دعوة عبى إلى بة نبينا فآمن به ، وهذا وإن استبعد وجوده لكن فى حل

قوله (إن مع الدجال إذا خرج ماء ونار الخ) وإيراد الرواية (١) في باب

أهل الكتاب على ما يشمله فائدة . هي أن اليهود من بني إسرائيل ومن دخل في اليهودية من غيرهم ولم يبلغه دعوة عيسى يصدق عليه أنه يهودى مؤمن بنبيه موسى ولم يكذب نبياً آخر بعده فإذا أدرك بعثة نبينا وآمن به تناول الخبر المذكور ، ومن هؤلاء عرب نحر اليمن متهودون ولم تبلغهم دعوة عيسى لاختصاص رسالته ببني إسرائيل إجماعاً فافضح بهذا أن المراد التوراة والإنجيل كما هو معهود في نصوص الكتاب والسنة إلى آخر ما بسط .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في وجه مطابقة الحديث بالباب أوجه بما قاله الشراح من عدم مطابقة هذا الجزء بالباب فقد قال الحافظ الغرض من إيراد الحديث هنا لإيراد ما يليه وهو قصة الرجل الذي كان يبايع الناس ، وقصة الرجل الذي أوصى بنيه أن يحرقوه ، اهـ . وقال المعنى : هذا الحديث مشتمل على ثلاثة أحاديث الأول حديث الدجال ، والثاني والثالث في رجلين ، والمطابقة للترجمة في الثاني والثالث ، اهـ . وما يؤيد كلام الشيخ قدس سره ترده عليه السلام في ابن الصياد أنه هو الدجال وحلف بعض الصحابة رضي الله عنهم في حضرته عليه السلام أن ابن الصياد هو الدجال ، وكون ابن الصياد من اليهود معروف ، وأوضح منه ما قال الحافظ في ذكر الدجال أخرج الطبراني في الأوسط من حديث فاطمة بنت قيس مرفوعاً إن الدجال يخرج من أصهبان ، ومن حديث عمران بن حصين وأخرجه ، أحمد بسند صحيح عن أنس لكن عدده من يهودية أصهبان ، قال أبو نعيم في تاريخ أصهبان : كانت اليهودية من جملة قرى أصهبان وإنما سميت اليهودية لأنها كانت تختص بسكنى اليهود ، وأخرج مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً قال يتبع الدجال سبعون ألفاً من يهود أصهبان ، انتهى مختصراً . وذكر صاحب الإشاعة كلام الحافظ . هذا مختصراً ، ثم قال هذا ملخص كلام الحافظ ابن حجر ، وحاصله أن الأصح أن الدجال غير

روايات بنى اسرائيل لكونه منهم ولا ينافيه إنذار نوح^(١) قومه لأن الإنذار قد يكون قبل وجود الشيء ليخاف منه الآخرون ، أولاته لما كان في أيام بنى اسرائيل عد كآته منهم ، أو يكون إيراد الرواية وهنا استطراداً .

ابن صياد وإن شاركه ابن صياد في كونه أعور ومن اليهود وأنه ساكن في يهودية أصهبان إلى غير ذلك ، اهـ .

(١) قال القارى : فإن قيل لم خص نوحاً عليه الصلاة والسلام بالذكر ؟ قلت فإن نوحاً عليه الصلاة والسلام تقدم المشاهير من الانبياء كما خصه بالتقديم في قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » ذكره الطيبي وفيه أنه إنما يتم هذا إن صح أن من سبقه من الانبياء أنذر قومه وإلا فترك على حقيقة أوليته وبدل عليه حديث أنه لم يكن نبى بعد نوح إلا قد أنذر الدجال قومه . وأما تقديمه في الآية فلكونه مقدماً على سائر أولى العزم من الرسل بحسب الوجود ولذا قدم نبياً ﷺ في آية أخرى على أولى العزم لتقدمه رتبة وهى قوله سبحانه « ولما أخذنا من الدين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم » وحاصله أن الخمسة هم أولو العزم من الرسل واجتمع ذكرهم في الآيتين المذكورتين ، اهـ . وقال الحافظ : قد استشكل إنذار نوح قومه بالدجال مع أن الأحاديث قد ثبتت أنه يخرج بعد أمر ذكره وإن عيسى يقتله بعد أن ينزل من السماء ، والجواب أنه كان وقت خروجه أخفى على نوح ومن بعده فكأنهم أنذروا به ، ولم يذكر لهم وقت خروجه فحذروا قومهم من قتلته ، ويؤيده قوله ﷺ في بعض طرقه أن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه فإنه محمول على أن ذلك كان قبل أن يقين له وقت خروجه ثم بين له بعد ذلك وقت خروجه فأخبر به فبذلك تجتمع الاخبار ، وقال ابن العربي : إنذار الانبياء قومهم بأمر الدجال تحذير من الفتن وطمأنينة لها حتى لا يزعموها عن حسن الاعتقاد ، وكذلك تقريب النبي ﷺ له زيادة في التحذير ، وأشار مع ذلك إلى أنهم إذا كانوا على الإيمان ثابتين دفعوا الشبه باليقين ، انتهى مختصراً .

وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب ليس المراد أنه أنذره أن يخرج إليهم كما فهمه الشراح كيف وقد كان الانبياء يعلمون أنه لا يمكن أن يخرج قبل بعثة نبياً محمد ﷺ بل المراد بالإنذار بيان فتنه التي هي ليهيئوا إلى أمثال أوامر الله سبحانه الذي قبض لعباده أمثال هذه الفتن ، كيف وهو على ما يشاء قدير ، ولعل الحكمة في إنذار الانبياء أقوامهم من فتنه أن الإنذار منها لما لم يكن عرفاً مجدداً بل قد توارثه الآباء كبراً عن كبر كان أوقع في نفوس أمة محمد ﷺ وأدش لهم فيكون أفيده ، ولعل إنذار الانبياء أقوامهم من قبل ما كانوا يخبرونهم من أعاجيب مقدوراته سبحانه وتعالى ، اه . وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في الخير الكثير بحثاً في هذا العالم : وإن أردت كشف السرفاعين أنه لا بد من عالم هو ظرف ، حافظ لأعمال الناس ، فنه ما هو حافظ لأعمال رجل رجل ، ومنه ما هو حافظ لأعمال قوم قوم أو إقليم إقليم ، ومنه ما هو حافظ لأعمال الناس أجمعين ، فمن الأول الفتن الجزئية ، ومن الثاني : عذاب قوم شعيب ولوط وغيرهم ، ومن الثالث : الدجال فإنه كان أعمال قوم نوح وهود وصالح وغيرهم محفوظة في الصحيفة العامة فلما كثرت سيئات بني إسرائيل وهي قبيلة كلية فيهم الانبياء وفيهم حافظ وقائم بالامر في كل زمان فساق السوء وتمثل رجلا ولحق به الشرور إلى يوم القيامة ثم مات فتروج الفساد وعم الشر وجاءت القيامة فهذا سر إخبار نوح عليه السلام بالدجال فتعرف ، وبالجملة فلما نشأ هذا العالم الحادث نشأ بضرورتها بعالم مجرد بإزائه يتحفظ فيه أعمالهم وأخلاقهم ، وهذه المسألة ركن عظيم من أركان التكوينات والناس عنها في غفلة عريضة ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المتبلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات في ذلك أمران : الأول أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام يعرفون أن خروجه يتوقف على أمور كثيرة ومع ذلك أنهم كانوا يعتقدون أنه عز اسمه قادر على أن يخرجهم قبل أوأنه ، فقد

ورد في أحاديث الكسوف أنه ﷺ خرج فرعاً يخشى أن تكون الساعة ، وقد
 يشكل على هذه الرواية أنه ﷺ كان معلوماً عنده تأخر الساعة إلى ظهور مقدمات
 وعلامات قبلها ، وأجابوا عن ذلك بوجوه منها ما قال السدي : إنه يجوز أن يكون
 ظهور المقدمات قبلها وتأخرها به ، وموطأ عند الله تعالى بشروط غير معلومة ، فمن
 الجائز تختلف بعض تلك الشروط وتهدم قيام الساعة لذلك ، اهـ . قلت : ومن هذا
 القيل مافي البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ إذا رأى
 مخيلة في السماء أقبل وأدبر الحديث وفي آخره قال النبي ﷺ وما أدري لعله كما قال
 قوم : فلما رآوه عارضاً ، الآية ، ويشكل عليه كيف يخشى النبي ﷺ العذاب مع
 قوله تعالى : وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ، وأجابوا عنه بأجوبة ، منها ما قال
 الحافظ : الأولى في الجواب أن يقال : إن في آية الانفال احتمال التخصيص بالمذكورين
 أو بوقت دون وقت أو مقام الخوف يقتضي غاية غم الأمن من مكر الله ، اهـ .
 قلت : ولذلك نظر كثيرة في الروايات والآيات دالة على أنه سبحانه وتعالى يفعل
 ما يشاء ويحكم ما يريد ، وقد قال عز اسمه : أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله
 إلا القوم الخاسرون ، وقال السيوطي في الدر : أخرج ابن أبي حاتم عن زيد
 ابن أسلم أن الله تبارك وتعالى قال للملائكة ما هذا الخوف الذي قد بلغكم وقد
 أنزلتكم المنزلة التي لم أنزلها غيركم ، قالوا : ربنا لا نأمن مكرك لا يأمن مكرك
 إلا القوم الخاسرون والأمر الثاني أنه ورد في بعض المعاصي أن مرتكبيها يحشرون
 مع الدجال فعظم الانبياء عليهم السلام أمر الدجال وحذروا عنه كابرأ عن كابر
 لتمتع أمتهم عن ارتكاب هذه المعاصي المفضية إلى الخسر معهم ،
 فقد أخرج أبو داود عن حذيفة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : لكل
 أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر من مات منهم فلا تشهدوا
 جنازته ، ومن مرض منهم فلا تعودوه ، وهم شيعة الدجال وحق على الله أن يلحقهم

قوله : (فغفر الله له) وليس ^(١) بلازم في أيام الفترة أن يعلم الرجل جزئيات

بالدجال ، وفي الإشاعة عن حذيفة رضى الله عنه قال : أول الفتن قتل عثمان وآخرها خروج الدجال ، زاد ابن عساكر في روايته والذي نفسى بيده ما من رجل في قلبه مثقال حبة من قتل عثمان إلا تبع الدجال إن أدركه وإن لم يدركه آمن به في قبره ، اهـ ، وفي جمع الفوائد في أحاديث الخوارج برواية النسائي عن أبي برزة بلفظ لا يزالون يخرجون حتى يخرج آخرهم مع المسيح الدجال .

(١) قال الحافظ : قال الخطابي قد يستشكل هذا فيقال كيف يغفر له وهو منكر للبعث والقدرة على إحياء الموتي ، والجواب أنه لم ينكر البعث وإنما جهل فظن أنه إذا فعل به ذلك لا يعاد فلا يعذب ، وقد ظهر إيمانه باعترافه بأنه إنما فعل ذلك من خشية الله ، قال ابن قتيبة : قد يغلط في بعض الصفات قوم من المسلمين فلا يكفرون بذلك ، ورد ابن الجوزي وقال : جحدته صفة القدرة كفر اتفاقاً ، وإنما قيل إن معنى قوله لئن قدر الله على أى ضيق وهى كقوله : « ومن قدر عليه رزقه » ، أى ضيق ، وأما قوله لعل أضل الله فبعده لعل أفوته يقال : ضل الشيء إذا فات ، وذهب وهو كقوله : لا يضل ربي ولا ينسى ، وأمل هذا الرجل قال ذلك من شدة جزعه وخوفه كما غلط ذلك الآخر ، فقال : أنت عبدى وأنا ربك ، أو يكون قوله لئن قدر على بتشديد الدال أى قدر على أن يعذبني ليعذبني أو على أنه كان مثبتاً للصانع وكان في زمن الفترة فلم تبلغه شرائط الإيمان ، وأظهر الأقوال أنه قال ذلك في حال دهشة وغلبة الخوف عليه حتى ذهب بعقله لما يقول ولم يقله قاصداً للحقيقة معناه ، بل في حالة كان فيها كالتعاطل والذهال والناسى الذى لا يؤاخذ بما يصدر منه ، وأبعد الأقوال قول من قال : إنه كان في شرعهم جواز المغفرة للكافر ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أشد البسط ، وفيه الأوجه عندى أنه حسب أن الله عز وجل لو وجده في حاله لعذبه شديداً لكنه إذا وجده محترقاً مفترقاً ، قطع له رحمه لتحمله تلك المشاق والشدائد كما هو دأب الموالى الكرماء ، فإنهم إذا وجد أحدهم عبده المنيء في مرض أو شدة رحمه وإن كان قبل ذلك غضبان عليه ، اهـ .

المقائد وإنما الواجب نفس التوحيد ودينه في الحاشية في هندسة مـ ١ قلينظر هناك (١) .
قوله (الإبل أو البقر الخ) والظاهر (٢) أنه طلب الإبل فإن الحرص كان فيهم
حسب ما كانوا قد ابتلوا فيه ، فإن استقذار الناس الأعمى أقل من استقذار صاحبه

(١) لا يحتاج إلى نقل هذه الحاشية لناظرى أهل الهند والباكستان ، لأن هذه
الحواشى معروفة عندهم ، ولأن كثيراً منها تقدم في ما ذكرته قريبا ، لكن هذا التعليق
يشاع في الممالك العربية أيضا كثيرا فاحتيج إلى نقل هذه الحاشية ونصها ، قال
الكرمانى : فإن قلت إن كان مؤمنا فلم شك في قدرة الله تعالى ، وإن لم يكن مؤمنا
فكيف غفر له ، قلت كان مؤمنا بدليل الحشية ، ومعنى قدر مخففا ومشدداً حكم
وقضى أو ضيق ، قال النووي : قيل أيضا إنه على ظاهره ولكن قال وهو غير ضابط
لنفسه وقاصد لحقيقة معناه بل قاله في حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف بحيث
ذهب تدبره فيما يقول فصار كالأفول والناسى لا يؤاخذ عليهما ، أو أنه جهل صفة
من صفات الله تعالى ، وجاهل الصفة كفره مختلف فيه ، أو أنه كان في زمان ينفعه
بمجرد التوحيد أو كان في شرعهم جواز العفو عن الكافر ، قال الخطاطبى : فإن قلت
كيف يغفر له وهو منكسر للقدرة على الإحياء ؟ قلت : ليس بمنكر وإنما هو رجل
جاهل ظن أنه إذا فعل هذا الصنع ترك فلم يذنب ولم يعذب ، وحيث قال من
خشيتك علم أنه مؤمن فعمل ما فعل خشية وجاهله حسب أن هذه الحيلة تنجيه مما
يخافه ، انتهى كلام الكرمانى . وقيل معنى قدر ضيق كقوله تعالى : ومن قدر
عليه رزقه ، أى ضيق أى لئن ضيق الله تعالى ليعذبني ولا إشكال فيه ، فإن الشك
في التضيق برجماء العفو لا يوجب الشك في القدرة كذا في الخير الجارى ، قال في
الفتح : وأبعد الأقوال قول من قال : إنه كان في شرعهم جواز المغفرة
للكافر ، اهـ .

(٢) والحديث أخرجه مسلم أيضا بالشك والظاهر ما أفاده الشيخ قدس سره
ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة ، وقال القارى : أقول والإبل أرجح

فكانت بغية أقصر وهي الغنم فلعل في أخويه كذلك فإن البرص ^(١) أشد عيا من الأقرع فلعله طلب الإبل والأقرع البقر والله أعلم .

قوله (شاة أتبلغ بها في سفرى) ببيعها ^(٢) وتحصيل ثمنها ثم إنه لا إيراد ^(٣) على

بقريته قوله الآتي : فأعطني ناقة بصيغة الجزم ، اه . وقال الحافظ : وقع عند مسلم عن شيبان بن فروخ عن همام التصريح بأن الذى شك فى ذلك هو اسحق بن عبد الله ابن أبي طلحة راوى الحديث ، وقوله (فى صورته) أى فى الصورة التى كان عليها لما اجتمع به وهو أبرص ليكون ذلك أبلغ فى إقامة الحجة عليه ، اه .

(١) قال الكرماني : وكان الأعمى خير اثلاث ، ولا شك أن مزاجه كان أقرب إلى السلامة من مزاجهما لأن البرص مرض لا يحصل إلا من فساد المزاج وخلل فى الطبيعة ، وكذلك ذهاب الشعر بخلاف العمى فإنه لا يستلزم فسادا وقد يكون من أمر خارجي ، اه .

(٢) احتاج الشيخ قدس سره إلى هذا لأن الركوب وإن كان أمكن على الإبل ولكنه لم يكن ممكنا على الغنم ، وقال الحافظ : قوله أتبلغ عليه ، وفى رواية الكشميني أتبلغ به وهو بالعين المعجمة من البلغة وهى الكفاية ، والمعنى أتوصل به على مرادى ، اه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله القسطلاني من أن هذا ونحوه من الملائكة معارض لا أخبار كما فى قول إبراهيم هذا ربي وأختي ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره سبق إليه السندى إذ قال : لعل المراد أنا رجل كذا وكذا فيما يظهر لك من حالى فهو ليس بكذب ، أو يقال لعل الله أباح له الكلام المذكور لمصلحة الابتلاء كما أباح مثله لدفع الظلم من الناس أو للمصلحة بين الناس ونحو ذلك . والحاصل أن له تعالى أن يبيح لبعض المصالح التكلم بما ظاهره

الملك أنه كذب في ادعاء كونه مسكيناً وابن سليل وغيره من الأوصاف التي ذكرها لأنه إنما فعل ذلك بأمر منه سبحانه وتعالى ولا كراهة في الكذب بعد الأمر فيه بل الكراهة إذاً في عدم الكذب وهذا كما رخص النبي ﷺ في قاتل كعب^(١) بن الأشرف حين استرخسه أن يقول فيه .

قوله (لا أحمدك اليوم بشيء) أى لا أحمدك^(٢) على أخذ شيء منها بل أقول ما فعلت شيئاً حيث لم تأخذ إلا يسيراً فالخاصل أن كل ما تأخذه فهو قليل ويمكن

كذب أو هو كذب بالحقيقة أيضاً حين أبيض ذلك فلا إشكال على المتكلم بذلك لأنه ما أتى إلا بالمباح له فلا إثم عليه ، ولا يقدح ذلك في عصمته عن المعاصي لأن هذا التكلم في حقه ليس بمعصية ، بل إن أمر الله تعالى به عيناً يصيره واجباً وطاعة فأين المعصية والله تعالى أعلم ، اهـ .

(١) فقد أخرجها البخارى بمواضع من صحيحه وترجم عليه في الجهاد يباب الكذب في الحرب ولفظه في باب الفتك بأهل الحرب ائذن لى فأقول قال : قد فعلت وهكذا في المغازى ، قال الحافظ : كأنه استأذنه أن يقتل يحتال به ومن ثم بوب عليه المصنف الكذب في الحرب ، وقد ظهر من سياق ابن سعد للقصة أنهم استأذنوا أن يشكروا منه ويعيبروا رأيه ولفظه ، فقال له : كان قدوم هذا الرجل علينا من البلاء : حاربنا العرب ورمتنا عن قوس واحدة ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود بما قاله الشراح ، قال الحافظ : قوله لا أحمدك كذا في البخارى بالمهمل والميم ، كذا قال عياض : إن رواية البخارى لم تختلف في ذلك ، وليس كما قال والمعنى لا أحمدك على ترك شيء تحتاج إليه من مالى كما قال الشاعر : ع وليس على طول الحياة تدم ، أى فوت طول الحياة ، وفي رواية كريمة وأكثر روايات مسلم لا أجهدك بالجيم والهاء أى لا أشق عليك في رد شيء

أن يكون الحمد مصدراً مبنياً للفعول أى لا أحد بشيء مما تأخذه لأنه ليس شيء منه لى وإنما هو خالص فضله تعالى وماله فبأى وجه تحمد فى عليه .

قوله (فقد رضى عنك) بالمجهول^(١) أو رضى الله عنك بالمعروف .

تطلبه منى ، قال عياض : لم يتضح هذا المعنى لبعض الناس فقال لعله لا أحدك بمهمله وتشديد الدال بغير ميم ، أى لا أمنعك قال : وهذا تكلف ، ويحتمل أن يكون قوله : أحمدك بتشديد الميم أى لا أطلب منك الحمد ، من قولهم فلان يتحمد على فلان أى يمتن عليه أى لا أمتن عليك ، اهـ . قلت : وذكره الكرماني والعيني والقسطلاني بلفظ : لا أجهدك قال العيني : كذا فى رواية كريمة وأكثر روايات مسلم أى لا أشق عليك فى رد شيء تطلبه منى أو تأخذه ، وقال عياض : رواية البخارى لم تختلف إنه لا أحمدك بالحاء والميم وهو ليس كذلك فإن رواية كريمة بالجيم والهاء كما ذكرنا ، وقال عياض : لم يتضح هذا المعنى لبعض الناس فقال : لعله لا أحدك بالحاء المهمله وتشديد الدال بغير ميم ، أى لا أمنعك ، اهـ . وقال الكرماني : قوله لا أجهدك أى لا أبلغك غاية يعنى لك كل ماتريد أو لا أشق عليك ولا أشدد ، وفى بعضها لا أحدك من الحمد ولعله من قولهم فلان يتحمد على ، أى يمتن يقال من أنفق ماله على نفسه فلا يتحمد به على الناس ، اهـ . قال النووى : هكذا هو فى رواية الجمهور بالجيم والهاء ، وفى رواية بالحاء والميم ووقع فى البخارى بالوجهين ، لكن الأشهر فى مسلم بالجيم ، وفى البخارى بالحاء ، اهـ مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : لا أحدك أى نه جاهون كما ترجمه سى حد بسبب اس شى كى كه لى لياتونى ، اهـ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى اختلاف النسخ فى هذا اللفظ فى بعض النسخ بحذف اسم الجلالة ، وبذلك جزم الكرماني والحافظ ، قال الحافظ : قوله فقد رضى بضم أوله على البناء للمجهول فى رضى وسخط ، اهـ . وفى بعضها

قوله (آصد^(١) الباب) ولعل الهمزة^(٢) فيه للسلب فإن إغلاق الباب إزالة لهيئة الباب ، وفائدته المرتب على وجوده من الدخول الخروج .

بذكر اسم الجلالة كما في المعنى والقسطلان قال قوله: رضى الله عنك وسقط الفاعل لأن ذر ومخط بكسر الحاء ، اه .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر هذا اللفظ الذى هو في سورة البلد بمناسبة قوله الوصيد الذى في سورة الكهف في قوله تعالى : وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد ، وهذا من دأبه المعروف أنه يذكر لفظاً بمناسبة لفظ آخر وإن لم يكن متعلقاً بذلك المحل ، قال الحافظ : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد ، أى على الباب وبفناء الباب ، لأن الباب يوصد أى يغلق تقول أوصد بابك وآصده ، وعن أبي عمرو بن العلاء إن أهل اليمن وتامة يقولون : الوصيد ، وأهل نجد يقولون الأصيد قال أبو عبيدة في قوله : نار مؤصدة ، أى مطبقة تقول : أوصدت وآصدت أى أطبقت ، وهذا ذكره المصنف استطراداً ، اه مختصراً . وقال المعنى : قوله آصد الباب أى أغلقه ويقال فيه أوصد أيضاً بمعنى يقال بالثلاثى وبالمزيد ، اه . كذا قال ، والظاهر عندي أن آصد بالمد قال القسطلاني : يقال آصد الباب بالمد وفتح الضاد المهملة أى أغلقه ، ويقال أوصد أيضاً ، اه . وفي مختار الصحاح الأصيد لغة في الوصيد وهو الفناء ، وآصدت الباب بالمد لغة في أوصدته إذا أغلقته ، اه . قال صاحب الجمل : في قوله تعالى : عليهم نار مؤصدة ، قرأ أبو عمرو وحفص وحزرة بالهمز ، وبقون بنير همز بواو ساكنة وهما لغتان يقال : آصدت الباب وأوصدته إذا أغلقته وأطبقتة ، وقيل معنى المهموز المطبقة ومعنى غير المهموز المغلقة ، والظاهر أن القرائتين من مادتين . الأولى من آصد يؤصد كآكرم يكرم ، والثانية من أوصد يؤصد كأوصل يوصل ، اه .

(٢) أغرب الشيخ قدس سره في نكتة وهي أن الباب لما كان محل الدخول والخروج فينبغى أن يكون الأفعال مزبلاً لهذا المقصد .

قوله (تقرضهم تركهم) وقد (١) اتفق المحاورون بمحاورة الهند حيث
يبرون بكبرانا.

(وإن كان في أمي هذه منهم أحد فعمر) إirاده (٢) على صورة الشك لكون
عمر رضى الله عنه أفضل منهم فلا يصدق عليه

(١) قال العيني: قال مجاهد في تفسير قوله: وإذا غربت تقرضهم، تركهم،
وأصل القرض القطع والتفرقة من قولك قرضته بالمقراض أى قطعته، والمعنى ههنا
تعدل عنهم وتركهم، قاله الأخفش والزجاج، وقيل: نصيهم يسيراً مأخوذاً من قرضة
الذهب والفضة وهو مأخوذ منها بالمقراض أى تعطيم الشمس اليسير من شعاعها،
وقيل معناه تحاذيهم وهو قول الكسائي والقراء، أ، هـ.

(٢) اختلفت الشراح في وجه إirاده عليه السلام ذلك على سبيل الشك قال القسطلاني:
تبعاً للعيني: قاله عليه السلام على سبيل التوقع وكأنه لم يكن اطلع على أن ذلك كائن وقد وقع،
وقصة ياسارية الجبل معروفة مع غيرها، أ، هـ. وقال الحافظ: قيل لم يورد هذا
القول مورد الترويد فإن أمته أفضل الأمم، وإذا ثبت أن ذلك وجد في غيرهم
فأمكان وجودهم فيهم أولى، وإنما أورده مورد التأكيد كما يقول الرجل إن يكن
لى صديق فإنه فلان يريد اختصاصه بكمال الصداقة لاني الأصدقاء، وقيل الحكمة
فيه إن وجودهم في بنى إسرائيل كان قد تحقق وقوعه، وسبب ذلك احتياجهم حيث
لا يكون حينئذ فيهم نبي، واحتمل عنده عليه السلام أن لا يحتاج هذه الأمة إلى ذلك
لاستغنائها بالقرآن عن حدوث نبي، وقد وقع الأمر كذلك، حتى أن المحدث منهم
إذا تحقق وجوده لا يحكم بما وقع له بل لا بد له من عرضه على القرآن، فإن واقعه
أوافق السنة عمل به وإلا تركه إلى آخر ما بسطه، وفي المراقبة وقيل: هو على ظاهره
لأن الحكمة في كونهم في بنى إسرائيل احتياجهم إلى ذلك حيث لا يكون بينهم نبي
وكتبهم طراً عليها التبديل، واحتمل عنده عليه السلام أن لا يحتاج هذه الأمة إلى ذلك
لاستغنائها بالقرآن المأمون بتدليله وتحريفه ذكره السيوطي، أ، هـ.

أنه محدث^(١) ، ولذلك قال لو كان لكان عمر لكنه ليس في أمي^(٢) محدث
فليس عمر منهم .

قوله (فاء بصدرة^(٣) نحوها) فيه دلالة على شدة اعتناء الرجل بأمره ونصوح

(١) اختلف في معناه على أقوال كثيرة ذكرها الشراح ، منها ما ذكرها العيني
إذ قال قوله المحدثون بفتح الدال المهملة المشدودة جمع محدث قال الخطابي: المحدث
الملمم يلقي الشيء في روعه ، فكأنه قد حدث به يظن فيصيب ويخطر الشيء بباله فيكون
وهي منزلة جليلة من منازل الأولياء ، وقيل المحدث من يجري الصراب على لسانه ،
وقيل من يكلمه الملائكة ، وقال الترمذى : أخبرني بعض أصحاب ابن عينة قال
محدثون يعني مفهمون ، وقال ابن وهب : ملهمون ، وقال ابن قتيبة : يهيبون إذا
ظنوا وحدثوا ، وقال ابن التين : يعني متفلسون ، وقال الثوري حاكياً عن البخاري
يجرى الصواب على ألسنتهم وهذه المعاني متقاربة ، ا هـ .

(٢) وهذا التفسير مبني على الاختلاف في معنى المحدث ففي المرقاة قال الطيبي :
المراد بالمحدث الملمم المبالغ فيه الذي انتهى إلى درجة الانبياء في الإلهام ، فالعني
لقد كان فيما قبلكم من الأمم أنبياء يلهمون من قبل الملائكة الأعلى فإن يك في أمي
أحد هذا شأنه فهو عمر جعله لانتطاع قرينه وتفوقه على أقرانه في هذا كونه
تردد في أنه هل هو نبي أم لا ؟ فاستعمل أن ، ويؤيده ما ورد لو كان بعدى
نبي لكان عمر بن الخطاب ، فلو في هذا الحديث بمنزلة « أن » على سبيل الفرض
والتقرير ، ا هـ .

(٣) قال الحافظ : قوله فاء بنون ومد أى بعد ، أو المعنى مال أو نهض مع
ثاقل ، فعلى هذا فالمعنى قال إلى الأرض التي طلبها ، هذا هو المعروف في هذا الحديث ،
وحكى بعضهم فيه فتأى بغير مد قبل الهدر بوزن سعى ، تقول نأى نأياً ونأياً ونأياً
هذا فالمعنى فبعد عن الأرض التي خرج منها ، ا هـ .

توبته والتوبة^(١) هي الندامة وقد تحققت منه وكان اختلاف^(٢) الملائكة لانه وإن تاب لكنه اكتسب من حقوق العباد ودمائهم خطأ كثيراً^(٣) وهي لا تنفرد بالتوبة فقطصّبوا تعذيبه والآخرون رأوا قصد نيته في الإنابة عن خطيئته ولكنه يرد عليه أن التوبة لما لم تمنح السيئة المتعلقة بالعباد لم يكن قربه بالبلد المقصود إليه مفيداً وأما الإثم فقد ارتفع منه بندامته وإن لم يكن خرج من البلدة فلا يدرى ماذا أفاد مقايضة الأرض (بياض (٤) في الأصل) .

(١) قال الغزالي : قال عليه الصلاة والسلام «الندم توبة» قال صاحب الانحاف : قال العراقي رواه ابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث أنس ، وقال : صحيح على شرط الشيخين ، وبسط صاحب الانحاف في تخريجه عن ابن مسعود وأبي سعيد وابن عباس وابن عمر وغيرهم .

(٢) قال الحافظ : وفي رواية هشام من الزيادة ، قالت ملائكة الرحمة : جاء تاباً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب : إنه لم يعمل خيراً قط فأتاه ملك في صورة آدمى فجعلوه بينهم ، فقال : قيسوا ما بين الأرضين فأبى أيهما كان أدنى فهو لها ، هـ .

(٣) قال الحافظ : وفي حديث مشروعية التوبة من جميع الكبائر حتى من قتل النفس ، ويحمل على أن الله تعالى إذا قبل توبة القاتل تكفل برضا خصمه ، هـ . قلت ويؤيد ذلك الحديث المشهور في دعائه ﷺ في حجته من أنه ﷺ دعا لأئمة عشية عرفة بالمغفرة فأجيب في ما خلا المظالم قال ﷺ «أى رب إن شئت أعطيت المظلوم الجنة وغفرت للمظالم فلم يجب عشيته ، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأله ، وبسط الكلام على هذا الحديث وعلى شواهد أشد البسط في الجزء الثاني من هامش الكوكب الدرى في «باب ما جاء مثل الصلوات الخمس» وروى ابن المبارك أنه ﷺ قال «وإن الله قد غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات» ، هـ . (٤) بياض في الأصل قليلا والظاهر أن الشيخ أراد بيان وجه المقايضة فلم يتفق

قوله (وتصدقا) عبر عن الإنفاق (١) عليهما بالتصدق لكونه

له ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الملك الذي حكمته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب لما حكم بينهم بقوله قيسوا ما بين الأرضين فألى أيهما كان أدنى فهو لها أوحى الله عز وجل إلى الأرض بذلك ، وبسط الغزالي في الإحياء في بيان التوبة وحقيقتها وشروطها وسببها وعلاماتها وغير ذلك أشد البسط ، وذكر في جملتها فيمن انسأ عليه طريق الاستحلال فيكثر من الحسنات ليمكن أن يجبر بها في القيامة جناياته بحكم الله تعالى ، ثم ذكر حديث الباب ، ثم قال بعد قوله : فأوحى الله تعالى إلى هذه أن تباعدى وإلى هذه أن تقربى ، وقال قيسوا ما بينهما فوجدوه إلى هذه أقرب بشبر ففزع له ، فهذا تعرف أنه لا خلاص إلا برجحان ميزان الحسنات ولو بمقال ذرة ، فلا بد للتائب من تكثير الحسنات ، اهـ مختصراً . وزاد مسلم في حديثه : انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناساً يعبدون الله تعالى فاعبد الله تعالى معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء ، قال الثوري : قال العلماء في هذا استحباب مفارقة التائب المواضع التي أصاب بها الذنوب إلى أن قال : ويتأكد بذلك توبته ، اهـ .

(١) قال العيني : فإن قلت جاء أنفقوا وأنكحوا بصيغة الجمع ، وقوله : تصدقا بصيغة التثنية قلت لأن المقد لا بد فيه من شاهدين فيكونان مع الرجلين أربعة وهو جمع ، والثفقة قد يحتاج فيها إلى المعين كالوكيل فيكون أيضاً جمعا ، وأما وجه التثنية في الصدقة فلأن الزوجين مخصصان بذلك ، اهـ . وقال الحافظ : هكذا وقع بصيغة الجمع في الإنكاح والإنفاق ، وبصيغة التثنية في النفسين وفي التصديق وكان السر في ذلك أن الزوجين كانا مجبورين وإنكاحهما لا بد فيه مع وليهما من غيرهما كالشاهدين ، وكذلك الإنفاق قد يحتاج فيه إلى المعين كالوكيل ، وأما تثنية النفسين فلا إشارة إلى اختصاص الزوجين بذلك ، وقد وقع في رواية لإسحاق ما يشعر بذلك وانظروا : اذها فزوج ابتك من ابن هذا وجهزوها من هذا المال وادفعا إليهما

متضمناً (١) للأجر .

قوله (لا يخرجكم إلا فراراً منه) ظاهره مخالف (٢) للرواية المتقدمة لأن المعنى

ما تبقى يعيشان به ، وأما ثنية التصديق فلإشارة إلى أن تباعها بغير واسطة لما في ذلك من الفضل ، اهـ .

ثم قال الحافظ : في قوله اشتريت منك الأرض ولم ابتع الذهب ، هذا صريح في أن العقد إنما وقع بينهما على الأرض خاصة فاعتقد البائع دخول ما فيها ضمناً واعتقد المشتري أنه لا يدخل فوقعت الدعوى على هذه الصورة ولأنهما لم يختلفا في صورة العقد والحكم في شرعنا على هذا أن القول قول المشتري والذهب باق على ملك البائع ويحتمل أنهما اختلفا في صورة العقد بأن يقول المشتري : لم يقع تصريح ببيع الأرض وما فيها بل ببيع الأرض خاصة ، والبائع يقول : وقع التصريح بذلك والحكم في هذه الصورة أن يتحالفا ويسترد المبيع ، وهذا كله بناء على ظاهر اللفظ ، لكن في رواية إسحاق أن المشتري قال إنه اشترى داراً فعمرها فوجد فيها كنزاً وأن البائع قال له لما دعاه إلى أخذه : ما دفنت ولا علت ، وأنهما قالوا للقاضي : ابعت من يقبضه وتضعه حيث رأيت فامتنع ، وعلى هذا لحكم هذا المال حكم الركاز في هذه الشريعة إن عرف أنه من دفين الجاهلية وإلا فإن عرف أنه من دفين المسلمين فهو لقطه ، وإن جهل لحكمه حكم المال الضائع يوضع في بيت المال وأما لم يكن في شرعهم فلهذا حكم القاضي بما حكم به ، اهـ .

(١) قال صاحب التيسير : انفقوا على أنفسهما منه وتصدقا وخرج كنيد بر ذاتها أي أنها ازان زر وتصدق كنيد بر خود ازانجه باقي ماند از خرج آنها يابهمين خرج کردن ثواب تصديق كنيد ، اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الحديث ، وقال الحافظ : قوله قال أبو النضر لم يريد أن الأولى رواية ابن المنكدر ، والثانية رواية أبي النضر فأما رواية ابن المنكدر فلا إشكال فيها . وأما رواية أبي النضر فروايتها بالنصب كالذي هنا مشكلة ورواها جماعة بالرفع ولا إشكال فيها ، قال عياض في الشرح وقع

لا يخرجكم منه شيء إلا الفرار مع أنه خلاف المقصود ، والجواب أن في الكلام حذفاً والتقدير لا أمتعكم أن تخرجوا إلا فراراً منه ، حذفه اتكالا على الفهم ومثله كثير في الكلام ونظيره من اللسان الهندية قولهم باني بلاؤمكر تهندا فإن المعنى لا يصح إلا على حذف إذ المقصود ليس هو المنع عن سقي البارد منه كما يوهمه الظاهر والله أعلم .

لاكثر رواية الموطأ بالرفع وهو بين أن السبب الذي يخرجكم الفرار وبمجرد قصده لا غير ذلك لأن الخروج إلى الاسفار والخروج مباح ، ويطلق الرواية الأخرى فلا تخرجوا فراراً منه ، قال: ورواه بعضهم إلا فراراً منه، قال وقال ابن عبد البر : جاء بالوجهين ولعل ذلك كان من مالك وأهل العربية يقولون: دخول إلا هنا بعد النفي لايجاب بعض مانق قبل من الخروج، فكأنه نهى عن الخروج إلا للفرار خاصة وهو ضد المقصود فإن المنهى عنه إنما هو الخروج للفرار خاصة لاغيره ، قال: وجوز ذلك بعضهم وجمله قوله إلا حالا من الاستثناء أى لا تخرجوا إذا لم يكن خروجكم إلا للفرار ، قال عياض : ووقع لبعض رواة الموطأ لا يخرجكم إلا فراراً بأداة التعريف ، وبعدها إفرار بكسر الهمزة وهو وهم ولحن ، وقال في المشارق ما حاصله يجوز أن تكون الهمزة للتعدي يقال أفره كذا من كذا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لعدي بن حاتم : إن كان لا يفرك من هذا إلا ماترى، فيكون المعنى لا يخرجكم إفراره إياكم ، وقال القرطبي في المفهم : هذه الرواية غلط لأنه لا يقال أفره إنما يقال أفر ، قال : وقال جماعة من العلماء إدخال إلا فيه غلط ، وقال بعضهم هي زائدة وتجاوز زيادته كما تزداد ، وخرجه بعضهم بأنها للإيجاب فذكر نحو ماضى ، قال : والأقرب أن تكون زائدة ، وقال الكرماني : الجمع بين قول ابن المنكدر لا تخرجوا فراراً منه ، وبين قول أبي النضر لا يخرجكم إلا فراراً منه مشكل ، فإن ظاهره التناقض ، ثم أجاب بأجوبة أحدها: أن غرض الراوى أن أبا النضر فسر لا تخرجوا بأن المراد منه الحصر يعنى الخروج المنهى هو الذى يكون لمجرد الفرار لا لغرض آخر فهو تفسير للمعلل المنهى عنه لا للنهى ، قلت : وهو

قوله (مسلمهم تبع لمسلمهم) وهو ظاهر^(١) لبقاء الولاية والخلافة فيهم واستحقاقهم الخلافة ولكون النبوة فيهم .

بعيد لأنه يقتضى أن هذا اللفظ من كلام أبي النضر زاده بعد الخبر ، وأنه مرافق لابن المسكدر على اللفظ الأول رواية والمتبادر خلاف ذلك ، والجواب الثاني كالأول والزيادة مرفوعة أيضاً فيكون روى اللفظين ويكون التفسير مرفوعاً أيضاً ، الثالث : إلا زائدة بشرط أن تثبت زيادتها في كلام العرب ، اهـ .

ثم كتب الشيخ قدس سره في الكوكب في سبب المنع عن الفرار فقال لئلا يتخرج الناس الذين أنتم واردون عليهم بظن منهم أنكم أنيتم من مكان مرض فأنتم خالين منه ، ولئلا يتفرد المرضى الذين مرضوا ههنا فيتوحشوا إذ ليس يبق لهم إذا من يخدمهم ويقوم بأمرهم ، أو لأن في الفرار منه إيهام الفرار من المقدّر مع أن المقدور واقع لاحالة فلا ينبغي أن يكل في أموره وما ينوبه من الأمراض والعلل إلا إلى الله سبحانه : اهـ . وبسط الشيخ قدس سره في الكوكب الكلام على حديث العدوى بما لا مزيد عليه ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وبسط في الأوجز أيضاً الكلام على حديث الطاعون والعدوى أشد البسط .

(١) قال الحافظ : قوله الناس تبع لقريش ، قيل هو خبر بمعنى الأمر ويدل عليه قوله في رواية أخرى «قدموا قريشاً ولا تقدموها» أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح لكنه مرسل ، وله شواهد ، وقيل هو خبر على ظاهره والمراد بالناس بعض الناس وهم سائر العرب من غير قريش ، اهـ . قلت : وقد قال الصديق الأكبر في قصة بني ساعدة : ولن يعرف هذا الأحم إلا لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسباً وداراً ، أخرجه البخاري . أخرج أيضاً عن معاوية رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه» أخرجه الدين ، قال القاري : قوله الناس تبع لقريش

(وكافرهم تبع لكافرهم) كما شوهد^(١) من تربص القبائل في الإسلام لإسلام قريش وكانت قريش قبل ذلك قدوتهم في أمور حجهم^(٢) وغيرها والله أعلم .

في هذا الشأن أى في الدين والطاعة أوفى الخلافة ، ويؤيد المعنى الأول قوله مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم ، قال شارح : وإذ قد علمنا أن أحداً من قريش لم يبق بعده على الكفر علمنا أن المراد منه أن الإسلام لم ينقصهم بما كانوا عليه في الجاهلية من الشرف فهم سادة في الإسلام كما كانوا قادة في الجاهلية ، وقيل معناه إن كانوا خياراً سلط الله عليهم أخياراً منهم وإن كانوا أشراراً سلط الله عليهم أشراراً منهم كما قيل أعمالكم عمالكم ، وكما روى كما تذكرونوا يولى عليكم ، وفي شرح السنة معناه تفضيل قريش على قبائل العرب وتقديمها في الإمامة والإمارة ، اهـ .

(١) قال الحافظ : وقع مصداق ذلك لأن العرب كانت تعظم قريشاً في الجاهلية بسكنائها الحرم فلما بعث النبي ﷺ ودعا إلى الله توقف غالب العرب عن أتباعه وقالوا : ننظر ما يصنع قومه ، فلما فتح النبي ﷺ مكة وأسلمت قريش تبعتهم العرب ودخلوا في دين الله أفواجاً واستمرت خلافة النبوة في قريش فصدق أن كافرهم كان تبعاً لكافرهم وصار مسلمهم تبعاً لمسلمهم ، اهـ . قلت : وأخرج البخارى في أبواب فتح مكة عن عمرو بن سلمة قال : كانت العرب تلوم بإسلامهم الفتح فيقرلون : تركوه وقومه فإنه إن ظهر عليهم فهو نبي صادق فلما كانت وقعة أهل الفتح بادر كل قوم بإسلامهم ، الحديث .

(٢) فقد أخرج البخارى عن هشام بن عروة قال عروة : كان الناس يطوفون في الجاهلية عراة إلا الحس والحس قريش وما ولدت ، وكانت الحس يحسبون على الناس ، يعطى الرجل الرجل الثياب يطوف فيها ، وتعطى المرأة المرأة الثياب تطوف فيها ، فمن لم تعطه الحس طاف بالبيت عرياناً ، اهـ . وقال العيني : قال ابن الأثير سقاية الحاج ما كانت قريش تسقيه الحاج من الزبيب المنبوذ في الماء وكان يليها عباس

قوله (حتى يقع فيه) يجوز^(١) أن يكون غاية للكراهة أو للخيرية ، أى

ابن عبد المطلب في الجاهلية والإسلام ، وقال الأزرقى : كان عبد مناف يتحمل الماء في الردايا والقرب إلى مكة ويسكبه في حياض من آدم بغناء الكعبة للحاج ، ثم فعله ابنه هاشم بعده ، ثم عبد المطلب ، فلما حفر زمزم كان يشتري الزبيب فبذره في ماء زمزم ويسقى الناس ، وقال ابن إسحق : لما ولى قصي بن كلاب أمر الكعبة كان إليه الحجابة والسقاية واللواء والوفادة ودار الندوة ، ثم تصالح بنوه على أن لعبد مناف السقاية والوفادة والبقية للآخرين ، ثم ذكر نحو ما تقدم ، قال ثم ولى السقاية من بعد عبد المطلب ولده العباس وهو يومئذ من أحدث لإخوته سناً فلم تزل بيده حتى قام الإسلام وهى بيده وأقرها رسول الله ﷺ معه فهى اليوم إلى بنى العباس ، اهـ . وقال أيضاً في موضع آخر : ومعنى كافرهم تبع لكافرهم إخبار عن حالهم في متقدم الزمان ، يعنى أنهم لم يزالوا متبوعين في زمان الكفر ، وكانت العرب تقدم قريشاً وتعظمهم وكانت دارهم مرسماً ، ولهم السدانة والسقاية والرفادة يسقون الحجاج ويطعمونهم فجازوا به الشرف والرياسة عليهم ، اهـ . وفي تاريخ الخلفاء وأخرج الزبير بن بكار وابن عساكر عن معروف بن خربوذ قال : إن أبا بكر رضى الله عنه أحد عشرة من قريش اتصل بهم شرف الجاهلية والإسلام فكان إليه أمر الديانات والغرم ، وذلك أن قريشاً لم يكن لهم ملك ترجع الأمور كلها إليه بل كان في كل قبيلة ولاية عامة تكون لرئيسها فكان في بنى هاشم السقاية والرفادة ، يعنى لا يأكل ولا يشرب أحد إلا من طعامهم وشرابهم ، وكان في بنى عبد الدار الحجابة واللواء والندوة أى لا يدخل البيت أحد إلا بإذنه ، وإذا عقدت قريش راية حرب عقدتها لهم بنو عبد الدار ، وإذا اجتمعوا لأمر أبراماً ونقضاً لا يكون ذلك إلا بدار الندوة ، وكانت لبنى عبد الدار ، اهـ مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله « حتى يقع فيه » ، اختلف في مفهومه ، قليل معناه إن من لم يكن حريصاً على الإمرة غير راغب فيها إذا حصلت له بغير سؤال تزول عنه

لا يبقى خيرا إذا وقع فيه ، ولا يعترض بالخلفاء الأربعة (١) (يباض^(١) في الأصل) .
قوله (قربى محمد ﷺ الخ^(٢)) وكان سعيد يقول أولا أن المراد في الآية قرابة
محمد ﷺ وأهل بيته ، والاستثناء متصل ، والمعنى لا أسألكم أجراً على التبليغ إلا

الكرهية فيها لما يرى من إعانة الله له عليها فيأمن على دينه ، ممن كان يخاف عليه
منها قبل أن يقع فيها ، ومن ثم أحب من أحب استمرار الولاية من السلف الصالح
حتى قاتل عليها ، وصرح بعض من عزل منهم بأنه لم تسره الولاية بل ساء العزل ،
وقيل المراد بقوله « حتى يقع فيه » أي فإذا وقع فيه لا يجرز له أن يكرهه ، وقيل
معناه إن العادة جرت بذلك وإن من حرص على الشيء ورغب في طلبه قل أن
يحصل له ، ومن أعرض عن الشيء وقلت رغبته فيه يحصل له غالباً ، والله أعلم ، اهـ .
وقال العيني ، تبعاً للكرماني : قوله « حتى يقع فيه » يحتمل وجهين ، أحدهما أنهم
إذا وقعوا فيها عن رغبة وحرص زالت عنهم محاسن الاختيار أي صفة الخيرية
كقوله من ولي قاضياً فقد ذبح بغير سكين ، والآخر إن خيار الناس هم الذين
يكرهون الإمارة حتى يقعوا فيها فإذا وقعوا فيها وتقلدوها زال معنى الكراهة فلم
يجز لهم أن يكرهوها ولم يقوموا بالواجب من أمورها أي إذا وقعوا فيها فعليهم
أن يجهدوا في القيام بحقها فعل الراغب فيها غير كاره لها ، اهـ . قلت : وعلى هذين
المعنيين اكتفى الشيخ قدس سره .

(١) يياض في الأصل قريباً من سطر ، ويمكن التفصلي عن الإشكال بما أشار
إليه العيني إذ قيد الوقوع بالرغبة والحرص ، ويمكن أن يقال إن الحديث يشير
إلى كون الخلفاء الراشدين خير الناس فإنهم كانوا أشد الناس كراهية لذلك حتى
وقعوا فيه بالجبر والإكراه من الناس ، وسيأتي شيء من ذلك في أمر الشورى
والبيعة لعثمان .

(٢) اختلف الشراح والمفسرون في تفسير الآية على أقوال كثيرة من أن

أن تصلوا أهل قرابتى ، وكونه أجرة ظاهر فرد عليه ابن عباس قوله وجعل الاستثناء منقطعا بحمل القربى على المصدر لا الأقرباء ، والمعنى لا أسألكم أجرا إنما أسألكم أن تعاملوا بى ما تعاملون به فيما بينكم من وصل الأرحام فتصلوا ما بينى وبينكم من القرابة ، وظاهر أنه ليس أجرا لأن المطلوب فيه ليس شيء من العروض أو التقدين أو غيرها بل المطلوب ترك التعرض له بالأذى والتكذيب وغيرهما ،

الاستثناء متصل أو منقطع ، ومن أن المراد بالقربى معنى مصدرى أو الأقرباء ، بسطت فى الشروح والتفاسير ، قال الحافظ فى التفسير فى باب قوله إلا المودة فى القربى ، ذكر فيه حديث طاوس عن ابن عباس سئل عن تفسيرها فقال سعيد بن جبير قربى آل محمد ، فقال ابن عباس : عجلت فى التفسير ، وهذا الذى جزم سعيد بن جبير قد جاء عنه من روايته عن ابن عباس مرفوعاً وإسناده ضعيف وهو ساقط لمخالفته هذا الحديث الصحيح ، والمعنى إلا أن تودونى لقرايتى فتحفظونى ، والخطاب لقريش خاصة والقربى قرابة العصوبة والرحم ، فكأنه قال احفظونى للقرابة إن لم تتبعونى للنبوة ، وقد جزم بهذا التفسير جماعة من المفسرين ، ورده الزجاج بما صح عن ابن عباس من رواية طاوس فى حديث الباب وهو المعتمد ، وجزم بأن الاستثناء منقطع ، والحاصل أن سعيد بن جبير ومن وافقه حملوا الآية على أمر المخاطبين بأن يوادوا أقارب النبي ﷺ ، وابن عباس رضى الله عنهما حملها على أن يوادوا النبي ﷺ من أجل القرابة التى بينهم وبينه ، فعلى الأول الخطاب عام لجميع المكلفين ، وعلى الثانى الخطاب خاص بقريش ، إلى آخر ما بسطه ، وقال العيني : يجوز أن يكون استثناء متصلا أى لا أسألكم أجراً إلا هذا ، وهو أن لا تؤذوا أهل قرابتى ولم يكن هذا أجراً فى الحقيقة لأن قرابته قرابته وكانت صلتهم لازمة لهم فى المودة ، ويجوز أن يكون استثناء منقطعا أى لا أسألكم أجرا قط ولكن أسألكم أن تودوا قرابتى الذين هم قرابتك ولا تؤذوهم ، اهـ . وفى الفيض : وحاصل ماجرى بين سعيد وابن عباس رضى الله عنهما فى تلك الآية أن سعيداً حملها على أن فى الآية

فإذا بين ابن عباس ذلك ترك سعيد ما كان يقوله، ويمكن حل الرواية^(١) المذكورة
هنا على ما كان يقوله قبل وعلى ما كان يقوله بعد ، والثاني أظهر ، فتدبر وبالله
التوفيق .

قوله (لأنها عن يمين الكعبة) ووجه^(٢) الكعبة إلى المشرق لكون
بابها شرقيا .

تأكيداً للمراعاة أقربائه عليه السلام ، ورده ابن عباس بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن بطن من قريش
إلا كانت له قرابة فيهم فكان يقول لهم إني لا أسألكم شيئاً إلا أن تراعوا قرابتي
فيكم فتستجيئوا لدعوتي ، اه . وفي حاشية البخارى عن الكرماني : وحاصل كلام
ابن عباس أن جميع قريش أقارب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس المراد من الآية بنو
هاشم ونحوهم كما يتبادر إلى الذهن من قول سعيد بن جبير .

(١) توضيح ما أفاده الشيخ قدس سره على ما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة
الحال أن ما تقدم في كلام الشيخ من قول سعيد بن جبير ورد ابن عباس عليه هو
مؤدى الروايات المفصلة في تفسير هذه الآية كما سيأتى في كتاب التفسير في « باب
قوله تعالى إلا المودة في القربى » بلفظ سئل ابن عباس عن قوله إلا المودة في القربى ،
فقال سعيد بن جبير قربي آل محمد عليه السلام ، فقال ابن عباس : عجبت الحديث ، واللفظ
الوارد هنا عن سعيد قربي محمد عليه السلام ، الحديث . فأفاد الشيخ قدس سره أنه
يحتمل أن رواية سعيد بن جبير هذه مختصرة من الرواية المفصلة المذكورة ، ويحتمل
أن تكون هذه رواية أخرى عن سعيد بعد رد ابن عباس عليه فإنه قال في هذه
الرواية قربي محمد ، وفي الرواية الآتية قربي آل محمد ، فظاهر قوله قربي محمد موافق
لتفسير ابن عباس ، ولذا قال الشيخ ، والثاني أظهر ، فتفكر .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن وجه البيت يطلق على جهة بابه ،
وقال الخافظ : قوله « سميت اليمن الخ » هو قول أبي عبيدة قاله في تفسير الواقعة ،

قوله (فغضب معاوية) وكان وجهه (١) الغضب أنه حمل قول عبد الله بن عمرو على أنه يكون خليفة حق ، وليس (٢) المراد في الحديث ذلك بل المراد أنه يتغلب ، والحاصل أن أحد الصحابين أخطأ فيه فإما أن يكون مراد عبد الله أنه سيكون عن قريب أو أنه يكون خليفة حق ومما غير صحيحين لأنه يكون متغلبا ويكون في

وذكر في وجه تسمية الذين أقوالا أخر منها إنما سميت الذين بين بن قحطان ، وسميت الشام بسام بن نوح ، أصله شام بالمعجمة ثم عرب بالهمزة ، اه .

(١) اختلفوا في وجه إنكار معاوية رضي الله عنه ، وفي تحرير مولانا محمد حسن المكي قوله : فغضب معاوية كان مراد عبد الله بالملك المتغلب ففهم معاوية أنه يريد الخليفة فذلك غضب ، وقوله : إلا ما في أي الأحاديث (مخفا) ، اه . قال الحافظ : في إنكار معاوية ذلك نظر لأن الحديث الذي استدل به مقيد بإقامة الدين فيحتمل أن يكون خروج القحطاني إذا لم تقم قریش أمر الدين وقد وجد ذلك ، وقال ابن التين : إنكار معاوية على عبد الله بن عمرو لأنه عمله على ظاهره ، وقد يخرج القحطاني في ناحية لا أن حكمه يشمل الاقطار ، وهذا الذي قاله بعيد من ظاهر الخبر ، اه مختصراً . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن سبب إنكار معاوية أنه حمل الحديث على أنهم يريدون بمعاونة هذا الحديث لإخراج الخلافة من قریش كما سيأتي قريباً .

(٢) اختلفوا في القحطاني هل يكون من الخلفاء الصالحين العادلين كما تدل عليه الروايات الواردة الدالة على كون القحطاني بعد المهدي يسير بسيرة المهدي ، والروايات في هذا المعنى متعددة ، ذكرها صاحب الإشاعة ، وقيل غير ذلك كما يشير إليه كلام الحافظ ، فقد ترجم البخاري في صحيحه في كتاب الفتن باب تغير الزمان حتى تعبد الأوثان ، وذكر فيه حديث القحطاني هذا ، وحديث أبي هريرة ، ولا تقوم الساعة حتى تضطرب إليات نساء دوس ، الحديث ، قال الحافظ بعد

آخر الزمان ، أو يكون الراوى أصاب في فهم ما روى إلا أن معاوية ^(١) رضى الله تعالى عنه فهم منه خلاف ما قصد فغضب لذلك ، والله أعلم .

قوله (وددت أنى جمعت الخ) وقد روت ^(٢) عائشة بنفسها أن من قال على

حديث القحطاني : قال الإسماعيلي هذا الحديث ليس من ترجمة الباب في شيء ، وذكر ابن بطال أن المهلب أجاب بأن وجهه أن القحطاني إذا قام وليس من بيت النبوة ولا من قریش الذين جعل الله فيهم الخلافة فهو من أكبر تغير الزمان وتبديل الأحكام بأن يطاع في الدين من ليس أهلاً لذلك ، وحاصله أنه مطابق لصدر الترجمة وهو تغير الزمان ، وتغيره أعم من أن يكون فيما يرجع إلى الفسق أو الكفر ، قصة القحطاني مطابقة للتغير بالفسق مثلاً ، وقصة ذى الخلصة للتغير بالكفر ، اه مختصراً . قلت : ويشير إلى ذلك لفظ الحديث يسوق الناس بعصاه ، قال الحافظ : قال القرطبي في التذكرة قوله « يسوق الناس بعصاه » كناية غلبته عليهم وانقيادهم له ولم يرد نفس العصا لكن في ذكرها إشارة إلى خشوته عليهم وعسفه بهم ، قال : وقد قيل إنه يسوقهم بعصاه حقيقة كما تساق الإبل والماشية لشدة عنفه وعدوانه ، اه .

(١) والأوجه عندى أن معاوية رضى الله تعالى عنه حمله على زمان قريب كما يشير إليه لفظ سيكون . وفهم منه أن ذلك توطأة لصرف الخلافة عن قریش وتمهيد لإقامة خليفة آخر غير معاوية ، ويؤيده قول معاوية إياكم والأمانى ، قال القسطلاني تبعاً للكرمانى : ومضى جمع أمنيته ومعناه التمنيات ، اه . وكان يحمل حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قرب الساعة كما يدل عليه الروايات الواردة في أشراف الساعة ، منها ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه .

(٢) قد روى عنها قالت : قال رسول الله ﷺ ، لا تذر في معصية وكفارتها

نذر فلم يبر فيه فعليه كفارة يمين ، والجواب أنها^(١) وإن كانت تعلم ذلك إلا أن شدة أدبها مع اسم الله الذي هتكت به حين حثت في يمينها لم تتركها تكتفي بذلك .

كفارة اليمين ، كذا في المشكاة برواية أبي داود والنسائي ، وفي الأوجز القسم الثالث النذر المجهوم وهو أن يقول لله على نذر ، فهذا يجب به الكفارة في قول أكثر أهل العلم ، وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعائشة رضى الله عنهم ، إلى آخر ما فيه عن المغنى . وفي تقرير مولانا حسين على الفجاني : أعلم أنه نقل عن عائشة رضى الله عنها حديث نقض العهد على معصية ، وروى فيه كفارتها كفارة يمين فيدفع هذا الإشكال بحمل هذا الحديث على أنه بقى لها خيال بقاء ذنب النذر بهذا الطريق ، فافهم ولا تكن من المكابرين .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الصواب بلا مرأى ، واختلفوا في الأجوبة عن ذلك وأبعدها من قال : لعل عائشة رضى الله تعالى عنها لم يبلغها هذا الحديث ، كيف وهي راوية له ؟ قال العيني : قوله « ووددت الخ » معناه أنى نذرت مبهما وهو يحتمل أن يطلق على أكثر مما فعلت فلو كنت نذرت نذراً معيناً كنت تيقنت بأنى أديته وبرأت ذمتى ، وحاصل المعنى أنها تمت لو كان بدل قولها على نذر على إعتاق رقبة أو صرم شهر ونحوه من الأحوال المعينة حتى يكون كفارتها معلومة معينة ، وتفرغ منها بالإتيان به بخلاف على نذر فإنه مبهم لم يطمئن قلبها بإعتاق رقبة أو رقتين وأرادت الزيادة عليه في كفارته ، اهـ . قلت : وذكر الكرمانى ههنا في سبب التمسى سببين آخرين فقال أو تمت أن يدوم لها العمل الذى عملته الكفارة يعنى أكون دائماً بمن أعق العبيد لها أو تمت أنها ياليتها كفرت حين حلفت ولم تقع الهجرة والمفارقة في هذه المدة ، اهـ . وتعقب عليه الحافظ فقال : أبعد من قال فذكر قول الكرمانى بدون النسبة إليه ،

قوله (وأنت مع بني فلان) ومن^(١) المعلوم أن النصر لا تكون إلا لمن هو معهم فلذا أمسكوا عن الرمي لأن الرمي إنما كان ليروا أيهم ينصر بإصابة الرمي .

وتعقب العيني على الحافظ فارجع إليهما لو شئت ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تحريره : قوله أن يؤخذ على يديها لأن الناس إنما يعطونها لئلا تحتاج وهي لا تستمسك شيئاً فأوقعت الناس في الجهد ، وقوله وددت يعني أتي حين حلفت حلفت على فعل معين بأن قلت لو تكلمت ففعل عتق رقبة واحدة ، فإذا كنت أعتقها فرغت عن الكفارة بالكلية لكني لما لم أحلف على معين بل حلفت على غير معين وهي النذر المطلق لم يمتد لا أفرغ عن الكفارة لعدم الحد والتعيين لها ، وهذا كان من كمال خشيتها وإلا فللنذر الغير المعين أيضاً كفارة معينة محدودة كما روته عن النبي ﷺ هي بنفسها أيضاً ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله وأنا مع بني فلان في حديث أبي هريرة في نحو هذه القصة عند ابن حبان والبخاري وأنا مع ابن الأدرع ، واسم ابن الأدرع مجنون وقع ذلك من حديث حمزة بن عمرو الأسلمي في هذا الحديث عند الطبراني قال فيه : وأنا مع مجنون بن الأدرع ، وقوله قالوا : كيف نرى اسم قائل ذلك منهم نضلة الأسلمي ، ذكره ابن الصق في المغازي عن سفيان بن فروة الأسلمي عن أشياخ من قومه من الصحابة قالوا : بينا مجنون بن الأدرع يناضل رجلاً من أسلم يقال له نضلة فذكر الحديث ، وفيه فقال نضلة وألقى قوسه من يده والله لا أرى معه وأنت معه ، وقوله معكم كلكم بكسر اللام ، والمراد بالمية معية القصص إلى الخير ، ويحتمل أن يكون قام مقام المحلل فيخرج السبق من عنده ، قال المهلب : يستفاد منه أن من صار السلطان عليه في جملة المناضلة له أن لا يتعرض لذلك كما فعل هؤلاء القوم حيث أمسكوا لكون النبي ﷺ مع الفريق الآخر خشية أن يغلبهم فيكون النبي ﷺ مع من وقع عليه اللبس فأمسكوا عن ذلك تأديباً معه ، وتعقب بأن المعنى الذي أمسكوا له لم ينحصر في هذا بل الظاهر أنهم أمسكوا لما استشعروا

فإذا قال وأنا معكم كلكم أخذوا في المراماة ولم يكن الفريقان مقابلاً بحيث يرى كل منهم الآخر، والله أعلم.

قوله (خابوا وخسروا) أى المفضولون^(١) عند الله ووجه الخيبة أنهم أفضل منهم في الدنيا.

قوله (وشئ من جهينة أو مزينة إلخ) فالترديد^(٢) في مجموع قوله وشئ من مزينة وجهينة، وقوله وشئ من جهينة أو مزينة، والحاصل أنه ترددين كلمة أو والواو.

من قوة قلوب أصحابهم بالغلبة حيث صار النبي ﷺ معهم، وذلك من أعظم الوجوه المشعرة بالنصر، وقد وقع في رواية حمزة بن عمرو عند الطبراني فقالوا من كنت معه فقد غلب، وكذا في رواية ابن إسحق فقال فضلة: لا تغلب من كنت معه، اه. قال القسطلاني: واستشكل كونه ﷺ مع الفريقين وأحدهما مغلوب، وأجاب الكرمانى بأن المراد بالمعية معية القصد إلى الخير وإصلاح النية والتدرب فيه للقتال، اه.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وقال القسطلاني: قوله خير من بنى تميم إلخ يسبقهم إلى الإسلام مع ما فشتلوا عليه من رقة القلوب ومكارم الاخلاق، وقال أيضاً في الحديث الآتى من حديث محمد بن يعقوب قوله خابوا وخسروا أى أخابوا كرواية مسلم لحذف حمزة الاستفهام، اه.

(٢) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله أو مزينة كلمة أو بمعنى الواو يعنى أن الراوى شك في أنه قال بعض مزينة وكل جهينة أو بعض جهينة وكل مزينة، اه. وقال العيني تبعاً للكرمانى قوله أو قال شئ من جهينة أو مزينة شك من الراوى، يعنى قال شئ منهما أو قال شئ لإيمان هذا، وإما من ذلك، يعنى شك في أنه جمع بينهما أو اقتصر على أحدهما، اه.

قوله (لا يتحدث الناس) يحتمل جملهما^(١) كلمة واحدة فالمتنى هو التحدث .
 قوله (وأكره أن أسأل عنه) كراهة^(٢) أن أؤذى بذلك لو سألت أحد ممن
 يخالفه مع أنه لا يعلم الموافق من غيره .
 قوله (قت إلى الحائط) إلى قوله وامض أنت اثلا يعلم^(٣) أنك معي لأنه

(١) توضيح ما أفاده الشيخ قدس سره أن في هذه الجملة احتمالين ، الأول :
 إنها جملتان الأولى لا أى لا تقتله ، والثانية : يتحدث الناس إلخ والاحتمال الثاني
 ما ذكره الشيخ أنها جملة واحدة ، والأمر بعدم القتل مستفاد من هذه الجملة أى
 لا تقتله كيلا يتحدث الناس إلخ ، وبالأول جزم الشراح عامة ، قال العيني : قوله
 لا أى لا تقتله ، وقوله يتحدث الناس إلى آخره كلام مستقل ليس له تعالى بكلمة لا
 فافهم ، اهـ . وسبق إلى ذلك الكرماني وتبعهما القسطلاني ، ولفظ البخاري في التفسير
 دعه لا يتحدث الناس ، الحديث ، وقال الحافظ وفي مرسل قتادة فقال لا والله
 لا يتحدث الناس ، وهذا يؤيد كلام الشيخ .

(٢) قال الحافظ في المناقب : كره أن يسأل عنه لأنه عرف أن قومه يؤذون
 من يقصده ، أو يؤذونه بسبب قصد من يقصده أو لكرهاتهم في ظهور أمره
 لا يدلون من يسأل عنه عليه أو يمنعونه من الاجتماع به أو يخدعوه حتى يرجع
 عنه ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله فلما أصبحت وكان مبيتة في
 بيت علي فأصبح من بيت علي ، وقوله أما نال للرجل يعرف المراد أبو ذر ، وقوله
 يعرف بتأويل المصدر فاعل نال وللرجل مفعول له . يعنى أياتاهنوز نيافته هست اين
 رجل رامعرفت خانه أو يعنى تاهنوز بخانه خودنه رفته هست . اهـ ، ولا يذهب
 عليك أن نسخ الشروح مختلفة في محل ذكر حديث أبي ذر وشرحه كما يظهر من
 ملاحظة الشروح ونبه على شيء من ذلك القسطلاني قبيل باب ابن اخت القوم
 ومولى القوم منهم .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ويدل عليه لفظ الحديث إنى إن رأيت

إذا علم أنك لست معي لم يتعرض لك بسوء .

قوله (وأنذر عشيرتك الأقربين) فيه الترجمة ^(١) حيث أضيفت العشيرة إليه مع كفرها وناداهم النبي ﷺ فكان تسليماً منه أنهم عشيرته الأقربون .

(باب ابن أخت القوم منهم ، ومولى القوم منهم ^(٢))

أحداً أخافه عليك ، وسيأتي هذا الحديث في باب إسلام أبي ذر بطوله ، وفيه إن رأيت شيئاً أخاف عليك قت كأتى أريق الماء ، قالت الشراح : لعله قالها جميعاً وبذلك وجه الشيخ قدس سره فيما سيأتي في باب إسلام أبي ذر قلت وهو كذلك ، فإن تكرار الفعل الواحد في أمثال هذه المواضع يكون مرهما للريب .

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث ذكر النبي ﷺ عشيرته بنسبة كل قبيلة إلى آبائهم . وقال الحافظ ونداؤه ﷺ للقبائل من قريش قبل عشيرته الأذنين ليكرر إنذار عشيرته ولدخول قريش كلها في أقاربها ، ولأن إنذار العشيرة يقع بالطبع ، وإنذار غيرهم يكون بطريق الأولى ، أ . هـ . وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قدس سره من المطابقة لطف .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أي فيما يرجع إلى المناظرة والتعاون ونحو ذلك ، وأما بالنسبة إلى الميراث ففيه نزاع كما سيأتي بسطه في كتاب الفرائض ، أ . هـ . وتعقب عليه العيني فقال ظاهر الكلام مطلق يتناول الكل ، وقال أيضاً : استدل به الحنفية في توريث الخال وذوى الأرحام إذا لم تكن عصبة ولا صاحب فرض مسمى به ، وقال أحمد أيضاً : وهو حجة على مالك والشافعي في تحريمهما الخال وذوى الأرحام ، وللحنفية أحاديث أخر ذكرها العيني ، وقال الحافظ في كتاب الفرائض اختلف الفقهاء في توريث ذوى الأرحام فذهب أهل الحجاز والشام إلى منعهم الميراث ، وذهب الكوفيون وأحد وإسحاق إلى توريثهم ، أ . هـ . وبسط العيني

ولإثبات (١) الجزء الثانى بالرواية مقايسة .

قوله (ويلعنون مذمنا) وأنا (٢) محمد ﷺ فيه دلالة على أنه
لاللعير (٣) عبرة للقصد بمقابلة صريح اللفظ ويبنى عليه جملة من المسائل .

فى ذكر أسماء الصحابة والتابعين القائلين بالتوريت ، وترجم البخارى فى صحيحه
فى كتاب الفرائض باب مولى القوم من أنفسهم الخ قال العيني : وتبعه القسطلانى
هذا باب فى بيان أن مولى القوم أى عتيقهم منهم فى النسبة إليهم والميراث منه ، اهـ .
ويسط الكلام فى الأوجز فى بيان ذوى الأرحام من هم وفى اختلاف الأئمة فى
توريتهم ودلائلهم .

(١) قال الحافظ : لم يذكر المصنف حديث مولى القوم منهم مع ذكره فى
الترجمة فزعم بعضهم أنه لم يقع له حديث على شرطه فأشار إليه ، وفيه نظر لأنه
قد أورده فى الفرائض من حديث أنس رضى الله عنه ، ولفظه مولى القوم من أنفسهم .
ووقع فى حديث أبى هريرة عند البراز مضمون الترجمة وزيادة عليها بلفظ : مولى
القوم منهم وحليف القوم منهم وابن اخت القوم منهم ، اهـ . وقال العيني عدم
ذكره هنا اكتفاء بما ذكره هناك ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : كان الكفار من قريش من شدة كراهتهم فى النبى ﷺ
لايسمونه باسمه الدال على المدح فيعدلون إلى ضده فيقولون مذم وإذا ذكروه
بسوء قالوا : فعل الله بمذم ليس هو اسمه ولا يعرف به فكان الذى يقع منهم فى ذلك
معصروفاً إلى غيره ، اهـ . وقال الكرماني قوله محمد : أى كثير الحاصل الحميدة
وألم الله أهله أن يسموه به لما علم من حميد صفاته ، وفى المثل السائر الألقاب
تنزيل من السماء ، وكانت العوراء زوجة أبى لهب تقول :

مذم قلينا • ودينه أيننا • وأمره عصينا •

(٣) هكذا فى الأصل ولم يقرأ هذا اللفظ ، والظاهر أنه زلة قلم والصراب
على أنه لا عبرة إلخ وما أفاده واضح ، قال الحافظ : استنبط منه الناس أن من تكلم

قوله (الحجلة من حجل الفرس الخ) والمقصود بيان مادة الاشتقاق لأن معناه في الرواية ذلك فلا حاجة ^(١) إلى التغليب .

بكلام مناف لمعنى الطلاق ومطلق الفرقه وقصد به الطلاق لا يقع ، كن قال لزوجته كلى وقصد الطلاق فإنها لا تطلق لأن الأكل لا يصلح أن يفسر به الطلاق بوجه من الوجوه ، كما أن مذمما لا يمكن أن يفسر به محمد عليه أفضل الصلاة والسلام بوجه من الوجوه ، اهـ .

(١) كما أورد عليه الشراح قال الحافظ : واستبعد قول ابن عبيد الله بأنها من حجل الفرس الذى بين عينيه بأن التحجيل إنما يكون فى القوائم، وأما الذى فى الوجه فهو الفرة وهو كما قال لا أن منهم من يطلقه على ذلك مجازاً ، وكأنه أراد أنها قدر الزر، وإلا فالفرة لازر لها ، اهـ . وهكذا أورد عليه العيني إذ قال تفسيره من حجل الفرس الذى عينه بمعنى البياض فيه نظر لأن المعروف الذى بين عيني الفرس إنما هو غرة ، والذى فى قوائمه هو التحجيل ، ولئن سلمنا أن يكون هذا التفسير صحيحاً فليس له معنى إن أراد البياض لأنه لا يقع فائدة لذكر الزر ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قال ابن عبيد الله غرضه أن الحجلة ليست بفتحتين بل بضم الحاء وسكون الجيم وهو البياض فى جهة الفرس ، وهذا غلط لأن الحجلة بياض يكون فى الرجل لا فى الجهة ، والبياض فى الجهة يقال له الفرة لا الحجلة ، وأيضاً المنظور ههنا التشبيه فى الشكل والتدوير وليس هذا المعنى فى بياض الجهة ، وقوله زر الجهة أى بيضة كبك، قوله الصحيح غرضه أن زر الحجلة غلط قال قدس سره لا يلزم من تغليطه إياه كونه غلطاً فى نفسه فكلاهما صحيح ، اهـ . ولا يذهب عليك أن فى الشروح ههنا إيراد آخر غير ما أشار إليه الشيخ وهو أنه لم يقع فى متونهم لفظ مثل زر الحجلة فى متن الحديث بل فيها فطرت إلى خاتم بين كتفيه قال ابن عبيد الله الحجلة الخ ، قال الكرماني : قال الخطابي : ليست أدرى معنى الكلام الذى ذكره أبو عبد الله فى تفسير الحجلة وما الفرس وما بين عينيه من ذلك ، اهـ .

قال الحافظ : قوله قال ابن عبيد الله الخ ، قلت هكذا وقع وكأنه سقط منه شيء .
لأنه يبعد من شيخه محمد بن عبيد الله أن يفسر الحجلة ولم يقع لها في سياقه ذكر
وكانه كان فيه مثل زر الحجلة ثم فسرهما . وكذلك وقع في أصل النسق تضبيب بين قوله
بين كنفه وبين قوله قال ابن عبيد الله ، اهـ . وقال العيني : قوله قال ابن عبيد الله الخ
أشار به إلى أنه فسر الحجلة التي وقع في هذا الحديث لأن فيه فظرت إلى خاتمه
بين كنفه مثل زر الحجلة على ما يأتي في « باب الدعاء للصبيان » من كتاب الدعاء ،
فإن قلت لم تقع هذه اللفظة هنا في الحديث المذكور ، فأوجه تفسيرها هنا ؟ قلت :
الظاهر أنه لما روى هذا الحديث من شيخه محمد بن عبيد الله وقع السؤال في المجلس
عن كيفية الخاتم فقال : هو أعنى ابن عبيد الله أو غيره مثل زر الحجلة ، فسل هو
عن معنى الحجلة ، فقال : هو من حجل الفرس الذي بين عينيه ، وهذا هو الوجه
في هذا ، وليس مثل ما قال بعضهم ، هكذا وقع وكأنه سقط منه ، فذكر كلام الحافظ
المذكور ثم تعقب عليه بقوله قوله كأنه سقط ليس موضع الشك لأن هذه اللفظة
موجودة في نفس حديث السائب ولكنها ليست بمذكورة هنا ، فلا محل للشك
فيه ، والوجه ما ذكرنا فافهم ، اهـ مختصراً .

ثم هنا بحث آخر وهو أن لفظ الزر بتقديم الزاى على الراء وعكسه ، قال
الكرمانى : والزر بكسر الزاى وشدة الراء واحد أزرار القميص ، والحجلة بالمهمله
والجيم المفتوحين بيت للعروس كالقبة يزين بالثياب والأسرة والستور ولها أزرار
كبار ، وقال بعضهم : المراد بالحجلة القبة أى الطائر المعزوف وزرها يضيها ،
وقد روى أيضاً بتقديم الراء على الزاى ويكون المراد منه البيض يقال : أُرزت
الجرادة إذا أدخلت ذنبها في الأرض فباضت ، وقال البخارى رحمه الله تعالى :
هذا هو الصحيح وهو رواية إبراهيم بن حمزة ، اهـ . قال القسطلانى : الحجلة بيت
للعروس كالشخانة يزين بالثياب والستور له أزرار ، فالزر على هذا حقيقة وجزم

قوله : (أحمر^(١) من الطيب)

الترمذى بأن المراد بالحجلة الطير المعروف وبزرها بيضها ، وعند مسلم من حديث جابر بن سمرة كأنه بيضة حمامة) وفي حديث ابن عمر عند ابن حبان مثل البندقة من اللحم ، وعند الترمذى كبضعة ناشزة من اللحم ، وأما ماورد من أنها كانت كأثر عجم أو كاشامة السوداء أو كالخضراء أو مكتوب في باطنها أنا الله وحده لاشريك له ، وفي ظاهرها توجه حيث كنت فإنك منصور ، ونحو ذلك مما حكيت في المواهب اللادية ، فقال الحافظ ابن حجر : لم يثبت منه شيء ، وقد أخرج الحاكم في المستخرج عن وهب بن منبه قال : لم يبعث الله نبياً إلا وقد كان عليه شامات النبوة في يده اليمنى إلا ندينا عليه السلام فإن شامة النبوة كانت بين كتفيه ، وعلى هذا فيكون وضع الخاتم بين كتفيه بإزاء قلبه المكرم بما اختص به عن سائر الأنبياء ، اهـ . وقال المناوى في شرح الشئبل : قال التوربشتى الرواية بتقديم الزاى المكسورة على الراء المشدودة والحجلة نحو قبة تعلق على السرير وتزين بها العروس والزر واحد أزارها هذا ماصوبه النوى ، وقال القرطبي إنه الأشهر والأشبه بالمعنى وجزم به السبلى ، وأما جزم المصنف في جامعه بأن المراد بها الطير المعروف وبزرها بيضها فأنكر بأن اللغة لا تساعدان الزر بمعنى البيض وحمله على الاستعارة تشبيهاً لبيضها بأزرار الحجال إنما يصار إليه أن ورد ما يصرف اللانظ عن ظاهره لكن استشهد له ابن الأثير بالرواية الآتية في الشئبل إنه كبيضة الحمامة . اهـ مختصراً . وقال القارى : وقع في بعض نسخ البخارى قال أبو عبد الله الصحيح : تقديم الراء على الزاى . وأما قول التوربشتى تقديم الراء ليس بمرضى فحمول على أن الأول هو المعول عليه . لأنه معلل ، اهـ . قلت وهذا قول البخارى يوجد في النسخ الهندية من صحيح البخارى ولا يوجد في الشروح ولم يتعرضوا له سوى ما أشار إليه الكرماني وحكاه السندى عن بعض النسخ الصحيحة .

(١) لم يتعرض لهذا القول والذى المرحوم في تقريره وزدته لما تعرض له مولانا محمد حسن المسكى في تقريره وأجاد إذ قال . ليس المراد أنه طيبه النبي عليه

(قرنا قمرنا^(١) ملح).

قوله: (ثم فرق) رسول الله ﷺ لما أمر بمخالفة^(٢) أهل الكتاب ثم إن

الصلاة والسلام حال حياته فبقى فيه الحجرة إلى الآن بل المراد أنا طينناه بعد وفاة النبي ﷺ لأنهم كانوا يتطيون ذلك الشعر الواحد للتعظيم فيقول إن هذه الحجرة من الطيب الذى طينناه به بعد وفاة النبي ﷺ ، اه . قلت: ويؤيد ذلك ما قال الحافظ في الفتح: إن عمر بن عبد العزيز قال لأنس هل خضب النبي فإني قد رأيت شعراً من شعره قد لون فقال إنما هذا الذى لون من الطيب الذى كان يطيب به شعر رسول الله ﷺ فهو الذى غير لونه ، ووقع فى رجال مالك للدارقطنى وهو فى غرائب مالك له عن أبي هريرة قال لما مات النبي ﷺ خضب من كان عنده شيء من شعره ليكون أبقى لها ، اه .

(١) لم يتعرض لهذا القول أيضاً فى اللامع وتعرض له مرلانا محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال قوله بعث من خير قرون هذا بيان لشرافة نسبه ﷺ يعنى أن القرون التى هى خير من قرون بنى آدم أنا منها ، القرن طبقة الناس ، وقوله قرناً فقرناً يعنى أنا خير طبقتي وأنى خير طبقته وجدى خير طبقته وأب جدى خير طبقته ، وهكذا حتى تنتهى إلى آدم ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا بيان لأفضلية طبقته ﷺ والمعنى أنه ﷺ بعث فى خير القرون باعتبار الابتداء والانهاء ، يعنى أن القرون الماضية تترقى إلى الخيرية قرناً فقرناً فقد قالوا إن زمن آدم كان زمن الصبا وزمن نوح كان زمن الشباب وزمن إبراهيم كان زمن الكهولة وزمن نبينا ﷺ زمن الشيخة وهذا باعتبار الابتداء ، وأما باعتبار الانتهاء فأحدث المعروف خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم الحديث ، فالعرض من حديث الباب بيان أفضلية قرنه ﷺ باعتبار السابق .

(٢) قال المناوى فى شرح البهائم: قال القرطبي حبه لموافقهم كان فى أول الامر عند قدومه المدينة فى الوقت الذى كان يستقبل قبلتهم ليتألفوا حتى يصغوا

مواقفته لأهل الكتاب إنما كانت فيما لم يعلم أنها ^(١) يفعلها المشركون هل هو ابتداء منهم أو اقتداء لفعل إبراهيم عليه السلام . وأما ما ثبت أنه من سنة أبيه إبراهيم فهو باقتداءه ^(٢) أولى ولا يمنع عنه اختيار المشركين إياه .

إلى ما جاء به فلما تألفهم ولم يدخلوا في الدين وغلبت عليهم الشقوة ولم ينفع فيهم ذلك أمر بمخالفتهم في أمور كثيرة ، كقوله إن اليهود والنصارى لا يصبغون مخالفاً لهم ، اه . وقال القارى قوله يجب إلخ هو إما لمناسبة قرب الجانية في مشاركة التوحيد والنبوة وسائر القواعد الخيفية ، وأما لإرادة الفهم وتقريبهم إلى الحق فإنهم أقرب إلى الإيمان فهم بالآلفة أحق وأليق . قال النووي : اختلفوا في تأويل موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه فيه شيء فقيل فعله اتئافاً لهم في أول الإسلام وموافقة لهم على مخالفة عبدة الأوثان، فلما أغناه الله تعالى عن ذلك وأظهر الإسلام خالفهم في أمور ، كصبغ الشيب وغير ذلك ، اه . زاد القارى ومنها صوم يوم عاشوراء ثم أمر بنوع مخالفة لهم فيه بصوم يوم قبله أو بعده ، ومنها استقبال القبلة ومخالفتهم في مخالطة الحائض ، ومنها النهى عن صوم يوم السبت ، اه .

(١) هكذا في الأصل والأوجه أن يكتب أن ما مفصولة ولفظة ما موصولة اسم إن والمعنى ظاهر أنه ﷺ إنما يجب مخالفة المشركين فيما لم يعلم أنه من سنة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وأما ما علم كونه من سنة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لا يعبأ فيه بموافقة المشركين ، وله نظائر كثيرة في مناسك الحج في التشكاة برواية الترمذى وأبى داود والنسائى وابن ماجه قول ابن مربيان النصرارى إلى رسول الله ﷺ يقول « قفوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم عليه السلام » .

(٢) وقد قال عز اسمه : إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي ، الآية . وذكر السيوطى حديثاً طويلاً في سبب نزولها من أنه لما خرج الصحابة

قوله : (أشد حياء من العذراء إلخ) وإنما شبه بها (١) لأنها أشد حياء منها بعد الوصول إلى الزوج ومخالطة النسوة .

إلى النجاشى أدركهم عمرو بن العاص وعمارة بن أبي معيط فقدموا على النجاشى فذكر حديثاً طويلاً فى اقترائهما على الصحابة وفيه قول النجاشى أبشروا ولا تخافوا فلا دهونة ، يعنى بلسان الحبشة اليوم على حزب إبراهيم ، قال عمرو بن العاص : ما حزب إبراهيم ؟ قال هؤلاء الرهط وصاحبهم الذى جاؤا من عنده إلى آخر ما ذكره السيوطى من نزول الآية فيه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وعلى هذا فتقيدها لكونها فى خدرها أن المرأة إذا كانت ذات حجاب تكون أشد حياء ممن لا تحتجب وتمشى فى الاسواق ، وقال القارى فى شرح الشمايل قوله فى خدرها بكسر معجمة وسكون مهملة هو سترى يجعل للبكر فى ناحية البيت والعذرة بالضم البكارة ، وقيل لأنها جلدتها ويقال للبكر العذراء لأن جلدتها باقية ، وهو تميم للفائدة ، فإن العذراء إذا كانت مترية فى سترها تكون أشد حياء لتسترها حتى عن النساء بخلافها إذا كانت فى غير بيتها لا اختلاطها مع غيرها ، أو كانت داخلة خارجة فإنها حينئذ تكون قليلة الحياء ، وأغرب ابن حجر حيث قال تبعاً لميرك إذ الخلوة مظنة وقوع الفعل بها فعلم أن المراد الحالة التى تعترها عند دخول أحد عليها لا التى تكون عليها حالة انفرادها أو اجتماعها بمنزلها ، ووجه غرابته لا يخفى فإنه لو كان المراد هذا المعنى لقل أشد حياء من العذراء وقت زفافها ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عندى فى معناه هو الذى اختاره القارى وهو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وما حكاه القارى عن ميرك إليه يظهر ميل الحافظ فى الفتح إذ قال : قوله فى خدرها من باب التسميم لأن العذراء فى الخلوة يشتد حياءها أكثر مما يكون خارجة عنه لكون الخلوة مظنة وقوع الفعل بها فالظاهر أن المراد تقيدها بما إذا دخل عليها لا حيث تكون منفردة فيه ، اهـ . وإلى هذا المعنى مال العيني وتمهما التسطليان ، ثم قال الحافظ : ومحل وجود الحياء منه عنه

قوله : (فتولاه) جبريل ثم عرج به أى بعد يقطعه ^(١) وانتباهه عن نومه ولا في حالة منامه فلا ينافي هذا الحديث غيره .

في غير حدود الله ولهذا قال للذي اعترف بالزنا أنكتما لا يكتفى كاسيأتى في الحدود ، اهـ .

(١) هذا غاية توجيه عن الشيخ قدس سره لهذا الحديث وإلا فقد قالوا إن في حديث شريك أوهاما كثيرة كاسيأتى بيانها في كتاب الرد على الجهمية ، قال الكرماني : فإن قلت ثبت إنه في اليقظة في الروايات الأخرى . قلت : وإن قلنا بتعدد فظاهر ، وإن قلنا باتحاده فيمكن أن يقال كان ذلك أول وصول الملك وليس فيه ما يدل على كونه نائماً في القصة كلها ، كما قال القاضي : قد جاء في رواية شريك أوهاما أنكروا العلماء منها أنه قال قبل أن يوحى إليه وهو غلط لم يوافق عليه ، وشريك ليس بالحافظ وهو منفرد به عن أنس رضى الله عنه ، وسائر الحفاظ لم يرودوا عنه كذلك ، اهـ . قال الحافظ رحمه الله : قد اختلف السلف بحسب اختلاف الأخبار الواردة ، فمنهم من ذهب إلى أن الإسراء والمعراج وقعا في ليلة واحدة في اليقظة ، بحمد النبي ﷺ وروحه بعد المبعث ، وإلى هذا ذهب الجمهور من علماء المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة ولا ينبغي العدول عن ذلك إذ ليس في العقل ما يحيله حتى يحتاج إلى تأويل ، نعم جاء في بعض الأخبار ما يخالف بعض ذلك لجنح لأجل ذلك بعض أهل العلم إلى أن ذلك كله وقع مرتين مرة في المنام توطئة وتمهيداً ، ومرة ثانية في اليقظة إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وبسط مولانا محمد حسن المكي الكلام على حديث الباب فقال قوله : (قبل أن يوحى) فيه أن المعراج كان بعد الوحي لا قبله قوله ، وهو نائم ، فيه أنه كان نائماً في بيته بيت أم هانئ لا في المسجد وهو قوله (أيهم هو) فيه أنه كان نائماً وحده ما كان معه غيره ليلة المعراج قوله (حتى جاموا ليلة أخرى) فيه أن معراجهم كان تلك الليلة لا في الليلة الثانية وقوله (نائم عيانه) يدل على أن معراجهم كان في النوم وليس كذلك بل كان في اليقظة ، فهذا الحديث قد أخطأ فيه شريك

(باب علامات " النبوة في الإسلام)

يعنى بها معجزاته ﷺ ويندرج فيه كرامات صحابته لأن كرامة الولي تكون

في خمسة مواضع ويمكن تصحيحه بأن قوله (جاء ثلاثة نفر) إلى قوله (فكانت تلك) قصة أخرى غير قصة المعراج فكان النبي ﷺ في تلك الليلة نائماً في المسجد بين علي وحزمة وكانت تلك القصة قبل الوحي أى قبل تنابع الوحي أو قبل مطلق الوحي ، وقوله : خذوا خبرهم ليس لأن يعرج به إلى السماء بل لتكريمه وقوله (حتى جاؤا) إلى آخره قصة المعراج وكان هذا المعجزة بعد ست سنين قد أوحى إليه وقوله (نائم عيانه) أى أنه كان نائماً في بيت أم هانئ فأخذه الملك نائماً ولم يستيقظ حتى ذهب به الملك إلى بر زمزم في المسجد الحرام فشق صدره هناك ، ثم عرج به جبريل إلى السماء ، وانفصل عنه الملكان الآخران اللذان كانا معه فضيأ لسيئلهما وانفرد به جبريل ، وفي الحاشية بمعنى هذا التفصيل ، اه . أى حاشية المطبوعة الهندية .

(١) قال الحافظ : العلامات جمع علامة ، عبر بها المصنف لكون ما يورده من ذلك أعم من المعجزة والكرامة ، والفرق بينهما أن المعجزة أخص لأنه يشترط فيما أن يتحدى النبي من يكذبه ، ويشترط أن يكون المتحدى به مما يعجز عنه البشر في العادة المستمرة ، وقد وقع التعان للنبي ﷺ في عدة مواطن ، وسميت المعجزة لعجز من يقع عندهم ذلك عن معارضتها ، والهاء فيه للبالغة ، وأشهر معجزاته ﷺ القرآن لأنه ﷺ تحدى به العرب وهم أفصح الناس لساناً ، وأشداهم اقتداراً على الكلام ، بأن أتوا بسورة من مثله ، فعجزوا مع شدة عداوتهم له ، حتى قال بعض العلماء : أقصر سريرة في القرآن ، إنا أعطيناك الكوثر ، فبكل قرآن من سوره أخرى كان قدر ، إنا أعطيناك الكوثر ، ، سواء كان آية أو أكثر أو بعض آية فهو داخل فيما تحداهم به ، وعلى هذا فتحصل معجزات القرآن من هذه الحثية

معجزة^(١) لنيه ، ويندرج فيه اخباره ﷺ عما سيقع وعن علامات الساعة وعما
يجرى في عالم الغيب .
(في ركوب^(٢) بين يديه) أى^(٣) أرسلنى فيهم نطلب الماء .

إلى عدد كثير جداً ، ثم بسط الكلام على وجوه إعجاز القرآن ، وذكر معجزات
آخر غير القرآن ، ثم قال : ذكر النووى فى مقدمة شرح مسلم أن معجزات النبي
ﷺ تزيد على ألف ومائتين ، وقال البيهقى فى المدخل : بلغت ألفاً ، وقال الزاهدى
من الخفية : ظهر على يديه ألف معجزة ، وقيل ثلاثة آلاف ، وقد اعتنى بجميعها
جماعة من الأئمة كأبى نعيم والبيهقى وغيرهما ، انتهى مختصراً . قلت : وكذا بسطها
السيوطى فى الخصائص ، والقسطلانى فى المواهب ، ثم قال الحافظ : قوله
فى الإسلام أى من حين المبعث ، وهلم جرا ، دون ما وقع قبل ذلك ، وقد جمع
ما وقع من ذلك قبل المبعث بل قبل المولد ، الحاكم فى الإكليل ، وأبو سعيد التيسابورى
فى شرف المصطفى ، وأبو نعيم والبيهقى فى دلائل النبوة ، ثم بسط الحافظ فى
ذكر بعض علامات النبوة الواردة عند مولده ﷺ وقبلة وبعده .

(١) فقد قال العيني : فى حديث أنس رضى الله عنه فى قصة رجلين من الصحابة
ومعهما مثل المصباحين ، الحديث ، كرامة (*) أحد من الصحابة ، ومن كان بعدهم
من معجزات النبي ﷺ يلحق بها ، اهـ . وبسط القارى فى المرقاة فى إثبات الكرامات
لغير الأنبياء من الأولياء ، وقال : قد اعترف بها أهل السنة ، وأنكرها المعتزلة ،
لأنه لو جاز ظهور الخارق فى حق الولي لخرج الخارق عن كونه دليلاً على النبوة ،
وأجيب بأنه تمتاز المعجزة عن الكرامة باشتراط الدعوى فى المعجزة ، بل فى الحقيقة
كرامة كل ولى معجزة لنيه لدلائلها على حقيقة متبوعه ، انتهى مختصراً .

(٢) وفى بين سطور البخارى عن الخير الجارى : بالضم جمع الزاكب وبفتحتها
ما يركب ، والرواية بهما وإن رجح الضم ، اهـ .
(٣) قال القسطلانى قوله : وجعلنى من الجمل ، قيل وصرا به فاجعلنى أى أمرنى

قوله (كما تعد الآيات بركة إلخ) . بيان لفساد (١) الزمان وانقلاب الامر من الخير إلى الشر يعنى أن الآيات في زمنه ﷺ كانت بركة وبشارات للمسلمين ، وأما اليوم فلم يبق منها غير التهويل والتخيف كالزلزلة وقحوط المطر وغيرهما ، فذكر المد وأراد ملزومه وهو الوجود .

بالعجلة ، لكن قال في المصاييح لا وجه للتخطئة ، اه . والحديث تقدم في التيم وفيه : فزل فدعا فلاناً ودعا عالياً فقال : اذها فابتغيا الماء فانطلقا فتلقيا امرأة بين مرادتين ، الحديث .

(١) وهذا واضح فإن العدد يتعلق بالمعدود فإن كان المعدود فلوساً فيكون العدد متعلقاً بالفلوس ، وإن كان المعدود ركعات الصلاة ، فيكون العدد متعلقاً بها ، والمراد كثرة آيات البركة حتى يحتاج إلى العدد ، ويدل عليه تمام الحديث من ذكر نبع الماء وتسييح الطعام ، ولا ينفيه وجود بعض آيات التخويف ، وما أفاده الشيخ أجود بل أصح عندي عما قاله الشراح ، قال الحافظ : قوله الآيات أى الامور الخارقة للعادات ، والذي يظهر أنه أنكر عليهم عد جميع الخوارق تخريباً وإلا فليس جميع الخوارق بركة فإن التحقيق يقتضى عد بعضها بركة من الله كشيع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وبعضها تخريباً من الله ككسوف الشمس والقمر . وكان القوم الذين خاطبهم عبد الله بن مسعود رضى الله عنه بذلك تمسكوا بظاهر قوله تعالى « وما نرسل بالآيات إلا تخريباً » ، ووقع عند الإسماعيلي من طريق الوليد بن القاسم عن إسرائيل في أول هذا الحديث « سمع عبد الله بن مسعود يخفف فقال كنا أصحاب محمد تعد الآيات بركة ، الحديث ، اه . وهكذا قاله العيني والقسطلاني ورواية الإسماعيلي أيضاً يؤيد كلام الشيخ ، فإن ابن مسعود لما سمع بالخفف تذكر بركات زمان رسول الله ﷺ وآياته ، وذكر القارى في المرقاة معنى ثالثاً فقال : قوله « كما تعد الآيات ، أى المعجزات والكرامات ، قال الشارح وسميت آية لأنها علامة نبوته ، ف قيل أراد ابن مسعود رضى الله عنه بذلك أن

قوله : (ولا يبلغ) فعل ^(١) (ما يخرج سنين) فاعله (وما عليه) مفعوله .
 (قال : وأيم الله ما كنا نأخذ) فيه اختصار ^(٢) وقد سبقت القصة مفصلة ،
 وهذه كرامة أبي بكر حيث زاد الطعام عما كان قبل بثلاثة أضعاف ، ويمكن أخذ

علمة الناس لا ينفع فيهم إلا الآيات التي نزلت بالعذاب والتخويف ، وخاصتهم
 — يعني الصحابة — كان الذي ينفع فيهم الآيات المقتضية للبركة ، وحاصله أن طريق
 الخواص مبنى على غلبة المحبة والرجاء ، وسبيل العوام مبنى على كثرة الحرف والعناء
 وقال الطيبي : قوله وأتم تعدونها تخويفاً هو من قوله تعالى : وما نرسل بالآيات
 إلا تخويفاً ، والآيات إما أن يراد بها المعجزات ، أو آيات الكتاب وكلاهما
 بالنسبة إلى المؤمن الموافق بركة ، وازدياد في إيمانه ، وبالنسبة إلى المخالف المعاند
 إنذار وتخويف ، وفيه مدح للصحابة الذين سعدوا بصحبة خير البرية ولزموا
 طريقته ، وذم لمن عدل عن الطريق المستقيم ، ثم رد البقارى على الطيبي بأن ذكر
 الآية غير مناسب للقام ، ثم قال : والأظهر أن يقال معناه كنا نعد خوارق
 العادات الواقعة من غير سابقة طلب مما يترتب عليه البركة آيات ومعجزات ،
 وأتم تحصر خوارق العادات على الآيات المقترحة التي يترتب عليها عاقبة العقوبة ،
 ويدل عليه بيانه بقوله : كنا مع رسول الله ﷺ إلخ ، انتهى مختصراً . وذكر الشيخ
 قدس سره في الكوكب هذا الذي ذكره ههنا ، وذكر أيضاً معنى آخر فقال : قوله
 تعدون الآيات عذاباً يعني أنها كانت في عصره ﷺ توجب زيادة في الإيمان
 مبشرات كانت أو منذرات ، وأما فيكم فلا تفيد تلك الفائدة فلم تبق إلا تخويفات
 وتهويلات أو المعنى أن الأكثر فينا كانت مبشرات ، والأكثر فيكم منذرات ، اهـ .

(١) ما ذكره الشيخ قدس سره من إعراب الحديث واضح ، وقال التسطواني
 (ولا يبلغ ما يخرج) نخله في مدة (سنين) بالجمع (ما عليه) من الدين ، اهـ .

(٢) تقدم الحديث بهذا السياق قبل كتاب الأذان وذكر فيه الشيخ قدس سره

الترجمة من قوله أكلوا منها أجمعون فإن هذه كانت معجزة النبي ﷺ حيث زاد بأضعاف مما زاد أولاً في بيت أبي بكر .

قوله : (فقال حذيفة أنا أحفظ) وكان حذيفة ^(١) ذا حفظ قوى لحفظ من خطبة النبي ﷺ التي بين فيها أكثر ما يكون أكثرها .

أن قوله : فقال والله لا أطمعه ، متعلق بالقصة التي حذفها المؤلف اختصاراً انتهى . وذكرت في هامشه القصة من رواية البخارى الآتية في كتاب الأدب ، ومن رواية مسلم ، قال العيني : قيل لا مطابقة بينه وبين الترجمة لأن الترجمة ههنا في علامات النبوة ، والحديث في كرامة الصديق ، وأجيب بأنه يجوز أن تظهر المعجزة على يد الغير أو استيفيد الإعجاز من آخره حيث قال : أكلوا منها أجمعون ، اهـ . قلت : وما ذكره العيني من قوله : أجيب ، هو جواب الكرماني ، ولا حاجة عددي إلى الجواب لما تقدم في أول الباب أن كرامة الولي معجزة لنبيه .

(١) وهو صاحب سر رسول الله ﷺ روى في الفتن روايات كثيرة ، وروى عنه قال : « كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني الحديث ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين ، وفي الإصابة عن الصحيحين أن أبا الدرداء رضى الله عنه قال لعقمة أليس فيكم صاحب السر الذي لا يعلم غيره يعني حذيفة ، وروى مسلم عن حذيفة قال : لقد حدثني رسول الله ﷺ ما كان وما يكون حتى تقوم الساعة ، وفي المشكاة برواية الشيخين عن حذيفة قال : قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً ما ترك شيئاً يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به ، حفظه من حفظه ونسبه من نسبه ، الحديث . وبرواية أبي داود عنه : والله ما أدرى أنسى أصحابي أم تناسوا والله ما ترك رسول الله ﷺ من قائد فتنة إلى أن تقضى الدنيا يبلغ معه ثلاث مائة فصاعداً إلا قد سماه لنا باسمه واسم أبيه ، واسم قبيلته ، وغير ذلك من الروايات ، وسيأتى في المآقب البسط في كونه صاحب السر .

قوله : (صحبت رسول الله ﷺ ثلاث سنين) ولا ينافية (١) أنه صاحبه أكثر من ذلك لأن المذكور ههنا هي السنون التي كان أبو هريرة فيها أحرص منه على استماع الحديث .

قوله : (وقال هكذا بيده) أشار (٢) إلى جهة بلادهم التي تقع المقاتلة فيها .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ووجيه ويدل عليه قوله : لم أكن في سنى أحرص إلخ . وهو أوجه مما حمل عليه الشراح من زمن الملازمة ، قال الحافظ قوله : ثلاث سنين كذا وقع وفيه شيء لأنه قدم في خير سنة سبع ، وكانت خيبر في صفر ، ومات النبي ﷺ في ربيع الاول سنة إحدى عشر ، فتكون لمدة أربع سنين وزيادة فكان أبو هريرة اعتبر المدة التي لازم فيها النبي ﷺ الملازمة الشديدة ، أو لم يعتبر الاوقات التي وقع فيها سفر النبي ﷺ من غزوه ووجه وعمره ، لأن ملازمته له فيها لم تكن كملازمته له في المدينة ، أو المدة المذكورة بقيد الصفة التي ذكرها من الحرص ، وما عداها لم يكن وقع له فيها الحرص المذكور ، أو وقع له لكن كان حرصه فيها أقوى ، انتهى مختصراً . وهذا هو الذي اختاره الشيخ قدس سره .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل بل ظاهر ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الاربعة ، ولا يبعد عندي أن تكون الإشارة إلى قرب الساعة بهذه الوقائع كما يشير إليه لفظ أحمد في مسنده ففي رواية عنه في قصة طويلة ثم قال هكذا بيده قريب من بين يدي الساعة تسأموت (*) تقاتلون قوماً نعالهم الشعر ، الحديث وفي أخرى له وإني رأيته يقول بيده قريب من بين يدي الساعة تقاتلون قوماً نعالهم الشعر ، الحديث .

قوله : (يفتح لم أى) بركة ^(١) الصحابي والتابعي وفيه الترجمة .
 قوله : (كسرى بن هرمز) كبر السؤال ^(٢) استبعاداً منه أن يفتح على كسرى
 ابن هرمز وهو من أعظم الملوك ، فلعل المراد كسرى غيره .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : « يغزو قتام » ، قال ابن بطال : هو كقولهم
 في الحديث الآخر « خيركم قرني » الحديث لأنه يفتح للصحابة لفضلهم ثم للتابعين
 لفضلهم . ولذلك كان الصلاح والفضل والنصر للطبقة الرابعة أقل ، فكيف بمن بعدهم
 والله المستعان ، اهـ . قلت : والحديث ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين ثم قال
 وفي رواية لمسلم قال : « يأتي على الناس زمان يبعث منهم البعث فيقولون انظروا
 هل تجدون فيكم أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فيوجد الرجل فيفتح لم ، ثم
 يبعث البعث الثاني ، فيقولون : هل فيكم من رأى أصحاب رسول الله ﷺ ؟ فيفتح
 لم ، ثم يبعث البعث الثالث ، فيقال : انظروا هل ترون فيهم من رأى من رأى أصحاب
 النبي ﷺ ؟ ثم يكون ببعث الرابع ، فيقال : انظروا هل ترون فيهم أحداً رأى من رأى
 أحداً رأى أصحاب النبي ﷺ فيوجد الرجل فيفتح لم . قال القاري : قال ابن حجر هذه
 رواية شاذة وأكثر الروايات مقتصرة على الطبقات الثلاث ، اهـ . قلت : وسبق
 إلى ذلك الحافظ ابن حجر إذ قال في الفتح بعد حديث الباب ، ووقع في رواية
 أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه عند مسلم ذكر طبقة رابعة وهذه الرواية شاذة ،
 وأكثر الروايات مقتصرة على الثلاثة كما سأوضح ذلك في الحديث الذي بعده ، ومثله
 حديث وائلة ، رفعه ، لا تزالون بخير ما دام فيكم من رأيي وصاحبي والله
 لا تزالون بخير ما دام فيكم من رأيي من رأيي وصاحبي ، الحديث أخرجه ابن أبي شيبة
 وإسناده حسن ، ثم أخرجه البخاري حديث عمران بن حصين رفعه ، خير أمتي قرني
 ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، قال عمران : فلا أدري أذكر بعد قرنيه قرنين
 أو ثلاثة ، وذكر الحافظ الكلام على هذا الحديث ورجح رواية ثلاثة قرون .
 (٢) قال الحافظ : قوله « كنوز كسرى » هو علم على من ملك الفرس ، لكن

قوله (يكون الغنم فيه خير مال المسلم) فيه ^(١) لإخبار عن الغيب ، وفيه الترجمة .
قوله (دعه فإن له أصحابا) يعنى ^(٢) بذلك أنه لا يفيدك قتله وحده فإن معه

كانت المقالة في زمن كسرى بن هرمز ، ولذلك استنهم عدى بن حاتم عنه ، وإنما
قال ذلك لعظمة كسرى في نفسه إذ ذاك ، اه .

(١) وهذا ظاهر قال العيني : مطابقتها للترجمة في قوله : دىأتى على الناس زمان ، الخ
ثم قال الحافظ : قوله عن عبد الرحمن بن أبي صعصعة هو عبد الرحمن بن عبد الله
ابن عبد الرحمن بن الحارث بن أبي صعصعة نسب إلى جده الأعلى وروايته لهذا
الحديث عن أبيه عبد الله لا عن أبي صعصعة وقوله : شغف الجبال أو سفت
الجبال بالعين المهملة فيهما وبالشين المعجمة في الأولى والمهملة في الثانية ، والتي
بالمعجمة معناها رموس الجبال ، والتي بالمهملة معناها جريد النخل ، وقد أشار صاحب
المطالع إلى توهميهما ، ولكن يمكن تخريجها على إرادة تشبيه أعلى الجبل بأعلى النخلة
وجريد النخل يكون غالباً أعلى ما في النخلة لكونها قائمة ، اه . قال القسطلاني :
قوله شغف الجبال بشين معجمة وعين مهملة وفاء مفتوحات منصوب على المفعولية ،
أى رموس الجبال وقوله : سفت الجبال بالسين المهملة جرائد النخل ولا معنى له
ههنا ، والشك من الراوى وسقط قوله أو سفت الجبال الأخير من رواية
أبي ذر في الفرع ، اه . قلت : والحديث تقدم في كتاب الإيمان برواية مالك عن
عبد الرحمن بالشغف بالمعجمة بدون الشك ، وهكذا في الموطأ ، لكن أشار في
الأوجز إلى اختلاف آخر في نسخ الموطأ في هذا اللفظ ، فارجع إليه لو شئت
التفصيل .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الحديث قال الحافظ ، في الفتح : ليست
الفاء للتعليل وإنما هي لتعقيب الإخبار ، والحجة لذلك ظاهرة في الرواية الآتية ، اه .
وقال العيني : الفاء فيه ليس للتعليل في ترك القتل في كون الأصحاب له ، وإن استحق

طائفة من ذلك الجنس مع إظهارهم شعار الإسلام ، وأيضاً فإن الحجة^(١) لم تقم على قتلهم بعد فلا يمكنك أن تقتلهم اليوم لحرمة دماهم فانتظر حتى يقتلوا جميعاً .

القتل بل لتعقيب الأخبار ، أى قال :دعه ، ثم عقب مقالته بقصتهم وغاية ما في الباب أن حكمه حكم المنافق ، وكان رسول الله ﷺ لا يقتلهم لئلا يقال : إن محمداً يقتل أصحابه ، اهـ .

(١) ويؤيد ذلك ماسياتى في المغازى في هذه القصة : فقال خالد بن الوليد : يا رسول الله ألا أضرب عنقه قال لالعله أن يكون يصلى ، الحديث قال الحافظ : قوله خالد بن الوليد وفي رواية أبي سبلة عن أبي سعيد في علامات النبوة : فقال : عمر رضى الله عنه : ولا تنافيه هذه الرواية لاحتمال أن يكون كل منهما سأل ذلك ، اهـ .

ثم قال القسطلانى : قوله : فقال دعه لا تضرب عنقه ، فإن قلت كيف منع من قتله مع أنه قال : لن أدركتهم لأقتلهم ، أجب في شرح السنة بأنه إنما أباح قتلهم إذا كثروا وامتمتعوا بالسلاح واستعرضوا الناس ، ولم تكن هذه المعاني موجودة حين منع من قتلهم ، وأول مانعهم ذلك في زمان على فقاتلهم حتى قتل كثيراً منهم ، ولمسلم من حديث جابر فقال عمر : دعنى يا رسول الله فأقتل هذا المنافق ، فقال : معاذ الله أن يتحدث الناس أنى أقتل أصحابى ، وقال الإسماعيلى : إنما ترك رسول الله ﷺ قتل المذكور لأنه لم يكن أظهر ما يستدل به على مارآه ، فلو قتل من ظاهره الصلاح عند الناس قبل استحكام أمر الإسلام ورسوخه في القلوب نفرهم عن الدخول في الإسلام ، وأما بعده ﷺ فلا يجوز ترك قتالهم إذا أظهروا رأيهم وخرجوا من الجماعة ، وخالفوا الأئمة مع القدرة على قتالهم ، وفي المغازى من رواية عبد الرحمن بن أبي نعيم عن أبي سعيد في حديث : فسأله رجل أظنه خالد بن الوليد قتله ، ولمسلم فقال خالد بن الوليد بالجزم ، وجمع بينهما بأن كلا منهما سأل ذلك ، ويؤيده

قوله (ولكن من أهل الجنة) فيه إخباره ^(١) عما لا يعلمه إلا الله ﷻ ، فكانت معجزة لأنه إخبار عن الغيب .

ما في مسلم: فقال عمر بن الخطاب أنا أضرب عنقه؟ قال لا ، ثم أدبر فقام إليه خالد بن الوليد سيف الله فقال : يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ قال لا . قال في فتح الباري : فهذا نص في أن كلا منهما سأل ، وقد استشكل سؤال خالد في ذلك لأن بعث على إلى اليمن كان عقب بعث خالد بن الوليد إليهما ، والذهب المقسوم كان أرسله على من اليمن . كما في حديث أبي نعيم عن أبي سعيد ، ويحجب بأن عليا لما وصل إلى اليمن رجع خالد منها إلى المدينة فأرسل على بالذهب فحضر خالد قسمته ، ولأن الوقت فقال له دعه ، أي فقال ﷻ لعمر اتركه ، اه .

(١) ما أفاده ظاهر ، قال الحافظ: قال الإسماعيلي إنما يتم الغرض بهذا الحديث ، أي من إيراده في باب علامة النبوة بالحديث الآخر ، أي الذي مضى في كتاب الجهاد في باب التخطيط عند القتال فإن فيه أنه قتل باليمامة شهيداً يعني وظهر بذلك مصداق قوله ﷻ : «لأنه من أهل الجنة» ، لكونه استشهد ، قلت واهل البخاري أشار إلى ذلك إشارة لأن مخرج الحديثين واحد والله أعلم . ثم ظهر لي أن البخاري أشار إلى ما في بعض طرق حديث نزول الآية المذكورة وذلك فيما رواه ابن شهاب عن اسماعيل بن محمد بن ثابت قال : قال ثابت بن قيس بن شماس يا رسول الله إنى أخشى أن أكون قد هلكت ، فقال وما ذاك؟ قال نهانا الله أن نرفع أصواتنا فوق صوتك وأنا جهير ، الحديث ، وفيه فقال له عليه الصلاة والسلام «أما ترضى أن تعيش سعيداً وتنتل شهيداً وتدخل الجنة؟» وهذا مرسل قوى الإسناد أخرجه ابن سعد ثم بسط في تخريجه ، ثم قال : وأخرجه ابن جرير عن الزهري معضلاً وقال في آخره فعاش حميداً وقتل شهيداً يوم مسيلمة إلى آخر ما بسط .

قوله (اقرأ فلان) إغراء له أى هلا دمت ^(١) على قراءتك ، وفيه الترجمة لانه ^(٢) إخبار عن الغيب كما تقدم .

(١) قال القسطلاني : قال الثوري معناه كان ينبغي أن تستمر على القرآن وتغنم ما حصل لك من نزول السكينة والملائكة ، وتستكثر من القراءة التي هي سبب بقائهما ، قال القسطلاني : فليس أمراً له بالقراءة في حادثة التحديث وكأنه استحضر صورة الحال فصار كأنه حاضر لما رأى ما رأى . وفي حديث أبي سعيد عند المؤلف في فضائل القرآن أن أسيد بن حضير كان يقرأ من الليل سورة البقرة فطهره لتعبد ، ويحتمل أن يكون قرأ البقرة والكهف جميعاً أو من كل منهما . اهـ . وسياق كلام الحافظ على قوله : اقرأ تحت قول والده فليس لابنه انحراف البخاري في باب غزوة سيف البحر .

(٢) وبذلك جزم العيني رحمه الله تعالى إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث أن فيه إخباره ^{عليه السلام} عن نزول السكينة عند قراءة القرآن ، اهـ . ثم لا يذهب عليك أنه وقع في هذا الحديث لفظ فسلم ، وقال الكرماني : وتبعه غيره من الشراح والمحدثي قوله : فسلم أى دعا بالسلامة كما يقال : اللهم سلم أو فوض الأمر إلى الله ورضى بحكمه ، أو قال سلام عليك ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المسكي في تقريره قوله سلم أى سلم عن الصلاة لانه كان يقرأ الكهف في الصلاة على ما نص به في المشكاة . اهـ . ولم أر للتصريح بذلك في المشكاة ، لنقص تبني ولم يتعرض هذا اللفظ الحافظ في القمع بل أحال شرح الحديث ههنا على فضائل القرآن وليس هناك هذا اللفظ إلا أنه قال في باب نزول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن ، وذكر فيه البخاري حديث أسيد بن حضير في قراءة البقرة لم يقع في حديث الباب ذكر السكينة ، ولا في حديث البراء الماضي في فضل سورة الكهف ذكر الملائكة ، ولعل المصنف كان يرى أنهما قصة واحدة ثم قال : ودل سياق الحديث على محافظة أسيد على خشوعه في صلاته ، اهـ . وعامة الشراح ، فسروا الرجل في حديث الباب بأسيد

قوله (فوافقته حين استيقظ) أى اضطجعت^(١) ونمت حتى وافق استيقاظى استيقاظه ، ويمكن أن يكون المعنى أنى كرهت استيقاظه غير أنى لما وصلت إليه رأيت استيقظ فوافق وصلى إليه استيقاظه .

قوله (فكان يقول ما يدرى محمد الخ) وكان^(٢) السبب فى ذلك أنه كان يكتب له ﷺ ما كان ينزل عليه فاتفق أنه حين كتب قوله تعالى « ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، الآية » فلما وصل إلى قوله « أنشأناه خلقا آخر » قال « فتبارك الله أحسن

ابن حضير فظاھرہ أن الحافظ أيضاً ماله إلى أن قوله : سلم هو تسليم عن الصلاة ، وحكى صاحب التيسير أولاً قول الكرملى : ثم قال : وفى بعض الشروح الظاهر أن هذا الرجل كان فى الصلاة فعنى قوله : سلم التسليم عن الصلاة . اهـ . معرباً .

(١) قال العيني : أى وافق لإنشأ وقت استيقاظه ، ويروى حتى تأملت به حتى استيقظ . اهـ . قلت : واهبط البخارى فى المنافى فوافقته قد استيقظ .

(٢) قالت الشراح فى اسم هذا النصرائى : إنه لا يعرف . قال الحافظ ونعمه غيره لكن فى رواية مسلم من طريق ثابت عن أنس رضى الله عنه كان من أرحم من بنى النجار ، اهـ . وقال الرازى فى تفسيره : روى الكلبي عن ابن عباس أن عبد الله ابن سعد بن أبى سرح كان يكتب هذه الآيات لرسول الله ﷺ فلما انتهى إلى قوله : « خلقنا آخر » عجب من ذلك فقال « فتبارك الله أحسن الخالقين » فقال رسول الله ﷺ « أكتب فمكذبا نزلت ، فشك عبد الله » وقال إن كان محمد صادقا فيما يقول فإنه يوحى إلى كما يوحى إليه وإن كان كاذبا فلا خير فى دينه فهرب إلى مكة ، فقيل إنه مات على الكفر ، وقيل إنه أسلم يوم الفتح وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : لما نزلت هذه الآية قال عمر بن الخطاب « فتبارك الله أحسن الخالقين » وكان عمر يقول « ووافقنى ربى فى أربع » الحديث : وفيه الرابع قلت « فتبارك الله أحسن الخالقين » فقال : هكذا نزلت . قال العارفون : هذه الواقعة كانت سبب السعادة

الحالقين ، فقال النبي ﷺ : اكتبه فظن إنه لا ينزل عنه شيء ، وإنه يجمع ما يستحسنه من كلام الناس فارتد عن الإسلام ، نعوذ بالله منه ولحق بالكفار ، وجعل يقول ما نقل المؤلف عنه ، والله أعلم .

لعمر وسبب الشقاوة لعبد الله كما قال تعالى : يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ، اه .
مختصراً . قلت : موافقة عمر رضى الله تعالى عنه في هذه الآية ذكرها السيوطى بعدة طرق ، وأما تفسير هذا النصائى بعبد الله بن سعد بن أبي السرح مشكل ، فإن إسلامه في فتح مكة معروف أخرجه أبو داود في سننه ، وبسط ترجمته الحافظ في القسم الأول من الإصابة ، وقال : كان صاحب الميمنة في الحرب مع عمرو بن العاص في فتح مصر وله مواقف محمود في الفتوح إلى آخر ما بسطه من مآثره ، وقد أخرج صاحب المشكاة برواية الشيخين عن أنس رضى الله عنه أن رجلاً كان يكتب للنبي ﷺ فارتد عن الإسلام ولحق بالمشركين فقال النبي ﷺ : إن الأرض لا تقبله ، فأخبرني أبو طلحة أنه أتى الأرض التي مات بها فوجده منبذاً فقال ما شأن هذا ؟ فقالوا : دفناه مراراً فلم تقبله الأرض ، قال القارى في ذكر هذا الرجل : قيل لم يعرف اسمه ، وقيل هو عبد الله بن أبي السرح ، وقيل إنه غلط فإنه مات مسلماً بل هو رجل كان نصرانياً فأسلم وقرأ البقرة وآل عمران ، اه . وهذا الحديث ذكره السيوطى في الخصائص الكبرى فقال : أخرج الشيخان وأحمد والبيهقي وأبو نعيم عن أنس : أن رجلاً كان يكتب الوحي لرسول الله ﷺ فكان يمل عليه عليهما حكيماً فيقول : أكتب سميماً بصيراً فيقول : أكتب كيف شئت ويمل عليه سميماً بصيراً فيكتب عليهما حكيماً ، فارتد ذلك الرجل ولحق بالمشركين ، وقال : أنا أعلم بمحمد إن كنت لا تكتب ما شئت فأت ذلك الرجل فقال رسول الله ﷺ : إن الأرض لا تقبله فدفن فلم تقبله الأرض ، قال أبو طلحة : قدمت الأرض التي مات فيها فوجده منبذاً فقلت : ما شأن هذا ؟ فقالوا : دفناه فلم تقبله الأرض ، اه .

قوله (فانقطع صدره) لعل المراد^(١) بالانقطاع الانكسار ، والتفطل لا انقطاعه قطعتين .

قوله (ورأيت فيها بقرا) أى رأها^(٢) تدبج فكانوا هم المسلمين استشهدوا وأنه سمع فيه قائلا يقول (الله خير) أى ثواب^(٣) الله خير ، فكان ذلك ثوابهم ،

(١) وهو كذلك ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : فانقطع أى صار معوجا مع الانكسار القليل ، وليس المراد أنه انفصل بالكلية والصدر فوق القبضة ، اه . وقال الحافظ : قوله فانقطع صدره عند ابن إسحق : ورأيت في ذباب سيفي ثلما ، وعند أبي الاسود في المغازي عن عروة : رأيت سيفي ذا الفقار قد انقصم من عند ضيقه ، وفي رواية عروة كان الذي رأى بسيفه ما أصاب وجهه المكرم . وعند ابن هشام حدثني بعض أهل العلم أنه عليه السلام قال : وأما الثلم في السيف فهو رجل من أهل بيتي يقتل ، اه .

(٢) كما هو نص الروايات قال الحافظ : وفي رواية أبي الاسود عن عروة بقرا تدبج . وكذا في حديث ابن عباس عند أبي يعلى ، اه . قال الكرماني : قال النووي قد جاء في بعض الروايات . ورأيت بقرا تنحر وهذه الزيادة يتم تأويل الرؤيا إذ نحر البقر هو قتل الصحابة رضى الله عنهم بأحد ، اه .

(٣) قال الكرماني : قالوا معنى والله خير ، ثواب الله خير ، أى صنع الله بالمقتولين خير لهم من بقائهم في الدنيا ، والاولى قول من قال : إنه من جملة الرؤيا وإنها كلمة سمعها في الرؤيا عند رؤياه البقر بدليل تأويله لها بقوله عليه السلام فإذا الحير ماجاء الله به . اه . قال الحافظ : قوله ، والله خير ، هذا من جملة الرؤيا كما جزم به عياض وغيره ، كذا بالرفع فيهما على أنه مبتدأ أو خبر ، وفيه حذف تقديره صنع الله خير ، وفي رواية ابن إسحق وإني رأيت والله خيرا رأيت بقرا ، وهي أوضح والواو للقسم والله بالجر ، وخيرا مفعول رأيت ، اه .

وما أتاهم الله (بعد يوم بدر) بإضافة البعد^(١) إلى اليوم ، والمراد بالبدر حيثئذ :
 البدر الكبرى التى قاتلوا فيها . ويمكن أن يكون المراد بيوم البدر: البدر "صغرى" وهو
 ما واعدهم أبو سفيان^(٢) يوم بدر (*) . إن موعدنا البدر من قابل ، فذهبوا وجمعوا
 من الناس والسلاح ما أمكنهم ، ثم داخهم الرعب فلم يحضروا . وقالوا للناس أن
 يخوفوا المسلمين ويخبروهم أننا جمعنا لكم كذا وكذا ، فخبروهم فلم يخفوا بال المسلمين
 منه شيء ، وهو المذكر في قوله تعالى وفرادهم إيماناً وقالوا حسبنا^(٣) الله ونعم الوكيل

(١) قال الكرماني : قوله بعد يوم بدر بضم دال بعد ، وينصب يوم قالوا .
 وروى بنصب الدال معناه ما جاء الله به بعد من الآية من تثبيت قلوب المؤمنين
 لأن الناس جمعوا لهم وخوفوهم فرادهم ذلك إيماناً . وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
 وتفرق العدو منهم ، اهـ .

(٢) قال الحافظ: يحتمل أن يراد ببدر بدر الموعد ، لا الوقعة المشهورة السابقة
 على أحد ، فإن بدر الموعد كانت بعد أحد ولم يقع فيها قتال ، وكان المشركون لما
 رجعوا من أحد قالوا موعدكم العام المقبل بدر فخرج النبي ﷺ ومن اتدب معه
 إلى بدر فلم يحضر المشركون فسميت بدر الموعد ، فأشار بالصدق إلى أنهم صدقوا
 الوعد ولم يخفوه فأتاهم الله على ذلك بما فتح عليهم بعد ذلك من قريظة وخيبر
 وما بعدها ، اهـ .

(٣) قال البغرى في المعالم وقال مجاهد وعكرمة : نزلت هذه الآية في غزوة
 بدر الصغرى ، وذلك أن أبا سفيان يوم أحد حين أراد أن ينصرف قال : يا محمد
 بيننا وبينك موسم بدر الصغرى تقابل إن شئت ، فقال رسول الله ﷺ ذلك بيننا
 وبينك إن شاء الله ، فلما كان العام المقبل خرج أبو سفيان في أهل مكة حتى نزل
 بحجة من ناحية مر الظهران ثم ألقى الله الرعب في قلبه ، فبداله الرجوع فلقى نعيم

وكان ذلك يوم تجارة ومباينة على البدر، فم يحضره أبو سفيان وغيره من أهل مكة . وحضرته جماعة الصحابة بالتجارات والأسباب ، فاعرا وورعوا ما شاء الله أن يربحوا لانفرادهم بالتجارات دون أهل مكة ، وهو المذكون

ابن مسعود الأشجعي وقد قدم معشراً فقال له أبو سفيان : يا نعيم إني واعدت محمداً وأصحابه أن تلقى بموسم بدر الصغرى . وإن هذه عام جذب ولا يصلحنا إلا غام برعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن . وقد بدالى أن لا إخراج إليها ، وأكره أن يخرج محمداً ولا أخرج أبنا ، فيزيدهم ذلك جرأداً . ولأن يكون الخلف من قبلهم أحب إلى من أن يكون من على فالحق بالمدينة فنضبطهم . وأعلمهم أنى في جمع كثير لاطاقة هم بنا . ولك عدى عشرة من الإبل أصهر لك عى يدى سهيل بن عمرو ويضمنها ، قال جاء سهيل فقال له نعيم : يا أبا يزيد أضمن لى هذه القلائص من أبى سفيان وأطلق إلى محمداً وأبسطهم . قال : نعم . فخرج نعيم حتى أتى المدينة فوجد الناس يتجهزون لمعاد أبى سفيان فقال : أين تريدون ؟ فقالوا : واعدنا أبا سفيان أن نلتقى بموسم بدر الصغرى ، قال بئس الراى رأيتكم ، أنتم في دياركم وقراركم ، فلم يفلت منكم إلا الشريد ، أفترسون أن تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم ، والله لا يفلت منكم أحد ، فكره أصحاب رسول الله ﷺ الخروج ، فقال رسول الله ﷺ والذي نفسى بيده لا أخرجن ولو وحى . فأما الجبان فإنه رجع ، وأما الشجاع فإنه تأهب للقتال ، وقال حسبنا الله ونعم الوكيل ، فخرج رسول الله ﷺ فى أصحابه حتى وافوا بدرأ الصغرى ، فحملوا يلقون المشركون ويسألونهم عن قريش : فيقولون ، قد جمعوا لكم ، يريدون أن يربعوا المسلمين ، فيقول المؤمنون : حسبنا الله ونعم الوكيل حتى بلغوا بدرأ ، وكانت موضع سرق لهم فى الجاهلية . يجتمعون إليها فى كل عام ثمانية أيام ، فأقام رسول الله ﷺ ببدر ينتظر أباسفيان وقد انصرف أبوسفيان من حجة إلى مكة فلم يبق رسول الله ﷺ وأصحابه أحداً من المشركين ، وواقفوا السوق ، وكانت معهم تجارات ونفقات فباعوا وأصابوا بالدرهم درهمين فانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين ، اهـ .

في قوله تعالى «فاقبلوا» (١) بنعمة من الله وفضل لم يمسهم سوء ، وهذا اليوم يوم بدر الصغرى ، ولا يدري وجه تخصيص (٢) لإضافة بعد يارادة الكبرى ولا بالصغرى بل يحمل على الصغرى والكبرى ، وعليهما فالإضافة قطعها جائز ان .

قوله : (فقالت أسرى أن جبرئيل لمخ) والحاصل (٣) أنه ﷺ أسر إليها ثلاثة أمور ، خبر انتقاله : وكان ذلك سبب بكائها ، والثاني : خبر كونها سيده النساء وذلك كان سبب سرورها وضحكها ، والثالث : أنها أسرع أهل وقربته لحوقاً به وذلك سبب للسرور من وجه والبكاء من وجه فجمله بعض الرواة سبب البكاء والبعض سبب الضحك ، ولكل وجه . فافهم فإنه دقيق مفيد .

(١) قال الحازن قوله : « بنعمة من الله » أى بعافية لم يلقوا عدواً وفضل أى تجارة وربح ، وهو ما أصابوا في سوق بدر من الربح ، وقيل النعمة منافع الدنيا ، والفضل ثواب الآخرة ، اهـ .

(٢) كما يظهر من كلام الشراح قال الحافظ : المراد بما بعد يوم بدر فتح خير ثم مكة ، ووقع في رواية بعد بالضم أى بعد أحد ، ونصب يوم أى ما جاء الله به يوم بدر الثانية من تثيت قلوب المؤمنين إلى آخر ما بسط .

(٣) به الشيخ قدس سره بذلك على الجمع بين الروایتين ، ففي هذه الرواية ذكر اللعوق في البكاء ، وفي الرواية الآتية جملة سبب الضحك ، قال الحافظ : وانفقت الروایتان على أن الذى سار هابه أولافبكت هو إعلامه إياها بأنه ميت من مرضه ذلك ، واختلفا فيما سار هابه ثانياً فضحكت ، ففي رواية عروة أنه : لإخباره إياها بأنها أول أهل لحوقاً به ، وفي رواية مسروق أنه لإخباره إياها بأنها سيده نساء أهل الجنة ، وجعل كونها أول أهل لحوقاً به مضموماً إلى الأول ، وهو الراجح ، فإن حديث مسروق يشتمل على زيادات ليست في حديث عروة وهو من الثقات الضابطين ، ثم ذكر الحافظ زيادات مسروق ثم قال :

قوله : (ولأنه عارضني العام مرتين) دلالته ^(١) على قرب الاجل من حيث أنه لم يغير دأبه في المعارضة إلا لما شاهد من تغير في مجارى مقدرات أموره ، ولأن

ويحتمل تعدد القصة ويؤيده الجزم في رواية عزوة بأنه ميت من وجعه ذلك بخلاف رواية مسروق ، ففيها إنه ظن ذلك بطريق الاستنباط مما ذكره من معارضة القرآن ، وقد يقال : لا منافاة بين الخبرين إلا بالزيادة ، ولا يمتنع أن يكون إخباره بأنها أول أهله لحوقاً به سبباً لبكائها ، أو ضحكهما معاً باعتبارين ، فذكر كل من الروایتين ما لم يذكره الآخر ، وقد روى النسائي من طريق أبي سلية عن عائشة في سبب البكاء : إنه ميت ، وفي سبب الضحك الأمرين الآخرين ، ولأن سعد من رواية أبي سلية عنها أن سبب البكاء موته ، وسبب الضحك : أنها سيدة النساء ، وفي رواية عائشة بنت طلحة عنها أن سبب البكاء : موته وسبب الضحك : لحاقها به ، انتهى مختصراً . قلت : وما ذكره الحافظ من التعدد وتقدم الكلام عليه في هامش الكوكب قال السندی ، لعله عليه السلام ذكر لها هذه البشارة مرتين : مرة ضمها إلى خبر الوفاة فغلب عليها ذلك الخبر فبكت ، ومرة ضمها إلى البشارة بالسيادة ، فصار كل من البشارتين سبباً للضحك ، وعلى هذا يحصل التوفيق بين الروایتين ، انتهى مختصراً وفي تقرير مرلانا محمد حسن المكي قوله : فكيت يتعلق بقوله : ولا أراه فقط لا بقوله وإنما إلخ . وفي الحديث وقع الاختلاف من الرواة ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في استنباط قرب الاجل بمعارضة القرآن مرتين ولم يتعرض لذلك الشراح ، ومؤدى ما أفاده الشيخ قدس سره إنه استنبط ذلك بثلاثة وجوه .

ثم قال القسطلاني : اختلف هل كانت العرضة الأخيرة بجميع الأحرف السبعة أو بحرف واحد منها ، وعلى الثاني فهل الحرف الذي جمع عليه عثمان الناس أو غيره فعند الأخيرة أحمد وغيره من طريق عبيدة السلماني أن الذي جمع عليه عثمان الناس يوافق العرضة

الآخيرة ، الشيء ينتهي بكلامه ، ولأن تكرار المعارضة دل على استعداد زائد له ﷺ بالعالم العلوى ، وذلك يقتضى الالتحاق بالملأ الأعلى ، والله تعالى أعلم ، وعلمه أتم وأحكم .

ونحوه عند الحاكم من حديث سمرة وإسناده حسن ، وقد صححه هو وأخرج أبو عبيدة من طريق داود بن أبي هند ، قلت للشعبي : قوله تعالى « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » أما كان ينزل عليه فى سائر السنة ؟ قال : بلى ، ولكن جبريل كان يعارض مع النبي ﷺ فى رمضان ما أنزل عليه فيحكم الله ما يشاء وينسخ ما يشاء فكان السر فى عرضه مرتين فى سنة الوفاة استقراره على ما كتب فى المصحف العثمانى ، والاقتصار عليه وترك ما عداه ، ويحتمل أن يكون لأن رمضان فى السنة الأولى من نزول القرآن لم يقع فيه مدرسة لوقوع ابتداء النزول فى رمضان ، ثم فى الوحى فوقعت المدرسة فى السنة الأخيرة فى رمضان مرتين ، ليستوى عدد السنين والعرض ، اهـ . قلت : وفيه أن زمان الفترة كان ثلاث سنين ، اللهم إلا أن يقال : إن المراد بالسنين أعوام النزول خاصة فتأمل ، قلت : وهذا الكلام لحصه القسطلانى من كلام الحافظ فى الفتح ، وزاد الحافظ فقال : ولفظ حديث سمرة رضى الله عنه (أى المذكور) عرض القرآن على رسول الله ﷺ عرضات ، ويقولون : إن قراءتها هذه هى العرضة الأخيرة ، ومن طريق مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : أى القراءتين ترون كان آخر القراءة ؟ قالوا : قراءة زيد بن ثابت فقال : لا إن رسول الله ﷺ كان يعرض القرآن كل سنة على جبريل ، فلما كان فى السنة التى قبض فيها عرضه عليه مرتين ، وكانت قراءة ابن مسعود رضى الله عنه آخرهما ، وهذا يغير حديث سمرة ومن وافقه ، وعند مسدد فى مسنده من طريق إبراهيم التيمي أن ابن عباس رضى الله عنهما سمع رجلا يقول : الحرف الأول ؟ فقال : ما الحرف الأول قال : إن عمر رضى الله عنه بعث ابن مسعود إلى الكوفة معلماً فأخذوا بقراءته ، فغير عثمان القراءة فهم يدعون قراءة ابن مسعود الحرف الأول

قوله : (فإن الناس يكثرون ويقل الانصار) ظاهره غير مراد ، لأن الانصار ليست فيهم قلة ، فإن أكثر قبائل الشيوخ الشائعة في الهند أنصاريون فالمعنى (بياض ^(١) في الأصل) .

فقال ابن عباس : إنه لآخر حرف عرض به النبي ﷺ على جبريل ، وأخرج النسائي من طريق أبي ظبيان قال : « قال لي ابن عباس ، أى القرائتين تقرأ ؟ قلت : القراءة الأولى ، قراءة ابن أم عبد : يعنى عبد الله بن مسعود ، قال : بل هى الأخيرة ، إن رسول الله ﷺ كان يعرض على جبريل ، الحديث وفى آخره : فحضر ذلك ابن مسعود فعلم ما نسخ من ذلك وما يدل ، وإسناده صحيح ، ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون العرضتان الأخيرتان وقعتا بالحرفين المذكورين ، فيصح إطلاق الأخيرة على كل منهما ، اهـ .

(١) بياض في الأصل ، واختلفت الشراح في مراد الحديث قال الحافظ : فيه إشارة إلى دخول قبائل العرب والعجم في الإسلام ، وهم أضعاف أضعاف قبيلة الانصار ، فهما فرض في الانصار من الكثرة كالتناسل فرض في كل طائفة من أولئك فهم أبدأ بالنسبة إلى غيرهم قليل ، ويحتمل أن يكون ﷺ اطلع على أنهم يقولون مطامناً فأخبر بذلك ، فكان كما أخبر لأن الموجودين الآن من ذرية على بن أبي طالب ممن يتحقق نسبه إليه أضعاف من يوجد من قبيلتي الأوس والخزرج ممن يتحقق نسبه ، وقس على ذلك ، ولا التفات إلى كثرة من يدعى أنه منهم بغير برهان ، وقوله : حتى يكونوا كالمالح في الطعام ، أى في القلة ، لأنه جعل غاية قتلهم الانتهاء إلى ذلك والمالح بالنسبة إلى جملة الطعام جزء يسير منه ، اهـ . وقال القسطلاني تبعاً للعنى ، هو من الإخبار بالمغيبات ، فإن الناس كثروا وقل الانصار كما قال عليه الصلاة والسلام . اهـ . وقال القارى : قال الثوري بشرى لأن الانصار هم الذين آووا رسول الله ﷺ ونصروه في حال الضعف والعسرة ، وهذا أمر قد انقضى زمانه لا يلحقهم الا لاحق ، فكلما مضى واحد منهم مضى من غير بدل فيكثر غيرهم ويقولون ، وقوله : حتى يكونوا

قوله : (فإنه سيد أهل الوادى) عبر عن مكة بالوادى ^(١) لوقوعها بين الجبال .

قوله : (فغضب سعد) أى على أمة حيث رآه يأمر سعداً بالسكوت ولا يتعرض ^(٢) أباً جهل بشئ .

قوله : (والله يغفر له) لأنه ^(٣) ليس له فيه ذنب فلا مؤاخذه له فيه .

(باب قول ^(٤) الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم)

فى الناس يؤيد ما قال الطيبى ، وهذا المعنى أى التقليل قائم فى حق المهاجرين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة ، ولعل الحمل على الحقيقة أظهر لأن المهاجرين وأولادهم كثروا وتبسطوا فى البلاد وانتشروا فيها وملكوها بخلاف الانصار ، اه . وهذا أمر مشاهد فى ، الاشراف ، والعلويين ، والعباسية : وبني خالد وأمثالهم ، اه ما فى المرقاة .

(١) قال ياقوت الحموى فى المعجم الوادى : كل مفرج بين جبال وآكام وتلال يكون مسلكا للسليل أو منفذاً ، اه . وفى التنزيل العزيز : ربنا إنا أمسكت من ذريتي بواد غير ذى زرع ، قال صاحب الجلالين ، هو مكة ، وفى الجمل : الوادى المنخفض بين الجبلين ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره جيد واضح ، فإنه كان الجدير بأمة أن يمنع أباً جهل لتعرضه عن ضيفه ، فضلاً عن أن يمنع سعداً ولا يتعرض لأبى جهل .

(٣) سياتى البسط فى ذلك قريباً فى مناقب أبى بكر رضى الله عنه .

(٤) قال العيني تبعاً للعافظ : فإن قلت : ما وجه دخول هذا الباب المترجم فى أبواب علامات النبوة المذكورة ؟ قلت : من جهة أنه أشار فى الحديث إلى حكم

دلالة^(١) الرواية عليه من حيث أنهم كانوا قد تعاهدوا فيما بينهم أن يأتوا هذا النبي ﷺ فإن أمرهم بالرجم أنكروه ، وإن أمرهم بالجلد جلدوه ، فإن سألهم الرب تبارك وتعالى عنهم يوم القيامة عن اكتفائهم بالجلد احتجوا بأنهم فعلوا ذلك بأمر رسوله ونبيه ، وفيه دلالة على أنهم قد عرفوا ذلك أى كونه نبياً .

قوله : (ومعهما مثل المصباحين) تثنيتهما باعتبار^(٢) ما يؤول وإلا فقد كان المصباح واحداً بين أيديهما فإذا تفرقا صارا اثنين .

التوراة ، والنبي ﷺ سألهم عما في التوراة في حكم من زنى ، والحال أنه لم يقرأ التوراة ولا وقف عليها قبل ذلك ، فظهر الأمر كما أشار إليه ، وهو أيضاً من أعظم علامات النبوة ، اهـ . وعلم من ذلك أن هذا الباب داخل في أبواب علامات النبوة وأما ذكر البسلة قبله فاعله لما تقدم من دأبه أنه يذكرها بعد الفترة ، كما أفاده الشيخ قدس سره على البسلة قبل باب فضل استقبال القبلة .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر كما هو نص رواية أبي داود ، وقال القسطلاني : ذكر أبو داود السبب في ذلك من طريق الزهري : سمعت رجلاً من مزينة عن يتبع العلم ، وكان عند سعيد بن المسيب يحدث عن أبي هريرة قال : « زنى رجل من اليهود بامرأة ، فقال بعضهم لبعض اذهبوا بنا إلى هذا النبي فإنه بعث بالتخفيف ، فإن أفتانا بفتيادون الرجم قبلناها واحتججنا بها عند الله عز وجل ، وقلنا فتيا نبي من أنبيائك ، قال : فأتوا النبي ﷺ وهو جالس في المسجد في أصحابه فقالوا : يا أبا القاسم ما ترى في رجل وامرأة منهم زنياً ، الحديث : وقوله ﷺ ما تجدون في التوراة ؟ ليلزمهم ما يعتقدون في كتابهم ، ولعله أوحى إليه أن حكم الرجم فيها ثابت على ما شرع لم يلحقه تبديل ، اهـ .

(٢) كما تدل على ذلك الروايات المفصلة في ذلك فستأتى الرواية في المناقب في « باب منقبه أسيد بن حضير وعباد بن بشر : بلفظ : « أن رجلين خرجا من عند النبي

(قال : معاذ وهم بالشام) هذه زيادة من معاذ في الرواية ، واستدل بها^(١) معاوية رضي الله تعالى عنه على كونهم على الحق دون أصحاب علي رضي الله عنه ، ولذلك قال : هذا مالك يزعم أنه سمع معاذاً إلخ .

ﷺ في ليلة مظلمة ولذا نور بين أيديهما حتى تفرقا ففرق النور معهما ، وحكى الحافظ عن رواية عبد الرزاق في مصنفه : أن أسيد بن حضير ورجلا من الانصار تحدثا عند رسول الله ﷺ حتى ذهب من الليل ساعة في ليلة شديدة الظلمة ، ثم خرجا ويبد كل منهما عصية فأضاءت عصا أحدهما حتى مشيا في ضوئها ، حتى إذا افرقت بهما الطريق أضاءت عصا الآخر ، فمشى كل منهما في ضوء عصاه حتى بلغ أهله ، ومن رواية أحمد والحاكم في المستدرک بلفظ : إن أسيد بن حضير وعباد بن بشر كانا عند النبي ﷺ في ليلة ظلماء ، فلما خرجا أضاءت عصا أحدهما فمشيا في ضوئها فلما افرقت بهما الطريق أضاءت عصا الآخر ، اه .

(١) وإلى ذلك أشار شيخ مشائخنا الشاه عبد الغني الدهلوي في إنجاح الحاجة مستنبطاً ذلك من حديث ابن ماجه ، فإنه أخرج الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه قال : « قام معاوية خطيباً فقال : « أين علماءكم : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرون على الناس لا يبالون من خذلهم ، ولا من نصرهم » قال الشيخ في الإنجاح لعل غرض معاوية من رواية هذا الحديث بهذا الاهتمام الاستدلال على حقيقته وحقية أشياعه وأتباعه لأن الطائفة الظاهرة الغالبة المنصورة في زمانه لم يكن إلا هو وأتباعه ، فلو لم تكن تلك الطائفة على الحق قواماً على أمر الله لما صدق هذا الحديث ، اه . قلت أخرج البخاري حديث الباب في كتاب الاعتصام في باب قول النبي ﷺ « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم » ، قال الحافظ قوله : وهم أهل العلم : هو من كلام المصنف وأخرج الترمذي حديث الباب ثم قال : سمعت محمد بن إسماعيل يقول : سمعت علي بن المديني يقول : هم أصحاب الحديث إلى آخر ما بسط فيه ، قال القارئ : في الحديث

قوله (الحيل ثلاثة الخ) ومطابقته^(١) بالباب

إشارة إلى أن وجه الأرض لا يخلو من الصالحاء الثابتين على أوامر الله ، المتباعدين عن نواهيهِ . الحافظين لأمور الشريعة يستوى عذمهم معاونة الناس ومخالفتهم لإياهم ، وفسر الشارح أمر الله بالقيامة ، وقوله : قائمة بأمر الله أى متمسكة بدينه ، قيل هم الامة القائمة بتعليم العلم وحفظ الحديث لإقامة الدين ، وقيل : هم المقيمون الإسلام المديون له ، من قام الشيء دام ، والباء في أمر الله ، بمعنى مع ، وقيل يحتمل أن المراد به أن شوكة أهل الإسلام لا تزال بالكلية ، فإن ضعف أمره في قطر قوى وعلا في قطر آخر ، وقام بإعلانه طائفة من المسلمين ، وقال الثوري شتى : الامة القائمة بأمر الله وإن اختلف فيها ، فإن المعتد به من الأقاويل أنها الفئة المرابطة بشغور الشام. نضر الله بهم وجه الإسلام ، لما في بعض طرق هذا الحديث وهم بالشام ، وفي بعضها حتى يقا تل آخرهم المسيح الدجال ، وفي بعضها قيل : يارسول الله وأنى هم ؟ قال ببيت المقدس ، ا هـ . وفي هامش البخارى عن اللمعات قوله : بأمر الله أى بشريعته ودينه وترويح سنته ، وهم أصحاب الحديث أو بالجهاد مع الكفار ، وهم الغزاة ، وقالوا : المراد بهم المرابطون بشغور الشام في آخر الزمان كما يشعر به قوله : حتى يأتى أمر الله ، وحكى عن الخير الجارى لعل المراد من الامة القائمة بأمر الله المقيمة بالشام الأبدال فإن مسكنهم الشام ، ا هـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوضح ، بل أجود مما قالته الشراح في وجه المطابقة ، قال العيني رحمه الله تعالى بعد حديث أبي هريرة : هذا وجه المطابقة في ذكره عقيب أبواب علامات النبوة . يمكن أن يقال فيه إن فيه من جملة ما أخبر به ما وقع كما أخبر ، ا هـ . وقال الحافظ بعد حديث ابن عمر وأنس وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهم : لم يظهر لى وجه لم يراد هذه الأحاديث في أبواب علامات النبوة إلا أن يكون من جملة ما أخبر به فوق كما أخبر ، وقد تقدم تقرير هذا التوجيه في أوائل الجهاد في باب : الجهاد ماض مع البر والفاجر ، ا هـ . قلت : وترجم البخارى

- باعتبار أنه من (١) بقيته قوله عليه السلام: الخيل معقود بنواصيها الخير الخ .
 قوله (خربت خيبر) فيه الترجمة (٢) حيث كان كذلك .
 قوله (دع فرفع الخ) أى لاتروه (٣) فإنه غير معتمد .

باب الجهاد ماض مع البر والفاجر لقول النبي ﷺ: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، قال الحافظ سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد، إلى آخر ما تقدم من كلامه في هامش اللامع في الباب المذكور، وسنأتى كلام صاحب الخير الجارى في ذلك قريباً .

(١) فإن الحديثين أخرجهما الإمام مسلم في باب إثم مانع الزكاة وسبقه الإمام أحمد في مسنده فإنهما أخرجا هذا الحديث برواية سهيل ابن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة وفيه قوله ﷺ: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة . وهي لرجل أجر، ولرجل ستر، الحديث .

(٢) وهو كذلك قال الحافظان ابن حجر والعيني : وجه المطابقة فيه أنه أخبر عن خراب خيبر قبل وقوعه فوقع كما أخبر، اهـ . وفي هامش البخارى عن الخير الجارى لا يخفى أن مناسبة هذا الحديث وما قبله بالكتاب المذكور خفية إلا إذا ضم إليه البشارة في فتح خيبر « من إنا إذا نزلنا بساحة قوم إلخ »، حيث يشير إلى الفتح، بل المفتوح في الغزوات بالخيل وفيه إشارة إلى فضيلة الخيل التي فيها بركة للحضور في الغزوات والفتوح بها إلى غير ذلك، اهـ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ووضح معنى أن رفع اليدين في هذا الحديث غير ثابت، فترك روايته، وهذا القول لا يوجد في غير النسخ الهندية، إلا ما حكاه الكرمانى في شرحه، ونقل عنه المعنى إذ قال : قال الكرمانى قال البخارى لفظ فرفع النبي ﷺ يديه غريب أخشى أن لا يكون محفوظاً، اهـ . وفي الفيض : وليست هذه العبارة في غير تلك النسخة، ولم يأخذها أحد من شارحيه وثبت منه رفع اليدين عند التكبير في خيبر، اهـ .

(باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم)

(١) سكت الشيخ قدس سره عما قاله البخاري : ومن صحب النبي ﷺ لم يخ ،
لوضوحه وكونه من مسألة الاصول ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك فقال :
يعنى ان اسم صحبة النبي ﷺ مستحق لمن صحبه أقل ما يطلق عليه اسم صحبة له ، وإن كان
العرف يخص ذلك ببعض الملازمة ، ويطلق أيضاً على من رآه رؤية ولو على بعد ،
وهذا الذى ذكره البخارى هو الراجح ، إلا ، أنه : هل يشترط فى الرأى أن يكون
بحيث يميز ما رآه أو يكتفى بمجرد حصول الرؤية محل نظر ، وعمل من صنف فى
الصحابة على الثانى ، فإنهم ذكروا مثل محمد بن أبى بكر الصديق ، وإنما ولد قبل
وفاة النبي ﷺ بثلاثة أشهر وأيام ، ومع ذلك فأحاديث هذا الضرب مراسيل ،
والخلاف الجارى بين الجمهور وبين أبى إسحاق الإسفرائينى ومن وافقه على رد
المراسيل مطلقاً ، حتى مراسيل الصحابة ، لا يجرى فى أحاديث هؤلاء لأن أحاديثهم
لا من قبيل مراسيل كبار التابعين ، ولا من قبيل مراسيل الصحابة الذين سمعوا من
النبي ﷺ وهذا مما يلغز به فيقال : صحابى حديثه مرسل لا يقبله من يقبل مراسيل
الصحابة ، ومنهم من بالغ فكان لا يعد فى الصحابة إلا من صحب الصحبة العرفية
كما جاء عن عاصم الاحول ، وكذا روى عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يعد فى
الصحابة إلا من أقام مع النبي ﷺ سنة فصاعداً ، أو غزا معه غزوة فصاعداً ، والعمل
على خلاف هذا القول ، لأنهم اتفقوا على عد جمع جم فى الصحابة لم يجتمعوا
بالنبي ﷺ إلا فى حجة الوداع . ومن اشترط الصحبة العرفية أخرج من له رؤية
أو من اجتمع به ، لكن فارقه عن قرب ، كما جاء عن أنس أنه قيل له : هل بقى من
أصحاب النبي ﷺ غيرك ؟ قال لا مع أنه كان فى ذلك الوقت عدد كثير من
لقيه ﷺ من الاعراب ، ومنهم من اشترط فى ذلك أن يكون حين اجتماعه به
بالغاً ، وهو مردود أيضاً ، لأنه يخرج مثل الحسن بن على ونحوه من أحداث الصحابة ،
والذى جزم به البخارى هو قول أحمد والجمهور من المحدثين إلى آخر ما بسطه .

قوله (لاحقاً تحدثنا) ولا ينافيه ما سبق من الرواية (١) حيث ذكر فيها أنه ذهب بأبي بكر هو وأبوه ، فحدثنا في الطريق ، ووجه عدم المناقاة بينهما أنه (*) وإن سئل عنه أن يحدث أولاً ، غير أن أبا بكر قال لهما : أحدثكم فامشوا معي فلما ذهبا معه حدثنا في الطريق ، فلا تنافي بين الروایتين والله أعلم .

قوله (فسويته) الضمير عائد (٢) إلى الظل باعتبار كونه مكاناً فتصح تسويته .

(١) كما سبق قريباً في أبواب علامات النبوة من حديث زهير عن أبي إسحاق قال : سمعت البراء يقول : جاء أبو بكر إلى أبي في منزله فاشترى منه رحلاً ، فقال لعازب : أبعث ابنك بحمله معي ، قال لحمله معه ، وخرج أبي ينتقد ثمنه ، فقال له أبي يا أبا بكر حدثني كيف صنعتما ، الحديث ، وبمثل ما أفاده الشيخ جمع بينهما الحافظ في الفتح ، إذ قال : قوله فقال عازب : لاحقاً تحدثنا ، كذا وقع في رواية إسرائيل عن أبي إسحاق ، وقد تقدم في علامات النبوة من رواية زهير عن أبي إسحاق بلفظ : فقال لعازب أبعث ابنك الحديث ، وظاهرهما التخالف فإن مقتضى رواية إسرائيل أن عازباً امتنع عن إرسال ولده مع أبي بكر حتى يحدثهم ، ومقتضى رواية زهير أنه لم يعلق التحديث على شرط ، ويمكن الجمع بين الروایتين بأن عازباً اشترط أولاً وأجابه أبو بكر إلى سؤاله ، فلما شرعوا في التوجه استنجز عازب منه ما وعده به من التحديث ففعل ، اهـ . وهذا أوجه من صنيع العلامة العيني إذ قال في الحديث الذي تقدم في علامات النبوة قوله قال : لحملت أي قال البراء لحملت الرجل معه ، وفي رواية إسرائيل أن عازباً امتنع من إرسال ابنه مع أبي بكر حتى يحدث أبو بكر بالحديث ، وهي زيادة ثقة مقبولة ، اهـ .

(٢) قال القسطلاني : قوله فسويته أي موضعاً ، وفي علامات النبوة فنزلنا عنده ، أي عند الظل ، وسويت للنبي ﷺ مكاناً ينام عليه ، اهـ .

قوله (حتى أبدى عن ركبته) وهو عندنا ^(١) محمول على المجاز أى كادت ركبته ^(٢) عن تكشف لمباغته في رفع الإزار ، وكان ذلك لقرعه وإسراعه .
قوله (وأما صاحبكم فقد غامر) أى دخل في غامرة ^(٣) الخصومة ، أى لعله جاء وقد اختصم مع أحد ، وإنما قال النبي ﷺ انتزاعاً منه هذا الأمر حيث رأى أبا بكر أنه فرعاً مشمراً عن ساقه .

(١) قوله عندنا أى الخفية ، فإن المسألة خلافية شديدة ، وهى أن الركبة عورة عندنا الخفية بخلاف الأئمة الثلاثة ، وإلى قول الخفية مال بعض الشافعية كما حكاه القارى وحقاه ابن بطلال عن أحمد أيضاً كما تقدم فى هامش اللامع فى ذيل باب ما يستتر من العورة .

(٢) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصراب أن تكشف ١٢ . ويمكن عندى فى توجيه فعل الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه أنه رضى الله تعالى عنه لغاية حزنه وتفكره فى مخاصمته بعمر رضى الله تعالى عنه ، لم يلتفت إلى ذلك فأنحسر بغير شعور منه ، ونظير ذلك ماسياً قرياً من قوله : إن أحد شقي ثوبى يسترخى إلا أن أتعاهد ذلك ، منه الحديث ، وهذا كله إذا كان المراد بالكشف كشف الركبة بدون ساتر عليه ، وإن كان المراد بالكشف كشفه عن رداء أو قميص كما وجهوا فعله ﷺ بتغطية ركبته حين دخول عثمان رضى الله عنه ، كما تقدم فى باب ما يذكر فى الفخذ ، فلا إيراد ولا حاجة إلى الجواب .

(٣) قال الحافظ فى الفتح : قوله غامر - بانغين المعجمة - أى خاصم ، والمعنى دخل فى غمرة الخصومة ، والغامر الذى يرمى بنفسه فى الأمر العظيم كالغريب وغيره ، وقيل هو من الغمر - بكسر المعجمة - وهو الحق أى صنع أمراً اقتضى له أن يحتمد على من صنعه معه ، ويحتمد الآخر عليه ، ووقع فى تفسير الأعراف فى رواية أبى ذر وحده : قال أبو عبد الله هو المصنف : غامر أى سبق بالخير ، وذكر

قوله (فأسرعت إليه ثم ندمت) إن كان ^(١) المراد بالإسراع الإسراع إلى ما قال له من الكلام الغير الحرى به فلفظة «ثم» على أصل معناها، وإن كان المراد به الإسراع إلى بيت عمر ليغفر له فكلمة «ثم» بمعنى الواو، إذ لا يمكن ترتيب الندم على الاستغفار عنه .

قوله (يغفر الله لك يا أبا بكر) حيث ^(٢) اجتهدت في الصالح والاستحلال عما كان منك لأخيك عمر .

عياض أنه في رواية المستمل وحده عن أبي ذر ، وهو تفسير مستغرب . والاول أظهر ، وقد عناه المحب الطبري لأبي عبيدة بن المثنى أيضاً فهو سلف البخاري فيه ، اهـ . وقال القسطلاني : قوله سبق بالخير بالتحية الساكنة كذا فسر ، والذي في الصحاح والنهاية أي خاصم . أي دخل في غمرة الخصومة إلخ ، وقول البخاري هذان منتقدات الشيخ قدس سره كما تقدم في مقدمة اللامع ، ثم قال الكرماني : فإن قلت : أين قسم أنا قلت : محذوف نحو وأما غيره فلا أعله ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاحتمالين ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح والاحتمال الاول أظهر وإليه مال صاحب تيسير القاري في ترجمته إذ قال : بس شتاب كردم من بسوی او در ايذاء اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ويحتمل عندى أن الصديق الأكبر رضى الله عنه لما استغفر عمر رضى الله عنه ولم يستغفر له عوضه النبي ﷺ بدعاء المغفرة له ثلاث مرات ، قال الحافظ في حديث أبي أمامة عند أبي يعلى في نحوه هذه القصة : جلس عمر رضى الله عنه فأعرض عنه أي النبي ﷺ ثم تحول لجلس إلى الجانب الآخر ، فأعرض عنه . ثم قام لجلس بين يديه ، فأعرض عنه ، فقال يا رسول الله ما أرى إعراضك إلا لشيء بلغك عنى ، فما خير حياتي وأنت معرض عنى ؟ فقال : أنت الذى اعتذر إليك أبو بكر فلم تقبل عنه ؟ ، ووقع في حديث ابن عمر رضى الله عنهما عند الطبراني في نحوه هذه القصة : يسألك أخوك أن تستغفر له فلا تفعل ؟ فقال والذي

قوله (حتى أشفق أبو بكر) أى على عمر^(١) ولذلك جعل يقول ما يرا به عمر ،
ويذهب الخطأ إلى نفسه ليضفح النبي ﷺ عن عمر رضى الله عنه .

قوله : (فهل أنتم تاركوا إلى صاحبي) استفهام^(٢) تقرير أى هل تتركونه من
خصوماتكم ، ولا يبعد حمل اللازم حينئذ على معنى لأجل ، وقد ثبت حذف النون
من المضارعة كثيراً حذفاً غير قياسي ، فلا يبعد حمل اسم الفاعل عليه ، ولا يبعد حمله
على الاستفهام الإنكارى أى هل تدعونه وتتركونه منكم فإن المنازعة والمجادلة
علم المواعدة لا تفعلوا^(*) فهل أنتم تاركون صاحبي ، واللام على هذا لتأكيد الإضافة
كأذكره الحشى ، والله أعلم .

بعثك بالحق مامن مرة يسألني إلا وأنا أستغفر له ، الحديث

(١) قوله حتى أشفق ، قال الحافظ : زاد محمد بن المبارك أن يكون من
رسول الله ﷺ إلى عمر رضى الله عنه ما يكره ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي
وفي الحاشية : خاف أن ينال عمر من رسول الله ﷺ ما يكرهه ، أى كه برسد عمر
از حضرت عتاب را یعنی عتاب بیا بدازاو ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشراح للاستفهام ، نعم بسطوا الكلام على حذف النون في
قوله تاركوا ، قال القسطلاني تبعاً للحافظ : وغيره قوله « تاركوا إلى صاحبي »
بإضافة تاركوا إلى صاحبي ، وفصل بين المضاف والمضاف إليه بالجار والمجرور ،
عناية بتقديم لفظ الإضافة ، وفي ذلك جمع بين إصافتين إلى نفسه تعظيماً للصديق
ونظيره قراءة ابن عامر ، وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ،
بنصب أولادهم وخفض شركائهم ، وفصل بين المضافين بالمفعول ، ومباحث ذلك
ذكرتها في كتاب القراءات الأربعة عشر . وسيأتى في التفسير « هل أنتم تاركون » ،
بالنون ، قال أبو القاسم وهو الوجه لأن الكلمة ليست مضافة لأن حرف الجر

(*) هكذا الأصل ١٢ ز .

قوله (والله يغفر له ضعفه) أى لا مؤاخذه (١) عليه في ضعفه ذلك لأنه ليس لضعفه فهو مغفور له في ذلك وليس المعنى أنه ذنب حتى يغفر .

منع الإضافة . وربما يجوز حذف النون في موضع الإضافة والإضافة ههنا ، قال :
والأشبه أن حذفها من غلط الرواة ، قال تقسطنطين ولا ينبغي نسبة الرواة إلى
الخطأ مع ما ذكره وورود أمثلة لذلك ، اه . وقال الحافظ بعد إيراد أبي الققاء :
ووجهها غيره بوجهين . أحدهما : أن يكون صاحبي مضافاً وفصل بين المضاف
والمضاف إليه بالجار والمجرور ، ونظيره قراءة ابن عامر في قوله : وكذلك زين
لكثير ، الآية ، والثاني أن يكون استطال الكلام فحذف النون كما يحذف من
الموصول الموصول ، ومنه ما ذكروه في قوله تعالى : وخضمت كالذي خاضوا ، .
انتهى مختصراً .

(١) وتقدم شيء من ذلك في باب علامات النبوة ، وأفاد الشيخ قدس سره
في الكوكب الدرى ، وأما وجه الضعف فليس يرجع إلى نقص في فضل الصديق ،
بل السبب في ذلك ما كان في زمنه من تزلزل في الملك وارتداد في الإسلام ، حتى
أن أمثال عمر رضى الله تعالى عنه ، وكان علماً في بأسه ونجدته ، قد كان يخوف
كما يظهر بالمراجعة إلى كتب السير ، اه . وبسط في هامش الكوكب في معنى قوله
والله يغفر له ، والأوجه عند هذا العهد الضعيف أن هذا إشارة إلى نسبة اتحادية
بالنبي ﷺ كما تقدم البسط في النسب الأربعة في بدء الوحي ، فإنه صلى الله تبارك
وتعالى عليه وسلم لما أخبر بقرب أجله بقوله عز اسمه : فسبح بحمد ربك واستغفره ،
أخبر النبي ﷺ بقرب أجل صديقه بقوله : والله يغفر له ، فكأنه إشارة إلى قرب
وفاته بعد خلافته ، ولهذا المعنى ذكره الإمام البخارى رحمه الله في مناقب أبي بكر
رضى الله تعالى عنه ، فأى منقبة تكون أعظم من الاتحاد معه ﷺ ، ولذلك نظائر
كثيرة لا تخفى على من أمعن النظر في كتب الحديث ، منها رأيه في قبول الفدية عن

قوله (إن أحد شقي ثوبى يسترخى الخ) يعنى ^(١) بذلك جانب الخف ، فإن الاستمسك إنما هو بعظم الأوراك ، فإذا خف الورك لم يستمسك الإزار ^(٢) حيث يقصد مسكه ، ولا يبعد إرادة التمسك لأن عظم البطن يمنع استمسك الإزار في موضعه ، والله أعلم أى ذلك كان .

أسارى بدر وجوابه له مر رضى الله تعالى عنهما بعين ما أجاب به النبى ﷺ في صاحب الحديدية .

(١) قال أحمد بن حنبل في قوله يسترخى — بالخاء المعجمة — وكان سبب استرخائه نخافة جسمه ، وقوله إلا أن أتعاهد أى يسترخى إذا غفلت عنه ، ووقع في رواية معمر عن زيد بن أسلم عند أحمد : أن إزارى يسترخى أحياناً فكأن شدة كان ينحل إذا تحرك بمضى أو غيره بغير اختياره ، فإذا كان محافظاً عليه لا يسترخى لأنه كلما كاد يسترخى شدة ، وأخرج ابن سعد عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان أبو بكر أحنى لا يستمسك إزاره يسترخى عن حقويه ، وعن قيس بن أبى حازم قال : دخلت على أبى بكر وكان رجلاً نحيفاً ، وقوله لست ممن يصنعه خيلاء ، وفي رواية زيد بن أسلم : لست منهم ، وفيه أنه لا يخرج على من انهمر إزاره بغير قصده مطلقاً . هـ .

(٢) ونخافة جسمه معروفة في صفته رضى الله تعالى عنه كما تقدم ، قال صاحب صفة الصفوة : لا يستمسك إزاره يسترخى عن حقويه ، وعن قيس بن أبى حازم دخلت مع أبى على أبى بكر وكان رجلاً نحيفاً خفيف اللحم أبيض . هـ . وفي الإصابة كان أبيض لطيفاً جعداً مسترق الوركين ، وفي تاريخ الخلفاء أخرج ابن سعد عن عائشة أن رجلاً قال لها : صفى لنا أبا بكر ، فقالت رجل أبيض نحيف خفيف العارضين أجناً (*) لا يستمسك إزاره يسترخى عن حقويه ، معروق الوجه غائر

(*) باء مع الميم ، والخاء المعجمة بدون الميم ، يعنى واحد ١٢ ز .

قوله (ما على هذا الذى يدعى الخ) يعنى ^(١) بذلك أنه لا يضطر أحد إلى أن يكون مدعياً من هذه الأبواب كلها لأن الدخول حاصل بالدعاء من باب واحد ،

العنين نأقء الجبهة عارى الاشاجع ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من عظم بطله لم أجده بعد ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : أحد شقي ، وهو جانب وجهه ، لأن بطله كان كبيراً فلا يستملك به الإزار بل ينزل إلى التحت ، اه . وسيتأتى فى غزوة الرجيع فى تقرير شيخ قدس سره أنه كان ثقيلاً مادناً ، وهو أيضاً خلاف المعروف .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، بسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز ، وفيه عن المظهرى : ما نافية ، ومن رتبته . أى ليس ضرورة على من دعى منها إذ لودعى من واحد لحصل المراد وهو دخول الجنة ، مع أنه لا ضرورة عليه أن يدعى من جميعها ، بل هو تكريم وإعزاز إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله من أنفق هذا بيان حكم أفضل الصدقة وهى صدقة الزوجين ، وقوله فمن كان الخ كلام مستأنف ليس تفصيلاً لهذا . بل هو بيان على طريق العموم بعد البيان فى الصدقة خاصة ، وقوله دعى من أبواب الجنة وإن كان الدخول من باب واحد تكريم له ، وقوله دعى من باب الصدقة ، ينافى ما مر فى صدقة الزوجين ، وهو أنه دعى من أبواب الجنة أى من جميع أبوابها لا من باب الصدقة خاصة ، قلت : المراد بتلك الأبواب أفراد باب الصدقة ، وبالباب فى قوله من باب الصدقة النوع المشتمل على تلك الأفراد (استاذ) ولك أن تقول إن نعمة الزوجين مستثناة من هذا العموم ، لأنها أفضل الصدقات فيدعى صاحبها من أبواب الجنة كلها ، ولذا قال أبواب الجنة ولم يقل أبواب الصدقة ، وأما قوله من باب الصدقة فالمراد بالصدقة ههنا مادون صدقة الزوجين ، وعلى هذا التقدير لا يلزم التكرار فى بيان صدقة أيضاً فافهم . وهذا الجواب حسن لكنه لا يندفع به الاعتراض الثانى . فالأولى ما قال قدس سره ، وقوله من باب الصدقة

وهو المقصود فلا يفتر أحد أن يدعى منها كلها ، غير أني أسألك يا رسول الله هل يدعى أحد منها أجمع فقال الخ .

قال قدس سره : تلك إشارة إلى الأبواب المذكورة في قوله « من أبواب الجنة » ثم قال : لا يخفى عليك أن أبا بكر قد علم من أول كلام النبي ﷺ أن تلك الأبواب يدعى منها من هو ينفق الزوجين ، فالفائدة في سؤاله بقوله : هل يدعى منها كلها أحد ؟ ثم أجاب بأن الضمير في قوله هل يدعى منها لا يرجع إلى الأبواب المذكورة بقوله من تلك الأبواب ، بل يرجع إلى أنواع الأبواب من باب الصلاة وباب الصيام وغيرها ، وهذا لم يعلم به أبو بكر من أول كلام النبي ﷺ ، ولك أن تقول : إن قوله من تلك الأبواب ليس إشارة إلى أبواب الجنة المذكورة بقوله يدعى من أبواب الجنة ، بل يرجع إلى أنواع الأبواب ، واللام في قوله من تلك الأبواب للجنس دون الاستفراق ، ولم يعلم بعد من يدعى من أنواع الأبواب كلها ، لكنه يرد عليه أن قولك ولم يعلم بعد الخ إنما يصح لو أريد بأبواب الجنة أفراد باب الصدقة ، وحينئذ يكون المآل إلى ما أجاب به الشيخ قدس سره ، أما لو أريد به الأنواع فلا يصح قولك ولم يعلم الخ ، فافهم ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى بعد قوله « ما على هذا الذي يدعى الخ » : زاد في الصيام فهل يدعى أحد من تلك الأبواب كلها ، وفي الحديث إشعار بقلة من يدعى من تلك الأبواب كلها وفيه إشارة إلى أن المراد ما يتطوع به من الأعمال المذكورة لا واجباتها لكثرة من يجتمع له العمل بالواجبات كلها ، بخلاف التطوعات فقل من يجتمع له العمل بجميع أنواع التطوعات ، ثم من يجتمع له ذلك إنما يدعى من جميع الأبواب على سبيل التكريم له ، وإلا فدخله إنما يكون من باب واحد ، ولعله باب العمل الذي يكون أغلب عليه ، وأما ما أخرجه مسلم عن عمر رضي الله عنه « من تواضأ ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله ، الحديث ، وفيه فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء ، لا ينافي ما تقدم ، وإن كان ظاهره أنه يعارضه لأنه يحمل على أنها تفتح له

قوله (لا يذيقك الله الموتين) كان (١) ذلك رداً على ما ادعاه عمر من أنه يموت فموت ثانياً .

على سبيل التكريم ، ثم عند دخوله لا يدخل إلا من باب العمل الذى يكون أغلب عليه كما تقدم ، اه . وأجاد الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث فى الكوكب الدرى بنوع آخر ، فقال : نودى من أبواب الجنة أى من أبواب الصدقة كلها ، فإن باب الصدقة مشتمل على أبواب شتى ، وكذلك باب الصوم ، وليس المعنى أنه يدعى من سائر كبار أبواب الجنة ، ولذلك سأل أبو بكر هل يدعى أحد من كبار الابواب كلها أم لا ؟ وذلك لأن الدعوة من باب طاعة موقوفة على مناسبتها للدعوة بهذه الطاعة ، ولما كان مناسبات أبى بكر بالطاعات بأسرها سواسية لآبائه كان يجب للنبي ﷺ على ما ليس فوقه مزيد ، وبحسب حب الرجل أحداً يكون له مناسبة بما للنبي مناسبة به ، وللأنبياء مناسبة بالطاعات على السواء ، اه . وبسط فى هامشه على شرح كلام الشيخ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال القسطلانى : مراده الرد على عمر رضى الله تعالى عنه حيث قال : إن الله يبعثه حتى يقطع الخ ، لأنه لو صح ما قاله لزم أن يموت مودة أخرى ، فأشار إلى أنه أكرم على الله من أن يجمع عليه موتين كما جمعها على غيره ، كالذى مر على قرية ، أو أنه يحيا فى قبره ثم لا يموت ، اه . قال العيني : قوله لا يذيقك الله بضم الباء من الإذاقة . وأراد بالموتين الموت فى الدنيا والموت فى القبر ، وهما الموتان المعروفتان المشهورتان ، فلذلك ذكرهما بالتعريف ، وهما الموتان الواقعتان لكل أحد غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فإنهم لا يموتون فى قبورهم بل هم أحياء ، وأما سائر الخلق فإنهم يموتون فى القبور ثم يحيون يوم القيامة ، ومذهب أهل السنة والجماعة أن فى القبر حياة وموتاً ، فلا بد من ذوق الموتين لكل أحد غير الأنبياء ، اه . قال الكرماني : فإن قلت مذهب أهل السنة أن فى القبر حياة وموتاً فلا بد من ذوق الموتين ، قلت : المراد به تقى

قوله (فتشج الناس^(١) الخ) لتيقنهم^(٢) بموته الآن .

قوله (قتله الله) وكان كذلك حيث مات من غير سبب ظاهر يسند إليه كما ذكره^(٣) المحمدي وغيره ثم إن فيه دلالة على أن سعدا هذا رضى الله تعالى عنه

لموت اللازم من الذى أثبتته عمر بقوله يبعثه الله الخ ، فليس فيه نفي موت عالم البرزخ ، ويحتمل أن يراد أن حياتك فى القبر لا يعتمدها موت ، فلا تذوق مشقة الموت مرتين بخلاف سائر الخلق ، فإنهم يموتون فى القبر ثم يحيون يوم القيامة وفيه فضيلة عظيمة لأبى بكر رضى الله عنه ، ورجحان عليه على علم عمر وغيره ، ١٥١ .

(١) ضبطه القسطلاني — بنون فشين معجمة فجيم مفتوحات — والحافظان ابن حجر والعيني — بفتح النون وكسر المعجمة بعدها جيم — قال الحافظ ابن حجر أى بكوا بغیر انتخاب ، والنشج ما يعرض فى حلق الباكي من الغصة ، وقيل هو صوت معه ترجع كما يردد الصبي بكاءه فى صدره ، ١٥١ .

(٢) وهو كذلك ، فإن الحديث سيأتى فى باب وفاة النبي ﷺ ، وفيه بعد تلاوة أبى بكر رضى الله عنه الآيات عن سعيد بن المسيب : أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها فعمرت حتى ماتتلى رجلاى ، وحتى أهرت إلى الأرض حين سمعته تلاها أن النبي ﷺ قد مات .

(٣) قال المحمدي : قوله قتله الله ، إخبار عما قدره الله من إهماله وعدم صيرورته خليفة ، أو دعاء عليه لتخلفه عن بيعة الصديق رضى الله عنه ، وروى أنه خرج بعد تخلفه إلى الشام ومات بها فى خلافة عمر ، قالوا وجد ميتا ولم يشعروا بموته حتى سمعوا قائلوا ولا يرونه :

قد قتلنا سيد الخوارج سعد بن عباد فرميناه بسهمين ولم يخط فؤاده

خالف بيعة أبي بكر فلم يبايعه ، فكان الإجماع غير تام ^(١) حيث خرج واحد من الصحابة منهم ، فلو أنكر أحد قطعية خلافة الصديق ^(٢) لم يكفر ، نعم لو أنكر

انتهى من الفتح والمجمع . وقال ابن عبد البر في الاستيعاب : وتختلف سعد عن بيعة أبي بكر رضى الله عنه وخرج من المدينة ، ولم ينصرف إليها إلى أن مات بحوران من أرض الشام بستين ونصف مضت من خلافة عمر ، وذلك سنة ١٥ ، وقيل سنة ١٤ ، وقيل بل مات في خلافة أبي بكر رضى الله عنه سنة ١١ ، ولم يختلفوا أنه وجد ميتاً في مقتله وقد اخضر جسده ولم يشعروا بموته حتى سمعوا قائلاً ولا يرون أحداً ، فذكر البيتين ، ثم قال : ويقال إن الجن قتله ، وروى عن عطاء قال : سمعت الجن قالت في سعد بن عباد ، فذكر البيتين ، اه . قلت : واختلف في سبب موته ، وفي المجمع روى أن سعد بن عباد قتله الجن حين بال في الحجر ، اه . وأخرج الحاكم في المستدرك عن ابن عون عن محمد أن سعد بن عباد أتى سباطة قوم نحر ميتاً ، فقالت الجن ، فذكر البيتين ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : قتله الله أى أمهله الله عن الخلافة ، فلم يبايع سعد ، وخرج إلى الشام من تلك الساعة فأت هناك ، اه .

(١) ففي نور الأنوار : الشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر ، يعنى في حين انعقاد الإجماع ، لو خالف واحد كان خلافة معتبراً ، ولا ينعقد الإجماع لأن لفظ الأمة في قوله عليه الصلاة والسلام : لا يجتمع أمتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف ، وقال بعض المعتزلة ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر لأن الحق مع الجماعة لقوله ﷺ : يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار ، والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذ وخرج منه دخل في النار ، اه .

(٢) والمسألة خلافية ففي نور الأنوار في حكم الإجماع أنه يفيد اليقين والقطعية ،

أحد استحقاق خلافته كان كافراً لأن أحداً^(١) منهم لم ينكر استحقاقه لها ولا سعد،

فيكفر جاحده ، قال صاحب قر الأقرار : قوله فيكفر جاحده ، كذا عند مشايخ بخارى وبلغ حتى حكموا بكفر الروافض ، لأنهم أنكروا إمامة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه التي ثبتت بالإجماع ، وقال الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي : إن الشخص مادام يتمسك بالكتاب والسنة لا يكفر وإن كان تأويله فاسداً ، فلو كان المجمع عليه من ضروريات الدين بحيث يعرفه الخاصة والعامة فيكفر جاحده ، ولو لم يكن كذلك فنكره لو أنكروا تأويل وإن كان تأويله فاسداً لا يكفر ، لأنه ما أنكر الدين الحمدي بزعمه ، والروافض أنكروا إمامة أبي بكر الصديق بتأويل باطل ، وهو أن علياً كرم الله وجهه بايعه بالتيق ، فلم يتحقق الإجماع ، فلذا لا يكفرون وهذا التأويل باطل ، لأنه قد تواتر منه أن يسمته كانت بصميم قلبه وخلوص اعتقاده ، وهو كان أشجع الصحابة ، فالتقية انحطاط شأنه ، انتهى مختصراً . ثم قال صاحب نور الأنوار ثم هو أى الإجماع على مراتب في القوة والضعف واليقين والظن ، فالأقوى لإجماع الصحابة نصاً مثل أن يقولوا جميعاً أجمعنا على كذا ، فإنه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ، ومنه الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ، قال صاحب القمر : قوله منه الإجماع على خلافة الخ كذا قال الشيخ ابن الهمام في تحريره ، اه . قال ابن عابدين : وفي الفتح عن الخلافة : ومن أنكروا خلافة الصديق أو عمر فهو كافر ، اه . ولعل المراد إنكار استحقاقهما الخلافة ، فهو مخالف لإجماع الصحابة لا إنكار وجودها لهما ، بجر ، تقييد الكفر بإنكار الخلافة بما إذا لم يكن عن شبهة ، اه .

(١) فإن أشهرهم خلافاً على رضي الله تعالى عنه ، وأخرج الحاكم . عنه الذهبي عن مرة الطيب ، قال : جاء أبو سفيان بن حرب إلى علي رضي الله عنه فقال : ما بال هذا الأمر في أقل قريش قلة ، وأذلها ذلة ، يعني أبا بكر ، والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالا ، قال : فقال علي لطالما عادت الإسلام وأهله

إذ لو أنكر استحقاقه لها لأظهر^(١) حجته فيما بين أيديهم ولم يفعل ، ولتقابل أن يقول : إن خلاف أحد من أهل الحل والعقد منافع للإجماع^(٢) ، وإن كان خلافه غير مستند إلى حجة ، إذ لو كان المدار على إقامة حجة شرعية لزم الإجماع

يا أبا سفيان ، فلم يضره ذلك شيئاً : إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً ، اه . قلت : وسيأتى في المغازي في غزوة خيبر ، بخاري ، في قصة بيعة على رضي الله عنه بلفظ : « فتشهد على فقال إنا قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله ، ولم تنفس عليك خيراً ساقه الله إليك ، الحديث .

(١) في شرح العقائد : إن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة ، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافته ، فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رموس الأشهاد بعد توقف كان منه ، ولو لم تكن الخلافة حقاً له ، لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه ، ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة ، وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد .

(٢) كما تقدم الكلام على ذلك قريباً ، وفي الفتح قال المازري : العذر لعل في تخلفه مع ما اعتذر هو به أنه يكنى في بيعة الإمام أن يقع من أهل الحل والعقد ولا يجب الاستيعاب ، ولا يلزم كل أحد أن يحضر عنده ، ويضع يده في يده ، بل يكنى التزام طاعته والاقتياد له بأن لا يخالفه ، ولا يشق العصا عليه ، وهذا كان حال على لم يقع منه إلا التأخر عن الحضور عند أبي بكر ، اه . قلت : وهذا يجري على حال سعد رضي الله عنه أيضاً ، وقال القسطلاني : « والعذر له في تخلفه عن بيعة الصديق أنه تأول أن للإصار استحقاقاً في الخلافة ، فهو معذور ، وإن كان ما اعتقده من ذلك خطأ ، اه .

على ما خالف النص ، وإذا كان كذلك لم يكن سكوته ^(١) عن إظهار الحجة حجة لتسليمه الاستحقاق ، فلا يلزم التكفير بإنكار الاستحقاق أيضاً والجواب عنه ، (يباض ^(٢) في الأصل) .

قوله (لا تسبوا أصحابي) إirاده ههنا لكون ^(٣) أبي بكر من جملتهم .

(١) ففي نور الأنوار في مراتب الإجماع فالأقوى إجماع الصحابة نصاً ، ثم الذي نص البعض ، وسكت الباقيون من الصحابة ، وهو المسمى بالإجماع السكوتي ، ولا يكفر جاحده ، وإن كان من الأدلة القطعية ، وقال قبيلاً ذلك : ركن الإجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق ، ورخصة وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ، أى اتفق بعضهم على قول أو فعل ، وسكت الباقيون منهم ، ولا يردون عليهم بعد مضي مدة التأمل ، وهى ثلاثة أيام أو مجلس العلم ، ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً وهو مقبول عندنا ، وفيه خلاف الشافعى إلى آخر ما ذكر من دلائل الفريقين ، قال صاحب القمر : قوله ثلاثة أيام لأن هذا القدر هو المشروع في إظهار العذر ، وعند أكثر الحنفية لم تقدر مدة التأمل بشئ ، بل لابد من مرور أوقات يعلم عادة أنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف ، اهـ .

(٢) يباح في الأصل بقدر سطر واحد ، ولم يظهر لى ما أراد الشيخ أن يكتب ، ولا يبعد أن يشير إلى الاختلاف المذكور قريباً في الإجماع السكوتي .

(٣) وهو ظاهر ، وقال العيني : هذا لا يدل على فضل أبي بكر على الخصوص ، وإنما يدل على فضل الصحابة كلهم على غيرهم ، فلا مطابقة بينه وبين الترجمة ، إلا أنه لما دل على حرمة سب الصحابة كلهم فدلالته على الحرمة في حق أبي بكر أقوى وأكد ، لأنه قد تقرر أنه أفضل الصحابة كلهم ، وأنه أفضل الناس بعد النبي ﷺ فن هذه الحجة يمكن أن يؤخذ وجه المطابقة للترجمة ، اهـ . قلت : والأوجه عندي أن من دأب المصنف رضى الله تعالى عنه الاستدلال بالأولوية كما تقدم في أصول

متقدمة في المقدمة ، وكون أبي بكر رضى الله تعالى عنه من أصحابه عليه السلام نص قطعى . إذ قال لصاحبه لا تحزن، الآية واتصال جزء الاتفاق في حديث الباب أقرب إشارة إلى الصديق الأكبر فإن إنفاقه ماله كله على رسول الله عليه السلام معروف ، وتقدم قريباً في البخارى قوله عليه السلام : « إن من أمن الناس على في صحبته وماله أبو بكر ، رضى الله عنه وأيضاً ماسياً عن القسطلاني عن إيراد الكواكب أن الأقدمين في الصحبة أحق بالاحترام ، وترك إسائة الأدب به ، وأقدمهم على الإطلاق أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، وقال السيوطى في تاريخ الخلفاء : أخرج أحمد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله عليه السلام : « ما نفعنى مال قط ما نفعنى مال أبي بكر ، فبكى أبو بكر وقال : هل وأنا ومالى إلا لك يا رسول الله ، روى هذا من حديث عائشة وعلى وعباس وأنس وجابر وأبي سعيد الخدرى ، وروى أن أبا بكر أسلم يوم أسلم وله أربعون ألف دينار ، فأنفقها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها السيوطى .

ثم قال القسطلاني قد أورد في الكواكب سؤالاً فقال : فإن قلت لمن الخطاب في قوله « لا تسبوا أصحابي ، والصحابة هم الحاضرون ، وأجاب بأنه اغيهم من المسلمين المفروضين في العقل ، وجعل من سيوجد كالموجود ، وتعقبه في الفتح بوقوع التصريح في نفس الحديث ، كما يأتي قريباً بأن المخاطب بذلك خالد بن الوليد ، حيث كان بينه وبين عبد الرحمن بن عوف شيء ، فسه خالد وهو من الصحابة الموجودين إذ ذاك باتفاق ، وقرر أن قوله فلو أنفق أحدكم الخ فيه إشعار بأن المراد بقوله أولاً أصحابي أصحاب مخصوصون ، وإلا فالخطاب كان أولاً للصحابة وقال : لو أن أحدكم أنفق فتهى بعض من أدرك النبي عليه السلام وعاطبه بذلك عن سب من سبقه يقتضى زجر من لم يدرك النبي عليه السلام عن سب من سبقه من باب أولى ، وتعقبه العيني بأن الحديث الذى فيه قصة خالد لا يدل على أنه المخاطب بذلك ، فإن

قوله : (ووجه ههنا) ولا يبعد ^(١) أن يقال في معناه : إن المسئول عنه ذكر لفظ خرج ، ووجه إشارته ههنا أو وجهي ههنا .

قوله : (فإنما عليك نبى وصديق الخ) ظاهره ^(٢) لا يصح علة للثبوت والسكون لأن اهتزازهم كان لأجل كونهم كذلك وقد صعدوا عليه فتشرف بهم فأبراز أوصاف هؤلاء تفضيلاً له على الهرة ، والجواب أنه لما علم بمنزلتهم فأولى له أن لا يكون سبب لإيذاءهم وهم (*) هم (**).

الخطاب لجماعة ، ولأن سلبنا أنه المخاطب فلا نسلم أنه كان إذ ذاك صحابياً بالاتفاق إذ يحتاج إلى دليل ، ولا يظهر ذلك إلا بالتاريخ ، اهـ . قال القسطلاني : وليس في السخنة التي عندى من الانتقاض جواب عن ذلك ، اهـ .

(١) اختلفوا في ضبطه ومعناه ، قال الحافظ : قوله ووجه ههنا كذا الأكثر بفتح الواو وتشديد الجيم أى توجه أو وجه نفسه ، وفي رواية الكشميهني بسكون الجيم بلفظ الاسم مضافاً إلى الظرف أى جهة كذا ، اهـ . وفي الكرماني وفي بعضها وجه بلفظ الاسم : أى قصد هذه الجهة ، وفي بعضها وجهه ، وهو مبتدأ وههنا خبره ، اهـ . وعلى هذا كله يكون لفظ وجه ههنا داخل في الجواب ومتكلاً به ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره قد تم الجواب على قوله خرج ، وقوله وجه ههنا بيان لما أشاره المجيب بيده إلى جهة خروجه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب ولم يتعرض له شراح البخارى إلا ما سيأتى من القسطلاني ، وقريب من كلام الشيخ ما قاله القارى إذ قال قوله : فرجف أى تحرك أحد بهم اتعاشاً ، واهتزازاً بقدمهم ، وقوله ^{عليه السلام} أثبت أحد ، أى ولا تظهر شيئاً على ظاهرك كالكاملين الواصلين ، على ما حكى أن الجنيد سئل ما بالك عند السماع ظاهراً مع تحقق حالك باطنياً فقرأ

(قال ابن جبير العبقرى لمخ) أورد^(١) تفسير اللفظ الوارد فى الآية بمناسبة

وترى الجبال تحسبها جامدة ، الآية ، وقوله : فإنما عليك نبى الخ ، أى وصحبة
أهل التمكين والوقار لابد لها من تأثير خال عن الإظهار ، اه .

أندرون شو آشنا وزبرون بىكانه وش ، لمن جنين زياروش كتر بود اندرجهان
وقال القسطلانى : قال ابن المنير الحكمة فى ذلك أنه لما أرجف أراد النبى
ﷺ أن يبين أن هذه الرجفة ليست من جنس رجفة الجبل يقوم موسى عليه
السلام لما حرفوا الكلم فتلك رجفة الغضب ، وهذه هزة الطرب ، ولهذا نص على
مقام النبوة والصدقية والشهادة التى توجب سرور ما اتصلت به ، فأقر الجبل بذلك
فاستقر ، وما أحسن قول بعضهم .

ومال حرام تحته فرحاً به . فلولامقال اسكن تضعضع وانقضا ، اه .

قلت وما وقع فى الشعر من لفظ حرام مبنى على اختلاف الروايات فى ذلك .
كما بسط فيه الكلام الحافظ فى الفتح ورجح تعدد القصة .

(١) وهذا من عادة الإمام البخارى المعروفة المستمرة أنه إذا وقعت فى الحديث
لفظة غريبة وقع مثلها فى القرآن ، يحكى قول أهل التفسير فيها كما تقدم فى المقدمة
فى التخصيص السابعة من خصائص البخارى ، ولما وقع فى الحديث لفظ العبقرى ،
وكان معناه فى الحديث سيد القوم ، كما جزم به الكرماني ، وقال الحافظ العبقرى :
اتفاذ الماضى الذى لا شئ يفوقه ، قال أبو عمر عبقرى القوم سيدهم وقيمهم
وكبيرهم ، اه . استطرد الإمام البخارى كعاداته ، فذكر معنى قوله تبارك وتعالى :
« متكئين على رفرف خضر وعبقرى حسان » قال الحافظ : قوله قال ابن جبير لمخ
وصله عبد بن حميد ، وكذا رويناه فى صفة الجنة لأبى نعيم عن سعيد بن جبير قال :
الرفرف رياض الجنة ، والعبقرى الزراني ، ثم استطرد المصنف كعاداته ، فذكر
معنى صفة الزراني الواردة فى القرآن فى قوله تعالى « وزراني مبثوثة » انتهى مختصراً .

وروده في الرواية ، وإن كان المعنى متفاوتاً فيهما .

(فأنت أحق أن يهين) وإنما استنبطت^(١) ما هبتن منه بمبادرتين إلى الحجاب دون روية وتلبث ، مع أن الستر كان ممكناً بالتحاف الأردنية على الأبدان ، وهن جالسات هناك ، وأيضاً فإن بعض هينات المرء والمقام والوقت يدل على الخوف والدهشة ، فاستنبط من بعض ما هناك أنهم هبنه ، وأيضاً فلعل فيهن بعض محارمه ، كحصفة وأم سلة ، فكانت مبادرتين إلى الحجاب أول دليل على أنهن إنما ذهبن لخوفه ، لا لضرورة الستر فقط ، والله أعلم .

قال القسطلاني قوله : قال ابن جبير بالجيم ، سعيد فيما وصله عبد بن حميد ، ولأبي ذر قال ابن نمير بنون وميم مصغراً قيل : هو محمد بن عبد الله بن نمير شيخ المؤلف ، قال البرماوي كالكرماني هو أولى لأنه راوى الحديث ، وقوله عتاق الزرابي بكسر العين حسنها ، وقوله : قال يحيى قال في الفتح هو ابن زياد القراء ، كما في معاني القرآن له ، وقال الكرماني : هو يحيى بن سعيد القطان لأنه أيضاً راوى الحديث ، كما سبق في مناقب أبي بكر وقوله (الزرابي) هي (الطنافس) جمع طنفسة بكسر الطاء وفتح الفاء ، وهي البساط (لها نخل) بفتح الخاء المعجمة والميم ، وفي الفرع كأصله بسكون الميم أي أهداب (رقيق مبثوثة) أي (كثيرة) وهذا الذي قال في العبقري هو معناه في اللغة وأما المراد به ههنا فسيد القوم ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله العبقري أي الذي في قوله «عبقري حسان ، وعتاق الزرابي : أي عمدة قالين ، وقال يحيى الزرابي أي الوارد في قوله تعالى «وزرابي مبثوثة» ونخل رقيق . النخل : الهدب ، والنخل الذي يكون في الزريبة ، والثاني هو المراد ههنا ، يعني سوراخهائي خورد خورد که در بافتگی قالین می باشد ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاستنباطات أجود وأظهر ، قال السندی إن المبادرة إلى الحجاب لازمة عند دخول الأجنبي سواء كان عمر أولاً فما وجه التعجب إلا أن يقال : هذه الواقعة قبل آية الحجاب ، لكن حينئذ يكفي القيام ،

قوله : (كان أجود وأجود حتى انتهى من عمر بن النخ) ، فإن كانت الغاية (١) غاية لعد الأوصاف لزوم الإشكال بأبي بكر رضى الله تعالى عنه ، حيث لزوم تفضيل عمر عليه والجواب أن عليه بذلك لا يستلزم نفي وجوده رأساً ، وإن كانت الغاية غاية الجد والجواد ، فجواب الإشكال أن تفوقه عليه في تلك الخصلتين لا يستلزم الفضل الكلى له عليه .

ولا حاجة إلى الحجاب ، فلعل فيهن من يجوز لمن الكشف عند عمر كحفصة مثلاً فالتعجب بالنظر إلى قيامهن أو يقال لعل التعجب من إسرعهن قبل أن يعلن أن النبي ﷺ يأذن له أم لا ، وهذا أقرب ، والله أعلم ، اهـ . وتقدم الحديث في باب صفة إبليس وجنوده ، وتقدم الكلام هناك على قوله : أنت أظف وأغلظ وعلى قوله إياها يا ابن الخطاب النخ .

(١) قال الحافظ رحمه الله : قوله أجود بفتح الجيم والتشديد ، أفعل من جد إذا اجتهد ، وأجود أفعل من الجود ، وقوله بعد رسول الله ﷺ : يحتمل أن يكون المراد بالبعدية في الصفات ، ولا يتعرض فيه للزمان فيتناول زمان رسول الله ﷺ وما بعده ، فيشكل بأبي بكر الصديق وبغيره من الصحابة ممن كان يتصف بالجود المفرط أو بعد موت رسول الله ﷺ فيشكل بأبي بكر الصديق أيضاً ويمكن تأويله بزمان خلافته ، وأجود أفعل من الجود أى لم يكن أحد أجود منه في الأمور ولا أجود بالأموال ، وهو محمول على وقت مخصوص ، وهو مدة خلافته ليخرج النبي ﷺ ، وأبو بكر من ذلك وقوله حتى ينتهى أى إلى آخر عمره ، وهذا بناء على أن فاعل انتهى عمر ، وقائل ذلك ابن عمر ، ويحتمل أن يكون فاعل انتهى ، ابن عمر أى انتهى في الانصاف بعد أجود وأجود حتى فرغ مما عنده ، وقائل ذلك نافع ، اهـ . وتبع الشراح الحافظ في أن ذلك مخصوص بمدة خلافته ، وفي تقرير مولانا محمد حسن الحكى قوله حتى انتهى النخ أى في الصفات أو في العمر ، اهـ .

قوله : (من نبى ولا محدث) هذا داخل ^(١) في قراءة ابن عباس ، فكان يقرأ : وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ولا محدث إلا إذا تمنى ألقى الشيطان ، الآية :

قوله : (وكأنه يمجزه) أى يسليه ^(٢) ويعزبه ، وذلك لأنه حين رآه يتألم فهم أنه إنما يتألم لما ينوبه في الآخرة والقبر ، فسلاه بقوله : ولئن ^(٣) كان الخ ،

وفي تقريره الآخر قوله : انتهى أى مات عمر ، أو معناه ، فذكر الراوى أوصافه بطريق العطف على قوله أجد حتى انتهى إلى آخرها ، اهـ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله ابن عباس الخ أى في قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ، الآية ، كان ابن عباس زاد فيها ولا محدث أخرجه سفيان بن عيينة في أواخر جامعه ، وأخرجه عبد بن حميد من طريقه ، وإسناده إلى ابن عباس صحيح ، ولفظه عن عمرو بن دينار قال : كان ابن عباس يقرأ : وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ولا محدث ، والسبب في تخصيص عمر بالذكر لكثرة ما وقع له من المواقف التى نزل القرآن مطابقتها ووقع له بعد النبى ﷺ عدة إصابات ، اهـ .

(٢) الله در الشيخ قدس سره ما أجاد في شرح الحديث وما فسر به قوله يمجزه من قوله يسليه هو الأوجه ، وبه جزم الكرماني إذ قال : أى يسلب الجزع منه ويزيله ، اهـ . وتبعه القسطلاني في هذا المعنى ، وقال العيني : يمجزه - بضم الياء وفتح الجيم ، وتشديد الزاي - أى ينسبه إلى الجزع ، ويلومه ، وقيل معناه يزيل عند الجزع كما في قوله تعالى : حتى إذا فرغ عن قلوبهم ، أى أزيل عنهم الفرع ، اهـ . هكذا في الفتح وزاد : ووقع في رواية الجرجاني ، وكأنه جزع ، وهذا يرجع الضمير فيه إلى عمر رضى الله عنه بخلاف رواية الجماعة ، فإن الضمير فيها لابن عباس ، ووقع في رواية حماد بن زيد ، قال ابن عباس مسست جلده عمر ، فقلت : جلده لآتمسه النار أبداً ، قال : ففطر إلى نظرة كدت أرى له من تلك النظرة ، اهـ .

(٣) هكذا في النسخ التى بأيدينا ، قال الحافظ : كذا في رواية الأكثر ، وفي

يعنى (٥) بذلك أن الجرح مندمل إن شاء الله تعالى ، ولئن كان ذلك الامر الآخر أى الهلاك ، فليس عليك بأس أيامير المؤمنين لما أنك قد صحبت النخ ، وأما الجزع (٥٥) فإنما هو لاجلك وأجل أصحابك : ماذا ترد عليهم من (١) الفتن ، لأنه كان يعلم بعض هذه الامور المقدره ، إذ قد مر غير مرة من حديث حذيفة وغيره الدالة

رواية الكشميهني : ولا كل ذلك ، أى لا تبالغ في الجزع فيما أنت فيه ، ولبعضهم ولا كان ذلك وكأنه دعاء ، أى لا يكون ما تخافه ، أو لا يكون الموت بتلك الطعنة ، اهـ . وفي الكرمانى : ولا كان ذلك دعاء أى لا يكون ما يخاف منه من العذاب ونحوه ، أو لا يكون الموت بهذه الطعنة ، وفي بعضها ليس كان ذلك ، وفي بعض روايات غير البخارى : ولا كل ذلك ، أى لا تبالغ فيما أنت فيه من الجزع ، اهـ . وتمقب القسطلانى على الكرمانى فى قوله فى روايات غير البخارى ، وعزاه إلى الكشميهني ، وهكذا عزاه الحافظ رحمه الله تعالى ، كما تقدم ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المحكى قواه : يمجزه ويسليه ، ثم جزع عمر رضى الله عنه كان لأميرين لحوف الآخرة على نفسه ، ولحوف ظهور الفتن فى الناس بعده شفقة على أمة النبي ﷺ ، يدل على الاول قوله فى جواب ابن عباس د والله لو أن لى ، النخ يعنى أن عذاب الله يجب الخوف منه ، والله لو أن لى النخ . وعلى الثانى قوله من أجلك أى من أجل ظهور الفتن فيكم ، وقوله لئن كان ذاك ، أى موتك من هذه الطعنة ، فلا جزع عليك من عذاب الآخرة لأنك صحبت النخ ، اهـ .

(١) وبذلك جزم الكرمانى إذ قال : قوله لاجل أصحابك لما شعر من فتن تقع بعده فيهم ، اهـ . وقال الحافظ : قواه من أجل أصحابك ، وفى رواية أصحبابك بالتصغير ، أى من جهة فكرته فيمن يستخلف عليهم ، أو من أجل فكرته فى سيرته التى سارها فيهم ، وكأنه غلب عليه الخوف فى تلك الحالة مع هضم نفسه وتواضعه لربه ، اهـ .

(*) كما قالوا فى شرح قوله : ولا كذلك ١٢ ز .

(**) قول عمر ١٢ ز .

على علمه بها ، وأما ما ذكرت من أنه ليس عليك بأس فإني غير آمن من الله وبطشته فوالله لو أن لي طلاع^(١) الأرض الخ . فدل على أن عمر رضى الله تعالى عنه كان قد أجهل الأمران^(٢) جميعاً : ما يعترى لأصحابه بعده ، وما يعرضه بعد موته ، غير أن ابن عباس حمله على الثاني فقط ، فقال ما قال ، وأجاب عنه عمر مع بيان

(١) قال الحافظ : قوله طلاع الأرض بكسر الطاء المهملة والتخفيف ، أى ملؤها ، وأصل الطلاع ما طلعت عليه الشمس ، وإنما قال ذلك لغلبة الخوف الذى وقع له فى ذلك الوقت من خشية التقصير فيما يجب عليه من حقوق الرعية أو من الفتنة بمدحهم ، اه . قال القسطلانى : وعند أبى حاتم من حديث ابن عباس رضى الله عنهما أنه دخل على عمر رضى الله عنه حين طعن فقال : « أبشر يا أمير المؤمنين أسلمت مع رسول الله ﷺ حين كفر الناس ، وقاتلت معه حين خذله الناس ، ولم يختلف فى خلافتك رجلان ، وقتلت شهيداً ، وقال أعد فأعد ، فقال : « المغرور من غررتموه ، لو أن لي ما على ظهرها من يضاء وصفراء لافتديت به من هول المطلاع ، وإنما قال ذلك لغلبة الخوف الذى وقع له حينئذ من التقصير فيما يجب عليه من حقوق الرعية ومن الفتنة بمدحهم ، اه وقد تقدم فى آخر كتاب الجنائز من أنه ولى عليه شاب من الانصار ، فقال : « أبشر يا أمير المؤمنين ببشرى الله عز وجل كان لك من القدم فى الإسلام ما قد علمت ، ثم استخلفت فعدلت ، ثم الشهادة بعدهذا كله ، فقال : يا ليتنى يا ابن أخى وذلك كفاف لا على ولا لى ، اه . وسيأتى فى مقتل عمر رضى الله عنه قريباً ، وسيأتى فى باب الاستخلاف من كتاب الأحكام من حديث عبيد الله بن عمر فاثبتوا عليه ، فقال « راغب وراهب ، وددت أنى نجوت منها كفافاً لا لى ولا على ، الحديث .

(٢) وقد تقدم الأمران جميعاً فى كلام الشراح ، فقد تقدم عن الزكرمانى أنه خاف عليهم من الفتن كما تقدم فى كلام الشيخ أيضاً ، وتقدم فى كلام الحافظ وغيره أن خوفه كان من خشية الله وعذابه .

وجه الجزع ، وأما ما ذكره بعضهم ^(١) من أن المراد بالتألم إظهار وجهه والشكوى عما أصابه من الجراحة ، وبيان شدتها ، وأن ابن عباس جعل ينسب إلى الجزع ، ويلومه عليه ، فظاهره غير صحيح ، أما أولاً فلأن ابن عباس من أصاغر الصحابة ، ومن أرشد تلامذة عمر ، فأنى له ^(٢) الإقدام على مثل ذلك ، لاسيما في شأن عمر ؟ وأما ثانياً فلأنه لو كان المراد ذلك لكان قوله : لقد صحبت رسول الله ﷺ إلخ ، غير مرتبط بدعواه الذى استدل عليه بذلك ، إذ لا دخل لهذه العبارة في إزالة الوجع ، وعدم الشكوى على ما ناباه من الجراحة ، وأما ثالثاً فلأن شأن عمر رضى الله عنه أرفع من أن يجزع على ذلك حتى يلام عليه ، والله أعلم .

قوله (لحفرها عثمان) إسناده ^(٣) الحفر إليه مجازاً ويكون كناية عن إخراج ما فيه من الحماة والطين وغير ذلك .

قوله (فسكت هنية) ^(٤) ولعل السكوت لما فيه من إخباره بإصابة البلوى ، فتردد هل يخبره بالقصة بأسرها أو بدخول الجنة فقط ، ثم إذا استقر رأيه أخبره بالامرئ معاً ليصبر فيما ينوبه .

(١) كما تقدم من كلام الحافظين ابن حجر والعيني في شرح قوله كأنه يجزعه إذ قالوا : أى ينسب إلى الجزع ويلومه .

(٢) فإن ذلك معروف من دأب ابن عباس مع عمر رضى الله تعالى عنهما ، فسيأتى في التفسير في سورة التحريم عن ابن عباس قال مكثت سنة أريد أن أسأل عمر بن الخطاب عن آية فما استطعت أن أسأله هنية له ، حتى خرج حاجاً الحديث .

(٣) تقدم الحديث في باب إذا وقف أرضاً أو بئراً واشترط لنفسه مثل ولاء المسلمين ، وذكر فيه الشيخ قدس سره أنه مجاز ، أو كان قد انسد فالحفر حقيقة ، وتقدم في هامشه البسط في ذلك .

(٤) قال القسطلاني قوله هنية بضم الهاء وفتح النون وسكون التتية وفتح الهاء مصغراً ١٠ هـ . وقال العيني : قوله هنية بالتصغير وأصلها من الهنة كناية عن

قوله (فلما دخل عثمان غطاها) وكانت^(١) قبل ذلك في الإزار فقط ، فأدخلها بعد دخوله في الرداء أيضاً ، لأن ذلك أدنى إلى الاستحياء وأبلغ فيه .

الشيء من نحو الزمان وغيره ، وأصلها هتوة ، وتصغيرها هنية ، وقد تبدل من الياء الثانية هاء فيقال : هنية أى شيء قليل ، ١ هـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه السكوت لطيف جداً ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وهكذا كتب مولانا محمد حسن المكي إذ قال : يتأمل هل يؤذنه بالبلوي أم لا ؟ ١ هـ . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما في الفيض : إذ قال لعله سكنت في حقه دون صاحبيه ، إشارة إلى أن قبره لا يكون معه بخلاف صاحبيه ، ١ هـ .

(١) ويدل على ما أفاده الشيخ قدس سره أكثر الروايات الواردة في هذه القصة ، ففي مسلم من رواية عائشة وعثمان رضى الله تعالى عنهما أن أبا بكر استأذن على رسول الله ﷺ وهو مضطجع على فراشه ، لابس مرط عائشة ، فأذن لأبي بكر وهو كذلك ، ف قضى إليه حاجته ثم انصرف ، ثم استأذن عمر فأذن له وهو على تلك الحال ف قضى إليه حاجته ثم انصرف ، قال عثمان : ثم استأذنت عليه لجلس ، وقال لعائشة : اجعى عليك ثيابك ف قضيت إليه حاجتى ثم انصرفت ، فقالت عائشة يا رسول الله : ما لم أرك فزعت لأبي بكر وعمر كما فزعت لعثمان؟ قال رسول الله ﷺ : إن عثمان رجل حي ، وإنى خشيت أن أذنت له على تلك الحال أن لا يبلغ إلى حاجته ، والحديث أخرجه أحمد بهذا اللفظ إلا أن فيه في قول عثمان ف قضى إلى حاجتى . فانصرفت الحديث ، وقال صاحب الهداية : ينظر الرجل من الرجل إلى جميع بدنه إلا إلى ما بين سرتة إلى ركبته لقوله عليه الصلاة والسلام «عورة الرجل ما بين سرتة إلى ركبته» ويروى «مادون سرتة حتى تجاوز ركبته» وقد روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال «الركبة من العورة» وحكم العورة في الركبة أخف منه في الفخذ ، وفي الفخذ أخف منه في السوأة ، حتى أن كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ ينف عليه وكاشف السوأة يؤدب إن لم يج ، ١ هـ .

قوله (أعوذ بالله منك) إنما قال^(١) ذلك لأنه علم أنه يتكلم في بعض هذه الأمور ، فلعنه يتكلم بما يسوء عثمان رضى الله عنه ، ويكبر عليه أو يرد عثمان رضى الله عنه عليه ما يسوءه ويكبر عليه فيكبر ذلك على عثمان رضى الله عنه أيضاً لكثرة ما فيه من المروءة وشدة استحيائه ، وأياً ما كان ففيه تعريض للصلاة بالشغل وتفكير البال فيها بغيرها ، فلذلك أخر كلامه إلى ما بعد الصلاة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه التعموذ ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «أعوذ بالله منك» قال ذلك ولم يستمع منه مخافة أن يشتغل قلبه في الصلاة بالتفكير فيما كلفه به ، أ. هـ . وقال الحافظ : قوله قال معمر : هذا تمليق أراد به المصنف بيان الخلاف بين الروايتين ، ورواية معمر قد وصلها في هجرة الحبشة ، قال ابن التين : إنما استعاذ منه خشية أن يكلمه بشيء يقتضى الإنكار عليه ، وهو في ذلك معذور ، فيضيق بذلك صدره ، أ. هـ . وقال صاحب الفيض : كأنه مل عن وشيهم فيه ، فضاق به صدره ، وظنه خلاف الواقع فاستعاذ لذلك ، أ. هـ .

ثم لا يذهب عليك أنه اختلفت نسخ البخارى في قوله يا أيها المرء منك ، قال معمر : أراه إلخ وهذا الذى ذكرته سياق نسخة السندى ، وقال السندى في هامشه : يحتمل أن يقدر أى أمك النصيحة ، أ. هـ . ولم يتعرض لذلك الحافظ وسياقه (هى نصيحة لك فقال يا أيها المرء منك) كذا في رواية يونس ، أ. هـ . وقال القسطلاني قوله : يا أيها المرء منك أى أعوذ بالله منك ، وثبت منك لآبى ذر وقوله قال معمر أراه قال أعوذ بالله منك فيه تصريح ما بهم في قوله يا أيها المرء منك ، أ. هـ . وسبق إلى ذلك التقدير الكرماني ، وتبعه المعنى ، وفي سياق النسخ الهندية : يا أيها المرء قال أبو عبد الله أراه قال أعوذ بالله منك ، أ. هـ . وهذا السياق وإن خالف سياق الشراح كلهم ، لكنه أوجه عندى من سياقه لأنه يرتبط الكلام كله ويكون المعنى أن الإمام البخارى تردد في رواية يونس في لفظ التعموذ بعد قوله يا أيها المرء ، وأما على سياقه يبقى قوله منك غير مرتبط يحتاج إلى التقدير فقد قدره السندى بوجه ، والآخر بوجه آخر ، وأيضاً إن رواية معمر سيأتى في هجرة الحبشة بالتأردد فتأمل .

قوله (هل أدركت النبي ﷺ) إنما (١) سأله ذلك لأن العالم بحاله أعرف بمجاري أمور الصحابة ، سيما الخلفاء ، ولا كذلك من لم يشهده ولم يعرف بسيرته فإنه لمسلم يدرب سيرته لم يعرف سيرة الصحابة ، هل توافقها أو تخالفها ، فلما اعترف عبدالرحمن بعلمه بأحواله وأن بالسماع جمل بين له .

قوله (ما هذه الأحاديث) يعني (٢) بذلك أنكم تنكرون على ما أفعله ولا تستلوني حتى أخبركم بوجهه ، وأيضاً فإن الذين أرسلاك لم لم يشافهاني بالكلام حتى أرسلاك وأنت أصغر القوم لا تدري أكثر ما يدريانه وأما الوليد (٣) فإنه لم يثبت شربه

(١) قال الحافظ قوله أدركت وهو في رواية هل رأيت رسول الله ﷺ ؟ قال لا ، ومراده بالإدراك : إدراك السماع والأخذ عنه ، وبالرواية رؤية المميز له ، ولم يرد ههنا الإدراك بالسن ، فإنه ولد في حياة النبي ﷺ ، قال ابن التين : إنما استثبت عثمان في ذلك لينبه على أن الذي ظنه من مخالفة عثمان ليس كما ظنه ، قال الحافظ : ويفسر المراد من ذلك ما رواه أحد عن عباد بن زاهر سمعت عثمان خطب فقال : إنا والله قد صحبنا رسول الله ﷺ في السفر والحضر ، وإن ناساً يطلبوني سته ، عسى أن لا يكون أحدهم رآه قط ، اه مختصراً .

(٢) وفي تقرير المكي قوله بلغني أي من غيتي ولومي ، اه . قال العيني جمع أحداثه وهي ما يتحدث به ، وهي التي كانوا يتكلمون بها من تأخيرها لإقامة الحد على الوليد ، اه زاد القسطلاني : وعزل سعد ، اه . قلت : وحديث البخاري نص في الاول فإنهما أرسلاه للكلام في قصة الوليد .

(٣) قال الكرماني : قوله الوليد - بفتح الواو - ابن عقبة بن أبي معيط - بضم الميم وفتح المهملة الاول وسكون التحتانية - أخو عثمان لأمه ، ولأه عثمان رضي الله عنه الكوفة بعد أن عزل عنها سعد بن أبي وقاص ، فعلى الوليد بأهل الكوفة صلاة الصبح أربع ركعات ، ثم التفت إليهم وقال : أزيدكم ؟ وكان سكران ، فقدم على

حتى أجلده الحد ، نعم شهد رجل واحد بشربه الخمر ، وأما الآخر فإنما شهد أنه رآه يتقيأ ، ولا يثبت (١) بذلك شيء لاحتمال أنه شرب شيئاً آخر ، فاستحال إلى ما يشبه الخمر أو يكون أحداً كرهه على شرب الخمر ، أو شرباً اضطراراً أو غلطا حيث علم أنه شيء آخر وراء الخمر ، ثم إن عثمان جلده (٢) تعزيراً أو أمراً أن

عثمان رجلان فشهدا عليه بشرب الخمر ، وأنه صلى الغداة أربعاً ثم قال أزيدكم ، قال أحدهما رأيته يشرب الخمر ، قال الآخر رأيته يتقيأها ، فقال عثمان رضى الله عنه إنه لم يتقيأها حتى شربها ، فقال لعل رضى الله عنه : أقم عليه الحد ، فقال على لابن أخيه عبد الله بن جعفر : أقم أنت عليه الحد ، فأخذ السوط وجلده وعلى يعد ، فلما بلغ الأربعين قال على رضى الله عنه أمسك هذه الرواية المشهورة ، ا. هـ . وأخرجها الطحاوى أيضاً ، وقال الحافظ وإنما أخر إقامة الحد عليه ليكشف عن حال من شهد عليه بذلك ، فلما وضح له الأمر أمر بإقامة الحد عليه ، وروى المدائني من طريق الشعبي أن عثمان لما شهدوا عنده على الوليد حبسه ، ا. هـ . وفى الإصابة يقال : إن بعض أهل الكوفة تمصبوا عليه فشهدوا عليه بغير الحق ، حكاه الطبري واستنكره ابن عبد البر ، ا. هـ .

(١) وهذا واضح على القواعد الفقهية ، ففي الدر المختار : لا يثبت الشرب بالرائحة ، ولا يتقايؤها بل بشهادة رجلين يسألهما الإمام عن ماهيتها ، وكيف شرب لاحتمال الإكراه ، قال ابن عابدين : قوله يتقايؤها لاحتمال أنه شربها مكرهاً أو مضطراً لكنه يعزر بمجرد الريح أو السكر ، ا. هـ مختصراً . لكن المعروف فى الروايات المتقدمة أن عثمان رضى الله تعالى عنه حده ، فلعله كان بعد ما ثبت عنده بالشهادة كما تقدم فى كلام الحافظ قريباً أنه حبسه أولاً .

(٢) وهذا مبنى على ما اختاره الشيخ قدس سره من أنه لم يثبت شربه ، وأما ما وقع فى الروايات من أن ذلك كان حد الخمر ، فبنى على ثبوت شرب الخمر ، ففى الأوجز عن الحافظ أنهم اختلفوا فى حد الخمر على ستة أقوال منها أن الحد فيه

يجلد ثمانين إلا أن عليا اكتفى بأربعين لعدم الثبوت فقوله لجلده ثمانين^(١) مجاز أى أمر بذلك أو قصد على رضى الله عنه ذلك أولا ، ثم اكتفى على الأربعين .

أربعون ، لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين ، وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيراً ، قولان ، ١ هـ . وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره أنه لم يحمل ذلك على الحد لعدم الثبوت عنده ، بل حمله على التعزير ، ولأمانع من ذلك عند تعارض الروايات .

(١) وهذا أيضاً مبنى على ما اختاره الشيخ قدس سره من أنه حمل الجلد المذكور على التعزير ، ورجح الحافظ في الفتح أيضاً رواية أربعين إذ قال : قوله لجلد ثمانين ، وفي رواية معمر لجلد أبو الوليد أربعين جلدة ، وهذه الرواية أصح من رواية يونس ، ويرجح رواية معمر ما أخرجه مسلم من طريق أبي ساسان ، قال شهدت عثمان أبا الوليد ، وقد صلى الصبح ركعتين (٥) ثم قال : أزيدكم فشهد عليه رجلان فقال عثمان : يا على قم فاجلده ، فقال على قم يا حسن فاجلده ، فقال الحسن تولى حارها من تولى قارها فكأنه وجد عليه ، فقال يا عبد الله بن جعفر : قم فاجلده ، فجلده وعلى بعد حتى بلغ أربعين ، فقال : أمسك ثم قال جلد النبي ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل ذلك سنة ، وهذا أحب إلى ، ١ هـ مختصراً . ومن حمله على الحد أول رواية الأربعين إلى الثمانين ، فقد قال النووي : كما حكاه عنه الشيخ في البذل ، وأعلم أنه وقع ههنا ما ظاهره أن عليا جلد الوليد أربعين ، ووقع في صحيح البخارى من رواية عبيد الله بن عبدى بن الحيار أن علياً جلد ثمانين ، وهى قضية واحدة ، قال القاضى عياض : المعروف من مذهب على الجلد فى النحر ثمانين ، ومنه قوله : فى قليل النحر وكثيرها ثمانون جلدة ، وروى عنه أنه جلد المعروف بالنجاشى ثمانين قال : والمشهور أن عليا هو الذى أشار على عمر رضى الله تعالى عنهما بإقامة

(٥) هكذا فى الأصل والمعروف أنه صلى أربعيناً .

قوله (ما بيني وبينه إلا عبد الله) إلخ يعني بذلك أني كنت في الصف (١) الثاني ، وابن عباس في الصف الأول .

قوله (وتناول عمريد عبد الرحمن) الظاهر (٢) أنه أتم تلك الصلاة ولم يستأنفها ،

الحد ثمانين ، وهذا كله يرجع رواية من روى أنه جلد الوليد ثمانين ، قال : ويجمع بينه وبين ما روى من رواية الأربعين بما روى أنه جلد بسوط له رأسان فضربه برأسيه أربعين ، فتكون جملة ثمانين ، قال : ويحتمل أن يكون قوله : وهذا أحب إلى عائد إلى ثمانين التي فعلها عمر رضي الله تعالى عنه ، اهـ .

(١) وهكذا في تقرير المسكي إذ قال قوله قائم أي في الصف الثاني ، وكان ابن عباس في الصف الأول ، اهـ . وقال الحافظ في رواية أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون شهدت عمر يوم طعن فاما معنى أن أكون في الصف الأول إلا هيئته ، وكان رجلاً مهيباً ، وكنت في الصف الذي يليه ، وكان عمر لا يكبر حتى يستقبل الصف المقدم بوجهه ، فإن رأى رجلاً متقدماً من الصف أو متأخراً ضربه بالدرة ، فذلك الذي منعي منه ، اهـ .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره فقها وحفظاً للفروع ، ولم يتعرض لهذه المسألة في هذا الحديث أحد من الشراح ، والمسألة خلافية عندنا الخفية أيضاً قال صاحب البدائع : ولو أصابته بندقة فشجته أو رماه لإنسان بحجر فشجه ، لا يجوز له البناء في قول أبي حنيفة ومحمد ، وقال أبو يوسف : يبني ، واحتج بما روى أن عمر رضي الله عنه لما طعن في المحراب استخلف عبد الرحمن بن عوف ، ولو فسدت صلاته لفسدت صلاة القوم ، ولم يستخلف ، ولأن هذا حدث حصل بغير صنعة فكان كالحديث السماوي ، ولأن الشاج لم يوجد منه إلا فتح باب الدم ، فيعد ذلك خروج الدم بنفسه ، لا بتسجيل أحد فأشبهه الرعاف ، وجه قولهما : إن هذا الحدث حصل بصنع العباد بخلاف الحدث السماوي ، وكذا هذا النوع من الحدث في الصلاة بما يقدر وقوعه لأن الراي منهي عن الرمي فلا يقصده غالباً والإصابة خطأ نادر ،

ويرد عليه تكلم عمر قبل التقديم والاستخلاف ، والجواب أنه من تصرف الرواة أو كان استخلافه إياه قبل أن يقول مقالته ، ولا يمكن الجواب أنه استأنف بهم الصلاة ، ولم يكن عليها إذ يلزم عليه فساد صلاة المأمومين حيث لم^(١)

لأنه يتحرز خوفاً من الضمان ، فلا يمكن في معنى مورد النص والإجماع فيعمل فيه بالقياس المحض ، وأما حديث عمر رضي الله تعالى عنه ، فقد قيل كان الاستخلاف قبل افتتاح الصلاة فاستخلفه ليفتح الصلاة ، ألا ترى أنه روى أنه لمن طعن قال: آه قتلني الكلب: من يصلي بالناس؟ ثم قال: تقدم يا عبد الرحمن ، ومعلوم أن هذا كلام يمنع البناء على الصلاة ، اه مختصراً . قلت : وظاهر سياق رواية أبي رافع عند الحاكم أيضاً أنهم استأنفوا الصلاة ، ولفظه قال: وكبر عمر ، وكان عمر لا يكبر إذا أقيمت الصلاة حتى يتكلم ويقول : أقيموا صفوفكم فجاء فقام في الصف بحذاء بما يلي عمر فلما أقيمت الصلاة قال أقيموا: صفوفكم ثم كبر فلما كبر وجاء على كتفه وجاء في خاصرته فسقط عمر واحتمل فذهب به ، وماج الناس حتى كادت الشمس تطلع ، فسأدى عبد الرحمن بن عوف : أيها الناس الصلاة الصلاة ، ففرع إلى الصلاة ، فتقدم عبد الرحمن فصلى بهم الحديث مختصراً ، وظاهر سياق الطبري في تاريخه أنه لم يدخل في الصلاة بعد ، لفظه فلما كان الصبح خرج عمر إلى الصلاة ، وكان يوكل بالصفوف رجالاً فإذا استوت جاء هو فكبر ، قال : ودخل أبو لؤلؤة في الناس في يده خنجر فضرب عمر ست ضربات ، فلما وجد عمر حر السلاح سقط ، وقال : أفي الناس عبد الرحمن بن عوف ؟ قالوا : نعم ، يا أمير المؤمنين هو ذا ، قال: تقدم فصل بالناس قال: فصل عبد الرحمن بن عوف وعمر طريق ، ثم احتمل فأدخل داره ، اه مختصراً.

(١) وهذا هو ظاهر سياق البخاري لقوله: تناول عمر رضي الله عنه يد عبد الرحمن ابن عوف فقدمه ، فن يلى عمر فقد رأى الذي أرى ، وأما نواحي المسجد فإنهم لا يدرون ، غير أنهم قد دوا صوت عمر ، وهم يقولون: سبحان الله سبحان الله ، فصلى بهم عبد الرحمن بن عوف صلاة خفيفة ، الحديث ، وقال الحافظ في الفتح في رواية

يستأنفوا صلاتهم وبقوا على التحريمة الاولى .

جرير ، فتقدم فاهو إلا أن كبر، فطعن أبو لؤلؤة ، فقال : قتلنى الكلب ، وفى رواية
أبى إسحاق فعرض له أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فتأخر عمر غير بعيد ، ثم طعنه
ثلاث طعنات فرأيت عمر رضى الله عنه قائلاً يده هكذا ، يقول : دونكم الكلب
فقد قتلنى ، ١ هـ . وقال العيني قوله فقدمه أى فقدم عمر عبد الرحمن بن عوف للصلاة
بالناس ، وقد كان ذلك بعد أن كبر عمر رضى الله عنه ، وقال مالك : قبل أن يدخل
فى الصلاة ، ١ هـ . وقال الموفق : وإن فسدت لفعل يبطل الصلاة فإن كان عن عمد
أفسد صلاة الجميع ، وإن كان عن غير عمد لم تفسد صلاة المأمومين ، نص عليه أحمد
فى الضحك أنه يبطل صلاة الإمام ولا تفسد ... صلاة المأمومين وعن أحمد فيمن
سبقه الحدث روايتان أحدهما إن صلاة المأمومين تفسد لانه أمر أفسد صلاة الإمام ،
فأفسد صلاة المأمومين والصحيح الاول لأن عمر رضى الله تعالى عنه لما طعن وهو
فى الصلاة : أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف ، فقدمه فأتهم بهم الصلاة ، ولو فسدت
صلاتهم للزمهم استئنافها ، ثم قال : إذا سبق الإمام الحدث فله أن يستخلف من
يتم بهم الصلاة ، روى ذلك عن عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه والثورى
والاوزاعى والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أن صلاة المأمومين
تبطل لأن أحمد قال : كنت أذهب إلى جراز الاستخلاف وجبت عنه ، وقال
أبو بكر : تبطل صلاتهم رواية واحدة ، لانه فقد شرط صحة الصلاة فى حق الإمام ،
فبطلت صلاة المأموم ، كما لو تعمد الحدث ، ولنا أن عمر رضى الله تعالى عنه لما
طعن أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف ، فقدمه فأتهم بهم الصلاة ، وكان ذلك بحضور
من الصحابة ولم ينكره منكر ، فكان إجماعاً ، وقد احتج أحمد بقول عمر وعلى ،
وقولهما عنده حجة فلا مدلل عنه ، وقول أحمد جبت عنه إنما يدل على التوقف
وتوقفه مرة لا يبطل ما انعقد الإجماع عليه ، ١ هـ مختصراً . وفى تقرير المكي :
وكان هذا الاستخلاف من عمر قبل التكلم بقوله قتلنى ، والناس يقولون سبحانه

قوله (وصلوا قبلتكم) وأما القاتل فكان مجوسياً^(١) بعد ، إلا أن ابن عباس كان استأذن في قتل المؤمنين^(٢) منهم والكافرين جميعاً ، حيث خيفت فتنة ، وجاز

الله تعجباً منهم بأن التكبير كان من عمر ، وشرع في القراءة عبد الرحمن ولمبا يعلموا بالحادثة ، اهـ .

(١) كما هو نص حديث الباب بلفظ انظر من قتلى : غلام المغيرة ، قال : الحمد الذي لم يعمل ميتي بيد رجل يدعى الإسلام ، وقال الكرمانى : وكان مجوسياً . وقيل نصرانياً ، اهـ . وقال القسطلانى : هو أبو لؤلؤة فيروز العليج ، غلام المغيرة بن شعبه ، وكان عمر فيما رواه الزهوى بمارواه ابن سعد بإسناد صحيح لا يأذن لى قد احتلم في دخول المدينة ، حتى كتب المغيرة بن شعبه ، وهو على الكوفة قد ذكر له غلاماً عنده صنعا ، ويستأذنه أن يدخله المدينة ويقول : إن عنده أعمالا تمنع الناس : إنه حداد ، نقاش ، نجار فأذن له ، فضرب عليه كل شهر مائة ، فشكا إلى عمر شدة الخراج فقال له : ما خراجك بكثير في جنب ما تعمل ؟ فانصرف ساخطاً فلبث عمر رضى الله عنه ليالى فر به العبد ، فقال : ألم أحدث أنك تقول لو أشاء لصنعت رحلاً تطحن بالريح ، فالتفت إليه عابساً ، وقال لأصنعن لك رحاً يتحدث الناس بها ، فأقبل عمر على من معه ، فقال : توعدتى العبد ، إلى آخر ما بسط من القصة ، وقال قوله بيد رجل يدعى الإسلام ، بل على يد رجل مجوسى ، اهـ مختصراً . وحكى ابن عبد البر في الاستيعاب بسنده عن علي بن مجاهد قال : اختلف علينا في شأن أبي لؤلؤة ، فقال بعضهم كان مجوسياً ، وقال بعضهم كان نصرانياً ، اهـ . وقال السيوطى في تاريخ الخلفاء : قال ابن عباس : كان أبو لؤلؤة مجوسياً ، اهـ .

(٢) هذا هو الظاهر من جواب عمر رضى الله تعالى عنه ، وهذا أجود بما قاله الشراح في شرح هذا القول ، قال الحافظ وتبعه غيره قوله إن شئت فقلت قال ابن التين : إنما قال له ذلك لعله بأن عمر لا يأمر بقتلهم ، اهـ . قلت : وفيه إنه إذا كان

تقتل تعزيراً^(١) وسياسة ، ولو^(٢) من غير جرم .

قوله (ولأن ردتي فردوني) وإنما كرر^(٣) المسألة لاحتمال أن تكون قد أذنت حياه منها من دون الرضاء وطيب القلب .

قوله : (ما أجد أحق بهذا الامر الخ) وإنما (٤) جمل الخلافة شورى بينهم ، مع علمه بترتيب الخلافة ، وأن الخليفة بعده عثمان لا غير اقتداء بالنبي ﷺ في عدم

يعلم ذلك فكيف استأذنه في قتلهم ، ثم قال الحافظ : قوله : كذبت ، هو على ما ألف من شدة عمر في الدين ، لأنه فهم من ابن عباس من قوله إن شئت فعلنا أى قتلناهم فأجابه بذلك وأهل الحجاز يقولون كذبت في موضع أخطأت ، وإنما قال له بعد أن صلوا لعله أن المسلم لا يحل قتله ، ولعل ابن عباس إنما أراد قتل من لم يسلم منهم ، ا هـ . قلت وعلى هذا فيمكن أن يوجه بأن مراد ابن عباس كان قتل الكافرين منهم ، لكن عمر رضى الله تعالى عنه فهم من قوله : إن شئت فعلت أى أقتل العلوج كاهم سواء كانوا مسلمين أو غيرهم .

(١) صرح بذلك ابن عابدين ، وذكر له نظائر وعليه حملوا قوله ﷺ في شارب الخمر ، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه ، قال الشيخ في الكوكب قالوا هذا الامر قد نسخ قبل أن يعمل به ، ولا حاجة إليه بل الإباحة كانت على سبيل التعزير ، وهى باقية بعد ، ا هـ . قلت وعليه يحمل أمره ﷺ بقتل سارق أى مراراً .

(٢) قال ابن عابدين التعزير قد يكون بدون معصية كتعزير الصبي والمتمم وكفى من خيف منه فتنة بجماله مثلاً كما في نبي عمر رضى الله تعالى عنه نصر بن حجاج وذكر في البحر أن الحاصل وجوبه بإجماع الأمة لكل مرتكب معصية ليس فيها حد مقدر كنظر محرم ومس محرم وخلوة محرمة إلى آخر ما بسطه .

(٣) تقدم الكلام على ذلك مفصلاً في آخر كتاب الجنائز فارجع إليه .

(٤) وتقدم شيء من الكلام على ذلك أيضاً في آخر كتاب الجنائز .

تصريحه بالخليفة بعده ، ودفعاً للاتهام عن نفسه ، وتوقياً عن مؤاخذه الرب (١) تبارك وتعالى ، واعتراض الخليفة لو أتى الخليفة بعده بأمور هي منكرة شرعاً أو عرفاً .

قوله : (أفتجعلونه إلى) وذلك (٢) لأنه قد كان تبرأ .

(١) ويؤيد ذلك ما روى عنه من قوله : أكره أن أتحمّلها حياً وميتاً ، قاله الحافظ في رواية أبي إسحق عن عمرو بن ميمون قال : وادعوا لي علياً وعثمان وعبد الرحمن وسعداً والزبير وكان طلحة غائباً فلم يكلم أحداً منهم غير عثمان وعلى فقال يا علي لعل هؤلاء القوم يعلمون لك حقك وقرابتك من رسول الله ﷺ وصهرك ، وما آتاك الله من العلم والفقه ، فإن توليت هذا الأمر فائق الله فيه ، ثم دعا عثمان فقال : يا عثمان ، فذكر له نحو ذلك ، ووقع في رواية إسرائيل عن أبي إسحق قصة عثمان : فإن ولوك هذا الأمر فائق الله فيه ، ولا تحمّلن بني أبي معيط على رقاب الناس ، ثم قال : ادعوا لي صهيياً ، فدعى له فقال صل بالناس ثلاثاً ، وليحل هؤلاء القوم في بيت فإذا اجتمعوا على رجل فن خالف فاضربوا عنقه ، فلبسوا خرجوا من عنده قال : إن تولوها إلا جاح يسلك بهم الطريق ، فقال له ابنه ما يمنعك يا أمير المؤمنين منه ؟ قال أكره أن أتحمّلها حياً وميتاً ، اه . وقال الحافظ في موضع آخر أورده الدارقطني في غرائب مالك عن جويرية مطولا ، وفيه قال : هذا الأمر بين ستة رهط من قريش ، فذكرهم ثم قال : إن الناس لن يعدوكم أيها الثلاثة ، فإن كنت يا عثمان ، فائق الله ولا تحمّلن بني أمية وبني أبي معيط على رقاب الناس ، وإن كنت يا علي فائق الله ولا تحمّلن بني هاشم على رقاب الناس وإن كنت يا عبد الرحمن ، فائق الله ولا تحمّلن أقاربك على رقاب الناس ، اه .

(٢) فسيأتي في كتاب الأحكام في باب كيف يبايع الإمام الناس من حديث مسور بن مخرمة : أن الرهط الذين ولاهم عمر رضي الله عنه اجتمعوا فقتلوا وقال لهم عبد الرحمن : لست بالذي أنا فاسكم عن هذا الأمر ولتكنكم إن شئت

قوله : (فأخذ يد أحدهما) وإنما قدم علياً لانه ^(١) قد كان رأى منه في بيعة أبي بكر تخلفاً يخاف أن يفعل مثل فعله ثانياً .

قوله : (ارفع يدك يا عثمان) وكان من الاسباب ^(٢) المرجعة لعثمان أن

اخترت لكم منكم لجمعوا ذلك إلى عبد الرحمن ، الحديث . قال الحافظ قوله : أنا فسمكم بالنون والفاء ، أى أنا زعمكم فيه إذ ليس لى في الاستقلال في الخلافة رغبة وقوله عن هذا الامرأى من جهته ولاجله ، وفي رواية « على ، بدل « عن ، وهى أوجه ، ١٥٠ . وفي أشهر مشاهير الإسلام : قال عبد الرحمن : أياكم يخرج منها نفسه ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟ فلم يجبه أحد ، فقال فأنا أنخلع منها ، فقال عثمان أنا أول من رضى ، قد سمعت رسول الله ﷺ يقول « أمين في الأرض أمين في السماء » فقال القوم : قد رضينا ، وعلى ساكت ، فقال : ما تقول يا أبا الحسن قال : أعطنى موثقاً لتوثرن الحق ، ولا تتبع الهوى ، ولا تخص ذارحم إلى آخر ما ذكر من كلامه .

(١) ويؤيد ذلك ما سياتى في البخارى في كتاب الاحكام في هذه القصة ، وقد كان عبد الرحمن يخشى من على شيئاً ، وقال الحافظ : قال ابن هبيرة أظنه أشار إلى الدعابة التى كانت فى على أو نحوها ، ولا يجوز أن يحمل على أن عبد الرحمن خاف من على على نفسه ، قال الحافظ : والذي يظهر لى أنه خاف إن بايع لغيره أن لا يطاوعه ، وإلى ذلك الإشارة بقوله فيما بعد : فلا تجعل على نفسك سبيلاً ، ووقع فى رواية سعيد بن عامر فأصبحنا وما أراه يبايع إلا لى لى بما ظهر له من قرائن تقديمه ، والحديث ظاهر فى أنه تكلم مع على فى تلك الليلة قبل عثمان ، ووقع فى رواية سعيد بن عامر عكس ذلك ، فإما أن تكون إحدى الروايتين وهما ، وإما أن يكون تكرر ذلك منه فى تلك الليلة ، فمرة بدأ بهذا أو مرة بدأ بهذا ، انتهى مختصراً .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قال الشيخ قدس سره عن شيخه :

عبد الرحمن حين سأل عثمان بن عفان عما يعمل بعد الكتاب والسنة ، قال بسيرة الشيخين وإذا سأل علياً بن أبي طالب عما يعمل بعد الكتاب والسنة ، أجاب إنى أجتهد برأى ، وإنما كان ابن عفان تكلم بكل منهما ما تكلم في خلوة عن صاحبه لئلا يعلم كل منهما ماذا

وكان من جملة ما قال له لأن أمرتك فيما تحكم قال أحكم بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم أجتهد برأى ، وكذلك قال عثمان ، فقال أحكم بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ﷺ ثم بسيرة الشيخين ثم أجتهد برأى فهذا أيضاً كان من جملة ما رجع به عثمان ، اهـ . وقال الحافظ : فلما أصبح عرض على علي فلم يوافقته على بعض الشروط وعرض على عثمان فقبل ، ويؤيده رواية عاصم بن بهدلة عن أبي وائل قال : قلت لعبد الرحمن بن عرف كيف يابعم عثمان وتركتم علياً ؟ فقال : ما ذنبى بدأت بعلي فقلت له أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر ، فقال فيما استأذنت ، وعرضتها على عثمان فقبل ، أخرجه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند عن سفيان بن وكيع ، وهو ضعيف ، ثم قال : وأخرج الذهلي في الزهريات ، وابن عساكر في ترجمة عثمان عن المسور بن مخرمة قال : كنت أعلم الناس بأمر الثوري لأنى كنت رسول عبد الرحمن بن عرف ، فذكر القصة ، وفي آخره فقال : هل أنت يا علي مبايعى إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضين قبل ؟ قال لا ، ولكن على طائفتي ، فأعادها ثلاثاً ، فقال عثمان : أنا يا أبا محمد أبايعك على ذلك ، وفي الخيس وفي المختصر : ولما كان في اليوم الثالث من وفاة عمر رضى الله عنه خرج عبد الرحمن بن عرف وعليه عمامته التى عممه بها رسول الله ﷺ متقلداً سيفه ، وصعد المنبر ثم قال : أيها الناس إنى سألتكم سرّاً وجهراً عن إمامكم فلم أجدكم تعدلون بأحد هذين الرجلين إما على ولما عثمان ، وقال قم يا علي فقام على فرقف تحت المنبر ، وأخذ عبد الرحمن بيده وقال هل أنت مبايعى على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر ؟ فقال اللهم لا ، ولكن على جهدى من ذلك وطائفتي فأرسل يده ثم نادى قم يا عثمان ، فقام فأخذ بيده ، وقال أبايعك فهل أنت مبايعى

قال لصاحبه ، وما أجابه هو ، وأيضاً فإن عثمان كان أشدهما كراهية للخلافة إذ ذاك وكان^(١) على يرغب فيها رغبة ما فإذا وصلت النوبة إلى على كان على

على كتاب الله وسنة رسوله وفعل أبى بكر وعمر فقال : اللهم نعم ، فرفع رأسه إلى سقف المسجد ، وقال اللهم اسمع قد خلعت ما فى رقبتي من ذلك وجهته فى رقة عثمان ، فازدحم الناس يبايعون عثمان رضى الله عنه ، اه . وهكذا فى تاريخ الطبرى ، وفيه أيضاً برواية أخرى ودعا عالياً فقال : عليك عهد الله وميثاقه لنعمن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخلفيتين من بعده ، قال أرجوا أن أفعل وأعمل بمبلغ على وطائفتي ، ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلى ، قال نعم ، فبايعه ، فقال على جبرته جبو دهر ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا ، فصر جليل والله المستعان على ماتصفون ، اه . ويظهر من كلام الطبرى أن جراب على وعثمان بما أجابا كان بمشورة عمرو بن العاص ولذا قال على بعد البيعة : خدعة أيما خدعة .

(١) فسيأتى فى الحديث الآتى فى باب كيف يبايع الإمام الناس ، من لفظ فقال ادع لى عالياً ، فدعوته فاجاه حتى ابهار الليل ، ثم قام على من عنده وهو على طمع قال الحافظ : أى أن يوليه ، اه . وتخصيص على فى الحديث يشير إلى أن عثمان لم يكن فى تلك الحال ، وتقدم قريباً عن الطبرى من قول على رضى الله عنه بعد مبايعة عثمان « فصر جليل والله المستعان » ، اه . وقال الطبرى فى موضع آخر : لما بايع أهل الشورى عثمان رضى الله عنه خرج وهو أشدهم كآبة ، فألقى منبر رسول الله ﷺ فخطب الخ ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : لينظرون ، إنما قال هذا لأن عالياً رضى الله عنه كان يقتضى الخلافة حين مات النبي ﷺ ، كما يدل عليه ما روى أن النبي ﷺ لما ثقل عليه قال عباس لعلى انطلق إلى النبي ﷺ ، كما فاطم الخلافة . فقال على فى جوابه : لو أطلب الخلافة ويمتنعنى النبي عليه الصلاة والسلام عنها لا تعطى الخلافة بعده أصلاً ، فنحن لا نطلبها لئلا نحرم عنها . فلم أنه كان يقتضيها فى زمن أبى بكر ثم فى زمن عمر حين مات أبو بكر . فكان مقتضياً

أشد الناس ^(١) كراهية لها ، وقد قال النبي ﷺ تجدون من أشد الناس كراهية لهذا الشأن حتى يقع فيه .

لهافي هذا الوقت (*) بالطريق الأولى ، فلذلك وكله الإنصاف من نفسه ، وأشهد عليه الله تعالى وإسلامه ، ولهذا لم تبلغه الخلافة في هذه المرات الثلاث ، ثم لما مات عثمان كرهها ولم يقتضها أصلاً بل أخذوه جبراً وبايعوا على يده ، فلأجل عدم اقتضاء الخلافة في المرة الرابعة بلغته الخلافة ، اهـ . قلت : وحديث طلب عباس وإنكار على سيأتي في باب مرض النبي ﷺ مع الكلام عليه .

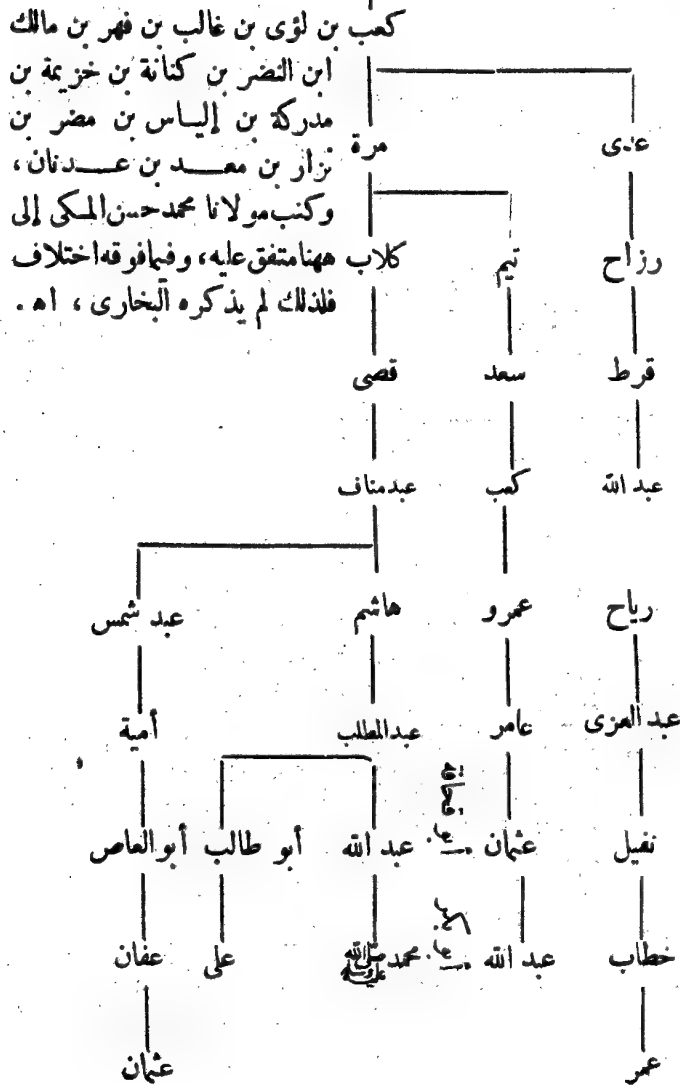
(١) كما هو معروف في كتب السير من أحوال بيعته ، ففي الخيس أنه رضى الله تعالى عنه أتى داره بعد قتل عثمان رضى الله عنه فدخلها وأغلق عليه باباً فأناه الناس فضربوا عليه الباب ، فقالوا إن هذا الرجل قد قتل ولا بد للناس من خليفة ، ولا نعلم أحد أحق بها منك إلى آخر ما بسط من الرواية في ذلك ، وحكى عن دول الإسلام : لما قتل عثمان صبراً سعى الناس إلى دار على وأخرجوه ، وقالوا لا بد للناس من إمام ، وعن شرح العقائد العضدية للشيخ جلال الدين الدواني : لما استشهد عثمان اجتمع كبار المهاجرين والأنصار بعد ثلاثة أيام أو خمسة أيام من موت عثمان على أن ياتمسوا منه قبول الخلافة ، فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير ، انتهى مختصراً . وفي الطبري : قال بعضهم سأل علياً أصحاب رسول الله ﷺ أن يتقلد لهم وللسلدين ، فأبى عليهم فلما أبو عليه وطلبوا إليه تقلد ذلك لهم ، وحكى عن أبي بشير العابدی قال : كنت بالمدينة حين قتل عثمان ، واجتمع المهاجرون والأنصار فيهم طلحة والزبير فأتوا علياً فقالوا يا أبا الحسن ألم نبايعك فقال لا حاجة لي في أمركم أنا معكم فمن اخترتم فقد رضيت ، فقالوا ما نختار غيرك قال : فاختلفوا إليه مراراً إلى آخر ما ذكر من القصة ، وذكر غير ذلك من الروايات الدالة على كراهته .

(*) أي وقت موت عمر رضى الله عنه ١٢ ر .

قوله : (مناقب على رضي الله تعالى عنه) ومن لطائف^(١) قدرته تعالى أن الخلافة ترتبت على بعد النسب من النبي ﷺ فأقربهم نسباً أبعدهم في التركيب وبالعكس وكذلك فيما بينهما .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لا سيما في على كرم الله وجهه فإنه أقربهم نسباً إلى رسول الله ﷺ ابن عمه ، ثم بعد ذلك أقربهم عثمان رضي الله تعالى عنه إلا أن عمر رضي الله تعالى عنه أبعد نسباً من الصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه كما يظهر من أنسابهم .

وصورتها هكذا



قوله (حوارى^(١) الخ) .

قوله (فقال عثمان وقالوا) يعنى بذلك^(٢) أن الناس يطلبون أن استخلف ،
أو ذلك قولك وحدك .

قوله (ما أسلم أحد إلا فى الخ) هذا ظن^(٣) منه لأن المسلمين كانوا يخفون

(١) لم يتعرض والذى المرجوم لهذا وزدته لما تعرض مولانا محمد حسن المكي
فى تقريره إذ قال : قوله هو أئمة الزبير حوارى النبي ﷺ ، هذا لفظ الحديث
المرفوع ، وقوله لياض الحواري من يكون أبيض الثياب ونظيفا ، وكذلك من
يكون بيضا ثياب غيره كالمقصر ، ثم تسمية الحواريين إما لياض ثيابهم أولكون
بعضهم قصارين ، ثم لما كان ذلكم الحواريون مخلصين لثيابه غاية الإخلاص استعمل
الحوارى فى مطلق المخلص لرجل سواء كان أبيض الثياب أو قصاراً أم لا ؟ اهـ .

(٢) وهكذا فى تقرير المكي إذ قال يعنى أأنت قلت هذا القول ، أم قاله
سائر الناس ، اهـ . أجاد الشيخ قدس سره فى معنى هذا القول ولم يتعرض لذلك
أحد من الشراح ، ولعل منشأ هذا السؤال كثرة رعاfe رضى الله تعالى عنه ، يعنى
سأل : هل يثس الناس كلهم من حياى ؟ ولاتعلق لذلك من سخطهم عليه رضى الله
تعالى عنه لأنه وقع فى آخر زمانه ، وسنة الرعاف كان فى أول ولايته ، وكان رضى
الله عنه فى أول ولايته من أحب الناس إليهم ، قال السيوطى فى تاريخ الخلفاء :
قال الزهرى ولى عثمان الخلافة اثنى عشر سنة يعمل ست سنين لا ينقم الناس عليه
شيئاً وإنه لأحب إلى قرين من عمر بن الخطاب ، لأن عمر رضى الله عنه كان
شديداً عليهم ، فلما وليهم عثمان لأن لهم ووصلهم ، ثم توفى فى أمرهم واستعمل
أقرباءه وأهل بيته فى الست الأواخر ، اهـ .

(٣) هذا هو المعروف فى توجيه أمثال هذا الحديث ، وكشب مولانا محمد
حسن المكي فى تقريره قوله قال ثالث ثلاثة ، أى فى علمه وهمى هو وبلال

إسلامهم فلما أسلم أظهروا عليه إسلامه فظن أنهم أسلموا يومئذ ، وكذلك قوله :
وإني لثالث الإسلام .

وأبو بكر ، ومنشأ ذلك أنه لم يكن في المجلس الذي أسلم هو فيه مع النبي ﷺ إلا أبو بكر وبلال ، فظن أنه ليس من المسلمين إلا هذين ، اهـ . وقال الحافظ : قوله وإني لثالث الإسلام ، قال ذلك بحسب إطلاعه ، والسبب فيه أن من كان أسلم في ابتداء الأمر كان يخفى إسلامه ، ولعله أرادها بالإثنين الآخرين خديجة وأبا بكر ، أو النبي ﷺ وأبا بكر ، وقد كانت خديجة أسلمت قطعاً ، فاعلم خص الرجال ، وقد تقدم في ترجمة الصديق رضي الله عنه حديث عمار رأيت النبي ﷺ وما معه إلا خمسة أعبد وأبو بكر ، وهو يعارض حديث سعد ، والجمع بينهما ما أشرت إليه ، أو يحمل قول سعد على الأحرار البالغين ليخرج الأعداء المذكورين ، وعلى رضي الله عنه أو لم يكن اطلع على أولئك ، ويدل على هذا الأخير أنه قد وقع عند الإسماعيلي من رواية يحيى بن سعيد الأموي عن هاشم بلفظ : ما أسلم أحد قبلي ، ومثله عند ابن سعد من وجه آخر عن عامر بن سعد عن أبيه ، وهذا مقتضى رواية الأصيل وهي مشكلة لأنه قد أسلم قبله جماعة ، لكن يحمل ذلك على مقتضى ما كان اتصل بعلمه حينئذ ، وقد رأيت في المعرفة لابن منده من طريق أبي بدر عن هاشم بلفظ ما أسلم أحد في اليوم الذي أسلمت فيه وهذا لا إشكال فيه إذ لا مانع أن لا يشاركه أحد في الإسلام يوم أسلم ولكن أخرجه الخطيب من الوجه الذي أخرجه ابن منده فأثبت فيه إلا كبتية الروايات ، فتمين الحمل على ما قلته ، اهـ . وفي هامش المصرية التي عليها حواش من السندی وشيخ الإسلام وغيرهما ، قوله ثلث الإسلام أي ثالث من أسلم بحسب اعتقاده ؛ وإلا فهو سابع سبعة في الواقع ، اهـ . وفي القسطلاني قال ابن عبد البر أنه أسلم قديماً بعد ستة هو سابعهم ، وهو ابن سبع عشرة سنة على يد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ، اهـ مختصراً .

قوله (یزعم قومك أنك الخ) وكأنهم ^(۱) صدقوا في ذلك حيث لا تسكر على
على رضى الله عنه ما قصده .

قوله (قالت دخل على قائم ^(۲)) .

(۱) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح
وفي تيسير القارى : بس كفت كان می كستند قوم تو كه بتحقيق تو غضب نمی كنى
از جهت دختران خود و قتیكه رنجانیده شوند این معنی از خلق آنحضرت علیه السلام
دانسته بودند و از آنكه بر عثمان رضى الله تعالى عنه غضب نمی كرد كه با وجود
دختر آنحضرت علیه السلام در سرارى تصرف داشت ، اه . وفي الحديث أبحاث طويلة
الاذبال ، محلها المطولات ، وذكر بعضها الحافظ في الفتح منها ما قال إنه كان على
رضى الله تعالى عنه قد أخذ بعموم الجواز فلما أنكر النبي صلی الله علیه و آله أعرض على عن
الخطبة ، وإنما خطب النبي صلی الله علیه و آله ليشيع الحكم المذكور بين الناس و يأخذوا به إما
على سبيل الإيجاب وإما على سبيل الأولوية ، وغفل الشريف المرتضى عن هذه
النكتة ، فزعم أن هذا الحديث موضوع لأنه من رواية المسور ، وكان فيه انحراف
عن على ، وجاء من رواية ابن الزبير وهو أشد في ذلك ورد كلامه بإطباق أصحاب
الصحيح على تخريجه .

(۲) لم يتعرض والدى نور الله مرقده لهذا القول وتعرض له مولانا محمد حسن
المكي في تقريره فأجاد ولذا زدته ، فقال : قوله دخل على الخ فيه مسامحة لأن
دخول القائف كان على رسول الله صلی الله علیه و آله في المسجد ، وكانا مضطجعين في المسجد ،
ثم دخل النبي صلی الله علیه و آله عليهما فأخبرها الخبر وكيف يدخل القائف عليهما أو يضطجع زيد
وأسامة عندها ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العيني رحمه الله
تعالى إذ قال : ودخوله على عائشة إما قبل نزول الحجاب أو بعده ، وكان من
 وراء حجاب ، وقوله وأخبر به عائشة اهله لم يعلم أنها علمت ذلك أو أخبرها وإن

قوله (فصاح بي) ولعله ^(١) كان مشغولاً في بعض أمره فتقل عليه سؤاله عن الحديث إذ ذاك .

كان علم بعلمها تأكيداً لا خبر أو نسي أنها علمت ذلك وشاهدته معه ، اه . قلت : ويؤيد ما أفاده الشيخ ما سيأتى في كتاب الفرائض من حديث عائشة قالت دخل على رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور ، فقال يا عائشة ألم ترى أن مجزراً دخل على فرأى أسامة وزيداً وعليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما الحديث ، ولفظ مسلم أنها قالت دخل على رسول الله ﷺ مسروراً ، فقال ألم ترى أن مجزراً نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد الحديث .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل بل ظاهر ، وحكى الحافظ في اختلاف ألفاظ هذه الرواية من لفظ ذهبت أسأل الزهري فصاح علي ، وهكذا حكى المكي في تقريره إذ قال قوله فصاح بي يقول سفيان إن الزهري كان مغموماً في أمر فلما سأله فصاح بي زجرني ، وقال أنا في حالي وأنت جئت تسألني ، فذهبت لسبيل ، وقوله فلم تحمله يعنى لما رجعت من عند الزهري محروماً فلم تحمله هذا الحديث عن أحد بعده ، قال نعم إلا أنى رأيت في كتاب أيوب عن الزهري هكذا فساق الحديث ، اه . وهذا المعنى الذى ذكره الشيخ جدير بشأن الزهري لكن ظاهر كلام الحافظ في الفتح أن صياحه كان للسؤال عن هذا الحديث خاصة ، لكون الزهري قرشياً والمرأة الخزومية أيضاً قرشية ، فقد قال الحافظ في الفتح قول سفيان هذا مما يكثر السؤال عنه وعن سبيه ، وقد أوضح ذلك بعض الرواة عن سفيان فرأينا في كتاب الحديث الفاضل لآبى محمد الرامهرمزي عن محمد بن إدريس قال : قلت لسفيان بن عيينة كم سمعت من الزهري ؟ قال أما مع الناس فما أحصى ، وأما وحدي لحديث واحد : دخلت يوماً من باب بنى شيبة فإذا أنا به جالس إلى عمود فقلت يا أبا بكر حدثني حديث الخزومية التى قطع رسول الله ﷺ يدها ،

قوله (فطاطا ابن عمر الخ) واهله^(١) تذكر بعض أمره عليه السلام وجه إياهم .
قوله (وإذا لها قرنان كقرني البئر ولعل ذلك موضع^(٢) إدخال المجرمين فيها ، وإخراجهم منها ولا شك أنها كانت مثالا لها فيكنى أدنى تشبه ولم تكن هي هي .

قوله (أو ليس فيكم صاحب سر^(٣) الخ) وكان السبب في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال فضرب وجهي بالحصى ، ثم قال قم فايزال عبد يقدم علينا بما نكره ، قال :
قدمت منكسراً فرجل فدعاه فلم يسمع فرماه بالحصى فلم يباغ فاضطر إلى فقال :
ادعه لي فدعوته له فأثاه فقتضى حاجته ، فنظر إلى فقال تعال لجنيت ، فقال : أخبرني
سميد بن المسيب وأبو سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
« العجاء جبار ، الحديث ، ثم قال لي هذا خير لك من الذي أردت ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود بما قاله الشراح ، ففي القسطلاني فعل
ذلك تعظيماً له ، اه . وفي هامش البخاري عن الخبير الجارى : قوله فطاطا
ابن عمر أى أطرق كأنه ندم عما قصده من الوعظ الذي فهم من قوله ليت هذا
عندي ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً لم يتعرض له الشراح ، ويستأنس
ذلك بما سيأتى في كتاب التعبير « فإذا هي مطوية كطى البئر له قرون كقرون البئر
بين كل قرنين ملك بيده مقعدة من حديد ، قال الحافظ : بكسر الميم والجمع مقامع ،
وهي كالسياط من حديد رؤسها معوجة ، قال الجوهرى : المقعدة كالحجن ، وأغرب
الداودى فقال : المقعدة والمقرعة واحد ، اه . قلت : فالملازمة كأنهم يجرون
الناس بهذه المقامع .

(٣) وكون حذيفة صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم معروف ، وهو مشهور بهذه الصفة .
قال ابن عبد البر في الاستيعاب : هو معروف في الصحابة بصاحب سر رسول الله

هم عليه المنافقون في بعض مسيره إلى بعض الغزوات فعصمه الله منهم ، ولم يكن معه إلا حذيفة فعرّفهم من هم ، غدير أن النبي ﷺ منه أن يعلم بهم ، وبالقصة أحدا فكان عمار (*) يخبر بأحوالهم بعد موتهم ، وكان عمر^(١) يسأله إذا مات أحد أن يصلي عليه أم لا ؟ فإن منعه امتنع ، وإن أمره صلى .

ﷺ ، اه . وقال العيني أعله ﷺ أموراً من أحوال المنافقين ، وأموراً من الذي يجرى بين هذه الأمة فيما بعده ، وجعل ذلك سرّاً بينه وبينه ، اه . وفي المجمع قوله : وفيكم صاحب السر إذ أسر إليه النبي ﷺ سبعة عشر رجلاً من المنافقين ، اه . وفي تهذيب الاسماء للتوت كان صاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين يعلمهم وحده ، وسأله عمر رضى الله تعالى عنه هل في عماله أحد منهم ؟ قال : نعم واحد ، قال من هو ؟ قال لا أذكره ، فعزله عمر كأنما دل عليه ، وأرسله رسول الله ﷺ ليلة الأحزاب سرية وحده ، ليأتيه بخبر القوم فوصلهم وجاءه يخبرهم ، اه . وفي أسد الغابة : صاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين لم يعلمهم أحد إلا حذيفة أعله بهم رسول الله ﷺ ، اه . وسيأتي في التفسير في قوله تعالى « فقاتلوا أئمة الكفر » عن حذيفة قال : مابقي من أصحاب هذه الآية إلا ثلاثة ، ولان المنافقين إلا أربعة ، اه . وتقدم شيء من ذلك في باب علامات النبوة في الإسلام .

(١) قال الكرماني : كان عمر رضى الله تعالى عنه إذا مات واحد منهم ينزع حذيفة فإن صلى عليه يصلى هو أيضاً عليه ، وإلا فلا ، وهو إن كان بالمدائن لكن المراد من لفظ الكوفة هي وتوابعها يعني العراق ، اه . وقال ابن عبد البر في الاستيعاب : وكان عمر رضى الله تعالى عنه يسأله عن المنافقين ومعروف في الصحابة بصاحب سر رسول الله ﷺ وكان عمر ينظر إليه عند موت من مات منهم فإن لم يشهد جنازته حذيفة لم يشهد بها عمر رضى الله عنه ، اه .

(*) كذا في الأصل وهو زلة قلم ، والصواب بدله حذيفة ، ١٢٠ ز .

قوله (وكان مخصوباً) بالوسمة^(١) والوسمة الخالصة لا تورث السواد .

قوله (فدعى وعمل الله) فيه الترجمة^(٢) حيث أحب أن يخلص لله .

(١) اختلفوا في ضبط هذا اللفظ كما بسطه القارى في المرقاة ، وقال الكرماني :
الوسمة بسكون المهملة وكسرهما نبت يختضب به ، وفي العيني : بفتح الواو وسكون
السين المهملة وجاء فتحها ، وهونبت يختضب به يميل إلى السواد ، اهـ . وقال الحافظ :
بفتح الواو وأخطأ من ضمها وبسكون المهملة ، ويجوز فتحها نبت يختضب به يميل
إلى سواد ، اهـ . وضبطه القسطلاني بفتح الواو وسكون المعجمة ، وذكر اختلاف
فالنسخ في المهملة والمعجمة وقال وبالمهملة ، قيده الشارحون وغيرهم ، اهـ . وفي حاشية
شيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى المطبوعة في الهند : ظاهره وإن كان
معارضاً لقوله عليه السلام ، جنبوه السواد ، لكن المعنى كان مخصوباً بالوسمة الخالصة ،
والختضب بها وحدها لا يسود الشعر فاندفع التعارض بينهما لأن المنهى عنه هو
السواد البحت ، أو يكون السواد غالباً على الحناء لا بالعكس ، ومنشأ الشريعة بنهيه
أن لا يلتبس الشيب بالشباب والشيخ بالشاب ، على أن الحسين كان غازياً شهيداً فاختضب
السواد جائز في الجهاد ، اهـ . وسيأتى شيء من ذلك في حديث أنس أن أبا بكر غف
لحيته بالحناء والكم .

(٢) وإليه مال العيني إذ قال مطابقته للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله فدعى
وعمل الله لأن كلامه هذا يدل على أن قصده التجرد إلى الله تعالى والاشتغال بعمله
وهو منقبة غير قليلة ، اهـ . وفي تقرير المسكى قوله : فدعى أى فاعتقنى فاعتقه
أبو بكر ، وكان هذا الكلام حين اشتراه أبو بكر ، اهـ . ولا يبعد عند هذا العبد
الضعيف أن إصرار أبي بكر رضى الله تعالى عنه على القيام معه أعظم منقبة له ،
قال القسطلاني : وفي طبقات ابن سعد في هذه القصة إنى رأيت أفضل عمل المؤمن
الجهاد ، فأردت أن أربط في سبيل الله عز وجل ، وأن أبا بكر رضى الله عنه
قال له : أنشدك الله وحق فأقام معه حتى توفى فأذن له عمر فتوجه إلى الشام مجاهداً

قوله (الحكمة الإصابة في غير النبوة) يعني بذلك (١) أن الحكمة قد تستعمل في الأنبياء ، ومعناها الإصابة والنبوة ، وقد تستعمل في غير الأنبياء كما ذكرت وهنا ومعناها الإصابة دون الإصابة التي في النبوة ، والظاهر أن غرض المؤلف أن الحكمة إذا استعملت في غير محل النبوة فعنها الإصابة .

فما في طاعون عمواس ، اه . وأخرج ابن عسدي البر في الاستيعاب قال : أذن بلال حياة رسول الله ﷺ ثم أذن لآبي بكر حياته ولم يؤذن في زمن عمر فقال له عمر : ما منعك أن تؤذن قال إني أذنت لرسول الله ﷺ حتى قبض ، وأذنت لآبي بكر حتى قبض لأنه كان ولي نعمتي وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول : يا بلال ليس عمل أفضل من الجهاد في سبيل الله ، فخرج مجاهداً ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره معناه على الظاهر أن الحكمة قد تستعمل في النبوة ، وقد تستعمل في غيرها أما إذا استعملت في الأولى فيكون معناها النبوة والإصابة ، وأما إذا استعملت في غير النبوة فعنها الإصابة ، وعلى هذا يكون لفظ غير النبوة متعلقاً بالحكمة ، ويكون المعنى إذا استعملت الحكمة في غير النبوة فيكون معناها الإصابة . ويؤيد ذلك أن بعض المفسرين فسروا الحكمة بلفظ النبوة في قوله تعالى في قصة داود على نبينا وعليه الصلاة والسلام « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » كما جزم بذلك صاحب الجلالين إذ قال : الحكمة النبوة والإصابة في الأمور وهذا هو الذي أفاده الشيخ ، وقال ابن كثير في جملة الأقوال التي ذكرها قال السدي : الحكمة النبوة ، وفي تفسير أبي السعود : الحكمة النبوة وكالعلم ثم ذكر الأقوال الأخرى ، وهكذا حكى الراغب عن السدي فقال : قال السدي : هي النبوة ، اه . وظاهر كلام الشراح أن قول البخاري في غير النبوة متعلق بالإصابة ، يعني الحكمة هي الإصابة التي تكون في غير النبوة ، قال القسطلاني : (الحكمة) هي (الإصابة في غير النبوة) هذا التفسير ثابت لآبي ذر عن المستمل ، اه .

قوله (استقروا القرآن من أربعة) والفضيلة لهؤلاء الأربعة^(١) ، إما لأنهم تلقوه منه عليه السلام من غير توسط أحد ، أو لأنهم أكثر القراء في درك المعاني وفهم المقاصد ، أو لأنهم أعلم القراء بوجوه القراءات ، أو لأنهم أكثرهم وأصحهم تأدية للحروف والألفاظ من مواقعها إلى غير ذلك من وجوه الترجيحات ، مع أن مفهوم العدد لا يعتبر به .

قوله (ذكر معاوية) ولعله غير^(٢) العنوان ولم يعبر بالمتأقبات لأنه لم يزد على

وقال الحافظ : اختلّف في المراد بالحكمة هنا ، فقيل الإصابة في القول ، وقيل الفهم عن الله ، وقيل ما يشهد العقل بصحته ، وقيل نور يفرق به بين الإلهام والوسواس ، وقيل سرعة الجواب بالصراب ، وقيل غير ذلك ، وكان ابن عباس من أعلم الصحابة بتفسير القرآن ، وروى عن ابن مسعود قال : لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عاشره منا رجل ، اهـ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ما وجه تخصيص هذه الأربعة ؟ قلت : لأنهم أكثر ضبطاً للفظ وأتقن لأدائه ، وإن كان غيرهم أفقه في معانيه منهم ، أو لأنهم تفرغوا لآخذه منه مشافهة ، أو لأن يؤخذ منهم ، أو أنه عليه السلام أراد الإعلام بما يكبرن بعده ، اهـ . وتبعه المعنى في هذه الوجوه الأربعة ، وزاد : وهذا لا يدل على أن غيرهم لم يجمعه ، وقال الحافظ بعد ذكر الوجه الأول : أو لأنهم تفرغوا لآخذه منه مشافهة ، وتصدوا لأدائه من بعده فلذلك ندب إلى الآخذ منهم ، اهـ . فكانه جمع الوجه الثاني والثالث في واحد .

(٢) وبنحو ذلك قالت الشراح عامة ، قال الحافظ : عبر البخارى ... في هذه الترجمة بقوله ذكر ولم يقل فضيلة ولا منقبة لكون الفضيلة لا تؤخذ من حديث الباب لأن ظاهر شهادة ابن عباس له بالفقه والصحة دالة (*) على الفضل الكثير ،

(*) هكذا في الأصل ولأنهم القريب فأما سقط لفظ غير قبل دالة ، أو المعنى أنه وإن

كان دالة على الفضل الكثير لكن ليس فيه منقبة خاصة به ١٢ ز .

الصحة والفتاها المشتركة بين أكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

وقد صنف ابن أبي عاصم جزءاً في مناقبه ، وأورد ابن الجوزى في الموضوعات بعض الأحاديث التي ذكروها ، ثم ساق عن إسحق بن راهويه أنه قال : لم يصح في مناقب معاوية شيء فهذه النكتة في عدول البخارى عن التصريح بلفظ منقبة اعتماداً على قول شيخه إلى آخر ما بسط الحافظ في ذلك ، وقال العيني : بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة من حيث أن فيه ذكر معاوية ، ولا يدل هذا على فضيلته ، اهـ . وقال القسطلاني : ومناسبة هذه الأحاديث لما ترجم له ما فيها من ذكر الصحة المقتضية للشرف العالى ، على أنه قد ورد في فضل السيد معاوية رضى الله عنه أحاديث لكنها ليست على شرط المؤلف ، فمن ثم لم يقل باب مناقب معاوية أو فضائله إذ أنه لا تصريح بذلك فيما ساقه في الباب على ما لا يخفى ، اهـ . ويشكل على هذا كله أن الإمام البخارى لم يترجم بلفظ ذكر بدل المنقبة في هذا الباب خاصة ، بل ترجم بلفظ الذكر بدل المنقبة في عدة أبواب منها ما تقدم من ذكر عباس وذكر طلحة وذكر أصحاب النبي ﷺ ، وذكر أسامة ، وهكذا ترجم بلفظ الذكر في مصعب بن عمير وابن عباس في نسخ الكرمانى والقسطلاني والسندى ، وسيأتى ذكر جرير وذكر حذيفة وذكر هند ، وإن كان لفظ الذكر بدل المنقبة في باب هند ظاهراً ، وقال القسطلاني في باب ذكر أسامة : قال البرماوى كالكرمانى إنما لم يقل مناقب ، كما قال فيما سبق لأن المذكور في الباب أعم من المناقب كالحديث الثانى ، اهـ . اللهم إلا أن يقال : إنه ليس في هذه الأبواب كلها التي غير فيها العنوان ذكر منقبة خاصة ، كما يظهر من مطالعة الأحاديث الواردة في هذه الأبواب ، ولما كان أمر الأمير معاوية رضى الله تعالى عنه مشهوراً بين الناس ، وقد ورد في فضله أحاديث كثيرة غير ثابتة عندهم ، نهوا على ذلك في ترجمة خاصة ، وقال الكرمانى : فإن قلت لم قال ذكر معاوية ومناقب فاطمة وفضل عائشة؟ قلت : أراد البخارى بذكر الفضل مراعاة لفظ الحديث في حقها ، وأما الذكر فهو أعم من المناقب ، اهـ .

قوله (كفضل الثريد الخ) ولا يخفى^(١) ما في الثريد من اللطافة الظاهرة من حيث سهولة المساغ ورغبة القلب إليه ، والنظافة الباطنة من حيث توليد الخاط الصالح ،

(١) قال الحافظ : الثريد بفتح المثناة وكسر الراء معروف ، وهو أن يثرد الخبز بمرق اللحم ، وقد يكون معه اللحم وربما كان أنفع وأقوى من نفس اللحم النضيج إذا ثرد بمرقته ، اهـ . وقال القارى في جمع الوسائل : فعيل بمعنى المفعول هو الخبز المأدوم بالمرق سواء كان مع اللحم أو لم يكن ، لكن الاول الذ وأقوى وهو الاغلب ، وقال بعض الاطباء : الثريد من كل طعام أفضل من المرق ، فثريد اللحم أفضل من مرقه ، والمراد من فضل الثريد نفعه والشبع منه وسهولة مساغه والالتذاذ به ، ويسر تناوله وتمكن الإنسان من أخذ كفايته منه بسرعة ، فهو أفضل من المرق وسائر الاطعمة من هذه الخيئات ، وقال الاطباء : هو يعيد الشيخ إلى صباه ، وفي الحديث إشارة إلى أن الفضائل التي اجتمعت في عائشة ماتر جدي في جميع النساء من كونها امرأة أفضل الانبياء ، وأحب النساء إليه ، وأعلنهن وأنسهن وأحسنهن ، وإن كانت لخديجة وفاطمة وجوه آخر من الفضائل ، لكن الهمة الجامعية في الفضيلة المشبهة بالثريد لم توجد في غيرها ، وقال الطيبي : والسرفيه أن ثريد مع اللحم جامع بين القوة واللذة وسهولة التناول وقلة المدة في المضغ ، فضرب به مثلا ليؤذن بأنها أعطيت مع حسن الخلق وحلاوة النطق وفصاحة اللهجة وجودة القرينة ورزانة الرأي ورصانة العقل التحجب إلى البعل ، فهي تصلح للتبعل والتحدث والاستيناس بها ، والإصغاء إليها ، وحسبك أنها عقلت من النبي ﷺ ما لم يقل غيرها من النساء ، وروت ما لم يرو مثلها من الرجال ، اهـ مختصراً .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بفضل عائشة بعد مناقب فاطمة ، ولا يبعد عدى أنه أشار بهذا الترتيب إلى ترتيب الفضيلة بينهما . والمسألة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : قال السبكي الكبير الذى ندين الله به أن فاطمة أفضل ، ثم

فكذلك في عائشة فضل ظاهر : فصاحة اللسان وطلاقة البيان ومنقبة باطنة وهي الفقهامة ، وفضل الثريد على الأاطمة المعتادة المعروفة بين العرب ظاهر .

خديجة ثم عائشة ، والخلاف شهير ، ولكن الحق أحق أن يتبع ، وقال ابن تيمية : جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقاربة ، وكأنه رأى التوقف . وقال ابن القيم : إن أريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله فذاك أمر لا يطلع عليه ، فإن عمل القلوب أفضل من عمل الجوارح ، وإن أريد كثرة العلم فعائشة لالحالة ، وإن أريد شرف الأصل ففاطمة لالحالة . وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير أخواتها ، وإن أريد شرف السيادة فقد ثبت النص لفاطمة وحدها ، قال الحافظ : امتازت فاطمة عن أخواتها بأنهن من في حياة النبي ﷺ وأما ما امتازت به عائشة من فضل العلم فإن لخديجة ما يقابله ، وهي أنها أول من أجاب إلى الإسلام ودعا إليه ، وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام ، فلها مثل أجر من جاء بعدها ، ولا يقدر قدر ذلك إلا الله ، وقيل : انعقد الإجماع على أفضلية فاطمة ، وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة ، اهـ . وبسط الحافظ رحمه الله الكلام على ذلك في باب فضل خديجة ، وهكذا بسط الكلام على ذلك أشد البسط صاحب تيسير القارى ، وحكى عن والده بعد ذكر الاختلاف في ذلك : أنا أرجو أن أخرج من الدنيا معتقداً بأن فاطمة رضى الله تعالى عنها أفضل من غيرها كلها من الرجال والنساء ، وقال لا أفضل أحداً على بضعة رسول الله ﷺ ، اهـ معرباً . وذكر الشيخ قدس سره في كتاب الأاطمة من الكوكب اختلافوا في عائشة وفاطمة أيتهما أفضل ، ولعل الحق أن لكل منهما فضلاً بجهة ليست في الثانية ، فعائشة لفقهها ، وفاطمة لبنوتها وجزئيتها ، اهـ . وفي هامش الكوكب في أبواب المناقب قال القارى : قال السيوطى في النقاية نعتقد أن أفضل النساء مريم وفاطمة ، وأفضل أمهات المؤمنين خديجة وعائشة ، وفي التفضيل بينهما أقوال ، ثالثاً التوقف ، قال القارى : التوقف في حق الكل أولى ، إذ ليس في المسألة دليل قطعى ، والظنيات متعارضة غير مفيدة للمقائد المبنية على اليقين ، اهـ .

قوله (لكن^(١) الله ابتلاكم) .

قوله (أن يجعل أتباعنا^(٢)) .

قوله (خير دور الانصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل الخ) والمنظور
هنا^(٣) النظر إلى المجموع من حيث أنه مجموع ، وإن كان النظر إلى خصوص فرد

(١) قوله : ابتلاكم لم يتعرض والذى نور الله مرقده لهذا القول ، وتعرض
له مولانا محمد حسن المكي إذ قال : لكن الله تعالى امتحان من كند بر شما كه
متابع حق بكنيد كه على است يا متابع باطل بكنيد كه عائشة است يعنى أو أكرجه
بزرگ است لكن خطاء شده است ، اه . قلت : المعروف أن ضمير المفعول في
قوله « تتبعوه » لعل رضى الله عنه ، لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الضمير
إلى الله تبارك وتعالى لقوله ﷺ كما في المشكاة برواية الشيخين عن أبي هريرة
مرفوعاً « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير
فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى » الحديث ، ومعلوم أن علياً رضى الله
تعالى عنه كان أميراً ، ثم رأيت الحافظ اختاره إذ قال : قيل الضمير ، لعل لأنه الذى
كان عمار يدعو إليه ، والذى يظهر أنه لله والمراد بأتباع الله أتباع حكمه الشرعى في
طاعة الإمام ، وعدم الخروج إليه ، اه .

(٢) قوله : أتباعنا زاده في تقرير المكي إذ قال قوله : أتباعنا أى الأولاد والموالى ،
أى أن يجعل من يتبعنا أتباعاً لك ، أى يدخلهم في أتباعك كما كنا أتباعاً لك ، وقوله
منا أن يجعل من يتبعنا منا ، أى يدخلهم فينا فيكون منك لأننا منك فافهم ، اه .

(٣) وهذا واضح مطرد في أمثال هذه الأحاديث ، قال الحافظ في باب قول
النبي ﷺ للانصار « أتم أحب الناس إلى » هو على طريق الإجمال أى مجموعكم
أحب إلى من مجموع غيركم ، فلا يعارض قوله ﷺ في جواب « من أحب الناس

فرد ، يرجح بعض أشخاص بنى ساعدة على بعض بنى النخار ، والخيرية المعتبرة ههنا هي الخيرية بحسب قدمهم في الإسلام^(١) ، أو زيادة النصرة أو غير ذلك من الأمور المرجحة .

إليك ، قال أبو بكر ، الحديث ، اه . وقال القسطلاني في الباب المذكور أي بمجموعكم : أحب الناس إلى ، أي من مجموعهم ، فلا ينافيه أحية أحد إليه غير الانصار لأن الحكم لكل بشيء لا ينافي الحكم به لفرد من أفرادهم(*) ، اه . فإن أسيد بن حضير وسعد بن معاذ وعباد بن بشر الذين ترجم البخاري بمناقبهم كلهم أشهليون ، وظاهر أنهم أفضل من كثير من النجاريين .

ثم لا يذهب عليك أن الوارد في رواية الباب تقديم بنى النخار على بنى عبد الأشهل ، وقد وقع في بعض الروايات عكس ذلك كما بسط الحافظ الروايات في ذلك في الفتح ، ثم قال قد اختلف على أبي سلة في إسناده ، هل شيخه أبو أسيد أو أبو هريرة ، ومثله هل قدم عبد الأشهل على بنى النجار أو بالعكس ، وأما رواية أنس في تقديم بنى النجار فلم تختلف عليه فيها ، ويؤيدها رواية إبراهيم عن أبي أسيد عند مسلم ، وفيها تقديم بنى النجار على بنى عبد الأشهل وبنو النجار هم أحوال جد رسول الله ﷺ لأن والده عبد المطلب منهم ، وعليهم نزل لما قدم المدينة ، فلهم مزية على غيرهم ، وكان أنس منهم فله مزيد عناية بحفظ فضائله ، اه مختصراً .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : وكان المفاضلة بينهم وقعت بحسب السبق إلى الإسلام وبحسب مساعيهم في إعلاء كلمة الله ونحو ذلك ، اه . وتقدم في باب خرص التمر مع قول الشيخ قدس سره أن الخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقه النصرة ، اه . وتقدم قريباً في كلام الحافظ أن بنى النجار هم أحوال

قوله (للمهاجرين والانصار) وكان يورده ^(١) أحيانا كذلك استبعاداً من هيئة

جد رسول الله ﷺ وعدمهم أقام رسول الله ﷺ حين قدم المدينة ، وأيضاً ماسياًنى في البخارى من فضائل أفراد الانصار أكثرهم بل كلهم من بنى النجار ، أو من بنى عبد الأشهل ، فإن أبى بن كعب نجارى وكذلك أبو طلحة وزيد بن ثابت نجاريان وأسيد بن حضير أشهلى ، وكذلك سعد بن معاذ وعباد بن بشر أشهليان ، ولا يبعد عندى أن تكون فيه إشارة لطيفة إلى ماسيقع في سقيفة بنى ساعدة ، فإن من المبشرين إلى بيعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه زيد بن ثابت رضى الله عنه ، وهو نجارى ، إذ قام فقال أتعلمون أن رسول الله ﷺ من المهاجرين وخليفته من المهاجرين ونحن كنا أنصار رسول الله ﷺ فتحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره ، ثم أخذ بيد أبى بكر رضى الله عنه ، فقال هذا صاحبكم فبايعه عمر ، ثم بايعه المهاجرون والانصار كذا في تاريخ الخلفاء ، وأما سعد بن عباد رضى الله تعالى عنه فكان من المتخلفين عن بيعته فتدبر ، وما يشكل عن هذه الأحاديث أنها من الغيبة للفضلين عليهم ، سياقى الكلام عليه في أبواب الغيبة من كتاب الادب في باب خير دور الانصار .

(١) وقد ذكرت شيئاً من الكلام على ذلك على هامش الكوكب الدرى تحت قوله « ويأتيك بالآخبار من لم تزود ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : كان يورده أحيانا الخ ، هكذا ذكره ابن كثير في تفسيره إذ قال : ورد أنه ﷺ كان لا يحفظ بيتاً على وزن منتظم بل إن أنشده زحفه أولم يتنه ، وقال أبو زرعة بسنده عن الشعبي أنه قال : ما ولد عبدالمطلب ذكراً . ولا أنثى إلا يقول الشعر لا رسول الله ﷺ ، وقال ابن أبى حاتم بسنده عن الحسن البصرى أن رسول الله ﷺ كان يتمثل بهذا البيت ع كنى بالإسلام والشيب ناهياً ، فقال أبو بكر يارسول الله كنى الشيب والإسلام للرء ناهياً قال أبو بكر أو عمر أشهد أنك رسول الله يقول تعالى « وما علنناه الشعر وما ينبغي له » وهكذا روى البيهقى في الدلائل أن رسول الله ﷺ قال للعباس بن مرداس السلبى أنت القاتل :

الشعر لقوله تعالى « وما علناه الشعر وما ينبغي له » .

قوله (فجعلنا يريانه أنهما يأكلان) وذلك ^(١) بإسماع حسيب اللوكة مع إدارة الغم من غير شيء فيه يمتنع .

قوله (إنه كان بين هذين الحيين ضغائن ^(٢)) يعنى بذلك أن البراء أوسى كالسعد فلو قال هذا أحد من الخزرج لكان له وجه ، وأما ظهور ذلك المقال عنه فبعيد

أتجعل نبي ونهب العبيد بين الأفرع وعيينة

فقال : إنما هو بين عيينة والأفرع ، فقال رسول الله ﷺ الكل سواء ، اه مختصراً . إلى آخر ما بسطه ، وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في باب الهجرة في ذكر بناء المسجد تحت قول ابن شهاب لم يبلغنا في الأحاديث أن رسول الله ﷺ تمثل بيت شعر تام غير هذا البيت .

(١) وهو كذلك وواضح ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وقد أخرج السيوطى فى الدر فى قصة أخرى فقال : أخرج مسدد فى مسنده وابن أبى الدنيا وغيره عن أبى المتوكل الناحى أن رجلاً من المسلمين مكث صائماً ثلاثة أيام فلا يجد ما يفطر عليه فيصبح صائماً حتى فطن له رجل من الانصار يقال له ثابت بن قيس فقال لأهله إني سأجىء الليلة بضيف لى ، فإذا وضعت طعامكم فليقم بعضكم إلى السراج كأنه يصلحه فليطفئه ثم اضربوا بأيديكم إلى الطعام كأنكم تأكلون ، الحديث .

(٢) قال الحافظ قوله : ضغائن بالضاد والغين المعجمتين جمع ضغينة وهى الحقد ، اه . وفى تقرير المكي قوله اهتز السرير يريد أن المراد بالعرش السرير ، أو الرواية بلفظ السرير وإنما اضطرب البراء إلى هذا القول استبعاداً منه بأن عرش الرحمن كيف يهتز لموت عبد من عباده . لعله يكون سريراً إما غناية أو رواية ، فرد قوله جابر بأن سمعت عرش الرحمن بإضافة العرش إلى الرحمن ، فقوله سمعت رد لأن الرواية ليست

فافهم وقد ذكره (١) المحشى أيضا .

قوله (يكسر يومئذ قوسين) حكاية للحال (٢) الماضية .

بلفظ السرير ، وإضافة العرش إلى الرحمن رد بأنه لا يمكن التأويل ههنا ، ثم تحقيق هذا المقام مذكور في الحاشية فعليك بمطالعتها ، اه . قلت : سيأتى كلام المحشى قريبا ، ثم قال قوله : اهتز إما للفرح بقدم روحه إليه أو للحزن بموته ، اه .

(١) ولفظ المحشى قال الخطابي : إنما قال جابر ذلك لأن سعداً كان من الأوس والبراء خزرجى والخزرج لا تقر للأوس بالفضل كذا قال ، وهو خطأ فاحش فإن البراء أيضاً أوسى لأنه ابن عازب بن الحارث بن عدى بن مجدعة بن حارثة بن الحارث ابن الخزرج بن عمرو بن مالك بن الأوس ، يجتمع مع سعد بن معاذ فى الحارث ابن الخزرج ، وهذا الخزرج ليس هو الخزرج الذى يقابل الأوس ، وإنما سمي على اسمه نعم الذى من الخزرج الذين هم مقابل الأوس جابر وإنما قال جابر ذلك لإظهاراً للحق واعترافاً بالفضل لأهله ، فكأنه تعجب من البراء كيف قال ذلك مع أنه أوسى ، ثم قال أنا وإن كنت خزرجياً ، وكان بين الأوس والخزرج صفات لا ينعنى ذلك أن أقول الحق فذكر الحديث والعذر للبراء أنه لم يقصد تغطية فضل سعد وإنما فهم ذلك فجزم به ، هذا الذى يليق أن يظن به ، وهو دال على عدم تمصبه كذا فى الفتح ، اه . قلت : وزاد الحافظ فى الفتح بعد ذلك ، ولما جزم الخطابي بما تقدم احتاج هو ومن تبعه إلى الاعتذار عما صدر من جابر فى حق البراء وقالوا فى ذلك ما محصله أن البراء معذور لأنه لم يقل ذلك على سبيل العداوة لسعد وإنما فهم شيئاً محتملاً ، فحمل الحديث عليه والعذر لجابر أنه ظن أن البراء أراد الغرض من سعد فساغ له أن يتصر له ، والله أعلم ، اه .

(٢) يعنى عبره بصيغة المضارع على طريق الحكاية ، وسيأتى فى المغازى بلفظ وكان أبو طلحة رجلاً رامياً شديد النزع كسر يومئذ قوسين أو ثلاثاً ، الحديث

قوله : (نحري دون نحرك) أى اجعل (١) نحري دون نحرك ولا تخرجه منه
لئلا يصيبك سهم .

قال الحافظ : بفتح النون والزاي الساكنة ثم المهملة أى رمى السهم ، ا هـ . قال القسطلاني :
شديد النزع أى الجذب فى القوس ، ا هـ . ثم قال العيني قوله : شديد أى موصوفاً
بشدة الرمي وهكذا فى رواية الأكثرين . شديداً بالنصب وبعده لقد يكسر بلام
التأكيد ، وكلية قد للتحقيق ويكسر يفعل بالتشديد ليدل على كثرة الكسر ، وهذه
الصيغة تأتى متعددة ولازمة ، ويروى شديد القهء بإضافة لفظ الشديد إلى لفظ القهء بكسر
القاف وتشديد الدال ، وهو السير من جلد غير مدبوغ ، ومعناه شديد وتر القوس
فى النزع والمد ، وبهذا جزم الخطابي وتبعه ابن التين ، وعلى هذه الرواية يقرأ
قوسان بالرفع على أنه فاعل يكسر على أن يكون يكسر لازماً ، ا هـ . وزاد القسطلاني
برواية أبى ذر عن الكشميني تكسر بفوقية فكاف وتشديد مهملة مفترحات
تفعل ليدل على كثرة الكسر يومئذ ، قوسان رفعا فاعل تكسر ، قال فى الفتح : روى
شديد المد بالميم المفتوحة بدل القاف وتشديد الدال ، وقال الكرماني : وفى بعضها
اليد بالتحية بدل القاف ، ا هـ .

(١) قال الكرماني : النحر الصدر أى صدرى عند صدرك ، أى أقف أنا بحيث يكون
صدرى كالترس لصدرك ، ا هـ . وقال العيني بعد ذكر قول الكرماني قلت : الوجه
أن يقال هذا نحري قدام نحرك يعنى أقف بين يديك بحيث أن السهم إذا جاء يصيب
نحري ولا يصيب نحرك ، ا هـ . قلت : لم يظهر لهذا العبد الضعيف بينهما فرق واضح
نعم بين قولهما وبين قول الشيخ فرق ظاهر وأن الشيخ قدر صيغة أمر وهما قدرا صيغة ،
المتكلم وإن كان المؤدى واحداً وخالفهما الحافظ إذ قال : قوله نحري دون نحرك
أى أفديك بنفسى ، ا هـ .

قوله : (لا ينبغي لأحد أن يقول ما لا يعلم الخ) قصد^(١) بذلك أنك إن نقلت هذا الكلام ، أى كونه من أهل الجنة ولم تعلم بوجه القضية وأصلها لكنت عن قال ما لا يعلم ، ولا ينبغي لأحد أن يقول ما لا يعلم ، والعلم وإن كان حاصلًا له إلا أنه لما كان غير مستند إلى حجة معتدة بها فكأنه ليس يعلم ، فلذلك بين له الحجة في ذلك ليكون على خبرة منه ، وفي ذكر إحدى الحجج كفاية من استيعابها فلا يرد ما أورده المحشى عن^(٢) عدم ذكره حديث سعد المتقدم إذ ليس في حديث سعد صراحة كونه في الجنة بأزيد في تأدية المراد من التصريح ببقائه على الإسلام حتى الموت ، فأى الحجج أوردها كانت كافية والله تعالى أعلم .

(١) قال الكرمانى قوله : ما ينبغي هذا إنكار من ابن سلام عليهم حيث قطع را له بالجنة ، فيحتمل أن هؤلاء بلغهم خبر سعد أنه من أهل الجنة ولم يسمع هو ذلك ، أو أنه كره الثناء عليه بذلك تواضعاً ، أو غرضه أنه رأى رؤيا على عهدته عليه السلام فقال رسول الله ﷺ ذلك ، وهذا لا يدل على النص بقطع رسول الله ﷺ على أنى من أهل الجنة ، فلماذا كان محل الإنكار ، اهـ . وهكذا فى العنى بدون النسبة إلى الكرمانى ، وذكر الحافظ الوجهين الأولين منها ثم قال : ويحتمل أن يكون إنكارا منه على من سأله عن ذلك لكونه فهم منه التعجب من خبرهم ، فأخبره بأن ذلك لا عجب فيه بما ذكره له من قصة المنام ، وأشار بذلك القول إلى أنه لا ينبغي لأحد إنكار ما لا علم له به ، إذا كان الذى أخبره به من أهل الصدق ، اهـ . وقال السندى قوله : لم ذاك أى لم ذلك الكلام منهم ، أى بأى سبب شاع ذلك بينهم ، وقيل أى لم ذلك الإنكار منى عليهم ، والأول أوجه بالنظر لما بعده ، قلت وهذا الذى رجحه السندى هو مؤدى كلام الشيخ إلا أن الشيخ قدس سره أوضحه والسندى أجمله .

(٢) ذكر المحشى الوجوه الثلاثة المذكورة في كلام الحافظ ولفظه قوله : ما ينبغي هو إنكار من ابن سلام على من قطع له بالجنة فكأنه ماسمع حديث سعد وكأنهم هم سمعوه الخ ، والمراد بحديث سعد المذكور قبل ذلك في البخارى .

قوله : (فلما تأخذ فإنه رباً) وذلك ^(١) للعرف ، وأما إذا اشترط فخرته ظاهرة ، ويمكن أن يقال : النهى جاء في غير المعروف أيضاً لمزيد الاحتياط .

قوله : (وكان يقال له الكعبة اليمانية) ليس ^(٢) المعنى أن هذين الاسمين كانا له

(١) قال الحافظ قوله : فإنه رباً يحتمل أن يكون ذلك رأى عبد الله بن سلام وإلا فالفقهاء على أنه إنما يكون رباً إذا شرطه ، نعم الورع تركه ، ا هـ . وقال الكرماني : إن قلت إذا أهدى المستقرض شيئاً بغير الشرط جاز أخذه ، قلت : لعل مذهبه أن عرف البلد قائم مقام الشرط ، ا هـ . وقال العيني : أى فإن قبول هدية المستقرض جار مجرى الربا من حيث أنه زيادة على ما أخذه من المستقرض ، ويمكن أن يكون رأى عبد الله بن سلام أنه عنده حقيقة الربا ، وعلى كل حال الورع والزهد والتقوى ينفي ذلك ، ا هـ .

ثم قال الكرماني : فإن قلت أوجه هذا الحديث بمناقب عبد الله ، قلت من جهة أنه علم منه أن رسول الله ﷺ دخل داره ، ا هـ . وقال العيني : مطابقتها للترجمة من وجهين أحدهما من حيث أنه علم منه أن النبي ﷺ دخل في بيت عبد الله وفيه تعظيم له . والآخر من حيث أنه أمر بترك قبول هدية المستقرض ، وهذا من غاية الورع وفيه منقبة عظيمة ، ا هـ . وقال الحافظ قوله : في بيت التتوين للتعظيم ، ووجه تعظيمه أن النبي ﷺ دخل فيه وكان هذا القدر المقتضى لإدخال هذا الحديث في مناقب ابن سلام أو لمادله عليه أمره بترك قبوله هدية المستقرض من الورع ، ا هـ .

(٢) اختلفوا في شرح هذا الكلام على أقوال كثيرة حتى أن بعضهم غلطوا هذا اللفظ كإسيأت في كلام الكرماني ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما أذكره من زمان الدرس أن الضمير المجرور في له راجع إلى بيت الجاهلية ، والمعنى يقال له ذوا الخصلة ، ويقال له الكعبة اليمانية أيضاً ، وأما قوله والكعبة الشامية جملة

بل المعنى أن الكعبة البيت الحرام^{١٥} حل الكعبة اليمانية احتاج إلى تمييزها بالصفة

مستأنفة ، مبتدأ وخبر والمعنى والكعبة المكرمة المعظمة البيت الحرام يقال له الشامية ، وقال الكرماني قوله : اليمانية بتخفيف الياء على الأصح قال النووي : فيه إشكال إذ كانوا يسمونها بالكعبة اليمانية فقط ، وأما الكعبة الشامية فهي الكعبة المكرمة التي بمكة شرفها الله تعالى ، وفرقوا بينهما بالوصف للتمييز ، فلا بد من تأويل اللفظ بأن يقال كان يقال له الكعبة اليمانية ، والتي بمكة الكعبة الشامية ، وقد روى بدون الواو فعناه كان يقال هذان اللفظان أحدهما لموضع ، والآخر للموضع الآخر وقال القاضي : ذكر الشامية غلط من الرواة ، والصواب حذفه أقول : الضمير في له راجع إلى البيت والمراد به بيت الصنم يعنى كان يقال لبيت الصنم الكعبة اليمانية ، والكعبة الشامية فلا غلط ولا حاجة إلى تأويل بالعدول عن الظاهر ، اهـ . وقال الحافظ قوله والكعبة اليمانية والكعبة الشامية كذا فيه قيل ، وهو غلط والصواب اليمانية فقط ، سموها بذلك مضاهاة للكعبة ، والكعبة البيت الحرام بالنسبة لمن يكون جهة اليمين شامية ، فسموا التي بمكة شامية والتي عندهم يمانية تفرقاً بينهما ، والذي يظهر لى أن الذى فى الرواية ، صواب وأنها كان يقال لها اليمانية باعتبار كبرها باليمن ، والشامية باعتبار أنهم جعلوها بابها مقابل الشام ، وقد حكى عياض أن فى بعض الروايات والكعبة اليمانية الكعبة الشامية بغير واو ، قال وفيه إيهام قال : والمعنى قال يقال لها تارة هكذا وتارة هكذا ، وهذا يقرى ما قلته فإن إرادة ذلك مع ثبوت الواو أولى ، وقال غيره قوله : والكعبة الشامية مبتدأ محذوف الخبر تقديره هي التي بمكة ، وقيل الكعبة مبتدأ والشامية خبره ، والجملة حال ، والمعنى والكعبة هي الشامية لا غير ، وحكى السبيل عن بعض التحريين أن له زائدة ، وأن الصواب كان يقال الكعبة الشامية أى لهذا البيت الجديد ، والكعبة اليمانية أى للبيت العتيق أو بالعكس ، قال السبيل : وليست فيه زيادة وإنما اللام بمعنى من أجل أى كان يقال من أجله الكعبة الشامية والكعبة اليمانية ، أى إحدى الصفتين العتيق والآخرى للجديد ، اهـ .

الروائدة للاشتراك في الاسم ، فقوله كان يقال له معناه كان يقال لأجله ^(١) إذ لو لم تكن لم يحتج إلى زيادة الصفة للتمييز لحصول التميز بمطلق الاسم .

قوله : (وقال وأيضاً والذي نفسى بيده) أى أنا ^(٢) كذلك أو المعنى وأيضاً فسيزيدون في ذلك .

(١) وما اختاره الشيخ قدس سره هو ما اختاره السهيلي كما تقدم في كلام الحافظ وهو مختار السندى إذ قال : أى يقال لأجل وجود هذا البيت الإسماعيلى على الكعبتين أحدهما على تلك الكعبة ، والثانى على الكعبة المتعارفة حتى يحصل التميز بينهما في الإطلاق ، وعلى هذا فلا إشكال في الحديث ، ولشراح الحديث وجوه مستبعدة لا يخفى على الناظر بعدها والله تعالى أعلم ، ١ هـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : وكان يقال له أى كان يقال بسببه الكعبة اليمانية ، والكعبة الشامية بطريق المقابلة ، ولولا ذلك لما كانت المقابلة ، يعنى كانا يذكرا متقابلين ، ١ هـ .

(٢) قال العيني قوله : وأيضاً الخ هذا جواب لهند بتصديق ما ذكرته يعنى وأنا أيضاً بالنسبة إليك مثل ذلك ، وقيل معناه وأيضاً سيزيدون في ذلك ويتمكن الإيمان في قلبك فيزيد حبك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ، ويقوى رجوعك عن غضبه ، وهذا المعنى أولى وأوجه من الأول ، ١ هـ . وهذان المعنيان ذكرهما الكرماني مختصراً ، ورجح هذا الذى رجحه العيني ، وكذا رجحه الحافظ وتعقب على الأول إذ قال : قال ابن التين فيه تصديق لها فيما ذكرته كأنه رأى أن المعنى وأنا أيضاً بالنسبة إليك مثل ذلك ، وتعقب من جهة طرفي البغض والحب فقد كان في المشركين من كان أشد أذى للنبي ﷺ من هند وأهلها وكان في المسلمين بعد أن أسلمت من هو أحب إلى النبي ﷺ منها ومن أهلها ، فلا يمكن حمل الخبر على ظاهره ، وقال غيره المعنى بقوله وأيضاً سيزيدون في المحبة كلما تمكن الإيمان بـ قلبك ، وترجعين عن البغض المذكور حتى لا يبقى له أثر فأيضاً خاص بما يتعلق بها

قوله : (وأنا أستطيعه) إن حمل على الاستفهام ^(١) الإنكارى فظاهر وإن أريد به الحالية ^(٢) فوجه أيضاً ويكون إخباراً ، والمعنى إني لا أحمل من غضب الله شيئاً حين كنت مستطيعاً له بالفرض ، فكيف أحمله وأنا لا أستطيعه فافهم وبالله التوفيق .

لا أن المراد بها أنى كنت فى حقل كما ذكرت فى البغض ، ثم صرت على خلافه فى الحب بل ساكت عن ذلك ولا يعكز (*) على هذا قوله فى بعض الروايات وأنا إن ثبتت الرواية بذلك ، اهـ .

(١) لم يتعرض لهذا المعنى عامة الشراح ويؤيد هذا المعنى ما فى متن نسخة الكرماني من لفظ وإنى ، وقال الحافظ فى الفتح قوله وأنا أستطيع كذا للأكثر بتخفيف النون ضمير القائل ، وفى رواية بتشديد النون بمعنى الاستبعاد ، اهـ . وقال القسطلاني وفى اليربونية وأنى أستطيعه ؟ بتشديد النون مفتوحة استفهامية ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : وأنا أستطيعه جملة حالية من ضمير لا أحمل وليس باستفهام ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى على الحالية أجود بل أصح بما اختاره الشراح قاطبة ، قال الكرماني أى والحال أن لى قدرة على عدم الحمل ، اهـ . وتبعه على هذا الحافظ والمعنى والقسطلاني ، وأنت خير أن القدرة تحتاج إليها للتحمل لا لعدم التحمل ، وترجم صاحب التيسير بقوله وينسىم كه بتوانم تحمل كرد غضب إلهى را ، اهـ . ومعناه لا أستطيع أن أحمل غضبه ، وعلى هذا يكون لفظ لا مقدراً قبل قوله : أنا ، أو يقال إنه معطوف على قوله أحمل تحت النفي ، وزاد مولانا محمد حسن المكي فى تقريره قوله : لا تكون على ديننا لأن قومنا غيروا ديننا وكتابنا فليس فيه إلا الشرك ، اهـ .

قوله : (ما منكم على دين إبراهيم) غيرى نيكيت ^(١) لم حيث كانوا يدعون كونهم عليه .

قوله (حول ^(٢) البيت حائط)

قوله (إن هذا الحديث له شأن) (ياض ^(٣) في الاصل) .

(١) وهو كذلك ولم يتعرض لذلك من الشرح إلا صاحب التيسير فإنه شرح بذلك إذ قال مى كفت أى كروه قریش بخدا سوکند نیست از شما کمى بردين إبراهيم غير از من کویا مشرکان مکة ادعاء میداشيند که ما یان بردين إبراهيم هستم واین دعوى ازین بت پرستان باطل بود لیکن ظاهر نمیشود که این زید شریعت إبراهيم از کجا گرفته بود کویا بهمین تبرى از بت پرستى واعتقاد حقانیت دين إبراهيم خود را منتسب باین دين مى ساخت ، اه .

(٢) زاده مولانا محمد حسن المکرم فى تقريره إذ قال قوله لم یکن الخ بل کان البيت محاطاً بالبيوت للناس ولم یکن حولها مسجد إلا بقدر المظاف فیصلون فيه ، فبنی عمر رضی الله عنه حائطاً حول المظاف على منتهای لیامن البيت والمظاف عن الکلاب والصليان ونحوهما ، وكان ذلك الحائط بقدر الذراعین أو نحوه ، ثم رفعه ابن الزبير ، أما الآن فقد کسروا ذلك الحائط بل کسروا البيوت التى كانت حول البيت أيضاً ووسعوا ما حول البيت ، وغرزوا مکان ذلك الحائط أسطوانات یضعون السرج علیها ، اه .

(٣) ياض فى الاصل قریباً من سطر ، قال الحافظ فى الفتح قوله : له شأن أى قصة ، وذكر موسى بن عتبة أن السيل كان یأتى من فوق الردم الذى بأعلى مکة ليجريه فتخوفوا أن یدخل الماء الکعبة فأرادوا تشييد بئرانها ، وكان أول من طلبها وهدم منها شيئاً الوليد بن المغيرة ، وذكر القصة فى بئران الکعبة قبل البحث النبوى ، وأخرج الشافعى فى الام عن عبد الله بن الزبير أن کتباً قال له وهو یعمل

قوله (فهم أولئك على الناس) يعنى أن^(١) ما ذكرته من كون المرء مطاعاً بين قومه فهو المراد بالائمة غير أن الإمام هو الذى يكون على الناس كافة لا تختص إمامته بطائفة دون طائفة .

قوله (كنت فى أهلك ما أنت) والظاهر^(٢) فى معناها أنها كلمة تحرر والمقصود أنك كنت ما كنت واليوم صرت لا تقدرين على شيء .

بناء الكعبة اشده وأوثقه ، فإننا نجد فى الكتب أن السيول ستعظم فى آخر الزمان ، انتهى . فكان الشأن المشار إليه أنهم استشعروا من ذلك السيل الذى لم يمهّدوا مثله ، أنه مبدأ السيول المشار إليها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح الكلام ، والمعنى ظاهر ، يعنى أن رموس القوم وأشرفهم يكونون خاصة لقومهم ، والإمام يكون مثل ذلك لعامة الناس .

(٢) وكتب مولانا محمد حسن المرحوم فى تقريره تهاو ابني أهل كى اندرجو كجهتها ، اهـ . قلت : واختلفوا فى معنى هذا الكلام على أقوال ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوضح وألطف ، والأصل فى ذلك قول الكرمانى وتبعه فى ذلك غيره من الحفاظين والقسطلانى ، قال الكرمانى : فإن قلت ما معنى هذا التركيب ، قلت : ما موصولة : وبعض صلته محذوف ، أى الذى أنت فيه كنت فى الحياة مثله إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وذلك فيما كانوا يدعون من أن روح الإنسان نصير طائراً مثله ، وهو المشهور عندهم بالصدى والهام ، أو استفهامية أى كنت فى أهلك شريفاً مثلاً ، فأى شيء أنت الآن ، أو ما نافية ولفظ مرتين من تسمية المقول ، أى كنت مرة فى القوم ولست بكاتبة فيهم مرة أخرى كما هو معتقد الكفار حيث قالوا : ما هى إلا حياة الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، اهـ . وقال الحفاظ فى الفتح : أى يقولون ذلك مرتين ، وما موصولة وبعض الصلة محذوف ،

قوله (فقاء كل شيء في بطنه) الظاهر أنه ^(١) رضى الله عنه إنما تقياً احتياطاً وعلى حسب التقوى ولم يكن المكتسب حراماً بحسب الحكم ، وذلك لأن التكهن لم يكن إلا سبب التعارف بينهما ولم يكن إعطاؤه ما أعطاه لأجل تلك الكهانة ، ولو سلم كونه عليه فلم يكن ذلك معروفاً وإلا لما تركه الغلام إلى إسلامه ، وإلى انقضاء تلك المدة فلم يكن إعطاء هذا إلا براً منه مبتدأ كائن ما كان سيه ، فساغ أكله في الحكم ، نعم لا يخلوا عن كراهة في التقوى والورع .

والتقدير كنت في أهلك الذى كنت فيه ، أى الذى فيه أنت الآن كنت في الحياة مثله لأنهم كانوا لا يؤمنون بالبعث بل كانوا يعتقدون أن الروح إذا خرجت تصير طيراً ، ويحتمل أن يكون قولهم هذا دعاء للبيت ، ويحتمل أن تكون ما نافية ، ولفظ مرتين من تمام الكلام ، أى لا تكونى في أهلك مرتين المرة الواحدة التى كنت فيهم انقضت ولست بعائدة إليهم مرة أخرى، ويحتمل أن تكون ما استفهامية أى كنت في أهلك شريفة فأى شيء أنت الآن ؟ يقولون ذلك حزناً وتأسفاً عليه ، انتهى مختصراً . وقال السندى قوله : كنت في أهلك أى كنت قبل هذا اليوم في أهلك ما أنت فيه ، أى الذى أنت فيه ، أى قد علنا ما كنت فيه قبل اليوم لكن لا ندرى ما أنت فيه اليوم ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره جدير بشأن أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، وقال الكرماني : إنما قال أبو بكر رضى الله عنه لأن حلوان الكاهن منتهى عنه ، والمحصل من المال بطريق الخديعة حرام ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن التين إنما استقاء أبو بكر تنزهاً لأن أمر الجاهلية وضع ، ولو كان في الإسلام أنعم مثل ما أكل أو قيمته ولم يكفه القى كذا قال ، والذي يظهر أن أبا بكر إنما قال لما ثبت عنده من النهى عن حلوان الكاهن ، وحلوان الكاهن ما يأخذه على كهنته ، والكاهن من يخبر بما سيكون عن غير دليل شرعى . وكان ذلك قد كثر في الجاهلية خصوصاً قبل ظهور النبي ﷺ ، اهـ . وهكذا في المعنى بتغير عبارة ، وما كتب مؤلانا

قوله (قد انقطعت عروة) جوائقه أراد به (١) العروة التى يشد بها بين الجواقين ليحمل بها على الدابة ، ولما كان يرد على مسأله تلك إني إن أعطيتك عقالي نفرأ بل الذى أعطيتك عقاله دفعه ، فقال : لا تنفر الإبل فإن العادة أن بعيراً أو بعيرين إن بقيا غير معقولين فإنهما لا ينفران ، فإن سائر جمالك إذا كانت معقولة لم يضرك لو ترك واحد منها غير معقول .

قوله (عقلت الإبل إلا بعيراً) فإنه لم يقل ولا يرد عليه أنه لم يصدق قول (٢) الهاشمي الذى بين له ، ووجه عدم الورد أنه كان قد نذر النفر ، ولم يوجد ، نعم تنبه ملكك أنه لم يقل .

محمد حسن المسكي في تحريره بظاهره يخالف ما نقله والذى المرحوم إذ قال قوله :
• قلنا ، بس معلوم هو تامي كذا نوكرى حرام كي بنشن بسى حرام هي ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح معنى الحديث ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والعروة من الدلو والكوز المقبض ، ومن الثوب أخت زره كذا في القاموس ، والجواق على ما قاله الحافظ في الفتح بضم الجيم وفتح اللام الوطء من جلود ونباب ، وغيرها فارسي معرب ، وأصله كواله وجمعه جواليق وحكي جواق بحذف التحتانية والمقال الحبل ، اه . وفي المجمع المقال بكسر عين حبل يفند به الوظيف مع النراع وهو حبل صغير يشد به ساعد البعير إلى غلظه ملوياً ، اه . والمعنى أن الهاشمي طلب من الأجير عقالا يشد به عروة جوائقه .

(٢) وهذا لطيف والمراد بقول الهاشمي ما تقدم من قوله لا تنفر الإبل ؛ وفي تحرير المسكي قوله عروة جوائقه هي حلقتة التي تكون في جني العدلين المنصفين يحصل فيها الرضاء فيحصل الربط بين العدلين ، وقوله لا تنفر الإبل يعني لا تخف أن إبلك تنفر لو أعطيت عقاله ، لأن البعير الواحد إذا كان بين الإبل الكثيرة المعلقة لا تنفر وإن لم يكن له عقالا ، اه .

قوله (لخذه بمصا) حين^(١) ذكر له إعطاء الهاشمي .

(ليس السعي بطن الوادي سنة) إن كان^(٢) المراد أنهم كانوا يشتدون بين الجبلين كئلاً ، ولا يكتفون في الاشتداد بين الميادين كما هو السنة الآن صح نسبه إليهم ، وإن كان المراد هو الذي معمول بيننا كما يدل عليه قوله ليس السعي بطن الوادي ، حيث صرح بلفظ البطن ، فالمراد أنه ليس سنة مبتدأة من النبي ﷺ .

(١) قال الحافظ قوله : لخذه كذا في النسخ ، وفيه حذف يدل عليه سياق الكلام وقد بينته رواية الفاكهي ، فقال : مررت بـ رجل من بني هاشم قد انقطع عزوة جوارقه واستغاث بي فأعطيته لخذه أي رماه ، اه . وكتب مراراً محمد حسن المكي في تقريره قوله : القسامة : اعلم أن أصل قسامة الجاهلية قد أبقاها النبي ﷺ لكنه أصلها وغير بعض أوصافها مما لم يكن مرضياً عنده ، منها أنهم لو حلفوا خلصوا من القتل والدية كليهما فغيره بأنهم لو حلفوا خلصوا عن القتل ، ويجب عليهم الدية حفظاً لدم المسلم عن الهدر ، وقوله حيث تصبر الإيمان أي جهان كـ بذكيا جاتاهي إيمان ، اه . قلت : أي حيث يحبس الرجل على اليمين ولا يخلص حتى يحلف ، ثم قال وهو بين الركن والمقام وكان إذا حلف هناك أحد كاذباً يستأصل ولا يبقى أصلاً مراقباً لاعتقادهم ، فلذلك جاءت تلك المرأة الهاشمية تسمى لابنه ، قوله قبلهما وهذا جائز الآن أيضاً لأنه إسقاط حق نفسه ، ولا بأس به ، أي جهان ، العفر عن خلف الكل أيضاً ، اه .

(٢) وقال الحافظ : قال ابن التين خولف ابن عباس في ذلك بل قالوا إنه فريضة ، قال الحافظ : لم يرد ابن عباس أصل السعي وإنما أراد شدة العدو وليس ذلك بفريضة ، وقد تقدم في أحاديث الأنبياء في ترجمة إبراهيم علي نبينا وعليه الصلاة والسلام . . في قصة هاجر أن مبدأ السعي بين الصفا والمروة كان من هاجر وهو من رواية ابن عباس أيضاً ، فظهر أن الذي أراد أن مبدأ من أهل الجاهلية هي شدة العدو : نعم قوله ، ليس بسنة إن أراد به أنه لا يستحب فهو يخالف ما عليه الجمهور ، وهو نظير إنكاره استحباب الرمل في الطواف ، ويحتمل أن يريد

بل سنة إبراهيمية^(١) قديمة حتى استمى العرب أيضاً .

قوله (ولا تقولوا الخطيم) لكونه شعاراً^(٢) لم ولأعلى ما كانوا يفعلونه

بالسنة الطريقة الشرعية ، وهى تطلق كثيراً على المفروض ، ولم يرد السنة بإصطلاح أهل الأصول ، وهو ما ثبت دليل مطلويته من غير تأييم تاركه ، اه . قلت : والمعروف من مذهب ابن عباس رضى الله عنهما أن السعى عنده سنة كما تقدم فى هامش اللامع ، فى باب وجوب الصفا والمروة ، وما قال الحافظ : هو نظير إنكاره استحباب الرمل ، أشار بذلك إلى ما رواه مسلم وأبو داود وغيرهما من رواية أبي الطفيل ، قلت لابن عباس رضى الله عنه إن قومك يزعمون أن رسول الله ﷺ رمل بالبيت ، وبين الصفا والمروة وهى سنة ، قال صدقوا وكذبوا ، الحديث ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي ، قيل : هذا مذهب ابن عباس قال الأستاذ : لا حاجة إلى هذا بل مراده أن السعى بكل بطن الوادى ليس بسنة لأنه فعل الجاهلية ، بل السنة السعى فى الموضع الذى سمعت فيه هاجر ، وهو بعض بطن الوادى لأن الوادى بين الصفا والمروة فى زمن هاجر كان ضيقاً فكان مساعها قليلاً ثم ملأت السيول بطن الوادى فارتفع الوادى ووسع بطنها فازداد المسعى فى زمن الجاهلية ، فليست السنة السعى فى كل مسعى الجاهلية ، بل فى بعضها وهو مسعى هاجر منه وهو ما بين الميلىن ، فإن قلت : كانت هاجر تصعد إلى رأس الصفا والمروة فلم لاتصعد إليه الآن ؟ قلت : قد علت أرض البيت الآن وارتفعت ، والمقصود من الصعود إليهما رؤيته ، وهو يحصل الآن بأذى الصعود ، فلا حاجة إلى الصعود إلى رأسهما ، اه .

(١) ويستأنس ذلك مما تقدم قريباً فى كلام الحافظ عن ابن عباس رضى الله عنهما أن مبدأ السعى كان من هاجر ، وفى تقرير المكي قوله سنة ، أى سنة سنهال النبى ﷺ بل هى سنة قديمة تواترت إلى نبينا ﷺ من أمنا هاجر ، اه .

(٢) قال الكرماني : الحجر بكسر المهملة هو المحوط الذى تحت المزاب ،

وباعثاً عليه ومذكراً له ولا ضمير^(١) في استعمال الكلمة حين ترك استعمالهم إياها فلا يتذكره أحد .

ولا يسمونه بالحطيم فإنه من أوضاع الجاهلية كانت عاداتهم أنهم كانوا إذا يتحالفون بينهم كانوا يحطمون ، أى يدفعون نعلأ أو سوطاً أو قدحاً إلى الحجر علامة لعقد حلفهم فسموه به لذلك ، وقال بعض العلماء : إنما قيل له الحطيم ، لما حطم من جداره فلم يسو ببناء الكعبة وترك خارجاً منه ، وقال الأزرقي : الحطيم ما بين الركن الأسود والمقام وزمزم ، وسمى حطيماً لأن الناس يزدحمون على الدعاء فيه ، ويحطم بعضهم بعضاً ، وقيل من حلف هناك عجلت عقربته ، اه . وذكر مثل هذه الأقوال وغيرها الحافظ في الفتح ، وقال في آخره : وحديث ابن عباس حجة في رد أكثر هذه الأقوال ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي قوله : كان يحلف أى إذا عهدوا بينهم يفعلون كذلك ، فإذا خالف ، أى نقض عهدهم يستأصل كأنه حطبه الحطيم ، اه .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجواب عما يرد أن المعروف في كتب الفقهاء وغيرهم ، استعمال لفظ الحطيم على ذلك ويؤيد ما أفاده الشيخ قدس سره ورود هذا اللفظ في الأحاديث ، فسيأتى في باب المعراج من قوله ﷺ بينما أنا في الحطيم ، الحديث وقال صاحب الهداية ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو من البيت لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عائشة «فإن الحطيم من البيت» ، انتهى مختصراً . وقد أخرج أبو داود في باب اللبث من عبد الرحمن بن صفوان قال : لما فتح رسول الله ﷺ مكة قلت : لا نظرن كيف يصنع رسول الله ﷺ ؟ فانطلقت فرأيت النبي ﷺ قد خرج من الكعبة هو وأصحابه وقد استلوا البيت من الباب إلى الحطيم ، الحديث قلت : ولعل الباعث للفقهاء على اختيارهم لفظ الحطيم على الحجر اتقاء الاشتباه بين الحجر بالفتح ، وبين الحجر بالكسر وطالما يشتهان كما لا يخفى على من عالج كتب الحديث ، ولذا وجه شيخنا في البذل حديث عبد الرحمن المذكور

قوله (قد زنت فرجوما) ، والله أعلم^(١) كيف فهم الرجل أنها زنت ، إذ ليس فيهم زواج ، وإنما ليست بزوجه وأنهم يريدون قتلها حداً ، ولا يدري وجهه

في المتن أن اللفظ كان من الباب إلى الحجر بجاء مهملة وجيم مفتوحتين ، والمراد به الحجر الأسود وفهم بعض الرواة أنه حجر بكسر الحاء وسكون الجيم ، والمراد به الحطيم فرواه بالمعنى على ما فهم ، اهـ . مع أن منع ابن عباس رضى الله عنهما ما كان مبنيًا على ما يفعلونه في الجاهلية كما أفاده الشيخ قدس سره ، والعلماء ذكروا أقوالاً آخر في وجه التسمية بالحطيم كما تقدم بعضها قريباً .

(١) قال الحافظ قوله : قردة بكسر القاف وسكون الراء واحدة القردة وقوله : اجتمع عليها قردة بفتح الراء جمع قرء ، اهـ . وفي تقرير المكي أولوه بأن هذه القردة والقردة كانوا جنأً تصيرون بصور القرد باختيارهم لا بالمسخ ، وإلا فلا معنى لزنا القردة ورجعها ، اهـ . قال الكرماني : قال ابن عبد البر : إضافة الزنا إلى غير المكلف وإقامة الحدود في البهائم عند جماعة أهل العلم منكر ، ولو صح لكانوا من الجن لأن العبادات في الجن والإنس دون غيرهما ، أقول ويحتمل أن يقال كانوا من الإنس مسخوا قردة وتغيروا عن الصورة الإنسانية فقط ، أو كان صورته صورة الزنا والرجم ولم يكن ثمة تكليف ولا حد ، وإنما هو ظنه الذي ظن في الجاهلية مع أن هذه الحكاية لم توجد في بعض نسخ البخارى ، وأما تمام القصة فقد حكى لنا بعض شيوخ المدينة الطيبة صلوات الله على صاحبها بإسناده إلى عمر وأنه قال : كنت في جبل باليمن إذ رأيت قردين اجتماعاً ، وبعد الفراغ نأما وكانت يد الانثى تحت رأس الذكر فجاء قرد آخر على التؤدة وغمز الانثى ، فسلت يدها من تحت رأس الذكر سلا رفيقاً ومشيت إليه واجتمعا ، فلما رجعت تنبه الذكر فاشتتم رائحتها فصاح فاجتمع القردة فاشتتموا فعرفوا ، فطلبوا القرد الزاني فأخذوه مع الانثى فرجعوها ، اهـ . قلت : وذكر الحافظ هذه القصة عن الإسماعيلي عن عمرو بن ميمون قال : كنت في اليمن في غنم لاهلى فجاء قرد مع قردة فتوسد يدها

(باب مبعث النبي ﷺ)

قوله : (عن هاتين الآيتين) ما أمرهما وذلك لأن الظاهر منهما التعارض ، وحاصل الجواب أنهما زلتا في محلين كافر ومشرك (*) فلا تعارض بينهما لاختلاف

لجاء فرد أصغر منه فغمرها فملت يدها من تحت رأس القرد الأول سلا رقيقاً وتبعته فوق عليها ، وأنا أنظر ثم رجعت فجعلت تدخل يدها تحت خد الأول برفق فاستيقظ فزعأشهما ، فصاح فاجتمعت القرد ، فجعل يصيح ويومئ إليها يده فذهب القرد يمينه ويسره ، فجاءوا بذلك القرد أعرفه فحفروا لهما حفرة فرجوهما فتقد رأيت الرجم في غير بني آدم ، وقال ابن التين : لعل هؤلاء كانوا من نسل الذين مسخروا فبق فيهم ذلك الحكم إلى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على نسل المسوخ ، وقد تقدم الكلام على ذلك قيل كتاب الانبياء في باب قول الله عز وجل «وَبَشِّرِ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ» تحت قوله ﷺ «فقدت أمة» الحديث ، وقد بسط الكلام على تضعيف هذا الحديث الدميري في حياة الحيوان ، وأيضاً بسط الحافظ في الفتح في ثبوت هذا الحديث في نسخ البخاري ورد على من قال لعله من الأحاديث المقحمة في كتاب البخاري ، وقال : أما تجوز أن يزداد في صحيح البخاري ما ليس منه ، يناق ما عليه العلماء من الحكم بتصحيح جميع ما أورده البخاري في صحيحه ، ثم قال في آخره : وقد أظنت في هذا الموضع لئلا يترضعيف بكلام الحميدي فيتمده وهو ظاهر الفساد ، اهـ . وتعقب العيني على الحافظ في دعوى تصحيحه جميع ما أورده البخاري في صحيحه .

(١) قال العيني : المبعث مصدر ميمي من البعث وهو الإرسال ، اهـ . قال الحافظ : أصل البعث الإثارة ، ويطلق على التوجيه في أمر ما رسالة أو حاجة ، ومنه بعث البعير إذا أثرته من مكانه ، وبعث العسكر إذا وجهتهم للقتال ، وبعث الناس من نومه إذا أيقظته ، وبسط الكلام في الأوجز في زمان مبعثه ﷺ على أقوال كثيرة

شأن النزول وهذا^(١) رأيه حيث لم يقبله الجمهور ولا تليذه(*) فقد استثنى وقال إلا من ندم .

والراجح أن مبعثه ﷺ كان وهو ابن أربعين سنة ، وأقام بمكة المكرمة بعد ذلك ثلاث عشرة سنة ، وبالمدينة المنورة عشر سنين ، وتوفى وهو ابن ثلاث وستين وهذا هو الراجح المعتمد ، وما روى من الروايات المختلفة في ذلك بسط الكلام عليها في الأوجز .

(١) هذا هو المعروف عن ابن عباس رضى الله عنهما وقد بسط الكلام على ذلك شراح الحديث ، قال الحافظ : بعد ذكر اختلاف الروايات في ذلك وقول ابن عباس : بأن المؤمن إذا قتل مؤمناً متعمداً لا توبة له ، مشهور عنه ، وقد جاء عنه في ذلك ما هو أصرح منه ، فروى أحمد والنسائي وابن ماجه وغيرهم عن سالم بن أبي الجعد قال : كنت عند ابن عباس بعد ما كف بصره فأناؤه رجل فقال ما ترى في رجل قتل مؤمناً متعمداً ، فقال : « جزاؤه جهنم خالداً فيها » وساق الآية إلى عظيمها قال : لقد نزلت في آخر ما نزل وما نسخها شيء حتى قبض رسول الله ﷺ وما نزل وحى بعد رسول الله ﷺ قال : أفرايت إن تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً ثم اهتدى ، قال : وأنى له التوبة والهدى ، وقد حل جمهور السلف وجميع أهل السنة ما ورد من ذلك على التفاضيل(**) وصححوا توبة القاتل كغيره ، وقالوا معنى قوله :

(*) مجاهد ١٢ .

(**) كذا قال الحافظ وهذا التوجيه معروف عند شراح الحديث ، كثيراً ما يذكرونه في أمثال هذه الواضع ، وقد ضربني والذى المرحوم نور الله مرقده على نحو هذا التوجيه عند درس المشكاة ، فكان من دأبه الشريف في الدرس أن أقرأ الحديث بدون الترجمة ، وبعد ذلك أذكر ما يتعلق به من موافقة المسلك ومخالفته ، فإن كان مخالفاً لمسلك الحنفية أذكر دليلهم واعتذارهم عن ترك العمل بهذا الحديث ، وهكذا إن كان الحديث موافقاً للروايات المعروفة أو آية من القرآن أذكر توجيه الحديث ، وكان وظيفة الشيخ قدسي سره أن يصوب كلامي أو ينكره ، وعلى الثاني أطالعه مرة أخرى ، وأعرض عليه بعد ذلك فوجهت مرة =

قوله (كأنى أريق) الماء ولا ينافيه ^(١) ما تقدم من إصلاح النعل لأن المقصود به التمثيل ، ولعله ذكر الأمرين معاً فاكثرت الرواة بواحدة منهما .

قوله (وإن عمر لموثق على الإسلام) يعنى بذلك أن الناس قد تفاوتت ^(٢) ما بينهم في الزمان المتقدم ، والموجود فإن عمر مع شدته على الكفر لم يزد على الوثاق ، وأتم قتلهم عثمان مع ادعاءكم الإسلام والإيمان .

والجزاؤه جهنم ، أى إن شاء أن يجازيه تمسكاً بقوله تعالى في سورة النساء أيضاً : إن الله لا يغفر أن يشرك به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ومن الحجة في ذلك حديث الإسرائيلى الذى قتل تسعة وتسعين نفساً ثم أتى تمام المائة ، انتهى مختصراً وهذا حديث مشهور قد تقدم قريباً .

(١) وتقدم الحديث في أول كتاب المناقب في قصة زمزم :

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح هذا المعنى ، وعلى هذا يكون تعلق قوله (وإن عمر لموثق) مع ما صنعوا بعثمان واضحاً ، وقال الحافظ : أى ربطه بسبب إسلامه إهانة له ، وإلزاماً بالرجوع عن الإسلام ، اه . وكذا قال غيره ولكن لا يرتبط في كلامهم تعلق إحدى الكلمتين بالأخرى كما وضع الارتباط بينهما في كلام الشيخ قدس سره .

بالنظير في حديث الإخبار ففرى ، وقال : هذا يوم نسبة الكذب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال توجيه التشديد والتفليظ يكون في الإنشاءات والأوامر كمن شرب الخمر رابعاً فاقبلوه ، فن بعد ذلك كلما أرى توجيه التفليظ في أحاديث الأخبار في كلام الصحاح أتذكر ضربى ، لحق التوجيه عندى ههنا : أن يقال إن هذا أصل جزائه ، ثم الله تبارك وتعالى عذبه على ذلك أو غفر له ، ومن كرمه أن يغفر : فانه تعالى لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فتدبر ١٢ .

ويحتمل^(١) أن يكون المعنى أنكم فعلتم بعثمان ما فعلتم مع أنسكا

(١) اختار بهذا المعنى الكرماني واقتصر عليه ، وتمقب عليه الشراح قاطبة ، قال الكرماني : أى كان يوثقى على الثبات على الإسلام ويشددنى ويثبتنى عليه ، وغرضه أن فى الزمن الاول كان المخالفون فى الدين يرغبون المسلمين على الخير ، وفى هذا الزمان الموافقون يميلون الشر بأصحابهم ويرغبون عليه ، اه . قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال الكرماني كان يثبتنى على الإسلام ويشددنى كذا قال ، وكأنه ذهل عن قوله هنا قبل أن يسلم فإن وقوع التثبيت منه وهو كافر لضرره على الإسلام بعيد جداً ، مع أنه خلاف الواقع وسيأتى فى كتاب الإكراه باب من اختار الضرب واقتل والموان على الكفر ، وكان السبب فى ذلك أنه كان زوج فاطمة بنت الخطاب أخت عمر ، ولهذا ذكر فى آخر باب إسلام عمر رضى الله عنه رأيتنى موثقى عمر على الإسلام أنا وأخته ، وكان إسلام عمر رضى الله عنه متأخراً عن إسلام أخته وزوجها ، اه . قلت ما قال الحافظ من قوله : ذهل الكرماني ليس بوجيه لأن توجيه الكرماني مبنى على كون عمر كافراً إذ ذاك ، كما تقدم من قوله وغرضه الخ ، وكتب مولانا محمد حسن المسكى فى تقريره قوله : وإن عمر رضى الله عنه لموثقى ، أى يشد الوثاق لى على الإسلام ، أى يمنعنى عن الإسلام فغاية صنعه أنه يوثقى عنه لأنه يقتلنى ، يعنى أن عمر مع غاية تشدده وكفره أيضاً لا يقتلنى وأتم أيها القائلون لعثمان قد قتلتموه ، أو معنى قوله « وإن عمر لموثقى ، يعنى لما أسلمت كان عمر رضى الله عنه يأخذ منى الوثيقة على الإسلام ويمنعنى عن الارتداد مع أنه كان كافراً لم يسلم بعد ، وأما أتم فع أنكم مسلمون تقتلون عثمان ، وهذا بعيد عن الإنصاف ، لا يقال إن التوجيه الاول يدل على أن عمر كان يمنعنى عن الإسلام والتوجيه الثانى يدل على أنه كان يستحكمنى على الإسلام ويمنعنى عن الارتداد ، فينبغي تواف ، لانا نقول : إن عمر كان يمنعه عن الإسلام قبل أن يصدر عنه عن الإسلام : ثم إذا صدر منه الإسلام كان يستحكم عليه ويمنع عن الارتداد ، وإن كان عمر كافراً لم يسلم بعد كاهو عادة الكرام ، وعلى التقديرين كان عمر كافراً بعد ، لأن إسلامه متأخر عن إسلام سعيد ، انتهى مختصراً . وقال أيضاً فى تقريره

مسلمان^(١) ، وقد كانت الكفار مع كفرهم يحثون على الإسلام ويحضون عليه ، ولكنه موقوف على أن يثبت فعل عمر مع زيد(*) كما ذكر أنه كان يجعله وانقياً على الإسلام والثابت خلافه .

قوله (وهو من بني سهم) وكان سيداً^(٢) مطاعاً في قومه

الآخر على الحديث الآتي قوله : وأخته هنا لا يجرى الاحتمال الثاني ، لأن أخت عمر كان يمنعها عن الإسلام ويضربها بسببه فتعين الاحتمال الأول هنا ، اهـ .

(١) هكذا في الاصل ومقتضى السياق مع أنكم مسلمون ، ولا يعد عندي أنه أشار بذلك اللفظ إلى ما أخرجه الترمذى(***) عن ثمامة بن حزن قال : شهدت الدار حين أشرف عليهم عثمان فقال اتوني بصاحبيكم الذين ألباكم على ، الحديث .

(٢) ولذا تصدع الناس بقوله : أنا له جار قال الحافظ : زاد ابن أبي عمر في روايته عن سفيان قال : فعجبت من عزته ، وكذا عند الإسماعيلي من وجهين عن سفيان ، اهـ . وقال القسطلاني قوله (أن أسلت) أى لأجل إسلامي بفتح همزة أن (قال) له العاص (لاسيل) لم ، إليك ، فقال عمر رضى الله تعالى عنه (بعد أن قالها) أى كلبه لاسيل إليك (أمنت) بهمزة مفتوحة وميم مكسورة ونون ساكنة وفوقية مضمومة من الأمان ، أى زال خوفي لقول العاص لأنه كان مطاعاً في قومه ، اهـ . وقال العيني بعد ماضبطه : مثل القسطلاني أى من الأمان أى زال خوفي لأن العاص كان مطاعاً في قومه ، ووقع في رواية الاصيلي بهمزة وهو خطأ فإنه كان قد أسلم قبل ذلك ، وذكر عياض أن في رواية الحميدى بالقصر أيضاً لكنه بفتح التاء ، وهو أيضاً خطأ لأنه يصير من كلام العاص ، وليس كذلك بل هو من كلام عمر رضى الله عنه يريد أنه لما قال له العاص تلك المقالة ، اهـ .

(*) صوابه مع سعيد ١٢ ز .

(**) فى مناقب عثمان .

قوله (لقد أخطأ ظنى أو أن الخ) يعنى بذلك ^(١) إني أخطأت في التفرس لو لم يكن أحد هذين الأمرين ، إما أن يكون الرجل مناققا ولم يسلم بقلبه أو يكون مسلماً إلا أنه تكهن في الجاهلية ، ولعله رأى ^(٢) في قلبه أثر سواد باق من ظلمة ما كان

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح الكلام ، وما أفاده واضح وهكذا في تقرير المكي إذ قال : أى لما رأى عمر ذلك الرجل فقال : إني أظن أن هذا الرجل ، إما كائن على دينه في الجاهلية ، وقد أظهر الإسلام نفاقاً ، أو أحسن إسلامه لكنه كان كاهنهم ، اهـ . وقال الحافظ : قوله (لقد أخطأ ظنى) في رواية ابن عمر رضى الله عنه عند البيهقي لقد كنت ذا فراسة وليس لى الآن رأى إن لم يكن هذا الرجل ينظر في الكهانة قوله (أو) بسكون الواو (على دين قومه في الجاهلية) أى مستمر على عبادة ما كانوا يعبدون قوله (أو) بسكون الواو أيضاً (لقد كان كاهنهم) أى كان كاهن قومه ، وحاصله أن عمر رضى الله عنه ظن شيئاً متردداً بين شيئين ، أحدهما يتردد بين شيئين كأنه قال : هذا الظن إما خطأ أو صواب ، فإن كان صواباً فهذا الآن إما باق على كفره وإما كان كاهناً ، وقد أظهر الحال القسم الأخير وكأنه ظهرت له من صفة مشبه أو غير ذلك ، قرينة أثرت له ذلك الظن ، اهـ .

(٢) ففي التشرف في أحاديث التصوف إن الله تبارك وتعالى عبادة يعرفون الناس بالتوسم (الحكيم والبخار عن أنس) قال العريزي عن القريب : توسمت فيه الخير فترسست ، قال الحنفى : أى يدركون الناس أى بواطنهم بالتوسم ، أى بالكشف والإلهام وهذه فراسة المؤمن ، في خبره اتقوا فراسة المؤمن ، وفيه إثبات لصحة بعض الإلهام والكشف ، وقد صح بمن لا يخصص من الصلحاء والعلماء صحة لا يكون معه شيء من التليس ، لكن ، مع هذا ليس حجة شرعية ، اهـ . قلت حديث اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ، حديث معروف أخرجه الترمذى وغيره ، وبسطه شيخ مشايخنا الدهلوى في المسلسلات بطرق من الصوفية منها من

يرتكبه ، وفيه دلالة على بقاء بعض ^(١) آثار المعاصي والآثام على القلب وإن وقعت منها التوبة .

قوله (ولحوقها الخ) فيه وجهان ^(٢) . إن كان مخفوضاً كان عطفاً على الإنكاس

طريق شيخ الطائفة جنيد البغدادى بلفظ : أحذروا فإساسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ومراً . إن في ذلك آيات للتوسمين ، ، هـ . وفي مسند أبي حنيفة برواية حماد عن أبيه عن عطية عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال : اتقوا فإساسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ، ثم قرأ إن في ذلك آيات للتوسمين ، .

(١) فهذا معروف عند مشايخ هذا الفن ، فإنهم ينظرون بنور القلب ما تقدم من المعاصي كالطيب الحاذق فإنه يتفرس بالنبس ، ما تقدم في صباه وشبابه من الأمراض الكبيرة ويتفرسون أيضاً ما أكل في الأمس وقبل الأمس ، ومعروف أن الإمام الأعظم رحمه الله تعالى كما حكى عنه العلامة الشعراني في ميزانه أنه رضى الله عنه كان إذا رأى الماء الذي يتوضأ منه الناس يعرف أعيان تلك الخطايا التي خرت في الماء ، ويميز غسالة الكبائر عن الصغائر ، والصغائر عن المكروهات ، والمكروهات عن خلاف الأولى كالأمور المجدة على حد سواء ، قال (الشيخ) وقد بلغنا أنه دخل مطهرة جامع الكوفة ، فرأى شاباً يتوضأ فنظر في الماء المتقاطر منه فقال يا ولدى تب عن حقوق الوالدين ، فقال : تبنت إلى الله عن ذلك ، ورأى غسالة شخص آخر فقال له : يا أخى تب عن الزنا فقال تبنت من ذلك ، ورأى غسالة شخص آخر فقال له : يا أخى تب من شرب الخمر وسماع آلات اللهو ، فقال : تبنت منها ، هـ . وقال الإمام الغزالي في الإحياء : وللتكفير أيضاً درجات ، فبعضه نحو لأصل الذنب بالكلية ، وبعضه تخفيف له ، ويتفاوت ذلك بتفاوت درجات التوبة ، ا هـ .

(٢) قال العيني قوله : لحوقها بالنصب عطفاً على إبلاسها ويجوز ، بالجر عطفاً

أى يئسوا بعد ما لحقوا بالقلاص ، وهو كناية عن السفر البعيد ، أى يئسوا بعدما قطعوا الشقة البعيدة فى تحقيق ما منهم ، عما كانوا عليه من الإحاطة ببعض أخبار السماء ، وإن كان منصوباً كان مفعولاً للرؤية عطفاً على الجن ، والمعنى ألم تر الجن وسفرها ثم على التوجيهين إن كانت لهم بمران^(١) وجمال فذاك ، وإن لم يكن كان ذلك مجازاً عن السفر وكناية عنه .

على أنكاسها ، والقلاص بكسر القاف جمع قلوص ، وهى الناقة الشابة ، قال الكرماني : أريد بالقلاص أهل القلاص وهم العرب على طريق الكناية ، وقال غيره أراد تفرقهم ونفارهم كراهية الإسلام ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : أبلّس بريشاني أنكاس ذليل شدن ، ولحقها كناية عن سفرهم فى أطراف الأرض وبأسها أى ناميد شدن أز يافتن سربند شدن خبر آسمان يعنى هرگاه كه رجم شهب شدايشان رامعلوم نشدكه كدام شىء پیدا شده است بس در أطراف زهين منتشر شده تلاش كردند مكر معلوم نه كردند كه كدام شخص هست بس ذليل شده مايوس نشستند ، اهـ . وقوله أنا نائم أى مضطجع قوله : فذبحه وألقى دمه على النصب الذى أقاموه نائباً عن آلهتهم كما هو عادة لهم قوله : فقتل الخ أى فانت صادق هكذا وقع الإبلّس والانكاس لهم بمبعث نبينا ﷺ ، اهـ .

(١) قال الكرماني : إن قلت ما الغرض منه وهل للجن قلوص وأحلاس ؟ قلت : الظاهر والله أعلم أن الغرض منه بيان ظهور النبي العربي ﷺ ومتابعة الجن للعرب ولحرقهم بهم فى الدين ، إذ هو رسول الله إلى الباقين . وآخر القصة هو ما نشبنا أن قيل هذا نبي مشر به ويراد بالقلوص أهل القلوص وهم العرب على طريق الكناية ، اهـ . قلت : وما حكى العيني من رواية البيهقي من حديث البراء بن عازب يدل على أن لهم قلوصاً فقد قال : قال البيهقي فى دلائل النبوة عن البراء بن عازب قال : كان له أى لسواد بن قارب رأى (*) من الجن قال : بينا أنا نائم إذ جاءنى

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله رأت بتشديد الياء وهو التابع من الجن ، كما فى المجمع ١٢ ز .

قوله (وكان أكثر الناس) فعل ماضٍ (١) واسم كان الضمير فيه ، والجملة خبره
أو كان تامة .

فقال : ثم فافهم ، قد بعث رسول من لؤى بن غالب ، ثم أنشاء يقول :

عجبت للجن وأجناسها * وشدها العيس بأحلاسها *

تهوى إلى مكة تبغى الهدى

إلى أن قال : فلما كانت الليلة الثانية أتاني فذهبنى ثم قال :

عجبت للجن وتطلابها * وشدها العيس بأقتابها *

تهوى إلى مكة تبغى الهدى

إلى أن قال : فلما كان في الليلة الثالثة أتاني فذهبنى فقال :

عجبت للجن وتجارها * وشدها العيس بأكرارها *

تهوى إلى مكة تبغى الهدى

اه مختصراً . وذكر القسطلاني هذه الأشعار وذكر في الليلة الثالثة :

عجبت للجن وتغارها * بدل قوله ، تجارها وذكرها السيوطي في الخصائص :
بتغير في بعض الأشعار ، ثم قال الحافظ قوله : ويأسها من إنكاسها اليأس بالتحتمية
ضد الرجاء ، والإنكاس الانقلاب ، قال ابن فارس معناه : أنها يئست من استراق
السمع بعد أن كانت قد ألفتته فانقلبت عن الاستراق قد يئست من السمع ، ووقع
في شرح الداودي بتقديم السين على الكاف ، وفسره بأنه المكان الذي ألفتته قال :
ووقع في رواية من بعد إيناسها أي أنها كانت أنست بالاستراق ، ولم أر ما قاله في
شيء من الروايات ، وقد شرح الكرماني على اللفظ الأول الذي ذكره الداودي ،
وقال : الإنسك جمع نسك ، والمراد به العبادة ولم أر هذا القسم في غير الطريق
التي أخرجها البخاري ، اه .

(١) وتقدم في مناقب عثمان رضى الله تعالى عنه بلفظ فقد أكثر الناس فيه ،
قال الحافظ : أى في شأن الوليد أى من القول ، ووقع في رواية معمر ، وكان أكثر

قوله (لعله تنفعه شفاعتى فيجعل الخ) وقد مر^(١) الجزم بذلك ، فإما أن يقال السابق مقول في عذاب القبر وهذا المراد^(٢) به بعد الحشر ، أو يكون قد صورت

الناس فيما فعل به ، أى من تركه إقامة الحد عليه وإنكارهم عليه عزل سعد بن أبي وقاص ، اهـ .

(١) فإنه تقدم قريباً من حديث عباس قوله ﷺ : هو في ضحضاح من نار ، الحديث قال الحافظ : ضحضاح بمجمتين ومهملتين استعارة فإن الضحضاح من الماء ، ما يبلغ الكعب ويقال أيضاً لما قرب من الماء وهو ضد القمرة ، والمعنى أنه خفف عنه العذاب ، وقد ذكر في حديث أبي سعيد ثالث أحاديث الباب أنه يجعل في ضحضاح يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه ، ووقع في حديث ابن عباس رضى الله عنهما عند مسلم إن أهون أهل النار عذاباً أبو طالب ، له نعلان يغلى منهما دماغه ، ولاحد من حديث أبي هريرة رضى الله عنه مثله ، لكن لم يسم أبا طالب ، وللبزار من حديث جابر قيل للنبي ﷺ هل نعمت أبا طالب قال : أخرجته من النار إلى ضحضاح منها ، وسيأتى في أواخر الرقاق من حديث النعمان بن بشير نحوه ، وفي آخره كما يغلى الرجل بالقمقم ، اهـ . قد تقدم الكلام على قصة أبي طالب وعذابه ، في الكوكب وهامشه وما أوردوا عليه من أنه يخالف قول عز اسمه ولا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون ، ليس بوجيه عند هذا العبد الضعيف ، لأن الخفف من التخفيف عن الدرجة المتعينة له وأما التخفيف في الدرجة ابتداء لحقة كفره أو لعارض آخر ، مثل نصرته الإسلام أو النبي ﷺ فأمر آخر ، فإن درجات الكفرة في العذاب متفاوتة جداً ، فقد قال عز اسمه : إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ، وقوله عز اسمه : ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ، .

(٢) ولعل الباحث للشيخ قدس سره على هذا الترجيح أن المذكور في حديث

له النار فرآى ماسيكون فيها له ، وعلى هذا فيإيراده بصورة الترجى لأنه في مشيته تعالى وإن كان قد وعد بذلك ، أو لأن رجاء النبي ﷺ يقين (١) .

عباس بصيغة الماضي فإنه ورد فيه ما أغنيت عن عمك قال : هو في ضمضاح من نار ، والمذكور في هذا الحديث صيغة المضارع .

ثم قال الحافظ . (تنبيه) في سؤال العباس عن حال أبي طالب ما يدل على ضعف ما أخرجه ابن إسحق من حديث ابن عباس رضى الله عنهما بسند ، فيه من لم يسم أن أبا طالب لما تقارب منه الموت بعد أن عرض عليه النبي ﷺ أن يقول لا إله إلا الله فأبى قال : فظفر العباس إليه وهو يحرك شفثيه فأصغى إليه فقال . يا ابن أخى والله لقد قال أخى الكلمة التى أمرته أن يقولها ، وهذا الحديث لو كان طريقه صحيحا لمعارضه الحديث الذى هو أصح منه فضلا عن أنه لا يصح ، وروى أبو داود والنسائي وابن خزيمة وابن الجارود من حديث على رضى الله عنه قال : لما مات أبو طالب ، قلت يا رسول الله إن عمك الشيخ الضال قد مات ، قال : اذهب فواره قلت : إنه مات مشركا فقال اذهب فواره ، الحديث ووقفت على جزء جمعه بعض أهل الرفض أكثر فيه من الأحاديث الواهية الدالة على إسلام أبي طالب ولا يثبت من ذلك شيء وبالله التوفيق ، وقد لحصت ذلك في ترجمة أبي طالب من كتاب الإصابة ، ١ هـ .

(١) وهذا معروف عند العلماء وقد جزموا بذلك في الروايات الكثيرة التى ورد فيها لفظ لعل في كلامه ﷺ قال الحافظ . في قصة سعد بن أبي وقاص في الوصايا قال بعض العلماء لعل وإن كانت للترجى لكنها من الله للأمر الواقع وكذلك إذا وردت على لسانه ﷺ غالبا ، ١ هـ . وقال الراغب لعل طمع وإشفاق ، وذكر بعض المفسرين أن لعل من الله تعالى واجب ، ١ هـ . وقال الحافظ أيضا في قصة حاطب بن أبى بلتمه في قوله ﷺ لعل الله أطلع على أهل بدر الخ ، قال العلماء .

قوله (فلبست ستين أو قريباً من ذلك) يعنى بالقرب فى جانب^(١) الزيادة لا التقصان كما يشهد به الروايات .

إن الترجى فى كلام الله تعالى وكلام رسوله الوقوع ، اه . وبذلك جزم العيني إذ قال فى الحديث المذكور : قلت الترجى فى كلام الله وكلام رسوله للوقوع ، اه . وفى الجمع فى الحديث المذكور قيل : لعل ههنا من جهة الظن والحسبان ، وليس كذلك ، وإنما هو بمعنى عسى وعسى ولعل من الله تحقيق ، اه .

(١) ومعناه ظاهر ويكون المعنى لبست ستين أو أكثر من ذلك ، واختلفت الروايات فى نكاح عائشة وبنائها كثيراً ، ولذا تكلم الشراح فى ذلك كثيراً ، قال الكرماني فى قوله : فلبست فإن قلت : كيف يصح ذلك وخديجة ماتت قبل الهجرة بثلاث سنين ، فإذا نكحها بعد ذلك بثلاث كان نكاحها حال الهجرة أو بعدها ، وهو خلاف ما انفقوا عليه ، قلت : قد نقل أيضاً أنها توفيت قبل الهجرة بخمس سنين ، وقد قال أو قريباً من ذلك ، ولا يخفى عليك أن الحديث مرسل ، اه . وقال الحافظ قوله : توفيت خديجة إلى قوله وهى بنت تسعين سنة فيه إشكال لأن ظاهره يقتضى أنه لم يبين بها إلا بعد قدومه المدينة بستين ونحو ذلك لأن قوله فلبست ستين أو نحو ذلك ، أى بعد موت خديجة ، وقوله : ونكح عائشة أى عقد عليها لقوله بعد ذلك وبني بها وهى بنت تسع ، فيخرج من ذلك أنه بنى بها بعد قدومه المدينة بستين وليس كذلك ، ثم قال بعد ما بسط الروايات فى ذلك وقد أخرج الإسماعيلي عن هشام عن أبيه أنه كتب إلى الوليد : إنك سألتنى متى توفيت خديجة وأنها توفيت قبل مخرج النبي ﷺ من مكة بثلاث سنين أو قريباً من ذلك ونكح النبي ﷺ عائشة بعد متوفى خديجة ، وعائشة بنت ست سنين ، ثم إن النبي ﷺ بنى بها بعد ما قدم المدينة وهى بنت تسع سنين ، وهذا السياق للإشكال فيه ويرفع به ما تقدم من الإشكال أيضاً ، وإذا ثبت أنه بنى بها فى شوال من السنة الأولى من الهجرة قوى قول : من قال : إنه دخل بها بعد الهجرة بسبعة أشهر وقد وهاه النوروى

قوله (وعلف راحلتين كاتتا عنده) إلخ وكان^(١) لا يسرحهما في المرعى لا انتظار الأمر بالخروج، ولأن ورق السمر أقوى العلف وأفضله للدواب سيما الإبل والغنم.

في تهذيبه وليس بواه إذا عددناه من ربيع الأول وجزمه بأن دخوله بها كان في السنة الثانية يخالف ما ثبت كما تقدم أنه دخل بها بعد خديجة بثلاث سنين ، وقال الديلمياطي في السيرة له : ماتت خديجة في رمضان ، وعقد على سودة في شوال ، ثم على عائشة ، ودخل بسودة قبل عائشة ، اه مختصراً . وفي الجمع في العاشرة النبوية فيها تزوج عائشة وسودة ، وفي السنة الأولى من الهجرة فيها بنى بعائشة في شوال بعد الهجرة بسبعة أشهر ، وقيل في السنة الثانية والأول أصح ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لا إشكال في حديث البخاري هذا أصلاً بل فيه بيان لموت خديجة ونكاح عائشة رضى الله تعالى عنهما ، وقوله : فلبت سنتين توضيح لما سبق من قوله بثلاث سنين ، والمعنى أنها رضى الله تعالى عنها توفيت قبل الهجرة بثلاث سنين فلبت النبي ﷺ بعد وفاتها بمكة سنتين أو أكثر من ذلك ، وأما نكاح عائشة والبناء بها فأمر مستقل ، والمعنى أنه ﷺ تزوجها وهي بنت ست في شوال من السنة العاشرة النبوية التي توفيت فيها خديجة ، وبني بها في شوال من السنة الأولى الهجرة وهي بنت تسع ، وعلى هذا فلا يرد على الحديث إشكال ولا يرد عليه مخالفة لما رجحه المحققون في نكاح عائشة والبناء بها .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ولطيف جداً وليس هذه الأمور من ديدن الشراح إلا أنهم قالوا في حديث أم زرع فيمن مدح زوجها بقولها له إبل كثيرات المبارك قليلات المسارح ، من أنه لاستعداده للضيغان بها لا يوجه منهن إلى المسارح إلا قليلاً ، ويترك سائرهن بفنائهن فإن فاجأه ضيف وجد عنده ما يقربه من لحومها وألبانها ، اه .

ثم قال الدميري في حياة الحيوان : ومن طبع الإبل أنها تستطيب الشجر الذي له شوك وتهضمه أمتعاه ولا تستطيع في غالب الأوقات أن تهضم الشعير ، اه .

قوله (بغار في جبل) ثور^(١) وهو على ثلاثة أميال من مكة أو أربعة أو قريباً من ذلك .

قوله (فكنا فيه ثلاث ليال) والسر^(٢) في الكمون ليذهبوا حين يئس منهما الكفار ويستيقنوا أنهما قد خرجا بعيداً ، وكان كذلك فإنهم قشوهما على قرب مكة ما أمكنهما فلما يئسوا وانقلبوا خرجا آمنين ، وإن كان بعض الحذر باقياً .

زاد في تقرير مولانا محمد حسن المكي ههنا قوله : أحث الجهازوه جيزجو جلدی می طیار کیا جاتا می ، قوله : فقطعت أى فأخذت قطعة للاستعمال وشقت القطعة الأخرى يائنين إحداهما للجواب ، والأخرى للادارة .

(١) وفي تفسير أبي السعود تحت قوله تعالى : إذ هما في الغار ، الغار ثقب في أعلى ثور ، وهو جبل في يمني مكة على مسيرة ساعة ، هـ . وقال الحافظ تقي الدين الفاسي في شفاء الغرام : جبل ثور بأسفل مكة ، ذكر ابن جبير في رحلته : أن طول الغار ثمانية عشر شبراً ، وطول فيه الضيفة خمسة أشبار وبسط في طوله وعرضه وسعته ، ثم قال : وذكر ابن جبير أنه من مكة على ثلاثة أميال ، وهكذا ذكر ابن الحاج في منسكه وسماء بأبي ثور ، وقال المحب الطبري : المعروف المشهور فيه ثور إلى آخر ما بسط من أحواله .

(٢) وهو ظاهر ويؤيد ذلك ما قال الحافظ بعد قوله : فأتاهما براحتيهما صبح ثلاث ، زاد مسلم بن عتبة عن ابن شهاب : حتى إذا هدأت عنهما الأصوات جاء صاحبهما يبعيريهما فانطلقا ، الحديث ، وفي وفاة الوفاء في قصة الهجرة الطويلة بعد خروجه ﷺ من منزله لجعل على رأس كل رجل منهم تراباً وهو يقرأ أول سورة يس إلى قوله : فهم لا يبصرون ، ثم أتى منزل أبي بكر فخرجوا من خوخة كانت له وأتيا غار ثور إلى أن قال فاجتمعت قريش وأخذت الطرق وجعلت الجمائل لمن جاء به فانصرفت أعينهم ولم يجدوا شيئاً ، هـ .

قوله (قتلتم لانهم ليسوا بهم) وإنما ^(١) قال ذلك لئلا يظن بذلك أحد غيره فيذهب معه فيشترك في الإبل أو يستبد بها .
قوله (اطلقوا بأعيننا) أى هؤلاء ^(٢) الذين ذهبوا قد رأيناهم وعرفناهم وأنهم ذهبوا بأعيننا .

قوله (من ظهر البيت) ولم أخرج من الباب لئلا يظهر السر .
قوله (غططت بزجه ^(٣) الأرض) أى أخذت سنامه في يدي لأخفي بريقه وألقيته في الأرض يتجرر لئلا يشعر به أحد لو رفعته وأعليته .

(١) وهو كذلك وقال الحافظ قوله : رأيت فلاناً وفلاناً اطلقوا بأعيننا أى في نظرنا معاينة يتبعون ضالته لهم ، وفي رواية موسى بن عقبة وابن إسحاق فأومأت إليه أن اسكت وقلت لأنهم بنو فلان يتبعون ضالته لهم ، قال لعل وسكت ، وفي رواية أمرت بفرسى فقيد إلى بطن الوادي ثم أخذت قداحي بكسر القاف أى الأعلام فاستقسمت بها فخرج الذي أكره لانتضر وكنت أرجو أن أرده فأخذ مائة ناقة ، وقوله خفضت إلخ ، أى أمسكه بيده وجرجره على الأرض لئلا يظهر بريقه لمن بعده ، لأنه كره أن يتبعه منهم أحد فيشركوه في الجمالة ، ووقع في رواية الحسن عن سراقه عند أبي شيبة وجعلت أجر الرمح مخافة أن يشركني أهل الماء فيها ، انتهى مختصراً .

(٢) قال العيني قتلتم له : القاتل سراقه لذلك الرجل أنهم أى الأسود (*) ليسوا بهم أى بمحمد وأصحابه ، ثم استدرك بقوله : ولكنك رأيت اطلقوا بأعيننا أى في نظرنا معاينة يتبعون ضالته لهم ، اه مختصراً . وتقدم نحو ذلك في كلام الحافظ .
(٣) قال القسطلاني . بزجه بضم الزاء والجيم المشددة المكسورة الحديد الذي في أسفل الرمح أى أمكنت أسفله ، ولأبي ذر غططت بالحاء المعجمة أى خفضت

(*) كذا في الأصل والصواب الأسود ١٢ ز

قوله (إذا لا تريد غبار ساطع) ودل^(١) سطوعه على كون الأرض قد أخذت قوائم الفرس بشدة ، إذ لو لم يكن في أخذها شدة لما ارتفع الغبار ، فإن الشيء الساطع في الأرض إذا لم يرسخ فيها لم يرتفع بقلها غبار .
قوله (كتاب أمن) وذلك^(٢) لأنه يقين أن النبي ﷺ سيقنع مكة عن قريب .

أعلاه وجمرت بزجه على الأرض ، فخطها من غير قصد لخطها لكيلا يظهر الريح أن أمسك زجه ونصبه ، وخفضت عاليه لئلا يظهر بريقه لمن بعد منه ، فينذر به وينكشف أمره لأنه كره أن يتبعه أحد فيشركه في الجمالة ، ١٠١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ولطيف جداً ، وليست هذه الأمور من ديدن الشراح بل من فرائد قريحته الشريفة ، وقال الكرماني قوله : غبار والجار والمجروور خبر ، وفي بعضها عثان بالمهمله والمثله والتون وهو الدخان ، والأولى هي الأصح ، ١٠١ . واختار عكسه الحافظ إذ قال عثان بضم المهمله بعدما مثله خفيفة أى دخان ، قال معمر : قلت لأبي عمرو بن العلاء ما العثان ؟ قال الدخان من غير نار ، وفي رواية الكشميهني غبار والاول أشهر ، وذكر أبو عبيد في غريبه قال : إنما أراد بالعثان الغبار نفسه شبه غبار قوائمه بالدخان ، وفي رواية موسى ابن عقبة والإسماعيلي واتبعا دخان مثل الغبار ، وزاد فعلت أنه منع مني ، ١٠١ . وكتب مولانا محمد حسن المكي اعلم أن فرس سراقه كانت ساخت في الأرض مرتين ، وكان مرة أخرى غيرهما أصرعته استاذ ، ١٠١ . يعني أصرعته في المرة الثالثة .

(٢) كما هو نص رواية الباب بلفظ وقع في نفسى حين لقيت مالقيت من الحبس عنهم أن سيظهر أمر رسول الله ﷺ ، قال الحافظ قوله : كتاب أمن بسكون الميم ، وفي رواية الإسماعيلي كتب موادة ، وفي رواية اسحاق كتاباً يكون آية بيني وبينك ، وفي رواية ابن اسحاق فكتب لي كتاباً في عظم أو ورقة أو خرقة ، ثم ألقاه إلى فأخذته فجعلته في كنانتي ، ثم رجعت فسنلت فلم أذكر شيئاً ما كان حتى إذا فرغ

قوله (وسمع المسلمون بالمدينة إلخ) ، وذلك (١) لأنهم سمعوا بفقد رسول الله ﷺ يوم افتتح مكة ، فعلم أنه خارج إلى المدينة غير أنه ﷺ تراخى عن يوم تخمينهم ثلاث ، وهذه الثلاث التي ثوى بها في الغار .

من حين بعد فتح مكة خرجت لالتقاء ومي الكتاب فلقينه بالجمرة حتى دتوت منه ، غرقت يدي بالكتاب فقلت يا رسول الله هذا كتابك ، فقال لي يوم وفاء فسطت وذكر ابن سعد أن سراقه غار منهم يوم الثلاثاء بقديدا ، أنه مختصرا .

ثم قال الكرماني : ومرة قصة ابن الدغنة في كتاب الحوالة ، وممن لفظه قال ابن شهاب إلى قوله باليمن في البيع باب إذا اشترى متاعا فوجده عند البائع ومحاكاة الطلاق في الجهاد في باب حل الزاد ومن استأجر إلى لفظ السواحل ، في كتاب الإجارة وممن قصة لزقة في باب علامات النبوة ، ١٥١ .

ثم لا يذهب عليك أيضا أن الوارد في حديث الباب أن الذي كساهم الثياب في الطريق هو الزبير بن عوف رضي الله تعالى عنه . قال الحافظ : والذي في السير أن الذي كساهم الثياب هو طلحة ، قدم من الشام وهذا إن كان محظوظا ، احتمل أن يكون كل من طلحة والزبير انتهى لهما من الثياب ، والذي في السير هو الثاني ، وقال الهذلي إلى ترجيح على عاتقه في ترجيح ما في السير على ما في الصحيح ، والاولى الجمع بينهما وإلا فمافي الصحيح أصح إلى آخر ما ينطه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله يخوفون بعد عشرة أيام مثلا من يوم الخروج ، فإنهم حاسبوا المنازل بين مكة والمدينة ليكنهم لم يلبسوا بقصة الغار ، وإنما عدل النبي ﷺ من طريق المدينة مخافة أن يتعاقبوا بعده ، كما وقع كذلك ، حتى قتشوا في نواحي مكة كلها ، حتى بلغ بعضهم إلى ما فوق الغار فعموا ولم يروه ، فلما صاروا يمشون عنهما جلسوا وجعلوا فيها دية مائة مائة مائة أخذوها ، فلما يقن النبي ﷺ أنهم يسوا خرج من الغار ، فهذا كان حكمة النبي ﷺ

قوله (وهو يصلي^(۱)) .

قوله (هذا الحمال لاحمال خير) وكانوا^(۲) يأتون من خير بالثمار والثمار فيرجعون فيها ، فقال النبي ﷺ هذه اللبنة التي تحملونها هذه هي الحمال المعتبرة الموجبة للرجح عند الله لاحمال خير .

وكانت القصة أنهم لما تحالفوا على النبي ﷺ ولم يوافقهم بنو المطلب في طرفه عليه الصلاة والسلام من الذات ، بل صاروا مع بني هاشم لم يحصل مدعاهم ، فقتلوا فيما بينهم ، فقال البعض : نجسه ، وقال البعض : نخرجه من مكة فقال أبو جهل : لو حبسناه يرسله بنو هاشم وبنو المطلب ، ولو أخرجناه يكون عاراً علينا ، فالأولى أن نقتله بأن يخرج من كل فرقة رجل فيضربون بأسيا فهم ضربة واحدة حين يخرج لصلاة الصبح ، فلا يتعين لهم منا قاتل واحد حتى يأخذون قصاصاً منه ، وأقاموا على باب النبي ﷺ من الليل الحرس ، فاطلع النبي ﷺ فخرج على تلك الحرس بعد العشاء وقال : شأنت الوجوه ، فعموا ولم يروه ، وجاء إلى أبي بكر وكان منتظراً إليه فخرجا بعد العشاء إلى غار ثور ، وكان النبي ﷺ أضجع على فراشه علياً فكان تلك الحرس يظنون أن ذلك المضطجع هو النبي ﷺ فلما قام من الفجر ورأوه أنه على سألوه أين صاحبك ؟ فقال لا أعلم وكان النائم أنا فعملوا أنه خرج فقتلوه في بيوت مكة ثم حوالبها فلم يدركوه كامراً ، ا هـ .

(۱) لم يتعرض لهذا القول والذي المرحوم وتعرض له مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال : قوله وهو يصلي أي تلك الحلة التي بركت فيها الناقة يصلي فيها ، والظاهر أن الضمير يرجع إلى المدينة لأن صيغة رجال جمع ونكرة يراد بها التكثير ، أستاذ ، ا هـ . ولأمانع عند هذا العبد الضعيف من إرجاع الضمير إلى هذا المحل لأنه لا مانع من صلاة رجال كثيرين في هذا المحل أيضاً .

(۲) وفي تقرير المكي قوله هذا الحمال أي ابن باركة بركردن من هست بهرست أزان باركة مردمان از خير خريد کرده می آرند ، ا هـ . قال الحافظ : قوله

قوله (غير هذه الآيات) وهي (١) قوله :

اللهم لا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا . إلخ .

الجمال - والمهمله المكسورة وتخفيف الميم - أى هذا المحمول من اللين أبر عند الله أى أبى ذخرأ وأكثر ثواباً وأدوم منفعة وأشد طهارة من جمال خير ، أى التى يحمل منها التمر والزبيب ونحو ذلك ، ووقع فى بعض النسخ هذا الجمال بفتح الجيم ، اه . وقال القسطلانى قال القاضى رواه المستملى جمال بالجيم المفتوحة ، قال : وله وجه والاول أظهر ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله فتمثل بشعر رجل قال الكرمانى : يحتمل أن يكون المراد الرجز المذكور ، ويحتمل أن يكون شعراً آخر ، قال الحافظ : الاول هو المعتمد ومناسبة الشعر المذكور للحال المذكور واضحة ، وقوله قال ابن شهاب إلى قوله غير هذه الآيات زاد ابن عائد فى آخره التى كان يرتجز بهن وهو ينقل اللين أبناء المسجد ، قال ابن التين أنكر على الزهرى هذا من وجهين ، أحدهما أنه رجز وليس بشعر ، ولهذا يقال لقائله راجز ، ويقال أنشد رجزاً ، ولا يقال له شاعر ، ولا أنشد شعراً ، والوجه الثانى أن العلماء اختلفوا هل ينشد النبى ﷺ شعراً أم لا ؟ وعلى الجواز هل ينشد بيتاً واحداً أو يزيد ؟ وقد قيل إن البيت الواحد ليس بشعر ، وفيه نظر ، انتهى . والجواب عن الاول أن الجمهور على أن الرجز من أقسام الشعر إذا كان مرزونا ، وقد قيل إنه كان ﷺ إذا قال ذلك لا يطلق القافية بل يقولها متحركة التاء ولا يثبت ذلك ، وسيأتى من حديث سهل بن سعد فى غزوة الخندق بلفظ : فاغفر للمهاجرين والأنصار ، وهذا ليس بموزون ، وعن الثانى بأن الممتع عنه ﷺ إنشاؤه لا إنشاده ، ولا دليل على منع إنشاده متمثلاً وقول الزهرى لم يبلغنا لا اعتراض عليه فيه ولو ثبت عنه ﷺ أنه أنشد غير ما نقله الزهرى لانه نفى أن يكون بلغه ، ولم يطلق النفى المذكور على أن ابن سعد روى عن عفان عن معتمر بن سليمان عن معمر عن الزهرى قال : لم يقل النبى ﷺ شيئاً من الشعر قبل

قوله (قوله (١٧))

قوله (قوله البراء قد خطب) أي يوم ذهب إليه لا يتقدم (١٧) فمن الرجل وهو هو الذي ذكره في أول الحديث فقال أبتاع أبو بكر من عازب .

قوله (فخلفها بالخناء والكم) ولا غير (١٧) في الخضب بها ما لم يورث شواهد (١٨) .

قوله أبو يروي عن غيره إلا هذا كذلك قال ، وقد قال غيره : إن الشعر المذكور لم يملكه فيه راحة فكله لم يملكه ، وما في الصحيح أصح ، وهو قوله شعر رجل من المسلمين ، اهـ .

(١) لم يتعرض لمفهوم القول والذي المرحوم في تقريره ، وتعرض له مولانا محمد حسن المكي فقال : قوله قلنا أي قال النبي ﷺ تلك الكلمة ، وهي قوله : ويلكم انتموا الله ثلاث مرار ، كما قالوا له قولم لانعله ثلاث مرار ، اهـ .

(٢) هذا هو المظاهر من القصة المذكورة في أول الحديث لكن تقدم في باب علامات النبوة ما يدل على أن آباء خرج معه ليتقدمته ، ونفذه : قال لحملته معه وخرج أبي يتقدمته ، الحديث . قال الجافظ رحمه الله : قوله قال البراء إلخ ، هذا القدي من الحديث لم يذكره المصنف إلا في هذا الموضع وكان دخول البراء على أهل أبي بكر قبل أن ينزل الحجاب قطعاً ، وأيضاً فكان حينئذ دون البلوغ ، وكذلك عائشة رضي الله تعالى عنها ، اهـ . قلت : وهذا القدر من الحديث أخرجه أبو داود في باب قبلة الحد ، وسكت عنه المنذري .

(٣) قال العين : قوله والكم . بفتح التاء المثناة من فوق . قال الكرماني : هو الرسة ، وقيل نبت يخط بالوسمة يختضب به ، وقيل هو حناء قرش يعني الذي صبغ أصفر ، وقيل هو النيل وقيل هو غير الوسمة إلى آخر ما بسطه .

(٤) وهذا لم يكن مودناً للسواد كما هو نص الحديث الآتي عن أنس يلفظه فدفعها بالخناء والكم حتى قنأ لونها ، قال صاحب الجمع : قوله قنأ لونها أي شديداً .

ولا يهود المجهنوم منها ما لم يغلب الكتم أو يكونان معاقبة يوم هذا ويوم ذلك :
والله تعالى أعلم .

قوله (ما عدوا إلا من مقدمه المدينة) غير أن ^(١) الابتداء لما كان من المحرم

الحرمة ، قاله الكرماني : حتى قنأ لونها - بفتح قاف ونون ومزة - أي اشتدت
حرمتها ، ا هـ مختصراً .

(١) اعلم أولاً باختلاف نسخ الخازي في الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث ،
فالنسخ الهندية التي بأيدينا فيها باب بلا ترجمة وهكذا في الكرماني والقسطلاني :
وقال باب بالتونين من غير ترجمة ، ولاني ذكر عن الكشميني باب التاريخ ، وهو
تعريف الوقت من حيث هو وقت ، والإرخ بكسر الهمزة الوقت ، وفي الاصطلاح :
قبل هو توقيت الفعل بالزمان ليعلم مقدار ما بين ابتدائه وبين أي غاية فرضت له ،
فاذا قلنا كتب في يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا ، وقوي بعد ما كتب
بعد ذلك بسنة مثلاً ، أن ما بين الكتابة وبين قراءتها سنة ، وقيل هو أول
مدة الشهر ليعلم مقدار ما مضى ، وأما اشتقاقه ففيه خلاف ، قيل : إنه أعجمي
فلا اشتقاق ، وقيل عربي واختصت العرب بأنها تورخ بالسنة القمرية دون الشمسية ،
فلهذا تقدم المبالى في التاريخ على الأيام لأنه الهلال إنما يظهر في الليل ، ا هـ . وفي
نسخة القتيبي (باب التاريخ) من أين أرخوا التاريخ قال الحافظ : قال الجوهري
التاريخ تعريف الوقت والتورخ مثله ، تقول : أوخضت وورخت ، وقيل اشتقاقه
من الأرخ وهو الأثر من بقر الوحش ، كأنه شيء حدث كما يحدث الولد ، وقيل
هو معرب ، وقوله من أين أرخوا التاريخ ، كأنه يشير إلى اختلاف في ذلك ، وقد
روى الحاكم في الإكليل عن الزهري أن النبي ﷺ لما قدم المدينة أمر بالتاريخ
فكتب في ربيع الأول وهذا معضل ، والمشهور خلافه كما سيأتي ، وأن ذلك كان
في خلافة عمر رضي الله عنه ، وأما السبيل أن الصحابة أخذوا التاريخ بالهجرة

ابتدءوا منه لذلك وإن كانت الهجرة من الربيع الأول .

من قوله تعالى « لمسجد أسس على التقوى من أول يوم » ، لأنه من المعلوم أنه ليس أول الأيام مطلقاً فتعين أنه أضعف إلى شيء مضمّر ، وهو أول الزمن الذي عز فيه الإسلام عبد فيه النبي ﷺ ربه آمناً ، وابتدأ بناء المسجد فوافق رأى الصحابة ابتداء التاريخ من ذلك اليوم ، وفهمنا من فعلهم أن قوله تعالى « من أول يوم » أنه أول أيام التاريخ الإسلامى ، كذا قال ، والمتبادر أن معنى قوله من أول يوم أى دخل فيه النبي ﷺ وأصحابه المدينة ، اهـ وقال القسطلانى : قوله من أين أرخوا أى من أى وقت كان ابتداءه ، وعند ابن الجوزى : أنه لما كثر بنو آدم أرخوا بهبوط آدم عليه السلام ، فكان التاريخ به إلى الطوفان ثم إلى نار الخليل ، ثم إلى زمان يوسف ، ثم إلى خروج موسى من مصر ببني إسرائيل ، ثم إلى زمن داود ثم إلى زمن سليمان ، ثم إلى زمن عيسى ، ورواه ابن اسحاق عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وقيل : أرخت اليهود بخراب بيت المقدس ، والنصارى برفع المسيح ، وأما ابتداء التاريخ الإسلامى فروى عن الزهرى فذكر ما تقدم عن الإكليل ، ثم قال : لكن قال فى الفتح لأنه معضل والمشهور خلافه ، اهـ . وبسط العلامة العيني فى مبدأ التواريخ عند الأقوام كحمير وغسان وغيرهما ، ثم قال : وأرخت العرب بالأيام المشهورة كحرب البسوس وداحس وغيرهما ، ثم قال الحافظ : قوله من مقدمه أى زمن قدومه ولم يرد شهر قدومه ، لأن التاريخ إنما وقع من أول السنة وقد أبدى بعضهم للبداية بالحجرة مناسبة ، فقال : كانت القضايا التى اتفقت له ويمكن أن يؤرخ بها أربعة : مولده ومبعثه وهجرته ووفاته ، فرجح عندهم جعلها من الهجرة لأن المولود والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع فى تعيين السنة ، وأما وقت الوفاة فأعرضوا عنه لما توقع بذكره من الأسف عليه فأنحصر فى الهجرة ، وإنما نقلوه من الربيع إلى المحرم لأن ابتداء العزم على الهجرة كان فى المحرم إذ البيعة وقعت فى أثناء ذى الحجة وهى مقدمة الهجرة ، فكان أول هلال بعدها والعزم على الهجرة

هلال المحرم فناسب أن يجعل مبتدأ ، وهذى أقوى ما وقفت عليه من مناسبة
 الابتداء بالمحرم ، وذكروا في سبب عمل عمر رضي الله عنه التاريخ أشياء بسطها
 الحافظ ، وقال العيني : روى الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق عن أنس أنه كان
 التاريخ من مقدم رسول الله ﷺ المدينة في ربيع الأول فأرخوا ، وعن ابن عباس
 قدم النبي ﷺ المدينة وليس لهم تاريخ ، وكانوا يؤرخون بالشهر والشهرين من
 مقدمه ، فأقاموا على ذلك إلى أن توفي النبي ﷺ ومضت أيام أبي بكر على هذا
 وأربع سنين من خلافة عمر على هذا ، ووضع التاريخ ، واختلفوا في سببه فروى
 ابن السمرقندي أن أبنا موسى الأشعري كتب إلى عمر رضي الله تعالى عنه إنه يأتينا
 منك كتب ليس لها تاريخ فأرخ لتستقيم الأحوال فأرخ ، وقال أبو اليقظان رفع
 إلى عمر رضي الله عنه صك محله في شعبان ، فقال : أي شعبان هذا ؟ الذي نحن فيه أم الماضي
 أم الذي يأتي ؟ وقال الهيثم بن عدي أول من أرخ يعلى بن أمية كتب إلى عمر رضي
 الله تعالى عنه من اليمن كتاباً مؤرخاً فاستحسنه وشرع في التاريخ ، وقال ابن عباس
 رضي الله عنهما لما عزم عمر على التاريخ جمع الصحابة فاستشارهم ، فقال سعد بن
 أبي وقاص أرخ لوفاة رسول الله ﷺ ؟ وقال طلحة أرخ لمبعثه ، وقال علي بن
 أبي طالب : لهجرته فإنها فرقت بين الحق والباطل ، وقال آخرون لمولده ، وكان
 هذا في سنة سبع عشرة من الهجرة ، وقيل في سنة ست عشرة ، واتفقوا على قول
 علي رضي الله عنه ثم اختلفوا في الشهور فقال عبد الرحمن بن عوف : أرخ لرجب
 فإنه أول الأشهر الحرم ، وقال طلحة : من رمضان لأنه شهر الامة ، وقال علي
 رضي الله تعالى عنه من المحرم لأنه أول السنة ، اه . زاد القسطلاني بعد ذكر اختلافهم
 قال عمر الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها ، وبالمحرم لأنه منصرف
 الناس من حجهم ، فاتفقوا عليه ، رواه الحاكم وغيره ، والذي تحصل من مجموع
 الآثار أن الذي أشار بالمحرم عمر وعثمان وعلي ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي

قوله : (ذلك على اليهود من الملائكة) الإضافة فيه (١) إلى الفاعل لا المفعول
فلعلني أن جبريل عليه السلام يعاديه اليهود لأن جبريل عليه السلام يعاديه ، فلم
يكن ذلك يائساً لمقيدته حتى يعترض أن النبي ﷺ كيف لم ينكر على ابن سلام
عقيدته ومقاله هذه .

في تحريره قوله إلا من مقدمه ، وكان في الربيع الأول لكن عمر بن الخطاب
من المحرم ليتم السنة : اهـ . وبسط الكلام على ذلك السيوطي في التذريب ، وحكى
أقوالهم المختلفة في البداية من الهجرة وغيرها . وكذا من أي شهر يبدأ السنة ،
فقال عثمان رضي الله عنه أروخوا من المحرم أول السنة ، وهو شهر حرام ، وهو
أول شهور في العدة ، وهو متصرف الناس عن الطبع فصيروا أول السنة المحرم ،
وكان ذلك في سنة سبع عشرة ، وقد روى سعيد بن منصور في سننه بسند حسن
عن ابن عباس في قوله تعالى والفجر ، قال : الفجر شهر المحرم ، وهو فجر السنة
قال شيخ الإسلام ابن حجر في أقاله بهذا يحصل الجواب عن الحكمة في تأخير
التاريخ من ربيع الأول إلى المحرم ، وذكر أبو طاهر بن محمد الزبيري في كتاب
التلويح أن رسول الله ﷺ أرخ بالهجرة حين كتب الكتاب لصاري بجران ،
وأمر علياً أن يكتب فيه : إنه كتب الحسن من الهجرة ، فالأرخ بها إذن
رسول الله ﷺ ، وعمر رضي الله عنه تبعه في ذلك ، وقد أشبعت الكلام في ذلك
في مؤلف مستقل يختص بهذه المسألة ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه لطيف وجيه ، بل لا بد منه
لو ثبت لإسلام عبد الله بن سلام قبل هذا القول ، وظاهر سياق الحديث أنه رضي
الله عنه لم يسلم إلى الآن بل أسلم بعد الأسئلة والأجوبة ، كما هو نص حديث الباب
والحديث أخرجه الإمام البخاري في تفسير سورة البقرة برواية عبد الله بن بكر عن
حميد ، وفيه قال : أخبرني بن جبريل ، أنفاً قال جبريل : قال نعم ، قال ذلك عدو
اليهود من الملائكة ، فقرأ هذه الآية من كان عدواً لجبريل ، الآية ، قال المافظ

قوله : (لو آمن بي عشرة) يعنى من (١) علماءهم لكان ذلك سبباً لإيمان بقيتهم وإلا فقد آمن منهم أكثر من ذلك العدد .

ظاهر السياق أن النبي ﷺ هو الذى قرأ الآية ردّاً لقول اليهود ولايستلزم ذلك نزولها حينئذ ، وهذا هو المعتمد ، ثم بسط الحافظ فى الروايات الدالة على أن نزولها كان فى قصة غير عبد الله بن سلام .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ما وجه صحة هذه الملازمة وقد آمن من اليهود عشرة وأكثر منها أضعافاً مضاعفة ، ولم يؤمن الجميع ؟ قلت : لو للبعض ، معناه لو آمن فى الزمان الماضى كقبل قدوم النبي ﷺ المدينة أو عقيب قدومه مثلاً عشرة لتابعهم الكل لكن لم يؤمنوا حينئذ فلم يتابعهم الكل ، اهـ . وقال الحافظ : قوله لآمن بي اليهود ، وفى رواية الإسماعيلي « لم يبق يهودى إلا أسلم » وكذا أخرجه أبو سعيد فى شرف المصطفى ، وزاد فى آخره « قال كعب بن عمير الذين سمعهم الله فى سورة المائدة » ، فعلى هذا فالمراد عشرة مختصة وإلا فقد آمن به أكثر من عشرة ، وقيل المعنى لو آمن بي فى الزمن الماضى كالزمن الذى قبل قدوم النبي ﷺ المدينة أو حال قدومه ، والذى يظهر أنهم الذين كانوا حينئذ رؤساء فى اليهود ومن عداهم كان تبعاً لهم ، فلم يسلم منهم إلا القليل كعبد الله بن سلام وكان من المشهورين بالرياسة فى اليهود وعند قدوم النبي ﷺ ومن بنى النصير أبو ياسر حنظل بن أخطب وكعب بن الأشرف ورافع بن أبي الحقيق ومن بنى قينقاع عبد الله بن حنظل وفتحاص ورفاعة بن زيد ، ومن بنى قريظة الزبير بن باطيا وكعب بن أسد وشمويل بن زيد ، فهؤلاء لم يثبت إسلام أحد منهم وكان كل منهم رئيساً فى اليهود ، ولو أسلم لاتبعته جماعة منهم ، فيحتمل أن يكونوا المراد ، وقد روى أبو نعيم فى الدلائل من وجه آخر الحديث بلفظ « لو آمن بي الزبير بن باطيا وذووه من رؤساء يهود لاسلموا كلهم » وأخرج يحيى بن سلام فى تفسيره من وجه آخر عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة هذا الحديث ، فقال قال

قوله : (م أهل الكتاب) يعنى به قوله ^(١) تعالى والذين جعلوا القرآن عضين.

(باب إسلام سلمان ^(٢) الفارسي رضي الله عنه)

كعب إنما الحديث اثنا عشر لقول الله تعالى : وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً ، فسكت أبو هريرة ، قال ابن سيرين : أبو هريرة عندنا أولى من كعب ، قال يحيى بن سلام : وكعب أيضاً صدوق لأن المعنى عشرة بعد الإثنين ، وهما عبد الله بن سلام ومخريق ، كذا قاله وهو مضمون ، انتهى مختصراً . قلت : ما ذكره الحافظ من رواية الإسماعيلي هو رواية مسلم في صحيحه ، ولفظه لو تابعني عشرة من اليهود لم يبق على ظهرها يهودي إلا أسلم ، قال النووي قال صاحب التحرير المراد عشرة من أجبارهم ، اهـ ، وهذا هو الذي اختاره الشيخ قدس سره في توجيه الحديث ، وقد عزاه صاحب الفيض إلى الرواية فقال : وقد روى فيه قيد وهو عشرة من أجبار اليهود ، فأنحل الإشكال ، اهـ .

(١) وهو كذلك كما سيأتي في التفسير برواية سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما الذين جعلوا القرآن عضين ، قال م أهل الكتاب جزموه أجزاء فأمّنوا ببعضه وكفروا ببعضه ، وقال القسطلاني : قوله عضين أى أجزاء جمع عضه وأصلها عضوة فعلة من عضى الشاة إذا جعلها أعضاء ، حيث قالوا بعتادهم بعضه حق موافق للتوراة والإنجيل ، وبعضه باطل مخالف لهما ، فاقسموه إلى حق وباطل وعضوه ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وزدته أنا لوجوه مناسبة لهذا المقام منها معجزاته عليه السلام في إسلامه ، ومنها طول عمره ، وغير ذلك ، قال الكرماني : باب إسلام سلمان الفارسي رضي الله عنه مولى رسول الله عليه السلام ، وسئل عن نسبه فقال : أنا سلمان بن الإسلام ، وقصته أنه كان مجوسياً فهرب من أبيه يطلب الحق فلقى براهب ثم بجماعة رهبانيين واحد بعد واحد يصحبهم إلى وفاتهم ، ودله الراهب الأخير على الذهاب إلى الحجاز وأخبره بظهور نبي آخر الزمان ، فقصده مع قوم

من العرب فغذروا به وباعوه في وادى القرى ، ثم اشتراه من أهله يهودى من بنى قريظة فقدم به المدينة ، فأقام مدة حتى قدمها رسول الله ﷺ ، فأتاه بصدقة فلم يأكلها ، ثم أتى بهدية فأكل منها ، ثم رأى خاتم النبوة ، وكان الراهب وصف له هذه العلامات الثلاث للنبي ، وأجلسه رسول الله ﷺ بين يديه ، وحدثه بشأنه كله فأسلم ، وصار من علماء الصحابة وزهادهم ، وروى أن رسول الله ﷺ اشتراه على العتق ، والمشهور أن رسول الله ﷺ قال له : يا سليمان ... كاتب عن نفسك ، فكاتبه على أن يغرس له ثلاثمائة نخلة وأربعين أوقية من ذهب فغرس له رسول الله ﷺ بيده المباركة الكل وقال : أعينوا أخاكم ، فأعطوه حتى أدى ذلك كله ، اه . وقال الحافظ في الفتح ذكر ابن حبان والحاكم من طريق ابن عباس عن سليمان في قصته أنه كان ابن ملك وأنه خرج في طلب الدين هارباً وأنه انتقل من عابد إلى عابد إلى أن قدم يثرب ، اه . وأخرج السيوطى في الدر المنثور تحت قوله تعالى : لتجدن أشد الناس عداوة ، الآية ، قصة إسلامه مبسوطاً بما لا مزيد عليها ، وأخرج الترمذى في الشمالى في باب خاتم النبوة عن بريدة يقول : جاء سليمان الفارسى إلى رسول الله ﷺ حين قدم المدينة بمائة عليها رطب ، فوضعها بين يدى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فقال يا سليمان ما هذا ؟ فقال صدقة عليك وعلى أصحابك ، فقال ادفعها فإننا لا نأكل الصدقة ، قال : فرفعها ، فجاء الغد بعثله فوضعها بين يدى رسول الله ﷺ ، فقال ما هذا يا سليمان ؟ فقال : هدية لك ، فقال رسول الله ﷺ لأصحابه : ابسطوا ثم نظر إلى الخاتم على ظهر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأمن به ، وكان لليهود فاشتراه رسول الله ﷺ بكذا وكذا درهماً على أن يغرس لهم نخيلاً فيعمل سليمان فيه حتى تطعم ، فغرس رسول الله ﷺ النخل لإلانة واحدة غرسها عمر رضى الله عنه ، فحملت النخل من عامها ولم تحمل نخلة ، فقال رسول الله ﷺ : ما شأن هذه النخلة ؟ فقال عمر يا رسول الله أنا غرستها فزعم رسول الله ﷺ فغرسها فحملت من عامه ، ثم قال الكرمانى :

قوله : (ستمائة سنة) فيه إتمام ^(١) الكسر عدداً فإن الأكثر من خمسمائة يعد ستمائة في العرف ، وكثيراً ما يسقط الكسر أيضاً ، وكلاهما جار والله تعالى أعلم ،

وقال رسول الله ﷺ : سلان منا أهل البيت ، حين تنازع الانصار والمهاجرون فيه ، إذ قسم رسول الله ﷺ خمر الخندق عليهم ، فقال الانصار سلان منا ، وقال المهاجرون سلان منا ، وولاه عمر رضى الله عنه العراق وكان يعمل الخوص بيده فياً كل منه ، وعاش مائتين وخمسين سنة بلا خلاف ، وقيل ثلاثمائة وخمسين ، وقيل إنه أدرك وصى عيسى ابن مريم على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، ومات بالمداين سنة ست وثلاثين ، اهـ . وقال الحافظ في الإصابة : سلان الفارسي ، ويقال سلان الخير ، وقال ابن حبان : من زعم أن سلان الخير آخر قعد وهم ، وكان أول مشاهدته الخندق وشهد بقية المشاهد ، وقال ابن عبد البر . يقال إنه شهد بدرأ ، رويت قصته من طرق كثيرة ، وفي سياق قصته في إسلامه اختلاف يتعسر الجمع فيه ، انتهى مختصراً . ثم قال القسطلاني قوله من رام هرمز بفتح ميم رام من غير همز قبلها وضم هاء هرمز فوسكون رائها وضم ميمها وبعدها زاي مدينة مشهورة بأرض فارس مركبة تركيب مزج كعد يكرب فيذني كتابة رام منفصلة عن لاحقها ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الحافظ رحمه الله تعالى قال في مقدمة الفتح في ذكر مناسبة الترتيب بين الأبواب : أن الإمام البخاري ساق المغازي على ترتيب ما صح عنده ، وبدأ بإسلام ابن سلام تفاؤلاً بالسلامة في المغازي ، اهـ . كذا أفاد رضى الله تعالى عنه ، والأوجه عندى أن يقال بدأ بإسلام سلان الفارسي فإن هذا الباب هو المتصل بكتاب المغازي ، ولم يترجم بباب إسلام عبد الله بن سلام ، بل ذكر حديث إسلامه قبل باب إتيان اليهود النبي ﷺ حين قدم المدينة .

(١) قال الحافظ في الفتح : المراد بالفترة المدة التي لا يبعث فيها رسول من الله ، ولا يمتنع أن ينبأ فيها من يدعو إلى شريعة الرسول الأخير ، ونقل ابن الجوزي

وعليه أتم وأحكم . تم المجلد الأول ^(١) من تقارير علي البخارى .

الاتفاق على ما اقتضاه حديث سلمان هذا . وتعقب بأن الخلاف في ذلك منقول ، فمن قتادة خمس مائة وستين سنة أخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه ، وعن الكلبي خمسمائة وأربعين ، وقيل أربعائة سنة ، ووجه تعلق هذه الأحاديث بإسلام سلمان الإشارة إلى أن الأحاديث التي وردت في سياق قصة ما همى على شرط البخارى في الصحيح : وإن كان إسناد بعضها صالحاً ، وأما أحاديث الباب فحصلها أنه أسلم بعد أن تداوله جماعة بالرق ، وبعد أن هاجر من وطنه وغاب عنه ، وهذه المدة الطويلة حتى من الله تعالى عليه بالإسلام طوعاً ، اه .

(١) هكذا في الأصل ، لكنه ليس من خط والدى المرحوم على الظاهر ، فيحتمل أنه كتبه بخطه الشريف لكنه تغير عن صفة كتابته لكونه مكتوباً بالخط العربى ، ويحتمل أن كتبه غيره بأمره أو بغير أمره لكون هذا المحل اختتام الجزء الأول في النسخ الهندية المعروفة عندنا ، فإنها كلها طبعت على الجزئين مع اختلاف المطابع فالأول منهما من مبدأ الكتاب إلى هنا ، والثانى من كتاب المغازى إلى آخر الكتاب ، وقال الكرمانى فى آخر باب مناقب عائشة رضى الله تعالى عنها : والمعتون بهذا الكتاب من الشيوخ رحمة الله عليهم ضبطوا وقالوا وهنا منتصف الكتاب ، ومن مناقب الانصار هو ابتداء النصف الاخير منه ، اه . وتبعه العيني والقسطلانى لحكيا قول الكرمانى بدون زيادة عليه ، وسكت عن ذلك الحافظ فلم يتعرض لذلك .

هذا وقد وقع الفراغ بحمد الله ونعمه عن النظر إلى هنا وتسويد هذه الحواشي وبدأ النظر على الجزء الثانى فى التاسع والعشرين من صفر المظفر يوم الاربعاء سنة خمس وثمانين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة

وتحية ، وكان زوج عمى مولانا الحاج رضى الحسن المرحوم الكاندهلوى شريك
الدرس لوالدى المرحوم فى كتب الحديث عند شيخهما القطب الكسكوهى نور الله
مراقدهم : فنكتب على بدء الجزء الثانى من كتابه صحيح البخارى ما نصه بتاريخ يك
جمادى الاولى سنة ۱۳۱۳ هـ روزدوشنبه شروع کرده است ، اه بخطه . قلت :
وقد نهت فى مقدمة اللامع على بداية درس هذه الكتب وختمها .

كتاب المغازي^(١)

ثم إن الغزوة هي^(٢) الخروج على قصد الجهاد سواء وقع حرب بينهم أولا ،

(١) قال العيني : المغازي جمع مغزى ، والمغزى يصلح أن يكون مصدراً أقول غزا يغزوا غزوا ، ومغزى ومغزاة ، ويصلح أن يكون موضع الغزو ، وكونه مصدراً متعين ههنا ، والغزوة من الغزو ويجمع على غزوات إلى آخر ما ذكره . قلت : والغزوة في الاصطلاح : عامة ما خرج فيها النبي ﷺ بنفسه الشريفة ، والسريفة مالم يحضره بنفسه الشريفة ، كما سيأتي في كلام الشيخ ، إلا أن الإمام البخاري لم يفرق بينهما ، ولذا ذكر في كتاب المغازي السرايا والبعوث أيضاً ، قال الحافظ : المراد بالمغازي ههنا ما وقع من قصد النبي ﷺ الكفار بنفسه أو بجيش من قبله ، وقصدهم أعم من أن يكون إلى بلادهم أو إلى الأماكن التي حلوا حتى دخل مثل أحد والحندق ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : أصل الغزو القصد ، ومغزى الكلام مقصده ، والمراد بالمغازي ما وقع من قصد النبي ﷺ ، إلى آخر ما تقدم من كلامه قريباً ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله سواء وقع فيه حرب أم لا معروف في الروايات ، والاصطلاح شائع جداً فقد قالوا في أول حديث الباب : قال ابن إسحاق أول ما غزا النبي ﷺ الأبواء ثم بواط ثم المشيرة ، قال العيني ولم يكن في هذه الغزوات الثلاث حرب ، اهـ . وكذا قال القسطلاني وغيره ، وهكذا أطلقوا لفظ الغزوة على الغزوات الأخرى التي خرج فيها النبي ﷺ بنفسه الشريفة ، ولم يقع فيها قتال ، وقال ابن الجوزي في التلخيص بعد عد الغزوات : فهذه سبع وعشرون غزاة ، قاتل منها رسول الله ﷺ في تسع ، انتهى مختصراً .

واختصت بما (١) فيها التي ﷺ بنفسه النفيسة ، والسرية تقابلها ، واختلف في الأولى منها ورأى (٢) البخارى أنها العشيرة كما أيده بقول قتادة غير أن مقالة ابن إسحاق كانت بمنزلة عنده ، فأورده أيضاً ، ومن دأبه أن لا يبالي بما لم يعتد به من المقالات

(١) هذا هو المعروف ، قال الزرقاني على المواهب ، وقد جرت عادة المحدثين وأهل السير واصطلاحاتهم غالباً أن يسموا كل عسكر حضره النبي ﷺ بنفسه الكريمة غزوة ، وما لم يحضره بل أرسل بعضاً من أصحابه إلى العدو سرية وبمناً ، اهـ . قلت وهذا معروف مطرد ، ولذا يعدون الغزوات على حدة والسرايا على حدة ، كما سيأتى اختلافهم في إعدادهما مفصلاً . قال القسطلاني في المواهب في بدأ كتاب المغازي: أذن الله تعالى لرسوله ﷺ بالقتال لا تمتى عشرة ليلة مضت في صفر في السنة الثانية من الهجرة ، قال الزهري : أول آية نزلت في الإذن بالقتال : أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، الآية ، وأخرجه النسائي بإسناد صحيح عن عائشة رضى الله عنها ، فبعث عليه الصلاة والسلام البعوث والسرايا وغزا بنفسه ، وكان عدد مغازية عليه الصلاة والسلام التي خرج فيها بنفسه كذا ، وكانت سراياه التي بعث فيها كذا ، اهـ ملخصاً بتغير وزيادة من الزرقاني . وسيأتى اختلافهم في المغازي والسرايا قريباً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الظاهر من تبويب البخارى فإنه بدأ كتاب المغازي بباب غزوة العشيرة ، وذكر فيه حديث زين بن أرقم رضى الله تعالى عنه ، وفيه فأيهم كانت أول ؟ قال العشير ، أو العسيرة ، وأيده بقول قتادة إذ لم ينكر قتادة إلا على اللفظ ، لكن المعروف عند أهل السير هو ما قاله ابن إسحاق في المجمع : خرج ﷺ غازياً في ثاني عشر صفر غزوة الأبواء ، ثم قال : وغزا غزوة بواط في ربيع الأول ، ثم غزا في جمادى الأولى غزوة العشيرة ، انتهى مختصراً وفي سيرة ابن هشام ذكر هذه الثلاثة بهذا الترتيب ، وقال صاحب المواهب . أول المغازي ودان وهي الأبواء ، وهي أول مغازيه ﷺ كما ذكره ابن إسحاق

وغيره ، خرج ﷺ في صفر لاثنتي عشرة مضت منه على رأس اثني عشر شهراً من مقدمه المدينة ، ثم غزوة بواط غزاها رسول الله ﷺ في شهر ربيع الاول ، قاله ابن إسحاق ، وقال أبو عمر وتليذه ابن حزم في ربيع الآخر ، ثم غزوة العشيرة بالعين المهمة المضمومة والشين المعجمة والتصغير آخره هاء لم يختلف أهل المغازي في ذلك الضبط ، قال في المشارق هو المعروف ، وقال الحافظ هو الصواب ، خرج إليها ﷺ في جمادى الاولى ، قاله ابن إسحاق وتبعه ابن حزم وغيره ، وقيل الآخرة قاله ابن سعد على رأس ستة عشر شهراً من الهجرة ، انتهى مختصراً ، . وبزيادة من الزرقاني ، هذا هو المعروف عند أهل السير والمحدثين ، وما وقع في رواية زيد بن أرقم عند البخاري من أن أولها العشيرة ، فقد أولوا قوله بوجه : منها ما حكاه الحافظ عن ابن التين أن يحمل قول زيد بن أرقم على أن العشيرة أول ما غزا هو أي زيد بن أرقم ، والتقدير : فقلت ما أول غزوة غزاها أي وأنت معه قال العشير ، اه . وقال العيني : فإن قلت قد ذكر أصحاب السير قبل غزوة العشير ثلاث غزوات ، قلت : إما أن يكون زيد بن أرقم لم يكن يومئذ أسلم ، أو كانت ثلاث غزوات صغيرة فإن من عد من الصحابة ذكر أعظمها ، أو كانت قبل أن يشتهر أمر الغزو بالنسبة إلى ما عليه ، اه . وقال ابن الجوزي في التلخيص : عدد غزواته وسراياه صلى الله تعالى عليه وسلم اختلفوا في عدد ذلك ، وهذا سياق ما ذكره ابن سعد على ترتيبه سرية حمزة بن عبد المطلب يعترض لعير قريش على رأس سبعة أشهر من مقدم رسول الله ﷺ وهي أول السرايا ، ثم سرية عبيدة بن الحارث إلى بطن رابغ ، ثم سرية سعد بن أبي وقاص إلى الحزار ، ثم غزوة الأبواء يعترض لعير قريش وهي أول غزوة غزاها رسول الله ﷺ بنفسه ، ثم غزوة بواط يعترض لعير قريش ، ثم غزوة طلب كرز بن جابر ، وهي التي تسمى بدر الاولى وكان كرز قد أغار على سرح المدينة ، ثم غزوة ذي العشيرة يعترض لعير

عند الاختلافات ، وقد اختلف في عدد (١) الغزوات ومنشأ الاختلاف

قريش ، اه . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتل بالسينات المعترف بالتقصيرات أن غرض الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه من ذكر هذه الغزوة ليس كونها أول المغازى ، بل المقصود ذكر هذه الغزوة خاصة ، ولما كان يتوهم من قول زيد بن أرقم كونها أول المغازى دفعها بقول ابن إسحاق ، وأصل غرضه بيان قصة بدر الكبرى ، ولما كان غزوة العشير مقدمة لها ذكرها كالتقدمة لها ، فإن هذه العير التى خرج إليها رسول الله ﷺ في غزوة العشير كانت ذاهبة إلى الشام ، ولما رجعت هذه من الشام تعرض لها النبي ﷺ مرة أخرى في الرجوع . وقعت غزوة بدر الكبرى لهذه العير ، قال القسطلاني في المواهب في ذكر غزوة العشير : خرج إليها رسول الله ﷺ في خمسين ومائة رجل ، وقيل في مائتين ، يريد عبر قريش التى صدرت من مكة إلى الشام بالتجارة ، وكانت قريش جمعت أموالها في تلك العير ، ويقال إن فيها خمسين ألف دينار وألف بغير مخرج إليها ليخضعها فوجدتها قد مضت قبل ذلك بأيام ، وهى العير التى خرج إليها حين رجعت من الشام فكان بسببها وقعة بدر الكبرى ، كما في العيون وغيرها ، اه . بزيادة من الزرندي ، وقال الحافظ : وذكر ابن سعد أن المطلوب في هذه الغزاة هى عير قريش التى صدرت من مكة إلى الشام بالتجارة ففاشم وكانوا يترقبون رجوعها فخرج النبي ﷺ يتلقاها ليخضعها فبذلك كانت وقعة بدر ، اه .

(١) قال القسطلاني في المواهب : كان عدد مغازيه عليه الصلاة والسلام التى خرج فيها بنفسه سبعاً وعشرين ، كما قاله أئمة المغازى موسى بن عقبة وابن إسحاق وأبو مشر والواقدي وابن سعد ، وجزم به الجوزي (*) والديمياطي والعراقي وغيرهم ، وقال ابن إسحاق في رواية البكاءى عنه ستاً وعشرين ، وجزم به في ديباجة

(*) كذا في الأصل والصواب ابن الجوزي فقد جزم بذلك في التلخيص ١٢٠ .

الإستيعاب قائلا : وهذا أكثر ما قيل ، وقيل خمسا وعشرين ، وأبعد الرزاق بسند صحيح عن ابن المسيب أربعا وعشرين ، وعنه أبي يعلى بإسناد صحيح عن جابر أنها إحدى وعشرون ، وروى الشيخان عن زيد بن أرقم أنها تسع عشرة ، وفي خلاصة السير للجب الطبري جملة المشهور منها اثنتان وعشرون ، ١٠٠ مختصرا بزيادة من الزرقاني ، قلت وحصل من مجموع ذلك أنهم اختلفوا في ذلك على سبعة أقوال من تسعة عشر إلى سبع وعشرين ، غير العشرين ، وثلاث وعشرين ، ثم قال الزرقاني : وقال في تسع منها بنفسه ، قال ابن تيمية : لا يعلم أنه قاتل في غزاة إلا في أحد ، ولم يقتل أحدا إلا أبي بن خلف فيها ، فلا يفهم من قولهم قاتل في كذا أنه بنفسه كما يفهمه بعض الطلبة ممن لا اطلاع له على أحواله عليه الصلاة والسلام ، وأجيب بأن المراد قتال أصحابه بحضوره فنسب إليه ، ولم يقع في باقي الغزوات قتال منه ولا منهم ، قال في النور : قد يرد على ابن تيمية حديث كنا إذا لقينا كنيبة وحيشا أول من يضرب النبي ﷺ ، ويمكن تأويله وهي بدر وأحد والمريسيع والحنديق وقريظة وخيبر وفتح مكة على قول من قال فتحت عنوة ، وحين والطلائف ، وقال ابن عتبة : قاتل في ثمان ، وأصل عدد قريظة لأنه ضمها للحنديق كما سيأتي قريبا ، وكانت سراياه والبعوث التي بعث فيها سبعا وأربعين سرية كما رواه ابن سعد عن ذكر في عد المغازي ، وبه جزم في أول الاستيعاب ، والذي في النور قال ابن عبد البر في دياحة الاستيعاب : كانت بمائة وسراياه خمسا وثلاثين ، وقال ابن إسحاق رواية البكاء ثمانيا وثلاثين ، وفي الفتح عن ابن إسحاق ستا وثلاثين ، والواقدي ثمانيا وأربعين ، وابن الجوزي ستا وخمسين ، والمسعودي ستين ، ومحمد بن نصر المروزي سبعين ، والحاكم في الإكليل أنها فوق المائة ، قال العراقي ولم أجده غيره ، وقال الحافظ : أعلمه أراد بضم المغازي إليها ، وقزأت بخط مغلطاي أن مجموع الغزوات والسرايا مائة ، وهو كما قال انتهى .

اعتبارات^(١) الرواة، فكم من راو جعل السفرة الواحدة من المدينة غزوة واحدة وإن تضمنت غزوات، فعد على رأيه هذا غزوة الفتح وطائفاً وحيناً وأوطاس واحدة ولا ضير فيه، وآخر نظر إلى وقوع محاربة ولو قليلاً إلى غير ذلك من الاختلاف مع أن مفهوم العدد لا معتبر به عند الثقات .

قوله : (طريقك) إلى الشام^(٢) ماراً (على أهل المدينة) وعابراً عليهم .

(١) وبذلك جمع عامة الشراح والمشايع في اختلاف الأعداد في ذلك، قال الزرقاني في شرح المواهب : ويمكن الجمع على نحو ما قال السبيل بأن من عدّها دون سبع وعشرين نظر إلى شدة قرب بعض الغزوات من غيره، فجمع بين غزوتين وعدّهما واحدة، فضم للأبواء بواطاً أقربهما جداً إذا لبّوا في صفرو وبواط في ربيع الأول، وضم حمراء الأسد لأحد لكونها صبيحتها، وقريظة للخندي لكونها ناشئة عنها وتلتها، ووادي القرى لحير لوقوعها في رجوعه من خيبر قبل دخول المدينة، والطائف لحين لانصرافه منها إليها، فهذا تصير اثنتين وعشرين، وإلى هذا أشار الحافظ فقال بعد نقل كلام السبيل المار : وقول جابر لأحدى وعشرين فلعل الستة الزائدة من هذا القليل، وأما من قال تسع عشرة فلعله أسقط الأبواء وبواطاً، وكان ذلك خفي عليه لصغره، ويؤيد ما قلته ما وقع عند مسلم بلفظ : قلت ما أول غزوة غزاها ؟ قال : ذات العسيرة أو العسيرة، والعسيرة هي الثالثة، انتهى . ثم قال : وقاتل في تسع منها كما تقدم قريباً، وقال ابن عتبة قاتل في ثمان، وأهمل عد قريظة لأنه ضمها للخندي لكونها إثرها وأفردا غير لوقوعها مفردة بعد هزيمة الأحزاب، وكذا وقع غيره عد الطائف وحين واحدة لكونها في إثرها، هكذا في فتح الباري، اهـ مختصراً من الزرقاني .

(٢) قال الحافظ : قوله طريقك على المدينة أى ما يقاربها أو يحاذيها، قال الكرماني : طريقك بالنصب والرفع، قال الحافظ : النصب أصح لأن عامله لا يمنعك، فهو بدل من قوله ما هو أشد عليك، وأما الرفع فيحتاج إلى تقدير، وفي رواية لإسرائيل : متحرك إلى الشام، وهو المراد بقطع طريقه على المدينة، اهـ . قلت : حديث إسرائيل تقدم في علامات النبوة .

قوله : (إلا عقل) بعيره . والعقل ^(١) دلالة عدم الرجوع إذ لو كان قصده الرجوع لما عقله بل عاد كما هو والحاصل أنه كلما نزل منزلاً قصد أن يعود غداً أو بعد غد إلى أن وصل إلى مقتله .

قوله : (وهو يدعوا إلى ^(٢) المشركين) أى يطلب منهم الخروج إليهم ، وكان

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب من لفظ الحديث ، وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله عقل بعيره بإرادة أن يذهب منزلاً آخر ولو أراد الرجوع لم يعقل بعيره ، بل كان رجوع من فوره ، اهـ . ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وقال صاحب الفيض : واحتمال أمية لنفسه بأن كان يعقل بعيره قريباً منه ليفر عند الخطر ، اهـ . وترجم صاحب التيسير ولم أفهمه ، فقال بس هركاه برون آدماميه شرع كردكه فرود نمى آيد منزلى رامكر آنكه مى بست شتر خود يعنى همراهى نمى كردواز عقب مى رفت ، اهـ . يعنى لا يمشى معهم بل يمشى خلفهم ، ولا تعلق للفظ الحديث بالمشى خلفه .

ثم لا يذهب عليك أن لفظ الحديث فى النسخ التى بأيدينا لا ينزل منزلاً ، وهكذا فى الكرماني والعيني ، وفى نسخة الفتح : لا يترك منزلاً ، قال الحافظ : وفى رواية الكشميهنى - ينزل بنون وزاى ولام - من النزول ، وهى أوجه من رواية غيره يترك بمنشاة وراء وكاف ، اهـ .

(٢) هكذا فى الاصل بلفظ إلى ، والموجود فى جميع نسخ البخارى الموجودة عندنا من المتون والشروح الهندية والمصرية بلفظ يدعوا على المشركين بلفظ على ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وكان الشيخ قدس سره ذكره كالتفسير للفظ الحديث ، وكان المعنى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو ويحرضهم على قتال المشركين ، ويؤيد ذلك مافى التيسير آمد بيغمبر خدارا وحال آنكه آنحضرت مى خواند مردم را بر جنك مشركان ، اهـ .

في قلبه ﷺ نوع^(١) تردد من الانصار ماذا يعملون به لانها اول قتال وقع ، فلما تبين المقداد ذلك منه قال : يا رسول الله أتركك ولا نقاتل معك ؟ إلى آخر ما قال والله أعلم .

قوله : (لا يستوى القاعدون) من بدر يعني^(٢) بذلك أن حكم عدم استواء القاعدين بالخارجين علم فيشمل البدر أيضاً .

(١) قال الحافظ : إن النبي ﷺ بلغه أن قريشاً قصد بدرأ ، وأن أبا سفيان نجما بن معه فاستشار الناس ، فقام أبو بكر فقال فأحسن ، ثم قام عمر رضي الله عنه كذلك ، ثم المقداد فذكر نحو ما في حديث الباب وزاد فقال : والذي بعثك بالحق لو سلكت بنا برك الغماد لجاهدنا معك من دونه ، قال : فقال أشيروا علي ؟ قال : فمروا أنه يريد الانصار ، وكان يتخوف أن لا يوافقوه لأنهم لم يعاينوه إلا على نصرته من يقصده لا أن يسير بهم إلى العدو ، إلى آخر ما بسطه .

(٢) كلام الشيخ قدس سره مبنى على أن نزول الآية لم يكن في غزوة بدر ، وأصرح من ذلك ما في الكوكب الدرر إذ قال : ليس المعنى أنها نزلت فيهم بل السكينة شاملة على حكم البدر ، أيضاً كما هي شاملة لسائر جزئياتها ، فإن وقعة بدر كانت دفعة ، ولم يخبر بذلك أحد حتى فصل التوبة إلى ابن أم مكتوم ، اهـ . وذكرت في هامشه تأييد ذلك عن العيني والبحر المحيط ، ويؤيد أيضاً ما حكى الحافظ في الفتح عن ابن التين أنه قال : القرآن ينزل في الشيء ويشتمل على ما في معناه ، اهـ . وهذا وإن تعقب عليه الحافظ لكن الظاهر منه أن الآية عند ابن التين نزلت في غير بدر لكن حكما يشمل أهل بدر ، وعند ابن مقاتل أنها نزلت في غزوة تبوك ، وهذا ذكره أبو السعود ، ورد عليه إذ قال قال ابن عباس رضي الله عنهما : هم القاعدون عن بدر والخارجون إليها ، وهو الظاهر الموافق لتاريخ النزول ، لا ما روى عن مقاتل من أنهم الخارجون إلى تبوك فإنه بما لا يوافق التاريخ الخ ، والإوجه عند

قوله : (ولم يجاوز معه إلا مؤمن) فلم يكن أصحاب بدر إلا المؤمنون وليس فيه نفي ^(١) الإيمان عن من لم يشهدوا نعوذ بالله منه .

هذا القيد الضعيف أن مراد ابن عباس رضي الله عنهما من قوله عن بدر أن الآية نزلت في غزوة بدر ، وإليه أشار البخاري عند ذكر هذا الباب في قصة غزوة بدر ، وقال الحافظ في التفسير : الحديث أخرجه الترمذي من طريق حجاج بن محمد عن ابن جريح بهذا مثله وزاد : لما نزلت غزوة بدر قال عبد الله بن جحش وابن أم مكتوم الاعيان : يا رسول الله ﷺ هل لنا رخصة ، فنزلت ولا يستوى القاعدون ، الآية .

(١) كما يدل عليه موافقة أهل بدر بأصحاب طالوت ، وقد قال عز اسمه في قصته : إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ، ثم قال : فمروا منه إلا قليلا منهم ، وعلم منه أن من شرب فليس بمؤمن لقوله : ومن شرب منه فليس مني ، قال صاحب الجلالين : وكانوا ثلاثمائة وبضعة عشر ، قال صاحب الجمل : المشهور أن البضعة تقال للثلاثة إلى التسعة ، والمراد بها مائة ثلاثة عشر ، كذا في الحازن ، اهـ . وقال صاحب المجمع : وفي السنة الثانية غزاة بدر الكبرى صبيحة سبعة عشر من رمضان ، أو تسعة عشر منه ، وذلك بأنه سمع بأبي سفيان مقبلا من الشام بعير فيها أموالهم ، فندب المسلمين إليها فحف بعض وثقل آخرون ، ظنوا أنه لا يأتي حربا ، ولما سمع أبو سفيان بخروجه أرسل إلى مكة يستنصر بهم إلى أموالهم ، فخرجوا مسرعين ، ونزل : وإذا يدركم الله إحدى الطائفتين أنها لكم ، فخرج يوم السبت لاثني عشر من رمضان واستخلف على المدينة عمر بن أم مكتوم ، وكان الإبل معه سبعين والحيل فرسين والدروع ستة والسيوف ثمانية ، والمسلمون ثلاثمائة وثلاث عشرة : من المهاجرين سبعة وسبعون ، ومن الأنصار مائتان وستة وثلاثون والمشركون تسعمائة وخمسون مقاتلا وكان خيلهم مائة فدخل النبي ﷺ مع الصديق العريش واتصرف ربه فبشر بالوحي ، فخرج وحرص على القتال ، وأخذ حفنة

قوله : (برد) أى سكن من اضطرابه وبرد^(١) من فور حرارته ويكون على قرب انزهاق الروح .

من الحصاء فاستقبل بها قريشاً وقال « شامت الوجوه » ، وقال شدوا فانهزموا قتل منهم سبعون وأسر سبعون ، واستشهد من الانصار ثمانية ، ومن غيرهم خمسة ، وقسم الغنائم وتفل صلى الله تعالى عليه وسلم سيفه ذا الفقار ، وغنم جمل أبو جهل ، وأبو لهب تخلف عن بدر فمات بالعدسة بعد سبعة أيام ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الحافظ في الفتح في عدد من شهد بدرأ ، وذكر اختلاف الروايات فيهم والجمع بينها ، وقال : ولأحمد والبزار والطبراني من حديث ابن عباس كان أهل بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر ، وقال : وهذا هو المشهور عند ابن اسحق وجماعة من أهل المغازى .

(فائدة) نقل الزرقاني على المواهب عن العلامة الدواني أنه قال : سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم في البخارى مستجاب وقد جرب ، اهـ .

(١) أوله الشيخ قدس سره بهذا التفسير لأن المعروف في معنى قوله برد مات ، قال العيني : قوله حتى برد بفتحيتين أى حتى مات ، وقال القسطلاني قوله برد أى مات ، أو صار في حال من مات ، ولم يبق فيه سوى حركة المذبوح ، ويؤيد هذا التفسير الأخير قوله : « أنت أبو جهل الخ » ، اهـ . قال الحافظ : قوله حتى برد أى مات هكذا فسروه ، ووقع في رواية السمرقندى في مسلم حتى برك بكاف بدل الدال أى سقط ، وكذا هو عند أحمد عن الانصارى عن التيمى ، قال عياض : وهذه الرواية أولى لأنه قد كلم ابن مسعود رضى الله عنه ، فلو كان مات كيف يكلمه ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون المراد صار في حالة من مات ، ولم يبق فيه سوى حركة المذبوح ، فأطلق عليه باعتبار ماسيئول ، وقيل : معنى قوله برد قتلوا سكن ، يقال جد في الأمر حتى برد أى قتل وبرد النيذ أى سكن غليانه ، انتهى مختصراً .

قوله: (أول من ينجو بين الخ) وذلك لأن الكفار^(١) يدعون على هؤلاء الكرام أنهم قتلهم ظلماً وهؤلاء يثبتون مقاتلتهم لإيائهم على الحق.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب إلى ألفاظ الآية ، فإن المخاصمة تقتضى الكلام من الفريقين ، وقريب مما قاله الشيخ ما سيأتى من تفسير ابن عباس ، ولم يتعرض لذلك شراح البخارى ، وفي الجلالين « هذان خصمان ، أى المؤمنون خصم والكفار الخمسة (*) خصم اختصموا فى ربهم أى فى دينه ، قال صاحب الجمل: قوله : « هذان خصمان » نزلت هذه الآية فى الذين تبارزوا يوم بدر ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت فى المسلمين وأهل الكتاب حيث قال أهل الكتاب نحن أولى بالله وأقدم منكم كتاباً ونبينا قبل نبيكم ، وقال المسلمون نحن أحق بالله منكم ، آمنا بنبينا وبنيكم وبما أنزل الله من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا وكفرتم تحسداً ، وقيل : الخصمان الجنة والنار وهو ضعيف (خازن). وقوله « فالذين كفروا ، هذه الجملة تفسير وبيان لفصل الخصومة المعنى بقوله تعالى « إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » وعلى هذا فيكون قوله « هذان خصمان » معترضاً ، وقوله فى دينه يعنى أن بعضهم أنبته ، وبعضهم أنكره ، وأشار بذلك إلى أن فى ربهم على حذف مضاف ، قال أبو حيان: والظاهر أن الاختصاص هو فى الآخرة بدليل التقسيم بالفاء الدالة على التعقيب فى قوله : « فالذين كفروا » ولذلك قال على كرم الله تعالى وجهه: أنا أول من ينجو يوم القيامة للخصومة بين يدي الله تعالى ، وإن قلنا هذا الحكم والفصل فى الدنيا لافى يوم القيامة ، فالجواب لما كان تحقيق مضمونه فى ذلك اليوم صح جعل يوم القيامة ظرفاً له بهذا الاعتبار ، انتهى مختصراً . وما حكى صاحب الجمل عن ابن عباس من مخاصمة المسلمين وأهل الكتاب حكاة القسطلانى عن قتادة ، وفيه قال المسلمون كتابنا يقضى على الكتب كلها ونبينا خاتم الانبياء فنحن أولى بالله تعالى منكم ، فأنزل الله عز وجل الآية ، وعن مجاهد فى هذه الآية مثل المؤمن والكافر

(*) المذكورون فيما قبل فى قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية ١٢٠.

قوله (ضرب ثنتين يوم بدر وواحدة يوم اليرموك) وليس المقصود^(١) أنه لم يضرب يوم اليرموك إلا واحدة ، لما مسجىء أنه ضرب يوم اليرموك ضربتين بل المراد أنه ضرب يوم اليرموك ضربة بين ضربتي يوم بدر ، وكانت ضربة من ضربتي يوم اليرموك على طرف الضربات ، فالحاصل أن الضربات صارت أربعاً لكل يوم ضربتان ، غير أن ضربتي يوم اليرموك وقعتا بحيث صارت ضربة من

اختصاصاً في البعث ، وهذا يشمل الأقوال كلها وينتظم فيه قصة بدر وغيرها ، فإن المؤمنين يريدون نصرة دين الله والكافرين يريدون إطفاء نور الإيمان ، وهذا اختيار ابن جرير وهو حسن ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكي : قوله أول من يجهلوا لأن الناس يخاصمون هناك فيقول : أنا أول خاصم هناك ، اهـ .

(١) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين روايتي معمر عن هشام بلفظ ضرب ثنتين يوم بدر وواحدة يوم اليرموك ، ورواية عبد الله بن المبارك عن هشام الآتية قريباً بلفظ : ضربتين على عاتقه بينما ضربة ضرب بها يوم بدر ، وهكذا في تقرير المكي إذ كتب بعد ذكر الروائتين ، والجمع أن الضربات في الحقيقة كانت أربعة ثنتين يوم بدر وثنيتين يوم اليرموك بهذا الترتيب بى بى ب ، إلا أن الراوى قد يختصر في البيان ، فيترك ضربة أحد الجانبين ، ويذكر الضربات الثلاث ، لأنه إذا قصد بيان شجاعته في البدر يذكر ضربتيه ويكتفي عن ضربتي يرموك بذكر أحدهما ، وإذا قصد بيان شجاعته في يرموك يفعل عكس ذلك ، اهـ . قال الحافظ بعد ذكر الروائتين : فإن كان اختلافاً على هشام فرواية ابن المبارك أثبت لأن في حديث معمر عن هشام مقالا وإلا فيحتمل أن يكون فيه غير عاتقه ضربتان أيضاً فيجمع بذلك بين الخبرين ، اهـ . وهكذا قال العيني : وتبعهما القسطلاني ، وقال الكرماني : في حديث ابن المبارك قوله ضربتين على عاتقه ، فإن قلت قال ثمة أحدهن على عاتقه ، فواجه الجمع بينهما ، قلت : مفهوم العدد لا اعتبار به ، وأيضاً يحتمل أن يكون المراد من العاتق أولاً وسط العاتق أى أحدهن في وسطه والضربتان في طرفيه ،

ضربى يوم بدر بينهما هكذا (١ ١ ١) وكانت الضربة الثانية من ضربى يوم بدر

على طرف الضربات وصورتها (١ ١ ١) أو صورتها (١ ١ ١)
يرموك يرموك يرموك يرموك
وعلى هذا فلا خلاف بين الروايات ، فمن روى ضربة يوم اليرموك بالافراد فراه
منها الضربة المتوسطة بينهما لا مطلقاً أو يقال إن مفهوم العدد لا يعتبر فلاضير لو
قصد الإطلاق أيضاً .

قوله (يا عروة هل تعرف إلخ) وإنما سأله (١) ذلك لأنه لم يكن له مخالفة بأولاد
الزبير ، وإنما اختص عبدالله من بينهم بالحرب والمقاتلة لدعائه الخلافة .

فإن قلت سبق ثمة أن الضربتين كانتا في يوم بدر وواحدة في اليرموك ، والمفهوم
ههنا أنه بالعكس ، قلت : لا منافاة لاحتمال أن يكون هاتان الضربتان بغير السيف
التي تقدمت مقيدة به ولفظ ضربها مجهول والضمير للمصدر ، اهـ .

ثم قال الحافظ رحمه الله تعالى : ووقعة اليرموك كانت أول خلافة عمر رضى
الله تعالى عنه بين المسلمين والروم بالشام سنة ثلاثة عشر ، وقيل سنة خمسة عشر ،
واليرموك - بفتح التحتانية وبضمها أيضاً وسكون الراء - موضع من نواحي
فلسطين ، ويقال إنه نهر ، والتحرير أنه موضع بين أذرعاء ودمشق وكانت به
الوقعة المشهورة ، وقتل في تلك الوقعة من الروم سبعون ألفاً في مقام واحد لأنهم
كانوا سلسلوا أنفسهم لأجل اثبات فلما وقعت عليهم الهزيمة قتل أكثرهم ، وكان
اسم أمير الروم من قبل هرقل باهان ، أوله موحدة ويقال ميم ، وكان أبو عبيدة
الأمير على المسلمين يومئذ ، ويقال إنه شهداها من أهل بدر مائة نفس ، اهـ .

(١) كايستأنس ذلك من مدحه سيف الزبير بقول بن فلول ، وقال الحافظ :
وكان عروة مع أخيه عبد الله بن الزبير لما حاصره الحجاج بمكة فلما قتل عبد الله
أخذ الحجاج ما وجدته له فأرسل به إلى عبد الملك ، فكان من ذلك سيف الزبير

قوله (ثلاثة آلاف) أى من الدراهم (٥) .

قوله (قال قتادة أحياهم الله) وإنما تأويل^(١) ذلك لما أنه ذهب مذهب عائشة أن الموتى لا تسمع ويمكن التأويل أيضاً بأن الملائكة بلغتهم مقالته .

قوله (النار^(٢) يوم بدر) .

قوله (إنما قال رسول الله ﷺ إنه ليعذب بخطيئة) الظاهر منه^(٣) أنها لم تسمع

الذى سأل عبد الملك عروة عنه ، وخرج عروة إلى عبد الملك بن مروان بالشام ، هـ . والظاهر أنه إنما سأله علامة لمعرفة الرد ، وفي تقرير المكي : قوله قال لى عبد الملك أى حين قدم عروة إلى الشام عنده لبطائه ، وكان عنده سيف هشام فأراد أن يعطيه عروة ، هـ . قلت سيف هشام سبق قلم والصواب سيف الزبير .

(١) وهكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال إنما أول كذلك لأن مذهب قتادة كان كذهب عائشة رضى الله عنها ، هـ . ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه عندي بمأقوله الحافظ ، وتبعه غيره من أنه أراد قتادة بهذا التأويل الرد على من أنكر أنهم يسمعون كما جاء عن عائشة ، هـ . لأن ظاهر كلام الحافظ أن قتادة يخالف لعائشة فى السماع ، ولذا رد عليه فلو كان قتادة قاتلاً بالسماع لما احتاج إلى التأويل ، فالظاهر أن قتادة موافق لعائشة فى عدم السماع ، ولذا أول قصة أهل بدر بالإحياء كما أولت عائشة هذه القصة بأن المراد أنهم يعلون ما أقول فتدبر ، وقد تقدم البحث فى سماع الموتى فى كتاب الجنائز فى باب ما جاء فى عذاب القبر .

(٢) ذكر هذا القول مولانا محمد حسن المكي أيضاً فى تقريره ، قوله قال النار أى أحلو أى الكفار قومهم نار جهنم يوم بدر وهو تفسير للدار فافهم ، هـ .

(٣) هذا هو الظاهر من سياق الروايات وإنكار عائشة رضى الله تعالى عنها على ابن عمر رضى الله عنهما إنكاراً شديداً ، وقولها فى حديث الباب وهل إنما

لفظ النبي ﷺ الذي سمعه عمر وابنه ، ويمكن أن يقال إن عائشة رضى الله تعالى عنها وإن كانت سمعت تلك الالفاظ بعينها غير أنها أو أنها^(١) إلى ما ذكرته ، فعنى قولها : قال النبي ﷺ وليس هو القول اللسانى ، بل المراد به القصد ، فكأنها حملت الباء فى قوله يبكاء أهله على الاستصحاب دون السببية ، والمعنى أنها تعذب وأهله يكون عليها لأن بكاء الأهل سبب لتعذيبها ، وعلى^(٢) هذا ففائدة مقاله هذه تمييز قریش وتبكيهم حين يبلغهم أن النبي ﷺ خاطب أمواتهم بذلك مع ما ذكرنا من تبلغ الملائكة .

قال الحديث ، وهذا يدل على أن عائشة رضى الله تعالى عنها ما سمعت هذا الحديث الذى سمعه عمر وابنه ، وما أفاده من الترجية الآتى مبنى على أنه بعد أن عائشة رضى الله تعالى عنها لم تسمعه ، وبسط الكلام على عذاب الميت يبكاء الحى بما لا مزيد عليه فى الأوجز .

(١) قال الكرماني : فإن قلت : كيف جاز تكذيب ابن عمر رضى الله عنهما ؟ قلت : ما كذبه أحد ، بل البحث فى أنه حل على الحقيقة ، وعائشة رضى الله عنها حملته على الجواز ، فإن قلت : هل وجب تأويل كلامه بما أولته عائشة رضى الله تعالى عنها ، قلت : يحتمل أن يكون معنى الآية إنك لا تسمع بل الله هو المسمع : مع أن المتأولين قالوا : المراد من الموتى الكفار باعتبار موت قلوبهم وإن كانوا أحياء صورة ، وكذا المراد من الآية الأخرى ، قال صاحب الكشف فى قوله تعالى : إنك لا تسمع الموتى ، شبهوا بالموتى وهم أحياء ، لأن حالهم كحال الأموات ، وفى قوله تعالى : وما أنت بمسمع من فى القبور ، أى الذين هم كالمقبورين ، ا هـ .

(٢) وهذا متعلق من قولها الآتى المتعلق بالقيام على قلب بدر ، ومعنى قوله على هذا يعنى على إرادة الاستصحاب ، وعدم سماع أهل القلب يكون فائدة قوله ﷺ تمييز قریش .

قوله (يقول حين تبوءوا الخ) إشارة^(١) إلى تفسير قوله الآن فالضمير عائد إليه ﷺ والمراد بقبوه المقاعد من النار ابتلاؤهم في عذاب القبر ومصائب البرزخ وهو تفسير من بعض الرواة ، ومعنى قوله يقول يعني .

قوله (أوهبت^(٢)) لعل المراد بالهيل فقد العقل حيث سألت عن كونه في الجنة وفي غيرها ، وإنما كان لها أن تجزم بكونه في الجنة وتساءل في أي الجنان هو .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وأوجه وأوضح مما قالته الشراح ، وهنا ، ومعنى ما أفاده الشيخ ظاهر ، وهو أن المراد من قوله ﷺ «الآن يعلمون» أي حين كانوا في قلب بدر وكانوا معذبين بعذاب البرزخ ، وقال الحافظ : قوله حين تبوءوا الخ القائل يقول هو عروة يريد أن يبين مراد عائشة ، فأشار إلى أن إطلاق النفي في قوله «لأنك لا تسمع الموتى» مقيد باستقرارهم في النار ، وعلى هذا فلا معارضة بين إنكار عائشة وإثبات ابن عمر : لكن الرواية التي بعد هذا تدل على أن عائشة كانت تسكر ذلك مطلقاً لقولها : إن الحديث إنما هو بلفظ إنهم ليعلمون وإن ابن عمر رضى الله عنهم ما رهم في قوله إنهم ليسمعون ، اهـ . وتبعه القسطلاني إذ قال : قوله تقول بالفوقية أي عائشة وأغير أبي ذر يقول بالتحنية أي عروة مبيناً لمراد عائشة من قوله «لأنك لا تسمع الموتى» (حين تبوءوا) أي اتخذوا (مقاعد من النار) فأشار إلى أن إطلاق النفي في الآية مقيد بحالة استقرارهم في النار ، اهـ . ولم أتوصل بعد ما قاله ، بل الأوجه ما أفاده الشيخ أنه تفسير لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الآن أي حين اطرحوها في القلب وصاروا مبتلين بعذاب القبر .

(٢) قال القسطلاني : أوهبت ؟ - بفتح الواو - للعطف على مقدروا لها وكسر الموحدة وسكون اللام والهزة للاستفهام : أبك جنون ؟ أمالك عقل ؟ أو أقعدت عينك ؟ بما أصابك من الشكل بابتك حتى جهلت صفة الجنة ، اهـ . وفي الحاشية عن الكرمانى هو من قولهم هبلته أمه أي ثكلته ، اهـ . وفي تقرير المسكى قوله

قوله (ولا تقولوا له إلا خيراً) يعني به أن^(١) لا ينسب إلى كفر ونفاق ،

أوهبت ؟ أى أو ثكلت ؟ فذهب عقلك ؟ أو المراد بالشكلان شكلان العقل ، اه .
وما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى اللطيف وأوضح ، ووقع في حديث الباب
« وإن تكن الأخرى ترى ما أصنع ، والمراد منه ما تقدم في كتاب الجهاد ، في باب
من أتاه سهم غرب ، بلفظ : وإن كان غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء ، وتقدم
هناك تقريره عليه السلام على الاجتهاد في البكاء في هامش اللامع .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين قوله عليه السلام « صدق ولا تقولوا له
إلا خيراً ، وبين قول عمر ، إنه قد خان الله الخ ، وسكوته صلى الله تعالى عليه وسلم
على قول عمر رضى الله عنه ، وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه الشراح من الإشكال
والجواب ، قال القسطلاني : قال في المصاييح : هذا مما استشكله جداً ، وذلك لأنه
صلى الله تعالى عليه وسلم قد شهد له بالصدق ، ونهى أن يقال له إلا الخير فكيف
ينسب بعد ذلك إلى خيانة الله ورسوله والمؤمنين ، وهو مناف للإخبار بصدقه
والنهي عن إذايته ، ولعل الله عز وجل يوفق للجواب عن ذلك ، قال القسطلاني :
وقد أجيب بأن هذا على عادة عمر رضى الله عنه في القوة في الدين وبغضه للمناقضين
فظن أن فعله هذا موجب لقتله لكن لم يحزم بذلك ، ولذا استأذن في قتله ، وأطلق
عليه التفات لكونه أبطن خلاف ما أظهر ، والنبي عليه السلام عذره لأنه كان متأولاً إذ
لا ضرر في فعله ، اه . وقد سبق إلى ذلك الجواب الحافظ رحمه الله تعالى وتبعه غيره ،
وقال السندي : لا يخفى أن كلام عمر المذكور بعد قوله عليه السلام « صدق ، وقوله « ولا تقولوا
له إلا خيراً ، لا يخلو عن إشكال ، ولعل وجهه أنه كان لشدة ما قام عليه من الحال
ما تنفست إلى المقال ، فما علم ماذا قال ، فإن الإنسان عند شدة الحال عليه كثيراً ما يفعل
عما يقول له صاحبه ، ويحتمل أن عمر أول كلامه صلى الله تعالى عليه وسلم بحمله
على التأليف ، وأنه قال بناء على الظاهر للتأليف ورأى أن مثله لا يليق بحالة التأليف
فأشار إلى أن الأصلح في حقه التأديب لا التأليف ، والله تعالى أعلم .

ولا ينافيه نسبه إلى نوع خيانة ، وكان ترخص ^(١) عمر في قتله مع علمه بإيمانه لأجل التعزير فلا يستشكل ما أشكله المحقق ^(٢)

(١) وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدرى قوله : « أضرب عنق الخ ، ولما أراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعفو عنه مع ما ثبت عليه من الجرم أراد عمر رضى الله عنه قتله واستأذن فيه علم أن قتل التعزير في أمثال هذه الجنائيات ممكن والتفاق المذكور في كلام عمر رضى الله عنه نفاق العمل ، ولذلك لم يرد عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله هذا ولم ينه عنه ، اهـ . وذكرت في هامش الكوكب ما يتعلق بقتل التعزير .

(٢) فإن المحقق كتب ما تقدم من كلام القسطلاني من إشكال صاحب المصابيح ، والجواب عنه ، لكن وقع في عبارة الحاشية سقوط من الناسخ وتحريف منه ، وأصل كلام المحقق ما قدمته عن القسطلاني ، ثم قال الحافظ : غرض البخارى من الحديث ههنا الاستدلال على فضل أهل بدر بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم المذكور ، وهى بشارة عظيمة لم تقع لغيرهم ، ووقع الخبر بالفاظ منها « فقد غفرت لكم ، ومنها « فقد وجبت لكم الجنة ، ومنها « لعل الله اطاع ، لكن قال العلماء : إن الترجى في كلام الله وكلام رسوله للوقوع ، وعند أحمد وأبى داود وابن أبى شيبة من حديث أبى هريرة بالجزم ، ولفظه « إن الله اطاع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم ، وعند أحمد بإسناد على شرط مسلم من حديث جابر رضى الله عنه مرفوعاً « إن يدخل النار أحد شهد بدراً ، وقد استشكل قوله « اعملوا ما شئتم ، فإن ظاهره أنه للإباحة وهو خلاف عقد الشرع ، وأجيب بأنه إخبار عن الماضى أى كل عمل كان لكم فهو مغفور ويؤيده أنه لو كان لا يستقبلونه من العمل لم يقع بلفظ الماضى ولقال فسأغفره لكم وتعقب بأنه لو كان للماضى لما حسن الاستدلال به في قصة حاطب ، لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم خاطب به عمر منكرأ عليه ما قال في أمر حاطب ، وهذه القصة كانت بعد بدر بست سنين ، فدل على أن المراد ماسياتى ، وأورده

قوله (قدمت عينا عمر) من شدة^(١) الفرح والسرور بتلك البشارة العامة الشاملة لعمر وغيره ، ولا يعد كون الدموع لما راماه به أى حاطبا من التفاق ، ولو في العمل فإنه تبين له بكلام النبي ﷺ ذلك الذي قاله إن شأنه أرفع مما قال .
قوله (يوم^(٢) بدر) .

في لفظ الماضي مبالغة في تحقيقه ، وقيل : إن صيغة الامر في قوله (اعملوا) للتشريف والتكريم ، والمراد عدم المواخضة بما يصدر منهم بعد ذلك ، وأنهم خصوا بذلك لما حصل لهم من الحال العظيمة التي اقتضت محو ذنوبهم السابقة ، وتأهلوا الآن يغفر الله لهم الذنوب اللاحقة إن وقعت ، أى كلما عملتموه بعد هذه الواقعة من أى عمل كان فهو مغفور ، وقيل : إن المراد ذنوبهم تقع إذا وقعت مغفورة ، وقيل هي بشارة بعدم وقوع الذنوب منهم ، وفيه نظر ظاهر لما سيأتى في قصة قدامة بن مظعون حين شرب الخمر في أيام عمر رضي الله عنه ، وحده عمر فهاجر بسبب ذلك ، فرأى عمر في المنام من يأمره بمصالحته ، وكان قدامة بدريا ، والذي يفهم من سياق القصة الاحتمال الثاني وهو الذي فهمه أبو عبد الرحمن السلمي التابعي الكبير حيث قال لحيان بن عطية : قد علمت الذي جراً صاحبك على الدماء ، وذكر له هذا الحديث واتفقوا على أن البشارة المذكورة فيما يتعلق بأحكام الآخرة لا بأحكام الدنيا من إقامة الحدود وغيرها والله تعالى أعلم .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاحتمالين ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح المعروفين ، نعم ذكرهما صاحب التيسير فقال : قوله قدمت إلخ بس أشكر يفتح دو چشم عمر از ذوق این خبر که وی از اهل بدرست یا از آنکه در ماده (*) جتین مسلمانى این را اندیشه بود ، اهـ .

(٢) كتب مولانا محمد حسن المكي قوله بعد يوم بدر بنصب بعد للإضافة ، والمراد ببدر بدر الكبرى فحصل المناسبة بالترجمة وهي ذكر بدر الكبرى وبعده يوم أحد ثم بدر الصغرى فكان فيهما مثنويات كثيرة للمسلمين أو كلمة بعد بالضم

(*) كذا في الأصل والظاهر بدله : دربارہ ١٢ ز .

قوله (وقال كعب بن مالك) قطعة^(١) حديث آخر أوردته استشهاداً على كون مرارة وهلال بدرين ، ولا علاقة له برواية خبيب المتقدمة .

مقطوعة عن الإضافة أى بعد هذه القصة ، وقوله يوم بالنصب ظرف لاتاننا والمراد بدر حينئذ بدر الصغرى وهى كانت بعداً أحد ، وعلى هذا لا يحصل المناسبة بالترجمة وهى ذكر بدر الكبرى لعدمه فى الحديث . ١٥٠ . وقال المحشى هذا الحديث اختصار من الحديث المذكور فى أواخر باب علامات النبوة ، وأن رسول الله ﷺ رأى فى المنام بقرأ تنجرو خيراً ، فعبر نحو البقر بإصابة المؤمنين يوم أحد ، والخير بالذى جاء الله به بعد ذلك ، وقيل معناه ما صنع الله بالمقتولين فهو الخير لهم ، وقيل هو ما جاء الله به بعد بدر الثانية من تثبيت قلوب المؤمنين لأن الناس قد جمعوا لهم وخوفهم فزادهم ذلك إيماناً كخ ، ١٥٠ مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، فإن مقصود البخارى من الترجمة بيان فضل من شهد بدرأ ، وقال كعب فى حق هذين : لإنهما رجلا ن صالحان شهدا بدرأ ذكره فى موضع المدح والمنقبة ، وقال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله قال كعب لمخ هذا طرف من حديث كعب الطويل فى قصة توبته ، وسيأتى موصولاً فى غزوة تبوك مطولاً ، وكان المصنف عرف أن بعض الناس ينكر أن يكون مرارة وهلال شهدا بدرأ وينسب الوهم فى ذلك إلى الزهرى فرد ذلك بنسبة ذلك إلى كعب ابن مالك وهو الظاهر من السياق ، فإن الحديث عنه قد أخذ ، وهو أعرف بمن شهد بدرأ ممن لم يشهدا ممن جاء بعده ، والأصل عدم الإدراج ، فلا يثبت إلا بدليل صريح ، ويؤكد كون وصفهما بذلك من كلام كعب أن كعباً ساقه فى مقام التأسى بهما فوصفهما بالصالح وبشهود بدرأتى هى أعظم المشاهد ، فلما وقع (*) لهما نظير ما وقع له من العقوبة عن غزوة تبوك ومن الأمر بهجرهما كما وقع له تأسى (**) بهما ، وأما قول بعض المتأخرين كالدماطى : لم يذكر أحد مرارة وهلالاً فيمن شهد بدرأ

(*) شرط ١٢ ز .

(**) جزاء ١٢ ز .

قوله : (واقتربت الجمعة) فيه دلالة^(١) على جواز السفر يوم الجمعة قبل الزوال.

فردود عليه ، فقد جزم به البخارى ههنا وتبعه جماعة إلى أن قال الحافظ : وقد استقرت أول من أنكر شهودهما بدرأ فوجدته الأثرم صاحب الإمام أحمد رحمه الله واسمه أحمد بن محمد بن هانيء ، قال ابن الجوزى : لم أزل متعجباً من هذا الحديث وحريصاً على كشف هذا الموضع وتحقيقه حتى رأيت الأثرم ذكر الزهرى وفضله ، وقال : لا يكاد يحفظ عنه غلط إلا في هذا الموضع ، فإنه ذكر أن مرارة وهلالاً شهدا بدرأ ، وهذا لم يقله أحد ، والغلط لا يخلو منه إنسان ، قال الحافظ : وهذا يتقن على أن قوله : شهدا بدرأ مدرج في الخبر من كلام الزهرى ، وفي ثبوت ذلك نظراً لا يخفى كما قدمته ، اه . وقال العيني : قوله قال كعب الخ ، لما كانت هذه الأبواب المذكورة فيما يتعلق بغزوة بدر والترجمة الأولى في باب عدة أصحاب بدر ذكر أن مرارة وهلالاً من أهل بدر لآلئهما داخلان في العدة ردأ على من أنكر من الناس أنهما لم يشهدا بدرأ ، ومن أنكر ذلك الدمياطي فإنه قال : لم يذكر أحد أن مرارة وهلالاً شهدا بدرأ إلا ما جاء في حديث كعب هذا ، وإنما ذكرنا في الطبقة الثانية من الانصار من لم يشهد بدرأ ، وشهدا أحداً ورد عليه بجزم البخارى بذلك مع جماعة تبعوه في ذلك ، على أن المثبت أولى من النافي ، انتهى مختصراً .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله اقتربت الجمعة لكنها لم يدخل وقتها فلذلك جاز له الخروج ، وإن كان الأولى تركه ، أما بعد دخول الوقت فلا يجوز الخروج أصلاً وهو المذهب عندنا ، اه . وقال الشيخ قدس سره في الكوكب : الأصح في ذلك جواز السفر قبل الزوال ، وأما إذ زالت الشمس فلا ، إذ سبب الوجوب هو الوقت وقد آن ، ومن منع الشتر بعد طلوع فجر يوم الجمعة أجاب عن الحديث بأن غدوتهم كان بأمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو يكونوا أخرجوا قبل انبلاج الصبح ، وتسميته غدوة قريب وتخمين

أو مجاز ، اه . قلت : وبسط في هامش الكوكب أقوال الحنفية في ذلك ، وفيه عن المتية إنه يكره السفر بعد الزوال أن يصلها ولا يكره قبل الزوال ، ثم قال ابن عابدين : ينبغي أن يستثنى ما إذا كانت نفوته رفته لوصلاها ولا يمكنه الذهاب وحده ، اه . قلت : ويؤيد جواز السفر قبل الوقت الإباحة لأهل العوالي أن يرجعوا إلى بيوتهم بعد صلاة العيد قبل صلاة الجمعة ، كما بسط في الأوجز . وقد ترجم الترمذي في جامعه د باب ما جاء في السفر يوم الجمعة ، وأخرج فيه حديث ابن عباس قال : بعث النبي صلى الله تعالى وسلم عبد الله بن رواحة في سرية فوافق ذلك يوم الجمعة فعدا أصحابه فقال : اتخلف فأصلى مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فألحقهم ، قلنا صلى مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رآه فقال له : ما منعك أن تغدوم مع أصحابك ؟ ، قال : أردت أن أصلي معك ثم ألحقهم ، فقال : د لو أنفقت مافي الأرض ما أدركت فضل غدوتهم ، قال الترمذي : قد اختلف أهل العلم في السفر يوم الجمعة ، فلم ير بعضهم بأساً بأن يخرج يوم الجمعة في السفر مالم تحضر الصلاة ، وقال بعضهم : إذا أصبح فلا يخرج حتى يصلي الجمعة ، اه . وقال الموفق : من تجب عليه الجمعة لا يجوز له السفر بعد دخول وقتها ، وبه قال الشافعي وإسحق ، وقال أبو حنيفة يجوز ، وسئل الأوزاعي عن مسافر يسمع أذان الجمعة وقد أسرج دابته ، فقال : ليمض في سفره لأن عمر رضي الله تعالى عنه قال : الجمعة لا تحبس عن سفره : ولنا ما روى ابن عمر أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : ومن سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة لا يصحب في سفره ولا يعان على حاجته ، ورواه الدارقطني في الأفراد ، ولأن الجمعة قد وجبت عليه فلم يجوز له الاشتغال بما يمنع منها كاللهو والتجارة ، وما روى عن عمر رضي الله عنه فقد روى عن ابنه وعائشة أخبار تدل على كراهية السفر يوم الجمعة فتعارض قوله ، ثم نخمله

على السفر قبل الوقت ، وإن سافر قبل الوقت فذكر فيه أبو الخطاب ثلاث روايات ، إحداها المنع لحديث ابن عمر رضى الله عنه ، والثانية الجواز وهو قول الحسن وابن سيرين وأكثر أهل العلم لقول عمر ، ولأن الجمعة لم تحجب فلم يحرم السفر كالليل ، والثالثة يباح للجهاد دون غيره لما روى ابن عباس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وجه زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة في جيش مؤتة فتخلف عبد الله فرآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال « ما خلفك ؟ » قال الجمعة ، فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لروحة في سبيل الله - أوقال غدوة - خير من الدنيا وما فيها ، قال : فراح منطلقاً ، والأولى الجواز مطلقاً لأن ذمته برية من الجمعة فلم يمنعه إمكان وجوبها عليه كما قبل يومها ، وإن خاف المسافر فوات رفقته جاز له ترك الجمعة لأن ذلك من الأعذار المسقط للجمعة والجماعة ، وسواء كان في بلده فأراد إنشاء السفر أو في غيره ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة ابن القيم في زاد المعاد وحاصله أنه لا يجوز السفر لمن تلزمه الجمعة بعد دخول وقتها ، وأما قبله فللعلماء ثلاثة أقوال ، وهي روايات منصوصات عن أحمد ، .

الثالث يجوز للجهاد خاصة ، وأما مذهب الشافعي فيحرم عنده السفر بعد الزوال . ولهم في سفر الطاعة وجهان : أحدهما تحريمه وهو اختيار الثوري ، والثاني جوازه وهو اختيار الرافعي ، وأما قبل الزوال فللشافعي فيه قولان : القديم جوازه ، والجديد أنه كالسفر بعد الزوال ، وأما مذهب مالك فقال صاحب التفرغ لا يسافر بعد الزوال ، ولا بأس أن يسافر قبله ، والاختيار أن لا يسافر إذا طلع الفجر وهو حاضر حتى يصل الجمعة ، انتهى مختصراً . وما ذكره الموفق من قول عمر حكاه ابن القيم بسياق آخر فقال : ذكر عبد الرزاق عن الثوري بسنده عن عمر فذكر قصة رجل أراد سفرأ ، وفي آخرها قال عمر : إن الجمعة لا تحبس مسافراً فاخرج ما لم يحمى الرواح ، وفي قصة أخرى فقال عمر : إن الجمعة لا تمنعك السفر

قوله : (عن يحيى أن يزيد الخ) حاصله ^(١) أن يزيد بن الهاد أخبر يحيى أنى كنت معك يوم حدثك معاذ بهذا الحديث ، وذكر يزيد أيضاً أن معاذاً كان سمي السائل من هو ونسبه ^(٢) يحيى فلم يتذكر ، وأهل السؤال هو الذى

مالم يحضر وقتها ، وحكى عن ابن جريج : قلت لعطاء أبلغك أنه كان يقال إذا أمسى فى قرية جامعة من ليلة الجمعة فلا يذهب حتى يجمع ؟ قال : إن ذلك ليس كره قلت : فمن يوم الخميس ؟ قال لذلك النهار فلا يضره ، انتهى مختصراً . فلم من روايات ابن القيم المفصلة أن مذهب عمر رضى الله عنه موافق للجمهور ، ورواية المغنى مختصرة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : قوله عن معاذ بن رفاعه أورده عنه من ثلاثة طرق ، فى رواية جرير : معاذ عن أبيه ، وهذه موصولة وفى رواية حماد بن زيد معاذ بن رفاعه ، وكان رفاعه من أهل بدر وهذا صورته مرسل لكن عند التأمل يظهر أن فيه رواية المعاذ ابن رفاعه عن أبيه عن جده ، ورواية يزيد بن هارون وهى الثالثة ، قال فيها معاذ : إن ملكاً سأله وهذا ظاهره الإرسال لكن أفاد التصريح بسماع يحيى للحديث من معاذ ، وقوله فى آخره وعن يحيى أن يزيد بن الهاد حدثه يستفاد منه أن تسمية الملك السائل جبريل إنما تقاها يحيى من يزيد بن الهاد عن معاذ ، فيقتضى ذلك أن فى رواية جرير الجزم بتسميته فى حديث يحيى إدراجاً ، انتهى مختصراً . وفى تقرير المسكى أن يزيد بن الهاد هذا غير يزيد الذى هو تليد يحيى فإنه يزيد بن إبراهيم ، اهـ .

(٢) لأن يحيى لم يذكر اسم الملك فى روايته عن معاذ ، بل ذكره بلفظ إن ملكاً ويزيد بن الهاد كان معه عند رواية الاستاذ ، وهو يخبر أن الاستاذ سمي الملك ، فلا بد أن يحيى نسى الاسم ، ولذا حكم الحافظ على رواية جرير بتصريح التسمية فيها أن فيها إدراجاً كما تقدم .

ذكره^(١) المؤلف أننا ما تعدون أهل بدر فيكم ؟

قوله : (وضعت رجلى عليه) ليتمكن^(٢) نزعها ولا ينجر القتيل بجر الرمح ، وكان انشاء الرمح دلالة على جودتها ، ولو كان غير جيد لا يكسر ، وإنما احتيج إلى إيماله حتى انثنى لأن الراسخ من الرمح في الأرض وغيرها لا يسهل نزعها وإخراجها ما كان مستقيماً ، لأنه لا يقبل القوة والمبالغة في النزع ما لم يمل ، وهو مشاهد في الأوتاد وغيرها إذا ارتسخت في الأرض أو الجدار .

قوله : (إلا عيّد لأبي) وما أبعد^(٣) التلطف لتوجيه صحته مع أنه من كلام سكران الذي لم يكن له عقل إذ ذاك .

(١) وهو كذلك ، قال الكرمانى : فإن قلت : ما انستول به ؟ قلت هو شهود بدر ، اه . وفي القسطلانى فى حديث اسحق بن منصور قوله سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زاد أبو ذر نحوه أى نحو ما سبق ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى توضيح الحديث واضح ، وفى تقرير المحكى : قوله إنثنى طرفاً ما إلى جانب مقبض اليد من شدة النزع والجهد فى النزع ، اه . وقوله وهو مدجج ، قال القسطلانى : بضم الميم وفتح الدال المهملة وفتح الجيم الأولى وكسرها مشددة فهما أى مغطى بالسلاح ، وفى القاموس : المدجج والمدجج الشاك فى السلاح ، اه . وقال الكرمانى : مدجج بلفظ الفاعل والمفعول من التدجيج بالمهملة والجيمين أى شاكى السلاح . يقال : تدجج فلان إذا دخل فى سلاحه كان يغطى بها ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المحكى فى تقريره : قوله ذات الكرش أى يئو ، اه .

(٣) غرض الشيخ قدس سره أن كلام حمزة رضى الله تعالى عنه كلام مخمور وسكران لا يحتاج إلى توجيه ، فما اختار الشراح فى توجيهه بعيد ، وأشار الشيخ

قوله : (هكذا قالها أنس) يعنى أنه ^(١) ليس وهما من أحد الرواة بل أورده أنس كذلك .

قد سره بذلك إلى ما ذكره الحافظ قيل : أراد أن أباه عبد المطلب جد النبي ﷺ ولعل رضى الله عنه أيضاً والجد يدعى سيداً ، وجاصله أن حمزة أراد الاختيار عليهم بأنه أقرب إلى عبد المطلب منهم ، اهـ . وبما أفاده الشيخ جزم صاحب التيسير إذ قال وابن كفتاروازمستى وهذيان بوده حاجت نیست بتوجيه مستى كه شارحان کرده اند الخ .

(١) وهذا واضح فإن مقتضى القواعد أبو جهل كما ورد في بعض الروايات ، قال الحافظ في باب قتل أبي جهل : قوله أنت أبا جهل كذا للأكثر وللمستمل وحده أنت أبو جهل ، والاول هو المعتمد في حديث أنس هذا ، فقد صرح إسماعيل بن علية عن سليمان التيمي بأنه هكذا نطق بها أنس ، وقد أخرجه ابن خزيمة عن محمد بن المثنى شيخ البخارى فقال فيه : أنت أبو جهل ، وكأنه من إصلاح بعض الرواة : قال المقدسى ، قد وجهت الرواية المذكورة بالحل على لغة من ثبت الألف في الاسماء الستة في كل حالة كقوله :

* إن أباه وأبا أباه *

وقيل : هو منصوب بإضمار أعنى ، وتعقبه ابن التين بأن شرط هذا الإضمار أن تكثر التعوت ، قال الداودى كان ابن مسعود تعمد اللحن ليغيظ أبا جهل كالمصغر له ، وما أبعد ما قال ، وقيل إن قوله أنت مبتدأ محذوف الخبر وأبا جهل منادى محذوف الأداة والتقدير أنت المقتول يا أبا جهل ، وخاطبه بذلك مقرعاً له ومتشفيماً منه ، لأنه كان يؤذيه بمكة أشد الأذى ، وفي حديث ابن عباس عند الحاكم : قال ابن مسعود : فوجدته بأخر رمق فوضعت رجلى على عنقه فقلت أخواك الله يا عدو الله ، قال وبما أخزاني هل أعمد رجل قلتموه ، قال : وزعم رجال من بني

قوله : (وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي) وكان ^(١) وروده المدينة في فداء أسارى بدر ، وبذلك يصح إirاده ههنا وقوله ^(٢) لو كان مطعم بن عدى .

مخزوم أنه قال له : لقد ارتقيت يارويع الغنم مرتقاً صعباً ، انتهى مختصراً . وفي حاشية الهندية خرجها القاضي عياض : على منادى أى أنت المقتول الذليل يا أبا جهل على جهة التوبيخ والتفريع ، اه . قال الكرمانى : أو تقديره أنت تكون أبا جهل ، فإن قلت : الأصح أن أنسألم يشهد بدرأ ، قلت : هو من مراسيل الصحابة ، اه .

(١) قال الحافظ : وجه إirاده ههنا ما تقدم في الجهاد أنه كان قدم في أسارى بدر ، أى في طلب فدايتهم ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت : تقدم في باب في الجهاد فداء المشركين أن جبراً حين سمع قراءته في المغرب بالطور كان كافراً وجاء إلى المدينة في أسارى بدر ، وإنما أسلم بعد ذلك يوم الفتح ، قلت : التصريح بالكلمة والتزام أحكام الإسلام كان عند الفتح ، وأما حصول وقار الإيمان في صدره فكان في ذلك اليوم ، اه . وتبعه العيني .

(٢) قال الحافظ : حديث جبر بن مطعم هذا موصول بالإسناد الذى قبله ، والمطعم هو والدجبر المذكور ، والمراد بالتقنى جمع تن ، وهو بالنون والمثناة أسارى بدر من المشركين ، وقوله : ليتركهم له أى بغير فداء ، وبين ابن شاهين من وجه آخر السبب في ذلك ، وأن المراد باليد المذكورة ما وقع منه حين رجع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الطائف ودخل في جوار المطعم بن عدى ، وقد ذكر ابن إسحاق القصة في ذلك مبسوطه ، وكذلك أوردتها الفاكهى بإسناد حسن مرسل وفيه أن المطعم أمر أربعة من أولاده فلبسوا السلاح ، وقام كل واحد منهم عند ركن من الكعبة فبلغ ذلك قريشاً فقالوا له : أنت الرجل الذى لا تخفى ذمتك ، وقيل المراد باليد المذكورة أنه كان من أشد من قام في نقض الصحيفة التى كتبها قريش على بنى هاشم حين حصرهم في الشعب ، وروى الطبرانى بسنده عن جبر قال :

تأليف^(١) لابنه جبير وهو سبب آخر لإيمانه .

قوله (وقعت الفتنة الأولى) ولم يعد^(٢) مقتل عمر رضى الله عنه فتنة لأنه كان قتل رجل فحسب والفتنة ما يلتبس الأمر فيه على المسلمين ويطلق^(٣) الأمر ، ثم إن المراد بقوله (فلم تبق من أصحاب بدر أحداً) ليس^(٤) هو استيعاب الفتنة هؤلاء

قال المظلم لقريش : إنكم قد فعلتم بمحمد ما فعلتم فكونوا أكف الناس عنه ، وذلك بعد الهجرة ، ثم مات المظلم قبل وقعة بدر وله بضع وستون سنة ، انتهى مختصراً . قلت : وبذلك الأخير جزم الكرماني واكتفى به إذ قال : لم أقتلهم احتراماً لكلامه وقبولاً لشفاعته ، وذلك لأنه في قصة بنى هاشم حيث حاصروهم في خيف بنى كنانة سعى لهم سعيًا جميلاً ، انتهى مختصراً .

(١) وفي المرقاة : قال القاضي هو معظم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف وابن عم جد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وكان له يد عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذ جاره حين رجع من الطائف ، ويحتمل أراد به تطيب قلب ابنه جبير وتأليفه على الإسلام ، وفيه تعريض بالتعظيم لشأن الرسول وتحقير حال هؤلاء الكفرة من حيث إنه لا يبالى بهم ، ويتركهم لمشرك كانت له عنده يد ، اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في التوجيه ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ويؤيد كلام الشيخ قدس سره حديث حذيفة المشهور إذ سأله عمر رضى الله تعالى عنه عن الفتنة أتى موج كوج البحر فقال : « ليس عليك منها بأس يا أمير المؤمنين » الحديث فإنه ذكر الفتنة بعد مقتل عمر وقبله عمر رضى الله تعالى عنه .

(٣) عطف تفسير لقوله يلتبس الأمر قال المجد : اطلقهم كأفعال اطرحهم ، وقال فيه : المطرحهم كشبه عمل الغضبان والمتكبر ، واطرحهم كل بصره والليل اسود ، اهـ .

(٤) قال الحافظ قوله : الفتنة الأولى يعنى مقتل عثمان فلم تبق من أصحاب بدر

الصحابة ، بل المراد شروعاتها في أفناءهم وإهلاكهم حتى انقضوا عن قريب ، وكذلك (١) في الإثنتين الباقيتين (٢) .

أحداً ، أى أنهم ما توامنوا منذ قامت الفتنة بمقتل عثمان إلى أن قامت الفتنة الاخرى بوقعة الحرة ، وكان آخر من مات من البدرين سعد بن أبي وقاص ، ومات قبل وقعة الحرة بضع سنين ، وغفل من زعم أن قوله في الخبر يعنى مقتل عثمان غلط ، مستنداً إلى أن علياً وطلحة والزبير وغيرهم من البدرين عاشوا بعد عثمان زماناً لأنه ظن أن المراد أنهم قتلوا عند مقتل عثمان وليس ذلك مراداً ، وقد أخرج ابن أبي خيثمة هذا الاثر من وجه آخر عن يحيى بن سعيد بلفظ « وقعت فتنة الدار ، الحديث وفتنة الدار هي مقتل عثمان ، وزعم الداودي أن المراد بالفتنة الاولى مقتل الحسين بن علي وهو خطأ فإن في زمن مقتل الحسين بن علي لم يكن أحد من البدرين موجوداً ، اهـ . ولفظ القسطلاني استشكل قوله فلم تبقى من أصحاب بدر أحداً بأن علياً وطلحة والزبير وسعداً وسعيداً وغيرهم عاشوا بعد ذلك زماناً فقال الداودي : إنه وهم بلا شك ولعله عني بالفتنة الاولى مقتل الحسين فذكر نحو ما قال الحافظ ، قال الكرمانى : فإن قلت : كيف قال لم يبق أحد من البدرين وكثيراً بقوا وعاشوا طويلاً وماتوا حتف أنفهم ، قلت : المراد أن عثمان رضى الله تعالى عنه صار سبياً لهلاك كثير من البدرين كما في القتال الذى بين علي ومعاوية ، انتهى مختصراً . وكتب مولانا محمد حسن المكي قوله : فلم تبقى يريد فتواتر وكثر قتل البدرين بعده حتى لم يبق منهم أحد بعد مدة ، اهـ .

(١) قال الحافظ : ثم وقعت الفتنة الثانية يعنى الحرة وكانت الحرة في آخر زمن يزيد بن معاوية ، اهـ . قال العيني : وقعة الحرة هو الموضع الذى قاتل عسكر يزيد بن معاوية فيه أهل المدينة في سنة اثنين وستين ، والاصح أنها كانت في سنة ثلاث وستين إلى آخر ما ذكر من تفصيل القصة .

(٢) قال الحافظ قوله : ثم وقعت الثالثة كذا في الاصول ، ووقع في رواية

قوله (وهو ملقيهم) وهو من (١) الإفعال أو التفعيل من إلقاء الكلام لقوله تعالى فخلق آدم، الآية .

أبي خيثمة ولو قد وقعت الثالثة ، ورجعها الديماطى بناء على أن يحيى بن سعيد قال ذلك قبل أن تقع الثالثة ، ولم يفسر الثالثة كما فسر غيرها ، وزعم الداودى أن المراد بها فتنة الأزارقة ، وفيه نظر لأن الذى يظهر أن يحيى بن سعيد أراد الفتنة التى وقعت بالمدينة ، دون غيرها ، وقد وقعت فتنة الأزارقة عقب موت يزيد بن معاوية ، واستمرت أكثر من عشرين سنة ، وذكر ابن التين أن مالكاً روى عن يحيى بن سعيد الأنصارى ، قال : لم تترك الصلاة فى مسجد النبى ﷺ إلا يوم قتل عثمان ، ويوم الحرة ، قال مالك : ونسيت الثالثة ، قال ابن عبد الحكيم : هو يوم خروج أبي حمزة الخارجى ، قال الحافظ : كان ذلك فى خلافة مروان بن محمد بن مروان ابن الحكم سنة ثلاثين ومائة ، وكان ذلك قبل موت يحيى بن سعيد بمدة ، ثم وجدت ما أخرجه الدارقطنى فى غرائب مالك بإسناد صحيح إليه عن يحيى بن سعيد نحو هذا الاثر ، وقال فى آخره وإن وقعت الثالثة لم ترتفع بالناس طباط ، وأخرجه ابن أبي خيثمة بلفظ ولو وقعت ، وهذا بخلاف الجزم بالثالثة فى حديث الباب ، ويمكن الجمع بأن يكون يحيى بن سعيد قال هذا أولاً ثم وقعت الفتنة الثالثة المذكورة ، وهو حى فقال ما نقله عنه الليث بن سعد ، وقوله : طباط بفتح المهملة والموحدة الخفيفة وآخره معجمة أى قوة قال الخليل : أصل الطباط السمن والقوة ، ويستعمل فى العسل والخير ، قال حسان رضى الله عنه المال يغشى رجالا لا طباط لهم : كالسيل يغشى أصول الدندن الباني انتهى ، والدندن بكسر المهملة وسكون التون الاول ما اسود من النبات ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله : وللناس طباط أى راحة والواو للحال والمعنى لم ترتفع تلك الفتنة إلا بعد مشقة الناس .

(١) قال الحافظ قوله : وهو يلقبهم بتشديد القاف المكسورة بعدها تحتانية ساكنة ، وفى رواية المستمل بسكون اللام وتخفيف القاف من الإلقاء ، وفى رواية

قوله (من ضرب له بسهمه أحد وثمانون) ، وهو مخالف^(*) لما تقدم منه في الصفحة الرابعة(*) بعد الستين وخمسمائة أن المهاجرين قد كانوا نيفاً على ستين ، فإنه يقتضى أن يكونوا أقل من سبعين وإلا لم يصدق عليه لفظ النيف(**) ، والجواب أن المذكور ثمة عدد الحضر عدد ، وههنا من أسهم له منهم فقد كان بعضهم قد أرسل في حاجة أو ترك في المدينة فباغت السهمان هذا القدر .

الكشيمى يعين مهمة ونون من اللن ، وكذا هو في مغازى موسى بن عقبة ، اه .
(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : وكان عروة بن الزبير يقول : قال الزبير قسمت سهمانهم فكانوا مائة ، هو بقية كلام موسى بن عقبة عن ابن شهاب وقد استظهر له المصنف بالحديث الذى بعده ، لكن العدد الذى ذكره يغازي حديث البراء الماضى في أوائل هذه القصة ، وهى قوله : إن المهاجرين كانوا زيادة على ستين فيجمع بينهما بأن حديث البراء أورده فين شهدا حساً ، وحديث الباب فين شهدا حساً وحكاً ، ويحتمل أن يكون المراد بالعدد الأول الأحرار ، والثانى بالانضمام مواليهم وأتباعهم ، وقد سرد ابن إسحاق أسماء من شهد بدرأ من المهاجرين وذكر معهم حلفاءهم ومواليهم فبلغوا ثلاثة وثمانين رجلاً ، وزاد عليه ابن هشام في تهذيب السيرة ثلاثة وأما الواقدي فسردهم خمسة وثمانين رجلاً ، وروى أحمد والبخاري والطبراني من حديث ابن عباس أن المهاجرين بدر كانوا سبعة وسبعين رجلاً ، فلعله لم يذكر من ضرب له بسهم من لم يشهدا حساً ، اه . قلت : وجمع الحافظ بين حديث البراء وعروة ولم يتعرض لقول أحد وثمانين رجلاً ، وهذا القول عزاه الحافظ إلى موسى بن عقبة إذ قال : هو من بقية كلام موسى بن عقبة ، وقال القسطلاني قال في الفتح هو من بقية كلام موسى بن عقبة وبه قال الكرماني ، لكن في الفرع وأصله قال أبو عبد الله : وعليه علامة السقوط لأن ذر وحده ، وهو يدل على أن قوله

(*) في النسخ الهندية ١٢ ر .

(**) هو حديث البراء ١٢ ز .

(باب تسمية من سمى من أهل بدر الخ)

أشار^(١) بذلك إلى تفصيل من ورد عليه في كتابه هذا تصريح كونه بدرياً كقوله شهد بدرأ أو هو بدرى إلى غير ذلك .

لجميع إلى آخره من كلام البخارى ، اهـ واختار الهينى نسخة قال أبو عبد الله ، وذكر الاختلاف الذى ذكره القسطلانى وحكى الزرقانى في شرح المواهب أقوالاً آخر فى عدتهم ، ولعل ذلك مبنى على الاختلاف فى عدم بدرياً ، فبعضهم عد أناساً من الصحابة من البدرين ، وبعضهم أنكرها .

(١) يعنى المذكور فى هذا الباب أسماء من ذكر فيه البخارى أنه بدرى فى الروايات المتقدمة لا أسماء جميع البدرين ، وهكذا فى التقرير المكى إذ قال : ليس المراد كل من ذكر فى هذا الكتاب ولا كل من روى عنه الحديث فى هذا الكتاب بل المراد به من قيل فى حقه فى هذه الأبواب هو بدرى أو شهد بدرأ أو نحوهما ، اهـ . قال الحافظ قوله : باب تسمية من سمى من أهل بدر فى الجامع أى دون لم يسم فيه ، ودون من لم يذكر فيه أصلاً والمراد بالجامع هذا الكتاب والمراد بمن سمى من جاء ذكره فيه برواية عنه ، أو عن غيره بأنه شهدا ، لا بمجرد ذكره دون التنصيص على أنه شهدا ، وبهذا يحجب عن ترك إيراده مثل أبى عبيدة ابن الجراح فإنه شهدا باتفاق ، وذكر فى الكتاب فى عدة مواضع ، إلا أنه لم يقع فيه التنصيص على أنه شهد بدرأ ، اهـ . وقد تقدم ما قال الزرقانى قال العلامة الدوانى سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم فى البخارى مستجاب وقد جرب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن المذكور فى النسخ الهندية التى بأيدينا بعد اسمه الشريف صلى الله تعالى عليه وآله وسلم إياس بن البكير فذكر أسماءهم على ترتيب حروف المعجم ، وهكذا فى متن شرح الكرماني ، وقال القسطلانى باب تسمية من سمى من

قوله (وكان في النظارة) أى من (١) خرج للتفرج والنظر لا الحرب والقتال ، وهذا هو الذى أنت أمه سائلة عنه كما تقدم قريباً (٢) .

أهل بدر في الجامع الذى وضعه أبو عبدالله البخارى على حروف المعجم إلا رسول الله ﷺ والخلفاء الأربعة فقدّمهم لشرفهم ، وفي بعضها تقدّمه ﷺ فقط النبي ﷺ أبو بكر الصديق ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، ثم إياس بن البكير الخ مختصراً . بدون ذكر ثم بين النبي ﷺ وأبي بكر وهكذا الترتيب في العيني موافقاً للتسلافي ، وهكذا الترتيب في الفتوح بدون ذكر ثم في الاسماء كلها ، وهكذا في شرح الكرماني ، وهكذا رواه صاحب المشكاة عن الإمام البخارى ، ولعله مبنى على اختلاف نسخ البخارى .

(١) قال الحافظ : أشار إلى ما وقع في رواية حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس رضى الله عنهما أنه خرج نظاراً ، أخرجه أحد والنسائي وزاد ماخرج لقتال ، اهـ . وقال التسلافي قوله : في النظارة بتشديد الظاء المعجمة الذين لم يخرجوا لقتال ، وكان غلاماً لجاءهم سهم غرب فوقع في ثغرة نحره فقتله ، اهـ . وفي تقرير المكي كان صديقاً قائماً في النظارة تدارجان ، اهـ . هكذا ترجم الشيخ المكي لفظ النظارة في لسان بشو لانه كان أفغانى الاصل قال العيني : وكان حارثة ينظر ماء بدر ، اهـ . وقال القارى في المرقاة قوله : النظارة بفتح النون وتشديد الظاء المعجمة ، أى من الذين طلبوا مكاناً مرتفعاً ينظرون إلى العدد ويخبرون عن حالهم ، وحكى الحافظ عن النسائي ماخرج لقتال ، أقول لعله كان به عذر يمنعه عن القتال فعين أن يكون عينا للسليلين ، اهـ مختصراً .

(٢) أى في أول باب فضل من شهد بدرأ ، وذكر فيه الشيخ الكلام على قوله أو هبيل ؟ وتقدم أيضاً في كتاب الجهاد في باب من أتاه سهم غرب فقتله .

(باب حديث "بني النضير")

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله : قبل أحد ، وكذا قبل بئر معونة وهو المذهب للبخارى ، ولذا قدمه عليهما لأنه راعى الترتيب في ذكر المغازى ، اه . قلت : وزدته للتنبية على إشكال قوى ههنا ، وهو أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ذكره بعد بدر وقبل أحد لرواية عروة أنها كانت على رأس ستة أشهر من وقعة بدر قبل أحد ، وهو مخالف لما عليه عامة المؤرخين من أنها كانت بعد وقعة بئر معونة ، ويزيد الإشكال أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر بمسند قوله : حديث بني النضير ومخرج رسول الله ﷺ إليهم في دية الرجلين ، وهذا الخروج الذى كان في قصة الدية كان بعد بئر معونة باتفاق المحدثين والمؤرخين ، قال الزرقانى في شرح المواهب : بعد سرية بئر معونة ثم غزوة بني النضير بفتح النون وكسر الصاد المعجمة قبيلة كبيرة من اليهود في ربيع الاول سنة أربع ذكرها ابن إسحق ، إمام أهل المغازى ههنا ، أى بعد بئر معونة مجزوماً به في مغازيه ، وعنه حكاها البخارى في صحيحه ، وكان يذهب أى لصاحب المواهب أن يذكرها بعد بدر لرواية عروة المذكورة في البخارى ، ورجح الداودى أحمد بن نصر الطرابلسى في شرح البخارى ما قاله ابن إسحق من أن غزوة بني النضير بعد بئر معونة ، مستدلاً بقوله تعالى « وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب » الآية قال الحافظ ابن حجر : وهو استدلال واه فإن الآية نزلت في شأن بني قريظة فإنهم هم الذين ظاهروا الأحزاب ، ومنازعة الحافظ في الدليل فقط لقوله بعد نحو ورقة : وإذا ثبت أن سبب إجلاء بني النضير مهمم بالفتك به إذ جاء إليهم يستعين في دية قتلى همر وتعين ما قاله ابن إسحق لأن بئر معونة كانت بعد أحد بالاتفاق ، وأغرب السهيلي فرجح ما قاله الزهرى ، لكن يقويه السبب الآتى صحيحاً مستنداً ، وقد قدم البخارى قول عروة ، وجرى عليه وضماً فذكر بني

النضير عقب بدر ، وأما كون سبها ما ذكره ابن إسحق فهو مرسل ، وهوان عامر بن طفيل أعتق عمرو بن أمية لما قتل أهل بئر معونة عن رقبة كانت على أمه فخرج عمرو إلى المدينة فصادف رجلين من بني عامر كان معهما عقد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشعر به عمرو فقتلها ، وظن أنه ظفر بشار بعض أصحابه ، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك لما قدم عليه ، فقال ﷺ لقد قتلت قتيلين ، لا عطين ديتهما لما يتنا ويذهبا من العهد ، قال ابن إسحق والواقدي وابنا سعد وعائذ وجل أهل المغازي في سبب هذه الغزوة : إنه خرج رسول الله ﷺ إلى بني النضير ليستعين بهم في دية ذيك القتيلين ، وكان بين النضير وبني عامر عقد وحلف ، فلما أتاهم عليه الصلاة والسلام يستعينهم في ديتهم ، قالوا : نعم يا أبا القاسم اجلس فتشاور فيما جئنا به ، ثم خلا بعضهم ببعض ، فقالوا : إنكم لن تجدوه على مثل هذا الحال منفرداً ليس معه من أصحابه إلا نحو العشرة ، فقالوا من رجل يعلو على هذا البيت فيلقى هذه الصخرة عليه فيقتله ويربحنا منه ، وأتى رسول الله ﷺ الخبر من السماء بما أراد القوم فقام عليه الصلاة والسلام ورجع مسرعاً إلى المدينة ، وقال ابن عقبة في سبب الغزوة ، كانوا قد دسوا إلى قريش في قتاله ﷺ لحضرم على القتال ودلومهم على العروة (*) وروى ابن مردويه بسند صحيح عن الزهري عن عبد الله بن عبد الرحمن ابن كعب عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال : كتب كفار قريش إلى عبد الله ابن أبي وغيره ممن يعبد الاوثان قبل بدر يهددونهم بياؤاتهم التي ﷺ وأصحابه ، ويتوعدونهم أن يغزوهم بجميع العرب إلى أن قال : فلما كانت وقعة بدر كتب كفار قريش بعدها إلى اليهود : إنكم أهل الحلقة والحصون يهددونهم ، فاجتمع بنو النضير على الغدر ، فأرسلوا إليه ﷺ أخرج إلينا في ثلاثة من أصحابك ويلقاك

ثلاثة من علمائنا إلى آخر القصة ، قال : فهذا أقوى بما ذكر ابن إسحق أن سبب غزوة بني النضير دية الرجلين ، لكن واقفه جل أهل المغازى ، اه مختصراً . قلت : وهذا الحديث الذى حكاه الزرقانى برواية ابن مردويه عن رجل من الصحابة أخرجه أبو داود فى سننه بأتم من هذا ، إلا أن فى حديث ابن مردويه ذكر ثلاثة ثلاثة من الفريقين ، وفى حديث أبى داود ذكر ثلاثين ثلاثين من الفريقين ، والأوجه عندى ما فى حديث ابن مردويه من لفظ ثلاثة ، لأن الغدر بثلاثة أهون من الغدر بثلاثين ، ثم رأيت أن السيوطى فى الدر حكى القصة مفصلة برواية أبى داود والبيهقى فى الدلائل وغيرهما ، وفيها : أرسلوا إليه أن أخرج لنا فى ثلاثين رجلا من أصحابك ، وليخرج منا ثلاثون ، فخرج النبي ﷺ فى ثلاثين من أصحابه حتى إذا برزوا فى براز من الأرض قال بعض اليهود لبعض ، كيف تخلصون إليه ، ومعه ثلاثون رجلا من أصحابه كلهم يحب الموت قبله ، ولكن أرسلوا إليه كيف نفهم ؟ ونحن ستون ، أخرج فى ثلاثة من أصحابك ويخرج إليك ثلاثة من علمائنا ، فخرج رسول الله ﷺ فى ثلاثة من أصحابه ، وخرج ثلاثة من اليهود معهم الخناجر ، وأرادوا الفتك برسول الله ﷺ ، اه مختصراً . وعلم من ذلك أن رواية أبى داود فى السنين مختصرة ، والحاصل : أنه وقع الاختلاف فى سبب وقعة بني النضير ، وهذه القصة الأخيرة لو ثبت كونها سببا للغزوة كان ذكر البخارى إياها بعد غزوة بدر وجيهاً ، لكن بقى الإشكال فى ذكر البخارى خروجه ﷺ فى قصة الدية ، اللهم إلا أن يقال : إن الإمام البخارى أشار بذكر المخرج ههنا إلى السبب الآخر ، وفى المجمع فى السنة الرابعة فى ربيع الأول غزوة بني النضير وذلك أنهم كانوا صالحوه على أن لا يقاتلوه ولا يقتلوا معه ، ثم تقضوا وأرسلوا كعب بن الأشرف إلى أهل مكة فى قتاله ، فأتاهم النبي ﷺ يستعقبهم فدية القتيلين فقالوا : نعم ، وشاوروا بأن يطرحوا عليه حجراً من ظهر البيت ، فأوحى إليه به

قوله (قل سورة النضير) لما في تسميتها^(١) بسورة الحشر من إيهام أن المذكور

نفرج ﷺ ، وأرسل إليهم أن اخرجوا من بلدي في عشرة أيام وإلا نقتل ، فتجهزوا للخروج فأرسل إليهم ابن أبي لا تخرجوا فإن معي ألفين ، وقرينة وغطفان تمدكم ، فإن قوتكم قاتلنا معكم ، وإن أخرجتم خرجنا معكم ، فأبوا عن الخروج فذهب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إليهم في ربيع الأول ، فقاموا على حصونهم بالنبل والحجارة ، فغفر ابن أبي وغطفان ، واعتزلتهم قريظة ، فحوصروا ستة ليال وقطع نخلمهم فرضوا بالخروج إلى الشام وخيبر وخرج سلام بن أبي الحقيق وكنانة ابن الربيع وحبي بن أخطب إلى خيبر ، اه . قال الحافظ قوله : وقال الزهري عن عروة الخ ، وصله عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن الزهري أنهم من هذا ، ولفظه عن الزهري وهو في حديثه عن عروة ، ثم كانت غزوة بني النضير وهم طائفة من اليهود على رأس ستة أشهر من وقعة بدر ، وكانت منازلهم ونخلهم بناحية المدينة فحاصرهم رسول الله ﷺ حتى نزلوا على الجلاء ، وعلى أن لهم ما أقلت الإبل من الأمتعة والأموال ، لا الحلقة ، يعني السلاح ، فأنزل الله فيهم : سبح لله ، إلى قوله : لأول الحشر ، وقاتلهم حتى صالحهم على الجلاء فأجلاهم إلى الشام ، وكانوا من سبط لم يصعب جلاء فيما خلا ، وكان الله قد كتب عليهم الجلاء ، ولولا ذلك لعذبهم في الدنيا بالقتل والسب ، وقوله : لأول الحشر ، فكان جلاؤهم أول حشر حشر في الدنيا إلى الشام ، اه . وفي تقرير المكي قوله : لأول الحشر ، هو الإخراج عن المدينة ، والحشر الآخر الإخراج من خيبر ومن جزيرة العرب ، اه .

(١) قال الحافظ : قال الداودي كأن ابن عباس رضى الله عنهما كره تسميتها بسورة الحشر ، لثلا يظن أن المراد بالحشر يوم القيامة ، أو لكونه بمجلا فكره الذببة إلى غير معلوم ، كذا قال ، وعند ابن مردويه من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : نزلت سورة الحشر في بني النضير ، وذكر الله فيها الذين أصابهم من البقعة ، اه . قلت : وبالأول جزم الحافظ في التفسير إذ قال بعد قول ابن

فيها أحوال البعث والنشور ، غير أن القراء جعلوا لها هذا الإسم لشهرتها ^(١) به فيما تقدم ، ولأن المعنى اللغوي غير منظور إليه في الأعلام .
قوله (سراة ^(٢)) .

عباس رضى الله عنه المذكور : كأنه كره تسميتها بالحشر لئلا يظن أن المراد يوم القيامة ، وإنما المراد به ههنا إخراج بنى النضير ، اهـ .

(١) على أن أسماء السور توقيفية ، قال السيوطي في الإقتان : السورة الطائفة المترجمة توقيفاً أى المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي ﷺ ، وقد ثبت جميع أسماء السور بالتوقيف من الأحاديث والآثار ، ولولا خشية الإطالة لبينت ذلك ، اهـ . مع أنه ثبت تسمية هذه السورة بسورة الحشر عن ابن عباس رضى الله عنهما بنفسه وعن النبي ﷺ مرفوعاً ، فقد قال السيوطي في الدر : أخرج ابن مردويه والبيهقي وغيرهما عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : نزلت سورة الحشر بالمدينة ، وفي الجمل : روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال : من قرأ سورة الحشر لم يبق شيء من الجنة والنار ، الحديث بطوله ، وفي صلاة ، هذه أشياء واستغفارها لقارئ هذه السورة ، وروى الترمذي عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله ﷺ : من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي ، الحديث ، اهـ . وقال السيوطي في الدر : أخرج ابن مردويه عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : من قرأ آخر سورة الحشر ثم مات من يومه وليته كفر عنه كل خطيئة عمدها ، وأخرج السيوطي عدة روايات مرفوعة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في فضل قراءة هذه الآيات والتسمية بسورة الحشر فيها .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله على سراة ، وهم قريش أصحاب رسول الله ﷺ وفيه تعريض

قوله (لم يعطه أحداً غيره) يعني (١) بذلك أنه ليس فيه استحقاق للغنائم .

إلى قريش مكة ، بأنكم أيضاً ستصيرون مغلوبين ، فلذلك أجابه أبو سفيان ، وما قيل
لأنهم وبني النضير كانوا حلفاء ، فقال الأستاذ : لا أعلم المحالفة بينهما ، مع أنه ينافيه
قوله أدام الله ذلك ، اه . قلت : ذكر المحشى أن قريشاً وبني النضير كانوا معاهدين
فغير حسان كفار قريش بأنهم لا يستطيعون أن يعينوا بني النضير ، اه . وفي التقرير
الآخر للشيخ المكي قوله : فأجابه أبو سفيان الخ ، يقول : إن استطارة ذلك الحريق
لا يضرنا لأنه بعيد من مكة ، بل ربما يضركم لأنه لو زاد استطارة لربما يصل إلى
مدينتكم فيحرق بيوتكم ، أما نحن فلا يضرنا استطارته لأن مكنتنا بمسيدة
منه ، اه مختصراً .

(١) قال القاري : قوله لم يعطه أحداً غيره ، قال شارح من علاننا : الضمير
المفعول في لم يعطه يرجع إلى شيء ، وهو عبارة عما اختص به من الشيء وهو أحد
وعشرون سهماً من خمسة وعشرين سهماً ، اه . وهو غريب حيث خالف مذهبه
مع أنه لا دلالة في الحديث على الاختصاص المذكور ، بل خص به موم الشيء بأنه
يفعل فيه ويتصرف كيف يشاء من غير تخميس وتقسيم للغنائم ، كما علم من فعله
صلى الله تعالى عليه وسلم وعمل أصحابه بعد ، ثم قرأ ما أفاء الله ، الآية ، وحاصله
ما أجزيتم على تحصيله وتغنيمه خيلاً ولاركاباً ولا تبعثم في القتال عليه ، وإنما مشيتم
إليه على أرجلكم ، لأنه على ميلين من المدينة ، وكان عليه الصلاة والسلام على حمار
فحسب ، والمعنى : أن ما حول الله رسوله من أموال بني النضير شيء لم تحصلوه
بالقتال والغلبة ، فالأمر مفوض إليه يضعه حيث يشاء ، ولا يقسمه قسمة الغنائم التي
قوتل عليها وأخذت غنوة وقهراً ، فقسمها بين المهاجرين ، ولم يعط الانصار شيئاً
إلا ثلاثة منهم لفقرهم ، ذكره في المدارك وغيره ، قال الطيبي : والآية على هذا
بجملة بيئتها الآية الثانية وهي ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، اه . والصحيح
أن الآية الأولى نزلت في أموال بني النضير ، وقد جعلها رسول الله ﷺ خاصة ،

وهذه الآية فى غنائم كل قرية تؤخذ بقوة الغزاة ، وفى الآية بيان مصرف خمسها
فهى مبتدأ لا يائية ، اه . مافى المرقاة مختصراً . وقال أيضاً فى موضع آخر ، الآية
الاولى نص فى النية الذى لا يقسم ، اه . قلت ، وعامة المفسرين على ما قاله الطيبي ،
والظاهر من سياق الآيتين أن الآية الاولى خاصة لاموال بنى النضير ، كما اختاره
القارى ، والآية الثانية فى أموال النية المحصلة من جميع القرى ، وهذا هو مختار
شيخنا قدس سره فى البذل إذ قال بعد ذكر الآيتين : الاولى : خاصة لرسول الله
ﷺ ، والثانية لاصناف شتى معه ﷺ ، قال : فلم بذلك أن المال الذى جعله
لاصناف شتى من خلقه غير المال الذى جعله للنبي ﷺ خاصة ، اه . فالأوجه عندى
أن الآية الاولى خاصة فى أموال مملوكة له ﷺ ، والآية الثانية فى بقية أموال
النية ، وهذا هو الظاهر من سياق الآيتين ، والروايات الواردة فى ذلك ، وإن
كان مخالفاً لعامة المفسرين ، وقال الحافظ : قوله إن الله قد خص رسوله صلى الله
تعالى عليه وسلم فى هذا النية بشئ الخ ، وفى رواية مسلم بخاصة لم يخصص بها غيره
وفى رواية عمرو بن دينار فى التفسير : كانت أموال بنى النضير مما أفاء الله على رسوله
فكانت له خاصة ، وكان ينفق منها على أهله نفقة سنة ، ثم يحمل مابقى فى السلاح
والكرارح عدة فى سبيل الله ، وفى رواية معمر الآتية فى النفقات : كان النبي ﷺ
ينبيع نخل بنى النضير ويحبس لأهله قوت سنتهم ، أى ثمرأ لنخل ، وفى رواية
أبى داود من طريق أسامة بن زيد عن الزهرى : كانت لرسول الله ﷺ ثلاث صفايا :
بنو النضير وخيبر وفدك الحديث ، إلى آخر ما ذكر من الروايات فى ذلك ، ثم قال :
قوله ما احتازها ، كذا للأكثر بحاء مهملة وزاى معجمة ، وفى رواية بخاء معجمة
وراء مهملة ، وهذا ظاهر فى أن ذلك كان مختصاً بالنبي ﷺ إلا أنه واسى به أقرباءه
وغيرهم بحسب حاجتهم ، ووقع فى رواية عكرمة عن مالك بن أوس عند النسائي
ما يؤيد ذلك ، اه مختصراً . وفى البذل : قال البروى قال القاضى عياض فى تفسير

قوله (إن أبا بكر فيه كما تقولان) أى جائر^(١) خائن والله يعلم الخ .

قوله (فقبله عليها^(٢)) ثم كان بيد حسن بن علي (وهؤلاء قد كانوا ولاية عليها لاملاكا ، وأيضاً فإنهم لم يقسموها مع تصرفهم فيها وتوليهم عليها ، فلو كانت مملوكة

صدقات النبي ﷺ المذكورة في هذه الأحاديث قال : صارت إليه بثلاثة حقوق ، أحدها : ما وهب له ﷺ ، الثاني : حقه من النية من أرض بني النضير حين أجلاهم كانت له خاصة لأنها لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب ، الثالث : سهمه من خمس خيبر وما افتتح فيها عنوة ، فكانت هذه كلها ملكاً لرسول الله ﷺ خاصة لاحق فيها لأحد غيره ، لكنه ﷺ كان لا يستأثر بها ، بل ينفقها على أهله ، والمسلمين والمصالح العامة ، وكل هذه الصدقات محرمات التملك بعده ﷺ ، اه مختصراً . ولا يذهب عليك أن الصواب في الثالث من خمس خيبر ، فما في البذل من لفظ ثلث بدل خمس غلط من الكاتب .

(١) هذا هو الأوجه ، بل الصواب في معناه ويؤيد ذلك ماسياتي في البخاري في كتاب النفقات في باب حبس الرجل قوت سنة على أهله ، من لفظ د وأتما حينئذ تزعمان أن أبا بكر كذا وكذا ، والله يعلم أنه فيها صادق بار راشد ، الحديث وفي هامش البخاري قوله كذا وكذا ، أى لا يعطى ميراثنا (كرمانى عيني خير الجارى) وأوضح من ذلك ما في حديث مسلم في هذه القصة من لفظ : قال أبو بكر : قال رسول الله ﷺ : ما نورث ما تركنا صدقة ، فرأيتاه كاذباً آنماً غادراً خائناً ؟! والله يعلم أنه لصديق بار الحديث ، فما قال الكرمانى ههنا قوله كما تقولان ، إنه صادق بار راشد ، اه . ليس بصواب وسبياًتى شيء من الكلام على هذا الحديث في كتاب الاعتصام .

(٢) **قوله** علي عباساً رضى الله عنهما ، قال العيني : **والله** تبارك وتعالى للكرمانى

له عليه السلام وكان منع أبي بكر رضى الله عنه ظلماً منه على أهل بيت الرسالة لكان على رضى الله عنه أولى^(١) بالتقسيم حين تمكن منه ، أو كان فعله أحد من أتى بعده ، فلما لم يقسموها علم أنها كانت صدقة عند هؤلاء أيضاً .

قوله (وهو أخو كعب من الرضاغة) وكان محمد^(٢) بن مسلمة أيضاً أخا كعب من الرضاغة ، فلا ينافيه ماورد في بعض الروايات أنه قال : وأخى محمد بن مسلمة .

أى غلبه عليها بالتصرف فيها وتحصيل غلاتها لابتخصيص الحاصل بنفسه ، اه .

(١) قال الخطابي : روى أن علياً رضى الله عنه غلب عليها العباس بعد ذلك ، فكان يليها أيام حياته ، ويدل على صحة التأويل الذى ذهب إليه أبو داود أن منازعة على رضى الله عنه عباساً لم تكن من قبل أنه كان يراها ملكاً ميراثاً ، إن الاخبار لم تختلف عن على رضى الله تعالى عنه أنه لما أفضت إليه الخلافة وخلص له الامر أجراها على الصدقة ، ولم يغير شيئاً من سبلها ، اه . وذكر الحافظ في باب فرض الخمس حديث شعيب هذا ، ثم قال : وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى مثله وزاد فى آخره : قال معمر ثم كانت بيد عبد الله بن حسن حتى ولى هؤلاء — يعنى بنو العباس — قبضوها ، وزاد إسماعيل القاضي : إن إعراض العباس عنها كان فى خلافة عثمان رضى الله عنه ، اه . وعلى هذا فيكون معنى قوله : فكانت هذه الصدقة بيد على منها عباساً ، أى بعد إعراض عباس عنها ثم بيد حسن الخ .

(١) قال الحافظ : قوله وكان أخاه من الرضاغة ، يعنى كان أبو نائلة أخا كعب ، وذكروا أنه كان نديبه فى الجاهلية ، فكان يركن إليه ، وقد ذكر الواقدى أن محمد بن مسلمة أيضاً كان أخاه من الرضاغة ، زاد الحميدى فى روايته ، وكانوا أربعة سعى عمرو منهم اثنين ، والاثنان الآخران عباد بن بشر ، والحارث بن أوس ، اه . بزيادة من العيى ، فصاروا خمسة مع محمد بن مسلمة ، وسيأتى البسط فى ذلك قريباً .

قوله (كأنه يقطر^(١) منه الدم) ولعلها كانت تكن ، والكهنة^(٢) تقوى قوتهم الخيالية بملابسة الجئات أو غيرها بحيث لا يكاد يخطئون في الظن ، وإن لم تكن كاهنة فالأمر محتمل أيضاً فإن للتفرس مراتب خص إليه ببعضها بعض خبايته فيعلم أحدهم ما لا يكاد يدركه فهم الآخر ، وقد كان أصحاب الزجر والقال من العرب من هذا القبيل حيث كانوا يفهمون بمجرد صوت الطائر وغيره ما لا يدركه غيرهم من ليس بمنزلتهم من العلم .

(١) قال الحافظ : وفي رواية الكلبي فتعلقت به امرأته ، وقالت : مكانك ، فوالله لاني لأرى حمرة الدم مع الصوت ، وبين الحمى في روايته عن سفيان أن الغير الذي أبهمه سفيان في هذه القصة هو العيسى ، وأنه حدثه بذلك عن عكرمة مرسل ، وعذ ابن إسحاق فهتف به أبو نائلة ، وكان حديث عهد بعرس فوثب في ملحفته فأخذت امرأته بناحيتها وقالت له : أنت امرؤ محارب لا تنزل في هذه الساعة فقال : إنه أبو نائلة ، لو وجدني نائماً ما أيقظني ، فقالت : والله إنني لأعرف من صوته الشر ، وفي مرسل عكرمة أخذت ثوبه فقالت : أذكرك الله أن لا تنزل إليهم ، فوالله إنني لا أسمع صوتاً يقطر منه الدم ، ٥١ .

(٢) بسط الحافظ الكلام على الكهانة في بابها فيما سيأتي من باب الكهانة في كتاب الطب ، فقال هو بفتح الكاف ويجوز كسرهما : ادعاء علم الغيب كالإخبار بما سيقع في الأرض مع الاستناد إلى سبب ، والأصل فيه استراق الجنى السمع من كلام الملائكة فيلقيه في أذن الكاهن ، والكاهن لفظ يطلق على العراف والذي يضرب بالحصى والنجم ، وقال في المحكم : الكاهن القاضي بالغيب ، وقال في الجامع : العرب تسمى كل من آذن قبل وقوعه كاهناً ، وهي على أصناف منها ما يتلقونه من الجن ، وثانيها ما يخبر الجنى به من يواليه بما غاب عن غيره ، ثالثها ما يستند إلى ظن وتخمين وحس ، وهذا قد يجعل الله فيه لبعض الناس قوة مع كثرة الكذب فيه ، رابعها ما يستند إلى التجربة والعادة فيستدل على الحادث بما

قوله (إن الكريم لو دعى إلى طعنة الخ) هذا ^(١) ترق منه في بيان العذر في النزول بأن الكريم أحرى بالنزول إذا دعى ليل ولو إلى طعنة ، فكيف أمتع منه ومما يدعوانى إلى حاجة بهما ، وكان تعيين الليل فيما بينهم لئلا يشعر بهذا الاستقراض أحد ، ولا يمكن ذلك لو كان الإتيان والمناولة نهراً ، وكان استصحاب الرجال معه ليعينه في حمل ما يستقرضه من الوسق والوسقين .

قوله : (معه رجلين) ليس فيه نفي ^(٢) للزيادة .

وقع قبل ذلك ، ومن هذا القسم الأخير ما يضاهاى السحر ، وقد يعتضد بعضهم في ذلك بالزجر والطرق والنجوم ، اهـ . ملخصاً . وقد تقدم الكلام على أنواع السحر في كتاب الانبياء في أحاديث قصة موسى عليه الصلاة والسلام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف واضح ، ويحتمل أن كعباً أشار بذلك إلى جواب قول امرأته : أسمع صوتاً كأنه يقطر منه الدم ، وفي رواية إلى لارى حمرة الدم مع الصوت ، وغير ذلك من الالفاظ المتقدمة في كلام الحافظ ، فكانه أشار بذلك إلى أنه لو كان هناك حرب أو مقاتلة لكنت أنا أحرى بأن أليه .

(٢) كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله قال عمرو : جاء معه أى مع أبى نائلة ، أى قاله مقام قوله ويدخل محمد الخ ، فعلم أنه قول غير عمرو ، وقوله وقال غير عمرو : أبو عبس الخ أى قاله به . قوله رجلين ، فكان ستة رجال فافهم ، اهـ . قلت : لكن المعروف في كتب السير أنهم كانوا خمسة ، قال الحافظ رحمه الله تعالى : وقع في رواية الحميدى قال : فأتاه ومعه أبو نائلة وعباد بن بشر وأبو عبس بن جبر والحارث بن معاذ ، إن شاء الله كذا أدرجه ، ورواية علي بن المدينى مفصلة ونسب الحارث بن معاذ إلى جده ، ووقعت تسميتهم كذلك في رواية ابن سعد ، فكانوا خمسة . وهو أولى بما وقع في رواية محمد بن محمود : وكان مع محمد بن مسلمة أبو عبس ابن جبر وأبو عتيك ولم يذكر غيرهما ، وكذا في مرسل عكرمة : ومعه رجلان

من الانصار ، ويمكن الجمع بأنهم كانوا مرة ثلاثة وفي الاخرى خمسة ، اه مختصراً .
قال القسطلاني في المواهب : وهؤلاء الخمسة من الاوس ، قال الزرقاني : فتفردت
الاوس بقتل كعب كما تفردت الخزرج بقتل سلام بن أبي الحقيق . قاله عبد الغني
الحافظ ، قال الحافظ : كانوا خمسة ، وهو أولى بما وقع في رواية الحاكم وغيره ،
أنهم كانوا ثلاثة فقط ، ويمكن الجمع بأنهم كانوا مرة ثلاثة ، وأخرى خمسة ،
واستشكل قتله على هذا الوجه ، وأجاب المازري بأنه قتله كذلك لأنه إنما نقض
عهد النبي ﷺ وهجاه وسبه ، وكان عاهد أن لا يعين عليه أحداً ، ثم جاء مع أهل
الحرب معيناً عليه ، قال عياض : وقيل لأن محمد بن مسلمة لم يصرح له بالأمان
في شيء من كلامه ، وإنما كلفه في أمر البيع والشراء ، وليس في كلامه عهد ولا أمان
ولا يحل لأحد أن يقول : إن قتله كان غدراً وقد قال ذلك إنسان في مجلس على فأمر
به فضربت عنقه ، وإنما يكون العذر بعد أمان موجود ، وكان كعب قد نقض
عهده ﷺ ولم يؤمنه محمد ورقفته ، وأما ترجمة البخاري رحمه الله تعالى على هذا
الحديث : باب الفتك في الحرب ، فليس معناه الغدر ، بل الفتك هو القتل على غرة
وغفلة ، وقال السهيلي : في هذه القصة قتل المعاهد إذا سب الشارع خلافاً لأبي حنيفة ،
ونظر فيه الحافظ بأن صنيع البخاري يعطى أن كعباً كان محارباً حيث ترجم الفتك
بأهل الحرب ، وترجم أيضاً الكذب في الحرب ، انتهى مختصراً . قال القسطلاني :
كان ذلك لأربع عشرة ليلة أى في الليلة الرابعة عشر - لأن قتله كان ليلاً - مضت من
ربيع الأول على رأس خمسة وعشرين شهراً من الهجرة النبوية ، اه . بزيادة من
الزرقاني : وفي المجمع : في السنة اثنتا عشرة من الهجرة ، وفيها قتل محمد بن مسلمة كعب
ابن الأشرف لأربع عشرة ربيع الأول ، وكان هجا المسلمين ، وبكى على قتلى بدر ،
وحرض المشركين على القتال ، اه . وقال الحافظ : ذكر ابن سعد أن قتله كان
في ربيع الأول من السنة الثالثة . اه . وقال العيني : كان قتله في رمضان من سنة

(باب قتل "أبي رافع الخ.)

ثلاث ، وقيل في ربيع الاول ، والاول أشهر ، اه . قلت : وعامة المحدثين والمؤرخين على أن قتله كان في ربيع الاول .

(١) قال صاحب المجمع: في السنة السادسة قتل أبي رافع عبد الله بن أبي الحقيق ، اه . وفي المواهب وشرحه للزرقاني سرية عبد الله بن عتيك بفتح العين المهمة وكسر الفوقية وسكون التحتية وبالكاف الخزرجي من بني سلة لقتل أبي رافع عبد الله ، ويقال سلام بشد اللام ابن أبي الحقيق اليهودي بضم المهملة وقافين بينهما تحية مضمر ، حكى البخاري القولين في اسمه بمرضاً الثاني ، وجزم ابن إسحاق بأن اسمه سلام وتبعه اليعمرى ، وهو الذى حزب الاحزاب على محاربه ﷺ يوم الخندق ، وكانت هذه السرية في رمضان سنة ست كما ذكره ابن سعد ههنا ، وذكر في ترجمة ابن عتيك أمير السرية أنه بعث في ذى الحجة إلى أبي رافع سنة خمس بعد وقعة بني قريظة ، ومضى عليه ابن إسحاق فذكرها بعد قريظة ، وقيل في جمادى الآخرة سنة ثلاث ، وقيل في رجب سنة ثلاث ، وقيل في ذى الحجة سنة أربع ، وفي البخارى : قال الزهرى بعد قتل كعب بن الأشرف وهذا يقرب القول أنه في جمادى الآخرة سنة ثلاث ، قال الحافظ : وبين ابن إسحاق أن الزهرى أخذ ذلك عن ابن كعب فقال لما قتلت الأوس كعب بن الأشرف استأذنت الخزرج في قتل سلام بن أبي الحقيق وهو بخير ، حدث الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك قال : كان مما صنع الله لرسوله أن الأوس والخزرج كانا يتصاولان مع رسول الله ﷺ تصاول الفحلين لاتضع الأوس شيئاً فيه عن ﷺ غناء إلا قالت الخزرج والله لا يذهبون بهذه فضلاً علينا عند رسول الله ﷺ وفي الإسلام وإذا فعلت الخزرج شيئاً قالت الأوس مثل ذلك ، ولما أصابت الأوس كعب بن الأشرف في عداوته لرسول الله ﷺ قالت الخزرج والله لا يذهبون بهذه فضلاً علينا أبداً

وكان^(١) قبل إجلاء بني النضير في حوالى المدينة فلما أجالهم النبي ﷺ نزل ابن أبي الحقيق^(٢) (*) هذا خير فلا منافاة بينهما وهما صحيحان إن أريد بالكون مطلقه وإن كان غرض المؤلف بيان كونه عند القتل والاختلاف فيه فلا يمكن جمعهما ،

فتذكروا من رجل لرسول الله في العداوة كابن الأشرف فذكروا ابن أبي الحقيق فاستأذنه ﷺ في قتله فأذن لهم فخرج إليه من الخزرج من بنى سدة خمسة ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين القولين وإن لم يتعرض لذلك بالجمع الشراح بل جمعوا بينهما بوجوه أخر كما سيأتى في كلامهم لكن الوجه هو ما أفاده الشيخ قدس سره فإن أبا رافع كان قبل إجلاء بني النضير معهم في حوالى المدينة ، قال الررقانى في شرح المواهب في قصة إجلاء بني النضير : وولى لإخراجهم محمد ابن مسلمة وحملوا النساء والصبيان على الهوداج وعليهن الدياج والحرير وتحملوا أمتعتهم على ستمائة بعير فلحقوا بخير أى أكثرهم منهم حيي ، وسلام بن أبي الحقيق ، وفى ابن إسحاق فخرجوا إلى خير ومنهم من سار إلى الشام فكان أشرافهم من سار إلى خير سلام وحيي ، وفى الخئس ذهب بعضهم إلى الشام ولحق أهل يثتين وهم آل أبي الحقيق وآل حيي بخير ، اه مختصراً .

(٢) هكذا فى بين سطور الأصل من خط والدى المرحوم نور الله مرقدته ، وأشار بذلك إلى ما فى سيرة ابن هشام من رواية ابن إسحاق فى قصة إجلاء بني النضير سألو رسول الله ﷺ أن يجاهمهم ويكف عن دماءهم إلى أن قال : فخرجوا إلى خير ومنهم من سار إلى الشام فكان أشرافهم من سار منهم إلى خير سلام بن أبي الحقيق وكتابه بن الربيع بن أبي الحقيق وحيي بن أخطب فلما نزلوها دان لهم أهلها ، اه مختصراً .

ولا وجه حينئذ لصحة القول ^(١) الثانى والله أعلم .

قوله (فغلقتها عليهم من ظاهر) أراد ^(٢) بالظهور كونها ظاهرة بالنسبة إليهم فإنهم لما كانوا خارجين من الأبواب كان الطرف الباطن من الأبواب ظاهراً بالنسبة إليهم ولم يكن ظاهراً بنسبتها إليه ، بل هى بنسبتها داخلية وباطنة .

(١) يعنى قوله ويقال فى حصن له بأرض الحجاز ، وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لأن كونه وقت القتل فى خير بجمع عليه ، وعلى ما جمع الشيخ بينهما لاحتياج إلى ما قاله الشراح فى ذلك ، قال الحافظ : قوله يقال فى حصن له بأرض الحجاز هو قول وقع فى سياق الحديث الموصول فى الباب ، ويحتمل أن يكون حصنه كان قريباً من خير فى طرف أرض الحجاز ، ووقع عند مرمى بن عقبة فطرقوا أبارافع بخير فقتلوا فى بيته ، ١٠٠ . قلت : وحديث البخارى المذكور فى هذا الباب الذى أشار إليه الحافظ ليس بنص فى أنه كان فى الحجاز عند القتل لأن لفظه : وكان أبو رافع يؤذى رسول الله ﷺ ويعين عليه وكان فى حصن له بأرض الحجاز ، الحديث ، فإن إيذائه لرسول الله ﷺ كان من الأول فيحتمل أن يكون كونه فى حصن بأرض الحجاز فى هذا الوقت ، وقال الزرقانى فى شرح المواهب بعد ذكر قول الحافظ فى الجمع بين القولين : وقال غيره لامنافة لأن خير من الحجاز أى من قراه وهو واضح فى نفسه لكن المطلوب تعيين المحل الذى كان فيه ، ١٠١ . وكتب مولانا محمد حسن المكي فى تقريره : قوله ويقال فى حصن له هذا هو الصحيح وجاز أن يكون له دار فى خير ودار فى الحجاز فصح القولان ، ١٠١ .

(٢) ما أدق ما جمع الشيخ قدس سره بين الحديثين وتوضيح ذلك أنه وقع التماس بين حديثي إسحاق بن نصر بروايته عن ابن أبي زائدة عن أبيه عن أبي إسحاق وحديث أحمد بن عثمان بروايته عن إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق : فى الأول كلما فتحت باباً أغلقت على من الداخل ، وفى الثانى : عمدت إلى أبواب بيوتهم فغلقتها عليهم من ظاهر ، والعجب من الشراح كلهم لم يتعرضوا

قوله (يوم^(١) أحد هذا جبرئيل لمخ .)

لهذا التعارض ، وحاصل ما جمع به الشيخ قدس سره أن مصداق الأبواب في الحديثين واحد وكان غلقها من داخل وهو باطن باعتبار المغلق وظاهر باعتبار الخارجين عنها ، وبذلك جمع بينهما في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : قوله من داخل ومن ظاهر والمراد واحد لأن داخل الباب ظاهر بالنسبة إليه ودخل بالنسبة إلى الخارج ، اهـ . وفيه سبق قلم ، لكن المراد ظاهر وهو الذي كتبه والذي نور الله مرقده ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف إن كان حقاً فمن الله ، وإن كان باطلاً فني ومن الشيطان أن المراد من الأبواب في الحديث الأول غير المراد بالأبواب في الحديث الثاني ، فالمراد فيه : أبواب بيوت الخدم المقيمين في الحصن فعلقها عليهم عبد الله أولاً من الظاهر لتلايكن لهم الخروج من بيوتهم إذا سمعوا الهياشات والأصوات ، ولذا قال غلقها عليهم من ظاهر ، ثم صعدت إلى أبي رافع والمراد بالأبواب في الحديث الأول الأبواب التي دخل منها إلى علائيه ، ولذا قال في الأول صعدت إليه فجعلت كما فتحت باباً أغلقت على من داخل ، وهذا الجمع ظاهر عند هذا العبد الضعيف لا مريية فيه لأن غلق الأبواب في الحديث الثاني كان قبل الصعود ، وفي الأول بعد الصعود .

(١) قال صاحب المجمع : وفي السنة الثالثة غزاة أحد لسابع شوال وذلك أنهم لما رجعوا من البدر إلى مكة جمعوا ربيع غير أبي سفيان وجهزوا به الجيش واستنصروا به الأعراب فكتب العباس بن جبره إلى النبي ﷺ فخرجوا في ثلاثة آلاف فيهم سبعمائة دارع ومائتا فرس وثلاثة آلاف بعير ونزلوا ذا الحليفة(*) فأقاموا يوم الأربعاء والخميس ففصلى النبي ﷺ العصر يوم الجمعة فعمم ولبس لامته وأظهر الدرع وحزم بمنطقة من آدم وتقلد السيف وألقى الترس في ظهره وركب

(*) وبذلك جزم ابن سعد ١٢ ز .

فرسه وتقلد القوس وأخذ قناة يده ، وفي المسلمين : مائة دارع و بات بالسحين فصلى
الصبح وانخزل ابن أبى فى ثلاثمائة ، وكان رأيه أن لا يخرج من المدينة فقال عصافى
وأطاع الولدان وجعل على جبل قناة خمسين رماة ، وكان على ميمنة المشركين
خالد بن الوليد ، وعلى عيسرته عكرمة بن أبى جهل ، فشد المسلمون فانهزم المشركون
ونسأؤهم يدعون بالويل ، وتبعهم المسلمون فلما رأى الرماة النصرة والانتهاج تجاوزوا
وعصروا ما أمروا به فانقلب الامر وانهزموا ، وأصيب رباعيته عليه السلام ، وطعن بحربة
أبى بن خلف فخر صريعاً ، وقتل الوحشى حمزة رضى الله تعالى عنه ، وجميع من
قتل من المسلمين سبعون من المهاجرين والانصار ، ومن المشركين اثنان وعشرون ،
وروى أن معاوية أمر بجرى الانهار فى الاحد لجرت على قبور الشهداء فأخرجوا
كأنهم نوم ، اه مختصراً . وفى الزرقانى على المواهب أحد جبل مشهور بالمدينة
على أقل من فرسخ منها كانت عنده الوقعة المشهورة فى شوال سنة ثلاث باتفاق
الجمهور ، وشذ من قال سنة أربع يوم السبت لإحدى عشرة ليلة خلت منه عند
ابن إسحاق وغيره ، وقيل : لسبع ليال خلون منه قاله ابن سعد ، وقيل ثمان ، وقيل
لتسع ، وسببها أن قريشاً لما رجعوا من بدر وقد أصيب أصحاب القلب ورجع
أبوسفيان بعيره ، قال عكرمة فى جماعة عن أصيب أبأؤهم وأبناؤهم يوم بدر : يامعشر
قريش إن محمداً قد وترككم وقتل خياركم فأعينونا بهذا المال على حربته ، يعنون غير
أبى سفيان ، فأجابوا لذلك وسار بهم أبوسفيان حتى نزلوا بطن الوادى من قبل
أحد ، قال ابن إسحاق والسدى : يوم الاربعاء ثمانى شوال فأقاموا بها الاربعاء
والخمس والجمعة ، ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجمعة رؤيا ، فلما أصبح قال : والله
إنى قد رأيت خيراً ، ورأيت بقرأ تذبج ، الحديث ، فامكثوا فإن دخل القوم المدينة
قاتلتهم ، فقال الرجال الذين أسفوا على ما فاتهم من مشهد بدر وغالبتهم أحداث لم
يشهدوا بدرأ : يا رسول الله إنا كنا نتمنى هذا اليوم اخرج بنا إلى أعدائنا ، لا يرون

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى ماسيأتي في باب قوله تعالى : إذ همّت طائفتان منكم ، الآية ، عن سعد بن أبي وقاص قال : رأيت رسول الله ﷺ يوم

أحد ومعه رجلان يقاتلان عنه ، عليهما ثياب بيض كأشد القتال ، مارأيتهما قبل ولا بعد ، قال الحافظ : وقع في مسلم في آخر الحديث يعني جبريل وميكائيل ، اه . وفي الزرقاني على المواهب : وحضرت الملائكة يومئذ ، ففي حديث سعد بن أبي وقاص عند مسلم في كتاب المناقب ، فذكر الحديث المذكور ثم قال : وهذا الحديث أخرجه البخاري أيضا ، لكن لم يقع عنده التصريح باسم الملكين ، ولذا اقتصر صاحب المواهب على عزوه لمسلم ، وفيه أن قتال الملائكة معه ﷺ لم يختص بيوم بدر ، لتصريحه بأنهما قاتلا يومئذ ، وأيضا روى الطبراني وابن مندة : أنه ﷺ سأل الحارث بن الصمة عن عبد الرحمن بن عوف فقال : هو بجنب الجبل فقال النبي ﷺ : إن الملائكة تقاتل معه ، قال الحارث : فذهبت إليه فوجدت بين يديه سبعة ، فقلت له : ظفرت يمينك أكل هؤلاء قتلت ، فقال : أما هذا وهذا فأنا قتلتهما ، وأما هؤلاء فقتلهم من لم أره ، فقلت : صدق الله ورسوله ، وروى ابن سعد أن مصعبا لما قتل أخذ اللواء ملك في صورته ، فجعل ﷺ يقول : تقدم يا مصعب فالتفت الملك إليه وقال : لست بمصعب فعرف أنه ملك أيده ، اه . قال ابن سعد : وقتل مصعب بن عمير فأخذ اللواء ملك في صورة مصعب ، وحضرت الملائكة يومئذ ولم تقاتل ، اه . وقال الزرقاني في غزوة بدر : قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كانت سبعا الملائكة يوم بدر عمائم بيض ويوم حنين عمائم خضر ثم قال بعد ذكر الروايات المتفرقة في نزول الملائكة في الغزوات ، واختلاف العلماء في أن الملائكة هل قاتلت في غير بدر أم لا ؟ والقول بأنها لم تقاتل إلا بغيره حديث مسلم عن سعد بن أبي وقاص أي المذكور ، ثم قال : قال النووي : فيه بيان أن قتالهم لم يختص ببدر ، وهذا هو الصواب خلافاً لمن زعم اختصاصه ، أي يوم بدر بقتال الملائكة ، فهذا الحديث صريح في الرد عليه ، اه . مختصراً . قال السندي : قد ثبت قتال الملائكة يوم أحد أيضا كما سيجيء فلا وجه لحل قوله يوم أحد في هذا الحديث على السهو ، والقول بأنه سهو من بعض الكاتبين

قوله (فلم يملك عمر نفسه) ولم يكن ^(١) ذلك عصياناً منه ، لما أنه علم بقرينة المقام وبوجه الكلام أن المقصود هو السكوت مادام يتكلم أبو سفيان وأما بعد فراغه فلا ، وكان السر في السكوت أن يوقف على سريره .

قوله (إن عمه غاب عن بدر) لعدم اطلاعه ^(٢) بخروج النبي صلى الله عليه وسلم ،

بعيد جداً ، إذا لمصنف ما ذكر هذا الحديث في هذا الباب إلا لمكان قوله ، يوم أحد فيه ، كما لا يخفى والله تعالى أعلم ، اهـ .

(١) قال القسطلاني : وإنما أجابه به بعد النهي لحماية للظن برسول الله ﷺ أنه قتل ، وأن بأصحابه الوهن ، فليس فيه عصيان له في الحقيقة ، اهـ . قال الزرقاني : يعني على ظاهر حديث البخاري في الجهاد والمغازي ، وإلا ففي فتح الباري في حديث ابن عباس رضي الله عنهما عند أحمد والطبراني والحاكم أن عمر قال : يا رسول الله ألا أجيبه قال : بلى ، فكانته نهى عن إجابته في الأولى ، وأذن فيها في الثالثة ، اهـ . قال الزرقاني : ولا منافاة بين الحديثين لأن عمر لم يتمكن من إدامة ترك الجواب فاستأذنه ﷺ فأذن له فأجابه سريعاً ، اهـ . وفي هامش البخاري لمولانا أحمد على المحدث السهارنفوري قوله : كذبت يا عدو الله ، إنما قال ذلك مع نهى النبي ﷺ لأنه أنكر قول الباطل ولم يرد العصيان ، اهـ . وقال السندي : كان عمر رضي الله عنه فهم أن نهى النبي ﷺ لمجرد تحقيره فرأى أن مصلحة التحقير تقتضي في ذلك الوقت الجواب بهذا الوجه ، فأجاب وإلا فلا وجه للتكلم بعد النهي والله تعالى أعلم ، اهـ .

(٢) فقد كان خروجه ﷺ إلى بدر عن غير ميعاد فقد أخرج البخاري في حديث كعب : « إنما خرج رسول الله ﷺ يريد غير قريش حتى جمع الله بينهم وبين عدوهم على غير ميعاد » الحديث ، وقال الحافظ قوله : يريد غير قريش أي ولم يرد القتال ، وقوله : على غير ميعاد أي ولا إرادة قتال ، اهـ . وقد قال عز اسمه « ولو تواعدتم لاختلتم في الميعاد » قال الرازي قوله : لو تواعدتم أتم وأهل مكة للقتال لحالف بعضهم بعضاً لقتلكم وكثرتهم ، اهـ .

والظاهر^(١) أنه لم يكن يوم ذاك بالمدينة فلما حضر وسمع القصة قال ذلك .
قوله (إني أجد ريح الجنة) ظاهره^(٢) مجاز عن التيقن بورودها ، ولا يبعد
حملة على الحقيقة فيكون كرامة له .

(١) كما يرمى إليه قول أنس رضى الله عنه بن مالك غاب عني ، وقول أنس
بن النضر: يا رسول الله غبت عن أول قتال فظاهر اللفظين أنه كان غائبا عن المدينة .

(٢) قال الحافظ : وفي رواية ثابت وأما ريح الجنة أجدها دون أحد ، قال
ابن بطال وغيره : يحتمل أن يكون على الحقيقة ، وأنه وجد ريح الجنة حقيقة ،
أو وجد ريحا طيبة ذكره طيبها طيب ريح الجنة ، ويجوز أن يكون أراد أنه
استحضر الجنة التي أعدت للجنيد ، فتصور أنها في ذلك الموضع الذي يقاتل فيه ،
فيكون المعنى إني لأعلم أن الجنة تنكسب في هذا الموضع فأشتاق لها ، وقوله :
وأما قاله : إما تعجبا ، ولما تشوقا إليها ، فكأنه لما ارتاح لها واشتاق إليها صارت
له قوة من اشتئقها حقيقة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته
تعالى أنه لا حاجة إلى حملة على المجاز أصلا بل هو محمول على الظاهر والحقيقة ، فإن
المعروف في الروايات أن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته ،
فليس شيء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله ، وأحب الله لقاءه ، كذا في المشكاة
برواية الشيخين عن عبادة ، وفيه أيضاً برواية ابن ماجه عن أبي هريرة : الميت تحضره
الملائكة فإذا كان الرجل صالحا قالوا : اخرجي أيتها النفس الطيبة وأبشر بروح
وريحان ، الحديث ، وفيه أيضاً برواية مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً : إذا خرجت
روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها فذكر من طيب ريحها وذكر المسك ،
الحديث ، وفيه أيضاً برواية أحمد عن البراء مرفوعاً : إن العبد المؤمن إذا كان في
انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه معهم
كفن من أكفان الجنة . وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا منه مد البصر ، ثم

قوله (رجع ناس) وهؤلاء^(١) غير من فر منهم بعد القتال ، فإن الفرارين

يجيء ملك الموت عليه السلام حتى يجلس عند رأسه ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في احتضار المؤمن ، وقد قال عز اسمه ، فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم ، قال السيوطي في الدر في تفسيرها : أخرج ابن أبي شيبة وأحمد في الزهد وغيرهما عن الربيع بن خيثم في قوله : فروح وريحان قال هذا له عند الموت وجنة نعيم تحبأ له إلى يوم يبعث ، وأخرج برواية سليمان مرفوعاً أول ما يبشر به المؤمن عند الوفاة بروح وريحان ، وعن الحسن في قوله : فروح وريحان ، قال لأنهم ليسرون بذلك عند الموت ، وعن أبي عمران الجوني قال : بلغني أن المؤمن إذا نزل به الموت تلقى بضاير الريحان من الجنة فيجعل روحه فيها ، وعن أبي العالية قال : لم يكن أحد من المقربين بفارق الدنيا حتى يؤتى بنفس من ريحان الجنة فيشمه ثم يقبض ، وعن أبي هريرة أن المؤمن إذا حضر أته الملائكة بحريرة فيها مسك وضاير ريحان ، الحديث ، وعن إبراهيم التيمي قال : بلغنا أن المؤمن يستقبل عند موته بطيب من طيب الجنة ، وريحان من ريحان الجنة ، فتقبض روحه ، وعن بعض أصحاب النبي ﷺ فروح وريحان هذا في الدنيا ، وغير ذلك من الروايات ، فالظاهر عند ذلك المبتلى بالسينات أن ذلك الريح كانت مع الملائكة التي نزلوا عند احتضار أنس وجلسوا مد بصره إلى أحد لأنه حان وقت وفاته رضى الله تعالى عنه ، ولا غرابة في ذلك فإن الريح الطيبة طالما يستشرف عند وصال المشايخ العظام .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن الفرارين كانوا نوعين ، الأول : المناقون الخالصون أصحاب عبد الله بن أبي وقد كانوا فروا قبل القتال ، في المواهب : نزل عليه الصلاة والسلام بأحد ورجع عنه عبد الله بن أبي في ثلاثمائة ممن تبعه من قومه من أهل النفاق ، قال ابن عقيبة : فلما انحزل ابن أبي بمن معه سقط في أيدي طائفتين من المسلمين وهما بنو حارثة من الحوزج ، وبنو سلة من الأوس ،

كانوا مسلمين ومناققين وهؤلاء الراجمون(*) مناققون مبين نفاقهم .

وفيهما نزلت إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا ، ، اه مختصراً . قال ابن سعد : وأدلى رسول الله ﷺ في السحر فاتمى إلى أحد إلى موضع القنطرة اليوم ، غابت الصلاة وهو يرى المشركين فأمر بلالا وأذن وأقام فصلى بأصحابه الصبح صفوفاً ، وانخزل ابن أبي من ذلك المكان وهو يقول : عصاني وأطاع الولدان ، ومن لا رأى له ، وانخزل معه ثلاثمائة إلى آخر ما بسط من القصة ، وفيهم نزلت الآية الواردة في حديث الباب وبسط الكلام على هذه الآية في الكوكب وحاشيته ، والنوع الثاني : هم الذين تولوا منهم بعد القتال ، وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى « إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حلیم ، وهؤلاء كانوا مسلمين لقوله تعالى « ولقد عفا الله عنهم ، وذكر السيوطي في الدر في تفسير هذه الآية عن سعيد بن جبير « إن الذين تولوا منكم ، يعني انصرفوا عن القتال منزعين يوم التقى الجمعان يوم أحد حين التقى الجمعان ، جمع المسلمين وجمع المشركين ، فانهزم المسلمون عن النبي ﷺ وبقى في ثمانية عشر رجلاً « إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ، يعني حين تركوا المركز ، وعصوا أمر الرسول ﷺ حين قال للرماة : « لا تبرحوا مكانكم ، فترك بعضهم المركز ، ولقد عفا الله عنهم حين لم يعاقبهم فيستأصلهم جميعاً « إن الله غفور حلیم ، ، اه . وما في هذا الحديث من قوله « وبقى في ثمانية عشر رجلاً » تقدم الكلام عليه في كتاب الجهاد في باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب الخ ، تحت قوله غير اثني عشر رجلاً ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : إن القرارين كانوا مسلمين ومناققين ، أما كونهم مسلمين فظاهر من الآية والروايات الواردة في ذلك ، وأما كون المناققين فيهم فيستدبط بما في الزرقاني على المواهب من رواية

قوله (فسلم الله البيادر كلها) يعني (١) بالسلامة عدم فنائها بالكلية ولو انتقص منها شيء فلا ينافي فيه ماورد بعد (٥) ذلك ، كأنها لم تنقص ثمرة لدلالة لفظ كان على النقص في الحقيقة ، وأيضاً فقد ورد في بعض الروايات الآخر تصريح بالانتقاص .

قوله (ولقد وقع السيف من يد أبي طلحة الخ) يعني (٢) بذلك أن الناعسين

الطبراني ، قال بعض من فر إلى الجبل : ليت لنا رسولاً ليستأمن لنا من أبي سفيان .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر يدل على ذلك اختلاف الروايات الواردة في ذلك ، فقد تقدم الحديث في باب علامات النبوة بلفظ : فأوفاهم الذي لم يبق ما أعطاهم ، وبسط الحافظ في اختلاف ألفاظ هذا الحديث فقال : في رواية وبقى تمرى كأنه لم ينقص منه شيء ، وفي أخرى : بقی لنا من تمرها بقية ، وفي رواية أوفاه ثلاثين وسقاً وفضلت له سبعة عشر وسقاً ، قال : ويجمع بالحمل على تعدد الغرماء فكان أصل الدين كان منه ليهودي ثلاثون وسقاً من صنف واحد ، فأوفاه وفضل من ذلك البدر سبعة عشر وسقاً ، وكان منه لغير ذلك اليهودي أشياء أخر من أصناف أخرى ، فأوفاهم وفضل من المجموع قدر الذي أوفاه إلى آخر ما بسط من الكلام على اختلاف الروايات واجمع بينهما ، وتقدم شيء من الكلام على ذلك في باب إذا قاص أو جازف الخ .

(٢) لقوله تعالى : ثم أنزل علينا من بعد الفم أمانة نعاساً يغشى طائفة منكم ، الآية قال صاحب الجلالين : وهم المؤمنون فكانوا يميّدون تحت الحيف وتسقط السيوف منهم ، اهـ . قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : ولقد وقع السيف الخ

كانو هم المؤمنون ، وكان أبو طلحة مهم .

قوله (بصرت علمت) يعنى بذلك ^(١) أن قوله : بصرت فى الرواية مجاز ، قوله : ويقال بصرت وأبصرت واحد وعلى هذا فلا مجاز .

زاد مسلم عن الدارمى عن أبى معمر شيخ البخارى فيه بهذا الإسناد من التمهيد فأفاد سبب وقوع السيف من يده ، وسيأتى بعد باب من وجه آخر عن أنس عن أبى طلحة كنت فيمن يغشاه النعاس يوم أحد حتى سقط سيقى من يدى مراراً ، اهـ . قلت : وهم الذين وردت فيهم الآية الأخرى فى صورة الانفال ، إذ يغشكم النعاس أمنة منه ، الآية .

(١) غرض الشيخ قدس سره بذلك واضح ، وهو أن الوارد فى الحديث لفظ بصر حذيفة ، ولفظ بصر على المعروف يكون بمعنى علم ، فيكون مجازاً فى الحديث ، وأما على قول من قال : إن بصر وأبصر واحد ، أى بمعنى نظر فلا مجاز ، قال القسطلانى تبعاً للمعنى قوله : بصرت بضم الصاد وسكون الواو علمت من البصيرة فى الأمر فهو من المعانى القلبية ، وأبصرت بزيادة الهمزة من بصر العين المحسوس ، ويقال بصرت وأبصرت واحد كسرعت وأسرعت ، وهذا ذكره تفسيراً لقوله : فبصر حذيفة وهو ساقط فى رواية أبى ذر وابن عساكر ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لمح بذلك على دأبه المعروف إلى قوله عز اسمه فى سورة طه فبصرت بما لم يبصروا به ، الآية ، ظاهر كلام الشيخ قدس سره العزيز أنه مال إلى أنه يمين ، وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : فيه جواز مثل هذا القسم عند أثر عبدالله بن عمر لكونه لم ينكر عليه ، اهـ . ولعلهما نور الله مرقدهما مالا إلى ذلك للفظ الحرمة فى الحديث وسكوت ابن عمر وإلا فالخلف بالكعبة لا يجوز ، ولا ينعقد كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه عن الحافظ : من خلف بغير الله . طلقاً لم تعتقد يمينه ، سواء كان المحلوف به يستحق التعظيم لمعنى غير العبادة

قوله (أنشدك بحرمة هذا البيت) وتحريمه من قبيل أمره تعالى فكان يمينا
ياحدى صفات الرب تبارك وتعالى لاغيره ، ولايبعد أن يقال المقسم به هو الله
تعالى ولم يذكر في العبارة ، وهو مراد وذكر حرمة البيت توسل لاتوثيق .

قوله (أصد وصد فوق البيت) يعنى به ^(١) أن اللفظ مشترك بين الذهاب في

كالأنبياء والملائكة والملوك والكعبة إلى أن قال : واستثنى من ذلك بعض الخابلة
الحلف بنينا محمد ﷺ ، اهـ . اللهم إلا أن يقال إن الحلف بالكعبة غير الحلف
بحرمتها كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفي المجمع في الحرام كفارة يمين ، هو أن
يقول حرام الله لا أفعل كما تقول يمين الله ، اهـ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من أن اللفظين مترادفان ، ولا فرق بين الثلاثي
والرباعي ، ويؤيده ما قال العيني قال المفضل : صعد وأصد بمعنى ، اهـ . ويؤيده
أيضاً ما في الجمل بعد ذكر اختلاف القراءة بلفظ : تصعدون بضم التاء وكسر العين ،
من أصد في الأرض إذا ذهب فيها ، وقرأ الحسن والسلي تصعدون من صعد في
الجل ، أى رقى ، واجمع بين القرائتين أنهم أولاً أصدوا في الوادى فلما ضايقهم
العد وصدوا في الجبل ، وهذا على رأى من يفرق بين أصد وصد ، اهـ .
ومقتضاه أن من لم يفرق بينهما فعندهما مترادفان ، وفي المجمع أصد لغة في صعد ، اهـ .
وعلى تفسير الشيخ قدس سره يكون قول البخارى : أصد وصد فوق البيت جملة
واحدة ، وقال الحافظ في شرحه قوله : تصعدون تذهبون ، أصد وصد فوق
البيت سقط ، هذا التفسير للمستمل كأنه يريد الإشارة إلى التفرقة بين الثلاثي
والرباعي ، فالثلاثي بمعنى ارتفع ، والرباعي بمعنى ذهب ، اهـ . وعلى هذا فيكون
شرح كلام الإمام البخارى أن قوله تصعدون بمعنى تذهبون من أصد ، وقوله :
وصعد فوق البيت جملة مستأنفة ، والواو للاستئناف ، لا للعطف ، فالمعنى أن
صعد بمعنى ارتقى ولا تعلق له بما سبق ، وقال الراغب : الصعود الذهاب في المكان

الأرض والرقو(*) على الشيء المرتفع ولا فرق في معناه بين مجردة ومزیده حتى أنه ليقال : أصعدت وصعدت بكليهما إذا ذهبت ، وكذلك إذا رقيت والله أعلم .

قوله (فذاك إذ يدعوم الخ) وذلك لأنهم^(١) حين أقبلوا منهزمين بقى الرسول ﷺ خلفهم ، وفي آخرهم فناداهم إلى نفسه .

العالي ، وأما الإصعاد فقد قيل : هو الإبعاد في الأرض سواء كان ذلك في صعود أو هبوط ، وأصله من الصعود وهو الذهاب إلى الامكنة المرتفعة ، ثم استعمل في الإبعاد ، وإن لم يكن فيه اعتبار الصعود كقولهم : تعال فإنه في الأصل دعاء إلى العلو ، صار أمراً بالمجيء ، سواء كان إلى أعلى أو إلى أسفل ، اه مختصراً . وهكذا يظهر من كلام أكثر أهل اللغة أن صعد مختص بالذهاب إلى العلو ، والإصعاد مشترك بينه وبين الذهاب في الأرض ، وعلى هذا فيكون شرح كلام البخارى أنه فسر أولاً قوله تعالى « تصعدون » بضم التاء وكسر العين بقوله : تذهبون ، ثم قال : أصعد وصعد فوق البيت ، وهذه جملة مستقلة ، ويكون مؤداها أن صعد مختص بفرق البيت ، وأصعد مشترك بينه وبين الذهاب ، وقال صاحب التيسير : قوله : أصعد وصعد فوق البيت ، يعنى مجرد ومزيداين باب هردو بمعنى غير متمدى است ، اه . يعنى أن مقتضى الأفعال أن يكون الإصعاد متبعديا ، والحال أن كليهما متحدان .

(١) وأخرج السيوطى في الدر عن ابن عباس في قوله تعالى « إذ تصعدون » ، قال : صعدوا في أحد فراراً ، والرسول يدعومهم في أخراهم إلى عباد الله ارجعوا ، إلى عباد الله ارجعوا ، اه . قال الحافظ : وحمل المسلمون على المشركين حتى أجبروهم

(*) كذا في الأصل والظاهر الرق ١٢ ز .

(باب ليس لك من الأمر شيء الخ)

ولما كان^(١) في نزوله اختلاف أورد بعض الأقوال الآخر أيضاً في تفسيره ، وإن لم يكن من المباحث المتعلقة بأحد تبعاً واستطراداً .

ودخل المسلمون عسكر المشركين فانتبهوهم فرأى ذلك الرماة فتركوا مكانهم ، فأبصر ذلك خالد بن الوليد ومن معه فحملوا على المسلمين في الخيل فزقوهم ، وصرخ صارخ قتل محمد ، أخرأكم فعطف المسلمون يقتل بعضهم بعضاً وهم لا يشعرون وتفرق سائرهم ، ووقع فيهم القتل ، وثبت رسول الله ﷺ حين انكشفوا عنه وهو يدعوهم في أخراهم حتى رجع إليه بعضهم ، اه مختصراً .

(١) غرض الشيخ قدس سره أن الحديث الأول من الباب متعلق بأحد دون الآخرين ، فبه الشيخ بذلك أن ذكرهما للتنبيه على الاختلاف في سبب النزول قال العيني : اختلفوا فيه ، فقيل : هو أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كسرت ربايته يوم أحد ، وشجع جبينه حتى سال الدم على وجهه ، قال : كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى ربهم ، أخرجه مسلم في افراده من حديث أنس رضي الله تعالى عنه ، وقيل : سبب نزولها أنه ﷺ لعن قوماً من المنافقين ، وقيل إنه ﷺ سب الذين انهزموا يوم أحد فنزلت هذه الآية فكف عنهم ، وقيل إن أصحاب الصفة خرجوا إلى قبيلتين من بني سليم عسيرة ، وذكر أن قتلوا فدعا عليهم أربعين صباحاً ، وقيل لما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حمزة مثلاً ، قال لا مثلي بكذا وكذا فنزلت هذه الآية ، قال الحافظ : والصواب أنها نزلت في شأن الذين دعا عليهم بسبب قصة أحد والله أعلم ، ويؤيد هذا ظاهر قوله في صدر الآية : ليقطع طرفاً من الذين كفروا ، أي يقتلهم ويكتبهم أي يخزيهم ، ثم قال : أو يتوب عليهم ، أي فيسلوهم ، أو يعذبهم أي إن ماتوا كفاراً ، اه .

قوله (كأنه حيت) شبه به ^(١) في السواد والسمن .
قوله (متمجر ^(٢) بعمامة) ولعله فعل ذلك للحر أو البرد أو ليمتحن وحشياً
هل يعرفه أم لا ؟

قوله (فلكن أنى نظرت إلى قدميك) فيه حذف ^(٣) واختصار ، والمعنى كأنى
تذكرت الغلام وقد نظرت إلى قدميك ، أو المعنى كأنى نظرت إلى قدميك حين
كنت نظرت إلى قدميه .

قوله (طعيمة بن عدى بن الحيار) وهو وهم ^(٤) والصحيح طعيمة بن عدى
ابن نوفل وإلا لا يصح قوله بعد ذلك أن قتلت حمزة بمعنى لأن طعيمة إن كان

(١) قال الكرمانى : بفتح المهملة وكسر الميم وهو للسمن ، ويشبه به الرجل
السمن الجسم ، اه . وقال الحافظ على وزن رغيف زق كبير ، وأكثر ما يقال ذلك
إذا كان مملوئاً ، وفي رواية فوجدناه رجلاً سمياً سمحرة عيناه ، وفي رواية فإذا شيخ
كبير مثل البغات بفتح الموحدة والمعجمة الخفيفة آخره مثله طائر ضعيف الجثة
كالرخصة ، ونحوها بما لا يصيد ولا يصاد ، اه مختصراً . قلت : ولا منافاة بين كونه
سمياً وضعيفاً فإن السمين الكبير كثيراً ما يكون ضعيفاً كما هو مشاهد .

(٢) قال الكرمانى : الاعتجار لف العامة على الرأس ، اه . وقال الحافظ : أى
لاب عمامته على رأسه من غير تخنيك ، اه .

(٣) قال الحافظ والعيني رحمهما الله في رواية ابن إسحق : والله ما رأيتك منذ
ناولتك أمك السعدية التى أرضعتك بذى طوى فأنى ناولتكها وهى على بعيرها
فأخذتك فلبعت لى قدمك حين رفعتك ، فاهو إلا أن وقفت على فرعتها ، وهذا
يوضح قوله في رواية الباب : فكأنى نظرت إلى قدميك ، يعنى أنه شبه قدميه بقدم
الغلام الذى حمله فكان هو هو ، وبين الروایتين قريب من خمسين سنة فدل
ذلك على ذكاء مفرط ومعرفة تامة بالقيافة ، اه .

(٤) وهو كذلك كما جزم به عامة الشراح وهو بما انتقده شيخى مولانا الحاج
خليل أحمد نور الله مرقده كما تقدم في مقدمة اللامع مبسوطاً .

٢٤
٤
٥
٦
٧
٨
٩
١٠
١١
١٢
١٣
١٤
١٥
١٦
١٧
١٨
١٩
٢٠
٢١
٢٢
٢٣
٢٤
٢٥
٢٦
٢٧
٢٨
٢٩
٣٠
٣١
٣٢
٣٣
٣٤
٣٥
٣٦
٣٧
٣٨
٣٩
٤٠
٤١
٤٢
٤٣
٤٤
٤٥
٤٦
٤٧
٤٨
٤٩
٥٠
٥١
٥٢
٥٣
٥٤
٥٥
٥٦
٥٧
٥٨
٥٩
٦٠
٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠

٢
على

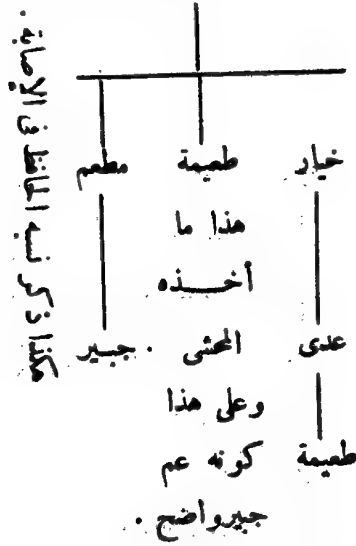
١
طبعة (٢)
(*)

جبر بن معلم بن عدي بن نوفل

طليمة بن عدي بن نوفل — هذا ما أخذه الخبي ١٢
وهو عم جبير على هذا وهو المراد ١٢

(٢) هكذا في هامش الاصل بخط والدي المرحوم نور الله مرقده ذكره توضحا ، لما ذكر من اختلاف كلامي المؤلف والمحشى ، وكون طعيمة على قول

المؤلف ابن أخی جبر لاعمه، وتصویر کلام الشیخ قدس سره ممکنا .
 عدی بن نوفل بن عبد مناف



هذا ما أخذه المؤلف، وعلى هذا يلزم كون
 طبيعة ابن أخی جبر لاعمه فيكون مخالفنا
 لما في الراوية من قول جبر أن
 قتل حمزة بعمى .

قوله (بليه وبنيه واد) أى ^(١) بين أحد وعينين أو بالعكس .

قوله (فهل تستطيع أن تغيب وجهك) وإنما ^(٢) فعل ذلك مع قبوله لإسلامه والإسلام يهدم ما كان قبله خوفاً من أن يدركه حمية وحماية ، فيدعوا عليه ويضر ذلك بدينه . ولا كذلك إذا تغيب عنه ، فإنه لا يتذكر .

قوله (ووثب إليه رجل) وذلك ^(٣) لأن مسيلة سقط خارج البيت حين انمخته الحربة وكان سقوطه تحت الجدار لما أن القنيل والجريح يضطرب فيثب كما هو شاهد في الصيد .

(١) قال الحافظ قوله : عينين جبل بحيال أحد ، أى من ناحية أحد يقال : فلان حيال كذا بالمهملة المكسورة بعدها تحتانية خفيفة ، أى مقابله ، وهو تفسير من بعض رواته والسبب في نسبة وحشى العام إليه دون أحد أن قرئاً كانوا يولوا عنده قال ابن إسحاق : تولوا بعينين جبل بطن السبخة من قناة على شفير الروادى مقابل المدينة ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن تذكره عليه السلام عنه برويته لا مربية في ذلك ولا حاجة حينئذ إلى الدعاء عليه ، بل تحزن قلبه عليه السلام وتكدره عنه . وحشى الله تعالى عنه ، يكفي لمضرته وهذا محرب فإن التكدر في قلوب المشايخ يوصل الناس إلى المهالك .

(٣) ولعل الشيخ قدس سره احتاج إلى هذا التفصيل لدفع إشكال يرد على ظاهر اللفظ أن مسيلة لما كان قائماً في ثلثة جدار فكيف ضربه أنصارى بالسيف على هامته ، فأجاب الشيخ بأنه سقط من الجدار في أصله خارج البيت ، لإذروناه وحشى بحرته ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله : في ثلثة أى يعلم الناس قتالهم ، اهـ .

قوله (قتل منهم يوم أحد سبعون) وهذا تغليب ^(١) ولا فقد كان بعضهم من المهاجرين كعمزة غير أن العبرة لكثرة والانصار أكثرهما قتيلا .
قوله (واكشف الثوب عن وجهه) فيه دلالة ^(٢) على جواز ذلك غير أنه خلاف الاول إذا لم يتضمن فائدة ، لما أنه لا يزيد الحزن إلا كثرة ، وبدل على كونه خلاف الاول نهى ^(٣) الصحابة رضى الله عنهم عن كشفه مع أن النبي ﷺ لم ينكر عليهم نهيهم .

(١) قال الحافظ : ظاهره أن الجميع من الانصار وهو كذلك إلا القليل ، ثم بسط الحافظ الاختلاف في عددهم ، وقال الررقاني على المواهب : روى سعيد بن منصور من مرسل أبي الضحى قتل يوم أحد سبعون أربعة من المهاجرين وسائرهم من الانصار ، وبهذا جزم ابن إسحاق ، وأخرج ابن حبان والحاكم عن أبي بن كعب قال : أصيب يوم أحد من الانصار أربعة وستون ، ومن المهاجرين ستة ، وذكر المحب الطبري عن الشافعي أنهم اثنان وسبعون ، وعن مالك خمسة وسبعون من الانصار خاصة أحد وسبعون ، ومرد أبو الفتح اليعمرى أسماءهم فبلغوا ستة وتسعين ، من المهاجرين أحد عشر ، وسائرهم من الانصار ، قال اليعمرى : ومن الناس من يجعل السبعين من الانصار خاصة وبه جزم ابن سعد ، انتهى مختصراً .

(٢) وقد أثبت الإمام البخارى جوازه في كتاب الجنائز بباب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه ، قال الحافظ : قال ابن رشيد موقع هذه الترجمة من الفقه أن الموت لما كان سبب تغير محاسن الحى التي عهد عليها ، ولذلك أمر بتفميضه وتغطيته كان ذلك مظنة للزع من كشفه ، حتى قال النخعي : ينبغي أن لا يطلع عليه إلا الفاسل له ، ومن يليه ، فترجم البخارى على جواز ذلك ، اهـ .

(٣) كما في حديث الباب وأوضح منه ما تقدم في كتاب الجنائز في باب بلا ترجمة بعد باب ما يكره من النياحة على الميت عن جابر رضى الله عنه قال : جىء

قوله (إن إبراهيم حرم مكة) أى أظهر^(١) حرمتها وأعلن بها ، ولأفهم
حرام منذ كان آدم بل من قبل والله أعلم .

(باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان)

وفيه خفايا^(٢) وخبايا ورزايا كامنة في الزوايا فيلخص حقيقة الأمر .

بأبي يوم أحد قدم مثل به حتى وضع بين يدي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد يجي
ثوباً، فذهبت أريد أن أكشف عنه فنهاني قومي ثم ذهبت أكشف فنهاني قومي، الحديث .

(١) وهو كذلك في المشكاة برواية الشيخين عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة : إن هذا البلد حرمة الله يوم خلق
السموات والأرض ، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة ، الحديث وفيه أيضاً
برواية الشيخين عن أبي شريح العدوي : إن مكة حرمة الله ولم يحرمه الناس ،
الحديث ، وقال الحافظ في الفتح بعد حديث ابن عباس المذكور : لا معارضة بينه
وبين حديث أنس إن إبراهيم حرم مكة لأن المعنى أن إبراهيم حرم مكة بأمر الله
تعالى لا باجتهاده ، أو أن الله قضى يوم خلق السموات والأرض أن إبراهيم سيحرم
مكة ، أو المعنى أن إبراهيم أول من أظهر تحريمها بين الناس وكانت قبل ذلك عند
الله حراماً ، أو أول من أظهره بعد الطوفان ، اهـ .

(٢) وهو كذلك فإن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه دمج في هذا الباب
بين السريتين المختلفتين ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوم أن غزوة الرجيع
وبئر معونة شيء واحد ، وليس كذلك ، فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب
في عشرة أنفس وهي مع عضل والقارة ، وبئر معونة كانت سرية القراء السبعين ،
وهي مع رعل وذكوان ، وكان المصنف أدرجها معها لقربها منها ، وذكر الواقدي :
أن خبر بئر معونة وخبر أصحاب الرجيع جاء إلى النبي ﷺ في ليلة واحدة ، قال

الحافظ : وقد فصل بينهما ابن إسحاق فذكر غزوة الرجيع في أواخر سنة ثلاث ، وبئر معونة في أوائل سنة أربع ، انتهى مختصراً . قلت : وهذا الباب من منتقادات مولانا الشيخ خليل أحمد نور الله مرقده كما تقدم في مقدمة اللامع في الانتقاد الحادي والعشرين ، وبسطت هناك شيئاً من الكلام على ذلك وأجملت الكلام على السريتين أيضاً ، وسأذكر ههنا أيضاً السريتين مختصراً المناسبة المقام ، ففي المجمع في السنة الرابعة سرية معونة في صفر وذلك أن عامرين مالك قال : لوبعثت معي رجالاً لرجوت أن يجيب قومي ، فبعثت تسمين (كذا في الأصل والصواب سبعين) من الأنصار شية يسمون القراء وكتب إلى عامر بن طفيل فلما بلغوا بئر معونة استصرخ عليهم من سليم عصية ورعلا وذكر أن قتلهم ، فقالوا : بلغوا عنا قومنا أنا قد لقينا ربنا فعدا عليهم أربعين صباحاً بالقنوت ، اه . قال الزرقاني على المواهب : وهم سبعون كما في البخاري ومسلم من طرق عن أنس ، قال السهلي : هو الصحيح وقيل أربعون كما في رواية ابن إسحاق وموسى بن عقبة ، قال الحافظ : ويمكن الجمع بأن الأربعون كانوا رؤساء ، وبقية العدة أتباعاً ، وقيل ثلاثون ، قال الحافظ : هو وهم ، اه مختصراً . وفي المجمع في السنة الرابعة بعد ذكر سرية بئر معونة ، وفيها سرية الرجيع ، وذلك أن قوماً من المشركين قالوا : إن فينا إسلاماً فابعث نفرأ يفقهوننا فبعث مرثداً وعاصم ابن ثابت وخبيأ وغيرهم ، فلما بلغوا الرجيع غدروا واستصرخوا عليهم هذيلاً فقتلوا بعضهم ، وأسروا آخرين وباعوهم من مشركي مكة ليقتلهم بمقتولهم في بدر ، اه . وذكر صاحب المواهب بعث الرجيع قبل بئر معونة وقال : سرية عاصم بن ثابت في صفر على رأس ستة وثلاثين شهراً من الهجرة ، فتكون في السنة الرابعة إلى الرجيع بفتح الراء وكسر الجيم اسم ماء لهديل بين مكة وعسفان ، وقصة عضلي والقارة كانت في بعث الرجيع لافي سرية بئر معونة كما يوهمه ترجمة البخاري وفصل بينهما ابن إسحاق ، فذكر بعث الرجيع في أواخر سنة ثلاث . وهذا قول

(وهو جد عاصم بن لمخ) يعني ^(١) أبا أمه .

(ما أن أبالي لمخ) ويقال : إن تلك الآيات ^(٢) له ، والآخرون أنكروا كونها له :

لقد جمع ^(٣) الأحزاب حولي وألبوا * قباثلهم واستجمعوا كل مجمع

ابن إسحاق ، وما مر أنها في صفر قول ابن سعد ، وبئر معونة في أوائل سنة أربع ، وذكر الواقدي : أن خبر بئر معونة وخبر أصحاب الرجيع جاء إلى النبي ﷺ في ليلة واحدة والجاني بالخبر الوحي ، وسياق ترجمة البخاري يؤهم أن بعث الرجيع وبئر معونة ثمة واحد ، وليس كذلك ، اه مختصراً بزيادة من الزرقاني .

(١) كتب في بين سطور الكتاب عن الكرماني هكذا عند بعضهم ، أما الأكثر فيقولون هو خالد لأجده ، اه . وفي الإصابة عاصم بن ثابت جد عاصم بن عمر لأمه من السابقين الأولين ، وقال الحافظ في الفتح : هو خال عاصم لأجده ، وقد أخذ بظاهر الحديث بعضهم فقال : تزوج عمر جميلة بنت عاصم بن ثابت فولدت له عاصماً ، اه .

(٢) في سيرة ابن هشام قال ابن إسحاق : وكان مفايل في ذلك من الشعر قول خبيب بن عدي رحمه الله حين بلغه أن القوم قد أجمعوا الصلح ، قال ابن هشام : وبعض أهل العلم بالشعر ينكرها له ، اه . ثم ذكر القصيدة الآتية . وقال الزرقاني : والمثبت مقدم على النافي : كيف ويبتين منها في الصحيح ، اه .

(٣) أردت أن أترجم هذه الآيات في الهدية تكميلاً للفائدة ، ولأن بعض الناظرين لا يفهمون هذه الأشعار حق الفهم لقلة ممارستهم بعلم الأدب مع الكلام على بعض اللغات ، والأمور الأخر المتعلقة بهذه الأشعار ، فقله : جمع متعدد لغة إلا أن السياق والمحل يقتضيان أن يكون ههنا بمعنى اللزوم ، فإما أن يقرأ ببناء المجهول . أو يقال : إن جمع ههنا بمعنى اجتمع في المجمع في حديث « بهيمة جمعاء »

وکلہم ^(۱) مبدی المداوۃ جاہد * علی لانی فی وثاق بمضیع
وقد ^(۲) جمعوا أبناءہم ونساءہم * وقربت من جذع طویل بمنع

ای مجتمعۃ الاعضاء ، وفی حدیث * أنه سمع أنسا وهو يومئذ جمع ، ای مجتمع الخلق ، وفی النہایۃ بفتح جیم وكسر میم ای مجتمع القوة ، وفی قوله تعالى * جمع البحرين ، ای ملتقاهما ، اھ . ویؤیدہ ما فی الفتح لقد أجمع الأحزاب حولی إلخ . وقوله : ألبوا من التائب ، وهو الجمع وألب إلیہ القوم أتوہ من کل جانب (کذا فی القاموس) فالمعنی : میری کر دہت سی کروہ جمع ہورہی ہین اور انہوں فی بہت سی قبائل کو جمع کر رکھا ہی اور زیادہ سی زیادہ جمع اکھتا ہورہا ہی .

(۱) لفظ جاہد بالرفع فی الاصل ، وهكذا فی سیرۃ ابن ہشام والزرقاتی ، وفی کلام الملوك بالنصب جاہداً علی الحالیۃ ، وقوله : لانی هكذا فی الاصل والسیرۃ والزرقاتی ، وهكذا ذکرہ فی ہامش کلام الملوك علی طریق النسخۃ ، وفی متہ وأنی بلفظ الواو ، وقوله بمضیع بالموحدۃ الجارۃ فی أولہ وهكذا فی السیرۃ ، وفی متن کلام الملوك وفی ہامشہ بطریق النسخۃ مضیع بغير الجار ، وعلى الاول فیکون المضیع اسم ظرف : خبر بعد خبر ، وعلى الثانی اسم فاعل من التضییع ، صفۃ لوثاق ، والمآل واحد ، والمعنی : ہر ایک ان مین سی دشمنی ظاہر کرنیوالا ہی اور میری خلاف کوشش کرنیوالا ہی اس لئی کہ مین رسیوں مین جکرا ہوا ہوں اور بربادی کی جگہ براہوا ہوں .

(۲) قوله قربت ببناء المجهول فین التقرب ، ومنع بصیغۃ المفعول من التفعیل بمعنی المنوع والمحفوظ ، والمعنی : اور ان لو کون فی (میرا تما شاد بکھنی کی واسطی) ابنی سب عورتوں اور بچوں کو جمع کر رکھا ہی اور مین (سولی دینی کیلئے) قریب لایا کیا ہوں ایک بہت بری (درخت کی) تنی کی جو محفوظ ہی یا بہت زیادہ طویل ہی .

إلى (۱) الله أشكو غربتي ثم كربتي * وما أرصد إلا حزاب لي عند مصرعي
فذا (۲) العرش صبرني على ما يرادني * فقد بضعوا لحي وقد يأس (*) مطمعي
وذلك (۳) في ذات الإله وإن يشا * يبارك على أوصال شلو بمنزع
وقد (۴) خبروني الكفرو الموت دونه * وقد هملت عيناى من غير مجزع

(۱) قوله أرصد من قولم أرصده لكذا أعده له ، كذا في مختار الصحاح
فالمنى : الله هي سى شكوه كرتاهون ابني ييكسى كااور ابني مصيبت كااور اس
جيز كا جوان كافرجاعتون في ميري قتل كي وقت ميري ليه طيار كرركهي هي .

(۲) قوله فذا العرش : منادى بحذف حرف النداء ، وقوله : يأس ذكر
الشيخ قدس سره في بين مطور كتابه : أى يئس ، وهكذا في حاشية سيرة
ابن هشام ، والمنى : بس أى عرش كي مالك ثوجهي صبر عطاء فرماس جيز
برجس كايه لوك ميري سانه اراده كررهي هين اروان لوكون في ميري كوشت
كي تكري تكري كرديتي هين اورجهي هراس جيز مي مايومي هوكتي هي جس كي
جهي خواهش هو (بري خواهش توفيد مي جهور كر حضور كي خدمت مين
حاضري هي اورزندكي كي خواهش هي اس مين داخل هوسكتي هي) .

(۳) وهذا الشعر في رواية البخاري ، وقوله : أوصال جمع وصل أى عضو ،
والشلو بكسر المعجمة وسكون اللام الجسد ، ومنزع بزاي مشددة مفتوحة فمين
مهملة مقطوع ، والمنى : أوريه سب كجه الله تعالى شأنه كي باك ذات كي سلسلة مين
هورهاهي اورا كر الله تعالى جاهي تو بركت عطاء فرمادي تكرون پر ميري اس بدن
كي جو تكري تكري كرديا كياهي .

(۴) وقوله هملت يقال هملت عينه أى فاضت ، وبابه نصر كذا في مختار الصحاح ،

وما فی (۱) حذار الموت : إني لميت * ولكن حذارى حجم نار ملقح
فوالله (۲) ما (۲) أرجو إذا مت * مسلماً علی أي جنب کان فی الله مصرعی

فالمنی اور ان لو کون فی مجھی اختیار دیا ہی کفر کا اور بغیر اس کی موت کا (یعنی
یا کفر اختیار کروں ورنہ موت کو) اور میری دونوں آنکھیں آنسوؤں سے
بہ رہی ہیں بغیر کسی کبھراہت کی (اور کبھراہت نہ ہونی کی وجہ آ کی آرہی ہو)

(۱) قوله الحجم الجسامة فی المجمع رجل محجوم أي جسم من الحجم وهو
التو، ومنه لا یصف حجم عظامها أي الناق والناسخ من عظامها، قوله ملقح هكذا
فی الاصل والسيرة والزرقاتی ومتن كلام الملوك، وفي هامشه نسخة مسقع، والملقح
المذهب، فی المجمع لفتحك النار أي شملتك من نواحيك، وأصابك لها، اهـ.
أو بمعنى كثير الاكمل، ويؤيد الاول نسخة مسقع فی المجمع سفع من النار بفتح
مهملة أي لقح من النار، والمعنى: مجھی موت کا درہین ہی اسلٹی کہ (بہر حال میں
ایک دن) ضرور مرے والا ہوں لیکن مجھی خوف اس آک کی جسامت کا ہی
جو بہت شعلوں والی ہی یا (انسانوں کو) کھا جانے والی ہو مراد جہنم کی آک ہی۔

(۲) هكذا فی الاصل والسيرة وكلام الملوك، وفي الزرقاتی بدله ووالله
ما أخشى إذا مت مسلماً، وفي البخاری بدله: ما إن أبالی حين أقتل مسلماً،
قال الحافظ: هكذا للأكثر، وللكشمیہی فلست أبالی وهو أوزن والاول جائز
لكنه محزوم، ويكمل بزيادة الفاء، وما نافیه، وإن بعدها بكسر المدة نافیه أيضاً
للتأكيد، وفي رواية شعيب للكشمیہی وما إن أبالی بزيادة واو واغیره ولست
أبالی، اهـ. وفي هامش الاصل نسخة فلست أبالی حين أقتل مسلماً وهكذا بطريق
النسخة علی هامش السيرة وهو الاوجه معنى لان معناه بس خدا کی قسم اگر میں
بحالت اسلام قتل کر دیا جاؤں تو مجھی ذرا پرواہ نہیں کہ میں اللہ کی باری میں
کس کروت کرا، وأما علی نسخة الاصل فیکون من قولهم رجالا شئاً خافه، ويؤيده

(*) فلست أبالی حين أقتل مسلماً .

فلست (١) بمبد للمبدو تخشعاً . ولا جزءاً لاني إلى الله مرجعي
ذكرها (٢) ابن هشام في سيرته .
قوله : (من الدبر (٣) خفته) ثم تركوا ليقطعوه من الليل والغد فبعث الله
سيلاً ذهب به فلم يدرك به أحد .

نسخة الزرقاني كما تقدم بلفظ ووالله ما أخشى ، وعلى هذا فيكون المعنى بس خدائي
قسم اكرمين مسلمان مرجاؤن تو مجي ذراي اسكاخوف نهين كه مين الله كي بارمين
كس كروت كرا ، ولا يذهب عليك أن هذا الشعر مقدم في البخاري على الشعر
السادس من قوله وذلك في ذات الإله إلخ .

(١) قوله مبد اسم فاعل من الإبداء وهو الإظهار ، والمعنى بس نهين هون مين
دشمن كي سامني ظاهر كرنيا لا كسي قسم كي عاجزي كو اور نه كسي قسم كي كهبراهت
كو اسلتي كه الله كي طرف مجي لوتاهي (كأنه تليح إلى قوله تعالى : إنا لله وإنا
إليه راجعون) .

(٢) وهكذا ذكر هذه الأشعار الزرقاني في شرح المواهب ، وهكذا في كلام
الملوك ، وهي رسالة مطبوعة في الهند ذكر فيها أشعار بعض الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم مع الترجمة في الحاشية ، جمعت بأمر حضرة الشيخ مولانا
أشرف علي التهانوي نور الله مرقده ، وتقدم الكلام على بعض أشعار هذه القصيدة
في كتاب الجهاد في باب : هل يستأجر الرجل إلخ .

(٣) قال الزرقاني الدبر بفتح الدال المهملة وسكون الموحدة الزناير ، وقيل
ذكور النحل ، ولا واحد له من لفظه ، وفي البخاري في الجهاد فلم يقدروا أن
يقطعوا من لحمه شيئاً ، ولابي الاسود عن عروة : فبعث الله عليهم الدبر تطير
في وجوههم وتلدغهم ، لحالت بينهم وبين أن يقطعوا ، ولابن اسحق عن عاصم
ابن عمر بن قتادة فلما حالت بينهم وبينه قالوا دعه حتى يمسي فنذهب عنه فأخذه ،

(حتى كانوا يبيع معونة إلخ) ولم يكن^(١) القاتلون هم الذين أتوا النبي ﷺ يطلبونهم، بل كان القاتلون غيرهم غير أنهم من قبيلة واحدة فنسب الفعل إليهم أجمع وأيضاً فإن أصل طلبهم كان لتعليم الشرائع والأحكام إلا أنهم ذكروا أيضاً أن يجاهدوا معهم الأعداء والكفار، فلا تنافي^(٢) بين ما ورد أنه أرسلهم إليهم للجهاد، وأنه

فبعث الله الوادي فاحتمل عاصماً فذهب به، وفي معالم التنزيل فاحتمله السيل فذهب به إلى الجنة، وحل خمسين من المشركين إلى النار، وفي حياة الحيوان: إنهم لما قتلوه أرادوا أن يمثلوا به لحماه الله بالدبر حتى أخذه المسلمون فدفنوه، اهـ. ولا معارضة بين ذهابه إلى الجنة وبين دفن المسلمين كما هو ظاهر.

(١) تقدم بسط الكلام على ذلك في باب القنوت، وما أفاده الشيخ قدس سره من أن القاتلين كانوا غير المستمدين هو كذلك كما تقدم في باب القنوت من قصة بئر معونة. وفي الزرقاني هذه الواقعة كما تعرف بسرية المنذر وبئر معونة تعرف بسرية القراء أيضاً وكان من أمرها أنه قدم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر العامري، اختلف في إسلامه، المعروف بملاعب الأسيّة على رسول الله ﷺ فعرض عليه الإسلام فلم يسلم، بل قال: يا محمد إني أرى أمرك هذا حسناً شريفاً، وقوى خلقي فلو أنك بعثت معي نفرأ من أصحابك لرجوت أن يتبعوا أمرك، فقال ﷺ إني أخشى أهل نجد عليهم، قال أبو البراء أنا لم جار، فبعث عليه الصلاة والسلام معه القراء فساروا حتى وصلوا إلى بئر معونة بعثوا حرام بن ملحان إلى عدو الله عامر بن الطفيل بن مالك، وهو ابن أخي براء، فلبس أناه لم ينظر في كتابه ﷺ بل عدا على الرجل قتله ثم استغاث عليهم بنى عامر قومه فلم يجيبوه، وقالوا لن نخفر أبا براء، وقد عقد لهم عقداً وجواراً فاستصرخ عليهم قاتل من بنى سليم عصية ورعلا وذكوان فأجابوه إلى ذلك حتى غشوا القوم وقاتلوهم حتى قتلوا فبلغ أبا براء فأت عتب ذلك آسفاً على ما صنع ابن أخيه، انتهى ملخصاً.

(٢) قال الحافظ في حديث عبد العزيز عن أنس قال بعث النبي ﷺ سبعين

أرسلهم إليهم للتعليم .

قوله (فطم عامر بن الطفيل) هذا بيان^(١) لموته أين وقع ؟ وكيف وقع ؟
ولاعلاقة له في ما هو المقصود بالسوق هنا .

رجلا لحاجة فسر قتادة الحاجة بقوله : إن رجلا وغيرهم استمدوا رسول الله ﷺ على عدو فأهداهم بسبعين من الانصار ، وقد تقدم في الجهاد من وجه آخر عن سعيد عن قتادة بلفظ : إن النبي ﷺ أتاه رجل وذكوان وعصية وبنو لحيان ، فزعموا أنهم أسلبوا واستمدوا على قومهم ، وفي هذا رد على من قال : رواية قتادة وهم وأنهم لم يستمدوا رسول الله ﷺ ، وإنما الذين استمدهم عامر بن الطفيل ولا مانع أن يستمدوا رسول الله ﷺ في الظاهر ، ويكون قصدهم الغدر بهم ، ويحتمل أن يكون الذين استمدوا غير الذين استمدهم عامر بن الطفيل ، وإن كان الكل من بني سليم ، ويحتمل أنه لم يكن استمدادهم لم قتال عدو ، وإنما هو للدعاء إلى الإسلام ، وقد أوضح ذلك ابن إسحاق قال قدم أبو براء المعروف بملاعب الأسنة على رسول الله ﷺ فعرض عليه الإسلام فلم يسلم ولم يبعد ، وقال : يا محمد لو بعثت رجلا من أصحابك إلى أهل نجد رجوت أن يستجيوا لك ، وأنا جار لهم ، اه مختصراً . ثم قال الحافظ : وذكر بني لحيان في هذه القصة وهم ، وإنما كان بنو لحيان في قصة خيب في غزوة الرجيع ، اه .

(١) وهذا ظاهر ، لارتباط لموت عامر بسرية القراء إلا أن عامراً هذا لما كان غادراً في هذه السرية ذكر موته تبعاً ، قال الحافظ قوله في بيت امرأة من آل بني فلان ، يدينها الطبراني من حديث سهل بن سعد فقال امرأة من آل سلول ، وبين فيه قدوم عامر بن الطفيل على النبي ﷺ وأنه قال فيه لا غزوناك بألف أشقر ، وألف شقراء ، وأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل أصحاب بني معونة بعد أن رجع عامر ، وأنه غدر بهم وأخفر ذمة عمه أبي براء وأن النبي ﷺ دعا عليهم ،

قوله (وهو رجل أعرج) وليس ^(١) الضمير راجعاً إلى المذكور ، وهو أخو أم سليم لأنه لم يكن أعرج ، بل الضمير مبهم يفسره المذكور بعده وهو قوله رجل

فقال : « اللهم اكفني عامراً ، قال فجاء إلى بيت امرأة من سلول «وسلول امرأة» وهي بنت ذهل بن شيبان وزوجها مرة بن صعصعة أخو عامر بن صعصعة ، فنسب بنوه إليها ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المحكي قوله (خير) أى خير النبي ﷺ وكان هذا من غاية غلظه وزعمه أنه قادر على النبي ﷺ ، فلذلك كتب إليه بهذا التخيير ، وقوله (أهل السهل) أى أهل البوادي (وأهل المدر) أهل البلدان (وخليفتك) أى بعد موتك وقوله (بألف) أى بألف رجل راكب على ألف فرس ، فكان المجموع ألف راكب وقوله (فظعن) أى مرض بمرض الطاعون ، وكان سائراً في أراضيه (فأت) وكان موته بعد قتل القراء ، اهـ . قلت : وما فسر به قوله بألف وألف لم أتوصله بعد بل الصواب كما في القسطلاني بألف أحمر وألف أشقر أى بألفين من الأفراس ، فيكون الراكبون أيضاً ألفين ، وقال الحافظ وتبعه المعنى في رواية عثمان بن سعيد بألف أشقر وألف شقراء ، ثم قال الحافظ قوله غدة . يجوز فيه الرفع بتقدير أصابني غدة ، ويجوز النصب على المصدر أى أغده غدة مثل بعيره ، والغدة بضم المعجمة من أمراض الإبل ، وهو طاعونها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه العبارة احتراماً لرواية البخارى وعلو شأنه وإلا فهو غلط من الناسخ عند الشراح ، قال الحافظ : قوله وهو رجل أعرج كذا وهنا على أنها صفة حرام ، وليس كذلك بل الأعرج غيره ، وقد وقع في رواية عثمان بن سعيد فأنطلق حرام ورجلان معه ، رجل أعرج ورجل من بني فلان ، فالذى يظهر أن الواو في قوله وهو قدمت سهواً من الكاتب ، والصواب فأنطلق حرام هو ورجل أعرج فأما الأعرج فاسمه كعب بن زيد وأما الآخر فاسمه المنذر ابن محمد ، سماهما ابن هشام في زيادات السيرة ، ووقع في بعض النسخ هو رجل

أعرج ولانما^(١) جعلها قريباً منه لأمه لأنهم لو قتلوه نجياً وأنجيا أصحابهم وإن آمنوه أتياهم سالمين غير أنهم أى المشركون لم يتركوها حتى يخبرا أصحابهم فقتلوا من عند آخرهم غير الأعرج فإنه كان ذا فرقة^(٢) وكرة .

أعرج وهو الصواب ، ا ه مختصراً . وعلى سهو الناسخ حمله العيني والقسطلاني ، ثم رأيت الكرماني قد سبق إلى ما أفاده الشيخ إذ قال : فإن قلت كلمة هو زائدة إذ حرام لم يكن أعرج فالمراد منه رفيقه وحرام قتل والأعرج لم يقتل ، قلت : مثله يسمى بالضمير المهم ويجب أن يفسر بالمفرد كما أن ضمير الشأن يفسر بالجملة أو كان مقدماً على الراو فأخره الناسخ سهواً ، ا ه .

(١) وهو ظاهر من سياق الحديث من قوله فإن آمنوني كنتم وإن قتلوني أتيتم أصحابكم ، قال الحافظ : ولابن نعيم في المستخرج فإن آمنوني كنتم قريباً منى فهذه الرواية مفسرة ، ا ه : وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله وهو رجل ليس الضمير راجعاً إلى حرام بل هو مبهم ورجل أعرج تفسيره ، وقوله كوننا خطاب إلى رجل أعرج وإلى رجل من بني فلان ، فالحاصل أنه أقام أصحابه بعيداً ثم أقام بعدهم رجلاً أعرج ثم أقام بعده رجلاً من بني فلان فينجر الرجل الرجل الأعرج ويخبر الأعرج أصحابه ، وقوله فليحق الرجل أى الرجل من بني فلان ، ا ه .

(٢) كما يومئ إليه صعوده الجبل ، قال الحافظ : قوله غير الأعرج كان في رأس جبل ، وفي رواية حفص بن عمر عن همام في كتاب الجهاد فقتلوه إلا رجلاً أعرج صعد الجبل ، قال همام وآخرمه ، ا ه . قال الزرقاني : استصرخ عاصر عليهم قبائل من بني سليم وغيرها فأجابوه إلى ذلك غشوا القوم فأحاطوا بهم في منازلهم فلما رأوهم أخذوا سيوفهم وقتلوه حتى قتلوا من أولهم إلى آخرهم إلا كعب بن زيد فإنهم تركوه لظنهم موته وبه رمق فارتث من بين القتلى فعاش حتى قتل يوم الحندق شهيداً ، وأسر عمرو بن أمية الضمري كان في سرح القوم فلما أخبرهم أنه من مضر أخذه عاصر بن الطفيل وأعتقه عن رقبة كانت على أمه ، ا ه مختصراً .

قوله (بالدم هكذا) وذلك لانه ^(١) علم أن الدم طاهر في حق الشهداء ولذلك لا يغسلون من دمائهم .
قوله : (وهي الجداء) وليست ^(٢) هي بالجداء التي هي ناقة رسول الله ﷺ المشهورة بالقصواء .

(١) ولعله رضى الله تعالى عنه فعل ذلك لما ورد في الروايات أن دم الشهيد يفوح ريح المسك ولذا لا يغسلون غسل الميت ، قال الحافظ في الفتح من جابر : أن النبي ﷺ قال في قتل أحد لا تغسلوه فإن كل جرح أو كل دم يفوح مسكا يوم القيامة فين الحكمة في ذلك ، اهـ .

(٢) والمسألة خلافية ، قال الحافظ في الفتح أفاد الواقدي أن التي أخذها رسول الله ﷺ من أبي بكر هي القصواء وأنها كانت من نعم بني قشير ماتت في خلافة أبي بكر ، وذكر ابن إسحاق أنها الجداء وكانت من لابل بني الحريش ، وكذا في رواية ابن حبان عن عائشة رضى الله عنها أنها الجداء ، اهـ مختصراً . وقال الشيخ ابن القيم في الهدى في ذكر دواب النبي ﷺ : ومن الإبل القصوى ، قيل وهي التي هاجر عليها ، والعضباء والجداء ولم يكن بهما غضب ولا جدد وإنما سميت بذلك وقيل كان بأذنهما غضب فسميت به ، وهل العضباء والجداء واحدة أو اثنتان ؟ فيه خلاف ، والعضباء هي التي لا تسبق ثم جاء أعرابي على قعود فسبقها ، الحديث ، اهـ . وقال ابن الجوزي في التلخيص في ذكر مراكبه صلى الله تعالى عليه وسلم : وكانت له الناقة القصواء وهي العضباء وهي الجداء ، ذكر ابن سعد أنه كان في طرف أذنهما جدد حكاها ابن المسيب ، وقال شيخنا ابن ناصر لم تكن جداء ولا مقصودة وإنما هو اسمها ذكره عن ثعلب ، اهـ مختصراً . وفي هامشة عن الطبري اشتراها رسول الله ﷺ من أبي بكر بأربع مائة درهم فكانت عنده حتى نفقت وهي التي هاجر عليها ، وكانت حين قدم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة رابعة ، اهـ . وذكر ابن سعد في الطبقات في قصة الهجرة قال أبو بكر نخذ إحدى راحتي هاتين ، وكان أبو بكر اشتراها بثمان مائة درهم من نعم بني قشير

فأخذ إحداهما وهى القصواء ، اه . وترجم البخارى فى كتاب الجهاد باب ناقة
النبي ﷺ ، قال الحافظ : كذا أفرد الناقة فى الترجمة إشارة إلى أن المضياء والقصواء
واحدة ، ثم أورد البخارى فى الباب قطعة من حديث المسور فى صلح الحديدية بلفظ
ماخلات القصواء ، وحديث أنس رضى الله عنه كان للنبي ﷺ ناقة تسمى المضياء
لأنسب لجاء أعرابي على قعود فسبقها ، الحديث ، قال الحافظ : اختلف هل المضياء
هى القصواء أو غيرها ؟ فجزم الحربى بالاول وقال : تسمى المضياء والقصواء والجنداء ،
وروى ذلك ابن سمع . عن الواقدي ، وقال غيره بالثاني ، وقال الجنداء كانت
شبهاء وكان لا يحمله عند نزول الوحي غيرها ، وذكر له عدة نوق غير هذه تتبعها
من اعتنى بجمع السيرة ، اه . وقال القسطلاني فى شرح البخارى : ويؤيد قول
الحربى ما روى فى حديث على حين بعثه عليه الصلاة والسلام ببراءة فروى ابن عباس
رضى الله عنها أنه ركب ناقة رسول الله ﷺ القصواء ، وروى جابر المضياء ،
ولغيرهما الجنداء ، فهذا يصرح أن الثلاثة صفة ناقة واحدة لأن القصة واحدة ، اه .
وقال أيضاً فى المواهب : كان له ﷺ من اللقاح القصواء والقصوق قطع طرف الأذن ،
وقد قيل كان طرف أذنها مقطوعاً ، وزعم الداودى شارح البخارى أنها كانت لأنسب
فقليل لها القصواء لأنها بلغت من السبق أقصاه وهى التى هاجر عليها اشتراها من
أبي بكر بثمانمائة (٥) درهم وعاشت بعده ﷺ وماتت فى خلافة أبي بكر رضى الله
تعالى عنه وكانت مرسله ترعى بالبيع ، ذكره الواقدي ، وعند ابن إسحاق أن التى
هاجر عليها الجنداء ، وكذا فى رواية البخارى فى غزوة الرجيع ، وابن جبان عن
عائشة وهو أقوى إن لم نقل لإنهما واحدة ، وكان على القصواء يوم الحديدية ويوم
الفتح ، ومنها المضياء والجنداء ولم يكن بهما غضب ولا جدد وإنما سميتا بذلك ،

(*) كذا فى الزرقاني والصواب أربعائة كما تقدم وهذه قيمة الناقين التى اشتراها

قوله (فركبا فاطلقا) إما أن يحمل^(١) على المجاز أى قصد الركوب أو المعنى فركبها حين خرجا إلى المدينة من الغار لاجن خرجا إلى الغار من مكة ، ففي الرواية تقديم وتأخير ، وقوله اطلقا بيان للمشى إلى الغار .

وقيل كان بأذنهما غضب ، وقيل العضباء والجعداء واحدة ، وقال العراقي (ع) عضباء جعداء هما القصواء ، لكن روى البزار عن أنس خطبنا النبي ﷺ على العضباء وليست بالجعداء ، قال السبيلي : فهذا من قول أنس لأنها غير الجعداء وهو الصحيح ، والعضباء هي التي كانت لا تسبق فجاء أعرابي على قعوده ، الحديث ، اه مختصراً بزيادة من شرحه الزرقاني .

(١) احتاج الشيخ قدس سره إلى هذا التأويل مع أن لفظ الحديث بلفظ ركبا نص في الركوب وأوضح منه ما قاله الحافظ : وقع في رواية هشام بن عروة عند ابن جبان فركبا حتى أتيا الغار وهو نور فتواريا فيه ، اه . لأن الظاهر من أحوالهم في هذا الوقت أنهما لا يمكن لهما الركوب فبراهما الناس ذاهبين ، وأيضاً فإن المشركين أرسلوا قاتنين ليعرفوا آثار أقدامهما ، قال الحافظ ذكر أحد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما بإسناد حسن في قوله تعالى «وإذ يكرهون أن يكفروا» الآية ، قال : تشاورت قريش بمكة الحديث ، وفي آخره فلما أصبحوا ورأوا علياً رد الله مكرهم فقالوا أين صاحبك ؟ قال لا أدري فاقتصروا أثره فلما بلغوا الجبل اختلط عليهم فصعدوا الجبل ففروا بالغار فأروا على بابهم نسج العنكبوت فقالوا لودخل ههنا لم يكن نسج العنكبوت ، وذكر الواقدي أن قريشاً بعثوا في أثرهما قاتنين أحدهما كرز بن علقمة فرأى كرز على الغار نسج العنكبوت فقال : ههنا انقطع الأثر ، اه مختصراً . قال الزرقاني في شرح المواهب : ويروى أنه قد وبال في أصل الشجر ثم قال ههنا انقطع الأثر ولا أدري أخذ يميناً أم شمالاً أم صعد الجبل ، وفي رواية فقال لهم القاتف هذا القدم قدم ابن أبي قحافة وهذا الآخر لأعره إلا أنه يشبه القدم الذي في المقام يعني مقام إبراهيم . فقال القريش ما وراء هذا

شيء ، ولا يشكل على هذا أنه عليه الصلاة والسلام كان يمشى على أطراف أصابعه ،
 لئلا يظهر أثرهما على الأرض ويقول لأبي بكر ضع قدمك موضع قدمي لجواز
 أنهما لما قربا من الغار مشيا فوضع المصطفى جميع قدمه فلما وصل القائف وجد أثر
 القدمين فأخبر بما رأى ، اه مختصراً . وقال أيضاً بعد ذلك : وروى أن أبا بكر
 قال نظرت إلى قدمي رسول الله ﷺ في الغار وقد تقطرتا دماً فاستبكت وعلت
 أنه لم يكن تعود الحنفى والجفوة ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه في
 الطريق ، اه . قلت : ويؤيد ما أفاده الشيخ أيضاً ما تقدم في أول كتاب الإجازة
 من حديث عائشة رضى الله عنها قالت : استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلاً
 من الدليل فدفعا إليه راحتهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال ، الحديث ،
 وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه أوجه مما حكى الزرقاني إذ قال : وعند
 ابن جبان أنهما ركبا حتى أتيا الغار فتواريا ، ولا ينافي ذلك ما روى من تعب المصطفى
 وحل أبي بكر إياه على كاهله لاحتمال أن يكون ذلك في بعض الطريق ، قال في الوفاء :
 ولا ينافي ركوبهما مواعدتهما الدليل بأن يأتي بالراحتين بعد ثلاث لاحتمال أنهما
 ركبا غير الراحتين أو هما ثم ذهب بهما ابن فهيرة إلى الدليل ليأتي بعد ثلاث ،
 وفي دلائل النبوة من مرسل ابن سيرين وهو عند أبي القاسم البغوي من مرسل
 ابن أبي مليكة وابن هشام عن الحسن البصري بلاغاً أن أبا بكر ليلة انطلق معه صلى
 الله تعالى عليه وسلم إلى الغار كان يمشى بين يديه ساعة ومن خلفه ساعة فسأله فقال
 أذكر الطلب فأمنى خلفك وأذكر الرصد فأمنى أمامك فقال لو كان شيء أحببت
 أن تقتل دوني ؟ قال أي والذي بعثك بالحق فلما ، انتهى إلى الغار قال : مكانك
 يا رسول الله حتى أستبرأ لك الغار فاستبرأه ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي
 في تقريره توجيهاً آخر فقال قوله فركبا فيه مجاز أي ركبا على الطريق راجلين ، اه .
 قلت : وفي الحديث لا يزال راكباً ما اتع

تقيلاً^(١) بادناً فأحب ياركاب عامر خلف النبي ﷺ أن يخفف عنه شيئاً وقد يعرض للمرء في السفر من الحوائج ما يقع به تبادل وتناوب^(٢) بين الركبان والمراكب وهو المراد بالإعقاب ، والله أعلم .

ناقته فكلما لقيه إنسان قال من أنت ؟ قال : باغ أبغى قتال من هذا وراءك ؟ قال : هاد يهدينى ، الحديث ، وأخرج من حديث عبد العزيز عن أنس قال أقبل النبي ﷺ إلى المدينة وهو مردف أبا بكر ، الحديث : وفيه والتفت أبو بكر فإذا هو بفارس ، الحديث ، وأخرج أحمد حديث ثابت وعبد العزيز بهذا اللفظ .

(١) هكذا أفاده الشيخ قدس سره ولم يتعرض لذلك في تقريرى المكي ولا مولانا حسين على ، وتقدم الإشارة إلى ذلك في أبواب المناقب تحت قول أبى بكر أحد شقى ثوبى يسترخى إذ كتب الشيخ قدس سره هناك ، ولا يعد لإرادة التقدم لأن عظم البطن يمنع استمسك الإزار في موضعه ، اهـ . وكتبت هناك ، عن تقرير المكي أن بطنه كان كبيراً فلا يستمسك به الإزار بل ينزل إلى التحت ، اهـ . وكتبت هناك أن نخافة جسمه معروفة ، وفي الطبرى عن عائشة رجل أبيض نحيف خفيف العارضين أحنى لا يستمسك إزاره يسترخى عن حقويه معروق الوجه غائر العينين ناقيء الجبهة عارى الأشاجع ، وقال على بن محمد إنه كان أبيض يخالطه صفرة حسن القامة نحيفاً أحنى رقيقاً ألقى معروق الوجه غائر العينين حمش الساقين محوص الفخذين ، اهـ .

(٢) وهذا معروف في السفر بين الرققاء الإحبة ، وهذا يحصل الجمع بين الروايات المختلفة المتقدمة قريباً من أنه ﷺ كان مردف أبى بكر ، وفي رواية أنه ﷺ كان ردیف أبى بكر ، وفي رواية أخرى أن أبا بكر أردف عامراً كما حكاه الشيخ ابن القيم ، وفي أخرى عن عائشة خرج رسول الله ﷺ ومعه أبو بكر وعامر ابن فييرة مردفه أبو بكر وخلفه عبد الله بن أريقط ، وغير ذلك من الروايات .

(والمعجین قد انكسر^(١)) یعنی به الاختلاط والتماثل فيما بین أجزائه .
وذلك لأن الطحين سببا من الشعير لا يتشرب أجزاء المامو لا یسرى فيه مالم یهمل
ساعة ، ولذلك يكون الخبز بعد ساعة من العجن أنقى وأملس منه من غیر مهلة .
(لجعل یکسر الخبز) المراد^(٢) بالكسر أخذه من التور (یاض^(٣)
فی الأصل) .

قوله (ثم یزغ) أى یلبث^(٤) ویهمل قليلا .

(١) قال الحافظ قوله : انكسر أى لان ورطب وتمكن منه الخبز اه . وفى
القسطلافی قوله ، أنكسر أى اختر ، اه . وفى المجمع أى لان واختمر وكل شئ
قر قد انكسر ، یرید أنه صلح للخبز ، اه . وفى تقرير المسكى قوله : أنكسر
أى عجن .

(٢) هذا هو الظاهر من السياق ، وهكذا فى تقرير المسكى إذ قال : یکسر
الخبز أى من التور ، وفيه مجاز لأن الكامر كان غیر النبی ﷺ لا هوا ، اه . ولم يتعرض
لذلك أحد من الشراح ولا فى تقرير البنجانی ، ولا یبعد عند هذا العبد الضعيف فى
معناه أنه یفتت الخبز ویضع علیه اللحم فى فصعة ، ويدخل العشرة فىأكلون منها فإذا
ذهبوا یدعو العشرة الآخر وهكذا حتى شبعوا کلهم كما فى رواية أبی الزیر عن
جابر بلفظ : وعقدتم عشرة عشرة فأكلوا .

(٣) یاض فى الأصل بقدر نصف سطر ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره
تحريره ولم يتعرض لذلك فى تقارير المسكى والبنجانی ، ولا یبعد أنه أراد أن یكتب
فى معنى یکسر ما اخترته كما تقدم قریباً .

(٤) وقال القسطلافی : بالتمتية المفتوحة والون الساكنة والزای المكسورة
والعين المهملة ، أى يأخذ اللحم من البرمة ویقرب إلى أصحابه ، اه . وقال الحافظ قوله :

قوله (فلتخبز معي^(١)) نقلته المتكلمة من الحضور إلى التكلم عند الحكاية ،
فقله الراوى بعينه ، أو المعنى فلتخبزه مع حضوري أى بين يدي النبي ﷺ ،
فالضاف محذوف .

قوله (ثم يمد صوته بآخرها) وهو قوله أبيتنا^(٢) كما مر آنفاً .

قوله (ونوساتها) تنطف^(٣) فقد كانت اغتسلت .

ينزع أى يأخذ اللحم من البرمة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ثم ينزع
الخبز من التور ، ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا من قوله ﷺ لا تنزع البرمة ولا الخبز
من التور الخ ، وما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى يؤيده ما في مختار الصحاح
من قوله : نزع عن كذا انتهى عنه ، وبابه جلس ، اه .

(١) وفي تقرير المكي قوله : معنى هذا مقولة امرأة جابر تقول فلتخبز معي ،
وقال السندی قوله : معنى ولعله بمعنى عندي ، أو هو حكاية قولها بتقدير أى قالت
نعم فلتخبز معي ، اه . قلت هذا على ما في النسخة الهندية التي بأيدينا بلفظ معي ولم
يتعرض لذلك الحافظ ، ولا عجب منه لأن في نسخته فلتخبز معك ، لكن العجب
من الكرماني والعيني والقسطلاني إذ في نسخهم بلفظ معي ، ومع ذلك لم يتعرضوا
له ، وفي هامش النسخة الهندية فلتخبز معي كذا في أكثر النسخ ، وفي الاسماعيلي
معك ، وفي المشكاة في الحديث المتفق عليه ثم قال : ادعى غايضة فلتخبز معك وهو
ظاهر ، وفي غيره تكلف ، اه .

(٢) أى في الحديث السابق بلفظ ورفع صوته أبيتنا أبيتنا .

(٣) اختلفت نسخ المتون والشروح في هذا اللفظ ، وما ذكره الشيخ من
لفظ نوساتها ، هو المذكور في النسخة الهندية التي بأيدينا ، وهو الذي صوبه الخطابي
وغيره كما سيأتي ، وفي نسخة العيني بلفظ نوساتها ، قال هو بفتح التون والسين المهملة

قوله (وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقة) حيث يظنون^(١) أنك لم

قال الخطابي : نساتها ليس بشيء إنما هو نوساتها يعني بتقديم الواو على السين أى ذوائبها ، وقوله : ينطف بضم الطاء وكسرهما أى تقطر كأنها كانت قد اغتسلت ، ويقال النوسات جمع نوسة واشتقاقها من النوس وهو الاضطراب ، وكأن ذوائبها كانت تنوس أى تتحرك ، وقال ابن التين : نوساتها بسكون الواو وضبط بفتحها ، وأما نساتها فكأنه على القلب ، اه . وقريب منه ما قال الحافظ ، وفي نسخة القسطلاني أيضاً نساتها قال : بفتح النون وسكون السين المهملة ، وعند ابن السكك نوساتها بتقديم الواو على السين ، قال القاضي عياض : وهو أشبه بالصحة ، وقال أبو الوليد القشيري : إنه الصواب ، وقال الماوردي : نوساتها بفتح الواو وسكونها أى صفائر شعرها ، وقوله : تنطف بكسر الطاء المهملة وتضم أى تقطر واهـ لها اغتسلت ، اهـ مختصراً . زاد في تقرير المكي قوله : من أمر الناس وهى المصالحة بين على ومعاوية ، والبيعة على يد على رضى الله عنه وجعل معاوية نائباً له ، وقوله : من الأمر شيء بأن جعلوني شريكاً فى المشورة ، وقوله : ينتظرونك إما حقيقة أو قالت ذلك مصلحة ، اهـ . قال الكرماني وتبعه القسطلاني وغيره قوله : من الأمر أى من الإمارة والملك ، اهـ .

(١) وفي تقرير المكي قوله فرقة أى بينك وبينهم بأنهم يظنونك أنك لم تجهم للعداوة وعدم الرضاء بالصلح وبيعة على ، وقوله : فلما تفرق الناس أى فرغوا عما كانوا فيه ، اهـ . قال القسطلاني قوله : فلما تفرق الناس بعد قضية التحكيم وحاصلها أنهم اتفقوا على تحكيم أبى موسى الأشعري من جهة على وعمرو بن العاص من جهة معاوية ، فقال عمرو لابن موسى قم فأعلم الناس بما اتفقنا عليه ، فخطب أبو موسى فقال فى خطبته : أيها الناس إنما قد نظرنا فى هذه فلم نر أمراً أصليح لها ولا ألم لشعبنا من رأى اتفقت أنا وعمرو عليه ، وهو أنا نخاع علياً ومعاوية وترك الأمر شورى ، ونستقبل للأمة هذا الأمر فيولوا عليهم من أجبه ، وإنى قد خلعت علياً

ترض بمصالحهم وكرهتها حيث لم تحضرم فيها .
قوله (يوم الاحزاب لغزوم) يوم ظرف (١) للقول لا الغزو ، والمعنى أنهم
لا يسرون إلينا بعد اليوم ، ونحن نسير إليهم .

ومعاوية ، ثم تنحى وجاء عمرو فقام مقامه لحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن هذا
قد قال ما سمعتم وأنه قد خلع صاحبه وإنى قد خلعت كما خلعه ، وأثبت صاحبي
معاوية ، فإنه ولي عثمان ، والمطالب بدمه ، وهو أحق الناس ، فلما انفصل الأمر
على هذا خطب معاوية ، اه . وقال الحافظ قوله : فلما تفرق الناس ، أى بعد أن
اختلف الحكمان وهما أبو موسى وعمرو بن العاص ، ووقع فى رواية عبد الرزاق
عن معمر فى هذا الحديث فلما تفرق الحكمان ، وهو يفسر المراد ويعين أن القصة
كانت بصفتين ، وجوز بعضهم أن يكون المراد الاجتماع الاخير الذى كان بين
معاوية والحسن بن علي ، ورواية عبد الرزاق ترده ، وعلى هذا تقدير الكلام فلم
تدعه حتى ذهب إليهم فى المكان الذى فيه الحكمان ، فحضر معهم فلما تفرقوا خطب
معاوية إلى آخره ، وأبعد من ذلك قول ابن الجوزى فى كشف المشكل أشار بذلك
إلى جعل عمر الخلافة شورى فى ستة ، ولم يجعل له من الأمر شيئاً ، فأمرته بالحق ،
قال : وهذا حكاية الحال التى جرت قبل ، وأما قوله : فلما تفرق الناس خطب معاوية
كان هذا فى زمن معاوية لما أراد أن يجعل ابنه يزيد ولي عهده كذا قال ، ولم يأت
له بمستند والمعتمد ما صرح به فى رواية عبد الرزاق ، اه .

(١) وهو واضح ، قال الحافظ : ذكر الواقدي أنه عليه السلام قال ذلك بعد أن
انصرفوا ، وذلك لسبع بقين من ذى القعدة ، وفيه علم من أعلام النبوة ، فإنه
عليه السلام اعتمر فى السنة المقبلة فصدته قريش عن البيت ، ووقعت الهدنة إلى أن نقضوها
فكان ذلك سبب فتح مكة ، فوقع الأمر كما قال عليه السلام ، وأخرج البزار بإسناد حسن
من حديث جابر شاعداً له ، ولفظه : أن النبي عليه السلام قال يوم الاحزاب وقد جمعو
له جموعاً كثيرة : لا يغزونكم بعد هذا أبداً ولكنكم أتم تغزونهم ، اه .

قوله (من يأتينا بخبر القوم) أى^(١) بنى قريظة ، ماذا يقصدون بنا وفيم هم .
قوله (فاسأله الذى كانوا أعطوه) فيه دلالة^(٢) على جواز الرجوع فى الهبة ،
وأن^(٣) الموهوب له إذا وهبه الآخر لم يملك الواهب الأول ردها من الموهوب

(١) وقد تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب الجهاد فى باب : هل يبعث
الطليعة وحده . وتقدم هناك الجمع بين هذا وبين ماورد أن الذى انتدب له صلى
الله عليه وسلم حذيفة .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره فقهاً ودراية ، وهذا كله مبنى على
مسلك الخفية القائلين بجواز الرجوع فى الهبة ، وظاهر السياق يدل على أنه كان
هبة كما قرره الشيخ ، والذين لم يقولوا بجواز الرجوع فى الهبة حملوها على أنها
كانت عارية ، قال الحافظ : حاصله أن الانصار كانوا واسوا المهاجرين بنخيلهم
ليبتغوا بثمرها ، فلما فتح الله النصير ثم قريظة ، قسم فى المهاجرين من غنائمهم ،
فأكثر وأمرهم برد ما كان للانصار لاستغنائهم عنه ، ولأنهم لم يكونوا ملكهم
رقاب ذلك ، وامتنعت أم أيمن من رد ذلك غنائمها ملكت الرقبة ، فلاطفها النبي
ﷺ لما كان لها عليه من حق الحضانة حتى عوضها عن الذى كان بيدها بما أرضاها ، اهـ .
وفيه أنه لو كان كذلك كان ينبغى للنبي ﷺ أن يطل ظنها لأن بسكوته ﷺ ابتليت
أم أيمن فى أشد من ذلك على مسلكتهم ، لأنها علمت أن الرجوع فى الهبة جائز ،
وهو لا يجوز عندهم .

(٣) وذلك لأن جواز الرجوع فى الهبة عند أبي حنيفة مشروط بسبع شرائط
ذكرت فى الاوجز ، وفى الدر المختار : يمنع الرجوع فيها حروف ومع خزقة
يعنى الموانع السبعة ، ثم قال : والخاء خروج الهبة عن ملك الموهوب له ولو بهية إلا إذا
أرجع الثاوى فلاول الرجوع سواء كان بقضاء أو رضاً ، اهـ .

له الاول ، ولذلك أمر النبي ﷺ أم أيمن أن تردّها لآلهم ، ولو ملك ^(١) ردّها بنفسه النفيسة لما افتقر إلى ذلك ، وجواز الرجوع في الهبة ظاهر برجوع ^(٢) الانصار فيما كانوا أعطوه ولا يمكن ^(٣) حمله على أنه كان عارية لاهبة ، لانه لو كان عارية لما أعطى النبي ﷺ عطية أم أنس لام أيمن إذ لا يجوز هبة العارية .

قوله (خيمة في المسجد) (يياض (٤)) .

قوله (وهي غزوة محارب خصفة من بني ثعلبة الخ) وأورد المحشى (٥) ماهو

(١) ولا يشكّل عليه ما في رواية مسلم عن أنس في هذه القصة من لفظ فرد رسول الله ﷺ إلى أمي عذافها ، وفي أخرى له فأتيته النبي ﷺ فأعطانيهن لأن هذا الإعطاء كان أمراً منه ﷺ لام أيمن بالرد ، قال النووي في شرح قوله : رد المهاجرون إلى الانصار متأخراً ، وقد جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم ذلك ، اهـ .

(٢) لا يقال إن الرجوع في الهبة وإن كان جائزاً عندنا لكنه مكروه تحريماً وقيل تنزيهاً كما في الدر المختار فكيف فعله الانصار لأن هذا الرد كان بأمر النبي ﷺ لم يكن من عند أنفسهم كما تقدم قريباً عن النووي فلا قبح فيه إذا .

(٣) وفيه أنه من يحمله على العارية أولاً يحمل إعطائه ﷺ أم أيمن أيضاً على العارية كما تقدم قريباً في كلام الحافظ من قوله امتعت أم أيمن ظناً منها أنها ملكة الرقبة ، اهـ . وقد عرفت ما في كلام الحافظ هذا عندي من الإشكال .

(٤) يياض في الاصل قريب من سطر ولم يتعرض لذلك في التقارير الثلاثة للمكي والبنجابي وتقدم الكلام على ذلك في أبواب المساجد مفصلاً في كلام الشيخ قدس سره وفي هامشه أيضاً .

(٥) إذ قال قوله محارب خصفة بالخاء المعجمة والصاد المهملة والغاء المفتوحات

وارد عليه حقاً فلا جواب إلا بالتزام حذف حرف العطف من لفظ بنى ثعلبة ،

بإضافة محارب لتاليه للتمييز عن غيرهم من المحاربين لأن المحارب في العرب جماعة (*) ثم إن خصفة المذكور من بنى ثعلبة من غطفان بثلاثة وعين في الأول ، وفتح المعجمة والمهملة والقاف في الثاني وهو يقتضى أن ثعلبة جد محارب ، قال ابن حجر : وليس كذلك فإنه من ذرية غطفان وغطفان هو ابن سعد بن قيس ، ومحارب هذا هو ابن خصفة بن قيس فمحارب وغطفان إبن عم ، فكيف يكون الأعلى منسوباً إلى الأدنى ، والصواب ما في الباب اللاحق ، وهو عند ابن إسحق وغيره ، وبنى ثعلبة بواو العطف ولذا نبه على ذلك أبو على الفسائى فى أوهام الصحيحين ، اهـ . وقال الكرماني : والصواب محارب خصفة ، وبنى ثعلبة بن غطفان بالواو العاطفة ، اهـ . قال العيني : غزوة ذات الرقاع بكسر الراء وبالقاف وبالعين المهملية سميت بذلك لأنهم رقعوا فيها راياتهم ، وقيل لأن أقدامهم تقبت ، فكانوا يلقون عليها الحرق ، وقيل : سميت بذلك لشجرة هناك تسمى ذات الرقاع ، وقال الواقدي : سميت بذلك لجبل فيه بقع حمر وبيض وسود ، وقال ابن إسحاق : ثم أقام رسول الله ﷺ بالمدينة بعد غزوة بنى النضير شهرى ربيع وبعض جمادى ، ثم غزا نجداً يريد بنى محارب وبنى ثعلبة من غطفان ، ثم سار حتى نزل نجداً ، وهى غزوة ذات الرقاع ، فلقى بها جمعاً من غطفان فتقارب الناس ، ولم يكن بينهم حرب ، وقد أخاف الله الناس بعضهم بعضاً حتى صلى رسول الله ﷺ صلاة الخوف ، والحاصل أن غزوة ذات الرقاع عند ابن إسحق كانت بعد بنى النضير ، وقبل الخندق سنة أربع ، وعند ابن سعد وابن حبان أنها كانت فى المحرم سنة خمس ، ومال البخارى إلى أنها كانت بعد خيبر كاسيأتى ، ومع هذا ذكرها قبل خيبر ، والظاهر أن ذلك من الرواة ، اهـ مختصراً .

(*) كأنه قال محارب : الذين ينسبون إلى خصفة بن قيس لا الذين ينسبون إلى قيس

وإلى غيرهم ، اهـ .

فالتقدير محارب خصفة ، وغزاه من بنى ثعلبة ، والله تعالى أعلم ، والمقصود ^(١) من إيراد الآثار المختلفة في الترجمة بيان ما في صلاة الخوف من الاختلاف : أين صلاحها أولاً ؟ والجمع بينهما أن تحمل على الصلاة المطلقة عن قيد الأولية ، فإنه عليه السلام صلى في جملة تلك الغزوات .

قوله (وهو يرينى في وجمى) الضمير للشأن ^(٢) .

وقال الزرقانى على المواهب : اختلف فيها متى كانت ، ثم قال بعد ذكر اختلاف المؤرخين في ذلك ، وقد جنح البخارى إلى أنها كانت بعد خير ، ومع ذلك ذكرها قبل خير ، فلا أدري هل تمسك ذلك تسليماً لأصحاب المغازى أنها كانت قبلها ، أو أن ذلك من الرواة عنه أو إشارة إلى احتمال أن تكون ذات الرقاع اسماً للغزوتين مختلفتين ، واحدة بعد خير ، وأخرى قبلها ، كما أشار إليه البيهقي على أن أصحاب المغازى مع جزمهم بأنها كانت قبل خير مختلفون في زمنها ، اه مختصراً .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع ما يرد من ذكر الغزوات المختلفة في باب غزوة ذات الرقاع ، من ذى قرد ، وغزوة أنمار وغيرها ، واختلفوا في بدأ شرعية صلاة الخوف كما تقدمت الإشارة إليه في اللامع وبسط الكلام عليه في الأوجز ، وفيه إن الجمهور قالوا إن أول ماصلية في غزوة ذات الرقاع ، واختلفوا في أى سنة كانت هي ؟ فقيل سنة أربع ، وقيل خمس ، وقيل ست ، وقيل سبع ، وقال ابن إسحق : كانت أول ماصلية قبل بدر الموعد ، وهي كانت في شعبان سنة أربع إلى آخر ما بسط في الأوجز .

(٢) وهو كذلك ، وقال القسطلاني : قوله يرينى بفتح التحتية الأولى وسكون الثانية ، بينهما راء مكسورة يوهمنى ، اه . وقال الكرماني : قوله يرينى بفتح أوله وضحه ، يقال رابه وأرابه ، إذا أوهمه وشككه ، اه .

قوله (ما كشفت من كنف أثني قط) يعنى ^(١) فى حرام .

قوله (مسلماً ^(٢)) .

(١) ولفظ الكوكب أى فى الحرام لا فى الجاهلية ولا فى الإسلام ، وبسط فى هامشه عليه السلام ، وقال الكرمانى : الكنف بفتح الكاف والثون : الثوب الذى يسترها ، وهو كناية عن عدم الجماع ، ويروى أنه كان حصوراً ، وأن معه مثل الهدية ، اه . ويشكل على ذلك ما فى أبى داود من حديث أبى سعيد الخدرى من قصة امرأة صفوان بن معطل إذ شكت أن زوجها يفرطها إذا صامت ، وأجاب عنه صفوان بأنى رجل شاب لا أصبر ، قال البزار : هذا الحديث كلامه منكسر ، وامل الاعمش أخذه من غير ثقة فدلسه ، فصار ظاهر سنده الصحة ، وليس للحديث عندى أصل ، قال الحافظ : وما أعلم به ليس بقادح لأن ابن سعد صرح فى روايته بالتحديث بين الاعمش وأبى صالح ، وأما رجاله فرجال الصحيح ، ولما أخرجه أبو داود قال بعده رواه حماد بن سلمة عن حميد عن ثابت عن أبى المتوكل عن الترمذى ، وهذه متابعة جيدة تؤذن بأن للحديث أصلاً ، وغفل من جعل هذه الطريقة الثانية علة للطريق الأولى ، وأما استنكار البزار فإفاده أنه يخالف لحديث عائشة فى قصة الإفك ، إذ قال فيه : والله ما كشفت كنف امرأة قط ، أى ما جامعها ، والجمع بينه وبين حديث أبى سعيد على ما ذكره القرطبى : أن مراده بقوله ما كشفت أى بزنا ، قال الحافظ : وفيه نظر لأن فى رواية سعيد بن هلال عن هشام فى قصة الإفك قال : والله ما أصبت امرأة قط حلالاً ولا حراماً ، فالذى يظهر أن مراده بالثنى المذكور ما قبل هذه القصة ، ولا مانع أن يتزوج بعد ذلك ، فهذا الجمع لا اعتراض عليه إلا بما جاء عن ابن إسحق أنه كان حصوراً ، لكنه لم يثبت ، فلا يعارض الحديث الصحيح ، اه مختصراً .

(٢) زاد هذا القول فى تقرير المحكى ، ولم يتعرض له والذى المرحوم فى تقريره

قوله : (وما ذاك قالت : كذا وكذا) وكان ذلك أول بلوغ الخبر إلى أم رومان وفى بقية (١) الحديث اختصار كثير ، فقوله : قالت عائشة سمع إلخ ، مترتب على

فقال : قوله مسلماً بالفتح أى سالم كرده شده ، وبالكسر أى ساكتاً ، وفى بعض النسخ : مسيئاً أى بد كان ، ومآل الكل واحد ، وهو أن علياً لم يكن قذف ، وإن كان يسيء الظن أو يسلم إلى من قذفها ، ولا يقول له ولا يغير القاذف شيئاً ، اهـ . قال الكرماني : قوله مسلماً بكسر اللام من تسليم الأمر بمعنى السكوت ، وبفتحها من السلامة من الخوض فيه ، وفى بعضها مسيئاً ضد محسناً ، وهو رضى الله تعالى عنه منزّه أن يقول بمقالة أهل الإفك ، فغرضها بالإساءة قوله والنسباء سواها كثيرا ، اهـ ، وهكذا فى القسطلاني ، وقال الحافظ : وفى ترجمة الزهرى عن حلية أبي نعيم قال : كنت عند الوليد بن عبد الملك فتلا هذه الآية «والذى تولى كبره» فقال : نزلت فى على ، قال الزهرى : أصلح الله الأمير ليس الأمر كذلك أخبرنى عروة عن عائشة قال : وكيف أخبرك ؟ قلت : أخبرنى عن عائشة أنها نزلت فى عبد الله بن أبي بن سلول ، ولابن مردويه من وجه آخر عن الزهرى ، كنت عند الوليد بن عبد الملك ليلة من الليالى وهو يقرأ سورة النور مستلقياً ، فلما بلغ هذه الآية «والذى تولى كبره» جلس ، ثم قال : يا أبا بكر من تولى كبره منهم ، أليس على بن أبي طالب ؟ فقلت فى نفسى : ماذا أقول ؟ لئن قلت لا ، لقد خشيت أن ألقى منه شراً ، ولئن قلت نعم لقد جئت بأمر عظيم ، فقلت - فى نفسى - لقد عودنى الله على الصدق خيراً ، قلت : لا قال : فضرب بقضيه على السرير ، ثم قال : فن ؟ فن ؟ حتى ردد ذلك مراراً ، قلت : لكن عبد الله بن أبي ، قال ابن التين قوله : مسلماً بكسر اللام وضبط أيضاً بفتحها والمعنى متقارب ، قال الحافظ : فيه نظر فرواية الفتح تقتضى سلامته من ذلك ورواية الكسر تقتضى تسليمه لذلك ، انتهى مختصراً .

(١) وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى اللامع وهامشه فى كتاب الانبياء

كثير مما لم يذكر ههنا إلى غير ذلك مما لا يخفى .

قوله : (لأنه نزل فيها) وأنت ^(١) تعلم أن نزولها فيها لا يستلزم مزية في علمها بها
قوله : (لكنك لست إلخ) قصدت ^(٢) بذلك أن ممدوحك التي مدحتك كذلك ،
ولكنك لم تتصف بتلك الصفات .

في باب قوله تعالى : لقد كان في يوسف وإخوته إلخ ، .

(١) وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، وأيضاً فإن نزول الآيات وإن كان
في قصة عائشة رضي الله تعالى عنها ، لكن المخاطبين بذلك الذين جاءوا بالإفك ،
ثم قال الحافظ قوله : تلقون بكسر اللام وضم القاف مخففاً ، وقد فسر في الخبر
حيث قال : وتقول : الولق الكذب ، والولق بفتح الواو واللام بعدها قاف ، وقال
الخطابي : هو الإسراع في الكذب ، والقراءة المشهورة بفتح اللام وتشديد القاف
من التلق وإحدى التائين فيه محذوف ، اهـ . وسيأتى في البخارى في التفسير قال مجاهد :
تلقونه يرويه بعضهم عن بعض ، قال الحافظ : وصله القرطبي وقال : معناه التلق
للشيء وهو أخذه وقبوله ، وهو على القراءة المشهورة محذوف إحدى التائين ، وقرأ
ابن مسعود بإثباتها ، وقراءة عائشة ويحيى بن يعمر تلقونه بكسر اللام وتخفيف
القاف ، قال الفراء : الولق الاستمرار في السير والكذب ، انتهى مختصراً .

(٢) وفي تقرير المكي قوله : لكنك لست إلخ أى لست على صفة ممدوحك
وهى حصان إلخ ، يعنى ممدوحى حصان إلخ ، لأنه كان من أهل الإفك على عائشة ، اهـ .
وقال القسطلانى قوله : لكنك إلخ ، أى بل اغتبت وخضت في قول أهل الإفك ، اهـ .
وسيأتى في كتاب التفسير بلفظ قالت : لكن أنت ، والأوجه عند هذا البعد الضعيف
أنك أنت وإن وصفتى بهذه الصفات بلسانك ، لكن لست تظن في كذلك ، ويؤيد
ما اخترته ما سيأتى في التفسير من قول الشيخ قدس سره إنما قالت ليكون سبب
مبالغته في التوبة إلخ ، وفي التيسير بس كفت أورا عائشة ليكن نيتى توأين جنين

قوله : (وأى عذاب أشد من إلخ) وهذا ^(١) الجواب تسليم منها لما ادعاه مسروق من أنه داخل في جملة من أريد بقوله : دله عذاب عظيم ، وإلا فالجواب في الحقيقة أنه غفر ذنبه بتوبته ، والعصم وإن لم يكن عذاباً مطلقاً لكل من ابتلى به ، لكنه لا يخلو منه فيمن ابتلى به لجريرة

يعنى توغيب ووشام ميكنى وكوشت مردم مى خورى يا آنكه من أين جنين أم ليكن تويستى إن جنانكه نمائى خود را از صدق و راستى درين كلام ، اه . قلت : هذا المعنى الثانى هو الذى اخترته والفرق بين المعنيين ظاهر .

(١) ظاهر ما أفاده الشيخ ههنا أن عائشة رضى الله تعالى عنها سلت وقيل ما قاله مسروق : وسيأتى في التفسير من قوله نور الله مرقد هـذا الجواب تسليمى منها أى أن سلم إلخ ، وهو أوجه ، وفي تقرير المكي قوله أى عذاب يعنى أنه عذبه مرة بالعصم فله لا يعذبه أخرى به ، وفي تقرير اللاهوزى قد تقدم في الحديث السابق أن الذى تولى كبره عبد الله فيقال لعلها أرادت أنهما مرادان ، والمراد من العذاب أعم : من الديوى والاخرى ، اه . وقال السندى : كأنه قالت على تقدير فرض شمول الآية لحسان وإلا فهمى في ابن أبى ، اه . قلت : وهذا هو الأوجه عندى كما سيأتى ، وقال الحافظ رحمه الله قوله : قلت أأأذن إلخ ، وهذا مشكل لأن ظاهره أن المراد بقوله والذى تولى كبره هو حسان بن ثابت . وقد تقدم قبل هذا أنه عبد الله بن أبى وهو المعتمد ، ووقع في رواية أبى حذيفة عن سفيان الثورى عند أبى نعيم في المستخرج لن وهو عن تولى كبره ، فهذه الرواية أخف إشكالا ، اه . وقال القسطلانى : قال مسروق إلخ ، وفي التقيح أنكر ذلك عليه ، وإنما الذى تولى كبره عبد الله بن أبى ، وإنما كان حسان من الجملة ، وتعقبه في المصاييح بأن هذا في الحقيقة إنكار على عائشة وأنها سلت لمسروق ما قاله بقوله وأى عذاب أشد من العصم ، اه . قلت : والأوجه عندى أنها قالت ذلك على سبيل الفرض والتسليم لقول المعترض ، وإلا فقد صرحت هى بنفسها أن الذى تولى الإفك هو عبد الله بن أبى كما تقدم في حديث الإفك في كتاب الشهادة ، وسيأتى

قوله : (ونحن نمد الفتح بيعة الرضوان) لكونه سبب^(١) الفتح فإن صلح الحديبية كان سبباً لكثير من الفوائد من شيوع أمور الإسلام وخصال المسلمين وغير ذلك .

أيضاً في كتاب التفسير في باب قوله عز وجل : « إن الذين جاءوا بالإفك ، » .

(١) وهو كذلك ، قال السيوطي في الدر : أخرج أحمد وأبو داود والحاكم وصححه وغيرهم عن مجمع ابن جارية الانصارى قال : شهدنا الحديبية فلما انصرفنا إلى كراع الغميم إذا الناس يوجفون الإباعر ، فقال الناس بعضهم لبعض : ما للناس قالوا : أوحى إلى رسول الله ﷺ فخرجنا مع الناس نوجف ، فإذا رسول الله ﷺ على راحلته على كراع الغميم ، فاجتمع الناس عليه فقرأ عليهم : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، فقال رجل : يا رسول الله أوفتح هو؟ قال : والذي بيده نفس محمد ﷺ إنه لفتح ، وقد تقدم في كتاب الجهاد في باب بلا ترجمة بعد باب إثم من عاهد ثم غدر في حديث الحديبية من رواية سهل بن حنيف من لفظ لن ، فانطلق عمر إلى أبي بكر فقال له مثل ما قال للنبي ﷺ فنزلت سورة الفتح فقرأها رسول الله ﷺ على عمر إلى آخرها فقال عمر يا رسول الله أوفتح هو؟ قال : نعم ، وقال الحافظ قوله : ونحن نمد الفتح إلخ ، يعني قوله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، وهذا موضع وقع فيه اختلاف قديم ، والتحقيق أنه يختلف ذلك باختلاف المراتب والآيات ، وقوله تعالى « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، المراد بالفتح هنا الحديبية ، لأنها كانت مبدأ الفتح المبين على المسلمين ، لما ترتب على الصلح الذي وقع منه الأمن ورفع الحرب ، وتمكن من يخشى الدخول في الإسلام والوصول إلى المدينة ، من ذلك كما وقع لخالد ابن الوليد وعمرو بن العاص وغيرهما ، ثم تبعت الأسباب بعضها بعضاً إلى أن كل الفتح ، وقد ذكر ابن إسحاق في المغازي عن الزهري قال : لم يكن في الإسلام فتح قبل فتح الحديبية أعظم منه ، إنما كان الكفر حيث القتال ، فلما آمن الناس كلهم ، كلم بعضهم بعضاً وتفاوضوا في الحديث ، والمنازعة ، ولم يكن أحد في الإسلام

قوله : (ولو كنت أبصرت اليوم لأريتكم إلخ) وهذا ظن^(١) منه لشدة وثوقه ،
ولا فقد علم أنه قد جهل .

يعقل شيئاً إلا بادر إلى الدخول فيه ، فلقد دخل في تلك الستين مثل من كان دخل
في الإسلام قبل ذلك أو أكثر ، قال ابن هشام : ويدل عليه أنه ﷺ خرج
في الحديبية في ألف وأربعمائة ، ثم خرج بعد ستين إلى فتح مكة في عشرة آلاف ،
وهذه الآية نزلت منصرفه ﷺ من الحديبية كما في هذا الباب من حديث عمر ،
وأما قوله تعالى في هذه السورة « وأما بهم فتحاً قريباً » فالمراد بها فتح خيبر على
الصحيح ، لأنها هي التي وقعت فيها المغانم الكثيرة للمسلمين ، وقد روى أحمد
وأبو داود من حديث جمع بن جارية فذكر الحديث المذكور قبل عن السيوطي
إلى قوله أي « والذي نفسى بيده إنه لفتح » ، ثم قال : ثم قسمت خيبر على أهل
الحديبية ، وروى سعيد بن منصور بإسناد صحيح عن الشعبي في قوله تعالى « إنا فتحنا
لك فتحاً مبيناً » قال : صلح الحديبية وغفر له « ما تقدم وما تأخر » ، وتبايعوا ببيعة
الرضوان ، وأما قوله تعالى : « فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً » فالمراد بالحديبية ،
وأما قوله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح » وقوله ﷺ « لاهجرة بعد الفتح »
فالمراد به فتح مكة باتفاق ، فهذا يرتفع الإشكال ، وتجتمع الأقوال بعون
الله تعالى ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما سيأتى من رأى الحافظ رحمه الله ،
وما أفاده من قوله : قد علم أنه قد جهل ، يدل عليه ما سيأتى عن سعيد بن المسيب
عن أبيه أنه قال : فلما خرجنا من العام المقبل نسيتها فلم نقدر عليها قال سعيد :
إن أصحاب محمد ﷺ لم يعلوها وعلتموها أتم ؟ وفي أخرى عن سعيد عن أبيه
فرجنا إليها العام المقبل فعميت علينا ، وتقدم في كتاب الجهاد في باب البيعة في الحرب
على أن لا يفروا ، عن ابن عمر رجعنا من العام المقبل ، فما اجتمع منا اثنان على الشجرة

قوله : (ألفاً وثلاثمائة) ثم تلاحق^(١) بهم آخرون فصاروا أربعمائة ، ثم آخرون فصاروا خمسمائة .

التي بايعنا تحتها ، وقال الحافظ : لكن إنكار سعيد بن المسيب على من زعم أنه عرفها معتمداً على قول أبيه لأنهم لم يعرفوها في العام المقبل لا يدل على رفع معرفتها أصلاً الحديث جابر : لو كنت أبصر اليوم لأريتكم مكان الشجرة ، فهذا يدل على أنه كان يضبط مكانها بعينه ، وإذا كان في آخر عمره بعد الزمان الطويل يضبط موضعها ، ففيه دلالة على أنه كان يعرفها بعينه ، لأن الظاهر أنها حين مقالته تلك كانت هلكت ، إما بجفاف أو بغيره ، واستمر هو يعرف موضعها بعينه ، ثم وجدت عند ابن سعد بإسناد صحيح عن نافع أن عمر بلغه أن قوماً يأتون الشجرة فيصلون عندها فتوعدهم ثم أمر بقطعها فقطعت ، أ . هـ . قلت : وقطع عمر رضى الله تعالى عنه الشجرة ، لا يدل على أنها كانت هي الشجرة بعينها ، بل الظاهر أنها الشجرة التي ذكرها طارق ابن عبد الرحمن ، أن قوماً يصلون ويقولون : هذه الشجرة حيث بايع رسول الله ﷺ ، وفي الخنيس روى أن عمر بن الخطاب مر بذلك المكان بعد ذهاب الشجرة ، فقال : أين كانت ؟ فجعل بعضهم يقول : ههنا ، وبعضهم يقول : ههنا فلما كثر اختلافهم قال : سيروا قد ذهبت الشجرة ، أ . هـ . ثم قال القسطلاني : وقال في شفاء الغرام يقال : إن موضع الحديدية ، هو الذي فيه البئر المعروفة بيثر شمس بطريق حدة ، والشجرة والحديدية لا يعرفان الآن ، وليست بالموضع الذي يقال له الحديدية ، في طريق حدة لقرب هذا الموضع من حدة وبعده من مكة والحديدية دونه بكثير إلى مكة ، وهل الحديدية في الحرم كما قال مالك : أو في طرف الحل كما قال المسوردي : أو بعضها في الحل وبعضها في الحرم كما قال الشافعي ، أ . هـ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين مختلف ماورد في الروايات من عدد أصحاب الحديدية ، وذكر الحافظ في الفتح الروايات المختلفة في عددهم ، من أربع

قوله : (حتى سمعته يقول : لا أحفظ إلخ) الظاهر ^(١) أنه أنكر ما كان يحدثه

عشرة مائة ، وفي أخرى ألفاً وأربعمائة ، أو أكثر ، وفي رواية خمس عشر مائة ، وفي أخرى ألفاً وثلاثمائة ، ثم قال : والجمع بين هذا الاختلاف أنهم كانوا أكثر من ألف وأربعمائة ، فن قال ألفاً وخمسمائة جبر الكسر ، ومن قال ألفاً وأربعمائة ألفاء ، ويؤيده ما في رواية البراء ألفاً وأربعمائة أو أكثر ، واعتمد على هذا الجمع النووي ، وأما البيهقي فال إلى الترجيح ، وقال : إن رواية من قال ألفاً وأربعمائة أصح ، ووقع عند ابن سعد عن معقل بن يسار زهاء ألف وأربعمائة ، وهو ظاهر في عدم التحديد ، وأما قول عبد الله بن أبي أوفى ألفاً وثلاثمائة فيمكن حمله على ما اطلع هو عليه وأطلع غيره على زيادة ، والزيادة من الثقة مقبولة ، أو العدد الذي ذكره جملة من ابتداء الخروج من المدينة والزيادة تلاحقوا بهم بعد ذلك أو العدد الذي ذكره هو عدد المقاتلة والزيادة عليها من الاتباع من الخدم والنساء والصبيان الذين لم يلبثوا الحلم ، وأما قول ابن إسحاق ، إنهم كانوا سبعمائة فلم يوافق عليه لأنه قاله استنباطاً من قول جابر رضى الله عنه نحروا البدنة عن عشرة وكانوا نحروا سبعين بدنة ، وهذا لا يدل على أنهم لم ينحروا غير البدن ، مع أن بعضهم لم يكن أحرم أصلاً ، وجزم موسى بن عقبة بأنهم كانوا ألفاً وستمائة وفي حديث سلة بن الأكوع عند ابن أبي شيبه ألفاً وسبعمائة ، وحكى ابن سعد أنهم كانوا ألفاً وخمسمائة وخمسة وعشرين وهذا إن ثبت تحرير بالغ ، ثم وجدته موصولاً عن ابن عباس عند ابن مردويه ، وفيه رد على ابن دحية حيث زعم أن سبب الاختلاف في عددهم أن الذي ذكر عددهم لم يقصد التحديد ، وإنما ذكره بالحدس والتخمين ، انتهى مختصراً . وقال الكرماني : لعل بعضهم اعتبر الأكابر وبعضهم الأصاغر أيضاً ، اه .

(١) في تقرير المسكى قوله : موضع إشعار ، أى مكانه وكيفيته ، أو الحديث أى حديث الإشعار وهو قوله : قلد الهدى ، الخ ، وفي تقرير الآخر أو الحديث كله لأنه يحتمل أن يكون المراد بقوله الإشعار والتقليد حديث الإشعار والتقليد ، اه . وقال الحافظ : قوله لا أحصى كم سمعته ، الخ ، هذا كلام على بن المديني ، وسيأتي

قبل لعروض النسيان^(١) له : فاللعنى ، لا أدري هل أنكر الإشعار والتقليد ، أو الحديث

هذا الحديث في هذا الباب من رواية عبد الله بن محمد الجمعي عن سفيان بن عيينة ،
أتم من رواية علي ، ولكن قال فيه حفظت بعضه وثبتني معمر ، وأغرب الكرماني
تحمل قول علي بن المديني : لا أحصى كم سمعته من سفيان ، على أنه شك في العدد الذي
سمعه منه ، هل قال ألف وخمسة ، أو ألف وأربعمائة ، أو ألف وثلاثمائة ؟ ويكنى
في التعقيب عليه أن في حديث سفيان هذا ليس فيه تعرض للتردد في عددهم بل
الطرق كلها جازمة بأن الزهري قال في روايته كانوا بضع عشر مائة ، وكذلك كل
من رواه عن سفيان ، وإنما وقع الاختلاف في حديث جابر والبراء ، اه . والحديث
الذي أشار إليه الحافظ سيأتي قريباً في البخاري من حديث عبد الله عن سفيان :
وقال فيه الحافظ بين أبو نعيم في مستخرجه القدر الذي حفظه سفيان عن الزهري ،
والقدر الذي ثبت فيه معمر فساقه من طريق حامد بن يحيى عن سفيان إلى قوله فأحرم
منها بعمرة ، ومن قوله بعث عينا له من خروعة الخ ، بما ثبت فيه معمر ، وقد تقدم
في هذا الباب من رواية علي بن المديني عن سفيان ، لا أحفظ الإشعار والتقليد
فيه وأن عالياً قال : ما أدري ما أراد سفيان بذلك ، بل أراد أنه لا يحفظ الإشعار
والتقليد فيه خاصة ، أو أراد أنه لا يحفظ بقية الحديث ، وقد أزال هذه الرواية
الإشكال والتردد الذي وقع لعل بن المديني ، اه . وظاهر كلام الحافظ أن القدر
الذي حفظه سفيان عن الزهري غير القدر الذي ثبته معمر إذ فرق بينهما ، وهذا
مخالف لما فسره الكرماني : قوله ثبتني معمر ونبى العيني والقسطلاني فقد قال
الكرماني قوله : ثبتني أي جعلني معمر ثبتاً فيما سمعته من الزهري في هذا الحديث ، اه .
وقال العيني : أي جعلني معمر ثابتاً فيما سمعته من الزهري مهنا ، اه . وقال القسطلاني
ثبتني فيما سمعته من الزهري معمر ، ثم قال بعد قوله قلده الهدى وأشعره وأحرم منها
بعمرة ، وهذا القدر مما ثبته فيه معمر كما بينه أبو نعيم في مستخرجه ، اه .

(١) قال صاحب التيسير : تا آنکه شنیدم سفيان را می گفت یاد نمیدارم از

كله ؟ فالوضع في قوله موضع الإشعار بمعنى موضع هذا اللفظ ، ويمكن أن يراد بالموضع موضع الإشعار من الهدى ، والمعنى أنه أنكر علم تعين الموضع أى هو في اليمين أو اليسار ، والإنكار ^(١) على هذا إنكار لما يذكره أولاً ، والمعنى إني لا أتذكر في هذا الحديث إلا ما رويتم إياه ، وأما تعيين موضعه فلم أرو حتى أرويه .

قوله : (ثم أصبحنا نستقي ^(٢) سمانهما) ، تنبيه على استحقاقها لتلك المزية والإتيان الذى أنكر عليها الرجل .
قوله : (هنياً مرياً لك يعنى) ^(٣) قوله دليغفر لك الله ، لا قوله ولما فتحنا ، فإنهم مشتركون في فوائد الفتح .

زهرى إشعار وتقليد را يا أنكه تمام حديث را يعنى بارها أزوى شنيده بودم بعد زال شنيديم أزوى مى گفت فراموش کردم اين را ، اه . كذا في الاصل ، وفيه سقوط من الكلام .

(١) هكذا في الاصل ، والاوجه عندى أن فيه سقوطاً من الكلام والصواب والإنكار على هذا ليس إنكاراً لما يذكره أولاً ، وعلى هذا لم يحتج إلى عروض النسيان لسفيان .

(٢) قال الحافظ : بالمهمله وبالفاء وبالهمز أى نسترجع ، يقول هذا المال أخذته فيثاً ، وفي رواية الحموى بالقاف بغير همز ، وقوله سمانتا أى أنصبائنا من الغنيمه ، اه . فيه سقوط في كلام الحافظ ، وفي العيني بالفاء وبالهزمة في آخره من استفات هذا المال أى أخذته فيثاً أى نطلب النىء من سمانهما ، وسمى فيثاً لأنه مال امترجع المسلمون من أيدي الكفار ، اه .

(٣) قال القسطلاني : قوله هنياً لا لثم فيه ، ومرياً لا داء فيه ، ونصباً على

قوله : (إلى عيالهم وذريارى هؤلاء) يعنى بذلك الكفار الذين ذهبوا إلى مكة
انصر قريش وبقى أهلهم خلواً ، ومعنى قوله قطع عنا عينا أى ^(١) جماعة من المشركين
فإن الكفار لم ^(٢) رجعوا إلى أهلهم لم يبق مع أهل مكة منهم أحد ، فقتل جماعتهم

المفعول ، أو الحال أو صفة لمصدر محذوف أى صادفت ، أو عيشاً هيناً مريباً
يا رسول الله : غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، اه . وما أفاده الشيخ
قدس سره رفع لما يتوهم من ظاهر اللفظ أن قولهم هذا مرتب على الفتح ،
ولاريب أنه مشترك فيهم كلهم ، وإن كان الخطاب فيه أيضاً للنبي ﷺ ، قال
السيوطى فى الدر : أخرج ابن أبى شيبه والبخارى ومسلم والترمذى وغيرهم عن
أنس قال : أنزلت على النبي ﷺ : يا غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ،
مرجعه من الحديدية ، فقال : لقد أنزل على آية هى أحب على مما على الأرض ، ثم
قرأها عليهم فقالوا هيناً مريباً يا رسول الله قد بين الله لك ماذا يفعل بك ، فإذا
يفعل بنا فنزلت عليه : يدخل المؤمنون والمؤمنات ، حتى بلغ فوزاً عظيماً ، اه .

(١) اختلفت الشراح فى شرح هذا اللفظ على معان عديدة تأتى قريباً بعضها
أبعد من بعض ، وهذا الذى اختاره الشيخ من قوله عينا أى جماعة هو الأوجه
بل هو المتمين عند هذا العبد الضعيف ، لأن لفظ العين يأتى فى معنى الجماعة أيضاً كما
فى القاموس ، ويؤيد هذا المعنى ما وقع فى بعض الروايات لفظ عتقاً بدل عينا ،
قال الحافظ فى الفتح : وفى رواية أحمد أتروا أن أميل إلى ذريارى هؤلاء الذين
أعانهم ففصيحهم ، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين ، وإن يجيئوا تكن عتقاً
قطعها الله ، ونحوه لابن إسحاق فى روايته فى المغازى عن الزهرى ، والمراد أنه
ﷺ استشار أصحابه : هل يخالف الذين نصرروا قريشاً إلى مواضعهم فيسبى أهلهم
فإن جاءوا إلى نصرهم اشتغلوا بهم ، وانفرد هو وأصحابه بقريش ، وذلك المراد

ويمكن^(١) أن يكون المعنى أنهم إذا رجعوا إليهم لم نحتاج إلى بعث جاسوس إلى مكة ليطلع لنا علم من اجتمع فيها من الكفار، إذ لا يبقى هناك غير قريش فلا يحتاج

بقوله تكن عنقاً قطعها الله ، اه . وفي المجمع وفي حديث الحديبية وإن نجوا يكن عنق قطعها الله أى جماعة من الناس ، وفي حديث يخرج عنق من النار بضم عين أى شخص أو طائفة ، اه . وفي الكرماني عن الخطابي المحفوظ منه كان الله قد قطع عنقاً بالقف أى جماعة من أهل الكفر فيقل عددهم وتنبئ بذلك قوتهم ، اه . واختار ابن القيم في الهدى أيضاً لفظ عنقاً ، وزاد المعنى بعد ذكر قول الخطابي ، وقال الحليل جاء القوم عنقاً أى طوائف ، والأعناق الرؤساء ، اه .

(١) ذكر هذا المعنى مولانا محمد حسن المكي في تقريره ، لكن بنوع آخر فقال : قوله بعث عيناً وكان بعث العين حين خروجه عن المدينة لأنه أخبر بالمدينة أن المشركين اجتمعوا له والاحاييش الاضطاط القبائل المتفرقة ، والاضطاط الذى أضيف إليه الغدير اسم موضع وليس بمعنى المتفرقة ، وقوله : أن أميل يعنى أترك قريش مكة وأميل إلى بلدان الاحاييش أولاً فأغار على بلدانهم فنسب عيالمهم وذريهم لأنى إذا أغار على بلدانهم فحينئذ إما يأتونا طائعين أم لا ، فعلى الاول لا نحتاج إلى أن نبعث جاسوساً إلى مكة فيطلعنا على أحوالهم ، لأن الاحاييش تكفينا في أخبارهم ، وعلى الثانى تركنا الاحاييش محروبين ثم توجه إلى مكة ، اه . وأنت ترى ما فى اللامع أوجه من ذلك وقال الكرماني : قوله من المشركين متعلق بقوله قطع أى أن يأتونا كأن الله قد قطع منهم جاسوساً يعنى الذى بعثه رسول الله ﷺ أى غاية إنا كنا كن لم يبعث الجاسوس ولم يعبر الطريق وواجههم بالقتال وإن لم يأتونا نهنا عيالمهم وأموالهم وتركاهم محروبين بالمهمة والراء أى مسلوين منهموين ، يقال حربه إذا أخذ ماله وتركه بلائىء ، وقد حرب ماله أى سلبه فهو محروب ، ثم ذكر الكرماني فى قول الخطابي المذكور قبل : إن المحفوظ منه قد قطع عنقاً ، الخ ، وحكى السندى قول الكرماني بلفظ آخر فقال : قال الكرماني من المشركين متعلق بقطع فالمعنى قطع

إلى بعث جاسوس، لحصول العلم بأنه ليس فيها أحد من سوام، غير أن^(١) أبا بكر لم يوافق هذا الرأي لما فيه من رفض العمرة، وقد خرجوا لها واشتهر فيما بينهم أنه خرج لها، فلو اشتغل بالقتال لكان فيه نوع تغرير.

قوله: (عند رجل من الأنصار)، وكان في ناحية من العسكر هناك، وطلب منه عمر فرسه للقتال إذ كانوا يظنون أن القتال كائن لا محالة، ولا يتأفیه^(٢) ما في الحديث الآتي أن عمر أرسل ابنه لينظر ما شأن الناس أحدقوا برسول الله ﷺ، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون أمرهما، فقال له اذهب واتنى بخبر القوم وبفرسه فذكر كل من الرواة أمراً ولم يذكرهما.

منهم الجاسوس الذى بعثاه إليهم على معنى ما ظهرت له فائدة وأثر فيهم، بل صار كأنما ما بعثنا إليهم، اهـ.

(١) قال الحافظ: أشار أبو بكر رضى الله تعالى عنه بترك القتال والاستمرار على ما خرج له من العمرة حتى يكون بدء القتال منهم، فرجع إلى رأيه، وزاد أحمد في روايته فقال أبو بكر: الله ورسوله أعلم، يا نبي الله إنما جئنا معتمرين، الخ. والإحاديث بالحاء المملة والموحدة آخره معجمة واحداً أحبوش بضمين، وهم بنو الهون بن خزيمة وبنو الحارث بن عبد مناة وبنو المصطلق بن خزاعة، كانوا تحالفوا مع قريش تحت جبل يقال له الحبشى أسفل مكة، وقيل سموا بذلك لتحبشهم أى تجمعهم والتحبش التجمع، اهـ.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بين الحديثين وجيه، وإليه مال الحافظ إذ قال في الحديث الآتي قوله: فليأخذقوا، وهذا السبب الذى ههنا في أن ابن عمر بايع قبل أبيه غير السبب الذى قبله، ويمكن الجمع بينهما بأنه بعث يحضر له الفرس ورأى الناس مجتمعين فقال له: أنظر ما شأنه؟ فبدأ يكشف حاله فوجدهم يبايعون، فبايع وتوجه إلى الفرس، فأحضرها وعاد حينئذ الجواب على أبيه

وأما ابن التين فلم يظهر له وجه الجمع بينهما ، فقال : هذا اختلاف ولم يسند نافع إلى ابن عمر ذلك في شيء من الروايتين ، كذا قال ، والثانية ظاهرة في الرد عليه ، فإن فيها عن ابن عمر : ثم زعم أن المبايعة المذكورة إنما كانت حين قدموا إلى المدينة مهاجرين ، وأن النبي ﷺ بايع الناس فر به ابن عمر وهو يبايع ، الحديث قال الحافظ : وبمثل ذلك لا ترد الروايات الصحيحة ، فقد صرح في الرواية الأولى بأن ذلك كان يوم الحديبية ، والقصة التي أشار إليها تقدمت من وجه آخر في الهجرة وليس فيما نقل فيها ما يمنع التعدد بل يتعين ذلك لصحة الطريقين ، والله المستعان ، اهـ .

وتبعه القسطلاني في ذلك ولم يزد شيئاً ، وقال العيني : فإن قلت : السبب الذي ههنا غير السبب الذي قبله ، قلت : هذا السؤال فيه تعسف ، فلا يرد أصلاً ، وذلك أن ابن عمر تكررت منه المبايعة وتوحدت في الحديث السابق ، وقد تكلف الشارحون ههنا بما ليس بباطل ، وقال الكرماني قوله : محدقون أى محيطون به ، فإن قلت : المستفاد مما تقدم في آخر هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة أن هذه القصة كانت عند قدوم عمر رضى الله عنه ، وعبد الله المدينة ، ومن ههنا أنه في الحديبية ، قلت : هذه غيرها ، وهذه البيعة المكررة وقعت فيهما ، وذلك التحديث كان في الهجرة ، وهذا في الإسلام ، ولهذا قال : ثمّة إذا قيل له إنه هاجر قبل أبيه يغضب ، وههنا قال : يتحدثون أن ابن عمر أسلم قبل عمر ، اهـ ، قلت : وحديث الهجرة الذي ذكره الكرماني وتقدمت الإشارة إليه في كلام الحافظ هر ما تقدم في الباب المذكور ، عن أبي عثمان التهدي قال : سمعت ابن عمر إذا قيل له هاجر قبل أبيه يغضب ، قال : وقدمت أنا وعمر على رسول الله ﷺ فوجدناه قائلاً فرجعنا إلى المنزل ، فأرسلني عمر وقال : اذهب فانظر هل استيقظ ؟ فأتيته فدخلت عليه فبايعته ثم انطلقت إلى عمر فأخبرته أنه قد استيقظ ، فانطلقنا إليه نهوول هرولة حتى دخل عليه فبايعه ثم بايعته ، وقال الحافظ : في الحديث المذكور قوله : قدمت أنا وعمر يعني عند

قوله (فهي التي يتحدث الناس الخ) ووجه ذلك أن المتبادر من البيعة كانت هي البيعة للإسلام ، فمن سمع - ممن لم يعلم بإسلام عمر - أنه أسلم بمدينة (١) ، لفظ البيعة أن ابن عمر بايع قبل أبيه حملها على الإسلام ، وأما من كان يعرف القضية ، وإسلام عمر وابنه فقد عرف ما كان واقعا .

البيعة ولعلها بيعة الرضوان ، وزعم الداودي أنها بيعة صدرت حين قدم النبي ﷺ المدينة ، وعُدَى في ذلك بعد ، لأن ابن عمر لم يكن في سن من يبايع ، وقد عرض على النبي ﷺ بعد ذلك بثلاث سنين يوم أحد فلم يجره ، فيحتمل أن تكون البيعة حينئذ على غير القتال ، وإنما ذكرها ابن عمر ليعين سبب وهم من قال : إنه هاجر قبل أبيه ، وإنما الذي وقع له أنه بايع قبل أبيه ، فلما كانت بيعته قبل بيعة أبيه ، توهم بعض الناس أن هجرته قبل هجرة أبيه ، وليس كذلك وإنما بادر إلى البيعة حرصاً على تحصيل الخير ، ولأن تأخير ذلك لا يرفع عمر ، أشار إلى ذلك الداودي ، وعارضه ابن التين بأن مثله يرد في الهجرة التي أنكر كونها كانت سابقة والجواب أنه أنكر وقوع ذلك لأكراهيته لو وقع ، أو الفرق أن زمن البيعة يسير جداً بخلاف زمن الهجرة ، وأيضا فلعل البيعة لم تكن عامة بخلاف الهجرة ، فإن ابن عمر خشي أن تفوته البيعة فبادر إلى تحصيلها ثم أسرع إلى أبيه فأخبره ، فسارع إلى البيعة فبايع ، ثم أعاد ابن عمر البيعة ثانياً مرة ، اه . وقد عرفت بما سبق أن الروايات في ذلك ثلاثة : الأولى ما تقدم في الهجرة ، والاثنان في هذا الباب من إرساله ليأتي الفرس ومن إرساله ليرى الناس محذوقين .

(١) هكذا في الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله أنه أسلم بمكة ، والمعنى أن من لم يعلم أن إسلام عمر كان بمكة ، وسمع أن ابن عمر بايع قبل أبيه حملها على أنه أسلم قبل أبيه ، وفي تقرير المسك قوله فهي التي يتحدث الناس ، يعني ظن الناس أن تلك البيعة كانت بيعة الإسلام ، اه .

قوله (أتيناہ نستخبرہ فقال اتهموا الخ) فيه اختصار^(١) والتقدير أتيناہ نستخبرہ

(١) وهو كذلك فإن الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده مفصلاً من حديث حبيب بن أبي ثابت قال : أتيت أبا وائل في مسجد أهله عن هؤلاء القوم الذين قتلهم على بالنهروان فيما استجابوا له ، وفيما فارقوه ، وفيما استحل قتالهم ، قال : كنا بصفين فلما استحر القتل بأهل الشام اعصموا بطل ، فقال عمرو بن العاص لمعاوية أرسل إلى علي بمصحف وادعه إلى كتاب الله فإنه لن يأتي عليك ، فجاء رجل فقال : يتنا وينكم كتاب الله ، ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ، قال علي : نعم أنا أولى بذلك يتنا وينكم كتاب الله قال : فجاءته الخوارج ونحن ندعوهم يومئذ القراء وسيوفهم على عواتقهم ، فقالوا : يا أمير المؤمنين ما ننتظر هؤلاء القوم الذين على التل ألا نمشي إليهم بسيوفنا حتى يحكم الله بيننا وبينهم ، فتكلم سهل بن حنيف فقال : يا أيها الناس : اتهموا أنفسكم فلقد رأيتنا يوم الحديبية ، فذكر الحديث بنحو ما تقدم في البخارى في كتاب الجهاد في باب لائم من عاهد ثم غدر إلى قوله : فقال عمر يا رسول الله : أو فتح هو ؟ قال : نعم .

ثم لا يذهب عليك أن ما في حديث الباب من قوله : قال أبو وائل لما قدم سهل بن حنيف من صفين أتيناہ نستخبرہ مشكل جداً عند هذا المفتقر إلى رحمته تعالى ، لأن أبا وائل رضى الله تعالى عنه كان موجوداً بنفسه في صفين والناس يسألونه عن أحواله ، فقد تقدم قريباً من حديث أحمد أن حبيباً سأل أبا وائل ، وتقدم في البخارى في كتاب الجهاد في باب لائم من عاهد الخ ، عن الإعرش قال : سألت أبا وائل : شهدت صفين ؟ قال : نعم ، فسمعت سهل بن حنيف يقول : اتهموا رأيكم ، الحديث وعن حبيب بن أبي ثابت قال : حدثني أبو وائل قال : كنا بصفين فقام سهل بن حنيف ، فقال : أيها الناس : اتهموا أنفسكم ، الحديث ، وسيأتى في التفسير في باب قوله : إذ ياءمرونك تحت الشجرة ، عن حبيب بن أبي ثابت قال أتيت

فبين لنا ماجرى له ولأصحابه هناك ، وكان من جملة ما ذكر أنه قال لأصحاب على الذين كانوا يأبون الصلح ويحبون القتال ويحضون عليه : اتهموا الرأي ، وقد (١) تقدم . قوله (لأنا كنا أهل ضرع (٢)) اعتذار عن سبب الوخامة وعدم المواقفة ، فإنهم لما لم يتنادوا إلا اللبن والضرع ، كان توخهم عن الحبيب والشعير وغيرهما حتماً .

قوله (ماقولون في هذه القسامة) وسيطوله المصنف في محله في باب القسامة فانتظره .

أبا وائل أسأله فقال : كتبنا بصفين قال سهل بن حنيف : اتهموا رأيكم ، قال الحافظ : قوله أسأله لم يذكر المسئول عنه ، وبينه أحد في روايته فذكر رواية أحمد المذكورة مختصراً . وسيأتي في البخاري في كتاب الاعتصام في باب ما يذكر من ذم الرأي ، عن الأعمش سألت أبا وائل ، شهدت صفين ؟ قال نعم . فسمعت سهل بن حنيف يقول (ح) بطريق آخر عن الأعمش عن أبي وائل قال : قال سهل بن حنيف في آخره قال أبو وائل : شهدت صفين وبئس الصفون ، والحديث : أخرجه مسلم في صحيحه برواية أبي أسامة عن مالك بن مغول عن أبي حصين عن أبي وائل قال : سمعت سهل بن حنيف بصفين يقول : اتهموا رأيكم ، الحديث ، وفي تقرير مولانا البنجابي قوله : فقال أي أخبرنا أنه كان قال في صفين : اتهموا الرأي الخ ، اه . وبهذا أيضاً لا يدفع الإشكال الذي أوردته من سؤال أبي وائل من سهل ، فإن أبا وائل لما كان موجوداً في صفين بنفسه فأية حاجة له أن يسأل عن سهل حاله .

(١) تقدم الحديث في باب بلا ترجمة بعد باب لإثم من عاهد ثم غدر . وتقدم هناك الكلام على قوله اتهموا رأيكم مبسوطاً .

(٢) قال العيني قوله : ضرع بسكون الراء هي الماشية من كل ذى ظلف وخف

قوله (ألا تسمنا من هنيئاتك^(١)) وقد تكلفوا^(٢) في إضافة الهنيئات إليه مع أن الأشعار التي أنشدتها كانت لعبد الله بن رواحة ، والجواب أن الإضافة لا تتوقف على كون الأشعار من مناشيدها ومنشأتها ، بل يكفي للإضافة أدنى ملاسة له بها ، وهو : تذكره إياها ، والمعنى أنشدنا شيئاً مما تذكره وتحفظه ، ولا ينافيه قول الراوى : كان عامر رجلاً شاعراً ، لأن الشاعر كثيراً ما يرتجز بشعر غيره .

قوله (رأى) ورأى^(٣) على حزنا (وهو آخذ إلخ) .

وريف : بكسر الراء وسكون الياء أرض فيها خصب وزرع ، وقوله : واسترخوا من قولهم أرض وخيمة إذا لم توافق ساكنها ، اهـ .

(١) قال الحافظ : جمع هنية وهي تصغير هنة كما قالوا في تصغير سنة سنهية ، اهـ . وقال الكرماني : هن على وزن أخكلة كناية عن الشيء وأصله : هنو ، ويقال : للوث هنة وتصغيرها هنية ، وقد تبدل من الياء الثانية هاء فيقال : هنية فالجمع هنيئات وهنيئات ، والمراد بها الأراجيز جمع الأرجوزة ، اهـ . وفي المجمع قوله من هنيئاتك أى من كلماتك ، أو من أراجيزك ، أو أشياء تظهر منه بما يستطرف ويستحسن ، اهـ .

(٢) فقد قال الحافظ : قد تقدم في الجهاد من حديث جابر أنه من شعر عبد الله ابن رواحة ، فيحتمل أن يكون هو وعامر تواردا على ما تواردا منه ، بدليل ما وقع لكل منهما مما ليس عند الآخر ، أو استعان عامر ببعض ما سبقه إليه ابن رواحة ، اهـ .

(٣) كما يدل عليه سؤاله ﷺ مالك وسيأتي في كتاب الأدب في باب ما يجوز من الشعر ، رأى رسول الله ﷺ شاحباً ، وقال الحافظ : وفي رواية قتيبة رأى رسول الله ﷺ شاحباً بمجمة ثم مهمله وموحدة أى متغير اللون ، وفي رواية

قوله (أما إنه من أهل النار) أى أول ما يدخل ، ولا حاجة (١) إلى القول بنفاقه .

قوله (فقال المسلمون لإحدى أمهات المؤمنين إلخ) وكان (٢) هذا التردد من لم

إياس فأتيت النبي ﷺ وأنا أبكى ، وقوله : زعموا وفى رواية لإياس بطل عمل عامر قتل نفسه ، وفى رواية قتيبة الآتية فى الأدب ، وعند ابن إسحق فكأن المسلمون شكوا فيه ، وقالوا إنما قتله سلاحه ونحوه عند مسلم من وجه آخر عن سلة ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وهذا مبنى على تعيين الرجل ، فإن كان نفاقه معلوماً فالحديث على ظاهره ، وقد تقدم الحديث فى كتاب الجهاد فى باب لا يقول فلان شهيد ، وفى حاشيته لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى نور الله مرقده قوله : رجل اسمه قزمان هذا فى أعداد المناهقين ، وكان قد غاب يوم أحد فعيره النساء ، فخرج مقاتل وبائع ، وقال الكرماني : فإن قلت القتل معصية والعبد لا يكفر بالمعصية ، قلت : لعل رسول الله ﷺ علم بالوحى أنه ليس مؤمناً أو أنه سيرتد حيث يستحل قتل نفسه ، أو المراد من كونه من أهل النار أنه من العصاة الذين يدخلون النار ، ثم يخرجون منها ، اه مختصراً . قلت : واختلفت الروايات فى أن القصة وقعت بأحد أو بخير وقد وقع التصريح فى حديث أبى هريرة بأنها كانت فى خير ، وجزم ابن الجوزى فى مشكله بأن القصة التى حكها سهل بن سعد وقعت بأحد ، إلا أن الإمام البخارى ذكر حديث سهل فى غزوة خير ، وقال الحافظ : لم أقف على تعيين كونها خير لكنه مبنى على أن القصة التى فى حديث سهل متحدة مع القصة التى فى حديث أبى هريرة ، ثم ذكر الحافظ اختلاف سياق روايتهما .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما يشكل على ظاهر الحديث أنهم إذا أكلوا طعام الولية فكيف تردوا فى ذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين

يحضر النكاح والولاية ، وأما من حضرهما أو أحدهما فقد عرف الامر ، ويمكن أن يكون هذا التردد قبل الولاية والنكاح ، ففي العبارة تقديم وتأخير .

قوله (لأنها لم تخمس) وكان الخمس لم يؤخذ منها بعد غير أن الاكل قبل الخمس جائز عند الحاجة ، فظن الظان منهم أن حرمتها لما أنها لم تخمس بعد مع أنها ^(١) لم تكن كذلك .

واضح ، وقد مال إليهما الحافظ أيضاً فقد ذكر البخارى هذا الحديث في كتاب النكاح في باب اتخاذ السراى ، فذكر فيه بحثاً أن التردد إنما كان في أول الحال ، ثم ظهر بعد ذلك أنها زوجة ، واستدل به على صحة النكاح بغير شهود لأنه لو حضر في تزويج صفة شهود لما خفى عن الصحابة حتى يترددوا ، ولادلالة فيه لاحتمال أن الذين حضروا التزويج غير الذين تردوا ، وعلى تسليم أن يكون الجميع تردوا فذلك مذكور من خصائصه عليه السلام أنه يتزوج بلا ولي ولا شهود ، كما وقع في قصة زينب بنت جحش ، اه مختصراً . وكتب مولانا محمد حسن المسكى في كتاب النكاح : قوله فقال المسلمون الفاء للتعقيب ليبقى لأن هذا التردد منهم كان قبل الولاية ، أما بعد الولاية فلم يبق التردد لأن الولاية لا تنكح إلا على الحرية ، اه . قلت : ويمكن الجواب عن أصل الإشكال بعد أكل الولاية أن المترددين لم يطلعوا على أنه طعام ولاية ، بل ظنوا أنها دعوة مستأنفة من النبي عليه السلام .

(١) بل كان المنع لحرمه أكل لحوم الحر الاهلية كما يدل عليه الروايات التي ذكرها الإمام البخارى في هذا الباب منها ما سيأتى عن البراء أمرنا النبي عليه السلام في غزوة خيبر أن نلقى الحر الاهلية نيتة ونضيجه ، ثم لم يأمرنا بأكله بعد ، قال الحافظ : فيه إشارة إلى استمرار تحريمه ، اه . وأما مسألة الاكل قبل الخمس فقد تقدم في كتاب الجهاد في باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم .

قوله (فسره نافع) لما كانت العبارة المتقدمة تحتل محلين أن يكون للفارس سهمان سهم له وسهم لفرسه دفعه بتعيين الاحتمال (١) الثاني .
 قوله (سبقناكم) (٢) بالهجرة) والظاهر أن كلامهما الخبر إلى تلك المقالة اتفاقاً ولا يبعد (٣) أن يكون عمر قال ذلك لها تحديثاً بنعمة الرب تعالى عليه ، وكثيراً ما يتفق في الرقعة والأصحاب وفيما بين الأجاب مثل ذلك .
 قوله (ليس بأحق منكم) فله دره من غاطب على منابر فصل الخطاب حيث أرضاها ، ولم (٤) يلزم فيه مزية في الثواب ، ولأنما ذكر أنهم ليسوا بأحق منكم ، ومن الظاهر أن المسلمين سواسية في كثير من الاستحقاقات .

(١) وتقدم في باب سهام الفرس من كتاب الجهاد بيان المذاهب في ذلك والبسط في الأوجز .

(٢) وهذا ظاهر ، لأن هجرة عمر رضى الله عنه إلى المدينة كانت قبل هجرة النبي ﷺ ، وهجرة أسماء ومن معها كانت بعد هجرة النبي ﷺ بست سنين لأنهم قدموا زمن فتح خيبر .

(٣) والأوجه عند هذا العبد الضعيف هو هذا الاحتمال الثاني ، كما يدل عليه بقية الحديث لاسيما قوله : نحن أحق برسول الله ﷺ منكم ، ولم يكن هذا القول من عمر رضى الله تعالى عنه وحده ، بل تقدم : كان أناس من الناس يقولون سبقناكم بالهجرة ، وقال الحافظ : ولابن سعد بإسناد صحيح عن الشعبي قال : قالت أسماء بنت عيسى : يا رسول الله إن رجالاً يفتخرون عناينا ويزعمون أنا لسنا من المهاجرين الأولين فقال : بل لكم هجرتان ، ومن وجه آخر عن الشعبي نحوه وقال : فيه كذب من يقول ذلك ، اهـ .

(٤) وهو كذلك ، قال الحافظ : ظاهره تفضيلهم على غيرهم من المهاجرين ، لكن لا يلزم من تفضيلهم على الإطلاق بل من الحيثية المذكورة ، اهـ . قال الكرماني : فإن قلت اللازم منه أن يكونوا أفضل من عمر وهو خلاف الإجماع ، قلت : لا يلزم من تفضيلهم من هذا الوجه تفضيلهم مطلقاً أو هو معدول عن ظاهره لمصادمة الإجماع ، اهـ .

قوله (إني لأعرف أصوات رفقته إلخ) فيه مدح لم حيث يتغنون بالقرآن ويجهرون به في الليل حين يأخذ النوم مضاجعهم جهراً غير بالغ حد الكراهة .
قوله (ومنهم حكيم إذا لقي الخيل^(١) إلخ) في كلامه هذا منقبة ظاهرة لحكيم حيث يقبل على العدو قبل أصحابه ويأدرهم إليه ثم يحشم على المقاتلة .
قوله (بلى والذي نفسى بيده إلخ) كلمة بلى^(٢) ههنا بمعنى لا ، ولعله استعمل ههنا

(١) قال الحافظ : قوله لقي الخيل أو العدو شك من الراوى، وقوله : تنتظروهم، أى تنتظروهم من الانتظار، ومعناه أنه لفرط شجاعته كان لا يفر من العدو بل يواجههم ويقول لهم إذا أرادوا الانصراف مثلاً : انتظروا الفرسان حتى يأتوكم، ليثبتهم على القتال، هذا بالنسبة إلى الشق الثانى وهو قوله العدو، وأما على الشق الأول وهو قوله الخيل فيحتمل أن يريد بها خيل المسلمين ، ويشير بذلك إلى أن أصحابه كانوا رجالاً فكان هو يأمر الفرسان أن ينتظروهم ليسيروا إلى العدو جميعاً ، وهذا أشبه بالصواب ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن المراد بالخيل أيضاً خيل العدو ، والمعنى أنه يهدد خيل المشركين ولا يخاف منهم مع كونه منفرداً ، وهذا من كمال شجاعته ، وسيأتى فى باب غزوة أوطاس من قول أبى عامر إذ قال لقاتل دريد فلحقته فلما رآنى ولى فاتبعته وجهلت أقول له : ألا تستحيى ، ألا تثبت ، الحديث .

(٢) أشكل لفظ بلى ههنا وحله الشراح على التصحيف ، وفى نسخة الفتح والعينى بدله بل ، وقال الحافظ : وفى رواية الكشمينى بلى وهو تصحيف ، وفى رواية مسلم كلا وهو رواية الموطأ ، اهـ . وهكذا فى الغنى ، وفى نسخة الكرماني وكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى لفظ : بلى ، ولم يتعرض له ، وهكذا فى نسخة القسطلانى بلفظ : بلى وقال : ولأبى ذر عن الحموى والمستملى «بل» بسكون اللام ، وهى الصواب والأولى تصحيف ، اهـ . وفى الأوجز قوله : كلا حرف ردع أى ليس الأمر كما تظنون ، قال النووى : زجر ورد لقولهم فى هذا الرجل إنه شهيد ومحكوم له بالجنة أول وهلة بل هو فى النار بسبب غلوه ، اهـ .

استعمال أصحاب الهند كلمة هان^(١) بمد الصوت وتغير الالهاجة .

(باب غزوة زيد بن حارثة)

وهذه^(٢) الغزوة غير الغزوة التي اشتهرت بغزوة مؤتة لتصرّحه بها فيما بعد باسم على حدة .

(١) وهو كذلك فإن المعروف في عرف أهل الهند أنه إذا قال رجل كلاماً باطلاً ويريد الآخر أن يرد عليه أشد الإنكار ، فيقول راداً عليه : جى هان مثلاً زيد كومرى هوئى آتہ دن هو كئى اور كئى شخص يون كهى كه زیدنى مجھسى كل يہ كھاتھا تو اس پر شدید انكار اس طرح ہى كيا جا تاھى جى هان ضرور كھا هو كا والله اس كومرى هوئى تو آتہ دن هو كئى ، ولا يبعد عندى أن يقال إن لفظ بلى على معناه الاصلى ، وهو تقريره منہ على شهادته فإن المعصية لاتنافى الشهادة ، فإنه عليه السلام قرر أولاً شهادته ثم بين عقوبة معصيته أيضاً ، قال ابن عابدين : ذكر الأجهورى قال فى العارضة : من غرق فى قطع الطريق فهو شهيد وعليه إثم معصيته ، وكل من مات بسبب معصية فليس بشهيد ، وإن مات فى معصية بسبب من أسباب الشهادة فله أجر شهادته وعليه إثم معصيته ، وكذلك لو قاتل على فرس منصوب أو كان قوم فى معصية فوقع عليهم البت فلم الشهادة وعليهم إثم المعصية ، اهـ . قلت : ويؤيد ذلك ما تقدم قريباً عن الأوجز عن النووى أنه رد لقولهم إنه محكوم له بالجنة أول وهلة ، وفى الأوجز أيضاً فى حديث تكفير الشهادة الخطايا إلا الدين ، قال الحافظ : يستفاد منه أن الشهادة لا تكفر التبعات وهى لا تمنع درجة الشهادة ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) لعل الشيخ قدس سره احتاج إلى هذا التنبيه لأن غزوة مؤتة الآتية قريباً كان أميرها الأول أيضاً زيد بن حارثة ، وقد روى أحمد والنسائى وصححه

قوله (قال أربعا) وكان^(١) في مقاله إحداهن في رجب ، وكان الاعتراض عليه لاعلى تسميتها إياها أربعا .
قوله (ليرى المشركين قوته) وقد يكون^(٢) لائىء الواحد أسباب شتى ،

ابن حبان من حديث أبي قتادة قال : بعث رسول الله ﷺ جيش الأمراء وقال : عليكم زيد بن حارثة فإن أصيب زيد لجعفر ، فذكر الحديث ، وفيه فوثب جعفر فقال : بأبي أنت وأمي يا رسول الله ما كنت أربأ أن تستعمل على زيداً ، قال : امض فإنك لا تدري أى ذلك خير ، اهـ . كذا في الفتح .

(١) وهو كذلك لأن إنكار عائشة رضى الله تعالى عنها لم يكن على قوله أربعا بل على قوله إحداهن في رجب ، وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على النسخ الهندية إذ ليس فيها قوله إحداهن في رجب وهكذا في نسخة الكرماني ليس فيها هذا اللفظ ، وأما في نسخة الفتح والعيني والتسلافي والنسخة المصرية التي عليها حاشية السند في كلها قال : أربعا إحداهن في رجب وهكذا فيما تقدم في أبواب العمرة من حديث عثمان بن أبي شيبة عن جرير بلفظ قال أربع إحداهن في رجب فالظاهر أنه سقط هذا اللفظ في بعض النسخ من سهر الكاتب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ما في الحديث من قوله إنما سعى النبي ﷺ بالبيت وبين الصفا والمروة ليرى المشركين قوته ، وإنما كانت الإراءة في الرمل لا في السعى بين الصفا والمروة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وتقدم الحديث بهذا اللفظ في كتاب الحج في باب ما جاء في السعى بين الصفا والمروة ، قال العيني : قوله ليرى المشركين قوته فيه حصر السبب فيما ذكره على ما هو المشهور في إنما من إفادة الحصر ، وقد جاء عن ابن عباس سبب آخر وهو سعى أيننا إبراهيم ، فيجوز أن يكون هو المقتضى لمشروعية الإسراع على ما رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قوله : إن إبراهيم عليه السلام لما أمر بالمناسك

فلا ينافي كون ذلك سنة قديمة من هاجرة (١) حين سمعت بين الجلبين .
 (لأقيل لي أنت كذاك) وكان هذا (٢) القول منهم لعلهم أنه يخبر بذلك أهله
 فيشعرون من النياحة وغيرها من المنكرات ولو لم يعلموا ذلك لما فعلوا ذلك معه
 لأنه كان بريئاً من فعل أهله ، ولا تزد وازرة وزر أخرى ، ولم يكن ذلك بأمره
 أو رضاه حتى يؤاخذ عليه .

عرض له الشيطان عند السعي فسبقه فسابقه إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وقد ورد
 أيضاً سبب آخر وهو سعى هاجر عليها السلام على ما صرح به البخاري عن ابن عباس
 قال : فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها وسعت سعي
 لإنسان مجهود حتى جاوزت الوادي : الحديث، وفيه : ففعلت ذلك سبع مرات، قال
 ابن عباس : قال النبي ﷺ : فلذلك سعى الناس بينهما، فإن كان المراد بقوله فلذلك
 سعى الناس الإسراع في المشي فهذه العلة من نص الشارع فهي أولى ما يعقل به السعي،
 وإن أراد بالسعي مطلق الذهاب فلا ، ويدل عليه رواية الأزرق فلذلك طاف الناس
 بين الصفا والمروة ، اهـ .

(١) وهذا الذي أشار إليه الشيخ ، وتقدم قريباً في كلام العيني أيضاً هو ما أخرجه
 البخاري في كتاب الانبياء في قصة إبراهيم .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الكلام فهو جدير بشأن عبد الله
 ابن رواحة فإن شأنه أرفع من أن يرضى بذلك ، وقال الحافظ قوله : واكذا
 واكذا ، وفي رواية هشيم عن حصين عن أبي نعيم في المستخرج : واعضداه ، وفي
 مرسل الحسن عند ابن سعد : واعزاه ، وفي مرسل أبي عمران الجوني عنده واطهره ،
 وزاد فيه فوجد خفة فقال كان ملك قد رفع مرزبة من حديد يقول أنت كذا
 فلو قلت نعم لقميني بها ، وقوله أنت كذلك استفهام إنكار ، وفي مرسل الحسن
 أنت جيلها أنت عزها ، انتهى مختصراً .

قوله : (حتى تمتيت أنى لم أكن إلخ) وكثيراً^(١) ما ينظر إلى أمور هي مقاصد بالذات ولا ينظر إلى ما يلزم فيها من المفسد^(٢) فكأن أسامة تمنى إذ ذاك براءته من هذه الجناية مع عظم أمرها وهول ما يعقبها كيف حصلت ولم ينظر إلى ما لزم فيه من التلبس بالكفر مدة كذا .

قوله : (كذب سعد إلخ) كأن^(٣) النبي ﷺ قصد بذلك أن الذى فهمه سعد أنه تحليل واستحلال بل هو عين تحریمها حيث تطهر من أدناس الكفر والشرك

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه اللطيف من أقوال الشراح في ذلك، قال الكرماني: فإن قلت كيف جاز تمنى عدم سبق الإسلام قلت: كان يتمنى إسلاماً لا ذنب فيه . اهـ . وقال العيني هو للبالغة لا للحقيقة ، ويقال معناه أنه كان يتمنى إسلاماً لا ذنب فيه ، اهـ . وقال الحافظ قوله حتى تمتيت ، إلخ . أى أن إسلامي كان ذلك اليوم لأن الإسلام يجب ما قبله فتمنى أن يكون ذلك الوقت أول دخوله في الإسلام ، ليأمن من جريرة تلك الفعل ، ولم يرد أنه تمنى أن لا يكون مسلماً قبل ذلك ، وقال القرطبي فيه إشعار بأنه كان استصغر ماسبق له قبل ذلك من عمل صالح في مقابلة هذه الفعل لما سمع من الإنكار الشديد ، وإنما أورد ذلك على سبيل المبالغة ، ويبين ذلك أن في بعض طرقه حتى تمتيت أنى أسلت يومئذ ، اهـ .

(٢) قلت : وظنير ذلك التمنى الدعاء بالشهادة فإنه يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم كما تقدم تقريره مفصلاً في كتاب الجهاد فإنهم قالوا إن القصد الأصلي فيه حصول الدرجة العليا من حصول الشهادة ، وليس طلب نصر الكافر مقصوداً لذاته .

(٣) هكذا في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال: قوله حبذا يوم الذمار أى خوش روزست هلاکت را يعظم الله بقتل المشركين ولا كسار أصنامهم ، وإقامة شعائر الإسلام فيها . وهذا هو المراد لسعد بن عباد بقوله : تستحل الكعبة فنجي

ولقد عرفت ما فيه فإن مؤدى كلامهما واحد وذلك كما يقال إن ملكاً من الملوك رأى في المنام رؤيا حالته أنه سقط أسنانه كلها فاستعبرها فعبها أحد الزهاد أنه يموت ولده وأحفاده في حياته وعبها علم أنه سيطول عمره وكان المؤدى واحداً والفرق في التعبير .

كلام سعد وكلام النبي ﷺ واحد لكن أبا سفيان لم يطالع بهذه النكتة ، اه . قلت : وهذا لطيف جداً جدير لشأن سعد لكن الظاهر من سياق الروايات أن مراد سعد المقتلة العظمى كما مال إليه الحافظ إذ قال مراد سعد بقوله يوم الملحمة يوم المقتلة العظمى ، ومراد أبي سفيان بقوله : يوم الذمار بكسر المعجمة ، وتخفيف الميم أى الهلاك ، قال الخطابي تمني أبو سفيان أن يكون له يد فيحمي قومه ويدفع عنهم ، وقيل المراد هذا يوم الغضب للحريم والأهل ، والانتصار لهم لمن قدر عليه . قال ابن إسحاق : زعم بعض أهل العلم أن سعداً لما قال اليوم يوم الملحمة اليوم تستحل الحرمه ، فسمع رجل من المهاجرين فقال : يا رسول الله ما آمن أن يكون لسعد في قريش صولة ، فقال لهلى وأدركه غنذ الراية منه فكن أنت تدخل بها ، قال ابن هشام : الرجل المذكور هو عمر ، قال الحافظ : فيه بعد لأن عمر كان معروفاً بشدة البأس عليهم ، وقد روى الأموى في المغازى أن أبا سفيان قال للنبي ﷺ لما حاذاه : أمرت بقتل قومك؟ قال لا : فذكر له ما قال سعد بن عباد ، ثم ناشده الله والرحم ، فقال ديا أبا سفيان اليوم يوم المرحه اليوم بعز الله قريشاً ، وأرسل إلى سعد فأخذ الراية منه فدفعها إلى ابنه قيس ، وجزم موسى بن عقبة في المغازى عن الزهري أنه دفعها إلى الزبير بن العوام ، فهذه ثلاثة أقوال فيمن دفعت إليه الراية التي نزعت من سعد ، والذي يظهر في الجمع أن علياً أرسل بنزعها وأن يدخل بها ، ثم خشي تغير خاطر سعد فأمر بدفعها لابنه قيس ، ثم إن سعداً خشي أن يقع من ابنه شيء ينكره النبي ﷺ فسأل النبي ﷺ أن يأخذها منه فحينئذ أخذها الزبير ، وهذه القصة الأخيرة قد ذكرها البزار من حديث أنس بإسناد على شرط البخاري ،

قوله : (حين أراد حنيناً منزلنا غداً إلخ) يعنى ^(١) بذلك سفره بفتح مكة فإنه كان قصد أن يسير إلى حنين بعد أن يفتحها .

قوله : (لم يكن فيما نرى والله أعلم إلخ) لاحتمال ^(٢) أن يكون قد أحرم ، ولكنه لبس السلاح لضرورة الحفظ وكفر لذلك .

ولفظه كان قيس في مقدمة النبي ﷺ لما قدم مكة فكلم سعد النبي ﷺ أن يصرفه عن الموضع الذى فيه مخافة أن يقدم على شئ يصرفه عن ذلك ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني قوله : هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة أى بإظهار الإسلام ، وأذان بلال على ظهرها ، وإزالة ما كان فيها من الأصنام ، ومحور الصور التي كانت فيها وغير ذلك ، اهـ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ قوله : أراد حنيناً أى في غزوة الفتح لأن غزوة حنين عقب غزوة الفتح ، اهـ . ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات في أن قوله ﷺ هذا كان في غزوة الفتح أو في حجة الوداع ، وقال ويحتمل التعدد .

(٢) يعنى أن قوله فيما نرى فيه احتمالان أحدهما ما في الكتاب والثاني ما أظهره الشيخ ، وليس هذا اللفظ في الموطأ بل لفظه : قال مالك قال ابن شهاب ولم يكن رسول الله ﷺ يومئذ محرماً ، وزيادة ابن شهاب في النسخ الهندية لافي المصرية ، ورجح في الأوجز حذفها لأن المعروف أنه من كلام الإمام مالك ، وفيه أيضاً قال الباجي : دخوله مكة وعلى رأسه المغفر يقتضى أحد أمرين إما أن يكون غير محرم ، وهو الاظهر لأنه لم يرو أحد أنه تحال من إحرام ، وقد روى عنه ﷺ أنه قال : إنما أحلت لي ساعة من نهار ، فيكون خاصاً بالنبي ﷺ ، ولذا قال مالك لم يكن يومئذ محرماً ، وقد كان يحتمل أن يكون غطى رأسه لأذى اضطره إلى ذلك ، واقتدى لو ثبت أنه دخل مكة محرماً ، انتهى مختصراً . وقال الزرقاني في شرح المواهب : وقول مالك هذا رواه عبد الرحمن بن مهدي عن مالك

قوله : (أقبل يوم الفتح من أعلى مكة) هذا الدخول ^(١) كان بعد فراغه من - أمر الفتح حيث دخل ليدخل البيت والذي تقدم في آخر الصفحة المتقدمة كان أول ما دخل فيها فلا خلاف بين الروایتين والله ولي التوفيق .

جاز ما به فأسقط قوله فيما نرى ، أخرجه الدارقطني في الغرائب ، ويشهد له ما رواه مسلم وأحمد وأصحاب السنن الأربعة عن جابر : دخل ﷺ يوم فتح مكة ، وعليه عمامة سوداء بغير إحرام فصرح بما جزم به مالك أو ظنه ، وروى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن طاوس قال : لم يدخل النبي ﷺ مكة إلا محرماً إلا يوم فتح مكة ، وقول ابن دقيق العيد يحتمل أنه محرم غطاه لعذر تعقب بتصریح جابر وغيره بأنه لم يكن محرماً ، انتهى مختصراً .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين الروایتين وبذلك جزم في تقرير المحكي إذ كتب في الحديث المذكور أولاً بلفظ أمر خالد بن الوليد أن يدخل من أعلى مكة من كداء ، ودخل النبي ﷺ من كدى فقال : وسيجيء أن النبي ﷺ دخل مكة من كداء ، والجمع أنه دخل أولاً من كدى ، ثم دخل ثانياً من كداء تصويره أن النبي ﷺ لما جاء من المدينة وكان كدى في طريق المدينة لأن المار به إلى مكة يدخل منه مستوياً فدخل النبي ﷺ منه إلى مكة ، ثم ذهب مستوياً على وجهه حتى خرج من مكة إلى كداء فأنزل خيمته ومتاعه في كداء ، واتخذ منزلاً ، ثم ركب على راحلته مرادفاً أسامة فدخل مكة من كداء فطاف بالبيت وفعل فيه ما فعل من الدخول إليه وغيره ، فهذا الدخول الثاني للطواف بعد اتخاذ الكداء منزلاً كان من كداء ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره مخالف لما عليه الشراح كلهم وإلى قولهم ميل البخارى إذ ترجم باب دخول النبي ﷺ من أعلى مكة ، قال الحافظ : أى حين فتحها ، وقال أيضاً في الحديث المتقدم أمر خالد أن يدخل مكة من أعلى مكة من كداء بالمد ودخل النبي ﷺ من كدى أى بالقصر ، وهذا مخالف للأحاديث

قوله : (أقننا مع النبي ﷺ عشراً) أورده ^(١) في الفتح مع أن الأكثر على كونه

الصحيحة الآتية أن خالداً دخل من أسفل مكة ، والنبي ﷺ من أعلاها ، وكذا جزم ابن إسحاق أن خالداً دخل من أسفل ، ودخل النبي ﷺ من أعلاها ، وضربت له هناك قبة ، وقد ساق ذلك موسى بن عقبة سياقاً واضحاً فقال وبعث رسول الله ﷺ الزبير بن العوام على المهاجرين وأمره أن يدخل من كداء من أعلا مكة ، وأمره أن يفرز رايته بالحجون ولا يبرح حتى يأتيه ، وبعث خالد بن الوليد في قبائل قزاعة وغيرهم ، وأمره أن يدخل من أسفل مكة ، وأن يفرز رايته عند أدنى السيوط ، اه مختصراً . قلت وما أفاده مولانا الشيخ المحكي في تقريره إن الكدى بالقصر أقرب من طريق المدينة لم أتوصله بعد بل الوجه أن كداء بالمد أقرب من طريق المدينة ، ولذا قالت عائشة في المحصب إنما كان منزلاً نزله النبي ﷺ ليكون أسمع لخروجه .

(١) قال الحافظ باب مقام النبي ﷺ بمكة زمن الفتح ذكر فيه حديث أنس : أقننا مع النبي ﷺ عشراً ، وحديث ابن عباس أقام النبي ﷺ بمكة تسعة عشر يوماً فظاهر هذين الحديثين التعارض ، والذي أعتقد أنه أن حديث أنس إنما هو في حجة الوداع فإنها هي السفرة التي أقام فيها بمكة عشراً لأنه دخل يوم الرابع وخرج يوم الرابع عشر ، وأما حديث ابن عباس فهو في الفتح وقد قدمت ذلك بأدلة في باب قصر الصلاة ، وأوردت هناك التصريح بأن حديث أنس إنما هو في حجة الوداع ، ولعل البخارى أدخله في هذا الباب إشارة إلى ما ذكرت ولم يفصح بذلك تشجيذاً للأذهان ، ووقع في رواية الإسماعيلي من طريق وكيع عن سفيان فأقام بها عشراً يقصر الصلاة حتى رجع إلى المدينة وكذا هو في باب قصر الصلاة من وجه آخر ، عن يحيى بن أبي إسحاق عند المصنف ويؤيد ما ذكرته فإن مدة إقامتهم في سفرة الفتح حتى رجعوا إلى المدينة أكثر من ثمانين يوماً ، اه . وفي هامش

في حجة الوداع لانه ورد مثل ذلك في الفتح^(١) أيضاً وهو ظاهر صنيع المؤلف أيضاً، ومعنى لفظ المقام في الترجمة مدة الإقامة إما على كونه اسم ظرف للزمان أو على حذف المضاف إن كان مصدراً ميمياً .

البخارى لعمل البخارى أدخله في هذا الباب إشارة إلى أنه لا تعارض بين حديث أنس وحديث ابن عباس رضى الله عنهما لأن الإقامةتين مختلفتان في سfortين ، هـ .

(١) لم أجده في رواية لكن يومىء إليه كلام العيني إذ قال بعد حديث أنس : فيه بيان مدة إقامته ﷺ بمكة مع مطابقته للترجمة ، هـ . وظاهر أن المطابقة بالترجمة لا تكون بدون حمله على الإقامة في فتح مكة ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله وهو ظاهر صنيع المؤلف ، وبه جزم في تقرير المكي إذ قال قوله أقنأ مع النبي ﷺ أى في فتح مكة كما هو رأى البخارى يدل عليه إيراد في هذا الباب ، هـ . واختلفت الروايات في إقامته ﷺ بمكة زمن الفتح فروى تسعة عشر يوماً كما في حديث ابن عباس المذكور في الباب ، وسبعة عشر كما أخرجه أبوداود ، وثمانى عشر ليلة كما في حديث أبى داود أيضاً من رواية عمران بن الحصين وله أيضاً من طريق آخر عن ابن عباس خمس عشرة كما ذكرها الحافظ ، ثم قال : وجمع البيهقي بين هذا الاختلاف بأن من قال تسعة عشر عد يومى الدخول والخروج . ومن قال سبع عشرة حذفها ، ومن قال ثمانى عشر عد أحدهما ، وأما رواية خمسة عشر فضعفها النووى في الخلاصة ، وليس بجيد لأن روايتها ثقات ، وإذا ثبت أنها صحيحة فليحمل على أن الراوى ظن أن الأصل رواية سبع عشرة فحذف منها يومى للدخول والخروج ، فذكر أنها خمس عشرة واقتضى ذلك أن رواية تسع عشرة أرجح الروايات ، وبهذا أخذ إسحاق بن راهويه ، ويرجحها أيضاً أكثر ماوردت به الروايات الصحيحة ، وأخذ الثورى وأهل الكوفة برواية خمس عشرة لكونها أقل ماورد ، هـ . مختصراً . قلت : وميل البخارى أيضاً إلى قيامه ﷺ تسعة عشر يوماً كما يدل عليه ما ذكر من الروايات في هذا الباب .

قوله (شهدت حينئذ قال قبل ذلك لمخ) الظاهر^(١) أن السائل إنما سأله أول مشهد شهده أو سأله^(٢) عن الشهود للإسلام متى كان وبذلك يصح الجواب بما أجاب. قوله (لما قفنا من حنين) ولعله^(٣) أخر اعتكافه إلى هذه المدة لعدم الأمن قبل الفتح.

قوله (أمر الله) أى غالب بالآخرة.

(١) هذا هو الظاهر قال الحافظ فى الفتح قوله: قال قبل ذلك، وفى رواية أحد قال: نعم وقبل ذلك، ومراده بما قبل ذلك ما قبل حنين من المشاهد، وأول مشاهد الحديبية فيما ذكره من صف فى الرجال، ووقفت فى بعض حديثه على ما يدل أنه شهد الخندق وهو صحابى ابن صحابى، ١٠ هـ. وقال العيني: قوله قبل ذلك وأراد به الحديبية، وهو بمن بايع تحت الشجرة، وهو آخر الصحابة موتاً بالكوفة سنة ست وثمانين، وكان عمره حينئذ ست سنين، وعلى قول من قال: إن مولده سنة سبعين، يكون عمره حينئذ ست عشرة سنة ومحال عادة أن يكون عبد الله هذا فى الكوفة، ولا يراه من يكون عمره ست عشرة سنة، ١٠ هـ.

(٢) يعنى يكون منشأ السائل من قوله شهدت حينئذ، أى أسلمت إذ ذاك وجئت للإسلام حينئذ فأجاب بأنه أسلم قبل ذلك، والاحتمال الأول أظهر وعليه عامة الشراح، ويدل عليه ما تقدم من رواية أحد من قوله: قال نعم وقبل ذلك، فقوله: نعم صريح فى أن السؤال والجواب كان فى شهرذ الغزوة لافى الحضور للإسلام.

(٣) وهذا ظاهر لأن القيام بمكة قبل الفتح لاسيما لثل عمر كان مشكلاً، ولا يبعد عندى أن النبى ﷺ لما اعتمر من الجعرانة تذكر عمر رضى الله تعالى عنه نذره فسأل عنه النبى ﷺ فقد قال الحافظ: أورد الاسماعيلي عن نافع أن عمر رضى الله عنه كان عليه اعتكاف ليلة فى الجاهلية، فلما نزل النبى ﷺ بالجعرانة سأله عنه فأمره أن يعتكف، ١٠ هـ.

قوله (أصينغ من قريش) والظاهر أنه أراد بالأصينغ الثعلب^(١) أو (بياض) بحسب معناه الوصفى الصادق عليه ولو بنوع مجاز وإن لم^(٢) اسماله وعلمها فيه .
قوله (فأشار إلى أبي موسى) لا لأنه^(٣) قاتله بل ليقته ، فإن القاتل كان آخر ،
فأشار إلى أبي موسى ليدركه فيأخذ بنأره .
قوله (فنزأ) (٤) منه الماء

(١) لم أجد في اللغة معنى الأصينغ الثعلب ، ووقع في الأصل بعد قوله : أو قبل
قوله بحسب بياض قليل بقدر كلمة واحدة ، وفي حاشية البخارى لمولانا أحمد على
المحدث السهارنفورى ملتقطا من الكرماني والمجمع والقسطلاني قوله أصينغ ياهمال
الصاد وإعجام الغين وبالعكس ، وعلى الأول تصغير وتحقير له بوصفه باللون
الردى ، وقيل مذمة بسواد اللون وتغيره ، وقيل هو وصف له بالمهانة والضعف
والحقارة ، تشبيهه بالأصينغ وهو نوع من الطيور ، ويجوز أن يكون شبهه بنبات
ضعيف يقال له : الصبغاء ، وعلى الثاني : تصغير الضبع على غير قياس شبهه بالضبع في
ضعف اقتباسه كتشبيهه أبي قتادة بالأسد ، وقال المالكي : الأصينغ تصغير الضبع
وهو القصير الضبع أى العضد ويكنى به عن الضعف ، اهـ .

(٢) هكذا في الأصل والظاهر فيه سقوط ، والصواب وإن لم يكن اسماً له ،
والمعنى أن إطلاق الأصينغ عليه باعتبار معناه اللغوى وهذا هو الوجه عندى ،
وممنه عندى (رنكيلا)

(٣) وهو كذلك يعنى أشار إلى أبي موسى بالجسمى القاتل ، وقال القسطلاني
قوله : فأشار إلى أبي موسى هو التفات ، وكان الأصل أن يقول فأشار إلى ، اهـ .
ولفظ مسلم فأشار أبو عامر إلى أبي موسى فقال : إن ذاك قاتلي تراه ذاك الذى
رمانى ، الحديث .

(٤) قال القسطلاني : نزأ بالنون والزأى من غير همز ، أى انصب ، اهـ .

وذلك علم^(١) الإيمحان والموت .

قوله (وعليه ثوب قد أظل) به من الشمس (ومعه) ﷺ (فيه) أى فى ظل^(٢)
هذا الثوب ، أو فى هذا الثوب (ناس) الخ .

وقال العيني: أى انصب من موضع السهم، وقال الكرماني: فزنا أى وثب، قلت: ليس
كذلك والصواب ما ذكرناه ، هـ . وفى المجمع نزاد منه ونزف إذا جرى ولم ينقطع ، اهـ .

(١) وهذا معلوم ولذا يحسم يد السارق بعد القطع ، قال صاحب الهداية :
والحسم لقوله عليه الصلاة والسلام فاقطعوه واحسموه ، ولأنه لو لم يحسم يفضى إلى
التلف ، هـ . وفى هامشه قوله يحسم من حسم العرق وكراه بحديدة محاة لثلا
يسيل دمه ، هـ . ولذا لم يحسم النبي ﷺ العرينين ، وسيأتى فى البخارى باب لم
يحسم النبي ﷺ المحاربين من أهل الردة حتى هلكوا ، قال الحافظ : قال ابن بطال
لما تارك حسمهم لأنه أراد إهلاكهم ، فأما من قطع فى سرقة مثلاً فإنه يجب حسمه
لأنه لا يؤمن معه التلف غالباً بنزف الدم ، هـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح الحديث موجه ، لكن الظاهر عند
هذا العبد الضعيف أن الضمير فى قوله : فيه إلى المحل لا إلى الثوب ، والنبي ﷺ
كان مغطى بهذا الثوب ، وكان يعلى أدخل رأسه فى هذا الثوب ، ويدل عليه ما تقدم
فى باب غسل الخلق بلفظ : فيئما النبي ﷺ بالجمرة ومعه نفر من أصحابه .
الحديث ، وفيه نجاء يعلى وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به فأدخل رأسه ،
ولفظ الحديث فى باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج ، فأمر الله على النبي ﷺ
فستر بثوب ، الحديث ، وفيه فرفع أى عمر طرف الثوب فظرت إليه ، وسيأتى فى
باب نزل القرآن بلسان قريش بلفظ : فلما كان النبي ﷺ بالجمرة وعليه ثوب قد
أظل عليه ومعه ناس من أصحابه ، الحديث ، وفيه نجاء يعلى فأدخل رأسه ، ولفظ
أحمد فى مسنده وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به معه ناس من أصحابه ، الحديث ،

قوله (أو كأنهم وجدوا) والفرق^(١) أن الأول بزيادة الفاء على أول الكلام

وفيه فأدخل رأسه ، وفي أخرى له : وعليه ستر مستور من الشمس ، الحديث ، وفيه فأدخلت رأسي معهم في الستر ، وفي رواية لمسلم وكان عمر يستره إذا أنزل عليه يظله قتلته لعمر : إني أحب إذا أنزل عليه أن أدخل رأسي معه في الثوب فلما أنزل عليه خمره عمر بالثوب فجثته فأدخلت رأسي معه في الثوب ، الحديث ، وقال الحافظ رحمه الله في الفتح : وكان سبب إدخال يعل رأسه عليه في تلك الحال أنه كان يجب لو رآه في حالة نزول الوحي ، وكأنه أي عمر علم أن ذلك لا يثيق على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، اه . قال العيني : في الحديث جواز نظر الرجل إلى غيره وهو مغطى بشيء ، وإدخال رأسه في غطاءه إذا علم أنه لا يكره ذلك منه ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على النسخ الهندية إذ فيها هذا اللفظ بالتكرار ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وافقه في ذلك مولانا حسين على البنجابي في تقريره إذ قال : قوله فكأنهم وجدوا لمخ ، الحاصل أنه شك الراوى : هل هو فكأنهم بالفاء : أو هو كأنهم بدون الفاء ، اه . ولم يتعرض لذلك في تقريرى المكى وليس في النسخ المصرية من المتون والشروح لإمرة واحدة بلفظ : فكأنهم وجدوا إذ لم يصبهم ، قال الحافظ : كذا للأكثر مرة واحدة ، وفي رواية أبي ذر فكأنهم وجد إذ لم يصبهم ما أصاب الناس ، أو كأنهم وجدوا إذ لم يصبهم ما أصاب الناس ، أو رده على الشك : هل قال وجد بضممتين جمع واجد ، أو وجدوا على أنه فعل ماض ، ووقع له عن الكشميين وحده وجدوا في الموضعين فصار تكراراً بغير فائدة ، وكذا رأيت في أصل النسخي ، ووقع في رواية مسلم كذلك ، قال عياض : وقع في نسخة في الثاني أن لم يصبهم ، يعنى بفتح الهمزة والنون ، قال : وعلى هذا تظهر فائدة التكرار ، وجوز الكرماني أن يكون الأول من الغضب ، والثاني من الحزن ، ويقال : وجد في نفسه إذا غضب ، ويقال أيضاً وجد إذا حزن ، ويظهر الفرق بينهما بمصدرهما ، ففي الغضب موجدة ، وفي الحزن وجداً بالفتح ، اه مختصراً .

دون الثانى ، وهذا الفرق غير يسير فى مذهب (١) أهل الحديث فكان مما يجب التنبيه عليه وتعيين الفرق بحسب المعنى ، كما وقع من الشراح تعسف فإن الفرق المعنوى لا يكون مرجحاً للتريد وإعادة الكلام كما هو مشاهد فى كثير من التأويلات المختلفة فى معنى الحديث .

قوله : (شتم قلم) وإنما (٢) قال ذلك لثلاثتهم أحد بعد ذلك أنهم كانوا متهمة عليه لكنهم لم يذكروا فلما ذكرهم هذه الامور وأمرهم أن يذكروها ثم لم يذكروا كان ذلك تصيحاً منهم وتسلياً لأن منهم هذه ليست مما يعتقد بها أو تذكر

(١) وهذا مما لا ينكره من مارس كتب الحديث ، فقد أخرج أبو داود فى باب الاستئثار من حديث عائشة رضى الله عنها بلفظ أتينا بقاء ، ولم يقل قتيبة القناء على القول بأن الفرق بينهما بالتعريف والتشكيك ، وأخرج أيضاً فى باب غسل الجنب فى حديث المنديل : كانوا لا يرون بالمنديل بأساً ، ولكن كانوا يكرهون العادة ، قال أبو داود : قال مسدد : قلت لعبد الله بن داود كانوا يكرهونه للعادة؟ فقال هكذا هو ، ولكن وجدته فى كتابي هكذا ، وأنت ترى أن الفرق بينهما بذكر اللام وتركه ، وأخرج أيضاً فى باب من سقى رجلاً سما بلفظ : ما كان الله ليسطلك على ذلك أو قال على الحديث ذكر شك الراوى مع أن المؤدى واحد ، وسيأتى فى البخارى فى باب قتال الخوارج فى حديث أبى سعيد سمعت النبى ﷺ يقول : وليخرج فى هذه الامة ولم يقل منها قوم تحقرون ، الحديث فقيه به على ذكر لفظ منها مع أن المعنى لا يتبدل بذكره وتركه وكذا سيأتى فى باب رجم الجبل فى حديث عمر رضى الله عنه الطويل : فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آباءكم أو إن كفر بكم أن ترغبوا عن آباءكم ، الحديث بوله نظائر كثيرة حتى قال النووى فى التقييد : الظاهر أنه لا يجوز تغيير قال النبى ﷺ إلى قال رسول الله ﷺ ولا عكسه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى سبب قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولم يتعرض لذلك فى التقارير الثلاثة للشيخ البنجابى والمكى ولا فى الشروح ، ويستنبط

في جنبه منة الله تعالى التي منها عليهم بالنبي ﷺ فلم يكن لاحد من بعدهم أن يذكرها منة لهم عليه ، إذ لو كانت مما تعد تعدوها ولم يسلبوا المنة على أنفسهم .
قوله : (ما يمنعكم أن تجيئوا رسول الله كلما قال شيئاً) (يياض (١) في الاصل) .

ذلك مما ذكره الحافظ من حديث أبي سعيد ، إذ قال قوله : أمن بفتح الهمزة والميم والتشديد : أفعل تفضيل من المن ، وفي حديث أبي سعيد فقالوا : ماذا نجيبك يا رسول الله ولرسوله المن والفضل ، ويؤيد ذلك ما في حديث الباب من لفظ كلما قال شيئاً قالوا : الله ورسوله أمن .

(١) يياض في الاصل بقدر سطر ، وقال الحافظ قوله : قال لو شتم قلتم جئتنا كذا وكذا في رواية إسماعيل بن جعفر : لو شتم أن تقولوا جئتنا كذا وكذا ، وكان من الامر كذا وكذا ، الأشياء ، زعم عمرو بن أبي يحيى المازني راوى الحديث أنه لا يحفظها ، وفي هذا رد على من قال : إن الراوى كنى عن ذلك عمداً على طريق التأدب ، وقد جوز بعضهم أن يكون المراد جئتنا ونحن على ضلالة فهدينا بك ، وما أشبه ذلك ، وفيه بعد ، فقد فسر ذلك في حديث أبي سعيد ، ولفظه : فقال : أما والله لو شتم قلتم فصدقتم وصدقتم أتيتنا مكذباً فصدقناك ، ومخزولاً فنصرناك ، وطريداً فأويناك ، وعائلاً فواصيناك ، وفي مغازي سليمان التيمي : أنهم قالوا في جواب ذلك رضينا عن الله ورسوله ، وأخرجه أحمد عن ابن أبي عدي عن حميد عن أنس بلفظ : أفلا تقولون جئتنا خائفاً فأمنناك ، وطريداً فأويناك ، ومخزولاً فنصرناك ، فقالوا : بل المن علينا الله ورسوله ، وإسناده صحيح ، وإنما قال ﷺ ذلك تواضعاً منه وإنصافاً ، وإلا ففي الحقيقة الحجة البالغة والمنة الظاهرة في جميع ذلك له عليهم ، فإنه لولا هجرته إليهم وسكناه عندهم لما كان بينهم وبين غيرهم فرق ، وقد نبه على ذلك بقوله ﷺ ألا ترضون إلى آخره ، فنبههم على ما غفلوا عنه من عظيم ما اختصوا به منة بالنسبة إلى ما حصل عليه غيرهم من عرض الدنيا الفانية انتهى مختصراً .

قوله : (فأعطى الطلقاء والمهاجرين الخ) (ياض ^(١)) .
 قوله : (عشرة آلاف من الطلقاء) وليست كلمة من ^(٢) بياناً للعشرة المتقدمة
 حتى يلزم مخالفة الواقع بل الراوى آتم الكلام على الآلاف ، ثم أشار بأصبعه
 إلى ألفى الطلقاء وتكلم فيه من فيه بلفظ من الطلقاء فلم يذكر الراوى الإشارة ،
 واكتفى بذكر اللفظ فقط فاختلط الأمر لاجل ذلك فافهم .

(١) ياض في الاصل قريباً من سطر ، ولم يتعرض لذلك في تقارير الشيخين :
 المحكى والنجاني ، وقال القسطلاني : الطلقاء بضم الطاء وفتح اللام والقاف بمدوداً
 جمع طليق فاعيل بمعنى مفعول ، وهم الذين من عليهم النبي ﷺ يوم فتح مكة فلم
 يأسرهم ولم يقتلهم ، اه . وقال الكرماني : الطليق هو الأسير الذي أطلق عنه
 أسره وخلى سبيله ، ويراد بهم أهل مكة فإنه ﷺ أطلق عنهم ، وقال لهم : أقول
 لكم ما قال يوسف لا تثريب عليكم اليوم ، اه . وقال الحافظ : المراد بالطلاق
 من حصل من النبي ﷺ المن عليه يوم فتح مكة من قریش وأتباعهم ، والمراد
 بالمهاجرين من أسلم قبل فتح مكة وهاجر إلى المدينة ، اه . وقال الزرقاني على
 المواهب : كأنه جعلهم أسرى مع أنه لم يأسر أحداً منهم بالفعل تنزيلاً لهم منزلة
 الأسرى لقدرة عليهم ومنه ، اه . زاد القسطلاني في شرح البخارى منهم أبو سفيان
 ابن حرب وابنه معاوية وحكيم بن حزام فأعطى الطلقاء بما بقى فيهم من الطمع البشري
 في محبة المال ، فأعطاهم لتطمئن قلوبهم ، وتجتمع على محبته ، لأن القلوب جبلت على
 حب من أحسن إليها ، اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الرواية ، ولم تبق الحاجة على هذا إلى
 تنزيهاها كما فعله الشراح ، لكنه موقوف على أن يكون الطلقاء ألفين ، وهو مخالف
 لما سيأتى من الحافظ وغيره ، أن الطلقاء لم يبلغوا هذا القدر ، ولا عشر عشيره ،
 والصواب ما أفاده الشيخ أنهم كانوا ألفين كما سيأتى قريباً ، قال العيني : عشرة آلاف
 من الطلقاء ليس بصواب ، لأن الطلقاء لم يبلغوا هذا القدر ولا عشر عشيره ، وقد

قوله : (لا يقتل رجل منا أسيره) لأنهم أظهروا^(١) الإسلام .

تكلف بعضهم بأن الواو فيه مقدر عند من جوز تقدير حرف العطف ، وفيه نظر لا يخفى ، اهـ . وأشار بقوله بعضهم إلى الحافظ : إذ قال في رواية معاذ عشرة آلاف من الطلقاء ، وفي رواية الكشميهني عشرة آلاف والطلاق ، وهو أولى ، فإن الطلقاء لم يبلغوا هذا القدر ولا عشر عشرة ، وقيل : إن الواو مقدر عند من جوز تقدير حرف العطف ، وسباق التسطاطي : عشرة آلاف ومن الطلقاء ، قال : وسقطت الواو لابي ذر ، ولابي ذر عن الكشميهني والطلاق بحرف العطف وإسقاط حرف الجر وهي الصواب ، لأن الطلقاء لم يبلغوا ذلك بل ولا عشر عشرة ، وقال الحافظ ابن حجر : كالكرماني والبرماوي ، وقيل : إن الواو مقدر عند من جوز تقدير حرف العطف ، اهـ . وما قالوا من أنهم لم تكن عشر عشرة ما لم أتحصله بعد ، لأن المعروف عند أهل السير أنهم كانوا ألفين ، قال الزرقاني في شرح المواهب : خرج إليهم رسول الله ﷺ من مكة يوم السبت ، لست خلون من شوال في اثني عشر ألفاً من المسلمين ، عشرة آلاف من أهل المدينة ، وألفان من أسلم من أهل مكة ، وهم الطلقاء ، وعلى قول عروة والزهرى وغيرهما يكون جميع الجيش الذين سار بهم أربعة عشر ألفاً لأنهم قالوا : قدم مكة باثني عشر ألفاً ، وأضيف إليهم ألفان من الطلقاء ، قال شيخنا : ولا يتعين ، بل يجوز أن يكون الألفين الذين لحقوه بعد خروجه من المدينة رجعوا إلى أماكنهم بعد الفتح ، وبقي من خرج معه من المدينة خاصة وانضم إليهم الطلقاء ، اهـ . وفي المجموع : خرج إلى حين في اثني عشر ألفاً من أهل المدينة ، وألفين من الطلقاء ، اهـ .

(١) ولذا قال النبي ﷺ : اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد ، وفي الحاشية عن الكرماني وغيره قال الخطابي : إنما نقم ﷺ على استعجاله في شأنهم وترك التثبت في أمرهم قبل أن يعلم المراد من قولهم صباء ، لكن لم يرد عليه قوداً ، لأنه تأول أنه كان مأموراً بقتالهم إلى أن يسلموا ، وفيه أيضاً قولهم صباءنا كلام يحتمل أن يكون

قوله : (فغضب) لأمراءه^(١) منهم .

قوله : (فهموا) أي^(٢) بعضهم وجعل بعضهم الآخر يمسك بعضاً لينع عن الدخول فيها .

قوله : (أتفوقه تفوقاً) يعني^(٣) به أنه يبيت ليلته يقرأ القرآن شيئاً فشيئاً وساعة بعد ساعة ولا ينام فيها ، ثم يستريح استراحة ثم يأخذ في القراءة .

معناه خرجنا من دين إلى دين آخر ، وهو أعم من الإسلام ، فلما لم يكن هذا القول صريحاً في الانتقال إلى دين الإسلام نفذ خالد الأمر الأول بقتالهم إذ لم يوجد شريطة حقن الدم بتصريح الاسم ، ويحتمل أنه إنما لم يكف عنهم بهذا القول من قبل أنه ظن أنهم عدلوا عن اسم الإسلام إليه أنفة من الاستسلام والالتقياد فلم ير ذلك القول إقراراً بالدين ، اهـ .

(١) قال الحافظ في الفتح : وفي رواية حفص بن غياث عن الأعمش في الأحكام : فغضب عليهم ، وفي رواية مسلم فأغضبوه في شيء ، اهـ .

(٢) كما سيأتى في كتاب أخبار الآحاد ، وفي باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الخ ، بلفظ فأوقدوا ناراً فقال : ادخلوها فأرادوا أن يدخلوها ، وقال آخرون : إنما فررنا منها ، الحديث ، قال الحافظ : وفي رواية حفص فلما هموا بالدخول فيها فقاموا ينظر بعضها إلى بعض ، وفي رواية أخرى عن الأعمش فقال لهم شاب : لا تدخلوا بالدخول فيها ، اهـ .

(٣) قال الحافظ قوله : أتفوقه ، بالفاء ثم القاف ، أي لازم قراءته ليلاً ونهاراً شيئاً بعد شيء وحيناً بعد حين ، مأخوذ من فواق الناقة ، وهو أن تحلب ثم تترك ساعة حتى تدر ، ثم تحلب هكذا دائماً ، اهـ . وفي تقرير المسكي قوله أتفوقه يعني القراءة . قفة قلالة ثم أمأ ، اهـ .

قوله : (لقد ^(١) قرت عين الخ) .

قوله : (وكنت أبغض علياً) لما فعله ^(٢) من الوقوع على الجارية .

(١) لم يتعرض لذلك الشيخ في تقريره وتعرض له مولانا الشيخ المكي في تقريره فقال: وبمثل هذا لا تفسد الصلاة، لأنه داخل في الذكر، لأنه ثناء على المسلم لكنه يكره عندنا، اهـ. وما أفاده الشيخ قدس سره بخلاف لما عليه الشراح، قال الحافظ قوله: قرت عين الخ. أى حصل له السرور، وكفى عنه بقرت عينها أى بردت دمعتهما لأن دمعة السرور باردة، بخلاف دمعة الحزن فإنها حارة، وقد استشكل تقرير معاذ لهذا القائل في الصلاة وترك أمره بالإعادة، وأجيب عن ذلك إما بأن الجاهل بالحكم يعذر، وإما أن يكون أمره بالإعادة، ولم ينقل أو كان القائل خلفهم، لكن لم يدخل معهم في الصلاة، اهـ. وأجاب عنه العيني بقوله: إما أن معاذاً لم يكن يعلم حينئذ وجوب الإعادة بذلك، وإما أنه أمره بالإعادة ولم ينقل، اهـ. واكتفى القسطلاني بالأول والثالث من أجوبة الحافظ، وعليهما اقتصر صاحب التيسير، ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قالت الفقهاء من جواز الدعاء في الصلاة لمعين، ففي الدر المختار ودعا لنفسه وأبويه وأستاذه المؤمنين بالأدعية المذكورة في القرآن والسنة، لا بما يشبه كلام الناس، فلا تفسد بسؤال المغفرة مطلقاً ولو لعنى أو له مرو، انتهى مختصراً. لكن فيه أن هذا الكلام وقع جواباً وفيه فروعات كثيرة تختلف فيها خلافة بين الطرفين وأبى يوسف قال ابن عابدين: لو أجاب عن خبر سار بالتحميد أو معجب بالتسبيح أو التهليل لا تفسد عنده لأنه ثناء وإن لم يكن قرآناً، انتهى مختصراً.

(٢) قال الحافظ قوله: وكنت أبغض علياً الخ. هكذا وقع عنده مختصراً، وقد أورده الإسماعيلي من طرق إلى روح الذي أخرجه البخاري من طريقه، فقال في سياقه بعث علياً إلى خالد ليقيم الخنس، فاصطنى على نفسه سيئة أى جارية من

السبي، وفي رواية له: فأخذ منه جارية، ثم أصبح يقطر رأسه فقال خالد لبريدة: ألا ترى ما صنع هذا؟ قال بريدة: وكنت أبغض علياً، ولا أحد من طريق آخر أبغضت علياً بغضاً لم أبغضه أحداً، وأحببت رجلاً من قريش لم أحبه إلا على بغضه علياً، قال: فأصبنا سيئاً فكتب أى الرجل إلى النبي ﷺ ابعث إلينا من يخمسه، قال فبعث إلينا علياً، وفي السبي وصيفة، هي أفضل السبي، قال: فخمس وقسم فخرج ورأسه يقطر، فقلت: يا أبا الحسن: ما هذا فقال: ألم تر إلى الوصيفة، فإنها صارت في الخمس، ثم صارت في آل محمد، ثم صارت في آل علي فوقعت بها، وقوله ﷺ «لا تبغض، الخ»، وفي رواية «فو الذي نفس محمد بيده نصيب آل علي في الخمس أفضل من وصيفة»، قال فما كان أحد من الناس أحب إلى من علي، وأخرج أحمد بهذا الحديث من طريق أجليح الكندي عن عبد الله بن بريدة بطوله، وزاد في آخره «لا تقع في علي، فإنه منى وأنا منه، وهو وليكم بعدى»، قال أبو ذر الهروى إنما أبغض الصحابي علياً لأنه رآه أخذ من المغنم فظن أنه غل، فلما أعله النبي ﷺ أنه أخذ أقل من حقه أحبه، وهو تأويل حسن، لكن يباعده صدر الحديث الذي أخرجه أحمد، فلعل سبب البغض كان لمعنى آخر، وزال بنهى النبي ﷺ عن بغضه، وقد استشكل وقوع علي على الجارية بغير استبراء، وكذلك قسمته لنفسه، فأما الأول. فمحمول على أنها كانت بكرأ غير بالغ، ورأى أن مثلها لا يستبرأ كما صار إليه غيره من الصحابة، ويجوز أن تكون حاضت عقب صيرورتها له، ثم ظهرت بعد يوم وليلة، ثم وقع عليها، وليس في السياق ما يدفعه، وأما القسمة لجائزة في مثل ذلك ممن هو شريك في ما يقسمه، كالإمام إذا قسم بين الرعية وهو منهم، فكذلك من نصبه الإمام قام مقامه، انتهى مختصراً. وفي العيني: قال الخطابي فيه إشكالان أحدهما أنه قسم لنفسه، والثاني: أنه أصابها قبل الاستبراء، والجواب: أن للإمام أن يقسم الثنائيم بين أهلها وهو شريكهم، فكذا من يقوم مقامه فيه، وأما

قوله (لاقتلهم قتل عاد^(١)) لظهور^(٢) ما يجوز قتلهم من الخروج على الإمام والمجوز وإن كان موجوداً ههنا أى فى ذو الخويصرة أيضاً حيث تكلم بما يجوز قتله عليه تعزيراً إلا أنه عليه السلام نهى عن قتله لأجل^(٣) المصلحة لئلا يتنفر الناس عن صحبته فيختل بذلك أمر إشاعة الدين ، ولا كذلك فيما ذكر أنه يقتلهم قتل عاد لشبوع الإسلام حينئذ ، فأغنى الله أهله عن التأليف فلا ضير فى القتل إذا .

الاستبراء فيحتمل أن تكون غير بالغة أو كانت عذراء وأدى اجتهاده إلى عدم الاجتهاد إليه ، اهـ . وفى تقرير البنجابي : وليس فى الحديث أنه اغتسل بغير استبراء ولعله جامعها بعد أيام ، اهـ .

(١) هكذا فى الأصل ، وهو سبق قلم لأن الوارد ههنا فى رواية البخارى قتل ثمود ، ولكن لما كان المعروف فى الروايات لفظ قتل عاد سبق إليه قلم الشيخ الوالد رحمه الله تعالى ، قال الحافظ : قوله قتل ثمود ، وفى رواية سعيد بن مسروق ولاقتلهم قتل عاد ، ولم يتردد فيه وهو الراجح ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قد استشكل قوله ولئن أدركتهم لاقتلهم ، مع أنه نهى خالداً عن قطع أصلهم ، وأجيب بأنه أراد إدراك خروجهم واعتراضهم المسلمين بالسيف ولم يكن ظهر ذلك فى زمانه ، وأول ما ظهر فى زمان على كما هو مشهور ، اهـ .

(٣) وإليه ميل البخارى فقد ترجم فى كتاب استتابة المعاندين والمرتدين من باب من ترك قتال الخوارج للتأليف ، وأن لا ينفر الناس عنه ، وقال الحافظ فى حديث الباب ، قال المازرى : يحتمل أن يكون النبى ﷺ لم يفهم من الرجل الطعن فى النبوة وإنما نسب إلى ترك العدل فى القسمة ، وليس ذلك كبيرة ، والانباء معصومون من الكبائر بالإجماع ، واختلف فى جواز وقوع الصغار أو لعله لم يعاقب هذا الرجل لأنه لم يثبت ذلك عنه بل نقله عنه واحد ، وخبر الواحد لا يراق به الدم ، وأبطله عياض بقوله اعدل يا محمد ، فخاطبه فى الملاء بذلك حتى استأذنه فى قتله ، فالصواب ما تقدم ، اهـ .

قوله : (إنا قد جئنا) ولكننا رجعنا لما سمعنا رحلة النبي ﷺ لا لارتداد^(١) ورغبة عن الإسلام ، المياذ بالله ، بل لأن لنا حاجات كنا أخرناها شوقاً إلى زيارة النبي ﷺ ، فلما سمعنا ما سمعنا عن لنا أن تقضيها (ولعلنا سنعود) بعد قضاءها (إن شاء الله تعالى الخ) .

(قال سفيان مرة) وفرق ما بين^(٢) العبارتين ظاهر ، فإن في الأولى ذكر الأطول رجل دون الأخرى .

(١) وهذا ظاهر كما يدل عليه لفظ الحديث : وأخبر صاحبك أنا قد جئنا ولعلنا سنعود إن شاء الله وقد ذكر الحافظ في الإصابة في ترجمة ذى عمرو روى الواقدي في الردة بأسانيد له متعددة ، وقالوا بعث : النبي ﷺ جريراً إلى ذى الكلاع وذى عمرو فأسلموا ، وذكر في ترجمة ذى الكلاع بعث إليه النبي ﷺ جريراً فأسلم وأعتق لذلك أربعة آلاف ، وقال أبو عمرو : لا أعلم له صحبة إلا أنه أسلم واتبع في حياة النبي ﷺ ، وقدم في زمن عمر فروى عنه وشهد صفين مع معاوية وقتل بها .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الفرق ظاهر ، وقد بين الحافظ الفرق بوجه آخر ، فقال : قوله ضلعاً من أضلاعه كذا للأكثر ، وللمستمل من أعضائه والأول أصوب لأن في السياق قال سفيان مرة ضلعاً من أعضائه ، فدل على أن الرواية الأولى من أضلاعه ، اهـ . واختلفت نسخ البخارى في ذكر هذين اللفظين ، ففي نسخة الفتح في الأول من أضلاعه ، وفي الثاني من أعضائه وعليه بنى شرحه ، وهكذا في نسخة العيني ، وقال مثل قول الحافظ ، وفي النسخ الهندية عكس ذلك ، في الأولى من أعضائه ، وفي الثانية من أضلاعه ، وفي نسخة الكرماني كلا الموضعين من أضلاعه ، وقال : قال سفيان مرة مكان أضلاعه أعضائه . وهكذا في نسخة القسطلاني : إلا أنه قال في الأول : ولابن ذر عن المستمل من أعضائه ، وقال في الثاني وللمستمل من أعضائه ، اهـ . وأنت خير بأنه لا بد من الفرق بين اللفظين على

قوله : (ثم إن أبا عبيدة نهاء) لأنه كان ^(١) يتجر من مال أبيه من غير إذن منه صريح ، وإن كان له إذن منه دلالة .

ما جرى عليه الشراح ، وأما على مختار الشيخ قدس سره من الفرق بينهما بذكر الأطول فلا مانع ولا حرج في اتحاد اللفظين .

(١) ويؤيد ذلك ما قاله الحافظ في الفتح ، وذكر الواقدي بإسناد له أن قيس ابن سعد لما رأى ما بالناس ، قال : من يشتري مني تمرأ بالمدينة بجزور ههنا ، فقال له رجل من جهينة ، من أنت ؟ فانتسب له : فقال عرفته نسبك ، فابتاع منه خمس جزائر بخمسة وسق ، وأشهد له نفرأ من الصحابة ، فامتنع عمر رضي الله عنه لكون قيس لا مال له ، فقال الاعرابي ما كان سعد ليحني بابه في أوسق تمر ، فبلغ ذلك سعداً فغضب ووهب لقيس أربع حوائط ، أقلها يخذ خمسين وسقاً ، وزاد ابن خزيمة في حديثه : لما قدموا ذكروا شأن قيس ، فقال النبي ﷺ : إن الجود من سبعة أهل ذلك البيت ، وفي حديث الواقدي : إن أهل المدينة بلغهم الجهد الذي قد أصاب القوم ، فقال سعد بن عباد : إن بك قيس كما أعرف فسينحر للقوم ، وقد اختلفوا في سبب نهى أبي عبيدة قيساً قليل خشية أن تنفى حمولته ، وفيه نظر لأن القصة أنه اشترى من غير العسكر ، وقيل : لأنه كان يستدين على ذمته وليس له مال فأريد الرق بـه ، وهذا أظهر ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : الأول إذ قال نهاء عن ذلك لأجل قلة الظهر ، اهـ . وتبعه صاحب التيسير ولم يتعرض لذلك الكرمانى ولا العيني ، والأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يستدين على أبيه ، والقصة بطولها مذكورة في الأوجز ، وفيه أن عمر رضي الله عنه كان في هذه السرية فأصابهم جوع شديد ، فقال قيس : من يشتري مني تمرأ بجزور ، يوفيني الجزور ههنا وأوفيه التمر بالمدينة فجعل عمر يقول : وأعجبا لهذا الغلام لا مال له يدين في مال غيره فوجد رجلا من جهينة فقال له قيس بعني جزوراً أو فيك وسقاً من تمر المدينة ، فابتاع سق ، قال : فاشهد لي ، قال : فاشهد له نفرأ وكان

(قال انحر الغ) ليس المعنى الامر يا مجاهد الفعل ، فإن الزمان قد انقضى ولم يبق وقت الحكاية عسكر ولا جوع ، بل المعنى الحث على ما كان يفعله ، والإغراء عليه والمعنى : هلا دمت تحركا سبق في قوله ^(١) **هات** ، اقرأ فلان ، اقرأ فلان .

فيمين أشهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فقال عمر : ما أشهد على هذا يدين ولا مال له ، وإنما المال لآبيه ، حتى أغاظ عمر لقيس إلى آخر القصة بطولها ، وفيها لما أخبر الخبر أباه ، وقال فيه : ثم نهيت ، قال : ومن هناك ؟ قال أميرى أبو عبيدة ، قال ولم ؟ قال : زعم أنه لا مال ، لى وإنما المال للآب ، فقلت : إن أبى يقضى عن الأباعد ، ويحمل الكل ، الحديث . وفى تقرير المكي رحمه الله تعالى قوله نهاء أى مخافة أنه لا مال له ، ولعل أباه لا يودى عنه ثمنها ، وما قيل : إن التهى لاجل أن لا يغنى الإبل فليس بشئ لأن الإبل ما كانت للمجاهدين بل كانت لأهل الساحل ، ولا بأس في إفناء إبلهم ، وقوله : أنحر ؟ أى ذبح ، وكفى هوقى ، أنحر أى أور ذبح كفى هوقى ، أنحر أى أور ذبح كفى هوقى ، اه .

ثم في حديث الباب أنه نحر ثلاثة أيام ، كل يوم ثلاث جزائر ، وتقدم في كلام الحفاظ أنه اشترى من الجهنى خمس جزائر ، وفى الأوجز لم يذكر الحفاظ في الفتح الجمع بين مختلف ما روى في الجزائر التى نحر ، قال الزرقانى : ويمكن الجمع بأنه نحر أولا ستاً مما معه ، ثم اشترى خمساً من الجهنى فنحر منها ثلاثاً ثم نهى ، فاقصر من قال ثلاثاً على ما نحره مما اشتراه ، ومن قال تسعاً ذكر جملة ما نحره فإن ساغ هذا ، وإلا فما فى الصحيح أصح ، قلت : وأخرج أحمد فى مسنده برواية عمرو عن جابر : نحر الثلاث أربع مرات .

(١) فى باب علامات النبوة من حديث البراء فى قراءة رجل الكهف : وفيه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، اقرأ فلان ، وسيأتى قوله **هات** ، اقرأ يا ابن حضير اقرأ يا ابن حضير ، فى فضائل القرآن فى باب نزول السكينة الخ ، قال فى الحفاظ

قوله : (قدم وفد عبد القيس) وغرض ^(١) ابن عباس من هذا الاستدلال أن النهى عن الانتباذ في تلك الاواني ، لما كان لأجل أن في التنبذ فيها مظنة شرب المسكر ، لإسراع الاشتداد فيها لم يجوز لك أن تنبذ فيها ، لأنها تسرع الاشتداد ولا تظن به ، فعلة النهى موجودة فلا يجوز .

أى كان ينبغي أن تستمر على قراءتك وليس أمرا له بالقراءة في حالة التحديث وكأنه استحضر سورة الحال فصار كأنه حاضر عنده لما رأى ما رأى فكأنه يقول : استمر على قراءتك لتستمر لك البركة ، ونزول الملائكة ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن المعروف عند المؤرخين أن هذه الغزوة وقعت سنة ثمان ، وإليه يظهر ميل الإمام البخارى ، إذ ذكره قبل حجة أبي بكر ، لكن الظاهر عند هذا العبد الضعيف أن هذه الغزوة وقعت في أوائل سنى الهجرة ، ومال الحافظ في الفتح إلى كونها في السنة الثانية ، كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في التقريب ، وهو لطيف جداً ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا لذلك إلا ما في هامش البخارى عن الخير الجارى ، حاصل جواب ابن عباس على ما هو المتبادر منه أنه نهى عن ذلك ، وأنه أشار إلى أن المنبوذ إذا بلغ حد السكر فهو منهى عنه ، فإن النهى عن اتخاذ الاواني المذكورة إنما هو لأجل النهى عما شربوا من الخمر التي كانت فيها ، اه . وأنت خير بأن وجه استدلال الشيخ أوجه بما ذكره المحشى ، لأن منبوذ أبي جمره لم يبلغ حد السكر ، وقد أخرج البخارى الحديث في كتاب الإيمان بدون ذكر قول أبي جمره في الجرة ولفظه عن أبي جمره : كنت أقعد عند ابن عباس يحلنى على سريرته ، ثم قال إن وفد عبد القيس ، الحديث . قال الحافظ : بين مسلم السبب في تحديث ابن عباس لأبي جمره بهذا الحديث ، فقال : فأتته امرأة تسأله عن نبيذ الجرة فبى عنه ، فقلت : يا ابن عباس إنى أنتبذ في جرة خضراء نبيذاً حلواً فأشرب منه فتقرقر بطنى ، قال : لا تشرب منه ، وإن كان أحلى من العسل ، وللصنف في أواخر المغازى فذكر حديث الباب ، ثم قال : فلما كان أبو جمره من عبد القيس وكان حديثهم

قوله : (وكان في موضع آخر اسمه عبد الله الخ) يعنى ^(١) أنه وإن لم يبين في هذه

يشتمل على النهى من الانتباذ في الجرار ناسب أن يذكره له ، وفي هذا دليل على أن ابن عباس لم يبلغه نسخ تحريم الانتباذ في الجرار ، وهو ثابت من حديث بريدة ابن الحصيب عند مسلم وغيره ، قال القرطبي : فيه دليل على أن للفتى أن يذكر الدليل مستغنياً به عن التصريح على جواب الفتيا إذا كان السائل بصيراً بموضع الحجة ، اه . وأنت خير بأن في تقرير الشيخ قدس سره لا يحتاج إلى أن ابن عباس لم يبلغه النسخ ، وفي تقرير المكي قوله : إن أكثر الخ . يعنى أن ذلك التنبذ لا يكون مسكراً بالفعل ، وإن شرب منه كثيراً ، لكنه لو شرب منه الكثير ثم جالست القوم فأطلت الجلوس بينهم فبسبب مجموع هذين الأمرين ، يعنى شرب الكثير منه ، وإطالة الجلوس ، خشيت أن يسكرنى فيفضحنى بين القوم ، فقل هذا التنبذ هل يحل شربه أم لا ؟ فقال ابن عباس في جوابه : وحاصل الجواب لا يحل شرب ذلك التنبذ ، وإن كان سكره يظهر بعد إطالة الجلوس ، لأن تنبذ الجررة قد نهي عنه مطلقاً ، مع أن تنبذك مسكر وإن كان سكره يظهر بعد زمان كثير ، لأن كل مسكر حرام ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن ما في بين سطور البخارى عن القسطلاني تحت قوله : قدم وفد عبد القيس ، أى القدمة الثانية ، اه . ليس بصحيح لأن كفار مضر لم يكونوا حائلين في القدمة الثانية التى كانت في سنة الوفود ، بل المراد القدمة الأولى التى كانت قبل الفتح ، وذكر البخارى رحمه الله تعالى القدمتين في الباب لتعلقهما بوفد عبد القيس ، قسدم الكلام مبسوطاً على الوفادتين في هامش اللامع في أوائل الجمعة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : أراد بهذا أن ينبه على أن المبهم هو عبد الله بن عبيدة لا أخوه موسى ، وموسى ضعيف جداً ، وأخوه

الرواية وترك مبهماً بلفظ الإبن ، إلا أنه معلوم بالسند الآخر أنه عبد الله لا أخوه موسى .

قوله : (أكرم هذا الحى من جرم) أى ^(١) بنزوله عليهم قصد به زهدهم قبيلته .
قوله : (أتى بنهب لبل) ولا ينافيه ما ورد ^(٢) فى بعض الروايات أنه ^(٣) كان اشتراها ، لأنه يمكن أن يكون قد اشتراها ممن وقع فى سهمه من أصحاب هذا النهب .

عبد الله ثقة ، وكان عبد الله أكبر من موسى بثمانين سنة ، اه .

(١) وهكذا فى تقرير المكي إذ قال : أى نزل فى هذا الحى وأكرم بنزوله فيه ، اه . وقال الحافظ : قوله لما قدم أبو موسى أى إلى الكوفة أميراً عليها فى زمن عثمان ، وهم من قال : أراد قدم العين لأن زهداً لم يكن من أهل العين ، وقوله هذا الحى من جرم بفتح الجيم وسكون الراء قبيلة شيرة ، اه . وقال العيني : قوله لما قدم أبو موسى ، قال الكرمانى : حين قدم العين ، ونسبه بعضهم إلى الوهم فقال : فذكر كلام الحافظ المذكور ، وفى القسطلانى بعد ذكر قول الحافظ : الظاهر أنه أراد بالوهم الكرمانى ومن تبعه ، اه . هكذا قالوا لكن الموجود فى نسخة الكرمانى الموجودة عندنا حين قدم المدينة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح قوله : أكرم أى بنزوله وجيه ، ومعنى قوله قبيلته أن زهداً جرى ، قال العيني : زهدم بفتح الزاى وسكون الهاء وفتح الدال المهملة ابن مضرب الجرعى الأزدى ، اه . وسيأتى فى كتاب الإيمان والنذور عن زهدم قال : كما عند أبى موسى وكان يبتنا وبين هذا الحى من جرم إغاء ومعروف ، قال الحافظ : قال الكرمانى : كان حق العبارة أن يقول يبتنا وبينه أى أبى موسى ، يعنى لأن زهدماً من جرم ، فلو كان من الأشعرين لاستقام الكلام إلى آخر ما بسطه .

(٢) كما سيأتى قريباً فى غزوة تبوك بلفظ : ولما أتته ، قال : خذ هذين القرينين

وهذين القرينين لسته أبعرة ابتاعهن حينئذ من سعد ، قال الحافظ فى الإيمان : فى الجمع بينهما عسر ، لكن يحتمل أن تكون الغنيمة ما حصلت حصل لسعد منه القدر المذكور ، فابتاع النبي ﷺ منه نصيبه فحملهم عليه ، اه . ثم اختلفت الروايات فى مقدار الإبل التى أعطاهن الأشعريين ، فى رواية الباب بخمس ذود ، وسيأتى فى باب الاستثناء فى الإيمان ، فأمر لنا بثلاث ذود ، قال الحافظ : تقدم فى المغازى بلفظ خمس ذود ، قال ابن التين : الله أعلم أيهما يصح ، قال الحافظ : لعل الجمع بينهما يحصل من الرواية التى تقدمت فى غزوة تبوك ، بلفظ « خذ هذين القرينين » فعمل رواية الثلاث باعتبار ثلاثة أزواج ، ورواية الخمس باعتبار أن أحدا الأزواج كان قرينه تبعاً ، فاعتد به تارة ولم يعتد به أخرى ، ويمكن أنه أمر لهم أولاً بثلاثة ذود ، ثم زادهم اثنين فإن لفظ زهدم : ثم أتى بنهب ذود غر الذرى ، فأعطانى خمس ذود ف وقعت فى رواية زهدم جملة ما أعطاهم ، وفى رواية غيلان عن أبى بردة مبدأ ما أمر لهم به ، ولم يذكر الزيادة ، وأما رواية « خذ هذين القرينين » ثلاث مرار ، وقد مضى فى المغازى بلفظ أصرح منها ، وهو قوله « ستة أبعرة » فعلى ما تقدم أن تكون السادسة كانت تبعاً ، ولم تكن ذروتها موصوفة بذلك ، اه . وأشار الحافظ بقوله ما تقدم إلى ما ذكره فى غزوة تبوك إذ وقع فيها « خذ هذين القرينين وهذين القرينين » لسته أبعرة أى الجملين المشدودين أحدهما إلى الآخر ، وقيل النظيرين المتساويين ، وفى رواية أبى ذر عن المستمل « هاتين القرينتين » أى الناقيتين ، وتقدم فى قدوم الأشعريين أنه ﷺ أمر لهم بخمس ذود ، وقال : هذا بستة أبعرة فإما تعددت القصة أو زادهم على الخمس واحداً ، وأما قوله « هاتين القرينتين » فيحتمل أن يكون اختصاراً من الراوى أو كانت الأولى اثنتين ، والثانية أربعة لأن القرين يصدق على الواحد وعلى الأكثر ، وأما الرواية التى فيها « هذين القرينين » فذكر ، ثم أنت ، فالأول على إرادة البعيرة ، والثانية على إرادة الاختصاص

قوله : (أيسطيع هؤلاء الشباب) إشارة ^(١) إلى من حضر ههنا من كان يتلذذ على ابن مسعود .

فقال : (زيد بن حدير) وكان من جملتهم وأخذه الغبطة عليه .

لا على الوصفية ، اهـ . وفي القسطلاني : لعله قال « هذين القرينين » ثلاثاً فذكر الراوي مرتين اختصاراً ، لكن قوله في الرواية الأخرى بخمس ذود مخالف لما ههنا فيحمل على التعدد أو يكون زادهم واحداً على الخمس والعدد لا ينفي الزائد ، اهـ . وقال الكرمانى في غزوة تبوك : القرين البعير المقرون بآخر يقال : قرت البعيرين إذا جمعتهما في جبل واحد ، فإن قلت : تقدم في باب قدوم الأشعرين أنه أمر لهم بخمس ذود من إبل نهب ، قلت : هما قضيتان إحداهما عند قدومهم والأخرى في غزوة تبوك ، وعقد الترجتين مشعر بذلك أو اشتراها من سعد من سهمانه من ذلك النهب ، فإن قلت : قال : ثمة بخمس ، وههنا بستة ، قلت : التخصيص بالعدد لا ينفي الزائد ، فإن قلت ظاهره يقتضى أن يذكر لفظ القرينين ثلاث مرات ، ليكون ستة وإلا فهو أربعة ، قلت : القرين يصدق على الإثنين ، وعلى الأكثر ، فيحتمل أن يكون كل قرين ثلاثة ، فالقرينات ستة ، وذكر المرة الثانية للتأكيد ، فإن قلت القياس هاتين إذ القرينة مؤنثة ، قلت : المراد به البعير وهو مذكر ، وأشار أولاً بلفظ هذين ، ثم قال : أعنى القرينين فهو منصوب على الاختصاص لا على الوصفية ، فإن قلت : بماذا تتعلق اللام ؟ قلت : يقال أو اللام للتبيين نحو هيت لك ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في توضيح الحديث واضح ، وزاد في تقرير المكي : قوله في قومك وهم بنو أسد ، وقومه أى قوم علقمة وهم بنو تميم ، وما قال النبي ﷺ فيهما ما مر من أن بنى تميم لو كانوا خيراً من بنى أسد ، ثم قال فهم خير منهم فغرض ابن مسعود رضى الله عنه : أن كليهما من أصحابي لكن كان معدنه خيراً من معدنك فلم تغير عليه ، اهـ . وقال الحافظ قوله : إن شئت أخبرتك ، الخ . كأنه يشير إلى ثناء

قوله : (ما أقرأ شيئاً إلا وهو يقرأ) يعنى به ^(١) مساواته له .
قوله : (فلا أبالي) إذا عرفت ^(٢) بحالى أن توخرنى فى المسألة وتفتيش
الاحوال .

النبي ﷺ على النخع لأن علقمة نخعى ، وإلى ذم بنى أسد وزباد بن حدير أسدى
فأما تناؤه على النخع فقيماً أخرجه أحمد والبخاري بإسناد حسن عن ابن مسعود قال :
شهدت رسول الله ﷺ يدعو لهذا الحى من النخع أو يثنى عليهم حتى تمت أنى
رجل منهم ، وأما ذمه لبنى أسد فتقدم فى المناقب حديث أبى هريرة وغيره : أن
جهينة وغيرهما خير من بنى أسد وغلطان ، وفى رواية شعبة عن الأعمش عند أبى نعيم
فى المستخرج لتسكنن أو لأحدثك بما قيل فى قومك وقومه ، انتهى مختصراً . قال
الكرمانى : أراد أى ابن مسعود بذلك مدح رسول الله ﷺ لأهل اليمن وذمه
لبنى أسد ، اهـ .

(١) قال النعنى رحمه الله تعالى : فيه منقبة عظيمة لعلقمة حيث شهد ابن مسعود
أنه مثله فى القراءة ، اهـ . وهكذا فى الفتح ، وعلقمة من أشهر أصحاب ابن مسعود ،
قال الحافظ فى تهذيبه : قال أبو المنى إذا رأيت علقمة فلا يضرك أن لا ترى
عبد الله : أشبه الناس به سمتاً وهدياً ، وإذا رأيت إبراهيم فلا يضرك أن لا ترى
علقمة ، وعن عمارة قال لنا أبو معمر : قوموا بنا إلى أشبه الناس سمتاً وهدياً
ودلاً بان مسعود ، فقمنا معه حتى جلس إلى علقمة ، وقال داود بن أبى هند : قلت
لشعبة أخبرنى عن أصحاب عبد الله ، قال : كان علقمة أنظر القوم به ، وقال
أبو إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد قال عبد الله ما أقرأ شيئاً ولا أعله إلا علقمة
يقرؤه ويعلمه ، انتهى مختصراً .

(٢) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله جعل يدعو رجلاً يسميهم ، أى قبل
أن يدعوهم ، وقوله أسلبت إذ كفروا الخ ، يشير بذلك إلى وفاء عدى بالإسلام
والصدقة بعد موت النبي ﷺ ، وأنه منع من أطاعه من الردة ، وذلك مشهور

قوله: (إذا طاف بالبيت فقد حل) ذهب الشراح بكلامه هذا إلى ما هو مخالف لرأى الجمهور، فقالوا: إنه ذهب إلى أنه يحل بالطواف فقط ولا يقتصر إلى أمر آخر بعده وأنت تعلم أنه يمكن توجيهه^(١) بكلامه بحيث لا يخالف آراء القوم، وهو أنه أراد

عند أهل العلم بالفتوح، وقوله: فلا أبالي إذا، أى إذا كنت تعرف قدرى فلا أبالي إذا قدمت على غيرى، اه. وقال القسطلاني: قوله يدعوا رجلاً رجلاً ويسميهم بأسمائهم قبل أن يدعوه بل قدمهم عليه، وفي رواية أحد: «أنت عمر في أناس من قومي فجعل يعرض عني فاستقبلته فقلت أما، الحديث، اه. وفي العيني قال الكرماني: أى حين عرفتنى بهذه المرتبة يكفينى سعادة، وقيل: معناه إذا كنت تعرف قدرى فلا أبالي إذا قدمت على غيرى، اه.

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيهات قول ابن عباس رضى الله عنه ليرافق قوله قول الجمهور، لكن المعروف عند العلماء قاطبة أن مذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مخالف لقول الجمهور، ففي حاشية مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى على البخارى عن القسطلاني والكرماني: قوله فقد حل أى من إحرامه قبل السعى والحلق، وهذا مذهب مشهور لابن عباس رضى الله عنهما، ثم قال: قوله يراه قبل وبعد، أى قبل الوقوف بعرفة وبعده، وهذا مذهب ابن عباس رضى الله عنهما، وهو خلاف مذهب الجمهور من السلف والخلف، فإن الذى عليه العلماء كافة سوى ابن عباس رضى الله عنهما أن الحاج لا يتحل بمجرد طواف القدوم إلى آخر ما حكاه عن الثوى، قلت: وتقدم في كتاب الحج في باب من طاف بالبيت إذا قدم مكة قبل أن يرجع إلى بيته الخ. قال الحافظ: قال ابن بطال: غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتزم إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة، فأراد أن يبين أن قول عروة «قلنا مسحوا الركن حلوا» محمول على أن المراد لما استلوا الحجر الأسود وطأوا وسعوا حلوا، بدليل حديث ابن عمر الذى أوردناه في هذا الباب، ثم ذكر الحافظ الروايات العديدة عن ابن عباس في هذه المسألة، منها ما ذكره برواية مسلم عن ابن جريج بلفظ كان ابن عباس

بقوله : حل الدخول في وقت الحل وتمكنه منه لاحله بالفعل ، وهذا كقوله ﷺ :
 « إذا وجبت الشمس فقد أفطر الصائم ، أى دخل في وقته وتمكن منه لا أنه حصل
 له الفطر بالفعل ، ولا يقتصر إلى ذواق ، ثم إذا كان مراده ذلك ، فيما أن يحمل
 كلامه هذا على المعتمر أو على الحاج ، فإن كان الأول فهو ظاهر ، فإن المعتمر ليس
 عليه شيء بعد الطواف ، وأما ^(١) السعى فلما كان من توابع الطواف لم يعد شيئاً برأسه
 على حدة ، وإن كان الثاني فالمراد ^(٢) بالطواف طواف الزيارة لا طواف القدوم ،
 والمعنى أن الحاج إذا طاف للقدوم ، ثم أدى سائر أركان الحج ، ثم طاف

يقول : لا يطوف بالبيت حاج ولا غيره إلا حل ، وسلم من طريق قتادة
 قال رجل لابن عباس : ما هذه الفتيا إن من طاف بالبيت حل ، قال : سنة نبيكم
 وإن رغبت ، ثم قال الحافظ : عرف من هذا أن هذا مذهب لابن عباس ، خالفه فيه
 الجمهور ، وواقفه فيه ناس قليل منهم إسحاق بن راهويه . وقال القسطلاني في
 شرح حديث الباب (عن ابن عباس) أنه قال : (إذا طاف) المعتمر مطلقاً قارناً
 كان أو متمتعاً (بالبيت) ولم يسع بين الصفا والمروة ولم يحلق ولم يتصر
 (فقد حل) من إحرامه ، وهذا مذهب مشهور لابن عباس ، اهـ .

(١) وتقدم نظيره قريباً في كلام ابن بطال في غرض ترجمة البخاري ، وقال
 الحافظ : قال النووي : لا بد من تأويل قوله فلما مسحوا الركن حلوا ، لأن المراد به
 الحجر الأسود ، ومسحه يكون في أول الطواف ، ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه
 بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وآتموا طوافهم وسعهم وحلقوا حلوا ،
 وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام
 الطواف ، ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه حلوا ، اهـ .
 وقد تقدم شيء من الكلام على ذلك في الحج في باب الطواف على وضوء .

(٢) ويشكل عليه ما في حديث الباب من لفظ : فقلت : لما كان ذلك بعد

للزيارة أى طواف الركن فإنه يحل ، والمسألة متفق عليها ، ويمكن أن يقال : معناه أن ابن عباس قصد بكلامه هذا أن للحاج أن يفسخ حجه إلى عمرة ، وهذه (١) المسألة وإن كانت مخالفة لجمهور الأئمة ، إلا أن له أصلاً من الكتاب والسنة ، وهو فعل النبي ﷺ حيث أمر أصحابه بفسخ الحجة ، فلم يكن كلامه هذا مخالفاً كل المخالفة ، غاية ما فى الباب أنه لم يبلغه نسخ هذا الحكم ، وأنه كان محتصاً بهذا العام وبترك الطائفة ، فالحاصل أن لكلام ابن عباس هذا محامل ثلاثة ، نعم لا ينطبق على شئ من الوجوه استدلال عطاء بالآية (٢) ولا الرواية إلا أن يقال على بعد : إن الحرم لما كان محلاً للهدى يكون هو السبب لحل المحرم أيضاً .

المعرف قال : كان ابن عباس يراه قبل وبعد ، وقد تقدم أن المشهور عن ابن عباس أنه يحل بعد الطواف مطلقاً ، اللهم إلا أن يقال إن الشيخ أشار بذلك إلى ما روى عن ابن عباس أن أحداً لا يطوف بالبيت قبل المعرف ، فقد أخرج مسلم عن وبرة قال : كنت جالساً عند ابن عمر فجاءه رجل فقال : أ يصلح لى أن أطوف بالبيت قبل أن آتى الموقف ؟ فقال نعم فقال : فإن ابن عباس يقول : لا تطف حتى تأتى الموقف فقال ابن عمر : قد حج رسول الله ﷺ فطاف بالبيت قبل أن يأتى الموقف ، فبقول رسول الله ﷺ أحق أن نأخذ ، أو بقول ابن عباس : إن كنت صادقاً ، اهـ .

(١) وهذه المسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، فقالت الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأبو حنيفة وجمهور العلماء من السلف والخلف : إن فسخ الحج إلى العمرة كان محتصاً بهذه السنة التى أمر فيها النبي ﷺ بذلك ، وقال الإمام أحمد وطائفة من أهل الظاهر منهم داود ببقاء هذا الحكم ، وذهب ابن عباس رضى الله عنهما أيضاً إلى ذلك كما فى الأوجز ، فلما كان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قائلين بجواز فسخ الحج فلا مانع من تأويل قول ابن عباس إلى فسخ الحج إلى العمرة .

(٢) لم يتعرض لذلك فى تقريرى المكي ، وكتب فى تقرير مولانا البنجانى قوله « دخلها إلى البيت ، الضمير إلى البدنة » ، ويلزم على ذلك أن يجوز عند ابن عباس

قوله (وإنما كان ذلك بعد المعرفة) أورد ابن جرير على استدلاله بالآية أن المراد في الآية بالمحل هو بعد الوقوف بعرفة، إذ التحر بعد الوقوف بعرفة، فأجاب بأن المراد في الآية وإن كان هو الذى بعد الوقوف، إلا أن ابن عباس عم الحكم، والظاهر أن تعميمه مبنى على عموم اللفظ حيث لم يقيد بكون الحل قبل الوقوف أو بعده، وإن كان الواقع هو الثانى، والظاهر أنه لم يقل بجواز الحل بمجرد دخوله في الحرم أو الوصول إلى البيت، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضى جواز ذلك أيضاً بناء على استدلال ابن عباس، لأنه لو ذهب إليه لبقى لإحرام الرجل خالياً من الفائدة مع أن الإحرام في باب الحجة بمنزلة الوضوء في باب الصلاة: فكما أن الوضوء لا يعتد به ما لم يؤت به طاعة، فكذلك الإحرام ما لم يؤت به نسك كان لا حاصلًا فلا أقل من إقامة طواف، وإنما لم يورد ابن جرير إيراداً على العطاء باستدلاله

التحر قبل المعرفة، ولعله يكون عنده ما في الخازن محل الناس من إحرامهم إلى البيت يطوفون به طواف الزيارة، ١٥٠. قلت: قال الخازن تبعاً لصاحب المعالم: قوله «ثم محلها إلى البيت العتيق» أى منحرها عند البيت العتيق يريد به جميع أرض الحرم، ومن قال: قال الشعائر المناسك قال: معنى، ثم محلها يعنى محل الناس من إحرامهم إلى البيت العتيق يطوفون به طواف الزيارة، ١٥٠. قلت المعروف عند المفسرين المعنى الأول، وقال السيوطى في الدر: أخرج ابن أبى شيبه وابن جرير وغيرهما عن محمد بن موسى في قوله تعالى «ومن يعظم شعائر الله» قال الوقوف بعرفة من شعائر الله وجميع من شعائر الله، والبدن من شعائر الله، ورمى الجمار من شعائر الله، والخلق من شعائر الله، وقوله «لكم فيها منافع إلى أجل مسمى» قال لكم في كل مشعر منها منافع إلى أن تخرجوا منه إلى غيره، «ثم محلها إلى البيت العتيق» قال محل هذه الشعائر كلها الطواف بالبيت العتيق، قال الرازى في تفسيره: قوله تعالى «لكم فيها منافع إلى أجل مسمى» لا يلىق إلا بأن تحمل الشعائر على الهدى الذى فيه منافع إلى وقت التحريم ومن يحمل ذلك على سائر الوجبات يقول لكم فيها أى في التمسك بها منافع

بالرواية لعله بأن الرواية منسوخة العمل، فلا يصح الاستدلال بها لما ثبت أنه (١) **عليه السلام** قصر جواز الفسخ بهذه المرة فقط، فلا فائدة في إيراد الإيراد على الاستدلال بالرواية لأنه غير صحيح رأساً، وإنما يورد النقض وغيره على الاستدلال حيث كان الاستدلال صحيحاً، وإلا فقد كان يرد على استدلاله بالرواية أيضاً أنكم جعلتم حلالاً بمجرد وصوله إلى البيت وطوافه به، والذين حلوا من أصحاب النبي عليه السلام إنما حلوا بالحل أو القصر لا بمجرد الطواف، وهذا التعليل يؤيد ما ذكرنا من أحد الوجوه الثلاثة فإن الظاهر من هذا التعليل أن ابن عباس كان يرى (٢) بجواز فسخ الحجة إلى العمرة ويستدل بما فعلته الصحابة لعدم عليه بنسخ هذا الحكم، وبالجملة فلا يخلو هذا المقام من الشبه والأوهام، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

قوله (فتفتح له الباب فدخل) واستشكل إيراد هذا الحديث في حجة الوداع، وهو مصرح بأنه كان يوم الفتح، والجواب أنه إثبات لما اختلفوا فيه من دخوله في البيت يوم حجة الوداع فمن ثبت لذلك وناف له، فأورد هذا الحديث تبهما على

إلى أجل يقطع التكليف عنده، والاول هو قول جمهور المفسرين، ولا شك أنه أقرب، اهـ.

(١) في الأوجز: وما يستدل به للجواهر حديث أبي ذر رضي الله عنه عند مسلم كانت المنعة في الحج لأصحاب محمد خاصة يعني فسخ الحج إلى العمرة، وفي كتاب النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت يا رسول الله عليه السلام فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال: بل لنا خاصة وفي رواية عن أبي ذر ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج، ثم يفسخه في عمرة، اهـ. مختصراً. وقدم الكلام على ذلك في كتاب الحج في باب من أهل في زمن النبي عليه السلام كاهلال النبي صلى الله عليه وآله وسلم تحت قول عمر رضي الله عنه أن نأخذ بكتاب الله فإنه يأمرنا، الحديث.

(٢) وقدم قريباً أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يري جواز فسخ الحج إلى العمرة.

أنه إذا دخل البيت يوم الفتح ولم يكن سفره هذا لقصد زيارة البيت، بل للجهاد والغزو فأولى أن يكون دخله في الحج لوقوع سفره هذا للبيت خاصة، وقد وقعت رواية نصح بدخوله فيه في حجته ، وهو ما روته ^(١) أنه عليه السلام دخل عليها يعرف فيه

(١) يباض في الأصل لنسيان اسم الصحابة وهي عائشة رضي الله تعالى عنها كما أخرج الرواية عنها أبو داود في سننه بلفظ إن النبي عليه السلام خرج من عندها وهو مسرور ثم رجع إلى وهو كئيب فقال : إني دخلت البيت ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما دخلتها إني أخاف أن أكون قد شققت على أمتي، وتصریح هذا الدخول في الحجة ليس في الحديث لكن حقق الشيخ في البذل كونه في الحجة إذ قال : قال الشوكاني فيه دليل على أن رسول الله عليه السلام دخل الكعبة في غير عام الفتح ، لأن عائشة لم تكن معه فيه ، وقد جزم جمع أهل العلم أنه لم يدخل إلا عام الفتح ، وهذا الحديث يرد عليهم ، وقد تهرّر أن النبي عليه السلام لم يدخل البيت في عمرته كما في حديث ابن أبي أوفى من حديث اسماعيل بن أبي خالد قال : قلت لعبد الله بن أبي أوفى أدخل النبي عليه السلام البيت في عمرته؟ قال لا ، فتعين أن يكون دخله في حجته ، وبذلك جزم البيهقي ، وقد أجاب البعض بأنه يحتمل أن يكون عليه السلام قال ذلك بالمدينة بعد رجوعه من غزوة الفتح ، وهو بعيد جداً ، اهـ . قلت وهو كذلك لأن قوله خرج من عندها وهو مسرور ثم رجع وهو كئيب يأتى عن ذلك كاسيأتى ، وحديث ابن أبي أوفى أخرجه مسلم في صحيحه وبمعناه تقدم في البخارى في باب من لم يدخل الكعبة ، وقد تقدم في هامش اللامع في الباب المذكور الكلام على ذلك وفيه إن حديث عائشة هذا أخرجه أبو داود والترمذي وصححه هو وابن خزيمة والحاكم ، وقال ابن حبان : الأشبه عندي أن يحمل خبر إن في وقتين . فيقال : لما دخل الكعبة في الفتح صلى فيها ، ويحمل نفي الصلاة في الكعبة في حجته ، وبذلك جمع بينهما مولانا محمد حسن المكي في تهريره ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه استدلال المحب الطبري بحديث ابن أبي أوفى أنه عليه السلام دخل الكعبة في حجته وفي فتح مكة ، وذهب السهيلي إلى أن

الحزن والهم ، وقد كان خرج من عندها فرحاً مسروراً فسأله فقال : إني دخلت البيت ورأيت أني أنبت أمتي ، الحديث .

الدخولين في حجة الوداع دخلها يوم النحر ولم يصل فيه ، ودخلها من الغد وصل فيه ، رواه الدارقطني بإسناد حسن عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وكذا حسن الزيلعي هذا الحديث ، ومأقيل في حديث عائشة من الاحتمال البعيد إنها سألت النبي ﷺ بعد رجوعه إلى المدينة بعيد جداً لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التي تستمر وتمتد إلى وصوله ﷺ بالمدينة المنورة ، بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها من الفتوحات ، حتى غلبت على هذه الممرات التي هي أعلى الفتوحات فرجع إلى المدينة المنورة كئيباً حزيناً حتى استفسرت عن ذلك عائشة وفهمت بمجرد الرواية ، كإشير إليه لفظ ابن ماجة : قلت : يا رسول الله خرجت من عدي وأنت قير العين ، ورجعت وأنت حزين ؟ ، الحديث ، وأوضح منه ما حكى القاري بلفظ : صنعت اليوم شيئاً لو كنت استقبلت ، الحديث ، وبهذا اللفظ أخرجه ابن سعد في طبقاته فهذا كائنص على أن هذا الرجوع كان من دخول البيت عند عائشة في مكة المكرمة ، اه مختصراً . وزاد في تقرير المكي وهنا قوله كم صلى ؟ وما ورد في بعض الروايات أنه صلى ركعتين فهو من تفسير أحد الرواة ، لقوله صلى بما هو متيقن لأن صلى لا يحتمل أن يكون أقل من ركعتين ، وقوله : وعند المكان هذا صلى آخر للنبي ﷺ صلى فيه حين خرج من البيت وهو أمام الباب محاذ به « استاذ » ، اه . وبسط الكلام على ذلك الزرقاني في شرح المواهب تبعاً للحافظ في الفتح مع زيادة عليه ، وقال الحافظ في الفتح : في حديث مجاهد عن ابن عمر سألت بلالا قلت : أصلى النبي ﷺ في الكعبة ؟ قال : نعم ركعتين ، الحديث ، قد استشكل الاسماعيلي وغيره هذا مع أن المشهور عن ابن عمر من طريق نافع وغيره أنه قال : نسيت أن أسأله أنه كم صلى ؟ والجواب عنه أن يقال : يحتمل أن ابن عمر اعتمد في قوله ركعتين في هذه الرواية على القدر المتحقق له وذلك أن بلالا أثبت له أنه صلى ، ولم يقل أن

قوله (ولا ندرى^(١) ما حجة الوداع) .

التي ﷺ تفل بالنهار بأقل من ركعتين فكانت الركعتان متحققاً وقوعهما لما عرف بالاستقراء من عادته ، فعلى هذا فقوله ركعتين من كلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لا من كلام بلال ، إلى آخر ما بسط من الكلام ، والجمع بينهما ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وقد أخرج البخارى في حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما المذكور: ثم خرج فصل ، وقد أخرج من حديث ابن عباس أنه ﷺ دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال: هذه القبلة، وظاهر كلام الحافظ في الفتح أن هذا بيان لحصل النبي ﷺ في البيت ، إذ قال: في باب إغلاق البيت إلخ في كتاب الحج ، وفي رواية فليح الآتية في المغازي بين ذلك العمودين المقدمين، الحديث، وفي آخره: وعند المكان الذي صلى فيه مرمرة حمراء ، وكل هذا إخبار عما كان عليه البيت قبل أن يهدم ويبنى في زمن ابن الزبير ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكى: قوله لا ندرى ، أى لا ندرى وجه تسميتها لحجة الوداع إذ لا يخطر ببالنا أن النبي ﷺ يموت من غاية المحبة ، اهـ . وقال الحافظ قوله: لا ندرى ما حجة الوداع ، كأنه شيء ذكره النبي ﷺ فتحدثوا به وما فهموا أن المراد بالوداع وداع النبي ﷺ حتى وقعت وفاته ﷺ بعده بقليل ، فعرفوا المراد وعرفوا أنه ودع الناس بالوصية التي أوصاهم بها أن لا يرجعوا بعده كفاراً ، وأكد التوديع بإشهاد الله عليهم بأنهم شهدوا أنه قد بلغ ما أرسل إليهم به ، فعرفوا حيثئذ المراد بقوله حجة الوداع ، وقد وقع في الحج في باب الخطبة بمنى من رواية عاصم عن أبيه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما في هذا الحديث فودع الناس ، وقد وقع عند الديق أن سورة « إذا جاء نصر الله والفتح » نزلت في وسط أيام التشريق فعرف النبي ﷺ أنه الوداع ، فركب واجتمع الناس فذكر

والظاهر ^(١) أن أولى الفضل منهم كالشيخين وغيرهما قد كانوا عرفوا وجه تسميته بها إلا أن عامة من كان يسميها بها كان مقلداً لغيره في التسمية ، إذ لا يبعد ^(٢) أن لا يكون أحد يعرف وجه التسمية ، ومع ذلك فيسمونها بذلك الاسم ، ولا يبعد أن يكون ابتداء التسمية لقوله ^(٣) ﷺ ، لعل لا أراكم بعد عامي هذا ،

الخطبة : اه . وسيأتى الكلام على ذكرها قبل غزوة تبوك في بابها قريباً .

(١) وهذا ظاهر من الروايات الكثيرة فسيأتى قريباً في باب مرض النبي ﷺ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه سأله عمر رضي الله عنه عن هذه الآية ، إذا جاء نصر الله ، فقال : أجل رسول الله ﷺ أعلمه إياه ، فقال عمر ما أعلم منها إلا ما تعلم ، وأخرج البخاري في تفسير هذه السورة عدة روايات بمعناه ، وأخرج السيوطي في الدرر روايات كثيرة في الباب منها ما أخرجه أحمد وابن جرير وغيرهما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت ، إذا جاء نصر الله والفتح ، قال رسول الله ﷺ : نعت إلى نفسي ، إني مقبوض في تلك السنة ، وأخرج عن سهل ابن سعد عن ابن بكر رضي الله تعالى عنه في هذه السورة أن نفسه نعت إليه ، وأخرج عدة روايات في هذا المعنى .

(٢) هكذا في الأصل : والأوضح أن لفظ ولا ، زائد ، وهذا دليل أن بعض الناس يعمله ، إذ يبعد أن لا يعمله أحد من الناس ، ومع ذلك يسمونها به ، ويمكن أن يوجه على صحة لفظ ولا ، ههنا بأنه يتعلق بعامة الناس ، فيكون المعنى لا يبعد أن رجلاً لا يعرف وجه التسمية ويسميه تقليداً للآخرين .

(٣) وأوضح منه ما في مسلم برواية جابر قوله ﷺ ولتأخذوا مناسككم فإنني لا أدرى لعل لا أحج بعد حجتي هذه ، وفي المشكاة : برواية الترمذي عن جابر بلفظ لعل لا أراكم بعد عامي هذا ، وقال الشيخ ابن القيم في الهدى في خطبة مني : وودع حينئذ الناس فقالوا حجة الوداع ، اه . وقال الزرقاني على المواهب من رواية مسلم وأبي داود عن جابر (لا أدرى) ما يفعل بي (لعل) مستأنف أي

حمله الناس على أنه لا يحج بعد العام بهذا الاجتماع ، فسموه حجة الوداع لأجل ذلك . فلما قبض النبي ﷺ من عامه هذا علموا أن التوديع لم يكن مختصاً بطائفة دون الأخرى ، وأنه رخص الخاصة والعامة ، لا العامة فقط الذين كانوا قد اجتمعوا للحج .

قوله (السنة اثنا عشر الح) اعلم أن (١) المحرم منصرف ، وصفر (٢) إن

أظن أني (لا أحج بعد حجتى هذه) ويحتمل أن لعل للتحقيق كما يقع في كلامه تعالى كثيراً ، وقال النووي : فيه إشارة إلى توديعهم وإعلامهم بقرب وفاته وحرمهم على الاعتناء بالأخذ عنه ، وبهذا سميت حجة الوداع ، اهـ مختصراً . قال القسطلاني : سميت بحجة الوداع لأنه ﷺ ودع الناس فيها وبعدها ، وسميت أيضاً بحجة الإسلام ، لأنه لم يحج من المدينة بعد فرض الحج غيرها ، وحجة البلاغ لأنه بلغ الناس فيها الشرع في الحج قولاً وفعلاً ، وحجة التمام والكمال ، اهـ . وزاد في حاشية البخارى الهندية : لأن قوله تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، الآية نزل فيه ، اهـ . وزاد العيني وحجة الوداع أشهر ، اهـ . وقال القارى : سميت بها إما لوداعه الناس ، أو الحرم في تلك الحجة ، اهـ . وفي الخيس وكره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن يقال حجة الوداع ، اهـ . وفي نيل المآرب من فروع الحنابلة : يكره أن يقال حجة الوداع ، اهـ . وأجل الكلام على ذلك في رسالتى جزء حجة الوداع ، والأوجز ، وفيه عن العيني وغلط من كره تسميتها بذلك ، أى حجة الوداع .

(١) وهو كذلك ، قال صاحب الإكليل : ولا يستعمل بغير الألف واللام لكونه علماً بالغلبة ، ولا يجوز في الأعلام التصرف والتغير ، اهـ . وقال النووي في تهذيب اللغات : وأدخلت الألف واللام في المحرم دون غيره ، اهـ .

(٢) قال المجد : وصفر ، الشهر بعد المحرم وقد يمنع ، اهـ . وفي العيني في

أردت به شهراً معينا لم ينصرف، وإن غير معين انصرف، والربيعان^(١) منصرفان، والجماديان^(٢). لا ينصرفان ورجب^(٣) كصفر

حديث: يحطون المحرم صفراً هو الصحيح، لأنه مصروف بلا خلاف، ووقع في مسلم صفر بغير ألف، قال التووي: كان ينبغي أن يكتب بالالف، لكن على تقدير حذفها لا بد من قراءته منصوباً لأنه منصرف، وقال الكرماني: اللغة الربعية أنهم يكتبون المنصوب بغير ألف، وفي المحكم كان أبو عبيدة لا يصره قليل له لم لم تصره لأن النحويين قد أجمعوا على صرفه؟ وقالوا لا يمنع من الصرف إلا العلتان، فأخبرنا بالعتين فيه، فقال: نعم العلتان المعرفة والساعة، وقال أبو عمر المطرزي: الأزمنة كلها ساعات، والساعة مؤنثة، اه مختصراً. وما أفاده الشيخ قدس سره من الفرق بين كونه معيناً وغير معين سيأتي في بيان رجب.

(١) في المصباح المثير: الربيع عند العرب ربيعان، ربيع شهور، وربيع زمان، فربيع الشهور اثنان، قالوا: لا يقال فيهما إلا شهر ربيع الأول، وشهر ربيع الآخر بزيادة شهر وتوطين ربيع، وجعل الأول والآخر وصفاً تابعاً في الإعراب، اه.

(٢) وفي المصباح المثير: جمادى من الشهور مؤنثة، قال ابن الأنباري: أسماء الشهور كلها مذكرة، إلا جماديين فهما مؤنثتان، وهي غير مصروفة للتأنيث والعلبية، اه. وفي مختار الصحاح: جمادى الأولى وجمادى الآخرة بفتح الدال فيهما، اه.

(٣) في نور الأنوار: فيما إذا قال الله على صوم رجب، ينبغي أن يقرأ رجب غير منون، ليكون المراد رجب هذه السنة، لتظهر ثمرته في القوات،

ورمضان وشعبان^(١) لا ينصرفان ، وشوال^(٢) (ياض في الأصل) وذو الحجة وذو القعدة منصرفان .

بخلاف ما إذا كان رجباً من العمر ، فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت ، اهـ . وفي قر الآثار ، قوله : غير منون فيكون غير منصرف لاجتماع العلية والعدل ، لأن المراد الرجب بعينه الذى يأتي عقب اليمين ، وقوله رجباً ، أى بتكوين الانصراف لعدم اجتماع السنين فإنه لا علية لأن المراد ليس الرجب المعين ، اهـ . وفي القسطلاني في حديث « يعتكف في كل رمضان . . . » بالتكوين : لأنه نكر فزال العلية منه فصرف ، اهـ . وفي المصباح المنير : رجب من الشهور منصرف ، اهـ .

(١) قال العيني : قال الزمخشري : الرمضان مصدر رمض ، إذا احترق من الرمضاء ، فأضيف إليه الشعر وجعل علماً ، ومنع الصرف للتعريف والالاف والنون ، اهـ . وفي المصباح المنير : شعبان من الشهور غير منصرف ، اهـ .

(٢) ياض في الأصل بقدر كلمة ، وما أدري ما أراد الشيخ كتابته . وفإن كون شوال منصرفاً أشهر من أن يذكر ، وهكذا ذو الحجة وذو القعدة ، وقال القسطلاني : قال بعضهم إذا رأيت العرب السادات قد تركوا العادات وحرموا الفارات ، قالوا : محرم ، وإذا ضعفت أبدانهم واصفرت ألوانهم قالوا : صفر ، وإذا ذهت البساتين وظهرت الرياحين قالوا : ربيعان ، وإذا قلت الثمار وجد الماء قالوا : جماديان ، وإذا هاجت الرياح وجرت الأنهار وترجبت الأشجار قالوا : رجب ، وإذا بان الفصائل وتشعبت القبائل قالوا : شعبان ، وإذا حى الفضأ وطفى جمر القضى قالوا : رمضان ، وإذا قل السحاب وكثر الذباب وشالت الأذنان قالوا : شوال ، وإذا قعد التجار عن الأسفار قالوا ذو القعدة ، وإذا قصدوا الحج من كل فج وأظهروا المعج والشج ، قالوا ذو الحجة ، اهـ .

قوله : (إذ هم معه في جيش العسرة) إذ هذه ^(١) ظرفية أو تعليلية .
قوله : (كان من خبري) وهذا ^(٢) ابتداء خبر تخلفه عن غزوة تبوك ،
ولا تعلق له بما سبق .

(١) وهذا ظاهر، وقال الزرقاني على المواهب : غزوة تبوك بفتح الفوقية ، وضم
الموحدة لا ينصرف على المشهور ، وذكر الاختلاف في صرفه ومنعه ، ثم قال :
وتصرف على إرادة الموضع ، وهي غزوة العسرة ، كما قاله البخاري وغيره ، وقال
الحافظ : بهمئتين الأولى مضمومة بعدها سكون مأخوذ من قوله تعالى « الذين
اتبعوه في ساعة العسرة » وعند ابن خزيمة عن ابن عباس : قيل لعمر حدثنا عن شأن
العسرة ، قال : خرجنا إلى تبوك في قبط شديد ، فأصابنا عطش الحديث ، وتعرف
بالفاضحة لاقتضاح المنافقين فيها ، كانت يوم الخميس سنة تسع من الهجرة بلا خلاف ،
وقال في موضع آخر : قوله « في ساعة العسرة » أي وقت الشدة والضيق كان
الرجلان يفتسمان تمرة ، والعشرة يعتقبون البعير الواحد ، واشتد الحر حتى شربوا
الفرت ، اهـ . قال الزرقاني أيضاً وذكرها البخاري بعد حجة الوداع ، قال الحافظ :
خطأ ولعله خطأ من النساخ ، وهي آخر معازيه عليه السلام كما رواه أحد في حديث كعب
ويونس في زيادات المغازي ، فاعل البخاري تعتمد تأخيرها إشارة إلى ذلك ولم
يفصح به لكونه ليس على شرطه كما هو دأبه ، فتم بها كتاب المغازي الذي ترجم
به أولاً فأكمل على المعلوم من أنها قبلها مع أنه لم يلتزم ترتيباً هذا ما ظهر لي ،
انتهى مختصراً . قلت : هكذا قالت الشراح قاطبة إنه خطأ من البخاري أو من النساخ ،
ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري تعتمد ذلك إشارة إلى أن سلسلة
الوفود التي كانت بداءتها من غزوة الفتح تكاثرت وتسلسلت إلى حجة الوداع ،
فعقد باب حجة الوداع لبيان الانتهاء ، وأما كونها بعد غزوة تبوك فكان معروفاً
وما كان من البعوث قبل الفتح أو بعد الحجة كان نادراً .

(٢) وهذا ظاهر فإن ما تقدم متعلق بالتنزيل بين البذر وليلة العقبة ومن ههنا
شرع قصة تخلفه عن غزوة تبوك .

قوله : (راحلتان) والراحلة ^(١) لا تكاد توجد إلا في قلة ، فمن كانت عنده راحلة كان أيسر الناس ، فكيف بمن عنده راحلتان ؟ ويدل عليه قوله ^(٢) عليه السلام : الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة .

قوله : (حتى اشتد بالناس الجد) يعنى ^(٣) بذلك دنوا الرحيل .

قوله : (وتفارط الغزو) ^(٤) أى أهله .

(١) قال العيني : الراحلة هي النجبية المختارة الكاملة الاوصاف الحسنة المنظر، وقيل الراحلة الجمل النجيب، والهاء للبالغة ، اه . وقال الحافظ : الراحلة فاعلة بمعنى مفعولة أى كلها حمولة تصلح للحمل ولا تصلح للرحل والركوب عليها ، ونقل عن ابن قتيبة : أن الراحلة هي النجبية المختارة من الإبل للركوب ، فإذا كانت في إبل عرفت، وقال الأزهري : الراحلة عند العرب الذكر النجيب والإنثى النجبية والهاء للبالغة ، اه .

(٢) سيأتى الحديث في البخارى في باب رفع الأمانة من كتاب الرقاق ، واختلفوا في معنى الحديث على أقوال بسطت في الشروح في محله ، وقال الحافظ : أورد البيهقي هذا الحديث في كتاب القضاء في تسوية القاضى بين الخصمين ، اه .

(٣) قال القسطلاني : الجد بكسر الجيم والرفع فاعل ، وهو الجهد في الشيء والمباغة فيه ، وفي نسخة حتى اشتد الناس بالرفع على الفاعلية ، الجد بالنصب على نزع الخافض أو نعت لمصدر محذوف أى اشتد الناس الاشتداد الجد ، اه . زاد الحافظ : وعند ابن مردويه حتى شمر الناس الجد ، اه .

(٤) قال التزوي : أى تقدم الغزاة وسبقوا وفاتوا ، اه . وقال الحافظ : بالفاء والطاء والراء المهملتين أى فات وسبق ، والفرط السابق ، وفي رواية ابن أبى شيبه حتى أمن القوم وأسرعوا فطلفت أغدوا للتجهيز ، وتصغرنى الرجال فأجمعت

قوله : (ما علنا عليه إلا خيراً) يعنى ^(١) به أنه قد حبسه عنر .

قوله (عن كلامنا أيتها الثلاثة) فيه دلالة ^(٢) على جواز متاركة الفاسق والمذنب في الكلام وغيره ، وإنما لم يؤمروا بالانتهاء عن كلام المناققين الذين يبنوا الأعذار الباردة لأنهم لم يكونوا مجربين حيث دخلوا ^(٣) في جملة المعذورين سواء كانت أعذارهم هذه قابلة للقبول أو لا ، وفيه دلالة أيضاً على أنه لا يجب متاركة من كان

القعود حين سبقتي القوم ، وفي رواية أحمد أيها سار الناس ثلاثاً فأقت ، هـ .
بزيادة القسطلاني .

(١) وهذا ظاهر ويؤيده ما قال له قومه : والله ما علناك كنت أذنبت ذنباً قبل هذا ، وفي التيسير كفت معاذ بخدا سو كنداي رسول خدا نمي دانيم ما يركعب مكر نكوتى يعنى سبب تخلف امرى نابسند نخواهد بود ، هـ . قلت : وهذه الكلمة من ألفاظ التعديل كما تقدم في كتاب الشهادة في باب إذا عدل رجل أحداً فقال لا نعلم إلا خيراً ، الخ . وفيه قوله ﷺ : لقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً ، ثم قال الحافظ : قوله النظر في عطفه بكسر العين المهملة ، وكفى بذلك عن حسنه وبهجته ، والعرب تصف الرداء بصفة الحسن وتسميه عطفاً لوقوعه على عطفي الرجل ، هـ . قال القسطلاني : قوله عطفيه بكسر العين المهملة والتثنية أى جانبيه كناية عن كونه معجباً بنفسه ، ذا زهو وتكبر ، أو لباسه أو كفى به عن حسنه وبهجته والعرب تصف الرداء بصفة الحسن ، هـ . وقال الكرماني : هو إشارة إلى إعجابه بنفسه ولباسه ، هـ .

(٢) وبذلك استدل البخارى كما سيأتى في كتاب الادب من قوله : باب ما يجوز من الهجران لمن عصى ، وقال كعب بن مالك حين تخلف عن النبي ﷺ : ونهى النبي ﷺ المسلمين عن كلامنا ، وذكر خمسين ليلة ، هـ .

(٣) كما هو نص حديث الباب من لفظ فقبل منهم رسول الله ﷺ علايتهم ،

باطنه خبيثاً إذا كان ظاهره ^(١) موافقاً صالحاً ، بل ولا يجوز ذلك .

قوله : (وهذا أيضاً من البلاء) حيث ^(٢) رغبت في الكفار فدل على أني

وكل سرائرهم إلى الله وعرض إلى كذبهم بقوله « أما هذا فقد صدق » قال السدي ثم لا يخفى أن ما قرره العلماء في تحقيق معنى التوبة وكذا ما يقتضيه كثير من الآثار هو أنها تتحقق بأدنى ندامة ، وأنها إذا تحققت بشرائط لا ترد عند الله ، وقد قال تعالى « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء » الآية ، وهذا ما يوافق مقتضى هذا الحديث في حال هؤلاء الثلاثة ويمكن أن يقال ذاك حال العوام على العموم ، وهذا المذكور حال الخواص فلا إشكال إذ لا يقاس حال الخواص في أمثال هذه الأشياء بحال العوام ، أو يقال كانت توبة مقبولة عند الله حين وجدت منهم بشرائطها لكن التوقف كان في أمرهم من حيث نزول الوحي بقبول توبتهم ، وهو أمر زائد على نفس التوبة ، اه . قلت : وتقدم الكلام على التوبة مبسوطاً في كتاب الشهادة في باب شهادة القاذف تحت قول البخاري : وكيف تعرف توبته .

(١) وقد تقدم في كتاب الشهادة من قول عمر رضي الله تعالى عنه من أظهر لنا خيراً أمناء وقرباناً وليس إلينا من سريره شيء ، الله محاسبه في سريره ، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه ولم نصدقه ، وإن قال إن سريره حسنة ، وتقدم قريباً في باب بعث على رضي الله عنه إلى اليمن من قوله ﷺ « إن لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم » .

(٢) كما يدل عليه ما حكى الحافظ من قول كعب إذ قال : وعند ابن عائذ أنه شكى حاله إلى رسول الله ﷺ ، وقال ما زال إعراضك عني حتى رغب في أهل الشرك ، قال وزاد في رواية ابن أبي شبة : فقلت : إنا لله ، قد طمع في أهل الكفر ، ونحوه لابن مردويه ، اه .

وجدت^(١) في نسبة بهم وأيضاً فإنه^(٢) قد دعاه إلى الكفر والارتداد وكونه بلاء ظاهر .

(١) وجدت بيناء المجهول ، ونسبة بهم نائب فاعل له ، وقوله « في » بالجار الداخلة على ياء المتكلم ، والمعنى ظاهر ، فإن الجنس يميل إلى الجنس ، وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم : « الأرواح بخود مجنونة فما تعارف منها ائتلف ، الحديث ، قال القارى في شرحه : إن الأرواح البشرية التي هي النفوس الناطقة مجبولة على مراتب مختلفة وشواكل متباينة وكل ما شاكل منها في عالم الامر في شاكلته تعارفت في عالم الخلق ، وائتلفت واجتمعت ، إلى أن قال : ولا يدفعه بعد الدار ولا يجمعه قرب المزار .

مناسبة الأرواح بينى وبينها وإلا فأين الترك من ساكني نجد ؟

(٢) قال الحافظ : قوله فتيمنت أى قصدت ، والتنور ما يخبز فيه ، ودل صنيع كعب هذا على قوة إيمانه ومحبة الله ورسوله ، وإلا فن صار بمثل حاله من الهجرة والإعراض قد يضعف عن احتمال ذلك وتحمله الرغبة في الجاه والمال على هجران من هجره ، ولا سيما مع أمنه من الملك الذي استدعاه إليه أنه لا يكرهه على فراق دينه ، لكن لما احتمل عنده أنه لا يأمن من الافتتان بحسم المادة وأحرق الكتاب ومنع الجواب ، هذا مع كونه من الشعراء الذين طبعت نفوسهم على الرغبة ولا سيما بعد الاستدعاء والحث على الوصول إلى المقصود من الجاه والمال ، ولا سيما والذي استدعاه قريبه ونسيه ، ومع ذلك فغلب عليه دينه وقوى عنده يقينه ، ورجح ما هو فيه من التكذب والتعذيب على ما دعى إليه من الراحة والنعيم ، حباً في الله ورسوله ، كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » ، اه .

قوله : (والله لا أملك غيرهما يومئذ) والظاهر ^(١) أنه لم يكن عنده إذ ذاك شيء من دينار ولا درهم ، وإن كان في ملكه .
 قوله : (أمن عندك) أى لسعيك ^(٢) وشفاعتك ودعائك .
 قوله (وليس للذى ذكر الله) إلخ يعنى بذلك ^(٣) أن إطلاق المخلفين في قوله

(١) وقال الحافظ : يريد من جنس الثياب ، وإلا فقد تقدم أنه كان عنده راحلتان ، وسيأتى أنه استأذن أن يخرج من ماله صدقة ، ثم وجدت في رواية ابن أبي شبة فيها : والله لا أملك يومئذ ثوبين غيرهما ، اهـ . قلت : ويؤيده أيضاً ما تقدم من قوله : إني لم أكن قط أقوى ولا أيسر حين تخلفت ، وقال الحافظ تحت قوله حين طابت الثمار ، وفي رواية أحمد وأنا أقدر شيء في نفسى على الجهاد وخفة الحاذ ، وأنا في ذلك أصغر إلى الظلال والثمار ، اهـ . وسيأتى أنه لما استأذن أن يخرج من ماله صدقة قال رسول الله ﷺ : أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك ، فقال إني أمسك سهمى الذى بخير .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه لطيف دقيق ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أنه لما لم يخبر بعد بنزول الآية بل قال له ﷺ : أبشر بخير يوم مر عليك ، فالتبس الأمر عليه بأن هذا العفو من عنده صلى الله عليه وسلم أم عند الله ، فإن كونه من عند الله تبارك وتعالى موجب للافتخار والإكرام ، فإن ابن عباس رضى الله عنه ذكر من جملة مناقب عائشة رضى الله تعالى عنها : ونزل عندك من السماء ، وأيضاً لما قال صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب : إن الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن ، قال أبى : آتته سمانى لك ؟ قال : الله سمالك ، فجعل أبى يبكى ، وأيضاً فكانت زينب رضى الله تعالى عنها تفخر على أزواج النبی صلى الله عليه وسلم تقول : زوجكن أهاليكن ، وزوجنى الله من فوق سبع سموات .

(٣) قال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح : حاصله أن كعباً فسر قوله تعالى : وعلى

تعالى « وعلى الثلاثة الذين خلفوا » ليس لأننا خلفنا عن الغزو بل لأننا خلفنا عن التوبة ، وقبلت توبة الآخرين قبلنا ، إذ لو كان المدار هو التخلف عن الغزو ولم يكن للثلاثة تخصيص ، ثم إن قوله : وليس ^(١) للذي ، غير ظاهر بحسب التركيب ، والظاهر إنما هو قوله وليس الذي كما ذكره في النسخة إلا أن يقال معناه وليس الوجه للذي ذكره الله تخلفنا عن الغزو ، على أن تكون كلمة « من » زائدة ، ولا يبعد أن يقال ، أصل العبارة وليس مما خلفنا عن الغزو ، إلا أنه لما لم يظهر لاسم ليس ما هو بينه أحد الرواة أنه يريد بذلك ويقول للذي ذكره الله بقوله « وعلى الثلاثة الذين خلفوا » والله أعلم .

قوله (فهذا أو ان^(٢)) وجدت انقطاع أبيهري) وكان السم إلى الآن كامنا مغلوباً ثم غلب على الطبع إذ ضعفت قوته عن مقاومة المناق .

الثلاثة الذين خلفوا ، أي أخروا حتى تاب الله عليهم لا أن المراد أنهم خلفوا عن الغزو ، وفي تفسير عبد الرزاق عن عكرمة في قوله تعالى « وعلى الثلاثة الذين خلفوا » أي عن التوبة ، قال ابن جرير : فغني الكلام لقد تاب الله على الذين أخرت توبتهم ، اه مختصراً . والمعنى أن المراد بالتخلف في الآية التخلف عن التوبة لا التخلف عن الغزو ، فإن المتخلفين عن الغزو كانوا كثيرين .

(١) هكذا في متن النسخة الهندية ، ونسخة الحاشية : ليس الذي ، وكذلك في الشروح الأربعة ، ولم يتعرضوا للفظ للذي بشيء وهكذا بلفظ الذي في رواية مسلم ، وسياقه أوضح ، ولفظه : وليس الذي ذكر مما خلفنا تخلفنا عن الغزو وإنما هو تخلفه إيانا وإرجائه أمرنا عن حلف له واعتذر إليه فقبل منه .

(٢) قال القسطلاني : أو أن رفع على الحبرية وبالفتح لإضافته إلى مبنى وهو الماضي لأن المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد وهو في موضع رفع خبر المبتدأ ، اه . وفي المرقاة قال الطبري : يجوز في أو ان الضم والفتح فالضم لأنه خبر المبتدأ والفتح على البناء لإضافته إلى المبنى قال القاري : هذا هو المختار على ما سبق في يوم ولدت

قوله (لن تضلوا بعده) ولا يقتضى^(١) ذلك وجود الضلال عند عدم الكتابة لأن غاية ما يثبت عند عدم الكتابة هو احتمال الضلال مع أن الضلال متفاوت في درجاته ،

وليلة أسرى به ، والمعنى : وهذا زمان صادفت (فيه انقطاع أبهرى) بفتح الهمزة والهاء بينهما موحدة ، وهو عرق يتعلق به القلب ، فإذا انقطع مات صاحبه ، وفي النهاية : الأبهر عرق في الظهر ، وهما أبهران ، وقيل هما الأكلان اللذان في الذراعين ، وقيل هو عرق مستبطن القلب فإذا انقطع لم يبق معه حياة ، وقيل الأبهر عرق منشأه من الرأس ويمتد إلى القدم وله شرايين تتصل بأكثر الاطراف والبدن ، فالذى في الرأس منه يسمى النامة ، ومنه قوله : أسكت الله نامته ، أى أماته ، ويمتد إلى الحلق فيسمى الوريد ، ويمتد إلى الصدر فيسمى الأبهر ، ويمتد إلى الساق فيسمى الصافن والهمزة في الأبهر زائدة ، اهـ . قلت : ويؤيده أن المجد ذكره في باب الرأه فصل الباء : وقال الحافظ قوله وقال يونس هو ابن يزيد الأيلي ، وهذا قد وصله البزار والحاكم من طريق عنبسة بن خالد عن يونس بهذا الإسناد ، وللحاكم موصولا من حديث أم بشر قالت : قلت يا رسول الله ماتهم بنفسك ، فإني لأتتهم باني إلا الطعام الذى أكل بخير ، وكان ابنها بشر بن البراء بن معرور مات ، فقال : وأنا لا أتهم غيرها ، وهذا أو انقطاع أبهرى ، وروى ابن سعد عن شيخه الواقدي بأسانيد متعددة في قصة الشاة التى سميت له بخير ، فقال في آخر ذلك : وعاش بعد ذلك ثلاث سنين حتى كان وجعه الذى قبض فيه ، وجمعل يقول : ما زلت أجد ألم الأكلة التى أكلتها بخير عدادا حتى كان هذا أو انقطاع أبهرى ، عرق في الظهر وتوفى شهيدا ، اهـ . وقوله عرق في الظهر من كلام الراوى وكذا قوله وتوفى شهيدا ، وقوله وما أزال أجد ألم الطعام ، أى أحس الألم في جوفى بسبب الطعام ، وقال الداودى المراد أنه نقص من لذة ذوقه وتعقبه ابن التين ، انتهى كلام الحافظ .

(١) أجاد الشيخ قدس في شرح قوله لن تضلوا ، وقد تقدم الكلام على

فكان اختلاف الانصار والمهاجرين وخلاف سعد بن عبادۃ نوعاً من الضلال ،
فلو كتب الخلافة لم يقع هذا الضلال أيضاً ، وإن لم يدوموا عليه سوى سعد
ابن عبادۃ ، وكذلك خلاف علي رضي الله عنه مدة كذا كان نوعاً منه غير أنه لم
يدم عليه ، وراجع إلى المعروف ، فلو كتب الكتاب لم يقع مثل هاتيك الشبهات
لمن وقته له

قوله (ثم يحيى أو يخير) شك^(١) من الراوى والمدعى واحد ، فإن تحية ملك
الموت استئذان منه فكان تخيراً إذ لاجابة إلى الاستئذان في أداء ما أمر
به حتما لا محالة .

ما أراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كتابته في كتاب العلم في باب كتابة العلم ، وعلى
قوله أجهز في كتاب الجهاد في باب جوائز الوفد .

ثم قال الحافظ : قوله وسكت عن الثالثة إلخ ، يحتمل أن يكون القائل هو سعيد
ابن جبير ، ثم وجدت عند الإسماعيلي التصريح أن قائل ذلك هو ابن عينة ، وفي
مسند الحميى ومن طريقه أبو نعيم في المستخرج قال سفيان قال سليمان أى ابن
أبي مسلم : لأدرى أذكر سعيد بن جبير الثالثة ففسيتها أو سكت عنها ، وهذا هو
الأرجح ، اهـ ، قلت : وقد تقدم في كتاب الجهاد في باب إخراج اليهود من جزيرة
العرب ، والثالثة إما أن سكت عنها ، وإما أن قالها ففسيتها ، قال سفيان هذا من قول
سليمان ، اهـ . ثم قال الحافظ : قال الداودى الثالثة الوصية بالقرآن ، وبه جزم
ابن التين ، وقال المهلب : بل هو تجهيز جيش أسامة ، وقومه ابن بطل بأن الصحابة
لما اختلفوا على أبي بكر في تنفيذ جيش أسامة ، قال لهم أبو بكر إن النبي ﷺ
عهد بذلك عند موته ، وقال عياض : يحتمل أن تكون هي قوله « ولا تتخذوا
قبري وثناً » فإنها ثبت في الموطأ مقرونة بالامر بإخراج اليهود ، ويحتمل أن يكون
ما وقع في حديث أنس أنها قوله « الصلاة وما ملكت أيمانكم » اهـ .

(١) وبالشك جزم الشراح ابن حجر والعيني وتبعهما القسطلاني ، وفي تقرير
المسكي : قوله يحيى يقال التحية عليه وهو السلام عليكم ثم يخير ، « أو يخير ، شك من

الراوى وكلاهما متحد فى المراد ، ا هـ . وقال العيني قوله أو يخبر شك من الراوى ويحيى بضم الياء آخر الحروف وفتح الحاء المهملة وتشديد الياء الاخيرة أى ثم يسلم إليه الأمر أو يملك فى أمره أو يسلم عليه تسليم الوداع ، ا هـ . وقال الحافظ : قوله : أو يخبر شك من الراوى هل قال يحيى - بضم أوله وفتح المهملة وتشديد التحتانية بعدها أخرى - أو يخبر كما فى رواية سعد بن إبراهيم ، وعند أحمد من طريق مطلب بن عبد الله عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقول ما من نبي يقبض إلا يرى الثواب ثم يخبر ، ولاحمد أيضاً من حديث أنس بن مالك ، قال قال رسول الله ﷺ : إني أوتيت مفاتيح خزائن الأرض والخلد ثم الجنة ، فخيرت بين ذلك وبين لقاء ربي والجنة فاخترت لقاء ربي والجنة ، وعند عبد الرزاق من مرسل طاوس رفعه «خيرت بين أن أبقى حتى أرى ما ينتج على أمتي وبين التعجيل فاخترت التعجيل ، ا هـ . وفي المشكاة برواية البيهقي فى الدلائل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رجلاً من قريش دخل على أبيه على بن الحسين ، فقال : ألا أحدثك عن رسول الله ﷺ ؟ قال بلى ، قال : لما مرض رسول الله ﷺ أتاه جبريل فقال : يا محمد إن الله أرسلنى إليك تكريماً لك وتشريفاً لك : خاصة لك ، بسألك عما هو أعلم به منك ، يقول كيف تجدك ؟ قال أجدنى يا جبريل مغموماً وأجدنى يا جبريل مكروباً ، ثم جاءه اليوم الثانى فقال له ذلك ، فرد عليه النبي ﷺ كما رد أول يوم ، ثم جاءه اليوم الثالث فقال له كما قال أول يوم ورد عليه ، وجاء معه ملك يقال له إسماعيل على مائة ألف ملك كل ملك على مائة ألف ، فاستأذن عليه فسأله (*) عنه ثم قال جبريل : هذا ملك الموت يستأذن عليك ما استأذن على آدمى قبلك ولا يستأذن على آدمى بعدك ، قال

(*) وفى الحاشية عن اللغات : تقدير الكلام سأل النبي صلى الله عليه وسلم جبريل عن إسماعيل من هو ؟ فقال جبريل : هو ملك كذا وكذا ، ثم قال جبريل : هذا ملك الموت يستأذن عليك ، ا هـ . فكانه أشار الى ملك آخر بعد إسماعيل ١٢٧ .

قوله (مارأيت استن استناناً قط أحسن منه) تعني ^(١) بذلك إتيانه على وجه
بجودة وقوة بأدابه المعلومة .

قوله (وأ مسح يدي النبي ﷺ عنه) أي عن ^(٢) النفث المرقوم .

فقال ائذن له ، فأذن له فسلم عليه ، ثم قال : يا محمد إن الله أرسلني إليك فإن أمرتني
أن أقبض روحك قبضت ، وإن أمرتني أن أتركه تركته فقال : وتفعّل يا ملك الموت ؟
قال نعم بذلك أمرت ، وأمرت أن أطيعك قال فظفر النبي ﷺ إلى جبريل ، فقال
جبريل يا محمد إن الله قد اشتاق إلى لقائك ، فقال النبي ﷺ لملك الموت امض
لما أمرت به ، قبض روحه الحديث . وتكلم القارى على إسناد ، ويشكل عليه
ما في الأحاديث الصحيحة وما من نبي إلا يخبر ، اللهم إلا أن يقال إن استئذان الدخول
غير التخيير ، وتقدم البسط في حديث صك موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام
ملك الموت في كتاب الجنائز في باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة .

(١) وفي تقرير مولانا المكي قوله فأبده أى ديرتك ديكيتى رعى ، وقوله فاستن
بهذا استنّان أخير عند الموت وما مر فهو استنّان آخر قبل هذا فلا تافى ، اهـ . قلت :
لم أجد ذكر السواكين فليفتش ، وقال القسطلاني : قوله فأبده بالموحدة المخففة
والدال المهملة المشددة ، وفي رواية فأمدّه بالميم بدل الموحدة وهما بمعنى أى مد
رسول الله ﷺ بصره الشريف إليه ، وقال الحافظ قوله : فأبده أى مد نظره إليه
يقال أبددت فلاناً النظر إذا طولته إليه ، اهـ . ثم قال القسطلاني : وقوله فقضمته
بالصاد المهملة المفتوحة أى كسرتة أو قطعته ، وفي رواية فقضمته بكسر الصاد
المعجمة أى مضغته ، وقال المحب الطبري فيما قاله في الفتح إن كان بالصاد المعجمة
فيكون قولها فطيطته تكررأ ، وإن كان بالمهملة فلا ، لأنه يصير المعنى كسرتة لطوله
أو لإزالته المكان الذي تسوك به عبد الرحمن ، اهـ مختصراً .

(٢) وهذا ظاهر وسيأتى في باب فضل المعوذات عن عائشة رضی الله تعالى عنها

قوله : (فلنسأله فيمن هذا الامر) وليس (١) فيه دلالة على أنهم لم يكونوا

أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات وينفث ، فلما اشتد وجهه كنت أقرأ عليه وأمسح بيده رجاء بركتها ، وفي أخرى عنها : أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ فيهما قل هو الله أحد قل أعوذ برب الفلق ، وقل أعوذ برب الناس ، الحديث . وفي هامشه قال المظهرى فى شرح المصابيح ظاهر الحديث أنه نفث فى كفيه أولاً ثم قرأ وهذا لم يقل به أحد ولا فائدة فيه ، وأمله سهو من الراوى لأن النفث ينبغى أن يكون بعد التلاوة ليوصله بركة القراءة إلى بشرة القارى أو المقرء له ، فأجاب الطيبي عنه بأن الطعن فيما صح روايته لا يجوز كيف والفاء فيه مثل ما فى قوله تعالى : فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ، الآية ، اهـ . قلت : وأخرج البخارى فى الطب عن عائشة كان رسول الله ﷺ إذا أوى إلى فراشه نفث فى كفيه بقل هو الله أحد وبالمعوذتين جميعاً ، ثم يمسح بهما وجهه وما بلغت يداه ، قالت : فلما اشتكى كان يأمرنى أن يفعل ذلك به ، الحديث ، قال الحافظ : قوله نفث الخ ، أى يقرأها وينفث حالة القراءة ، اهـ .

(١) وهذا ظاهر ، فقد تقدم فى البخارى فى مناقب أبى بكر رضى الله عنه عن محمد بن الحنفية قال قلت لأبى : أى الناس خير بعد النبي ﷺ ؟ قال أبو بكر ، قال قلت : ثم من ؟ قال عمر ، الحديث ، وعن ابن عباس قال : إني لو اقف فى قوم فدعوا الله لعمر بن الخطاب إذا رجل من خلفي يقول : يرحمك الله لأرجو أن يجعلك الله مع صاحبيك لأنى كثيراً ما سمعت رسول الله ﷺ يقول : كنت وأبو بكر وعمر ، وفعلت وأبو بكر وعمر ، وانطلقت وأبو بكر وعمر ، فالتفت فإذا على بن أبى طالب ، انتهى مختصراً . وقد تقدم فى باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ قول على رضى الله عنه إنا قد عرفنا فضيلتك يا أبا بكر ، وتقدم فى باب غزوة

مذعنين لأبي بكر فضلاً وكلاً إلا أنهم عن لهم أن الخلافة لا تتبع الأفضلية^(١) فلعل أن تكون الخلافة ههنا كما تكون في غيرنا من الملوك وغيرهم ، حيث ينوب من الرجل ولده وعند عدمه بنو أعمامه ، فليس في قولهم هذا خرق للاجماع المستقر على أفضلية الصديق رضى الله تعالى عنه .

خير قول على لأبي بكر لما قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله ولم تنفس عليك خيراً ساقه الله إليك ، إلى أن قال : فى خطبته بعد أن عظم حق أبي بكر إنه لم يحمله على الذى صنع نفاسة على أبي بكر ولا إنكار للذى فضله الله به ، الحديث وقال السيوطى فى الدر : أخرج ابن عساكر وغيره عن على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه قال : إن الله ذم الناس كلهم ومدح أبا بكر رضى الله عنه ، فقال : « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثنائى اثنين ، الآية ، وقد أخرج الإمام أحمد فى مسند عباس عدة روايات فى أمره ﷺ لأبى بكر فى مرضه الذى توفى فيه أن يصلى بالناس ، وفى الإشاعة وقد صح عن على رضى الله عنه أنه قال : أبوبكر خير من مؤمن آل فرعون إنه كان يكتن بيمينه ، وأبو بكر كان يظهر إيمانه ، ويدفع عن النبى ﷺ ويقول : « أقتلون رجلاً أن يقول ربي الله » ، وقال : سبق رسول الله ﷺ وصلى أبو بكر وثلاث عمر ثم غشيتنا فتن فلا حول ولا قوة إلا بالله ، وقوله : صلى معناه أنه تلا رسول الله ﷺ فى الإمامة أوفى الفضل ، من قولهم فارس مصل إذا كان ثانياً فى ميدان السبق ، انتهى مختصراً .

(١) فقد تقدم فى غزوة ذات السلاسل أن رسول الله ﷺ بعث عمرو بن العاص على جيش السلاسل فقلت : « أى الناس أحب إليك قال : عائشة » ، قلت : من الرجال ، قال أبوها ، الحديث ، قال الحافظ : وعند البيهقى فى هذه القصة قال عمرو : « حدثت نفسى أنه لم يعيننى على قوم فيهم أبو بكر وعمر إلا لمنزلة لى عنده » ، فأنيته حتى قدمت بين يديه ، فقلت يا رسول الله من أحب الناس إليك ، الحديث ، وفى رواية قال : قلت فى نفسى لا أعرد لمثلها أسأل عن هذا ، انتهى مختصراً .

قوله : (لا يعطيناها الناس بعده) فيه ^(١) دلالة على أن علياً رضى الله عنه كان راعياً فيها اليوم ، وقد قال ^(٢) النبي ﷺ : وأحق الناس بهذا الأمر أشدهم به كراهية .
قوله : (فى يومى) أى لو كان ^(٣) ثمة نوبة بحسب عادته لكان اليوم يوم نوبتى

(١) وهكذا فى تقرير المكى لفظه قوله : لا يعطينا أما إذا كان مهماً فمحتمل أن يعطينا الناس لنا بعده ، فلم أن فى قلب على كان تمنى الخلافة ، اه . وتقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب المناقب فى باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان ، وقال الحافظ : فى حديث الباب قوله : بعد ثلاث عبد الصا هو كناية عن يصير تابعاً لغيره ، والمعنى أنه يموت بعد ثلاث ، وتصير أنت مأموراً عليك ، وقوله : هذا الأمر أى الخلافة ، وفى مرسل الشعبى عند ابن سعد فنسأله من يستخلف فإن استخلف منا فذاك وإلا أوصى بنا لحفظنا من بعده ، وله من طريق أخرى فقال على : وهل يطمع فى هذا الأمر غيرنا ، قال : أظن والله سيكون ، وقوله : لا أسألهما رسول الله ﷺ ، أى لا أطلبها منه ، وزاد ابن سعد فى مرسل الشعبى فى آخره فلما قبض النبي ﷺ قال العباس لعل : أبسط يدك أبايك تبايعك الناس فلم يفعل ، وزاد عبد الرزاق قال الشعبى : لو أن علياً سأله عنها كان خيراً له من ماله وولده ، ورويناه فى فوائد أبي الطاهر الذهلى بسند جيد عن ابن أبي ليلى قال : سمعت علياً يقول لقينى العباس فذكر نحو القصة التى فى هذا الحديث باختصار ، وفى آخرها قال : سمعت علياً يقول بعد ذلك : ياليتنى أطعت عباساً ياليتنى أطعت عباساً ، وقال عبد الرزاق : كان معمر يقول لنا أيهما كان أصوب رأياً ؟ فنقول : العباس فىأبى ويقول : لو كان أعطاها علياً فتمه الناس لكفروا ، انتهى مختصراً .

(٢) تقدم فى أول المناقب قوله : ﷺ يمدون من خير الناس أشد الناس كراهية لهذا الشأن حتى يقع فيه .

(٣) كما هو نص الرواية المتقدمة قريباً قالت عائشة : فأت فى اليوم الذى كان يدور على فيه فى بيتى ، وفى هامش النسخة الهندية فى يومى أى يوم نوبتى بحسب

الدور المتقدم المعهود ، قال في جامع الاصول كان ابتداء مرض النبي ﷺ من صواع عرض له وهو في بيت عائشة ، ثم اشتد به وهو في بيت ميمونة ، ثم استأذن نساء أن يمرض في بيت عائشة فأذن له ، وكان مدة مرضه اثني عشر يوماً ، ومات يوم الإثنين ، ضحى من ربيع الاول فليلتين خلتا منه ، وقيل لاثنتي عشرة خلت منه وهو الأكثر هكذا في المرقاة ، اهـ . وهكذا حكى القارى كلام جامع الاصول في جمع الوسائل ولم يتعرض فيهما عن إشكال قوى ، وهو أن مدة مرضه ﷺ لما كانت اثني عشر يوماً ، وكان بدء المرض في بيت عائشة فكيف رجعت النوبة إليها بعد اثني عشر يوماً ، لانه ﷺ توفي عن تسع نساء ، منها يومان لها نوبة ، ولم يتعرض لذلك الإشكال أحد من الشراح فيما رأيت ، ويمكن التفصي عنه بقول آخر فإن الروايات في مدة مرضه ووفاته ﷺ مختلفة ، وقال القارى في جمع الوسائل : لم يختلف أهل السير في أنه ﷺ توفي في شهر ربيع الاول ، ولا في أنه توفي يوم الإثنين ، وإنما اختلفوا في أى يوم كان من الشهر ، فجزم ابن إسحاق وابن سعد وابن حبان وابن عبد البر بأنه كان لاثنتي عشرة ليلة خلت منه ، وبه جزم ابن الصلاح والنووى في شرح مسلم وغيره ، والذهبي في العبر وصححه ابن الجوزي ، وقال موسى بن عقبة : في مستهل الشهر ، وبه جزم ابن زبير في الوفيات ، ورواه أبو الشيخ ابن حبان في تاريخه عن الليث بن سعد ، وقال سليمان التيمي : ليلتين خلتا منه ، ورواه أبو معشر عن محمد بن قيس أيضاً ، قد روى البيهقي في دلائل النبوة بإسناد صحيح إلى سليمان التيمي أن رسول الله ﷺ مرض لاثنتين وعشرين ليلة من صفر ، وكان أول يوم مرض فيه يوم السبت ، وكانت وفاته اليوم العاشر ، يوم الإثنين ليلتين خلتا من شهر ربيع الاول ، اهـ . وإذا كانت مدة مرضه ﷺ عشرة أيام فترجع النوبة إلى عائشة رضي الله تعالى عنها بلا مرية فتدبر ، ويمكن التفصي عنه بما أفاده بعض أصدقائي من فضلاء مظاهر علوم

قوله : (من كان منكم يعبد محمداً) وإنما ^(١) لم يقل رسول الله لأن النظر فيه إلى وصف الرسالة ، والمقصود ههنا تعرض ذاته لامن حيث وصفه ، هذا فإن وصف الرسالة يشعر بتعلق بالمرسل ، والعلاقة بالمرسل تبارك وتعالى باقية لم تقطع ، وإن انقطعت الرسالة فلم يناسب ذكره بهذا الوصف .

قوله : (فكيف أوصى إلى على) وقد سبق قول عباس له إنك بعد الثلاث عبد العسا ، ولم ينكر عليه ^(٢) على ، ولا ذكر له شيء من ذلك ، ومن المعلوم

بأن نوبى عائشة وسودة لم تكن متواليه ، بل كانت متفرقتين ، قلت : وعلى هذا فيمكن أن يقال : إن بدء مرضه ﷺ كان في بيت عائشة في نوبة سودة ، وكان الثالث منها يوم عائشة ، أى يوم نوبتها الاصلية ، وعلى هذا فيكون الثاني عشر يوم عائشة بلا مراء ، وهذا كله مبنى على ما قيل إن بداية المرض كان في بيت عائشة كما تقدم قريباً ، وأما على ما قيل إن بدايته كان في بيت ميمونة كما تقدم في هامش اللامع في باب حد المريض أن يشهد الجماعة فلا إشكال ، ويؤيد ذلك ما في طبقات ابن سعد ، حيث عرفت أن بداية المرض كان في بيت ميمونة منها ما قالت عائشة : بدى رسول الله ﷺ شكواه الذى توفى فيه ، وهو في بيت ميمونة ، فخرج في يومه ذلك حتى دخل على ، قالت : فبدا رأساء فقال . وددت أن ذلك يكون وأنا حى الحديث ، وفي آخره فقال رسول الله ﷺ : بل أنا وأرأساه ثم رجع رسول الله ﷺ إلى بيت ميمونة فاشتد وجعه ، الحديث .

(١) أبدع الشيخ قدس سره النكتة في التعبير بمحمد ﷺ ، وكان هذا جديراً بشأنه أعلى الله مراتبه ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وما كان هذا من ديدنهم .

(٢) وهو كذلك بل أصرح منه ما قال على رضى الله تعالى عنه في جواب عباس ، اتن سألناها رسول الله ﷺ فنمناها لا يعطيناها الناس بعده ، وإنى والله لا أسأله رسول الله ﷺ ، وقد تقدم في البخارى في باب كتابة العلم ، عن أبي حنيفة

أن النبي ﷺ بعد ذلك إلا يسيراً فلم يبق إمكان الوصية إلا في آخر حياته ، ولذلك أنكرت عائشة وصيه ^(١) إليه في آخر وقته مع أنه لو أوصى إليه في خروجه ^(٢) الذي خرج إلى الناس وخطبهم لسمعه أحد من الصحابة وحكاه ، ولم يروه

قلت لعل : هل عندكم كتاب قال لا ؟ إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة ، الحديث وتقدم في الجهاد ، والذي فلق الحبة وبره النسمة ، ما أعله إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن ، الحديث ، قال الحافظ وفي مسند إسحاق بن راهويه بلفظ : هل علت شيئاً من الوحي ؟ وإنما سأله أبو جحيفة عن ذلك ، لأن جماعة من الشيعة كانوا يزعمون أن عند أهل البيت لاسماً علياً أشياء من الوحي خصهم النبي ﷺ بها لم يطلع غيرهم عليها ، وقد سأل علياً عن هذه المسألة أيضاً فليس بن عبادة والأشتر النخعي ، وحديثهما في مسند النسائي ، وسلم عن أبي الطفيل عن علي ما خصنا رسول الله ﷺ بشيء لم يعم بها الناس كافة إلا ما في قراب سبقي هذا وأخرج صحيفة مكتوبة فيها ولعن الله من ذبح لغير الله تعالى ، الحديث ، اه مختصراً .

(١) كذا في الأصل ، والظاهر أن سياق العبارة أن النبي ﷺ لم يعيش بعد ذلك الخ . قلت : وهو كذلك فقد قال الحافظ تحت قول عباس : وإني والله لأرى رسول الله ﷺ ، قوله لأرى بفتح الهمزة من الاعتقاد وبضمها بمعنى الظن وهذا قاله العباس مستنداً إلى التجربة لقوله بعد ذلك : إني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت ، وذكر ابن إسحاق عن الزهري أن ذلك كان يوم قبض النبي ﷺ ، اه .

(٢) أشار بذلك إلى حديث أنس المذكور في البخاري مراراً ، منها ما تقدم في مناقب الانصار عن أنس يقول : مر أبو بكر والعباس بمجلس من مجالس الانصار وهم ييكون ، قال : ما يبيكم ؟ قالوا ذكرنا مجلس النبي صلى الله عليه وسلم منا ، فدخل على النبي ﷺ فأخبره بذلك ، قال : فخرج النبي ﷺ وقد عصب على رأسه حاشية برد ، قال فصعد المنبر — ولم يصعده بعد ذلك اليوم — فحمد الله

أحد، ولا أقل من أنه لو تكلم مع علي^(١) ولو خفية أو في خلوة لرواه أحد منهم وإن لم يرو عين كلامه وكل ذلك متنف.

قوله (إلى جبرئيل نعاها) وفائدته^(٢) التحسر أو إظهار كون التكلم علماً، فالأول كقولها : رب إني وضعتها أنثى ، والثاني كقولك لمن حفظ القرآن ، حفظت القرآن ،

وأنتى عليه ، ثم قال وأوصيكم بالانصار ، الحديث ، والأوجه عندي أن ذلك كان عند صلاة الظهر يوم السبت ، وقد تقدم في باب كتابة العلم .

(١) ولا يشكل عليه ما أخرجه البخارى في الأدب المفرد وأحمد في مسنده وغيرهما من أن النبي ﷺ أمر علياً بإحضار القرطاس والدواة تخاف على فوته بعد أن يذهب فقال : يا رسول الله ، أسمع وأعنى ، فبين له رسول الله ﷺ من أحكام الصدقات وإخراج الكفار من جزيرة العرب ، إلى آخر ما تقدم في هامش اللامع في باب كتابة العلم ، لأن المذكور فيها أحكام الصدقات وغيرها كما تقدم ، وليس فيه ذكر الخلافة ، بخلاف ما قال لعائشة : ادعى لى أباك حتى أكتب كتاباً ، فإني أخاف أن يتمنى متمن ، ثم قال : ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر ، فإنه كالنص على أنه ﷺ أراد كتابة الخلافة ، وتركها لقوله : ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى جواب ما يرد على ظاهر الحديث ، أن النعى هو إخبار الموت ، وجبرئيل عليه الصلاة والسلام كان أعلم بموت النبي ﷺ من فاطمة رضى الله تعالى عنها ، ففي مختار الصحاح : النعى خبر الموت ، والثانى هو الذى يأتي بخبر الموت ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من الجواب معروف ، ففي تلخيص المفتاح : لا شك أن قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب إما الحكم أو كونه علماً به قال العلامة التفتازانى : قوله قصد المخبر أى من يكون بصدد الإخبار والإعلام ، وإلا فالجملية الخبرية كثيراً ما تورد لأغراض آخر مثل

التحزون والتحسر في قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران ، رب إني وضعتها أنثى ، إلى آخر ما بسطه ، ومثل للثاني بقوله : كما في قولنا لمن حفظ التوراة . قد حفظت التوراة ، انتهى مختصراً .

ثم الوارد في حديث الباب : إلى جبريل نعا ، قال القسطلاني : بإلى الجارة ، ونعا بنونين : الأولى مفتوحة ، والثانية ساكنة ، اه . وقال الحافظ : قيل الصواب إلى جبريل نعا ، جزم بذلك سبط ابن الجوزي في المرأة . فالأول موجه ، فلا معنى لتقليط الرواة بالظن ، اه . وتعقبه العيني بقوله : من نص على أن الرواة روه بصيغة المضارع ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك من النسخ ؟ ، اه . قلت : ويمكن توجيه لفظ نعا : أن الضمير راجع إلى قوله : ربأ دعاه ، وعلى هذا فلا يرد الإيراد الذي دفعه الشيخ قدس سره .

ثم قال الكرماني : فإن قلت هذا نوع من النياحة ، قلت : هو ندبة مباحة ، ليس فيها ما يشبه نوح الجاهلية من الكذب ونحوه ، اه . وقال الحافظ يستفاد من الحديث جواز التوجع للبيت عند اجتضاره بمثل قول فاطمة عليها السلام : واكرب أباه ، وأنه ليس من النياحة ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم أقرها على ذلك ، وأما قولها بعد أن قبض وأبتاه ، الخ . فيؤخذ منه أن تلك الالفاظ إذا كان الميت متصفاً بها لا يمنع ذكره لها بعد موته ، بخلاف ما إذا كانت فيه ظاهراً وهو في الباطن بخلافه ، أو لا يتحقق اتصافه بها ، فيدخل في المنع ، اه . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، لأنه أجمل الكلام على النعي والروح في الكوكب ، ثم قال الحافظ : قال الخطابي زعم بعض من لا يعد في أهل العلم : إن المراد بقوله عليه الصلاة والسلام لا كرب على أبيك بعد اليوم ، أن كربه كان شفقة على أمته لما علم من وقوع الفتن والاختلاف ، وهذا ليس بشيء ، لأنه كان يلزم أن تنقطع

شفقته على أمته بموته ، والواقع أنها باقية إلى يوم القيامة . لأنه مبعوث إلى من جاء بعده ، وأعمالهم تعرض عليه ، وإنما الكلام على ظاهره ، وأن المراد بالكرب ما كان يجده من شدة الموت ، وكان فيما يصيب جسده من الآلام كاللشعة ليتضاعف له الأجر ، اه . قلت : وقد تقدم عن عائشة قريياً : فلا أكره شدة الموت لأحد أبداً بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وسيأتى فى باب سكرات الموت : قوله صلى الله عليه وسلم لا إله إلا الله . إن للموت سكرات ، وسيأتى فى باب شدة المرض قول عائشة : ما رأيت أحداً ألوجع عليه أشد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى المشكاة برواية الترمذى والنسائى عنها : قالت ما أغبط أحداً بهون موت بعد الذى رأيت من شدة موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبرواية الترمذى وابن ماجه عنها رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالموت ، وعنده قدح فيه ماء ، وهو يدخل يده فى القدح ثم يمسح وجهه ثم يقول اللهم أعنى على سكرات الموت ، أو سكرات الموت ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن ذلك كان من شدة الموت .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الثامن من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء التاسع وأوله (كتاب التفسير) إن شاء الله تعالى .

فهرس الجزء الثامن

من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢١	نحن أحق بالشك من إبراهيم	٢	ذكر كبار الانبياء
٢١	اختلفوا في سبب سؤال إبراهيم	٤	قوله في شدة خلق
٢٦	يرحم الله لوطاً الخ	٥	إنه على رجعه لقادر
٢٧	له كان لأوى إلى ركن شديد	٦	فقالوا السلام عليك وتديم لفظ
٢٨	قوله من اعتجن بمائه	٦	السلام في الجواب
٢٩	قصة عقر قدار الناقة	٨	طول آدم ستون ذراعاً
٢٩	الجمع بين روايتي عائشه رضى الله	٨	لا يعطيهن إلا نبي
	عنها وأم رومان في الإفك	٩	أما أول طعامهم الخ والإشكال عليه
٣٣	حتى إذا استيأس الرسل وظنوا	١٠	نزع الولد إلى أبيه أو أمه
	أنهم قد كذبوا	١١	بأدى الرأي
٣٧	لا تيأسوا معناه الرجاء	١١	قوله فار التور
٣٩	ذهبت الواو من خيفة	١٢	قوله يجمع الله الأولين والآخرين
٤٢	أنواع السحر والكلام عليه	١٣	قوله لنوح أنت أول الرسل وقت
٤٣	طلسم		رفع السحرة المنتهى
٤٥	طوفان من السيل	١٦	قوله غتت على الخزائن
٤٧	سئل مرسى هل لهم أحباء أعلم	١٧	عقد بيده تسعين
	منك، نعم	١٩	من أكرم الناس
٥٠	أو تحفظته من إنسان	٢٠	لا أكاد أرى رأسه طويلاً
٥١	رحم الله مرسى قد أودى بأكثر الخ		
٥٢	أن تدبحوا بقرة والبحث فيه		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٤	باب وفاة موسى وذكره بعد .	٧٩	هل كان الدجال من اليهود
٥٤	أن يدينه من الارض المقدسة	٨٠	إنذار نوح قومه من الدجال
٥٤	ويكأن الله	٨٣	مغفرة رجل أوصى بإحراق جسده .
٥٧	وراءكم ظهرياً	٨٥	حديث الأبرص والاقرع والأعمى
٥٨	فيصق من في السماوات الآية	٨٩	إن كان في أمتي أحد منهم .
٥٨	الكلام على النفحات	٩٠	أى المحدثين فعمرو
٦٠	ولا تعظم فيصم	٩٠	رضى الله عنه .
٦٢	ليس ص من عزائم السجود	٩٠	قوله فناء بصدرة
٦٣	قوله أحبت حب الخير عن ذكر ربى : من ذكر ربى	٩١	اختلاف ملائكة الرحمة والعذاب
٦٤	جداً : شيطاناً	٩١	فيمن قتل مائة
٦٥	آل عمران — المؤمنون	٩٢	حديث رجل اشترى أرضاً فيها جرة ذهب .
٦٨	المسيح الصديق	٩٣	لا يخرجكم إلا فراراً منه
٦٨	الفرق بينه وبين المسيح الدجال	٩٣	أى من الطاعون
٦٩	ولم تركب مريم بعيراً	٩٥	الناس تبع لقريش الخ . كانت فيهم السقاية وغيرها
٧٠	الكلام على نبوتها	٩٧	أشد الناس كراهية لهذا الامر
٧٠	لا تقولوا ثلاثة	٩٨	أى الإمارة
٧٢	كنت نسياً منسياً	٩٨	قربى محمد ﷺ
٧٣	إن التقي ذو نبيه	١٠٠	سميت الثمن لأنها عن يمين الكعبة
٧٤	ثم مر بأمة تجرر	١٠١	سيكون من من فحطان فغضب معوية رضى الله عنه
٧٤	لم يقل لعيسى أحمـر		
٧٦	الانبياء أولاد علات		
٧٧	أنا أولى بعيسى ابن مريم		
٧٨	رجل مؤمن من أهل الكتاب		
	هل يدخل فيه اليهود أم لا		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٠٣	نذر عائشة ترك الكلام عن عروة	١٢١	بين يدي الساعة تقا تلون قوماً
١٠٤	ارموا وأنا مع بني فلان		نعالم الشعر، وقال هكذا بيده .
١٠٥	تفضيله ﷺ قبائل بعضها على بعض	١٢٢	يغزون فيقال هل فيكم من صحب
١٠٥	قوله شيء من جهينة أو مزينة		الرسول ﷺ ؟
١٠٦	حديث كسع مهاجرى أنصاريًا	١٢٢	لتفتحن كنوز كسرى
	وقوله لا يتحدث الناس الخ .	١٢٣	دعه فإن له أصحاباً يحقر أحدهم
١٠٦	حديث إسلام أبي ذر رضى الله عنه		صلاته ، الحديث
١٠٧	قوله وأنذر عشيرتك الأقربين	١٢٤	اقرأ فلان والكلام على لفظ مسلم
١٠٧	باب ابن أخت القوم منهم	١٢٨	النصراني المرتد الذي لفظته
١٠٨	قوله يلعنون مذمماً وأنا محمد ﷺ		الأرض
١٠٩	قوله الحجلة من حجل الفرس	١٢٩	منامة ﷺ في أحد .
١١١	قوله أحمر من الطيب		هزرت سيفاً فانقطع صدره
١١٢	قوله بعثت من خير قرون، الخ .	١٣٠	مواعدة ثمن سفيان بيدر الصغرى
١١٢	كان يسدل شعره ثم فرق	١٣٢	سا رالنبي ﷺ فاطمة فبكت ثم
١١٣	مخالفته لأهل الكتاب في ابتداءهم		ضحكت
١١٤	أشد حياء من العذراء	١٣٣	وأنه عارضنى العام مرتين
١١٥	أوهام حديث شريك في المعراج	١٣٥	الناس يكثرون ويقل الانصار
١١٦	باب علامات النبوة في الإسلام	١٣٦	قول أبي جهل لسعد تطوف
١١٧	كرامة الولي معجزة لديه		بالكعبة آمناً الحديث
١١٨	كننا نعد الآيات بركة	١٣٦	باب قوله تعالى يعرفونه كما
١٢٠	حلف أبي بكر لا أطعمه		يعرفون أبناءهم
١٢٠	خديفة صاحب سره ﷺ	١٣٧	زنى رجل من اليهود وامرأة
١٢١	كان أبو هريرة في ثلاث سنين	١٣٧	ومعها مثل المصباحين
	أكثر حرصاً على الحديث	١٣٨	قال معاذ وهم بالشام

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٨	اختلافهم في مصداقهم	١٦١	ما من نبي ولا محدث
١٤١	باب فضائل أصحاب النبي ﷺ	١٦١	وكانه يحزره ووجه جزع
١٤١	الاختلاف في تعريف الصحابي		عمر رضى الله عنه
١٤١	مناقب أبي بكر	١٦٤	لخضرها عثمان رضى الله عنه
١٤٢	اشترى أبي بكر من عازب رحلا	١٦٤	فسكت هنية
١٤٢	حديث الهجرة	١٦٥	فلما دخل عثمان غطاها والكلام
١٤٣	أبدى أبو بكر رضى الله عنه ركبته		على الركبة
١٤٣	اختلافهم في كون الركبة عورة	١٦٦	قول عثمان أعوذ بالله منك
١٤٣	أما صاحبكم فقد غامر .	١٦٧	ما هذه الاحاديث ، إلخ .
١٤٥	هل أنتم تاركولي ، إلخ .	١٦٧	قصة جلد الوليد في الخمر
١٤٦	والله يغفر له ضعفه	١٧٠	ما بيني وبينه إلا عبد الله ، إلخ .
١٤٨	هل يدعى من الابواب كلها أحد	١٧٠	تناول عمر يد عبد الرحمن
١٥٠	لا يذيقك الله الموتين	١٧١	البناء على صلاة عمر رضى الله عنه
١٥١	قتله الله : أى سعداً	١٧٣	قوله وصلوا قبلتكم واستمئذنا
١٥٢	الكلام على بيعة أبي بكر وحكم		ابن عباس في قتلهم
	من خالف .	١٧٤	القتل سياسة وتعزيزاً
١٥٢	البحث في الإجماع	١٧٤	ما أجد أحق بهذا الامر ، وقصة
١٥٣	سكوت على عن البيعة		الشورى .
١٥٥	لاتسبوا أصحابي	١٧٥	وجه عدم تعيين عمر خليفة
١٥٧	فإنما عليك نبي وصديق ، إلخ .	١٧٧	وجه تزجيح عبد الرحمن عثمان
١٥٨	تفسير العبرى	١٧٩	كان على رضى الله عنه أشد كراهة
١٥٩	أنت أحق أن يهبن ، إلخ .		للخلافة في زمانه
١٦٠	كان أجد وأجود حتى انتهى	١٨٠	مناقب على رضى الله تعالى عنه
	من عمر	١٨١	أنساب الخلفاء الراشدين

الصفحة	الموضوع
١٨٢	حوارى الزبير
١٨٢	قالوا العثمان استخلف
١٨٢	قول سعد ما أسلم أحد إلا فى اليوم الذى أسلمت ، إلخ .
١٨٢	قول فاطمة : إنك لا تغضب لبناتك
١٨٤	دخل على قائف
١٨٦	إذا لها قرنان كقرنى البئر
١٨٦	أو ليس فيكم صاحب السر
١٨٨	كان مخضوباً بالوسمة
١٨٨	قول بلال دغنى وعمل الله
١٨٩	الحكمة : الإصابة فى غير النبوة
١٩٠	استقرءوا القرآن من أربعة
١٩٠	ذكر معاوية رضى الله عنه
١٩٢	فضل عائشة كفضل الثريد
١٩٢	الاختلاف فى الأفضلية بين فاطمة وعائشة وغيرهما
١٩٤	لكن الله ابتلاكم
١٩٤	قوله أن يجعل أتباعنا
١٩٤	خيزدور الانصار بنى النجار ، إلخ .
١٩٦	فاغفر للمهاجرين والانصار والكلام على إنشاده صلى الله تعالى عليه وسلم
١٩٧	لجعلنا يريانه أنهما يأكلان
١٩٧	لأنه كان بين هذين الحيين ضغائن
١٩٧	قوله اهتز السرير
١٩٨	فضل أبى طلحة رضى الله عنه
٢٠٠	قول عبد الله بن سلام لا ينبغي لأحد أن يقول ، إلخ .
٢٠١	فلا تأخذه فإنه ربا
٢٠١	وكان يقال له الكعبة اليمانية
٢٠٣	قوله ﷺ لهذا وأيضاً والذي نفسى بيده
٢٠٤	حديث زيد بن عمرو بن نفيل فى طلب الدين
٢٠٥	لم يكن حول البيت حائط
٢٠٥	إن هذا الحديث له شأن
٢٠٥	حديث امرأة مصدة لا تسكلم
٢٠٦	كنت فى أهلك ما أنت
٢٠٧	قاه أبو بكر رضى الله عنه كل شىء فى بطنه
٢٠٨	قد انقطعت عروة جوالقه
٢٠٩	ليس السعى بطن الوادى سنة
٢١٠	ولا تقولوا الخطيم
٢١٢	قد زنت قرودة فرجموها
٢١٣	باب مبعث النبي ﷺ
٢١٤	قول ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى من قتل مؤمناً متعمداً الآية

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢١٥	وان عمر رضى الله عنه لموثق	٢٤٠	زمان الفترة ستائة سنة
	على الإسلام	٢٤١	متصف كتاب البخارى
٢١٨	لقد أخطأ ظنى ، أو أن ، إلخ .	كتاب المغازى	
٢١٨	لعله رأى في قلبه أثر سواد		
٢١٩	ألم تر الجن ولابسها ، إلخ .	٢٤٣	الغزوة والسرية اصطلاحاً
٢٢٢	قوله ﷺ في أبي طالب إنه في	٢٤٤	باب غزوة المشيرة
	ضحضاح من نار	٢٤٤	هل هي أول الغزوات ؟
٢٢٣	كفر أبي طالب	٢٤٦	عدد الغزوات والسرائيا
٢٢٣	لفظ لعل في كلامه ﷺ	٢٤٦	الجمع بين الأقوال المختلفة
٢٢٤	لبث سنتين أو قريباً من ذلك		في عددها
	وموت خديجة ونكاح عائشة	٢٤٨	قوله طريقك على أهل المدينة
	رضى الله عنهم	٢٤٩	كان يعقل بعيره
٢٢٦	بغار في جبل ثور	٢٥٠	استشارته صلى الله تعالى عليه وسلم
٢٢٦	فكننا فيه ثلاث ليال وحديث		في الخروج إلى بدر
	الهجرة	٢٥٠	لايستوى القاعدون من بدر
٢٣٠	هذا الحال لاحمال خبير	٢٥١	لم يجاوز معه إلا مؤمن
٢٣١	هل أنشد النبي ﷺ شعراً	٢٥١	عدة أصحاب بدر وقصة بدر
٢٣٢	فقلها بالخناء والكتم	٢٥٣	أنا أول من يجثوا بين يدي الرحمن
٢٣٣	ما عدوا إلا من مقدمه المدينة	٢٥٤	ضرب ثنتين يوم بدر وواحدة إلخ
٢٣٤	بدأ التاريخ من الهجرة والحرم	٢٥٤	وقعة اليرموك
٢٣٦	ذاك عدو اليهود من الملائكة	٢٥٦	سماع الموقى
٢٣٧	لو آمن بي عشرة من اليهود	٢٥٧	عذاب الميت يكلمه الحى
٢٣٨	باب إسلام سلمان الفارسي رضى	٢٥٨	يقول حين تبوؤا الدار
	الله عنه	٢٥٨	أوهبت ؟

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٥٩	ولا تقولوا له أى لحاطب إلا خيراً	٢٨٣	فقبله عليها على رضى الله عنه
٣٦٠	وقوله اعملوا ما شئتم	٢٨٤	وكان أبو نائلة أبا كعب
٢٦١	قدمت عينا عمر رضى الله عنه		من الرضاعة
	ووجه الدمع	٢٨٥	كأنه يقطر منه الدم والكلام
٢٦٢	كون مرارة رضى الله عنه وهلال		على الكهانة
	رضى الله عنه بدرين	٢٨٦	الكلام على قتل كعب بن الأشرف
٢٦٣	إنشاء السفر يوم الجمعة	٢٨٨	باب قتل أبي رافع
٢٦٧	قول حمزة: ما أتم إلا غييد لاني	٢٨٩	وكان قبل الإجماع في حوالى المدينة
٢٦٩	عجى جبر وقوله ﷺ ولو كان	٢٩٠	الجمع بين قوله غلقتها عليهم من
	مطم حياً ، إلخ .		ظاهر وأغلقت على من داخل
٢٧٠	وقعت الفتنة الأولى والإشكال فيه	٢٩١	بيان غزوة أحد
٢٧٠	لم يبق من أصحاب بدر	٢٩٣	لاوم في حديث كون جبريل
٢٧١	الفتنة الثانية والثالثة		يوم أحد
٢٧٣	عدة المهاجرين من أهل بدر	٢٩٥	جواب عمر رضى الله عنه
٢٧٤	باب تسمية من سمى من أهل بدر		أبا سفيان بعد نومه ﷺ
٢٧٥	كان في النظارة	٢٩٥	إن عمه غاب عن بدر
٢٧٦	باب حديث بنى النضير والاختلاف	٢٩٦	إلى أحد ربح الجنة
	في وقتها وسببها	٢٩٧	الراجعون عن أحد أنواع
٢٧٩	قل سورة النضير	٢٩٩	سلم اليادر كلها في دين أبي جابر
٢٨٠	أسماء السور توقيفية		رضى الله عنه
٢٨٠	هان على سراة بنى لؤى	٣٠١	أنشدك بحرمه هذا البيت، وهل
٢٨١	لم يعطه أحد غيره ومراد الآيتين		هو قسم ؟
	في سورة الحشر في الفء	٣٠١	أصعد وصعد فوق البيت
٢٨٣	إن أبا بكر فيه كما تقولان	٣٠٢	فذاك إذ يدعوم، إلخ .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٣	باب ليس لك من الامر شئ .	٣٢٦	صفة جسم أبى بكر رضى الله عنه
٣٠٤	كأنه حيت	٣٢٧	قوله والعجين قد انكسر
٣٠٤	طبيعة بن عدى بن الخيار وهم	٣٢٨	فلتخبر معى
	وبيان نسبه .	٣٢٨	ونوساتها تطف
٣٠٧	هل تستطيع أن تغيب وجهك	٣٣٠	قوله عليه السلام : نفروهم
٣٠٨	قتل من الانصار يوم أحد		ولا يغزونا . .
	سبعون .	٣٣١	أمره ﷺ أم أين برد
٣٠٨	إن إبراهيم حرم مكة		النخلات .
٣٠٩	باب غزوة الرجيع وزعل إلخ .	٣٣٢	الرجوع فى الهبة
	دج فيه البخارى بين السريتين .	٣٣٢	غزوة محارب خصفة من ثعلبة
٣١٠	بئر معونة وسرية الرجيع	٣٣٥	ما كشفت كف أنثى .
٣١١	قصيدة خبيب رضى الله عنه عند	٣٣٥	كان على رضى الله عنه مسلماً
	قتله مع الشرح .	٣٣٧	قراءة عائشة تلقونه
٣١٦	قصة بئر معونة	٣٣٧	ولكنك لست
٣١٧	موت عامر بن الطفيل	٣٣٨	وأى عذاب أشد من العمى
٣١٨	قوله وهو رجل أعرج	٣٣٩	ونحن نعد الفتح بيعة الرضوان
٣٢٠	ناقة النبی ﷺ ، وهل كانت	٣٤٠	اختلافهم فى الشجرة هل
	واحدة أو عديدة .		عرفت أو جهلت .
٣٢٢	مسيرة ﷺ إلى الغار عند	٣٤١	اختلافهم فى عدد أصحاب
	الهجرة هل كان راكباً		الحديبية .
	أو ماشياً .	٣٤٢	قوله حتى سمعته يقول
٣٢٤	وهل كانا على راحلة أو راكبتين		لا أحفظ إلخ .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٤٥	قوله إلى عياهم وذراى هؤلاء	٣٥٩	الا قيل لى أنت كذا
٣٤٥	قطع علينا من المشركين	٣٦٠	قول أسامة تمتت أنى لم أكن
٣٤٧	الجمع بين بعث عمر رضى الله عنه		أسلمت قبل ذلك .
	ابنه لياق بالفرس أو ليرى	٣٦٠	كذب سعد ، أى فى قوله اليوم
	الناس محدقين .		يوم الملحمة .
٣٤٨	هل أسلم ابن عمر أو هاجر	٣٦٢	لم يكن ﷺ يوم الفتح محرماً
	قبل أبيه ؟	٣٦٣	أقبل يوم الفتح من أعلى مكة
٣٥٠	قول سهل اتموا رأيكم	٣٦٤	أقفا عشرأ ومدة قيامه ﷺ فى
٣٥١	إنا كنا أهل ضرع		الفتح بمكة .
٣٥٢	ألا تسمعون من ههنا تك	٣٦٦	قوله أشهدت حيناً قال قبل ذلك
٣٥٣	قوله عليه السلام أما إنه من	٣٦٦	اعتكاف عمر رضى الله تعالى عنه
	أهل النار .		عن نذر الجاهلية .
٣٥٣	قال المسلمون أحد ، أى أمهات	٣٦٧	قوله أصيغ من قریش
	المسلمين أو ما ملكت يمينه .	٣٦٧	فزامنه الماء وهو علامة الموت
٣٥٤	لا تأكلوا من لحوم الحمر إلخ	٣٦٨	حديث يعلى فى رؤيته ﷺ
٣٥٥	قول عمر لاسماء سبقناكم		عند الوحى .
	بالحجرة .	٣٦٩	قوله أو كأنهم وجدوا
٣٥٦	قوله بلى فى قصة مدغم	٣٧١	لوشتم قلم جنتنا كذا وكذا
٣٥٧	الشهادة لا تنافى المعصية	٣٧٢	فأعطى الطلقاء والمهاجرين
٣٥٧	باب غزوة زيد بن حارثة	٣٧٢	عشرة آلاف من الطلقاء
٣٥٨	اعتمر أربعاً لإحداهن فى رجب	٣٧٣	أمر خالد بقتل كل رجل أسيره
٣٥٨	ليرى المشركين قوته	٣٧٤	أمر أمير أنصارى بدخولهم النار

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٧٤	أنفوقه تفوقاً	٣٨٩	فسخ الحج إلى العمرة
٣٧٥	قوت عين أم إبراهيم	٣٩٠	إنما كان ذلك بعد المعرف
٣٧٥	قوله كثر أبفض علياً وقصة اصطفائه سيرة .	٣٩١	دخوله <small>عليه السلام</small> الكعبة في حجة الوداع .
٣٧٧	لأقتلهم قتل ثمود	٣٩٤	لا ندرى ما حجة الوداع
٣٧٧	ترك القتل للتأليف	٣٩٦	السنة إثنا عشر
٣٧٨	إنما قد جثا الحديث ورجوع ذى كلاع بخبر موته <small>عليه السلام</small> .	٣٩٩	جيش العمرة
٣٧٨	وقال سفيان مرة ضلعاً من أضلاعه .	٣٩٩	قصة كعب في تخلفه
٣٧٩	ثم إن أبا عبيدة نهاء، أى قيساً من نحر الجزور ووجوه النهي .	٤٠١	مهران العاصي
٣٨٠	قوله انحر إغراء لا أمر	٤٠٢	شرط قبول التوبة
٣٨١	قوله إن لي جرة تتبذلي وذكر ابن عباس حديث عبد القيس .	٤٠٤	لا أملك غيرهما يومئذ
٣٨٣	قوله أتى بنهب إبل واجمع بين الروايات المختلفة في الأبرة .	٤٠٥	هذا أو انقطاع أهرى
٣٨٥	قوله أيستطيع هؤلاء الشباب وفيه منقبة عقيمة .	٤٠٦	قوله كتاباً لن تضلوا بعده
٣٨٦	قوله عدى بن حاتم فلا أبالي إذا	٤٠٧	يحيى أو يخبر
٣٨٧	قول ابن عباس إذا طاف بأبنت فقد حن .	٤٠٩	وأمر مسح يدي النبي <small>عليه السلام</small>
		٤١٠	فلنسأله فيمن هذا الأمر
		٤١٠	مدح أبي بكر عن علي
		٤١٢	قول عائشة رضى الله عنها : في بيتى وفي يومى ، وبينان مدة مرضه <small>عليه السلام</small>
		٤١٤	هل أوصى إلى على رضى الله تعالى عنه
		٤١٦	إلى جبريل تنعاه

لَا مَعَ الدَّارِ

جَامِعِ الْخَارِ

الْجُزْءُ التَّاسِعُ

الْمَلِكُ تَبَتُّ الْإِمْلَادِي

بَابُ الْعُمَرَةِ ○ مَسْحَةُ الْمَكْرَمَةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التفسير^(١)

(١) قال الحافظ : التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان ، تقول فسرت الشيء بالتخفيف أفسره فسرأ ، وفسرته بالتشديد تفسيراً إذا بينته ، وقيل هو مقلوب من سفر كجنب وجذ تقول سفر إذا كشف وجهه ، ومنه أسفر الصبح إذا أضاء ، واختلفوا في التفسير والتأويل قال أبو عبيدة وعائفة : هما بمعنى ، وقيل التفسير هو بيان المراد باللفظ ، والتأويل هو بيان المراد بالمعنى ، وقيل في الفرق بينهما غير ذلك اهـ . وزاد القسطلاني على قول الحافظ : قال أبو العباس الأزدي : النظر في القرآن من وجهين ، الأول من حيث هو منقول ، وهي جملة التفسير وطريقه الرواية والنقل ، والثاني من حيث هو معقول ، وهي جملة التأويل وطريقه الدراية والعقل . قال الله تعالى : إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ، فلا بد من معرفة اللسان العربي في فهم القرآن العربي اهـ . وقال العيني : تبعاً للكرمانى : ومعناه الاصطلاحى هو التكشيف عن مدلولات نظم القرآن اهـ . قلت وما يحب التنبيه عليه أن مسلك الإمام البخارى في ذلك أعم مما ذكر كما سنبينه

قوله : (الرحمن الرحيم الح) . يعنى ^(١) أن أصل معناهما ومادة اشتقاقهما واحد ،

عليه الشيخ أيضاً فى كلامه ، وقال صاحب الفيض : اعلم أن أول من خدم القرآن أئمة النحو ، فالفراء تفسير فى معانى القرآن ، وكذا اللزجاج ، وقد أخذ ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن أئمة النحو كثيراً ، ولذا جاء تفسيره عديم النظير ، ولو كان البخارى أيضاً سار سيره لكان أحسن ، لكنه كان عنده مجاز القرآن لأبى عبيدة معمر بن المنئى فأخذ منه تفسير المفردات ، وذلك أيضاً بدون ترتيب وتهذيب ، فصار كتابه أيضاً على وزن كتاب أبى عبيدة فى سوء الترتيب والإتيان بالآفوال المرجوحة والانتقال من مادة إلى مادة ، ومن سورة إلى سورة فصعب على الطالبين فهمه ، ومن لا يدرك حقيقة الحال يظن أن المصنف أتى بها إشارة إلى اختياره تلك الآفوال المرجوحة ، مع أنه رتب كتاب التفسير كله من كلام أبى عبيدة ، ولم يرج إلى لنقد أصلاً ، ثم إن المجاز فى مصطلح القدماء ليس هو المجاز المعروف عندنا ، بل هو عبارة عن موارد استتمالات اللفظ ، ومن هاهنا سمي أبو عبيدة تفسيره مجاز القرآن ، اه مختصراً .

(١) قال القسطلانى : قوله « الرحمن الرحيم » اسمان مشتقان من الرحمة وزعم بعضهم أنه غير مشتق لقولهم : وما الرحمن ؟ وأجيب بأنهم جهلوا الصفة لا الموصوف ، ولذا لم يقولوا ، ومن الرحمن ؟ وقول المبرد : الرحمن اسم عبرانى قول مرغوب عنه ، والدليل على اشتقاقه ما صححه الترمذى من حديث عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : قال الله تعالى : « أنا الرحمن : خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمى » الحديث . قال القرطبي : هذا نص فى الاشتقاق ، فلا معنى للبخالفة والشقاق ، والرحمن فعلان من رحم كغضببان من غضب ، والرحيم فعليل منه ، كريض من مرض ، والرحمة فى اللغة رقة فى القلب وانهطاف بقتضى " تفضل والإحسان " ومنه الرحم لانهطافها على ما فيها ، وتجاوز باسم سبب عن المسبب . ويستعمل فى حمته تعالى تجوزاً

وإن كان الغالب^(١) في الفاعل استعماله من حيث الحدوث دون فعل ، ثم قد تستعمل كل منهما موضع الآخر بتجريده عن المعنى الزائد على أصل معنى قيام الفعل به ، وإنما استعمل لفظ الفعيل في الصفات الخلقية لخلوها عن الحدوث بحسب أحوال المتصف به ، إذ لم يخل زمان من أزمانه إلا وهي قائمة به . قوله : (مدينين محاسبين) وهو من إطلاق^(٢) أحد المساوقين على الآخر ، فإن الحساب لا يكون إلا للجزء ، والجزاء لا يمكن بدون المحاسبة .

عن إنعامه أو عن إرادة الخير لخلقه ، إذ المعنى الحقيقي يستحيل في حقه تعالى ، ا هـ مختصراً .

(١) هذا متعلق بقول البخارى : الرحيم والراحم بمعنى ، قال القسطلانى : هذا بالنظر إلى أصل المعنى ، وإلا فصيغة فعيل من صنع المبالغة فعناها زائد على معنى الفاعل ، وقد ترد صيغة فعيل بمعنى الصفة المشبهة ، وفيها أيضاً زيادة لدلائها على الثبوت بخلاف مجرد الفاعل ، فإنه يدل على الحدوث ، ويحتمل أن يكون المراد أن فعيلاً بمعنى فاعل ، لا بمعنى مفعول ، لأنه قد يرد بمعنى مفعول فحترز عنه ، ا هـ . (٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، والغرض أن أصل معنى المدين الجزاء ، وإطلاق الحساب عليه لكونه مساوياً وملازماً له فإن أصل معنى الدين الجزاء كما قاله أولاً ، قال صاحب الجلالين : د غير مدينين ، غير مجزيين ، قال صاحب الخمل : أى فدينين من الدين بمعنى الجزاء ، ا هـ . قال الراغب : الدين . قال اللطاعة والجزاء واستعير للشرعية ، ا هـ . وقال الحافظ : قوله وقال مجاهد الخ واصله عبد بن حميد في التفسير عن مجاهد في قوله تعالى : د كلاب تكذبون بالدين ، قال بالحساب ، وعنه في قوله تعالى : د فلولاً إن كنتم غير مدينين ، غير محاسبين . والاثر الأول جاء موقوفاً عن ناس من الصحابة ، أخرجه الحاكم عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى د مالك يوم الدين ، قال مالك : يوم الحساب ويوم الجزاء ، وللدين معان أخرى منها : العادة ، والعص ، والحق .

(باب غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

ثم الذى ^(١) ينبغى التنبيه له أن التفسير عند هؤلاء الكرام أعم من أن يكون شرح كلمة أو تفصيل قصة مما يتعلق بالكلام أو بيان فضيلة أو بيان ما يقرأ بعد تمام سورة، ولا أقل من أن يكون لفظ القرآن وارداً في الحديث، وكون الأمور المتقدمة من التفسير ظاهر وإمامنا حفاء في هذا الأخير والنكتة فيه أن لفظ الحديث يفسر

والخلق والخلق، والطاعة، والقهر، والملة، والشرعة، والورع، والسياسة، وشواهد ذلك بظول ذكرها في مختصرنا. ولا يذهب عليك أن من دأب الإمام البخارى المعروف لا سيما في التفسير أنه يذكر الآيات المتفرقة الواقعة في السور المختلفة لأدنى مناسبة، فلما كان في سورة الفاتحة «مالك يوم الدين» ذكر لمناسبتها آية سورة الانفطار، وآية سورة الواقعة.

(١) وهذا معروف في البخارى، قال الحافظ: باب ما جاء في فاتحة الكتاب، أى من الفضل أو من التفسير أو أعم من ذلك مع التقييد بشرطه في كل وجه اهـ. وهكذا في العينى والقسطلانى، وفي الفيض: ثم اعلم أن تفسير المصنف ليس على شاكاة تفسير المتأخرين في كشف المغلفات وتقرير المسائل، بل قصد فيه إخراج حديث مناسب متعلق به ولو بوجه اهـ. والتفسير عند مسلم أقل قليل، وأكثر منه عند الترمذى، وليس عند غيرهم من الصحاح الست اهـ. قلت: لكن في سنن أبي داود وكتاب الحروف، وهو أيضاً داخل في كتاب التفسير على دأب البخارى، ثم العجب عن العلامة العيني أنه ذكر دأب الإمام البخارى في «باب فاتحة الكتاب»، كما تقدم ثم أورد على البخارى في «باب غير المغضوب عليهم»، فقال لا وجه لذكر لفظ «باب ههنا». ولا ذكره حديث الباب ههنا مناسباً لأنه لا يتعلق بالتفسير وإنما محله أن يذكر في باب فضل القرآن اهـ وأنت خير بآنه لا يراد على البخارى بعد تسليم الأصل المذكور قبل.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في ذلك فإنه يزول منه كثير من الإبرادات

الجزء التاسع

لفظ القرآن بحيث يعلم أنه المراد في الموضعين واحد، وكثيراً ما ينكشف معنى اللفظ بوقوعه في قصة وكلام، ولا يتضح مراده لو وقع هذا اللفظ في غير تلك القصة، فإذا لاحظ الرجل الآية والرواية معاً كانت له مكنة على تحصيل المعنى، والله تعالى أعلم.
قوله : (فإذا رأيت ربى مثله) أى باقى (١) الكلام مثل ما تقدم .

قوله : (وما خلفها) يعنى (٢) أن لفظ الخلف قد يطلق على من سبق وليس بمراد ههنا .

الواردة على البخارى في ذكر الروايات الكثيرة التي لا تعلق لها بتفسير الآية .
(١) قال القسطلانى : دأى أفعل مثل ما سبق من السجود ورفع الرأس وغيره .
أ . هـ . قلت : وفي المشكاة برواية الشيخين : فبدأتوني فاستاذن على ربى في داره فيؤذن لى عليه ، فإذا رأيت رايته وقمت ساجداً ، فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ، فيقول : ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه ، قال : فأرفع رأسى فأثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه ، ثم أشفع فيجد لى حداً ، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة ، ثم أعود الثانية ، فاستاذن على ربى في داره فيؤذن لى عليه فإذا رأيت رايته وقمت ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ، ثم يقول : ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه ، قال فأرفع رأسى ، فأثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه ، ثم أشفع فيجد لى حداً ، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة ، ثم أعود الثالثة الحديث بطوله .
(٢) لعل الشيخ قدس سره نبه بذلك على أن الخلف قد يحىء بمعنى سبق

وتقدم ، ففي لسان العرب الخلف ضد قدام ، تكون اسماً وظرفاً ، وقوله تعالى :
و يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، قال الزجاج : خلفهم ما قد وقع من أعمالهم
وما بين أيديهم من أمر الآخرة أ . هـ . وفي الجلالين : و يعلم ما بين أيديهم
وما خلفهم ، أى من أمر الدنيا والآخرة ، قال صاحب الجمل : أى ما هو حاضر
وهو الدنيا ، وما خلفهم أى قدامهم وأمامهم وهو الآخرة ، فقوله من أمر
الدنيا والآخرة من قبيل ألف والفسر المرتب ، ويصح أن يكون معوشاً وهو أن
يكون ما بين أيديهم أمر الآخرة ، وما خلفهم أمر الدنيا ، لأن الشخص مستقبل

قوله : (يولونكم) يعنى بذلك أن فى كل من تملك الألفاظ معنى القرب (١) وإن خص الاستعمال مكسور الواو بالإمارة ومفتوحه بالربوبية إلى غير ذلك .
قوله : (المن صمغة) أى شبيهة (٢) بها فى انجهاها على أغصان الشجر ، وإن لم

الآخرة مستدير للدنيا اه . وفى تهذيب اللغات للنووى : قال الإمام الواحدى فى تفسير أول سورة الحجر : سبق إذا كان واقعاً على شخص فعناه جاز وخلف اه .
فنبه الشيخ قدس سره بكلامه أن الخلف هنا ليس بمعنى السبق ، بل بمعنى من بقى ، قال الحافظ : قوله وما خلفها عبرة لمن بقى ، وصله ابن أبى حاتم عن أبى العالية فى قوله تعالى : د فجعلناها نكالاً لما بين يديها ، أى عقوبة لما خلا من ذنوبهم ، وما خلفها ، أى عبرة لمن بقى بعدهم من الناس اه .

(١) فى مختار الصحاح الولى بسكون اللام : القرب والدنو اه . قال الحافظ : قوله قال غيره : يسومونكم ، يولونكم هو بضم أوله وسكون الواو ، والغير المذكور هو أبو عبيد القاسم بن سلام ، وكذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى فى المجاز ، وقوله الولاية مفتوحة الواو مصدر الولاية الخ هو معنى كلام أبى عبيدة ، قال فى قوله قوله تعالى : د هنالك الولاية لله الحق ، وذكر البخارى هذه الكلمة وإن كانت فى الكهف لا فى البقرة ليقوى تفسير يسومونكم ، يولونكم ، اه مختصراً . قال العيني : هذا كلام أبى عبيدة حيث قال فى قوله تعالى : د هنالك الولاية ، الولاية بالفتح مصدر الولى وبالكسر مصدر وليت العمل والأمر تليه اه . قلت الفتح والكسر قراءتان كما فى البيضاوى .

(٢) وهو ظاهر ، فإن الصمغ ليس بمثابة أن يؤكل إلا بالمعالجة ، واختافوا فى تفسير المن على أقوال ، قال الحافظ : قوله . وقال مجاهد الخ وروى عن ابن عباس قال كان المن ينزل على الشجر فياً تكون منه ماشاءوا ، ومن طريق عكرمة قال كان مثل الرب الغليظ بضم الراء بعدها الموحدة ، ومن طريق السدى قال كان مثل الترنجبين ، وعن قتادة قال : كان المن يسقط عليهم سقوط الثلج أشد . بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وهذه

يكن عين الصمغة ، فإن الصمغة ما تخرج من نفس الشجر وليس الترنجيبين بهذه المثابة ، فإنه شيء يحصل بانجماد ما ينزل من الطل على شجرة مخصوصة لا توجد في ديارنا هذه .

الآفوال كلها لا تنافى فيها اه مختصراً . وحكى العيني قول السدى بلفظ الترنجيبين وزاد قال ربيع بن أنس : المن شراب كان ينزل عليهم مثل العسل فيمزجونه بالماء ثم يشربونه ، وقال وهب بن منبه : هو خبز الرقاق مثل الذرة أو مثل النقي ، وروى ابن جرير عن الشعبي قال : عسلكم هذا جزء من سبعين جزءاً من المن ، وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : إنه العسل اه مختصراً . ثم قال الحافظ : ثم ذكر المصنف حديث سعيد بن زيد في الكمأة ووقع في رواية ابن عيينة بلفظ : من المن الذي أنزل على بني إسرائيل ، وبه تظهر مناسبة ذكره في التفسير والرد على الخطابي حيث قال : لا وجه لإدخال هذا الحديث معنا قال : لأنه ليس المراد في الحديث أنها نوع من المن المنزل على بني إسرائيل ، فإن ذلك شيء كان يسقط عليهم كالترنجيبين ، والمراد أنها شجرة تثبت بنفسها من غير استنبات ولا مؤنة ، وقد عرف وجه إدخاله هنا ، ولو كان المراد ما ذكره الخطابي والله أعلم اه . وقال الكرماني : قوله الكمأة بفتح الكاف وإسكان الميم وفتح الهمزة واحدها كما عكس تمرة وتمر وهو من النوادر ، قال الخطابي : لم يرد بها أنها نوع من المن الذي أنزل على بني إسرائيل ، فإن المروى أنه كان شيء يسقط عليهم كالترنجيبين ، وإنما معناه أن الكمأة شيء يثبت بنفسه من غير استنبات وتكلف فهو بمنزلة المن الساقط عليهم بلا كلفة ، وإنما نالت الكمأة هذا الثناء لأنها من الحلال الذي ليس في اكتسابه شبهة ، وقوله مأوها شفاء إنما هو بأن يربي به الكحل والتوتيا ونحوهما مما يكتحل به فينتفع بذلك ، وليس بأن يؤخذ بحتاً فيكتحل به ، لأن ذلك يؤذى العين ويفسدها ، قال النووي : قال كثيرون شبهها بالمن الذي كان ينزل على بني إسرائيل لأنه كان يحصل لهم بلا علاج وكافة ، وقيل هي من المن المنزل عليهم حقيقة

قوله : (وقالوا حطة حبة الخ)^(١) قالوا موضع حطة حبة في شعرة وأما على ما في بعض النسخ « حنطة حبة ، الخ فلعلهم جمعوا بين اللفظين ، أو يكون بعضهم قال حنطة ، والبعض الآخرون حبة في شعيرة ، ولا يخفى ما في تلك الكلمة من أثر الإهمال .

قوله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الخ) يعني^(٢) أنهم عرفوا محمداً

عملاً بظاهر اللفظ ، وأما ماؤها فقليل معناه أن يخلط بالدواء فيعالج به ، وقيل : إن كان لبرودة ما في العين من الحرارة فإؤها مجرداً شفاء ، وإلا فبالتركيب . قال والصواب ماؤها مجرداً شفاء مطلقاً لها ، قال : وقد رأينا في زمننا من كان عمى وذهب بصره فكحل عينه بمائها المجرد فشفي وعاد إليه بصره ، وهو الشيخ « صالح المحدث ابن عبد » ، ضد الحر الدمشقي ، أقول : ويحتمل أن يكون معناه الكفاة بما من الله على عباده بها بإنعامه ذلك لهم ، وأما الماء فيمكن ما فيه من الشفاء في الجملة اهـ .

(١) قال الحافظ قوله « حبة في شعرة » كذا للأكثر ، وكذا في رواية الحسن وفي رواية « في شعيرة » بكسر المهملة وزيادة التحتانية بعدها ، والحاصل أنهم خالفوا ما أمروا به من الفعل والقول ، فإنهم أمروا بالسجود عند اتهامهم شكراً لله تعالى ، ويقولهم « حطة » فبدلوا السجود بالزحف وقالوا « حنطة » بدل « حطة » أو قالوا حطة وزادوا فيها « حبة في شعيرة » اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه إيراد رواية تحويل القبة في هذا الباب ، وقد تقدم في كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، وتقدم الكلام عليه هناك بوجه آخر ، وقال القسطلاني : روى أن عمر

(٥) كذا في الأصل ، وفي شرح مسلم : وهو الشيخ المدلل الأمين السكال بن عبد الله الدمشقي صاحب صلاح ورواية لهديث .

صلى الله عليه وسلم أنه النبي الموعود المنعوت في التوراة، وقد كان في نعمته أنه يصلى إلى القبلة آخرأ ويصلى إلى بيت المقدس أول قدومه مدة كذا، فمن هذه الحثية كان عرفانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم عرفاناً بأمر التحويل، ولا حاجة في تصحيح إيراد هذه الرواية في هذا الباب إلى إرجاع ضمير يعرفونه إلى التحويل^(١) فإن المرام حاصل بدونه أيضاً، فإن عرفان محمد صلى الله عليه وسلم بنعمته عرفان لجميع ما هو من أحواله المختصة، سيما أمر التحويلة، فإنه كان علامة مكتوبة

سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنا أعلم به منى باني، قال ولم؟ قال: لأنى لم أشك في محمد أنه نبي؟ فأما ولدى فلعل والدته خانت، زاد السمرقندى في روايته: «أقر الله عينك يا عبد الله» وقيل الضمير في يعرفونه للقرآن، وقيل لتحويل القبلة، وظاهر سياق الآية ثم يقتضى اختياره هـ. ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه بوب ههنا بعدة أبواب، وذكر فيها عدة آيات من هذا الركوع، وذكر في كل باب حديثاً واحداً، وهو حديث تحويل القبلة ولم يتعرض لوجه ذلك أحد من الشراح، وصنع البخارى مثل هذا الصنيع في تفسير سورة المنافقين أيضاً، وأجاد الشيخ قدس سره في تقريره هناك كما حكاه الشيخ المسكى في تقريره إذ قال: اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة في قصة ابن أبى، ففرض البخارى من تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها في غيرها هـ. وهذا التوجيه يمشى ههنا أيضاً فلعل الإمام البخارى أشار ههنا أيضاً بأن هذه الآيات كلها نزلت في قصة تحويل القبلة.

(١) كما تقدم قريباً في كلام القسطلانى، وأشار بقوله ظاهر سياق الآية ثم يقتضى اختياره إلى أن الإمام البخارى كأنه اختار هذا القول، ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف في حواشى بعض النسخ الهندية الجديدة، إذ كتب فيه

قوله: (الصفوان) الحجر الظاهر^(١) أنه أراد بالحجر الجنس، فلا خلاف بين التفسيرين في هذا القدر، وأما قيد الملاسة فلعل ابن عباس رضى الله عنه قصد بالتفسير تعيين الجنس لا النوع، فلا يكون الخلاف فيه أيضاً، ويرد على تفسيره بالجمع أن العائد^(٢) إليه في الآية ضمير المفرد حيث قال: «كثل صفوان عليه تراب»، والجواب أنه اسم جنس يطلق على المفرد والجمع، نعم يتقيد بالمفرد بزيادة التاء فيه، فلا يخالف قول ابن عباس وقول الآخر فيما بينهما، ولا للآية، فاحصل كلامهما أنه يطلق على المفرد والجمع كليهما، ويتخصص بالمفرد بزيادة التاء، ثم قوله بمعنى الصفا متعلق بالصفوان^(٣) لا الصفوانة، لأنه مصرح بكونه جمعا وليس الصفوانة جمعا

بدل، «ثم يقتضى، لم يقتضى، بلفظ اللام بدل التاء فتغير المعنى، وقال العيني: قوله يكتمون أى صفة النبي صلى الله عليه وسلم واستقبال الكعبة، اهـ.

(١) مال الشيخ قدس سره إلى أنه لا اختلاف بين القولين، وإلا فالظاهر أن قول ابن عباس أن الصفوان: الحجر المطلق، وقول غيره الحجارة الملس. وفي تقرير المكي قوله: ويقال الحجارة الملس، يعنى ليس هو اسما لمطلق الحجارة كما قال ابن عباس بل بشرط الإملاس، وقوله: للجميع المراد بالجمع الجنس فالصفوان والصفا كلاهما جنس لا جمع، ولا فرق بينهما، اهـ. وقال الخافض: قوله الحجارة الملس الخ هو كلام أبي عبيدة، قال الصفوان: إجماع ويقال الواحدة صفوانة في معنى الصفا، والصفا للجميع، وهى الحجارة الملس التى لا تذب شيئا أبداً من الأرضين والزموس، وواحد الصفا صفاة وقبل الصفا اسم جنس يفرق بينه وبين مفردة بالتاء، وقيل مفرد يجمع على فعول وأفعال، كقفا وأقفا فيقال فيه صفا وأصنى، اهـ.

(٢) أى في قوله تعالى: «كثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً»، فالضمائر في هذه الآية كلها مفردة، قال صاحب الجمل: صفوان اسم جنس، واحد صفوانة، اهـ.

(٣) وهذا ظاهر لأنه تقدم قريباً أن صفوانة مفرد، والصفا للجميع

حتى يكون الصفا بمعناه ، فيكون بمعنى الصفوان ، لأنه بمعنى الجمع في صحة إطلاقه على المفرد والجمع كالصفا ، فإنه اسم جنس أيضا يتقيد بالمفرد بزيادة تاء الوحدة . قوله : (قلت أنا من مات الخ) وليس هذا قولاً بمفهوم المخالفة [بياض ^(١) في الأصل] قوله : (كان في بني إسرائيل القصاص) ولا ينافيه ^(٢) ما ثبت أن يهود

وقال العيني : الصفوان بفتح الصاد وسكون الفاء ، وهو جمع ، وواحد صفوانة ، وقال ابن الأثير : الصفوان الحجر الأملس والجمع صني ، وقيل جمع واحد هو صفوانة ، قلت هذا بعينه قول ابن عباس المذكور ، اهـ .

(١) بياض في الأصل قريباً من نصف سطر ، وقد تقدم في أول كتاب الجنائز هذا القول ، وكتب الشيخ قدس سره هناك : وليس ذلك مبنياً على اعتبار مفهوم المخالفة ، بل بيان للآزم معنى الحديث ، فإن دخول المشرك النار يستلزم عدم دخول المؤمن إياها ، ولا دار سوى الجنة أو النار . فيلزمه أن يدخل الجنة ولكنه غير متضح بعد ، اهـ .

(٢) ففي الخازن قوله تعالى : « وكتبنا عليهم ، الآية يعني وفرضنا على بني إسرائيل في التوراة أن نفس القاتل بنفس المقتول ، وفاقاً فيقتل به ، وذلك أن الله تعالى حكم في التوراة : « أن على الزاني المحصن الرجم » وأخبر أن اليهود بدلوه وغيروه ، وأخبر أيضاً أن في التوراة : « أن النفس بالنفس » وأن هؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم وبدلوه ، ففضلوا بني النضير على بني قريظة ، فكان بنو النضير إذا قتلوا من قريظة أدوا إليهم نصف الدية ، وإذا قتل بنو قريظة من بني النضير أدوا إليهم الدية كاملة ، فغيروا حكم الله الذي أنزله في التوراة ، إلى آخر ما بسطه ، قلت : وما ذكر من تفضيل بني النضير على قريظة أخرجه أبو داود بلفظ آخر فقد أخرج عن ابن عباس قال : « كان النضير أشرف من قريظة فكان إذا قتل

كانت الدية شائعة بينهم لأن ذلك كان منهم تغييراً لحكم الكتاب .

قوله : (يفغار من المرض كله) فإن^(١) حمل قول عطاء هذا على أنه لا يتوقف جواز الفطر على خوف الهلاك أو المعقة الشديدة ؛ بل يجوز الإفطار في كل مرض أضر به الصوم أعم من أن يؤدي إلى الهلاك ، وكانت المشقة فيه شديدة

رجل من قريظة رجلا من النضير قتل به ، وإذا قتل رجل من النضير رجلا من قريظة فودى بمائة وسق من تمر ، الحديث ، وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير والطبراني وغيرهما عن ابن عباس أن الآيات من المائدة التي قال الله فيها : « فاحكم بينهم ، وأعرض عنهم » إلى قوله « المقسطين » إنما نزلت في الدية من بني النضير وقريظة وذلك أن قتلى بني النضير كان لهم شرف يريدون الدية كاملة وأن بني قريظة ، كانوا يريدون نصف الدية ، فتحاكموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله ذلك فيهم ، فحلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحق فجعل الدية سواء ، اهـ .

(١) ظاهر كلام البخارى والتمراز عامة أنهم فرقوا بين قول عطاء وغيره لكن ما حكى الحافظ من رواية عبد الرزاق من قول ابن جريج يشير إلى ما أفاده الشيخ ، فقد قال الحافظ : قوله وقال عطاء إلخ وصله عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قلت لعطاء من أى وجع أفطر في رمضان ؟ قال من المرض كله ، قلت : يصوم فإذا غلب عليه أفطر ؟ قال : نعم ، وللبخارى في هذا الأثر قصة مع شيخه إسحق ابن راهويه ذكرتها في ترجمة البخارى من تعليق التعليق ، وقد اختلف السلف في الحد الذى إذا وجده المكلف جاز له الفطر ، والذى عليه الجمهور أنه المرض الذى يبيح له التيمم مع وجود الماء ، وهو ما إذا خاف على نفسه لو تمادى على الصوم أو على عضو من أعضائه أو زيادة في المرض الذى بدأ به أو تماديه

أم لا؟ كان غير مستبعد، ولا يخالف قوله قول الجمهور حيثئذ .

وعن ابن سيرين متى حصل للإنسان حال استحق بهما اسم المرض فله الفطر وهو نحو قول عطاء، وعن الحسن والنخعي إذا لم يقدر على الصلاة قائماً يفطر، اهـ . والقصة التي أحاطها الحافظ على تعليق التعليق ذكرها في مقدمة الفتح فقال: قال أبو حسان مهيب بن سليم: سمعت البخاري يقول اعتلتك بنيسابور علة خفيفة، وذلك في شهر رمضان فعادني إسحق بن رهويه في نفر من أصحابه فقال لي: أفطرت يا أبا عبد الله؟ فقلت: نعم، فقال يعني تعجلت في قبول الرخصة فقلت: أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال: قلت لعطاء من أي المرض أفطر؟ قال من أي مرض كان كما قال الله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً، الآية». قال البخاري: «لم يكن هذا عند إسحق»، اهـ . وقال الرازي: «واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال، أحدها: أن أي مريض كان وأي مسافر كان فله أن يترخص تنزيلاً للفظه المطلق على أقل أحواله، وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان، وهو يأكل فاعتل بوجع أصبعه، وثانها: أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد، وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الأصم، تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال، وثالثها: وهو قول أكثر الفقهاء أن المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي إلى ضرر في النفس أو زيادة في العلة إذ لا فرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي إلى ما يخاف منه، كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشدد حماه، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يشتد وجع عينه، اهـ . ونسب الخازن القول الأول إلى الظاهرية أيضاً. وفي الدر المختار: أو مريض خاف الزيادة لمرضه وصحیح خاف المرض، قال ابن عابدين: قوله خاف الزيادة أو إبطاء البرء أو فساد عضو

(قال ابن عباس ليست بمنسوخة^(١)) والمدار على اختلاف التأويل، فنذهب في تفسير الآية إلى أن معناها الاستطاعة ذهب إلى النسخ والذي فرها

أو وجع العين ، اه مختصراً . وبسط الكلام على أنواع المرض المبيحة للفطر في الأوجز .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ففي نور الأنوار في كون الفدية نظيراً للقضاء بمثل غير معقول تحت قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه ، الآية على أن تكون كلمة لا مقدره أى لا يطيقونه ، أو تكون الهمزة فيه للسلب أى يسلبون الطاقة ، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قبل : إن في بدء الإسلام كان المطلق غيراً بين أن يصوم وبين أن يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدى ، اه مختصراً . وفي هامشه عن التفسير الأحمدى قال الإمام الزاهد : قد كان فرض الصوم في السنة في يوم واحد وهو يوم عاشوراء ، ثم نسخ فرضيته بصوم ثلاثة أيام البيض في كل شهر ثم نسخت فرضيته بصوم شهر رمضان ، لكن مع اختيار الصائم إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وأعطى لكل يوم نصف صاع من حنطة مسكيناً كما قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه ، أى يطيقون الصيام ولا يصومون فدية ، ثم أخبر أن الصوم خير من الإطعام كما قال الله تعالى : « وأن تصوموا خير لكم ، ثم نسخ الاختيار ، وشرع صوم النهار مع صوم الليل ، وكان الرجل يفطر بعد غروب الشمس إلى أن يصلي العشاء ، ثم حرم عليه الأكل والشرب والجماع إلى ما بعد غروب الشمس من الغد ، ثم نسخ صوم الليل بقوله : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ، الآية وصار الصوم من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس فرضاً واستقر الأمر على هذا ، فهذا يدل على أن صوم رمضان لم يفرض بمرة

بعدم الاستطاعة ذهب إلى بقائها على حكمها . ومعنى قوله : يطوقونه^(١) كيدثرون أن الصوم يكون لهم كالطوق في المشقة ومشاركة الهلاك ، ولا خلاف في أصل المسألة .

واحدة، بل فرض درجة بعد درجة ، اه مختصراً . وقد ترجم الإمام أبو داود في سننه على هذه الآية بترجيتين : الأولى باب نسخ قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه ، الآية » ، وأورد فيه حديث سلمة قال : لما نزلت هذه الآية « وعلى الذين يطيقونه » الآية كان من أراد منا أن يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فمسختها ، ثم قال « باب من قال هي مثبتة للشيخ والحلي ، وذكر فيه عن ابن عباس قال أثبتت للحلي والمرضع ، وكتب الشيخ في تقرير أبي داود قوله : وهما يطيقان الصيام أي لا يطيقانه ، والحاصل أن الآية مثبتة على تفسير ، ومنسوخة على تفسير ، والفدية في حق الكبير على الوجوب لعدم القضاء عليه ، وفي حق الحلي والمرضة استحباب لزوم القضاء عليهما ، غير أنه ينافي ما قرره المحشي حيث قال : فلا حاجة في بناء هذا الإثبات إلى تقدير لا ، اه . ولعل بناء كلامه على أنه أخذ من الإطاقة والإمكان أقصى درجاته البالغ إلى حد لو تنزل عنه لدخل في حد العجز ، ففيه تحمل ضرر زائد وتعب لا يكاد يتحملة إلا واحد بعد واحد ، وأنت تعلم أن المرء غير مكلف بأداء الواجبات في تلك المرتبة بل داخل في عداد المعذورين الضعفاء ، ولو أنه أتى بالواجب وأجهد نفسه فله في ذلك فضل ، اه .

(١) وفي تقرير المكي قوله : يطوقون من الطوق لا من الطاقة ، أي يحمل الصوم طوقاً في عنقه ، اه . وفي تقريره الآخر قوله : يطيقونه الهمة للسلب ، فالاختلاف في القراءة لا في المعنى ، فالمراد بيطيقونه ويطوقونه واحد ، اه .

قوله : (مات بكبير قبل يزيد) فهو ^(١) من قبيل رواية الأكا بر عن الأصاغر .
قوله : (كانوا لا يقربون النساء رمضان كله) أى بعد ^(٢) النوم وكان ^(٣)
في تشديد هذا الحكم عليهم بمرّة واحدة إظهار امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقارهم

(١) قال الحافظ : د أى مات بكبير قبل شيخه وكانت وفاته سنة عشرين ومائة ، وقيل قبلها أو بعدها ، ومات يزيد سنة ست أو سبع وأربعين ومائة ، اهـ مختصراً . وما أفاده الشيخ قدس سره كونه من قبيل رواية الأكا بر عن الأصاغر ظاهر من تقدم موته ، لكن لا يتم التقريب إلا بعد تحقق عمرهما ، وهو موقوف على تحقيق ولادتهما ، وهو لم أنحصله بعد .

(٢) كما تقدم في كتاب الصيام من حديث البراء ، قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي ، وأن قيس بن سلبة « كان صائماً » الحديث بطوله وفي آخره فنزلت هذه الآية : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث » قال الحافظ في حديث الباب : قد تقدم في كتاب الصيام من حديث البراء : « أنهم كانوا لا يأكلون ولا يشربون إذا ناموا » وظاهر سياق حديث الباب أن الجماع كان ممنوع في جميع الليل والنهار بخلاف الأكل والشرب ، فكان مأذوناً فيه ما لم يحصل النوم لكن بقية الأحاديث الواردة في هذا المعنى تدل على عدم الفرق ، فقد روى أحمد وأبو داود والحاكم من طريق عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال : أحبل الصيام ثلاثة أحوال ، فذكر الحديث إلى أن قال : وكانوا يأكلون ويشربون ويأتون النساء ما لم يناموا ، فإذا ناموا امتنعوا ، اهـ مختصراً .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره في بيان حكمة هذا الطريق فإن الصحابة رضی الله عنهم أمروا أولاً بمنع الأكل والشرب والجماع مطلقاً ، وهو المراد بقوله : « بمرّة واحدة » وكان الغرض منه إظهار شرفهم وبيان امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقار الصحابة إلى النساء وقوتهم وغلبة شبقهم معروفة في الروايات فقد تقدم

إلى النساء وشدة مشقتهم كان قد أخرجهم عن حيلة الاختيار ومع ذلك فقالوا سمعنا وأطعنا وسلموا أمره تعالى .
قوله : (إن أبصرت الخيطين) أى تحت^(١) وسادتك فإنه لا يلزم كونها

في البخاري في رواية مالك بن الحويرث قال : أتينا النبي صلى الله عليه وسلم ونحن شبيهة متقاربون فأقنا عنده عشرين يوماً فلما ظن أننا قد اشتبهنا أهلنا أو اشتقنا، الحديث. وسؤال أبي هريرة عن الاختصاص، وسؤال أبي سعيد الخدري عن العزل وغير ذلك من الروايات الكثيرة وقضاء عبد الله بن زبير في عهده في شكوى امرأة ادعت على زوجها أنه يتبعها بسبع مرات في كل يوم وليلة مرفوعة ، وقول الشيخ وشدة مشقتهم إشارة إلى شدة افتقارهم إلى الأكل والشرب كما وقع لقيس بن صرمة قد أخرجهم عن حيلة الاختيار المشار إليه في قوله تعالى : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ، ومع ذلك قالوا سمعنا وأطعنا ولم يقولوا مثل قول اليهود سمعنا وعصينا .

(١) وهذا ظاهر ، وتقدم في الحديث السابق في حديث عدى قوله صلى الله عليه وسلم : إن وسادك إذا لعريض إن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادك، الحديث قال الحافظ: قال الخطابي في المعالم في قوله إن وسادك لعريض قولان ، أحدهما : يريد أن نومك لكثير ، وكفى بالوسادة عن النوم ، والقول الآخر : أنه كفى بالوسادة عن الموضع الذي يضعه من رأسه وعنقه على الوسادة إذا نام ، والعرب تقول فلان عريض القفا إذا كان فيه غباوة وغفلة ، وجزم الزمخشري بالتأويل الثاني، وأنكر ذلك كثير منهم القرطبي فقال حملة بعض الناس على الذم له على ذلك الفهم وليس الأمر على ما قالوا لأن من حمل اللفظ على حقيقته اللسانية إن لم يبين له دليل التجوز لم يستحق ذمًا ولا ينسب إلى جهل وإنما عني والله أعلم أن وسادك إن كان يغطي الخيطين الذين أراد

عريضاً بمطلق الإبصار ما لم يقيد بهذا القيد .
 قوله : (وكان رجال إذا أرادوا الخ) فيه ^(١) دلالة على أن كلهم لم يكن ^(٢) فهم منها
 هذا المعنى بل كان ذلك شأن بعضهم والآخر قد فهموا منه ما أريد .
 قوله : (إن تخرج فتقاتل أقواماً بغوا وعتوا) وإنما لم يخرج ابن عمر لأنه لم ير ^(٣)

الله فهو إذا عريض واسع ، ولهذا قال في أثر ذلك : (إنما ذلك سواد الليل ويباض
 النهار ، فكأنه قال : فكيف يدخلان تحت وسادتك ؟ وقوله إنك لعريض القفا
 أى أن الوساء الذى يغطى الليل والنهار لا يرقد عليه إلا قفا عريض للنسابة ،
 انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر كما يدل عليه لفظ رجال ، وقال الحافظ : قوله كان رجال
 لم أقف على تسمية أحد منهم ولا يحسن أن يفسر بعضهم بعدى بن حاتم لأن
 قصة عدى متأخرة عن ذلك ، وفي رواية فضيل بن سليمان عن أبي حازم عند
 مسلم لما نزلت هذه الآية جعل الرجل يأخذ خيطاً أبيض وخيطاً أسود
 فيضعهما تحت وسادته ، ولا منافاة بينهما لاحتمال أن يكون بعضهم فعل هذا
 وبعضهم فعل هذا ، أو يكونوا يجعلونهما تحت الوسادة إلى السحر فيربطونهما
 حينئذ في أرجلهم ليشاهدوهما ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن بريزة في شرح الأحكام ليس هذا من باب
 تأخير بيان المجملات لأن الصحابة عملوا أولاً على ما سبق إلى أفهامهم بمقتضى
 اللسان فعلى هذا فهو من باب تأخير ما له ظاهر أريد به خلاف ظاهره ، قال
 الحافظ : وكلامه يقتضى أن جميع الصحابة فعلوا ما نقله سهل بن سعد وفيه
 نظر ، اهـ .

(٣) كذا في الأصل ولم يقرأ هذا اللفظ والمعنى ظاهر أن ابن عمر رضى الله
 تعالى عنه لم ير القتال في أمثال ذلك ولا يبعد أن يكون هـ هذا اللفظ مطبقه

أى لم ير ابن عمر نفسه متحملاً لذلك ومطيقاً له، ويؤيد ذلك ما سيأتى فى تفسير سورة الأنفال فى نحو هذا الحديث فى تقرير المسكى أن الأمر بالقتال إنما هو بشرط الشوكة والقدرة وليست لنا، قال الحافظ: والحاصل أن السائل كان يرى قتال من خالف الإمام الذى يعتقده طاعته، وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه يرى ترك القتال فيما يتعلق بالملك، وسيأتى مزيد لذلك فى الفن، ١٥.

وقد أخرج البخارى فى الفن برواية سعيد بن جبير عن ابن عمر قال له رجل يا أبا عبد الرحمن حدثنا عن القتال فى الفتنة والله يقول: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»، فقال: «هل تدري ما الفتنة؟»، الحديث، قال الحافظ فى شرحه: قوله والله يقول يريد أن يحتج بالآية على مشروعية القتال فى الفتنة وأن فيه الرد على من ترك ذلك كابن عمر، وحاصل جواب ابن عمر له أن الضمير فى قوله تعالى: «وقاتلوهم»، للكفار فأمر المؤمنين بقتال الكفار حتى لا يبقى أحد يفتن عن دين الإسلام ويرتد إلى الكفر، وقد تقدم فى سورة الأنفال من رواية زهير بن معاوية عن بيان بزيادة فقال بدل قوله وكان الدخول فى دينهم فتنة فكان الرجل يفتن عن دينه إما يقتلونه وإما يوثقونه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة أى لم يبق فتنة أى من أحد من الكفار لاخذ من المؤمنين، وقوله وليس كفتة الكم على الملك، أى فى طلب الملك، يشير إلى ما وقع بين مروان ثم عبد الملك ابنته، وبين ابن الزبير وما أشبه ذلك، وكان رأى ابن عمر رضى الله تعالى عنه ترك القتال فى الفتنة ولو ظهر أن إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطله، وقيل الفتنة محتصة بما إذا وقع القتال بسبب التغالب فى طلب الملك وأما إذا علمت الباطية فلا تسمى فتنة وتجب مقاتلتها حتى ترجع إلى الطاعة، وهذا قول الجمهور، انتهى مختصراً.

مطلعة والفتنة في الآية أريد بها (١) الشرك وفي كلام (٢) ابن عمر أريد بها ما يشابهها من مقاتلة المسلمين وإفساد ذات بينهم، وقوله «فأصلحوا بينهما» ولكنه لم (٣) ير للمصالحة سبيلا فلم يقع بينهما وأما قوله قاتلوا التي نبغى فكانت المقاتلة لا تيسر إلا بعدة وعدد ولم يكن لهم شيء من ذلك حتى يقاتلوا فلم يبق إلا السكوت والاستسلام. قوله : (يأتينا في) ولم يذكر المجرور (٤) استهائاً وصوتاً للسانه من أن يجري

(١) قال الزاوي في المراد بالفتنة : ههنا وجوه أحدها أنها الشرك والكفر فإنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً فأنزل الله هذه الآية ، والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنونكم عن دينكم ، وثانيها معنى الفتنة ههنا الجرم ، وأما قوله تعالى : «ويكون الدين لله» فهو يدل على حمل الفتنة على الشرك ، ا هـ . وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في تفسير سورة الأتفال في باب «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» الآية .

(٢) أى في قوله وأتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة، قال الحافظ : قوله في فتنة ابن الزبير، وفي رواية سعيد بن منصور أن ذلك عام نزول الحجاج بابن الزبير فيكون المراد بفتنة ابن الزبير ما وقع في آخر أمره ، وكان نزول الحجاج من قبل عبد الملك بن مروان جهزه لقتال عبد الله بن الزبير وهو بمكة في آخر سنة ثلاث وسبعين وقتل عبد الله بن الزبير في أواخر تلك السنة ، ومات عبد الله بن عمر في أول سنة أربع وسبعين ، ا هـ .

(٣) وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه من الساكنتين في المشاجرات ولذا لم يحضر في قصة التحكيم حتى أمرته حفصة كما تقدم في غزوة الخندق .
(٤) قال الحافظ هكذا وقع في جميع النسخ لم يذكر ما بعد الظرف وهو

عليه شيء من هذا القبيل ونسبه العلماء إلى ما هو خلاف الجمهور فقالوا إنه جوز الإتيان في الدبر، والظاهر على ذلك أنه أراد بالحرث المرأة مطلقاً لا موضع الوطء خاصاً كما اختاره الآخرون فقالوا ليس الدبر موضع الحرث فلم يحز إتيانها منه، فإذا أريدت بالحرث هي بتمامها لكونها محل نشوة الولد ومنبتها كان المعنى وأتوا نسوتكم من أين شتم هذا والصواب إرجاع كلامه إلى ما يوافق رأى الجمهور، فيقال كلمة في، ههنا بمعنى دمن، أو يقال المضاف المجرور هو الجانب أي اتوها في أي جهاتها ^(١) شتم لا في أي صماخها شتم.

المجرور ووقع في الجمع بين الصحيحين للحميدى يأتيها في الفرج وهو من عنده وبحسب ما فهمه ثم وقعت على سلفه فيه وهو البرقاني فرأيت في نسخة الصغاني زاد البرقاني يعني الفرج وليس مطابقاً لما في نفس الرواية عن ابن عمر رضى الله عنه لما سأذكره، وقد قال أبو بكر بن العربي في سراج المريدين: أورد البخاري هذا الحديث في التفسير فقال يأتيها في وترك بياضاً والمسألة مشهورة صنف فيها محمد بن سحنون جزء وصنف فيها محمد بن شعبان كتاباً وبين أن حديث ابن عمر في إتيان المرأة في دبرها ١٥٠. ثم ذكر الحفاظ عدة روايات عن ابن عمر بطرق مختلفة فيه التصريح بأن الآية نزلت في إتيان النساء في أدبارهن، وذكر في رواية عن نافع عنه بلفظ نزلت في رجل من الأنصار أصاب امرأته في دبرها فأعظم الناس ذلك فنزلت، قال: فقات له من دبرها في قبلها؟ فقال لا إلا في دبرها، تابع نافعاً على ذلك زيد بن أسلم عن ابن عمر وروايته عند النعماني بإسناد صحيح ١٥٠.

(١) فقد قال الحفاظ روى أبو داود عن ابن عباس رضى الله عنه قال إن ابن عمر رضى الله عنه وهم والله يغفر له إنما كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل ونزل مع هذا الحى من يهود وهم أهل كتاب فكأنوا يأخذون بكثير من فعلهم، وكان أهل الكتاب لا يأتون النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة

قوله : (إذا جامعها من ورائها الخ) فكان ^(١) الرد على حسب المردود فلما تعرض له بموضع الفرث حتى يكون المراد لإباحتها فافهم .
قوله : (نسختها) الآية ^(٢) الأخرى هي التي عقد لها الباب وبذلك يصح إيراد الرواية فيه .

فأخذ ذلك الأنصار عنهم ، وكان هذا الحى من قريش يتلذذون بنسائهم مقبلات ومدبرات ومستلقيات فتزوج رجل من المهاجرين امرأة من الأنصار فذهب يفعل فيها ذلك فامتنعت فسرى أمرهما حتى بلغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأنزل الله تعالى : «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» مقبلات ومدبرات ومستقبلات في الفرج ، وأخرجه أحمد والترمذى من وجه آخر صحيح من ابن عباس قال جاء عمر رضى الله عنه فقال يا رسول الله : هلكك ، حولت رحلى البارحة ، فأنزلت هذه الآية «فأتوا حرثكم» الآية أقبل وأدبر واتق الدبر والحیضة وهذا الذى حمل عليه الآية موافق لحديث جابر المذكور في الباب في سبب نزول الآية اهـ .

(١) وهذا ظاهر لأن الرد كان على ما توهمه اليهود من كون الولد أصول والولد لا يولد من الدبر ، وقال الحافظ هذا السياق قد يوم أنه مطابق لحديث ابن عمر رضى الله عنه وليس كذلك فقد أخرجه الإسماعيلي من طريق يحيى بن أبي زائدة عن سفیان الثوري بلفظ باركة مدبرة في فرجها من ورائها ، وكذا أخرجه مسلم بلفظ إذا أتيت امرأة من دبرها في قلمها ، وفي لفظ إذا أتيت المرأة من دبرها فحملت ، وقوله فحملت يدل على أن ما رواه أن الإتيان في الفرج لا في الدبر وهذا كله يؤيد تأويل ابن عباس انتهى رده على ابن عمر رضى الله عنه ، اهـ مختصراً .

(٢) يعنى قوله تعالى : «تراضى بعضهم أربعة أشهر وعشراً» وهى التي عقد لها الباب وحاصل سؤاى الزبير أن قوله تعالى : «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج ، لما صارت منسوخة بالآية المتقدمة التي عقد لها الباب فلم كتبها في القرآن ، وحاصل جواب عثمان رضى الله

قوله : (كانت هذه العدة تعتد عند الخ) حاصل كلامه ^(١) هذا أنه لا نسخ في شيء من الآيتين ، وأن الأولى متقدمة في النزول على المتأخرة ، وحاصله

تعالى عنه أن الآية وإن كانت منسوخة لكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بإحراجها من القرآن ، قال ابن كثير معنى هذا الإشكال الذي قاله ابن الزبير لعثمان رضى الله عنه إذا كان حكمها قد نسخ بالأربعة الأشهر فما الحكمة في إبقاء اسمها مع زوال حكمها وبقاء اسمها بعد التي نسختها يوم بقاء حكمها ، فأجابه أمير المؤمنين بأن هذا أمر توقيني وأنا وجدتها مثبتة في المصحف كذلك بعدها فأثبتها حيث وجدتها هـ . وقال الحافظ : في جواب عثمان هذا دليل على أن ترتيب الآي توقيني وكان عبد الله بن الزبير ظن أن الذي ينسخ حكمه لا يكتب فأجابه عثمان بأن ذلك ليس بلازم والمتبع فيه التوقف وله فوائد منها فواب التلاوة والامتنال على أن من السلف من ذهب إلى أنها ليست بمنسوخة وإنما خص من الحول بعدهم وبقي البعض وصية لها إن شاءت أقامت كما في الباب عن مجاهد لكن الجمهور على خلافه ، وهذا الموضع مما وقع فيه الناسخ مقدماً في ترتيب التلاوة على المنسوخ هـ .

(١) هذا البحث من مزال الأقدام وبسط الكلام على ذلك مولانا محمد حسن المسكي أيضاً في تقريره فكتب في أحد تقريريه قوله نسختها الخ بأن العدة في الجاهلية كانت حولا تعتد في حقتها فنزلت الوصية بذلك الحول فوجب العدد في الإسلام أيضاً حولا ثم نزلت آية التربص فكانت العدة أربعة أشهر وعشراً ونسخ ما سواها من الحول ، وأما معنى قوله عند ابن الزبير فإن خرجن بعد مضي مدة العدة وهي الحول قبل النسخ وأربعة أشهر وعشراً بعده فإنه لا تخيير لها في مدة العدة في الخروج ، قوله واجب أى بالآية المذكورة لأن التربص هو الاستقرار في البيت الذي كانت فيه عند موت الزوج ، قوله لقوله تعالى غير إخراج فإن خرجن ، فإن المثبت للشيء المجموع ، قوله كما هي واجب عليها أى واجب عليها عند أهل زوجها كما مر ، قوله قال عطاء إن شئت الخ فالحاصل

أنه يجب على المرأة أن تعتد أربعة أشهر وعشراً ويجب على الورثة تمسكهم إلى تمام الحول ، فإن قصدت المرأة أن تخرج في تلك المدة الزائد على أربعة أشهر وعشر كان لها ذلك ، والظاهر أن ذلك يبان منه لما كانت عليه النساء قبل نزول

أن عطاء يقول إن قوله غير إخراج فإن خرجن ، الخ ناظر إلى وجوب العدة عند أهلها وأهل السكونة في الوصية كليهما ، ومجاهد يقول إنه ناظر إلى السكونة في الوصية فقط ، أما وجوب العدة عند أهلها فهو ثابت بحالة ليس في الآية تعرض إليه ، قوله فنسخ السكني أي السكني مطلقاً يعني نسخها في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما بل لم يبق الوصية لها جائزة لها أصلاً فحصل كلام عطاء أنه نسخ أولاً وجوب العدة عند أهلها بثبوت التخيير لها في مدة العدة وفي مدة الوصية ثم نسخ وجوب الوصية لها على الزوج ووجوب السكني لها على أولياء الزوج في مدة العدة اهـ . وفي تقريره الآخر اعلم أن هنا أمور ثلاثة : وجوب العدة عليها وهو تر بصر أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب سكوتها في بيت زوجها في مدة العدة التي هي أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب الوصية على الزوج لها بالمنازع والسكني بعد مدة العدة إلى تمام الحول وهي سبعة أشهر وعشرين ليلة . وإذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل كلام مجاهد أن قوله تعالى د فإن خرجن ، إلى آخره ليس بناسخ للأمر الأول يعني وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً بل هو تخيير لها في السكونة في مدة الوصية التي هي سبعة أشهر وعشرين ليلة ، وحاصل كلام عطاء أن هذا ناسخ للأمر الثاني يعني وجوب السكونة عليها في مدة العدة التي هي أربعة أشهر وعشراً وفي مدة الوصية أيضاً فلها خيار في السكونة في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما ، ولا معارضة بين كلام مجاهد وكلام عطاء لأن مجاهد يقول إنه أي قوله تعالى د فإن خرجن ، الخ تخيير لها في سكوتها في مدة العدة أما كونه تخييراً لها في السكونة في مدة الوصية أيضاً فمجاهد ساكت عنه بل الظاهر أنه يقول بكونه تخييراً لها في تلك السكونة وناسخاً لوجوبها أيضاً لكنه لم يصرح به هنا فحصل التوافق بين كلاميهما في بيان مذهب شيخهما ابن عباس ،

الميراث، وإذا نزلت آية الميراث لم يبق لها وجوب الإيصاء على الأزواج فسقط التمتع وعلى هذا فلا يكون بين كلام عطاء ومجاهد خلاف فلا يلزم تناف وتضاد بين كلام ابن عباس لأنهما يأخذان منه وينقلان منه، وعلى هذا فغنى قوله فإلعدة

وأما قول عطاء، ثم جاء الميراث إلخ فليبين أن الأمر الثالث وهو الوصية الواجبة بقوله «وصية لأزواجهم» إلخ قد نسخ بآية الميراث، ثم اعلم أن وجوب السكونة عليها في مدة العدة لم يثبت بآية التربص بل كان ثابتاً قبل نزول آية الوصية بمادة الناس وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لإيائهم عليها فنسخ بها، قوله في وصيتها أى في مدة وصيتها وهى سبعة أشهر وعشرين ليلة، قوله فإلعدة أى تربص أربعة أشهر وعشر أليست بمنسوخة بهذه الآية، قوله وقال عطاء يعنى أما مجاهد فقال عن ابن عباس كما عرفت، وأما عطاء فقال قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها إلخ النسخ راجع إلى قوله عند أهلها لا إلى قوله عدتها كما يدل عليه قوله فتعدت حيث شئت، قوله لقول الله «غير إخراج» استدلال على قوله حيث شئت لأنه لما نهى عن إخراجها ثبت لها السكونة في بيت الزوج مع أن لها الإذن بالخروج أيضاً بحكم قوله فإن خرجن فثبت لها المشية، قوله قال عطاء أى في تفسير قول ابن عباس نسخت إلخ، حاصله أن نسخت تلك الآية وجوب سكوتها في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما، فإن قلت إن وجوب السكونة في مدة الوصية لم يثبت بعد فكيف ينسخ؟ قلت: النسخ في مدة العدة فقط أما مدة الوصية ففيها إن شاء الحكم دون النسخ فافهم، اعلم أن قول ابن عباس نسخت يتوجه إلى القيد وهو قوله عند أهلها لا إلى المقيّد وهو عدتها لأن عدتها لم تنسخ أصلاً وإنما المنسوخ هو وجوب سكوتها عند أهل زوجها، هذا قوله فنسخ السكنى أى السكنى الواجبة على الزوج بقوله تعالى «غير إخراج» قوله بهذا أى بما مر من رواية مجاهد. قوله نحوه أى نحو رواية مجاهد كما مر متقدماً على رواية عطاء اهـ.

كما هي واجب عليها أن المرأة تقر بص هذه المدة ولا تتزوج وإن كان لها أن تذهب حيث شامت ، وأما حاصل كلام عطاء فإن المرأة كانت مأمورة بالاعتداد في بيته فإذا نزلت الآية « وصية لأزواجهم الخ » أبيع لمن الخروج قبل انقضاء

قلت : والجملة أن عطاء ومجاهداً متفقان على أن آية الحول ليست بمنسوخة بآية أربعة أشهر ، قال القسطلاني : قال ابن كثير فهذا القول الذي عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر والعشر وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصية بالزوجات أن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولا كاملاً إن اخترن ذلك ، ولهذا قال « وصية لأزواجهم ، أى بوصيكم الله بهن وصية كقوله تعالى « بوصيكم الله في أولادكم ، الآية ١٥٠ » . قلت : والروايات في ذلك عن ابن عباس مختلفة فقد قال السيوطي في الدر أخرج ابن جرير والنحاس في ناسخه والبيهقي في سننه وغيرهم عن ابن عباس في قوله تعالى : « والذين يتوفون ، الآية قال : كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته يتفق عليها من ماله ثم أنزل الله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملاً فعدتها أن تضع ما في بطنها ، وقال في ميراثها « ولهن الربع مما تركن ، الحديث ، وقال أيضاً أخرج أبو داود والنسائي والبيهقي من طريق عكرمة عن ابن عباس في قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير لإخراج ، قال نسخ الله ذلك بآية الميراث بما فرض الله لمن من الربع والثمن ونسخ أجل الحول بأن جعل أجلها أربعة أشهر وعشراً ١٥٠ . فهذا الحديثان عن ابن عباس يدلان على أن ابن عباس أيضاً موافق للجمهور في أن عدة الحول منسوخة بأربعة أشهر ، وقال أيضاً أخرج عبد الرزاق وعبد

مدة العدة وأمر الأزواج بالإبضاء وورثتهم بعدم الإخراج، ثم لما نزلت آية الميراث سقط عنهن ذلك فلم يبق إلا القبرص حينما كان مدة أربعة أشهر وعشراً وهذا مخالف لما ذهب إليه الجمهور^(١) من أن الآية الأولى ناسخة للثانية .

ابن حميد وابن جرير وابن المنذر والحاكم وغيرهم عن ابن عباس أنه كره للمتوفى عنها زوجها الطيب والزينة وقال إنما قال الله : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، ولم يقل في بيوتكن تعتد حيث شامت .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب مجاهد إلى أن الآية أربعة أشهر وعشراً نزلت قبل الآية التي فيها وصية الحول غير إخراج كما هي قبلها في التلاوة وكان الحامل له على ذلك استشكل أن يكون الناسخ قبل المنسوخ ، فرأى أن استعمالهما يمكن بحكم غير متنافع لجواز أن يوجب الله على المعتدة تربص أربعة أشهر وعشر ويوجب على أهلها أن تبقى عندهم سبعة أشهر وعشرين ليلة تمام الحول إن أقامت عندهم ، قال : وهو قول لم يقله أحد من المفسرين غيره ولا تابعه عليه من الفقهاء أحد بل أطبقوا على أن آية الحول منسوخة وأن السكني تبع للعدة فلما نسخ الحول في العدة بالأربعة أشهر وعشر نسخت السكني أيضاً ، وقال ابن عبد البر : لم يختلف العلماء أن العدة بالحول نسخت إلى أربعة أشهر وعشر وإنما اختلفوا في قوله غير إخراج فالجمهور على أنه نسخ أيضاً ، وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد فذكر حديث الباب قال : ولم يتابع على ذلك ، ولا قال أحد من علماء المسلمين من الصحابة والتابعين به في مدة للعدة ، بل روى ابن جريج عن مجاهد في قدرها مثل ما عليه الناس فارتفع

قوله : (ولكن عمه كان لا يقول ذلك) وكان ^(١) عبد الله بن عتبة تلميذاً لابن مسعود فما لم يقله ابن مسعود لا يقوله تلميذه فكان نسبته إليه كذبا ، وبذلك يصح رده عليه بقوله إني أجرى. إن كذبت الخ فافهم .

الخلاف واختص ما نقل عن مجاهد وغيره بمدة السكنى على أنه أيضاً شاذ لا يعول عليه والله اعلم اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن ههنا ثلاث مسائل كلها خلافة ، وطالما تلتبس إحداها بالآخرى على نقلة المذاهب ، الأولى وجوب سكنى المتوفى عنها على الزوج يعنى فى ماله ، والثانية جواز خروجها عن بيت العدة ليلا أو نهاراً لحوائجها ، والثالثة الاعتداد فى بيتها الذى بلغها فيه نيه سواء كانت السكنى عليها أو على زوجها ، وبسط الكلام على تلك المسائل كلها فى الأوجز ، أما مسألة المتوفى عنها زوجها فى النفقة والسكنى التى هى مسألة الباب ففى الأوجز قال النووى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها بالإجماع والأصح عندنا وجوب السكنى ولو كانت حاملا فالمشهور أنه لا نفقة لها كما لو كانت حائلا ، وقال بعض أصحابنا تجب وهو غلط ، وقال الباجى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها وإن كانت حاملا ، وقال الموفق : المعتدة من الوفاة إن كانت حائلا فلا نفقة لها ولا سكنى وإن كانت حاملا ففيها روايتان إحداها هذه والثانية لها السكنى والنفقة وللشافعى فى سكنى المتوفى عنها قولان ، وفى البدائع المعتدة عن وفاة لا نفقة لها ولا سكنى فى مال الزوج سواء كانت حائلا أو حاملا إلى أن قال : إذا مات الزوج انتقل ملك أمواله إلى الورثة فلا يجوز أن تجب النفقة والسكنى فى مال الورثة ، اهـ ملخصاً من الأوجز .

(١) وهو كذلك فقد عده الحافظ فى تهذيبه فى تلامذة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، وما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن

(فلقبت مالك بن عامر الخ) وكلاهما ^(١) من أصحاب ابن مسعود .

قوله لاني لجرىء إن كذبت متعلق بما فهم ابن سيرين من بعض أهل المجلس من الإشارة إلى الكذب فإن الحديث سيأتى فى تفسير سورة الطلاق برواية أيوب عن محمد قال : كنت فى حلقة فيها عبد الرحمن بن أبي ليلى وكان أصحابه يعظمونه فذكر آخر الأجلين فحدثت بحديث سبيعة بنت الحارث عن عبد الله بن عتبة قال فضمن لى بعض أصحابه قال محمد فقطنت له فقلت لاني إذا لجرىء إن كذبت على عبد الله بن عتبة وهو فى ناحية الكوفة ، فاستحيا وقال : لكن عمه لم يقل ذلك الحديث ، قال الحافظ : قوله فضمن بضاد معجمة وميم ثقيلة وزاى : معناه أشار إليه أن اسكت ، يقال : ضمن الرجل إذا عض على شفته ، ونقل عن عبد الملك أنها بالراء المهملة أى انقبض ، وفى رواية ابن السكن فغمض لى أى أشار بتغميض عينه أن اسكت ، قال الحافظ : والذى يفهم من سياق الكلام أنه أنكر عليه مقالته من غير أن يواجهه بذلك بدليل قوله فقطنت له ، وقوله : فاستحيا فلعلها فغمض بغين معجمة بدل الضاد ، وقوله : وهو فى ناحية الكوفة يشعر بأن هذه القصة وقعت وعبد الله بن عتبة حى ، وقوله لكن عمه أى ابن مسعود لم يقل ذلك ، كذا نقل عبد الرحمن بن لىلى عنه ، والمشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول خلاف ما نقله عنه ابن أبى لىلى فلعله كان يقول ذلك ثم رجع أو وهم الناقل عنه ، ا هـ مختصراً .

(١) كما سيأتى التصريح بذلك قريباً ، قال الحافظ : قوله فلقبت أبا عطية كأنه استغرب ما نقله ابن أبى لىلى عن ابن مسعود فاستثبت فيه من غيره ، ووقع فى رواية هشام عن ابن سيرين فلم أدر ما قول ابن مسعود فى ذلك فسكت فلما قت لقت أبا عطية وأراد استخراج ما عنده فى ذلك عن ابن مسعود لما وقع عنده من التوقف فيما أخبره به ابن أبى لىلى ، ا هـ مختصراً .

قوله : (أتجعلون عليها التغليظ) رد على ^(١) زعم أن عدتها أبعد الأجلين .

(باب وقوموا لله قانتين أى مطيعين ^(٢))

وغاية الإطاعة أن ينتهى عن كل شئ مما يخالف الحضور ومنه الكلام
فصح إيراد الرواية الدالة على وجوب السكوت فى هذا الباب

(١) قال الحافظ : وفى رواية أبى نعيم فقال أبو عطية ذكر ذلك عند ابن مسعود فقال أرايتم لو مضت أربعة أشهر وعشر ولم تضع حملها كانت قد حلت قالوا لا ، قال : فتجعلون عليها التغليظ الحديث ١ هـ . قال الكرماني : قوله للتغليظ أى طول العدة بالحمل إذا زادت مدته على مدة الأشهر وقد يمتد ذلك بمجاوز تسعة أشهر إلى أربع سنين أى إذا جعلتم التغليظ عليها فاجعلوها لها الرخصة إذا وضعت لأقل من أربعة أشهر ١ هـ . قلت : وقوله إلى أربع سنين مبنى على مسلك الشافعية ، والمسألة اختلافية بسطت فى الأوجز ففيه عن الموفق وغيره أن الأئمة الأربعة متفقون على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، واختلفوا فقال الشافعى أكثرها أربع سنين ، وهو المشهور عن مالك وظاهر مذهب أحمد ، وعنه رواية أخرى أن أكثرها ستان وهو مذهب الحنفية والثورى وغيرهم كما بسط فى الأوجز .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديث بالترجمة إذ فسر فى الترجمة القانتين بقوله أى مطيعين ، وقال الحافظ قوله مطيعين وهو تفسير ابن مسعود أخرجه ابن حاتم بإسناد صحيح ، ونقله أيضا عن ابن عباس وجماعة من التابعين وذكر من وجه آخر عن ابن عباس قال : قانتين أى مصلين ، وعن مجاهد قال : من القنوت الركوع والخشوع وطول القيام وغض البصر وخفض الجناح والرهبة لله ، وأصح ما دل عليه حديث الباب وهو حديث زيد ابن أرقم فى أن المراد بالقنوت فى الآية السكوت والمراد به السكوت عن كلام الناس لا مطلق الصمت ، لأن الصلاة لا صمت فيها بل جميعا قرآن

قوله : (كرسية عليه) فسر^(١) به لأن المقصود في الآية بيان وسعة عليه تبارك وتعالى ، وإحاطة كرسية بمعنى موضع الجلوس لا يقتضى إحاطة عليه بما أحاط به كرسية فيبين أنه مجاز ، وأن المراد به عليه ، والوجه في ذلك أن الجالس على شيء أقدر ما يكون عليه وأعلم بحاله من غيره ، فيكون قادر أعلى ما أحاط به كرسية عالمياً به أيضاً قوله : (فبهت الخ) يعنى^(٢) أن المبهوت ههنا ليس بمعناه المشهور

وذكر اه . وقال الراغب الفنون لزوم الطاعة مع الخضوع وفسر بكل واحد منهما في قوله تعالى : وقوموا لله قانتين ، وقوله تعالى : كل له قانتون ، قيل خاضعون ، وقيل طائعون ، وقيل ساكتون اه .

(١) قال القسطلاني تفسير ابن جريج هذا فيه إشارة إلى أنه لا كرسى في الحقيقة ولا قاعد وإنما هو مجاز عن عليه اه . وفي الجلالين قوله وسع كرسية قيل أحاط عليه بها ، وقيل ملكه ، وقيل الكرسي نفسه مشتمل عليهما لعظمته لحديث : ما في السماوات السبع في الكرسي إلا كدخان سبعة أوقيت في زمز ، قال صاحب الجمل أصل الكرسي في اللغة مأخوذ من تركيب الشيء بعضه على بعض ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض ، وفي اللغرف ما يجلس عليه سمي به لتركب خشبه بعضه على بعض اه . قال السندي ولعل وجه الإطلاق على العلم هو أن العالم يقعد في العادة على الكرسي عند نشر العلم فصار كأنه محل العلم فأطلق عليه كإطلاق اسم المحل على الحال ، ويحتمل أن وجهه أن العالم يعتمد على العلم ويتمكن به في الكلام ، والجواب كما يتمكن صاحب الكرسي بالقيود عليه فشبه أحدهما بالآخر وأطلق الاسم اه .

(٢) قال الحافظ : قوله ذهب حجته هو كلام أبي عبيدة قاله في بهت الذي كفر ، قال انقطع وذهب حجته اه . وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المبهوت يقال لمن بلغ في الحيرة أعلى درجته كأنه ذهب عقله ، قال تعالى : وبلى

وهو الذاهب عقله .

قوله : (عروشها أبنيتها) يعنى ^(١) أنه من تسمية الكل باسم جزئه لأن العريش هو السقف ، ولا يستلزم سقوط السقوف خراب الدور بأسرها فإذا أريدت بها الدور بأسرها صح إرادة الخراب بسقوط العروش .

قوله : (الطل الندى وهذا مثل الخ) فإنه يكفيه ^(٢) القليل من عمله أيضاً لإيمانه بخلاف الكفار فإنهم ضل سعيهم كأننا لما كان .

(باب والذين يتوفون منكم الخ)

وهذا ^(٣) الباب معقود لتفسير الآية المنسوخة ، والذي تقدم لتفسير الناسخة فلا تكرار .

تأنيهم بغته فبهم ، لكن المراد به هنا الذى ذهب حجته ، وفي الجلالين قوله « فبهم الذى كفر » تحير ودهش ، وقال الجمل : هذا الفعل من جملة الأفعال التى جاءت على صورة المبني للفعول والمعنى فيها على البناء للفاعل ، فلذلك فسرهُ الشارح بقوله أى تحير ودهش ، فالذى كفر فاعل لا نائب فاعل اهـ .

(١) يعنى أن الأصل فى معنى العرش السقف ، قال فى المجمع معلق بالعرش أى السقف ، وهو والعريش كل يستظل به اهـ . وفي الجلالين « خاوية على عروشها » أى سقوفها ، وفي الجمل عن اليبضاوى بأن سقطت السقوف أو لا ثم الأبنية اهـ . (٢) فى الجلالين قوله « فطل » مطر خفيف يصيبها ويكفيها لارتفاعها ، والمعنى تضر وتزكو كثر المطر أم قل ، فكذلك نفقات من ذكر تزكو عند الله كثرت أم قلت اهـ .

(٣) وهذا واضح ، به الشيخ بذلك أنه لا تكرار فى الترجمتين لأن هذه الترجمة تقدمت قريباً ولكن المقصود من الترجمتين مختلف فإن المقصود من الأولى كان بيان أربعة أشهر ، والمقصود من هذه بيان الحول ، وهو منسوخ عند الجمهور كما تقدم .

قوله: (واقفه أعلم) والفرق بين عمر والنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان لا ينضب حين كانوا يذكرون له هذه ^(١) الكلمة أنه صلى الله عليه وسلم كان معلماً بعث للتعليم ، ولا شك أن الله ورسوله أعلم كما قالوا فكان لا يضر ذلك في التعليم الذي هو مبعوث له بخلاف مقاتلهم هذه لعمر فإنه كان يمتحنهم ، والتبس ^(٢) الأمر حين أجابوا بذلك فإنه يصح من العالم والجاهل كليهما فلم يتبين من علم منهم بمن لم يعلم .

(١) وهذه الكلمة معروفة في أجوبة الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، إذ سألهم النبي صلى الله عليه وسلم قد وردت في روايات عديدة، منها ما في البخارى عن أبي بكر قال: خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر فقال: أتدرون أى يوم هذا؟ فقلنا الله ورسوله أعلم، قال أى شهر هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، قال أى بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، قال القسطلاني في شرحه: فيه مراعاة الأدب وتحرز عن التقدم بين يد الله ورسوله ، وتوقف فيما لا يعلم الغرض من السؤال عنه ، قال الطيبي : فيه إشارة إلى تفويض الأمور بالكلية إلى الفارح ، وعول لما ألقوه من المعارف المشهورة .

(٢) قال القسطلاني: فإن قلت ما وجه غضبه مع كونهم وكلوا العلم إلى الله تعالى بأنه سألهم عن تعيين ما عندهم في نزول الآية ظناً أو علماً على اختلاف الروايتين ، فأجابوا بجواب يصلح صدوره من العالم بالشيء والجاهل به فلم يحسن المقصود . وقال السيوطي أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن ابن عباس قال: قال عمر رضى الله تعالى عنهما قرأت الليلة آية أسرق وأبود أحدكم، فقرأها كلها فقال ما عنيها؟ فقال بعض القوم الله أعلم، فقال إني أعلم أن الله أعلم ولكن إنما سألت إن كان أحد منكم علم وسمع فيها شيئاً أن يخبر بما سمع فسكتوا فرآني وأنا أمس قال: قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك ، قلت: عني بها العمل ، قال وما عني بها العمل؟ قلت شيء ألقى في روعي فقلته، فتركتني وأقبل وهو يهسر ما

قوله: (قال ابن عباس لعمل) بتدوين التشكير أى لعمل أية كان^(١) ولا أدرى ما هو.
قوله: (بذهب) أراد^(٢) بذلك أن المراد بالحق أعلى مراتبه.

(باب وإن كان ذو عسرة)

مناسبتة^(٣) بالرواية الواردة فيه من حيث أن المأمور به هو الإنظار
والتصدق فكيف بمن يأخذ زيادة على أصل ماله .

صدقت يا ابن أخى عنى بها العمل، ابن آدم أفقر ما يكون إلى جنة إذا كبرت سنه
وكثر عياله، وابن آدم أفقر ما يكون إلى عمله يوم القيامة صدقت يا ابن أخى .

(١) كما هو ظاهر سياق الحديث ، يعنى أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه
لم يعين عملاً خاصاً فقال : أى عمل كان ، ويدل عليه ما تقدم آنفاً من حديث
عبد بن حميد من قوله : قلت عنى به العمل ، قال وما عنى بها العمل ؟ قلت شئ
ألقي في روعى فقلته ، فتركنى وأقبل ، وفي آخره صدقت يا ابن أخى .

(٢) به الشيخ قدس سره بذلك إلى أن أصل معنى المحق النقص كما في
اللغة ، فتفسيره بذهبه للإشارة إلى كاله ، فإن الشئ إذا كان لا يزال يتناقص
فيكون منتهاه ذهابه كله ، قال تعالى : « ولينحصر الله الذين آمنوا ويمحق
الكافرين » ، قال صاحب الجلالين : أى يهلكهم ، وفي الجمل عن البيضاوى :
يمحق الكافرين أى يهلكهم ، والمحق نقص الشئ قليلاً قليلاً ، اهـ . وقال
السيوطى في الدر أخرج ابن المنذر عن الضحاك في الآية : أما يمحى الله الربا فإن
الربا يزيد في الدنيا ويكثر ويمحقه الله في الآخرة ولا يبقى منه لأهله شئ ، اهـ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في ميان مناسبتة الحديث بالترجمة ، وقال
القسطلانى : اقتضى صنيع المؤلف في هذه التراجم أن المراد بالآيات آيات
الربا كلها إلى آية الدين ، اهـ . وقال العيني : وقال الإسماعيلي لا وجه لدخول
هذه الآية في هذا الباب ، وأجيب بأن هذه الآية متعلقة بآيات الربا فلذلك

قوله : (قد نسخت أن تبدو الخ) ^(١) أراد بالنسخ التخفيف فإن النسخ إنما هو في الأحكام ، وههنا ليس كذلك ، فالمراد أنه خفف عن الأمة .

ذكرها معها ، اهـ . وقال الحافظ : قوله ، وإن كان ذو عسرة ، الآية هي خبر بمعنى الأمر ، أى إن كان الذى عليه دين الربا معسراً فأنظروه إلى مبصرة ، انتهى . (١) قال الحافظ : المراد بقوله نسختها أى أزال ما تضمنته من الشدة ،

ويثبت أنه وإن وقعت المحاسبة به لكنها لا تقع المؤاخذه به أشار إلى ذلك العايرى فراراً من إثبات دخول النسخ في الأخبار ، وأجيب بأنه وإن كان خبراً لكنه يتضمن حكماً ، ومهما كان من الأخبار يتضمن الأحكام أمكن دخول النسخ فيه كسائر الأحكام ، وإنما الذى لا يدخله النسخ من الأخبار ما كان خبراً محضاً لا يتضمن حكماً كالإخبار عما مضى من أحداث الأمم ونحو ذلك ،

ويحتمل أن يكون المراد بالنسخ في الحديث التخصيص ، فإن المتقدمين يطلقون

لفظ النسخ عليه كثيراً ، والمراد بالمحاسبة بما يخفى الإنسان ما يصمم عليه ويشرع فيه دون ما يخطر له ولا يستمر عليه ، والله أعلم ، انتهى . قال

الكرماني قوله : الآية التي بعدها وهي قوله تعالى : لا يكلف الله نفساً

إلا وسعها ، وفي الكشف عن عبد الله بن عمر أنه تلاها فقال : لئن أخذنا الله

تعالى بهذا لنهلكن ثم بكى حتى سمع نسيجه فذكر لابن عباس فقال يغفر الله

لأبي عبد الرحمن قد وجد المسلمون مثل ما وجد فأنزل الله تعالى لا يكلف ،

قال الخطابي اختلف في نسخ الأخبار فذهب كثير إلى المنع وآخرون إلى

الجواز ما لم يكن كذباً ، والصحيح أنه لا يجرى فيما أخبر الله تعالى عنه أنه كان

لأنه يؤدي إلى الكذب ، وأما ما يتعلق بالأخبار من الأمر والنهي فالنسخ فيه

جائز ، وفرق بعضهم بين ما أخبر أنه فعله وما أخبر أنه يفعله ، قالوا وما يفعله

يجوز أن يعلقه بشرط ، وما فعله لا يدخل الشرط فيه ، وعليه تأول ابن عمر

الآية ، ويجرى ذلك مجرى العفو وهو كرم لا خلف ، وقد يجرى اسم النسخ

(والمسومة الذى له سببا بعلامة الخ) ولا تكون العلامة بحسب العادة إلا للحصان المطهمة فلا فصل بين التفسيرين^(١).

قوله : (سنكتب سنحفظ) يعنى^(٢) أن الكتابة ليست على حقيقتها بل هى مجاز عن الحفظ .

قوله : (ويخرج منها الحى) والخروج هنا^(٣) عبارة عن كون بعد كون ،

على ما وضع على الأمانة التمسك به انتهى . وزاد القسطلانى على أن النسخ قد جوزه جماعة فى الخبر المستقبل لجواز المحو فيما يقدره قال الله تعالى : **وَيَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ** ، والأخبار تتبعه ، وعلى هذا القول البيضاوى ، وقيل يحوز على الماضى أيضا لجواز أن يقول الله : **لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ ثُمَّ يَقُولُ** **لَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا** وعلى هذا القول الإمام الرازى والآمدى ، وقال البيهقى النسخ هنا بمعنى التخصيص أو التبيين فإن الآية الأولى وردت مورد العموم ، ويثبت أنى بعدها أن مما يخفى شيئا لا يؤخذ به ، وهو حديث النفس الذى لا يستطيع دفعه اهـ .

(١) يعنى لا فرق بين التفسيرين باعتبار المصداق ، قال الكرماني : المسومة المعلمة من السومة وهى العلامة ، أو المطهمة أى تامة الحسن اهـ . وهى إشارة إلى قوله تعالى : **وَالْحَيْلُ الْمُسَوِّمَةُ وَالْأَنْعَامُ وَالْحَرْثُ** .

(٢) يعنى فى قوله تبارك وتعالى : **لَا تَقْدِرُ سَمْعُ اللَّهِ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ** ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا ، الآية ، قال الحافظ : وتفسير الكتابة بالحفظ تفسير باللازم ، وقد كثر ذلك فى كلامهم كما مضى وبآتى اهـ .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : **وَيَخْرُجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرُجُ الْمَيِّتُ مِنَ الْحَيِّ** وترزق من تشاء بغير حساب ، الآية ، قال الحافظ : قوله قال مجاهد يخرج الحى من الميت الخ وصله عبد بن حميد من طريق ابن أبى نجيح عن مجاهد فى قوله تعالى :

فإن نشأة الخلق في المضغة والسقط والجنين وراء نشأة النطفة مع كونها أصلاً لتلك الأطوار المختلفة فكانها هي المخرج .

قوله : (وأخر متشابهات يصدق ^(١) بعضه ^(٢)) بعضاً والضمير عائد إلى المتشابهات باعتبار كونها قرآناً ثم التقابل بين المتشابهات والمحكمات بحسب هذا

ويخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ، قال : الناس الأحياء من النطف الميتة ، والنطف الميتة من الناس الأحياء اهـ . وذكر السيوطى فى الدر المنثور أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد : يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى قال : الناس الأحياء من النطف والنطف ميتة تخرج من الناس الأحياء اهـ . ذكره فى تفسير آل عمران ، والآية التى أشار إليها الحافظ فى قول مجاهد هى آية سورة الروم ، وذكره الإمام البخارى فى سورة آل عمران لاتحاد المعنى ، ولذا ذكره السيوطى فى الدر فى تفسير سورة آل عمران .

(١) وفى تقرير المسكى : قوله يصدق يعنى المراد بالمتشابهات ما يتشابه بعضها بعضاً فى المضمون ، وقوله : الحلال يعنى المحكمات ما بين فيها الحرام والحلال ولم ينسخ بعد اهـ . وفى تقريره الآخر : قوله يصدق الخ ، والمتشابه بهذا المعنى قد يجتمع المحكم ، وقوله الراسخون يعلمون غرضه أن الراسخون عطف على الله فيدخل تحت يعلم ، وقوله يقولون جملة مستقلة ، وقوله ما تشابه المراد به المتشابه الاصطلاحى لا المتشابه بالمعنى المذكور اهـ . والحاصل أن المتشابهات فى قوله يصدق بعضه بعضاً غير المراد فى قوله ابتغاء الفتنة المشتبهات .

(٢) هذا على ما فى النسخ الهندية من لفظ بعضه بتذكير الضمير ، وأما على ما فى نسخة الفتوح وغيره من الشروح بلفظ بعضها فلا حاجة إلى التأويل ، ثم قال الحافظ : قوله قال مجاهد الحلال الخ ، هكذا وقع فيه ، وفيه تغيير وبتحريره يستقيم الكلام ، وقد أخرجه عبد بن حميد عن مجاهد قال فى قوله تعالى : ومنه آيات

التفسير ^(١) غير ظاهر لأن المحكمات نفسها تصدق بعضها بعضاً فدخلت في التشابهات ، وقد كانت مقابلة لها إلا أن يقال أريد بها ههنا بقرينة المقابلة ما لا تصدق بعضها بعضاً فاللفظ وإن كان عاماً لكن المراد بها خاص ، وصار المعنى منه آيات هي متفردة في بيان معانيها لا تصدقها الآيات الأخر ، ومنها ما هي متصادقة فالأولى المحكمات والثانية المتشابهات ، بقي ههنا شيء وهو أنه قال الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ، والتقرير المتقدم يقتضي علم كل ^(٢) من أهل

محكمات ، قال ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضاً هو مثل قوله : وما يضل به إلا الفاسقين ، إلى آخر ما ذكره هـ .

(١) قال السندي حاصل ما ذكره في تفسيره أنها متناسبات يشبه بعضها بعضاً في المعنى بحيث يصير كل منها كالمصدق لصاحبه ولا يخفى أن هذا المعنى غير مناسب لما بعده ، وإنما المناسب به أن يفسر بالمشتهات التي يشبهه ويلتبس معانيها بحيث لا تكاد تفهم هـ .

(٢) قال الحافظ : قوله : والراسخون في العلم يعلمون ، الخ وصله عبد بن حميد عن مجاهد في قوله : والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به ، من طريق قتادة قال : قال الراسخون كما يسمعون آمنا به كل من عند ربنا المتشابه والمحكم ، فآمنوا بمتشابهه وعملوا بمحكمه فأصابوا ، وهذا الذي ذهب إليه مجاهد من تفسير الآية يقتضي أن تكون الواو في الراسخون عاطفة على معمول الاستثناء ، وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس أنه كان يقرأ : وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به ، فهذا يدل على أن الواو للاستثناء لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة لكن أقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجيح القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه ، ويؤيد

العلم بالمتشابه ، لأنه داخل في جملة المحكمات ، بحسب هذا التفسير ، والجواب أن المراد بما تشابه غير المراد بالمتشابهات ، واختصاص الرب تبارك وتعالى بالعلم دون العلماء في الأول دون الثاني ، فالمتشابهات بهذا المعنى يعلمها العلماء والذي تشابه منه لا يعلمه إلا الله .

قوله : (ابتغاء الفتنة المشتبهات) فسر الفتنة بالمشتبهات بمعنى الأمور الملتبسة ^(١) الغير الظاهرة ، والمعنى أن أصحاب الزينغ يتبعون ما تشابه من

ذلك أن الآية دلت على ذم متبعي المتشابه لوضعهم بالزينغ وابتغاء الفتنة ، وصرح بوفق ذلك حديث الباب ، ودلت الآية على مدح الذين فوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه ، كما مدح الله المؤمنين بالغيب ، وحكى القراء أن قراءة أبي ابن كعب مثل ذلك ، أعنى ويقول الراسخون في العلم آمناء به ، اهـ .

(١) قال الكرماني: قال الخطابي: المحكم هو الذي يعرف بظاهر بيانه تأويله وبواضح أدلته باطن معناه ، والمتشابه ما أشبهه منها فلم يتعلق معناه من لفظه ولم يدرك حكمه من تلاوته ، وهو على ضربين : أحدهما ما إذا رد إلى المحكم واعتبر به علم معناه ، والآخر ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته ، وهو الذي يتبعه أهل الزينغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون به ، وذلك كالإيمان بالقدر ونحوه اهـ . قلت : وبسط السيوطي في الإتيان الكلام على المحكم والمتشابه أشد البسط ، وقال القسطلاني بعدما بسط الكلام الطويل على معاني المحكم والمتشابه : قوله : ابتغاء الفتنة ، مصدر مضاف لمفعوله منصوب على المفعول له . أى لأجل طلب المشتبهات - بضم الميم وسكون المعجمة وفتح الفوقية وكسر الموحدة - ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكينهم من تحريرها إلى مقاصدهم الفاسدة ، كاحتجاج النصارى بأن القرآن نطق بأن عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله : إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ، وهذا بخلاف المحكم

القرآن ليبتنفوا بذلك ضرباً إلى إثارة الفتنة في اعتقادات العوام ، وإظهار الشبهات الزائفة للأنام .

قوله : (فيجعلها في حسان وأبي) وأنا^(١) أقرب إليه أى باعتبار القرية ، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على إثارة إياهما عليه بل بيان لوجه^(٢) إثارة إياهما عليه ، والمعنى إني وإن كنت أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة إلا أنهما لما كانا أقرب إليه منى نسباً أثرهما على .

قوله : (خير الناس للناس) فيه^(٣) إشارة إلى أن للناس متعلق بقوله خير

فلا نصيب لهم فيه لأنه دافع لهم وحجة عليهم ، ا هـ مختصراً .

(١) وهذا واضح لأن أنساً رضى الله عنه كان في تربية أبى طلحة رضى الله عنه ، لأن أم أنس تزوجت بأبى طلحة فكان أنس ربيباً لأبى طلحة ، وما أفاده الشيخ قدس سره : كانا أقرب إليه الخ أشار به إلى ما تقدم في كتاب الوصايا من قول أنس فجعلها لحسان وأبى بن كعب وكانا أقرب إليه منى الحديث ، وتقدم هناك في هامش اللامع البسط في أنساب هؤلاء الأربعة : أبى ، وأبى طلحة ، وحسان ، وأنس رضى الله تعالى عنهم .

(٢) ويدل عليه ما قال الحافظ في الفتح ، وقد أخرج الحديث ابن خزيمة والطحاوى جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم في المستخرج من طريقه ، والبيهقي من طريق أبى حاتم الرازى كلاهما عن الأنصارى بتمام الحديث ، وفي آخره قال أنس فجعلها لحسان ولأبى ولم يجعل لى منها شيئاً لأنهما كانا أقرب إليه منى ا هـ .

(٣) وفي تقرير الحكى قوله : خير الناس للناس يريد أن قوله للناس متعلق بخير لا بقوله أخرجت فافهم فإنه جيد ا هـ . وهكذا في تقرير البنجاني ولفظه خير الناس للناس يريد أن اللام في قوله تعالى «أخرجت للناس» متعلق بخير ا هـ .

لا بقوله أخرجت ، والمعنى أتم خير الأمم في حق الناس لا أنكم خير من أخرجت للناس من الأمم .

(وقال ابن عباس : إحدى الحسنين فتحاً وشهادة) لإيراده (١) وهنا تنظير على ما ذكره من أن الأخرى تأنيث الآخر بالكسر لا الآخر بالفتح حتى

واختلف أهل التفسير في قوله تعالى كنتم خير أمة ، الآية قال البغوي : وقال قوم قوله للناس صلة قوله خير أمة أى أتم خير أمة للناس ، قال أبو هريرة : معناه كنتم خير الناس للناس تجيئون بهم في السلاسل فتدخلونهم في الإسلام ، وقيل : قوله للناس صلة أخرجت ، معناه ما أخرج الله للناس أمة خيراً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم اه . قال الرازي أما قوله : أخرجت للناس ، ففيه قولان : الأول أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس في جميع الأعصار ، فقوله أخرجت للناس ، أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها ، والثاني أن قوله للناس من تمام قوله كنتم ، والتقدير كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال أخرجت صلة ، والتقدير كنتم خير أمة للناس اه . وقال الحافظ : قوله خير الناس أى خير بعض الناس لبعضهم ، أى أنفعهم لهم ، وإنما كان ذلك لكونهم كانوا سبياً في إسلامهم ، وهذا التقرير يدفع تعقب من زعم بأن التفسير المذكور ليس بصحيح ، وروى الطبري وغيره من طريق السدي قال : قال عمر رضي الله عنه لو شاء الله لقال أتم خير أمة فكنا كلنا ولكن قال كنتم فهي خاصة لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ومن صنع مثل صنيعهم ، وجاء في سبب هذا الحديث ما أخرجه الطبري وغيره من طريق عكرمة قال كان من قبلكم لا يأمن هذا في بلاد هذا ولا هذا في بلاد هذا فلما كنتم أتم أمن فيكم الأحمر والأسود اه .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك دفع ما أورده الشراح على الإمام البخاري

يكون اسم تفضيل^(١) والوجه في ذلك أن كونه اسم تفضيل يقتضى أن يكون له مفضل عليه مع أنه ليس تفضيله على شيء آخر مقصوداً ، أما في قوله : أخرأكم فلائنه صلى الله عليه وسلم لم يكن في آخر الآخر حتى يصدق عليه اسم التفضيل ، وأما في الحسنى فلائنه المقصود بيان حسن الشهادة والفتح في نفسها لا باعتبار فضيلتهما على غيرهما ، وعلى هذا فليس ذكر إحدى الحسينين

أن محل قول ابن عباس تفسير سورة براءة لأن الآية وقعت فيها في قوله تعالى : « قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسينين ونحن نرتبص بكم ، الآية » ، فدفع الشيخ بقوله هذا أن إيراد الإمام البخارى هذه الآية ليس للتفسير بل لبيان أن هذا نظير لقوله وهو تأنيث آخر ، وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في آخر قول الشيخ قدس سره ، ووجهه الحفاظ بقوله كذا وقع هذا التعليق بهذه السورة ومحل في سورة براءة ، ولعله أوردته هنا للإشارة إلى أن إحدى الحسينين وقعت في أحد وهى الشهادة .

(١) قال القسطلانى : قوله وهو تأنيث آخركم بكسر الخاء المعجمة ، قال في الفتح والعمدة والتنقيح : فيه نظر ، لأن أخرى تأنيث آخر بفتح الخاء لا كسرهما ، وزاد في التنقيح أفعل تفضيل كفضلى وأفضل وتعقبه في المصاييح فقال : نظر البخارى أدق من هذا ، وذلك أنه لو جعل أخرى ههنا تأنيثاً لآخر بفتح الخاء لم يكن فيه دلالة على التأخر الوجودى ، وذلك لأنه أميئت دلالته على هذا المعنى بحسب العرف ، وصار إنما يدل على الوجهين بالمغايرة فقط نقول : مررت برجل حسن ورجل آخر ، أى مغاير للأول وليس المراد تأخره في الوجود عن السابق ، وكذا مررت بامرأة جميلة وامرأة أخرى ، والمراد في الآية الدلالة على التأخر ، فلذلك قال تأنيث آخركم بكسر الخاء لتصير أخرى دالة على التأخر كما في : قالت أولامى لأخراهم ، أى المقدمة للتأخر واستعماله

في غير موضعه (١).

قوله (استجابوا أجابوا) يعني (٢) أن السين ليست للطلب وإنما عدل إليه

في هذا المعنى موجود في كلامهم بل هو الأصل اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تأنيث آخر كم بالكسر ، وفيه نظر ، لأن أخرى مؤنث آخر اسم التفضيل لا مؤنث آخر اسم الفاعل ، والجواب أنه ليس مراده أنه مؤنث آخر بالكسر حقيقة بل مراده أنه مؤنث لم يقصد منه معنى التفضيل فكأنه مؤنث آخر اسم الفاعل الذي ليس فيه معنى التفضيل فلاجل إفادة هذا المعنى قال إنه مؤنث آخر بالكسر لا أنه مؤنث حقيقة ، وإنما لم يقصد منه معنى التفضيل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن أشد التأخر منهم ، بل كان متأخراً منهم في الجملة ، هكذا حفظته ، لكن الظاهر ما في الحاشية من نكتة اختيار المجاز اهـ . وتقدم ما في الحاشية عن القسطلاني .

(١) كما أورد الشراح على البخاري من أن موضعه سورة براءة فقد قال العيني : ليس لذكر هذا ههنا وجه ، ومحل في سورة براءة ، وقال بعضهم : ولعله أورده ههنا للإشارة إلى أن إحدى الحسينيين وقعت في أحد ، قلت : هذا اعتذار فيه بعد لا يخفى اهـ . قال القسطلاني : ومحل ذكر هذا في سورة براءة على ما لا يخفى ، واحتمال وقوع إحدى الحسينيين : وهي الفهادة وقعت في أحد ، استبعده في العمد اهـ . وفي تقرير المكي : قوله إحدى الحسينيين أورده هـ هذا نظيراً لآخرهم ، فإن الحسن هذا اسم التفضيل ولم يقصد منه معنى التفضيل فكذلك أخرى اسم التفضيل لم يقصد منه معنى التفضيل اهـ .

(٢) أبدع الشيخ قدس سره في بيان النكتة في المدول من أجابوا إلى استجابوا ، وعامة الشراح سكتوا عن ذلك ، بل قالوا إن استجاب بمعنى أجاب ، قال الحافظ : قوله استجابوا أجابوا هو قول أبي عبيدة قال في قوله تعالى : وفاستجاب لهم ، أي أجابهم ، تقول العرب استجبتك أي أجبتك ، وقال في قوله

ليكون أدل على المبادرة^(١) إلى امتثال ما أمروا فكأنهم طلبوا ذلك من نفوسهم ، وكان ذلك ناشئ من قلوبهم لا دخل فيه لقوله أحد .

قوله (فقال ابن عباس مالمكم وهذه الخ) حاصل كلامه^(٢) أن هذا يس على عموم الظاهر كما توهمه السائل بل الذى تناولته الآية هو الذى يكون على حسبه لا أزيد منه ولا أنقص ، وليس فرح المسلم بما عمله من الخير وكذلك حبه الحمد على ما لم يفعله مساوياً لما فعلته اليهود من حب الحمد على ما ارتكبه من الكتمان ، وهو حرام عليهم ، وكذلك فرح المسلم بما أتاه ليس بمثل فرح اليهود بما أتوا به من الأخبار بغير ما كان في كتابهم ، ثم فرحوا بذلك فإن أتى آت من المسلمين بمثل ما أتوا به فارتكب حراماً ثم ود أن يحمد عليه أو افترى

تعالى : يستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، أى يحببوا الذين آمنوا ، وهذه في سورة الشورى ، وإنما أورده المصنف استشهاداً للآية الأخرى ١٥٠ . وقال الرازى : استجاب بمعنى أجاب ومنه قوله « فليستجيبوا الى » ، وقيل أجاب فعل الإجابة واستجاب طلب أن يفعل الإجابة لأن الأصل في الاستفعال طلب الفعل ، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله في أوامره وأطاعوا الرسول ١٥٠ .

(١) قال القارى في قوله صلى الله عليه وسلم « فقد استكمل الإيمان » بالنصب أى أكمله وعدى إليه للبالغة لزيادة السين المستدعية لتجريده من نفسه شخصا آخر يطلب منه إكمال الإيمان ، ونظيره « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » ، أى يطلبون من أنفسهم الفتح عليهم ، ١٥٠ .

(٢) قال ابن كثير : « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ، الآية » ، هذا توبيخ من الله وتهديد لأهل الكتاب الذين أخذ الله عليهم العهد على السنة الانبياء أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأن ينوهوا بذكره في الناس

افترأ ثم فرح بفعلته فإنه يؤاخذ على ذلك من غير رية ، وحاصل كلامه

فيكونوا على أهبة من أمره ، فإذا أرسله الله تابعه فكنتموا ذلك ، وتعوضوا عما وعدوا عليه من الخير في الدنيا والآخرة بالدون الطفيف والحظ الدنيوي السخيف ، وفي هذا تحذير للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم ويسلك بهم مسلكهم ، فعلى العلماء أن يبذلوا ما بأيديهم من العلم النافع ولا يكتموا منه شيئاً ، فقد ورد في الحديث المروى من طرق متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » ، وقوله تعالى : « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ، الآية » ، يعني بذلك المرأين المتكثرين بما لم يعطوا ، كما جاء في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم « من ادعى دعوى كاذبة ليتكثر بها لم تزد من الله إلا قلة » ، ثم ذكر حديث مروان هذا برواية الإمام أحمد عن الحجاج عن ابن جريج بلفظ : أن مروان قال : اذهب يا رافع لبوابه إلى ابن عباس فقل لئن كان كل امرئ منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبة لنعذب أجمعين ، فقال ابن عباس : مالكم وهذه إنما نزلت هذه في أهل الكتاب ، ثم تلا ابن عباس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ، الآية » ، وقال ابن عباس : سألهم النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فخرجوا قد أرووه أن قد أخبروه بما سألهم عنه ، واستحمدوا بذلك إليه ، وفرحوا بما أتوا من كتابهم ما سألهم عنه ، ثم بسط ابن كثير في تخریج هذا الحديث واختلاف رواته في البخاري ومسلم ثم ذكر حديث سعيد بن أبي مریم الذي أخرجه البخاري ثم قال : وقد رواه ابن مردويه في تفسيره من حديث الليث بن سعد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم قال : قال * أبو سعيد ورافع بن خديج وزيد ابن ثابت عند مروان فقال يا أبا سعيد رأيت قوله تعالى : « لا تحسبن الذين

أن مصداق الآية من فعل ^(١) مثل فعلهم وبين الفعلين الذي ذكره السائل والذي نزلت فيه الآية بون بعيد فلا يلزم تخصيص النص بمورده ولا مؤاخذه كل امرئ كما توهمه مروان .

قوله (واضطجع إلى في طولها) فيه ^(٢) دلالة على جواز النوم مع أهله

يفرحون، الآية ونحن نفرح بما أتينا ونحب أن نحمد بما لم نفعل، فقال أبو سعيد: إن هذا ليس من ذلك إنما ذاك أن ناساً من المنافقين يتخلفون إذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بئناً فإن كان فيه نكبة فرحوا بتخلفهم وإن كان لهم نصر من الله وفتح حلفوا لهم ليرضوهم ويحمدوهم على سرورهم بالنصر والفتح فقال مروان: أين هذا من هذا؟ فقال أبو سعيد: وهذا يعلم هذا، فقال مروان: أكذاك يا زيد؟ قال نعم صدق أبو سعيد، ثم قال أبو سعيد: وهذا يعلم ذلك يعني رافع بن خديج ولكنه يخشى أن أخبرك أن تنزع قلائصه في الصدقة إلى آخر ما بسطه . قلت وذكر الحافظ في الفتح حديث ابن مردويه مختصراً وجمع بين ما اختلف على ابن جريج في شيخه .

(١) كما تقدم في كلام ابن كثير مفصلاً، وقال الحافظ: قوله ثم قرأ ابن عباس رضى الله عنه وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب، فيه إشارة إلى أن الذين أخبر الله عنهم في الآية المستول عنهم المذكورون في الآية التي قبلها وأن الله تعالى ذمهم بكتان لعلم الذي أمرهم أن لا يكتموه وتوعدهم بالعذاب على ذلك، ووقع في رواية محمد بن ثور: فقال ابن عباس قال الله جل ثناؤه في التوراة: إن الإسلام دين الله تعالى الذي افترضه على عباده وأن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اه . قلت: وقد تقدم الكلام على هذا الحديث في السكوك الدرر مبسوطاً .

(٢) قال القاسمي في شرح القائل: وفيه دليل لحل نوم الرجل وأهله من غير

بحضرة مراق أو ذى شعور ، نعم لا ينبغي أن يقع عليهما وبين يديهما قائم ذو شعور ، والله أعلم .

مباشرة بحضرة محرم لها عيز ، قال القاضي : وقد جاء في بعض روايات الحديث بت عند خالتي في ليلة كانت فيها حائضاً قال وهذه اللفظة وإن لم يصح طريقها فهي حسنة المعنى جداً إذ لم يكن ابن عباس رضى الله عنه يطلب المبيت في ليلة له صلى الله عليه وسلم فيها حاجة إلى أهله سيما وهو كان في تلك الليلة مراقباً لأفعاله صلى الله عليه وسلم ، ولعله لم ينم أو نام قليلاً جداً كذا في شرح مسلم . ونومه صلى الله عليه وسلم مع أهله في فراش واحد من عادته السنية وحسن معاشرته البرية واعتزالها في النوم كما هو عادة بعض الأعاجم والمتكبرين مذموم إلا إذا اختارت المرأة أو أراد الرجل هجرانها تأديباً اهـ . وفي الأوجز لا يشكل على الحديث بما يظهر من كلام الباجي أن سن ابن عباس إذ ذاك أكثر من عشرة أعوام وهو سن يمنع من أن يرقد من بلغه من أحد من الأجانب أو ذوى المحارم دون حائل بينهما اهـ فإنه كله متفرع على ما بناءه أولاً من أن المراد بالوسادة الفراش . واضطجع كلهم على فراش واحد ولو سلم هذا أيضاً فلا يخطر في البال فيه مانع ، لأن الاضطجاع عند الأرجل أو عند الرءوس لا يدخل في المنع أصلاً ، انتهى ما في الأوجز . وتقدم فيه أيضاً البحث في المراد بالوسادة هل هو الفراش الذى ينام عليها كما مال إليه الباجي والأصيل وغيرهما من شراح الحديث أو الوسادة المعروفة التى تكون تحت الرءوس كما اختاره الداودى والنووى وغيرهما ، وهو مختار مشائخى ، وهو الراجح عندي لرواية أبى زرعة الرازى فى المال عن ابن عباس : أتيت خالتي ميمونة فقلت إنى أريد أن أبيت عندكم فقالت : كيف تبيت وإنما الفراش واحد فقلت : لا حاجة لى بفراشكم أفرش نصف إزارى وأما الوسادة فإنى أضع رأسى مع رأسكما من وراء الوسادة ، الحديث ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(قوامكم من معاشكم) وهذا تفسير لقوله قواماً الوارد في سورة الفرقان^(١)، فإن معناه القصد من العيش وما يتعيش به وإيراده^(٢) ههنا دون تفسير قياماً الوارد ههنا لإشارة^(٣) إلى أن المراد بهما واحد .

وقال المناوى في شرح الشبائل: الوسادة المعروفة تحت الرأس وزعم أن المراد ههنا الفراش ضعيف أو باطل إلى آخر ما بسطه .
(١) أشار إلى قوله تعالى : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » وفي الجلالين أى وسطاً اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ولكن الظاهر من كلام الشراح أنه متعلق بآية سورة النساء، قال الحافظ قوله قواماً الخ هكذا وصله ابن أبي حاتم عن ابن عباس ، ووصله الطبري بلفظ « ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً »، يعنى قوامكم من معاشكم يقول لا تعتمد إلى مالك الذى جعله الله لك معيشة فتعطيه امرأتك ونحوها ، وقوله قياماً القراءة المشهورة بالتحتمانية بدل الواو لكنهما بمعنى، قال أبو عبيدة يقال قيام أمركم وقوام أمركم والأصل بالواو فأبدلوا ياء لكسرة القاف ، قال بعض الشراح : فأورده المصنف على الأصل قال الحافظ ولا حاجة لذلك لأنه ناقل لها عن ابن عباس رضى الله عنهما وقد ورد عنه كلا الأمرين ، وقيل لأنها أيضاً قراءة ابن عمر رضى الله عنهما أعنى بالواو ، وقال أبو ذر الهروى قوله قوامكم إنما قاله تفسيراً لقوله قياماً على القراءة الأخرى ، قال الحافظ من كلام أبي عبيدة يحصل جوابه اهـ مختصراً .
وقال الراغب القيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أى يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله تعالى : « ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم فيها قياماً » أى جعلها مما يمكنكم اهـ .

(٣) كما تقدم قريباً في كلام الحافظ والراغب ، وقال القسطلانى : قوله قوامكم الخ بكسر القاف وبعدها واو ، والتلاوة بالياء التحتية إذ مراده « ولا توتوا السفهاء » الآية قيل لم يقصد المؤلف بها التلاوة بل حذف الكلمة القرآنية

قوله : (هي محكمة) وليست ^(١) بمنسوخة إذا أريد أمر استجواب .

قوله : (فنزلت يوصيكم الله) يعني ^(٢) به آية الميراث ليضمحل آية الكلالة

وأشار إلى تفسيرها ، وقد قال أبو عبيدة قياماً وقواماً بمنزلة واحدة ، تقول هذا قوام أمرك وقيامه أى ما يقوم به أمرك ، اه مختصراً .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب الوصايا في باب قوله تعالى :
« وإذا حضر القسمة أولو القربى ، الآية .

(٢) دفع به الشيخ قدس سره ما يورد على هذا الحديث قال الحافظ : هكذا وقع في رواية ابن جريج ، وقيل إنه وهم في ذلك وأن الصواب أن الآية التي نزلت في قصة جابر هذه الآية الأخيرة من النساء وهي « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، لأن جابر آ يومئذ لم يكن له ولد ولا والد ، والكلالة من لا ولد له ولا والد ، وقد أخرجه مسلم والنسائي عن ابن المنكدر حتى نزلت عليه آية الميراث « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، إلى آخر ما بسطه الحافظ إلى أن قال : والحاصل أن المحفوظ عن ابن المنكدر أنه قال : آية الميراث أو آية الفرائض ، والظاهر أنها يوصيكم الله كما صرح به في رواية ابن جريج ومن تابعه وأما من قال إنها « يستفتونك ، فعمدته أن جابر لم يكن له حينئذ ولد وإنما كان يورث كلالة ، فكان المناسب لقصة نزول « يستفتونك ، لكن ليس ذلك بل لازم لأن الكلالة اختلف في تفسيرها فقيل : هي اسم المال الموروث ، وقيل : اسم الميت ، وقيل اسم الإرث ، فلما لم يتعين تفسيرها بمن لا ولد له ولا والد لم يصح الاستدلال لأن « يستفتونك ، نزلت في آخر الأمر ، وآية الموارث نزلت قبل ذلك بمدة في ورثة سعد بن الربيع ، وكان قتل يوم أحد ، وخلف ابنتين وأمهما وأخاه ، فأخذ الأخ المال فنزلت ، وبه احتج من قال إنها لم تنزل في قصة جابر ، وإنما نزلت في قصة ابني سعد بن

الواقعة في آخر المائدة^(١) .

قوله : (أولياء ورثة) يعنى^(٢) أن للولى معان شتى منها الوارث ، ومنها مولى اليمين .

(باب قوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة)

دلالة^(٣) الرواية عليه في قوله دبر وفاجر ، فإنه لو لم يعتبر من الإيمان قليله لزم الظلم ، وأيضاً فإن البر واقع منكرراً وأدنى المؤمنين بار أيضاً فلزم اعتباره من جملة الأبرار ، إذ لو لم يدخل فيهم لزم أن يكون بعض أفراد البر غير مجزىء على ما عمله ، والحال أن الله لا يظلم مثقال ذرة .

الريح وليس ذلك بلازم إذ لا مانع أن تنزل في الأمرين معاً ، فقد ظهر أن ابن جريج لم يهمل ما في القسطلاني تبعاً للفتح . وسيأتى الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

(١) كذا في الأصل وفيه سبق قلم والصواب قبيل المائدة فإن المراد منه آخر آية النساء وهي يستفتونك قل الله يفتيكهم ، الآية كما تقدم .

(٢) وهو كما أفاده الشيخ أن للولى معان كثيرة ، منها ما ذكره الإمام البخارى من المعاني العديدة ، قال الحافظ : وما لم يذكره أى البخارى وذكره غيره من أهل اللغة : المولى المحب والجار والناصر والصبر والتابع والولى والموازى ، وذكروا أيضاً العم والعبد وابن الأخ والثريك والنديم ، ويلتحق بهم معلم القرآن جاء فيه حديث مرفوع ومن علم عبداً آية من كتاب الله فهو مولاه ، الحديث ، أخرجه الطبراني من حديث أبى أمامة ، ونحوه قول شعبة من كتبت عنه حديثاً فأنا له عبد ، وقال أبو إسحق الزجاج كل من يليك ووالاك فهو مولى ، اه مختصراً .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الحديث بالترجمة ، وقال العيني :

قوله : (يعني ذرة) دفع بذلك التوم^(١) الناشئ من اشتراك لفظ المثقال بين معنى مطلق الوزن والمقدار ، ووزن مقدار مخصوص .

مطابقته للترجمة من حيث أن المفهوم من معناه أن الله تعالى يحكم يوم القيامة بين عباده المؤمنين والكافرين بعدله العظيم ولا يظلم أحداً منهم مثقال ذرة ، ولم أر أحداً من الشراح ذكر وجه المطابقة ولا أنصف في شرح هذا الحديث اهـ . ثم ذكر شيئاً من شرح الفاظ الحديث ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن تكون المناسبة فيما تقدم في كتاب الإيمان في «باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال» من قوله تعالى : «أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان» وسيأتي في التوحيد «مثقال ذرة من إيمان» الحديث .

(١) وهو كذلك ، ففي المجمع قوله : «مثقال ذرة» هو في الأصل مقدار من الوزن أي شيء كان من قليل أو كثير والناس يطلقونه في العرف على الدينار خاصة وليس كذلك اهـ . وفي مختار الصحاح : المثقال واحد مثاقيل الذهب ، ومثقال الشيء ميزانه من مثله اهـ . قلت : والمعروف في عرف الفقهاء هو المعنى الثاني في كلام الشيخ ، ففي البداية ليس فيما دون عشرين مثقالاً من ذهب صدقة ، والمثقال : ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم قال : وكل مثقال عشرون قيراطاً اهـ . وفيه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى ماز أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالاً من ذهب نصف مثقال اهـ . وفي العيني : وقال أبو منصور الجواليقي : يظن الناس أن المثقال وزن الدينار لا غير وليس كذلك ، إنما مثقال كل شيء وزنه وكل وزن يسمى مثقالاً اهـ . واختلفوا في مقدار الذرة قال القسطلاني : الذرة في الأصل أصغر النمل التي لا وزن لها ، وقيل : ما يرفعه الريح من التراب ، وقيل : كل جزء من

قوله : (وغبرات ^(١) أهل الكتاب) وإنما يقولون ^(٢) هؤلاء مع إشرأكهم بالله كالكفرة الآخر للدعاء الظاهر منهم بعلاقة بالله فإنهم لم يعبدوا عيسى أو عزيزاً إلا لاعتقادهم أنه ابن الله فكانت عبادتهم لها عبادة الله في زعمهم الفاسد.

أجزاء الهباء في السكوة ذر ، ويقال ذنتها ربع ورقة نخالة ، وورقة النخالة وزن ربع خردلة ، ووزن الخردلة ربع سمسة ، ويقال لا وزن لها اه .

(١) قال الحافظ : قوله وغبرات الخ بضم الغين المعجمة وتشديد الموحدة ، وفي رواية مسلم : وغبر وكلاهما جمع غابر ، أو الغبرات جمع غبر ، وغبر جمع غابر ، ويجمع أيضاً على أغبار ، وغبر الشيء بقيته وجاء بسكون الموحدة ، والمراد ههنا من كان يوحد الله منهم ، وصحفه بعضهم في مسلم بالتحانية بلفظ التي للاستثناء ، وجزم عياض وغيره بأنه وهم اه .

(٢) قال الحافظ : قال ابن أبي جمرة : لم يذكر في الخبر مآل المذكورين لكن لما كان من المعلوم أن استقرار الطواغيت في النار علم بذلك أنهم معهم في النار كما قال تعالى : « فأوردتهم النار » ثم قال بعد تخريج الروايات : وكان اليهود وكذا النصارى ممن كان لا يعبد الصليبان لما كانوا يدعون أنهم يعبدون الله تعالى تأخروا مع المسلمين ، فلما حققوا على عبادة من ذكر من الأنبياء ألقوا بأصحاب الأوثان ، ويؤيده قوله تعالى : « إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الآية » . فأما من كان متمسكاً بدينه الأصلي فخرج بمفهوم قوله « الذين كفروا » ، وعلى ما ذكر من حديث أبي سعيد يبق أيضاً من كان يظهر الإيمان من مخلص ومنافق اه . وقال السندي : قوله فلا يبق من كان يعبد غير الله أي بخلاف من كان يعبد نحو عزيز وعيسى علي نبينا وعليهما الصلاة والسلام ضرورة أن نحو الأصنام في النار فمن كانوا يعبدونها عند اتباعهم يلحقون بهم في النار بخلاف نحو عزيز وعيسى عليهما السلام اه .

قوله : (وكانت الطواغيت) وهؤلاء كهان لا أصنام^(١) إذ لا يمكن التحاكم إلى الطواغيت .

قوله : (وقال عمر^(٢) الجبى الخ) ولا فرق بين القولين إلا في التعبير والبيان ، وإلا فالمدعى واحد إذ يصح إطلاق كل من اللفظين على كل من السحر والشیطان .

(١) قال الحافظ : الطواغيت جمع طاغوت وهو الشيطان والصنم ، ويكون جمعاً ومفرداً ومذكراً ومؤنثاً ، وقال الطبرى : الصواب عندى أنه كل طاغ ضغى على الله يعبد من دونه إما بالقهر منه لمن عبد وإما بطاعة من عبد إنساناً كان أو شيطاناً أو حيواناً أو جماداً ، قال : فاتباعهم لهم حينئذ باستمرارهم على الاعتقاد فيهم ، ويحتمل أن يتبعوهم بأن يساقوا إلى النار قرأ اه . وقال أيضاً في موضع آخر روى الطبرى عن ابن عباس : الجبى الأصنام ، والطواغيت الذين كانوا يعبرون عن الأصنام بالكذب قال وزعم رجال أن الجبى الكاهن ، والطاغوت رجل من اليهود يدعى كعب بن الأشرف ، واختار الطبرى أن المراد بالجبى والطاغوت جنس من كان يعبد من دون الله سواء كان صنماً أو شيطاناً جنيماً أو آدمياً فيدخل فيه الساحر والكاهن ، اه مختصراً .

(٢) قال الحافظ : روى الطبرى عن مجاهد مثل قول عمر رضى الله عنه وزاد : والطاغوت الشيطان فى صورة إنسان يتحاكمون إليه ، ومن طريق سعيد ابن جبیر وأبى العالیة قال الجبى الساحر ، والطاغوت الكاهن ، وهذا يمكن رده بالتأويل إلى الذى قبله اه . وفى الجلالین : يؤمنون بالجبى والطاغوت ، صنها لقریش ، وفى الجمل : اختلف العلماء فیها فقیل الجبى والطاغوت كل معبود دون الله عز وجل ، وقيل هما صنها كانا لقریش وهما اللذان سجد اليهود لهما لمرضاة قریش ، وقيل : الجبى اسم للأصنام ، والطاغوت شياطين الأصنام ، ولكل صنم

(وأولى الأمر منكم ذو الأمر) دفع^(١) به توم الاشتراك فإن كلمة أولى كما هي بمعنى الجمع للفظه ذو فكذاك هي مستعملة لجمع الذى قال ألسنت ابن الآلى سعدوا وسادوا؟.

قوله: (إلا إناثاً) يعنى^(٢) الموات إطلاق الإناث على الأحجار تشبيهه في عدم الغناء وكثرة الغناء مع ملاحظة التأنيث في الأسماء.

شيطان يعبر فيه ويحكم الناس فيفتروا بذلك ، وقيل الجبت الكاهن ، والطاغوت الساحر ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد ، والمعنى أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى احتاج إلى تفسير قوله «أولى» بقوله «ذوى» ليكون لفظ أولى مشتركاً بين المعنيين أحدهما بمعنى جمع ذو ، والثاني بمعنى جمع الذى الموصول واستشهد عليه بقول الشاعر بأن أولى في كلامه بمعنى الذين ، وسعدوا وسادوا صيغتا الماضى من السعادة والسيادة ، وفي المتن المتين الذى واللذان ، وللوث التى واللتان ، ولجمعهما الآلى واللاقى اه . وفي الرضى على الكافية وجمع الذى من غير لفظه الأولى بوزن العلى اه . وهذا كتابة الأولى فى الرضى بالواو .

(٢) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : «إن يدعون من دونه إلا إناثاً» إلا الموات حجراً ومدراً أو ما أشبه ذلك . والمراد بالموات ضد الحيوان ، وقال غيره قيل لها إناث لأنهم سموها مناة واللات والعزى وأساف ونائلة ونحو ذلك ، وعن الحسن البصرى لم يكن حى من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه يسمى أثى بنى فلان ، اه . قال القسطلانى : قال الحسن كل شىء لا روح فيه كالحجر والخشبة هي إناث ، وقد كانوا يسمون أصنامهم بأسماء الإناث فيقولون اللات والعزى ومناة ، اه . وفى تقرير المكي : الموات يعنى المراد بالإناث : الإناث الموات وهى اللات ومناة والعزى وأمثالها ، اه .

قوله : (طبع^(١) الله ختم) دفع لما يتوهم من اشتراك بين المعاني .
 قوله : (فجزاؤه جهنم^(٢)) وأعله ذهب إلى نوع تخفيف في عذابه فرقا بينه
 وبين الكافر فإن الكفر أعظم الجنايات ، وعلى هذا فالعظمة في قوله : «وأعد
 لهم عذابا عظيما» عظيمة في نفسه لا بنسبة من سواه من الكفرة ، أو يكون العظم
 بحسب اعتبار من دخلها من فساق المؤمنين أول مرة وإن لم يكونوا خالدين
 وهو خالد فيها .

قوله : (قال ابن عباس أسفل النار) دفع^(٣) بذلك ما يتوهم بكلمة من أن

(١) هكذا في الأصل والموجود في النسخ الموجودة عندنا من الهندية
 والمصرية طبع بدون لفظ الجلالة ، وضبطه القسطلاني ببناء المجهول ، وكلام
 قالوا إشارة إلى تفسير قوله تعالى : «طبع الله على قلوبهم» وليت شعري أى حاجة
 لضبطه ، وذكره ببناء المجهول إذا كانت الآية ببناء المعلوم ، وما أفاده الشيخ من
 كثرة المعاني معلوم من كتب اللغة ، قال المجد ضيع عليه ختم والسيف والدرهم
 عملها والدلو ملائها وقفاه مكن اليد منها ضرباً ، إلى غير ذلك من المعاني الكثيرة .

(٢) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لما أن آخر الآية وهو قوله تعالى :
 «وأعد له عذابا عظيما» يوهم أن جزاءه يزيد على الكفرة أيضاً لأن الخلود وهو
 جزاء الكفرة علم من قوله : «وخالداً» ثم بعد ذلك قوله تعالى : «وأعد لهم عذاباً
 عظيماً» يشعر إلى عظم جزائه مع الخلود فوجه الشيخ قوله بتوجيهين ، الأول
 أن العظمة في قوله تعالى : «عظيماً» العظمة بنفسه ، والثاني أن يكون العظمة
 باعتبار الفسقة من المؤمنين ، ثم لا يذهب عليك أنه تقدم الكلام على قول
 ابن عباس هذا في باب ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المشركين ،
 من كتاب الأنبياء .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في منشأ التفسير قال القسطلاني : وللنار

مقامهم خارج من النار كقولك هذا أسفل منه فبين بهذا التفسير أن كلمة من ليست صلة لاسم التفضيل بل هي بيانية فلا يلزم كون الدرك الأسفل سوى النار وأدون منه ، وفي الآية إشارة إليه حيث أورد الأسفل معرفاً واسم التفضيل بعد تعريفه باللام^(١) لا يحتاج إلى صلة فلا يكون مقام المنافقين أدون^(٢) من النار خارجاً منها .

سبع دركات والمنافق في أسفلها ، قال أبو هريرة فيما رواه ابن أبي حاتم : الدرك الأسفل بيوت لها أبواب تطبق عليها وتوقد من فوقهم ومن تحتهم ، ولعل ذلك لأجل أنه في أسفل السافلين من درجات الإنسانية وكيف لا وقد ضم إلى الكفر السخرية بالإسلام وأهله والمنافق هو المظهر للإسلام المبطن للكفر فلذا كان عذابه أشد من الكفار ، وتسمية غيره بالمنافق كما في الحديث الصحيح ثلاث من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، فمات غليظ ، اهـ .

(١) بل لا يجوز ، فقد قال ابن الخاجب : يستعمل اسم التفضيل على أحد ثلاثة أوجه ، إما مضافاً أو بمن أو معرفاً باللام فلا يجوز الجمع بين اثنين منها نحو زيد الأفضل من عمرو ، اهـ بزيادة من الشرح للجامى .

(٢) بل هو أشد دركاتها ، ففي الجلالين : إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ، وهو قعرها ، وفي الجمل في المختار : ودركات النار منازل أهلها والنار دركات ، والجنة درجات ، والقعر الأخير درك ، اهـ . وقوله وهو قعرها أى لأنها سبع طبقات أسفلها يقال له دركة بالكاف فالدرك ما كان إلى أسفل والدرج ما كان إلى أعلى ، والنار طبقات ودركات ، والطبقة العاليا لعصاة المؤمنين وهى جهنم ، والثانية لظى للنصارى ، والثالثة الحطمة لليهود ، والرابعة السعير للصابئين ، والخامسة سقر للجوس ، والسادسة الجحيم لأهل الشرك ، والسابعة الهاوية للمنافقين ، اهـ .

قوله : (نفقا مربيا) أشار^(١) بذلك إلى وجه اشتقاقه منه والجامع تنفيق الأمر فإن المنافق يروج أمره بإظهار ما أبطن خلافه وكذلك النفق ظاهره مستور من الأرض وباطنه غير ذلك وأيضاً فإن فيه منفقاً أى مذهباً^(٢) ومسلماً .

قوله : (عجبنا من ضحكك) حيث^(٣) اكتفى بالضحك ولم يبين لكم ما أردته بكلامى مع أنه قد فهمه وكان مراده بذلك تحذيرهم من أن يأمنوا من النفاق بأن

(١) قال الكرماني : فإن قلت النفق في سورة الأنعام ولا تعلق له أيضاً بقصة المنافقين قال تعالى : إن استطعت أن تبغى نفقاً في الأرض ، قلت غرضه بيان اشتقاق المنافقين منه ، اه . قلت وتام الآية إن استطعت أن تبغى نفقاً في الأرض أو سلباً في السماء فتأتيهم بآية ، الآية ، قال الحافظ : وهذه الكلمة ليست من سورة النساء وإنما هي من سورة الأنعام ، ولعل مناسبة ذكرها ههنا للإشارة إلى اشتقاق النفاق ، لأن النفاق إظهار غير ما يبطن كذا وجه الكرماني وليس بعيد ما قالوه في اشتقاق النفاق لأنه من النافقاء وهو جحر اليربوع ، وقيل هو من النفق وهو السرب حكاه في النهاية ، اه .

(٢) قال العيني : المنافق من النفاق وزعم ابن سيدة أنه الدخول في الإسلام من وجه والخروج منه من آخر ، مشتق من نافقاء اليربوع فإن إحدى جحريه يقال لها النافقاء ، وهو موضع يرققه بحيث إذا ضرب رأسه عليها ينشق وهو يكتمها ويظهر غيرها ، فإذا أتى الصائد إليه من قبل القاصعاء وهو جحره الظاهر الذي يقصع فيه أى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق أى خرج فكما أن اليربوع يكتم النافقاء ويظهر القاصعاء ، كذلك المنافق يكتم الكفر ويظهر الإيمان ، أو يدخل في الشرع من باب ويخرج من آخر ، ويناسبه وجه آخر وهو أن النافقاء ظاهره يرى كالأرض وباطنه الحفرة فيها فكذا المنافق ، اه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : قوله عجبنا من

النفاق قد نزل على قوم كانوا فى قرن هو خير من قرنكم وإن لم يكونوا خياراً مدة نفاقهم ، فإذا وقع النفاق فى خير القرون فى قرنكم هذا هو أولى بالوقوع فلتكونوا منه على حذر ولا تأمنوا ولتشتغلوا بتوبة واستغفار .

ضحكه ، أى من اقتصاره على ذلك ، وقد عرف ما قلت أى فهم مرادى وعرف أنه الحق ، وقوله لقد أنزل النفاق على قوم الخ أم ابتلوا به لأنهم كانوا من طبقة الصحابة فهم خير من طبقة التابعين لكن الله ابتلاهم فارتدوا ونافقوا فذهبت الخيرية منهم ، ومنهم من أناب فعادته له الخيرية فكان حذيفة حذر الذين خاطبهم وأشار لهم ألا يغتروا فإن القلوب تتقلب فحذرهم من الخروج من الإيمان لأن الأعمال بالخاتمة ، وبين لهم أنهم وإن كانوا فى غاية الوثوق بإيمانهم فلا ينبغي لهم أن يأمنوا مكر الله فإن الطبقة الذين من قبلهم وهم الصحابة كانوا خير أئمةهم ومع ذلك وجد بينهم من ارتد ونافق ، فالطبقة التى هى من بعدهم أمكن من الوقوع فى مثل ذلك ، اه . وفى تقرير المكي قوله على قوم وهم الصحابة والمراد بالنفاق ، النفاق العملى ، وقوله سبحانه الله ظن الأسود أن حذيفة قال لنا أتم متفقون فلذا قال ذلك ولم يكن مراد حذيفة ذلك بل كان مراد حذيفة أنه عليكم أن تخافوا وتجتنبوا النفاق فى العمل ، وهو أن تغتروا إلى أنفسكم فتقولوا إنا نأخذ العلم من هذا الأعلم فكيف يكون غيرنا مثلنا فى العلم وهذا نفاق فى العمل فاجتنبوا منه فإنه قلباً يسلم الإنسان من النفاق العملى ، ألا ترى أن الصحابة الذين هم خير منكم قد نزل النفاق العملى عليهم ، لكن الله تاب عليهم فتبسم عبد الله من حال حذيفة حيث قام متحيراً لما فهم الأسود من كلامه خلاف ما أراده وقال سبحانه الله عجبته يعنى إني لا أعجب من خطئك فى فهم مرادى لكن أعجب من ضحك عبد الله وعدم إفهامه لك بمرادى مع أنه كان أعلم بمرادى ثم بين له حذيفة مراده فقال لقد أنزل الخ ، اه .

قوله : (من تكلمه النسب) أى أعياء^(١) وأعجزه حيث لم يبق له ولد ولا والد^(٢) .

(١) وقال القسطلانى بعد ذكر قول الصحاح : وقال غيره والكلالة فى الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الإعياء ، اه . وقال الحافظ : قوله هو مصدر من تكلمه النسب هو قول أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : وإن كان رجل يورث كلالة ، قال هو مصدر من تكلمه النسب أى تعطف النسب عليه ، وزاد غيره كأنه أخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما أحد وهو قول البصريين قالوا : هو مأخوذ من الإكليل كان الورثة أحاطوا به وليس له أب ولا ابن ، وقيل هو من كل يكل ويقال كأت الرحم إذا تباعدت وضال انتسابها ، وقيل الكلالة من سوى الولد ، وزاد الداودى : وولد الولد ، وقيل من سوى الوالد ، وقيل هم الإخوة ، وقيل من الأم ، وقال الأزهري : سمى الميت الذى لا والد له ولا ولد كلالة ، وسمى الوارث كلالة ، وسمى الإرث كلالة ، وعن عطاء : الكلالة هى المال ، وقيل الفريضة ، وقيل الورثة والمال ، وقيل بنوا العم ونحوهم ، وقيل العصابات وإن بعدوا ، وقيل غير ذلك ، ولا كثرة الاختلاف فيها صح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : لم أقل فى الكلالة شيئاً ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله الكلالة من لمن يرثه أب ولا ابن هو قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أخرجه ابن أبى شيبة عنه وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وروى عبد الرزاق عن عمرو بن شرحبيل قال ما رأيتهم لا نواطوا على ذلك ، اه . وتقدم الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

قوله : (حرم واحدها ^(١) حرام) لا حرمة ^(٢) .
 (جعل الله لكم) يعنى أن كتب ^(٣) ليس ههنا بمعنى فرض بل بمعنى
 التقدير والتعيين .

قوله : (تبوء تحمل) يعنى أن تبوء ^(٤) ههنا ليست بمعنى جعل الشيء وطناً

(١) إشارة إلى قوله تعالى : د غير حلى الصيد وأنتم حرم ، قال صاحب
 الجلالين : أى محرمون ، وفى الجمل : قوله د وأنتم حرم ، جمع حرام صفة مشبهة بمعنى
 اسم الفاعل كما أشار له الشارع بقوله أى محرمين ، وفى المختار ورجل حرام
 أى محرم والجمع حرم مثل قذال وقذل ، وفى المصباح : رجل حرام وامرأة
 حرام بمعنى محرم ومحرمة والجمع حرم كعناق وعنق ، اه مختصراً .

(٢) نبه بذلك على دفع توهم أنها جمع حرمة فى المجمع فى حديث أشهر
 الحج وحرم الحج بضم حاء وراء كأنها تريد الأوقات والمواضع ، وعند
 الأصبلى بفتح راء جمع حرمة أى ممنوعات الشرع ومحرماته ، اه .

(٣) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : د يا قوم ادخلوا الأرض
 المقدسة التى كتب الله لكم ، أى جعل الله لكم وقضى ، وعن ابن اسحق :
 د كتب لكم أى وهب لكم أخرجه الطبرى ، وأخرج من طريق السدى أن معناه
 أمر ، قال الطبرى : والمراد أنه قدرها لسكنى بنى إسرائيل فى الجلالة فلا يرد كون
 المخاطبين بذلك لم يسكنوها لأن المراد جنسهم ، ولقد سكنها بعض أولئك
 كيوشح وهو بمن خوطب بذلك قطعاً ، اه .

(٤) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : د إني أريد أن تبوء بإثمي
 وإثمك ، أى تحمل إثمى وإثمك ، قال وله تفسير آخر تبوء أى تقر ، وليس مراداً
 ههنا ، اه . قال الراغب : أصل البواء مساواة الأجزاء فى المكان خلاف
 النبوة التى هو منافاة الأجزاء ، يقال مكان بواء إذا لم يكن نايياً بنازله ، ثم قال

كما في قوله: «تبؤوا الدار والإيمان، بل بمعنى الحمل والنسكة»^(١) في تعبيره بلفظه دون لفظ آخر مما فيه معنى الحمل إشارة إلى أنه باجترام هذه الكبيرة يقحم فيها فسكانه بحاط بها إحاطة المكان بالمتمكن.

قوله: (أجورهن مهورهن) فسر^(٢) به لما في جملة على ظاهره من

بعد تفصيل الكلام على اللغة وباء بغضب من الله، أى حل مبوأ ومعه غضب الله أى عقوبته، «وبغضب» في موضع حال واستعمال باء تنبيهاً على أن مكانه الموافق يلزمه فيه غضب الله فكيف غيره من الإمكانة، وذلك على حد ما ذكر في قوله: «فبشرهم بعذاب أليم»، وقوله: «إني أريد أن تبوء يا أمي وإثمك»، أى تقيم بهذه الحالة، اهـ.

(١) كما تقدمت الإشارة إليه في كلام الراغب، وفي الجمع أصل البوء للزوم اهـ. وفي الجمل في قوله تعالى: «باءوا بغضب من الله»، وفي الشهاب قال أبو عبيدة والزجاج باءوا بغضب احتملوه، وقيل استحقوه، وقيل أقروا به، وقيل لازموه وهو الأوجه يقال بؤأته منزلاً أى ألزمته فلزمه، اهـ.

(٢) إشارة إلى قوله تباك وتعالى «إذا آتيتوهن أجورهن غير مسافحين»، الآية، والله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره في بيان الثكاث التي خلعت عنها الشروح، ثم قال الراغب الأجر والأجرة ما يعود من ثواب العمل دنيوياً كان أو آخروياً نحو قوله تعالى: «آتيناه أجره في الدنيا، الآية» ولاجر الآخرة خير للذين آمنوا، وقوله تعالى «آتوهن أجورهن»، كناية عن المهور، والأجر والأجرة فيما كان عن عقد وما يجزئ مجرى العقد ولا يقال إلا في النفع دون الضر والجراء، يقال فيما كان عن عقد وغير عقد، ويقال في النافع والضرر اهـ مختصراً. وفي الخازن قال ابن الجوزي في تفسيره: وقد تكلم قوم من مفسري

توم^(١) جواز المتعة، ولعل الوجه في تعبير المهر بالأجر التحضيض على أدائها لأنه عوض عن البضعة فكان حبسها كحبس أجرة الأجير ولا شك في كونه معيوباً. قوله: (من أحيائها) لما كان الإحياء^(٢) صفة خاصة بالرب تبارك وتعالى وجب حملها على المجاز فاحتاج إلى بيان معناه.

القرآن فقالوا المراد بهذه الآية نكاح المتعة ثم نسخت بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن متعة النساء، وهذا تكلف لا يحتاج إليه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز المتعة ثم منع منها فحرمها فكان قوله منسوخاً بقوله وأما الآية فإنها لم تتضمن جواز المتعة لأنه تعالى قال فيها: «أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»، فدل ذلك على النكاح الصحيح، قال الزجاج: ومعنى قوله «فاستمتعتم به منهن»، فأنكحتموه على الفرائط التي جرت وهو قوله «محصنين غير مسافحين»، وقال ابن جرير الطبري: «أولى التأويلين في ذلك بالصواب تأويل من تأوله فأنكحتموه منهن فجامعتوهن فأتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم الله تعالى متعة النساء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله تعالى: «فأتوهن أجورهن»، يعني مهورهن، اهـ.

(١) وفي الخازن قال أبو عبيد: المسلمون اليوم يجمعون على أن متعة النساء قد نسخت بالتحريم نسخها الكتاب والسنة، هذا قول أهل العلم جميعاً من أهل الحجاز والشام والعراق من أصحاب الآثار والرأي وأنه لا رخصة فيها لمضطر ولا غيره، اهـ. وفي الجمل قال ابن العربي: وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة لأنها أُميت في أول الإسلام، ثم حُرمت يوم خيبر، ثم أُميت في غزوة أوطاس ثم حُرمت بعد ذلك واستقر الأمر على التحريم، اهـ. وسيأتي الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب النكاح في «باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً».

(٢) قال الخازن: قال أهل المعاني قوله أحيائها على المجاز، لأن المعنى هو

قوله: (ما تقول يا أبا قلابه) حاصله (١) أن أبا قلابه حصر الأسباب المجوزة للقتل في ثلاثة وليست القسامة منها ، فلم يحز القتل فيها ثم أورد عنبسة على حصره ذلك حديث العرينين حيث قتلوا ولم يكن فيهم شيء من هذه الثلاثة

الله تبارك وتعالى في الحقيقة فيكون المعنى ومن نجاحها من الهلاك فكانما نجى جميع الناس منه، سئل الحسن عن هذه الآية أهى لنا كما كانت لبني إسرائيل فقال إى والذي لا إله غيره ما كانت دماء بني إسرائيل أكرم على الله من دماننا اه . ووجه الرازى في التفسير الكبير نسبة فعل الواحد إلى الناس جميعاً بثلاثة وجوه ، وبسط ابن كثير في معانيها ، وحكى عن ابن عباس أنه قال وإحيائها أن لا يقتل نفساً حرمها الله فذلك الذى أحيا الناس جميعاً يعنى أنه من حرم قتلها إلا بحق حيي الناس منه، وهكذا قال مجاهد: ومن أحياها أى كف عن قتلها، وقال سعيد بن جبير: من استحل دم مسلم فكانما استحل دماء الناس جميعاً، ومن حرم دم مسلم فكانما حرم دماء الناس جميعاً وقال ابن كثير: هذا قول وهو الأظهر، اه . وسيأتى شيء من الكلام على قوله تعالى : وأحيى الناس، في كتاب الديات .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح معنى الحديث ، وفي تقرير المسكى قوله : قادت بها قلنا لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد من الخلفاء قاد بالقسامة إلا أن عبد الملك كان قاد بالقسامة فلذلك احتاج عمر بن عبد العزيز إلى المشورة فيه، وقوله : حدثنا أنس يعنى فلا يصح الحصر في الثلاثة، وحاصل الجواب أن قتل العرينين مندرج في الثلاثة اه . قلت : وحديث أبى قلابه هذا تقدم مراراً مختصراً ، وسيأتى الحديث بطوله في باب القسامة، من كتاب الديات ، ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ في حديث الباب قوله : هذه نعم لنا مغاير لقوله بالطريق المتقدمة ، أخرجوا إلى إبل الصدقة ، ويجمع بأن في قوله لنا تجوزاً سوغه أنه كان يحكم عليها أو كانت له نعم ترعى مع إبل الصدقة وفي

فأراد عنبسة بذلك إثبات أنه ليس جواز القتل مقصوراً على هذه الثلاثة كما يدل عليه حديث العرينين، فأجاب عنه أبو قلابة بأنهم لم يبعوا خارجين من هذه الثلاثة فلا إيراد بالحديث على الحصر، ثم إن قول عنبسة سبحانه الله^(١) كان تعجباً منه وتصديقاً لكلامه ولكن هذه الكلمة قد تستعمل في الإنكار، فذلك سأل عنه أبو قلابة هل تهمنى؟ فقال لا، فكان ذلك تسليماً منه لما ادعاه أبو قلابة من ترك القتل بالقسامة وهو المذهب^(٢).

سياق بعض طرقه ما يؤيد هذا الأخير حيث قال فيه: هذه نعم لنا تخرج فأخرجوا فيها، وكان نعمه في ذلك الوقت كان يريد إرسالها إلى الموضع الذي ترعى فيه إبل الصدقة فخرجوا صحبة النعم اه. قلت: وظاهر ميل البخارى إلى الاحتمال الأول فإنه ترجم على هذا الحديث في كتاب الزكاة باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل، وذكر الحديث فيه بلفظ فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأتوا إبل الصدقة، الحديث.

(١) وما أفاده الشيخ واضح ويؤيده لفظ حديث الباب وأوضح منه ما يأتي في القسامة من لفظ: فقال عنبسة بن سعيد: والله إن سمعت كاليوم قط فقلت: أترد على حديثي يا عنبسة؟ فقال لا ولكن جئت بالحديث على وجهه والله لا يزال هذا الجند بخير ما عاش هذا الشيخ بين أظهرهم، الحديث.

(٢) أى مذهب الحنفية وهو المشهور من مذهب الشافعية بخلاف الإمامين مالك وأحمد فإنهما قائلان بالقود في بعض الصور، كما بسط المذاهب والبحث في أحاديث القسامة في الأوجز، ولا يذهب عليك أن المعروف عند شراح الحديث أن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى لم يكن قاتلاً بالقسامة، قالوا: وإليه ميل البخارى وليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف

قوله : (أنزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله) وهذا اجتهاد^(١) منها لا أنه حديث مرفوع .

قوله : (ثم قرأ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا النخ) ولا يبعد^(٢) إرجاع الآية إلى النهي عن الاختصاص .

بل الصواب عند ذلك المبطل بالسيئات المعترف بالتقصيرات أنهما أنكرا القود بالقسامة لا الحكم بالقسامة أصلاً كما هو مذهب الحنفية فارجع لتفاصيل الخلافات في ذلك إلى الأوجز ، وسيأتي البسط في ذلك في كتاب الديات في باب القسامة .

(١) ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ مؤيداً لمذهبه إذ قال : وتمسك الشافعي فيه بحديث عائشة المذكور في الباب لكونها شهدت التنزيل فهي أعلم من غيرها بالمراد ، وقد جزمنا بأنها نزلت في قوله : لا والله وبلى والله ، اهـ . لا يقال : إن الحديث مرفوع في سنن أبي داود لأن الإمام أبا داود أشار إلى ترجيح الوقف لأنه أخرجه عن حسان عن إبراهيم الصائغ عن عطاء مرفوعاً ثم قال : قال أبو داود : روى هذا الحديث داود بن أبي القرات عن إبراهيم الصائغ موقوفاً على عائشة ، وكذلك رواه الزهري وعبد الملك بن أبي سلة ومالك بن مغول كلهم عن عطاء عن عائشة موقوفاً ، اهـ . وهذا يشعر إلى ترجيح الوقف ومع هذا فقد يحتمل حديث عائشة معانٍ عديدة بسطت في الأوجز .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، وما ذكره هنا بلفظ لا يبعد إرجاع الآية إلخ جزم به في كتاب النكاح إذ قال : دلالة الآية على حرمة التبتل والاختصاص ظاهرة ، وإليه يظهر ميل أكثر المفسرين ، وإن كان يحتمل إرجاع

الضمير إلى المتعة لقربها في الحديث كما سيأتي ، ففي الجلالين : نزل لما هم قوم من الصحابة أن يلازموا الصوم والقيام ولا يقربوا النساء والطيب ولا يأكلوا اللحم ولا يناموا على الفراش ، يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ، الآية ، اه . وقال البغوي في المعالم قال أهل التفسير : ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الناس يوماً ووصف القيامة فرق له الناس وبكوا ، فاجتمع عشرة من أصحابه ، الحديث ، وفيه وثنا وروا واقفوا على أن يترهبوا ويحبوا مذاكيرهم الحديث بطوله ، وفي آخره : فأنزل الله عز وجل هذه الآية ، وقال الخازن في قوله تعالى : ولا تعتدوا ، يعني لا تجاوزوا الحلال إلى الحرام ، وقيل معناه : لا تنجبوا أنفسكم فسمى جب المذاكير اعتداءً ، اه . وفي تفسير ابن كثير عن ابن عباس : نزلت هذه الآية في رهط من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله : يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، قال : نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة قالوا نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وأخرج عبد بن حميد وأبو داود في مراسليه وابن جرير عن أبي مالك قال : نزلت في عثمان بن مظعون وأصحابه ، كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على إرادتهم ترك النساء وترك الشهوات ، منها ما قاله أخرج ابن جرير وغيره أن عثمان بن مظعون وابن مسعود وغيرهم تبتلوا وهموا بالاختصاص ، فنزلت : يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ، الآية الحديث بطوله ، وفي هذه الرواية تصريح بأن ابن مسعود من الذين نزلت فيهم الآية وقد أرادوا التبتل والاختصاص ، وقد أخرج البخاري هذا الحديث

قوله : (فاسألوا عنها) فيه دلالة ^(١) على غاية امتثالهم لأوامر الشرع وابتعادهم عن نواهيه رضى الله تعالى عنهم أجمعين .

في النكاح برواية جرير عن إسماعيل ، قال الحافظ : فيه قوله ألا نستخصي ؟ أى ألا نستدعى من يفعل بنا الخشاء أو نعالج ذلك بأنفسنا ، وقوله : فنهانا عن ذلك هو نهى تحريم بلا خلاف في بنى آدم ، وفيه من المفسد تعذيب النفس والتفويه مع إدخال الضرر الذى قد يقضى إلى الهلاك ، وفيه إبطال معنى الرجولية وتغيير خلق الله وكفر النعمة لأن خلق الشخص رجلا من النعم العظيمة ، فإذا أزال ذلك فقد تشبه بالمرأة واختار النقص على الكمال ، قال القرطبي : الخشاء في غير بنى آدم ممنوع في الحيوان إلا لمنفعة حاصلة في ذلك كتطيب اللحم أو قطع ضرر عنه ، وقال النووي : يحرم خشاء الحيوان غير المأكول مطلقاً ، وأما المأكول فيجوز في صغيره دون كبيره ، قوله : ثم قرأ في رواية مسلم ثم قرأ علينا عبد الله ، وظاهر إسناده ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى مجواز المتعة ، فقال القرطبي له لم يكن حينئذ بلغه الناسخ ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ يؤيده ما ذكره الإسماعيلي أنه وقع في رواية أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد ففعله ثم ترك ذلك ، قال وفي رواية لابن عيينة عن إسماعيل ثم جاء تحريمها بعد ، وفي رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اهـ .

(١) وهذا أمر معروف ومستفيض من دأب الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، فقد تقدم في كتاب الشروط قول عروة : وجعل يرمى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعينيه قال : فوالله ما تنخم رسول الله صلى الله عليه وسلم نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فذلك بها وجهه وجلده ، وإذا أمرهم ابتدروا أمره وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده ، وما يحدرون إليه النظر تعظيماً له ، فقال : أى قوم والله لقد وفدت على الملوك ووفدت على قيصر وكسرى

والنجاشى والله إن رأيت ملكاً قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمداً صلى الله عليه وسلم الحديث ، وفي المشكاة برواية مسلم عن أنس رضى الله تعالى عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغنا إقبال أبى سفيان وقام سعد بن عباد فقال : يا رسول الله والذي نفسى بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحر لحضناها ، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغنادر لفعلنا الحديث ، وفي الشفاء : روى أن أبا بكر رضى الله عنه لما نزلت الآية أى قوله عز اسمه : **ويا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول** ، الآية قال : والله يا رسول الله لا أكلمك بعدها أبداً إلا كأخى السرار ، وأن عمر إذا حدثه : حدثه كأخى السرار ما كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية حتى يستفهمه ، اهـ . قلت : وقد ذكرت في رسالتى حكايات الصحابة في الهندية عدة روايات في امثال الصحابة لأمره صلى الله عليه وسلم ، ومنها ما أخرجه أبو داود عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ثوب مصبوغ بعصفر مورداً فقال : ما هذا ؟ فانطلقت فأحرقته الحديث ، ومنها ما أخرجه عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قبة مشرفة فقال : ما هذه ؟ قال له أصحابه هذه لفلان رجل من الأنصار ، قال : فسكت وحملها في نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم عليه في الناس أعرض عنه ، صنع ذلك مراراً حتى عرف الرجل الغضب فيه والإعراض عنه فهكى ذلك إلى أصحابه فقال : والله إنى لأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا : خرج فرأى قبتك ، فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض ، وغير ذلك من الوقائع العديدة المذكورة في حكايات الصحابة .

قوله : (فغطى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) لهم حنين خوفاً من يسخط الله عليهم لسخط^(١) رسوله .

قوله : (كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء) وكان سببه^(٢) ما كان النبي صلى الله عليه وسلم من حسن الخلق ولين الجانب ، وكان ذلك أول أمرهم فلا ينافيه ما ورد^(٣) من كونهم في مجلسه كأن على رؤوسهم الطير . قوله : (يسيدونها^(٤) الخ) .

(١) وقد قال عمر رضى الله تعالى عنه لا بنته حفصة : أفتأمنى أن يغضب الله لغضب رسوله ؟ وسياتى في الاعتصام من قول الملائكة : من عصى محمداً صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله .

(٢) وهذا معروف من أخلاقه صلى الله عليه وسلم ، وفي الباب روايات كثيرة ، وفي تقرير المسكى قوله : استهزاء ليس المراد به الاستهزاء حقيقة ؛ بل المراد به الذى كان استهزاء فى حق النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقولون أخبرنى يا رسول الله من مكاشفة أنى ما أكلت اليوم وما يطبخ فى بيتى أو من أبى مع كونه عالماً بأبيه ، وهذا كان من غاية تحمل النبي صلى الله عليه وسلم واختلاطهم معه لا من أجل سخرتهم به انتهى .

(٣) وهذا أيضاً معروف فى الروايات ، فى المشكاة برواية أحمد عن البراء بن عازب رضى الله تعالى عنه قال : خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فى جنازة الحديث ، وفيه : فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا حوله كأن على رؤوسنا الطير الحديث ، وفى الشفاء : روى أسامة بن ثربك قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله كأنما على رؤوسهم الطير ، وفى حديث صفته صلى الله تعالى عليه وسلم : إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير . (٤) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته لأن الشيخ المسكى بسط

في تقريره على هذا القول وأجاد فقال : قوله يسيئون الخ ، اعلم أن السائبة
بلى كل مال تقرب به إلى غير الله تعالى ما لم يقبضه أحد لا يخرج عن ملك
صاحبه وإن كان هو يقول : إني أخرجته عن ملكي فإذا قبضه أحد بإجازته
خرج عن ملكه ودخل في ملك القابض ، فإن كان المالك أعطاه إليه بتلك النية
الفاجرة صار قبضه غلوياً بالمعصية فتأكدت به الحرمة في ذلك المقبوض وصارت
مؤبدة بحيث لا ترتفع أصلاً وإن تداول فيه الأيدي أو غير المالك الأول نيته
إلى الصلاحية لأنه لما تم على هذه الحرمة العقد فصارت هي كأنها ذاتية لذلك
المقبوض فلا يؤثر في رفعها شيء ، نعم لو كان المالك غير نيته قبل قبض القابض
له رفعت حرمة لكن إذا طرأ العقد عليها ولم يغير نيته فحينئذ لا ترتفع الحرمة
أصلاً ونظيره المنصوب فإنه إذا قبضه الغاصب نشأت فيه الحرمة وصار قبضه
غلوياً بالمعصية ، فتلك الحرمة لا ترتفع أصلاً وإن تداول فيه الأيدي فلو بيع
عشر بيعات تكون البيعات فاسدة كلها ولا ترتفع بها الحرمة ، نعم لو أجاز المالك
ترفع الحرمة ويصح البيع الأول فقط ، فإن قلت : ما الفرق أن الحرمة في المقبوض
بالغصب ترتفع بإجازة المالك والحرمة في المعطى بالشرك لا ترتفع بتبديل النية
من المالك ؟ قلت : الحرمة في المنصوب كان لحق المالك ولم يزل بالغصب ملكه
فإذا أسقط حقه بالإجازة رفعت الحرمة ، أما الحرمة في المعطى بالشرك فكانت
لحق الله تعالى وقد زال ملكه عنه بقبض المعطى له سواء كان هو أصيلاً بأن
كان هو من تقرب إليه أو كان نائباً عنه ولا تأثير لتبديل نيته في الحرمة التي هي
في ملك الغير لحق الغير وهو الله تعالى ، نعم لو غير نيته حين كان هو في ملكه أو
كان المعطى له قبضه لكنه أنقض قبضه بأن رجع المعطى فيه فردّه المعطى له
إليه فبعد هذه الإقالة لو غير نيته ترتفع الحرمة ولو رده إليه بالبيع أو بالهبة

قوله : (وإذ قال الله يقول قال الله) يعني^(١) أن المراد بقوله إذ قال الله قال الله ، فلا يراد بقوله إذ ههنا معنى وهو المراد بقوله : وإذ ههنا صلة^(٢) أى متعلقة بما لم يذكر ههنا وهى مزیدة بحسب هذا الكلام وإن لم تكن مزیدة فى أصل

ثم غیر فیه لا ترتفع الحرمة لعدم نقض القبض الأول وإقالاته ، ثم ذلك المال الذى تقرب به إلى غیر الله تعالى شأنه لو كان حیواناً فذبحه القابض فإن كان القابض ذبحه باسم الله وتعظیم الله فهو طاهر من أجل الذبح ، لكنه محرم أكله للحرمة السابقة وصار هو كمال الربا ومال الرشوة ، وإن كان ذبحه لتعظیم غیر الله فهو نجس لعدم الاعتبار لذبحه وحرام للحرمة السابقة فهو ميتة حقيقة اهـ

(١) وفى تقرير المکی قوله : يقول یعنی إن قال بمعنى يقول ، وتكرار قال للتنبیه على أنه بمعنى يقول ، قوله : صلة ليس المراد أنه لا فائدة فيه إذ هو لإفادة التذکر بل المراد أنه لم یرد به معناه الأصلی وهو الماضی اهـ وفى تقريره الآخر قوله : قال الله ، هذا إعادة للآية بدون إذ لینبه علیه بأنه صلة الله . قال الکرماني : قوله : وإذ قال الله ، يقول غرضه إن هذا القول وهو ذبا عیسی ابن مریم أنت قلت للناس ؟ هو فى يوم القيامة فقال بمعنى يقول ، وإذ صلة زائدة لأن إذ للماضی وههنا المراد به المستقبل اهـ . وقال الحافظ : وقوله وإذ قال الخ ، هذا الكلام ذكره أبو عبيدة فى قوله تعالى : وإذ قال الله يا عیسی ابن مریم ، قال مجازة يقول الله ، وإذ من حروف الزوائد اهـ . وقال السندی : اعلم أن قوله يقول تفسیر قال لبيان أن الماضی بمعنى المضارع ، وقوله قال الله لبيان أن إذ زائدة ثم صرح بذلك بقوله : وإذ ههنا صلة كأنه قال : قال فى . إذ قال الله ، بمعنى يقول ، وأصله قال الله ، وإذ زائدة اهـ .

(٢) فى المتن المتین حروف الزيادة ، وتسمى حروف الصلة أیضاً ، لأنها يتوصل بها إلى زيادة الفصاحة أو إلى إقامة وزن أو سجع أو غیر ذلك ولا يراد

الكلام فإنها زائدة من جملة يقول الله لأنها ظرف للفعل المحذوف^(١).
قوله: (تطبيقه بآئنة) فإن^(٢) التطبيقه ليست بآئنة وإنما هي مبانة بها فكانت

بالزيادة عدم الإفادة لأنها مؤكيدات أو محسنات ، بل عدم فوت المعنى بفوتها
أه باختصار وزيادة من الحاشية عن الرضى .

(١) فى الجلالين : د اذكر إذ قال ، أى يقول الله لعبسى فى القيامة توييخاً
لقومه : د باعيسى ابن مريم أنت قلت ، الآية ، وفى الجمل قوله : إذ قال الله معطوف
على إذ قال الحواريون منصوب بما نصه من المضمّر المخاطب به النبي صلى الله عليه
وسلم أو بمضمّر مستقل معطوف على ذلك أى اذكر للناس وقت قوله عز وجل
فى الآخرة توييخاً للكفرة بإقراره عليه السلام على رموس الأشهاد بالعبودية ،
وصيغة الماضى للدلالة على التحقيق والوقوع ، وقوله : فى الآخرة هو أحد قولين
وهو الصحيح ، وفى السمين : هل هذا القول وقع أو سيقع ؟ قولان للناس ، فقال
بعضهم لما رفعه الله إليه قال له ذلك ، وعلى هذا فإذا وقال على موضوعهما من المضى ،
وقال بعضهم سيقول له ذلك يوم القيامة على هذا فإذا بمعنى إذا ، وقال بمعنى يقول ،
وكونها بمعنى إذا أهون من قول أبى عبيد إنها زائدة لأن زيادة الأسماء ليست
بالسهلة أه مختصراً . وبسط فى هامش الفيض الكلام على إذا الصلة .

(٢) قال الكرماني : قوله تطبيقه بآئنة ، أى مطلقة مبانة أى الفاعلة بمعنى المفعولة أه
وقال الحافظ : قال ابن التين وقوله تطبيقه بآئنة غير واضح إلا أن يريد أن الزوج
أبان المرأة بها وإلا فالظاهر أنها فرقت بين الزوجين فهى فاعلة على بابها ، أه .
وقال العيني : وتمثيله بقوله وتطبيقه بآئنة غير صحيح لأن لفظ بآئنة ههنا على أصله
بمعنى قاطعة ، لأن التطبيقه البآئنة تقطع حكم العقد ، أه . وتبعهما القسطلاني إذ قال :
التمثيل بهذه غير واضح لأن لفظ بآئنة ههنا على أصله بمعنى قاطعة أه . وأنت
خير بأن الإيراد ساقط لأن لفظ بآئنة ليس بمعنى قاطعة ، بل بمعنى منقطعة إذ

صيغة الفاعل بمعنى المفعول فالتطبيق مبانة^(١) بها كما أن المائدة
مبانة^(٢) بها صاحبها .

الفعل لازم ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدم سره وقريب منه ما تقدم عن
الكرمانى وسيأتى عن البحر .

(١) فى البحر الرائق قوله : هى بائن من باب بان الشيء إذا انفصل فهو بائن
وأهنته بالآلف فصلته ، وبانت المرأة بالطلاق فهى بائن بغير هاء ، وأبانها زوجها
بالآلف فهى مبانة ، قال ابن السكيت فى كتاب التوسعة : تطلقه بآننة والمعنى مبانة ،
قال الصغاني رحمه الله : فاعلة بمعنى المفعولة كذا فى المصباح اه . فعلم أن تمثيل
البخارى صحيح بل واضح .

(٢) وفى تقرير المكي أى معنى المائدة على تقرير كونها مفعولة ميد بها صاحبها
من خير يعنى كشيده شده است بسبب آل مائده (دسترخوان) صاحب أورا
أزخير اه . وفى الجمل : اختلف اللغويون فى اشتقاقها فقال الزجاج : هى من
ماد يمد من باب باع إذا تحرك ، ومنه قوله تعالى : ورواسى أن تتمد بهم ، فكأنها
تمد بما عليها من الطعام ، قال وهى فاعلة على الأصل ، وقال أبو عبيد : هى فاعلة
بمعنى مفعولة مشتقة من ماده بمعنى أعطاه وامتاده بمعنى استعطاه فهى بمعنى مفعولة
كعيشة راضية ، وأصلها أنها ميد بها صاحبها أى أعطيها ، والعرب تقول : ما دنى
فلان يمدنى إذا أحسن إلى وأعطانى اه . وفى الجمل أيضاً : المائدة الخوان عليه
طعام فإن لم يكن عليه طعام فليس بمائدة هذا هو المشهور ، إلا أن الراغب
قال : المائدة الطبق الذى عليه الطعام ، ويقال أيضاً للطعام إلا أن هذا مخالف لما
عليه المعظم ، وهذه المسألة لها نظائر فى اللغة لا يقال للخوان مائدة إلا وعليه الطعام
وإلا فهو خوان ، ولا يقال كأس إلا وفيها خمر ، وإلا فهى قدح ، ولا يقال
ذنوب وسجل إلا وفيه ماء وإلا فهو دلو ، ولا يقال جراب إلا وهو مدبوغ
وإلا فهو إهاب ، ولا يقال قلم إلا وهو مبرى وإلا فهو أنبوب اه .

قوله : (متوفيك ^(١) ميمتك) وهذا ^(٢) بيان لأجله متى يكون ولا ذكر فيه للتوفى قبل الرفع حتى يلزم خلاف المشهور من أنه رفع حياً ، والأصل أن عيسى عليه صلاة الله وسلامه لما اشتد عليه أذى الأعداء وضاق به صدره أوحى الله إني

(١) قال الحافظ : هكذا ثبت هذا هنا وهذه اللفظة إنما هي في سورة آل عمران فكان بعض الرواة ظنوا من سورة المائدة فكتبها أو ذكرها المصنف هنا لمناسبة قوله في هذه السورة فلما توفيتني اه . زاد القسطلاني تبعاً للكرمانى وكلاهما في قصة عيسى اه . وقال العيني : ما قال الكرمانى بعيد لا يخفى بعده والذي قاله بعضهم أبعد منه فليتأمل اه . لكن لم يذكر له توجيهاً إلا أنه قال : كان المناسب أن يذكر في سورة آل عمران .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في تفسير الآية ، وفي الجلالين قوله : (متوفيك ، قابضك ورافعك إلى من الدنيا من غير موت ، قال الجمل : قوله : إني متوفيك ورافعك ، فيه وجهان ، أظهرهما أن الكلام على حاله من غير ادعاء تقديم وتأخير فيه بمعنى إني متوفى أجلك وهـ وخرتك وعاصمك من أن يقتلك الكفار إلى أن تموت حتف أنفك من غير أن تقتل بأيدي الكفار ورافعك إلى سماء ، والثاني أن في الكلام تقديماً وتأخيراً ، والأصل رافعك إلى ومتوفيك لأنه رفع إلى السماء ثم يتوفى بعد ذلك ، والواو لمطلق الجمع فلا فرق بين التقديم والتأخير قاله أبو البقاء وبدأ به ولا حاجة إلى ذلك مع إمكان إقرار كل واحد في مكانه بما تقدم من المعنى ، إلا أن أبا البقاء حمل التوفى على الموت ، وذلك إنما هو بعد رفعه ونزوله إلى الأرض وحكمه بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم اه . وسمين ، وعبارة البيضاوي : يا عيسى إني متوفيك ، أي مستوفى أجلك ومؤخرتك إلى أجلك المسمى عاصماً إياك من قتلهم ، أو قابضك من الأرض من توفيت مالى أو متوفيك

ميتك، فكن على صبر حتى يحل أجلك، ثم أتبعه بمزيد منة فقال: ورافك إلى
ليكون أبلغ في تحمل المشاق لقرب زمان الخلاص نسبة زمان الموت ثم أتبعه

نائماً، إذ روى أنه رفع نائماً، أو ميتك عن العموات العائقة عن العروج إلى عالم
الملوكوت، وقيل: أماته الله سبع ساعات ثم رفعه إلى السماء اهـ. وبسط مولانا
الشاه أنور الكشميري في تقريره المعروف باسم فيض الباري راداً على القادياني
الكلام على هذه الجملة في أول كتاب التفسير: وههنا أيضاً وقال: قوله وقال
ابن عباس ومتوفيك، ميتك، واعلم أنه ليس في نقل إسلامي أن عيسى عليه الصلاة
والسلام أميت ثم رفع، غير أنه يروى عن وهب بن منبه فعلم أنهم أخذوه من النقول
القديمة، نعم قاله تابعي من المسلمين أيضاً، وقد ثبت عنه بأسانيد أصح منه تفسير
متوفيك برافك إلى السماء، ولئن سلناه ففيه تقديم وتأخير، فالذكر مقدم
ذكر آخر صدقاً كما قرره الزمخشري في قوله تعالى: يا مريم اقنتي لربك واسجدي
واركعي، حيث ذكر فيه السجود مقدماً على الركوع إلى آخر ما بسط في الفيض،
وفي رسالته عقيدة الإسلام: وإذا تواترت الأحاديث بنزوله وتواترت الآثار
وهو المتبادر من نظم الآية فإنه لعلم للساعة، فلا يجوز تفسير غيره واعلم أنه
كما تواتر النقل بالنزول كذلك انعقد الإجماع عليه من الأمة وما نسب إلى المعتزلة
من الخلاف فلا أصل لهم عندهم، وإنما خالفه الملاحدة والمتفلسفة كما في عقيدة
السفاريين وما نقله في مجمع البحار عن مالك ثم أوله فقد قصر في النقل، وقد نقل
الأبي وغيره في شرح مسلم عن مالك في العتبية نصه بما يوافق التواتر والإجماع،
وكذا من نسبه إلى ابن حزم فإنه مصرح بنزول في كتابه الملل، وقد ادعى ذلك الشق
أن موت عيسى عليه السلام هو مذهب مالك وابن حزم في مكتوبه العربي والسر
الخلاف اهـ. ثم لا يذهب عليك أيضاً ما في عقيدة الإسلام أن المعروف في
كتب الحديث لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي كما بسط طرقة الحفاظ

بأخرى ، ومطهرك^(١) من الذين كفروا ، حتى لا تصل إليك أدناسهم ، فإن في الأول من التأخير في الخلاص ما ليس في الثاني ، وكذلك في الثاني من تعجيل النصرة ما ليس في الثالث ، ففي المراتب الثلاث ترق بعد ترق وقد تمت عليها وعدته المتعلقة بنفسه فأتبعه^(٢) رابعاً تدل على إنعامه على من اتبعه لئلا تأخذ إياه شفقة عليهم فقال : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » .

قوله : (فلما توفيتي كنت أنت الرقيب) والتوفى وهنا^(٣) أهم من المذكور قبله ، والأولى فيه الحمل على الرفع دون الموت .

في الفتح في كتاب الاعتصام في باب قوله تعالى : « لا تسألوا أهل الكتاب ، الخ فواقع في تفسير ابن كثير تحت قوله تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين ، الآية ، من زيادة عيسى في هذا الحديث غلط من الناسخ .

(١) وفي الجمل : قوله « ورافلك إلى ، أى إلى محل كرامتى ومقر ملائكتى اه .

(٢) قال صاحب الجلالين : « ومطهرك ، مبعذك ، وفي الجمل قوله : مبعذك أى مخرجك من بينهم لأن كونه في جملتهم بمنزلة التنجيس له بهم اه .

(٣) وفي الجلالين : « وجاعل الذين اتبعوك ، صدقوا بنبوتك من المسلمين والنصارى ، وفي الجمل : فيه قولان أظهرهما أنه خطاب لعيسى عليه السلام ، والثاني أنه خطاب لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الوقف على قوله « من الذى كفروا » تاماً اه . قلت : وما ذكره الشيخ قدس سره من المراتب ذكر نحوها مولانا أنور الكشميرى في رسالته عقيدة الإسلام عن البحر المحيط فقال : وهذه الأخبار الأربعة ترتيبها في غاية الفصاحة ، بدأ أولاً بإخباره تعالى لعيسى أنه متوفيه فليس للباكرين به تسلط عليه ولا توصل إليه ، ثم بشره ثانياً برفعه

قوله: (فلتتم معذرتهم) بحذف^(١) المضاف أى معذرة فتنهم^(٢) أى جريرتهم
التي ارتكبوها فى الدنيا .

إلى سمانه وسكناه مع ملائكة عبادته فيها وطول عمره فى عبادة ربه، ثم ثالثاً برفعه
إلى سمانه بتطهيره من الكفار فعم بذلك جميع زمانه حين رفعه وحين ينزله فى
آخر الدنيا، فمضى بشاره عظيمة له أنه مطهر من الكفار أولاً وآخرأ، ولما كان
التوفى والرفع كل منهما خاصاً بزمان بدىء بها، ولما كان التطهير عاماً يشمل سائر
الأزمان آخر عنهما، ولما بشره بهذه البشائر الثلاث وهى أوصاف له فى نفسه
بشره برفعة اتباعه فوق كل كافر لتقر بذلك عينه ويسر قلبه، ولما كان هذا
الوصف من اعتلاء تابعيه على الكفار من أوصاف تابعيه تأخر عن الأوصاف
الثلاثة التى لنفسه، إذ البداءة بالأوصاف التى للنفس أم، ثم اتبع بهذا الوصف
الرابع على سبيل التبشير بحال تابعيه فى الدنيا ليكمل بذلك سروره بما أوتيه
وأوفى تابعوه من الخير اه .

(١) قال القسطلانى: قوله فلما توفيتنى أى بالرفع إلى السماء لقوله تعالى:
«إنى متوفيك ورافعك»، والتوفى أخذ الشيء وافيأ، والموت نوع منه اه . وفى
الجلالين قوله: «فلما توفيتنى، قبضتني بالرفع إلى السماء»، قال صاحب الجمل: أى
أخذتني وافيأ بالرفع إلى السماء، والتوفى يستعمل فى أخذ الشيء وافيأ أى كاملاً
والموت نوع منه قال تعالى: «الله يتوفى الأنفس حين موتها»، الآية، وهذا
جواب عن سؤال هو أن عيسى حى فى السماء فكيف قال «فلما توفيتنى»، مع
أن السؤال إنما يتوجه على قول من يقول إن السؤال والجواب وجداً يوم
رفعه إلى السماء، وأما من قال إنهما يكونان يوم القيامة؟ وعليه جرى الشيخ
المصنف كالجمهور فلا إشكال اه . قلت وإليه ميل البخارى كما تقدم قريباً .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التفسير، وأشار به البخارى إلى بيان

قوله : (للبسنا لشبهنا) أولو أنزلنا ملكاً لأنزلناه بصورة إنسان إذ^(١) لا طاعة

تفسير قوله عز وجل ففتنهم في قوله عز اسمه «ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركؤكم الذين كنتم تزعمون» ثم لم تكن فتنهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ، ويشير إلى المَعذرة قولهم : «والله ربنا ما كنا مشركين» قال القسطلاني : قوله معذرتهم ، أي التي يتوهمون أنهم يتخلصون بها . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الرازي ، قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة ، لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام ، وتصرف العرب في ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم وإقامتهم عليه إلا أن تبرأوا منه لحلفوا أنهم ما كانوا مشركين فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالأوثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : ثم لم تكن فتنهم ، معناه شركهم في الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى : ثم لم تكن عاقبة فتنهم إلا البراءة ، اه مختصراً . وفي الجلالين : قوله «فتنهم» أي معذرتهم ، قال صاحب الجمل : أي جوابهم ، وسماه فتنة لأنه كذب ، وبسط الراغب في معنى الفتنة واستعملها كلاماً طويلاً .

(١) وفي الجلالين : «ولو جعلناه» أي المنزل «ملكاً لجعلناه رجلاً» أي على صورته ليتمكنوا من رؤيته إذ لا قوة للبشر على رؤية الملك ، وفي الجمل عن أبي السعود : المعنى لو جعلنا النذير الذي اقترحوه ملكاً مثلنا ذلك الملك رجلاً لعدم استطاعة الآحاح لمعاينة الملك على هيكله ، وقال الخازن : وذلك أن البشر لا يستطيعون أن ينظروا إلى الملائكة في صورهم التي خلقوا عليها ولو نظر إلى الملك ناظر لصنع عند رؤيته ولذلك كانت الملائكة تأتي الأنبياء في صور الإنس كما جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي ، وكما جاء

لهم برؤيته، مع أنه لو أنزل على هيئته وصورته لم يأت (١) الخلط والتباس المتوقف عليه التعليم والتعلم، فإذا لم ينزل في صورته ونزل في صورة إنس عاد المحذور كما كان وصار السؤال وارداً كما ورد على إرسال الإنس نفسه .
قوله : (البسط الضرب) يعني (٢) أن المراد بالبسط هنا الضرب .

الملكان إلى داود عليه السلام في صورة رجلين ، وكذلك أتت الملائكة إلى إبراهيم ولوط عليهما السلام اه .

(١) قال ابن كثير : أي لو بعثنا إلى البشر رسولا ملكياً لكان على هيئة الرجل ليتمكن مخاطبته والارتفاع بالأخذ عنه ، ولو كان كذلك لالتبس عليهم الأمر اه .

(٢) قال الحافظ : قوله « باسطوا أيديهم » الخ وصله ابن أبي خاتم عن ابن عباس في قوله تعالى : « والملائكة باسطوا أيديهم » قال هذا عند الموت اه . وقال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « والملائكة باسطوا أيديهم » وقوله : « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم » وجوابه لو محذوف تقديره لرأيت عجيباً قوله : « باسطوا أيديهم » أي بالضرب ، وقيل بالعذاب ، وقيل بقبض الأرواح من الأجساد ، ويكون هذا وقت الموت ، وقيل يوم القيامة ، وقيل في النار ، وقال الزمخشري : « باسطوا أيديهم » يسطون إليهم أيديهم يقولون أخرجوا أرواحكم إلينا من أجسادكم ، وهذا عبارة عن العنف والإلحاح في الإزهاق ، وتفسير الضرب بالبسط غير موجه لأن المعنى البسط بالضرب ، يعني الملائكة يسطون أيديهم بالضرب اه مختصراً . وفي التفسير الكبير قال ابن عباس ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعذبونهم كما يقال بسط إليه يده بالمسكروه اه . وقال الراغب : بسط الشيء نشره وتوسعه ، ثم قال بعد الكلام على اللغات : بسط اليد مدها قال تعالى : « وكلهم باسط ذراعيه » وبسط الكف تارة يستعمل للطلب نحو « باسط

قوله : (سرمداً دائماً) الظاهر أن ^(١) المصنف قصد بذلك دفع ما يرد على ظاهر آية الأنعام والقصاص من توم معارضة حيث قال في الأولى : « وجعل الليل سكناً ، وهو يقتضى اتصاف الليل بالسكون والقرار ، وأيضاً فالليل كثيراً ما تنصف بالسرمد فيقال ليل سرمد ، وصرح في الثانية بتقضيها وعدم قرارها حيث قال : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً ، الآية ، وحاصل الدفع أن سرمد ههنا وإن كان للدوام إلا أن السرمد في صفة الليل ليس بمعنى الدوام

كفيه إلى الماء ، وتارة لاخذ ، نحو « والملائكة باسطوا أيديهم » وتارة للصولة وللضرب قال تعالى : « ويسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء » ، وتارة للبذل والإعطاء ، نحو : « بل يدها مبسوطتان » اهـ مختصراً . وفي الجلالين : « باسطوا أيديهم » إليهم بالضرب والتعذيب قال صاحب الجمل : وفي الحديث أن أرواح الكفار تأتي الخروج فتضربهم الملائكة حتى تخرج فيفيد أن أرواح الكفار لا تخرج بغيره اهـ .

(١) قال الحافظ : كذا وقع ههنا وليس هذا في الأنعام وإنما هو في سورة القصص ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية ، أي دائماً قال : وكل شيء لا يتقطع فهو سرمد ، وقال الكرماني : كأنه ذكرها ههنا لمناسبة قوله تعالى في هذه السورة « وجاعل الليل سكناً » اهـ . وقال العيني : لا مناسبة لذكر هذا ههنا لأنه لم يقع هذا إلا في سورة القصص ، ثم قال بعد ذكر قول الكرماني : قلت لم يذكر وجه أكثر هذه الألفاظ المذكورة ولا تعرض إلى تفسيرها ، وإنما ذكر هذا مع بيان مناسبة بعيدة على ما لا يخفى اهـ . قلت : الظاهر ما قاله الكرماني وتبعه الحافظ والقسطلاني أنه ذكره ههنا لمناسبة آية سورة الأنعام وإلا فلا وجه لذكره ههنا ، وأجاد الشيخ قدس سره

ولأنما هو مجاز عن الطول ، وكذلك السكن صفة لليل ^(١) باعتبارها فيه لا بحسب نفسه لأن كل ما فيه من الأناسي والدواب يسكن فيه فلو كان الليل ساكناً بنفسه لسرمد الليل . لم يتقضى وليس كذلك ، والله أعلم .
قوله : (رهوت ^(٢) خير من رحوت) وكذلك قوله : تهرب الخ حاصله أن

في توجيه ذكره ههنا بأنه أشار إلى دفع التعارض في الآيتين بأن السكون والقرار في الآية ليس بمعنى الدوام كما يتوهم من قولهم ليل سرمد ، بل هو مجاز عن الطول .

(١) قال الرازي : قال صاحب الكشف : السكن ما يسكن إليه الرجل ويطمن إليه استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ثم إن الليل يطمئن إليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل اه . وقال أيضاً في قوله تعالى : دقل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً ، الآية : نبعز وجل على أن الوجه في كون الليل والنهار نعمتان يتعاقبان على الزمان لأن المرء في الدنيا وفي حال التكليف مدفوع إلى أن يتعقب لتحصيل ما يحتاج إليه ، ولا يتم له ذلك لولا ضوء النهار ، ولأجله يحصل الاجتماع فيمكن المعاملات ، ومعلوم أن ذلك لا يتم لولا الراحة والسكون بالليل فلا بد منهما اه .

(٢) قال الحافظ : فسر معنى ملكوت بملك ، وأشار إلى أن وزنه رهوت ورحوت ، ويوضحه كلام أبي عبيدة فإنه قال في قوله تعالى : وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ، أى ملك السماوات ، خرج مخرج قولهم في المثل : رهوت خير من رحوت أى رهبة خير من رحمة اه . وقال العيني : فسر ملكوت بقوله ملك ، وقال الجوهري : الملكوت من الملك كالرهوت من الرهبة ، ويقال : الواو والتاء فيها زائدتان ، وقال المفسرون : ملكوت كل شيء معناه ملك كل شيء ،

مقام الخشية^(١) أعلى وأفضل من مقام الرجاء ، فإن الخاشي يتكلف من الأعمال والمخاط ما لا يتحملة الراجي فأنذر أكثر من الإخبار .

أى هو مالك كل شيء والمتصرف فيه على حسب مشيئته ومقتضى إرادته ، وقيل : المملوكات الملك بأبلغ الألفاظ ، وقيل المملوكات عالم الغيب كما أن الملك عالم الشهادة . وفى تقرير المكي رحمه الله : قوله الملك : يريد أن الواو والتاء مزيدتان للبالغة كما فى رهوت ورحوت ، ثم أورد ما كان هنا من المثل المشهور فقال : رهوت خير من رحوت ، ثم فسر هذا المثل بقوله : وتقول تهرب الخريد أن الرحوت والرحوت مصدران مجهولان ، وحاصل معناه أنك إن تهرب وتؤدب فى أمر خير كتعلم الدين مثلا أولى لك من أن ترحم فتترك عنه .

(١) بسط الكلام على ذلك الإمام الغزالي فى الإحياء وشارحه صاحب الإتحاف بما لا مزيد عليه ، فقال : أولا الرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ، ومطيتان بهما يقطع من طرق الآخرة كل عقبة كئود ، فلا يقود إلى قرب الرحمن ، روح الجنان ، مع كونه بعيد الأرجاء ، ثقبيل الأعباء ، إلا أزمة الرجاء . ولا يصد عن نار الجحيم ، والعذاب الأليم ، مع كونه محفوظاً بطائفة الشهوات وعجائب اللذات ، إلا لا سياط التخويف و سطوات التعنيف ، فلا بد به إذن من بيان حقيقتهما وفضيلتهما وسبيل التوصل الجمع بينهما مع تضادهما وتعادلهما ، ونحن نجمع ذكرهما فى كتاب واحد يشتمل على شطرين : الشطر الأول فى الرجاء ، والشطر الثانى فى الخوف ، ثم قال بعد بسط الكلام الطويل عليهما فى بيان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما : اعلم أن الأخبار فى فضل الخوف والرجاء قد كثرت وربما ينظر الناظر إليهما ويعتريه شك فى أن الأفضل أيهما ؟ وقول القائل الخوف أفضل أم الرجاء ؟ سؤال فاسد بضاهى قول القائل الخبز أفضل أم الماء ؟ وجوابه أن يقال : الخبز أفضل للجائع ، والماء أفضل للعطشان فإن اجتماعا نظر إلى الأغلب ، فإن كان الجوع أغلب ، فالخبز أفضل

وإن كان العاقل أغلب فالأفضل، وإن استويا فهما متساويان، وهذا لأن كل ما يراد لمقصود فضله يظهر بالإضافة إلى مقصوده لا إلى نفسه، والخوف والرجاء وراء أن يداوى بهما القلوب، ففضلهما بحسب الداء الموجود، فإن كان الغالب على القلب داء الأمن من مكر الله تعالى والاغترار به فالخوف أفضل، وإن كان الأغلب هو اليأس والقنوط من رحمة الله، فالرجاء أفضل، ويجوز أن يقال مطلقاً: الخوف أفضل لأن المعاصي والاغترار على الخلق أغلب، إلى أن قال بعد الكلام الطويل: فالخلق الموجودون في هذا الزمان كلهم الأصلح لهم غلبة الخوف بشرط أن لا يخرجهم إلى اليأس وترك العمل، وقطع الطمع من المغفرة، فيكون ذلك سبباً للتكاسل عن العمل، وداعياً إلى الانهماك في المعاصي، فإن ذلك قنوط وليس بخوف، إنما الخوف هو الذي يحث على العمل ويكدر جميع الشهوات، ويزعج القلب عن الركون إلى الدنيا ويدعوه إلى التجافي عن دار الغرور فهو الخوف المموددون حديث النفس إلى آخر ما بسطه. وقال النووي في شرح المذهب: اتفق أصحابنا وغيرهم على أنه يستحب للريض ومن حضرته أسباب الموت ومعاذاته أن يكون حسن الظن بالله راجياً رحمته، وأما في حال الصحة ففيه وجهان لأصحابنا حكاهما القاضي حسين وصاحبه المتولى وغيرهما، أحدهما: يكون خوفه ورجاؤه سواء والثاني يكون خوفه أرجح، قال القاضي: هذا الثاني هو الصحيح، هذا قول القاضي، والأظهر أن الأول أصح ودليله ظواهر القرآن العزيز، فإن الغالب فيه ذكر الترغيب والترهيب مقرونين كقوله تعالى: ديوم تبيض وجوه وتسود وجوه، ثم قال بعد ذكر الآيات العديدة فيهما: وقد تقيعت الأحاديث الصحيحة الواردة في الخوف والرجاء، وجمعتها في كتاب رياض الصالحين، فوجدت أحاديث الرجاء أضعاف أحاديث الخوف مع ظهور الرجاء فيها، اه مختصراً.

قوله : (وكيل حفيظ محيط) يعني^(١) أن الوكالة هنا ليست بمعناه ، بل المراد بها الحفظ والإحاطة ، وهما وصفان لازمان للوكيل عادة لتمكّنه من التصرف في ما وكل عليه .

قوله : (إنه ضروب للعذاب) يعني^(٢) أن العذاب أصناف وضروب .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « والله على كل شيء وكيل ، أي حفيظ محيط اه . و زاد العيني : وفي بعض الشروح قوله : « وكيل ، يريد « لست عليكم بوكيل ، ونزلت هذه الآية قبل الأمر باقتال اه . وفي الجلالين في قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ، حفيظ . قال صاحب الجمل : قوله وكيل أي متولى جميع أمور خاقه الذين أتم من جملتهم ففوضوا أموركم إليه ، واقصروا عبادتكم عليه اه . وما أفاده الشيخ قدم سره ظاهر ، يعني أنه ليس من التوكيل الشرعي .

(٢) بسط الشراح في معنى قوله قبلا وفي ضبط هذا اللفظ ، وقال الحافظ بعدما بسط الكلام على الأقاويل فيه : ولم أر من فسره بأصناف العذاب فليحذر اه . وحكى القسطلاني قول الحافظ هذا ولم يزد عليه بشيء ، وقال العيني : قوله ضروب للعذاب أشار به إلى قوله تعالى : « وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ، ثم قال : قبلا جمع قبيل والمعنى أشار به إلى أن معنى قبيل ضربوب يعني أنواع للعذاب ، كل ضرب أي كل نوع من تلك الضروب ، قبيل أي نوع اه . وهذا التفسير من منتقادات الشيخ قدم سره كما تقدم في مقدمة هذا التعليق ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المقرر بالتقصيرات أن ذكر هذا التفسير هنا ليس في محله بل هو تفسير لما سيأتي في سورة الكهف في قوله عز اسمه : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا ، قال صاحب الجلالين : قوله وقبلا ، مقابلة وعياناً ، وهو القتل يوم بدر ، وفي قراءة

قوله : (سنستدرجهم تأتيهم من مأمهم) هذا المعنى^(١) مستنبط بملاحظة ما بعده وهو قوله : «من حيث لا يعلمون» فإن الآخذ لمن لم يعلمه المأخوذ من حيث كان آمناً وهو المراد كقوله تعالى : «فأتاهم الله من حيث لم يخأوره»^(٢) لبيان اتحادهما من حيث المعنى .

بضمين جمع قبيل أى أنواعاً ، اه . لكن فيه أن الإمام البخارى فسر قبلا الذى فى سورة الكهف بقوله استئنافاً ، نعم أخرج السيوطى فى الدر عن مجاهد أنه قرأ : «أو يأتيهم العذاب قبلا» أى قبائل ، اه . قال العيني فى الكهف : من قرأ بضمين أراد أصناف العذاب ، اه . قال البغوى فى المعالم : قرأ أبو جعفر وأهل الكوفة قبلا بضم القاف والباء جمع قبيل أى أصناف العذاب نوعاً نوعاً ، اه . فالظاهر عندى أن هذا التفسير كان لقبلا الذى فى الكهف نقل ههنا من سهو الكاتب .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : «والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» ، وفسر قوله : «سنستدرجهم» بقوله : «تأتيهم من مأمهم» أى من موضع أمهم ، اه . قال القسطلانى : وأصل الاستدراج الاستصعاد أو الاستئزال درجة بعد درجة ، أى نأخذهم قليلاً قليلاً إلى أن تدرجهم العقوبة وذلك أنهم كلما جدوا خطيئة جدت لهم نعمة فظنوا ذلك تقريباً من الله تعالى وأنسام الاستغفار اه . قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى «سنستدرجهم» الاستدراج أن يأتيه من حيث لا يعلم ، ومن حيث يتلطف به حق يغيره ، اه . وأصل الاستدراج التقريب منزلة منزلة من الدرج ، لأن الصاعد يرقى درجة بعد درجة ، اه ما فى الفتح .

(٢) قال العيني : قوله كقوله تعالى «فأتاهم الله من حيث لم يحفسبوا»

قوله : (يمدونهم يزنون) أفاد^(١) بذلك طريق مدم أبام النعى .
قوله : (خيفة خوفا) وإيراد^(٢) خفية تبنيه على فرق بينهما .

وجه التشبيه فيه هو أخذ الله إياهم بفتنة كما قال في آية أخرى : وحتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بفتنة هـ اهـ .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : د وإخوانهم يمدونهم فى النعى ثم لا يقصرون هـ وفسر د يمدونهم ، بقوله : يزنون ، وقال أبو عبيدة : أى يزنون لهم النعى والكفر اهـ . قلت : وتام الآية د إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ، وإخوانهم يمدونهم فى النعى ثم لا يقصرون ، قال صاحب الجلالين : د وإخوانهم ، أى إخوان الشياطين من الكفار يمدونهم الشياطين فى النعى ثم لا يقصرون ، أى يكفون عنه بالتبصر كما تبصر المتقون اهـ . وبسط صاحب الجمل فى وجوه تفسير الآية على أقوال فقال : فى هذه الآية أوجه : أحدها أن الضمير فى إخوانهم يعود على الشياطين لدلالة لفظ الشيطان عليهم ، أو على الشيطان نفسه لأنه لا يراد به الواحد بل الجنس ، والضمير المنصوب فى يمدونهم يعود على الكفار ، والمرفوع يعود على الشياطين أو الشيطان كما تقدم ، والتقدير : وإخوان الشياطين تدمم الشياطين ، وعلى هذا الوجه فالخبر جار على غير من هو له فى المعنى ، ألا ترى أن الإمداد مسند إلى الشياطين وهو فى اللفظ خبر عن إخوانهم ، وهذا التأويل الذى ذكرته هو قول الجمهور وعليه عامة المفسرين ، قال الزحنى : هو أوجه لأن إخوانهم فى مقابلة الذين اتقوا اهـ . ثم ذكر وجوهاً آخر .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وتوضيحه أن الإمام البخارى أشار بهاتين الكلمتين إلى الآيتين المختلفتين من سورة الأعراف ، فأشار بقوله د خيفة ، إلى ما فى آخر سورة الأعراف من قوله تعالى : د واذكر ربك فى نفسك تضرعاً

وخيفة ودون الجهر من القول بالعدو والآصال، وأشار بقوله «خفية» إلى ما في أول الأعراف في الركوع السابع من قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» لأنه لا يحب المعتدين، قال الحافظ: قال أبو عبيدة في قوله «واذكر ربك في نفسك» تضرعاً وخفية، أى خوفاً وذهبت الرواى لكسرة الخاء، وقال ابن جريج : في قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» أى سرراً، وقوله : من الإخفاء فيه تجوز، والمعروف في عرف أهل الصرف عن الإخفاء لأن المزيد مشتق من الثلاثى، ويوجه الذى هنا بأنه أراد انتظام الصفتين من معنى واحد، اهـ. وهكذا فى العبنى لكن فيه : أراد به أن الخفية مأخوذ من الإخفاء وفيه تأمل لأن القاعدة أن المزيد فيه يكون مشتقاً من الثلاثى دون العكس، ولكن يمكن أن يوجه كلامه باعتبار انتظام الصفتين فى معنى واحد اهـ. وهكذا فى القسم الثانى بلفظ الصفتين بدل الصفتين، ثم بسط صاحب الجمل تحت قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» الكلام على الدعاء هل هو فى معناه أو معنى العبادة؟ وحكى عن الخازن وفرع بعض أصحاب الطريقة على قوله تعالى : «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» فقال هل الأفضل إظهار العبادات أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن إخفاء الطاعات والعبادات أفضل من إظهارها لهذه الآية ولكونه أبعد عن الرياء، وذهب بعضهم إلى أن إظهارها أفضل ليقترن به غيره فيعمل مثل عمله، وتوسط الحكيم الترمذى فقال : إن كان خائفاً على نفسه من الرياء فالأولى إخفاء العبادات خوفاً لعمله عن البطلان، وإن كان قد بلغ فى الصفاء وقوة اليقين إلى التمكن بحيث صار مباحيناً لشائبة الرياء كان الأولى فى حقه الإظهار لتحصل فائدة الاقتداء به، وذهب بعضهم إلى أن إظهار العبادات المفروضة أفضل من إخفائها، فصلاته المكتوبة فى المسجد أفضل من صلاته فى بيته، وسلاة النفل فى البيت أفضل من صلاته فى

قوله : (أرني أعطني) فسر^(١) به لعدم ذكر المفعول ، وقلبا يحذف مفعول مثل تلك الأفعال بخلاف الإعطاء فإن مفعوله يقدر كثيراً .
قوله : (غامر سابق بالخير) ليس^(٢) المعنى أنه وارد في الرواية بهذا المعنى

المسجد وكذا إظهار الزكاة أفضل من إخفائها ، ويقاس على هذا سائر العبادات اهـ .
وقد تقدم الكلام على التفاضل بين إخفاء الصدقة وإظهارها في كتاب الزكاة ،
وكذا على الذكر بالجهر في باب ما يكره من رفع الصوت من كتاب الجهاد .

(١) أجاد الشيخ قدم سره في وجه التفسير بالإعطاء ، ولذا احتاج المفسرون إلى تقدير المفعول الثاني ، ففي الجلالين : قال رب أرني نفسك أنظر إليك ، انتهى .
قال صاحب الجمل : قوله أرني فعل أمر مبني على حذف الياء ، وباء المتكلم مفعول أول ، والثاني محذوف قدره الشارح بقوله نفسك ، والمعنى مكنتي من رؤيتك وهيئتي لها ، فإن فعلت في ذلك أنظر إليك فتغير الشرط والجزاء ، انتهى . وقال القسطلاني : أي أرني نفسك أنظر إليك ، فتأتي مفعولي أرني محذوف ، والرؤية عين النظر ، لكن المعنى اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك ، انتهى . وفي الخازن : قال الزجاج : فيه اختصار تقديره أرني نفسك أنظر إليك ، وقال ابن عباس : معناه أعطني ، انتهى . قلت : وإنما احتاجوا إلى تفسير قوله أرني بقولهم أعطني أو مكنتي لدفع إيراد اتحاد الشرط والجزاء ، وفي تقرير المكي قوله : أعطني يريد أن المراد بالرؤية رؤية البصر لا رؤية القلب ، فالمعنى أعطني رؤيتك بالبصر ، انتهى .

(٢) أراد الشيخ قدم سره بذلك دفع ما يرد على الإمام البخاري على تفسيره بذلك أنه مستغرب كما قاله الحافظ ، وهو من منتقادات الشيخ قدم سره كما تقدم في مقدمة اللامع مبسوطاً ، فدفعه الشيخ بأن الإمام البخاري ذكر معناه الآخر .

بل الغرض منه أنه قد بآنى بهذا^(١) المعنى أيضاً ولا يبعد^(٢) حمله فى الرواية على هذا المعنى .

قوله : (أدخلوا الباب سجداً) والمراد^(٣) بالباب باب المسجد الذى كان معهم من الثوب فأمرُوا أن يدخل كل واحد منهم هذا المسجد بعد السجود على بابه

(١) كما يظهر من كلام السكرمانى والعينى إذ قالوا : غامر بالغين المعجمة من باب المفاعلة ، أى سبق بالخير أو وقع فى أمر أو زاحم وخاصم إلى آخر ما بسط فى معانيه ، وقال الراغب : أصل الغمر إزالة أثر الشيء ، ومنه قيل للبلاء الكثير الذى يزيل أثر سبله غمر ، وبه شبه الرجل السخى ، والفرس الشديد العدو ، فقيل لها غمر اه . وقال المجد : الغمر الماء الكثير ، والكريم الواسع الخلق ، ومن الخيل الجواد ، ومن الثياب السابغ ، ومن الناس جماعتهم ولفيفهم ، وغمر الخلق كثير المعروف سخى بين الغمورة اه .

(٢) فى تقرير المكى قوله : وسابق بالخير ، فسر به لأن معنى غامر دخل فى غمرة الخصومة ومعظمها ، ومعلوم أن خصومة أبى بكر لا يكون بالخير ، ، فلذا قال : إن المراد بغامر أى سابق الخير اه .

(٣) فى المدارك : . . . وأدخلوا الباب ، باب القرية أو باب القبة التى كانوا يصلون إليها ، وهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه الصلاة والسلام ، وإنما دخلوا الباب فى حياته ودخلوا بيت المقدس بعده اه . قال صاحب الإكليل : قوله : باب القرية ، الخ يعنى أن الباب للعهد والمعهود ، أما باب القرية للقى أمرُوا بدخولها أو باب القبة المضروبة فى التيه التى كانوا يصلون إليها ويصلى فيها موسى وهارون على نبينا وعليهما الصلاة والسلام . فى النهاية : القبة من الحجاب بيت صغير مستدير ، ولعلها كانت منزلة الخراب للمسجد ، فإن صلاتهم لم تكن

ليدل ذلك على الانحناء^(١) والانتقاد لأمر الله تعالى .

قوله : (الأقال المغانم) احتاج^(٢) إلى تفسيره لما اشتهر استعمال النفل فيما يعطيه الإمام زيادة على السهم وهو غير مراد ههنا ، وذكر^(٣) العطية في ترجمة النافلة استطراد وتنبيه على المعنى القوي .

قوله : (وتصدية الصغير) فالفرق^(٤) بين المكاء والتصدية بحسب هذا

صححة إلا في يعمهم وكنا نسهم على ما صرح به الطيبي في شرح المشكاة في باب فضائل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وقوله : وهم لم يدخلوا الخ هذا دليل على أن المراد باب القبة لا باب بيت المقدس اه . وقال العيني قوله : : ادخلوا الباب ، أى باب القرية وقيل باب القبة التى كانوا يصلون إليها اه . قلت : لكن المعروف عند المفسرين أن المراد بالباب باب بيت المقدس أو باب أريحا .

(١) وفي الجلالين قوله : : سجداً ، أى منحنين اه . وفي الجمل : أشار إلى أن سجداً ، نصبه على الحال أى متواضعين ، وعبارة الخازن : سجداً منحنين متواضعين كالراكع ، ولم يرد به نفس السجود اه .

(٢) وهو ظاهر ، ففي المجمع هن النهاية : النفل بالفتح ، وقد تسكن زيادة يخص بها بعض الغزاة ، وهو أيضاً الغنيمة اه .

(٣) قال العيني : إنما ذكر هذا استطراداً ، لأن في معنى الأقال التى هي المغانم معنى العطية ، قال الجوهرى : النفل والنافلة عطية التطوع من حيث لا تجب ومنه نافلة الصلاة اه .

(٤) أجاد الشيخ قدس سره في بيان الفرق بينهما ، ونبه بقوله على هذا التفسير أن ذلك بيان لما اختاره البخارى ، وإلا فالمفسرون مختلفون في ذلك كما سيأتى قريباً ، وفي تقرير المكي : الصغير يعنى بدون إدخال الأصابع في الفم ،

التفسير أن المكاء هو الصغير بإدخال الأصبع في الفم والتصدية بدونه .

فالفرق بين المكاء والتصدية بإدخال الأصابع في الفم في الأول وعدمه في الثاني وكلاهما صوت الفم، وعامة المفسرين على أن التصدية ضرب الأكف اه . وفي تقريره الآخر : تصدية سي . اه . قلت : وكلام الراغب يؤيد تفسير البخاري إذ قال في مكاء : مكاء الطير يمكو مكاء صفر ، قال تعالى : وما كان صلاتهم عند البيت ، الآية تنبيهاً أن ذلك منهم جار مجرى مكاء الطير في قلة الغناء اه . وقال في التصدية : الصدى صوت يرجع إليك من كل مكان صقيل ، والتصدية كل صوت يجرى مجرى الصدى في أن لا غناء فيه ، وقوله تعالى : وما كان صلاتهم ، الآية ، أى غناء ما يرددونه غناء الصدى ، ومكاء الطير . والتصدى أن يقابل الشيء مقابلة الصدى ، أى الصوت الراجع من الجبل اه . وفي الجلالين : إلا مكاء صغيراً ، وتصدية تصفيقاً . وفي الجبل : المكاء مصدر مكاء يمكو مكوأ من باب عدا ومكاء أيضاً صفر ، والمكاء بالضم كالبكاء ، والتصدية فيها قولان : أحدهما أنها من الصدى وهو ما يسمع من رجوع الصوت في الأمكنة الخالية الصلبة ، يقال منه صدى يصدى تصدية ، والمراد بها هنا ما يسمع من صوت التصفيق بإحدى اليدين على الأخرى ، وفي التفاسير : إن المشركين كانوا إذا سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ويتلو القرآن صفقوا بأيديهم وصفروا بأفواههم ، والثاني أنها من الصد وهو المنع ، والأصل تصددة بدالين فأبدلت ثانيتهما ياء تخفيفاً اه مختصراً . وفي الخازن : المكاء في اللغة الصغير ، والتصدية التصفيق ، وفي اشتقاقه قولان ، أحدهما أنه من الصدى ، وهو الصوت الذى يرجع من الجبل كالجبب للتكلم ولا يرجع إلى شيء ، والثاني قال أبو عبيدة أصله تصددة فأبدلت الياء من الدال ، اه ملخصاً . وفي المدارك قوله تعالى : إلا مكاء ، صغيراً ، وتصدية تصفيقاً ، اه مختصراً .

قوله : (لما يحبيكم يصلحكم) ولما^(١) لم يخبر لإرادة المعنى الحقيقي صير إلى المجاز ، وهو ما يفيد في الحياة الآخروية من الأمور والأحكام .

قوله : (اغتر بهن الخ) اغتر^(٢) أول وأصرفها عن الظاهر ، وهذا تسليم منه لما أعاده الرجل ، وحاصل جوابه أن القتل إن كان جائزاً كما زعمت ، فذاك وإن لم يكن جائزاً كان دوام العذاب لازماً ، فدرء المفسدة أولى من جلب المصلحة فإن الأمر إذا دار بين حرمة وجوب كان الترك هو الواجب لا الإقدام عليه .

(١) وهذا ظاهر فإن الحياة الدنيوية لا تعلق لها بالاستجابة ، وفي الجلالين قوله : لما يحبيكم ، من أمر الدين ، لأنه سبب الحياة الأبدية ، وفي الجمل : لما يحبيكم ، أى لما فيه حياتكم قال السدى : هو الإيمان ، لأن الكافر ميت فيجبا بالإيمان ، وقال قتادة : هو القرآن ؛ لأنه حياة القلوب وفيه النجاة والعصمة في الدارين ، وقال مجاهد : هو الحق ، وقال محمد بن اسحق : هو الجهاد لأن الله تعالى أعز به بعد الذل ، وقيل : هو الفهامة لأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون اه . عن الخازن .

(٢) هكذا في تقرير المبكى ولفظه قوله : اغتر (مغرور شدن من) بأن أول في الآية السابقة وأترك العمل بظاهرها بأن أقول أن الأمر بقتالهم إنما هو بشرط الشوكة والقدرة على الدفع ، وليست الشوكة لنا فلا قتال علينا ، بل قتالنا ازدياد الفتنة اه . وقال العيني تبعاً للكرمانى : قوله اغتر من الاغترار بالمعجمة والراء المكررة ، أى تأويل هذه الآية أحب إلى من تأويل الآية الأخرى التي فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم اه . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في تفسير سورة البقرة في باب قوله تعالى : (وقاتلوا حتى لا تكون فتنة الخ) ولا يذهب عليك أن قوله اغتر بالغين المعجمة ، هو المعروف في

قوله : (حتى لا تكون فتنة) وليس هذا تخصيصاً للآية بموردها حتى يتوهم^(١) أن العبرة لعموم اللفظ ، فكيف خصص ابن عمر تلك الآية بقتال المشركين فقط ، بل المقصود أن مورد الآية ما لم يلتبس فيه وجه القتال فهو واضح لا خفاء فيه فلا يقاس عليه ما هو ملتبس الحقيقة ، فإن قتال ابن الزبير ومن قاتله لم يدر أيهما على الحق ، وإن كانت القرينة ترجح حقيقة ابن الزبير فلا يقاس مظلون الخيرية على متيقنها .

متون النسخ الهندية ، وعاليه بنى الكرمانى والعينى شرحيهما وهكذا فى نسخة القسطلانى ، لكنه قال : اغتر فى هذين الموضوعين بالغين المهجمة والفوقية من الاغترار ، أى تأويل هذه الآية ، وإن طائفتان ، أحب من تأويل الأخرى ، ومن يقتل مؤمناً الذى فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم ولا يذعن عن الكشميين : أعير بضم الهمزة وفتح العين المهمة وتشديد التحتية فى الموضوعين اهـ . قلت : وعلى الثانى بنى الحافظ شرحه ، وقال هكذا للكشمينى فى الموضوعين ، ولغيره بفتح الهمزة فذكر الرواية الثانية .

(١) والمسألة خلافية شهيرة ، والعبرة عندنا الحنفية لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، كما هو معروف فى كتب الفقه والأصول ، وبسط الكلام على ذلك السيوطى فى الإتيان ، إذ قال : اختلف أهل الأصول هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ؟ والأصح عندنا الأول ، وقد نزلت آيات فى أسباب واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار فى سلمة بن صخر ، وآية اللعان فى هلال وحدث القذف فى رماة عائشة ، ثم تعدى إلى غيرهم ، ومن لم يعتبر عموم اللفظ قال : خرجت هذه الآية ونحوها لدليل آخر ، كما قصرت آيات على أسبابها اتفاقاً لدليل قام على ذلك ، ثم قال بعد ذكر الدلائل على

(دارى الامر بالمعروف النخ) أى^(۱) إذا كان الأمر بالمعروف والناهون عن المنكر نصف المخالفين أو أكثر منه وجب الأمر والنهى، وإن أقل منه لم يجب، وإن كان الأفضل^(۲) هو الإتيان بهما.

اعتبار العموم، قال ابن تيمية: قد يحىء كثير من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا، كقولهم إن آية الظهار نزلت في امرأة ثابت، وإن آية الكفالة نزلت في جابر بن عبد الله، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من اليهود والنصارى، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بمسببه؟ فلم يقل أحد أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلة، اه مختصراً.

(۱) قال الكرماني: قوله مثل هذا أى مثله في أن لا يضر الواحد من الإثنين، ولا المائة من المائتين عند الأمر والنهى اه. قال صاحب التفسير: يعنى يكس بازندارد خود را از امر كردن بمعروف و دوكس را و منع كردن يكى از منكرات شرعيه دوكس را و اگر نه كندكنا هكار مي كند ديكه: اه كبيره اه.

(۲) وفيه تفاصيل بسطت في محلها، وبسط الكلام على ذلك الغزالي في

قوله : (أهوى ألقاه في هوة) وليس ^(١) هذا اللفظ هنا في هذه السورة ،
فإيراده تأييد لما ترجم به قوله : « والمؤتفكات ، حيث كان المراد هو السقوط
والانقلاب كما هو مصرح في قوله تعالى : « والمؤتفكة أهوى » .

الإحياء إذ قال في جملة الشروط : الخامس كونه قادراً ولا يخفى أن العاجز
ليس عليه حسبة إلا بقلبه إذ كل من أحب الله يكره معاصيه وينكرها ، وقال
ابن مسعود رضي الله عنه : جاهدوا الكفار بأيديكم ، فإن لم تستطيعوا إلا أن
تكفروا في وجوههم فافعلوا ، واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز
الحسي ، بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً يناله فذلك في معنى العجز ، وكذلك
إذا لم يخف مكروهاً ، ولكن علم أن إنكاره لا ينفع فليستفت إلى معنيين أحدهما
عدم إفادة الإنكار والآخر خوف مكروه ، ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة
أحوال ، أحدها أن مجتمع المعنيين بأن يعلم أنه لا ينفع كلامه ويضرب إن
تكلم فلا تجب عليه الحسبة ، بل ربما تحرم في بعض المواضع . نعم يلزمه أن
لا يحضر في مواضع المنكر ويعتزل في بيته ، الحالة الثانية أن ينتفى المعنيان
جميعاً ، بأن يعلم أن المنكر يزول بقوله وفعله ، ولا يقدر له على مكروه ، فيجب
عليه الإنكار وهذه هي القدرة المطلقة ، الحالة الثالثة أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره
لكنه لا يخاف مكروهاً فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها ، ولكن تستحب
لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين ، الحالة الرابعة عكس هذه
وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه ، ولكن يظل المنكر بفعله وهذا ليس بواجب
وليس بحرام ، بل هو مستحب ، وبدل عليه الخبر في فضل كلمة حق عند إمام
جائز اه مختصراً . ثم بسط الكلام على فروعها وتفصيلها .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه ذكر هذه اللفظة التي في سورة النجم
في تفسير سورة برامة ، وما أفاده أوجه بما قاله الشراح ، وتوضيح ذلك أن الإمام

(وإن كان جمع المذكور النخ) أشار^(١) بذلك إلى أن الخوائف على هذا التقدير شاذ.

البخارى قال: أولا والمؤتفكات انتفكت انقلبت به الأرض، والمؤتفكات وارد في سورة براءة، ثم ذكر بعده متصلاً قوله أهوى ألقاه في هوة، قال الحافظ تبعاً للسكرماني: قوله أهوى ألقاه، هذه اللفظة لم تقع في سورة براءة، وإنما هي في سورة النجم، ذكرها المصنف هنا استطراداً من قوله والمؤتفكة أهوى اه. وحاصل ما أفاده الشيخ أن الإمام البخارى ذكر أولاً قوله والمؤتفكات وهو وارد في سورة براءة في قوله: ألم يأتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات الآية، قال صاحب الجمل: أى المتقلبات التى جعل الله عاليها سافلها ويقال: أفك إذا قلبه وبابه ضرب اه وقال العيني: فسر البخارى المؤتفكات بقوله انتفكت: انقلبت به الأرض وهم قوم لوط، وأصله من أفكك يافكك إذا صرفه عن الشيء وقلبه، والافكة العذاب الذى أرسله الله إلى قوم لوط فقلب بها ديارهم، والبلدة مؤتفكة وتجمع على مؤتفكات اه مختصراً. ولما كان ذكر قوم لوط في النجم بلفظ أوضح منه ذكرها توضيحاً لقوله الأول، وفي الجلالين قوله: والمؤتفكة، وهى قرى قوم لوط أهوى، أسقطها بعد رفعها إلى السماء مقلوبة إلى الأرض اه. وهكذا فسر عامة المفسرين لفظه أهوى بالإسقاط بعد الرفع، وقال الراغب: الأهوى سقوط من علو إلى سفلى، وأهواه أى رفعه في الهواء ثم أسقطه قال تعالى: والمؤتفكة أهوى، اه. وفسره البخارى بقوله: ألقاه في هوة، وقال العيني: الهوة بضم الهاء وتشديد الواو وهو المكان العميق اه. وقال المجد: الهوة كقوة ما انبسط من الأرض أو الوهدة الغامضة منها اه. وتفسير البخارى يالغانها إلى الهوة ظاهر لأن الأرض لما رفعت صار محلها هوة، ثم إذا أسقطت في هذا المحل أسقطت في هوة وغار.

(١) وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ذكر قوله: الخوائف

وأشار بذلك إلى قوله تعالى «رضوا بأن يكونوا مع الخوالم وطبع الله على قلوبهم، الآية، ثم ذكر معنى الخالم المفرد، وفسره بقوله: الذي خلفني فبعد بعدى، قال العيني: إشارة إلى تفسير الخالم، وهو الذي يقعد بعد الشخص في رحله، ويجمع على خالفين كما في قوله تعالى «فاقعدوا مع الخالفين» انتهى. ثم استشهد على هذا المعنى البخاري بقوله: ومنه يخلفه في الغابرين، قال العيني: قوله ومنه يخلفه الخ أي من هذا لفظ يخلفه في الغابرين، وهذا دعاء لمن مات له ميت اللهم اخلفه في الغابرين، أي في الباقيين من عقبه، وفي مسلم من حديث أم سلمة: اللهم اغفر لاني سلمة وأخلفه في عقبه في الغابرين، قال النووي: أي الباقيين، انتهى مختصراً. قال الحافظ: أشار بقوله ومنه يخلفه في الغابرين إلى حديث عوف بن مالك في الصلاة على الجنائز انتهى. ثم رجع الإمام البخاري إلى أصل القول وهو الخوالم، فقال: يجوز أن يكون النساء من الخالفة، والمعنى أن الخوالم جمع خالفة، ولا ضمير في ذلك فإن النساء أيضاً كانت من المتخلفين، وعليه بنى صاحب الجلالين تفسيره إذ قال في قوله تعالى: «رضوا بأن يكونوا مع الخوالم»، جمع خالفة أي النساء اللاتي يتخلفن في البيوت انتهى. ثم قال الإمام: البخاري وإن كان جمع الذكور فإنه لم يوجد الخ، يعني أن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل إلا في حرفين، قال الحافظ: قال أبو عبيدة في قوله: «رضوا بأن يكونوا مع الخوالم»، يجوز أن يكون الخوالم هنا النساء ولا يكادون يجمعون الرجال على فواعل، غير أنهم قد قالوا فارس وفوارس، وهالك وهالك، وقد استدرك عليه ابن مالك شاهر وشواقر وناكس ونواكس وداجن ودواجن، إلى آخر ما بسط من الاستدراك على اللفظين، وهكذا استدرك عليه غيره وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: إن الخوالم

قوله : (إن أحدم رفع قدمه) أراد^(١) بالرفع رؤيته إلى قدمه لما أن العادة أن القدم لا ترفع إلا بعد النظر إلى موضعه الذى يرفع منه ويوضع فيه ،

على هذا التقدير شاذ ، قال صاحب الجمل : الخوالف جمع خالفة من صفة النساء ، وقال النحاس : يجوز أن يكون من صفة الرجال بمعنى أنها جمع خالفة ، يقال رجل خالفة ، أى لا خير فيه ، فعلى هذا يكون جمعاً للذكور باعتبار لفظه ، وقال بعضهم : إنه جمع خالف يقال رجل خالف أى لا خير فيه ، وهذا مردود ، فإن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل وصفاً لماعل إلا ما شذ ، من نحو فوارس ونواكس وهوالك انتهى . قال الحافظ : المراد بالخوالف فى الآية النساء والرجال العاجزون والصبيان فجمع جمع المؤنث لكونهن أكثر فى ذلك من غيرهن انتهى .

(١) ولفظ الحديث فى مناقب أبى بكر : لو أن أحدم نظر تحت قدميه لأبصرنا ، قال الحافظ : فى رواية موسى لو أن بعضهم طأطأ بصره ، وفى رواية حبان رفع قدميه ، ووقع مثله فى حديث حبشى بن جنادة أخرجه ابن عساكر وهى مشكلة ، فإن ظاهرها أن باب الغار استقر بأقدامهم وليس كذلك ، إلا أن يحمل على أن المراد أنه استقر بئياهم ، وقد أخرجه مسلم من رواية حبان المذكورة بلفظ : لو أن أحدم نظر إلى قدميه أبصرنا تحت قدميه ، وكذا أخرجه أحمد عن عفان عن ممام ، ووقع فى معازى عروة بن الزبير فى قصة الهجرة قال : وأتى المشركون على الجبل الذى فيه النبي صلى الله عليه وسلم حتى طلوعوا فوقه وسمع أبو بكر رضى الله تعالى عنه أصواتهم فأقبل عليه الهم والخوف ، فعند ذلك يقول له النبي صلى الله عليه وسلم : لا تحزن إن الله معنا ، وفى ذلك يقول الله عز وجل : وإذا يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ، الآية ، وهذا يقوى أنه قال : ما فى حديث الباب حينئذ ، ولذلك أجابه بقوله لا تحزن اه مختصراً .

سبياً في مثل تلك الجبال

قدر^(١) لرجلك قبل الخطو موضعه فن علا زلقاً عن غرة ألجا
قوله : (قلت أبوه الزبير) أى كنت أقول ذلك لنفسى^(٢) ، وأعده أهلاً
للخلافة ، وهذه^(٣) مقولة ابن عباس .

وأنت خير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه عما وجه به الحافظ من الاستئثار
بالثياب ، ويؤيد توجيه الشيخ ما في مناقب أبي بكر من لفظ نظر تحت قدميه ،
وما في رواية أخرى بلفظ طأطأ بصره .

(١) قوله : قدر بصيغة أمر من التقدير ، والرجل بكسر الراء القدم ، والخطو
بفتح المعجمة المشى ، ورفع القدم والزلق بالتحريك الوحل ، وهو الطين
المخلوط بالماء ، وقال الراغب : الزلق والزلل متقاربان ، انتهى . ومعنى
قوله : ألجا دخل اللجة ، ولجة الماء بالضم معظمه يقال : لججت السفينة تلججاً
خاضت اللجة .

(٢) وهو كذلك كما سيأتى قريباً في حديث محمد بن عبيد عن ابن أبي مليكة
دخلنا على ابن عباس فقال ألا تعجبون لابن الزبير قام في أمره هذا ، فقلت :
لأحاسب نفسي له ما حسبتها لأبي بكر ولا لعمر ، وفي تقرير المكى قوله :
فقلت أى فقلت في نفسى لأحاسبنى أى لأطالبن نفسى حسن المعاملة له مطالبة
لم أطالها منها لأبى بكر ولا لعمر مع أنهما كانا خيراً منه ، وإنما قصدت بذلك
أن لا أتهم بمخالفتى عنه ، ولم يكن احتمال هذه التهمة مع أبى بكر وعمر ، وقلت :
أى في نفسى في عد شرافته لأنه ابن عمه النبي صلى الله عليه وسلم الخ .

(٣) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الرد على القسطلانى إذ قال : قال
ابن أبي مليكة قلت أى لابن عباس كالمسكر عليه امتناعه من مبايعة ابن الزبير

قوله : (إسناده) إنما سألته (١) إسناده لأنه كان أورده بالنعنة .

معدداً شرفه واستحقاقه للخلافة: أبوه الزبير الحديث، وهذا الكلام وإن أخذه القسطلاني عن العيني إذ قال قوله : قلت أبوه الزبير ، القائل هو ابن أبي مليكة يعدد بهذا إلى آخره شرف ابن الزبير واستحقاقه الخلافة الخ . لكنه غير صحيح أصلاً ، والعجب منهما أنهما جزما في المناقب بكونه مقولة ابن عباس ، فقد تقدم في كتاب المناقب في مناقب الزبير تعليقا ، قال ابن عباس : هو حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فيه الحافظ : هو طرف من حديث سيأتي في تفسير براءة من طريق ابن أبي مليكة عن ابن عباس ، وهكذا قال العيني ، هذه قطعة من حديث سيأتي في تفسير براءة من طريق ابن أبي مليكة ، اه . وقال القسطلاني : هناك قوله قال ابن عباس عما وصله في سورة براءة ، اه . فهو لا . كلهم جازمون بأنه مقولة ابن عباس لا ابن أبي مليكة ، وهو نص لفظ البخاري في المناقب ، وقال الحافظ في الإصابة : في ترجمة الزبير ، وفي البخاري عن ابن عباس أنه وصف ابن الزبير فقال : عفيف الإسلام ، قارىء القرآن ، أبوه حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمه بنت الصديق ، وجدته صفية حمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعمه أبيه خديجة بنت خويلد ، اه . فلا أدري كيف توهم الذين قالوا ههنا : إنه مقولة ابن أبي مليكة ، قاله راداً ومنكراً على ابن عباس معدداً فضائل الزبير .

(١) وبه جزم الكرماني إذ قال : فإن قلت قد ذكر الإسناد أولاً ، فامعنى السؤال عنه ؟ قلت : السؤال عن كيفية النعنة بأنها بالواسطة أو بدونها ، اه . ثم قال الحافظ : قوله فشغله إنسان ظاهر هذا أنه صرح له بالتحديث ، لكن لما لم يقل ابن جريج احتمال أن يكون أراد أن يدخل بينهما واسطة ، واحتمل عدم الواسطة ، ولذلك استظهر البخاري بإخراج الحديث من وجه آخر عن ابن جريج ، ثم من وجه آخر عن شيخه ، اه .

قوله : (فاختلط به نبات الأرض فنبت) لما كان ظاهر قوله فاختلط (١) إلى الآية ، يقتضى وجود النبات قبل ذلك حتى يوجد الاختلاط ، افتقر إلى تفسيره فقال : المراد به النبات إلا أنه لما كان أمرع كان كأنه نبت حين نزل الماء فاختلط الماء بالنبات .

قوله : (يقال تلك آيات) يعنى هذه يعنى أن (٢) لفظه تلك موضوعه للإشارة

(١) أى إلى آخر الآية ، وتوضيح ذلك أنه عز اسمه قال في سورة يونس : وإنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام ، الآية ، ولما كان الأصل في الباء الإلصاق ، فظاهر لفظ الآية أنه اختلط بالماء النبات الذى كان موجودا قبل ذلك ، ففسره ابن عباس بأن معنى قوله اختلط نبت ، فأجاد الشيخ قدس سره في توجيه تعبيره بالاختلاط وهو إسراع النبات ، قال الحافظ : وصله ابن جرير من طريق آخر عن ابن عباس في قوله : وإنما مثل الحياة الدنيا الآية ، قال : اختلط فنبت بالماء كل لون مما يأكل الناس كالخضرة والشعير وسائر حبوب الأرض ، انتهى . والمعروف عند المفسرين أن الباء للسببية في الجلالين : فاختلط به ، أى بسببه نبات الأرض واشتبك بعضه ببعض ، اه . وقال الرازى في تفسيره : قوله فاختلط به نبات الأرض ، الآية . هذا الكلام يحتمل وجهين ، أحدهما أن يكون المعنى فاختلط به نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لأنه إذا نزل المطر فنبت بسببه أنواع كثيرة من النبات وتكون تلك الأنواع مختلطة ، وهذا فيما لم يكن نباتاً قبل نزول المطر ، والثانى أن يكون المراد منه الذى نبت ولكنه لم يترعرع ولم يهتز ، وإنما هو فى أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه ، فإذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر أى اتصل كل واحد منهما بالآخر اهتز ذلك النبات ، اه .

(٢) قال العيني : قوله يقال النخ ، أشار به إلى قوله تعالى : وآل من تلك

إلى البعيد، وليس كذلك ههنا إذ الإشارة إلى نفس هذه الآيات القرآنية لا آيات السكتب السماوية الآخر حتى يتحقق معنى البعد، ومثله في وضع اللفظة موضع أخرى قوله تعالى : حتى إذا كنتم فالتشبيه إنما هو في وضع الكلمة مقام أخرى .

قوله : (أحسنوا الحسنى الخ) لما كانت^(١) الزيادة تتوقف على تعيين مقدار نفس الأجر المترتب على الإحسان احتيج إلى تعيين ما في جزاء الحسنى لتصح الزيادة عليه ، فقال مثلها حسنى أى للمحسنين أجر الحسنى مثل الحسنى

آيات السكتب الحكيم ، وأراد أن تلك ههنا بمعنى هذه، على أن معنى تلك آيات السكتب هذه أعلام القرآن، وعلم من هذا أن اسم الإشارة للغائب قد تستعمل للحاضر لنسكتة يعرفها من له يد في العربية، وقال الزخشرى : تلك إشارة إلى ما تضمنته السورة من الآيات ، والسكتب السورة وقوله : مثله أى مثل المذكور ووجه المماثلة بينهما هو أن تلك بمعنى هذه، فكذلك قوله بهم بمعنى بكم حيث صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة، كما أن في الأول صرف اسم الإشارة عن الغائب إلى الحاضر ، والنسكتة في الثانى المبالغة كأنه بذكرها لهم لغيرهم ولم أر أحداً من الشراح خرج من حق هذا الموضع ، بل منهم من لم يذكره أصلاً كما أن أبا ذر لم يذكره في روايته ، اه .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في شرح هذا الكلام ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح حق التعرض ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن معنى قوله : مثلها حسنى أى مثل الحسننة جزاؤها ، فالمراد بالحسنى الجزاء ، قال الرازى في تفسيره : يحتاج إلى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة . أما اللفظ الأول وهو قوله تعالى : د للذين أحسنوا ، فقال ابن عباس : معناه للذين ذكروا كلمة لا إله

وزيادة عليه ، فقوله : حسنى بعد قوله مثلها^(١) حسنى إما بيان للضمير المجرور أو تمييز عن نسبة المثل إلى ضميره .

قوله : (يثنون صدورهم شك وامترأ في الحق) ولا يريد^(٢) بذلك تفسير الثنى ، بل المراد التنبيه على علة فعلهم هذا حيث كانت باعثة لهم على ارتكابه فإنهم لما ارتابوا في عله^(٣) تعالى وشكوا فيه كان شكهم ذلك سبباً لثنيهم صدورهم ليستخفوا منه ، فالمراد بالحق عله الثابت المحيط لكل شيء ثم إن الظاهر من

إلا الله ، وقال الأصم : الذين أحسنوا في كل ما تعبدوا به ، وأما اللفظ الثاني وهو الحسنى فقال ابن الأنبارى تأنيث الأحسن ، والعرب توقعها على كل حالة محبوبة ، وقال الزحشرى : المراد المثوبة الحسنى ، وأما اللفظ الثالث وهو الزيادة فاختلف الناس في تفسيرها ، انتهى .

(١) هكذا في الأصل والمراد بقوله : بعد قوله مثلها حسنى ، أى في آخر قوله مثلها حسنى فإن لفظ حسنى ليس بمكرر بعد قوله مثلها حسنى .

(٢) قال الكرماني : قوله يثنون من الثنى وهو الشك في الحق والاذورار عنه انتهى . قال العينى : ثنى عنه صدره ، طوى عنه كشحته انتهى . قال صاحب الجمل : قوله يثنون أصله يثنون لأنه من باب رعى فالمصدر الثنى نقلت ضمة الياء إلى النون قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين فوزنه يفعون لأن الياء المحذوفة هى لام الكلمة ، وقوله : د ليستخفوا منه ، متعلق يثنون ، والمعنى أنهم يفعلون ثنى الصدر لهذه العلة ، وقال الحافظ : قوله شك وامترأ هو قول مجاهد أيضاً في قوله تعالى : د ألا إنهم يثنون صدورهم ، قال شك وامترأ في الحق انتهى .

(٣) وفي تقرير المسكى : كان المنافقون يسرون بكلام النفاق فيما بينهم فيقرب صدره إلى صدر الآخر لئلا يطلع الله تعالى بكلامهما فيخبر نبيه

الروايتين أن نزول الآية في المؤمنين والكافرين كليهما^(١) ولا يخفى أن الباعث للمؤمنين على ما ذكر في الرواية هو شدة الخشية ، فلا يرد أنهم كيف جهلوا من صفات الله تعالى ما يحمله المؤمن ، وأيضاً فإن ذلك كان شأن بعضهم لا كلهم

فذكر « ألا إنهم » انتهى . واختلف المفسرون في سبب نزول هذه الآية ففي الحازن قال ابن عباس : نزلت في أخنس بن شريق وكان رجلاً حلو الكلام حلو المنظر ، وكان يلقي رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يحب ، وينطوي بقلبه على ما يكره . فذكر : « ألا إنهم » يثنون صدورهم ، يعني يخفون ما في صدورهم من الضغينة والعداوة ، من ثبوت الثوب إذا طويته ، وقال عبد الله بن شداد : نزلت في بعض المنافقين كان إذا مر برسول الله صلى الله عليه وسلم تثنى صدره وظهروه . وطأطأ رأسه وغطى وجهه كي لا يراه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال قتادة : كانوا يحنون صدورهم كي لا يسمعوا كتاب الله ، وقيل كان الرجل من الكفار يدخل بيته ويرخي ستره ويخفي ظهره ويتغشى بثوبه ويقول : هل يعلم الله ما في قلبي ، ومعنى الآية على ما قاله الأزهري إن الذين أضمرنا عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخفى علينا حالهم في كل حال ، وقد نقل عن ابن عباس غير هذا التفسير ، وهو ما أخرجه البخاري في أفرادته عن محمد بن عباس بن جعفر ، فذكر حديث الباب من أناس يستحيون أن يتخلوا اهـ .

(١) ففي الجلالين : نزل كما رواه البخاري عن ابن عباس فيمن كان يستحي أن يتخل أو يجامع فيفضى إلى السماء ، وقيل في المنافقين : « ألا إنهم » يثنون صدورهم ، الآية ، قال صاحب الجمل بعد ترجيح نزوله في المنافقين : ويمكن أنه بوجه تزيلها على القول الأول يجعلها مسوقة للردح في حق هؤلاء المسلمين فقولهم : « ألا إنهم » أي المسلمين يثنون صدورهم الخ استحياء من كشف عوراتهم وأبدانهم ، وأما على القول الآخر فيكون القصد منه اللوم والذم اهـ .

قوله : (هو تأكيد التجبر) يعنى ^(١) أن إيراد المترادفين لإفادة التوكيد

قوله : (حميد مجيد الخ) بياض ^(٢) فى الأصل

(١) أشار بذلك إلى قوله تعالى : « واتبعوا أمر كل جبار عنيد ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله الشراح فقد قال العيني : أشار بأن هذه الألفاظ الثلاثة معناها واحد ، وهو تأكيد التجبر ، انتهى . ووجه الأوجيه أنه لم يبق فى كلامه فائدة التكرار وعلى ما أفاده الشيخ تظهر فائدته وهو التأكيد ، قال صاحب الجمل : العنيد الطاغى المتجاوز فى الظلم من قولهم عند يعند إذا جاء من جانب إلى جانب ، وعند أبى عبيد : العنيد والعنود والعائد والمعاوند كله بمعنى المعاوض والمخالف ، انتهى .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر واحد ، قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « ورحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد ، أى إن الله هو الذى يستحق الحمد والمجد والشرف ، وقوله كأنه فعيل ليس هذا محل الشك حتى قال كأنه فعيل ، بل هو على وزن فعيل من صيغة ما جدد وحميد بمعنى محمود من حمد على صيغة المجهول ، وقال الطيبي : الحميد مبالغة الما جدد من المجد وهو سعة الكرم ، وقيل الحميد بمعنى العظيم الرفيع القدر اه . وقال القسطلانى والتعير بكأن فيه شئ فإنه بوزن فعيل من غير شك ، وقال القشيري : فهو بمعنى العظيم الرفيع القدر ، فهو فعيل بمعنى مفعول ، وقيل معناه الجزيل العطاء فهو فعيل بمعنى فاعل ، انتهى . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخارى أشار بلفظ كان إلى الاختلاف فى أنه بمعنى فاعل أو مفعول ، وقال الحافظ قوله : « حميد مجيد ، الخ كذا وقع هنا والذى فى كلام أبى عبيدة حميد مجيد أى محمود ما جدد ، وهذا هو الصواب ، والحميد فعيل من حمد فهو حامد أى يحمد من يطيعه أو هو حميد بمعنى محمود ، والحميد فعيل من مجد بضم الجيم يمجّد كشرّف يشرف وأصله الرقة انتهى .

قوله : (والظہری ہہنا) أى حیث ^(۱) يستعمل فى معنى العون والمدد وليس إشارة إلى ما فى الآیة لأنه لیس فیہا بالمعنى الذى ذكره بعد قوله ہہنا .
قوله : (مجریہا الخ) الظاہر ^(۲) أن ہہنا نستخین وقع بینہما خلط من

(۱) وتوضیح ذلك أن الإمام البخاری أشار بذلك اللفظ إلى ما فى سورة ہود فى قصۃ شعب علیہ السلام لما قال قومہ : ولولا رهطک لرجمناک ، دیا قوم أرهطی أعز علیکم من الله واتخذتموه ورامکم ظہریاً ، أى یقول : لم تلتفتوا إلیہ ، وما أفاده البخاری فى معناه ظاہر ، وتقدم هذا الکلام فى کتاب الأنبیاء فى قصۃ شعب ، وتقدم هناك ما أفاده الشیخ قدس سرہ فى شرح هذا الکلام ، ولفظ البخاری فیما تقدم الظہری أن تاخذ معک دابة أو وعاء تستظهر به ، وليس فیما تقدم لفظة ہہنا كما ترى ، ولذا أورد الشراح على لفظة ہہنا على البخاری ، قال العینی : إن أراد بقوله ہہنا تفسیر الظہری الذى فى القرآن فلا یصح ذلك ، لأن تفسیر الظہری هو الذى ذكره أولاً انتهى . وقال القسطلانی حذف ہہنا كما لا ینى ذر أوجه انتهى . وفى التیسیر لفظ ہہنا موهم است کہ ظہری در تفسیر آیۃ باین معنی است واین باتفاق اهل علم باطل و نادرست ، انتهى . قلت : وما أفاده الشیخ قدس سرہ غایۃ توجیہ الکلام لتصحیح کلام البخاری ، وفى تقرير المسکی : والظہری ہہنا أى فى کلامنا لا فى الآیۃ المذكورۃ ، وقوله دابة أو وعاء وإنما تكون ظہریاً لأن الوعاء تضعها فى حقیقتک خلفک ، والدابة تعلقها وتربطها بعمیز راحلتک فکأن کل واحد منهما خلف ظہرک فکانا ظہریاً انتهى .

(۲) اعلم أولاً أن الإمام البخاری أشار بذلك إلى تفسیر قوله تعالى : وقال اركبوا فیہا بسم الله مجریہا ومرساها ، (الله ہى کی نام کی سامعوى اسکا جلنا اور اس کا تہیرنا ، واختلط کلام الشراح فى شرح هذا الکلام ، وما أفاده الشیخ

النصائح أحدهما مجريها ومرسيها ، من فعل به ، والثانية مجراها ومرساها ، من فعل به ، فكتب الناصح متعلق الأول بالثاني وهذا هو الظاهر من بعض حواشي الكتاب ، ولا يبعد أن يقال في توجيه العبارة المكتوبة هنا أن المراد بقوله فعل به على زنة المجهول هو الفعل المتعدي لا المجهول ، ولما كان الأصل في الأفعال هو التعدية صح إرادته بإطلاق المتعدي ، ودلالة المجهول على المتعدي ظاهرة ، فكان المعنى أن قرأ أيضا مجريها ومرسيها ، على زنة الفاعل من الفعل المتعدي وهو الأفعال ، ولا يخفى ما فيه التكلف المستغنى عنه غير أنه أيسر من التغليب .

قدس سره من تصحيح العبارة واضح جداً ، وقال الكرمانى : قوله مجراها بضم الميم مسيرها ، ومرساها موقعها ومحبسها مصدران بمعنى الإجراء والإرساء ، وقرأ : مجراها ومرساها بفتح الميم من الجرى والرسو ، ومجريها ومرسيها بلفظ الفاعل وهو المراد بقوله من فعلها بصيغة المعروف ولفظ المفعول أى مجرىها انتهى . وقال العيني : فسر قوله مجراها بضم الميم الذى هو قراءة الجمهور بقوله مدفعها وأراد به مسيرها ، وعن ابن عباس مجراها حيث تجرى ، ومرساها حيث ترسو ، وقوله هو مصدر أجريت ، أراد به المصدر الميمى والمصدر على بابه من أجريت إجراء ، قوله : أرسيت حبست أى معنى أرسيت حبست : وقوله : يقرأ مرساها يبنى بفتح الميم وهى قراءة السكوفيين ، قوله : من رست يعنى أن مرساها بفتح الميم مأخوذ من رست أى السفينة إذا ركبت واستقرت وكذلك مجراها بفتح الميم من جرت ، وقوله : ومجريها ومرسيها يعنى تقرأ بضم الميم فيهما والمعنى الله مجريها ومرسيها فالأول من الإجراء ، والثانى من الإرساء ، قوله : من فعلها بصيغة المعلوم والمجهول يرجع إلى القراءتين ، ففى قراءة بفتح الميم بصيغة المعلوم

قوله : (قال قتادة لذو علم عامل بما علم) إنما فسر^(١) بذلك لأن غاية العلم

وفى قراءة بلفظ الفاعل بصيغة المجهول انتهى . وقال القسطلانى فى الكلام الأخير : ويقرأ أيضاً (مجريها ومرسيها) بضم الميم وياء ساكنة فيهما بدل الألف مع كسر الراء والسين ، والمعنى اقه مجريها ومرسيها وهى مأخوذة (من فعل بها) بكسر ميم من وضم فا فعل مبنياً للفعول انتهى . ثم لا يذهب عليك أن الموجود فى النسخ الهندية : مجراها موقفها ، وفى الشروح الأربعة : مجراها مدفها ، قال الحافظ : وقع فى بعض الشروح مجراها موقفها بواو وقاف وفاء ، وهو تصحيف لم أره فى شيء من النسخ ، ثم وجدت ابن التين حكاهما عن رواية الشيخ أبى الحسن القابسى قال : وليس بصحيح لأنه فاسد المعنى ، والصواب ما فى الأصل بدال ثم فاء ثم عين انتهى . وقال القسطلانى : قوله مدفها وفى بعض الأصول موقفها بالواو والقاف ، وعزى لرواية القابسى قال الحافظ ابن حجر : وهو تصحيف لم أره فى شيء من النسخ وهو فاسد المعنى انتهى .

(١) أشار بذلك إلى ما فى سورة يوسف من قوله تعالى : « وإنه لذو علم لما علمناه » ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، ولم يتعرض الشراح لوجه تفسير قتاده بشئ ، وأجاد الشيخ قدس سره فى توجيهه ويؤيده ما سياتى قريباً من أثر قتادة عن الدر المنثور قال الرازى فى تفسيره : وقوله « وإنه لذو علم لما علمناه » قال الواحدى : يحتمل أن تكون ما مصدرية والهاء عائدة إلى يعقوب وتقدير لذو علم من أجل تعليمنا إياه ، ويمكن ما بمعنى الذى والهاء عائدة إليها والتأويل إنه لذو علم للشئ الذى علمناه يعنى أنه لما علمناه شيئاً حصل له العلم بذلك الشئ ، وفى الآية قولان آخران : الأول أن المراد بالعلم الحفظ أى أنه لذو حفظ لما علمناه ، والثانى لذو علم لفوائده ما علمناه وحسن آثاره ، وهو إشارة إلى كونه عاملاً بما علمه اه .

هو العمل ولأن العلم الخالي عن العمل بمقتضى عليه كلاغم^(١) والمقام مقام تمدح فلا يكون إلا معه ، ولأن المذكور بعد قوله: لذو علم هو قوله لما علمنا فلو لم يحمل أحد اللفظين على غير ما حمل عليه الآخر لزم^(٢) التكرار قوله : (الذى يلتقى طرفاه) يعنى^(٣) بها الجانبين الذين على رأسه وهو

(١) هكذا فى الأصل ، والصواب على الظاهر كلا علم ، وقال السيوطى فى الدر: أخرجه ابن جريج وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن قتادة فى قوله : ولما لذو علم لما علمناه ، قال إنه لعامل بما علم ومن لا يعمل لا يكون عالماً اهـ .

(٢) ولذا احتاج المفسرون إلى تأويله كما تقدم من كلام الرازى . وفى الجلالين: قوله ولما علمناه ، أى لتعليمنا إياه ، قال صاحب الجمل: أشار به إلى أن ما مصدرية ويصح أن تكون موصولة والمعنى إنه لذو علم للشئ الذى علمناه ، والمعنى أنه لما علمناه هذه الأشياء حصل له العلم بتلك الأشياء اهـ . وخازن ، وأنت خير بأن مجرد حصول العلم بشئ بعد تعليمه تعالى عز اسمه ليس فيه كثير مدح فالأوجه ما أفاده الشيخ قدمى سره .

(٣) قال الكرماني : المسكوك بفتح الميم وشدة للكاف الأولى هو مكيال فيه ثلاث كيلات ، وقال العيني : أى قال سعيد بن جبير فى قوله تعالى : ، قالوا نفقد صواع الملك ، الآية ، وروى عن ابن عباس فى قوله صواع الملك قال : كان كهياة المسكوك من فضة يشربون فيه ، وقد كان للعباس مثله فى الجاهلية ، وقال زيد بن زيد: كان كأساً من ذهب ، وقال ابن اسحق كان من فضة مرصعة بالجواهر جعلها يوم ف عليه السلام مكيالاً لا يكال بغيرها وكان يشرب فيها وهو بفتح الميم وتشديد الكاف المضمومة وسكون الواو فى آخره كاف أخرى مكيال معروف لأهل العراق فيه ثلاث كيلجات ، وقال ابن الأثير : اسم

متصور^(١) إذا أخذ الصواع طويلاً ، مثل كاسة بعض الفقراء السائلين على الأبواب .

قوله : (وليس في كلام العرب) الأترنج أى ^(٢) المتسكاً بمعنى الأترج لأن الكلام فيه لا في الأترنج

للسكياك ويختلف في مقداره باختلاف اصطلاح الناس عليه في البلاد ، اه مختصراً .

(١) يعنى يظهر صورته بملاحظة الكاسة التى يأخذها الفقراء لاسيما الفقراء الهنود السائلون على الأبواب يعلقونها على أكتافهم جا عليها تحت آباطهم ، وفي تقرير البنجاني قوله : يلتقي طرفاه أى أطرافه ، يعنى الذى يكون جوفه والجانب السفلى متسعاً ، والناحية العليا ضيقاً اه .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى دفع ما يتوهم من ظاهر كلام البخارى أن الأترنج لا يكون في كلام العرب ، فنبه الشيخ أن المراد أن تفسير المتسكاً بأترنج لا يكون في كلام العرب ، قال الحافظ : قوله ليس في كلام العرب يريد أنه ليس في كلام العرب تفسير المتسكاً بالأترج ، وتعقب الشراح على هذا قال الحافظ : ما نفاه المؤلف تبعاً لأبي عبيدة قد أثبتته غيره انتهى . وقال القسطلاني : وتعقب بما في المحكم حيث قال : المتسكاً الأترنج ، ونقله الجوهري في صحاحه عن الأخفش ، وقال أبو حنيفة الدينوري : بالضم الأترنج وبالفتح الموسن ، وعن أبي علي الغالي وابن فارس في مجمل نحوه وعند عبد بن حميد أن ابن عباس كان يقرأ متسكاً مخففة ويقول هو الأترج انتهى . وفي تقرير المسكي قوله المتسكاً ، اعلم أن القراءة المتواترة هو المتسكاً ، وأما المتك يأسكان التاء وعدم الهمزة كما مر عن مجاهد فهي قراءة شاذة ، وفسر بالأترنج فقال البخارى : إن هذه

قوله : (فإن كان ثم أترنج فإنه بعد المتسكا) جواب على تقدير تسليم أن يكون المتسكا من كلمات العرب بمعنى الأترنج وحاصله ^(١) أنا إن سلنا أن المتسكا معناه الإترنج فإننا نقول لا مخلص من موضع الإتسكاء إذ لو كان المعنى

القراءة العادة غلط إذ لا معنى للمتك فهو لفظ مهمل ، وتفسيره بالأترنج غلط إذ لم يجهى المتك في كلام العرب بمعنى الأترنج على أنه لم يكن طعاماً ثمّة الأترنج بل كان شيئاً آخر مما يقطع بالسكين كاللحم ونحوه ، ولو سلم أنه كان الأترنج فأقول الأترنج يكون بعد المتسكا ، بمعنى يتخذ المتسكا أولاً ، ثم يقعد الإنسان عليه ثم بعده يأخذ الأترنج بيديه فيقطعه ، وإذا كان الأترنج بعد المتسكا فكان المتسكا سابقاً أصلاً فالباعث على تغيير اللفظ إلى المتك الذي يراد به الأترنج الذي هو متأخر عن المتسكا وفرع له مع أنه موهوم لا علم بوجوده ثمّة كما مر قوله ، فلما احتج بمعنى فلما صاروا محجوجين ، وثبت عليهم أنه المتسكا الذي يكون من النمارق لا الأترنج فروا إلى شر من الأول فقالوا : المتك هنا بمعنى طرف البظر وقد وجد المتك بمعنى طرف البظر في كلام العرب ، قال قدس سره : ويمكن إصلاح هذا بأن يقال المراد بالمتك ما يستقر عليه المتك يعني طرف البظر وهو المتسكا بعينه ، فكان مجازاً من قبيل ذكر الحال لإرادة المحل ، وكان مآل القراءتين إلى معنى واحد وهذا جيد اه .

(١) قلت : وحاصله على ما نقله الحافظ عن الكرماني إذ قال : قال الكرماني أراد البخاري أن المتسكا في قوله : درأعدت لمن متسكا ، اسم مفعول من الاتسكاء وليس هو متسكا بمعنى الأترج ولا بمعنى طرف البظر ، فجاء فيها بعبارة معجزة كذا قال فوقع في أشد ما نكره فإنها إساءة على مثل هذا الإمام الذي لا يليق أن يتصدى لشرح كلامه اه .

أن امرأة العزيز آتتهن أترنجاً ، فإنما آتتهن بعد^(١) الاتكاء ، فلا ينبغي أن يعدل عن لفظ الاتكاء إذ لا يحصى عنه لكونه لازماً على تقدير ، فينبغي أن يقال إنه متكأ مشددة التاء بمعنى موضع الاتكاء ، وما ينبغي أن يعلم أنهم أرادوا بقوله إنما هو المتكأ ساكنة التاء بإرادة معنى البظر هو الذى أرادته المؤلف بلفظ المتكأ ، وإنما الفرق فى اللفظ فإن المؤلف أخذ اللفظ على وزن المفعول من التفعيل ، وهؤلاء على حذف المضاف يعنى موضع وضع البظر وهو المجلس والوسادة وأبأ ما كان^(٢) أو على أنه من إطلاق الحال وإرادة المحل .

(١) قال القسطلانى : قوله فإن كان ثم أترج فإنه بعد اتكاء قيل المتكأ طعام يحز حزاً ، وقال ابن عباس وسعيد بن جبیر والحسن وقناة ومجاهد : متكأ طعاماً سماه متكأ لأن أهل الطعام إذا جلسوا يتكئون على الوسائد فسمى الطعام متكأ على الاستعارة ، وقيل المتكأ طعام يحتاج إلى أن يقطع بالسكين ، لأنه متى كان كذلك احتاج الإنسان إلى أن يتكأ عليه عند القطع وقد علم مما مر أن المتكأ المخفف يكون بمعنى الأترج وطرف البظر ، وأن المشدد ما يتكأ عليه من وسادة وحينئذ فلا تعارض بين النقلين اهـ . قال الحافظ : المتكأ بضم أوله وسكون ثانيه وبالتنوين على المفعولية هو الذى فسرّه مجاهد وغيره بالأترنج ، وهى قراءة ، وأما القراءة المشهورة فهو ما يتكأ عليه من وسادة وغيرها كما جرت به عادة الأكابر عند الضيافة ، وبهذا التقرير لا يكون بين النقلين تعارض ، وقد روى عن مجاهد أنه قال : من قرأها مثقلة قال الطعام ، ومن قرأ مخففة قال الأترج ثم لا مانع أن يكون المتكأ مشتركاً بين الأترج وطرف البظر والبظر بفتح الموحدة وسكون الظاء المشالة موضع الختان من المرأة انتهى .

(٢) قوله أبأ ما كان عطف على المجلس أى المجلس كان ، أو الوسادة أو غيرهما ، وقوله :

قوله : (تفتؤ لا تزال) يعنى (١) أن كلمة لا ههنا مقدرة .

قوله : (قالت هيت لك) قرأه (٢) ابن مسعود رضى الله عنه بضم التاء ، والآخرون بفتحها وعليه مدار اعراض أبي وائل ، وكذلك اختلف ابن مسعود

أو على أنه عطف على قوله : على حذف المضاف ، فلا سقوط في الكلام على الظاهر كما يتوهم ، ثم قول البخارى وأبطل الذى قال الخ فسر القسطلانى بقوله : (وأبطل) قول (الذى قال) إن المتكأ هو الأترج الخ وهذا أخذه من كلام أبي عبيدة ولفظه : وزعم قوم أنه الترنج وهذا أبطل باطل في الأرض انتهى . وزاد الحافظ في كلام أبي عبيدة إذ قال : زعم قوم أنه أترنج وهذا البطل باطل في الأرض ، ولكن عسى أن يكون مع المتكأ ترنج يأكلونه ، ويقال : أتى له متكأ يجلس عليه انتهى .

(١) أشار البخارى بذلك إلى ما في سورة يوسف : قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً ، الآية ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : د تفتؤ تذكر يوسف ، أى لا تزال تذكره ، وروى الطبرى عن مجاهد تفتؤ أى لا تفتقر عن حبه وقيل معنى تفتؤ تزال لحذف حرف النفي اه ، وهكذا قال الكرماني والعيني : حذف حرف النفي ، وهكذا في الجلالين : قالوا تالله لا تفتؤ تزال ، قال صاحب الجمل : إنما قدر الشارح أداة النفي لأن القسم المثبت لايجاب إلا بفعل مؤكد بالنون أو اللام أو بهما ، فلما رأينا الجواب ههنا خالياً منهما علمنا أن القسم على النفي : أى أن جوابه منفي لا مثبت ، فلذلك قدر النفي إلى آخر ما بسطه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، واختلفت الروايات عن ابن مسعود في قراءته بالضم أو الفتح كما ذكرها الحافظان : ابن حجر والعيني ، وما سياتى عن الكرماني في قوله : د بل عجبت ، يؤيد قول الشيخ ، وقد بسط القسطلانى الكلام

مع الجمهور في قوله : بل عجبت^(١) ولذلك أورد المؤلف ههنا تنظيراً للاختلاف .

في قراءات لفظ هيت ، فذكر تسع قراءات ، أربعة منها شاذة ، وخمسة معروفة ، وهى : هيت ، هيت ، هيت ، همت ، همت ، هيت ، وفى الجلالين : وقالت هيت لك ، واللام للتبيين ، قال صاحب الجمل بعد ذكر اختلاف القراءات فى هذا اللفظ : فالقراءات السبعة سبعة ، وهذه كلها لغات فى هذه الكلمة وهى فى كلها اسم فعل بمعنى هلم أى أقبل وتعال ، وقوله اللام للتبيين أى تبيين المفعول أى المخاطب ، فكأنها تقول الكلام معك والمخاطب لك ، وفى السمين : ولك متعلق بمحذوف كأنها قالت : أقول لك أو الخطاب لك ؛ انتهى .

(١) قال الكرماني : قوله بل عجبت بالضم كان شريح القاضي يقرأ بالفتح ويقول : إن الله تعالى لا يعجب من شئ وإنما يعجب من لا يعلم ، فقال إبراهيم النخعي إن شريحاً يعجبه علمه ، وإن عبد الله بن مسعود كان يقرأ بالضم ، فإن قلت هذه فى سورة الصافات فلم ذكرها ههنا ؟ قلت : لبيان أن ابن مسعود يقرأه مضموماً كما يقرأ هيت مضموماً انتهى . ولا يذهب عليك أنه يشكل مناسبة الحديث الوارد فى هذا الباب ، وقال القسطلاني تبعاً للعيني : ووجه المناسبة بين الحديث والترجمة فى قوله : جاء يوسفیان فقال : يا محمد جئت تأمر لصلوة الرحم ، وإن قومك قد هلكوا فادع الله فدعا ففیه أنه عفا عن قومه كما عفا يوسف عليه السلام عن امرأة العزيز ، انتهى . وحكى الحافظ فى الفتح عن أبى الأصبع عيسى بن سهل مناسبة نادرة بعيدة بين القصتين ، قصة يوسف عليه السلام مع إخوته ، وقصة النبي صلى الله عليه وسلم مع قومه ، فللمناسبة بين القصتين ذكر قصته صلى الله عليه وسلم مع قومه فى باب قصة يوسف مع قومه .

(فكذلك يميز الحق من الباطل) فيكون للباطل (١) غوغاء كغليان القدر ثم بنى كانه لم يكن شيئاً مذكوراً

قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) فيه تقديم وتأخير يعنى (٢) بحسب الظاهر ، وليس ترتيب القراءة والاستعاذة على حسب ما ذكر في الآية ،

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى أشار بهذه اللغات إلى ما في سورة الرعد من قوله تعالى : دوما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال، الآية، قال العيني : قرله فكذلك يميز الحق من الباطل في الحقيقة إشارة إلى قوله تعالى في أثناء الآيات المذكورة : وكذلك يضرب الله الحق والباطل ، وأوضح ذلك بقوله : دأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، ومعنى قول البخارى : فكذلك أى فكما يميز الله الزبد الذى يبقى من الذى لا يبقى ، يميز الحق الذى يبقى ويستمر من الباطل الذى الأصل له ولا يبقى انتهى . قال : وذلك أن هذا الكلام ضربه للحق وأهله الشامل للقرآن وغيره ، والباطل وحزبه فقوله : د أنزل من السماء ماء ، مثل للقرآن والأودية مثل للقلوب ، أى أنزل القرآن فاحتملت منه القلوب على قدر اليقين ، فالقلب الذى يأخذ منه ما ينتفع به فيحفظه ويتدبره ، تظهر عليه ثمرته ولا يخفى أن بين القلوب في ذلك تفاوتاً عظيماً ، وقوله : د وأما الزبد ، فهو مثل الباطل في قلة نفعه وسرعة زواله انتهى . وما مثل الشيخ قدس سره زبد المتاع الموقد على النار بغوغاء الباطل تشبيه لطيف في تصورها أولاً وفنائها آخرأ .

(٢) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين قول الإمام البخارى وبين الجمهور إذ قالوا : إن معنى قوله إذا قرأت أردت اقراءة قال الحافظ : قوله وقال غيره ، المراد بالغير أبو عبيدة فإن هذا كلامه بعينه ، وقرره غيره فقال : دإذا ، وصلة بين الكلامين

بل الاستعاذة مقدمة على القراءة، وعلى هذا فلا تنافى بين تأويله وتأويل الجمهور أن المراد بالقراءة إرادتها، بل معناهما واحد، لأن كلام المؤلف غير آب عنه . قوله : (شاكلته نيته) وليس ^(١) هذا للفظ من تلك السورة، ولعل الوجه في إيراد ههنا التنبيه على أن قصده في القراءة لا ينبغي أن يكون إلا الله وعلى

والتقدير فإذا أخذت في القراءة فاستعد ، وقيل هو على أصله، لكن فيه إضمار، أى إذا أردت القراءة لأن الفعل يوجد عند القصد من غير فاصل ، وقد أخذ بظاهر الآية ابن سيرين ، ونقل عن أبى هريرة وعن مالك ، وهو مذهب حمزة الزيات ، فكانوا يستعيذون بعد القراءة وبه قال داود الظاهري انتهى . وفي الجلالين : قوله إذا قرأت القرآن أى أردت قرائته، وفي الجمل : هذا على مذهب الأكثرين من الفقهاء والمحدثين من أن الاستعاذة تطلب قبل القراءة ، وذهب جماعة من الصحابة والتابعين، وعليه مالك وجماعة وداود الظاهري إلى الاستعاذة بعد القراءة تمسكاً بظاهر الآية، ووجه ما قاله الجمهور أن تقديم الاستعاذة على القراءة لتذهب الوسوسة عنه أولى من تأخيرها عن وقت الحاجة إليها ووجه مقابله أن القارىء يستحق ثواباً عظيماً ، وربما حصلت الوسوسة في قلبه فلاستعاذة بعد القراءة تدفع الوسوس انتهى مختصراً .

(١) بل هذا اللفظ وارد في سورة بنى اسرائيل في قوله عز اسمه : وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤسأ . قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً ، وذكره الإمام البخارى في باب قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم ، وذكر فيه قوله شاكلته ناحيته، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: وفيما سأتى الناحية ، ولم يذكر هذا اللفظ الكرماني في سورة النحل ، نعم ذكره في سورة بنى اسرائيل بلفظ «شاكلته» ناحيته وهى من شكله ، وتبعه العيني في عدم ذكره ههنا ، وذكره في بنى اسرائيل ، إلا أنه

هذا فالمناسب في ترجمة الشاكلة ههنا هي النية وفيها سياق^(١) الناحية ليفيد فائدة بعد فائدة ، والمناسب على هذا الوجه ههنا نسخة نيته لا ناحيته ، فافهم .

قال شاكلته ناحيته وهي من شكلته ، أى الشاكلة مشتقة من شكلته إذا قيدته ، ويروى من شكلته بالفتح بمعنى المثل ، وبالكسر بمعنى الدن انتهى . وذكره الحافظ في الموضعين ، وذكره في سورة النحل بلفظ شاكلته ناحيته ، وقال : كذا وقع ههنا وإنما هو في السورة التي تليها ، وقد أعاده فيها ، ووقع في رواية أبي ذر عن الحموي نيته بدل ناحيته وسياق الكلام عليها هناك ، وقال في سورة بني إسرائيل شاكلته ناحيته ، وهي من شكلته ، وصله الطبري عن ابن عباس وعن مجاهد قال على طبيعته وعلى حدته ، وعن قتادة قال على ناحيته وعلى ما ينوى ، وقال أبو عبيدة على ناحيته وخلقته ، ومنها قولهم هذا من شكل هذا ، انتهى مختصراً . وتبعه القسطلاني فذكره ههنا فقال (شاكلته) في سورة الإسراء أى على (ناحيته) ولأن ذر عن الحموي نيته بدل ناحيته أى التي تشاكل حاله في الهدى والضلال وذكره هذا ههنا لعله من ناسخ انتهى . وقال في سورة الإسراء شاكلته قال ابن عباس أى على ناحيته ، وزاد أبو عبيدة وخليقته وهي مشتقة من شكله بفتح الشين وهو المثل ولأن ذر من شكلته إذا قيدته ، قال في الدر : والشاكلة أحسن ما قبل فيها ما قاله في الكشف ، إنها مذهب الذي يشاكل حاله في الهدى والضلالة ، قال الراغب : على شاكلته أى سجيته التي قيدته ، من شكلت الدابة وذلك أن سلطان السجية على الإنسان قاهر انتهى . قلت وأصل كلام الراغب : المشاكلة في الهيئة والصورة والند في الجنسية ، والشبه في الكيفية ، قال تعالى : « وآخر من شكله أزواج » ، أى مثله في الهيئة وتعاطى الفعل ، وأصل المشاكلة من الشكل أى تقييد الدابة ، يقال : شكلت الدابة ، والشكال ما يقيد به ، وقوله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » ، فذكر ما ذكره القسطلاني .

(١) أى في سورة بني إسرائيل كما تقدم قريباً أن هذا اللفظ من سورة

قوله: (السكر ما حرم من ثمرتها) ولا يبعد^(١) أن يقال: إن الامتتان بما لم يسكر منها، ولا شك في جواز القدر الذي لا يسكر منها، فصح للامتتان، أو يقال إن الآية مكية^(٢) وتحريم المحرمات منها مدني، فصح الامتتان وقت إنزال الآية

بنو إسرائيل، وذكره البخاري في عمله أيضاً وفسره هناك بقوله ناحيته ولم يوجد هناك نسخة أخرى بخلاف ما ههنا من النسختين: ناحيته ونيته .

(١) أشار الإمام البخاري رحمه الله تعالى بقوله: السكر الخ إلى ما في سورة النحل من قوله عز وجل: ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً، قال الحافظ: قوله السكر ما حرم الخ وصله الطبري بأسانيد من طريق عمرو بن سيفان عن ابن عباس مثله وإسناده صحيح ومن طريق سعيد بن جبير عنه قال: الرزق الحسن الحلال، والسكر الحرام، ومن طريق سعيد بن جبير ومجاهد مثله. وزاد أن ذلك كان قبل تحريم الخمر، وهو كذلك، لأن سورة النحل مكية، ومن طريق قتادة السكر خمر الأعاجم، ومن طريق الشعبي، وقيل له في قوله: «تتخذون منه سكراً» هو هذا الذي تصنع النبط قال: لا، هذا خمر، وإنما السكر نقيع الزبيب، والرزق الحسن التمر والعنب، واختار الطبري هذا القول وانتصر له انتهى مختصراً. وإلى هذين القولين أشار الشيخ قدم سره في تقريره وهذا أوجه بما قاله القسطلاني: الآية، إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها، وإلا فجامعة بين العتاب والمنة، انتهى وفي الجلالين: وهذا قبل تحريمها، وفي الجمل قوله: وهذا أي الامتتان بأخذ السكر منها المقتضى لحله إذ الامتتان بالشئ يقتضي حله، وفي السكر خي: وهذا قبل تحريمها جزم به اعتماداً على قولهم في السورة إنها مكية إلا ثلاث آيات من آخرها، والمائدة مدنية وتحريم الخمر فيها، وهي آخر القرآن نزولاً كما ثبت في الحديث .

(٢) كما تقدم قريباً في كلام الحافظ والجمل، وقال صاحب الجمل في سورة

قوله : (ما علوا) مفعول ^(١) لقوله يدمروا .

البقرة ، وجملة القول في الخمر : أن الله عز وجل أنزل في الخمر أربع آيات
نزل بمكة ، ومن ثمرات النخيل والأعناب ، الآية ، فكان المسلمون يشربونها ثم
نزل بالمدينة في جواب عمر ومعاذ يسألونك عن الخمر والميسر ، الآية ، فتركها
قوم لقوله : « فيها إثم كبير ، وشربها قوم لقوله : « ومنافع للناس ، ثم إن
عبد الرحمن بن عوف صنع طعاماً ودعا إليه ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، فأطعمهم وسقام الخمر ، وحضرت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي
بهم فقرأ « قل يا أيها الكافرون . أعبد ما تعبدون فحذف حرف دالاً ، إلى آخر السورة
فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة ، الآية . فحرم الله
السكر في أوقات الصلاة ، ثم إن عتبان بن مالك صنع طعاماً ودعا جماعة ، فلما
سكروا منها تخاصموا وتضاربوا وأنفذ بعضهم قصيدة فيها نخر قومه وهجاء
الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لحمي بعير فضرب به رأس سعد فشججه
موضحة ، فشكى سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنصاري ، فقال عمر
رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً فأنزل الله تعالى الآية التي في المائدة
« إنما الخمر والميسر ، إلى قوله : « فهل أنتم متبهون ؟ » ، فقال عمر رضي الله
عنه : اتهمنا يارب ، وذلك بعد غزوة الأحزاب بأيام اه مختصراً بتغير .

(١) أشار الإمام البخاري إلى ما في سورة بني إسرائيل من قوله عز اسمه :
« فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول
مرة وليتبروا ما علوا تتيهوا » وفسر البخاري قوله ليتبروا بقوله : يدمروا فنبه
الشيخ بأن قوله ما علوا مفعول لقوله يتبروا المفسر بقوله يدمروا ، وفي
الجلالين قوله : (وليتبروا) يهلكوا (ما علوا) غلبوا عليه (يدمروا) هلكوا ،
وفي الجمل : قوله ما علوا مفعول به لقوله يتبروا ، ودعاء عبارة عن البلاد أي ليتبروا

قوله : (وقيل القابلة) وليس^(١) المراد أنه قيل ذلك في تفسير الآية، بل المعنى أنه يقال لأجل هذا المعنى للقابلة قابلة أيضاً .

البلاد التي علوا عليها ، اه . وقال العيني : فسر قوله : « وليتبروا ، بقوله : يدمروا من التدمير وهو الإهلاك من الدمار وهو : الهلاك وقوله : ما علوا أى ما غلبوا عليه من بلادكم ، والجملة في محل نصب ، لأنها مفعول ليتبروا قال الزجاج : كل شيء كسرتة فقد تبرته ، وقال الراغب : التدمير إدخال الهلاك على الشيء اه .

(١) قال الله عز اسمه في سورة بنى إسرائيل : « ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فابى أكثر الناس إلا كفوراً . وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ، إلى قوله « أو تأتى بأية » والملائكة قبلاً ، وفي الجلالين : أى مقابلة وعياناً حرانهم اه . وفسره البخارى بقوله معاينة ومقابلة ، قال الحافظ : قال أبو عبيدة : مجازة مقابلة اه . ثم قال البخارى وقيل المقابلة ويتم منه أن هذا أيضاً قول في تفسير الآية فدفعه الشيخ قدس سره أنه ليس كذلك ، بل ذكره لمناسبة المقابلة . لأنها تسمى بالقابلة لكونها مقابلة الفرج عند الولادة ، قال العيني : قوله وقيل القابلة أراد أنه قيل للمرأة التي تتلقى الولد عند الولادة قابلة لأنها مقابلتها ، أى مقابلة المرأة التي تولدها ، وقوله : تقبل ولدها أى تتلقاه عند الولادة ، يقال قبلت القابلة المرأة تقبلها قبالة بالكسر أى تلقتة عند الولادة ، وقال ابن الين : ضبطه بعضهم بتقبل ولدها بضم الموحدة ، وليس بين ، قلت : تقبل بالفتح هو البين ، لأنه من باب علم ، وقد يظن أن تقبل ولدها من التقبيل ، وليس بظاهر اه . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله مبنى على ما هو المصحح الموجود الآن في التقرير من لفظ ، لأجل هذا يقال للقابلة قابلة أيضاً وهو مؤدى كلام العيني كما تقدم مفصلاً ، ومعناه ظاهر وهو أن القبيل بمعنى المعاينة ، والمقابلة ولهذا المعنى يقال للقابلة أيضاً قابلة ، لكن كان في أصل مسودة التقرير لأجل هذا

قوله : (ثمر ذهب وفضة) لأن الحجرين ^(١) حاصل الثمار .

المعنى للقابلة القبيل أيضاً ، فضئب والذى المرحوم نور الله مرقدہ على لفظ القبيل وكتب بدله بخطه لفظ القابلة ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن ما كان في الأصل من لفظ القبيل هو أيضاً صحيح ؛ بل وجيه ، وعلى هذا يكون مراد البخارى أن القبيل في الآية بمعنى المقابلة ، لكن لفظ القبيل يأتي بمعنى القابلة أيضاً وإن لم يكن مراداً ههنا ، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره الحافظ وتبعه القسطلاني من قول الأعشى ع :

* كصرخة حبلى بشرتها قبيلها *

أى قابلتها انتهى . وقال المجد في معاني القابلة : المرأة التي تأخذ الولد عند الولادة ، كالقبول والقبيل انتهى . وفي لسان العرب القبيل والقبول القابلة قال الأعشى :
أصالحكم حتى تبوء بمثلها كصرخة حبلى أسلمتها قبيلها اهـ .

وعلى هذا فيكون معنى قول البخارى : إن قبيلاً معناه معاينة ومقابلة ، ويطلق على القابلة أيضاً لأنها مقابلتها .

(١) وهو مؤدى كلام الراغب إذ قال : الثمر هو الثمار . وقيل هو جمعه ويكنى به عن المال المستفاد ، وعلى ذلك حمل ابن عباس : « وكان له ثمر » ، ويقال ثمر الله ماله اهـ . وقال أيضاً : الثمر اسم لكل ما يتطعم من أعمال الشجر ، الواحدة ثمرة والجمع ثمار وثمرات ثم بسط الآيات الدالة على هذا المعنى ، وحكى الحافظ في الفتح عن مجاهد قال : ما كان في القرآن ثمر بالضم فهو المال ، وما كان بالفتح فهو النبات اهـ . والحاصل أنه قال عز اسمه في سورة الكهف « وفجرنا خلالها نهراً وكان له ثمر » قال صاحب الجلالين : بفتح التاء والميم وبضمهما وبضم الأول وسكون الثاني وهو جمع ثمرة ، كشجرة وشجر وخشبة وخشب وبدنة وبدن اهـ . وفي الجمل : القراءات الثلاثة السبعية ، وقوله وهو جمع ثمرة

قوله : (بعثناهم أحييناهم) يعنى ^(١) بذلك أن البعث ههنا ليس هو البعث بعد الموت ، بل المراد لإحياءهم من منامهم الذى كانوا فيه .
قوله : (سرادقها) مثل السرادق يعنى ^(٢) بذلك أن لإطلاق السرادق ههنا

أى على كل واحد من الأوجه الثلاثة ، فالمفرد لا يختلف حاله اهـ . وحاصل كلام الشراح الاختلاف فى المعنيين ، قال الكرماني قوله : (وكان له ثمر) أى ذهب وفضة ، وقيل هو جمع الثمر أى الذى للشجر اهـ . وفى المدارك : (وكان له) أى لصاحب الجنة ثمر : أنواع من المال من ثمر ماله إذ أكثره ، أى كانت له إلى الجنة الموصوفتين الأموال الكثيرة من الذهب والفضة وغيرهما اهـ .

(١) أشار الإمام البخارى إلى ما فى قصة أصحاب الكهف ، فضر بنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا . ثم بعثناهم لنعلم ، الآية وفسر الإمام البخارى قوله : بعثناهم ، بقوله أحييناهم ، قال الحافظ : قوله أحييناهم هو قول أبى عبيدة ، وروى عبد الرزاق من طريق عكرمة قال : كان أصحاب الكهف أولاد ملوك اعزلوا قومهم فى الكهف ، فاختلفوا فى بعث الروح والجسد ، فقال قائل : تبعث الروح فقط وأما الجسد فتأكله الأرض ، فأماهم الله فأحياهم اهـ . وقال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين ، الآية ، وإلى قوله تعالى أيضاً : وكذلك بعثناهم ليتساءلوا ، الآية ، وفى التفسير قوله ثم بعثناهم : يعنى من نومهم اهـ . وقال القسطلانى : أحييناهم والمراد أيقظناهم من نومهم إذ النوم أخو الموت اهـ . وفسره المفسرون فى كلا الموضعين بقولهم أيقظناهم ، وهو الظاهر لقوله تعالى : ونحسبهم أيقاظاً وهم رقود ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله المراد لإحيائهم من منامهم .

(٢) أشار بذلك إلى ما فى سورة الكهف من قوله عز وجل : إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها ، الآية . قال صاحب الجلالين : قوله ، سرادقها ،

مجاز عن السور والجدار لجامع الإحاطة ، لأن السرادق إذا حمل على حقيقته لم يمنع عن أن ينفذ الحر مه ، وأيضاً فإن الروايات مصرحة^(١) بأن عرض أسوار الجحيم وسائر طبقاتها أكثر أن يعبر عنها بالسرادق .

قال : (ذكر الناس يوماً) فاعل قال هو النبي صلى الله عليه وسلم أو الراوى ، ثم^(٢) المراد بقول موسى في جواب السائل : هل في الأرض أحد أعلم ؟ لا ، هو نبي وجود الأعلم في ظنه لا بحسب نفس الأمر ، فلا يكون ذلك مخالفاً لما

ما أحاط بها ، وفي الجمل : السرادق قيل ما أحاط بشيء كالمضرب والجنباء ، قيل للحائط المشتمل على شيء سرادق ، وقيل هو الحجرة تكون حول الفسطاط ، وقيل : هو ما يمد على صحن الدار ، وقيل : كل بيت من كرسف فهو سرادق ، قال الراغب : السرادق فارسي معرب اه . وقال الحافظ : قوله سرادقها ، الخ هو قول أبي عبيدة ، لكنه تصرف فيه ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « أحاط بهم سرادقها » كسرادق الفسطاط وهي الحجرة التي تطوف بالفسطاط ، وروى عن ابن عباس قال : سرادقها حائط من نار اه . وقال الراغب : بيت مسردق بمجول على هيئة السرادق اه .

(١) قال العيني : وفي التفسير عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « سرادق النار أربع جدر كتف كل واحدة مسيرة أربعين سنة » وعن ابن عباس : السرادق حائط من نار ، انتهى قلت : عز السيوطي في الدر حديث أبي سعيد الخدري إلى أحمد والترمذي وابن حبان والحاكم وغيرهم .

(٢) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب العلم في باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم ؟ الخ وفي كتاب الأنبياء في باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام وميل الشيخ قدس سره في المواضع الثلاثة بفتح ههنا ، وفي

ورد في سائر الروايات أنه سأله: هل تعلم أحداً أعلم؟ فإن السؤال والجواب كليهما بحسب اعتقاد المجيب وعليه سواء صرح بعلمه أو لا، فلا فرق بين قوله: هل تعلم أحداً أعلم منك؟ وبين قوله: هل أحداً أعلم علم منك؟ وكذلك بين جوابيهما .
(ثم ذبحه بالسكين) ولا يخالف^(١) هذا سائر الروايات الأخر التي صرح فيها بأنه اقتلعه، إذ يمكن أن يكون قطعه قليلاً ثم اقتلعه ليتفصم ما بقي منه متعلقاً بجسده .

الموضعين المتقدمين إلى نفي الوجود برأسه لا نفي وجود العلم كما يظهر من التأمل في كلامه في المواضع الثلاثة . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين في مرجع ضمير، قال محتملان، والظاهر من سياق الروايات هو الأول، وفيه احتمال ثالث، وهو أن يكون مرجع الضمير موسى عليه السلام، وقوله: ذكر الناس جملة حاله بحذف الواو ومقولة قال ما سيأتي من قوله: لا، ويؤيده ما تقدم من السياق في كتاب الشروط بلفظ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال «موسى رسول الله»، فذكر الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من سياق الروايات كلها أن قوله موسى رسول الله موصوف وصفة، وجزم القسطلاني في كتاب الشروط بأنه مبتدأ وخبر .

(١٠) وبذلك جمع عامة الشراح بين تلك الروايات المختلفة، فقد قال العيني قوله: ثم ذبحه بالسكين، فإن قلت: قال أولاً فقتله، ثم قال فذبحه، وفي رواية سفيان فاقتلعه بيده، قلت: لا منافاة بينهما، لأنه لعله قطع بعضه بالسكين، ثم قلع الباقي والقتل يشملها اهـ . وزاد الكرماني: أو نزع أعصابه وعروقه من مكانها ثم ذبحه قطعاً اهـ . وزاد الحافظ برواية الطبري: فأخذ صخرة فثلغ

قوله : (لو شئت لاتخذت الخ) ولا يتوهم ^(١) أن موسى كيف قصد أخذ الأجر على هذا الفعل القليل؟ وهو إشارة باليد ، وأنه لو أخذ منهم شيئاً عليه لما أغناهم ، فكانوا ثلاثة لقلته ، لأننا ^(٢) نقول : إنه عليه الصلاة والسلام قصد بذلك

رأسه ، ثم قال : والأول أصح ويمكن أن يكون ضرب رأسه بالصخرة ثم ذبحه وقطع رأسه انتهى . وأشار بقوله الأول إلى رواية الذبح بالسكين ، وقال صاحب الجلالين : فقتله بأن ذبحه بالسكين مضطجعا ، أو اقتلع رأسه يده ، أو ضرب رأسه بالجدار أقوال انتهى . ولم يتكلم صاحب الجمل على ذلك بشئ ، وقال ابن كثير : روى أنه احتز رأسه ، وقيل رضخه بحجر ، وفي رواية اقتلعه يده ، واهه اعلم ، انتهى ولم يرجح شيئاً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره الكلام في هذا المقام وكان حقه نور الله مرقده أن يتكلم في أمثال هذه المواضع ، ولم يتعرض لتلك الأمور الشراح ، لأن هذه الأمور المتعلقة بكلام شيوخ الصوفية ، جديرة بأحوالهم ، والقطب السكندركو هي قدس الله سره لما كان إماماً ومقدماً في هذا الأمر الجليل تكلم في هذا الأمر الجليل بما هو جدير بشأنه المنيع ، وما أفاده أن موسى كيف قصد أخذ الأجر الخ ظاهر عرفاً وعادة ، فإن العادة جارية بالأجر القليل في مثل هذا العمل البسير ، والعبرة بالعرف والعادة معروفة عند الفقهاء ، ففي عقود رسم المفتى لابن عابدين :

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار وقد ذكره صاحب البدائع في عدة فروع من الإجارة .

(٢) ففي حاشية النسخة الهندية في باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائضاً إلخ ، قل الهلب : إنما جاز الاستئجار عليه بقول موسى عليه

أنك لو شئت لكلمت بهم في إجارة إقامة الجدار وتسويتها ، ولا شك أنهم إذا استأجروه لإقامته لجعلوا له على عمله هذا قدراً معلوماً من الأجر معتداً به ، فإذا استقر الأمر أقام^(١) بالإشارة فحسب ليسكون ذلك سبباً لغدائهم وطعامهم ، لا يقال: إن موسى لم يصبر على الجوع وتبادر إلى الأسباب واستغنى عنه الخضر وكان موسى أفضل منه من غير شك ، لأننا نقول التوكل هو ترك الاعتماد لا ترك^(٢) الأسباب ، فإن موسى وإن نظر إلى الأسباب إلا أنه لم يعتمد عليه ،

السلام « لو شئت لاتخذت عليه أجراً » والأجر لا يؤخذ إلا على عمل معلوم وإنما يكون له الأجر لو عامله عليه قبل عمله ، وأما بعد أن أقامه بغير إذن صاحبه ، فلا يجبر صاحبه على غرم شيء هكذا في العيني ، انتهى .

(١) كما هو المعروف في الروايات ، وقال البغوي في المعالم : قوله فأقامه أي سواه ، وروى عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال : «... الخضر بيده فأقامه وقال سعيد بن جبير : مسح الجدار بيده فاستقام ، وروى عن ابن عباس هدمه ثم قعد بينيه ، وقال السدي بل طيناً وجعل بيني الحائط انتهى والروايات الصحيحة تؤيد الأول فقد تقدم في باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم الخ ولفظه قال سعيد بيده هكذا ورفع يده فاستقام ، وفي كتاب الأنبياء في باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام فأقامه ماثلاً ، وأوماً بيده هكذا ، وأشار سفيان كأنه يمسح شيئاً إلى فوق .

(٢) وهذا معروف عند مشايخ السلوك ، وقد بسط الكلام في باب التوكل الإمام الغزالي كما هو دأبه ، وقال قد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالحرقة الملقاة ، وهذا ظن الجهال ، فإن ذلك حرام في الشرع ، ثم بسط الكلام على الأسباب المقطوعة

فكان توكل موسى أكثر من توكل خضر، لتركه الأسباب أصلاً، وكان توكل

والمظنونة والموهوتة دبسط الكلام على درجاتها وقال في بحث توكل المكتسب: إن كان هذا المكتسب مكتسباً لعياله أو ليفرق على المساكين، فهو يبدنه مكتسب، وهو بقلبه عنه منقطع، فحال هذا أشرف من حال القاعد في بيته، والدليل على أن الكسب لا ينافي حال التوكل إذا روعيت فيه الشروط وإضاف إلى الحال، والمعرفة أن الصديق رضى الله تعالى عنه لما بويج بالخلافة أصبح أخذاً لاثواب تحب حضنه ودخل السوق ينادى، حتى كره المسلمون فذكر من قصته في تقرر الوظيفة إلى أن قال: ويستحيل أن يقال: لم يكن الصديق في مقام التوكل، فمن أولى بهذا المقام منه؟ فدل على أنه كان متوكلاً لا باعتبار ترك الكسب والسعى، بل باعتبار قطع الإلتفات إلى قوته وكفايته والعلم بأن الله هو ميسر الاكتساب ومدير الأسباب وبشروط كان يراعيها في طريق الكسب من الاكتفاء بقدر الحاجة من غير استكثار وتفاخر وادخار ومن غير أن يكون درهمه أحب إليه من درهم غيره، فمن دخل السوق ودرهمه أحب إليه من درهم غيره فهو حريص على الدنيا ومحب لها، ولا يصح التوكل إلا مع الزهد في الدنيا، نعم يصح الزهد دون التوكل، فإن التوكل مقام وراء الزهد، وقال أبو جعفر الحداد وهو شيخ الجنيد رحمهما الله - وكان من المتوكلين - أخفيت التوكل عشرين سنة وما فارقت السوق، كنت أكتسب في كل يوم ديناراً ولا أيت منه دافعاً، ولا أستريح منه إلى قيراط أدخل به الحمام، بل أخرجه قبل الليل انتهى. وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في رسالته الدر الثمين التي ذكر فيها المنامات النبوية صلى الله عليه وسلم فقال: سألته صلى الله عليه وسلم عن التسبب وتركه أيهما أحسن لى؟ ففاض منه على روى فيض برد بسببه قلبى عن الأسباب والأولاد، ثم انكشف الأمر بعد ساعة فرأيت

موسى مع مباشرة الاسباب، وهذا على مراتبه، وأيضاً فإن^(١) الخضر لكشفه كان ينظر إلى مطعمه وموضع غدائه أين هو؟ فلم يفرغ إليه، وكان موسى نبي الله لا ينظر إليه فكان أمره خفياً عليه، فأمره بمباشرة الاسباب لتحصيله اعتماداً على الله تعالى ذلك كله

الطبيعة تركن إلى الاسباب، ورأيت الروح تركن إلى التفويض. انتهى. وبه جزم الشيخ قدس سره في الكوكب فقال تحت حديث «اعقلها وتوكل» فأعلى مراتب التوكل: أن يباشر الاسباب ولا يعتمد عليها، ثم أن لا يباشر الاسباب، ثم لا شيء بعد ذلك، وهو: أن يباشر الاسباب ويتوكل عليها انتهى.

(١) قال الرازى في تفسيره: في الآية مسائل الاولى: اعلم أن هذه المسائل الثلاثة (*) مشتركة في شيء واحد وهو أن أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم والسلام مبنية على الظواهر كما قال عليه الصلاة والسلام: ونحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، وهذا العالم ما كانت أحكامه مبنية على ظواهر الامور، بل كانت مبنية على الاسباب الحقيقية الواقعة في نفس الامر، وذلك لأن الظاهر أنه يحرم التصرف في أموال الناس وفي أرواحهم، في المسألة الاولى، وفي الثانية من غير سبب ظاهر يبيع ذلك التصرف، لأن تخريق السفينة تنقيص للملك لإنسان من غير سبب ظاهر، وقتل الغلام تفويت لنفس معصومة من غير سبب ظاهر، والإقدام على إقامة ذلك الجدار المائل في المسألة الثالثة تحمل التعب والمشقة من غير سبب ظاهر، وفي هذه المسائل الثلاثة ليس حكم ذلك العالم فيها مبنياً على الاسباب الظاهرة المعلومة، بل كان ذلك الحكم مبنياً على أسباب معتبرة في نفس الامر وهذا يدل على أن ذلك العالم كان قد آتاه

(*) من أمر السفينة والقتل والجدار ١٢ ز.

قوله : (رحما من الرحم) توجيهاً^(١) فيه على أولها بقوله من الرحم الخ، وعلى الثاني بقوله نظن الخ، وحاصل الأول أن الرحم مشتق من الرحم ككتف^(٢)

الله قوة عقلية قدر بها أن يشرف على بواطن الأمور ويطلع بها على حقائق الأشياء ، فكانت مرتبة موسى عليه السلام في معرفة الشرائع والأحكام بناء الأمر على الظواهر ، وهذا العالم كانت مرتبته الوقوف على بواطن الأشياء وحقائق الأمور والاطلاع على أسرارها الكامنة فهذا الطريق ظهر أن مرتبته في العلم كانت فوق مرتبة موسى عليه السلام إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك ، وتقدم في باب ما يستحب للعالم إذا سئل: أى الناس أعلم؟ أن أعلمية خضر عليه السلام كان باعتبار بعض العلوم ، وكان الخضر على حق فيما صنعه كما تقدم مبسوطاً .

(١) وهو كذلك كما هو نص سياق البخارى والنسخ كلها متفقة على كتابة لفظ التوحيد الأول، وإن اختلفوا في ضبطه ومختلفة في لفظ الثاني كما سيأتى ، وأشار الإمام البخارى بذلك إلى ما في سورة السكف من قوله تعالى : «فأردنا أن يبدلها ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً» .

(٢) وبذلك جزم الكرمانى والعينى إذ قالوا : من الرحم بكسر الحاء ، وخالفهما القسطلانى إذ قال من الرحم بضم فسكون وهو الرحمة ، وفي نسخة من الرحم بفتح فسكسر انتهى . ثم قال الكرمانى : قوله من الرحم بكسر الحاء بمعنى القرابة ، وهى أشد مبالغة من الرحمة التى هى رقة القلب والتعطف لاستلزام القرابة الرقة غالباً من غير عكس انتهى . وقال الحافظ : قوله رحماً من الرحم الخ هو من كلام أبى عبيدة ، وحاصل كلامه أن رحماً من الرحم التى هى القرابة ، وهى أبلغ من الرحمة التى هى رقة القلب لأنها تستلزمها غالباً من غير عكس انتهى .

وهى أبلغ من الرحمة ، والثانى ^(١) أن الرحيم مشتق من الرحمة والرحم ^(٢) من الرحيم ، فلما كان بناء الرحيم دالا على نوع مبالغة ، والرحم دال على المبالغة أيضاً ناسب اشتقاق الرحم من الرحيم لا من الرحمة لخلو الرحمة عن الدلالة على المبالغة ، وتضمن الرحم ذلك ولا يضر لزوم الاشتقاق من المشتق لأن الاشتقاق ^(٣) أن تجد بين اللفظين تناسباً فى الحروف الأصلية ، إلى آخر ما قالوا .

(١) واختلف النسخ فى ذكر هذا اللفظ ففى النسخ الهندية يظن أنه من الرحيم ، وهكذا فى الكرماتى والقسطلانى ، وفى نسخة العيني : ويظن أنه من الرحمة ، وفى نسخة الحافظ : ويظن أنه من الرحيم ، وقال فى شرحه قوله : ويظن مبنى للجهول ، وقوله مشتق من الرحمة أى التى اشتق منها الرحيم انتهى . ولا يذهب عليك أن كلامه هذا يدل على أنه بنى شرحه على لفظ يظن أنه من الرحمة الذى هو لفظ العيني ، ولا يذهب عليك أيضاً اختلاف كلام الحافظ والقسطلانى كما سيأتى كلامه قريباً .

(٢) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : قوله ونظن بالنون المفتوحة وضم الظاء المعجمة ، وفى نسخة ويظن بالتحية المضمومة وفتح المعجمة مبنياً للفعول أنه أى رحماً مشتق من الرحيم المشتق من الرحمة اه .

(٣) قال المجد : والاشتقاق أخذ الكلمة من الكلمة اه . وقال البيضاوى : إن معنى الاشتقاق ، هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر فى المعنى والتركيب اه . وقال القنوى فى موضع آخر فى هذا البحث ذهب صاحب الكشف إلى أن كلا من أله وتأله واستأله مشتق من الإله ، ولما لزم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله ، كما قيل استنوق واستحجر فى الاشتقاق من الحجر والناقة اه وفى

(الله بقوله في الآخرة^(١)) وهم اليوم في الدنيا لا يسمعون ولا يبصرون

حاشية الشرح للجامى على قول المساتن اسم الفاعل ما اشتق من فعل ، مذهب السيرافى أن اسم الفاعل والمفعول مشتقان من الفعل ، والفعل من المصدر اه . وتقدم فى كتاب الانبياء فى باب قوله تعالى : : وإلى ثمود أخاهم صالحا ، قول البخارى : سمي حطيم البيت حجرا كأنه مشتق من محطوم ، مثل قتيل من مقتول اه . قلت وتقدم فى كتاب بدأ الخلق فى باب صفة النار الخ قول البخارى ، والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم فى هامش اللامع هناك الكلام على اشتقاق المجرى من المزيد .

(١) أراد الإمام البخارى رحمه الله تعالى تفسير الآية التى فى سورة مريم : « أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا ، لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين ، وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره أن قولهم : « أسمع بهم وأبصر » ، يقوله الله عز وجل : « يوم القيامة ، كما عبره بقوله « يوم يأتوننا » . والمراد بقوله تعالى : « لكن الظالمون اليوم » أى فى الدنيا ، وقوله تعالى : « فى ضلال مبين » معناه لا يسمعون ولا يبصرون ههنا ، فقوله لا يسمعون ولا يبصرون تفسير لقوله : « فى ضلال مبين » ومعنى قول الشيخ ثم فسره أى عبره فى كلامه تعالى بقوله « فى ضلال مبين » قال الحافظ : قوله وقال ابن عباس : « أسمع بهم وأبصر » الخ ، وصله ابن أبى حاتم وعند عبد الرزاق عن قتادة أسمع بهم وأبصر يعنى يوم القيامة اه . ثم لا يذهب عليك أن المذكور فى نسخنا من البخارى أبصر بهم وأسمع ، وفى نسخ الشروح أسمع بهم وأبصر ، قال القسطلانى قال ابن عباس : بما وصله ابن أبى حاتم فى قوله تعالى « أسمع بهم وأبصر » ولأبى ذر أبصر بهم وأسمع على التقديم والتأخير ، والأول هو الموافق للفظ التنزيل اه .

ثم فسر به بقوله « في ضلال مبين » ، ثم أراد^(١) تفسير قوله : « أسمع بهم وأبصر » ، فقال الكفار يومئذ أي يوم القيامة .

قوله : (عتياً بكياً جماعة^(٢) باك) أي دعاء^(٣) لكنه تركه لأنه علم بالمقايسة^(٤) على البكى .

(١) أي أراد البخاري بقوله بمعنى قوله : « أسمع بهم وأبصر » الخ يوم القيامة فيكونون يوم القيامة أسمع شيء وأبصره .

(٢) اعلم أولاً أن الإمام البخاري أشار بهذين اللفظين « عتياً وبكياً » إلى الآيتين من سورة مريم أشار بقوله عتياً إلى قوله عز وجل : « ثم لنزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً » وبقوله بكياً إلى قوله تعالى : « إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً » وثانياً أن قوله « عتياً لا يوجد إلا في النسخ الهندية ولا ذكر له في الشروح الأربعة ولا يوجد في متونها .

(٣) احتاج الشيخ قدس سره إلى ذلك لأنه إن لم يقل إنه جمع عات يبقى قول البخاري عتياً حشواً بغير تفسير ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله جمع عات يؤيده ما قال الراغب في قوله تعالى : « أيهم أشد على الرحمن عتياً » قيل العتي هنا مصدر ، وقيل هو جمع عات انتهى . لكن المعروف عند المفسرين هو الأول ، ففى الجلالين : « أشد على الرحمن عتياً » جراءة ، وفي الجمل : قوله جراءة أي معصية ، أي نزع الأعصى فالأعصى فيطرح فيها لأن عذاب الضال المضل يجب أن يكون فوق عذاب من يضل تبعاً لغيره ، وليس عذاب من يتمرد ويتجبر كعذاب المقلد ، انتهى . ولا يبعد عندي أنه كان البيضاء بعد قوله عتياً فخلطه النساخ ، وهذا النوع مطرد كثير الوقوع في البخاري .

(٤) ونظيره الأصل المعروف في قوله تعالى : « سراويل تقيكم الحر » ،

(ألقى صنع) إنما عبر^(١) عنه بالإلقاء لأن الصانع يلقى الذهب والفضة بعد إذابته في المصيفة .

قوله : (عوجاً وادياً) فسر^(٢) به لأن الوادى وهو مسيل الماء لا يخلو عن العوج .

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل : « فكذلك ألقى السامرى - فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار ، وتقدم هذا اللفظ بهذا التفسير في كتاب الأنبياء في « باب ذكر موسى ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وجيه لأن قوله عز وجل « فأخرج لهم عجلاً ، مرتب على إلقاء السامرى ، وفي المدارك في تفسير قوله تعالى : « وأوزاراً من زينة القوم ، أى ألقاها من حلى القبط ، أو أرادوا بالأوزار أنها آثام وتبعات ، لأنهم قد استعاروها ليلة الخروج من مصر بعلّة : إن لنا غداً عيداً ، فقال السامرى : إنما حبس موسى لشؤم حرمتها ، لأنهم كانوا معهم في حكم المستأمنين في دار الحرب ، وليس للمستأمن أن يأخذ مال الحربى ، على أن الغنائم لم تكن تحمل حينئذ فأحرقوها نخباً في حفرة النار قالب عجل فانصاغت عجلاً بجوفاً ، فخار بدخول الريح في مجار منه أشباه العروق ، وقيل نفخ فيه تراباً من موضع قوائم فرس جبريل عليه السلام يوم الفرق ، وهو فرس حياة فحى فخار ومالت طباعهم إلى الذهب فعبدوه انتهى .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل « ويسألونك عن الجبال فقل يفسفها ربى نسفاً . فيذرهما قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً ، وفي الجبالين قاعاً : منبسطة ، صفصفاً : مستوية ، عوجاً : انخفضاً ، ولا أمتاً :

(ومنكم واحد) خطاب لجماعة الصحابة والمقصود تسليتهم فلا يلزم (١) كون
يا جوج وما جوج أكثر من كل أمة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتوهم أنهم
مع وسعتهم وكثرتهم بتلك المنزلة كيف وسعتهم أرضهم .

ارتفاعاً ، وأنت ترى أن الموضع المنخفض في الأرض هو الوادي ، وبؤيده
مقابله بقوله دامتاً ، وهو الراية ، وفي الفتح قال أبو عبيدة : العوج بكسر أوله
ما عوج من المسائل والأودية انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر في بادى النظر ، فإنه كما أفاده الشيخ
يستلزم منه أن أرضهم أضعاف أضعاف أراضي الدنيا ، ولكن الظاهر من
روايات الحديث كونهم أضعاف أضعاف أمة النبي صلى الله عليه وسلم بل
أكثر من جميع الأمم ، ففي الإشاعة أخرج ابن حبان في صحيحه عن ابن
مسعود رضى الله عنه رفعه قال : إن يا جوج وما جوج أقل ما يترك أحد من
صلبه ألفاً من الذرية ، وأخرج الحاكم وابن مردويه من طريق عبد الله بن
عمر : إن يا جوج وما جوج من ذرية آدم وورائهم ثلاث أمم ، ولن يموت
منهم رجل إلا ترك من ذريته ألفاً فصاعداً ، وزاد في رواية الطبراني وغيره
فسمى الأمم الثلاث : نأويل ، وتأريس ، ومنسك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن
عبد الله بن عمر : وقال الجن والإنس عشرة أجزاء : فتسعة أجزاء يا جوج
وما جوج وجزء سائر الناس انتهى مختصراً . زاد الحافظ في رواية عن قتادة
قال : يا جوج وما جوج ثنتان وعشرون قبيلة ، بنو ذو القرنين السد على
إحدى وعشرين وكانت منهم قبيلة غائبة في الغزو وهم الأتراك فبقوا دون
السد انتهى . وقال الرازي في تفسيره تحت قوله تعالى : وهم من كل حذب
يفسلون ، أن الأوجه أنه كناية عن يا جوج وما جوج ، فإنهم إذا كثروا على
ما روى في الخبر ، فلا بد من أن ينشروا فيظهر إقبالهم على الناس من كل موضع
مرتفع انتهى .

(فقييل ابن عم الخ) إنما قيل ذلك لما علم ^(١) أنها لم تأذن له في الدخول وقصدت رده .

قوله : (ولم ينسج بكرة غيرك) والمراد بذلك أنه كان ^(٢) يحبك إلا أنه أقام

(١) كما يشعر إليه لفظ الحديث إذ قالت أخشى أن يثنى علي ، وفي تقرير الحكمي قوله : أخشى الخ ، فلا آذن له فقييل لها هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجهه بين المسلمين ، فلا ينبغي لك أن لا تأذن له ، قالت فأذنوا له فدخل عليها وقال كيف الخ انتهى . قال الحافظ كأن القائل فهم عنها أنها تمنعه من الدخول للمعنى الذي ذكرته فذكرها بمنزلة ، والذي راجع عائشة في ذلك هو ابن أخيها عبد الله بن عبد الرحمن ، والذي استأذن لابن عباس على عائشة حينئذ هو ذكوان مولاهما ، وقد بين ذلك كله أحمد وابن سعد من طريق ابن أبي مليكة عن ذكوان (أنه استأذن لابن عباس) الحديث ، وفيه : فقال لها عبد الله : يا أمتاه إن ابن عباس من صالح بيتك يسلم عليك ويودعك ، قالت آذن له إن شئت ، وادعى بعض الشراح أن هذا يدل على أن رواية البخاري مرسلة ، قال لأن ابن أبي مليكة لم يشهد ذلك ولا سمعه من ابن عباس حال قوله لعائشة لعدم حضوره انتهى ، وما أدري من أين له الجزم بعدم حضوره وسماعه ؟ وما المانع من ذلك ؟ ولعله حضره جميع ذلك وطال عهده به فذكره به ذكوان ، أو أن ذكوان ضبط منه ما لم يضبطه هو ، ولهذا وقع في رواية ذكوان ما لم يقع في رواية ابن أبي مليكة انتهى . وتعقب العيني على كلام الحافظ فإنه بين أولاً مصداق بعض الشراح إذ قال : قال صاحب التوضيح هذه الرواية تدل على إرسال رواية البخاري ، ثم قال بعد ذكر كلام الحافظ : ما قالت هو ما ادعى الجزم بذلك بل له احتمال قريب ، وكيف يشنع عليه وقد رد كلام نفسه بكلمة الترجي اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط ، وقد قال الحافظ في رواية

السبب^(١) مقام المسبب ، ولا شك أن محبته صلى الله عليه وسلم موجهة للكرامة والنجاة كيفما كانت .

قوله : (لكن أنت) وإنما قالته^(٢) ليكون سبب مبالغته في التوبة والاستغفار والالتواء عن ارتكاب مثله . فيكون ذلك سبباً لمزيد كرامته عند الله تعالى .

قوله : (وأى عذاب أشد من العمى) وهذا الجواب تسليماً^(٣) منها ، أى إن سلم أنه هو المتولى لكبر فإنه طهر عن ذنبه باحتمال مشقة ما أوعده به .

(في طاعة الله) يعنى^(٤) أن المراد بالقرة في الآية هى القرة الحاصلة بطاعة الله ، ثم استدل عليه بقوله : وما شئ الخ .

ذكوان : كنت أحب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن يجب إلا طيباً اهـ .

(١) ففى المشكاة برواية ابن ماجه عن عبد الرحمن بن سالم بن عتبة عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : د عليكم بالأبكار فإنهن أهدب أفواها وأنتق أرحاماً وأرضى باليسير ، وسيأتى فى البخارى فى كتاب النكاح من حديث جابر من قوله صلى الله عليه وسلم : دمالك وللعذارى ولعابها .

(٢) وتقدم الكلام على هذا الحديث فى كتاب المغازى قبيل غزوة الحديبية ، وما أفاده الشيخ قدس سره هنا يؤيد ما اخترته فى المغازى فى معنى قول عائشة .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره هنا أوجه بما تقدم فى المغازى من قوله هذا الجواب تسليم منها ، وقد تقدم الكلام على ذلك فيما تقدم من المغازى .

(٤) أشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى آخر سورة الفرقان من قوله تعالى :

(هضم يتفتت) يعنى أن^(١) إطلاق الهضم عليه باعتبار صلاحه للتفتت والهضم ، لأنه هضم بالفعل .
 قوله : (اللبكة والأيكة) قرأ بهما^(٢) والليكة هي الأيكة إلا أنها خففت الهمزة ، وإطلاق الجمع على المعرف باللام من حيث أن اللام إما أن تكون

والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين، الآية، قال الحافظ قوله قال الحسن هو البصرى ، وصله سعيد بن منصور حدثنا جرير بن حازم سمعت الحسن وسأله رجل عن قوله هب لنا ما القرة أفى الدنيا أم فى الآخرة ؟ قال بل فى الدنيا هى والله أن يرى العبد من ولده طاعة الله إلى آخره ، وقوله وما من شىء أقر الخ ، وفى رواية سعيد بن منصور أن يرى حميمه ، وفى العين قرة أعين بأن نراهم مؤمنين صالحين مطيعين لك اه . وفى الجلالين : قوله تعالى : قرة أعين ، لنا بأن نراهم مطيعين لك اه .

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه « أتتركون فيما هنها آمنين فى جنت وعيون وزروع ونخل طلعهها هضم » ، قال الحافظ : روى ابن أبى حاتم من وجه آخر عن مجاهد : الطلعة إذا مسستها تناثرت ، ومن طريق عكرمة قال الهضم : الرطب اللين اه . وقال الراغب : شذخ ما فيه رخاوة ، قال ونخل طلعهها هضم ، أى داخل بعضه فى بعض كأنما شذخ اه . فى والجلالين : هضم لطيف لين اه .

(٢) وهو كذلك ، فى الجلالين فى قوله تعالى « كذب أصحاب الأيكة المرسلين ، وفى قراءة بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وفتح الهاء اه . وبسط علماء التفسير فى هذه الكلمة وإعرابها ، وقال صاحب الجمل . قد وقع لفظ الأيكة فى القرآن أربع مرات : فى الحجر وفى قاف وما ههنا أى فى الشعراء وفى صاد والاولان بال والجر لا غير ، والآخران يقرءان بال وبالجر ، وبالتصرف الذى قاله الشارح هنا مع فتح التاء مع أن الكل بحرورات بإضافة لفظ أصحاب إليها اه .

للعبد، والمعبود: هى أشجارهم التى كانوا سكنوها، أو اللام للاستغراق^(١) فكانها لاجتماعها والتفافها كأنها هى الشجر لا غير .

قوله : (وهى جميع شجر) ترجمة^(٢) المفرد لا الجميع ومعنى الجميع المجموع .
قوله : (واحد الربعة) بإضافة^(٣) الواحد إلى الربعة، فالياء فى الربعة متحركة وهو بيان للريع المذكور من قبل، إلا أن فيه تكراراً فيمكن أن يكون بالإضافة، والربعة ساكنة الياء وهذا إذا لم يتخلل بينهما ضمير فإن تخلل بينهما ضمير وكان سوق

(١) وفى تقرير البنجاني : الأيكة جمع أيكة يعنى أدخل على أيكة لام الاستغراق اه . وفى الجمل فى شرح قول الجلال وإلقاء حركتها على اللام : وهذا الصنيع يقتضى أن اللام الموجودة لام التعريف ، وحينئذ لا يصح قوله : وفتح الهاء إذ الإسم المقرون بال سواء كانت معرفة أو غيرها يجر بالكسرة سواء وقع فيه نقل أو لا ، وبعضهم وجه فتح الهاء بأن الإسم بوزن ليلة ، فاللام من بنية الكلمة ولا نقل بل حركة اللام أصلية فجره بالفتحة حينئذ ظاهر اه .

(٢) هذا غاية توجيه من الشيخ لكلام البخارى وإلا فكلام البخارى هذا منتقد عند جميع الشراح كما تقدم البسط فى ذلك فى مقدمة هذا التعليق، وفى تقرير مولانا محمد حسن المسكى قوله : جمع أيكة أى جماعة أشجار ، فأيكة بمعنى مطلق الأشجار والجمع بمعنى الجماعة ، وقوله : وهى أى الأيكة بمعناه الحقيقى (هـ) وفيه تكلف والظاهر أنه أراد أن الليكة والأيكة أى معرفين بلام الاستغراق، جمع أيكة نكرة باعتبار المعنى ، وإن كان هذا المعنى غير مراد ههنا لأن أصحاب الأيكة لقب لهم اه .

(٣) إشارة إلى قوله عز اسمه : « أتنبئون بكل ربيع آية تعيثون ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله بإضافة الواحد إلى الربعة مبنى على نسخه ، ونسخ

العبارة واحده الريعة ، فالأمر أظهر من أن يخفى ، إلا أنه على هذا التقدير لا يكون إلا بسكون الياء ، ومراده بذلك التنبيه على الفرق بين الريع ، وهو اسم جنس ، والريعة وهو نصر في الوحدة لالتحاق تا، الوحدة .

قوله : (مسلمين طائعين) إنما فسر^(١) به لئلا يلزم أنه أجبرها أولاً على

البخارى مختلفة في ذلك، وما ذكره الشيخ قدس سره هو كذلك في النسخ الهندية القديمة ، وهكذا في نسخة القسطلاني وما عليها بنى شرحه إذ قال : وأرياع هو واحد الريعة بكسر الراء وفتح التحتية كالأول ، وأشار بقوله كالأول إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله : وجمعه أى الريع ريعة بكسر الراء وفتح التحتية كقردة ، ثم قال : ولأى ذر والأصيل واحده ريعة بسكون التحتية ، وضبطه الحافظ ابن حجر بالسكون ، والأول بالفتح وتبعه العيني ، وقال البرماوى كالكرمانى : وأما الأرياع ففردته ريعة بالكسر والسكون اه . قلت : وهكذا في نسخة الكرمانى بلفظ أرياع واحد الريعة ، وفي النسخ الهندية الجديدة أرياع واحد الريعة بالضمير ، وهكذا في نسخة الفتح ، ولفظه قوله الريع الارتفاع من الأرض وجمعه ريعة ، وأرياع واحد ريعة كذا فيه ، وريعة الأول بفتح التحتية والثاني بسكونها ، وعند جماعة من المفسرين ريع واحد جمعه أرياع ريعة بالتحريك وريع أيضاً واحد ريعة بالسكون كعبن وعهنة اه . وقال الراغب : الريع المكان المرتفع الذى يبدو من بعيد والواحدة ريعة اه . وفي الجلالين : « أتنبذون بكل ريع ، مكان مرتفع » آية تعبثون ، قال صاحب الجمل الريع بكسر الراء وفتحها جمع ريعة وهو في اللغة المكان المرتفع ، وفي القاموس : الريع بالكسر والفتح المرتفع من الأرض أو كل فج أو كل طريق الواحدة هاء اه مختصراً .

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى : « أياكم يأتيني بعمرها قبل أن

الإسلام مع أن الحكم أنه يقبل منهم إذا بذلوا الجزية، فإذا فسر الإسلام بالانقياد شمل الأمرين كليهما .

قوله : (وأوتينا العلم) بقوله سليمان هذا على ما ذهب^(١) إليه المفسرون ظاهر من أنه قول سليمان ، وأما إذا كان هذه مقولة بلقيس لا غير أمكن إرجاع

يأتونى مسلمين ، قال العيني : فسر به بقوله طائعين ، وهكذا رواه الطبرى عن ابن عباس ، وقيل : معنى طائعين منقادين لأمر سليمان عليه السلام اه . وقال الحافظ قوله : مسلمين طائعين ، وصله الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس ومن طريق ابن جريج أى مقرين بدين الإسلام ، ورجح الطبرى الأول واستدل له اه . وفى الجلالين قوله : مسلمين أى منقادين طائعين فلى أخذه قبل ذلك لا بعده ، قال صاحب الجمل : قوله فلى أخذه أى قبل إتيانهم مسلمين لأنهم حينئذ حرييون ، وقوله : لا بعده أى لأن إسلامهم يعصم ما لهم اه مختصراً . وما أفاده الشيخ من وجه تفسير قوله « مسلمين » بقوله طائعين واضح .

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه : « فلما جاءت قبل أهكذا عرشك قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين » وفى الجمل قوله « وأوتينا العلم » فيه وجهان : أحدهما أنه من كلام بلقيس ، فالضمير فى قبلها راجع للمعجزة والحالة الدال عليهما السياق ، والمعنى وأوتينا العلم بذبوة سليمان من قبل ظهور هذه المعجزة أو من قبل هذه الحالة ، وذلك لما رأت قبل ذلك من أمر الهدهد ورد الهدية ، والثانى أنه من كلام سليمان وأتباعه ، فالضمير فى قبلها عائد على بلقيس ، وعبرة أبى السعود أى قال سليمان ما ذكر إلى قوله كافرين ، أى قاله هو وقومه كأنهم لما سمعوا قولها كأنه هو ، قالوا أصابت فى الجواب وعلمت قدرة الله تعالى وصحة النبوة بما سمعت من الآيات المتقدمة وبما عاينت من هذه المعجزة الباهرة من أمر عرشها ورزقت الإسلام ، فطففوا على ذلك قولهم « وأوتينا

هذا التفسير إلى قوله : د وأوتينا ^(١) من كل شيء ، فاكثني بالتفسير ولم يذكر المفسر .

قوله : (رده أ يصدقني) بياض ^(٢)

العلم الخ ، أي وأوتينا نحن العلم بالله والإسلام قبلها وصدها عن التقدم إلى الإسلام عبادة الشمس ونشوؤها بين أظهر الكفرة اه .

(١) هكذا في الأصل ، والظاهر بدله وأوتيت من كل شيء لأن قوله : د وأوتينا من كل شيء ، مقول سليمان لا غير ، وأما قوله : د وأوتيت من كل شيء ، فقول هدهد متعلق ببلقيس ، وتقدم قريباً من كلام صاحب الجمل معنى هذا الكلام على كونه مقولة ببلقيس ، وبه قال صاحب المدارك إذ قال من كلام ببلقيس أي وأوتينا العلم بقدرة الله تعالى وبصحة نبوتك بالآيات المتقدمة من أمر الهدد والرسول من قبل هذه المعجزة أي إحضار العرش أو من قبل هذه الحالة انتهى . قلت : وأفاد عزيزي المولوى محمد يونس سلبه الله مدرس الحديث في هذه المدرسة في توضيح مراد الشيخ قدس سره أن قول البخارى د وأوتينا العلم ، يقوله سليمان يحتمل أمرين الأول أنه من مقولة سليمان كما ذهب إليه غير واحد من المفسرين ، وإذن الأمر ظاهر ، والأمر الثانى : أنه من مقولة ببلقيس وهى التى قالت وأوتينا العلم وعلى هذا أيضاً يمكن إرجاعه إلى قول سليمان بأنه داخل في جملة ما أوتي سليمان وأخبر عنه بقوله وأوتينا من كل شيء فأشار البخارى إلى قوله وأوتينا من كل شيء الذى هو مفسر (بالفتح) بقوله وأوتينا العلم يقوله سليمان ، واكتفى بالتفسير وهو قوله : أوتينا العلم يقوله سليمان ولم يذكر المفسر وهو قوله : وأوتينا من كل شيء .

(٢) بياض في الأصل بقدر ربع سطر ، وتقدم في كتاب الأنبياء في قصة

قوله : (أم القرى مكة وما حولها) فإن أم القرى ^(١) يعلق على قرية جامعة كبيرة واقعة بين قرى صغار واقعة حولها ، إلا أن مكة لما كانت كبيرة ما بين القرى

موسى قول البخارى : (رده أكي يصدقنى) ويقال : مغنياً أو معيناً الخ ، وذكر هناك الشيخ فى تقريره : قوله رده أكي يصدقنى هذا بيان للغرض من طلب الرد ، وقوله : رده أكوناً ترجمة اللفظ وتفسيره ، فلا تكرار انتهى . وفى تقرير المكي هنا قوله : يصدقنى يعنى المراد الإعانة بالتصديق اه . وقال العيني قوله : رده أ : معيناً فسر به ، يقال فلان رده فلان إذا كان ينصره ويشد ظهره ، ويقال أردأت الرجل : أعتته اه . قال القسطلانى قوله : رده أ : معيناً وهو فى الأصل اسم ما يعان به ، كالدفء بمعنى المدفوء به ، فهو فعل بمعنى مفعول ، ونصبه على الحال اه .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا ، الآية ، وذكر أن المراد بأم القرى مكة وما حولها سميت بذلك لأن الأرض دحيث من تحتها اه . وقال القسطلانى : مراده أن الضمير فى أمها للقرى ، ومكة وما حولها تفسير الأم ، لكن فى إدخال ما حولها فى ذلك نظر على ما لا يخفى اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : يعلق على قرية جامعة الخ ، يؤيده ما فى معجم البلدان ، من جملة وجوه تسمية مكة بأم القرى قال ابن جريج : سميت مكة بأم القرى لأنها توسطت الأرض ، وقال غيره : لأن جمع القرى إليها ، وقبل بل لأنها وسط الدنيا فإن القرى مجتمعة عليها ، وقال الليث : كل مدينة هى أم ما حولها من القرى اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى : وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها ، أى فى أعظمها وقال صاحب الجبل قوله : أعظمها وهى المدن بالنسبة لما حوالها فعادة الله أن يبعث الرسل فى المدائن لأن أهلها أعقل وأنبى وأفطن ، وغيرهم يتبعهم فإن

الواقعة حولها أطلق عليها ذلك الاسم، ثم غلب استعماله عليه لوروده^(١) هذه الصفة لها في القرآن .

قوله : (ويك أن الله) كتبهما منفردين^(٢) ليطابق بيته وتفسيره حيث قال مثل : ألم تر أن الله ، أى فى كونهما لفظين فويك كلمة وأن كلمة أخرى .

الرسل إنما تبعث غالباً إلى الأشراف وهم غالباً يسكنون المدن ، والمواضع التي هي أمهات ما حوالها من القرى اه مختصراً .

(١) كما في قوله تعالى في سورة الأنعام : وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها ، قال صاحب الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وكذلك في سورة الشورى : وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها الآية ، وفي الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وقال صاحب المعجم : أم القرى من أسماء مكة سميت بذلك لأنها أصل الأرض ومنها دحيت ، وقيل لأنها أقدم القرى التي في جزيرة العرب ، إلى آخر ما بسطه في وجوه تسمية مكة بذلك ، وقال أيضاً في بيان مكة : سماها الله تعالى أم القرى فقال : د لتنذر أم القرى ومن حولها ، اه . وقال الرازي في تفسيره : وانفقوا على أن أم القرى هي مكة ، واختلفوا في السبب الذي لأجله سميت مكة بهذا الإسم إلى آخر ما بسطه .

(٢) وهو كذلك منفردين في النسخ الهندية ، وما في نسخ المصرية من المتون والشروح كتبه متصلة ويكأن وهكذا تقدم في كتاب الأنبياء متصلة ، فالظاهر أن ما ههنا من الانفراد من تصرف النساخ ، وفي الجمل : ولم يرسم في إلا ويكأن ، ويكأنه متصلة في الموضعين ، فعامة القراء اتبعوا الرسم ، والكسائي وقف على وى ، وأبو عمرو على ويك ، كذا في السمين ، وفي الخطب : هذه الكلمة والتي

قوله : (علم الله ذلك) يعنى ^(١) أن الدلالة على الاستقبال غير مقصودة .
قوله : (وكان متكئاً فغضب وجلس) وإنما أنكر ^(٢) ابن مسعود على القاص

بعدها متصلة بإجماع المصاحف ، واختلف القراء في الوقف اه . وتقدم الكلام على هذا اللفظ ومعناه في كتاب الأنبياء في باب قوله : إن قارون كان من قوم موسى .

(١) قال العيني : أشار بذلك إلى قوله تعالى أيضاً : « فليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين » ، وفي التفسير أى حال الفريقين ظاهرة عند الله الذى يملك الجزاء ، وقال الله تعالى أيضاً : « فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من أن زمان الاستقبال كما يظهر من صيغة المضارع غير مقصود ، وفي الجلالين في قوله تعالى فليعلمن الله الذين صدقوا ، علم مشاهدة ، قال صاحب الجمل : قوله : علم مشاهدة أى ظهور وهذا جواب ما يقال ، ظاهر الآية يدل على تجدد علم الله تعالى مع أن الله تعالى عالم بهم قبل الاختبار ، وحاصل الجواب أن معنى الآية فليظهرن الله الصادقين من الكاذبين حتى يوجد معلومه اه . قلت : وإليه أشار البخارى بقوله وإنما هى بمنزلة قوله : « فليميز الله » الخ ، قال الكرماني قوله : « فليعلمن الله » يعنى ظاهره مشعر بأنه لا يعلمه فى الماضى ، وليس ذلك لأنه علمه أزل فمعناه فليميزن الله وذلك لما بين العلم والتمييز من الملازمة اه . وفي تقرير المسكى قوله : « فليميز الله » والتمييز يكون ظاهراً فى الدنيا ، فأشار به إلى أن المراد بالعلم علم الظهور ، لا نفي العلم فى الماضى اه . قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « فليعلمن الله الذين آمنوا » أى فليميزن الله لأن الله قد علم ذلك من قبل اه .

(٢) ما أفاد الشيخ قدس سره جدير بجملة شأن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه

بيان هذا الدخان في تفسير الآية لأن المذكور في الآية غير المذكور فيما ذكره الراوى من الرواية ، وهو وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لم يصح ذكره في تفسير الآية لا أن ابن مسعود لم يبلغه الرواية أصلاً فأنكر ذلك لأنه أرفع شأننا من أن يظن به خفاء الرواية عليه

ويؤيده ما سيأتى من الروايات عن ابن مسعود في تفسير سورة الدخان لكن الظاهر من سياق حديث الباب الرد من ابن مسعود على القاص مطلقاً ، فإن القاص لم يذكره في تفسير الآية بل ذكره في علامات القيامة ، وقد أشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث في الكوكب الدرى ، وعلقت عليه بعض الخواشى المتعلقة به ، فقال الشيخ قدس سره في الكوكب في تفسير سورة الدخان قد ورد ذلك في الروايات وعد من أشرط الساعة ، واختلف في تفسير الآية . يوم تأتى السماء بدخان مبين ، وتعين المراد بالدخان فيها ، فالصحيح الذى لا يحول حماء ريب ، ويكون مطابقاً للسياق والسباق من غير رجم غيب هو الذى أراد ابن مسعود وإن كان يصح حمل الآية على ما ذكره القاص ، وأيضاً فإنه يبقئ أربعين يوماً ثم يكشف بعد ذلك ، والقول الثالث الذى قيل إنه يكون بعد الحشر ، قال أصحابه : إنه على التقدير أى لو كشفنا عنهم العذاب لعادوا ، وإنما رد ابن مسعود على القاص قوله ذلك ظناً منه أنه إنما ذكر ما ذكر من غير أن يستند ذلك إلى نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فظاهر أن وقائع نزول الآيات لا دخل فيها للعقل وإنما هى منوطة بالرواية والنقل ، ولم يكن قصد ابن مسعود رد الرواية التى ذكرها القاص فإنها مسلبة. بل المقصود الرد على كون ذلك الدخان الذى هو من أشرط الساعة مراد الآية فإن مساق الكلام آب عنه انتهى .

قوله : (من بله ما اطلعتم عليه) كلمة من زائدة ^(١) ، وبله معناه ^(٢) حسب
أى حسبكم ما ذكر في القرآن في تصديق ما قلته .

(١) هكذا في تقرير المسكي إذ قال: كلمة «من» زائدة اهـ . وهو غير موجود
في عدة من النسخ ، وقال الحافظ: قال الصغاني اتفقت نسخ الصحيح على «من بله»
والصواب إسقاط كلمة من وهكذا حكى الكرماني قول الصغاني ولم يتعقب
عليه ، لكن تعقبه الحافظ بقوله: وتعقب بأنه لا يتعين إسقاطها إلا إذا فسرت
بمعنى دع ، وأما إذا فسرت بمعنى من أجل أو من غير أو سوى فلا ، وقد ثبت
في عدة مصنفات خارج الصحيح بإثبات ، اهـ .

(٢) اختلفوا في معناه ، قال الكرماني : قوله بله بفتح الباء وسكون اللام
وفتح الهاء ، معناه دع ، ويقال معناه سوى ، أى غير ما ذكر لكم في القرآن ، قال
الخطابي : كأنه يريد : دع ما اطلعتم عليه فإنه سهل يسير في جنب ما ادخرته
لكم ، ويقال أيضاً بمعنى أجل ، وحكى الليث : أنه يقال بمعنى فضل كأنه يقول هذا
الذي غيبته عن علمكم فضل ما اطلعتم عليه منها اهـ . وقال الحافظ بعد نقل كلام الخطابي :
وهذا لا يثق بشرح بله بغير تقدم من عليها ، وأما إذا تقدمت من عليها فقد قيل
هى بمعنى كيف ، ويقال بمعنى أجل ، ويقال بمعنى غير أو سوى ، وقيل بمعنى
فضل اهـ . وقال المجد في القاموس : بله كـ كيف اسم لدع ومصدر بمعنى الترك ،
واسم مرادف لكيف وما بعدها منصوب على الأول مخفوض على الثاني مرفوع على
الثالث ، وفتحها بناء على الأول والثالث ، وإعراب على الثاني ، وفي تفسير سورة السجدة
من البخاري « ولا خطر على قلب بشر » ذخراً من بله ما اطلعتم عليه فاستعمل
معربة مجرورة بمن خارجة عن المعاني الثلاثة ، وفسرت بغير وهو موافق لقول
من بعدها من ألفاظ الاستثناء ومعناها انتهى .

قوله : (ما أرى ربك إلا يسارع في هواك) حيث ^(١) أطلق لك كل ما أحبته فكان كل امرأه لك كالإماء والمملوكات ، وفيه يظهر المناسبة بقولها : كنت أثار على اللاتي الخ ، فإن الآية إذا نزلت علم أن الواهة نفسها لم ترتكب بأساً حيث وهبت نفسها لمالك رقبها بتصدق الآية ، وحكمها بذلك واقعه أعلم .

(١) قال الحافظ : قوله ما أرى ربك إلا يسارع في هواك أى ما أرى الله إلا موجدأ لما تريد بلا تأخير منزلاً لما تريد وتختار ، ثم بسط الحافظ في معنى قوله « ترجى من تشاء » ، ثم قال بعد ذلك : وحاصل ما نقل في تأويل ترجى أقوال ، أحدها تطلق وتمسك ، وثانيها يعتزل من شئت ممنه بغير طلاق ، وتقسم لغيرها ، وثالثها تقبل من شئت من الواهيات وترد من شئت ، وحديث الباب يؤيد هذا والذي قبله ، واللفظ محتمل للأقوال الثلاثة انتهى . وفي الجلالين قوله تعالى : « ترجى » تؤخر من تشاء ممنه أى أزواجك . « وتؤوى » : تضم ، قال صاحب الجمل : قوله « ترجى من تشاء » الآية ، شروع في بيان حكم معاشرته لنفسائه بعد بيان حلين له واختلف العلماء في تأويل هذه الآية ، وأصح ما قيل فيه التوسعة على النبي صلى الله عليه وسلم في ترك القسم ، فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته وهذا القول هو الذى ثبت معناه في الصحيح عن عائشة رضى الله عنها فذكر حديث الباب ، قال ابن العربي : هذا الذى ثبت في الصحيح هو الذى ينبغي أن يدول ، والمعنى المراد هو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مخيراً في أزواجه إن شاء أن يقسم قسم وإن شاء أن يترك القسم ترك شخص النبي صلى الله عليه وسلم بأن جعل الأمر إليه لكنه كان يقسم من قبل نفسه دون فرض عليه تطييباً لنفوسهن ، وقيل كان القسم واجباً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسح الوجوب عنه بهذه الآية اه مختصراً . وفي حاشية أبى داود والمذهب عند الحنفية أنه لم يكن القسم واجباً على رسول الله عليه وسلم

(ماء أحمر) وهذا ليس بياناً للسد^(١) بل هو بيان لما أرسلنا في قوله تعالى :

بقوله تعالى : « ترجى من تشاء » ، الآية ، وبذلك صرح الشامى أن القسم لم يكن واجباً عليه اهـ . وكذا حكى ابن كثير مذهب طائفة من الفقهاء الشافعية ، وبسط البجيرمى الشافعى فى حاشية شرح الإقناع ، الاختلاف بين الشافعية فى ذلك ، وهكذا صرح الدردير المالكمى بعدم وجوب القسم وهو الراجح فى مذهبهم كما صرح به الزرقانى فى شرح المواهب ، وقال فى موضع آخر : وبه جزم الاصطخرى من الشافعية ، وصححه الغزالى فى الخلاصة واقتصر عليه فى الوجيز ، قال البلقينى والسيوطى : وهو المختار للأدلة الصريحة الصحيحة اهـ .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم » الآية . وفى تقرير المكي قوله : « سيل العرم » العرم بمعنى الشدة والفساد ، وقوله السد ليس تفسيراً للعرم بل هو تمهيد إلى القصة ، وهى ما بينه بقوله ماء أحمر الخ اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : « سيل العرم » المراد بالعرم السد ، المراد بالسد الحيطان المحيطة بالجنة لئلا يأتينا عن المواشى والسيول المفسدة لهما ، والمراد بالسيل : السيل الذى كان الله أرسله من الوادى الذى كان سقى الجنة منه على تلك الحيطان ، يعنى على أحد أركانها فشق ذلك الركن وهدمه وجرى بمنبئى الجنة مكان الحائطين فحضر مكان الحائطين حتى صار الماء غوراً ، وبقيت الجنة مرتفعتين بحيث لا يمكن أن يصعد إليهما الماء لارتفاعهما وغور الماء بمنبئيهما فيبستا لفقد الماء ، قوله : « وحفر الوادى » أى وحفر الواديين مكان الحائطين حتى انقلبت الحائطان واديين ، قوله : « عن الجنة » ، لأن جنبتيهما وهو مكان الحائطين انقلبتا واديين غارين كما عرفت ، قوله : « ولم يكن الماء الخ » غرضه أنه ليس لإضافة السيل إلى العرم باعتبار أن السيل نبع من أصل العرم ، بل باعتبار أن السيل لقي منه فشقه ، قوله : « المسناة وهى الحيطان

« وأرسلنا عليهم سيل العرم ، ثم التفاسير ^(١) الثلاثة للعرم متقاربة . والاختلاف بينها غير كثير .

المذكورة سابقاً ، إلا أن المسناة يكون أصغر من الحائط ، والحائط يكون أرفع منه اه . وفي الجلالين : « فأرسلنا عليهم سيل العرم ، جمع عرمة وهو ما يمسك الماء من بناء وغيره إلى وقت حاجته أى سيل واديه الممسوك ، قال صاحب الجمل : قوله جمع عرمة بوزن كلم جمع كلمة ، والعرم فيما يروى عن ابن عباس : السد ، فالتقدير سيل السد العرم ، وقال عطاء : العرم اسم الوادى ، وقال قتادة : العرم اسم وادى سبأ كان يجتمع إليه مسائل من الأودية إلى آخر ما قاله ، وقال الحازن تبعاً للبغوى : العرم الذى لا يطاق ، قيل كان ماء أحمر أرسله الله تعالى عليهم من حيث شاء اه .

(١) وهى التى ذكرها الإمام البخارى الأول بقوله العرم السد ، والثانى بقوله العرم المسناة ، والثالث بقوله الوادى ، قال العيني : قوله المسناة بضم الميم وفتح السين المهملة وتشديد النون كذا هو مضبوط فى أكثر الروايات ، وكذا هو أكثر كتب أهل اللغة ، ومضبط فى رواية الأصيبى بفتح الميم وسكون السين وتخفيف النون ، قال ابن التين : معنى المسناة ما يبني فى عرض الوادى ليرتفع السيل ويفيض على الأرض ، قال : إنها عند أهل العراق كالزربية تبنى على سيف البحر لينبع الماء اه . وقال الراغب : العرامة شراصة وصعوبة فى الخلق ، وقوله : سيل العرم قيل : أراد سيل الأمر العرم ، وقيل العرم المسناة . وقيل العرم الجرذ الذكر ، ونسب إليه السيل من حيث أنه نقب المسناة اه . وقال الحافظ : قال الفراء العرم المسناة وهى مسناة كانت تجبس الماء على ثلاثة أبواب منها فيسيبون من ذلك الماء من الباب الأول ثم الثانى ثم الآخر ، وقال

قوله : (فحرفها) أى أشار^(١) بها بحرفة لا يجعل اليد مستقيمة فيفعلها هكذا / بل^(٢) فعلها هكذا / .

قوله : (إن تدرك القمر الخ) يعنى أن أحدا^(٣) منهما ليس له إدراك

هطاء : العرم اسم الوادى ، وقيل العرم اسم الجرذ الذى خرب السد ، وقيل هو صفة السيل مأخوذ من العرامة ، وقيل اسم المطر الكثير اه مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله وصفه سفيان أى ابن عيينة ، وقوله : بدو بين أصابعه أى فرق ، وفى رواية على : ووصف سفيان بيده ففرج بين أصابع يده اليمنى نصها بعضها فوق البعض اه قلت : وحديث على الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى البخارى فى تفسير سورة الحجر ، قال القسطلانى قوله : فحرفها بحاء المهملة وراء مشددة ثم فاء اه . وفى المجمع : ووصف سفيان بكفه فحرفها أى أمالها اه .

(٢) صور الشيخ قدس سره قول الراوى أشار بها بحرفة ، يعنى أشار سفيان ابن عيينة بيده بحرفة لا مستقيمة ، ففسر الشيخ قدس سره أولاً بالالف المستقيمة المنقبة ، أى لم يفعل هكذا مستوية ، ثم صور بقوله : بل فعل هكذا بالخط المعوج كما سترى فإن اليد إذا كانت مستوية لم تكن الأصابع إلا مستقيمة فلا تكون بعضها فوق بعض ، وغرض سفيان بيان أن الشياطين يكون بعضها فوق بعض فحرف اليد وعوجها لتكون الأصابع بعضها فوق بعض حتى تنتهى السلسلة إلى السماء ولم يتعرض أحد من الشراح لذلك .

(٣) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : دلا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار ، الآية ، وفسر أن تدرك القمر بقوله لا يستر ضوء أحدهما ضوء الآخر ، قوله : ولا ينبغي لها ذلك أى ستر أحدهما الآخر لأن لكل

الآخر فيما هو مقدر له من مقدار ^(١) الزمان
قوله : (من كل مكان) يعنى بذلك ^(٢) أن تنوين مكان للتنكير ليعم كل
مكان على سبيل البدلية فيحصل العموم بهذا الوجه .

منهما حداً لا يعدوه ولا يقصر دونه فإذا اجتمعتا وأدرك كل واحد منهما
صاحبه قامت القيامة وذلك قوله تعالى : « وجمع الشمس والقمر » اهـ .
(١) وفي الجمل : أى لا يدخل النهار على الليل قبل انقضائه ، ولا يدخل
الليل على النهار قبل انقضائه بل يتماقبان ، لا يجيء أحدهما قبل وقته ، وقيل
لا يدخل أحدهما في سلطان الآخر فلا تطلع الشمس بالليل ، ولا يطلع القمر
بالنهار وله ضوء اهـ .

(٢) اعلم أولاً أن الإمام البخارى قال : والصفات وقال مجاهد :
ويقذفون بالغيب من مكان بعيد من كل مكان اهـ . وليس هذا القول في
الكرماني والعيني وذكره في الفتح والقسطلاني ولم يتعرضا لذلك القول بشيء
من الكلام ، والعجب أن صاحب التيسير ذكره ولم يترجم له بشيء ، وثانياً
أن هذه الآية ليست من الصفات بل من سورة سبأ كما سيأتى ولم ينبه على ذلك
أحد من الشراح ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه
الله ذكره لمناسبة قوله : « ويقذفون من كل جانب دحوراً ، وهو من الصفات
ومن دأب الإمام البخارى المعروف أنه يذكر بعض الألفاظ المناسبة بعض
ألفاظ آخر ، وثالثاً أن ما أفاده الفيح قدس سره من أن تفسير البخارى بقوله :
من كل مكان مستفاد من التنوين واضح لكن يشكل على تفسير البخارى أن
قوله من كل مكان لا يناسب آية سورة سبأ فإن سياقها « وقد كفروا به من
قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد ، فإن لفظ من مكان في هذه الآية لا يقتضى

قوله : (تأتوننا عن اليمين) وإتيان^(١) اليمين كناية عن كون المقالة حقاً ، والمعنى يظهرون لنا أن الذى تقولون لنا حق وصواب .

التعميم ، ففى الجلالين ، وقد كفروا به من قبل ، فى الدنيا ، ويقذفون ، يرمون بالغيب ، من مكان بعيد ، أى بما غاب عنه عنهم غيبة بعيدة ، حيث قالوا فى النبى صلى الله عليه وسلم ساحر ، شاعر ، كاهن ، وفى الجمل : « من مكان بعيد ، المكان البعيد وهمهم الفاسد وظنهم الخاطىء ، وهو بعيد عن رتبة العلم ورتبة الصدق والتحقيق اه . وليس فى هذا شىء يحتاج إلى التعميم مع أنى لم أجد قول مجاهد هذا فى الدر المنثور فى تفسير آية سبأ ، بل وجدت فيه فى تفسير والصفات ، أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله : « ويقذفون من كل جانب » قال يرمون من كل مكان دحوراً قال مطرودين اه . فإظهار لهذا البعد الضعيف أنه وقع السهو لأحد من الرواة فى نقل الآية لتعابيهما فى اللفظ ، فذكر موضع قوله : « ويقذفون من كل جانب » من كل مكان قوله « ويقذفون بالغيب من مكان بعيد ، من كل مكان .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « قالوا لأنكم كنتم تأتوننا عن اليمين » ، وفسره بقوله : يعنى الجن بالجيم والنون المشددة ، قال عياض : هذا قول الأكثرين ، ويروى يعنى الحق بالحاء المهملة والقاف المشددة ، فعلى هذا يكون لفظ الحق تفسيراً لليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق ، وقوله : الكفار مبتدأ ، وتقول خبره أى تقول الكفار هذا القول للشياطين ، وأما رواية الجن بالجيم والنون ، فالمعنى الجن الكفار تقوله : للشياطين فيكون لفظ الكفار صفة للجن فافهم ، فإنه موضع فيه دقة اه . وقال الحافظ : ولكل من الروايتين وجه ، من قال يعنى الجن أراه بيان المقول له وهم الشياطين ، ومن قال الحق بالمهملة والقاف أراد تفسير لفظ اليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق فتلسموه .

قوله : (لا تذهب عقولهم) تفسير للنفي ^(١) لا المنفى فقط وإن لم يذكر

علينا ، ويؤيده تفسير قتادة قال : يقول الإنس للجن كنتم تأتوننا عن اليمين ، أى من طريق الجنة تصدوننا عنها اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من كون إتيان اليمين كناية عن الحق معروف ، وقد بسط الكلام على ذلك الرازى فى تفسيره وذكر معان كثيرة فى تفسير الآية ، ومن جملتها قال فى تفسير اليمين وجوه ، الأول أن لفظ اليمين ههنا استعارة عن الخيرات والسعادات ، وبيان كيفية هذه الاستعارة أن الجانب الايمن أفضل من الجانب الايسر لوجوه ، أحدها اتفاق الكل على أن أشرف الجانبين هو اليمين ، والثانى لا يباشرون الاعمال الشريفة إلا باليمين مثل المصافحة والأكل وغيرهما وما على العكس منه فباليسرى ، الثالث أنهم كانوا يتفاءلون بالجانب الايمن ، الرابع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى كل شىء ، والخامس أن الجانب الايمن لسكاتب الحسنات ، والايسر لسكاتب السيئات ، السادس أن المحسن يؤتى كتابه يمينه فثبت أن الجانب الايمن أفضل من الايسر ، وإذا كان كذلك لا جرم استعير لفظ اليمين للخيرات والحسنات فقوله : إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين ، يعنى أنكم كنتم تخدعوننا وتوهمون لنا أن مقصودكم من الدعوة إلى تلك الأديان نصره الحق وتقوية الصدق اه مختصراً .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » ، وفسره بقوله لا تذهب عقولهم هذا على قراءة كسر الزاى ، ومن قرأها بفتحها فمعناه لا ينفذ شراهم ، وفى التفسير لا يغلبهم على عقولهم ولا يسكرون بها ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف ونزيف إذا سكر وزال عقله ، وأنزف الرجل إذا فنيته خمره اه . وفى الجلالين : « ولا هم عنها ينزفون » ، بفتح الزاى وكسرهما ، من نزف الشارب وأنزف أى يسكرون ، بخلاف خمر الدنيا اه . قال القسطلانى : « ينزفون » ، بضم أوله وفتح الزاى ، من نزف الرجل فلائياً مبنياً للمفعول بمعنى

حرف (١) النفي ههنا .

قوله : (الملة الآخرة) قريش (٢) لكونها آخر الملل في زعمهم الباطل ،
لأنهم لم يكونوا مؤمنين باليهودية ولا بالنصرانية فلم يبق إلا الحنيفية آخرها .

سكر وذهب عقله ، وقرأ حمزة والكسائي : بكسر الزاي من أنزف الرجل إذا
ذهب عقله من السكر اه . قال الرازي : قال تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » ،
وقرىء بكسر الزاي ، قال الفراء : من كسر الزاي فله معنيان ، يقال أنزف
الرجل إذا فقدت خمرته ، وأنزف إذا ذهب عقله من السكر ، ومن فتح الزاي
فمعناه لا تذهب عقولهم أى لا يسكرون ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف
وزيف ، والمعنى ليس فيها قط نوع من أنواع الفساد التى تكون في شراب
الخمر من صداغ أو خمار أو عريضة ، ولا هم يسكرون أيضاً ، وخصه بالذكر
لأنه أعظم المفاسد في شرب الخمر اه .

(١) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لأن ظاهر سياق البخارى من قوله :
« ينزفون » ، لا تذهب عقولهم يوم أن قوله لا تذهب عقولهم تفسير لقوله :
« ينزفون » ، المثبت .

(٢) قال العيني أشار به إلى قوله تعالى : « ما سمعنا بهذا » في الملة الآخرة ،
وفسر الملة الآخرة بملة قريش اه . قلت ذهب المفسرون أى في تفسيرها إلى
قولين أحدهما النصرانية وكونها آخر الملل ظاهر ، والثاني ملة قريش كما فسره
به الإمام البخارى : وما وجهه به الشيخ قدس سره في توجيه إطلاق آخر
الملة عليه لطيف جداً ، ولم يتعرض لذلك الشراح ولا المفسرون ، قال الرازي :
والملة الآخرة هى ملة النصارى فقالوا إن هذا التوحيد الذى أتى به محمد
صلى الله عليه وسلم ما سمعناه في دين النصارى أو يكون المراد بالملة الآخرة

قوله : (اتخذناهم سخرى أحطنا بهم) فسر السخرية ^(١) بالإحاطة لأن الإحاطة لازمة لها عادة فإنهم إذا أرادوا الاستهزاء بأحد جعلوه وسطهم ليتمكن كل منهم على الاستهزاء كل التمكن .

ملة قريش التي أدركوا آباءهم عليها اهـ . وفي الخازن قال ابن عباس : يعنون النصرانية لأنها آخر الملل وأنهم لا يوحدون الله تعالى بل يقولون ثالث ثلاثة ، وقيل يعنون ملة قريش إلى آخر ما قال .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه تفسير اتخذناهم بالإحاطة ، وهكذا في تقرير المسكى إذ قال : أحطنا بهم تفسير باللازم لأن الساخر يحيط بمن يسخر به حين السخرية اهـ . وما أفاده الشيخ أقرب من سياق البخارى ، وقال المعنى : أشار به إلى قوله تعالى : اتخذناهم سخرى أم زاغت عنهم الأبصار ، وفسره بقوله أحطنا بهم كذا في الأصول ، وبخط الدمياطى لعله أحطناهم ، وقد سبقه بهذا عياض فإنه قال قوله : أحطنا بهم لعله أحطناهم ، وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو د أم زاغت عنهم الأبصار ، ويتضح المعنى بالآية التي قبلها وهي قوله تعالى : وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الأشرار ، اهـ . والظاهر أن في كلام العيني تحريفاً ، فقد قال القسطلانى : قوله أحطنا بهم من الإحاطة ، وقال الدمياطى في جواشيه : لعله أخطأناهم وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو د أم زاغت عنهم الأبصار ، وعند ابن أبى حاتم من طريق مجاهد أخطأناهم أم هم في النار لا يعلم مكانهم ، اهـ . وما يظهر من التدبر في أقوال هذه المشايخ الكبار إن قول البخارى أحطنا بهم إن كان من الإحاطة فهو تفسير لقوله : اتخذناهم سخرى ، ووجه تفسير السخرية بالإحاطة هو ما أفاده الشيخ قدس سره وهو لطيف ، وعلى هذا يكون معنى الآية ما لنا لا نرى في جهنم رجالا كنا نعدهم في الدنيا من الأشرار وكنا نخطط

قوله : (ورجلا سلما لرجل) ويقال سلماً^(١) صالحاً ، وتفسير السالم بالصالح مبنى على أن العبد المشترك بين اثنين لا يبقى صالحاً لكل من الشركاء ، ولا يعد أن يقال صلاح الغلام كناية عن صلاح الموالى ، فإن الناس على دين ملوكهم ، والرجل على سيرة صاحبه ، فيؤثر صلاح الموالى في صلاح العبد ، وكذلك عده في عده ، فصار المعنى أن العبد إما أن يكون مشتركاً بين اثنين متشاكسين أولاً فإما أن لا يكون مشتركاً أصلاً أو يكون مشتركاً بين اثنين صالحين فشقا التردد الآخران (*) داخلان في قوله : ورجلا سلماً لرجل : يعنى أنه يكون صالحاً ، ثم بعد ذلك تحصل له فاصلة وهى كونه لواحد لا مشتركاً فيه بين كثيرين .

(اتقيا أعطيا) فسر^(٢) به لأنهما لم يكونا موجودين حين أمرا بذلك فلا

بهم فى الدنيا بالسخرية أم هم موجودون فى جهنم ولا نراهم ؟ وأما على قول الدبائلى وغيره إن كان أخطانا بالخاء المعجمة فيكون تفسيراً لقوله أم زأغت عنهم الأبصار ؟ وظاهر سياق البخارى الأول .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلماً لرجل هل يستويان مثلا؟ » اهـ . وفى الجلالين : ضرب الله للبشر والموحد مثلا رجلا بدل من مثلا فيه شركاء متشاكسون متنازعون سيئة أخلاقهم ، ورجلا سلماً خالصا لرجل هل يستويان مثلا ؟ أى لا يستوى العبد لجماعة والعبد لواحد ، فإن الأول إذا طلب منه كل من ماله كيه خدمته فى وقت واحد تحير فيمن يخدمه منهم ، وهذا مثل للبشر ، والثانى مثل للموحد .

(٢) أشار الإلمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء »

يصح إرادة الإتيان منهما ، نعم طلب منهما الوجود والتسكون فأعطياه وصاروا موجودين .

وهي دخان فقال لها وللأرض اتنيا طوعاً أو كرها قالتا اتنيا طائعين ، وأجاد الشيخ قدم سره في وجه تفسير الإتيان بالإعطاء ، وعلى هذا لا يرد ما أورده الشراح ، قال القسطلاني : استشكل هذا التفسير لأن اتنيا وأتينا بالقصر من المجيء فكيف يفسر بالإعطاء ، فإنما يفسر به نحو قولك آتيت زيدا ما لا يمد همزة القطع وهمزة اتنيا همزة وصل ، وأجيب بأن ابن عباس ومجاهدا وابن جبير قرءوا اتنيا قالتا اتنيا بالمد فيهما ، وفيه وجهان : أحدهما أنه من المواتاة وهي الموافقة أى لتوافق كل منكبا الأخرى كما يليق بها ، وإليه ذهب الرازي والرخشي فوزن اتنيا فاعلا كقاتلا ، وآتينا فاعلنا كقاتلنا ، والثاني أنه من الإيتاء بمعنى الإعطاء فوزن اتنيا أفعلا كما كرما ، ووزن آتينا أفعلنا كما كرمتنا ، فعلى الأول يكون قد حذف مفعولا ، وعلى الثاني مفعولين ، إذ التقدير أعطيا الطاعة من أنفسكما من أمركما قالتا اتنيا الطاعة اه . قال الحافظ : قال عياض ليس أتى هنا بمعنى أعطى وإنما هو من الإتيان وهو المجيء بمعنى الانفعال للوجود بدليل الآية نفسها . وبهذا فسر المفسرون أن معناه حيثما بما خلقت فيكما وأظهراه قالتا أجبنا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : وقد روى عن سعيد بن جبير نحو ما ذكره المصنف ولكنه يخرج على تقريب المعنى أنهما لما أمرتا بإخراج ما فيهما من شمس وقر ونهر ونبات وغير ذلك ، وأجابتا إلى ذلك كان بالإعطاء ، فغير بالإعطاء عن المجيء بما أودعته ، قال الحافظ : فإذا كان موجهاً وثبتت به الرواية فأى معنى لإنكاره عن ابن عباس رضي الله عنهما اه . وفي الجمل عن القرطبي فقال لها وللأرض اتنيا طوعاً أو كرهاً أى حيثما بما خلقت فيكما من

قوله : (والهدى الذى هو الإرشاد) حاصله (١) أن الهداية قد تكون بمعنى الدلالة كما سبق ، وقد تكون بمعنى الإيصال وهو الإصعاد أى جملة صاعداً على

المنافع والمصالح وأخرجها للخلق ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : قال الله تعالى للسماء اطلعى شمسك وقرك وكواكبك وأجرى رياحك وسحابك ، وقال للأرض شقى أنهارك وأخرجى شجرى وثمارك طائعتين أو كارهتين ، قالتا أتينا طائعين ، وفى الكلام حذف أى أتينا أمرك طائعين ، وقيل معنى هذا الأمر التسخير أى كوننا فكائنا ، كما قال تعالى : إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، فبلى هذا قال ذلك قبل خلقهما ، وعلى القول الأول قال ذلك بعد خلقهما ، وهو قول الجمهور اه . وفى تقرير المكي قوله : أعطيا دأبه أنه كلما يهى . لفظ الإتيان يفسره بالإعطاء وإنما فسر ههنا بالإعطاء لأن الإتيان يقتضى سبق وجود المأمور فى مكان بعيد عن الأمر ، فلدفع توهم هذا المعنى فسر بقوله أعطيا معنى أعطيا ما اقتضى منكما من وجودكما وخروجكما من كتم العدم إلى الوجود ، وهذا معنى لطيف ، والخطاب لما فى علمه تعالى اه .

(١) قال العيني : أشار بقوله فهديناهم إلى قوله عز وجل : وأما نمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ، وفسر فهديناهم بقوله دللناهم على الخير والشّر أراد أن الهداية بمعنى الالة المطلقة فيه وفى أمثاله كقوله : إنا هديناه السبيل ، الآية ، وقوله : والهدى الذى هو الإرشاد النخ ، والمعنى هنا الدلالة الموصلة إلى البغية وعبر عنه البخارى بالإرشاد والإسماعاد فهو فى قوله تعالى : وأولئك الذين هدى الله ، ونحوه ، وغرضه أن الهداية فى بعض الآيات بمعنى الدلالة ، وفى بعضها بمعنى الدلالة الموصلة إلى المقصود اه . وهذان المعنيان للهداية أى الدلالة الموصلة إلى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب المعبرة بإراءة الطريق معروفاً .

المراد ، ونسخة^(١) الإسماعيل أظهر .
(فيظللن رواكد على ظهره يتحركن) إنما^(٢) فمره بذلك لثلا يستبعد

(١) اختلف نسخ البخارى فى هذا اللفظ ، فى متون النسخ الهندية الإسماعيل بالصاد ، وهكذا فى نسخة الكرماني والقسطلاني ، وفى هامش النسخ الهندية الإسماعيل بالسين ، وهكذا بالسين فى نسخ الفتح والعينى ، قال الحافظ بعد ذكر كلام السبيل الآتى قريباً والذي عند البخارى إنما هو بالسين كما وقع عند أكثر الرواة عنه وهو منقول من معانى القرآن اهـ . وقال القسطلاني : قوله أصدعناه بالصاد فى الفرع ، ولأبوى ذر والوقت بالسين بدل الصاد ، قال السبيل فيما نقله عنه ابن حجر وغيره هو بالصاد أقرب إلى تفسير أرشدناه من أصدعناه بالسين لأنه إذا كان بالسين كان من الصد والسعادة ضد الشقاوة ، وأرشدت الرجل إلى الطريق وهديته السبيل بعيد من هذا التفسير ، فإذا قلت أصدعناهم بالصاد خرج اللفظ إلى معنى الصدعات فى قوله : إياكم والقعود على الصدعات فإن كان البخارى قصد هذا وكتبها فى نسخته بالصاد التفاتاً إلى حديث الصدعات فليس بمنكر . وقال الشيخ بدر الدين الدماميني : لا أدري ما الذى أبعد هذا التفسير مع قرب ظهوره فإن الهداية إلى السبيل والإرشاد إلى الطريق إسماعيل لذلك الشخص المهدى إذ سلوكه فى الطريق منفض إلى السعادة وبجانبته لها بما يؤدى إلى ضلاله وهلاكه ، وأما قوله فإذا قلت أصدعناه بالصاد الخ ففيه تكلف لا داعى له ، وما فى النسخ صحيح بدونه ، اهـ مختصراً . قلت : وتقدم قريباً ما قال الحافظ ، والذي عند البخارى إنما هو بالسين الخ وهو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وفى تقرير المكي قوله أصدعناه أى رقيناه على المطلوب انتهى .

(٢) قال العينى : قوله وقال غيره الخ أى قال غير مجاهد لأن ما قبله

الركود على ظهر الماء بحيث يستقر ولا يتحرك أصلاً فإنه وإن كان ممكناً إلا أنه مستبعد عادة فلا حاجة إليه إذ لا يتوقف معنى الآية عليه ، فإن المراد عدم الجرى لا عدم الحركة أصلاً ، فافهم فإنه مفيد .

(باب قوله ^(١) «إلا المودة في القربى»)

تفسير مجاهد في قوله تعالى : « ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام إن يشأ يسكن الريح فيظلمن رواكد على ظهره ، الآية ، وفسره بقوله يتحركن ولا يحركن في البحر أى يضطربن بالأمواج ، ولا يحركن في البحر لسكون الريح انتهى . وقال الحافظ : قوله يتحركن أى يضطربن بالأمواج ولا يحركن في البحر بسكون الريح ، وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم أن « لا » سقطت في قوله يتحركن قال لأنهم فسروا رواكد بسواكن ، ونفسروا رواكد بسواكن قول أبى عبيدة ولكن السكون والحركة في هذا أمر نسبي انتهى . قلت : وما أشار إليه الحافظ بقوله يندفع اعتراض من زعم بينه القسطلاني بقوله وقول صاحب المصابيح : كأنه سقط منه « لا » ، الخ ، وفي تقرير المكي قوله يتحركن يعنى المراد بالركود على ظهر البحر الإمساك عن الجرى لا الإمساك عن الحركة في مكانها من جنب إلى جنب فإن الإمساك عن هذه الحركة بمنزلة المحال انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أشبع الكلام على ذلك في اللامع في أوائل المناقب وقبل ذلك في كتاب التفسير من الكوكب الدرى في تفسير سورة الشورى ، وفي تقرير المكي قوله : قربى آل محمد يريد أن اللام في القربى عوض عن المضاف إليه والمضاف إليه هو آل محمد ، والاستثناء على هذا التقدير متصل ، قوله : « إلا أن تصلوا الخ

قوله : (لو لا أن أجمل) أى ^(١) لو لا كراهية ذلك .

يريد أن المراد بالمودة رعاية الصلة ، واللام في القربى عوض عن المضاف إليه
لكن المضاف إليه هو النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لا إله ؛ والاستثناء على
هذا التقدير منقطع فافهم انتهى . وفي تقرير اللاهورى حاصل قول سعيد ما
أطلب منكم أيها الناس إلا أن تؤدوا أقربائي فقال ابن عباس : غلطت لأنه
أيضاً أجرة وبهذا التقرير يكون الاستثناء متصلاً . إن أريد من الأجر أعم ،
وأما توجيه ابن عباس حاصله ما أطلب أجراً منكم أيها العرب ، لكن أطلب
منكم أن تصلوا القرابة كما هو دأبكم ولا تضروني انتهى .

(١) قال العيني : أى قال ابن عباس في قوله تعالى : « ولولا أن يكون الناس
أمة واحدة لجمعناهم ليكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة » الآية وقد فسرهما
ابن عباس بقوله : لو لا أن أجمل ، وفي التفسير لو لا أن يكون الناس مجتمعين
على الكفر فيصير كلهم كفاراً ، قاله أكثر المفسرين ، وعن ابن زيد : يعنى لو لا
أن يكون الناس أمة واحدة في طلب الدنيا واختيارها على العقبى اه مختصراً .
وفي الجلالين : المعنى لو لا خوف الكفر على المؤمن من إعطاء ما ذكر لأعطيناه
ذلك لقله حظ الدنيا عندنا وعدم حظه في الآخرة في النعيم ، وقال صاحب الجمل .
في الكلام حذف المضاف أى ولولا خوف أن يكون الناس الخ ، لكن في
تقدير هذا المضاف شيء لأن الله تعالى لا يخاف من شيء ، فالأولى في تقرير الآية
ما سلكه البيضاوى ونصه : أى لو لا أن يرغبوا في الكفر إذا رأوا الكفار في
سعة وتنعيم لحبهم الدنيا فيجتمعوا عليه ، وقدر الزخشرى فيه مضافاً فقال : لو لا
كراهة أن يجمعوا على الكفر الخ ، والغرض من تقديره أن كراهة الاجتماع
هى المانعة من تمتيع الكفار اه مختصراً .

قوله : (أفنضرب عنكم الذكر صفحا) بياض^(١) في الأصل .

(١) بياض في الأصل بقدر نصف سطر وقد ذكره البخاري ههنا في موضعين فقال أولا وقال مجاهد « أفنضرب عنكم الذكر » أي تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون عليه قال العيني في شرحه : قال مجاهد في قوله عز وجل : « أفنضرب عنكم الذكر صفحا » أن كنتم قوماً مسرفين ، وفنره بقوله : أي تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون يعني أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه ، وقيل معناه : أفنضرب عنكم العذاب ونملك ونعرض عنكم ونترككم فلا نعاقبكم على كفركم ؟ اهـ . وقال القسطلاني في شرح هذا الموضع وقال الكلبي : أفنترككم بدي لا نأمركم ولا ننهاكم اهـ . وقال الكرماني ههنا قوله : أفنضرب أي أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه انتهى . وفي تقرير المكي : أفنضرب عنكم الذكر ؟ أي نزول القرآن ، وقوله : « ثم لا تعاقبون » أي ينزل القرآن كلا بل يتعاقبون بإفشاء أحوالهم وأسرارهم ، وكتب أيضاً في موضع آخر : « ثم لا تعاقبون بالأمر والنهي والتكذيب لكم وهو من العقاب كما قال أستاذ ، أو من العقاب ونزول القرآن عقاب لأن فيه إفشاء أحوالهم اهـ . وهكذا في الأصل وفيه بعض زلات الكتابة ، ثم قال البخاري بعد ذلك : « أفنضرب عنكم الذكر صفحا » أن كنتم قوماً مسرفين ، مشركين والله لو أن هذا القرآن رفع حيث رده أوائل هذه الأمة لهلكوا انتهى . قال الكرماني : ههنا قوله « مسرفين » أي مشركين وعلى هذا التفسير معنى ضرب الذكر عنهم رفع القرآن من بينهم إلى السماء بخلاف ما تقدم من تفسير مجاهد انتهى . وقال العيني : ههنا مر الكلام فيه عن قريب قوله : « إن كنتم » على معنى المضى ، وقيل معناه : إذ كنتم كما في قوله تعالى « وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين » : قوله « مسرفين » أي مشركين بجاوزين الحد وأمر الله تعالى ، وقال قتادة : والله لو كان هذا القرآن رفع حين

قوله : (إن صح ما تدعون^(١)) الخ يياض .

قوله : (لا يبقى إلا مسلم الخ) يياض^(٢) .

رده أوائل هذه الأمة لهلكوا ولكن الله عز وجل عاد بعبادته (هـ) ورحمته فكرره عليهم ودعاهم إليه عشرين سنة ، أو ما شاء الله من ذلك انتهى .

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، وأشار البخارى بذلك إلى ما في سورة الانشقاق من قوله تعالى « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد ، الآية قال العيني قوله : أرأيتم ، معناه أخبروني كذلك قاله المفسرون وفي تفسير النسفي : قل يا محمد هؤلاء الكفار أرأيتم أخبروني إن كان أى القرآن من عند الله ، وقيل : إن كان محمد من عند الله وكفرتم به ، وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله ، وجواب الشرط محذوف تقديره إن كان هذا القرآن من عند الله وكفرتم به ألستم ظالمين ؟ ويدل على هذا الحذف قوله : « إن الله لا يهدي القوم الظالمين » ، وقوله هذه الألف أشار به إلى أن الهمزة التي في أول أرأيتم إنما هي تواعد للكفار مكينة حيث ادعوا محبة ما عبدوه من دون الله وإن صح ما يدعون في زعمهم ذلك فلا يستحق أن يعبد لأنه مخلوق فلا يستحق أن يعبد إلا الله الذى خلق كل شيء .

(٢) يياض في الأصل ههنا أيضا بقدر سطر ، وأشار الإمام البخارى رحمه الله إلى قوله : « فشدوا الوثاق فإما منّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » وفي الجلالين : « أنقأها من السلاح وغيره » ، بأن يسلم الكفار أو يدخلوا في العهد ، وهذه غاية للقتل والأسر ، وفي الجمل : قوله هذه غاية للقتل أى المذكور في قوله « فضرب الرقاب » ، وقوله : « والأسر أى المذكور في قوله « فشدوا الوثاق » ، أى كل منهما يستمر إلى الإسلام أو عقد الأمان انتهى . وفي تقرير المسكى

قوله : (فقال على نعم الخ) يياض^(١)

قوله : (أفمينا ؟ أفاعبي علينا) يياض^(٢)

قوله : (ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس) ولم تذكر^(٣) الحاجة على وجهها

قوله إلا مسلم أى ومن تبعه من أهل الذمة انتهى . وقال القسطلاني قوله : لا يبق إلا مسلم أو مسلم ، والمعنى حتى يضع أهل الحرب شرهم ومعاصيهم ، وهو غاية للضرب أو الشد أو للخن والفداء أو للمجموع ، يعنى أن هذه الأحكام جارية فيهم حتى لا يكون حرب مع المشركين بزوال شوكتهم ، وقيل بنزول عيسى عليه السلام انتهى .

(١) يياض فى الأصل ههنا أيضاً بقدر سطر ، وقال الحفاظان ابن حجر والعيني : زاد أحمد والنسائي أنا أول بذلك أى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله لآتى واثق بأن الحق بيدي انتهى . وفى هامش البخارى عن الخير الجارى قوله : فقال على نعم أى أنا أولى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله ، وقيل كان هذا فى وقت التحكيم وكرهية بعض الناس ذلك ، وفهم من كتاب الله بعض الشراح أن سهلاً أيضاً كان من الذين كرهوا التحكيم وهو بعيد من سياق الحديث ، نعم الرجل المذكور ومن معه كرهوا التحكيم لأن كتاب الله يأمر بالقتال مع البغاة بقوله : دقاتلوا التى تبغى حتى تنفى إلى أمر الله ، ولعل علماً أشار إلى أن التحكيم أيضاً مأخوذ من كتاب الله بحسب ما أدى إليه اجتهادى انتهى . قلت : وتقدم الكلام على هذا الحديث مفصلاً فى موضعين ، الأول فى الجهاد فى باب بعد باب لثم من عاهد ثم غدر ، والثانى فى المغازى فى غزوة الحديبية

(٢) يياض فى الأصل بقدر سطر ، وقد تقدم الكلام على ذلك فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه فى أول بدء الخلق فارجع إليه لو شئت .

(٣) وهو كذلك فإن قولها ما لي لا يدخلني إلا الخ ، اعتراف منها بعجزها

فإن ما ذكر من مقالة الجنة لا تؤذن بالحاجة لأنها إذ عنت بالخضوع، والصحيح أنها ذكرت مقالاتها هذه للاستدلال على علو مكائنها، حتى أنها تجعل الضعفاء الغرباء ملوكاً وجبابرة .

وغلبة الأخرى ، وهذا ليس من شأن الحاجة ، وأفاده الشيخ قدس سره بقوله : الصحيح هو أيضاً واضح ، وعلى هذا تصبح الحاجة بينهما فإن في هذه الصورة ادعى كل واحد منهما غلبته على الآخر ، وبهذا جزم الشيخ قدس سره في كتاب الرد على الجهمية في باب قوله تعالى : إن رحمة الله قريب من المحسنين ، بقوله حاصل الاختصاص الخ ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يقال إن جهنم لما كانت مثنوى المتكبرين ، عبرت كلامها بكلام المتكبرين فقالت : أنا كذا وكذا ، ولما كانت الجنة مثنوى المتواضعين ، عبرت كلامها بكلام المتواضعين ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب قوله : احتجت الجنة والنار ، أى بين كل واحد منهما أن لى فضلاً عليك وعظمة منك ، فقالت الجنة : إن الضعفاء يكبرون بالدخول في فكنت مسلمة الكبر ، وقالت النار : لى كبرى لى آخذ الكبراء وأذلهم فكنت كبيرة فقضى الله بينهما أن لكل منكما فضيلة جزئية انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال عن المهلب يجوز أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة ، وفهماً وكلاماً واقه قادر على كل شيء ، ويجوز أن يكون هذا مجازاً كقولهم : امتلاً الحوض ، وقال قطبى : والحوض لا يتكلم وإنما ذلك عبارة عن امتلاته وأنه لو كان ممن ينطق لقال ذلك ، وكذا في قول النار هل من مزيد قال : وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الأخرى بمن يسكنها فتظن النار أنها بمن ألقى فيها من عظماء الدنيا أبر عند الله من الجنة وتظن الجنة أنها بمن أسكنها من أولياء الله تعالى أبر عند الله ، فأجيبنا بأنه لا فضل لإحدهما على الأخرى من طريق من يسكنهما ، وفي كلامهما شائبة شكائية إلى ربهما إذ لم تذكر كل واحدة منهما إلا ما اختصت به . وقد رد الله الأمر في ذلك إلى مشيئته انتهى .

قوله : (إلا ليعبدون ما خلقت^(١) أهل السعادة) ، والفرق بين التأويلين أن المراد بالجن والإنس في التوجيه الأول صلحاؤهما فقط ، وفي الثاني أعم منهم ، غير أن الطلحاء لم يأتوا ما أريد منهم .

قوله : (وليس فيه حجة لأهل القدر) القائلين^(٢) بوقوع الشر من غير إرادته تعالى . وأن الشر غير مخلوق له ، وعدم حجبيته لهم ظاهر فإن عدم كونه مراد لا يقتضى أنه ليس مخلوقاً له .

(١) أشار به إلى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » قال الحافظ قوله : « إلا ليعبدون » في رواية أبي ذر « ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ، ما خلقت أهل السعادة من أهل الفريقين إلا ليوحدون ، هو قول الفراء ونصره ابن قتيبة في مشكل القرآن له وسبب الحمل على التخصيص وجود من لا يعبد ، فلو حمل على ظاهره لوقع التنافي بين العلة والمعلول ، وحاصل التأويلين أن الأول محمول على أن اللفظ العام مراد به الخصوص ، وأن المراد أهل السعادة من الجن والإنس ، والثاني باق على عمومته لكن بمعنى الاستعداد أى خلقهم معدين لذلك ، لكن منهم من أطاع ومنهم من عصى ، وهو كقولهم الإبل مخلوقة للحرث أى قابلة لذلك لأنه قد يكون فيها ما لا يحرث انتهى .

(٢) قال الحافظ أما قوله وليس فيه حجة لأهل القدر فيريد المعترلة لأن محصل الجواب أن المراد بالخلق خلق التكليف لا خلق الجبلة ، فمن وفقه عمل لما خلق له ومن خذله خالف ، والمعترلة احتجوا بالآية المذكورة على أن إرادة الله تعالى لا تتعلق به ، والجواب أنه لا يلزم من كون الشيء معللاً بشيء أن يكون ذلك الشيء مراد ، أو أن لا يكون غيره مراد ، أو يحتمل أن يكون مراده بقوله وليس فيه حجة الخ أنهم يحتجون بها على أن أفعال الله تعالى لا بد

قوله : (فمكأن ^(١) قاب قوسين الخ) .

وأن تكون معلولة ، فقال : لا يلزم من وقوع التعليل في موضع وجوب التعليل في كل موضع ونحن نقول بجواز التعليل لا بوجوبه أو لأنهم احتجوا بها على أن أفعال العباد مخلوقة لهم لإسناد العبادة إليهم ، فقل لا حاجة لهم في ذلك لأن الإسناد من جهة الكمب ، وفي الآية تأويلات أخرى يطول ذكرها انتهى . وفي تقرير المسكى قوله أهل السعادة : فسر العام بالخاص لدفع شبهة المعتزلة ، وهو أن الله تعالى خلق الكل للتوحيد مع أن بعضهم يفكرون وهو خلاف غرض الله تعالى شأنه فلم أن العباد خالقة لأفعالهم الاختيارية لا دخل لله تعالى فيه تعالى الله عنه علواً كبيراً ، فأجاب بأن هذه الآية في أهل السعادة وهم لا يمكن لهم التخلف عن التوحيد انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لتفسير هذه السورة لأنه قد أشبع الكلام على تفسير هذه السورة في الكوكب الدرر لا سيما في رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربه عز وجل وذكرته تذكيراً لغريبة وقعت لهذا العاجز ، وهي أن هذا الفقير لما حضر عتبة سيد الكونين عليه ألف ألف صلاة وتحية في آخر ذى الحجة سنة ست وثمانين صليت وسلمت عليه صلى الله عليه وآله وسلم على حسب عادتي عند مشوئى عند رجليه صلى الله عليه وسلم بذكر أوصافه الجليلة الواردة في القرآن والحديث مثلاً الصلاة والسلام عليك يا من قال ربى الأعلى مخاطباً له : « ولسوف يعطيك ربك فترضى ، الصلاة والسلام عليك يا من ورد في حقه في القرآن المجيد « عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ، الصلاة والسلام عليك يا من بيده لواء الحمد يوم القيامة ، الصلاة والسلام عليك يا أول من يدخل الجنة بأمنه ، وغير ذلك من الأوصاف الرفيعة الواردة في القرآن والحديث ، وكان ذلك الطريق الذي وأطرب لقلبي في الصلاة

والسلام ، فمن جملة ذلك إذا قلت : الصلاة والسلام عليك يا من دنى فتدلى فكان
قاب قوسين أو أدنى ، فعند ذلك أخوض في مناظرة علمية مع النفس ، وهو أن
المشهور من تفسير هذه الآية أن المراد منه جبريل عليه الصلاة والسلام فأقول :
« إن جبريل عليه الصلاة والسلام مع كونه أفضل الملائكة ، ليس بأفضل من
سيد الكونين عليه الصلاة والسلام فكيف بمن يدنو الأفضل من المفضل ،
وكما دفعته بأن رؤيته تعالى لا تمكن في هذه الدنيا يناظر في قلبي بأنه صلى الله
عليه وسلم دخل بحسمه الشريف الجنة ليلة المعراج ، ورؤيته تعالى في الجنة
يجمع عليها عند أهل السنة والجماعة ، وهكذا تطول المناظرة في قلبي ، ويستمر
بين أخذ ورد ، ونقض وإبرام ، حتى الجأني ذلك إلى أن اكتب إلى العزيز العاقل
المولوى عاقل سلبه الله الذى هو مشغول بكتابة حاشية اللامع ، في هذا الزمان
لأنى لا أبأشر الكتابة لزول الماء في عيني فأنا أملى عليه ، فأردت أن أكتب
إليه أن يضيفه في المسودة ، ولما كنتى هذه الفكرة وأردت أن أبادر إلى الكتابة
إليه خشية أن أموت ، وكما حضرت عتبته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجلست
عند رجله ، وصليت بهذه الصفة المباركة حدثتني نفسى بالإسراع في هذا الأمر ،
ولكن أهملت ذلك لكونه خلاف قول الجمهور ، فلما رجعت عن المدينة
المنورة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، رأيت أن الشيخ قدس سره أجمل
الكلام على المسألة في السكوكب الدرى في موضعين : في تفسير سورة الأنعام ،
وفي تفسير سورة النجم ، وبسط الاختلاف في هامش السكوكب في موضعين ،
ونقل عن الجمل عن الخطيب : حاصل المسألة أن الصحيح ثبوت الرؤية ، وهو ما جرى
عليه ابن عباس رضى الله عنه اه . وهو نص رواية شريك في البخارى بلفظ
ودنى الجبار رب العزة فتدلى إلا أنهم تسكلموا على حديث شريك كثيراً ، وأولوا

(كفر له الخ) الظاهر^(١) أن قوله له متعلق بقوله جزاء بمعنى أن ذلك الذي فعلنا بهم كان جزاء لمن كفره ولم يؤمنوا به .

هذا اللفظ بتوجيهات عديدة ، وتقدم ما قالوا في حديث : إني لأراكم من خلف ظهري إن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا تختص بحمة واحدة انخرقت له العادة ، فكان يرى بها من غير مقابلة اهـ . فإذا يمكن له صلى الله عليه وسلم هذا في الدنيا ، ففي لينة المعراج بالأولى ، لظهور الخوارق فيها ثم رأيت أن القطب السكندري قدس سره ذكره في رسالته إمداد السلوك مترجماً للرسالة المحكية ، وحقق أن مصداق قوله تعالى : فكان قاب قوسين ، قربه صلى الله عليه وسلم إلى ربه عز وجل دون جبريل ، ولإليه يظهر ميل القارى في المراقبة تحت حديث سؤال جبريل عن الإيمان إذ قال هذا محل استقامته في مشهد التمكن الذي أخبر الله عنه بقوله : فكان قاب قوسين أو أدنى ، وليس هناك مقام جبريل ، وجميع الكرويين ولا مقام الصنى والخليل ومن دونهم من الأنبياء اهـ . فتدبر ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : وحملناه على ذات ألواح ودسر تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر ، الآية ، وفي تقرير المحكي قوله : كفر له بمعنى المراد به كفر له وهو نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام وسيجيء تفسير هذا في السطر الثالث بقوله كفر الخ اهـ . وقال للكرمانى : أى فعلنا بنوح وبهم من فتح أبواب السماء وما بعده من التفجير ونحوه جزاء من الله بما صنعوا بنوح وأصحابه اهـ . وفي الجلالين : قوله جزاء منصوب بفعل مقدر انتصاراً لمن كان كفر وهو نوح عليه السلام ، وفي الجمل : قوله منصوب الخ ، أى على أنه مفعول لأجله ، وقوله : أى أغرقوا انتصاراً ، تفسيراً للمعنى وإلا يقال أغرقوا جزاء اهـ . وقال الحافظ قوله : فعلنا بهم الخ هو كلام الفراء بلفظه و زاد يقول أغرقوا

(يريد لسان الميزان) لأنها^(١) إذا أقيمت كان الوزن غير بحس ولا زائد .
قوله : (العصف^(٢) ورق الخنطة) خاصا (وقال الضحاك العصف
التبن مطلقاً) .

لنوح أى لأجل نوح ، ومحصل الكلام أن الذى وقع بهم من الفرق كان جزاء
لنوح وهو الذى كفر أى جحد وكذب فجوزى بذلك لصبره عليهم اه .
(١) قال العيني : أى فى تفسير قوله تعالى : « وأقيموا الوزن بالقسط
ولا تخسروا الميزان » ، يريد لسان الميزان اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أن
إقامة اللسان موجب لتسوية الوزن ظاهر ، وفى تقرير المكي : لسان الميزان
هو المسمار الذى يكون على ظهر خشبة الميزان يلقى فى أصله سلكا حتى يكون
هو فى وسطه فإذا أخرج منه إلى أحد رأسى الخشبة يميل الميزان ، وإذا قام
فى وسطه استوى الميزان اه .

(٢) أشار البخارى بهذا إلى قوله تبارك وتعالى : « والحب ذوا العصف
والريحان » ، وذكر البخارى فى تفسير هذين اللفظين أقوالا عديدة منها ما قال
بعضهم : العصف ورق الخنطة ، وفى تقرير المكي : قوله ورقة يعنى العصف بمجموع
البقل المقطوع من الساق والورق ، والريحان هو ورقة فقط ، والحب ما كان
فيه من الحبوب الخامة ، قوله : الرزق أى مطلقاً للإنسان أو للدواب ، قوله : يريد
الماكول أى ما صار صالحاً لأن يؤكل من الحب فى البقل ، ويكون خاماً غير
نضيج ، قوله : لم يؤكل يعنى بجخته شده هست لكن تاهنوز خورده نشده هست
وقال العيني : قوله العصف بقل الزرع الخ . كذا نقل عن الفراء ، وعن ابن كيسان
العصف ورق كل شئ خرج منه الحب يبدو أولاً ورقاً ثم يكون سوقاً ثم يحدث
الله تعالى فيه أكماماً ، ثم يحدث فى الأكمام الحب ، وعن ابن عباس رضى الله عنه
ورق الزرع الأخضر إذا قطعت رموسه ويبس هو العصف اه .

(المنشآت ما رفع قلعه الخ) يعنى ^(١) أن المنشآت ما كانت قلاعها مرفوعة ،
 فقوله من ^(٢) كما فى نسخة المثنى ليس بياناً لما بل هى زائدة .
 قوله : (وقال بعضهم ^(٣) ليس الرمان الخ) ولم يقل هذا البعض غير صواب

(١) أشار الإمام البخارى إلى قوله تعالى : وله الجوار المنشآت فى البحر
 كالأعلام ، قال الحافظ قوله : المنشآت ما رفع قلعه من السفن ، فأما ما لم يرفع
 قلعه فليس بمنشآت اه . وفى تقرير المسكى : قوله من قلعه يعنى أنكه ببادبان
 ميرود أنرا منشآت مى كويند وآنكه بكشيدن آب بهيزم ميرود آنرا غير منشآت مى
 كويند اه . وقال السكرمانى قوله : قلعة بكسر القاف وسكون اللام وبالمهمله
 أى الشراع أى المرفوعات الشراع اه . وفى الجلالين : المنشآت المحدثات ، وفى
 الجمل : المنشآت قرأ حمزة وأبو بكر بكسر الشين بمعنى أنها تنشئ الرياح يجرىها ،
 أو تنشئ السير إقبالا وإدباراً ، والى رفعت شرعها أى قلعها والشراع بكسر
 الشين القلع والجمع شرع بضمين كـ كتب . وعن مجاهد : كل ما رفعت قلعها فى
 من المنشآت ، وإلا فليست منها ، ونسبة الرفع إليها مجاز كما يقال : أنشأت السحابة
 المطر ، وقرأ الباقون بالفتح وهو اسم مفعول أى أنشأها الله أو الناس ، أو
 رفعوا شراعها ، وقرأ ابن أبى عملة بتشديد الشين مبالغة ، وقوله المحدثات
 المصنوعات اه مختصراً .

(٢) كما هو موجود فى متون النسخ الهندية وعليه علامة النسخة المقيمة
 إلى أنه لا يوجد فى بعض النسخ ، وهو كذلك فإنه لا يوجد فى النسخ المصرية
 من السكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى ، ولا فى النسخة المصرية التى عليها
 حاشية السندى ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، فالظاهر أنها سهو من
 السكاكيب .

(٣) أشار البخارى بهذا القول إلى قوله تعالى : وفيهما فاكهة ونخل ورمان ،

ثم قال البخارى : وقال بعضهم قال العيني قال صاحب التوضيح يعنى به أبا حنيفة ، وقال الكرماني قيل أراد به أبا حنيفة ، قال العيني : لا يلزم تخصيص هذا القول بأبي حنيفة وحده ، فإن جماعة من المفسرين ذهبوا إلى هذا القول قاله القراء فإنهم قالوا ليس الرمان والنخل بالفاكهة ، لأن النخل ثمرة فاكهة وطعام ، والرمان فاكهة وطعام ، والرمان فاكهة ودواء فلم يخلصا للتفكه ، ومنه قالوا : إذا حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً أو رطباً لم يحث ، وقوله : وأما العرب فإنها تعدها فاكهة ، هذا جواب البخارى عما قال بعضهم ، ولهم أن يقولوا نحن ما ننكر إطلاق الفاكهة عليهما ولكنهما غير متمحضين في التفكه ، فن هذه الحيشة لا يدخلان في قول من حلف لا يأكل فاكهة اهـ . وفي تقرير اللاهورى قال الحنفية : إن مبنى الإيمان على العرف ، والعرب وإن كانوا يطلقون الفاكهة عليها لكن ترك في العرف ، ونسكتة الترك أن الفاكهة من التفكه والتلذذ من دون الغذائية ، وليس وجه قولهم إن العطف يقتضى التباير اهـ . قال الحافظ بعد ذكر قول الكرماني وغيره : إن البعض المذكور هو أبو حنيفة ، بل نقل البخارى هذا الكلام من كلام القراء ملخصاً ، ولفظه قوله تعالى : «فيهما فاكهة ونخل» قال بعض المفسرين : ليس الرمان ولا النخل من الفاكهة ، قال : وقد ذهبوا في ذلك مذهباً فنسبوا القراء لبعض المفسرين ، وأشار إلى توجيهه ثم قال : ولكن العرب تجعل ذلك فاكهة ، وإنما ذكرا بعد الفاكهة كقوله تعالى : «وحافظوا على الصلوات والصلاة الخ والحاصل أنه من عطف الخاص على العام ، واعترض بأن قوله هنا فاكهة نكرة في سياق الإثبات فلا عموم ، وأجيب بأنها سبقت في مقام الامتنان فتم ، أو المراد بالعام ههنا ما كان شاملاً لما ذكر بعده وقد وهم بعض من تكلم على البخارى فنسب البخارى للوم ، وما علم أنه تبع في ذلك

فإن مبنى الإيمان^(١) العرف فلم تسكن الرمان والنخل فاكهة عندهم^(٢) فكيف

كلام إمام من أئمة اللسان العربي وقد وقع لصاحب الكشف نحو ما وقع للفراء وهو من أئمة الفن البلاغي فقال : فإن قلت لم عطف النخل والرمان على الفاكهة وهما منها؟ قلت : اختصاصاً وبياناً لفضلهما كأنهما لما كان لهما من المزيد جنسان آخران ، كقوله : جبريل وميكال بعد الملائكة اه .

(١) هذا هو المعروف عندنا الحنفية مصرحة في كتبنا الأصول والفقه ، تسكن المسألة خلافية بين الأئمة ، ففي الدر المختار عن فتح القدير : الأصل أن الإيمان مبنية عند الشافعي على الحقيقة اللغوية . وعند مالك على الاستعمال القرآني ، وعند أحمد على النية ، وعندنا على العرف مالم ينو ما يحتمله اللفظ اه . قلت : لكن الحافظ ذكر في الفتح في مواضع أن مبنى الإيمان على العرف منها ما ذكر في باب الصلاة على الحصر : أن مبنى الإيمان على العرف اه . قلت : وفي المسألة تفاصيل كثيرة وتفاريح مختلفة من العرف اللغوي والشرعي وغيرهما ، كما بسط في شرح الأشباه .

(٢) في الهداية : وإن حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً أو رطباً لم يحنث عند أبي حنيفة ، ويحنث عند صاحبيه ، والأصل أن الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده أى يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد أن يكون التفكه به معتاداً حتى لا يحنث بيابس البطيخ ، وأما الرطب والرمان فهما يقولان : إن معنى التفكه موجود فيهما فإنهما أعز الفواكه والتنعم بهما يفوق التنعم بغيرهما ، وأبو حنيفة يقول : إنهما مما يتغذى بهما ويتداوى بهما فأوجب قصوراً في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ، ولهذا كان اليابس منهما من التوابل أو من الأقوات اه ملخصاً .

يدخل فيها ، نعم^(١) هي فاكهة في عرفنا أهل الهند ولم ينكر هذا البعض كونها فاكهة عند العرب حتى يعترض عليه ، وأما الآية^(٢) فإنهم لم يستدلوا بها حتى يفتقر إلى الجواب عنها ، ومع ذلك فإن لهم أن يقولوا إن تخصيصهما بالذكر بعد التعميم ليس إلا لمزيد^(٣) فيهما أو منقصة كما في قوله : « الصلوات والصلاة الوسطى ، وهو المراد .

(١) وباختلاف الزمان يختلف العرف وعليه حملوا اختلاف أبي حنيفة وصاحبيه ، ففى الإكليل على المدارك فى بيان هذا البحث عن فتح القدير والمشايخ قالوا : هذا اختلاف زمان ، فى زمانه لم يعدوها من الفواكه فأبقى على حسب ذلك ، وفى زمانها عدت منهما فأفتيا به اهـ . وفى تقرير المسكى : قوله بالفاكهة أى فى عرف أهل الكوفة ، وإن كان فاكهة فى الأصل لأنهم كانوا يأكلونها بطريق الغذاء لا بطريق التفكه ، فصار معنى التفكه مغلوباً فيهما فلم يبقا فاكهة فى عرفهم ، وهذا لا تتوجه الحدشة عليه اهـ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وبسط الكلام على ذلك صاحب الإكليل بما لا مزيد عليه ، ونقل فيه أقوال أهل العلم فى ذلك من الكتب المختلفة من اللغة والفقه وغيرهما فارجع إليه لو شئت .

(٣) فى نور الأنوار : الحقيقة تترك بدلالة اللفظ فى نفعه ، بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوة ، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً أو المعنى فيه نقصان وضمف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً ، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً ، فالأول كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك ، إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولاشدة بدون الدم ، والسمك لا دم فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وإن كان أطلق عليه فى القرآن فى قوله تعالى :

قوله : (وألقيت أن وهو معناها) أى وهو ^(١) مراد .

قوله : (إن رفعت ^(٢) السلام) فهو من الدعاء ، عدل إلى الرفع لدلالة الدوام .

• لتأكلوا منه لحماً طرياً ، وبه تمسك مالك فى أنه يحث بأكل لحم السمك ، ونحن نقول : لا يحث به لأجل مأخذ اللفظ ، ولأن بانه لا يسمى فى العرف بانه اللحم ، والثانى ما ذكره بقوله وعكسه الحلف بأكل الفاكهة أى إذا حلف لا يأكل الفاكهة فلا يتناول العنب لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقع به قوام البدن : فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والزمان فيهما كالأل ليس فى الفاكهة ، وهو أن يكون به قوام البدن ويكفى بها فى بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص اه مختصراً .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : • وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين ، وأشار إلى أن كلمة أن فيه محذوفة وهو قوله : • أنك من أصحاب اليمين ، وقوله ألقىت أن بالغين المعجمة من الإلقاء ، ويروى وألقىت بالقاف وهو بمعناه ، وقوله وهو معناها أراد به أن كلمة أن وإن حذف فمعناها مراد قوله كما تقول إلى قوله عن قليل تمثيل لما ذكره ، أى كقولك لمن قال إني مسافر عن قريب أنت مصدق مسافر عن قليل ، أى أنت مصدق أنك مسافر عن قليل ، حذف لفظ أن هنا أيضاً ولكن معناه مراد اه .

(٢) قال العيني : قوله وقد يكون أى لفظ سلام كالدعاء له أى لمن خاطبه من أصحاب اليمين ، يعنى الدعاء له منهم كقولك فسقياً لك من أصحاب اليمين ، وانتصاب سقياً على أنه مصدر لفعل محذوف تقديره : سقاك الله سقياً ، وأما رفع السلام فعل الابتداء وإن كان نكرة لأنه دعاء وهو من المخصصات ومعناه سلمت سلاماً ، ثم حذف الفعل ورفع المصدر ، وقيل تعريف المصدر وتنكيره سواء لشموله فهو راجع إلى معنى العموم ، وقال الزمخشري : معناه سلام لك

(قال سفيان هذا^(١)) في (حديث الناس) يعنى أن إدخال هذه الكلمة في الحديث صدر من آخرين ، وأما أنا فلم يذكر لى عمرو أنها في الحديث ، أو المعنى أن إدخال تلك الكلمة في الحديث من غير عمرو ، وأما هو فلم يصرح بذلك

يا صاحب العيين من إخوانك أصحاب العيين ، أى يسلمون عليك إلى آخر ما قاله ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله عدل إلى الرفع الخ ، معروف فقد قال البيضاوى في قوله تعالى : الحمد لله ، رفعه بالابتداء وخبره الله ، وأصله النصب وقد قرئ . وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجرده وحدوثه اه .

(١) قال العيني : قال سفيان بن عيينة هذا في حديث الناس ورواياتهم وأما الذى حفظته من عمرو بن دينار فهو الذى رويته منه من غير ذكر النزول وما تركت عنه حرفاً ولم أظن أحداً حفظ هذا الحديث من عمرو غيرى ، ملخص ما قاله سفيان لا أدري أن حكاية نزول الآية من تنمة الحديث الذى رواه على ابن أبى طالب رضى الله تعالى عنه ، أو قول عمرو بن دينار موقوفاً عليه أدرجه هو من عنده ، وسفيان لم يحزم بهذه الزيادة ، وقد روى النسائي عن محمد بن منصور ما يدل على أن هذه الزيادة مدرجة اه . وقد اختلف أئمة الحديث في أن هذه الزيادة مدرجة من عمرو أو من غيره كما بسطه الحافظ ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الثانى من أن إدخال هذه الكلمة من غير عمرو يدل عليه ما ذكره الحافظ إذ قال : وقع عند الطبرى من طريق أخرى عن على الجرم بذلك ، لكنه من أحد رواة الحديث حبيب بن أبى ثابت الكوفى أحد التابعين وبه جزم اسحق في روايته عن محمد بن جعفر عن عروة في هذه القصة إلى آخر ما قاله .

قوله : (فانطلقت ورجعت) ولم تساعدها ^(١) في النوحة .

(١) ما أفاد الشيخ قدس سره أحد الأفاضل التي ذكرت في توجيه هذا الحديث كما سيأتي في كلام الحافظ ، وما ذكره الشيخ قدس سره هنا مختصراً . وذكر في تقرير المكي بأنهم منه إذ قال قوله : فانطلقت أى بايعت واستثنت الإيساع من بيعتها ثم انطلقت ثم رجعت فبايعت بالإيساع أيضاً وكانت لم تسعد أصلاً حين انطلقت اهـ . قال الحافظ : الإيساع قيام المرأة مع الأخرى في النياحة ترأسها ، وهو خاص بهذا المعنى ، ولا يستعمل إلا في البكاء والمساعدة عليه ويقال : إن أصل المساعدة وضع الرجل يده على ساعد الرجل عند التعاون على ذلك ، وقوله : فانطلقت ورجعت ، وفي رواية النسائي قال فاذهبي فأسعديها قالت : فذهبت فساعدتها ثم جئت فبايعت ، قال النووي : هذا محمول على أن الترخيص لأم عطية في آل فلان خاصة ولا تحمل النياحة لها ولا لغيرها في آل فلان كما هو ظاهر الحديث ، وللشارع أن يخص من العموم من شاء بما شاء ، فهذا صواب الحكم في هذا الحديث كذا قال ، وفيه نظر إلا إن ادعى أن الذين ساعدتهم لم يكونوا أسلموا ، وفيه بعد ، وإلا فليدع مشاركتهم لها في الخصوصية ، ثم قال واستشكل القاضي عياض وغيره هذا الحديث وقالوا فيه أقوالاً عجيبة ، ومقصودى التحذير من الاعتراض بها فإن بعض المالكية قال : النياحة ليست بحرام لهذا الحديث ، وإنما المحرم ما كان معه شيء من أفعال الجاهلية من شق جيب وخش خند ونحو ذلك ، قال : والصواب ما ذكرنا أولاً أن النياحة حرام مطلقاً ، وهو مذهب العلماء كافة ، هذا وقد نقل عن غير هذا المالكي أيضاً أن النياحة ليست بحرام ، وهو شاذ مردود ، وقد بدأه القرطبي احتمالاً ، وردّه بالأحاديث الواردة في الوعيد على النياحة ، وهو دال على شدة التحريم ، لكن لا يمتنع أن يكون النهى أولاً ورد بكرامة التنزيه ،

(هو الذى يقوله الخ) ومناسبتة^(١) بالسورة ظاهرة فإن مقالته صلى الله عليه وسلم هذه كانت فى الغزوة التى ذكرت فى السورة .

ثم لما تمت مبايعة النساء وقع التحريم ، فيكون الإذن لمن ذكر وقع فى الحالة الأولى لبيان الجواز ، ثم وقع التحريم فورد حينئذ الوعيد الشديد ، وقد لخص القرطبي بقية الأقاويل التى أشار إليها النووي ، منها الدعوى إن ذلك قبل تحريم النياحة ، قال : وهو فاسد لمساق حديث أم عطية هذا ، ولولا أن أم عطية فهمت التحريم لما استثنت ، ومنها قوله إلا آل فلان ، ليس فيه نص على أنها تساعدهم بالنياحة فيمكن أنها تساعدهم باللقاء والبكاء الذى لا نياحة معه ، قال وهذا أشبه بما قبله ، قال الحافظ : ويرد عليه ورود التصريح بالنياحة ، وأيضاً أن اللقاء والبكاء المجرد لم يدخل فى النهى ؛ فلو وقع الاختصار عليه لم يحتاج إلى تأخير المبايعة ، إلى آخر ما ذكر الحافظ من الأجوبة المختلفة ، ثم قال : وقد ظهر من هذا كله أن أقرب الأجوبة أنها كانت مباحة ثم كرهت كراهة تنزيه ، ثم تحریم ، والله أعلم اه مختصراً .

(١) وهو كما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من آخر الحديث ، وهو قوله : هذا الذى أوفى الله له بإذنه ، وذلك أن زيد بن أرقم لما حكى لرسول الله صلى الله عليه وسلم قول عبد الله بن أبى سلول قال له صلى الله عليه وسلم لعله أخطأ سمعك ؟ قال : لا ، فلما نزلت الآية التى هى الترجمة لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم زيداً من خلفه فمرك أذنه ، فقال وقت أذنك يا غلام ، وهو معنى قوله : هذا الذى أوفى الله له بإذنه بضم الهمزة أى صدق الله له بأذنه أى بسمعه وكأنه جعل أذنه كالضامنة بتصديق ما سمعت فلما نزل القرآن به صارت كأنها وافية بضمانها اه وزاد فى تقرير المكي . اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فى قصة ابن أبى فغرض البخارى من

(فأتممت كلامي) ولا ينافيه (١) ما ذكر في الروايات أنه سر ، والحديث بأسره إذ يحتمل أنه سهاما أولا تشفية للسائل عن كمد الانتظار ، ثم ذكر له القصة بتمامها .

تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها في غيرها اه . قالت : وصنع الإمام البخاري مثل ذلك في تفسير سورة البقرة في باب قوله تعالى : «سيقول السفهاء ، وفي أبواب آخر بعده ، وهذا التوجيه يتمشى فيه أيضا .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، والمعنى أن الوارد في حديث الباب أن عمر رضى الله تعالى عنه سمى المرأتين قبل تمام كلامه ولم يزد على ذلك كما في حديث الباب ، فإنه اكتفى فيه بقوله فأتممت كلامي حتى قال : عائشة وحفصة ، ولم يزد على ذلك والوارد في الروايات المتقدمة أن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر القصة بطولها لجمع بينهما الشيخ بأن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر أولا جواب السؤال بقول عائشة وحفصة ، وتم جواب السائل لكنه رضى الله تعالى عنه سر ، والقصة بطولها تكميلا للفائدة وتكميلا للقصة ، وذكر في تقرير المسكي ههنا قولاً آخر فقال : قوله وإذا سر إلى عائشة تحريم العسل ، وإلى حفصة تحريم مارية وقد نزلت الآية في كلتا القصتين لقربهما وقوعاً اه . وقال الحافظ : واختلف في المراد بتحريمه ، ففي حديث عائشة ثاني حديث الباب أن ذلك بسبب شربه صلى الله عليه وسلم العسل عند زينب بنت جحش فإن في آخره ولن أعود له وقد حلفت فوقع عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح إلى مسروق قال حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب أمته ، وقال هي على حرام ، ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات في تأييد هذه القصة : فيحتمل أن تكون الآية نزلت في السبين معا انتهى مختصراً .

قوله : (فى الغيرة عليه) لفظ الغيرة ^(١) يطلق على كل ما يراد تغييره لآفة أو غيرها .

قوله : (كالصريم كالصبح انصرم الخ) والتشبيه ^(٢) فى بقاء الاشجار كأنها لم تكن عليها ثمار كالصبح إذا انفصلت اللية عنها آل الامر كأنها لم تكن .

قلت ويذكر هنا سبب ثالث أيضا وهو أن الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم تكون لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، كما ذكر الروايات الواردة فى ذلك السيوطى فى « الدر المنثور » وفى الجمل وفى البيضاوى قوله : حديثا وهو تحريم مارية أو العسل . أو أن الخلافة بعده لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما اهـ . وتقدم الحديث مفصلا فى المظالم فى باب العرة والعلة الخ ، وتقدم هناك شئ من الكلام على الحديث .

(١) قال الحافظ : الغيرة بفتح المعجمة وسكون التحتانية بعدها راء ، وقال عياض وغيره : هى مشتقة من تغير القلب وهيجان الغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص ، وأشد ما يكون ذلك بين الزوجين ، وقيل الغيرة فى الأصل الحمية والأنفة ، وهو تفسير يلزم التغير فيرجع إلى الغضب اهـ . وبسط العنى فى اشتقاقه .

(٢) أشار الإمام البخارى إلى ما فى سورة القلم من قوله تعالى : « فأصبحت كالصريم » قال القسطلانى قوله : « كالصريم ، أى كالصبح انصرم انقطع من الليل والليل انصرم انقطع من النهار ، فالصريم يطلق على الليل لسواده وعلى الصبح فهو من الأضداد ، وقال شمر : الصريم الليل والنهار لانصرام هذا عن ذلك ، وذلك عن هذا انتهى . وفى الجمل عن البيضاوى : كالصريم أى كالبلستان الذى صرم ثماره بحيث لم يبق فيه شئ ، فعيل بمعنى مفعول ، أو كالليل باحتراتها واسودادها

قوله : (لم أحى بعدها) زاد^(١) ذلك لأن مطلق القضاء من غير هذه الزيادة غير مطلوب لأنها قد وجدت ، وإنما المطلوب استمرار هذا الموت حتى لا يوجد بعده حياة فافهم .

قوله : (أحد يكون للجميع) لوقوعه^(٢) في حين النفي .

أو كالتنهار بابتضاؤها من فرط اليأس سيما بالصريم لأن كلا منهما ينصرم عن صاحبه انتهى .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : يا ليتها كانت القاضية ، ما أغنى عني ماليه ، أى ليت المنة الأولى كانت القاطعة لأمرى لن أحى بعدها ، ولا يكون بعث ولا جزاء ، وقال قتادة : تمنى الموت ولم يكن عنده في الدنيا شيء . أكره من الموت ، وقوله : ثم أحى ، وفي رواية أبى ذر لم أحى بعدها ، وهذه هى الأصح ، والظاهر أن الناسخ محذف لم يتم انتهى . وفي الجلالين : (يا ليتها) أى المنة في الدنيا (كانت القاضية) القاطعة لحياتى بأن لا أبعث انتهى .

(٢) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : وفما منكم من أحد عنه حاجزين ، الضمير فى عنه يرجع إلى القتل ، وقيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يمحزون عن القاتل قاله النسفى فى تفسيره ، وغرض البخارى بيان أن لفظ أحد يصلح للجميع وللواحد ، وذلك لأنه نكرة وقع فى سياق النفي انتهى . وهكذا قال القسطلانى إذ قال : ومراده أن أحد فى سياق النفي بمعنى الجمع ، فلذا قال حاجزين بصيغة الجمع انتهى . وقال الحافظ : قوله أحد يكون للجميع الخ هو قول الفراء ، قال أبو عبيدة فى قوله : من أحد عنه حاجزين ، جمع صفة على صفة الجميع لأن أحدا يقع على الواحد والاثنتين والجمع من الذكر والاثنى انتهى .

قوله : (وما كان غير مقتل) فهو ^(١) شوى تعميم بعد بيان المراد في الآية .

قوله : (ولكنه فيعال) إذ ^(٢) لو كان فعال لكان دواراً .

قوله : (كانت في قوم الخ) حين ^(٣) شاع فيهم الكفر وإنما دل الباقي بعد

الطوفان على الأصنام وغيرها الشيطان .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى « كلا إنها لظى » نزاعة للشوى ،

وفي التفسير نزاعة للشوى أى نزاعة لجلد الرأس ، وقيل محاسن الوجه ، وقيل

للعصب والعقب ، وقيل للأضراف : اليدين والرجلين والرأس ، وقيل اللحم

دون العظم واحده شواة أى لا تترك النار لهم لحماً ولا جلدأ إلا أحرقتة انتهى .

وفي الجمل : الشوى الأطراف جمع شواة كنوى ونواة ، وقيل الشوى الأعضاء

التي ليست بمقتل ، ومنه يقال للرامي إذا رمى الصيد ولم يصب مقتله : رماه

فأشواه أى أصاب الشوى ، وقيل هو جلد الإنسان ، وقيل جلد رأسه انتهى .

وفي تقرير المحكى : يقال لها أى للجلدة شواة وهى المرادة في الآية ، والفرق

بين شوى وشواة كالفرق بين تمر وتمرّة . قوله غير مقتل أى لا يقتل منه

صاحبه كاليدين على ما مر انتهى .

(٢) قال العيني أشار به إلى قوله تعالى : « رب لا تذر على الأرض من

الكافرين دياراً » واشتقاقه من دور ، ووزنه فيعال لأن أصله ديوار ،

فأبدلت الواو ياء فأدغمت الياء في الياء ، ولا يقال وزنه فعال لأنه لو قيل

ديوار كان يقال فعال انتهى . وذكر في تقرير المحكى قبل ذلك قوله : « وكباراً

الكبير » يعنى الكُتُبَار والكُتُبَار كلاهما بمعنى الكبير لكن مع المبالغة ، ومع

هذا الكُتُبَار أشد من الكبار في المبالغة ، قوله القيام مقام قيوم وهو فيعال أيضاً .

(٣) قال العيني عن محمد بن كعب : كان لآدم عليه الصلاة والسلام خمس

قوله : (ونسرا) كثيراً^(١) ما يذكر اللفظ بعد بيانه سابقاً مزيداً للتأكيد .
(أى القرآن نزل أول) وكان السؤال^(٢) عما نزل أولاً بعد الفقرة كما يدل

بنين ود وسواع ويعوق ونسر ، فأت رجل منهم فخرنوا عليه فقال
الشیطان أنا أصور لكم مثله إذا نظرتم إليه ذكرتموه قالوا افعل ، فصوره في
المسجد من صفر ورصاص ثم مات آخر وصوره حتى ماتوا كلهم وتنقصت
الأشياء ، إلى أن تركوا عبادة الله تعالى بعد حين ، فقال الشيطان للناس ما لكم
لا تعبدون إلهكم وإله آبائكم ألا ترونها في مصلاكم فعبدوها من دون الله حتى
بعث الله عز وجل نوحاً عليه الصلاة والسلام ، إلى آخر ما بسط العيني في
تفاصيل هذه الأصنام ، وابتداء عبادتهم ، وقال القسطلاني : قوله في الغرب
بعد أى يعبدونها فعبدوها وكانت غرقت في الطوفان فلما غضب الماء عنهما
أخرجها إبليس فبثها في الأرض اه .

(١) قال العيني قوله : أسماء رجال أى هذه الخمسة أسماء رجال صالحين ،
قاله الكرماني ، وقدر مبتدأ محذوفاً ، وهو قوله هذه الخمسة ، ويكون ارتفاع
أسماء رجال على الخبرية ، قال ويروى ونسرا لإسماء (*) ثم قال : والمراد نسراً
وأخواته أسماء رجال صالحين ، وقيل وسقط لفظ ونسر لغير أن ذكر انتهى
وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره دفع ما يرد على البخاري أنه ذكر نسراً
وغيره أولاً ثم ذكر نسراً ثانياً ، قال الشيخ إنه للتأكيد أى في بيان مزيد
أحوالهم ، فما ذكره أولاً من كونهم آلهة ، هو بيان آخر حالهم إذ جعلوا
أصناماً ، وما ذكره آخراً من قوله ونسراً أسماء رجال الخ ، هو بيان ابتداء
أحوالهم كما تقدم مفصلاً فكانه أشار بقوله نسراً إلى تمام الآية بذكر آخرها .
(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من سياق الرواية التي ستأتي .

عليه قول جابر نفسه إذ الملك الذى جاءنى بحراء فإن هذا القول يصغر أنه كان يعلم أن نزوله هذا لم يكن أولاً حقيقة فافهم وتفكر .

قريباً ، فى باب « وثيا بك فظهر » برواية أبى سلمة عن جابر ففيتها تصريح بأن النبى صلى الله عليه وسلم يحدث عن فترة الوحي ، وفيها أيضاً قوله عليه السلام : « فإذا الملك الذى جاءنى بحراء قاعد على كرسي ، الحديث وبهذا استدلال الحافظ ابن كثير فى تفسيره فقال : وهذا السياق هو المحفوظ وهو يقتضى أنه قد نزل الوحي قبل هذا لقوله فإذا الملك الذى جاءنى بحراء ، ثم قال ووجه الجمع أن أول شيء نزل بعد فترة الوحي هذه السورة كما قال الإمام أحمد بمسند إلى جابر رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ثم فتر الوحي عنى فترة فبينما أنا أمشي ، الحديث أخرجه من حديث الزهري به اهـ مختصراً . وبسط السيوطى فى الإتقان الكلام على أول ما نزل ، فقال : النوع السابع معرفة أول ما نزل ، واختلف فيه على أقوال أحدها وهو الصحيح « اقرأ باسم ربك » روى الشيخان وغيرهما عن عائشة قالت : « أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة ، الحديث بطوله المذكور فى أول البخارى ، ثم قال : وأخرج الحاكم فى المستدرک والبيهقى فى الدلائل وصحاحه عن عائشة قالت : « أول سورة نزلت من القرآن : « اقرأ باسم ربك » وأخرج الطبرانى فى الكبير بسند على شرط الصحيح عن أبى رجاء قال كان أبو موسى يقرأنا فيجلسنا حلقاً فإذا تلا هذه السورة اقرأ قال هذه أول سورة أنزلت على محمد صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الروايات التى ذكرها ، ثم قال : القول الثانى « يا أيها المدثر » روى الشيخان عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال سألت جابر ابن عبد الله أى القرآن أنزل قبل يا أيها المدثر؟ فذكر حديث الباب ، ثم قال : وأجاب الأولون عن هذا بأجوبة . أحدها أن السؤال كان عن نزول سورة

.....

كاملة ، فبين أن سورة المدثر نزلت بكاملها قبل نزول تمام سورة اقرأ ، فإنها أول ما نزل منها صدرها ، ويؤيد هذا ما في الصحيحين أيضا عن جابر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحي ، وفيه « فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي ، الحديث ، وهذا يدل على أن هذه القصة متأخرة عن قصة حراء التي نزل فيها اقرأ ، وثانيها أن مراد جابر بالأولية مخصوصة بما بعد الفترة لا أولية مطلقة ، ثالثها أن المراد أولية مخصوصة بالأمر بالإندار ، وعبر بعضهم عن هذا بقوله أول ما نزل للنبوة اقرأ ، وأول ما نزل للرسالة « يا أيها المدثر » ورابعها أن المراد أول ما نزل بسبب متقدم وهو ما وقع من التدثر الناشئ عن الرعب وأما اقرأ فنزلت ابتداء بغير سبب متقدم ذكره ابن حجر ، وقال لا يخفى بعد هذا الاحتمال ، خامسها أن جابراً استخرج ذلك باجتهاده وليس هو من روايته ، فيتقدم عليه ما روته عائشة ، قاله الكرماني ، وأحسن هذه الأجوبة الأول والآخر ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف هو الأول ، القول الثالث سورة الفاتحة قال في الكشاف : ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنه ومجاهد إلى أن أول سورة نزلت اقرأ وأكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت فاتحة الكتاب ، وقال ابن حجر والذي ذهب إليه أكثر الأئمة هو الأول وأما الذي نسبته إلى أكثر فلم يقل به إلا عدد أقل من القليل بالنسبة إلى من قال بالاول ، وحينئذ ما أخرجه البيهقي في الدلائل ، والواحدى بسندهما إلى عمرو بن شرحبيل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخديجة إني إذا خلوت وحدي سمعت نداء فذكر الحديث بطوله ، بنحو ما تقدم في قول البخاري من قصة خديجة وورقة ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم إذا سمعت نداء أنطلق هارباً فقال

(فلم يكن مذكوراً) فالتنى ليس ^(١) واردا على العيشية لأنه كان شيئاً
ذاك ، وإنما التنى كونه مذكوراً .

قوله : (الدم والعلة) أشار ^(٢) بذلك إلى أن جملة الأطوار واردة على النطفة
نفسها فكل منها كأنها نطفة تغيرت إلى صورة وراء الصورة التي كانت قبل .

ورقة لا تفعل إذا أنك فثبت حتى تسمع ما يقول ثم اتنى فأخبرني فلما خلا
ناداه يا محمد : قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى يبلغ ولا
الضالين ، الحديث هذا مرسل رجاله ثقات ، قال البيهقي : إن كان محفوظاً فيحتمل
أن يكون خبراً عن نزولها بعدما نزلت عليه اقرأ والمدثر ، القول الرابع
بسم الله الرحمن الرحيم حكاه ابن النقيب في مقدمة تفسيره ، ثم ذكر السيوطي
بعض الآثار الدالة عليه ثم قال : وعندى أن هذا لا يعد قولاً برأسه فإنه
من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها اه باختصار وزيادة . قال السندی
قوله قال يا أيها المدثر ، أى فإنه أول ما نزل حين تتابع الوحي وحى
والذين كانوا يقولون هو اقرأ ذكروا ذلك بناء على أنها الأول مطلقاً ، ويحتمل
أن بعض الناس ظن اقرأ أول سورة حين تتابع الوحي ، بناء على ظن نزولها
مرتين مثلاً ، فهذا رد عليهم اه .

(١) أشار به الإمام البخارى إلى قوله تعالى وهل أتى على الإنسان حين من
الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، قال الكرماني : ومعنى لم يكن شيئاً مذكوراً أنه
كان شيئاً ولكنه لم يكن مذكوراً يعنى انتفاء هذا المجموع بانتفاء صفته
لا بانتفاء الموصوف انتهى . قال الحافظ : حاصله انتفاء الموصوف بانتفاء
صفته ، ولا حجة فيه للمعتزلة في دعواهم أن الممدوم شيء انتهى .

(٢) اعلم أولاً أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى قوله تعالى : إنا خلقنا

قوله : (كأوساط الرجال) جمع ^(١) وسط ما بين خاصرتيه .

الإنسان من نطفة أمشاج، الآية، قال العيني : فسر الأمشاج بقوله : الأخلاط، والأمشاج جمع مشج بفتح الميم وكسرهما ، وقال الثعلبي الأمشاج بناء جمع ، وهو في معنى الواحد لأنه نعت للنطفة وهذا كما يقال برمة أعفهار وثوب أخلاق، قوله ماء المرأة وماء الرجل تفسير الأخلاط يختلط الماءان في الرحم فيكون منهما جميعاً الولد، وماء الرجل أبيض غليظ ، وماء المرأة أصفر رقيق فأيهما علا صلاحه كان الصبي له ، كذا روى عن ابن عباس، قوله: الدم والعلقه تقديره ثم الدم، ثم العلقه، ثم المضغة، ثم اللحم، ثم العظم، ثم ينشئه الله تعالى خلقاً آخر، قلت: وهو المذكور في قوله عز اسمه في سورة المؤمنون : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة ، الآية، وإليها أشار الشيخ بقوله أشار بذلك فإن في الآية أيضاً جعل النطفة أساس الأطوار، ثم قال العيني قوله : ويقال إذا خلط يعني إذا خلط شيء بشيء يقال له مشيج على وزن فعيل بمعنى ممشوج، أي مخلوط يقال مشجت هذا بهذا أي خلطته انتهى . وفي الجلالين : من نطفة أمشاج اختلاط أي من ماء الرجل وماء المرأة المختلطين الممتزجين ، وفي الجمل قوله أمشاج نعت لنطفة ، ووقع الجمع صفة لمفرد ، لأنه في معنى الجمع ، أو جعل كل جزء من النطفة نطفة فاعتبر ذلك فوصف بالجمع ، والأمشاج الأخلاط واحداً مشيج بفتح الحين أو مشج كعدل واعدال، أو مشيج كشریف وأشرف إلى آخر ما بسط من آثار اختلاطهما وأوصافهما، وفي تقرير المكي : قوله الدم لما كان الأمشاج جمعاً وجهه بأن المشج الأول مشج الماء ، ثم مشج الدم ثم مشج العلقه فصح الجمع باعتبار تعدد مراتب المشج انتهى .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « لأنها ترمي بشرور كالفصر، كأنها جمالات صفر ، وفسر الجمالات بالحبال وهي الحبال التي تقذف بها السفن ، هذا

(لا يقع عليها التطهير) يعنى^(١) أن التطهير الواقع بعد قابلية التنجس غير واقع على الصحف لتطهرها ذاتاً فلم يكن إطلاق المطهر عليها إلا مجازاً والحاصل أن المطهر إما أن يكون صفة الصحف حقيقة والملائكة مجازاً أو بالعكس ، وعلى الأول فالصحيح نسخه يقع بالإثبات ، وعلى الثانى فلكل منهما وجه نفيًا كان أو إثباتاً وأيضاً فالتطهير على التوجيه الأول يعنى إذا كان صفة للصحف ما لم يتقدمه صلاح التنجس وقابليته ، وعلى الثانى : ما كان قبله ذلك ، وإذا علمت هذا فنقول معنى قوله مطهرة الخ إن الصحف مطهرة بذواتها كما ذكرهنا فى السورة ، وإطلاق المطهر فى قوله تعالى : لا يمسّه إلا المطهرون ، مجاز من قبيل وصف الحامل بصفة محموله ، كما فى قوله تعالى : فالمدبرات أمراً ، حيث وقع المدبر صفة للخيل ، وكانت لراكيه . وذلك لأن الملائكة ليست متصفة بهذا النوع من

إذا قرىء بضم الجيم ، وأما إذا قرىء بالكسر ، فهو جمع جمالة ، وجمالة جمع جبل روج الناقة ، وقال ابن التين : ينبغى أن يقرأ فى الأصل بالضم ، لأنه فسرهما بالجبال ، وقد قال مجاهد فى قوله تعالى : وحتى يبلغ الجبل فى سم الحياط ، هو جبل السفينة ، وعن ابن عباس وسعيد بن جبيرة جمالات صفر ، هى جبال السفن ، يجمع بعضها إلى بعض حتى تكون كما وسط الرجال انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : ما بين خاصرتيه دفع لما يتوهم من أن المراد الرجال المتوسطون القامة ، وقال النكرمانى : قوله تجمع أى يضم بعضها إلى بعض ، حتى تصير قوية غليظة كوسط الرجل انتهى . وفى تقرير المكي : يعنى ما نذكرهائى رجال انتهى .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : فى صحف مكفرة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة ، وفسر المطهرة بقوله لا يمسها إلا المطهرون ، وهم الملائكة

الطهر ، وأما على الثاني فعنى قوله مطهرة الخ أن إطلاق المطهرة على الصحف مجاز ، وأما الحقيقة فاهو في قوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون ، فإن المطهر صفة للملك ، لأنه الذى طهر عن المآثم وسائر الانجاس حدثاً كان أو خبثاً . وأما الصحف فلا يقع عليها التطهير لأنها لا تقبل التنجس ، ولا تصلح له حتى يصح ورود التطهير عليها فليس ذلك لا وصفاً للشيء بما يلابسه ، كما وصفت الخيول بصفة الراكبين ، وإن كان الوصف في الخيول للركب ، وههنا بالعكس ، وعلى هذا فقوله فجعل التطهير لمن حملها أيضاً لا يخلو إرجاعه إلى هذا التقرير عن تكلف لأن ظاهره لا يفيد هذا المدعى ، وغاية توجيهه أن يقال (فجعل التطهير) صفة للصحف (لأجل) من (حملها) أى بواسطة وتوصله ، (أيضاً) أى كما كان صفة للصحف إصالة .

يعنى لما كانت الصحف تصف بالتطهير ، وصف أيضاً حاملها أى الملائكة ف قيل لا يمسه إلا المطهرون ، وهذا كما في المدرجات أمراً فإن التدبير لمحمول خيول الغزاة ، فوصف الحامل يعنى الخيول به ف قيل فالمدرجات ، وقال السكرماني : وفي بعض النسخ لا يقع بزيادة لا وفي توجيهه تكلف . قلت وجهه أن الصحف لا يقع عليها التطهير الذى هو خلاف التنجيس حقيقة ، وإنما المراد أنها مطهرة عن أن ينالها أيدي الكفار ، وقيل مطهرة عما ليس بكلام الله فهو الوحي الخالص والحق المحض انتهى . وفي تقرير المكي قوله لا يمسه أى معنى أن المطهرة صفة الملائكة بالذات جعلت صفة للصحف مجازاً بعلاقة المجاورة كما أن المدرجات صفة للراكب بالذات جعلت صفة للركوب بعلاقة المجاورة ، قوله جعل الملائكة والصحف مطهرة لكن الملائكة مطهرة حقيقة والصحف مطهرة مجازاً لأن التطهير يقتضى سبق التلوث ، ولم يوجد فيها ولا يقع عليها التطهير حقيقة ، وفي

قوله : (فعدلك بالتخفيف الخ) يياض^(١)

بعض النسخ يقع عليها التطهير بدون لا فالمراد حيثئذ يقع عليها التطهير مجازاً ، قوله فجعل يعنى فلما كانت الصحف طاهرة في نفسها جعل التطهير لمن حملها أيضاً ، فإن قلت : التلوث لم يوجد في الملائكة أيضاً فكيف يقع عليها التطهير ، قلت معنى تطهيرهم أنهم تخلقت مطهرة ، ولا يقال هذا للصحف رعاية للأدب ولهذا لا يقال لها الجادة رعاية للأدب وإن كانت حادثة في الحقيقة انتهى . وفي تقريره الآخر التطهير لمن حملها ، وهم الملائكة أيضاً بالعرض لأن حامل المطهر يكون مطهراً ، ثم المراد بالصحف صحف القرآن المكتوبة في اللوح المحفوظ تمسها الملائكة هناك انتهى .

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، وأشار البخارى رحمه الله بذلك إلى قوله تعالى : « ما عرك ربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك . في أى صورة ما شاء ركبك » وفي تقرير المكي قوله : ومن خفف يعنى أن من خفف أراد أن معنى فعدلك وفي أى صورة ما شاء واحد ، قال قدس سره معنى المخفف ، أعطى لك العدل والإنصاف بأن خلقك في صورة مناسبة لك ، ومعنى المشدد التعديل في الخلق . ومآل القراءتين إلى معنى واحد انتهى . وهو الظاهر من الجلالين كما سيأتى ، وقال العيني تبعاً للكرمانى : قوله ومن خفف يحتمل أن يكون عطفاً على فاعل أراد أى ومن خفف أراد أيضاً معتدل الخلق ، ولفظ في أى صورة لا يكون متعلقاً به ، بل هو كلام مستأنف تفسير لقوله تعالى « في أى صورة ما شاء ركبك » ، والباقي ظاهر انتهى . وقال الحافظ : وحاصل القراءتين أن التثقيل من التعديل ، والمراد التناسب ، وبالتخفيف من العدل وهو الصرف إلى أى صفة أراد انتهى . وفي الجلالين فعدلك بالتخفيف والتشديد جعلك معتدل الخلق متناسب الأعضاء ليست يد أو رجل أطول

قوله : (بمعنى القديمة) تفسيره^(١) لما لم يذكر هنا وهو قوله دألم تر كيف فعل ربك بعاد؟، والعاد عاديان: أول وثان فيبين المؤلف أن المراد في الآية القديمة منها. قوله : (سوط عذاب) الذي عذبوا به، وهذا ظاهر، وأما^(٢) قوله في تفسيره الذين عذبوا به، ففيه خفاء لأنه إذا كان بلفظ الجمع لم يمكن أن يكون صفة

من الأخرى، وفي الجمل قرأ الكوفيون عدلك مخففاً والباقون متغلا، فالتشكيل بمعنى جعلك متناسب الأعضاء، فلم يجعل لإحدى يديك أو رجلتك أطول، ولا إحدى عينيك أوسع، فهو من التعديل، وقراءة التثنيف يحتمل هذا أي عدل بعض أعضائك ببعض، ويحتمل أن يكون من العدول أي صرفك إلى ما شاء من الهيئات والأشكال والأشياء انتهى.

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهكذا في تقرير المسكي : إذ قال قوله القديمة بمعنى المراد بالعاد العاد الأولى انتهى . وقال العيني : أشار به إلى قوله تعالى دألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد، وإرم عطف بيان لعاد، وكانت عاد قبيلتين عاد الأولى وعاد الأخيرة، وأشار إلى عاد الأولى بقوله: القديمة إلى آخر ما بسطه، وقال السكرماني قال تعالى دألم تر ذات العماد، أي القديمة لما كانت عماد قبيلتين عاد الأولى، وعاد الأخيرة، جعل إرم عطف بيان لعاد إيداناً بأنهم عاد الأولى القديمة، وهي اسم أرضهم التي كانوا فيها انتهى. وبسط الحافظ في تحقيق لفظ إرم وفي معنى د ذات العماد، وذكر فيها أقوالاً عديدة.

(٢) كما في نسخ الهندية، وأما في النسخ المصرية من المتون والشروح كلها بلفظ الذي، ومعناه ظاهر، كما أفاده الشيخ ويؤيده ما حكى الحافظ عن مجاهد بلفظ ما عذبوا به انتهى، ولم يتعرضوا لنسخة الذين إلا ما قال القسطلاني، قوله الذي ولأبي ذر الدين، انتهى ولم يتعرض لمعناه بشيء.

للسوط والمقصود بيانه ، يياض ^(١) .

قوله : (والذكر والأني) وكان قد ^(٢) نزل كذلك أولاً ، ثم نزل قوله : وما خلق ، ولعل ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لم يقف عليه ، أو يسكون يرى

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، ولعل الشيخ قدس سره أراد توجيه تصحيح الذين ، كما هو دأبه الشريف أنه يجتهد غاية الجهد في تصحيح ألفاظ البخارى الموجودة في النسخ كما تقدم نظائره مراراً ، ويمكن توجيهه بأن يقال إن قوله الذين عذبوا ليس بتفسير للفظ السوط ، بل هو بيان للضمير المجرور في عليهم ، والمعنى أن العذاب لم يكن على عاد أو ثمود وغيرهما على كلهم ، بل كان على العصاة والطغاة منهم ، بخلاف المطيعين والمؤمنين منهم ، فكأنه دفع ما يتوهم من عموم لفظ « عليهم » عموم العذاب على كلهم ، فقيده البخارى بلفظ الذين عذبوا ، إشارة إلى أن المراد المعذبين منهم بالسوط فئاملاً ، ويمكن أيضاً أن يقال : إن الذين بلفظ الجمع صفة لسوط كما أجاز أبو البقاء أن قوله تعالى قبل ذلك « الذين طغوا في البلاد » صفة « لفرعون ذى الأوتاد » وأشار بلفظ الجمع في الذين إلى أنواع العذاب ، ولا يشكل على هذا بضمير الإفراد في قوله : به لأنه أفرد باعتبار لفظ السوط ، ففي الجلالين : قوله « سوط عذاب » نوع عذاب ، قال صاحب الجمل : فأهلكك عاد بالريح ، وثمرود بالصيحة ، وفرعون بالفرق ، فكلاً أخذنا بذنبه ، انتهى . وحكى الحافظ عن قتادة كل شيء عذاب الله به فهو سوط عذاب ، وسيأتى في البخارى قريباً سوط عذاب كلمة تقولها العرب لكل نوع من العذاب ، يدخل فيه السوط انتهى . وقد قالوا في قوله تعالى : « من نطفة أمشاج » أن قوله أمشاج صفة لنطفة ، ولهذا نظائر كثيرة في النصوص أن يكون الجمع صفة لمفرد .

(٢) قال العيني : وإنما قال لا أتابعهم مع كون قراءتهم متواترة ليكون

القراءتين جائزة ، غير أنه أحب أن يقرأ ما أقرأه النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فعل أبو الدرداء .

(هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين) وهذا بيان^(١) لما كان الكفار يظنون

طريقه طريقاً يقينياً ، وهو سماعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإن قلت : فعلى هذا كان ينبغي أن لا يخالفوه ، قلت لهم طريق يقينى أيضاً ، وهو ثبوت قراءتهم بالتواتر ، وقال المازرى : يجب أن يعتقد فى هذا وما فى معناه أنه كان قرأتنا ثم نسخ ، ولم يعلم من خالف النسخ ، فبقى على النسخ ، قال : أو لعله وقع من بعضهم قبل أن يبلغ مصحف عثمان المجمع عليه ، المحذوف منه كل منسوخ ، وأما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن واحد منهم أنه خالف فيه انتهى . وقال الحافظ : قوله (وهؤلاء) أى أهل الشام (يريدوننى على أن أقرأ وما خاتى الذكر والآتى والله لا أنا بهم) هذا أبين من الرواية التى قبلها حيث قال : وهؤلاء يأبون على ثم هذه القراءة لم تنقل إلا عن ذكر هنا ، ومن عداهم قرؤا وما خلق الذكر والآتى ، وعليها استقر الأمر مع قوة إسناد ذلك إلى أبى الدرداء ومن ذكر معه ، ولعل هذا من (*) نسخت تلاوته ولم يبلغ النسخ أبى الدرداء ومن ذكر معه ، والعجب من نقل الحفاظ الكوفيين هذه القراءة عن علقمة وعن ابن مسعود ، ولإيهما تنتهى القراءة بالكوفة ، ثم لم يقرأ بها أحد منهم ، وكذا أهل الشام حملوا القراءة عن أبى الدرداء ولم يقرأ أحد منهم بهذا فهذا مما يقوى أن التلاوة بها نسخت انتهى . قلت : لعلك قد ذريت من هذا كله أن مآل كلام الشيخ وكلام الشراح واحد ، فالذى عبره الشيخ بتعدد النزول عبر عنه الشراح بالنسخ والمؤدى واحد .

(١) وهذا ظاهر لأن الكفار لا يظنون الأجر والشهادة حسنى ، بل يعدون الغنيمة الحسنى فقط ، وأما عند المؤمنين فالأجر والشهادة أعلى مراتب

بالمسلمين ، وأما المسلمون فلا يخلون من الحسين كليهما : الآخر والمغمى ، وهذا عين المدعى من وصول يسرين بسر واحد .

الحسنى ، وقال الحافظ قوله قال ابن عينة إلى آخره ، وهذا مضمير منه إلى اتباع النحلة في قولهم : إن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، وموقع التشبيه أنه كما ثبت للمؤمنين تعدد الحسنى ، كذا ثبت لهم تعدد اليسر أو أنه ذهب إلى أن المراد بإحدى اليسرين : الظفر وبالأخر الثواب ، فلا بد للمؤمن من أحدهما انتهى . قال الكرماني فإن قلت : ما وجه تعلقه بالآية ؟ قلت : إشعارها بأن للمؤمنين حسنتين في مقابلة مشقتهم ، وهو حسن الظفر ، وحسن الثواب انتهى . قال الرازى في تفسيره : اعلم أن هذا هو الجواب الثانى عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين ، وذلك لأن المسلم إذا ذهب إلى الغزو فإن جاز مظلوماً مقتولاً فاز بالاسم الحسن فى الدنيا ، والثواب العظيم الذى أعده الله للشهداء فى الآخرة ، وإن صار غالباً فاز فى الدنيا بالمال الحلال والاسم الجليل ، وهى الرجولية والشوكة والقوة ، وفى الآخرة بالثواب العظيم ، وأما المنافق إذا قعد فى بيته فهو فى الحال قعد فى بيته مذموماً منسوباً إلى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالأمور الخسيسة من الدنيا على وجه يشارك فيها النساء والصبيان ، ثم يكونون أبداً خائفين على أنفسهم وأولادهم وأموالهم ، وفى الآخرة إن ماتوا فقد انتقلوا إلى العذاب الدائم فى القيامة ، وإن أذن الله فى قتلهم وقصوا فى القتل والأسير والنهب ، وانتقلوا من الدنيا إلى عذاب النار ، فالمنافق لا يترص بالمؤمن إلا لإحدى الحالتين المذكورتين ، وكل واحد منهما فى غاية الجلالة والرفعة والشرف ، والمسلم يترص بالمنافق لإحدى الحالتين المذكورتين : أعنى البقاء فى الدنيا مع الحزى والذل والوقوع فى القتل والنهب ثم الانتقال إلى عذاب القيامة ، وكل واحدة من هاتين الحالتين فى غاية الخساسة

قوله : (الذى يأكل الناس) رد بذلك^(١) ما زعم بعضهم أن المراد بهما جبلان.

والدعاة انتهى . قلت : وقد تقدم في كتاب الجهاد « باب قوله تعالى : «هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين» وأورد فيه البخارى طرفاً من حديث هرقل ، واختلفوا في مناسبة الحديث بالباب ، قال ابن المنير : هناك التحقيق أنه ما ساق حديث هرقل إلا لقوله : وكذلك الرسل تبلى ، ثم تكون لهم العاقبة ، قال فبذلك يتحقق أن لهم إحدى الحسنيين : إن انتصروا فلهم العاقلة والعاقبة وإن انتصر عدوهم فللرسل العاقبة انتهى .

(١) أشار به إلى قوله عز وجل : «التين والزيتون» ، وما أفاده الصيخ قدس سره واضح ، فقد قال العيني : روى عن مجاهد قال «التين والزيتون» التى يأكل الناس ، وعن قتادة : التين الجبل الذى عليه دمشق ، والزيتون الجبل الذى عليه بيت المقدس انتهى . وزاد الحافظ من طريق العوفى عن ابن عباس قال : التين مسجد نوح الذى بنى على الجودى ، ومن طريق الربيع بن أنس : التين جبل عليه التين والزيتون جبل عليه زيتون ، ومن طريق قتادة : الجبل الذى عليه دمشق ، ومن طريق محمد بن كعب قال مسجد أصحاب الكهف ، والزيتون مسجد إيلياء ، ومن طريق قتادة : جبل عليه بيت المقدس ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى خصهما بالقسم لأن التين فاكهة طيبة لا فضل لها وغذاء لطيف سريع الهضم ، ودواء كثير النفع لأنه يلين الطبع ، ويحلل البلغم ويطهر الكليتين ، ويزيل رمل المثانة ، ويفتح سدة الكبد والطحال ، ويسمن البدن ، ويقطع البواسير ، وينفع من النقرس ويشبه فواكه الجنة لأنه بلا عجم ، ولا يمكث فى المعدة ، ويخرج بطريق الرشع ، وأما الزيتون ففاكهة وإدام ودواء ، وله دهن لطيف كثير المنافع ، وينبت فى الجبال التى ليست فيها مادة دهنية ، فلما كان فيهما هذه المنافع الدالة على قدرة خالقهما لا جرم أقسم الله بهما انتهى .

قوله : (واجعل بين السورتين خطأ) فيه ^(١) دلالة على أنه سلك ممالك الحنفية

(١) قال الكرماني : قوله في أول الإمام أي أول القرآن ، أي اكتب في أوله البسملة فقط ، ثم اجعل بين كل سورتين خطأ علامة صلة بينهما ، وهو مذهب حمزة في القراء السبعة انتهى . كذا في الكرماني ، وفي القسطلاني علامة فاصلة بينهما من غير بسملة ، وهو مذهب حمزة حيث قرأ بالبسملة أول الفاتحة فقط انتهى . وقال العيني : قال الداودي إن أراد خطأ فقط بغير البسملة فليس بصواب لاتفاق الصحابة على كتابة البسملة بين كل صورتين لإبراء ، وإن أراد بالإمام إمام كل سورة فيجعل الخط مع البسملة فحسن ، ورد عليه بأن مذهب الحسن أن البسملة تكتب في أول الفاتحة فقط ، ويكتفى في الباقية بين كل سورتين بالعلامة ، فإذا كان هذا مذهبه كيف يقول الداودي إن أراد خطأ بغير البسملة فليس بصواب ، وإن أراد بالإمام بكسر الهمزة الذي هو الفاتحة فكيف يقول : وإن أراد بالإمام أمام كل سورة بفتح الهمزة ، يعني فكيف يصح ذكر الإمام بالكسر ، ويراد به الإمام بالفتح ، وقال السهيلي : هذا المذكور عن مصحف الحسن شذوذ ، قال : وهي على هذا من القرآن إذ لا يكتب في المصحف ما ليس بقرآن ، وليس يلزم قول الشافعي : إنها آية من كل سورة ، ولا إنها آية من الفاتحة ، بل يقول : إنها آية من كتاب الله تعالى ، مقترنة مع السورة ، وهو قول أبي حنيفة وداود وهو قول بين القوة لمن أنصف ، وقال صاحب التوضيح : لا نسلم له ذلك ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها من الفاتحة ومن كل سورة ، قلت : مجرد المنع بغير إقامة البرهان ممنوع ، وما قاله بالعكس ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها ليست من الفاتحة ، ولا من أول كل سورة بل هي آية مستقلة أنزلت للفصل بين السورتين ، ولهذا استدلل ابن القصار المسالك على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست بقرآن في أدانيل السور من قوله

في كون البسملة آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور ، فاستغنى عنها إذا اكتفت مرة واحدة ولا يفتقر إلى كتابتها في أول كل سورة .

« اقرأ باسم ربك ، لم تذكر البسملة انتهى . وقال الزيلعي على الهداية : قال النووي في شرح مسلم في حديث بدء الوحي في قوله « اقرأ باسم ربك » استدلل بهذا الحديث من يقول : إن البسملة ليست آية في أوائل السور لكونها لم تذكر هنا ، قال : وأجيب عنه بأن البسملة أنزلت في وقت آخر كما نزل باقي السورة في وقت آخر ، وبسطه الزيلعي الكلام على ذلك أشد البسط ، وقال بعد سرد الروايات الكثيرة في ذلك والمذاهب في كون البسملة من القرآن ثلاثة : طرفان ووسط ، فالطرف الأول قول من يقول إنها ليست من القرآن إلا في سورة النمل ، كما قاله مالك وطائفة من الحنفية ، وقاله بعض أصحاب أحمد مدعياً أنه مذهبه أو ناقلاً لذلك رواية عنه ، والطرف الثاني المقابل له قول من يقول : إنها آية من كل سورة أو بعض آية كما هو المشهور عن القافى ، ومن وافقه فقد نقل عن الشافعى أنها ليست من أوائل السور غير الفاتحة ، وإنما يستفتح بها في السور تبركاً بها ، والقول الوسط أنها من القرآن حيث كتبت ، وأنها مع ذلك ليست من السور ، بل كتبت آية في كل سورة ، وكذلك تتلى آية مفردة في أول كل سورة كما تلاها النبي صلى الله عليه وسلم حين أنزلت عليه ، وإنا أعطيناك الكوثر ، رواه مسلم من حديث المختار بن فلفل عن أنس أنه عليه السلام أغضا إغفاءة ثم استيقظ فقال نزلت على سورة آنفاً ثم قرأ : بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر ، إلى آخرها ، وكما في قوله : إن سورة من القرآن هي ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له ، وهي « تبارك الذي بيده الملك » وهذا قول ابن المبارك وداود وأتباعه ، وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل ، وبه قال جماعة من الحنفية ، وذكر أبو بكر الرازي أنه مقتضى مذهب أبي حنيفة ، وهذا قول

المحققين من أهل العلم فإن في هذا القول الجمع بين الأدلة وكتابتها سطرأ منفصلاً عن السورة يؤيد ذلك ، وعن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» وفي رواية لا يعرف القضاة السورة ، رواه أبو داود والحاكم ، وقال إنه صحيح على شرط الشيخين ، ثم لأصحاب هذا القول في الفاتحة قولان هما روايتان عن أحمد أحدهما أنها من الفاتحة دون غيرها تجب قراتها حيث تجب قراءة الفاتحة ، والثاني وهو الأصح أنه لا فرق بين الفاتحة وغيرها في ذلك ، وأن قراتها في أول الفاتحة كقراتها في أول السور ، الأحاديث الصحيحة توافق هذا القول وحينئذ الأقوال في قراتها في الصلاة أيضاً ثلاثة ، أحدها أنها واجبة وجوب الفاتحة كذهب الشافعي ، وإحدى الروايتين عن أحمد وطائفة من أهل الحديث بناء على أنها من الفاتحة ، والثاني أنها مكروهة سرأ وجبرأ وهو المشهور عن مالك ، والثالث أنها جائزة بل مستحبة ، وهو مذهب أبي حنيفة والمشهور عن أحمد وأكثر أهل الحديث ، ثم مع قراتها هل يسن الجهر بها أولاً ، فيه ثلاثة أقوال أحدها يسن الجهر وبه قال الشافعي ومن وافقه ، والثاني لا يسن وبه قال أبو حنيفة وجمهور أهل الحديث والرأى وفقهاء الأمصار وجماعة من أصحاب الشافعي ، وقيل بخير بينهما وهو قول اسحق بن راهوية وابن حزم ، وكان بعض العلماء يقول بالجهر سداً للذريعة ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الشيخ ابن القيم رحمه الله في الهدى : وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها أكثر مما يجهر بها ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائماً في كل يوم وليلة خمس مرات أبداً حضراً وسفراً ويخفي ذلك على خلفائه الراشدين وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده في الأعصار الفاضلة : هذا من أحمل المحال حتى يحتاج إلى

قوله : (اقرأ) ومفعول القراءة^(١) ما أقرأه جبريل بعد ذلك من الآيات في أوقاتها وأيضاً فالمقروء هو نفس هذه الآيات التي صدرها بقوله اقرأ (بياض^(٢))

التثبت فيه بالفاظ. مجملة وأحاديث واهية ، فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصرحها غير صحيح ، وهذا موضع يستدعى مجلدا ضخما اه .

(١) قال القسطلاني : قال السبيلي قال بعض المفسرين : إن قوله تعالى : ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، إشارة إلى الكتاب الذي جاء جبريل عليه السلام حين قال له اقرأ اه . قال صاحب الجمل : وفي أبي السعود اقرأ ما يوحى إليك ، فإن الأمر بالقراءة يقتضى المقروء قطعاً ، وحيث لم يبين وجب أن يكون ذلك ما يتصل بالأمر حتما سواء كانت السورة أول ما نزل أولا اه . وقال الحافظ : قوله اقرأ يحتمل أن يكون هذا الأمر لمجرد التنبيه واليقظ لما سيلقى إليه ، ويحتمل أن يكون على بابه من الطلب فيستدل به على تكليف ما لا يطلق في الحال ، وإن قدر عليه بعد ذلك ، ويحتمل أن تكون صيغة الأمر محذوفة أى قل : اقرأ ، وإن كان الجواب ما أنا بقارىء فعلى ما فهم من ظاهر اللفظ ، وكان السر في حذفها لئلا يتوهم أن لفظ قل من القرآن اه .

(٢) بياض في الأصل أكثر من ثلاثة أوراق من هنا إلى كتاب فضائل القرآن ، ولم أدر ما سبب ذلك ، ولا يكون سببه عدم حضور الوالد في الدرس ، فإنه نور الله مرقدته قال مراراً لم يقتنى ولا حديث واحد بحمد الله تعالى من حضور الدرس عند شيخى وأستاذى نور الله مرقدته ، ولا يكون سبب ذلك أيضاً أن القطب الكنكوهي قدس سره لم يقرر بشيء من الكلام على هذه المواضع ، لأنه لو كان كذلك لما ترك الشيخ الوالد رحمه الله وأعلى الله مراتبه البياض في الأصل ، فالظاهر أنه ترك الكتابة لحدوث عارض من المرض وغيره ، وأراد أن يكتبه بعد ذلك ، لكنه لم يتفق له ذلك لعارض فأردت أن أضيف

من هنا إلى كتاب فضائل القرآن ما أجد في تقريرى مولانا الفيض محمد حسن
المكي ، ولم أجد في تقرير مولانا حسين على البنجابي إلا بعض التصحيحات
المتعلقة بالنسخة المطبوعة الهندية . وأضفت من عند نفسى بعض ما سنعلى من
مطالعة الفروع كما فعلت مثل ذلك في الجزء الثانى فى كتاب البيوع .

قوله : (حتى بلغ من الجهد) .

تقدم الكلام على ذلك وعلى أكثر مباحث الحديث فى أول الكتاب فى
باب كيف كان بدء الوحى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم فى سورة اقرأ بأربعة أبواب ،
وذكر فيها قطعاً من حديث بدء الوحى ، وذكر فى الباب الخامس حديثاً آخر ،
فعله أشار بذلك إلى أن الآيات الأولى من سورة اقرأ نزلت فى بدء الوحى إلى
قوله تعالى : « كلا إنك لم ينته » ثم ترجم بعد ذلك باب قوله : « كلا إنك لم ينته » ،
وذكر فيه حديثاً آخر غير الأول لإشارة إلى أنها نزلت بعد ذلك فى قصة
أبى جهل ، وقد صرح المفسرون به ، فى الجلالين سورة اقرأ مكية تسع عشر
آية صدرها إلى ما لم يعلم ، أول ما نزل من القرآن ، وذلك بغار حراء . رواه
البخارى اه . وفى الجمل : وهى خمس آيات اه .

قوله : (ثم لم ينشب ورقة أن توفى) قال القصاصانى فى بدء الوحى قوله
أن توفى بفتح الهمزة وتخفيف النون ، وهو بدل اشتغال من ورقة أى لم تتأخر
وفاته عن هذه القصة . واختلف فى وقت موت ورقة ، فقال الواقدي : لانه
خرج إلى الشام ، فلما بلغه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالقتال بعد
الهجرة أقبل يريد به حتى إذا كان يبلد لحم وجذام قتلوه وأخذوا ما معه ،

وهذا غلط بين فإنه مات بمكة بعد المبعث بقليل جداً ، ودفن بمكة كما نقله البلاذري وغيره وبعضه قوله ههنا ، وكذا في مسلم ، ثم لم ينشب ورقة أن توفي . اهـ .
قال الحافظ : قوله ثم لم ينشب بفتح الشين المعجمة أى لم يلبث ، وأصل النشوب التعلق أى لم يتعلق بشئ من الأمور حتى مات ، وهذا الخلاف ما في السيرة لابن إسحق أن ورقة كان يمر ببلاد وهو يعذب ، وذلك يقتضى أنه تأخر إلى زمان الدعوة إلى أن دخل بعض الناس في الإسلام ، فإن تمسكنا بالترجيح فما في الصحيح أصح ، وإن لحظنا الجمع أمكن أن يقال الراوى في قوله : وفتر الوحى ليست للترتيب . فلعل الراوى لم يحفظ لورقة ذكراً بعد ذلك في أمر من الأمور ، فجعل هذه القصة انتهاء أمره بالنسبة إلى عليه لا إلى ما هو الواقع اهـ . قلت :
واختلف في إسلام ورقة ، وفي كونه صحابياً ، وذكره الحافظ في الإصابة في القسم الأول ، وذكر الاختلاف في ذلك .

(باب قوله تعالى خلق الإنسان من علق)

قال العيني : وهو جمع علقه ، وهو الدم الجامد ، وهو أول ما تتحول إليه النطفة في الرحم ، وإنما جمع لأن الإنسان في معنى الجمع ، وقيل أراد بالإنسان آدم عليه الصلاة والسلام وأراد بقوله من علق من طين يعلق بالكف اهـ .
وقال الحافظ : ذكر فيه طرفاً من الحديث الذى قبله برواية عقيل عن ابن شهاب واختصره جداً قال أول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة ، وفي رواية الكشميبى الصادقة ، قال لجاءه الملك فقال : اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم ، وهذا في غاية الإجحاف ، ولا أظن يحيى بن بكير حدث البخارى به هكذا ، ولا كان

له هذا التصرف ، وإنما هذا صنيع البخارى ، وهو دال على أنه كان يجوز الاختصار من الحديث إلى هذه الغاية اه . وفي الجمل : قوله : خلق الإنسان من علق ، يجوز أن يكون خلق الثانى تفسيراً لخلق الأول ، يعنى أنه أبهم ، أولاً ثم فسرهُ ثانياً بخلق الإنسان تفخيماً لخلق الإنسان ، ويجوز أن يكون حذف المفعول من الأول تقديره خلق كل شيء ، لأنه مطلق يتناول كل مخلوق ، وقوله خلق الإنسان تخصيص له بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التزليل إليه ، ويجوز أن يكون تأكيداً لفظياً ، فيكون قد أكد الصلة وحدها كقولك الذى قام قام زيد ، والمراد بالإنسان الجنس ، ولذلك قال من علق جمع علقه ، لأن كل واحد مخلوق من علقه اه . ففي الجلالين : قوله من علق جمع علقه ، وهى القطعة اليسيرة من الدم الغليظ ؛ قال الجمل : أى الذى أصله المني فى المصباح ما نصه : والعلقة المني ، فينتقل طوراً بعد طور ، فيصير دماً غليظاً متجمداً ؛ ثم ينتقل طوراً آخر فيصير لحماً وهو المضغة اه .

قوله : (أنزلناه مخرج الجمع) قال الحافظ : قوله أثبت وأؤكد قال ابن التين النحاة يقولون إنه للتعظيم بقوله المعظم عن نفسه ويقال عنه . قال الحافظ : وهذا هو المشهور أن هذا جمع التعظيم اه . يعنى ليس للتأكيد كما حكاه البخارى ، بل يكون للتعظيم ، وقال صاحب الفيض تبعاً للعينى : قوله : والعرب تؤكد الخ وليس هذا إلا فى كتاب أبى عبيدة ولم يذهب أحد من النحاة إلى أن صيغة جمع المتكلم للتأكد ، والمفسرون عامة سلكوا فيه مسلك التأويل اه . ويظهر ميل القسطلانى إلى عدم الاختلاف بين القولين ، إذ قال : قوله أثبت وأؤكد ، والنحاة يعبرون بقولهم المعظم نفسه ، كما نبه عليه الصفاقى اه . ويظهر منه أن الفرق بينهما فى التعبير فقط ، وقال السندى : قوله مخرج الجمع أى خرج

مخرج صيغة الجمع وإن كان المنزل هو الله الواحد الاحد ، تعظيماً له ليتوصل به إلى تحقيق الأمر وأنه نازل من عظيم لا يكتنه كنهه جل ذكره وثناؤه اه . ومؤداه أيضاً إلى الجمع بين القولين بأن مقصد الذكر بالتعظيم التوكيد .

قوله : (أضاف الدين إلى المؤنث) قال العيني تبعاً للكرمانى : أشار به إلى قوله تعالى : وذلك دين القيمة ، وفسرها بقوله القائمة أى دين الملة القائمة المستقيمة فالدين مضاف إلى مؤنث ، وهى الملة والقيمة صفة ، لحذف الموصوف اه . وقال القسطلانى أضاف الدين إلى المؤنث على تأويل الدين بالملة أو التاء تاء المبالغة كعلامة اه . وفى تقرير المسكى : قوله أضاف الدين غرضه أن القيمة وإن كان مضافاً إليه لكتنه فى الحقيقة صفة للدين كما جاء فى موضع آخر بالتركيب التوصيفى ، وذلك صحيح لأن الدين هو الملة فكان مؤنثاً اه . وفى الجلالين : (وذلك دين) الملة (القيمة) المستقيمة ، قال صاحب الجمل : قوله وذلك أى الذى أمروا به من العبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وإنما أضاف الدين إلى القيمة وهى نعمته لاختلاف اللفظين ، فأنث القيمة رداً إلى الملة ، وقيل الهاء فى القيمة للمبالغة كعلامة كذا فى الحازن ، وفى الكرخى قوله الملة القيمة أشار إلى أن القيمة صفة قامت مقام الموصوف . وهى بمعنى المستقيمة ، وهو ما قاله الزجاج ، قال صاحب الكشف : ولا بد من هذا التقدير لأنه إذا لم يحمل على هذا كان من إضافة الشئ إلى صفته ، وهى بمنزلة إضافة الشئ إلى نفسه ، وقال القراء : أضاف الدين إلى القيمة وهى نعمته لاختلاف اللفظين ، أو هو من باب إضافة الشئ إلى نفسه ؛ ودخلت الهاء للمدح والمبالغة ، وما فى الإشارة من معنى البعد للإشعار بعلو رتبته وبعد منزلته اه .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة لم يفصلوا فى كلام البخارى ، والأوجه

عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار فى كلامه إلى الآيتين من سورة لم يكن أشار بقوله قيمة إلى قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » وفسرها البخارى بقوله القائمة ، وأشار بقوله : « دين القيمة » إلى قوله تعالى : « فذلك دين القيمة » فى الجلالين فيها كتب أحكام مكتوبة قيمة مستقيمة اهـ . قال الرازى فى تفسير قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » أما القيمة ففيها قولان ، الاول : قال الزجاج مستقيمة لا عوج فيها تبين الحق من الباطل ، الثانى : أن تكون القيمة بمعنى القائمة . أى هى قائمة مستقلة بالحجة والدلالة من قولهم قام فلان بالامر يقوم به إذا أجراه على وجهه ، ومنه يقال للقائم بأمر تقوم القيم اهـ .

قوله : (أمرنى أن أقرأ عليك لم يكن) فيه ثلاثة مسائل الاولى تخصيص أبى بالقراءة عليه والثانية تخصيص هذه السورة والثالثة بكاء أبى رضى الله تعالى عنه ، أجاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الكلام على اثنتين منها بعبارة وجيزة إذ قال والمناسبة ما فيها من ذكر أهل الكتاب وقوله : فبكى شوقاً وتلذذاً بأمر الله اهـ . وتوضيح ذلك أن المسألة الاولى وهى تخصيص أبى بالقراءة عليه فقد قال الحفاظ فى المناقب قال أبو عبيدة المراد بالعرض على أبى ليتعلم أبى رضى الله عنه تعالى منه القراءة ويتثبت فيها وليكون عرض القرآن سنة وللتبنيه على فضيلة أبى وتقدمه فى حفظ القرآن وليس المراد أن يستذكر منه النبى صلى الله عليه وسلم شيئاً بذلك العرض اهـ . وقال العيني : والحكمة فى أمره بالقراءة عليه هى أن يتعلم أبى الفاظه وكيفية أدائه ومواضع الوقوف فكانت القراءة عليه لتعليمه لا ليتعلم منه ، وأنه يسن عرض القرآن على حفاظه المجودين لأدائه وإن كانوا دونه فى النسب والدين والفضيلة ونحو ذلك أو أن ينبه الناس على فضيلة أبى ويحثهم على الأخذ منه وتقديمه فى ذلك وكان كذلك

وصار بعد النبي صلى الله عليه وسلم رأساً وإماماً مشهوراً فيه اهـ . وفي الإصابة وهو سيد القراء ، وكان عمر يسميه سيد المسلمين ، ويقول اقرأ (*) يا أبي ، ويروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ . وقال القارى ووجه تخصيصه بذلك أنه بذل جهده في حفظ القرآن وما ينبغي له حتى قال صلى الله عليه وسلم : اقرأكم أبي ، ولما فيض له من الإمامة في هذا الشأن أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقرأ عليه ليأخذه عنه رسم التلاوة ، كما أخذه نبي الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل ثم يأخذه على هذا النقط الآخر عن الأول والخلف عن السلف وقد أخذ عن أبي بشر كثيرون من التابعين ثم عنهم من بعدهم وهكذا سرى فيه سر تلك القراءة عليه حتى سرى سره في الأمة إلى الساعة اهـ . وأما المسألة الثانية وهى تخصيص هذه السورة فقد قال القارى أيضا قبل لأن فيه قصة أهل الكتاب وكان أبي رضى الله تعالى عنه من أحبار اليهود فأراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلمه حالهم وخطاب الله إياهم فيقرر إيمانه بالله تعالى ونبوته صلى الله عليه وسلم أشد تقرراً ، وحكى عن النووى في وجه التخصيص أنها وجيزة جامعة لقواعد كثيرة من أصول الدين ومهمات في الوعد والوعيد والإخلاص وتطهير القلوب وكان الوقت يقتضى الاختصار اهـ . وذكر في حاشية السكوكب كلام الحافظ وغيره المتعلق بتخصيص السورة ، وأما المسألة الثالثة وهى وجه بكانه رضى الله تعالى عنه فقد قال القارى في شرح قوله سمانى قال الطيبي والمقصود التعجب لما مضى من أبي نبي هذه المرتبة ، وإما استلذاذاً بهذه المرتبة الرفيعة ، وقوله قد رقت عيناه أى جرى دمعه عينية أى سروراً وفرحاً بتسمية الله تعالى إياه في أمر القراءة أو خوفاً

من المعجز عن قيام شكر تلك النعمة اهـ وهى التى أشار إليها الشيخ قدس سره بقوله شوقاً وتلذذاً بأمر الله كما تقدم فى كلامه عن الكوكب قريباً ، وههنا مسألة أخرى وهى الرابعة ذكرها الشيخ فى الكوكب بقوله وكانت أطول من هذا بكثير فنسخت ، وذكر فى حاشية الكوكب الروايات فى ذلك وفيها مؤيدات لتخصيص هذه السورة بالقراءة على أبى ، منها ما فى رواية الحاكم عن أبى بن كعب قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن ، فقرأه لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ، ومن بقيتها : لو أن ابن آدم سأل وادياً ، الحديث وفيه : وإن ذات الدين عند الله الحنيفة لا اليهودية ولا النصرانية ولا المجوسية ، الحديث .

قوله : (يقال أوحى لها وأوحى إليها الخ) ، قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها . قال أبو عبيدة : أوحى لها أى أوحى إليها ، غرضه أن هذه الألفاظ الأربعة بمعنى واحد وجاء استعمالها بكلمة إلى وباللام ، ومعناه أمرها بالكلام وأذن لها فيه ، وقال الثعلبي : مجازه يوحى الله إليها انتهى . قال الحافظ : قال العجاج أوحى لها القرار فاستقرت وقيل اللام بمعنى من أجل والموحى إليه مخدوف أى أوحى إلى الملائكة من أجل الأرض ، والاول أصوب انتهى . وقال القسطلاني قوله واحد أى فى المعنى ؛ فاللام بمعنى إلى وإنما أوثرت على إلى ، لموافقة الفواصل . وقيل اللام بمعنى من أجل إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، والصواب : أن الأمر بالكلام للأرض نفسها ، وأذن لها أن تخبر عما عمل عليها ، قيل : إن الله تعالى يخلق الحياة والنطق حتى تخبر بما أمرها الله ، وهذا مذهب أهل السنة انتهى . وفى الجلالين : تحدث أخبارها تخبر بما عمل عليها من خير وشر بسبب أن ربك أوحى لها أمرها بذلك

وفي الحديث : تشهد على كل عبد أو أمة بكل ما عمل على ظهرها ، قال صاحب الجمل : الظاهر أنه تحديث وكلام حقيق بأن يخلق الله فيها حياة وإداركاً ، فتشهد بما عمل عليها ، وقيل : التحديث مجاز عن إحداث الله فيها من الأحوال ما يقوم مقام التحديث باللسان ، وعدى الإيحاء باللام لا بالمرعاة الفواصل ، والوحي إليها إما بإلهام وإما برسول من الملائكة ، وفي هذه اللام أوجه أحدها أنها بمعنى إلى ، والثاني أنها على أصلها ، وأوحي يتعدى باللام تارة ويألى أخرى ، والثالث : أن اللام على بابها من العلة ، والموحي إليه محذوف انتهى مختصراً .

قوله : (لهديد لبخيل) وفي الجلالين : لهديد أى لهديد الحب فيبخل به قال صاحب الجمل : المعنى إنه لقوى مطيق لحب الخير ، يقال هو شديد لهذا الأمر أى مطيق له ، وقيل اللام للتعليل ، أى وإنه لأجل حب المال لهديد أى لبخيل ، وقد أشار الجلال إلى الثاني ، قال في البحر : لهديد قوى حبه ، وقيل لبخيل بالمال ، إذ يقال لبخيل شديد ، انتهى مختصراً . وقال الراغب : الشد العقد القوى والشديد والمتهدد البخيل ، قال : وإنه لحب الخير لهديد ، فالشديد يجوز أن يكون بمعنى مفعول كأنه شد كما يقال غل عن الانفصال وإلى نحو هذا وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ، ويجوز أن يكون بمعنى فاعل فالمتشدد كأنه شد صرته اه .

قوله (كالفراس الميثوث) كغوغاء الجراد إشارة إلى قوله تعالى : يوم يكون الناس كالفراس الميثوث ، قال العيني : فسر الفراس الميثوث ، بقوله كغوغاء الجراد الح ، وعن أبي عبيدة الفراس طير لا ذباب ولا بعوض ، والميثوث المتفرق وقيل الطير التي تساقط في النار ، والغوغاء الصوت والجلبة ، وفي الأصل الغوغاء الجراد حين تحف للذير ان انتهى . وفي الجلالين : كالفراس الميثوث ، كغوغاء الجراد المنتشر يمجج بعضهم في بعض للحيرة إلى أن يدعوا للحصاب اه . وقال

صاحب الجمل : أى يحشرون حال كونهم مشبهين بالفراش ، وفي تشبيه الناس بالفراش مبالغات شتى ، منها الطيش الذى يلحقهم ، وانتشارهم فى الأرض ، وركوب بعضهم بعضا ، والكثرة والضعف والتذلل ، وإجابة الداعى من كل جهة ، والتطائر إلى النار ، قوله : كفوغاء الجراد الفوغاء الجراد بعد أن ينبت شعره ، وقال فى القاموس : الفوغاء الجراد بعد أن ينبت جناحه أو إذا انسلخ من الألوان وصار إلى الحررة ، وشئ شبه البعوض ولا بعض بضعفه إلى آخر ما بسط من معانى الفوغاء ، وزاد المجد بعد قوله لضعفه ، وبه سمي الفوغاء من الناس ، وفي الجمل عن المصباح الدبوازان عصا الجراد يتحرك قبل أن تنبت أجنحته اه . وفي هامش المصرية عن شيخ الإسلام قوله كفوغاء الجراد الخ تفسير للفراش المبثوث وإنما شبه الناس بذلك عند البعث لأن الفراش إذا نار لم يتجه لجهة واحدة بل كل واحدة تذهب إلى غير جهة الأخرى ، وفوغاء الجراد جولانه ، وظاهر كلام القاموس وغيره أن الفوغاء نفس الجراد ، وعليه فالإضافة للبيان اه . قال الرازى فى الكبير فإن قيل الجراد بالنسبة إلى الفراش كبار فكيف شبه الشئ الواحد بالصغير والكبير معاً يعنى ههنا وفي قوله : كأنهم جراد منتشر ، قلنا شبهوه هما لكن فى وصفين إما التشبيه بالفراش فبذهاب كل واحدة إلى غير جهة الأخرى ، وبالجراد فبالكثرة والتتابع ويحتمل أن يقال إنها تكون كباراً أولاً كالجراد ثم تصير صغاراً كالفراش بسبب احتراقهم ببحر الشمس ، وذكروا فى التشبيه بالفراش وجوهاً أخرى اه مختصراً . قوله : (كالمهن كالوان المهن الخ) قال الرازى فى التفسير الكبير : المهن الصوف ذو الألوان ، والنفس فك الصوف حتى ينتفش بعضه عن بعض ، وفي قراءة ابن مسعود كالصوف المنفوش ، واعلم أن الله تعالى أخبر أن الجبال

مختلفة الألوان على ما قاله ومن الجبال جدد بيض وحرر مختلف ألوانها وغرايب سود، ثم إنه سبحانه يفرق أجزاءها ويزيل التآليف والقريب عنها، فيصير ذلك مفاجئاً بالصوف الملون بالألوان المختلفة انتهى .

(يقال الدهر أقسم به) ذكره الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه لأنهم اختلفوا في تفسير العصر على أقوال في الجلالين قوله : العصر الدهر، أو ما بعد الزوال إلى الغروب ، أو صلاة العصر اهـ . زاد الرازي قولاً رابعاً لأنه قسم بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : مثلكم ومثل من كان قبلكم مثل رجل استاجر أجيراً، الحديث فهذا الخبر دال على أن العصر هو الزمان المختص به وبأتمته الخ ، وهكذا بسط الرازي في وجوه الأقوال الثلاثة المذكورة قبل ، وذكر دلائلها ، وفي الجمل قوله : والعصر ، قسم من الله تعالى وجوابه وإن الإنسان، وفي الرازي أقسم تعالى بالدهر لما فيه من الأعاجيب لأنه يحصل فيه السراء والضراء والصحة والسقم والغنى والفقر ، ولأن بقية عمر المرء لا قيمة له، فلو ضيعت ألف سنة فيما لا يعني ثم ثبتت السعادة في اللحظة الأخيرة من العمر بقيت في الجنة أبد الآباد ، فعلت أن أشرف الأشياء حياتك في تلك اللحظة فكان الدهر والزمان من جملة أصول النعم انتهى مختصراً . ثم قال البخاري : أقسم به به بذلك على أن الواو للقسم وأشار إشارة لطيفة إلى حلفه تعالى بخطوقه ، وفي الجمل تحت قوله تعالى : فلا أقسم بمواقع النجوم ، الآية ، قال الماوردي : ويكون قوله فلا أقسم بمواقع النجوم مستملاً في حقيقة من نفي القسم ، وقال الفقيه هو قسم ، وقه أن يقسم بما يريد ، وليس لنا أن نقسم بنحو الله تعالى وصفاته القديمة ، قلت : يدل على هذا قراءة الحسن فلا

قسم، انتهى . وأجمل الكلام على ذلك في الأوجز فقيه: قال الباجي فإن اعترض معترض بما جاء من ذلك في القرآن من قوله «والسما والطارق»، وغير ذلك فقيه قولان، أحدهما: إن تقدير ذلك ، ورب السماء والطارق، والثاني: إنه تعالى يختص بذلك لأن له أن يقسم بما شاء لأنه معبود ، وقد أعلننا النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك محذور علينا ، فلا يجوز لنا القسم بشيء من ذلك ، وبهما أجاب غير واحد من العلماء ، قال الموفق لله تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه ولا وجه للقياس على إقسامه، وقد قيل: إن في إقسامه لإضرار القسم رب هذه المخلوقات اه . قلت: وما أقسم به عز اسمه من مخلوقاته فهو للدلالة على كثرة مصالحها ومنافعها ليتأمل المكلف فيها ويشكر عليها لأن ما أقسم الله به يحصل به وقع في القلب، ولا يتوهم من قسمه تعالى بهذه الأشياء تعظيمه تعالى إياها فإنها من مخلوقاته بخلاف حلف الإنسان بمخلوقه فإنه يتوهم منه تعظيم هذه الأشياء كتعظيم الله تعالى فيلزم التساوى بين الخالق والمخلوق في التعظيم ، ويمكن أن يقال: إن قسمه تعالى بهذه الأشياء ليس باعتبار ذواتها، بل باعتبار ما في تلك الأشياء من المعجائب والقوائد الدالة على كمال قدرته تعالى ، كما بسطها المفسرون في كل موضع أقسم به تعالى في القرآن المجيد، فالحلف حينئذ في الحقيقة بكال قدرته ، وعجيب تخليقه، فالحلف حينئذ راجع إلى صفته تعالى لا إلى غيره كما أجاب به الشيخ التهانوي في تفسير سورة الحجر من بيان القرآن .

قوله: (أبايل متتابعة مجتمعة) قال العيني: أشار به إلى قوله تعالى: «وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ» ، وفسر «الأبايل» بقوله: متتابعة مجتمعة ، روى هذا عن مجاهد، وقال الثعلبي: أبابيل كثيرة متفرقة يتبع بعضها بعضا، وعن عبد الرحمن

ابن أبزي كالإبل الموبلة اه . وفي الجلالين : جماعات جماعات ، قيل لا واحد له كاساطين، وقيل واحد أهول أو أبال أو أيل ، كعجول ومفتاح وسكين ، وفي الجمل : قوله قيل لا واحد له أى من لفظه فيكون اسم جمع اه . قال العيني عن ابن عباس : لها خراطيم كخراطيم الطير ، وأكف كأكف الكلاب، وعن عكرمة لها رؤس كرؤس السباع لم تر قبل ذلك وبعده ، وعن ربيع لها أنياب كأنياب السباع اه . وفي الدر عن ابن عباس لها أكف كأكف الرجل ، وأنياب كأنياب السباع ، وفي أخرى عنه لها خراطيم كخراطيم الإبل وأنف كأنف الكلاب اه .

قوله (سجيل من سنك وكل) إشارة إلى قوله تعالى : « ترميهم بحجارة من سجيل » قال العيني : سنك في لغة الفارسية بفتح السين المهملة وسكون النون وبالكاف المكسورة: الحجر، وكل بكسر الكاف وسكون اللام: هو الطين، روى الطبري من طريق السدي عن عكرمة عن ابن عباس التفسير المذكور والله تعالى أعلم اه . زاد القسطلاني وقيل : السجيل الديوان الذي كتب فيه عذاب الكفار ، والمعنى ترميهم بحجارة من جملة العذاب المكتوب المدون بما كتب الله في ذلك الكتاب اه . وفي الجلالين « من سجيل ، طين مطبوخ ، وفي الجمل أى محرق كالآجر ، وكان طينخته بنار جهنم ، وهى من الحجارة التى أرسلت على قوم لوط ، قال ابن عباس : كان الحجر إذا وقع على أحدهم لفظ جلده ، وكان ذلك أول الجدرى ولم يكن الجدرى موجودا قبل ذلك اليوم ، وعن ابن عباس أنه رأى من تلك الحجارة عند أم هانئ نحو قفيز مخططة بحمرة كالجزع الطفارى اه . وزاد الرازى على القولين المذكورين : ثالثها قال أبو عبيدة السجيل الشديد ، رابعها السجيل اسم لسماء الدنيا، وخامسها السجيل

حجارة من جهنم اه . وفي الدر برواية ابن مردويه وأبي نعيم عن أبي صالح أنه رأى عند أم هانئ من تلك الحجارة نحواً من قفيز مخططة بحجارة كأنها جرع ظفار ، مكتوب في الحجر اسمه واسم أبيه اه . وفي الجلالين: أهلكهم الله كل واحد بحجره المكتوب عليه اسمه ، وهو أكبر من البدسة وأصغر من الحصاة يخرق البيضة والرجل والفيل ويصل إلى الأرض ، قال صاحب الجمل : يتأمل سر هذه الكتابة، وهل كان الطائر الذي يحمله يدرك ويفهم أن هذا لفلان بخصوصه حتى لا يرميه إلا فوهه، وإذا كان كذلك فهل كان إدراكه لهذا المعنى من الكتابة المذكورة أو بمجرد إلهام؟ يحزر ، وقوله يخرق البيضة أى بيضة الحديد الذى على رأس الرجل ويخرق الرجل ، بأن ينزل من دماغه ويخرج من دبره ويخرق الفيل الذى هو راحبه ، ولذا هلكت جميع القبيلة التى كانت معه إلا كبيرها وهو محمود فإنه نجا لما وقع منه من الفعل الجميل اه . من شرح المواهب اه . وفي الجلالين وكان هذا عام مولد النبي صلى الله عليه وسلم قال الجمل : أى قبل مولده بخمسين يوماً وهذا هو القول الأصح ، فإنهم يقولون ولد عام الفيل ويجعلونه تاريخاً لمولده ، وقيل كان عام الفيل قبل ولادته صلى الله عليه وسلم بأربعين سنة ، وقيل بثلاث وعشرين سنة وقيل غير ذلك اه مختصراً . وقال الكرماني: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن في زمن الفيل إلا طفلاً صغيراً ولم يره اه .

قوله: (لإيلاف الح) قال القسطلاني تبعاً للحافظ: وفي متعلق هذا اللام أرجه فقيل اللام متعلقة بالقصة التى في السورة لأن الله تعالى ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما صنع بالحبة فجعلهم كعصف ما كول ، لإيلاف قريش أى أهلك أصحاب الفيل لتبقى قريش وما ألفوا ، ويؤيده أنهما في مصحف أبي سورة

واحدة ، وقيل متعلقة بمقدر ، أى أعجب لنعمتى على قريش ، وقيل فليعبدوا ، وإنما دخلت الفاء لما فى الكلام من معنى الشرط ، أى فإن لم يعبدوه لساثر نعمه فليعبدوه لإيلافهم ، فإنها أظهر نعمته عليهم انتهى . وأما قول البخارى قال ابن عيينة لنعمتى على قريش ، كان الإمام البخارى يفسر قوله : «لإيلاف» بتفسيرين الأول بقوله ألفوا ذلك كما تقدم ، والثانى ما حكاه عن ابن عيينة ، وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام : الوجه ذكره فى سورة قريش ، وقوله لإيلاف لنعمتى على قريش ، أى معناه لنعمتى على قريش ، وهو مبنى على القول بأن هذه السورة متصلة بما قبلها ، أى أهلكتنا أصحاب القيل الذين أرادوا تخريب الكعبة ، لإيلاف قريش أى لنعمتى على قريش الذين لم يتعرضوا لها ، وما قبله مبنى على القول بأنها منفصلة عن السورة التى قبلها أى ألفوا ذلك فلا يشق عليهم ، وعليه فالمامل فى اللام يعبدوا ، ولا يمنع منه فصل الفاء كما فى قوله : «فأما اليتيم فلا تقهر» انتهى . ومن اللطائف ما فى الجمل : أجمع الكل على إثبات الباء فى الثانى وهو إيلافهم ، ومن غريب ما اتفق فى هذين الحرفين أن القراء اختلفوا فى سقوط الباء وثبوتها فى الأول ، مع اتفاق المصاحف على إثباتها خطأ ؛ وانفقوا على إثبات الباء فى الثانى ، أى قراءة مع اتفاق المصاحف على سقوطها منه خطأ فهو أول دليل على أن القراء متبعون الأثر والرواية لا مجرد الخط والرسم ، قوله (الماعون : المعروف كله) إشارة إلى قوله تعالى «ويعلمون الماعون» قال العيني : ذكر البخارى فى تفسير الماعون ثلاثة أقوال : الأول : المعروف كله وهو الذى يتعاطاه الناس بينهم كالدلو والفأس والقدر ، وهو قول السكبي ومحمد بن كعب ، الثانى : الماعون الماء وهو قول سعيد بن المسيب والزهري

ومقاتل قالوا : الماعون الماء بلفظ قريش ، الثالث : قول عكرمة وهو أعلاها الزكاة إلى آخره ، وهو قول ابن عمر والحسن وقتادة ، وقوله عارية المتاع ، أى الماعون اسم جامع لمتاع البيت ، كالمنخل والغربال ونحو ذلك مما يستعمل في البيوت ، وقيل الماعون : ما لا يحمل منعه مثل الماء والملح والنار وغير ذلك اهـ . قال الحافظ رحمه الله تعالى : أخرج الطبري عن أبي المغيرة سأل رجل ابن عمر عن الماعون قال : المال الذى لا يؤدى حقه قال : قلت إن ابن مسعود يقول : هو المتاع الذى يتعاطاه الناس بينهم ، قال : هو ما أقول لك ، وأخرجه الحاكم أيضاً ، وزاد في رواية أخرى عن ابن مسعود . هو الدلو والقدر والناس ، وكذا أخرجه أبو داود والسنائي عن ابن مسعود بلفظ كنا نعد الماعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عارية : الدلو والقدر ، وإسناده صحيح إلى ابن مسعود ، وأخرجه البزار والطبراني من حديث ابن مسعود مرفوعاً صريحاً ، وأخرج الطبراني من حديث أم عطية قالت : ما يتعاطاه الناس بينهم انتهى . وفي الجمل : قيل أصل الماعون من القلة فسميت الزكاة والمعروف والصدقة ماعوناً لأنه قليل من كثير ، وقيل الماعون ما لا يحمل منعه مثل الماء والملح والنار ، ويلتحق بذلك البئر والتنور في البيوت فلا يمنع جيرانه من الارتفاع به ، ومعنى الآية الزجر عن البخل بهذه الأشياء القليلة الحقةرة ، فإن البخل بها في نهاية البخل ، قال العلماء : يستحب أن يستكثر الرجل في بيته مما يحتاج إليه الجيران فيعيرهم ويتفضل عليهم ولا يقتصر على الواجب كذا في الخازن ؛ وفي السمين الماعون فيه وجهان : أحدهما إنه فاعول من الممن ، وهو الشيء القليل يقال مال من أى قليل ، والثاني إنه اتسم مفعول من أهانه يمينه ، والأصل معون ،

وكان من حقه على هذا أن يقال معون كمصون ومقول اسمى مفعول من صان وقال ، ولكنه قلبت الكلمة بأن قدمت عينها قبل فاتها فصار موعون ثم قلبت الواء الأولى ألفاً فوزنه الآن مفعول انتهى قوله (فإن ناساً يزعمون) ، قال الحافظ حاصل ما قاله سعيد بن جبير : إن قول ابن عباس إنه الخير الكثير لا يخالف قول غيره أن المراد به نهر في الجنة لأن النهر فرد من أفراد الخير الكثير ، ولعل سعيداً أو ما إلى أن تأويل ابن عباس أولى لعمومه ، لكن ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فلا معدل عنه ، وقد نقل المفسرون في الكوثر أقوالاً أخرى غير هذين تزيد على العشرة ، منها قول عكرمة الكوثر : النبوة ، وقول الحسن الكوثر : القرآن ، وقيل : تفسيره الإسلام ، وقيل إنه التوحيد ، وقيل : كثرة الأتباع ، وقيل : الإيثار ، وقيل : رفعة الذكر ، وقيل : نور القلب ، وقيل : الشفاعة ، وقيل : المعجزات ، وقيل : إجابة الدعاء ، وقيل : الفقه في الدين ، وقيل الصلوات الخمس انتهى . قلت وما قال الحافظ ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم هو كذلك ، فقد ذكر السوطي في الدر روايات عديدة في ذلك منها ما قال : أخرج مسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم عن أنس بن مالك قال : أغنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إخفاء ورفع رأسه متبسماً فقال : : إنه نزلت على آتفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم : إنا أعطيناك الكوثر ، حتى ختمها ، قال هل تدرون ما الكوثر ؟ هو نهر أعطانيه ربي ، الحديث ، وأخرج أحمد وغيره عن أنس أنه قرأ : إنا أعطيناك الكوثر قال : : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت الكوثر فإذا هو نهر في الجنة ، الحديث ، وأخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم دخلت الجنة فإذا أنا بنهر ، الحديث ، وفيه : قلت ما هذا يا جبريل ؟ قال : هذا الكوثر الذي أعطاك الله ، وأخرج أحمد والترمذي والحاكم وغيرهم عن أنس رضي الله عنه أن رجلا قال : يا رسول الله ما الكوثر ؟ قال : نهر في الجنة أعطانيه ربي ، الحديث ، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والترمذي وغيرهم في حديث طويل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : نزلت إنا أعطيناك الكوثر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكوثر نهر في الجنة ، الحديث ، وأخرج ابن أبي شيبة والبخاري وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت عن قوله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر » ، قالت هو نهر أعطيه نبيكم صلى الله عليه وسلم الحديث ، وأخرج ابن جرير وغيره عن معاذ في قوله : « إنا أعطيناك الكوثر » ، قال : الخير الكثير ، وقال أنس رضي الله عنه : نهر في الجنة ، وقالت عائشة : هو نهر في الجنة ليس أحد يدخل أصبعيه في أذنيه إلا سمع خرير ذلك النهر ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله : « إنا أعطيناك الكوثر » ، قال : نهر أعطاه الله محمداً في الجنة ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها البيهقي في الدر .

قوله : (لا أعبد ما تعبدون قل) قال الحافظ : كلهم دعوه إلى أن يعبد آلهتهم ويعبدون إلهه ، قال : لا أعبد ما تعبدون في الجماعية ، ولا أتم حاجدون ما أعبد في الجماعية والإسلام : « ولا أنا حابد ما عبدتم ، الآن أي لا أعبد الآن ما تعبدون ، ولا أهيكم فيها حتى أن أعبد ما تعبدون وتعبدون ما أعبد ، وأخرج ابن أبي حاتم من حديث ابن عباس رضي الله عنه قال : قالت قرش لشيء صلى الله عليه وسلم : كف من ألهتنا فلا تذكرها بالنسوة ، فإن لم تفعل فاعبد ألهتنا سنة ونعبد إلهك سنة ، فزلت ، وفي إسناده أبو خلف عبد الله بن جبريل وهو ضعيف . قال العيني : قوله : « وما الدين » ، أي المظالمون

بقوله : « أتمم ، هم الذين قال الله في حقهم : « وليزيدن كثيراً منهم ، إلى آخره ، وفي الجلالين : لا أعبد في الحال ما تعبدون من الأصنام . ولا أتم عابدون في الحال ما أعبد ، وهو الله تعالى وحده ، ولا أنا عابد في الاستقبال ما عبدتم ، ولا أتم عابدون في الاستقبال ما أعبد ، علم الله منهم أنهم لا يؤمنون ، وإسقاط ما على الله على وجه المقابلة . وفي الجليل : قوله علم الله أي فأنجز نية بذلك وأمره بأن يصيرهم به ، وهذا جواب عما يقال : كيف يقول لهم ، ولا أتم عابدون ما أعبد ، الذي هو نقي لإسلامهم ، مع أنه مبعوث لهدايتهم ، والجواب أن هذا في حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون أبداً ، فأنجز نية بأن يصيرهم حالهم لتظهر لهم ثقاوتهم كل الظهور . اهـ . قلت : وإليهم أشار البخاري بقوله : وهم الذين قال : « وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طمأنناً وكفراً . اهـ . واختلفوا في الآيتين هل فيهما تكرار للتأكيد وغيره كما ذهب إليه جماعة من المفسرين كما بسط في كتب التفسير ، أو هما محمولان على الزمانين : الحال والاستقبال ، كما حمل عليه صاحب الجلالين ، وإليه يظهر ميل البخاري إذ قال : لا أعبد ما تعبدون الآن ، ولا أجيئكم فيما يتي من عمري .

قوله : (قال أجل أو مثل النح) ولعل استنباط ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم من هذه السورة هو دخول الناس في الإسلام أفواجا ، أو أمره تعالى بإياه صلى الله عليه وسلم بالتوبة والاستغفار ، وعند هذا البعد الضعيف إلى هذين الاستنباطين أشار الإمام البخاري بالترجيحين ، قال الحافظ في التتبع : قال ابن القيم في الهدى كأنه أخذ من قوله تعالى : « واستغفروه ، » لأنه كان يحصل للاستغفار في خواتم الأمور فيقول إذا سلم من الصلاة استغفر الله ثلاثاً ، وإذا خرج من الخلاء قال : غفرانك ، وورد الأمر بالاستغفار عند قضاء

المناسك ، د ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ، الآية ، قال الحافظ : ويؤخذ أيضاً من قوله تعالى : إنه كان تواباً ، فقد كان يقول عند انقضاء الرضوء : اللهم اجعلنى من التوابين اه . وقال القارى فى شرح المشكاة فى حديث ابن عباس قال : لما نزل : إذا جاء نصر الله والفتح ، دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة الحديث ، قوله : إذا جاء نصر الله ، إلى آخر السورة المعبرة إلى حصول الكمال المستغنى للزوال فكانه قال : إذا صحت نصرتك فاشتغل بخدمة من تنزيه ربك وشكر نعمتك ، فقد تم المقصود من بعثك اه . قلت : ولذا استنبط رسول الله صلى الله عليه وسلم منه نعى موته ، كافي الحديث المذكور نعت إلى نفسى الحديث ، وأفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدررى فى هذا الاستنباط تقريراً أيقناً ، فقال لأن أمر التبليغ لما كل وحصل ما كان أرسل له وأخذ الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فاشرع يا محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - فى التأهب إلينا واستغفار ما لطف منك ، والتسبيح لله الحى القيوم الذى : كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون ، فإن النبى صلى الله عليه وآله وسلم إنما وطنه الأصلى هى الدار العلية ، وإنما كان فينا غريباً أنى يقضى حاجة كما أشار إليه بقوله : وأنا كراكب استظل تحت شجرة ، ثم راح ، فلما أدى صلى الله عليه وآله وسلم ما عليه ، ونفى ودعى رفقاء طريقه ، ومضى وقال : اللهم الحق بالرفيق الأعلى ، اه . قلت : وبسط ذلك المعنى شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى نور الله مرقده وأعلى الله درجاته فى تفسيره فى اللسان الفارسية ما حاصله معرباً : إن ممكن الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام هو الدار الآخرة ، وإنما تشرفوا فى هذه الدنيا التى هى محل الغدرات والكدورات لضرورة خاصة ،

فلما انقضت الضرورة رجعوا إلى مسكنهم الشريف، والضرورة الداعية لإرساله صلى الله عليه وسلم إلى هذه الدار أربعة أمور هي غلات لشيوخ الدين الحقاقي: النفس، والشیطان، وشوكة الكفار، وغلبة المنافقين الذين مضرتهم أشد من الكفار، والأنبياء السابقون صلوات الله عليهم أجمعين بعثوا للمصلحتين الأولين لأنهما أصل المضرات كلها، وعليها يترتب غلبة الكفار والمنافقين، ولكن نبينا سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم بعث للأمر الأربعة إصالة؛ ولذا أمر بالجهاد وبقتل البغاة وقطاع الطريق وإقامة الحدود والتعزيرات فلما تمت هذه الأمور الأربعة بوصول الأمر إلى الخلافة الكبرى، أي خلافة الخلفاء الراشدين، وشرع بهم أساس الأمور كلها طلب الله تبارك وتعالى حبيبه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المقام الأعلى، واشتاق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى، فأشار الله تبارك وتعالى إلى ذلك في تلك السورة ولذلك تسمى: سورة التوديع، أيضا اه مختصراً معرباً.

قوله: (تباب، خسران الخ) هكذا في النسخ الهندية، وزاد في نسخة الحاشية قوله: تب: خسر، واختلفت النسخ المصرية ههنا، فلهذا القسطلاني والتي عليها الكرمانى موافقتان للنسخة الهندية، قال القسطلاني: وسقط قوله: وتب لأن ذر اه. ونسخة العيني والفتح موافقتان لنسخة الحاشية، وهو الوجه لأن لفظ: تب، هو الواقع في هذه السورة، وأما لفظ تاب والتتيب، فليسا من هذه السورة، بل ذكرهما البخاري حسب عادته إشارة إلى الآيات الأخر فقد أشار بقوله تاب: إلى قوله تعالى: وما كيد فرعون إلا في تاب، الواقع في سورة المؤمن، وأشار بقوله تتيب، إلى قوله تعالى: وما زادهم غير تتيب، في سورة هود، قال القسطلاني: وأسند الفصل للدين

في قوله : « ثبت بدا أبي لهب ، مجازاً لأن أكثر الأفعال تزاوُل بهما ، وإن كان المراد جملة المدعو عليه ، وقوله : ثبت : دعاء ، وتب إخبار أى وقد وقع مادعى عليه به أو كلاماً دعاء ، ويكون في هذا شبه من مجىء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كان حقيقة اليدين غير مرادة ، وقال الإمام : يجوز أن يراد بالأول هلاك عمله ، وبالثاني هلاك نفسه ، ووجه أن المرء إنما يسمى لمصلحة نفسه وعمله ، فأخبر الله تعالى أنه محروم من الأمرين ، ويوضحه أن قوله : « ما أغنى عنه ماله وما كسب » ، إشارة إلى هلاك عمله ، وقوله : « سيصلى ناراً ذات لهب » ، إشارة إلى هلاك نفسه اه .

قوله : (هكذا قرأها الأعشى) يعنى قرأ الأعشى بلفظ « وقد تب » موضع « وتب » ، قال الكرماني : قوله هكذا أى بزيادة كلمة « قد » اه . وفي المعالم وقرأ عبد الله : « وقد تب اه . وفي الجلالين : قوله « وتب » خسر . وهذه خبر كقولهم أهلكه الله . وقد هلك ، قال صاحب الجمل : أى إخبار بمحصول التباب له الذى دعى به عليه فى الجملة الأولى فهى على تقدير « قد » ، بدليل التصريح بها فى قراءة ابن مسعود ، أى وقد وقع مادعى به عليه ، والظاهر أن كلا الجملتين دعاء ، ويكون فى هذه شبه من مجىء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كانت حقيقة اليدين غير مرادة ، وصرح بكينته بفتح اسمه ، فإن اسمه عبد العزى فعدل عنه إلى الكنية ، وأتى بها وإن كانت تقتضى التكريم لشهرته بها أو بقبح اسمه ، أو لأن مآله إلى لهب جهنم ، وفى القرطبي أو لأن الله تعالى أراد أن يحقق نسبته بأن يدخله النار ، فيكوى باللهب تحقيقاً للنسب وإمضاء للفعال والطيرة التى اختارها لنفسه ، وقيل اسمه كينته اه .

قوله : (حمالة الخطب الخ) قال المبنى قال مجاهد فى تفسير قوله تعالى :

وامراته حمالة الحطب ، كانت تمتشى بالنخيلة وكانت تنم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه إلى المشركين ، وقال الفراء : كانت تنم فتحرش ، فتوقد بينهم العداوة ، فكفى عن ذلك بحمالة الحطب . وكانت امرأتها أم جميل ، بنت حرب ، أخت أبي سفيان ، قال الضحاك : كانت تنشر السعدان على طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوؤه كإبطاً أحدكم الحرير ، وعن مرة الهمداني : كانت أم جميل تأتي كل يوم بحزمة من الحسك والشوك والسعدان فتطرحها على طريق المسلمين ، فينما هي ذات يوم بحملة أعيت ، فقعدت على حجر تستريح ، فأتى ملك فجذبها من خلفها فأهلكها ، اه مختصراً بتقديم وتأخير . وفي تقرير المكي : قوله تمتشى بالنخيلة ، يعنى عبر عن النخيلة بالحطب استعارة ، وقوله : وهى الجبل يعنى المراد بالجبل السلسلة التى تكون فى جيدها فى جهنم جواء لتلك النخيلة التى مشت بها فى الدنيا اه . وفى الجلالين : حمالة الحطب : الشوك والسعدان الخ . وفى الجبل عن الخازن : فإن قلت إنها كانت من بيت العز والشرف ، فكيف يليق بها حمل الحطب ؟ قلت : يحتمل أنها كانت مع كثرة مالها وشرفها فى نهاية البخل والخسة ، فكان يحملها بخلفها على حمل الحطب بنفسها ، ويحتمل أنها كانت تفعل ذلك لشدة عداوتها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا ترى أنها تستعين فى ذلك بأحد ، بل تفعله هى بنفسها ، وقيل كانت تمتشى بالنخيلة ، وتلقى العداوة بين الناس ، وتوقد نارها كما توقد نار الحطب ، يقال : فلان يحطب على فلان إذا كان يغرى به ، وقيل حمالة الحطب أى الخطايا والآثام التى حملتها فى عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها كانت كالخشب فى مصيرها إلى النار ، وقوله فى جيدها جبل من مسد ، قال الضحاك وغيره : هذا

في الدنيا ، فكانت تعمير النبي صلى الله عليه وسلم بالفقر ، وهي تختب في جبل
تجمله في جيدها من ليف شفقها الله عز وجل به فأهلكها ، وقيل هذا في الآخرة .
قال ابن عباس رضي الله عنه هو سلطنة من حديد : « ذرعا سبعون ذراعاً ،
تدخل من فيها وتخرج من دبرها ويكون ساورها في عنقها انتهى مختصراً .

قوله : (لا ينون أحد الخ) قال الكرماني وتبعه العيني : يعني قد يحذف
التنوين من « أحد » في حال الوصل ، ويقال « هو الله أحد الله » كما قال
العاصم ولا ذاكر الله إلا قليلاً انتهى .

وقال القسطلاني : قوله « لا ينون أحد » في الوصل فيقال « أحد الله » يحذف
التنوين لالتقاء الساكنين ، ورويت قراءة عن زيد بن علي وأبان بن عثمان والحسن
وأبي عمرو في رواية عنه انتهى . وقوله واحد قال العيني تفسير قوله أحد :
وقال الحافظ قوله : « لا ينون أحد » أي واحد كذا اختصره ، والذي قاله
أبو عبيدة « الله أحد » لا ينون « كفواً أحد » أي واحد انتهى . قال العيني :
قوله أي واحد : أراد أنه لا فرق بينهما ، وهذا قول قاله بعضهم ، والصحيح
الفرق بينهما فقبل الواحد بالصفات ، والواحد بالذات : وقيل الواحد يدل
على أزليته وأوليته ، لأن الواحد في الأعداد ركنها وأصلها ومبدؤها ، والواحد
يدل على تميزه من خاقه في جميع صفاته ونفي أبواب الشرك عنه فالواحد لنفي
ما يذكر معه من العدد ، والواحد اسم لمفتتح العدد فأحد يصلح في الكلام في موضع
المجود ، والواحد في موضع الإثبات انتهى . وبسط الراغب في معاني واحد .
واحد واستمالاتهما ، وقال في واحد بعد بسط الكلام عليه وذكر ستة أوجه ،
في استعماله : وإذا وصف الله تعالى بالواحد ، فعناء هو الذي لا يصح عليه
التجزى ولا التكثر ، والواحد المفرد ، ويوصف به غير الله ، وأحد مطلقاً

لا يوصف به غير الله تعالى ، وقال في أحد يستعمل في النفي والإثبات ، وبسط الكلام على الاستعمالين ، إلى أن قال : الثالث أن يستعمل مطلقاً وصفاً ، وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى بقوله وقل هو الله أحد ، وأصله واحد لكن واحد يستعمل في غيره انتهى مختصراً .

قوله : (الله الصمد الخ) قال العيني : أشار بهذا إلى أن معنى الصمد عند العرب الشرف ولهذا يسمون رؤسهم بالأشرف بالصمد ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هو السيد الذى قد كمل أنواع الشرف والسؤدد ، وقيل هو السيد المقصود في الحوائج اهـ .

قوله : (من فرق الصبح الخ) وفي تقرير المكي : يعنى أن فرق وفلق كلاهما يستعمل بمعنى في محاوراتهم اهـ . وفي القسطلاني قوله : من فرق وفلق الصبح الأول بالراء والثاني باللام اهـ . قال الراغب : الفلق شق الشيء ، وإبانة بعضه عن بعض ، قال تعالى : فلق الإصباح ، وقوله تعالى : قل أعوذ برب الفلق ، أى الصبح ، وقيل الأنهار المذكورة في قوله : : أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً ، وقيل هو الكلمة التى علم الله تعالى موسى ففلق البحر ، والعلق المفلوق اهـ . وذكر صاحب الجمل في تفسير الفلق أقوالاً كثيرة . قوله : (سألت أبى بن كعب الخ) سؤاله أيما عن كون المعوذتين قرآناً ، وهذا بما لا ريب فيه كما يدل عليه سائر الروايات الواردة في ذلك ، منها ما في البخاري ، فإن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا الحديث ، وفي الدر المنثور برواية أحمد والبخاري وغيرهما عن ابن مسعود أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ، ويقول لا تخططوا القرآن بما ليس منه ، إنها ليستا من كتاب الله ، إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما ، وكان ابن مسعود لا يقرأهما ، قال

البراز لم يتابع ابن مسعود أحد من الصحابة ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأهما في الصلاة ، وأثبتنا في المصحف لكن ظاهر سياق الحديث المرفوع أن السؤال عن لفظ قل إذ لفظه فقال لى : قيل لى د قل ، فقلت لكن لم يقل به أحد من الشراح ، وفي تقرير المكي رحمه الله تعالى قال قدم سره : ما كان ابن مسعود منكرا عن كون الموعودتين قرآنا ، إنما كان منكرا عن كتابتهما في المصحف وإن كانا من القرآن ، ويقول : ما وجدت الإجازة عن النبي صلى الله عليه وسلم بكتابتهما في المصحف كما وجدت الإجازة بكتابة سائر السور فيه اه . وسبق إلى ذلك التوجيه القاضى أبو بكر وغيره ، فقد قال الحافظ : وقد تأول القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب الانتصار ، وتبعه عياض وغيره ما حكى عن ابن مسعود ، فقال : لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن ، وأنكر إثباتهما فى المصحف ، فإنه كان يرى أن لا يكتب فى المصحف شيئا إلا ان كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن فى كتابته فيه ، وكأنه لم يبلغه الإذن فى ذلك اه . وهذا تأويل معروف لإنكار ابن مسعود رضى الله عنه والمعروف عنه أنه رضى الله تعالى عنه أنكر كونهما من القرآن ، ففى الإتيان قال الحافظ ابن حجر : قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك ، ثم قال بعد ذكر الروايات المروية عن ابن مسعود أن أساسها صحيحة ، بقول من قال إنه كذب على ابن مسعود مردود ، والظن فى الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل ، بل الروايات صحيحة ، والتأويل محتمل ، وقد أوله القاضى وغيره على إنكار الكتابة كما سبق وهو تأويل حسن ، إلا أن الرواية الصريحة التى جاء فيها ، ويقول : إنهما ليستا من كتاب الله تدفع ذلك ، ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف ، فتم التأويل المذكور ، وذكر الإمام غفر الدين الرازى رحمه الله نقل فى بعض الكتب

القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن ، وهو في غاية الصعوبة لأننا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن ، فإنكاره يوجب الكفر ، وإن قلنا : لم يكن حاصلًا في ذلك الزمان فيلزم أن القرآن ليس بمتواتر في الأصل قال : والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وكذا قال القاضي أبو بكر : لم يصح عنه أنها ليست من القرآن ولا حفظ عنه ، إنما حكها وأسقطها من مصحفه إنكاراً لكتابتها لا جحداً لكونها قرآنًا لأنه كانت السنة عنده أن لا يكتب في المصحف إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته فيه ولم يحده كتب ذلك ولا سمعه أمر به ، وقال النووي في شرح المذهب أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد منها شيئاً كفر ، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح وقال ابن حزم في كتاب القدح المعلق تنعيم المجلد : هذا كذب على ابن مسعود وموضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيه المعوذتان والفاتحة اه مختصراً بالتقديم والتأخير . وقال صاحب الفيض اعلم أنه نسب إلى ابن مسعود أن المعوذتين لم تكونا عنده من القرآن ، وكان يقول : إنهما نزلتا للحوائج الوقتية كالتعوذ ، فهما وظيفتان وقتيان على شاكلة سائر الوظائف والأدعية فلا يجوز إدخالهما في القرآن ، وكان يتمسك له من قوله قل : فإنه يدل على تعليمه إياه على طريق سائر الأدعية ، فأجاب عنه زر بن حبیش ، وهو تلميذ ابن مسعود وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له جبريل عليه السلام : قل فقال كما أمره ، فنحن أيضاً نقول كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أن قل ، في سورة الإخلاص ، أيضاً ، وبالجملة كان الخلاف كالخلاف في الرمل في الحج زعمه بعضهم سنة وقتية ، والجمهور على أنه سنة مستمرة ،

فكذا كان ابن مسعود رضى الله عنه يراها وظيفة وقية لا أنه كان ينكر كونها منزلتين من السماء ، وبحث فيه الحافظ ، وآل إلى أنه لم يكن ينكر قرآنيته ولكنه كان ينكر كتابته في المصحف ومر عليه بحر العلوم في شرح مسلم الثبوت تحت تعريف القرآن وقال إن سلسلة القراءة التي تبلغ اليوم إلى ابن مسعود رضى الله عنه نجد فيها المعوذتين بالاتفاق وحينئذ ينبغي أن يؤول في النقل المذكور اهـ . قلت بسط بحر العلوم الكلام على ذلك أشد البسط وقال بعد نقل كلام الإتيان والنووى وابن حزم فاقال الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخارى إنه قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك باطل لا يلتفت إليه والذي صح عنه ما روى أحمد وابن حبان أنه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه وإنما صح خلو مصحفه عنها ، قبل يرده أنه روى عبد الله بن أحمد أنه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول إنهما ليستا من كتاب الله ، قال ابن حجر صحيح إسناده وهذا ليس بشئ فإنه قد تقدم النقل عن الأئمة بعدم صحته والراوى عسى وهم في نسبة النفي وانقطاع الباطن أيضاً يؤيده ثم إنه كان يقتدى في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة التراويح والإمام يقرأهما ولم ينكر عليه قط نسبة الإنكار غلط وهذا شاهد قوى على عدم الصحة ، وقول ابن حجر قول من قال إنه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا أنه قرأ على أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب وقرأ على أبي مريم زر بن حبيش الأسدي وعلى سعيد بن عياش الشيباني وقرأ هؤلاء على عبد الله بن مسعود وقرأ هو على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولعاصم سند آخر أيضاً هو أنه قرأ سعيد وزر على أمير المؤمنين عثمان وعلى أمير المؤمنين على وعلى أبي بن كعب وهم قرؤا

على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحابه المذكورين قراءة عاصم وفيها المعوذتان والفاتحة ، ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهي إلى ابن مسعود وفي قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة وسنده أنه قرأ على الأعمش ، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب وأخذ يحيى عن عقلة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزر بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر ، قرأ حمزة على أبي اسحق السبيعي وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، وعلى الإمام جعفر الصادق ، وهؤلاء قرؤا على علقمة بن قيس وعلى زر بن حبيش ، وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق ، وهم قرؤا على المنهال وغيره وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه واعلم أيضاً أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود لأنه قرأ على حمزة ، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود ، فإنه قرأ على سليم وهو على حمزة وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة ، وتلقى الأمة له بقبولها وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى ابن مسعود ، وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه ، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه مغلط فاحش ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعاب بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام ، بل والأمة كلها كافة فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود باطل ، إلى آخر ما بسطه .

قوله : (الوسواس إذا ولد النج) قال مولانا محمد حسن المكي في تقريره : أى منشأ الوسواس من وقت الولادة فإن الشيطان ينحس الولد حين الولادة فمن

ذلك الوقت يبدأ وسواسه وقوله خنسه الشيطان الخ كلام مستأنف في تفسير
الخناس لا تعلق له بما قبله، معناه أن الشيطان ينخس قلب الرجل؛ فلو ذكر الله
ذهب الوسواس عنه وإلا ثبت عليه؛ انتهى. هكذا أفاده الشيخ قدس سره وما
أفاده لطيف جداً؛ ولا ريب أنهما كلامان مستقلان، لكن الظاهر عند هذا المبتلى
بالسبئات المعترف بالتقصيرات أن قوله فإذا ذكر الله عز وجل كلام مستأنف،
وأما قوله إذا ولد خنسه الشيطان فكلام مستقل كما يدل عليه الروايات الواردة
في هذا المعنى، فقد تقدم في كتاب الأنبياء من حديث أبي هريرة مرفوعاً ما من
بنى آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد الحديث، قال الحافظ وتقدم في باب
صفة إبليس بيان المس المذكور، ولفظه كل بنى آدم يطن الشيطان في جنبه
بأصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم وذريتها ذهب يطن فطن في الحجاب،
أى في المشيمة التى فيها الولد؛ قال القرطبي: هذا الطن من الشيطان، هو ابتداء
التسلط لحفظ الله مريم وابنها منه ببركة دعوة أمها، حيث قالت: «إني أعبدُها
بك وذريتها من الشيطان الرجيم»، ووقع في رواية معمر عن الزهري عند مسلم
إلا نخسه الشيطان، بنون رخاء معجمة ثم مهيمة، ولفظ البخارى فيستهل صارخاً
من مس الشيطان، وفي رواية معمر المذكورة من نخسة الشيطان، أى سبب
صارخ الصبي أول ما يولد الألم من مس الشيطان لإياه. وقد رواه خلاص عن
أبي هريرة بلفظ كل بنى آدم قد طعن الشيطان فيه حين ولد غير عيسى وأمه انتهى
مختصراً. وأما قول البخارى فإذا ذكر الله ذهب فكلام مستأنف، فقد روى عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الشيطان جائم على
قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس»، وإذا غفل وسوس، رواه البخارى تعليقا

كذا في المشكاة وقال القاري : وذكر الجوزي في الحصن بلفظ « ما من آدمي إلا وقلبه بيتان في أحدهما الملك ، وفي الآخر الشيطان ، فإذا ذكر الله خنس ، وإذا لم يذكر الله وضع الشيطان منقاره في قلبه ووسوس له ، وله شاهد من حديث أنس مرفوعاً بلفظ « إن الشيطان واضع خرطومه على قلب ابن آدم فإن ذكر الله خنس وإن نسي التقم قلبه ، أخرجه ابن أبي الدنيا وأبو يعلى والبيهقي اهـ . وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي داود في كتاب ذم الوسوسة عن معاوية في قوله : وسواس الخناس ، قال : مثل الشيطان كمثل ابن عرس واضع فيه على فم القلب فيوسوس إليه فإذا ذكر الله خنس ، وإن سكنت عاد إليه فهو الوسواس الخناس ، وأخرج ابن شاهين عن أنس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن للوسواس خطماً كخطم الطائر ، فإذا غفل ابن آدم وضع ذلك المنقار في أذن القلب يوسوس ، فإن ابن آدم ذكر الله فكس وخنس ، فلذلك سمي الوسواس الخناس ، وذكر في ذلك عدة روايات ثم بسط الحافظ الكلام على قول ابن عباس إلا خنسه الشيطان ، وقال قال ابن التين بنظر في قوله خنسه فإن المعروف في اللغة : خنس إذا رجع وانقبض ، وقال عياض : كذا في جميع الروايات وهو تصحيف وتغيير ، ولعله كان فيه نخسه ، أي بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات إلى آخر ما بسط ، وقال الكرماني وتبعه العيني والقسطلاني ، قال الصانعي الأول في نخسه الشيطان مكان خنسه الشيطان وإن سلت اللفظة من الانقلاب ، والتصحيف ، فالمعنى والله أعلم آخره وأزاله عن مكانه بشدة نخسه وطعنه بأصبعه في خاصرته انتهى . ثم قول ابن عباس رضي الله عنه إذا ذكر الله ، الظاهر أنه ببناء المعلوم كما هو مستفاد من

الروايات المتقدمة ، لكن ضبطه القسطلاني ببناء المجهول ، ومشى عليه صاحب التيسير ، وقال : واتضح بذلك مشروعية الأذان في أذن المولود ، فإن الشيطان لا يستطيع استماع صوت الأذان كما ورد في الروايات العديدة الصحيحة انتهى معرباً . يعني يكون المراد حينئذ بذكر الله الأذان في أذن المولود ، وعلى هذا فيكون الكلام كله جملة واحدة لا جملتين ، وإلى هنا انتهى البياض الواقع في التقرير .

كتاب فضائل ^(١) القرآن

(١) أى كتاب فضائل القرآن هو، وبعض سوره وآياته خصوصاً ، قال القارى : الفضيلة ما يفضل به الشيء على غيره ، يقال لقلان فضيلة أى خصلة حميدة ، قال الطيبي : أكثر ما يستعمل فى الحصال المحموده ، كما أن الفضول أكثر استعماله فى المذموم اهـ . وقد تستعمل الفضيلة فى الصفة القاصرة ، والفاضلة فى المتعدية كالكرم ، وقد تستعمل الفضيلة فى العلوم والفاضلة فى الأخلاق قال السيوطى فى الاتقان : اختلف الناس هل فى القرآن شيء أفضل من شيء ، فذهب الأشعرى والباقلانى وابن حبان إلى المنع ، لأن الجميع كلام الله عز وجل ، ولثلاث يوم التفضيل نقص المفضل عليه ، وروى هذا عن مالك ، وذهب الجمهور إلى التفضيل لطواهر الأحاديث قال القرطبى : إنه الحق ، وقال ابن الحصار : العجب من يذكر الاختلاف فى ذلك مع النصوص الواردة فى التفضيل ، وقال الغزالى : فى جواهر القرآن لملك أن تقول قد أشرت إلى تفضيل بعض القرآن على بعض ، والكلام كلام الله عز وجل ، فكيف يكون بعضها أشرف من البعض ، فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينة ، وبين سورة

قوله : (أمين) أراد به المصدق^(١) فإن الأمين يصدق مالك الأمانة في دعواه ولا يكذبه ، فكذلك القرآن يصدق ما بين يديه من الكتب والرسل .

الإخلاص وسورة تبت ، وترتاع على اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستغرة بالتقليد ، فقد صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم فهو الذى أنزل عليه القرآن ، وقال ديس قلب القرآن ، ودفاتحة الكتاب أفضل سور القرآن ، « وآية الكرسي سيدة آي القرآن » ، ودقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ، وغير ذلك مما لا يحصى ، إلى آخر ما بسطه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم هنا بقوله باب كيف نزل الوحي الخ ، وتقدم في أول الكتاب : باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : هنا التعبير بأول ما نزل أخص من التعبير بأول ما بدء ، لأن النزول يقتضى وجود من ينزل به ، وأول ذلك مجيء الملك له عياناً مبلغاً عن الله بما شاء من الوحي ، ولم يحأ الوحي أعم من أن يكون بإنزال أو بإلهام ، سواء وقع ذلك في النوم أو في اليقظة ، انتهى . قلت ما أفاده الحافظ نور الله مرقدته متعلق بالجزء الثاني من الترجمة ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن بين الترجمتين - بين قوله كيف كان بدء الوحي ، وبين قوله كيف نزل الوحي - عموماً وخصوصاً من وجه ، فإن المنظور في الأول بدء الوحي أعم من أن يكون قرآناً أو غيره ، والمنظور هنا كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره في كتاب فضائل القرآن أعم من أن يكون بدءاً أولاً كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة في الباب فتدبر .

(١) قال العيني : أى قال ابن عباس في قوله تعالى « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيناً عليه » وفسر المهين بالأمين ومن

قوله : (ما مثله آمن عليه البشر) أى من (١) شأنه وشأن جنسه أن يصدق المتحدى به فيكون معجزة له .

أسماء الله تعالى المهيمن ، قيل أصله مؤمن فقلبت هاء كما قلبت في أرقط هرقط ، ومعناه : الأمين الصادق وعده اه . قال الحافظ : وتوجيه كلام ابن عباس أن القرآن تضمن تصديق جميع ما أنزل قبله ، لأن الأحكام التي فيه إما مقررة لما سبق وإما ناسخة ، وذلك يستدعى إثبات المنسوخ ، وإما مجددة وكل ذلك دال على تفضيل المجد اه .

(١) قال الحافظ قوله : ما من الأنبياء نبي الخ هذا دال على أن النبي عليه الصلاة والسلام لا بد له من معجزة تقتضى إيمان من شاهدها تصدقه ، ولا يضرمه من أصر على المعاندة ، قوله من الآيات أى المعجزات الخوارق ، قوله : ما مثله آمن عليه البشر ، ما موصولة وقعت مفعولاً ثانياً لأعطى ، ومثله مبتدأ وآمن خبره ، والمثل يطلق ويراد به عين الشيء وما يساويه ، والمعنى أن كل نبي أعطى آية أو أكثر من شأن من يشاهدها من البشر أن يؤمن به لأجلها ، وعليه بمعنى اللام أو الباء الموحدة والنسبة في التعبير بها تضمنتها معنى الغلبة ، أى يؤمن بذلك مغلوباً عليه بحيث لا يستطيع دفعه عن نفسه لكن قد يجحد فيعاند كما قال الله تعالى : وجمدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً ، وقال الطيبي : الراجع إلى الموصول ضمير المحرور في عليه ، وهو حال أى مغلوباً عليه في التحدى انتهى . وفي الكرماني قال النووي : اختلف في معناه على أقوال : أحدها أن كل نبي أعطى من المعجزات ما كان مثله لمن كان قبله من الأنبياء فآمن به البشر ، وأما معجزتي العظيمة الظاهرة ، فهى القرآن الذى لم يعط أحدمثله ، فلماذا أنا أكثرهم تبعاً ، والثانى أن الذى أوتيته لا يتطرق إليه تخيل بسحر أو شبهه ، بخلاف معجزة غيرى فإنه قد يخيل الساحر بشيء مما يقارب صورتها كما خيلت السحرة

في صورة عصا موسى عليه الصلاة والسلام ، والخيال قد يروج على بعض العوام ، والفرق بين المعجزة والسحر والتخييل يحتاج إلى فكير ونظير ، وقد يخطئ الناظر فيعتقدها سواء ، والثالث أن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم ولم يشاهدها إلا من حضرها بحضرتهم . ومعجزة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن المستمر إلى يوم القيامة اهـ وذكر الحافظ في معنى الحديث وجوهاً آخر ، وقال بعد ذكر هذا الوجه : الثالث المذكور وهذا أقوى المحتملات ، وقال : وقيل المعنى إن المعجزات الماضية كانت حسية تشاهد بالابصار كسنانة صالح وعصا موسى عليه السلام ، ومعجزة القرآن تشاهد بالبصيرة . فيكون من يتبعه لأجلها أكثر لأن الشاهد يشاهد بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهده والذي يشاهد بعين العقل باق يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمر ، قال الحافظ : ويمكن أن تضم هذه الأقوال كلها في كلام واحد ، فإن محصلها لا ينافي بمضه بعضاً اهـ . قال الكرمانى : قال الطيبي لفظ عليه هو حال أى مغلوباً عليه في التحدى والمباراة أى ليس نبي إلا قد أعطاه الله تعالى من المعجزات الشيء الذى صفته أنه إذا شوهده اضطر الشاهد إلى الإيمان به ، وتحريره أن كل نبي اختص بما يثبت دعواه من خارق العادات بحسب زمانه ، كقلب العصا ثعباناً لأن الغلبة في زمن موسى عليه الصلاة والسلام للسحرة فأتاهم بما فوق السحر فاضطروهم إلى الإيمان به ، وفي زمان عيسى على نبينا وعليه السلام الطب فجاء بما هو أعلى من الطب . وهو إحياء الموتى ، وفي زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البلاغة فجاء بالقرآن ، ويحتمل وجهاً خامساً وهو أن القرآن ليس له مثل صورة ولا حقيقة ، قال الله تعالى : فأتوا بسورة من مثله ، بخلاف معجزات غيره فإنها وإن لم يكن لها مثل حقيقة يحتمل لها صورة اهـ . وقال السندي : ولا يخفى أن الحديث مسوق للفرق بين معجزات

الأنبياء من قبل ومعجزته العظمى التي هي القرآن ، والشراح قد تعرضوا للفرق
 بوجوه لك ما أتوا بها على وجه يؤدبه لفظ الحديث ويخرج منه ، والأقرب
 عندي في بيان الفرق أن يقال إن قوله آمن عليه البشر إما لبيان ظهور معجزات
 غيره أي أن معجزات غيره من الظهور كانت بحيث أن البشر مع كمال ما جبلوا عليه
 من الجدال والخصام كما يشهد بذلك قوله تعالى « وكان الإنسان أكثر شئ جدلاً »
 وقوله تعالى « فإذا هو خصيم مبين » آمن بها أي يمكن إيمانه بها بسبب الظهور ،
 أي أنها كانت من الظهور بحيث تجلب القلوب إلى التصديق بها ، كالعصا وانفلاق
 البحر وشق الجبل وإحياء الموتى وخروج الناقة من حجر ، وأما معجزتي
 فوحى متلو لا يدرك إعجازه إلا بكال العقل . وحدة النظر ، ولا يظهر لكل أحد
 فأعطاؤه لأمتي دليل على أنهم خلقوا على كمال العقل وحدة النظر ، فرجاء
 الإيمان منهم أكثر وأغلب ، والمعنى أما معجزتي فكلام مبارك يجلب القلوب
 إلى الإيمان ببركاته ، أو هي معجزة خفية الإعجاز فالإيمان به تسكرمة من الله
 تعالى وتبارك فرجاء الإيمان من أمتي بسبب بركة القرآن أو بتسكركمه الله تعالى
 أكثر ، ولإلى الوجه الثاني يشير كلام الآبي رحمه الله تعالى في شرح مسلم ، والوجه
 الأول أقرب ، أو يقال إن قوله آمن عليه البشر ، بيان لاقتصار معجزاتهم على
 قدر الحاجة والكفاية ، أي أن معجزاتهم كانت بما يكفي لإيمان البشر ومعجزتي
 أظهر وأوفر وأزيد على قدر الحاجة لأنه ليس من جنس ما يقال إنه سحر وإنه
 دائم فهو أزيد على قدر الحاجة ، وكلام الشراح يشير إلى الوجه الأخير اه .
 ثم قال النبي قوله : وإنما كان الذي أوتيته وحياً كليمه إنما للحصر ومعجزة الرسول
 صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لم تكن منحصرة في القرآن ، وإنما المراد أعظم
 معجزاته وأفيدها اه . وقال أحافظ : وليس المراد حصر معجزاته فيه ، ولا أنه

قوله : (تابع على رسوله قبل وفاته) لأن^(١) نزول الوحي على حسب الحاجة إليه فكلما تكون الحاجة أوفر كان النزول أكثر .
قوله : (مع أهل العراق) متعلق^(٢) بأهل الشام فهم من جملة الغاوين أيضاً

لم يؤت من المعجزات ما أوتي من تقدمه ، بل المراد أنه المعجزة العظمى التي اختص بها دون غيره لأن كل نبي أعطى معجزة خاصة به لم يعطها بهينها غيره فهدى بها قومه إله .

(١) قال العيني قوله : تابع أى أنزل الله تعالى الوحي متتابعاً متواتراً وأكثر مما كان ذلك قرب وفاته إله . قال الحافظ : أى أكثر إنزاله قرب وفاته صلى الله عليه وسلم ، والسر في ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا ، وكثر سؤالهم عن الأحكام ، فكثرت النزول بسبب ذلك ، ووقع لى سبب تحديث أنس بذلك برواية آخر عن الزهري قال : سألت أنس بن مالك هل فتر الوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت ؟ قال أكثر ما كان ، وأجبه ، ، وقوله ثم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه إظهار ما تضمنته الغاية في قوله حتى توفاه الله ، وهذا الذي وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولاً ، فإن الوحي في أول البعثة فتر فترة ثم كثر وفي أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليلة ، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام ، إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولاً بالسبب المتقدم ، وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول إله مختصراً . وما قال الحافظ من قوله : وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولاً ، أشار بذلك إلى فترة الوحي في زمان بداية الوحي كما تقدم مفصلاً في أول الكتاب في باب كيف كان بدء الوحي .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك ظاهر ما يتوهم أن النزوة كانت مع أهل

العراق ، يعنى أن أهل العراق كانوا كفاراً ، وأيضاً ظاهر قوله كان يغازى أهل الشام أيضاً يوم ذلك فدفعهما الشيخ بقوله : إن أهل الشام وأهل العراق كلاهما كانوا غزاة ، قال القسطلانى قوله : وكان عثمان يغازى أهل الشام ، أى يجهز أهل الشام ، وأمر أهل الشام أن يجتمعوا مع أهل العراق فى غزو أرمينية وأذربيجان وفتحهما اه مختصراً . قال الحافظ : والمراد أن أرمينية فتحت فى خلافة عثمان ، وكان أمير العسكر من أهل العراق سليمان بن ربيعة الباهلى ، وكان عثمان أمر أهل الشام وأهل العراق أن يجتمعوا على ذلك ، وكان أمير أهل الشام على ذلك العسكر حبيب بن مسلمة القهرى ، وكان حذيفة من جملة من غزا معهم ، وكان هو على أهل المدائن ، وهى من جملة أعمال العراق ، وفى رواية يونس بن يزيد اجتمع لغزو أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق ، واتفق غزوهما فى سنة واحدة ، واجتمع فى غزوة كل منهما أهل الشام وأهل العراق وكانت فى سنة خمس وعشرين فى السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان اه مختصراً . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بقوله : باب جمع القرآن ، وقد وقع ذلك ثلاث مرات كما فى هامش النسخة الهندية ، ولفظه قال الخطابى : إنما لم يجمع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بغوته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك ، وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة ، وكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر رضى الله عنهما وقد كان القرآن كله كتب فى عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكن غير مجموع فى موضع واحد ، ولا مرتب السور ، ولهذا قال الحاكم : جمع القرآن ثلاث مرات ، أحدهما بحضرة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وأخرج بسند على شرط

لشيخين عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال : دسنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع ، الحديث ، قال البيهقي يشبه أن يكون المراد تأليف ما نزل من الآيات المقررة في سورها وجمعها فيها بإشارة النبي صلى الله عليه وسلم ، والثانية بحضرة أبي بكر رضى الله عنه المذكورة في حديث الباب ، الثالث جمع عثمان جمع الصحابة رضى الله عنهم فانسخوها في المصاحف وكتبوها بلغة قريش ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وكان ذلك في سنة خمس وعشرين ، أما ترتيب السور والآيات فالإجماع والنصوص مترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي ، ولا خلاف فيه بين المسلمين انتهى لمعات مختصراً . قال السيوطي في الإتيان : الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك ، أما الإجماع فنقله غير واحد منهم الزركشي وأبو جعفر بن الزبير وعبارته ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وسلم وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين ، ثم بسط السيوطي في النصوص الدالة على ذلك ، منها ما أخرجه أحمد وأبو دارد والقرمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قلت لعثمان : ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال ، الحديث ، وفيه قول عثمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، الحديث منها ما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص قال : كنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ شخض بيصره ثم صوبه ثم قال : «أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة ، الحديث ؛ وقال القاضي أبو بكر في الانتصار : ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا إلى غير

قوله : (وليجىء باللوح والدواة والكتف الخ) وإنما ^(١) طلب اللوح والكتف ، مما يكتب على اللوح إن لم يسمه الكتف ، والأظهر أنه طلبهما لباقي بما شاء منهما تخيراً .

ذلك من الروايات ونصوص العلماء التي بسطها السيوطي في الإتيان وبهذا يظهر الفرق بين هذا الباب والباب الآتي من باب تأليف القرآن .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ويؤيد ما أفاده أولاً ما في الدر المنثور أخرج ابن سعد والبخاري والترمذي وغيرهم عن البراء قال : لما نزلت دلا يستوي القاعدون من المؤمنين ، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أدع فلانا وفي لفظ ادع زيدا فجاء ومعه الدواة واللوح والكتف الحديث وتقدم الحديث بهذا اللفظ في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه ، وما أفاده ثانياً يؤيده ما في مسند أحمد من طريق سفیان عن أبي إسحق عن البراء بلفظ فقال : النبي صلى الله عليه وسلم لا يتون بالكتف والدواة أو اللوح والدواة ، ومن طريق زهير عن أبي إسحق بلفظ فقال : ادع لي زيدا بجوى ، أو دباقي بالكتف والدواة أو اللوح والدواة ، الحديث ، وتقدم الحديث بلفظ د أو ، في البخاري في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه ، وعلى لفظ د أو ، بنى العيني والقسطلاني شرحهما ، وحلاه على شك الراوى وهو متعين في سياق البخاري المتقدم لأن فيه هذا فعل زيد ، وأما في حديث الباب فقيه أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ الواو ، قالوا وهنا بمعنى أو ، والأوجه فيه التخيير .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب : باب كاتب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه غير زيد بن ثابت ، ولا إشكال فيه على النسخ التي بأيدينا ، لكن وقع في بعض النسخ باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : (حتى انتهى إلى سبعة أحرف) والأقرب ^(١) أنه نزل على لغة

بلفظ الجمع كما حكاه العيني ، وبه جزم ابن كثير إذ قال : ترجم كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر سوى حديث زيد بن ثابت ، وهذا عجيب ، فكأنه لم يقع له على شرطه غير هذا ، قال الحافظ : لم أقف في شيء من النسخ إلا بلفظ كاتب بالإنفراد وهو مطابق لحديث الباب ، نعم قد كتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة غير زيد بن ثابت اه . قال القسطلاني لم يذكر من الكتاب سوى زيد بن ثابت ؛ وقد كتب الوحي غيره ؛ ولم يكتب زيد إلا بالمدينة لأنه إنما أسلم بعد الهجرة ، ولكثرة كتابة الوحي أطلق عليه الكاتب ، وكان ربما غاب فيكتب غيره ، وقد كتب الوحي قبله أبي بن كعب ، وهو أول من كتب الوحي بالمدينة ، وأول من كتبه بمكة من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، لكنه ارتد ثم عاد إلى الإسلام يوم الفتح ، ومن كتب له صلى الله عليه وسلم في الحملة الخلفاء الأربعة والزبير بن العوام ، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية ، وحنظلة بن الربيع الأسدي ، ومعيقب بن أبي فاطمة ، وعبد الله بن الأرقم الزهري ، وشرحبيل بن حسنة ، وعبد الله بن رواحة في آخرين اه .

(١) هذا الحديث من مشكلات الأحاديث وبسطت الكلام عليه في الأوجز أشد البسط ، وإجمال المباحث فيه ما في هامش الكوكب الدرارى ولفظه أن هذا الحديث من اسم الأحاديث بحثا وتحقيقا وتنقيحا ، وأطال الشراح في تنقيح قديما وحديثا ، وأجل الكلام على ذلك في الأوجز في عشرة أمحات لطيفة ، هي زبدة أقوالهم ومطرازه هارم الأول في المراد بالأحرف السبعة ، وفيه أقوال كثيرة حتى بلغها القارى إلى أحد وأربعين قولاً ، والثاني في أن لفظ السبعة للاحتراز أو لجره التكثير ، والثالث في

واحدة لغة قريش^(١)، ولكنه استزاد فزيد له ورخص في القراءة في أيها أمكن، ونسبة النزول إلى السبعة بأسرها مجاز باعتبار أنها صارت في حكم اللغة النازلة في جواز القراءة في الصلاة، وحرمة القراءة في الجنابة والحيض، إلى غير ذلك، وليس^(٢) المراد بالسبعة هنا هي القراءات السبعة المتواترة الشائعة في القراء، لأنها بأسرها لغة واحدة، ولا تيسر في اختلاف ألفاظ اللغة الواحدة، فإن من الظاهر أن المالك والمالك والملاك وغيرها كلهم سواسية في سهولتها

المرجع من الأقوال المذكورة، والرابع: في أن اللغات المذكورة لجميع العرب، أو لقبائل خاصة، والخامس: أن التفسير بين هذه السبعة كان مقصوراً على السماع، أو كان الحجاز لهم على حسب ما شاءوا، والسادس: متى ورد التخفيف والتيسير بهذه السبعة، والسابع: هل هي السبعة باقية إلى الآن أو ذهبت، والثامن: ذهاب السبعة واستقرار الأمر كان في زمنه صلى الله عليه وسلم أو بعده، والتاسع: القراءات السبع المتعارفة المتداولة في هذا الزمان، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا؟
والعاشر: أن الأحرف السبعة المنزل بها القرآن، هل هي مجموعة في المصحف الذي بأيدينا أو ليس فيها إلا حرف واحد، فهذه عشرة أبحاث بسطت في الأوجز، فلو كان لك فراغ من التنزه في البساتين والتمشي بين الدكاكين فارجع إليه اهـ.

(١) كما هو نص الحديث الذي تقدم قريباً في باب نزل القرآن بلسان قريش، وفيه قول عثمان «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عريية من عريية القرآن فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم ففعلوا، الحديث.

(٢) وهذا أيضاً من المباحث المختلفة في هذا الحديث، ففي الأوجز: البحث التاسع: أن القراءات السبع المتعارفة، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا؟ قال أبو شامة: ظن قوم أن المراد القراءات السبع الموجودة الآن، وهو خلاف

على اللسان وعبرها فالمراد ههنا هي اللغات المختلفة ، وأما قصة (١) هشام المذكورة في الرواية الثانية فيحتمل أن يكون المراد ههنا هو الاختلاف بحسب اللغات ، أو هذا الاختلاف الواقع بين السبعة المتواترة ، فإن الاختلاف الثاني أيضاً كاف لمساورة عمر فإن التغير لا يجوز في ألفاظ القرآن ولو يسيراً ،

إجماع العلماء ، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل ، وقال مكى بن أبى طالب : من ظن أن قراءة هؤلاء كماصم ونافع هي الأحرف السبعة التي في الحديث فقد غلط غلطاً عظيماً ، ويلزم منه أن ما خرج عن قرائتهم بما ثبت عن الأئمة غيرهم ، ووافق خط المصحف أن لا يكون قرآناً ، هذا غلط عظيم ، قاله الزرقاني تبعاً للحافظ ، وبسطه الحافظ في الفتح أشد البسط ، وقال : قال ابن عمار : لقد فعل مسجع هذه السبعة ما لا ينبغي له ، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه القراءات هي المذكورة في الخبر ، وإيته إذا اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل الشبهة ، ووقع له أيضاً في اقتصاره عن كل إمام على رأيين أنه صار من سمع قراءة راوٍ ثالث غيرهما أبطلهم ، وقد تكون هي أشهر وأصح وأظهر ، وربما بالغ من لا يفهم فخطأ وكفر اه . وقال الآبي : ظاهر قول الباقلاني : إن الأحرف السبعة التي يقرأ الناس بها اليوم هذه الأحرف المذكورة في الحديث ، والأظهر في المسألة مختار أبى عبد الله بن عرفة ، أن المراد بالأحرف المذكورة في الحديث أحرف قراءة السبع اليوم إلى آخر ما بسط .

(١) قال القسطلاني : لم يقف الحافظ ابن حجر على تعيين الأحرف التي اختلف فيها عمر وهشام من سورة الفرقان ، نعم جمع ما اختلف فيه من المتواتر والفاذ من هذه السورة ، وسبقه إلى ذلك ابن عبد البر مع فوت ، ثم قال : والله أعلم بما أنكه من عمر على هشام ، وما قرأ به عمر رضي الله عنه اه .

والسبعة المذكورة هنا يمكن حملها على اللغات السبعة ، وعلى القراءات السبعة على حسب الاختلاف في أصل وجه المساورة ، ويمكن أن يقال المساورة وإن كانت لاختلافه في الإعراب وغيره من الاختلاف الواقع في القراءات السبعة ، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد في كلامه الاختلاف بحسب اللغات وأثبعت المدعى بطريق الأولوية فإن نزول القرآن لما كان على سبع لغات فأولى أن لا ينكر على من اختلف في إعراب أو ما شابهه ، وعلى هذا يكون معنى قوله أنزل القرآن على سبعة أحرف واحداً في الموضعين والله تعالى أعلم .

(آخر من الحواميم) والمراد كونها^(١) في أواخر تلك السور ، ولا يلزم كونها آخرها حقيقة .

قوله : (لا تحدثوا شيئاً) من التصرف^(٢) في الغنم بتقسيم أو هبة .

قوله : (وخشيت أن ينزل في القرآن) وإنما تقدم^(٣) وتباعد مع علمه أن

(١) تقدم البسط على ذلك في كتاب الصلاة ، في باب الجمع بين السورتين في ركعة ، وسيأتي أيضاً في باب ترتيل القرآن ، وما أفاده الشيخ قدس سره من المراد ظاهر ، ودفع بذلك ما في حديث الباب من قوله : ودحم - الدخان ، ودحم يتساءلون ، وظاهره أن آخره دحم يتساءلون ، فدفعه الشيخ قدس سره بقوله ولا يلزم الخ .

(٢) وهو كذلك فقد تقدم الحديث في كتاب الإجارة ، ولفظه دأوفوم جعلهم الذي صالحوم عليه ، فقال بعضهم : أقسموا ، فقال الذي رقى لا تفعلوا حتى نأى النبي صلى الله عليه وسلم ، فنذكر له الذي كان ، فننظر ما يأمرنا الحديث وتقدم هناك الكلام على مسألة الرقية وغيرها من مسائل الحديث .

(٣) هذه القصة قصة الرجوع من الحديبية ، قال الحافظ في الفتح :

الفرار لا ينجيه من الوحي لو كان نازلاً، لأنه علم أني كنت السبب في تصديقه
صلى الله عليه وسلم، فإذا بعثت سكن ما فابه مني، وإذا سكن سخطه لم ينزل
الوحي، والله تعالى أعلم.

قوله: كان في سفر جاء في رواية الطبراني من طريق عبد الرحمن بن علقمة
عن ابن مسعود أن السفر المذكور هو عمرة الحديبية، وكذا في رواية معتمر
عن أبيه عن قتادة عن أنس قال: لما رجعنا من الحديبية، وقد حبل بيننا وبين
نسكنا، ففحن بين الحزن والكتابة فنزلت، واختلف في المكان الذي نزلت
فيه، فوقع عند محمد بن سعد بضعجان، وعند الحاكم في الإكليل بكراع الغميم،
وعن أبي معشر بالحجفة والأماكن الثلاثة متقاربة، قوله: فسأله عمر بن
الخطاب عن شيء فلم يجبه، يستفاد منه أنه ليس لكل كلام جواب، بل
السكوت قد يكون جواباً لبعض الكلام، وتكرير عمر السؤال: إما لكونه
خشى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يسمعه، أو لأن الأمر الذي كان
يسأل عنه كان مهماً عنده، ولعل النبي صلى الله عليه وسلم أجابه بعد ذلك،
وإنما ترك إجابته أولاً لشغله بما كان فيه من نزول الوحي، قوله: زرت
برأى ثم راء بالتخفيف والتثقيب، والتخفيف أشهر أي ألححت عليه، قاله ابن
فارس والخطابي، وقال الداودي معنى المثقل أقلت كلامه إذ سأله ما لا
يجب أن يجيب عنه، وأبعد من فسر زرت براجعت اه. والله در الفصح قدس
سره ما أجاد في دفع ما يرد على تقدمه من توهم الفرار عن الوحي، ويؤيده
لفظ الترمذي، فحركت راحلي فتنجيت، فقلت: نكثتك أمك يا ابن الخطاب
زرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات، كل ذلك لا يكلمك ما
أخلفك بأن ينزل فيك قرآن الحديث، وفي التيسير قوله: قال عمر فحركت
بعمري الخ كفت عمرا ملاحظه أنك درين سوال سوء أدبي واقع شده جنباً ندم

قوله : (لأصبحت تنظر الناس إليها) ولو^(١) وقع ذلك لكان كرامة لابن حضير ، وإلا فالملائكة لا تبصر عادة وإن كانت فينا .
قوله : (أكثر عملاً وأقل عطاء) فيه^(٢) دلالة على أن الموازنة بين الاثنين

شعر خودرانا انكه بومد بيش همه مردم وترسيدم اينكه نازل شود درشان من قرآنى اه .

(١) قال السندي: قوله لأصبحت ينظر الناس إليها كأنه علم صلى الله عليه وسلم في خصوص تلك القراءة تقديرًا معلقاً أنه لو مضى عليها لظهرت للملائكة للناس، وإلا فلا يلزم من حضور الملائكة ظهورهم للناس كما لا يخفى اه . وقال الحافظ: قال النووي في هذا الحديث جواز رؤية آحاد الأمة للملائكة ، كذا أطلق، وهو صحيح، لكن الذي يظهر التقييد بالصالح مثلاً والحسن الصوت قال: وفيه فضيلة القراءة وأنها سبب نزول الرحمة وحضور الملائكة ، قال الحافظ الحكيم المذكور أعم من الدليل، فالذي في الرواية إنما نشأ عن قراءة خاصة من سورة خاصة بصفة خاصة ، ويحتمل من الخصوصية ما لم يذكر ، وإلا لو كان على الإطلاق لحصل ذلك لكل قارئ ، وقد أشار في آخر الحديث بقوله: ما يتوارى منهم إلى أن الملائكة لا استغراقهم في الاستماع كانوا يستمعون على عدم الاختفاء الذي هو من شأنهم، وفيه منقبة لأسيدين حضير، وفضل قراءة سورة البقرة في صلاة الليل ، وفضل الخشوع في الصلاة . وأن التشاغل بشيء من أمور الدنيا ولو كان من المباح قد يفوت الخير الكثير، فكيف لو كان بغير الأمر المباح اه .

(٢) هذا أحد الأجوبة التي أجاب به العلماء عن الإشكال الوارد على قولهم: نحن أكثر عملاً وأقل أجراً، قال الحافظ: لا يلزم من التمثيل والتشبيه

ليست بحسب الوقت بل بحسب^(١) المشقة اللاحقة في أداء العبادات ، فامة محمد صلى الله عليه وسلم أقل عملاً وأكثر جزاء كما هو مشاهد في ليلة القدر ، وصوم العشر ، وعرفة وغيرها من الطاعات البسيرة في الأجرية الكثيرة ، وكذلك القرآن ، فإنه مع سهولته وصغر حجمه يعود على القارى بثواب ما له من مزيد ، فإن كل حرف منه يوجب عشر حسنات إن قرأه^(٢) خارج الصلاة من غير

القسوة من كل جهة ، وبأنه ليس في الخبر نص على أن كلام الطائفتين أكثر عملاً وبأنه لا يلزم من كونهم أكثر عملاً أن يكونوا أكثر زماناً لاحتلال كون العمل في زمنهم كان أشق ، ويؤيده قوله تعالى : ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ، اه .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب الإجارة في باب الإجارة إلى نصف النهار .

(٢) في المشكاة برواية الترمذي والدارمي عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها ، الحديث وفي الإحياء قال على كرم الله وجهه : من قرأ القرآن وهو قائم في الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة ، ومن قرأه وهو جالس في الصلاة فله بكل حرف خمسون حسنة ، ومن قرأه في غير صلاة وهو على وضوء فخمس وعشرون حسنة ، ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات ، وما كان من القيام بالليل فهو أفضل لأنه أفرغ للقلب ، وفي شرحه تحت قوله ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات ، وهذا قد أخرجه الديلمى من حديث أنس مرفوعاً ، وفيه من قرأه قاعداً كان له بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه في غير صلاة كان له بكل حرف عشر حسنات ، ومن استمع إلى كتاب الله كان له بكل حرف حسنة .

طهر فما باطا إذا قرأه في الصلاة ، وكذلك كرامة القارى مبسطة ^(١) في الروايات وبذلك يظهر ^(٢) مطابقة الرواية بالترجمة .
قوله : (أقرأني ^(٣) الخ) .

(١) ذكرت عدة روايات منها في الأربعينية التي ألفتها في فضائل القرآن في لسان أردو .

(٢) وقال المعنى: مطابقته للترجمة ما قيل مع إصلاح الفقيير إياه من أن ثبوت فضل هذه الأمة على غيرها من الأمم بالقرآن الذي أمروا بالعمل به فإذا ثبت الفضل لهم بالقرآن كان للقرآن فضل لا فضل فوقه ، وثاني المطابقة من هذه الجهة ، وإن كان فيه بعض تصسف اه . قلت : وأخذ المعنى هذه المطابقة من كلام الكرماني إذ قال : فإن قلت: الترجمة لفضل القرآن ، وفي الحديث الأول فضل القارى ، وأما الحديث الثاني فلا دلالة على الترجمة فيه أصلاً ، قلت : فضل القارى بقراءة القرآن ، وكذلك فضل هذه الأمة على الأمم إنما هو بسبب القرآن اه .
وبنحو ذلك قال الحافظ والقسطلاني .

(٣) ليس هذا في كلام الشيخ قدس سره وزدته اهتماماً لهذا الكلام ، ولأن والدى المرحوم محاً من كتابه لفظ من أقرأني ، وفي تقرير المسكى قوله : أقرأ أبو عبد الرحمن وكتابة دنى ، غلط ، والمعنى خوانا نيدكود كان را اه . وهكذا في تقرير مولانا حسين على البنجابي إذ قال : أقرأني غلط والصحيح أقرأ اه .
واتفقت نسخ البخارى المصرية على حذف هذا اللفظ ، وقال الكرماني : وفي بعض النسخ أقرأني بذكر المفعول ، وهذا أنسب لقوله وذلك ، أى إقرأؤه إياهى وهو الذى أقعدنى هذا المقعد الرفيع والمنصب الجليل ، اه . وقال الحافظ : بين أول خلافة عثمان وآخر ولاية الحجاج اثنتان وسبعون سنة إلا ثلاثة أشهر ، وبين آخر خلافة عثمان وأول ولاية الحجاج العراق ثمان وثلاثون سنة ، ولم

أقرب على تعيين ابتداء إقراء أبي عبد الرحمن وآخره ، والله أعلم بمقدار ذلك ،
ويعرف من الذى ذكرته أقصى المدة وأدناها والقائل : وقرأ الخ هو سعد بن عبيدة
فإن لم أر هذه الزيادة إلا من رواية شعبة عن علقمة ، وقائل وذلك الذى أقعدنى
مقعدى هذا هو أبو عبد الرحمن ، وحكى الكرماني أنه وقع في بعض النسخ
إلى آخر ما تقدم من قوله المنصب الجليل ، والذي في معظم النسخ وقرأ بمحذف
المفعول وهو الصواب ، وكان الكرماني ظن أن قائل « وذلك » الذى أقعدنى هو
سعد بن عبيدة ، وليس كذلك ، بل قائله أبو عبد الرحمن ، ولو كان كما ظن للزم
أن تكون المدة الطويلة سبقت لبيان زمان إقراء أبي عبد الرحمن لسعد بن عبيدة
وليس كذلك ، بل وإنما سبقت لبيان طول مدته لإقراء الناس القرآن ، وأيضاً
فكان يلزم أن يكون سعد بن عبيدة قرأ على أبي عبد الرحمن من زمن عثمان ،
وسعد لم يدرك زمان عثمان ، فإن أكبر شيخ له المغيرة بن شعبة ، وقد عاش بعد
عثمان خمس عشرة سنة ، وكان يلزم أيضاً أن تكون الإشارة بقوله ، وذلك إلى
صنيع أبي عبد الرحمن ، وليس كذلك ، بل الإشارة بقوله : ذلك إلى الحديث
المرفوع ، أى أن الحديث الذى حدث به عثمان في أفضلية من تعلم القرآن وعلمه ،
حمل أبا عبد الرحمن إن فقد يعلم الناس القرآن ، لتحصيل تلك الفضيلة ، ويؤيد
ما ذكرنا صريحاً ما رواه أحمد عن محمد بن جعفر وحجاج بن محمد جميعاً عن شعبة
عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة قال : قال أبو عبد الرحمن فذاك الذى أقعدنى
هذا المقعد ، وكذا أخرجه الترمذى من رواية أبي داود الطيالسى عن شعبة وقال فيه .
مقعدى هذا ، والإشارة بذلك إلى الحديث كما قررته ، وإسناده إليه إسناده مجازى
ويحتمل أن تكون الإشارة به إلى عثمان ، وقد وقع في رواية أبي عوانة أيضاً
عن حجاج بن محمد بلفظ قال : أبو عبد الرحمن وهو الذى أجلسنى هذا المجلس

قوله : (بل نسي) يعنى بذلك ^(١) أنه لا ينبغي له التغافل ، وعليه أن يتعاهد القرآن فإذا ذهب عنه مع تعاehده فهو تنسية من الله وليس بنسيان ، ولا مؤاخذه فيه ، ولا ينبغي له أن يغفل عنه حتى يلزم التوبة أن يقول نسيت .

وهو محتمل أيضا اه مختصراً . وقال العيني قوله : وذلك الذى الخ ، وذلك إشارة إلى الحديث المرفوع : أى هذا الحديث حملنى على أن أقعدنى مقعدى هذا ، وأشار به إلى مقعده الذى كان يقرأ الناس فيه ، وفى الحقيقة مراده من المقعد الذى أقعد فيه منزله التى حصلت له مع طول المدة ببركة تعليمه القرآن الكريم للناس ، ثم قال العيني بعد ذكر كلام الكرماني ، وتعقب الحافظ عليه مختصراً قلت : ما قاله هو الصواب وقد تاه الكرماني فى هذا ، وما اكتفى بنقله رواية أقرأنى التى ما صحت حتى بنى عليها كلامه الذى صدر من غير رواية اه . قلت : ويؤيد حذف المفعول رواية الترمذى بلفظ : قال أبو عبد الرحمن فذلك الذى أقعدنى مقعدى هذا ، وعلم القرآن فى زمان عثمان حتى بلغ الحجاج بن يوسف .

(١) بسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط ، والمختصر ما فى القسطلانى إذ قال : وسبب الذم ما فى ذلك من الإشعار بعدم الاعتناء بالقرآن ، إذ لا يقع النسيان إلا بترك التعاهد وكثرة الغفلة ، فلو تعاehده بتلاوته والقيام به فى الصلاة لدام حفظه وتذكره ، فكانه إذ قال : نصيت الآية القلانية فكأنه شهد على نفسه بالتفريط ، فيكون متعلق الذم ، ترك الاستذكار والتعاهد ، لأنه يورث النسيان ، قوله : بل نسي بضم النون وتشديد السين المكسورة فى جميع الروايات فى البخارى ، وأكثر الروايات فى غيره ، وبل إضراب عن القول بنسبة النسيان إلى النفس المسبب من عدم التعاهد إلى القول بالإنشاء الذى لا صنع له فيه ، فإذا نسب إلى نفسه أوهم أنه نفر وبفعله فالذى ينبغي أن يقول : أنسيت أو نسيت مبنيًا للمفعول فيهما أى أن الله هو الذى أنساني فينسب الأفعال إلى خالقها لما فيه من

(باب نسيان القرآن)

في ذلك^(١) أنه لا كراهة في إطلاق هذا اللفظ ونسبته إليه ، وإنما المنهى
عن الاستسلام وترك التعاهد المفضى إلى النسيان .

مرآة : (وسورتين من آل حم) وهاتان^(٢) غير داخليتين في ثمان عشرة
آيات سورة ، ومفهوم العدد غير معتبر فلا ينافيه ما تقدم .

بالعبودية والاستسلام لقدرة الربوبية ، معنى نسي عوقب بالنسيان
بأنه في تعاذه واستذكاره ، وقيل إن فاعل نسبت النبي صلى الله عليه وسلم
نسي لا يقل أحد عني إن نسبت آية كذا ، فإن الله هو الذي أنساني لذلك
نسخه ورفع تلاوته ، ليس لي في ذلك صنع اه .

قال الحافظ : قوله باب نسيان القرآن الخ ، كأنه يريد أن النهي عن
نسي آية كذا وكذا ليس للزجر عن هذا اللفظ بل للزجر عن تعاطي
النسيان المقنضية لقول هذا اللفظ ، ويحتمل أن ينزل المنع والإباحة على
من نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر ديني كالجهاد لم يمتنع عليه قول ذلك ، لأن
لم ينفأ عن إهمال ديني ، وعلى ذلك يحمل ما ورد من ذلك عن النبي صلى الله
عليه وسلم من نسبة النسيان إلى نفسه ، ومن نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر ديني
لا سيما إن كان محظوراً امتنع عليه لتعاطيه أسباب النسيان اه . قال العيني : قوله
وحيث يقول إلى آخره صورة الاستفهام الإنكارى لكن ليس للإنكار عن
الإنكار بقوله نسبت آية كذا وكذا على ما يحىء الآن ، ولكن الإنكار على
ارتكاب أسبابه الداعية إلى ذلك اه .

(٢) قال الكرماني : فإن قلت تقدم قريباً أنه عشرون سورة ، وهنا قال
ثمانى عشر ، وعد ثم حم من المفصل وهنا قد أخرجه منه ، قلت : مراده من ثمنه (٥)

(٥) كذا في الأصل والظاهر بدله من ثمنه ١٢ ز .

قوله : (وقال غندر عن شعبة) والحاصل ^(١) أنهم اختلفوا في رفعه ووقفه وأنه موقوف على عمر أو جندب فتفكر .

أن معظم العشرين منه ، وقال النووي : ومن آل حم ، يعني بها من السور التي أولها حم ، كقولك فلان من آل فلان ، وقيل يجوز أن يكون المراد حم نفسها ههنا كما قال : من مزامير آل داود ، يريد به داود نفسه ، قال الكرماني : ولو لا أنه في الكتابة منفصل لحسن أن يقال إنه الألف واللام التي لتعريف الجنس ، يعني وسورتين من جنس الحواميم اه . وفي القسطلاني واستشكل بما سبق في باب تأليف القرآن حيث قال : هناك عشرون من أول المفصل على تأليف ابن مسعود وآخرهن من الحواميم حمّ الدخان ، وعم يتساءلون فعد حم من المفصل ، وهنا أخرجها ، وأجيب بأن الثمان عشرة غير سورة الدخان والتي معها ، وإطلاق المفصل على الجميع تغليب ، وإلا فالدخان ليست من المفصل على الراجح ، لكن يحتمل أن يكون تأليف مصحف ابن مسعود على خلاف تأليف مصحف غيره ، فيكون أول المفصل عند ابن مسعود أول الجاثية ، والدخان متأخرة في ترتيبه عن الجاثية ، وأجاب النووي على طريق التزل بأن المراد بقوله عشرون من المفصل أي معظم العشرين ، وهذا الحديث قد سبق في باب الجمع بين السورتين في ركعة ، من كتاب الصلاة اه .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن الرواية المتقدمة كانت مرفوعة ، ثم ذكر البخاري رواية شعبة عن أبي عمران : سمعت جندباً . قوله قال القسطلاني : أي من قوله موقوفاً عليه ولم يرفعه ، ثم قال البخاري وقال ابن عون : إلى قوله عن عمر ، قوله أي لم يرفعه ، وجندب أصح وأكثر طرقات في هذا الحديث ، وأما رواية ابن عون ففائدة لم يتابع عليها قاله القسطلاني ، قال الحافظ : قوله جندب أصح وأكثر أي أصح إسناداً وأكثر طرقات ، وهو كما قال ، فإن الجمع النفير

.

رووه عن أبى عمران عن جندب إلا أنهم اختلفوا عليه في رفعه ووقفه، والذين
رفعوه ثقات حفاظ ، فالحكم لهم ، وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها ،
قال أبو بكر بن أبى داود لم يخطئ ابن عون قط إلا فى هذا ، والصواب عن
جندب إلى آخر ما بطله .

كتاب^(١) النكاح

(١) اختلف في معناه لغة وشرعاً ، وفي حكمه عند الفقهاء كما بسط في الأوجز وفيه : اختلف فيه لغة وشرعاً ، أما الأول فقليل أصله الضم والتداخل ، وقيل لزوم شيء بشيء مستحلباً عليه ، وقال الأزهرى : أصل النكاح في كلام العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سببه ، وقال الزجاجى هو في كلام العرب الوطء والعقد جميعاً ، وحقيقته عند الفقهاء على ثلاثة أوجه حكاهما القاضى حسين ، أحدها أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء : وهو الذى صححه أبو الطيب وبه قطع المتولى وغيره ، والثانى أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد ، وبه قالت الحنفية ، وهو وجه للشافعية ، والثالث : أنه حقيقة فيهما بالاشتراك ، وبه جزم الرجاجى ، قال الحافظ : وهذه يترجح في نظرى ، وقال الموفق : النكاح في الشرع عقد التزويج ، وقال القاضى : الأشبه فى أصلنا أنه حقيقة في العقد والوطء جميعاً وفى الدر المختار : هو عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة ، وعند أهل الأصول واللغة حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم إلى الآن ثم تستمر فى الجنة إلا النكاح والإيمان ، واختلف فى حكم النكاح فهو فرض عين كالصوم والصلاة مطلقاً عند دأرد وغيره من الظاهرية ، وأما عند الأئمة الأربعة فواجب عند الترتان كما هو المعروف ، لكن المنصوص فى كتب

قوله : (كانوا يقولوا) أى فى نفسها^(١) وإن زعموا أنها كثيرة للنبي صلى الله عليه وسلم لأن الطاعة على حسب الحاجة وقد اغتفرت ذنوبه ، فقلت الحاجة فكفى للقليل أيضا .

قوله : (إني لأخشاكم الخ) حاصل^(٢) جوابه هذا أن المدار ليست هى

الشافعية أنه مستحب عند التوقان أيضا فى الإقناع ، والنكاح مستحب لئلا يلقوا بثوقانه للوطء إن وجد أهبته من مهر وكسوة فضل التمكن ونفقة بومه تحصيلاً لدينه ، سواء كان معتقلاً بالعبادة أم لا ، فإن فقد أهبته فتركه أولى ، وكسر إرشاداً توقانه بصوم اه . وهكذا مذهب الشافعية فى النووى والفتح والقسطلان ، وأما فى غير حال التوقان فنندوب عند الأئمة الثلاثة ، ومباح عند الشافعية ، وحكى عن الحنفية الوجوب عيناً أو كفاية ، وحكى أيضاً أنه فرض كفاية ، وفى الدر المختار أنه سنة مؤكدة اه ملخصاً .

(١) قال الحافظ : قوله تقولوا بتشديد اللام المضمومة أى استقلوها ، وأصل تقولوها تقولوها أى رأى كل منهم أنها قليلة ، فقالوا وأين نحن الخ ، والمعنى أن من لم يعلم بمحصول ذلك له يحتاج إلى المبالغة فى العبادة ، عسى أن يحصل بخلاف من حصل له ، لكن قد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك ليس بلازم ، فأشار إلى هذا بأنه أشد خشيّة ، وذلك بالنسبة لمقام العبودية فى جانب الربوبية ، وأشار فى حديث عائشة والمغيرة كما تقدم فى صلاة الليل إلى معنى آخر بقوله : « أفلا أكون عبداً شكوراً ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله إني لأخشاكم الله الخ ، فيه إشارة إلى رد ما بنوا عليه أمرهم من أن المغفور له لا يحتاج إلى مزيد فى العبادة ، بخلاف غيره ، فأعلمهم أنه مع كونه يبالغ فى التشديد فى العبادة أخشى الله وأتقى من الذين

الحاجة إلى المغفرة فقط ، بل المناط هي الخشية ، فاختصام منه أحوجهم إلى الطاعة ، مع أن الذنوب في كل مرتبة^(١) بحسبها .

يشددون ، وإنما كان كذلك لأن المشدد لا يأمن من الملل بخلاف المقصد ، فإنه أمكن لاستمراره ، وخير العمل مادام عليه صاحبه ، وقد أرشد إلى ذلك قوله في الحديث الآخر ، المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى ، اهـ .

(١) فإن من المعروف أن حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد أخرج أبو داود في باب الانتصار حديث أبي بكر وعائشة في انتصارهما ، وذكر الشيخ في البذل عن والدي المرحوم عن القطب الكنكوهي : الانتصار جاز على قدر الظلم ، والأحسن العفو ، ولذلك لم يرض بانتصار أبي بكر رضي الله عنه ، وإن كان بعد الموات ، وأمر عائشة رضي الله تعالى عنها بالانتصار ، لأن أبا بكر أفضل ، فكره منه تركه لما هو أولى ، ولا كذلك في عائشة رضي الله تعالى عنها ، لأنها ليست بمنزلة أبي بكر اهـ . وذكر صاحب روح المعاني تحت قوله تعالى ولئن صبرنا لنكوننَّ من الخاسرين ، حديث أبي بكر المذكور ، ثم قال : واستشكل هذا الخبر بأنه يشعر بعتب أبي بكر رضي الله عنه ، وهو نوع من السبيل المنق في قوله تعالى : ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل ، وأجيب بأن لا نسلم ذلك ، وليس فيه أكثر من تنبيه رضي الله عنه على ترك الأولى ، وهو شيء والعتب شيء آخر ، وكذا لا يعدلوما كالا يخفى ، ومن الناس من خص السبيل في الآية بالإثم والعتاب ، فلا إشكال عليه أصلاً ، ومن هو باق على العموم إلا أن الآية في عوام المؤمنين ، ومن لم يبلغ مبلغ أبي بكر رضي الله عنه ، وأن مثله يلام بالشم وإن كان بحق بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأذن له به ، قالاً : أو حالاً ، بل لاح عليه صلى الله عليه وسلم ما يشعر باستحسان السكوت عنه ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين اهـ . وله

قوله : (ثم قرأ دياها الذين آمنوا لا تحرموا، الخ) دلالة (١) الآية على حرمة التبتل والاختصاص ظاهرة لما فيها من تحريم الطيبات .

قال صاحب الجمل في تفسير قوله تعالى : د ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، أنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين ، قاله شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في شرحه على الطوالع اه . وقال الرازي في جملة الأجوبة عن الإشكال الوارد على ظاهر الآية . وثانيتها : المراد ترك الأفضل اه . وبسط الرازي الكلام على هذا المعنى تحت قوله تعالى : د ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، الآية وقال في آخره : والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا طردوهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل ، لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه ، فإننا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأقل والأولى والأخرى اه .

(١) والله ذو الشرح قدس سره ما أجاد وما أدق نظره ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود أنه لم يبلغه نسخ المتعة كما سيأتي في كلام الشراح ، وحاصل كلام الشيخ أن استشهاد ابن مسعود بالآية على النهي عن الاختصاص ، فإن فيه تحريم الطيبات ، أي الأزواج إلى الأبد ، وأما قوله ثم رخص لنا ، جملة معترضة لا تعلق لها بالاستشهاد الآتي ، وتقدم الحديث بهذا اللفظ في تفسير سورة المائدة وفيه قال الشيخ : ولا يعمد إرجاع الآية إلى النهي عن الاختصاص ، وبسط في هامشه الكلام على ذلك بتمامه كثيراً وذكر فيه ما يؤيد نزولها في الاختصاص ، وتقدم أيضاً الكلام على الاختصاص شرعاً ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود ما أورده الشراح من أن ابن مسعود لم يبلغه نسخ المتعة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وظاهر استشهاد ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى بجواز المتعة ، فقال

قوله : (فهلا جارية تلاعبها إلخ) ودلالة (١) الحديث على الترجمة فيما لم يذكر ههنا ، وهو أنه ﷺ حسن (٢) فعله .

القرطبي لعلة لم يكن حينئذ بلغه النسخ ، ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ : يؤيده ما ذكره الإسماعيلي أنه وقع في رواية أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد ففعله ، ثم ترك ذلك ، قال : وفي رواية لابن عيينة عن إسماعيل : ثم جاز تخريمها بعد ، وفي رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اهـ . وترك ابن مسعود بعد إباحته ليس يستلزم للاستشهاد ههنا على جواز المتعة .

(١) لم يتعرض الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخاري بالترجمة إلا ما في التفسير ، إذ قلل : أي في بيان جواز نكاح الثيب ، انتهى معرباً ، وإليه يظهر ميل العيني إذ قال : مطابقتها للترجمة في قوله ثيباً ، اهـ . وظاهر ألفاظ الترجمة والحديث الوارد فيها أن غرض المصنف بيان إباحة نكاح الثيب مع التنبيه على ترجيح نكاح البكر ، فإن الإمام البخاري أورد في الباب حديث جابر مقتصراً فيه على قوله : هلا بكراً ، الحديث ، ولم يذكر الزيادة التي أشار إليها الشيخ كما سيأتي ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف ، بعد ملاحظة كلام الشيخ قدس سره أن غرض الإمام البخاري بالترجمة ترجيح نكاح الثيب لمصلحة دينية ، فإنه ﷺ رد عليه أولاً بقوله : هلا بكراً ، فلما ذكر جابر مصلحة مهمة حسن رسول الله ﷺ فعله كما سيأتي .

(٢) فقد تقدم الحديث في كتاب الوكالة في باب : إذا وكل رجلاً أن يعطى شيئاً إلخ ، وفيه قول جابر فاردت أن أنكح امرأة قد جربت وخلا منها ، قال : فذلك ، وفي هامشه عن الكرماني قوله : فذلك مبتدأ خبره محذوف أي فذلك مبارك ونحوه ، اهـ . وتقدم أيضاً في التفسير في باب قوله : إذ همت

قوله : (وهو الذي خلق من الماء بشراً) إيراد الرواية (١) في هذا الباب مع إيراد الآية قبلها إشارة منه إلى أن المناكحة جائزة فيما بين من

طائفتان ، الآية قال : أى ﷺ أصبحت ، وسيأتى فى باب عون المرأة زوجها ، فقال بارك الله ، أو قال خيراً لك ، وسيأتى أيضاً فى باب الدعاء للمتزوج ، قال : فبارك الله عليك ، فهذه الروايات تشعر بأنه ﷺ استحسنت فعله بعد بيان مصلحته .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان وجه ذكر الآية . ولم يتعرضوا لوجه ذكر الآية فى الباب إلا ما قال العيني وتبعه القسطلاني إذ قال : وغرضه من إيراد هذه الآية الإشارة إلى النسب والصهر مما يتعلق بهما حكم الكفاءة ، اهـ . قال القسطلاني قوله : فجعله نسباً وصهرأ ، يريد فقسم البشر قسمين ذوى نسب : أى ذكوراً ينسب إليهم فيقال فلان بن فلان ، وفلانة بنت فلان ، وذوات صهر ، أى إناثا يصاهرهن ، وقيل جملة نسباً أى قرابة ، وصهرأ أى مصاهرة ، يعنى الوصلة بالنكاح من الأنساب ، لأن التوصل يقع بها بالمصاهرة ، لأن التوالد بها يكون ، اهـ . وقال الشيخ ابن القيم : وقد تنازع الفقهاء فى أوصاف الكفاءة ، فقال مالك فى ظاهر مذهبه : إنها الدين ، وفى رواية عنه : إنها ثلاثة : الدين ، والحرية ، والسلامة من العيوب ، وقال أبو حنيفة : هى : النسب والدين ، وقال أحمد فى رواية عنه هى : الدين والنسب خاصة ، وفى رواية أخرى هى خمسة : الدين ، والنسب ، والحرية ، والصناعة ، والمال ، وإذا اعتبر فيها النسب فعنه فيها روايتان : إحداهما أن العرب بعضهم لبعض أكفاء ، الثانية أن قريشاً لا يكافئهم إلا قرشى ، وبشر هاشم لا يكافئهم إلا هاشمى ، وقال أصحاب الشافعى : يعتبر فيها الدين والنسب ، والحرية والصناعة

والسلامة من العيوب المنفرة، ولهم في اليسار ثلاثة أوجه : اعتباره فيها ، وإلغاؤه . واعتباره في أهل المدن دون أهل البوادي ، فالمعجمي ليس عندهم كفؤاً للعربي ، ولا غير القرشي للقرشية ، ولا غير الهاشمي للهاشمية ، ولا العبد كفؤاً للحرية ، ولا من به عيب مثبت للفسخ كفؤاً للسليمة عنه ، ثم قال بعد ذكر الفروع : ولكن الكفاءة عند الجمهور هي حق للمرأة والأولياء ، ثم اختلفوا فقال أصحاب الشافعي رحمه الله : هي لمن له دلالة في الحال ، وقال أحمد رحمه الله تعالى في رواية : حق لجميع الأولياء قريتهم وبعيدهم ، فمن لم يرض منهم فله الفسخ . وقال أحمد في رواية ثالثة : إنها حق الله فلا يصح رضاهم بإسقاطه . ولكن على هذه الرواية لا تعتبر الحرية ولا اليسار . ولا الصناعة ولا النسب . وإنما يعتبر الدين فقط . فإنه لم يقل أحد ولا أحد من العلماء : إن نكاح الفقير للموسرة باطل وإن رضيت ، أو نكاح الهاشمية لغير الهاشمي . والقرشية لغير القرشي باطل ، وإنما نهينا على هذا لأن كثيراً من أصحابنا يحكون الخلاف في الكفاءة . هل هي حق لله أو الآدمي ويطلقون مع قولهم إن الكفاءة هي الخصال المذكورة . وفي هذا من التساهل وعدم التحقيق ما فيه . انتهى مختصراً . وفي البذل : ومذهب الحنفية أن الكفاءة تعتبر نسباً ، فريش أكفاء بعضهم بعضاً ، وباقي العرب أكفاء بعضهم بعضاً وحرية وإسلاماً وديانة ومالا ، وتعتبر للنساء لا للرجال لأن النصوص وردت بالاعتبار في جانب الرجال خاصة ، وكذا المعنى الذي شرعت به الكفاءة يوجب اختصاص اعتبارها بجانبهم ، لأن المرأة هي التي تستنكح لا الرجل ، لأنها هي المستفرشة ، وأما الزوج فهو المستفرش ، فلا تلحق الأنفة من قبائها ، انتهى مختصراً .

ليسوا أكفاء^(١)، إلا أن اعتبار الكفو والنسب أفضل ، لأن الله تعالى مدح بالنسب، فلا يخلو اعتباره عن مصالح وفوائد ، وإن لم يكن أمراً لا بد

وقال القسطلانى : الكفاءة معتبرة في النكاح لما روى جابر أنه رضي الله عنه قال : دألا لا يزوج النساء إلا الأولياء، ولا يزوجن من غير الأكفاء، ولأن النكاح يعقد للعبر، ويشتمل على أغراض ومقاصد كالازدواج والصحة والألفة وتأسيس القربات ، ولا ينتظم ذلك عادة إلا بين الأكفاء ، وقد حزم مالك رحمه الله تعالى : بأن اعتبار الكفاءة يختص بالدين لقوله عليه الصلاة والسلام : «الناس سواء، لأفضل العربى على عجمى إنما الفضل بالتقوى» وقال تعالى : «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» ، وأجيب بأن المراد به في حكم الآخرة ، وكلامنا في الدنيا ، اهـ . وقال العيني : قالوا في اعتبار الكفاءة أحاديث لا تقوم بأكثرها الحجة . وأمثلها حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له : «يا على ، ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أنت والجنائزة إذا حضرت والأيم إذا وجدت كفواً» ، وقال الترمذى غريب . وما أرى لإسناده متصلاً . وأخرجه الحاكم كذلك وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه . اهـ . وذكر أصحاب التخاريج الروايات في ذلك مع الكلام عليها .

(١) قال الموفق اختلفت الرواية عن أحمد في اشتراط الكفاءة لصحة النكاح . فروى عنه أنها شرط له . قال إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما وهذا قول سفيان . وقال أحمد في الرجل يشرب الشراب : ما هو بكفو لها يفرق بينهما . وقال : لو كان المتزوج حائكاً فرقت بينهما . لقول عمر رضى الله عنه : «لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء» ، رواه الحلال بإسناده وعن أبى إسحق الهمدانى قال خرج سلمان وجريز في سفر

فأقيمت الصلاة ، فقال جرير لسلطان تقدم أنت ، قال سلمان : بل أنت تقدم ، فإنكم معشر العرب لا يتقدم عليكم في صلاتكم ، ولا تنكح نساؤكم إن الله فضلكم علينا بمحمد ﷺ وجعله فيكم ، ولأن الزويج مع فقد الكفاءة تصرف في حق من يحدث من (*) الأولياء بغير إذنه ، فلم يصح كما لو زوجها بغير إذنها ، وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تنكحوا النساء إلا من الأكفاء ، الحديث ، ورواه الدارقطني إلا أن ابن عبد البر قال : هذا ضعيف لا أصل له ولا يحتاج بمثله ، والرواية الثانية عن أحمد أنها ليست شرطاً في النكاح ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، روى نحو هذا عن عمر وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز وغيرهم ، ومالك والشافعي وأصحاب الرأي لقوله تعالى : إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، ولأن الكفاءة لا تخرج عن كونها حقاً للمرأة أو الأولياء أو لهما ، فلم يشترط وجودها كالسلامة من العيوب ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في الدراية : وقال الشافعي رحمه الله : الكفاءة تستنبط من قصة بريرة وتخييرها لما عتقت ، واستدل ابن الجوزي بحديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً : تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء ، ، اهـ . وقال في الفتح : واعتبر الكفاءة في النسب الجمهور ، وقال أبو حنيفة : قريش أكفاء بعضهم بعضاً ، وليس أحد من العرب كفؤاً لقريش ، كما ليس أحد من غير العرب كفؤاً للعرب ، وهو وجه للشافعية ، وقال الثوري : إذا نكح المولى العرية يفسخ النكاح ، وبه قال أحمد في رواية ، وتوسط الشافعي فقال : ليس نكاح غير الأكفاء حراماً فأراد به النكاح ، وإنما هو تقصير بالمرأة والأولياء ،

(*) وفي المرح الكبير بدله : في حق من يحدث في الأولياء .

له منه ، كيف وقد أنكح^(١) أبو حذيفة سالماً ، وكان مولاه ، بنت أخيه هند ، وكذلك ضباعة كانت^(٢) تحت المقداد ، وكذلك

فإذا رضوا صح ويكون حقاً لهم تركوه ، فلو رضوا إلا واحداً فله فسخه ، وذكر أن المعنى في اشتراط الولاية في النكاح كيلاً تضعيع المرأة نفسها في غير كفء ، اهـ . وبسط الكلام على مسألة الكفاءة في الأوجز .

(١) كما ذكره الإمام البخارى في حديث الباب قال الحافظ : قوله « وأنكحه هنداً » كذا في هذه الرواية ، ووقع عند مالك « فاطمة » ، فلعل لها اسمين ، والوليد ابن عتبة أحد من قتل بيدر كافراً ، وقوله : بنت أخيه بفتح الهمزة ، وكسر المعجمة ثم تحتانية هو الصحيح ، وحكى ابن التين : أن في بعض الروايات بضم الهمزة وسكون الخاء ، ثم مثناة ، وهو غلط ، اهـ . قال العيني : هند يجوز فيه الصرف ومنعه ، أما منعه فللعلمية والتأنيث ، وأما صرفه ، فلأن سكون أوسطه يقاوم أحد السببين ، اهـ . قال القسطلانى : مطابقة الحديث للترجمة من تزويج أبى حذيفة سالماً الذى تبناه ، وهو مولى لامرأة من الأنصار بنت أخيه هند ، ولم يعتبر فيه الكفاءة إلا فى الدين ، اهـ . قلت : وسيأتى فى الحديث الآتى كلام الحافظ فى توجيه ذكر هذه الأحاديث .

(٢) قال الحافظ : قوله وكانت تحت المقداد ، ظاهر سياقه أنه من كلام عائشة . ويحتمل أنه من كلام عروة ، وهذا القدر هو المقصود من هذا الحديث فى هذا الباب ، فإن المقداد ، وهو ابن عمر الكندى نسب إلى الأسود ابن عبد يغوث الزهرى ، لكونه تبناه ، فكان من حلفاء قريش وتزوج ضباعة ، وهى هاشمية ، فلولا أن الكفاءة لا تعتبر بالنسب لما جازله أن يتزوجها لأنها فوقه فى النسب ، وللذى يعتبر الكفاءة فى النسب أن يجيب بأنهارضت

الأمر^(١) في قوله فاظفر بذات الدين ، يرجح اعتبار الدين على النسب ،

هى وأولياؤها ، فسقط حقهم من الكفاءة وهو جواب صحيح إن ثبت أصل اعتبار الكفاءة فى النسب ، اهـ .

(١) قال الحافظ قوله : فاظفر بذات الدين ، المعنى أن اللائق بذى الدين والمرودة أن يكون الدين مطمح نظره فى كل شئ ، لاسيما فيما تطول صحبته ، فأمره النبى ﷺ بتحصيل صاحبة الدين الذى هو غاية البغية ، وقد وقع فى حديث عبد الله بن عمر ، وعند ابن ماجه رفعه : ولا تزوجوا النساء الحسنين ، فعسى حسنهن أن يهلكهن ولا تزوجوهن ، لأموالهن ، فعسى أموالهن أن تطعنن ، وليكن تزوجوهن على الدين ، ولأمة سوداء ذات دين أفضل ، قال القرطبى : معنى الحديث أن هذه الخصال الأربعة هى التى يرغب فى نكاح المرأة لأجلها فهو خبر عما فى الوجود من ذلك ، لأنه وقع الأمر بذلك ، بل ظاهره إباحة النكاح لقصد كل من ذلك ، لكن قصد الدين أولى ، قال : ولا يظن من هذا الحديث أن هذه الأربعة تؤخذ منها الكفاءة : أى تنحصر فيها ، فإن ذلك لم يقل به أحد فيما علمت ، وإن كانوا اختلفوا فى الكفاءة ، ما هى ؟ اهـ . قال الكرماني : الحسب ما يعده الإنسان من مفاخر آبائه ، قال القاضي البيضاوى : من عادة الناس أن يرغبوا فى النساء لإحدى الأربع ، واللائق بأرباب الديانات ، وذوى المروءات أن يكون الدين مطمح نظرهم فى كل شئ ، لاسيما فيما يدوم أمره ، وذلك اختاره الرسول ﷺ بأكد وجه وأبلغه ، فأمر بالظفر الذى هو غاية البغية ، وقوله فاظفر ، جزاء شرط محذوف أى إذا تحققت بفضيلتها ، فاظفر أيها المسترشد بها ، فإنها تكسب منافع الدارين ، اهـ .

وكذلك قوله ^(١) وَيَسِّرْهُ : « هذا خير من ملء الأرض مثل هذا ، أشار إلى أن الدين هو المرجح القابل لمزيد الاعتناء ، فالمتدين أفضل من غيره ، وإن كان أدون منه في النسب والمال ، وإذا كان خيراً منه كان الإفكاح منه أفضل ، فعلم بذلك أن الأحق بالاعتناء في الكفاة هو الدين . »

(١) قال الكرمانى : قوله « هذا خير إلخ » ، إن كان الأول كافراً فوجهه ظاهر ، وإلا فيكون ذلك معلوماً لرسول الله وَيَسِّرْهُ بالروحى ، اهـ . قال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانى : هذا يعرف المراد من الطريق الأخرى التى ستأتى فى كتاب الرقاق بلفظ : قال رجل من أشرف الناس : هذا والله حرى إلخ ، لحاصل الجواب أنه أطلق تفضيل الفقير المذكور على الغنى المذكور ، اهـ . قال العيني بعد نقل كلاميهما : فى كل كلاميهما نظر : أما كلام الكرمانى فقوله بالروحى ليس كذلك ، لأنه قال مر رجل على رسول الله وَيَسِّرْهُ ، وقد شاهده وعرفه أنه مسلم أو كافر ، والظاهر أنه مسلم كان شريفاً بين قومه ، ولكن المار الثانى إن كان كما قبل إنه جميل بن سراقه ، وهو من أصحابه من خيار عباد الله الصالحين ، وأما قول بعضهم فأنزل من كلام الكرمانى على ما لا يخفى على المتأمل ، اهـ . ثم قال العيني : ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله « هذا خير إلخ » ، لأن فيه تفضيل الفقير على الغنى مطلقاً فى الدين ، فيكون كفواً لمن يريدان من النساء مطلقاً ، اهـ . قال القسطلانى : وإطلاق الحديث التفضيل على الغنى المذكور لا يلزم منه تفضيل كل فقير على كل غنى كما لا يخفى ، نعم فيه تفضيله مطلقاً فى الدين .
فيبقى الترجمة .

قوله (فنهوا عن نكاحهن إلا أن تقسطوا إلخ) ودلالته^(١) على الترجمة باعتبار أنه لم يقيد جواز النكاح بهن بالموسرين، وقد تبين كونهن موسرات فلم جواز نكاح المقل المثرية .

(١) قال العيني : مطابقتها للحديث من حيث أن الرجل إذا كان ولي القيمة الغنية وفقير يجوز له أن يتزوجها إذا أقصد في صداقها وعدل فصح أن الكفاءة^(٢) معتبرة في المال ، اهـ ، وقال الحافظ بعد ذكر الاختلاف في الكفاءة في المال ، وأما المثرية هي التي لها ثراء وهو الغنى ، ويؤخذ ذلك أي عدم الاشتراط من حديث عائشة الذي في الباب من عموم التقسيم فيه لاشتغاله على المثرى والمقل من الرجال ، والمثرية والمقلعة من الفساد ، فدل على جواز ذلك ، ولكنه لا يرد على من يشترط لاحتمال إضرار رضا المرأة ورضا الأولياء ، اهـ ، وفي تقرير المكي قوله : لجعله نسباً ، فلم أن الكفاءة باعتبار النسب لا اعتبار له ، فإن الكل مخلوق من الماء عباد الله بينهم صهر وأنساب من غير تخصيص صهر ببعض لبعض دون بعض ، فلا يصح تقييده بل المعتبر الكفاءة في الدين ، أما الكفاءة في النسب فإنما تعتبر لدفع الفتنة والفساد للحرق الثمين والعار في عادة الناس ، ولهذا إذا رضى الأولياء بغير الكفو سقطت الكفاءة فالخاصل أن المعتبر عند الله الكفاءة في الدين دون النسب ، إنما اعتبارها لدفع الفساد وقوله : باب الأكفاء في المال ، يريد أن المال تعتبر فيه الكفاءة أيضاً ، فالمقل إن كان بحيث لا يطبق مهر المثرية لا يتزوجها لأنه ليس كفواً لها في المال ، وإن تزوجها كان للأولياء حق الفسخ

(٢) كذا في الأصل والظاهر غير معتبرة إلا أن يقال إن شرط العدل في المهر يكفي للكفاءة

في المال ١٢ ز .

(باب ما يتق من شؤم المرأة)

أشار بذلك^(١) إلى توجيه الجمع بين روايتي إثبات الشؤم للمرأة ونفيه عنها

كما هو حكم الكفأة في النسب ، وإن كان بحيث يطبق مهرها لكنها كانت أكثر مالا منه فهو كفء لها في المال ولا اعتبار لهذه القلة ، فإن تزوجها لاحق للأولياء في الفسخ ، قوله : «فنهوا عن نكاحهن» ، فعلم أن المقل إذا لم يكمل صداقها إما لقلة المال أو للبخل ليس له أن ينكحها ، فإذا أقسط وأكمل صداقها له أن ينكحها وإن كانت هي أكثر مالا منه ، اهـ . وفي الأوجز عن الهداية في بيان كفأة المال هو أن يكون مال الكأ للهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية ، وعن أبي يوسف أنه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر ، وأما الكفأة في الغنى فمعتبرة عند أبي حنيفة ومحمد حتى أن الفانقة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لأن الناس يتفاخرون بالغنى ويتميزون بالفقر ، اهـ . وفي المغنى : واليسار المعتبر ما يقدر به على الإنفاق عليها حسب ما يجب لها ويمكنه أداء مهرها ، اهـ ، وفي الإقناع من فروع الشافعية في شروط تزويج الأب البكر بغير إذنها ، الثالث أن يزوجه بمهر مثلها ، والخامس أن لا يكون الزوج معسراً بالمهر ، قال البجيرمي : هو شرط للصحة ، وقوله : «معسراً بالمهر» ، أى بالحال منه دون ما اعتيد تأجيله ، وظاهره أنه لا بد أن يكون موسراً بالحال منه ولو زاد على مهر المثل ، قال (م ر) في شرحه : ويساره بحال صداقها فلو تزوجها من معسر به لم يصح لأنه بخسها حقها وليس مفرعاً على أن اليسار معتبر في الكفأة خلافاً لبعض المتأخرين .

(١) بسط الكلام على الحديث في الأوجز بمالا مزيد عليه ، وفيه قال

بأن الشؤم المنفي هو الشؤم بمعنى النحوسة ، والمثبت هو بمعنى الإضرار والمخالفة والعداوة ظاهرة كانت أو باطنة .

الحافظ : هو الشؤم بضم الشين المعجمة بعدها واو ساكنة ، وقد تهمز ضد الين ، يقال تشاءمت بكذا وتيمنت بكذا ، وقال في موضع آخر بضم المعجمة وسكون الطمة وقد تسهل فتصير واو ، وقال الطيبي : واوه همزة خففت فصارت واو ثم غلب عليها التخفيف حتى لم ينطق بها مهموزة ، واختلفوا فيه هل هو موجود أم لا ؟ وعلى الأول : هل هو على عمومه أو مخصوص ببعض أنواع الخيل وغيرها ؟ وظاهر الحديث أن الشؤم في هذه الثلاثة ، ومال مالك وابن قتيبة وغيرهما إلى ظاهره ، وقال آخرون : إن المراد على شرط وجوده كما ورد في الروايات ، قال الحافظ : وقع في رواية الباب في البخاري عن ابن عمر بلفظ إن كان في شيء ، وهكذا في الروايات الأخرى التي ذكرت في الأوجز ، وهذه الروايات تقتضي عدم الجزم بذلك ، وأخرج الطحاوي عن سعيد بن المسيب قال : سألت سعد بن مالك عن الطيرة فانهرنى فقال : من حدثك ؟ فكرهت أن أحدثه فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا طيرة ، وإن كانت الطيرة في شيء ففي المرأة ، الحديث ، قال الطحاوي : ففي هذه الروايات إن تسكن في شيء ، أي لو كانت تكون في شيء لكانت في هؤلاء ، فإذا لم تسكن في هؤلاء الثلاث فليست في شيء ، وقال : كان ذلك في أول الأمر ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : وما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب ، الآية ، حكاه ابن عبد البر ، قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال لا سيما مع إمكان الجمع ، ولا سيما وقد ورد في نفس هذا الحديث في التطير ، ثم إثباته في الثلاثة المذكورة في بعض طرقه عند الشيخين بلفظ : لا عدوى ولا طيرة

لأنما الشؤم في ثلاثة فذكرها ، وقال آخرون : يحمل الشؤم على قلة الموافقة
وسوء الطباع وهو كحديث سعد بن أبي وقاص رفعه : دمن سعادة المرأة :
المرأة الصالحة ، والمسكن الصالح ، والمركب الحسن ، ومن شقاوة المرأة : المرأة
السوء ، والمسكن السوء ، والمركب السوء ، أخرجه أحمد ، وهذا يختص ببعض
أنواع الأجناس المذكورة دون بعض ، وبه صرح ابن عبد البر فقال :
يكون لقرم دون قوم وذلك كله بقدر الله تعالى ، قلت : وأوجه الأقوال
عندى في ذلك ما أفاده شيخ مشايخنا الكنكوهي قدس سره في الكوكب
الدرى إذ قال : وأصح التأويلات فيه أن الشؤم يراد به معنيان : النحوسة
المطلقة ، والثاني اشتبه على ما يكرهه الطبيعة ويجتذب منه المشاق وكونه
سبباً لما يتنفر منه الطبيعة ، فثبت نفي الشؤم أصلاً أو قال : لو كان الشؤم
لكان في هذه الثلاثة ، فالمراد هو المعنى الأول ، وحيث أثبتته أراد الثاني ،
وقال المعنى : إنما قلنا : إن الحديث متروك الظاهر لأجل قوله وَاللَّهِ ، لا حيرة ،
وهي نكرة في سياق النفي فتعم الأشياء التي يتطير بها ، ولو خيلنا الكلام
لكانت هذه الأحاديث تنفي بعضها بعضاً ، ومحال أن يظن بالنبي وَاللَّهِ مثل هذا
الاختلاف في النفي والإثبات في شيء واحد ووقت واحد ، اه مختصراً ملخصاً
من الأوجز . وفيه بعد ذلك في ذكر المرأة وشؤمها كونها غير صالحة تراها
فقسوءك وتحمل لساناً عليك وسوء خلقها وعقم رحمها ، وفي رواية ضعيفة :
إذا حنت إلى زوجها الأول فهي مشومة ، وقال الزرقاني : أو غلاء مهرها
أو عدم قنمها ، اه .

(باب الحرية تحت العبد)

وهذا (١) لا يثبت

(١) أجمل الشيخ قدس سره الكلام هنا لأنه قد أشيع الكلام على ذلك في تقريرى الترمذى وأبى داود ، وتوضيح المسألة كما بسط فى الأوجز أنهم اختلفوا فى مسألة خيار العتق وهى أن الأمة إذا عتقت وكان زوجها عبداً فللأمة المعتقدة الخيار إجماعاً ، لكن إذا كان زوجها حراً فالمسألة خلافية لا خيار لها عند الأئمة الثلاثة وغيرهم ، وذهبت جماعة منهم الشعبي والثورى والنخعى والحنفية إلى ثبوت الخيار لها ، ومبنى الاختلاف بينهم اختلافهم فى علة الخيار فعلتها عندهم عدم الكفاءة ، ولذا قالوا : إن الزوج إذا كان حراً فالكفاءة ثابتة وإذا كان عبداً فلم تبق الكفاءة لصيرورة الزوجة حرة . وعندنا الحنفية : علة الخيار ملكها بضعها فإن الأمة قبل ذلك كانت محلاً للطلاق فقط وبعد العتق صارت محلاً للثلاث ، وهذه المسألة أولى لكونها مستفادة من قوله ﷺ : ملكك بضعك فاخترى ، ولأريب فى أن النبى ﷺ جعل الخيار لبريرة حين عتقت ، واختلفت الروايات فى زوجها حين عتقت ، هل كان حراً أو عبداً ؟ ورجح الأئمة الثلاثة رواية كونه عبداً لكونها موافقاً لأصلهم ، ورجحت الحنفية رواية كونه حراً لموافقة علمهم المستنبطة من الحديث ، وفى البذل قال الشيخ ابن القيم فى الهدى : إن حديث عائشة رضى الله عنها رواه ثلاثة : الأسود وعروة والقاسم ، فأما الأسود فلم يختلف عنه أنه كان حراً ، وأما عروة فعنه روايتان صحيحتان متعارضتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية أنه كان عبداً ، وأما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية الشك ، اه . قلت : والجزم قاض ولا ترجيح لإحدى روايتى عروة للتعارض ، فبقيت رواية الأسود سالمة ومعها رواية

بالرواية الموردة^(١) فيه إلا إذا سلم مذهبنا إليه الشافعية من أن زوجها كان

الجزم لابن القاسم ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب: اختلفت الروايات في ذلك فاخذ الإمام برواية الأسود لثلاث مخالف قوله عليه الصلاة والسلام وطلاق الأمة ثنتان ، من غير تفريق في أن يكون زوجها حراً أو عبداً مع أن قولها كان عبداً يحتمل المجاز فإنه كان عبداً لاشك فيه ، ولو عمل بقولها وكان عبداً لزم ترك العمل بقوله عليه السلام ، طلاق الأمة ثنتان ، وذلك لأننا لم نخبرها بالعق لزم القول باعتبار الطلقات بالرجال ، والرواية ناطقة بخلافه ، وأصل الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله اعتبار الطلاق بالنساء فإنما لما اعتبرناه بها لزم القول بزيادة الملك عليها بإعتاقها ، وهو لما لم يعتبر بها بل اعتبره بالرجال لم يقل بثبوت الخيار لها ، إذ هي على ما كانت لم يتغير شيء من صفاتها ، وإنما خيرها إذا كانت تحت عبد لثلاث يلزمها عار بالاستغفار تحتها ، ثم قوله ، ولو كان حراً لم يخبرها ، اجتهد محض من الصحابة أو من الرواة وليس علينا تسليمه ، سيما وقد يعارضه الحديث المرفوع وهو الذى ذكرنا من قوله عليه السلام ، طلاق الأمة تطليقتان ، مع أن العمل على حديث العبدية يفوت العمل بالحديث الآخر ، ولا عكس ، اهـ . وبسط في هامشه أنه قول من دون عائشة رضى الله عنها .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لأن الإمام البخارى رحمه الله تعالى أورد الرواية في الباب مختصرة ليس فيها ذكر زوجها : هل كان حراً أو عبداً ؟ وقالت الشراح كما اختاره الشيخ قدس سره أيضاً من أن ترجمة البخارى مبنية على كون زوجها عبداً عند البخارى ، والروايات في ذلك مختلفة كما تقدم الكلام عليه قريباً ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وليس في

حين عتقها عبداً ^(١) [ياض] .

هذا الحديث التصريح بكون زوج بريرة عبداً ولا حراً ، لكن صنيع البخارى يدل على أنه كان حين عتقت عبداً ، اه . وقال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أن زوج بريرة كان عبداً ، وفي التلويح : وليس فيه تصريح بكون زوجها عبداً أولاً غيره ، وقد تجاذبت فيه الروايات ، فقائل كان حراً وقائل كان عبداً ، فلا يتمحض للبخارى استدلاله ، ولم يأت في حقيقته بشئ . من ذلك ، ولا يقال ترجيح عنده كونه عبداً لأن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه في الجانب الآخر ، وليس كون أحدهما بأولى من الآخر إلا بترجيح نقل من خارج ، قال العيني : هذا الذى ذكره لا يدفع وجه المطابقة لأنه وضع هذه الترجمة وساق له الحديث المذكور بناء على ما ترجع عنده ، وأما ترجيح أحد القولين على الآخر بالنقل من خارج فلا دخل له ههنا في وجه المطابقة فافهم ، اه . قلت : وما قالوا من صنيع البخارى يستنبط من لفظه في الترجمة : الحرية تحت العبد .

(١) وكتب الشيخ قدس سره بعد هذا الكلام : ولا يبعد أن يقال : المدعى ثابت على كل من المذهبين ، ثم ضرب عليه ، وترك بعد ذلك بياضاً قرياً من نصف سطر ، وما أفاده من قوله المدعى ثابت ظاهر ، لأن الحرية إذا كانت تحت العبد بخيارها ثابت على المذهبين ، أما عندهم فلمعهم الكفاءة ، وأما عندنا فلملكها البضع ، وأمله ضيب عليه لأنه لم يبق حينئذ فائدة لترجمة البخارى لكون المسألة إجماعية إلا أن يقال : إن البخارى أشار بذلك إلى اختلاف العلتين مع اتحاد المذهبين ، أو يقال : إن مراد الشيخ من قوله المدعى ثابت

قوله : (وأشار إسماعيل) بأصبعيه بأن ضمهما (١) أولائهم فرقمها إشارة إلى التفريق ، أى كونا كذلك .

على المذهبين أن الإمام البخارى لم يفصح في الترجمة بشئ . ولا الرواية الواردة في الباب تصرح بكونه عبداً أو حراً ، والروايات في ذلك مختلفة في البخارى أيضاً ، فإن أريد بالرواية رواية الحرية على مذهب الحنفية أو رواية كونه عبداً على مذهب غيرهم فالترجمة ثابتة على كلا المذهبين لكن لفظ الترجمة « الحرية تحت العبد » ينفي هذا الاحتمال ، ويؤيد الأول فتدبر وتشكر .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في المراد بالإشارة أوجه بما قاله الثمراح في المراد بها ، وبه جزم في تقرير المسكى إذ قال : قوله « وأشار إله » ، يعنى فرق بين السبابة والوسطى وقال فرقماعنك هكذا ، اه . وقال العلامة العيني تبعاً للكرمانى ، قوله « بأصبعيه » ، يعنى أشار بهما حكاية عن أيوب السخنيانى في إشارته بهما إلى الزوجين ، اه . قال الحافظ : يعنى يحكى إشارة أيوب ، والقائل على والحاكى إسماعيل ، والمراد حكاية فعل النبي ﷺ حيث أشار بيده وقال بلسانه « دعها عنك » ، فحكى ذلك كل راو لمن دونه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب شهادة المرضعة ، وقال الترمذى بعد ذكر حديث الباب : والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أجازوا شهادة المرأة الواحدة في الرضاع ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما : تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع وتؤخذ يمينها ، وبه يقول أحمد وإسحاق ، وقال بعض أهل العلم : لا تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع حتى يكون أكثر وهو قول الشافعى وعبد الله ابن أبي مليكة ، وقال ابن جرير عن ابن أبي مليكة : أدركت ثلاثين من أصحاب النبي

صلى الله عليه وآله وسلم سمعت جارد بن معاذ يقول : سمعت وكيعاً يقول :
 لا تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع في الحكم ويفارقها في الورع ، اه .
 وفي حاشية البخارى لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى قوله : دعها عنك ،
 هذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط ، إذ ليس منها إلا إخبار امرأة عن
 فعلها في غير مجلس الحكم ، والزوج مكذب لها فلا تقبل لأن شهادة المرأة على
 فعل نفسه غير مقبول شرعاً ، وعند بعض الفقهاء محمول على فساد النكاح
 بمجرد شهادة النساء ، فقال مالك وابن أبى ليلى : تثبت الرضاع بشهادة امرأتين
 وقيل بشهادة أربع ، وقال ابن عباس بشهادة المرضعة وحدها بيمينها ، وبه
 قال أحمد وإسحق ، وعند الحنفية : لا يثبت ما لم يشهد به رجلان أو رجل
 وامرأتان ، هذا ملقط من المرقاة والطبى والسكرمانى ، اه . وقال في موضع
 آخر : وهذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط والحث على التورع
 من مظان الشبه لا الحكم بثبوت الرضاع وفساد النكاح بمجرد شهادة المرضعة
 إذ لم يكن بحضرته عليه السلام ترفع وأداء شهادة ، بل كان ذلك مجرد إخبار
 واستفسار ، وإنما هو كسائر ما يقبل فيه شهادة النساء الخالص إلى آخر
 ما ذكر من المذاهب ، وفيه أيضاً عن العيني : قال أصحابنا يثبت الرضاع
 بما يثبت به المال ، وهو شهادة الرجلين أو رجل وامرأتين ، وعند الشافعى
 تثبت بشهادة أربع نسوة ، اه . مختصراً . قلت : والظاهر عندى أن ميل
 الإمام البخارى في هذه المسألة إلى قول الإمام أحمد ، ولذا لم يذكر في الباب
 إلا هذا الحديث الواحد ، وهكذا في كتاب الشهادات ، ولذا ذكر الحديث
 في كتاب البيوع في باب تفسير المشبهات ، .

قوله : (لا يرى بأساً أن ينزع إلخ) ذهب^(١) في تفسير الآية إلى أن المراد

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ظاهر ألفاظ البخارى فإن ظاهر سياقه أن المسألة في نكاح عبده جاريته ، وما يظهر من كلام الشراح كما سيأتى قريباً أن المسألة من باب شرى الأمة المزوجة ، وما أفاده الشيخ قدس سره وافقه مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال : قوله : أن ينزع ، أى بدون أن يطلقها العبد ، غرضه أن الطلاق في اختيار المولى دونه ، اهـ . وفي تقريره الآخر قوله : لا يرى - أى أنس - بأساً إلخ ، لإطلاق ما ملكت ، وقلنا قال عليه الصلاة والسلام : الطلاق لمن أخذ ساقها ، اهـ . ويؤيد قول الشيخ ما قال الكرماني ، يعنى قال أنس : معنى الآية حرمت المزوجات إلا الأمة المزوجة بعده فإن لسببه أن ينزعها من تحت نكاح عبده ، اهـ . فإن ثبت أن مذهب أنس رضى الله تعالى عنه موافق لقول جابر وابن عباس إن الطلاق بيد السيد فالمعنى واضح ، ففي الأوجز في حديث الموطأ عن ابن عمر كان يقول : من أذن لعبده أن ينسكح فالطلاق بيد العبد ، الحديث ، قال الباجي : يريد أن السيد لا يملك أن يفرق بينه وبين زوجته ولا يوقع عليها طلاقاً ولا يمنع العبد من إيقاع ذلك وإن كان له منعه من النكاح ، وهذا قال جمهور الصحابة عمر وعلى وعبد الرحمن بن عوف ، وبه أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي وماتر فقهاء الحجاز والعراق ، وروى عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس أن الطلاق بيد السيد ، وقال غيرهما : إن كان السيد زوجته فالطلاق بيد العبد ، وإن كان اشتراه مزوجاً فله أن يفرق بينهما ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : قوله : وقال أنس إلخ ، وصله اسماعيل القاضي في كتاب أحكام القرآن

بما ملكت أيمانكم ، أن الرجل إذا أنكح جاریته عبده ، فله أن ينزعها منه ويطلقها ، والجمهور ^(١) على أنه لا يملك المولى تطليق أمته لقوله : «الطلاق» ^(٢) لمن أخذ بالساق ، وحمل الآية السبايا اللاتي هن أزواج فيطأهن بعد الاستبراء .

بإسناد صحيح من طريق سليمان التيمي عن أبي مجلز عن أنس بن مالك أنه قال في قوله تعالى : «والمحصنات» ذوات الأزواج الحرائر ، إلا ما ملكت أيمانكم ، فإذا هو لا يرى بمالك اليمين بأساً أن ينزع الرجل جاریة من عبده فيطأها ، وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أخرى عن التيمي بلفظه : ذوات البعول ، وكان يقول بيعها طلاقها ، والأكثر على أن المراد بالمحصنات ذوات الأزواج يعني أنهن حرام وأن المراد بالاستثناء في قوله : «إلا ما ملكت أيمانكم» المسبيات إذا كن متزوجات فإنهن حلال لمن سباهن ، اهـ .

(١) كما تقدم قريباً عن الأوجز والفتح ، وقال القسطلاني تبعاً للكرمانى : والأكثر على أن المراد بما ملكت أيمانهم اللاتي سبين وهن أزواج في دار الكفر فهن حلال لغزاة المسلمين وإن كن محصنات ، اهـ .

(٢) وهو من الأحاديث المشهورة على السنة الفقهاء ، ذكره السخاوى في المقاصد الحسنة ، وفي الأوجز : ويشهد للجمهور من المرفوع ما رواه ابن ماجه والدارقطنى عن ابن عباس قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله سيدى زوجنى أمته وهو يريد أن يفرق بينى وبينها ، فصعد النبي ﷺ المنبر فقال : يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينهما ، إنما الطلاق بيد من أخذ بالساق » ، اهـ .

قوله (ومن الصهر سبع ثم قرأ إلخ) ومفهوم العدد لا يعتبر^(١) به فلا ضير لو ثبت حرمة الزيادة على السبع في النسب أو الصهر ، ثم الاستشهاد^(٢) بالآية إما أن يكون على الجملة الأولى فقط أو يقال أراد بها إثبات المدعى أعم من أن يكون مفهوماً صريحاً بالنص فهو تبعاً له^(٣) أو أعم من أن يكون التحريم مؤبداً أو مؤقتاً ، ولا شك بعد ذلك في دلالة الآية على تحريم سبع من النسوة

(١) وهذا أصل مطرد معروف متفق عليه بين الفقهاء والمحدثين .

(٢) وهذا ظاهر سياق الآية ، فإن المذكور في الآية سبع من النسب نصاً ولا ذكر للصهر فيها إلا في قوله : وأمهات نساءكم وربائبكم ، وقال الحافظ : قوله : ثم قرأ حرمت عليكم ، وفي رواية يزيد بن هارون عن سفيان عند الإسماعيل قرأ الآيتين ، وإلى هذه الرواية أشار المصنف بقوله في الترجمة إلى عليهما حكيماً ، فإنها آخر الآيتين ، ووقع عند الطبراني عن ابن عباس في آخر الحديث ثم قرأ : حرمت عليكم أمهاتكم ، حتى بلغ : وبنات الأخ وبنات الأخ ، ثم قال : هذا النسب ثم قرأ : وأمهاتكم اللاقي أرضعنكم ، حتى بلغ : وأن تجمعوا بين الأخنتين ، وقرأ : ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء ، فقال هذا الطاهر فإذا جمع بين الروایتين كانت الجملة خمس عشرة امرأة وفي تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجاوز ، وكذلك امرأة الغير إلى آخر ما بسطه الحافظ .

(٣) قال الكرماني : قال الجوهري الأصهار : أهل بيت المرأة ، ومن العرب من يجعل الصهر من الأحماء والأختان جميعاً ، فإن قلت الآية لا تدل على السبع الصهرى ، قلت : افتصر على ذكر الأمهات والبنات لأنهما كالأساس

وهي السبع الحاصلة بوضع لفظ الزوجة موضع ضمير الخطاب ، أى حرمت عليكم أمهات زوجاتكم وبناتهن ، وأخواتهن وعماتهن وخالاتهن وبنات أخوتهن وبنات أخواتهن ، والله أعلم .

قوله (بين ابنتي عم) أى بين^(١) ابنتين كل منهما بنت عم لآخره .

منهن وبني أخوات الزوجة وعماتها وخالاتها وبنات أخى الزوجة وبنات أختها وهذا بترتيب ما فى القرآن من النسب ، اهـ . وفى المرقاة : قال النووى : المحرم على التأيد من الصهر : أم الزوجة وزوجة الابن وابن الابن والإبنة وإن سفل ، وزوجة الأب والجد وإن علا ، وبنت الزوجة المدخول بها ، ولا على التأيد : أخت الزوجة وعمتها وخالتها ، قال القارى : وفيه أن عماتها وخالاتها غير مفهومين من الآية ، وكذا زوجة الأب منها ، بل من قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ، فلا يحسن الاستشهاد بها بقوله : ثم قرأ حرمت عليكم أمهاتكم ، الآية ، فالظاهر أنه مراد من النسب سبع لكن ذكر بلفظ الصهر تغليظاً ، ولذا قال صاحب المدارك : فى الآية ذكر المحرمات الباقيات وهن سبع من النسب ، وسبع من السبب ، فعلى هذا كل من الأربعة عشر مفهوم من الآية إلى قوله : ما ملكت أيمانكم ، والسبع السببى هى الأم والأخت الرضايعتان وأم الزوجة وبناتها وامرأة الابن وأخت الزوجة والمرأة المزوجة ، اهـ . وتقدم قريباً فى كلام الحافظ فى تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجوز .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق وأبو عبيد وزاد فى ليلة واحدة بنت محمد بن على وبنت عمر بن على ، اهـ . فإن كل واحدة منهما بنت عم للأخرى

قوله : (ومن قال - بنات ولدها إلخ) يعني (١) بذلك أن التحريم غير مقتصر على الربائب اللاتي في حجوره ، بل تحرم بنت ولد زوجته وإن سفلت .

وزاد العيني : قال ابن بطال وكرهه مالك وليس يحرام وإنما هو لأجل القطعية ، قال : وهو قول عطاء وجابر بن زيد ، اه . وقال الحافظ تحت قول البخاري : وليس فيه تحريم إلخ ، هذا من تفقه المصنف وقد صرح به قتادة قبله كما ترى ، وقد قال ابن المنذر : لا أعلم أحداً أبطل هذا النكاح قال : وكان يلزم من يقول بدخول القياس في مثل هذا أن يحرمه ، وقد أشار جابر بن زيد إلى العلة بقوله للقطعية ، أي لأجل وقوع القطعية بينهما لما يوجه التنافس بين الضرتين في العادة ، وسيأتي التصريح بهذه العلة في حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها ، بل جاء ذلك منصوفاً في جميع القرابات ، فأخرج أبو داود وابن أبي شيبة من من مرسل عيسى بن طلحة : نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطعية ، وقد نقل العمل بذلك عن ابن أبي ليلى ، وعن زفر أيضاً ، ولكن انعقد الإجماع على خلافه ، اه .

(١) لا يذهب عليك أن ههنا مسألتين : الأولى التي أشار إليها في المتن بقوله : ومن قال بنات ولدها إلخ ، والثانية التي ذكرها البخاري بقوله : وهل تسمى الريبة وإن لم تكن في حجره ؟ أما المسألة الأولى - يعني كون بنات الأولاد في حكم البنات - ففي الهداية في بيان المحرمات : ولا بنت ولده وإن سفلت للإجماع ، وفي هامشه : سواء كانت بنت ابن أو بنت بنت وذلك للإجماع ، اه . وقال ابن عابد تحت قوله : حرم أصله وفرعه علا أو نزل ، لكن اختلف في توجيه حرمة الجدات وبنات البنات ، فقبل بوضع اللفظ وحقيقته ، لأن الأم

في اللغة الأصل والبنت الفرع ، فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشكك ،
وقيل بعموم المجاز ، وقيل بدلالة النص ، والكل صحيح وتماه في البحر ، اه .
وفي البحر : وقيل بمجازه لا أنه جمع بين الحقيقة والمجاز بل بعموم المجاز ،
فيراد بالأم الأصل أيضاً وبالبنت الفرع ، فيدخلان في عمومه ، والمعروف
لإرادة ذلك في النص الإجماع على حرمتهم ، اه . وأما المسألة الثانية في البحر
عن الكشف : ذكر الحجر في الآية خرج مخرج العادة أو ذكر للنشيع
عليهم لا لتعلق الحكم به نحو أضعافاً مضاعفة ، في قوله تعالى لا تأكلوا الربا
أضعافاً مضاعفة ، وتفسير الحجر أن تزف البنت مع الأم إلى بيت زوج الأم ،
وأما إذا كانت البنت مع الأب لم تكن في حجر زوج الأم ، وأما بنات الريبة
وبنات أبنائها وإن سفلن فثبتت حرمتهم بالإجماع ، وبما ذكرنا أولاً ، وفي
التيين : ويدخل في قوله « وربائبكم » بنات الريبة والريب لأن الاسم
يشملهن بخلاف حلائل الأبناء والآباء لأن الاسم خاص بهن ، فلا يتناول
غيرهن ، يعني فلا تحرم بنت زوجة الابن ولا بنت ابن زوجة الابن ولا بنت
زوجة الأب ولا بنت ابن زوجة الأب ، اه . مافي البحر ملخصاً . وقال ابن
كثير : وأما قوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم » فالجمهور على أن الريبة
حرام سواء كانت في حجر الرجل أو لم تكن في حجره ، قالوا : هذا الخطاب
خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له ، وفي الصحيحين : أن أم حبيبة ، فذكر
حديث الباب ، وقال : فجعل المناط في التحريم مجرد تزوجه أم سلمة وحكم
بالتحريم بذلك ، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة والفقهاء السبعة وجمهور
السلف والخلف ، وقد قيل : بأنه لا تحرم الريبة إلا إذا كانت في حجر

الرجل ، فإذا لم يكن كذلك فلا تحرم ، فقد روى من طريق إبراهيم بن عبيد
عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : كانت عندي امرأة فتوفيت فوجدت
عليها ، فلقيني علي بن أبي طالب ، فقال : مالك ؟ قلت : توفيت المرأة ،
فقال علي : لها ابنة ؟ قلت : نعم ، وهي بالطائف . قال : كانت في حجرك ؟
قلت : لا ، هي بالطائف ، قال فانكحها ، قلت فأين قول الله تعالى دور بانيكم
اللاقى في حجر ركم ، قال إنما لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك ،
إسناده قوى ثابت إلى عليّ على شرط مسلم ، وهو قول غريب جداً ، وإلى
هذا ذهب داود الظاهري وأصحابه ، وحكاه الرافعي عن مالك ، واختاره
ابن حزم وحنكي لي الحافظ الذهبي : أنه عرض هذا على الشيخ الإمام ابن
تيمية فاستشكله ، وتوقف في ذلك ، انتهى مختصراً . وقال ميني : قال ابن
المنذر والطحاوي إنه (*) غير ثابت عنه فيه إبراهيم بن عبيد رافعة لا يعرف
وأكثر أهل العلم تلقوه بالدفع والخلاف ، واحتجوا في دفعه بقوله لام حبيبة
فلا تمرضن علي بناتكن ولا أخواتكن ، فدل ذلك على انتفائه ، وواه أبو عبيد
أيضاً ، اهـ . وتعقب عليه الحافظ في الفتح فقال : وقد دفع بعض المتأخرين
هذا الأثر وادعى نفي ثبوته بأن إبراهيم بن عبيد لا يعرف وهو عجيب ، فإن
إبراهيم ثقة تابعي معروف ، وأبوه وجده صحابيان والأثر صحيح عن علي رضي
الله عنه ، وكذا صح عن عمر رضي الله عنه أنه أفق من سألته إذ تزوج بنت
رجل كانت تحتها جدتها ، ولم تكن البنت في حجره ، أخرجه أبو عبيد ، وهذا

(*) أى الأثر المذكور عن علي وقد وقع هنا سقوط في نسخة الميني فتنبه ١٢ ز .

قوله : (فترى خالة أبيها بتلك المنزلة) أراد^(١) بالخالة أعم من أن تكون متعلقة بأبيها رضاعاً أو نسباً ، وكذلك الأب عام من أن يكون أباً رضاعياً لها أو نسبياً ، ويتفرع منه شقوق شتى ، وبحسبه يصح الاستدلال^(٢) بقوله حرّموا من الرضاع .

ولأن كان الجمهور على خلافه ، فقد احتج أبو عبيد للجمهور بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : فلا تعرضن على بناتكن ، قال فعم ولم يقيد بالحجر ، وهذا فيه نظر لأن المطلق محمول على المقيد ، ولولا الإجماع الحادث في المسألة وندرة المخالف لكان الأخذ به أولى لأن التحريم جاء مشروطاً بأمرين : أن تكون في الحجر وأن يكون الذى يريد الزواج قد دخل بالأم فلا تحرم بوجود أحد الشرطين إلى آخر ما قال .

(١) وفي تقرير المكي قوله «فترى إلخ» أى أبيها من الرضاة بتلك المنزلة ، أى بمنزلة خالة أبيها من النسب المذكورة ضمناً فى قوله وخالتها لأن الخالة وأخواتها (*) كالعمة مثلاً كما تطلق على خالة نفسه كذلك تطلق على خالة أبيها وإن علت على مامر أن الابن والبنت يطلق على ابن الابن وبنت البنت بحسب اللغة ، فلما كانت خالة أبيها من النسب المذكورة ضمناً ، وكذا حكمها كان مذكوراً ضمناً فى قوله وخالتها ، وهو عدم جواز جمعها معها قاس عليها حكم خالة أبيها من الرضاة هذا ، اهـ .

(٢) قال العيني : قوله «فترى إلخ» من كلام الزهرى وهو بفتح النون وضمها فبالفتح بمعنى نعتقد وبالضم بمعنى نطق خالة أبيها مثل خالتها فى الحرمة ،

(باب هل للمرأة^(١) أن تهب نفسها إلخ)

ويروى فيرى بالياء آخر الحروف ، قاله الكرماني ، وقال صاحب القوضيح : استدلال الزهري غير صحيح لأنه استدل على تحريم من حرمت بالنسب فلا حاجة إلى تشبيهها من الرضاع ، اه . وقال الحافظ : في أخذ هذا الحكم من هذا الحديث نظر ، وكأنه أراد إلحاق ما يحرم بالصهر بما يحرم بالنسب ، كما يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب ، ولما كانت خالة الأب من الرضاع لا يحل نكاحها فكذلك خالة الأب لا يجمع بينها وبين بنت ابن أخيها ، قال الثوري : احتج الجمهور بهذه الأحاديث وخصوا بها عموم القرآن في قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، وقد ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد ، وانفصل صاحب الهداية من الحنفية عن ذلك بأن هذا من الأحاديث المشهورة التي تجوز الزيادة على الكتاب بمثلها ، اه .

(١) اعلم أولاً أن في الترجمة والحديث عدة مباحث ، الأول : أن هبة المرأة نفسها خاصة للنبي ﷺ ، أو يعم غيره أيضاً وإليه أشار الإمام البخاري رحمه الله بقوله « هل » ، ويتفرع على التقدير الثاني اختلافهم في أن النكاح بلفظ الهبة جائز أم لا ؟ وهو المبحث الثاني ، والثالث هل يجوز النكاح بغير صداق كما يدل عليه لفظ الهبة ، ويتضمن هذا مسألتين : الأولى : هل يصح النكاح بغير ذكر الصداق ، والثانية : هل يصح بنفي الصداق أم لا ؟ وكان المناسب لهاتين المسألتين ماسياتي من تبويب الإمام البخاري « باب التزويج على القرآن وبغير صداق » ، لكن الشيخ قدس سره لما لم يتعرض لهذا الباب في التقرير أرادت أن أنه على هاتين المسألتين في هذا الباب لمناسبة ما لهما لهذا الباب ، والبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله في كلام عائشة رضي الله عنها نوع

اختصار ، أما المبحث الأول في الأوجز عن الباجي : لا خلاف أنه لا يجوز
نكاح بدون صداق لغير النبي ﷺ والأصل في ذلك قوله تعالى : و امرأة
مؤمنة إن وهبت نفسها ، الآية ، فأخبر تعالى أن ذلك خاص للنبي ﷺ
دون سائر المؤمنين ، فلا يحل ذلك لغيره ، ومن جهة السنة حديث الباب ،
فإن المرأة لما قالت : وهبت نفسي لك لم ينكر ذلك عليها فلو كان منكراً
لأنكره عليها ، ثم لما سأل القائم نكاحها لم يجعل له إلى ذلك سبيلاً دون
صداق مع حاجته القائم وفقره وعدم ما يصدقها إياه حتى أنكره بمأمعه من
القرآن ، ولو جاز أن يخلو نكاح غير النبي ﷺ من عوض لما منعه النبي ﷺ
ذلك مع شدة الفقر والحاجة ، وقال النووي : في انعقاد نكاح النبي ﷺ
بلفظ الهبة وجهان ، أحدهما ينعقد لظاهر الآية والحديث ، والثاني لا ينعقد
إلا بلفظ التزويج أو النكاح كغيره من الأمة ، فإنه لا ينعقد إلا بأحد هذين
اللفظين عندنا بلا خلاف ، انتهى ما في الأوجز ، وقال الحافظ : قوله باب
هل للمرأة أن تهب إلخ ، أي فيحل له نكاحها بذلك وهذا يتناول صورتين
إحداهما مجرد الهبة من غير ذكر مهر ، والثاني العقد بلفظ الهبة ، فالصورة
الأولى ذهب الجمهور إلى بطلان النكاح ، وأجازه الحنفية والأوزاعي
ولكن قالوا : يجب مهر المثل ، وحجة الجمهور قوله تعالى : خالصة لك من
دون المؤمنين ، ، فعدوا ذلك من خصائصه ﷺ ، وأنه يتزوج بلفظ الهبة
بغير مهر في الحال ولا في المال ، اه . وقال القسطلاني : قوله هل للمرأة
أن تهب نفسها لأحد من الرجال على أن ينكحها من غير ذكر صداق أو مع
ذكره ، أجازه الحنفية ، لكن قالوا : يجب مهر المثل لقوله تعالى : و امرأة

مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي ، ، عطفاً على المحلات في قوله ، إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ، وقالوا : لا يقال الانعقاد بلفظ الهبة خاص به ﷺ بدليل قوله ، خالصة لك ، لأننا نقول الاختصاص والخلوص في سقوط المهر بدليل أنها مقابلة بمن آتى مهرها في قوله تعالى ، إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ، إلى قوله ، وامرأة مؤمنة ، وبدليل قوله تعالى ، لكيلا يكون عليك حرج ، والحرج بلزوم المهر دون لفظ التزويج ، فصار الحاصل أحللنا لك الأزواج المؤتى مهورهن والتوهمبت نفسها لك فلم تأخذ مهرأ خالصة ، هذه الخلصة لك من دون المؤمنين ، أمام فقد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم من المهر وغيره ، اه .

المبحث الثاني : في جواز النكاح بلفظ الهبة ، وهو يختلف بين الأئمة ففي الأوجز ، قال الموفق : ينعقد النكاح بلفظ الإنكاح والتزويج إجماعاً ولا ينعقد بغيرهما ، وبهذا قال ابن المسيب وعطاء والزهرى والشافعى ، وقال الثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتليك ، وقال مالك ينعقد بذلك إذا ذكر المهر واحتجوا بمحدث الباب لما في رواية البخارى ، قد ملكتكها بمالك من القرآن ، قال الحافظ : استدل بذلك على جواز العقد بدون لفظ النكاح والتزويج ، وخالف ذلك الشافعى ومن المالكية ابن دينار وغيره ، والمشهور عن المالكية جوازه بكل لفظ دل على معناه إذا قرن بذكر الصداق أو قصد الفكاك كالهبة والصدقة والبيع ، ولا يصح عندهم بلفظ العارية والإجارة

والوصية ، واختلف عندم في الإحلال والإباحة وأجازة الحنفية بكل لفظ يقتضى التأيد مع القصد ، وقال أيضاً في موضع آخر ، ذهب الجمهور إلى أنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه ، وهو قول الحنفية والمالكية ، وإحدى الروايتين عن أحمد ، واختلف الترجيح في مذهبه فأكثر نصوصه تدل على موافقة الجمهور ، وفي المنتقى للباجي في حكم النكاح بلفظ الهبة مع ذكر العوض ، حكى القاضى أبو محمد في إشرافه أن النكاح ينعقد بكل لفظ يقتضى التملك المزبد كالهبة والبيع دون ما يقتضى التزويت ، وزاد القاضى أبو الحسن : ولفظ الصدقة وقال : سواء عندي ذكر المهر أو لم يذكر ، وقال الدسوقي بعد نقل كلام الدردير : تحصل من كلامه أن الأقسام أربعة : الأول : ما ينعقد به النكاح مطلقاً سواء سمي صداق أو لا ، وهو أنكحت وزوجت ، والثانى ، ما ينعقد به إن سمي صداقاً وإلا فلا ، وهو وهبت فقط ، والثالث ، ما فيه التردد وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدة الحياة قيل ينعقد به إن سمي صداقاً وقيل لا ينعقد به مطلقاً ، والرابع ، ما لا ينعقد به مطلقاً اتفاقاً وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدة الحياة ، اهـ .

المبحث الثالث : في جواز النكاح بدون ذكر المهر ، وهو جائز بالإجماع ففي البحر : ذكر الأكل والكمال أنه لا خلاف لأحد في صحته بلا ذكر المهر ، اهـ . وفي الأوجز عن شرح الإقناع إن لم يسم صداقاً صح العقد بالإجماع ، اهـ . زاد في شرح الإقناع ، لكن مع الكراهة كما صرح به الماوردى وغيره ، قال المرفق : ويستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية

الصدّاق ، لأن النّبي ﷺ كان يزوّج بناته وغيرهن ، ويتزوّج فلم يكن يخلّي ذلك من صدّاق ، وقال للذي زوجه الموهوبة هل من شيء تصدّقها ، فالتمس ولم يجد قال ، التمس ولو خاتماً من حديد ، فلم يجد شيئاً وزوجه إياها بما معه من القرآن ، ولأنه أقطع للنزاع وللخلاف فيه وليس ذكره شرطاً بدليل قوله سبحانه وتعالى ، لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، وروى أن رسول الله ﷺ زوّج رجلاً امرأة ولم يسم مهرأ ، اه . وفي الهداية : ويصح النكاح وإن لم يسم في مهر لأن النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ، ثم المهر واجب شرعاً لإبانة لشرف المحل فلا يحتاج إلى ذكره لصحة النكاح . اه ، وقال الحافظ في شرح حديث النكاح على سورة من القرآن ، وفيه أن النكاح لا بد فيه من صدّاق لقوله : هل عندك من شيء تصدّقها ؟ ، وقد أجمعوا على أنه لا يجوز لأحد أن يطأ فرجاً وهب له دون الرقبة بغير صدّاق ، وفيه أن الأولى أن يذكر الصدّاق في العقد لأنه أقطع للنزاع وأنفع للمرأة ، فلو عقد بغير ذكر الصدّاق صح ، ووجب لها مهر المثل بالدخول على الصحيح وقيل بالعقد ، اه . قلت : ويدل على صحة النكاح بدون ذكر المهر ما روى عن ابن مسعود في رجل تزوّج امرأة فأت عنها ولم يدخل بها . ولم يفرض لها ، فقال : لها الصدّاق كاملاً وعليها العدة ولها الميراث ، قال معقل بن سنان : سمعت رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنت واشق ، وفي رواية قام فأس من أشجع فيهم الجراح وأبوسنان ، وقالوا يا ابن مسعود ، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاهما فينا في بروع بنت واشق ، الحديث أخرجه أبو داود وغيره .

بحث الرابع : في جواز النكاح بنفي المهر ، قال الموفق بعد ذكر صحة النكاح بدون التسمية ، والاستدلال عليه بقوله تعالى : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ، الآية ، وحديث ابن مسعود المذكور قريباً أخرجه أبو داود والترمذى ، وقال حديث حسن صحيح ، ولأن القصد من النكاح الوصلة والاستمتاع دون الصداق فصح من غير ذكره كالنفقة ، وسواء ترك ذكر المهر أو شرف فيه ، مثل أن يقول : زوجتك بغير مهر فيقبله كذلك ، ولو قال زوجتك بغير مهر في الحال ولا في الثاني صح أيضاً ، وقال بعض الشافعية لا يصح في هذه الصورة ؛ لأنها تكون كالموهوبة وليس بصحيح ، لأنه قد صح فيما إذا قال بغير مهر فيصح ههنا لأن معناهما واحد ، وما صح في إحدى الصور المتساويتين صح في الأخرى وليست كالموهوبة لأن الشرط يفسد ويجب المهر ، اهـ . وفي الهداية بعد ذكر صحة النكاح بغير تسمية المهر كما تقدم من كلامه قريباً في المبحث الثالث ، وكذا إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها ، وفيه خلاف مالك ، اهـ . وفي هامشها عن النهاية قوله : وفيه خلاف مالك أى فيما إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها فإن هذا النكاح لا يجوز عنده ، فقال لأنه عقد معاوضة : ملك متعة بملك مهر ، فيفسد بشرط نفي عرضه كالبيع بشرط أن لا ثمن ، إلا أنا نقول : إن النكاح بغير تسمية المهر صحيح بالإجماع ، وما كان عوضاً شرط ذكره في العقد لا يختلف بين ترك ذكره وبين نفي ذكره كالبيع ، ألا ترى أن البيع بلا ثمن مطلقاً عن ذكر الثمن سواء في عدم الجواز ، وقال ابن الهمام : قوله فيه خلاف مالك ، وجه قوله : إن النكاح عقد معاوضة كالبيع ، والمهر كالثمن ، والبيع بشرط أن لا ثمن لا يصح ، فكذا

النكاح بشرط أن لا مهر، وكان مقتضى هذا أن يفسد بترك التسمية أيضاً ، إلا أنا تركناه بالنص السابق ثم بحديث ابن مسعود ، قلنا : حديث ابن مسعود دل على أن المهر اعتبر حكماً شرعاً وإلا لما تم بدون التخصيص عليه إذ لا وجود للشيء بلا ركنه وشرطه ، فحيث كان واجباً ولم يتوقف عليه الوجود كان حكماً ، وإذا ثبت كونه حكماً كان شرط عدمه شرطاً فاسداً ، وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع ، لأن الثمن ركنه فلا يتم دون ركنه ، اهـ . قلت : وما حكى صاحب الهداية من خلاف مالك وسكت عليه شرحه يشكك عليه أن الموفق لم يذكر فيه خلاف مالك ، بل حكى خلاف بعض الشافعية كما تقدم ، وقال الدردير : وفسد النكاح إن نقص صداقه عن ربع دينار أو ثلاثة دراهم ، أو وقع العقد بإسقاطه أى على شرط إسقاطه فيفسخ ، قيل وفيه بعده صداق المثل ، اهـ . وقال أيضاً في موضع آخر : وتقرر جميع الصداق الشرعى المسمى أو صداق المثل في التفويض بوطء لأنه قد استوفى صلته بالوطء فاستحقت جميعه ، انتهى مختصراً ، وقال الدسوقي : الركن الرابع الصداق ومعنى كونه ركناً أنه لا يصح اشتراط إسقاطه لا أنه يشترط التسمية عند العقد فلا يرد أنه يصح فسكاح التفويض ولم تقع فيه التسمية ، اهـ . وفي الأنوار من فروع الشافعية : إن زوجها الولي أو الوكيل مطلقاً صح ولزم مهر المثل وإن زوج ونفى المهر بطل النكاح ، وفي هامشه : قوله بطل النكاح وقد مر في الحاشية أن المعتمد أنه يصح النكاح بمهر المثل ، اهـ . والذي أشار إليه بقوله قد مر ما قاله قبل ذلك تحت قول صاحب الأنوار ، لو قالت للولي أو لوكيله زوجني ، ولم تعرض للمهر فزوجها بدون مهر المثل ،

وفي كلام^(١) عائشة نوع اختصار من الراوى والأصل أنها قطعت أول الكلام ثم أخذت في الكلام وهو أنه ﷺ رخص في نسائه ولم يبق القسم واجباً عليه ، ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة ، وأما إذا أريد الاحتجاج على جواز هبة المرأة نفسها على أن يكون هذا هو المراد بقولها في هواك ، فهو في قوله تعالى « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها ، الآية » وهو وإن لم يكن مذكوراً لكنه على هذا التقرير الثانى مراد ، وكفت الإشارة بذكر بعض الآية .

أو بلامر ، فسد النكاح ، قال في هامشه : هذا من المسائل المرجوحة ، وقد علمت أنه يصح مهر المثل ، اهـ . وقد علمت من هذا كله أن الجمهور على صحة هذا النكاح وأوجبوا فيه مهر المثل ، ولا خلاف في ذلك إلا لمالك ، كما حكاه صاحب الهداية ، وما حكى الموفق من خلاف بعض الشافعية هو قول مرجوح عندهم ، والراجح صحة النكاح بإيجاب مهر المثل .

المبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله في كلام عائشة إلخ وسيأتى الكلام عليه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين وجيه ، وهذا مبنى على أن قوله تعالى « ترجى من تشاء » في مسألة القسم ، وهما أقوال آخر في سبب نزول الآية ، منها : أنها نزلت في الواهبات أنفسهن ، فعلى هذا لا يحتاج إلى توجيه بل ترتبط الآية بالواهبات ، قال صاحب الجمل : اختلف العلماء في تأويل هذه الآية ، وأصح ما قيل فيها التوسعة على النبي ﷺ في ترك القسم فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته ، وقيل المراد الواهبات ، روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة في قوله تعالى « ترجى من تشاء منهن »

قوله: (إن علياً قال لابن عباس إلخ) فظاهر كلام علي (١) أنه حمل منعة الأوطاس على أنها كانت للاضطراب ورخصة ثابتة على غير القياس إذ لو لم تكن كذلك لما أفاد التقييد بيوم خبير معنى ، بل كان مضراً له في إثبات مدعاه ، لأن الفعل الأخير يكون ناسخاً للأول ، فإذا انتسخت الحرمة بمنعة الأوطاس لم يبق له دليل على ما أراد الاحتجاج به على ابن عباس ، وأما ابن عباس فله لم يقتنع بكلام علي هذا حيث أفتى بمجواز المنعة .

قالت هذا في الواهيات أنفسهن ، قال الشعبي من الواهيات أنفسهن تزوج النبي ﷺ منهن وترك منهن ، اه . وقال ابن كثير تحت قوله تعالى : ترجى من تشاء منهن ، الآية ، بعد ذكر حديث عائشة المذكور في الباب ، فدل هذا على أن المراد بقوله ترجى ، أى : تؤخر من تشاء ، أى من الواهيات ، وتؤدى إليك من تشاء ، أى من شئت قبلتها ومن شئت رددتها ، ومن رددتها أنت فيها أيضاً بالخيار بعد ذلك إن شئت عدت فيها فأويتها ، ولهذا قال : ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك ، قال عامر الشعبي : في قوله تعالى : ترجى من تشاء منهن ، الآية ، كن نساء أو هبن أنفسهن للنبي ﷺ فدخل يبعضهن ، وأرجأ بعضهن لم ينكحن بعده ، منهن أم شريك ، اه .

(١) بسط الكلام في نكاح المنعة الحافظ في الفتح بما لا مزيد عليه ، ولخص كلامه وكلام غيره في الأوجز وهو مبسوط أيضاً ، واختلفت الروايات في زمن النهي عنه ، قال الحافظ بعد ما ذكر عن السبيلي : اختلاف الروايات في ذلك : فتحصل مما أشار إليه ستة مواطن : خبير ، ثم عمرة القضاء ، ثم الفتح ، ثم أوطاس ، ثم نبوك ، ثم حجة الوداع ، وبقى حنين ،

قوله : (فقال ابن عباس نعم) فيه دلالة^(١) أيضاً على أنه لم يجوزها على الإطلاق .

فإما أن يكون ذهل عنها أو تركها عمداً لخطأ راويها ، أو لكون غزوة أوطاس وحنين واحداً ثم ذكر الحافظ روايات هذه المواضع وتكلم عليها ثم قال : فلم يبق من المواطن صحيحاً صريحاً سوى غزوة خيبر ، وغزوة الفتح ، وفي غزوة خيبر من كلام أهل العلم ما تقدم كذا في الأوجز ، وفيه أيضاً : وقال النووي : الصواب أن تحريمها وإباحتها وقعتا مرتين ، فكانت مباحة قبل خيبر ثم حرمت فيها ، ثم أبيحت عام الفتح ، وهو عام أوطاس ، ثم حرمت تحريماً مؤبداً ، قال : ولا مانع من تكرير الإباحة ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في التلخيص : حكى العبادي في طبقاته عن الشافعي رحمه الله قال : ليس في الإسلام نوى أحل ثم حرم ثم أحل ثم حرم إلا المتعة ، وقال بعضهم : نسخت ثلاث مرات ، وقيل أكثر ، ويدل على ذلك اختلاف الروايات في وقت تحريمها ، وإذا صححت كلها فطريق الجمع بينها الحمل على التعدد ، والأجود في الجمع ما ذهب إليه جمع من المحققين أنها لم تحل قط في حال الحضر والرفاهية ، بل في حال السفر والحاجة ، والأحاديث ظاهرة في ذلك : ويبين ذلك حديث ابن مسعود : كننا نغزو وليس لنا نساء ، فرخص لنا أن نتكح ، فعلى هذا كل ما ورد من التحريم في المواطن المتعددة يحمل على أن المراد بتحريمها في ذلك الوقت أن الحاجة انقضت ووقع العزم على الرجوع إلى الوطن فلا يكون في ذلك تحريم أبداً إلا الذي وقع آخرأ ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكي : قوله ، إنما ذلك ، يعني إنما كان رخصة النبي

قوله : (لا تواعدوهن سرأ الزنا) [يياض^(١) فى الأصل] .

وَالشَّيْءُ فِي حَالَةِ الْاضْطِرَارِ ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ نَهَمَ ، وَصَكَتْ وَلَمْ يَجِبْ لِلْمَوْلَى فَكَأَنَّهُ مَالَ إِلَى الرِّجْوَعِ عَنْ فَتْوَاهُ ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ حُكْمِهِ بِهَذِهِ الْقِصَّةِ ، اهـ . وَقَالَ الْحَافِظُ : وَفِي رِوَايَةِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ صَدَقَ ، وَعِنْدَ مُسْلِمٍ بِسَنَدِهِ : قَالَ رَجُلٌ يَعْنِي لَابْنَ عَبَّاسٍ ، وَصَرَّحَ بِهِ الْبَيْهَقِيُّ فِي رِوَايَتِهِ : إِنَّمَا كَانَتْ - يَعْنِي الْمُنْعَةَ - رَخْصَةً فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ لِمَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهَا كَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخَنَزِيرِ ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ الْخَطَّابِيُّ وَالْفَاكُهِيُّ مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ قَالَ : قُلْتُ لَابْنَ عَبَّاسٍ لَقَدْ سَارَتْ بِفَتْيَاكَ الرِّكْبَانُ ، وَقَالَ فِيهَا الشُّعْرَاءُ يَعْنِي فِي الْمُنْعَةِ فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا هَذَا أَقْبَلْتُ ، وَمَا هِيَ إِلَّا كَالْمَيْتَةِ لَا تَحُلُ إِلَّا لِلْمُضْطَرِّ ، وَقَالَ بَعْدَ ذِكْرِ عِدَّةٍ رَوَايَاتٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ : فَهَذِهِ أَخْبَارٌ تَقْوَى بَعْضُهَا بِبَعْضٍ ، وَحَاسِلُهَا أَنَّ الْمُنْعَةَ إِنَّمَا رَخِصَ فِيهَا بِسَبَبِ الْعِزَّةِ فِي حَالِ السَّفَرِ ، وَهُوَ يُوَافِقُ حَدِيثَ ابْنِ مَسْعُودٍ الْمَاضِي فِي أَوَائِلِ النِّكَاحِ ، وَأَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ يَاسَنَادَ حَسَنٍ ، إِنَّمَا كَانَتْ الْمُنْعَةُ لِحُرْبِنَا وَخَوْفِنَا ، وَأَمَّا مَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : إِنَّمَا كَانَتْ الْمُنْعَةُ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ، كَانَ الرَّجُلُ يَقْدُمُ الْبَلَدَ لَيْسَ لَهُ فِيهَا مَعْرِفَةٌ فَيَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ بِقَدَرِ مَا يَقِيمُ فَتَحْفَظُ لَهُ مَتَاعَهُ ، فَيَاسَنَادُهُ ضَعِيفٌ ، وَهُوَ شَاذٌ مُخَالِفٌ لِمَا تَقْدُمُ مِنْ عِلَّةٍ لِإِبَاحَتِهَا ، انْتَهَى مُخْتَصَرًا .

(١) يياض فى الأصل ، وفى تقرير المكي : قوله لا تواعدوهن ، أى لا تزوهن سرأ ، اهـ . ولعل الشيخ قدس سره ترك الياض لما فى تفسير الإمام البخارى الآية بالزنا بعد ، لأن ظاهر سياق الآية أن المراد بالمواعدة الوعد بالنكاح ، ففى الجلالين : قوله لا تواعدوهن سرأ ، أى نكاحا ، وقال

صاحب الجمل : قوله « ولكن لا تواعدوهن » استدراك على محذوف دل عليه « ستذكروهن » أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرأ أى نكاحاً أى عقداً ، وسماه سرأ لأن مسيبه الذى هو الوطء مما يسر ، والمراد بالمواعدة بالسراى النكاح ، (التصريح به) أى ذكره بالتصريح ، فكأنه قال : ولكن لا تنصروا بالخطبة بأن تذكروا صريح النكاح ، اه . قال الحافظ : قوله : وقال الحسن لمخ ، وصله عبد بن حميد بلفظه ، وأخرجه عبد الرزاق عن قتادة عن الحسن ، قال : هو الفاحشة ، قال قتادة : قوله « سرأ » أى لا تأخذ عهداً فى عدتها أن لا تتزوج غيره ، وأخرجه إسماعيل القاضى وقال : هذا أحسن من قول من فسره بالزنا ، لأن ما قبل الكلام وما بعده لا يدل عليه ، ويجوز فى اللغة أن يسمى الجماع سرأ فلذلك يجوز إطلاقه على العقد ، ولا شك أن المواعدة على ذلك تزيد على التعريض المأذون فيه ، اه . وقال العيني : فإن قلت أين المستدرك بقوله : « ولكن لا تواعدوهن ؟ » قلت : هو محذوف لدلالة ستذكروهن عليه ، تقديره علم الله أنكم ستذكروهن ، فاذكروهن ، ولكن لا تواعدوهن سرأ ، والسر وقع كناية عن النكاح الذى هو الوطء لأنه مما يسر ، قاله الزمخشري ، وقال الشعبي : هو أن يأخذ عليها عهداً أن لا تتزوج غيره ، وقال مجاهد : سرأ يخطبها فى عدتها ، وقال ابن سيرين : يلقي الولي فيذكر عنه رغبة وحرصاً ، وقال الشافعى هو الجماع ، وهو التصريح بما لا يحل له فى حاله ، وقد قال إبراهيم النخعي وأبو الشعثاء مثل ما قال الحسن ، ولكن فيه تأمل لأن الزنا لا يجوز المواعدة به سرأ ولا جهراً ، اه .

قوله : (فكشفت عن وجهك الثوب) فيه (١) الترجمة حيث رأها بعد العلم

(١) فقد ترجم البخارى على حديث الباب بلفظ باب النظر إلى المرأة قبل التزويج ، قال الحافظ : استنبط البخارى جواز ذلك من حديثي الباب لكون التصريح الوارد في ذلك ليس على شرطه ، وقد ورد ذلك في أحاديث أصحابها حديث أبي هريرة رضى الله عنه : قال رجل إنه تزوج امرأة من الأنصار ، فقال رسول الله ﷺ : أنظرت إليها ؟ قال لا ، قال : فاذهب فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً ، أخرجه مسلم والنسائي ، وأخرج أبو داود والحاكم من حديث جابر ، عاً : إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل ، وسنده حسن ، انتهى . مختصراً . أجاد الشيخ قدس سره الكلام في مصلحة النظر إليها في باب النظر إلى المخطوبة ، من الكوكب الدرى فارجع إليه لو شئت ، وكتبت في هامشه وإلى جواز النظر ذهب الجمهور ، وحكى القاضى عياض كراهته ، وهو خطأ واختلف في الموضع الذى يجوز النظر إليه ، فذهب الأكثر إلى أنه يجوز إلى الوجه والكفين فقط ، وقال داود : يجوز النظر إلى جميع البدن ، وظاهر الحديث يجوز النظر سواء كان بإذن أم لا ، وروى عن مالك اعتبار الإذن كذا في البذل ، قلت : وصرح ابن عابدين ، بجواز النظر مع الشهوة أيضاً هذا عند الحنفية ، وعند المالكية يحرم النظر بالشهوة كما في الدردير ، اهـ . وكذا لا ينظر إليها بشهوة عند أحمد كما في المغنى ، وقال لا خلاف بين أهل العلم في جواز النظر إلى وجهها ، وقال الحافظ : نقل الطحاوى عن قوم أنه لا يجوز النظر إلى المخطوبة قبل العقد بحال لأنها حينئذ أجنبية ، ورد عليهم بالأحاديث ، اهـ . ثم قال الحافظ : ذكر المصنف في الباب حديثين : الأول

بأنها زوجته ، ورؤيا الأنبياء وحى فلا يتوهم أن النبي ﷺ فعل في منامه ما لم يكن يجوز له أن يفعله في اليقظة ، ثم إن (١) هذا الاستدلال مبنى على أن التصوير لها حكم المصور في حرمة النظر إليه لحكايته عنه فتحقت الفتنة ،

حديث عائشة رضى الله عنها ، قال ابن المنير : يحتمل أن يكون رأى منها ما يجوز للخاطب أن يراه ويكون الضمير في « اكشفها » للسرقه ، أى اكشفها عن الوجه ، وكأنه حمله على ذلك أن رؤيا الأنبياء وحى ، وأن عصمتهم في المنام كاليقظة ، وقال أيضاً في الاحتجاج بهذا الحديث : للترجمة نظر ، لأن عائشة رضى الله تعالى عنها كانت إذ ذاك في سن الطفولية فلا عورة فيها ألبتة ، ولكن يستأنس به في الجملة في أن النظر إلى المرأة قبل العقد فيه مصلحة ترجع إلى العقد ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ما يظهر من بعض ألفاظ الرواية أن جبريل عليه السلام أتى بصورتها ، وإلا فظاهر حديث الباب أن جبريل أتى بعائشة رضى الله تعالى عنها ، لقوله في الحديث ويحيى بك الملك ، قال الحافظ : وفي رواية أبي أسامة « إذا رجع يحملك » فكان الملك تمثل له حينئذ رجلاً ، ووقع في رواية ابن حبان من طريق أخرى عن عائشة رضى الله تعالى عنها « جاء بي جبريل إلى رسول الله ﷺ » ، اهـ . وظاهر سياق هذه الروايات أن جبريل أتى بعائشة نفسها ، ويؤيده أيضاً أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب في كتاب الرؤيا « باب كشف المرأة في المنام » قال الحافظ : وفي رواية حماد بن سلمة بلفظ « أتيت بجارية في سرقة من حرير بعد وفاة خديجة فكشفتها فإذا هي أنت » الحديث ، اهـ . ويؤيد

(باب من قال لا نكاح إلا بولي)

وجملة (١) ما أورده فيه

الثاني ما قال الحافظ أيضاً ، وعند الأجرى من وجه آخر عن عائشة رضي الله عنها ، لقد نزل جبريل بصورتي في راحته حين أمر رسول الله ﷺ أن يتزوجني ، ويجمع بين هذا وبين ما قبله بأن المراد أن صورتها كانت في الخرقه والخرقة في راحته ، ويحتمل أن يكون نزل بالكيفيتين لقولها في نفس الخبر نزل مرتين ، اه . ويؤيده أيضاً ما في المشكاة عن عائشة برواية الترمذي ، أن جبريل جاء بصورتها في خرقه حرير خضراء ، الحديث ، وفي الكوكب : قوله ، بصورتها ، وليس النهي عن التصوير إلا لنا فلا يحتاج إلى الجواب بأن ذلك قبل النهي ، اه . وقال القسطلاني : وفي خبر عائشة رضي الله عنها الذي ترجم به البخاري الرؤيا قبل الخطبة ، أريت ثلاث ليال ، وقال ابن المنير : الاستشهاد بنظره عليه الصلاة والسلام إلى عائشة رضي الله تعالى عنها قبل تزوجها لا يستثبت لوجهين : أحدهما أن عائشة رضي الله عنها ، كانت حين الخطبة ممن ينظر إليها لطفوليتهما إذ كانت بنت خمس سنين وشئ ، ومثل هذا السن لا عورة فيه ألبتة ، والثاني أن رؤيته لها كانت مناماً أتاه بها جبريل عليه السلام في سرقة من حرير أي تماثلها ، وحكم المنام غير حكم البقعة ، اه . وتعبه في المصاييح فقال فيه نظر فتأمل انتهى . ووجه النظر أن رؤيته ﷺ في النوم كالبقعة فإن رؤيا الأنبياء وحى ، انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره للسألة الفقهية في ذلك لأنه قدس

سره أجل الكلام عليها في الكوكب الدرى على الترمذى والدر المنضود
على سنن أبى داود ، وبمط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً ، قال الشيخ
فى الكوكب : قال الشافعى بظاهر الحديث أى حديث الترمذى ، أن لا نكاح
إلا بولى ، وعندنا : إما أن يكون المراد بالنكاح هو الذى لا يستغنى فيه عن
الولى كنكاح الصغيرة والأمة ، أو المراد به نفي نفاذه وتماهيه بحيث لا يتيسر
للولى إبطاله إذا كان فيه إبطال حق له ، كما إذا تزوجت فى غير كفؤ ، أو بأقل
من مهر مثلها جمعاً بين الروايات وبينها وبين الآيات ، أو يراد نفي حسنه ،
فإن النكاح الذى لم يرض به الأولياء غير مستحسن شرعاً وعرفاً ، اهـ .
وفى هامش الكوكب : ويقول الشافعى قال أحمد ، وقال مالك : إن كانت
المرأة دنية يجوز لها أن تزوج نفسها أو توكل من يزوجه ، وإن كانت
شريفة لا بد من وليها ، وقال الإمام الأعظم : ولا يعتبر الولى فى البالغة ،
وقال ابن الهمام : حاصل ما فى الولى عن علمائنا سبع روايات روايتان
عن أبى حنيفة ، وحديث لا نكاح إلا بولى ، معارض لقوله وَبِإِذْنِ اللَّهِ :
و الأيم أحق بنفسها من وليها ، رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى
وهالك فى الموطأ فيما أن يجرى بين هذا وما رواه حكم المعارضة والترجيح
أو طريقة الجمع ، فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فى
صحته بخلاف الحديثين ، فإنهما ضعيفان ، لحديث لا نكاح إلا بولى ،
مضطرب فى إسناده كما حققه الترمذى ، وحديث عائشة رضى الله تعالى
عنها : و إنما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، الحديث ،

أنكره الزهري ، وعلى الثاني وهو إعمال طريق الجمع فإن يحمل عمومه على الخصوص ، ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما ، ١٦ . وأشار الشيخ قدس سره في كلامه إلى الخصوص بقوله : وعندنا إما أن يكون المراد بالنكاح إلخ ، وفي الأوجز : وأما ما احتج به من لم يشترط الولاية من الكتاب والسنة فقوله تعالى : فلا جناح عليكم فيما فعلن بالمعروف ، قالوا : هذا دليل على جواز تصرفها في العقد على نفسها ، قالوا : وقد أضاف إليهن في غير ما آية من الكتاب فقال : أن ينكحن أزواجهن ، وقال : حتى تنكح زوجاً غيره ، وأما من السنة فاحتجوا بحديث ابن عباس المتفق على صحته وهو قوله ﷺ : الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستامر ، وهذا احتج داود ، في الفرق عنده بين الثيب والبكر في هذا المعنى ، ١٧ . وقال الحافظ : باب من قال لا نكاح إلا بولي ، استنبط المصنف هذا الحكم من الآيات والأحاديث التي ساقها لتكون الحديث الوارد بلفظ الترجمة على غير شرطه ، ثم قال بعد ما بسط الكلام على الروايات الواردة في هذا المعنى : إن في الاستدلال بهذه الصيغة في منع النكاح بغير ولي نظراً ، لأنها تحتاج إلى تقدير ، فن قدره في الصحة استقام له ، ومن قدره في الكمال عكر عليه فيحتاج إلى تأييد الاحتمال الأول بالدلالة المذكورة في الباب وما بعده ، ١٨ . وقال القسطلاني : واستدل لذلك بقوله تعالى : فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن ، وقوله : فلا تمضون أن ينكحن أزواجهن ، وقوله : حتى تنكح زوجاً غيره ، فهذه الآيات تصرح بأن النكاح ينعقد بعبارة النكاه

لا تثبت أن جواز (١) النكاح متوقف على إجازته فلا حاجة إلى الجواب أصلاً .

لأن النكاح المذكور منسوب إلى المرأة من قوله ، أن ينكحن ، ، وحتى تنكح ، وهذا صريح بأن النكاح صادر منها ، وكذا قوله ، فيما فعلن ، ، وأن يتراجعا ، ، صرح بأنها هي التي تفعل وهي التي ترجع ، ومن قال لا ينمقد بعبارة النساء فقد رد النص ، وقوله وَيَسْتَكْفِرُ ، الأيم أحق بنفسها من وليها ، متفق على صحته ، واستدلواهم بالنهاى عن العضل لا يستقيم لأنه نهى عن المنع عن مباشرتها المقدم فليس له أن يمنعها المباشرة بعد ما نهى عنه ، وقد قال البخارى لم يصح في باب النكاح حديث دل على اشتراط الولي في جوازه ، ولئن سلم يكون محمولا على الأمة والصغيرة ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإن الإمام البخارى ذكر في الباب أربعة أحاديث ليس في واحد منها توقف النكاح على الولي ، غاية ما في تلك الأحاديث : إنكاح الرجل وليته ولا ينكره أحد ، ففي هامش البخارى عن الخير الجارى على الحديث الأول قوله ، وليته ، أو ، بنته ، هذا مناسب للترجمة لكن الاستدلال به عليهما يحتاج إلى تأمل . قلت : وقال الحافظ احتج بهذا على اشتراط الولي ، وتعقب بأن عائشة وهي التي روت هذا الحديث كانت تجيز النكاح بغير ولي ، كما روى مالك أنها زوجت بنت عبد الرحمن أخيها وهو غائب ، فلما قدم قال : مثلي يفتات عليه في بناتي ، اهـ . وما أجاب عنه الحافظ بناء على مسلك الشافعية بعيد جداً ، وقال صاحب الخير الجارى في الحديث الثالث : هذا الحديث يفيد قصد عمر بإنكاح حفصة ، ولا يفيد أنه لا نكاح لها بنفسها إلا بتكف ، وقال في الحديث

قوله : (لبشهاد أني نكحتها إلخ) يعني " أن الولي وإن كانت له ولاية الزوج من نفسه إلا أنه لا بد له من الشاهدين ، ثم إن شاء نكحها بنفسه أو بامر أحداً بنكحها منه ، وتقييد كونه من عشيرتها اتفاق لا احترازي .

الرابع : هذا الحديث مثل الأحاديث السابقة دلالتها على الترجمة خفية محتاجة إلى ارتكاب التكلف ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله . قال عطاء لبشهاد إلخ ، وصلة عبد الرزاق عن ابن جريج ، قال : قلت لعطاء : امرأة خطبها ابن عم لها لارجل لها غيره قال : فقشهد أن فلاناً خطبها ، وإني أشهدكم أني قد نكحته ، أو لنامر رجلاً من عشيرتها ، اهـ . وقال العمري : قال السكرماني قوله : عشيرتها ، يعني تفوض الأمر إلى الولي الأبعد ، أو تحكم رجلاً من أقربائها أو يكتفى بالإشهاد ، وللمجتهدين في مثله مذاهب ، وليس قول بعضهم حجة على الآخر ، اهـ . وفي الهداية : وإذا أذنت المرأة للرجل أن يزوجه من نفسه فعقد بمحضرة شاهدين جاز ، وقال زفر والشافعي : لا يجوز لها ، إن الواحد لا يتصور أن يكون مملوكاً ومتملكاً كما في البيع ، إلا أن الشافعي رحمه الله يقول : في الولي ضرورة لأنه لا يتولاه سواء ولا ضرورة في الوكيل ، ولنا أن الوكيل في النكاح معبر وسفير والتمايع في الحقوق دون التعبير ، ولا ترجع الحقوق إليه بخلاف البيع لأنه مباشر حتى رجعت الحقوق إليه ، وإذا تولى طرفه فقوله : زوجت ، يتضمن الشطرين ولا يحتاج إلى القبول ، اهـ . قال الموفق إن ولي المرأة التي يحل له نكاحها وهو ابن العم أو المولى أو الحاكم

أو السلطان إذا أذنت له أن يتزوجها فله ذلك، وهل له أن يتولى طرفي العقد بنفسه؟ فيروايتان: إحداهما له ذلك، وهو قول الثوري ومالك وأبي حنيفة وإسحاق وغيرهم، لما روى البخاري قال: قال عبد الرحمن بن عوف لأم حكيم فذكر حديث الباب ولأنه يملك الإيجاب والقبول فجاز أن يتولاهما كما لو زوج أمته عبده الصغير، ولأنه عقد وجد فيه الإيجاب من ولي ثابت الولاية والقبول من زوج هو أهل للقبول فصح كما لو وجدا من رجلين، وقد روى عن النبي ﷺ أنه أعتق صفية وجعل عتقها صداقها، فإن قيل قد روى أن النبي ﷺ قال: كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سفاح، زوج وولي وشاهدان، قلنا هذا لا نعلم صحته، وإن صح فهو مخصوص بزواج أمته عبده الصغير فيخص منه محل النزاع أيضاً، وهل يفتقر إلى ذكر الإيجاب والقبول أم يكفي بمجرد الإيجاب؟ فيه وجهان، أحدهما: يحتاج أن يقول: زوجت نفسي فلانة وقبلت هذا النكاح، لأن ما يفتقر إلى الإيجاب يفتقر إلى القبول كسائر العقود، والثاني يكفيه أن يقول: زوجت نفسي فلانة أو تزوجت فلانة، وهو قول مالك وأبي حنيفة لحديث عبد الرحمن بن عوف ولأن إيجابه يتضمن القبول فأشبهه إذا تقدم الاستدعاء، ولهذا قلنا: إذا قال لأمته قد أعتقتك وجعلت عتقك صداقك ينعقد النكاح بمجرد هذا القول، والرواية الثانية لا يجوز أن يتولى طرفي العقد، ولكن يوكل رجلاً يزوجه إياها بإذنها، قال أحمد رحمه الله تعالى في رواية ابن منصور لا يزوج نفسه حتى يولى رجلاً، على حديث المغيرة بن شعبه، وهو ما روى أبو داود بإسناده عن عبد الملك بن عمير أن المغيرة بن شعبه أمر رجلاً وزوجه امرأة

قوله : (أهب لك نفسى) ودلالته (١) على الترجمة من حيث أن النبي ﷺ لو تزوجها لكان الولي هو الخاطب وولايته ﷺ عامة فلا يتوهم أنه لم يكن ولياً ، ولا يبعد أن يقال غرض المؤلف من هذا الباب أن الخاطب كما يجوز أن يكون غير المتناكحين كما هو المعتاد ، فكذلك يجوز أن يطلب ذلك أحد منهما أعم من أن يكون الطالب الخاطب هو الرجل أو المرأة ، فذكر الواهة إثبات لأن المرأة جاز لها الطلب والإقدام عليه والله أعلم .

المغيرة أولى بهامنه ، ولأنه عقد ملكة بالإذن فلم يحز أن يتولى طرفيه كالبيع ، وبهذا فارق ما إذا زوج أمته عبده الصغير ، وعلى هذه الرواية إن وكل من يقبل له العقد وتولى هو الإيجاب جاز ، وقال الشافعى فى ابن العم والمولى : لا يزوجه إلا الحاكم ، ولا يجوز أن يتولى طرفيه كالبيع ، ولا أن يوكل من يزوجه لأن وكيله بمنزلته ، وهذا عقد ملكة بالإذن فلا يتولى طرفيه كالبيع ، ولا يجوز أن يزوجه من هو أبعد منه من الأولياء لأنه لا ولاية لهم مع وجوده ، ولنا ما ذكرناه من فعل الصحابة ولم يظهر خلافه ، اهـ .

(١) مطابقة هذا الحديث بالترجمة خفية ، ولذا احتاجوا إلى توجيهه ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه بن واضح ، وقال العيني : وجه دخوله فى هذا الباب من حيث أن النبي ﷺ لما طلب الرجل وقال له ما قال ثم زوجها منه كأنه خطبها له ، والحال أنه وليها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولي كل من لا ولي له ، اهـ . قلت : وفيه بعد ، لأن الترجمة كانت إذا كان الولي هو الخاطب — أى لنفسه — كما يدل عليه آثار الترجمة ، وقال الحافظ : بعد ذكر حديث عائشة فى قوله تعالى : ويستفتونك فى النساء ، : وجه الدلالة منه أن قوله فرغب عنها أن يتزوجها أعم أن يتولى ذلك بنفسه أو بامر غيره

قوله : (إذا قال للولي زوجي فلانة فسكت ساعة) يعني ^(١) بذلك أن الإيجاب لا يبطل بالمسكوت والسكوت مالم يشتغل بأمر آخر يدل على الإعراض ، وفيه رد على أصحاب مالك ^(٢) حيث ذهبوا إلى بطلان الإيجاب إذا لم يقارنه القبول من غير تلبث وتريث .

فيزوج ، ثم ذكر حديث سهل وقال : وجه الأخذ منه الإطلاق أيضاً ، لكن انفصل من منع ذلك بأنه معدود من خصائصه ويعني أن زوج نفسه ، وبغير ولي ولا شهود ولا استئذان ، وبلفظ الهبة ، اهـ .

(١) وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي قوله : « زوجي فلانة فسكت إلخ » ، يعني يجوز قبول الوكالة دلالة ، وأيضاً يجوز بعد مكث ساعة ، ثم اعلم أنه ليس ههنا لإيجاب وقبول ، بل قول الولي زوجته كما يكفي للإيجاب والقبول انتهى . قال ابن نجيم في البحر : لم يذكر المصنف شرائط الإيجاب والقبول فمنها اتحاد المجلس إذا كان الشخصان حاضرين ، فلو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر واشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب ، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعاً تيسيراً ، وأما الفور فليس من شرطه فلو عقدا وهما يمشيان ويسيران على الدابة لا يجوز ، وإن كانا على سفينة سائرة جاز ، اهـ . وقال الموفق : إذا تراخى القبول عن الإيجاب صح مادام في المجلس ولم يتشغلا عنه بغيره ، لأن حكم المجلس حكم حالة العقد ، بدليل القبض فيما يشترط القبض فيه وثبوت الخيار في عقود المعاوضات ، فإن تفرقا قبل القبول بطل الإيجاب فإنه لا يوجد منه فإن الإعراض قد وجد من جهته بالتفرق ، فلا يكون قبولا ، وكذلك إن تشاغلا عنه بما يقطعه لأنه معرض عن العقد أيضاً بالاشتغال عن قبوله ، اهـ . وسيأتي خلاف مالك وناشأ في ذلك قريياً .

(٢) كما هو المعروف عند المالكية ، قال الدردير : وانعقد بقول الزوج

قوله : (فقد ملكته ككها بما معك من القرآن) ودلالته ^(١) على المدعى ظاهرة

للولى زوجنى ، فيفعل الولى : قال الدسوقي : قوله « فيفعل » أشعر إتيانه بالفاء باشتراط الفور بين القبول والإيجاب وصرح به فى القوانين فقال : والنكاح عقد لازم لا يجوز فيه الخيار ، ويلزم فيه الفور من الطرفين ، فإن تأخر القبول يسيراً جاز ، ولكن الذى فى المعيار عن الباجى ما يقتضى الاتفاق على صحة النكاح مع تأخر القبول عن الإيجاب ، وبذلك أفتى العبدوسى والقورى ، اهـ . وقال الدردير أيضاً فى موضع آخر : الفصل بين الإيجاب والقبول بالخطبة غير مضر ، قال الدسوقي : ذكر بعض الأكابر أن يقول : الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله ، أما بعد : فقد زوجتك بنتى مثلاً بكذا ، ويقول الزوج أو وكيله بعد ما مر من الحمد والصلاة ، أما بعد : فقد قبلت نكاحها لنفسى أو لموكلتى ، اهـ . وبنحو قول المالكية قال الشافعى : قال الشلبى على هامش الزيلعى على الكنز وفى البدائع : الفور فى القبول ليس بشرط عندنا خلافاً للشافعى ، وفى التجريد قبول النكاح فى المجلس قول أصحابنا ، وقال الشافعى على الفور ، اهـ . قال القسطلانى : ومذهب الشافعية اشتراط القبول فوراً فلا يضر فصل يسير فلو حمد الله الولى وصلى على النبي ﷺ وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قال : زوجتك فلانة ، فقال الزوج : الحمد لله ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قبل النكاح صح ، ولا يضر هذا الفصل ، لأن المتخلل مقدمة القبول فلا يقطع الموالاة بينهما ، فإن طال الذكر الفاصل بين الإيجاب والقبول أو تخلل بينهما كلام يسيراً جنى عن العقد لم يتعاقب به ، ولم يستحب ، بطل العقد لإشعاره بالإعراض ، اهـ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لمسألة هل يقوم الالتماس مقام القبول ،

حيث لم يثبت في شيء من الروايات ذكر قبوله بعد ذلك ، وفيه تعريض بالحنفية القائلين^(١) بعدم الاكتفاء بما تقدم من كلامه لتكونه توكيلا ، والجواب [بياض^(٢)] .

فيصير كما لو تقدم القبول على الإيجاب ؟ كان يقول تزوجت فلانة على كذا ، فيقول الولي زوجتكمها بذلك ، أو لا بد من إعادة القبول ؟ فاستنبط المصنف من قصة الواهة أنه لم ينقل بعد قول النبي ﷺ : زوجتكمها بما معك من القرآن أن الرجل قال : قد قبلت ، لكن اعترضه المهلب فقال : بساط الكلام في هذه القصة أغنى عن توقيف الخاطب على القبول لما تقدم من المروضة والطلب والمعاودة في ذلك ، فن كان في مثل حال هذا الرجل الراغب لم يحتاج إلى تصريح منه بالقبول لسبق العلم برغبته بخلاف غيره ممن لم تقم القرائن على رضاه انتهى ، ثم قال الحافظ : وغايته أنه يسلم الاستدلال ، لكن يخصه بخاطب دون خاطب ، وقد قدمت في الذي قبله وجه الخدش في أصل الاستدلال ، اهـ . وقال قبل ذلك : وفي أخذه من هذا الحديث نظر ، لأنها واقعة عين ، بطرقها احتمال أن يكون قبل عقب الإيجاب ، اهـ .

(١) هذا مشكل ، فإن الظاهر من كتب الفقه أن الحنفية قائلون بالاكتفاء بما تقدم ، وبه جزم في تقرير المسكي إذ قال : قوله جاز النكاح ولا حاجة إلى القبول وهو المذهب ، فإن الواحد يتولى طرفي النكاح ، اهـ . وفي الهداية : وينعقد بلفظين يعبأ أحدهما عن الماضي وبالأخر بالمستقبل ، مثل أن يقول : زوجني ، فيقول : زوجتك ، لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح ، اهـ .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ولعل الشيخ قدس سره أراد ببيان

اختلافهم في أن قوله « زوجنى ، إيجاب أو توكيل ، وما أفاده الشيخ من قوله المتقدم من عدم الاكتفاء مبنى على كونه توكيلا ، وأراد بقوله « الجواب ، أن في النكاح يتولى الرجل الواحد طرفى النكاح بخلاف البيع ، قال شارح الوقاية : أعلم أن قوله : زوجنى ليس في الحقيقة إيجابا بل هو توكيل ، ثم قوله زوجت إيجاب وقبول ، فإن الواحد يتولى طرفى النكاح بخلاف البيع ، اهـ . قال مولانا عبد الحمى في هامشه : يختلف في أن لفظ الأمر من أحد العاقلين : هل هو إيجاب وقول الآخر في جوابه قبول أو هو توكيل وقول الآخر في جوابه قائم مقام الإيجاب والقبول بناء على أن الواحد يتولى طرفى النكاح ، والأول رجحه في البحر وغيره ، وقول الشارح : ليس في الحقيقة إيجابا ، هذا هو الذى اختاره في الهداية والمجمع وغيرهما ، ونسبه في الفتح إلى المحققين ، وصرح في الخاتمة : والخلاصة أن الأمر في النكاح إيجاب ، قال في الفتح وهو أحسن لأن الإيجاب ليس إلا اللفظ المفيد قصد تحقق المعنى أولا ، وهو صادق على لفظ الأمر والظاهر أنه لا بد من اعتبار كونه توكيلا ولا يبق طلب الفرق بينه وبين البيع ، حيث لا يتم بقوله « بعنيه بكذا ، فيقول « بعث ، بلا جواب ، ووجه الفرق صاحب البحر بأن النكاح لا يكون إلا بعد مقدمات ومراجعات فكان للتحقيق بخلاف البيع ، اهـ . زاد ابن عابدين : وأورد في البحر على كونه إيجابا ما في الخلاصة : لو قال الوكيل بالنكاح : هب ابنتك لفلان ، فقال الأب وهبت ، لا ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل بعده قبلت ، لأن الوكيل لا يملك التوكيل إلى آخر ما بسط من البحث في ذلك ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على هذا الاختلاف بقوله « والجواب ، والله تعالى أعلم .

(باب ضرب الدف في النكاح والوليمة)

عطف على النكاح ، ودلالة (١) الحديث على الجزء الثاني ظاهرة
لقرئها غداة بنى بي ، وإذا جاز في الوليمة وهي من متعلقات النكاح جاز
فيه أيضاً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في إثبات الجزئين من الترجمة ، قال الحافظ:
قوله : «والوليمة، معطوف على النكاح أى ضرب الدف في الوليمة وهو من العام
بعد الخاص ، ويحتمل أن يريد وليمة النكاح خاصة وأن ضرب الدف يشرع
في النكاح عند العقد وعند الدخول مثلاً وعند الوليمة كذلك والأول أشبه وكأنه
أشار بذلك إلى ما في بعض طرقه على ما سأبينه ، اه ، قلت : ولعله أشار بذلك إلى
ما ذكره بعد ذلك إذ قال : وأخرج الطبراني في الأوسط بإسناد حسن من حديث
عائشة رضي الله تعالى عنها «أن النبي ﷺ مر بنساء من الأنصار في عرس
لهن وهن يمتنن ، الحديث ، قال المهلب : في هذا الحديث إعلان النكاح بالدف
وبالغناء المباح : اه . قلت : وأوضح ذلك ما في العيني برواية الترمذي عن
محمد بن حاطب الجمحي قال : قال رسول الله ﷺ فصل ما بين الحلال والحرام
الدف والصوت ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وبسط العيني الكلام على سند
هذا الحديث ثم قال : وروى الترمذي أيضاً من حديث عائشة قالت : قال
رسول الله ﷺ «أعلنوا هذا النكاح واجملوه في المساجد ، واضربوا عليه
بالدفوف ، وقال : حديث حسن غريب ، وأخرجه ابن ماجه وليس في لفظه
واجملوه في المساجد ، وقال : «واضربوا عليه بالقربال ، وغير ذلك من
الروايات المؤيدة لذلك .

قوله (بشاشة العرس) ولا بد من أن يكون معها شيء من الإشارات الآخر كما تقدم من وضر^(١) الصفرة فإن الطلافة الصفرة لا تكفى للدلالة على التزويج ، ويمكن أن يقال إن الطلافة المحضة وإن لم يكن كافية في تعيين أن هذه مسرة نكاح لا غير إلا أنها كافية في الدلالة على مطاق جدة أيما كانت ، ومنها السؤال حيث قال له « مهم » وليس في السؤال تعيين النكاح حتى يحتاج إلى ضم قرينة أخرى مع الطلافة للدلالة عليه والله أعلم .

(١) كما تقدم في أول كتاب البيوع بلفظ « عليه وضر من صفرة » وفي رواية بلفظ « عليه أثر صفرة » وفي هامشه عن العيني أى من الطيب الذى يستعمل عند الزفاف ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز وذكر فيه فى الأجوبة عن الإيراد الوارد على عبد الرحمن فى استعمال الخلق ، سابعها أن العروس يستثنى من ذلك ، ولا سيما إذا كان شاباً ، ذكر ذلك أبو عبيد قال : وكانوا يرخصون للشباب فى ذلك أيام عرسه ، قال : وقيل كان فى أول الإسلام من تزوج لبس ثوباً مصبوغاً علامة لزواجه ليعان على وليمة عرسه ، قال : وهذا غير معروف ، هكذا فى الفتح ، وقال الزرقانى : قيل كان من ينكح أول الإسلام يلبس ثوباً مصبوغاً بصفرة علامة للسرور وهذا غير معروف ، على أن بعضهم جعله أولى ما قبل ، اهـ . قال الحافظ : وفى استفهام النبى ﷺ له عن ذلك دلالة على أنه لا يختص بالتزويج ، لكن وقع فى بعض طرقه عند أبى عوانة بلفظ : فأتيت النبى ﷺ فرأى على بشاشة العرس ، فقال : أتزوجت ؟ قلت : تزوجت امرأة من الأنصار ، فقد يتمسك بهذا السياق المدعى ولكن القصة واحدة ، وفى أكثر الروايات أنه قال له : مهم ، أو ما هذا ؟ فهو المعتمد ، وبشاشة العرس حسنه أو فرحه وسروره ، اهـ . ولعله ظهر له ﷺ بأثر الصفرة المذكورة .

قوله : (مقاطع الحقوق عند الشروط) يعني أن (١) حق صاحب الحق

(١) قال الحافظ رحمه الله : وصلى الله عليه وسلم ابن أبي شيبه وعبد بن منصور عن عبد الرحمن بن غنم قال : كنت مع عمر رضى الله عنه حيث تمس ركبتي ركبته فجاء رجل فقال : يا أمير المؤمنين تزوجت هذه وشرطت لها دارها ولاني أجمع لأمرى أو لكأنى أن أتقل إلى أرض كذا وكذا ، فقال : لها شرطها ، فقال الرجل : هلك الرجال إذا لا تشاء امرأة أن تطلق زوجها إلا طلق ، فقال عمر رضى الله عنه : المأمون على شروطهم عند مقاطع حقوقهم ، وتقدم في الشروط من وجه آخر قال عمر : إن مقاطع الحقوق ولها ما اشترطت ، انتهى مختصراً . قلت : بسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه : قال الموفق الشروط في النكاح تنقسم أقساماً ثلاثة أحدها ما يلزم الوفاء به وهو ما يعود إليها نفعه مثل أن يشترط أن لا يخرجها من دارها أو يبلدها أو لا يسافر بها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى عليها فهذا يلزم الوفاء لها به ، فإن لم يفعل فلها فسخ النكاح ، يروى هذا عن عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة وبه قال الأوزاعي وإسحق وغيرهما ، وأبطل هذه الشروط مالك والشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم ، قال أبو حنيفة والشافعي : يفسد المهر دون العقد ولها مهر المثل واحتجوا بقول النبي ﷺ : كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، وهذا ليس في كتاب الله ، وقال النبي ﷺ : المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ، وهذا يحرم الحلال وهو التزويج والتسرى ، ولنا قول النبي ﷺ : إن أحق الشروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج ، متفق عليه ، ولأنه قول من مبيننا من الصحابة رضى الله عنهم ولا نعلم لهم مخالفاً في عصرهم فكان إجماعاً فإن شرطت عليه أن يطلق ضررتها لم يصح الشرط

لنبيه ﷺ أن تشرط المرأة طلاق أختها ، والنوع الثاني ما يبطل الشروط ويصح العقد مثل أن يشترط أن لا مهر لها ، أو أن لا ينفق عليها ، أو أن لا يطأها ، أو يقسم لها أقل من قسمها أو أكثر أو لا يكون عندها في الجمعة إلا ليلة ، فهذه الشروط كلها باطلة والعقد صحيح ، وقد نقل عن أحمد كلام في بعض هذه الشروط يحتمل إبطال العقد ، والقسم الثالث ما يبطل النكاح بأصله مثل أن يشترط تأقيت النكاح ، انتهى مختصراً . وما حكى الترمذى بعد حديث عقبة بن عامر من موافقة الشافعى أحمد تعقبه الحافظ في الفتح فقال : النقل في هذا عن الشافعى غريب ، بل الحديث عندهم محمول على الشروط التى لا تنافي مقتضى النكاح بل يكون من مقتضياته كاشتراط العشرة بالمعروف والإنفاق والكسوة والسكنى ، اهـ . وما حكى الموفق من الاتفاق الصحابة رضى الله تعالى عنهم مشكل فقد روى عن على رضى الله عنه خلاف ذلك ، أخرجه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق عن عباد بن عبد الله قال : رفع إلى على رضى الله عنه رجل تزوج امرأة وشرط لها دارها فقال على رضى الله عنه شرط الله قبل شرطها أو قبل شرطه ولم ير لها شيئاً ، وشرط الله تعالى قوله عز اسمه « أسكنوهن من حيث سكنتم » الآية ، وقد اختلفت الروايات عن عمر رضى الله تعالى عنه ، فأخرج البخارى عنه تعليفاً : مقاطع الحقوق عند الشروط كما تقدم ، وروى ابن وهب بإسناد جيد عن عبيد بن صباغ أن رجلاً تزوج امرأة فشرط لها أن لا يخرجها من دارها فارتفعوا إلى عمر رضى الله عنه فوضع الشرط وقال : المرأة مع زوجها ، قال أبو عبيدة تضادت الروايات عن عمر رضى الله عنه في هذا ، وقد قال بالقول الأول

ينقطع باشتراط عدمه فإن المسلمين على شروطهم ، وفيه خلاف^(١) مشهور ، وهذا مع اتفاق العلماء على أن الشروط المخالفة لمقتضى الشريعة باطلة ، فالاختلاف فيما بينهم حينئذ إلى مخالفة الشروط للشرع فحكم من شرط يخالف أصول الشرع عند أحدهم دون الآخر ، ومن جعلها اشتراط الزوج أن لا يخرجها من بيت أهلها فإنه يبطل عندنا^(٢) لمخالفته قوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم » وقوله « الرجال قوامون على النساء » .
قوله : (الوليمة حق)^(٣) أى ثابت على سنتها غير منسوخة أو هو من الأمور الثابتة شرعاً لا من رسوم الجاهلية .

عمرو بن العاص ، وقال الثوري والجمهور بقول على رضى الله عنهم إلى آخر ما بسط من البحث في ذلك ، والجملة أن الإمام أحمد أباح اشتراط الدار خلافا للأئمة الثلاثة ، فإن لم يف به فلها فسخ نكاحها عند أحمد كما تقدم مفصلاً ، وفي الهداية : وإذا تزوجها على ألف على أن لا يخرجها من البلدة أو على أن لا يتزوج عليها أخرى ، فإن وفى بالشرط فلها المسمى لأنه صلح مهر أو قد تم رضاها به ، وإن تزوج عليها أخرى أو أخرجها فلها مهر مثلها .

(١) كما تقدم البسط فيه من أنواع الشروط المختلفة فيما بينهم .

(٢) وبه قالت الشافعية والمالكية كما تقدم مفصلاً آنفاً .

(٣) قال الحافظ : قال ابن بطال قوله « الوليمة حق » أى ليست بباطل بل يندب إليها وهى سنة فضيلة وليس المراد بالحق الوجوب ، ثم قال ولا أعلم أحداً أوجبها ، كذا قال ، وغفل عن رواية فى مذهبه بوجوبها ، نقلها القرطبي وقال : إن مشهور المذهب أنها مندوبة ، وابن القيم عن أحمد ، لكن الذى فى المغنى

(باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض)

يعني أن (١) ذلك لا ينافي العدل في القسمة حتى يكون منها عنه ، وكذلك

أما سنة ، بل وافق ابن بطال في نفي الخلاف بين أهل العلم في ذلك ، قال : وقال
مضر الشافعية هي واجبة لأن النبي ﷺ أمر بها عبد الرحمن بن عوف ، ولأن
إلجاء إليها واجبة فكانت واجبة ، وأجاب بأنه طعام ليس ورر جادث فأشبهه
بأمر الأظعمة ، والأمر محمول على الاستحباب بدليل ما ذكرناه لكونه أمره
نائة وهي غير واجبة اتفاقاً ، وفي الأوجز قال الموفق : لا خلاف بين أهل

علم أن الولية سنة في العرس لرواية عبد الرحمن بن عوف وغيره ، وليست
واجبة في قول أكثر أهل العلم ، انتهى مختصراً . وفي المعنى : الأمر
للاستحباب وعند الظاهرية للوجوب ، وبه قال بعض الشافعية لظاهر الأمر ،
في التوضيح للشافعي قول آخر أنها واجبة ، وكذا روى عن أحمد وهو
مشهور مذهب مالك قاله القرطبي ، اه ، قلت : وما حكى العيني عن القرطبي
من مشهور مذهب مالك يخالف لما تقدم في كلام الحافظ ووافق القسطلاني
كلام الحافظ ، ويؤيد كلاهما ما في الأوجز عن الدردير إذ قال : قال الدردير :

الولية وهي طعام العرس خاصة مندوبة بعد البناء فإن وقعت قبله لم تكن
ولية شرعاً ، والمعتمد أن كونها بعد البناء مندوب ثان ، فإن فعلت قبل
أجزأت ، اه .

(١) قال السندي : أي التفاوت في الولية بالقلة والكثرة لا يخل في العدل
الواجب بين النساء ، لأن الولية نسبت من الحقوق المختصة بالنساء التي يجب
فيها العدل حتى يخل للتفاوت فيها قلة وكثرة في العدل الواجب ، اه ، وقال

إذا أرم الرجل في كالج بمض (١) ولده أكثر من بعض إلى غير ذلك لأنه مستبد بالتصرف في ماله .

قوله (أما لله فسقته) وكانت خصيصة للنبي (ﷺ) وفيه أن الداعي له أن يخص بمض المدعوين بكرامة لم يشرك فيها غيره ، إلا أنه لا بد له الحافظ : أشار ابن بطال إلى أن ذلك لم يقع قصداً لتفضيل بعض النساء على بعض بل باعتبارها وما اتفق ، وأنه لو وجد الشاة في كل منهن لأولم بها لأنه

الجزء الخامس ولكن كان لا ينال فيما يتعلق بأمر الدنيا في التأنق والحرص وغيره أن يكون فعل ذلك لبيان الجواز وقال الكرمانلي نزل السلب في تفضيل زوجته في الولية على غيرها كان الشكر لله على ما أنعم به عليه من تزويجه بها بالوحي . ثم تقدم الكلام مبسوطاً على ذلك في باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه إلخ . من كتاب الهبة .

(١) ومسألة المدلل بين الأولاد خلافة شيرة تقدم الكلام عليه مبسوطاً في باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجوز إلخ . من كتاب الهبة ، وأبسط منه في الأوجز في باب ما لا يجوز من المحل ، في حديث النعمان بن بشير ، وقال القاري : فلورهب بعضهم دون بعض فذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة رحمهم الله تعالى أنه مكروه وليس بحرام ، والهبة صحيحة ، وقال أحمد والنوري وإسحق وغيرهم هو حرام ، واحتجوا بقوله لا أشهد على جور ، واحتج الأولون بقوله ، فأشهد على هذا غيري ، فلو كان حراماً أو باطلاً لما قال هذا ، ثم .

(٢) كافي رواية ابن السكن بلفظ فسقته تخصه بذلك ، يضم الحاء المعجمة وتزيد الصاد المهملة كذا في العيني ، وعزاه الحافظ إلى مسلم أيضاً وقال :

أن يفعل ذلك بحيث يتضمن أذى الآخرين ، كما^(١) إذا كان المخصص مخصصاً بنوع مزية كما في الحديث .

قوله : (كنا تنقي الكلام والانبساط) وذلك لاستلزامه شيئاً من الضرب والتأديب ، فإن الرجل إذا انبسط إلى أهله أدى ذلك إلى دلالة وقلة مبالاة بأمر الزوج فيقع العصيان ويؤدي ذلك إلى ضرب وتأديب ، وقد كانوا نهوا عن ذلك وبذلك يطابق^(٢) الحديث بالترجمة .

في الحديث جواز إثارة كبير القوم في الوليمة بشيء دون من معه ، اه ، وقال النووي : قوله «تخصه» كذا في صحيح مسلم ، تخصه من التخصيص وكذا روى في صحيح البخاري ، ورواه بعض رواة البخاري تتخفه من الإتحاف وهو بمعناه ، يقال أتخفته به إذا خصصته وأطرفته به ، وفي هذا جواز تخصيص صاحب الطعام بعض الحاضرين بفاخر من الطعام والشراب إذا لم يتأذ الباقيون لإثارة المخصص لعلمه أو صلاحه أو شرفه أو غير ذلك ، كما كان الحاضرون هناك يؤثرون رسول الله ﷺ ويسرون بإكرامه ويفرحون بما جرى ، وإنما شربه النبي ﷺ لعائنين : إحداهما إكرام صاحب الشراب وإجابته التي لا مفسدة فيها وفي تركها كسر قلبه ، وإثانية بيان الجواز والله أعلم .

(١) تمثيل لعدم تضمن الأذى .

(٢) فإن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب بقوله «باب الوصاة بالنساء» ومطابقة الحديث الأول بالترجمة ظاهرة ، ومطابقة الحديث الثاني خفية ، قال العيني : قيل لا مطابقة بين الترجمة وبين هذا الحديث لأن فيه الإخبار بأنهم كانوا يتقون الخوض في الكلام إلى النساء في عهد النبي ﷺ وليس فيه ما يتعلق بالترجمة ، قال العيني : يمكن أن تؤخذ المطابقة من قوله

قوله : (عن عائشة) والظاهر (١) أنه مرفوع .

« وانبسطنا ، لأن الانبساط إليهن من جملة الوصاية بهن ، اه . وقال الحافظ : قوله « فلما توفي ، يشعر بأن الذي كانوا يتركونه كان من المباح لكن الذي يدخل تحت البراءة الأصلية فكانوا يخافون أن ينزل في ذلك منع أو تحريم ، وبعد الوفاة النبوية أمنوا ذلك ففعلوه تمسكا بالبراءة الأصلية ، اه ، وأنت خبير بأن المطابقة التي ذكرها الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما ذكره الشراح ، وفي القسطلاني تحت قوله « استوصوا بالنساء خيرا » ، قال النزالي : وللرأة على زوجها أن يعاشرها بالمعروف وأن يحسن خلقه معها ، وقال : وليس حسن الخلق معها كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عن طيشها وغضبها اقتداء برسول الله ﷺ ، فقد كان أزواجه يراجعنه الكلام وتهجره إحداهن إلى الليل ، قال : وأعلى من ذلك أن الرجل يزيد على احتمال الأذى بالمداعبة وهي التي تطيب قلوب النساء فقد كان رسول الله ﷺ يمزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن في الأعمال والأخلاق ، حتى روى أنه كان يسابق عائشة رضي الله تعالى عنها في العدو فسبقته يوما فقال لها هذه بتلك ، اه . ومافي قوله « فسبقته » ، ليس بسهو من الناسخ كما قيل بل أشار إلى أول الحديث وآخره : فإن الحديث أخرجه أبو داود في باب السبق على الرجل ، عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت مع النبي ﷺ في سفر « فسابقته فسبقته على رجلي ، فلما حلت اللحم سابقته فسبقني فقال : هذه بتلك السابقة » .

(١) اختلف في رفع هذا الحديث ووقفه وبسط الحافظ في الفتح في تخريج من رفعه ووقفه قال المناوي في شرح الشمايل : قال الحافظ ابن حجر : روى من أوجه بعضها موقوف وبعضها مرفوع ، ويقوى رفعه أن

قوله : (زوجى لحم جبل غث) تشبيه له به في قسلة (١) إغاثته مع كثرة بلانه .

قوله : (إني أخاف أن لا أذره) بمعنى إذا (٢) أحدثت في تعداد مقابحه ومعاتبه أدى ذلك إلى أن أنتفر عنه كل تناصر حتى أحتال إلى خلاصى منه كيفما ما أمكن . وذلك لأن الشكوى إذا ثبتت كانت أهيج للحرز ولا كذلك إذا كنت في القلب وكانت مغزوفة ، أو المعنى إن ذكرته ولا يمكننى أن أذكر

قوله في آخره : كنت لك كالأبى زرع ، متفق على رفعه ، وذلك يقتضى أن يكون سجع القضية وعرفها فأقرها فيكون كله مرفوعاً من هذه الحنية ، اهـ .

(١) وهو ظاهر ، وقال المناوى : قوله : غث ، بفتح المعجمة وتشديد المثلثة أى شديد الهزال بالجر صفة جبل وبالرفع صفة لحم ، ويرجح الأول كمال قربه من المنعوت والمقصود منه المبالغة في قلة نفعه والريضة عنه ونفاد الطبع منه ، وقوله : على رأس جبل وعمر ، بفتح وسكون أى صعب الوصول إليه فلا يشيع زوجته في عشرة ولا غيرها فهو قليل الخير من وجوه منها كونه لحم جبل لا ضأن ومع ذلك مهزول ردىء صعب التناول لا يوصل إليه إلا بغاية المشقة ، فقد جمع بين فساد النفع وسوء الخلق ، فهو مع كونه مكروهاً متمرد متكبر غير ملائم ، ثم بينت وجه الشبه في قولها : لحم جبل إلخ بقولها : لاسهل ، إلخ ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : قوله : إني أخاف أن لا أذره أى أخاف أن لا أترك من خبره شيئاً ، فالضمير للخبر أى أنه لطوله وكثرته إن بدأنه لم تقدر على تكيله

لأن التفصيلا لأن القصة تخرج إلى قصة أخرى بطول الكلام فيؤدى ذلك إلى أن يطلقنى لأن مثل تلك القصة الطويلة لا تبقى خفية .

قوله : (زوجى العشيق) تعنى (١) بذلك أنه مذموم الطول مقبوح

فاكتفت بالإشارة إلى معانيه خشية أن يطول الخطب بإيراد جميعها وهذا تفسير ابن السكيت ، وقال غيره : الضمير لزوجها وعليه يعود ضمير عجره وبجره بلا شك ، كأنها خشيت إذا ذكرت ما فيه أن يبلغه فيفارقها فكتبتها قالت : أخاف أن لا أقدر على تركه لعلاقتى به وأولادى منه ، وأذره بمعنى أفارقه ، فاكتفت بالإشارة إلى أن له معائب وفاء بما ألزمته من الصدق وسكنت عن تفسيرها للمعنى الذى اعتذرت به ، اه . وقال المناوى : قوله : أن لا أذره ، للضمير إما للخبر فالمعنى خبره طويل إن نقلته لم أتمه ، فأذر بمعنى أتم ، وإما للزوج فـ لا ، زائدة على حد ما منعك أن لا تسجد ، وهذه المرأة قد وفيت بما تعاهدت وتحالفن عليه من عدم كتمان شيء من ذلك وشرحت ذلك على أدق وجه وأكمله بلاغة لا تخفى على أولئك الفصحاء البلغاء وإن خفى على غيرهم ، اه . قال السندى : قوله : أن لا أذره ، أى لا أترك الخبر بل أذكره بتمامه فيفضى ذلك إلى التطويل الممل ، وهذا منها بيان لحال الزوج بالإجماع ، وكان التعاهد كان على ما يعم الإجمال والتفصيل فلا يرد أن هذا مخالف لمقتضى التعاهد ، اه .

(١) قال المناوى : العشيق بمهملة فعجمة مفتوحتين فنون مشددة ففاف الطويل المستكره ، فإن أرادت بسوء الخلق فما بعده بيان له ، وإن أرادت الطول فلائه فى الغالب دليل على السفه وما ذكرته فعل السفهاء

الحصا لا يمكننى^(١) التكلم بين يديه ، ولو أنكم بين يديه ولو بخير بت
طلاق ، وإذالم أنكم كنت كملقة حيث لا يجرى بيننا شئ مما يجرى
بين الزوجين .

ومن لا تماسك عنده ، وقد جمعت العيوب ، جميع العيوب ، فى هذه اللفظة ،
انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قالت الشراح عامة ، قال الحافظ
وتبعه غيره : أى إن ذكرت عيوبه فيبلغه طلقى ، اه . لأن هذا المعنى
لا يناسب قوله ، وإن أسكت أعلق ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره من
أنى لا يمكن لى التكلم بحضرته ولو بشئ . ولو لم أنكم بشئ أصير كالمعلقة ،
ويستأنس هذا من كلام الحافظ إذ قال : والذي يظهر لى أيضاً أنها أرادت
وصف سوء حالها عنده فأشارت إلى سوء خلقه وعدم احتماله لكلامها إن
شكت له حالها ، وأنها متى ذكرت له شيئاً من ذلك بادر إلى طلاقها وهى
لا تؤثر تطبيقه لمحبتها فيه ، ثم عبرت بالجملة الثانية لإشارة إلى أنها إن سكنت
صابرة على تلك الحال كانت عنده كالمعلقة التى لأذات زوج ولا أيم ، اه .
والظاهر من سياق كلامها أنها ذمت زوجها ، قال الحافظ : قال الأصمى :
أرادت أنه ليس عنده أكثر من طوله بغير رفع ، وقال غيره : هو المستكره
الطول ، وقيل : ذمته بالطول لأن الطول فى الغالب دليل السفه ، وعلل بيمد
الدماغ عن القلب ، وأغرب من قال مدحته بالطول ، لأن العرب تتمدح
بذلك ، وتمقب بأن سياقها يقتضى أنها ذمته وأجاب عنه ابن الأنبارى باحتمال
أن تكون أرادت مدح خلقه وذم خلقه ، فكانها قالت : له منظر بلامنجر ،
وهو محتمل ، وقال أبو سعيد الضرير : الصحيح أن العشق الطويل النجيب

(قالت الخامسة زوجي إلخ) ونوم الفهد^(١) بضرب به المثل ، والمعنى

الذى يملك أمر نفسه ولا تحكم النساء فيه بل يحكم فيهن بما شاء ، فزوجته تنابه أن تنطق بحضرته فهي تسكت على مضض ، قال الزمخشري : وهي من الشكاية البليغة ، ويؤيده ما وقع في رواية يعقوب بن السكيت من الزيادة في آخره : وهو على حد السنان المذلق - بفتح المعجمة وتشديد اللام - أى المجرد وبوزنه ومعناه ، تشير إلى أنها منه على حذر ، ويحتمل أن تكون أرادت بهذا أنه أخرج لا يستقر على حال كالسنان الشديد الحدة ، اهـ .

(١) اختلفوا في أن هذه المرأة مدحت زوجها أو ذمته وكلام الشيخ .
 قدس سره مبنى على الأول ، قال الحافظ : أكثر الشراح شرحوه على المدح ، قال عياض : حله الأكثر على الاشتقاق من خلق الفهد إمام من جهة قوة وثوبه وإمام من كثرة نومه ، ولهذا ضربوا المثل به فقالوا : أنوم من فهد ، وقال المناوى : فهد - بفتح فكسر ففتح - أى أنه إذا دخل وثب عليها وثوب الفهد بإرادة جماعها أو ضربها ، أو نام وتغافل عما يجب تعهده ، أو أشبه الفهد في تمرده ونومه ، فإن كان القصد المدح فالمراد التغافل عما أضعته المرأة مما يجب عليها تعهده كرمأ وحلباً ، أو الذم فالمراد النوم والتكاسل وعدم المبالاة بضبط أهل بيته ، وفهد فعل مشتق من الفهد لا تصافه بوصفه وكذا ما بعده ، وقوله دأسد - بفتح فكسر ففتح - أى إن صار بين الناس وغالط الحرب فعل فعل الأسد فكان في فضل قوته وشجاعته كالأسد ، فكلامها يحتمل المدح بإرادة شجاعته ومهابته ، والذم بإرادة غضبه وسفهه ، والأول إلى سياقها أقرب ، اهـ ، قال الحافظ : وقولها ولا يسأل عما عهد ، يحتمل المدح والذم أيضاً ، فالمدح بمعنى أنه شديد الكرم كثير التفاضى لا يتفقده ما ذهب من ماله

إذا دخل البيت كان كالفهد النائم في عدم الإيذاء ولين اللمس^(١) وغيره ،
ولإذا خرج كان سيداً شجاعاً مطاعاً .

وإذا جاء بشيء لبيته لا يسأل عنه بعد ذلك ، أولاً يلتفت إلى ما يرى في البيت
من المعائب بل يسأح وينفضي ، ويحتمل الدم بمعنى أنه غير مبال بحالها حتى
لو عرف أنها مريضة أو معوزة وغاب ثم جاء لا يسأل عن شيء من ذلك
ولا يتفقد حال أهله ولا بيته ، بل إن عرضت له بشيء من ذلك وثب عليها
بالبطش والضرب ، وزاد في رواية الزبير بن بكار في آخره : ولا يرفع
اليوم لغد ، يعني لا يدخر ما حصل عنده اليوم من أجل الغد فكنّت بذلك عن
غاية جوده ، ويحتمل أن يكون المراد أنه يأخذ بالجزم في جميع أمورهِ
فلا يؤخر ما يجب عمله اليوم إلى غده ، انتهى مختصراً . قلت : وإن حل كلامها
على الدم فيكون فيه إشارة إلى كمال حرصه أى لا يترك شيئاً للغد وإن أفضى
ذلك إلى فاقة في الغد .

(١) قال الحافظ : قال ابن حبيب : شبهته في لينه وغفلته بالفهد ، لأنه
يوصف بالحياة وقلة الشر وكثرة النوم ، وقوله أسد مشتق من الأسد أى
يصير بين الناس مثل الأسد ، وقال ابن المكي : تصفه بالنشاط في الغزو ،
وقال ابن أبي أويس : معناه إن دخل البيت وثب على وثوب الفهد ، وهو
يحتمل المدح والذم ، فالأول تشير إلى كثرة جماعه لها فينطوى تحت ذلك تمدحها
بأنها محبوبة لديه بحيث لا يصبر عنها إذا رآها ، والذم إما من جهة أنه غليظ
الطبع ليست عنده مداعة ولا ملاعبة قبل المواقعة بل يثب وثوباً
كالوحش ، أو من جهة أنه كان سيء الخلق يبطش بها ويضربها ، انتهى
مختصراً .

قوله : (شجك أو فلك أو جمع إلخ) في زيادة (١) كاف الخطاب لطيفة من المبالغة في غبه وانهماكة في الضلال حتى أنه لا يمنعه من أن يضربك وأنت أجنبية فكيف بي وأنا زوجته ؟

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه التعبير بلفظ الخطاب ، ولم يتعرض لذلك الشراح إلا ما قال القارى في جمع الوسائل : الخطاب لنفسها أو المراد به خطاب العام ، اه . وقال المناوى : قوله د عيايا ، بمهمله وتحتيتين ممدود ، وهو من الإبل والناس الذى عى بالضراب ، ذكره الزمخشري ، ومرادها أنه عنين ، وقال القارى : ورجل د عيايا ، إذا عى بالامر أو النطق ، وقيل هو العنين ، وقوله د أو غيايا ، قال القسطلانى : بالعين المعجمة وتحتيتين مفتوحتين بينهما ألف مهموز ممدود منخف مأخوذ من النى بفتح المعجمة الذى هو الحنية ، أو من الغياية بتحتيتين بينهما ألف وهو كل شئ أظل الشخص فوق رأسه فكأنه مغطى عليه من جهله فلا يهتدى إلى مسلك ، اه . وقال القارى : قيل أول للشك ، وقال الشارح : في أكثر الروايات بالمعجمة ، وأنكر أبو عبيدة وغيره المعجمة وقالوا الصواب المهملة ، لكن صوب المعجمة القاضى وغيره ، فالأظهر أنه للتنويع أو للتخيير أو بمعنى بل ، اه . وقوله طباقه بفتح أوله ممدوداً الذى تنطبق عليه أموره حقاً ، وقيل هو العاجز الثقيل الصدر عند الجماع يطبق صدوه على صدر المرأة عند الجماع فيرتفع أسفله عنها ، يقال : جمل طباق للذى لا يضرب ، وقيل : هو الذى يعجز عن الكلام فتتطبق شفتاه ، اه . وقال المناوى : أو يطبق على المرأة إذا علاها بصدرة فليس لها منه إلا الإيذاء والتعذيب ، اه . قال الحافظ : وعن الجاحظ الثقيل الصدر عند الجماع ينطبق صدره على صدر المرأة فيرتفع

قوله : (قريب البيت من الناد) اسم فاعل^(١) ففيه إشارة إلى مبادرته إلى نصرة المظلوم أو هو النادى بمعنى المجلس فقرب البيت منه إشارة إلى أنه لا ينفصل في الحى أمر دون حضوره ، أو المعنى أينما كان في الحى اجتماع لأمر طلبوه ، وإن كانوا على بعد فكانه قريب من الناد .

سفله عنها ، وقد ذمت امرأة امرؤ القيس فقالت له : ثقیل الصدر خفيف العجز سريع الإراقة بظىء الإفاقة ، اه . قلت : وإذا ينطبق بصدرة على صدرها يضيق نفس المرأة وبارتفاع أسفله لا يمكن الإيلاج بتمامه فلا تلتذ المرأة بذلك ، وقد أرشد النبي ﷺ إلى أحسن صور الجماع بقوله : إذا جلس بين شعبها الأربع ، الحديث ، وقال الحافظ : وقولها كل داء له داء ، أى أن كل شئ تفرق في الناس من المعائب موجود فيه ، وقال الزمخشري يحتمل أن يكون قولها له داء ، خبراً لكل أى أن كل داء تفرق في الناس فهو فيه ، ويحتمل أن يكون له صفة لداء ، وداء خبر لكل ، أى كل داء فيه في غاية التناهي ، كما يقال : إن زيدا لزيد ، وإن هذا الفرس لفرس ، قال عياض : وفيه من لطيف الوحى والإشارة الغاية لأنه انطوى تحت هذه الكلمة كلام كثير ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في معانى هذا الكلام ، وجملة ما ذكره الشيخ ثلاثة معان الأول : أنه اسم فاعل بمعنى المنادى ولم يذكر هذا اللفظ في هذا المعنى أحد من الشراح ، والمعروف في ذلك المعنى المنادى من النداء لكنه يستنبط في حديث الأذان من قوله ﷺ : ألقه على بلال فإنه أندى صوتاً منك ، أو كما قال ﷺ ، وفي مختار الصحاح النداء بعد ذهاب الصوت ، يقال : فلان أندى صوتاً من فلان إذا كان بعيد الصوت ، اه . وقال

قوله : (ودائس ومنق) بمعنى (١) أنهم مع ما ذكر من الأموال أصحاب زرع .

الراغب : يقال صوت ندى رفيع ، اه . وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المكي في تقريره إذ قال : قوله « من الناد ، أى من المقيث أو من المجلس ، اه . والشرح حملوه على النادى بمعنى المجلس ، قال المناوى : قوله « الناد ، أى الموضع الذى يجتمع فيه وجوه القوم للتشاور والتحدث ، أصله النادى حذفت الياء للسجع ، وهذا شأن الكرام فإثم يجعلون منازلهم قريباً من النادى تعرضاً لمن يضيفهم من أهله ، ويحتمل أن يكون وصفاً له بالحكومة لأن الحاكم لا يكون المجمع والنادى إلا قريباً منه ، اه . وقال القارى : وإنما قرب بيته من النادى ليعلم الناس مكانه ومكانته ، اه . وقال الحافظ : النادى والندى مجلس القوم ، وصفته بالشرف فى قومه ، فهم إذا تفاوضوا واشتوروا فى أمر أتوا لجلسوا قريباً من بيته فاعتمدوا على رأيه وامتلوا أمره ، أو أنه وضع بيته فى وسط الناس ليسهل لقاءه ويكون أقرب إلى الوارد وطالب القرى ، اه .

(١) وهو كذلك فقد قال المناوى : دائس اسم فاعل من الدوس وهو البقر تدوس الزرع فى ييدره ، من داس الطعام يدوسه ، أى دقه ليخرج الحب من السنبل ، وقوله « منق ، بضم الميم وفتح النون على الأشهر اسم فاعل من التنقية وهو الذى ينقى الحب ، أى أنه صاحب زرع يدوسه إذا حصد وينقيه بماخالطه ، قال الزمخشري روى منق من تنقية الطعام ومنق بكسر (٥) النون من التنقيق كأنها أرادت من يطرد الدجاج والطير عن الحب فتتنق فجعلته منقاً أى صاحب نقيق ، يقال نقت الدجاج ونققت ، وعن الجاحظ : نقت

قوله : (كسل شطبة) هو فصل ما بين [يياض] ^(١) المروحة .

الرخمة ، والنقيق مشترك ، اه . وقال القارى : الصحيح أنه من التنقية ، وهذا المعنى هو المناسب لإقترانه بالدائس ، والمعنى أنه جعلنى أيضاً فى أصحاب زرع فتصفه بكثرة أمواله وتعدد نعمه ، قال ابن حجر : قيل يجوز كمرنونه ، وأنكره أبو عبيدة ورد بأنه من الاتفاق المأخوذ من النقيق وهو صوت الدجاج والرخمة ، أى جعلنى فى الطاردين للطيور ، وسمى هذا منق لأنه إذا طرد الطير تنق أى صوت فيصير الطارد ذا نقيق أى صوت ، وقيل : الأولى تفسير المنق بذابح الطير لأنه عند ذبحه ينق فيصير هو ذا نقيق أى جعلنى من أهل ذابحى الطير وطاعى لحومها فهو كناية عن كونه رباًها بلحم الطير الوحشى ، انتهى مختصراً .

(١) يياض فى الأصل قدر كلة ولا يبعد عندى أنه أراد ما بين المروحة ومقبضها وهو جريدها التى تنسج فيها سيف المروحة ، قال المناوى : كسل بفتح أوله وثانيه المهمل وتشديد اللام مصدر بمعنى المسلول من قشره وشطبة بشين معجمة مفتوحة فهلمة ساكنة فوحدة فهاء ماشطب أى شق من جريد النخل وهو السعف ، أى خفيف اللحم كسلول الشطبة تريد ماسل من قشره وهو عما يمدح به الرجل ، أو الشطبة السيف أى أنه كسيف سل من غمده ، وقيل غير ذلك ، اه . وقال العيى : المسل مصدر ميمى بمعنى المسلول أو امم مكان ومعناه كسلول الشطبة ، وقال ابن الأعرابى : أرادت بمسل الشطبة سيفاً سل من غمده فضججه الذى ينام فيه فى الصغر كقدر مسل شطبة واحدة ، وقال أبو عبيد : وأصل الشطبة ما يشطب من جريد النخل فيشق منه قضبان رقاق تنسج منها الحصر ، أخبرت أنه مهفف ضرب اللحم شبهته بتلك الشطبة ،

قوله : (وغبط جارتها) حيث تراها جمعت المحاسن كلها ، والجارة (١)
ههنا ليست هي الضرة .

وقال أبو سعيد الذيبابوري : تريد كأنه سيف مسلول من غمده ، وسيوف اليمن
كلها ذات شطب وهي الطريق التي في متن السيف ، وقد شبهت العرب الرجال
بالسيف إما لخشونة الجانب وشدة المهابة ، وإما لجمال الرونق وكمال الألاء ،
وإما لكمال صورتها في اعتدالها واستوائها ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في المراد بالجارة ، وهو وجيه يناسب المقام
وفيه مبالغة في حسنها وكمالها ما ليس في الضرة ، لأن غبط الضرة يكون بغير
الكمال أيضاً ، وإليه مال صاحب التيسير إذ ترجم بقوله : « وسبب خشم
همسايه واقران است بخوبي كمدارد يعنى بواسطه كمال حسن وكمال عفت أو
همسايه اورشك اوى بردوخشم او ميكند ، اه . وعامة الشراح فسروها
بالضرة ، بل بالغ القارى في شرح الشئانل فأنكر المعنى الأول إذ قال :
الجارة : الضرة ، لا تأنيث الجار ، إذ لا وجه لتأنيث الجار لأنه اسم جامد .
ذكره ميرك وقالوا : المراد بجارتها ضررتها للمجاورة بينهما غالباً ، اه .
ويؤيد الشيخ قدس سره ما قال الحافظ : المراد بجارتها ضررتها أو هو على
حقيقته ، لأن الجارات من شأنن ذلك ، اه . وتقدم في كتاب الهبة قوله
عليه السلام : لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة ، قال العيني : الجارة مؤنث
الجار ، ويقال للزوجة جار لأنها تجاوز زوجها في محل واحد ، وقيل :
العرب تكني عن الضرة بالجارة تطيراً من الضرر ، اه . وبه ترجم صاحب
مظاهر حق حديث الهداية إذ قال : أورنه حقير جاني همساني واسطى
همساني ابني كي ، اه .

قوله : (يلعبان من تحت خصرها برماتين) وإذا كانت (١) الرمانة هي
الثدية كان المراد بقوله : من تحت خصرها ، أنهما جالسان من تحت خصرها
لا أن الرماتين كانتان تحتها .

(١) قال القارى قوله : « خصرها » بفتح أوله المعجم وسكون ثانيه
المهمل أى وسطها ، وفي رواية من تحت صدرها ، قال أبو عبيدة : تعنى أنها
ذات كفل عظيم إذا استلقت على قفاها ارتفع الكفل بها من الأرض حتى
يصير تحتها فجوة يجرى تحتها الرمان ، وقيل ذات ثدين حسنين صغيرين
كالرماتين . قال القاضى فى شرح مسلم : هذا أرجح لاسيما وقد روى من
تحت صدرها ، ولأن العادة لم تجر برمى الصبيان الرمان تحت ظهور أمهاتهم
ولا جرت العادة باستلقاء النساء كذلك حتى يشاهد منهن الرجال ، انتهى
بزيادة من المناوى . وبسط الكلام على ذلك الحافظ فى الفتح وقال : يؤيد
قول أبو عبيد ما وقع فى رواية أبي معاوية وهى مستلقة على قفاها
ومعها رمانة يرميان بها من تحتها فتخرج من الجانب الآخر من عظم
البتن ، ورجح عياض تأويل رماتين بالتهدين من جهة أن سياق أبي معاوية
هذا لا يشبه كلام أم زرع ، قال بل الأشبه أن يكون قوله : يلعبان من تحت
خصرها ، أى أن ذلك مكان الولدين منها ، وأنهما كانا فى حضنها أو جنبها ،
وفى تشبيه التهدين بالرماتين إشارة إلى صغر سنهما وأنها لم تترهل حتى تنكسر
ثديها وتندلى ، انتهى مختصراً . قلت : وأغرب الكرماني فقال : أى أنها
ذات كفلين عظيمين وثنديان صغيران كالرماتين ، كلما تحركت كان كل كفل
منهما كطفل يلعب من كثرة تحركه بالرماتين ، لأن تحرك الكفل مستلزم
لتحرك الثدي ، اهـ . وهذا بعيد جداً .

(باب قوله: الرجال قوامون)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أن الزوج كان له الإبلاء ولا امتناع عن قربانها ولا يمكن ذلك للمرأة إن قصدت .

ثم قال الحافظ بعد قوله عليه السلام : كنت لك كأبي زرع لأم زرع ، زاد رواية الهيثم بن عدي في الألفه والوفاء لافي الفرقة والجللاء ، وزاد الزبير في آخره ، إلا أنه مطلقها وإن لا أطلقك ، ومثله في رواية للطبراني ، وزاد النسائي في رواية له والطبراني : قالت عائشة رضى الله تعالى عنها يا رسول الله دبل أنت خير من أبي زرع ، وفي أول رواية الزبير : باني وأمي لأنت خير لي من أبي زرع لأم زرع ، وكأنه عليه السلام قال ذلك تطليفاً لها وطمأنينة لقلبها ودفعاً لإيها م عوم التشبيه بجملة أحوال أبي زرع إذ لم يكن فيه ما تدمه النساء سوى ذلك ، وقد وقع الإفصاح بذلك فأجابت هي عن ذلك جواب مثلها في فضلها وعلمها ، اهـ . وقال الزبيدي : قال العراقي الحديث متفق عليه من حديث عائشة دون الاستثناء ، ورواه بهذه الزيادة الزبير بن بكار والخطيب ، قال الزبيدي : ورواه بهذه الزيادة أيضاً إسماعيل بن أبي أويس ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الحديث بالترجمة وقد اختلف الشراح في ذلك جداً ، قال الحافظ في الفتح : وذكر الترجمة بقوله : الرجال قوامون على النساء ، فقال : إلى ههنا عند أبي ذر زاد غيره ، بما فضل الله بعضهم على بعض ، إلى قوله : علياً كبيراً ، وبسياق الآية تظهر مطابقة الترجمة ، لأن المراد منها قوله تعالى : فمظوهن واهجروهن في المضاجع ، فهو الذي يطابق قوله : آلى النبي عليه السلام من نسيانه شهراً ، لأن مقتضاه أنه هجرهن ،

وخفي ذلك على الإسماعيل فقال : لم يتضح لى دخول هذا الحديث فى هذا الباب ولا تفسير الآية التى ذكرها ، اه . قلت : وتامم الآية ، الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتى يخافون نشوزهن فمعظوهن واهجروهن فى المضاجع ، الآية ، وبما قال الحافظ جزم العيني فى المناسبة إذ قال : مطابقتها للترجمة من حيث أن فى الآية د واهجروهن فى المضاجع ، وقد هجرهن وَيَسِّرُ شهراً على ما يذكر الآن ، وبهذا يرد على الإسماعيل قوله ، لم يتضح لى دخول الحديث فى ترجمة الباب ، اه . ذكر صاحب التيسير : المطابقة بوجهين ، الأول أن إبلاؤه وَيَسِّرُ كان للتنبيه والتهديد لنسائه ليتعظن ويمتنعن ويتبن عما لا يليق بشأنهن ، وقد وقع ما أراده وَيَسِّرُ فناسب الحديث قوله تعالى د فمعظوهن ، والوجه الثانى : ما ذكره الحافظ وغيره من المناسبة بقوله د واهجروهن ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره لا يحتاج للنسابة إلى ذكر تمام الآية التى لم يذكرها البخارى بل الحديث مطابق لما ذكره البخارى من جزء الآية من قوله ، الرجال قوامون ، بأن الزوج لما كان له الإبلاء والامتناع وليس ذلك للمرأة فكون الرجال قوامين ظاهره أيضاً جدير بشأن البخارى أن يثبت بما أفاده الشيخ لدقته ، وأما المناسبة بقوله د واهجروهن ، ظاهر لا يليق بدقته شأن البخارى .

قوله : (إنه قد لعن الموصلات) لا يقال (١) لو كان النهى مقيداً بما إذا كان الوصل بشعر الإنسان لما أورده النبي ﷺ مطلقاً ، لأننا نقول النهى عنه بصورة الإطلاق سد للباب ، ويمكن أن يكون السؤال عن شعر الإنسان فقط فلذلك أطلق الجواب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد وجيه صحيح . وهذا مبنى على مذهب الحنفية والجمهور من أن المراد بالنهى : النهى عن وصل الشعر بالشعر وبه جزم الإمام أبو داود في سننه إذ قال : قال أبو داود : وتفسير الوصلة التي تصل الشعر بشعر النساء ، وبه جزم الإمام محمد في موطأه إذ ترجم على حديث معاوية في القصة : باب المرأة تصل شعرها بشعر غيرها ، ثم قال بعد ذكر حديث معاوية قال محمد : وبهذا نأخذ ، يكره للمرأة أن تصل شعراً إلى شعرها ، أو تتخذ قصة شعر ، ولا بأس بالوصل في الرأس إذا كان صوفاً ، فأما الشعر من شعور الناس فلا ينبغي وهو قول أبي حنيفة والعمامة من فقهاءنا ، اهـ . وبهذا قال الإمام أحمد رحمه الله كما في أبي داود كان أحمد يقول : القرامل ليس به بأس ، ثم أخرج أبو داود كما في نسخة بسنده عن سعيد بن جبير قال : لا بأس بالقرامل ، قال أبو داود : كأنه يذهب إلى أن المنهى عنه شعور النساء ، وقال الحافظ في الفتح : أخرجه أبو داود بسند صحيح عن سعيد بن جبير : والقرامل جمع قرمل بفتح القاف وسكون الراء نبات طويل الفروع لين ، والمراد به ههنا خيوط من حرير أو صوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وذكر فيه مسالك الأئمة عن الشروح وكتب فروعهم كما هو بدنه ، وذكر فيه بعد البحث الطويل وعلم مما سبق أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال :

في رواية أخرى: عائشة رضي الله عنها (لح) لأن (١) بعير عائشة عقل على قرب من بيته وكانت عليها حفصة فبات قريباً منه عليه السلام (*) وبعير حفصة عقل حيث كان بعقل، وكانت عليها عائشة فصارت بعيداً منه فكانت

الأول: الإباحة مطلقاً، وروى عن عائشة رضي الله تعالى عنها وتمقبه النووي بأنه لا يصح عنها وحكاها الحافظ قولاً لبعضهم وقال: أحاديث الباب حجة عليه.

والثاني: مقابلة المنع مطلقاً لا بشعر ولا بغيره وهو مذهب الإمام مالك والطبري ورواية عن أحمد، وقال النووي هو الظاهر المختار وعزاه القاضى عياض إلى الأكثر.

الثالث: مذهب الإمام الشافعي أن الوصل بشعر الأذى حرام مطلقاً وفيما سوى ذلك فيجوز للزوجة أو الأمة لها سيد بأمرهما بالشعر الطاهر، وأما غير ذلك فكل الصور ممنوع.

والرابع: يختار الموفق من الحنابلة أن الممنوع وصل الشعر بالشعر مطلقاً، وأما غير الشعر فلا بأس.

والخامس: مذهب الحنفية أن الوصل بشعر الأذى حرام وبغيره يجوز وهو مذهب ابن عباس والليث وحكاها أبو عبيدة عن كثير من الفقهاء وهو مؤدى ما رواه أبو داود عن سعيد بن جبير وأحمد، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح من ألفاظ الرواية إلا ما أفاده من قوله: كانت عائشة تود ليلتها أجمع، كما سيأتي، قال الحافظ: قوله

عائشة تود^(١) ليلتها أجمع أن يسمعها شيء من الهوام لتنجو من أم الفراق بالموت أو بإتيان^(٢) النبي ﷺ إليها حين يسمع ما نأها .
قوله : (فقالت : بلى) وإنما قالت^(٣) لأنها ظنت أن مراده ، تنظرين إلى النبي ﷺ وأنظر إليه .

و ألا تركبين الليلة بعيري ، كان عائشة رضى الله تعالى عنها أجابت إلى ذلك لما شوقها إليه من النظر إلى ما لم تكن هي تنظر . وهذا مشعر بأنهما لم تكونا حال البحر متقاربتين ، بل كانت كل واحدة منهما من جهة كما جرت العادة من السير قطارين وإلا فلو كانتا معاً لم تختص إحداهما بنظر ما لم تنظره الأخرى ، ويحتمل أن تريد بالنظر وضأة البعير وجودة سيره : اهـ .
وعلى هذا فلا مانع من أن تكونا في قطار واحد .

(١) يشكل عليه ظاهر لفظ الحديث من قوله : فلما زاولا جعلتا رجلهما بين الإذخر وتقول : رب سلط على عقرباً أو حية ، الحديث ، اللهم إلا إن يقال أن مودتها كانت طول الليلة ودعاءها وجعل رجلها بين الإذخر كان بعد الغزول .

(٢) ويستأنس ذلك بما ذكر الحافظ من رواية الإسماعيلي عن أبي نعيم شيخ البخاري بعد قوله : تلدغني ، ورسول الله ﷺ بنظر ولا أستطيع أن أقرنه شيئاً .

(٣) وتقدم قريباً ما قال الحافظ : كان عائشة أجابت إلى ذلك لما شوقها إليه من النظر إلخ ، وفي تقرير المسكي قوله : ألا تركبين ، كان النبي ﷺ يركب نهراً على بعير حفصة ويردنها خلفه ، ويركب ليلاً على بعير عائشة

(باب حب الرجل بعض نسائه أفضل)

ودلالة الرواية عليه في اعتراف عمر بذلك في تقرير النبي ﷺ حين ذكر له عمر ذلك فلم يرد عليه .

ويرد فيها ، فقالت لها حفصة : ألا تركبين الليلة بعيرى وأركب بعيرك ، تنظرين إلى النبي ﷺ وأنظر أنا أيضاً إليه ؟ فقالت إله . وقوله ، افتقدته ، أى وتفارقت عائشة رضى الله تعالى عنها عنهما فنزلت في مكان على حدة عنهما لكثرة الجيش ، اه . كذا أفاد ولم أتحصله بعد لأن قوله ، يركب نهراً على بعير حفصة ، خلاف المعروف من عادات سيرهم ، فإن المعروف السفر في الليل والزول والاستراحة في النهار كما يدل عليه روايات ليلة التعمير ، وروايات الجمع بين الظهر والعصر في البخارى وغيره ، وكذلك ما أفاده في معنى ، افتقدته ، لا يناسبه ظاهر لفظ الحديث من قوله ، افتقدته عائشة فلما نزلوا جهلت رجلها ، الحديث ، فظاهره أن الافتقاد كان قبل النزول لقوله بعده ، فلما نزلوا ، ولذا قال الحافظ : قوله ، افتقدته ، أى حالة المسيرة ، لأن قطع المؤلف صعب ، وكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ومع ذلك حكيت كلام الشيخ المكي قدس سره لجلالة شأنه وشأن شيخه نور الله مرقدهما ، وقلة فهمى وقصور نظرى فلعلنى لم أتحصل كلامه لمراده ، (١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبذلك جزم الشراح لكن كلام الشيخ أوضح مما قالوا ، فقد قال الحافظ : ذكر البخارى فيه حديث ابن عباس عن ابن عمر وهو ظاهر فيما ترجم له ، اه . وقال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله ، حب رسول الله ﷺ إياها ، يعنى عائشة رضى الله تعالى عنها ، فإنه ﷺ كان يحبها أكثر من سائر نسائه ، اه .

(باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف لها)

معنى الإنصاف (١) القيام لاستيفاء نصيب صاحبها ، ولا ريب في أن عائشة (٢) لو أخذتها الغيرة في أمر ما ، وأدى ذلك إلى افتتان في دينها وكان فيه فوات حقها فافهم وتفكر .

(١) اختلفوا في مخرج ألفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قوله «باب ذب الرجل إلخ» أي في دفع الغيرة عنها وطلب الإنصاف لها ، اهـ . وتبعه القسطلاني إذ قال : أي دفعه عن ابنته في غيرة وطلب الإنصاف لها ، اهـ . وقال العيني : أي هذا باب في بيان ذب الرجل بالذال المعجمة ، أي دفعه عن ابنته الغيرة وفي بيان الإنصاف لها ، والإنصاف من النصف إذا عدل ، اهـ . وفي التيسير : «باب ذب الرجل إلخ» ، بازداشتن مرد از دختر خود غیرت را این چنین شرح کرده عینی این ترجمه را او کویا کله فی زائد داشته و حاصل معنی آنکه دور کردن آنجه دختر او را در غیرت و خشم آورد می توان گفت که فی بمعنى لام است از جهت غیرت ، وقوله : «والإنصاف» أي در بیان عدالت است چنانکه از آخر حدیث معلوم شود ، اهـ .

(٢) هكذا في الأصل وهو سبق قلم والصواب بدله فاطمة ، وكذا قوله «وأدى ذلك» ، وقوله «وكان فيه فوات إلخ» ، بزيادة الواو في الموضعين غير ظاهر ، لأنه لم يبق على هذا للشرط جزاء ، والصواب حذفها من أحده الموضعين ليكون جزاء للشرط ، والأوجه حذفها من الأول ، ويكون مشغولة «وكان فيه» عطفاً على قوله «أدى ذلك» ، فتأمل ، ثم قال الحافظ : قال ابن التين : أصح ما تحمل عليه هذه القصة أن النبي ﷺ حرم على علي رضي الله تعالى عنه أن يجمع بين ابنته وبين ابنة أبي جهل ، لأنه علل بأن ذلك يؤذيه وأذيته حرام بالاتفاق ، ومعنى قوله «لا أحرم خلاصاً» أي هو له حلال

لولم تكن عنده فاطمة . فما الجمع بينهما الذي يستلزم تأذي النبي ﷺ لتأذي فاطمة به فلا ، وزعم غيره أن السياق يشعر بأن ذلك مباح لعلي رضي الله عنه لكنه منعه النبي ﷺ رعاية الخاطر فاطمة رضي الله تعالى عنها وقبل هو ذلك امتثالاً لأمر النبي ﷺ ، قال الحافظ : والذي يظهر لي أنه لا يبعد أن يبعد في خصائص النبي ﷺ أن لا يتزوج على بناته . ويحتمل أن يكون ذلك خاصاً بفاطمة رضي الله تعالى عنها ، ويؤخذ من ذلك أن فاطمة لو رضيت بذلك لم يمنع على من الزوج بها أو غيرها ، وفي الحديث تحريم أذى من يتأذى النبي ﷺ بتأذيه ، لأن أذى النبي ﷺ حرام اتفاقاً قليله وكثيره ، وقد جرم بأنه يؤذيه ما يؤذي فاطمة رضي الله تعالى عنها فكل من وقع منه في حق فاطمة رضي الله تعالى عنها شيء فنادت به فهو يؤذي النبي ﷺ بشهادة هذا الخبر الصحيح ، ولا شيء أعظم في إدخال الأذى عليها من قتل ولدها ، ولهذا عرف بالاستقراء معاملة من تعاملوا ذلك بالمعقوبة في الدنيا ولعذاب الآخرة أشد . وفي الحديث أيضاً أن الغيراء إذا خشى عليها أن تفتن في دينها كان لوليها أن يسعى في إزالة ذلك كافي حكم الناشئ ، كذا قيل وفيه نظر ، ويمكن أن يضاف فيه شرط أن لا يكون عندها من تنسلي به ويخفف عنها الحمل ، ومن ههنا يؤخذ جواب من استشكل اختصاص فاطمة رضي الله تعالى عنها بذلك مع أن الغيرة على النبي ﷺ أقرب إلى خشية الافتتان في الدين ومع ذلك فكان ﷺ يستكثر من الزوجات وتوجد منهن الغيرة كافي هذه الأحاديث ، ومع ذلك ما راعى ذلك ﷺ في حقهن كما راعاه في حق فاطمة رضي الله عنها ، ومحصل الجواب أن فاطمة رضي الله عنها كانت إذ ذاك كما تقدم فاقدة من تركز إليه عن يؤنسها ويزيل وحشتها من أم أو أخت بخلاف أمهات المؤمنين فإن كل واحدة منهن كانت ترجع إلى ما يحصل لها معه

قوله : (يا بريدة ما تخفين علينا) ناداها بذلك لتتأذى بذلك فيذكر ذلك له ﷺ فيها . وبعزل الحجاب (١) .

ذلك وزيادة عليه وهو زوجها ﷺ لما كان عنده من الملاطفة ونطيب القلوب وجبر الحواطر ، بحيث أن كل واحدة منهم ترضى منه الحسن خلقه وجميل خلقه بجميع ما يصدر منه بحيث لو وجد ما يخشى وجوده من الغيرة لزال عن قرب ، اهـ .

(١) وهو نص الرواية المقدمة في كتاب الطهارة في باب خروج النساء للبراز ، بلفظ ناداها عمر : د ألا قد عرفناك يا سودة ، حرصاً على أن ينزل الحجاب ، فأنزل الله الحجاب ، ولكن بشكل عليه ما في تفسير سورة الأحزاب من حديث عائشة قالت : د خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها وكانت امرأة جسيمة لا تخفى فرآها عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فقال يا سودة ، الحديث ، قال الحافظ : وقد تقدم في كتاب الطهارة ما يخالف ظاهره هذه الرواية ، قال الكرماني : فإن قلت : وقع ههنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب وتقدم في الوضوء أنه كان قبل الحجاب فالجواب لعلة وقع مرتين ، قال الحافظ : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني ، والحاصل أن عمر رضى الله تعالى عنه وقع في قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحرم النبوي حتى صرح بقوله له عليه الصلاة والسلام : احجب نسائك ، وأكد ذلك إلى أن نزلت آية الحجاب ، ثم قصد بعد ذلك أن لا يدين أشخاص أصلاً ولو كن مستترات ، فبالغ في ذلك فمنع منه ، وأذن لمن في الخروج لحاجتهن دفعاً للشبهة ورفعاً للحرج ، وتعقبه القسطلاني إذ قال بعد حديث عائشة في التفسير : فيه تنبيه على أن المراد بالحجاب القليل حتى لا يبدو من جسدهن شيء ، لا حجب أشخاص

في البيوت ، والمراد بالحاجة البراز ، ثم ذكر القسطلاني : قول الكرماني المذكور وقال : تبعه البرماوي وقال بعد ذكر قوله : ومراده أن خروج سودة للبراز وقول عمر لها ما ذكر وقع مرتين لا ونوع الحجاب ، وقول الحافظ ابن حجر عقب جواب الكرماني ، قلت : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني . وذكره العيني وأقر فيه نظر ، إذ ليس في الحديث ما يدل لذلك بل ولا أعلم أحداً قال بتعدد الحجاب ، نعم يحتمل أن يكون مراده الحجاب الثاني بالنظر لإرادة عمر رضي الله تعالى عنه أن محتجين في البيوت فلا يبدن أشخاصهن فوقع الإذن لهن في الخروج لحاجتهن دفعاً للشبهة كما صرح هو به في الفتح ، وليس المراد نزول الحجاب مرتين على نوعين ، اهـ . قلت : ما قال القسطلاني في المراد بكلام الحافظ أنه ليس المراد نزول الحجاب مرتين على نوعين ، يأباه ما تقدم قرياً من كلام الحافظ أن المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني ، وجمع الحافظ بذلك بين الروايتين المختلفتين قبل الحجاب وبعد الحجاب ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يراد بالحجاب في الحديث الذي وقع فيه بعد الحجاب آية الحجاب المعروفة من قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي ، الآية ، وهي المعروفة بآية الحجاب ، ولذا ترجم عليها البخاري في كتاب الاستئذان بباب آية الحجاب ، والمراد بالحجاب في الحديث الذي ورد فيه فأنزل الله الحجاب قوله تعالى : وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ، ولما كان ظاهر الآية أن لا يخرجن أصلاً وكان فيه حرج شديد ، أذن لهن في الخروج للحاجة كما في حديث هشام عن أبيه عن عائشة بلفظ : قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن ، ويستأنس ذلك مما تقدم قرياً من كلام الحافظ من قوله :

قوله : (لا تبأشر المرأة المرأة إلخ) والمباشرة (١) مادون العورة محرمة

والحاصل أن عمر رضى الله عنه وقع في قلبه إلخ ، وفي آخره : ثم قصد بعد ذلك أن لا يدين أشخاص من أعمال إلخ ، وهذا أوجه عندى للجمع بين الروايتين المتضادتين في لفظ قبل الحجاب وبعد الحجاب ، وهذا كله مبنى على الجمع بين الروايتين ، ومال الحافظ ابن كثير إلى ترجيح رواية بعد الحجاب ، فقال بعد ذكر الحديث الذى أخرجه البخارى فى الوضوء : هكذا وقع فى هذه الرواية ، والمشهور أن هذا كان بعد زول الحجاب كما رواه الإمام أحمد والبخارى ومسلم من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة .

(١) أجاء الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث . وحاصله أن المباشرة المنهى عنها المقيدة بنعت الزوج هى مباشرة مادون العورة ، أما مباشرة العورة فتحرّم مطلقاً غير مقيدة بالنعت ، قال القارى : قوله ولا تبأشر المرأة ، قيل : لا نافية بمعنى الناهية ، وقيل ناهية ، والمباشرة بمعنى المخالطة والملازمة ، وأصله من لمس البشرة البشرية . والبشرة ظاهر جلد الإنسان أى لا تمس بشرة امرأة بشرة أخرى (فتنتعها) بالرفع والنصب أى فتصف نعومة بدنّها ولينة جسدها (لزوجها كأنه ينظر إليها) فيتعلق قلبه بها ويقع بذلك فتنه والمنهى فى الحقيقة هو الوصف المذكور ، قال الطيبي رحمه الله تعالى المعنى به فى الحديث النظر مع المس فتنظر إلى ظاهرها من الوجه والكفين وتجس باطنها بالمس وتقف على نعومتها وسمتها ، فتنتعها عطف على تبأشر فالنفي منصب عليهما فتجوز المباشرة بغير التوصيف ، اهـ . قال الحافظ : قال القاسمى : هذا أصل لمالك فى سد الذرائع ، فإن الحكمة فى هذا النهى خشية أن يعجب الزوج الوصف المذكور فيفضى ذلك إلى تطليق الواصفة أو الافتتان بالموصوفة ، وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد بأبسط من هذا ، ولفظه لا ينظر الرجل

إذا تقيدت بالنعمة للأجنبي ، وأما (١) مباشرة العورة بالعورة من غير حائل فلا تنزعت حرمتها على النعمة والوصف فإن (٢) ما حرم النظر إليه حرم مسه .

(ب قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟)

أراد (٣) إثبات ذلك قياساً على ما ذكر في الحديث أن أبا بكر دخل عليهما

إلى عورة الرجل ، الحديث ، اه . وظاهر كلام الحافظ أن حديث الباب وحديث أبي سعيد واحد ، وليس كذلك فإنهما حديثان مختلفان والنهي في حديث أبي سعيد مطلق ليس بمقيد بالنعمة للزوج ، وهو الذى أشار إليه الشيخ بقوله : وأما مباشرة العورة بالعورة إلخ ، فهو منهي عنه بدون النعمة للزوج أيضاً ، فالمراد بالمباشرة في أحدهما غير المراد في الآخر .

(١) وهذا هو المذكور في حديث أبي سعيد ، قال الحافظ : وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبي سعيد : لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة ، ولا يفضى الرجل إلى الرجل في الثوب الواحد ، ولا تنفضى المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد ، اه .

(٢) وهذا ظاهر لأن المس أغلظ من النظر ، ففي الدر المختار (وما حل نظره حل لمسّه) إذا أمن الشهوة على نفسه وعليها ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل رأس فاطمة ، وقال عليه السلام : من قبل رجل أمه فكأنما قبل عتبة الجنة ، وإن لم يأمن ذلك أو شك فلا يحل له النظر والمس (إلا من أجنبية) فلا يحل مس وجهها وكفها وإن أمن الشهوة لأنه أغلظ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح وبهذا وجه في تقرير المكي إذ قال قوله ورأسه على نخذى فيه الترجمة لأنه لما جاز أن يرى أحد هذه الحالة بين المرء وزوجته ، جاز أن يقول له : هل أعرستم الليلة ؟

والنبي ﷺ واضع رأسه على فخذه ، فلما لم يمنعه ذلك علم جواز سؤاله عن الإعراس بالطريق الأولى لأنه أدون من وذلك أيسر .

لعدم الفرق بينهما ، اه . وليست هذه الترجمة في نسخة الفتح ، بل فيها باب طعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب ، قال الحافظ : زاد ابن بطال في شرحه ههنا : وقول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قال ابن المنير : ذكر فيه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها في قصة أبي بكر معها وهو مطابق للركن الأول من الترجمة ، قال : ويستفاد الركن الثاني منهما من جهة أن الجامع بينهما أن كلا الأمرين مستثنى في بعض الحالات ، فإمسك الرجل خاصرة ابنته ممنوع في غير حالة التأديب ، وسؤال الرجل عما جرى له مع أهله ممنوع في غير حالة المباشرة أو التسلية أو البشارة ، قال الحافظ : وجدت هذه الزيادة في نسخة الصغاني مقدمة ولفظه باب قول الرجل إلى آخره ، وبعده وطعن الرجل إلى آخره ، والذي يظهر لي أن المصنف أدخل بياضاً ليكتب فيه الحديث الذي أشار إليه وهو هل أعرستم ، أو شيئاً مما يدل عليه ، وسيأتي هذا الحديث في أوائل كتاب العقيدة بلفظ : هل أعرستم الليلة ؟ ، في قصة أم سليم مع زوجها في موت ابنتها ، انتهى مختصراً . وهذه الترجمة موجودة في نسخة العيني ، وقال وهذا المقدار زاده ابن بطال في شرحه ولم يذكره غيره إلا باب طعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب ، ثم قال ابن بطال : لم يخرج البخاري فيه حديثاً ، وأخرج في أول كتاب العقيدة رواية أنس فذكر الحديث المذكور في كلام الحافظ ، اه . وقال الكرماني : فإن قلت : الحديث كيف يدل على الجزء الأول من الترجمة ، وهو قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قلت : هذا مفقود في أكثر النسخ ، وعلى تقدير وجودها فوجهه أن

البخاری کثیراً یترجم ولا ینذکر حدیثاً یناسبه لإشعاراً بأنه لم یوجد حدیث بشرط یدل علیه ، قال شارح التراجم أما الترجمة الأولى لفتحها أن ینذکر لها ما یطابقها ، وهو حدیث أبی طلحة أی الآتی فی العقیقة ، وقد یجاب بأنه لما كانت کل واحدة من الجانبین ممنوعة فی غیر الحالة الّتی ورد فیها کان ذلك جامعاً بینهما . فإن طعن الخاصرة لا یجوز إلا بخصوصاً بحالة العتاب ، وكذلك سؤال الرجل عن الجماع لا یجوز إلا فی مثل حال أبی طلحة فی تسلیته عن مصیبتہ وبشارته بغير ذلك ، اه . وقال صاحب التیسیر : یوشیده نه مانندکه حدیثی که درین باب آورده دلالتی بر جزء اول ترجمه ندارد ودر امثال آن عذریکه کرده اند که مؤلف اول ترجمه نوشته ودر مرویات خود حدیثی دیگر موافق شرط خود نیافته ترجمه بی حدیث مانده است چنانکه کرمانی درین جای کرید اینجا این عذر درست نیست از آنکه حدیث أبی طلحة که مکرر در مواضع کتاب ایراد یافته مطابق این ترجمه است پس این ترجمه ساختن و تغافل زدن ازین حدیثی که تمام مطابقت داشت وجهی ظاهر نیست صاحب شرح تراجم دست و پائی زده و شیخ ابن حجر نیز مقید شده که توجیه کند و تکرار است کرد ، اه . ولا یبعد عند هذا العبد الضعیف المبتلی بالسینات المعترف بالتقصیرات ، وهو المعروف عندی فی امثال هذه المواضع أن الإمام البخاری رضی الله عنه کثیراً ما یخلی الأبواب عن الروایات تشجیذاً للأذهان لإشارة إلى أنه ینبئ بحدیث ما وارد فی صحیحہ فینبغی أن یجهد فی التبع والتدبر بسهر اللیالی .

كتاب "الطلاق"

قوله : (في بيت في نخل في بيت) لما كان (١) المقصود ذكر نزولها في بيت واقع في نخل ولم يكن لفظ في بيت كافياً ، لذلك زاد لفظ في نخل فتوهم أن يكون بدلا غلطاً عنه أو يكون المعنى أنزلها في نخل ، إلا أن ذكر البيت تشبيه أو مجازاً أعاد لفظ البيت ثانياً لدفع هذه الاحتمالات .

(١) بحط الكلام عليه لغة وشرعاً في الأوجز ، وفيه أنه اسم بمعنى المصدر الذي هو التطليق كالسلام ، وهو في اللغة : حل الوثاق ، وفي الدر المختار : هو لغة رفع القيد لكن جعلوه في المرأة طلاقاً ، وفي غيرها إطلاقاً ، فلذا كان أنت مطلقة بالسكون كناية ، وفي البحر : إنه يستعمل في النكاح بالتطليق ، وفي غيره بالإطلاق ، حتى كان الأول صريحاً والثاني كناية ، قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلي ورد الشرع بتقريره ثم الطلاق قد يكون حراماً أو مكروهاً أو واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، إلى آخر ما بسط في الأوجز .

(٢) قال الحافظ : قوله ، في بيت في نخل ، في بيت ، هو بالتثنية في الكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا عن الجونية وإما عطف بيان ، وظن بعض الشراح أنه بالإضافة فقال في الكلام على الرواية أتى بعدها : تزوج رسول الله ﷺ أميمة بنت شراحيل ، ولعل التي نزلت في بيتها بنت أخيها ، وهو مردود ، فإن مخرج الطريقين واحد وإنما جاء الوهم من إعادة لفظ في

بيت ، اه . ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات في اسمها وجمع بينها بقوله
 لعل اسمها ولقبها أميمة ، وقال العيني : قوله ، في بيت في نخل في بيت ، كلها
 بالتثنية ، وقوله ، أميمة ، بالرفع بدل من الجونية أو عطف بيان لها ، اه .
 وقال القسطلاني : قوله ، في بيت أميمة إلخ ، بإضافة بيت لأميمة ، وكذا في
 النمرع وأصله وغيرهما مما رأيته في الأصول ، قال الحافظ ابن حجر وتبعه
 العيني كالكرمان بالتثنية في السكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا من الجونية
 وإما عطف بيان ، وزاد في الفتح فقال : وظن بعض الشراح أنه بالإضافة
 فقال إلى آخر ما تقدم في كلام الحافظ ، ثم قال القسطلاني فليتأمل .

ثم لا يذهب عليك أن بعض الجهلة أوردوا على النبي ﷺ بأنه كيف
 بسط يده الشريفة إلى الأجنبية ، والبعض الآخر أوردوا على الإمام
 البخاري في تخريجه هذه القصة في كتابه ، وهذا كله نشأ من الجهالة ، فقد
 قال الحافظ : واعترض بعضهم بأنه لم يتزوجها إذ لم يجر ذكر صورة العقد
 وامتنعت أن تهب له نفسها فكيف يطلقها ؟ والجواب أنه ﷺ كان له
 أن يزوج من نفسه بغير إذن المرأة وبغير إذن وليها ، فكان مجرد إرساله
 إليها وإحضارها ورغبته فيها كافياً في ذلك . ويكون قوله ، هي لي نفسك ،
 تعبيراً لخاطرها واستمالة لقلبها ، ويؤيده قوله في رواية لابن سعد أنه اتفق
 مع أبيها على مقدار صداقتها وأن أباهما قال له إنها رغب فيك وخطبت
 إليك ، اه . وسبق إلى ذلك الجواب الكرمانى ، فإن قلت : كيف دل الحديث
 على الترجمة إذ لا طلاق إذ لم يكن ثمة عقد نكاح إذ ما وهبت نفسها ولم
 يكن أيضاً بالمراجعة إذ قال بعد الخرج ، ألحقها بأهلها ، قلت : له ﷺ أن

يتزوج من نفسه بلا إذن المرأة ووليها ، وكان صدور قول : هي نفسك لي ،
منه لاستئالة خاطرها ، وأما حكاية المواجهة فقد ثبت في الحديث السابق أنه
خاطبها بقوله : الحق بأهلك ، وأمره أبا أسيد بالإلحاق بعد الخروج لا ينافيه
بل يعضده ، اهـ . وبهذا الجواب جزم صاحب التيسير ، إذ أورد أولاً بعدم
المناسبة بالترجمة بأن النكاح لم ينعقد لأن المرأة ما وهبت نفسها ، ثم أجاب
عنه بأنه عليه السلام كان له الزوج بدون إذن المرأة ووليها ، وقوله عليه السلام : هي
نفسك ، كان استئالة لخطرها ، انتهى ملخصاً معرباً . والأوجه عندى في الجواب
أنه عليه السلام قد تزوجها قبل ذلك ، وبذلك جزم الشيخ المكي في تقريره إذ قال :
قوله : هي نفسك ، أى سلمى ، أما نفس النكاح فقد وجد قبل هذه القصة
كما يصرح به في السطر الرابع ، اهـ . أى في الرواية المتعلقة الآتية عن الحسين ،
قال الحافظ : وصله أبو نعيم في المستخرج ، اهـ . وفيه التصريح بتزوجه عليه السلام
إياها ، وأيضاً يدل عليه تطبيقه عليه السلام إياها كما في حديث الباب من قوله
عليه السلام : الحق بأهلك ، وذكر الحافظ من رواية ابن سعد عن الزهري
بلفظ : فاستماذت منه فطلقها ، فكانت تلقت البعير وتقول أنا الشقية ، وفي
تقرير البنجاني قوله : فقالت أعوذ ، هذا القول منها لعدم علمها بأنه رسول الله
عليه السلام لما جاء في الروايات ، ثم أخبرت أنه الرسول عليه السلام ، اهـ . قلت : قال
الحافظ في الفتح : قيل يحتمل أنها لم تعرفه عليه السلام فخطبته بذلك ، وسياق القصة
من مجموع طرقها يأتى هذا الاحتمال ، نعم سياتى في آخر الأثرية من حديث
سهل قال : ذكر النبي عليه السلام الحديث ، وفيه فلما كلها قالت أعوذ بالله منك ،
قال : لقد أعدتكم منى ، فقالوا لها : أندرين من هذا ؟ هذا رسول الله عليه السلام

(قوله باب " من أجاز طلاق الثلاث)

جاء ليخطبك ، قالت كنت أنا أشقى من ذلك ، إلى آخر ما قال . يؤيد ذلك أن كانت القصة متحدة ، قال الحافظ : قال ابن عبد البر أجمعوا على أن النبي ﷺ تزوج الجونية ، واختلفوا في سبب فراقه ، فقال قتادة لما دخل عليها دعاها فقالت: تعال أنت . فطلقها ، وقيل كان بها وضح كالعامرية ، قال وزعم بعضهم أنها قالت: أعوذ بالله منك فقال قد عذت بمعاذ ، وقد أعاذك الله مني ، فطلقها ، قال وهذا باطل إنما قال له هذا امرأة من بنى النضر وكانت جميلة تخاف نساؤه أن تغلبن عليه فقلن لها إنه يعجبه أن يقال له نعرذ بالله منك ، ففعلت فطلقها ، كذا قال ، وما أدري لم حكم ببطلان ذلك مع كثرة الروايات الواردة فيه وثبوته في حديث عائشة رضى الله تعالى عنها في صحيح البخارى والقول الذى نسبته بقتادة: ذكر أبو سعيد النيسابورى عن شريق بن قظامى ، وفي رواية لابن سعد عن أبى أسيد قال: تزوج رسول الله ﷺ امرأة من بنى الجون فأمرنى أن آتيه بها فأتيتها بها فأنزلتها بالشوط ، ثم أتيت النبي ﷺ فأخبرته ، فخرج يمشى ونحن معه . وفي رواية لابن سعد أن النعمان بن الجون الكندى أتى النبي ﷺ مسلماً فقال: ألا أزوجك أجمل أيم في العرب فتزوجها: وبعث معه أبا أسيد الساعدى ، فقال أبو أسيد : فأنزلتها في بنى ساعدة ، فدخل عليها نساء الحى فرحين بها وخرجن فذكرن من جمالها ، وهن وسياق شئ من الكلام على ذلك في كلام الشيخ قدس سره في آخر كتاب الأثرية .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قد أشبع الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه في الدر المنضود على سنن أبى داود ، وقد عرفت في

مقدمة اللامع أن الشيخ الكندي هو قدس سره قد ابتلى بيده نزول الماء في العين في هذا الزمان ، وكان جهد الشيخ والتلامذة كلهم تنمिम الدورة كما تقدم في المقدمة من كلام والدى المرحوم: كان همنا تنمिम الدورة عند حضرة الشيخ قدس سره أكثر وأكبر من التقرير واستيضاح الأبحاث إلخ ، ولذا ترى غاية الاختصار في الأبواب الآتية ، ومسألة الباب شهيرة ، وفي حاشية البخارى لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى: وضع البخارى هذه الترجمة إشارة إلى أن من السلف من لم يحز وقوع الطلاق الثلاث فيه خلاف فذهبت الظاهرية وغيرهم إلى أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً معاً فقد وقعت عليها واحدة ، واحتجوا على ذلك بما رواه مسلم من حديث أبى الصهباء قال لابن عباس: أنعم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ ، الحديث ، وقيل: لا يقع شيء ، وذهب جماهير العلماء من التابعين ومن بعدهم ، منهم الثورى وأبو حنيفة وأصحاب مالك والشافعى وأصحابه وأحمد وأصحابه وإسحق وأبو ثور وآخرون كثيرون على أن من طلق امرأته ثلاثاً وقع ولكنه يأثم ، وقالوا : من خالف فيه فهو شاذ مخالف لأهل السنة ، اهـ .

قال الموفق : إن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً فهي ثلاث وإن نوى واحدة لا نعم خلافاً لأن اللفظ صريح في الثلاث والنية لا تعارض الصريح إلى آخر ما بسطه ، قلت : وأجاب الشيخ قدس سره في الدر المنضود عن حديث ابن عباس المذكور ، والأحاديث الأخر الموهمة لجعلها واحدة ، وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز أيضاً ، ثم قول البخارى قال ابن الزبير: لا أرى أن ترث مبتوتة إلخ ، كتب الشيخ المسكى في تقريره : قوله

(باب من قال لامرأته أنت على حرام)

ومذهب^(١) الحنفية أنه إن نوى بذلك يمينا كان يمينا، وإن ثلاثاً فثلاث، وإن واحدة بائنة فذلك .

ولا أرى أن تراث، أي وإن مات الزوج في عدتها ، وقال الشعبي تراثه وإن كان الزوج مات بعد انقضاء عدتها فاعترض عليه ابن شبرمة وقال له أنتزوج هي إذا انقضت عدتها؟ قال الشعبي نعم، فقال ابن شبرمة : فلو مات الزوج الثاني فهي تراث منه أيضاً حينئذ جمع لها الميراثان ، والميراث فرع النكاح ، فلم أنها منكوحة للأنثى على قولك فأتقول ؟ فتحير الشعبي ورجع عن قوله المذكور، اهـ . قلت : وبسط الكلام على طلاق المريض أيضاً في الأوجز، وفيه حكى صاحب التعليق المهجد عن البناية فيه ثنى عشرة مذهب للعلماء ، منها أنه لا يقع طلاقه حكاة ابن حزم عن عثمان ، ومذاهب الأئمة الأربعة على ما حكاها هو وصاحب المحلى أربعة أقوال ، الأول : أنها تراثه ما لم تزوج زوجا غيره وإن انقضت عدتها ، وهو قول أحمد . الثاني : أنها تراثه وإن تزوجت بعشرة أزواج وهو مذهب مالك . الثالث : لا تراثه أصلا لا قبل الدخول ولا بعده ، وهو قول الظاهرية والجديد للشافعي . وفي التقديم ثلاثة أقوال : مثل أقوال الأئمة الثلاث . الرابع من مذاهب الأئمة : تراثه مادامت في العدة ، وهو مذهب الحنفية وجماعة ، ذكرت في الأوجز مع البسط في فروع المسألة .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه قال الحافظ : في المسألة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبي إلى ثمانية عشر قولاً وزاد غيره

عليها، قال القرطبي : قال بعض علمائنا سبب الاختلاف أنه لم يقع في القرآن صريحاً ولا في السنة نص ظاهر صحيح يعتمد عليه في حكم هذه المسألة فتجاذبها العلماء ، فمن تمسك بالبراءة الأصلية قال : لا يلزمه شيء ، ومن قال إنه يمين أخذ بظاهر قوله تعالى : « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » ، بعد قوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » ، ومن قال نجس الكفارة وليست بيمين ، بناء على أن معنى اليمين التحريم فوقعت الكفارة على المعنى ، ومن قال : تقع به رجعية حمل على أقل وجوهه الظاهرة ، ومن قال بانه فلا استمرار التحريم مالم يحدد العقد ، ومن قال ثلاثاً حمل اللفظ على منتهى وجوهه ، ومن قال ظهار نظر إلى معنى التحريم ، اه مختصراً . وذكر ابن القيم في الهدى ثلاثه عشر مذهباً أصولاً تفرعت إلى عشرين مذهباً ، وذكر في إعلام الموقعين خمسة عشر مذهباً ، وبسط تفصيل المذاهب الخمسة عشر في الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفت الروايات عن الأئمة في ذلك ، والمرجح عندهم ما في فروعهم ، قال الموفق : إذا قال لزوجه أنت على حرام وأطلق فهو ظهار ، وأما إن نوى غير الظهار فالمنصوص عن أحمد أنه ظهار نوى الطلاق أولم ينو ، وفي الروض المربع : هو ظهار وإن نوى به الطلاق ، وعده في شرح الإقناع للشافعية من ألفاظ الكناية ، قال البجيرمي : كناية إن قصد به الطلاق وقع وإلا فلا ، ومع عدم النية يلزمه كفارة يمين ، وعده صاحب الهداية من فروع الحنفية في الكنايات التي إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بانه وإن نوى ثلاثاً كانت ثلاثاً ، ثم قال في الإيلاء : إن قال أردت التحريم أولم أرد شيئاً فهو يمين بصير به مولياً ، وقال الباجي : الذي ذهب إليه مالك

أنها في المدخول بها ثلاث نوى واحدة أو ثلاثا ، وإن زعم أنه لم ينو طلاقا لم يصدق ، وأما غير المدخول بها فإن ما لكاتبه ، انتهى ما في الأوجز ملخصاً . والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن البخارى مال في هذه المسألة إلى مذهب الإمام مالك كما تدل عليه الروايات الواردة في ذلك ، ولا يقال إن المعروف من دأبه أن ميله يظهر من الآثار الواردة في الباب ، وذكر أولاً أثر الحسن وهو يشعر إلى أنه مال إلى مذهب الشافعى ، فإن مسلك الشافعى موافق لأثر الحسن لأن الإمام البخارى ذكر ههنا أقوال العلماء المختلفة منها قول الحسن أيضا ، وهو الذى اختاره مولانا الشيخ محمد حسن المسكى إذ قال : غرض البخارى أن الحرام طلاقات ثلاثة البتة ، ولا اعتبار فيه للنية لأن الحرام عرف أهل العلم لا يقال إلا على مطلقة الثلاث ، فلو قال لامرأته : أنت على حرام يقع الثلاث لا محالة ، ولا يصح فيه نية الواحد والاثنين ، كما هو مذهب مالك ، وقوله ولأنه لا يقال ، أى فى عرف أهل العلم ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : قال أهل العلم ، تأييد لقول الحسن ، وقوله دسموه حراماً ، فثبت أن الطلاق يطلق عليه حرام ، فلو نواه به يكون طلاقاً ، قوله وليس هذا إلخ ، دفع ما يقال إن تحريم الطعام لا يجعل الطعام حراماً أصلاً ، وإن كان نواه به بل هو يمين قطعا فلذلك تحريم المرأة ينبغى أن لا يجعلها حراماً ومطلقة بل لو نواه ينبغى أن يكون يمينا كما فى الطعام ، وحاصل الدفع أن تحريم الطعام ليس فى اختياره ، بل هو فى اختيار الله تعالى ، أما تحريم المرأة فهو فى اختياره لأنه يملك الطلاق ، ولهذا تحريم الأمة يكون يمينا ولا يكون طلاقا لعدم قدرته على الطلاق فيها ، اهـ .

قوله : (قال أهل العلم) استدلال^(١) على وقوع الثلاث بلفظ الحرام إذا نوى به الطلاق ، ويستنبط منه الحكم في غير الثلاث .

(١) وتقدم قريباً ما قال الشيخ المكي في شرح هذا الكلام ، وقال الحافظ : قوله وقال أهل العلم ، إلخ ، أى فلا بد أن يصرح القائل بالطلاق أو يقصد إليه فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، اهـ . وقال العيني : لما وضع الترجمة بقوله ومن قال لامرأته أنت على حرام ، ولم يذكر الجواب أشار بقوله وقال أهل العلم إلخ ، إلى أن تحريم الحلال ليس على إطلاقه فإن من طلق امرأته ثلاثاً تحرم عليه ، ومعنى قوله فقد حرمت عليه ، قوله وفسره ، أى فسموه العلماء حراماً بالطلاق ، أى بقول الرجل طلقت امرأتى ثلاثاً ، اهـ . وقال القسطلاني : قوله وقال الحسن نيته ، أى فإن نوى طلاقاً وإن تعدد أو ظاهراً وقع المنوى لأن كلا منهما يقتضى التحريم فجاز أن يكنى عنه بالحرام ، أونواهما معا أو مرتباً تخيير وثبت ما اختاره منهما ، ولا يثبتان جميعاً لأن الطلاق يزيل النكاح ، والظاهر يستدعى بقاؤه ، هذا مذهب الشافعية . وقوله وقال أهل العلم إلخ ، أى سموه حراماً بالتصريح بالطلاق والفراق بأن يتلفظ بأحدهما أو يقصده ، فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، وقال صاحب المصابيح من المالكية : يعنى فإذا كانت الثلاث تحريماً كان التحريم ثلاثاً ، وهذا غير ظاهر لجواز أن يكون بينهما عموم وخصوص كالخيران والإنسان ، وحاول ابن المنير الجواب عن البخاري بأن الشرع عبر عن الغاية القصوى بالتحريم وأما (*) تدية الشراء ماهر أو ضمه منه فدل ذلك على أن الذين كانوا لا يعلمون أن الثلاث محرمة ولا أنها الغاية يعلمون أن التحريم هو الغاية ، ولهذا بين لهم أن الثلاث تحرم فالمستدل به في

الحقيقة إنما هو الإطلاق مع السياق ، وما من شأن العرب أن تعبّر بالعام عن الخاص ، ولو قال القائل لإنسان بين يديه يعرف بشأه وينبه على قدره هذا حيوان ، لكان متهمكاً مستخفاً ، فإذا عبر الشرع عن الثلاث بأنها محرمة فلا يحمل على التعبير عن الخاص بالعام لئلا يكون وكيكاً ، والشرع مفزّه عن ذلك فإذا هما سواء لا عموم بينهما ، ويدل هذا على أن التحريم كان أشهر عندهم بالغلظ والشدّة من الثلاث ، ولهذا فسرّه لهم به ، قال : وهذا من لطيف الكلام ، وأما كون التحريم قد يقصر عن الثلاث فذلك تحريم مقيد ، وأما المطلق منه فلا ثلاث ، وفرق بين ما يفهم لدى الإطلاق وبين ما لا يفهم إلا بقيد . اهـ .

وتعقبه البدر فقال : قوله وما من شأن العرب أن تعبّر بالعام عن الخاص مشكل ، اللهم إلا أن يريد في بعض المقامات الخاصة فيمكن ، وسياق كلامه يفهم ذلك عند التأمل ، اهـ . وقول ابن بطال إن البخارى يرى أن التحريم ينزل منزلة الطلاق اثلاث للإجماع على أن من طلق امرأته ثلاثاً تحرم عليه ، فلما كانت الثلاثة تحرمها كان التحريم ثلاثاً ، ومن ثم أورد حديث رفاعة محتجاً به لذلك تعقبه في الفتح فقال الذى يظهر من مذهب البخارى أن الحرام ينصرف إلى نية القائل ، ولذا صدر الباب بقول الحسن وهذه عادته في موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابي أو تابعي فهو اختياره ، وحاشا البخارى أن يستدل بكون الثلاث تحرم أن كل تحريم له حكم اثلاث مع ظهور منع الحصر لأن الطلقة الواحدة تحرم غير المدخول بها مطلقاً والباقي تحرم المدخول بها إلا بمقتد جديد وكذا الرجعية إذا انقضت عدتها فلم ينحصر التحريم في الثلاث ، وأيضاً فالتحريم أعم من

قوله : (لأنه لا يقال للطعام الحل حرام) فلم يحتمل إلا^(١) اليقين بخلاف المرأة فإنها تصير حراماً بتحريمه إياها عليه فاحتمل طلاقاً ويميناً والمصير في مثله التوبة .

التطبيق ثلاثاً ، فكيف يستدل بالأعم على الأخص ، انتهى ما في القسطلاني ملخصاً من الفتح . قلت : وكان رأيي أولاً في ذلك ما ذهب إليه الحافظ من أن ميل البخاري إلى قول الحسن كما هو الظاهر من صنيعه لكن النظر الدقيق يشعر إلى أنه مال إلى قول مالك للروايات المنوعة الواردة في الباب ، ولم يقتصر البخاري على قول الحسن فقط بل ذكر في الترجمة أقوالاً أخرى أيضاً .

(١) قال الحافظ : قال المهلب من نعم الله تعالى على هذه الأمة فيما خفف عنهم أن من قبلهم كانوا إذا حرموا على أنفسهم شيئاً حرم كما وقع ليعقوب عليه السلام يخفف الله ذلك عن هذه الأمة ونهاهم أن يحرموا على أنفسهم شيئاً مما أحل لهم فقال تعالى دياأبها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، وأظن البخاري أشار إلى قول أصبغ وغيره ممن سوى بين الزوجة وبين الطعام والشراب ، وبين أن الشيشين وإن استويا من جهة قد يفترقان من جهة أخرى ، فالزوجة إذا حرمها الرجل على نفسه وأراد بذلك تطليقها حرمت ، والطعام والشراب إذا حرمه على نفسه لم يحرم ، وقد اختلف العلماء فيمن حرم على نفسه شيئاً ، فقال الشافعي : إن حرم زوجته أو أمته ولم يقصد الطلاق ولا الظهار ولا العتق فعليه كفارة يمين ، وإن حرم طعاماً أو شراباً فلفو ، وقال أحمد : عليه في الجميع كفارة يمين ، انتهى مختصراً . وفي الإكليل شرح مدارك التنزيل عن كتاب د رحة الأمة في اختلاف الأئمة : ، اختلفوا في الرجل إذا حرم طعامه أو شرابه أو أمته ، فقال

قوله: (إذا حرم امرأته ليس بشيء) إذا لم ينو^(١) الطلاق واستدل عليه بتحريم النبي ﷺ العسل والمارية فلم يحرم عليه ، فأما إذا نوى الطلاق يحرم عليه المرأة لنصوص أخر دالة على وقوع الطلاق بالفاظ دائرة بين الطلاق وغيره .

(باب لا طلاق قبل النكاح)

و أنت تعلم^(٢) أنا لم نقل

أبو حنيفة وأحمد : هو حالف وعليه كفارة يمين بالحنث ، وقال الشافعى : إن حرم الطعام أو الشراب أو الملبوس فليس بشيء ولا كفارة عليه ، وإن حرم الأمة فقولان : أحدهما لا شيء عليه ، والثانية لا يحرم ولكن عليه كفارة يمين ، وهو الراجح ، وقال مالك : لا يحرم عليه شيء من ذلك على الإطلاق ولا كفارة ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله ليس بشيء يحتمل أن يريد بالنفي التطليق ، ويحتمل أن يريد به ما هو أعم من ذلك ، والأول أقرب ، ويؤيده ما تقدم في التفسير ، موضعها في الحرام يكفر ، وأخرجه الإسماعيلي من طريق آخر بلفظ إذا حرم الرجل امرأته فإنما هي يمين بكفرها فعرف أن المراد بقوله ليس بشيء أى ليس بطلاق ، انتهى مختصراً .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وفيه : أن العلماء كافة أجمعوا على أن تنجز الطلاق على الأجنبية لا يصح مثل أن يقول أحد زوج فلان طالق أو هذه المرأة طالق . وإن تزوجها بعد لا يقع أيضاً عليها الطلاق ولا خلاف بينهم في ذلك أصلاً ، أما تعليق الطلاق بالخلاف فيه شهير معروف

بوقوعه (١) قبل النكاح حتى يجرى علينا شيء.

في الفقه والأصول ، ومذهب الحنفية في ذلك أن الرجل إذا علق الطلاق أو العتق على الملك أو سبب الملك فيصح التعليق وينفذ في الطلاق والعتق معاً مثل أن يقول الرجل إذا زوجت فلانة فهي طالق ، أو كل امرأة أتزوجها فهي طالق ، أو إن ملكك هذا العبد فهو حر ، أو كل عبد ملكته فهو حر ، فينفذ الطلاق والعتق في الصرر كلها ، قول واحد لاخلاف بين الحنفية في ذلك ، ولا يصح الطلاق ولا العتق عند الشافعية لا تنجيزاً ولا تعليقاً ولا تخصيصاً ، والإمام أحمد في ذلك ثلاث روايات : الأولى مثل الحنفية ، والثانية مثل الشافعية ، والثالثة التفريق بين الطلاق والعتق ، ففي الطلاق مثل الشافعية ، وفي العتق مثل الحنفية ، واختلفت الحنابلة في الترجيح فمنهم من رجح الرواية الثانية كالشافعية ، ومنهم من اختار الثالثة كالخزرجي ، والإمام مالك في ذلك ثلاث روايات : الأولى المرجوحة عدم الوقوع مطلقاً وهي رواية ابن وهب والمخزومي عنه . والثانية التوقف في ذلك ، والثالثة الراجحة في المذهب وهو المشهور المعروف من مذهبه ، والمختار عند المالكية أنه إن عين امرأة أو عبداً مثل أن يقول إن تزوجت هذه المرأة أو ملكك هذا العبد أو نسبهما إلى قبيلة أو مكان أو زمان لزمه الطلاق والعتق ، وإن أطلق وعمم مثل أن يقول كل امرأة أتزوجها أو كل عبد ملكته فلا ينفذ الطلاق ولا العتق ، إلى آخر ما بسطه في الأوجز .

(١) قال العيني : قال الكرماني مذهب الحنفية صحة الطلاق قبل النكاح فأراد البخاري الرد عليهم ، قال العيني : لم تقل الحنفية إن الطلاق يقع قبل وجود النكاح ، وليس هذا بمذهب لأحد ، فاعجب من الكرماني ومن وافقه في كلامه هذا كيف يصدر منهم مثل هذا الكلام ثم يردون به عليهم

من احتجاجاته ^(١) التى ساقها .

من غير وجه ، وإنما تشبههم فى هذا بمسألة التعليق يقع فيه الطلاق عندنا خلافاً للشافعية ، ويحتجون فى ذلك بقول ابن عباس على ما يجرى الآن وبما رواه أحمد وابن ماجة من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لا نذر لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا طلاق لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا بيع فى ما لا يملك ، والحنفية يقولون هذا تعليق بالشرط وهو يمين فلا توقف صحته على وجود ملك المحل كاليمين بالله ، وعند وجود الشرط يقع الطلاق وهو طلاق بعد وجود النكاح ، فكيف يقال إنه طلاق قبل النكاح ، والطلاق قبل النكاح فيما إذا قال لأجنبية أنت طالق فهذا كلام لغو ، وفى مثل هذا يقال لا طلاق قبل النكاح ، والحديث المذكور لم يصح ، قاله أحمد ، وقال أبو الفرج : روى بطريق خفية (*) بمرّة ، وقال ابن العربى أخبارهم ليس لها أصل فى الصحة فلا تستغل بها وإن صح فهو محمول على التنجيز ، انتهى مختصراً .

(١) وفى حاشية مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى : قوله ويروى فى ذلك إلخ ، صيغة التمريض توىء إلى أنه ليس عنده خبر مرفوع صحيح فيه كذا فى المعنى ، لكن عبارة الترجمة تشعر بأن المختار عنده ذلك (خير جارى) قال الكرماني : مقصوده من تعداد هؤلاء الجماعة الثلاثة والعشرين من الفقهاء الأفاضل الإشعار بأنه يكاد أن يكون إجماعاً على أنه لا تطلق قبل النكاح واعلم أنهم كلهم تابعيون إلا أولهم - يعنى علياً رضى الله عنه - فإنه صحابي ، وإلا ابن هرم فإنه من تبع التابعين ، قال فى الفتح : وقد تجوز البخارى فى نسبة جميع من ذكر عنهم إلى القول لعدم الوقوع مطلقاً مع أن بعضهم

يفصل وبعضهم يختلف عليه ، ولعل ذلك هو النكتة بتصديره النقل عنهم بصيغة التريض ، والمسألة من الخلافات الشهيرة ، والجواب عن الأحاديث المذكورة فيها أنها محمولة على نفي التنجيز لأنه هو الطلاق ، أما المعلق به فليس به بل غرضه أن يصير طلاقاً ، وذلك عند الشرط والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهرى ، انتهى ما فى الحاشية مختصراً . قلت : وما قال الكرماني من قوله ثلاث وعشرين من الفقهاء وتبعه القسطلاني وغيره يخالف تعداد المذكورين فى النسخ فإنهم أربعة وعشرون فى نسخة الكرماني والقسطلاني وغيرهما من النسخ ، وقد تقدم ما قال الحافظ : قد تجوز البخارى فى نسبة الجميع إلى القول بعدم الوقوع مطلقاً ، قلت : هو كذلك كما فى الآثار المذكورة المفصلة فى الفتح فقد قال الحافظ فى الفتح : أخرج ابن أبى شيبة عن سالم والقاسم وقوعه فى المعينة ، فى ابن أبى شيبة عن حفظة قال : سئل القاسم وسالم عن رجل قال : يوم أتزوج فلانة فهى طالق ، قال : هى كما قال ، قال الحافظ : وأما الشعبي فروى وكيع عنه قال : إن قال كل امرأة أتزوج فهى طالق فليس بشئ ، وإذا وقت لزمه ، قال الحافظ : ومن رأى وقوعه فى المعينة دون التعميم غير من تقدم إبراهيم النخعي : أخرج ابن أبى شيبة عن منصور عنه ، قال إذا وقت وقع ، وبإسناده إذا قال كل فليس بشئ ، ومن طريق حماد بن أبى سليمان مثل قول إبراهيم . وأخرجه من طريق الأسود عن ابن مسعود ، وإلى ذلك أشار ابن عباس فإنه أقدم من أنفى بالوقوع وتبعه من أخذ بمذهبه كالنخعي ثم حماد إلى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على الآثار فى ذلك ، قلت : وقد أخرج مالك فى الموطأ أنه بلغه أن عمر

قوله : (إذا بدأ بالطلاق فله شرطه) أشار^(١) بذلك إلى أن لفظ الطلاق لا يكون سبباً لوقوعه ما لم يحاطمه النية فإن من قال أنت طالق ، وكان من نيته تقييده بشرط حتى عقبه بالشرط فقال : إن دخلت الدار لم يقع طلاقه هذا ما لم تدخل الدار فلو كان الطلاق واقعاً بمجرد اللفظ لما أفاد تقييده هذا بالشرط لتقدم الطلاق ووقوعه ، وإن كانت نيته أن يقيده

ابن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وسالم بن عبد الله والقاسم ابن محمد وابن شهاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون إذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أتم أن ذلك لازم له إذا نكحها . وفي الأوجز عن الزيلعي أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن سالم والقاسم وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي والزهرى والأسود وأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي بكر بن عمرو بن حزم قالوا : هو كما قال ، وفي لفظ يجهوز ذلك عليه ، اهـ . فعلم من ذلك أن الأحناف ليسوا بمتفردين في ذلك بل لهم أسلاف في ذلك من الصحابة وغيرهم ، وفيه أيضاً عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال في رجل قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق ، قال هو كما قال ، اهـ . وهو نص في التعميم وهو مؤيد أيضاً بقوله عز اسمه ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به ، الآية ، ذم الله تبارك وتعالى عدم إنفاقهم بعد إتيان المسأل عندهم وأعقب عليهم النفاق في ذلك وهو وعيد شديد .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبة الأثر بالترجمة ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وكان الشيخ أشار بذلك إلى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر من الأصول المذكورة المتقدمة في المقدمة وهو إرادة العام بالترجمة

وكذلك قوله^(١) طلق رجل امرأته إن خرجت .

قوله : (يستل عما قد عقد قلبه) فإنه^(٢) أطلق النفي ظاهراً ، والمصير إليه في تعيين المدة فإن قصد الانتهاء مدة معلومة كان هو المراد ، وفيه دلالة

الخاصة ، وهو نص كلام الشيخ المكي في تقريره إذ قال : غرض البخاري أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلاً لا قضاء ولا ديانة لعدم النية لهم ، وكذلك لا يقع عندنا أيضاً ، إلا أن القاضي يقضى بالوقوع لمكان التهمة ، لا أنه يقع ، اهـ . قال القسطلاني (وقال عطاء) ابن أبي رباح مما سبق في الشروط في الطلاق (إذا) أراد أن يطلق (وبدأ) بالطلاق قبل الشروط بأن قال : أنت طالق إن دخلت الدار ، فله شرطه كما في العكس ، بأن يقول إن دخلت الدار فأنت طالق فلا يلزم تقديم الشرط على الطلاق ، بل يصح سابقاً ولاحقاً ، وإن قال ابتداء من غير ذكر شرط مقتصرأ عليه فأنت طالق وقال : أردت الشرط فسبق لساني إلى الجزاء لم يقبل منه ظاهراً ، لأنه منهم وقد خاطبها بصريح الطلاق والفاء تزداد في غير الشرط ، وإن قال : إن دخلت الدار أنت طالق بحذف الفاء فهو تعليق ، اهـ .

(١) أشار بذلك إلى قول نافع ففيه أيضاً بدأ الطلاق وآخر الشرط .

(٢) هكذا في تقرير المكي قوله يستل عما قال ، أي يستل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين ، اهـ . قال الخرقى : إذا قال . إن لم أطلقك فإنه طالق ولم ينو وقتاً ولم يطلقها حتى مات أو ماتت وقع الطلاق بها في آخر أوقات الإمكان ، قال الموفق : وجملة ذلك أن حرف إن موضوع الشرط لا يقتضي زمناً ولا يبدل عليه إلا من حيث الفعل المعلق به من ضرورته الزمان وما حصل

على اعتبار النية ، وكذلك قوله الطلاق عن (١) وطر ، أوردته ههنا لدلالته على اشتراط النية فإن الطلاق لما كانت الحاجة مداره كان مداره على النية أيضاً ، إذ لو وقع من غير نية لزم وقوعه من غير حاجة ، وقد صرح (٢) على بخلافه

ضرورة لا يتقيد بزمن معين ولا يقتضى تعجيلاً ، فما علق عليه كان على التراخي سواء في ذلك الإثبات والنفي ، فعلى هذا إذا قال : إن لم أطلقك فأنت طالق ولم ينو وقتاً ولم يطلقها كان ذلك على التراخي ولم يحث بتأخيره ، لأن كل وقت يمكن أن يفعل ما حلف عليه ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي ، ولا نعلم فيه بين أهل العلم خلافاً ، وأما إن عين وقتاً بلفظه أو بنيته تعين وتعلقت يمينه به ، قال أحمد : إذا قال إن لم أضرب فلانا فأنت طالق ثلاثاً ، فهو على ما أراد من ذلك ، وذلك لأن الزمان المحلوف على ترك الفعل فيه تعين بنيته وإرادته ، فصار كالمصرح به في لفظه ، فإن مبنى الإيمان على النية انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : أى أنه لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته إلا عند الحاجة كالنفسوز بخلاف العتق ، فإنه مطلوب دائماً ، والوطار بفتح تين : الحاجة قال أهل اللغة : ولا يبنى منها فعل ، اهـ .

(٢) حيث قال كاسياني : « كل طلاق جائز لإطلاق المعتوه » ، قال الحافظ وصله البغوي في الجمعيات ، والمراد بالمعتوه وهو - بفتح الميم وسكون المهملة وضم المثناة وسكون الواو بعدها هاء - الناصى العقل ، يدخل فيه العاقل والمجنون والسكران ، والجمهور على عدم اعتبار ما يصدر منه ، وفيه خلاف قديم ، انتهى مختصراً . ولعل الشيخ قدس سره حمل قول ابن عباس الطلاق عن وطر أنه لا يقع الطلاق بدون النية ، ولذا قال إن علياً رضى الله تعالى عنه

ثم إن كل (١) ما أورده في تلك الترجمة من أثر أو حديث فإنما بغنى به لإثبات اشتراط النية فليتنبه له .

صرح بخلافه ، والظاهر أن مراد ابن عباس بقوله المذكور أنه لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته بدون الحاجة إليه .

(١) فإن الإمام البخارى رضى الله تبارك وتعالى عنه جمع في الترجمة أنواع الطلاق المختلفة وأدارها على النية، كما لا يخفى من الآثار المذكورة الدالة على ذلك، وإلى ذلك أشار الشيخ المكي في تقريره إذ قال: قوله د في الإغلاق ، اعلم أن الإغلاق مشترك قد يحى بمعنى الإكراه ، وقد يحى بمعنى ذهاب العقل سواء كان من السكر أو من كثرة ضرب أحده أو من الآفة السايه . فقلنا : الإغلاق بمعنى ذهاب العقل (*) لا يقع فيه الطلاق عندنا أيضاً إلا إذا كان السكر من الحرام ، لأنه يقع الطلاق حينئذ زجراً له ، وقوله د الكره ، قلنا : لو كان الكره بحيث أذهب عقله ، وذلك بأن يشدد ضربه فيذهب عقله ففيه لا يقع الطلاق عندنا ، وقوله د لقول النبي ﷺ ، غرض البخارى أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلاً ، لا قضاء ولا ديانة ، لعدم النية لهم ، وكذلك لا يتحقق الشرك مع الغلط والنسيان لعدم النية ، قوله د من إقرار الموسوس ، أى من إقرار المجنون بالطلاق ، قوله د وقال على رضى الله عنه إلخ ، غرضه أن الشرك من السكران لا يعتبر ، لأن قول حمزة رضى الله تعالى عنه للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هل أنتم إلا عبيد لأبي ، كلمة الشرك ، لكنه لما كان سكراناً لم يعتبرها النبي ﷺ منه ، قوله د وقال نافع ، هذا بمنزلة الدليل لقول عقبة ، لأن نافعاً أخر الشرط

وهو قوله « إن خرجت » ، قوله « يستل عما قال » ، أى يستل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين ؟ ، اه . ونجمل الكلام على تلك الآثار اختصاراً ويباناً للاختلاف فيها تكميلاً للفائدة ، فقال الإمام البخارى « باب الطلاق فى الإغلاق » ، إلخ ، قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أحكام يجمعها أن الحكم إنما يتوجه على العاقل المختار العاقد الذاكِر ، وشبه ذلك الاستدلال بالحديث ، لأن غير العاقل المختار لانية له فيما يقول أو يفعل ، وكذلك الغالط والناسى ، والذى يكره على الشيء ، اه . وقوله « الإغلاق » ، اختلفوا فى تفسيره على أقوال ، قال الحافظ : الإغلاق بكسر الهمزة وسكون المعجمة الإكراه على المشهور ، وقيل : هو العمل فى الغضب ، وبالأول جزأبو عبيد وجماة ، وإلى الثانى أشار أبو داود ، فإنه أخرج حديث عائشة « لا طلاق ولا عتاق فى غلاق » ، قال أبو داود : الغلاق أظنه الغضب ، وترجمه على الحديث « الطلاق على غيظ » ، ووقع عنده بنير ألف ، وحكى البيهقي أنه روى على الوجهين ، ووقع عند ابن ماجة فى هذا الحديث الإغلاق بالالف وترجم عليه طلاق المكره ، فإن كانت الرواية بنير ألف هى الراجحة فهو غير الإغلاق ، قال المطرزي قولهم « إياك والغلق » ، أى الفخر والغضب ، وروى الفارسى فى مجمع الغرائب على من قال : الإغلاق الغضب ، وغلطه فى ذلك وقال : طلاق الناس غالباً إنما هو فى حالة الغضب ، وقيل : معناه النهى عن إيقاع الطلاق البدعى مطلقاً ، والمراد النفي عن فعله لا النفي عن حكمه كأنه يقول : بل يطلق للسنة ، انتهى مختصراً . وفى البذل عن المجمع : أو معناه لا بغلة ، التلطيفات دفعة واحدة حتى لا يبقى فيه شيء ، لكن يطلق طلاق

السنة، وعن الشوكاني قيل الجنون واستبعده المطرزي انتهى مختصراً، أما غلق التطبيقات بأن يطلق ثلاثاً بلفظ واحد فقد تقدم الكلام عليه قريباً في باب من أجاز طلاق الثلاث، أما طلاق المكره والجنون فسيأتي قريباً، وأما الطلاق في الغضب فقد تقدم قريباً أن الإمام أبداود مال إلى عدم وقوع الطلاق في الغضب، وقال الحافظ: رد الفارسي في مجمع الغرائب على من قال: الإغلاق الغضب، وغلظه في ذلك وقال: إن طلاق الناس غالباً إنما هو في حال الغضب، وقال ابن المرباط: الإغلاق حرج النفس، وليس كل من وقع له فارق عقله، ولو جاز عدم وقوع طلاق الغضب لكان لكل أحد أن يقول فيما جناه كمت غضبانياً، اهـ. وأراد بذلك الرد على من ذهب إلى أن الطلاق في الغضب لا يقع، وهو مروى عن بعض متأخري الحنابلة ولم يوجد عن أحد من متقدميهم إلا ما أشار إليه أبو داود، انتهى ما في الفتح. وقال القسطلاني في جملة الأقوال في الإغلاق قيل العمل في الغضب، وتمسك بهذا التفسير بعض متأخري الحنابلة القائلين بأن الطلاق في الغضب لا يقع، اهـ. وقال العيني: أما حكم الطلاق في الغضب فإنه يقع، وفي رواية عن الحنابلة أنه لا يقع، قيل: وأراد البخاري بذلك الرد على مذهب من يرى أن الطلاق في الغضب لا يقع. اهـ قلت: مذهب الحنابلة كما في فروعهم أن الطلاق في حالة الغضب يقع بالكنايات أيضاً بدون النية، فكيف بالعريح، ففي نيل المآرب: لا تشترط النية للطلاق في حال الخصومة أو الغضب وإذا سأله طلاقها فيقع الطلاق في هذه الأحوال في الكناية بدون نيته، اهـ. وفسر صاحب الروض المربع الإغلاق بالإكراه، وقال: يقع الطلاق

من الغضب ان مالم يغمر عليه كغيره ، اهـ . وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن من عزا إلى الحنابلة في الطلاق في حال الغضب توهم بمسألة أخرى ، وهى ما قاله الحرقي : إذا قال لها في الغضب أنت حرة ؟ أو لطمها فقال هذا طلاقك فقد وقع الطلاق ، قال الموفق : إن هذا اللفظ كناية في الطلاق إذا نواه به وقع ، ولا يقع من غير نية ولا دلالة حال ، ولا نعلم خلافاً في أنت حرة أنه كناية ، فأما إذا لطمها وقال : هذا طلاقك ، فإن كثيراً من الفقهاء قالوا : ليس هذا كناية ولا يقع به طلاق وإن نوى ، لأن هذا لا يؤدي معنى الطلاق ولا هو سبب له ولا حكم فلم يصح التعبير به عنه ، وقال ابن حامد : يقع به الطلاق من غير نية لأن تقديره أوقعت عليك طلاقاً هذا الضرب من أجله فعلى قوله يكون هذا صريحاً إلى آخر ما بسطه ، ثم رأيت ابن عابدين قال للحافظ ابن القيم الحنبلي رسالة في طلاق الغضب ان قال فيها إنه على ثلاثة أقسام أحدها أن يحصل له مبادئ الغضب بحيث لا يتغير عقله ويعلم ما يقول ويقصده وهذا لا إشكال فيه . الثاني : أن يبلغ النهاية فلا يعلم ما يقول وهذا لا ريب أنه لا ينفذ شيء من أقواله . الثالث : من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصبر كالمجنون وهذا محل النظر ، والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله ، انتهى ملخصاً من شرح الغاية الحنبلية . لكن أشار في الغاية إلى مخالفته في الثالث حيث قال : ويقع طلاق من غضب خلافاً لابن القيم ، انتهى ما في الشامى .

وأما قول البخارى رحمه الله والكره ، فقد قال الحافظ قوله : والكره ، في عطفه على الإغلاق نظر ، إلا إن كان يذهب إلى أن الإغلاق الغضب ، ويحتمل أن يكون قبل الكاف ميم لأنه عطف على السكران فيكون التقدير

باب حكم الطلاق في الإغلاق ، وحكم المكره والسكران والمجنون إلخ ، وقد
اختلف السلف في طلاق المكره فمن النخعي أنه يقع ، قال : لأنه شيء افتدى به
نفسه ، وبه قال أهل الرأي ، وقال الشعبي : إن أكرهه اللصوص وقع وإن
أكرهه السلطان فلا ، ووجه بأن اللصوص من شأنهم أن يقتلوا من يخالفهم
غالباً بخلاف السلطان ، وذهب الجمهور إلى عدم اعتبار ما يقع فيه ، انتهى
مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن المغني لا يختلف
الرواية عن أحمد رحمه الله تعالى أن طلاق المكره لا يقع ، وروى ذلك عن
عمر وعلى وجماعة نقلت في الأوجز منهم مالك والشافعي وإسحق ، وأجازه
ابن عمر رضي الله عنهما والشعبي والنخعي والزهري والثوري وأبو حنيفة
وصاحباه وجماعة ، لأنه طلاق من مكلف في محل يملكه ، فينفذ كطلاق غير
المكره ، ولنا قول النبي ﷺ وإن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان
وما استكروا عليه ، قلت : وقد اختلف في ذلك عن عمر رضي الله عنه
فقد روى البيهقي عنه ما يدل على أنه أبان المرأة في طلاق الإكراه ، قلت :
وأما الاستدلال بمحدث التجاوز على رفع الحكم مشكل فإن المرفوع الإثم
فقط ، ألا ترى أنهم أجمعوا على وجوب الدية في قتل الخطأ ، انتهى ملخصاً
من الأوجز . وقد جمع ابن الهمام جميع ما يثبت مع الإكراه في بيان طلاق
المكره وهي أحد عشر أشياء كما سيأتي في أول كتاب الإكراه .

ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف من الكاتب في حاشية النسخة
الهندية للبخاري في نقل المذاهب في طلاق المكره إذ نقل فيه : قال الحنفية
لا يصح طلاق المكره ، وقالت الأئمة الثلاثة يصح وعليه الجمهور ، اهـ .

فانعكست المذاهب ، فإن مذهب الحنفية أنه يصح طلاق المكره ، بخلاف الأئمة الثلاث فتنبه له .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى: ولا السكران ، قال الراغب : السكر حالة تعرض بين المرء وعقله وأكثر ما يستعمل ذلك في الشراب وقد يعترى من الغضب والعشق ، اهـ . قال الحافظ : وقد يأتي السكران في كلامه وفعله بما لا يأتي به وهو صاح لقوله تعالى: «حتى تعلوا ما تقولون» ، فإن فيها دلالة على أن من علم ما يقول لا يكون سكراناً ، وذهب إلى عدم وقوع طلاق سكران عطاء وربيعة والمزنى واختاره الطحاوى ، وقال بوقوعه طائفة من التابعين سعيد بن المسيب وجماعة ، وبه قال الثورى ومالك وأبو حنيفة ، وعن الشافعى قولان ، المصحح منهما وقوعه والخلاف عند الحنابلة لكن الترجيح بالعكس ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المذاهب في الأوجز وفيه عن الإمام أحمد فيه ثلاث روايات : الأولى يقع الطلاق ، والثانية لا ، والثالثة التوقف عن الجواب ، والرواية الأولى اختارها أبو بكر الخلال والقاضى وهو مذهب مالك والشافعى فى أحد قوليه وأبى حنيفة وصاحبيه . والرواية الثانية عن أحمد اختارها أبو بكر عبد العزيز ، وهو قول عثمان رضى الله عنه ومذهب عمر بن عبد العزيز والليث وإسحق واختاره الطحاوى . انتهى مختصراً . قال ابن القيم فى الهدى : وهى التى استقر عليه مذهبه يعنى أحد ، وصرح برجوعه إليها واختاره من الحنفية الطحاوى والكرخى ، وقال القمى طلاقاً فى مسألة السكران خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم ، فقال بوقوعه ابن المسيب والحسن البصرى والنخعى وغيرهم ، بل قال : ومن الصحابة عثمان وابن عباس ،

وبه قال الشافعي ومالك وأحمد في رواية مشهورة عنه والحنفية ، فيصح منه تغليظاً عليه ، والمراد بالسكران الذي يصح طلاقه : من زال عقله بما أثم به من شرب مسكر ، وقال ابن الهمام : وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له ، وإلا صحت رده ولا تصح ، قلنا : لما خاطبه الشرع في حال سكره بالأمر والنهي بحكم شرعي عرفنا أنه اعتبره كقائم العقل تشديداً عليه في الأحكام الفرعية ، وعقلنا أن ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محذور ، وهو مختار فيه إلى آخر ما بسط فيه .

وأما المجنون فقد قال الموفق : أجمع أهل العلم على أن الزائل العقل بغير سكر أو مافى معناه لا يقع طلاقه ، كذلك قال عثمان وعلي وجماعة من التابعين وغيرهم سمام الموفق ، منهم مالك والشافعي وأصحاب الرأي ، وأجمعوا على أن الرجل إذا طلق في حال نومه لا طلاق له ، وقد ثبت أن النبي ﷺ قال : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق ، إلى آخر ما بسط ، وفي الهداية : لا يقع طلاق الصبي والمجنون لقوله عليه الصلاة والسلام : كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمجنون ، إلخ ، وهكذا قال غير واحد من نقلة المذاهب ، فإني العيني من قوله : الإجماع واقع على أن طلاق المجنون والمعتوه واقع ، اهـ . فيه سقوط من الناسخ ، والصواب غير واقع ، سقط لفظ «غير» من السكاكبت فتنبه له ، يدل على ذلك كلام العيني في عدة مواضع من هذا الباب المشعر بعدم وقوعه . ثم قال البخاري : والغلط والنسيان إلخ ، قال الحافظ : قوله : الغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره ، أي إذا وقع من المكاف ما يقتضي الشرك

غلطاً أو نسباً، هل يحكم عليه به ؟ وإذا كان لا يحكم عليه به ، فليكن الطلاق كذلك ، وقوله « وغيره » ، أى وغير الشرك بما هو دونه ، ثم بسط الحافظ الكلام على ما في بعض النسخ من لفظ الشك بدل الشرك ، وقال : إن ثبت فهو عطف على النسيان لا على الطلاق ، ثم قال : واختلف السلف في طلاق الناسي فكان الحسن يراه كالعمد إلا إن اشترط فقال إلا إن أنسى ، وعن عطاء أنه كان لا يراه شيئاً وهو قول الجمهور ، وكذلك اختلف في طلاق المخطئ . إلخ ، وسيأتي الكلام على طلاق المخطئ . ، قال العيني : أما حكم طلاق الغالط والناسي فإنه واقع ، وهو قول عطاء والشافعي في قول وإسحق ومالك والكوفيين ، انتهى مختصراً .

وأما المخطئ . فقد قال الحافظ : اختلف في طلاق المخطئ . فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ، وعن الحنفية فيمن أراد أن يقول لامرأته شيئاً ، فسبق لسانه فقال أنت طالق يلزمه الطلاق ، اهـ . وهكذا في العيني ، قال الموفق لا خلاف عن أبي عبد الله (الإمام أحمد رحمه الله) أنه إذا أراد أن يقول لزوجه اسقيني ماء فسبق لسانه فقال : أنت طالق أو أنت حرة أنه لا طلاق فيه ، ونقل ابن منصور عنه أنه سئل عن رجل حلف فجرى على لسانه غير ما في قلبه فقال : أرجو أن يكون الأمر فيه واسماً ، وهل تقبل دعواه في الحكم ، بنظر فإن كان في حال الغضب أو سواها الطلاق لم يقبل في الحكم ، لأن لفظه ظاهر في الطلاق وقرينة حاله تدل عليه فكانت دعواه مخالفة لظاهر من وجهين فلا تقبل اهـ . وفي البحر لم يشترط أن يكون جاداً فيقع طلاق الهازل به واللاعب

للحديث المعروف : ثلاث جدهن جد، الحديث، ولا أن يكون عامداً فيقع طلاق المخطيء وهو الذي يريد أن يتكلم بغير الطلاق فيسبق على لسانه الطلاق ، اهـ . وفي الدر المختار : يقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبداً أو مكرهاً أو هازلاً أو مخطئاً بأن أراد التكلم بغير الطلاق فجري على لسانه الطلاق ، أو غافلاً أو ساهياً ، قال ابن عابدين : الغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره له ، وفرقوا بين الساهى والناسى بأن الناسى إذا ذكر تذكر والساهى بخلافه، والظاهر أن المراد ههنا بالغافل الناسى بقربنة عطف الساهى عليه، وصورته أن يعلق طلاقها على دخول الدار مثلاً فدخلها ناسياً التعليق ، اهـ . وفي الفيض : استشكلت على بعضهم صورة النسيان وذكر له في البحر صوراً نحو أن يقول : إن أجزت لك أن تذهبى إلى بيت فلان فأنت طالق فنى وأجاز ، اهـ .

ولا يذهب عليك أنه حكى في البذل عن الشوكاني اختلاف الأئمة في طلاق الهازل ، وليس بصحيح ، ولذا عقبه الشيخ قدس سره في البذل بحكاية الإجماع عن القارى على وقوع طلاق الهازل ، وكذا حكى الإجماع عليه الموفق وصاحب النمرح الكبير والزرقاني كما نبه على ذلك في الأوجز .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى : وما لا يجوز من إقرار الموسوس ، ثم حكى عن عقبة : لا يجوز طلاق الموسوس ، قال الحافظ : بمهملتين وانواو الأولى مفتوحة والثانية مكسورة ، أبى لا يقع طلاقه ، لأن الوسوسة حديث النفس ، ولا مؤاخذه بما يقع في النفس ، اهـ . وهكذا في الكرماني والعيني والقصة الانى ، ثم قال الحافظ في أثر قتادة : إذا طلق في نفسه فليس بشيء ، وصله عبدالرزاق

عن قتادة والحسن قالا : من طلق سرأ في نفسه فليس طلاقه ذلك بشيء وهذا قول الجمهور ، وخالفهم ابن سيرين وابن شهاب فقالا : تطلق ، وهي رواية عن مالك رحمه الله ، اه . وفي الأوجز عن المغني : الطلاق لا يقع إلا بلفظ ، فلو نواه بقلبه من غير لفظ لم يقع في قول عامة أهل العلم ، وقال الزهري إذا عزم على ذلك طلقت ، وقال ابن سيرين فيمن طلق في نفسه : أليس قد عليه الله ؟ ولنا قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، إن الله تعالى تجاوز لأمي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل ، رواه الترمذي وقال صحيح ، اه . وفي تقرير المكي قوله : من إقرار الموسوس ، أى من إقرار المجنون بالطلاق ، اه . وفي تقرير البنجابي الموسوس المجنون ، اه . وتقدم الكلام على طلاق المجنون ، ثم قال العيني في حديث الباب : قوله ما لم تعمل أو تتكلم والمراد بالكلام كلام اللسان لأنه الكلام حقيقة ، وقول ابن العربي المراد به الكلام النفسى ، وأن القول الحقيقى هو الموجود بالقلب الموافق للعلم مردود عليه ، وإنما قاله تعصبا لما حكى عن مذهبه من وقوع الطلاق بالعزم وإن لم يتلفظ ، وليس لأحد خلاف أنه إذا نوى الطلاق بقلبه ولم يتلفظ به أنه لا شيء عليه إلا ما حكاه الخطابي عن الزهري ومالك أنه يقع بالعزم ، وحكاه ابن العربي عن رواية أشهب عن مالك في الطلاق والعق والنذر أنه يكفي فيه عزمه وجزمه في قلبه بكلامه النفسى وهذا في غاية البعد ، ونقضه الخطابي على قائله بالظاهر وغيره فإنهم أجمعوا على أنه لو عزم على الظهار لم يلزمه حتى يتلفظ به ، ولو حدث نفسه بالقذف لم يكن قذفاً إلى أن قال : ومن قال : إن طلاق النفس لا يؤثر الثورى وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والشافعى

وأحمد وإسحق وجماعة ، انتهى مختصراً . ثم ذكر الإمام البخارى عدة ألفاظ من الكتابات ، وأجمع العلماء على أن ألفاظ الصريح لا تحتاج إلى النية ، والكنائيات تحتاج إلى النية أو دلالة الحال ، لكنهم اختلفوا في ألفاظ الصريح والكنائيات أيها صريحة وأيها كناية كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في دباب ما جاء في الخلية والبرية ، ثم قال البخارى (وطلاق كل قوم بلسانهم) قال الحافظ : وصله ابن أبي شيبه بسنده عن مطرف والمغيرة كلاهما عن إبراهيم قال : طلاق العجمي بلسانه جائز ، ومن طريق سعيد بن جبير قال : إذا طلق الرجل بالفارسية يلزمه ، اهـ وقال العيني قال صاحب المحيط : الطلاق بالفارسية المتعارفه أربعة ، ثم ذكرها وذكر الاختلاف في كونها صريحة لا تحتاج إلى النية أو كناية تحتاج إليها ، وقال القسطلاني : قال في الروضة : ترجمة لفظ الطلاق بالعجمية وسائر اللغات صريح على المذهب لشهرة استعمالها في معناها عند أهل تلك اللغات كشهرة العربية عند أهلها ، وقيل : وجهان ثانيهما أنها كناية اهـ . وفي الدر المختار صريحة ما لم يستعمل إلا فيه ، ولو بالفارسية ، قال ابن عابدين قوله ولو بالفارسية فما لا يستعمل فيها إلا في الطلاق فهو صريح يقع بلا نية ، وما استعمل فيها استعمال الطلاق وغيره فحكمه حكم كتابات العربية إلى آخر ما بسط فيه من الألفاظ التركيبية وغيرها ، اهـ . وفي البحر عن المعراج : الأصل الذي عليه الفتوى في الطلاق بالفارسية أنه إن كان فيه لفظ لا يستعمل إلا في الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع بلا نية إذا أضيف إلى المرأة ، لأن الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان بالفارسية يستعمل في الطلاق وغيره فهو من كتابات الفارسية فحكمه حكم كتابات العربية في جميع الأحكام ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : صريح الطلاق بالعجمية ديهشتم .

قوله : (ولكنى أكره الكفر فى الإسلام) ببنى أنى أكرهه^(١) طبعاً
لدمامة صورته ، ويؤدى ذلك إلى شقاق ونفاق وهذا يخالف مقتضى

فإذا أنى بها المعجمى وقع الطلاق منه بغير نية ، وقال أبو حنيفة هو كناية
لا يطلق به إلا بنية ، لأن معناه خيلتك وهذه اللفظة كناية ، ولنا أن هذه
اللفظة بلسانهم موضوعة للطلاق يستعملونها فيه فأشبهت لفظ الطلاق
بالعربية ، ولو لم تكن هذه صريحة لم يكن فى العجمية صريح للطلاق وهذا
بعيد ، ولا خلاف فى أنه إذا نوى بها الطلاق كانت طلاقاً ، كذلك قال مالك
وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم ، انتهى مختصراً .

ثم قال البخارى (إذا قال : إذا جملت إلخ) قال الحافظ : وصله ابن
أبى شعبة بسنده عن قتادة مثله لكن قال : عند كل طهر مرة ثم يمسك حتى
تطهر ، وذكر بقيته نحوه ، ومن طريق أشعث عن الحسن : يغشاها إذا
طهرت من الحيض ثم يمسك عنها إلى مثل ذلك ، وقال ابن سيرين : يغشاها
حتى تحمل ، وبهذا قال الجمهور ، واختلفت الرواية عن مالك ، فى رواية
ابن القاسم : إن وطئها مرة بعد التعليق طلقت سواء اسقبان بها حملها أم لا ،
وإن وطئها فى الطهر الذى قال لها ذلك بعد الوطء طلقت مكانها . وتعقبه
الطحاوى بالاتفاق على أن مثل ذلك إذا وقع فى تعليق العتق لا يقع إلا إذا
وجد الشرط ، قال : فكذلك الطلاق فليكن ، اهـ . وهكذا حكى القسطلانى
قول ابن القاسم وقال : لأن الحمل موقوف على سبب ، والسبب بيد الخالف
إن شاء أوقعه وإن شاء لم يوقعه وهو الوطء ، ثم ذكر أقوال المسالكية
الأخر ووجوهها .

(١) وفى تقرير المسكى قوله : أكره الكفر إلخ ، لكن طبعى يكرهه

ولا يخالط معه ، إما بسبب عدم إغناؤه لها أو بسبب قباحة المنظر أى وجهه ،
 قانى أخاف على نفسه أن لا يصدر منها ما هو يناقى مقتضى الإسلام ، اه .
 قال الحافظ : قوله « فى خلق ولا دين » بضم الخاء المعجمة واللام ويجوز
 إسكانها ، أى لا أريد مفارقة لسوء خلقه ولا لنقصان دينه ، زاد فى رواية
 أيوب : ولكنى لأطيعه كذا فيه لم يذكر يميز عدم الطاقة ، وبينه الإسماعيل
 فى روايته ثم البيهقى بلفظ : لا أطيعه بغضاً ، وهذا ظاهره أنه لم يصنع بها
 شيئاً يقتضى الشكرى منه بسببه لكن فى رواية النسائي أنه كسر يدها فبحمل
 على أنها أرادت أنه سبى الخلق لكنهما ما تعييه بذلك بل بشئ آخر ، وكذا
 وقع فى قصة حبيبة بنت مهمل عند أبى داود أنه ضربها فكسر بعضها ، لكن
 لم تشك واحدة منهما بسبب ذلك بل وقع التصريح بسبب آخر وهو أنه كان
 دميم الخلق ، فى حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن ماجه :
 كانت حبيبة بنت مهمل عند ثابت بن قيس ، وكان رجلاً دميماً فقالت والله
 لولا مخالفة الله إذا دخل على لبصقت فى وجهه . وأخرج عبد الرزاق عن
 معمر قال : بلغنى أنها قالت يا رسول الله بى من الرجال ما ترى وثابت رجل
 دميم ، وفى رواية لابن عباس : أول خلع كان فى الإسلام امرأة ثابت بن قيس ،
 أنت النبى ﷺ فقالت : يا رسول الله لا يجتمع رأبى ورأس ثابت أبداً ،
 لى رفعت جانب الحياء فرأيت أنه قبل فى عدة فإذا هو أشد دم سواداً وأقصرم
 قاماً وأبجهم وجهاً فقال أتردين عليه حديثه ؟ قالت : نعم ، وإن شاء
 زدت ، ففرق بينهما ، اه . وبسط الحافظ رحمه الله تعالى الكلام فى اسم
 امرأة ثابت هذه : هل هى جميلة أو زينة ، أو مريم أو حبيبة ؟ وفى نسبها
 أيضاً قال ابن عبد البر : اختلف فى امرأة ثابت بن قيس فذكر البصريون

الإسلام^(١) أن تكون المرأة تعاشر زوجها وهي تكفره ، ويؤدى ذلك إلى مفاسد أخرى .

قوله : (اقبل الحديقة وطلقها) ولا يتوهم^(٢) أنه يدل على أن الخلع لا يكون طلاقا ، إذ لو كان كذلك لما احتجج إلى ذكر الطلاق ، لأننا نقول

أنها جميلة بنت أبي ، وذكر المديون أنها حبيبة بنت سهل . قال الحافظ : والذي يظهر أنهما قصتان وقعتا لامرأتين لشهرة الخبرين وصحة الطريقتين واختلاف السياقين ، اهـ . وبسط الكلام على اسمها في الأوجز أيضاً .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : ولكفى أكره الكفر في الإسلام أى أكره إن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضى الكفر ، وانتفى أنها أرادت أن يحملها على الكفر وبأمرها به نفاقا بقولها : لا أعتب عليه في دين فتعين الحمل على ما قلناه ، ورواية جرير بن حازم في أواخر الباب تويد ذلك حيث جاء فيها إلا أنى أخاف الكفر ، وكأنها أشارت إلى أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه ، وهي كانت تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه ، ويحتمل أن تزيد بالكفر كفران العشير إذ هو تقصير المرأة في حق الزوج ، وقال الطيبي : المعنى أخاف على نفسى في الإسلام ما ينافى حكمه من نشوز وفرك وغيره مما يتوقع من الشابة الجميلة المبغضة لزوجها إذا كان بالصد منها ، فأطلقت على ما ينافى مقتضى الإسلام الكفر ، ويحتمل أن يكون في كلامها إضمار ، أى أكره لوازم الكفر من المعاداة والشقاق والخصومة ، اهـ .

(٢) بسط الكلام على الخلع وفروعه في الأوجز ، وفيه قال الحافظ :

كان ذلك طلاقاً على مال فاحتيج إلى ذكره ، إذ لو كان خلعاً لكان لفظه^(١) مذكوراً ، وإذا كان الخلع والطلاق على مال في حكم واحد^(٢) لم يحتج في إثبات أنه طلاق لا فسخ إلى علة أو حجة أخرى فإن في

والعلماء فيما إذا وقع الخلع مجرداً عن الطلاق لفظاً ونية ثلاثة آراء وهي أقوال للشافعي ، أحدها : ما نص عليه في أكثر كتبه الجديدة أن الخلع طلاق وهو قول الجمهور ، فإذا وقع بلفظ الخلع نقص العدد الثاني ، وهو قول الشافعي في القديم ، وذكره في أحكام القرآن من الجديد أنه فسخ وليس بطلاق ، وهو مشهور مذهب أحمد . والثالث : إذا لم ينو الطلاق لا يقع به فرقة أصلاً ونص عليه في الأم ، وقواه السبكي . وذكر محمد بن نصر : هو آخر قول الشافعي ، وقال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد في الخلع ، ففي إحداها أنه فسخ وهو أحد قول الشافعي ، والرواية الثانية أنه طلاق بآئنة ، روى ذلك عن مالك وأصحاب الرأي وغيرهم ، وهذا الخلاف فيما إذا خالعهما بغير لفظ الطلاق ولم ينوه ، فأما إن بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه ، انتهى مختصراً .

(١) في الدر المختار : هو إزالة ملك النكاح بلفظ الخلع أو ما في معناه ليدخل لفظ المباشرة إلى آخر ما بسط فيه ، وقال الموفق : وألفاظ الخلع تنقسم إلى صريح وإلى كناية ، فالصريح ثلاثة ألفاظ : خالعتك لأنه ثبت له العرف ، والمقادة لأنه ورد به القرآن ، وفسخت نكاحك لأنه حقيقة فيه ، فإذا أتى بأحد هذه الألفاظ وقع من غير نية ، وما عدا هذه مثل باراتك وأبرأتك وأبنتك فهو كناية ، وهذا قول الشافعي إلا أن له في لفظ الفسخ وجهين ، انتهى مختصراً .

(٢) في الأوجز قال الباجي : الخلع طلاق وليس بفسخ ، وفي الهداية :

هذه الرواية كفاية ، فلو كان الخلع فسخاً كما قالته الشافعية^(١) لم يمكن إيقاع الطلاق .

قوله : (ألا إني أخاف الكفر) تعني به كفران^(٢) العشير والسخط عليه بكل قليل وكثير .

قوله : (إنما أنا أشفع) وإنما^(٣) لم تعمل بشفاعته وأمره الاستجابي خوفاً من أن تقع في حرام من معاصاة الزوج وكفرانه وتحقيره في كل شأنه

وقع بالخلع تطليقة بآنية ولزمها المال ، قال ابن الهمام : هذا حكم الخلع عند جماهير الأئمة من السلف والخلف ، وقالت الحنابلة : لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق ، اهـ . وفي الدر المختار : وحكمه أن الواقع به ولو بلا مال وبالطلاق الصريح على مال طلاق بائن ، والخلع من الكنايات فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من قرائن الطلاق ، اهـ .

(١) أى على أحد الأقوال له وإلا فهو مشهور مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

(٢) هذا هو الظاهر ويحتمل حقيقة الكفر كما تقدم مفصلاً في كلام الحافظ .

(٣) قال القاري : قوله د تأمرني ، بحذف الاستفهام أى أنا أمرني بمراجعته وجوباً ، قال : إنما أشفع أى أمرك استجاباً ، قالت : لا حاجة ، أى لا غرض ولا صلاح لي فيه أى في مراجعته ، وفيه إيماء إلى عذرها في عدم قبول شفاعته ﷺ حيث قال تعالى : د وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ، قال ابن الملك : فيه دلالة على أن بريرة فرقت بين أمر النبي ﷺ وشفاعته وعلمت أنه للوجوب دونها ، اهـ . وتقدم

قوله : (ولا أعلم من الاشتراك شيئاً إلخ) المشهور أن مذهبه (١) يخالف مذهب الجمهور ، فلم يحز عنده نكاح الكتائيات أصلاً ، وهو ظاهر المذكور ههنا ، ولكنه يمكن تأويله بحيث توافق رأى الجمهور فلا يخالفه وإن لم ينقل ذلك أحد منهم فيقال إنه لم يبين الفتوى في ذلك وما هو حلال أو حرام ، وإنما عني بذلك تمييز المسلم أن ينكحها وهي مشركة فأراد أنهما متى يتفقان (٢) في العادات وكيف يحصل اتلاف بينهما ، فقوله ولا أعلم منه

الكلام على خيار العتق قريباً في د باب الحرية تحت العبد . .

(١) هذا هو المعروف عند نقلة المذاهب ، ففي الأوجز قال الجصاص : لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار في نكاح الحرائر من الكتائيات إذا كن ذميات إلا شيئاً يروى عن ابن عمر أنه كرهه ، اه . قلت : وهكذا حكى خلاف ابن عمر في ذلك غير واحد من العلماء ، وقال الجصاص أيضاً : قد اختلف في نكاح الكتائيات من وجه آخر فقال ابن عباس : لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً ولم يفرق غيره من الصحابة بين الحربيات والذميات ، اه . وقال ابن الهمام : تذكره الكتائية الحربية إجماعاً لانفتاح باب الفتنة من إمكان التعلق المستدعى للمقام معها في دار الحرب وتعريض الولد على التخلق بأخلاق أهل الكفر إلى آخر ما بسط فيه من مسالك الأئمة من كتب فروعهم ، وفي العيني قال أبو عبيد : وبه جمات الآثار ، وعن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدم أن نكاح الكتائيات حلال ، وبه قال مالك والشافعي والكوفيون وغيرهم ، وقال غيره : ولا يروى خلاف ذلك إلا عن ابن عمر فإنه شذ عن جماعة الصحابة والتابعين ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : والأئمة الأربعة على حل الكتائية الحرية ، اه .

(٢) يعني لا يمكن اتفاقهما وهو ظاهر ، وأجاد الشيخ قدس سره في

الإشراك شيئاً معناه أن الله وإن لم يحرم نكاح الكتابيات إلا أنه حرم نكاح المشركات وأى إشراك أعظم من إشراك أهل الكتاب ؟ فلا ينبغي أن يعامل معهم إلا معاملة المشركين فلا تنكح نساءهم .
قوله : (باب (١) نكاح من أسلم إلخ) .

توجيه كلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وصرفه إلى موافقة الجمهور كما هو ديدنه في أمثال هذه المواضع ، فإنه قدس سره يتحاشى عن نسبة الشذوذ إلى أحد من الصحابة .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أجمل الكلام على هذه المسألة في الكوكب الدرى فقال : (باب في الزوجين المشركين يسلم أحدهما ، هذا يشمل ما إذا بقى بعد الإسلام في دار الكفر ولم ينتقل إلى دار الإسلام وما إذا هاجر أحد الزوجين بعد الإسلام ، فعندنا لا يفرق بينهما من غير تباين الدارين وهو الثابت بالحديث ، وأما إذا أسلم وبقى هناك فلا يقع التفريق بنفس الإسلام ما لم يصدر أمر ينسب إليه التفريق كالآباء ، فإن الإسلام جامع لا مفرق إلى آخر ما بسط فيه من قصة زينب وغيرها ، وفي هامشه قال ابن عباس رضى الله عنه إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه ، وبذلك قال عطاء والثوري وفقهاء الكوفة ووافقهم أبو ثور واختاره ابن المنذر ، وإليه جنح البخارى ، وشرط أهل الكوفة ومن وافقهم أن يعرض على زوجها الإسلام فيمتنع إن كانا معاً في دار الإسلام ، وقال مجاهد : إذا أسلم في العدة يتزوجها ، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وإسحق وأبو عبيد قاله الحافظ ، قلت : أى بدون تجديد العقد في العدة كما صرحوا به ، اه . وقد أشبع

قوله : (أبعاض زوجها) وهذا كله ^(١) منسوخ .

قوله : (واثني عشر رجلاً إلخ) وأنت ^(٢) تعلم أن الباقي منهم بعد اثني عشر آلاف .

الكلام على ذلك في الأوجز وذكر فيه عدة مسائل في هذا الباب وفاقية وخلافية ، منها : إذا أسلم مماً ، وإذا أسلم أحد الزوجين المشركين ، وإذا أسلم زوج الكتانية ، وإذا أسلم أحد المشركين بعد الدخول ، وإذا تخلف الآخر حتى انقضت العدة ، واختلاف الدارين ، وفيه أيضاً فروع من أن الفرقة الواقعة باختلاف الدارين فسخ للنكاح كما هو مسلك الإمامة الثلاثة وأبي يوسف ، وهند أبي حنيفة ومحمد : فيه تفصيل بسيط في الأوجز .

(١) ففي الجلالين : ثم ارتفع هذا الحكم ، قال صاحب المجمل : أي نسخ بشقيه فلا يجب دفع مهر من جاءت مسئلة للكفار ، ولا مهر من ارتدت لزوجها سواء كانت الردة قبل الدخول أو بعده ، وإنما التفصيل في رجوعه هو عليها ، فإن كان قبل الدخول يرجع عليها بالجمع ، أو بعده لا يرجع عليها بشيء ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، فإن المسألة خلافية بين الصحابة رضي تعالى الله عنهم كما بسيط في الأوجز وفيه : قال محمد في موطاه : بلغنا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت أنهم قالوا : إذا آلى الرجل من امرأته أربعة أشهر قبل أن ينفق فقد بانت بتطبيقه بائة وهو خاطب من الخطاب ، وكانوا لا يرون أن يوقف بعد الأربعة ، وقال ابن عباس في تفسير الآية : التي الجماع في الأربعة الأشهر ، وعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر ، فإذا مضت بانت بتطبيقه ولا يوقف

قوله : (قال سفيان فلقبت ربيعة) [بياض ^(١) في الأصل]

بعدها ، وكان عبد الله بن عباس أعلم بتفسير القرآن من غيره ، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا ، وفي التعليق الممجّد : هذا البلاغ أسند عبد الرزاق وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم قالوا : الإيلاء طلاقه بآئنة إذا مرت أربعة أشهر قبل أن ينيء فهي أحق بنفسها وبسط فيه ، وفي الدر المنثور : وتنسيق النظام الآثار في ذلك ، اهـ . ولم يتكلم الشيخ في الفقه على ذلك ههنا لأنه قد أجل الكلام على ذلك في الكوكب إذ قال : على قول الترمذي فهي تطلّقة بآئنة ، وفسروا قوله تعالى فيه : « للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر ، فإن فآؤوا ، في أيام التربص فكذا ، وإن عزموا الطلاق ، فلم يفيشوا فكذا ، وهو أوفق بقوله تعالى « فإن الله غفور رحيم » إلخ ، لما فيه من نقض باحلفوا عليه من عدم القربان أربعة أشهر بخلاف ما فسروه ، وفي هامشه على قوله « تطلّقة بآئنة » تكون بنفس مضى المدة ، وعند الأئمة الثلاثة لا ، بل يوقف حتى يطلق أو ينيء ، اهـ .

(١) بياض في الأصل ، وقال الحافظ قوله : عن يزيد مولى المنبث أن النبي ﷺ سئل في رواية الحميدي : سمعت يزيد مولى المنبث قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فذكر حديث اللقطة وهذا صورته الإرسال ، ولهذا قال بعد فراغ المتن : قال سفيان : فلقبت ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، قال سفيان : ولم أحفظ عنه شيئاً غير هذا ، فقلت : رأيت حديث يزيد مولى المنبث في أمر الضالة هو عن زيد بن خالد ؟ قال : نعم ، قال سفيان : قال يحيى — يعني ابن سعد — الذي حدثه به مرسل ، ويقول ربيعة عن يزيد

قوله (فإذا قذف الآخرس امرأته) بحقه عن (١) الإشارة بعد باب

مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال سفيان : فلقيت ربيعة فقلت له أى قلت له الكلام الذى تقدم وهو قوله أ رأيت حديث يزيد إلى آخره ، وحاصل ذلك أن يحيى بن سعيد حدث به عن يزيد مولى المنبعث مرسلًا ثم ذكر لسفيان أن ربيعة يحدث به عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد فيوصله فحمل ذلك سفيان على أن لقي ربيعة فسأله عن ذلك فاعترف له به ، ثم قال الحافظ بعد ذكر تخريجه عن الإسماعيلي وغيره واقتضى قول سفيان بن عيينة هذا أن يحيى بن سعيد ما سمعه من شيخه يزيد موصولًا وإنما وصله له ربيعة ولكن تقدم الحديث فى اللقطة من طريق سليمان بن بلال عن يحيى بن سعيد عن يزيد عن زيد موصولًا فلعل يحيى بن سعيد لما حدث به ابن عيينة ما كان يتذكر وصله أو دلّسه لسليمان بن بلال حين حدثه به موصولًا وإنما سمع رصه من ربيعة فأسقط ربيعة ، وقد أخرجه مسلم من رواية سليمان بن بلال موصولًا أيضًا ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : باب الإشارة فى الطلاق والأموال قال ابن بطال ذهب الجمهور إلى أن الإشارة إذا كانت مفهومة تنزل منزلة النطق ، وخالفه الحنفية فى بعض ذلك ، ولعل البخارى رد عليهم بهذه الأحاديث التى جمل فيها النبى ﷺ الإشارة قائمة مقام النطق وإذا جازت الإشارة فى أحكام مختلفة فى الديانة فهى لمن لا يمكنه النطق أجوز ، وقال ابن المنير أراد البخارى أن الإشارة بالطلاق وغيره من الآخرس وغيره التى يفهم منها الأصل والعدد نافذ كاللفظ ، قال الحافظ : ويظهر لى أن البخارى أورد هذه الترجمة وأحاديثها

اللعان إشارة إلى أن الإشارة معتبرة في جملة هذه الأبواب لعاناً^(١) كان

توطئة لما يذكره من البحث في الباب الذي يليه مع من فرق بين لعان الآخرى وطلاقه والله تعالى أعلم، وقد اختلف العلماء في الإشارة المفهومة فأما في حقوق الله تعالى فقالوا: يكفي ولو من القادر على النطق، وأما في حقوق الأدميين كالأممودة والإقرار والنوصية ونحو ذلك فاختلف العلماء فيمن اعتقل لسانه . ثالثاً عن أبي حنيفة إن كان ميثوساً من نطقه، وعن بعض الحنابلة إن اتصل بالموت ورجحه الطحاوي، وعن الأوزاعي إن سبقه كلام، ونقل عن مكحول إن قال فلان حرثم أصمت فقبل له وفلان فأوماً صح، وأما القادر على النطق فلا تقوم إشارته مقام نطقه عند الأكثرين، اهـ . وتقدم شيء من الكلام على الإشارة في كتاب الوصايا في باب إذا أوما المريض برأسه .

(١) قال الموفق: فأما الآخرى والخرساء فإن كانا غير معلومى الإشارة والكتابة فهما كالمنجنونين لأنه لا يتصور منهما لعان، وإن كانا معلومى الإشارة والكتابة فقد قال أحمد إذا كانت المرأة خرساء لم تلعن لأنه لا تعلم مطالبها، وحكاة ابن المنذر عن أحمد وأصحاب الرأي وكذلك ينبغي أن يكون في الآخرى، وقال القاضي وأبو الخطاب: هو كالناطق في قذفه ولعانه وهو مذهب الشافعي، اهـ مختصراً . وقال الدردير: شهد بالله أربعاً لرأيتها تزني، وأشار الآخرى ذكر أكان أو أنثى أو كتب ما يدل عليه، اهـ . وفي الهداية وقذف الآخرى لا يتعلق به اللعان لأنه يتعلق بالصریح كحد القذف، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وهذا لأنه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندرى بالشبهات، اهـ .

أو طلاقاً^(١) أو غير ذلك، ولذلك عزم في ترجمة الباب الأول لفظ الأمور ليشمل كل باب، وأنت تعلم أن اندراء الحدود عندنا مبني على قوله وَاللَّهِ ادروا الحدود بالشبهات، فلا يضرنا ما ساقه من الروايات والآثار وغيرها لأننا لم ننكر ثبوت الحكم بالإشارة حتى يفتقر إلى ثبوته، وإنما قلنا إن الإشارة

(١) وفي العيني قال مالك : الآخرس إذا أشار بالطلاق يلزمه ، وقال الشافعي رحمه الله في الرجل يمرض فيختل لسانه فهو كالآخرس في الطلاق والرجعة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه كانت إشارته عرب في طلاقه ونكاحه وبيعه فهو جائز عليه ، وإن كان يشك فيه فهو باطل ، وقال : وليس ذلك بقياس وإنما هو استحسان ، اهـ وفي الهداية : وطلاق الآخرس واقع بالإشارة لأنها صارت معهودة فأقيمت مقام العبادة دفماً للحاجة . وقال الدردير : ولزم الطلاق بالإشارة المفهمة بأن احتف بها من القرائن ما يقطع من عاينها بدالاتها على الطلاق ، وسواء وقعت من آخرس أو منكلم ، وأما غير المفهمة فلا يقع بها طلاق ، اهـ مختصراً . قال الموفق : ولا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق إلا في موضعين أحدهما من لا يقدر على الكلام كالآخرس إذا طلق بالإشارة طلقت زوجته ، وبهذا قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي ولا نعلم عن غيرهم خلافهم لأنه لا طريق إلى الطلاق إلا بالإشارة فقامت إشارته مقام الكلام من غير نية كالنكاح ، فأما القادر فلا يصح طلاقه بالإشارة كما لا يصح نكاحه بها ، والموضع الثاني إذا كتب الطلاق فإن نواه طلقت زوجته ، وبهذا قال الشعبي والنخعي والزهرى وأبو حنيفة ومالك وهو المنصوص عن الشافعي ، وذكر بعض أصحابه أن له قولاً آخر أنه لا يقع به طلاق وإن نواه ، انتهى مختصراً .

غير صريحة في المراد ولا شك فيه فنشأت شبهة درأت^(١) الحد في القاذف وكذلك في غيره من الحدود وإنما سقط^(٢) اللعان لقيامه مقام الحد .

(١) ففي المشكاة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة » رواه الترمذى وقال : وقد روى عنها ولم يرفع وهو أصح ، ووسط القارى في تخريجه رفعاً ووقفاً وقال : إن الموقوف في هذا له حكم المرفوع ، ولا شك أن هذا الحكم وهو دره الحد يجمع عليه وهو أقوى ، وكان ذكر هذه الأحاديث ذكراً لمستند الإجماع ، وفي مسند أبي حنيفة عن مقسم عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « ادروا الحدود بالشبهات » وأسند ابن أبي شيبة عن إبراهيم : هو النخعي قال : قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلى من أقيمها بالشبهات ، وقال أيضاً في إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كناية ، ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق عليه وأيضاً تلقته الأمة بالقبول ، ففي تتبع المروى عن النبي ﷺ والصحابة ما يقطع في المسألة فقد علمنا أنه عليه الصلاة والسلام قال لما عز : لعلك قبلت ، لعلك غمرت ، لعلك لمسه ، كل ذلك يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا وليس لذلك فائدة إلا كونه إذا قالها تركه وإلا فلا فائدة ، ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان وجبة عندك فضاعت ونحوه ، وكذا قال للسارق الذى جىء به إليه أمرت ؟ ما أخاله سرق . وللتأملية نحو ذلك إلى آخر ما بسط الكلام في ذلك .

(٢) فقد تقدم قريباً في كلام صاحب الهداية : وقذف الأخرس لا يتعلق به

(باب إحلاف^(١) الملاعن)

اللعان لأنه يتعلق بالصریح كحد القذف ، وفي هامشه عن العناية قوله
لأنه إلخ ، أى لأنه قائم مقام حد القذف وحد القذف لا يثبت إلا بالصریح
فكذلك اللعان ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تنبيهاً على غرض
الإمام البخارى بهذه الترجمة وهو أنه أشار إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت
في الأوجز : وهى أن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان مقرونة باللعن كما هو
مذهبنا الحنفية ، وهو وجه للشافعية كما فى الفتح ، أو كما قال الشافعى هـ
آيمان مؤكدة بلفظ الشهادة ، فيشترط أهلية اليمين عنده فيجربى بين المسلم
وامرأته الكافرة ، وبين الكافر والكافرة ، وبين العبد وامرأته ، وبه قال
مالك وأحمد ، وعندنا يشترط أهلية الشهادة فلا يجربى إلا بين المسلمين
الحرين العاقلين البالغين غير محدودين فى قذف إلى آخر ما بسط فى الأوجز
فى تفاريع هذه المسألة . وأشار الإمام البخارى بترجمته إلى أنه مال إلى قول
الجمهور .

ثم ترجم البخارى بباب « يبدأ بالرجل » ، وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة
خلافية شهيرة بسطت أيضاً فى الأوجز ، وفيه أنه استأن بالآية ومحدث
ابن عباس فى قصة هلال على أن الرجل يقدم قبل المرأة فى الملاعة ، وبه
قال الشافعى ومن تبعه وأشهب من المالكية ورجعه ابن العربى ، وقال
ابن القاسم : لو ابتدأت به المرأة تصح واعتد به ، وهو قول أبى حنيفة ،
واحتجوا بأن الله عطفه بالواو وهى لاتقتضى الترتيب ، وفى الدر المختار :

فإن لاعن لاعت بعدة لأنه المدعى ، فلو بدأ بلعانها أعادت ، فلو فرق قبل الإعادة صح للحصول المقصود ، قال ابن عابدين : قوله « أعادت » ، ليسكون على الترتيب المشروع وظاهره الوجوب ، لكن في الغاية لا تجب الإعادة ، وقد أخطأ السنة ، ورجحه في الفتح بأنه الوجه وهو قول مالك ، اهـ . قلت : ومقتضى كلام البدائع الوجوب كما في الأوجز ، وقال الموفق : يشترط في صحة اللعان شروط ستة ، الخامس : الترتيب ، فإن قدم لفظة اللعنة على شيء من الألفاظ الأربعة أو قدمت المرأة لعانها على لعان الرجل لم يعتد به ، اهـ .

ثم ترجم البخارى بقوله « باب اللعان ومن طلق بعد اللعان » ، وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة خلافية شهيرة ومال في ذلك إلى مسلك الحنفية وهى أن الفرقة هل تقع بنفس اللعان ، أو بإيقاع الحاكم بعد الفراغ ، أو بإيقاع الزوج ؟ بسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز وفيه : ذهب مالك والشافعى ومن تبعهما إلى أن الفرقة تقع بنفس اللعان ، قال مالك وغالب أصحابه : بعد فراغ المرأة ، وقال الشافعى وأتباعه : بعد فراغ الزوج ، وقال الثورى وأبو حنيفة وأتباعهما : لا تقع الفرقة حتى يوقعها عليها الحاكم ، وعن أحمد روايتان : إحداهما مع الحنفية ، والثانية مع المالكية ، وذهب عثمان البتى أنه لا تقع الفرقة حتى يوقعها الزوج ، ويقال إن عثمان تفرد بذلك لكن نقل الطبرى عن أبى الشعثاء جابر بن زيد البصرى نحوه ، ومقابله قول أبى عبيد إن الفرقة تقع بنفس القذف ولو لم يقع اللعان ، انتهى مختصراً . وأجل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فى الكوكب فى اللعان وفى التفسير وفى الدر المنضود على سنن أبى داود وقوله : « فطلقها عويمر »

قوله : (وإن لم تعلموا يحضن أو لا يحضن) أى اشتبهه ^(١) عليكم عليه
بانجرار الدم من الاستحاضة وغيره .

فيه تصريح بأن نفس اللعان لا يكون تفريقاً ما لم يطلق أو يفرق
القاضى ، اهـ .

ثم ترجم البخارى بقوله : باب التلاعن فى المسجد ، ، وتقدم فى أبواب
المساجد : باب القضاء واللعان فى المسجد ، وتقدم الكلام عليه .

(١) قال الحافظ : قوله : قال مجاهد إلخ ، أى فسر قوله تعالى : إن ارتبتم ،
أى لم تعلموا ، اهـ . وقال ابن كثير : وقوله تعالى : إن ارتبتم ، فيه قولان ،
أحدهما : وهو قول طائفة من السلف كجاهد والزهرى ، أى إن رأين دماً
وشككنتم فى كونه حيضاً أو استحاضة وارتبتم فيه ، والقول الثانى : إن
ارتبتم فى حكم عدتهن ولم تعرفوه فهو ثلاثة أشهر ، وهذا مروى عن سعيد
ابن جبير وهو اختيار ابن جرير وهو أظهر فى المعنى ، اهـ . وفى التفسير
الكبير فى جملة الأقوال المختلفة فى تفسير الآية : وقيل إن ارتبتم فى دم
البالغات مبلغ الإياس ، وقد قدروه بستين سنة وبخمس وخمسين ، أهـ دم
حيض أم استحاضة ؟ فعدتهن ثلاثة أشهر ، اهـ . هذا ما يتعلق بقول مجاهد ،
واختلفت الأئمة فى عدة المستحاضة كما بسط فى الأوجز ، فعن مالك فيه
روايتان : إحداهما سنة مطلقاً ، والثانية إن كانت مميزة فعدتها بالأقراء
وإلا بالسنة ، وفى مسلك أحمد تفاصيل كثيرة بسطت فى الأوجز جملتها أنها
إن كانت مميزة أو معتادة فتعند بالأقراء ، وإن كانت مبتدأة أو ناسية فعن
أحمد فيها روايتان : إحداهما أن عدتها ثلاثة أشهر ، والثانية تعتد سنة ،

قوله : (قال إبراهيم ^(١) فيمن تزوج في العدة إلخ) .
قوله : (أن تقرب الصبية المتوفى عنها) يعنى ^(٢) بذلك أنها وإن لم تكن

وأما عندنا الحنفية فقال محمد فى موطأه : المعروف عندنا أن عدتها على أقرانها التى كانت تجلس فيها مضى ، وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة والعمامة من فقهاءنا ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه المسألة ولعله لشهرتها ، قال العيني : هذه مسألة اجتماع العدتين ، فنقول أولاً إن العلماء مجمعون على أن النكاح فى العدة يفسخ نكاحه ويفرق بينهما ، فإذا تزوج فى العدة فحاضت عنده ثلاث حيض بآت من الأول لأنها عدتها منه ، وقوله لا تحسب به ، أى لا تحسب هذه المرأة بهذا الحيض لمن بعده أى بعد الزوج الأول ، بل تعد عدة أخرى للزوج الثانى ، هذا قول إبراهيم ، وروى المديون عن مالك : إن كانت حاضت حيضة أو حيضتين من الأول أنها أتم بقية عدتها منه ثم تستأنف عدة أخرى من الآخر على ما روى عن عمر بن الخطاب وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الشافعى وأحمد ، وروى ابن القاسم عن مالك أن عدة واحدة تكون لهما جميعاً ، وهو قول الأوزاعى والثورى وأبى حنيفة انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن الباجى رواية ابن القاسم هى الأظهر عندى ، وعن المبسوط للسرخسى بعد ذكر مذهب الحنفية وهو قول معاذ بن جبل رضى الله عنه ، وقال الجصاص وهو قول إبراهيم النخعى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تأويل قول الزهرى إلى قول الحنفية

مكلفة بذلك ، إلا أن الأولياء ليس لهم التلبس بما يحرم على المعتدة فلا يجوز لهم لباسها مزعفاً ولا معصفاً وغير ذلك مما نهى عنه ، فإن لبست هي بنفسها أو تطيبت كانت غير مأخوذة ، وعلى هذا التقرير لا يخالف مذهبه مذهب الأحناف .

(باب حبس "الرجل قوت سنة إلخ)

والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز كما سيأتي ، وقال المحافظ : قوله ، لأن عليها العدة ، أظنه من تصرف المصنف ، فإن أثر الزهري وصله ابن وهب في موطأه عن يونس عنه بدونها ، وفي العيني : إنما ذكر الصبية لأن فيه خلافاً فعند أبي حنيفة لا حداد عليها ، وقال مالك والشافعي وأحمد عليها الحداد ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز : واستدل الحنفية بقوله ﷺ ، لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ، الحديث ، والصبية لا تسمى امرأة ، وفي الهداية : لا حداد على الصغيرة لأن الخطاب موضوع عنها ، قال ابن المهام لا حداد عندنا على كافرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلافاً للشافعي ومالك لأنه يجب لموت الزوج فيعم النساء كالعدة ، قلنا : يجب الحداد عند موت الزوج حقاً من حقوق الشرع ، ولذا لو أسرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هؤلاء به إلى آخر ما بحث فيه ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته تنبيهاً على ما يتوهم من التكرار في هذا الباب والباب الآتي في الأطعمة من : باب ما كان السلف يدخرون إلخ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب ندب نفقة العيال لسنة ، لكونه فعله ﷺ ولمداومته عليه ، والغرض من

(باب عمل^(١) المرأة في بيت زوجها)

الباب الآتى الرد على من زعم من الصوفية أنه لا يجوز ادخار طعام لغد ، وأنه ينافى التوكل ، وما ورد في الترمذى من حديث أنس من أنه ﷺ كان لا يدخر شيئاً لغد لا ينافى الجواز أو مخصوص بذاته الشريفة ، فإنه ﷺ كان يذكر شيئاً من التبر في الصلاة فيتخطى الناس حتى يأمر بقسمته كما ورد بمواضع من البخارى ، وهذا هو الجدير بدأبه الرفيع صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو أهله .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا لشبهة المسألة ، والظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، فقد قال ابن رسلان في حديث عائشة كان نبي الله ﷺ يعطينى السواك لأغسله ، قد يستدل به على أن على الزوجة خدمة زوجها لا سيما إذا طلب منها ، واختلف العلماء فيه ، فذهب الشافعى ليس عليها الخدمة لأن العقد يتناول الاستمتاع لا الخدمة ، وقال بعض المالكية عليها خدمة مثلها ، إن كانت شريفة المحل فعليها التدبير للمنزل ، وإن كانت متوسطة فعليها أن تفرش الفراش وتناول الشراب وإن كانت دون ذلك فعليها التكنس والتطبخ ، قال تعالى : ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، ، اه. قال الموفق : وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والحبز والطبخ وأشباهه ، نص عليه أحمد ، وقال أبو بكر بن أبى شيبة وأبو إسحاق الجوزجاني : عليها ذلك ، واحتجا بقصة على وفاطمة ، فإن النبى ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت وعلى على رضى الله عنه ما كان خارجاً من البيت من عمل ، رواه الجوزجاني من طرق ، ولنا أن المعقود عليه

(باب قوله ^(١) وعلى الوارث مثل ذلك)

من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره كسقى دوابه وحصاد زرعه ، فأما قسم النبي ﷺ بين علي وفاطمة فعل ما تليق به الأخلاق المرضية ومجرى العادة لا على سبيل الإيجاب ، انتهى مختصراً . وقال الدردير : ويجب عليه لإخدام أهله أى أهل الإخدام ، بأن يكون الزوج ذاسعة وهى ذات قدر ليس شأنها الخدمة فيجب عليه أن يأتى لها بخادم وقضى لها بخادماً إن أحببت إلالة فى خادمها وإلا بأن لم تكن أهلاً للإخدام أو كانت أهلاً للزوج فقير ، فعليها الخدمة الباطنة ولو غنية ذات قدر من عجن وكنس وفرش وطبخ له لا لضيوفه انتهى . وفى الدر المختار : امتنعت المرأة من الطحن والخبز إن كانت ممن لا تخدم أو كان بها علة فعليه أن يأتيا بطعام مهياً ، وإن لا بأن كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ، ولا يجوز لها أخذ الأجرة على ذلك لو جوبه عليها ديانة ولو شريفة ، لأنه عليه الصلاة والسلام قسم الأعمال بين علي وفاطمة ، فجعل أعمال الخارج على علي رضى الله تعالى عنه والداخل على فاطمة رضى الله تعالى عنها مع أنها سيدة نساء العالمين ، قال ابن عابدين : قال السرخسى : لا تجبر ، ولكن إذا لم تطبخ لا يعطيا الإدام وهو الصحيح كذا فى الفتح ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وتعرض له فى تقريرى المسكى رحمه الله تعالى كما سيأتى ، قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : اختلف السلف فى المراد بقوله وعلى الوارث مثل ذلك ، فقال ابن عباس : عليه أن لا يضار ، وبه قال الشعبي ومجاهد ، والجمهور قالوا : ولا غرم على أحد

من الورثة ولا يلزمه نفقة ولد الموروث ، وقال آخرون : على من يرث
الآب مثل ما كان على الآب من أجر الرضاع إذا كان الولد لا مال له ، ثم
اختلفوا فى المراد بالوارث فقال الحسن والنخعي : هو كل من يرث الآب
من الرجال والنساء وهو قول أحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : هو
من كان ذا رحم محرم للولود دون غيره . وقال زيد بن ثابت إذا خلف
أماً وعماً فعلى كل منهما إرضاع الولد بقدر ما يرث ، وبه قال الثوري . قال
ابن بطال : وإلى هذا القول أشار البخارى رحمه الله بقوله : وهل على
المرأة منه شيء ، ثم أشار إلى رده بقوله تعالى : و ضرب الله مثلا الرجلين
أحدهما أبكم ، فنزل المرأة من الوارث منزلة الأبكم من المتكلم ، انتهى
مختصراً . وفى حاشية البخارى عن البيضاوى : والمراد بالوارث وارث
الآب وهو الصبي ، أى مؤن المرضعة من ماله إذا مات الآب ، وقيل الباقي
من الأبوين من قوله عليه الصلاة والسلام : واجعله الوارث منا ، وكلا
القولين يوافق مذهب الشافعى ، إذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة ، اهـ . وفى
الجلالين قوله : وعلى الوارث ، أى وارث الآب وهو الصبي ، أى على وليه
فى ماله ، وقال الصاوى : قوله : فى ماله ، أى وهو مقدم ، ثم مال الآب .
ثم مال الأم عند مالك رحمه الله ، اهـ . وفى تقرير المسكى قوله : وهل على
المرأة ، يعنى هل يجب على المرأة من مالها شيء لرضاع صبيها جوابه محذوف ،
أى لا يجب لأن المرأة كل والكل لا وجوب عليه ، بل الوجوب له كما نطق به
النص ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : على مولاه ، والمولى للصبي الوارث
لأنه قائماً مقام المورث فيجب عليه مثل ذلك ، اهـ .

قوله: (قال وحدث أبو عثمان أيضاً) (١).

ثم قال الحافظ: أورد البخارى حديث أم سلة فى سؤالها: هل لها أجر فى الإنفاق على أولادها من أبى سلة ولم يكن لهم مال؟ فأخبرها أن لها أجراً، فدل على أن نفقة بنينا لا تجب عليها، إذ لو وجبت عليها لبين لها النبي ﷺ ذلك، وكذا قصة هند بنت عتبة فإنه أذن لها فى أخذ نفقة بنينا مال الأب فدل على أنها تجب عليه دونها، فأراد البخارى أنه لما لم يلزم من الأمهات نفقة الأولاد فى حياة الآباء فالحكم بذلك مستمر بعد الآباء، ويقويه قوله تعالى: وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن، أى رزق الأمهات وكسوتهن من أجل الرضاع للأبناء، فكيف يجب لهن فى أول الآية وتجب عليهن نفقة الأبناء فى آخرها إلى آخر ما بسطه، وفى الكرماني قال شارح التراجم: مقصود البخارى الرد على من أوجب النفقة والإرضاع على الأم بعد الأب، وذلك لأن الأم كل على الأب ومن تجب النفقة عليه (٢) كيف تجب عليه لغيره؟ وحمل حديث أم سلة على التطوع لقوله لك أجر، وحديث هند إذا باح لها أخوها من ماله، دل عليه سقوطها عنه فكذلك بعد وفاته، قال: وفى استدلاله نظر إلى آخر ما بسطه.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تكميلاً للفائدة، ولم يتعرض له أيضاً فى تقارير الشيخ المكي والبنجاني أيضاً قال الكرماني: فإن قلت ما فائدة لفظ أيضاً، قلت ظاهره الإشعار بأن سليمان قال: حدثني خير أبي عثمان وحدثني أبو عثمان أيضاً، اهـ. وتعقب عليه الحافظ: ليس ذلك المراد

(باب " قوله تعالى «ليس على الأعمى حرج» الآية

ولما أراد أن أبا عثمان حدثه بحديث سابق على هذا ثم حدثه بهذا ، فلذلك قال أيضاً أى حدث بحديث بعد حديث ، اهـ . وتعقب عليه العيني فقال بعد ذكر كلام الحافظ : ومن تأمل وجه ما قاله الكرماني علم أنه هو الوجه ، اهـ . قلت : والأوجه عندي أن كل المعنيين محتمل لا وجه لرد أحدهما .

(١) لم يتعرض له الشيخ وقد تعرض له الشيخ المكي في تقريره كما سيأتي ، والظاهر عندي أن غرض الامام البخاري بهذه الترجمة الإشارة إلى اختلاف أقوال العلماء في سبب نزول الآية كما بسطه المفسرون ، والإشارة إلى ترجيح قول عطاء بن يزيد الليثي كما يدل عليه ما قاله الشراح في مناسبة الحديث بالآية . قال الحافظ رحمه الله تعالى : وحكى ابن بطال عن المهلب قال : مناسبة الآية لحديث سويد ما ذكره أهل التفسير أنهم كانوا إذا اجتمعوا كل عزل الأعمى على حدة ، والأعرج على حدة ، والمريض على حدة ، لتقصيرهم عن أكل الأصحاء ، فكانوا يتخرجون أن يتفضلوا عليهم ، وهذا عن ابن السكيت ، وقال عطاء بن يزيد : كان الأعمى يتخرج أن يأكل طعام غيره لجعله يده في غير موضعهما ، والأعرج كذلك لاتساعه في موضع الأكل ، والمريض لراحتته فنزلت هذه الآية فأباح لهم الأكل مع غيرهم ، وفي حديث سويد : معنى الآية لأنهم جعلوا أيديهم فيما حضر من الزاد سواء ، مع أنه لا يمكن أن يكون أكلهم بالسواء لاختلاف أحوال الناس في ذلك . وقد سوغ لهم الشارع ذلك مع ما فيه من الزيادة والتقصير فكان مباحاً ، اهـ . وفي تقرير الشيخ المكي قوله ود الهند ، وجوازه من الآية المذكورة قوله ، فما أنى إلخ ، يعنى فجاء القوم كل واحد منهم بما عنده من السوق فجمعنا السوق

(باب المؤمن ^(١) يأكل في معي واحدة)

وأكلناه مع أن بعضنا كان أقل السوق من البعض وبعضهم لم يكن عنده شيء فثبت النهي ، اه . وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورده الحافظ إذ قال : ليس حديث سويد ظاهراً في المراد من النهي لاحتمال أن يكون ما جرى بالسويق لإلزام جهة واحدة ، لكن مناسبتها لأصل الترجمة ظاهرة في اجتماعهم على لوك السوق من غير تمييز بين أعمى وبصير وبين صحيح ومريض ، اه . وتعقب العيني على كلام الحافظ فقال بعد ذكر كلام الحافظ : هذا الاحتمال بعيد لا يترتب عليه شيء ، بل الظاهر أن من كان عنده شيء من السوق أحضره ، لأن قوله : « دعا رسول الله ﷺ بطعام » لم يكن من شخص معين بل كان عاماً ، والحال يدل على أن كل من كان عنده شيء من ذلك أحضره . وفي الكرماني قال شارح التراجم : المقصود من الحديث قوله تعالى : « أو صدقكم » ، وقوله « أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً » ، ووجه الدلالة من الحديث لموافقة الآية جمع الأزواد وخلطها واجتماعهم عليها ، وقوله « بدأ وعوداً » أي مبتدأ وعائداً أي أولاً وآخرأ ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول لأنه يظهر بأدنى تأمل ، وهذه الترجمة مكررة في جميع النسخ الهندية والمصرية من المتون والشروح غير الكرماني ففيها لم تتكرر هذه الترجمة ، قال القسطلاني : كذا ثبت لأبي ذر وثبت ذلك للباقيين وهو أولى ، إذ لا فائدة في إعادته ، اه . قال الحافظان ابن حجر والعيني كذا ثبت هذا الكلام في رواية أبي ذر عن السرخسي وحده وليس هو في رواية أبي الوقت عن الداودي عن السرخسي ، ووقع

(الخزيرة من النخالة) يعنى ^(١) بها الدقيق من غير أن ينخل وينقى ،

فى رواية النسفى ضم الحديث الذى قبله إلى ترجمة : طعام الواحد يكفى الاثنين ، وإيراد هذه الترجمة لحديث ابن عمر رضى الله عنهما بطرقه ، وحديث أبى هريرة بطريقه ولم يذكر فيها التعليق وهذا أوجه فإنه ليس لإعادة الترجمة بلفظها معنى ، وكذا ذكر حديث أبى هريرة فى الترجمة ثم إirاده فيها موصولاً من وجهين ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لما ثبتت الترجمة مكررة فى جميع النسخ غير الكرمانى كما تقدم فإنه من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم المتقدمة فى المقدمة ، والغرض من الترجمة الأولى التحريض على تقليل الطعام للمؤمن ، والغرض من الترجمة الثانية التنبيه على أن المؤمن ليس من شأنه إلا أن يأكل لسد الجوع ، فإنه اختلف فى معنى الحديث على عشرة أقوال بسطت فى الأوجز ، السابع منها ما قال القرطبى : شهوات الطعام سبع : شهوة الطبع ، والنفس ، والعين ، والشم ، والاذن ، والأنف ، وشهوة الجوع وهى الضرورية يأكل بها المؤمن ، وأما الكافر فىأكل بالجميع ، اهـ . ولا يبعد أيضاً أن تكون الترجمة من الأصل الرابع والخمسين كما نهت عليه فى المقدمة فى هذا الأصل .

(١) ما أفاده الشيخ وجيه ، واختلفت الشراح فى تفاسير الخزيرة والخزيرة قال البينى : الخزيرة بفتح الحاء المعجمة والزأى المكسورة والياء آخر الحروف الساكنة ثم الراء المفتوحة ، وهو ما يتخذ من الدقيق على هيئة العصيدة لكنّه أرق منها ، قاله الظهيرى ، وقال ابن فارس : دقيق يخلط بشحم ، وقال الجوهرى : الخزيرة أن يؤخذ اللحم فيقطع صغاراً ويصب عليه ماء

لا أنها النخالة خالصة ، وقوله الحريرة^(١) من اللبن ، يقال إنه يلقى فيها اللبن حقيقة ، وقيل : المراد باللبن هو الدقيق نفسه ، لأن رقيقه يشبه صورته صورة اللبن .

(باب النهش^(٢) إلخ)

كثيراً ، فإذا نضج ذر عليه الدقيق ، وإن لم يكن فيها لحم فهي عصيدة ، وقيل الحريرة مرقة تصفى من بلالة النخالة ثم تطبخ ، وقيل هي حساء من دقيق ودم ، اه . وفي تقرير المسكي : قوله « الحريرة من النخالة » أى من النخالة واللحم القديم ، اه .

(١) وفي تقرير المسكي : قوله « الحريرة من اللبن » أى من اللبن والنخالة أى الدقيق مع اللبن ، اه . قال الحافظ : قوله « الحريرة » بمعنى بالإهمال من اللبن ، وهذا الذى قاله النضر وافقه عليه أبو الهيثم لكن قال من الدقيق بدل اللبن وهذا هو المعروف ، ويحتمل أن يكون معنى اللبن أنها تشبه اللبن في البياض لشدة تصفيتها ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أن الشراح قد اختلطت كلامهم في الغرض من هذا الباب ومن الباب الآتى من « باب قطع اللحم بالسكين » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب نذب النهش إشارة إلى رواية الترمذى « انهمشوا اللحم نهشاً فإنه أهنا وأمرأ » والغرض من الباب الآتى الرد على رواية النهى عن قطع اللحم بالسكين كما قاله بعض الشراح ، ويمكن الجمع بينهما بأن قطع اللحم بالسكين يحتمل وجهين :

قوله : (فضحكت) وكان ^(١) سب ضحكها أن ذلك كان للاحتياج .

(باب ذكر ^(٢) الطعام إلخ)

قوله : (ولا ألبس) الحرير أراد ^(٣) بالحرير ما فيه نعومة مثل الحرير ، ولا يبعد أن يراد به ما سدها حرير ، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل .

الأول يقطع فيؤكل باليد كما هو ظاهر حديث المغيرة عند أصحاب السنن الثلاثة . من أنه عليه السلام كان يحزله من جنب ، الحديث ، ومحمل النهى قطع اللحم بالسكين مع الأكل به كما يشير إليه قوله عليه السلام فإنه من صنيع الأعاجم .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وبديل عليه قولها الآتي ، قالت ما شيع ، الحديث ، قال العيني وتبعه القسطلاني : قوله ، فضحكت ، أى عائشة رضى الله تعالى عنها ، وضحكها كان للتعجب من سؤال عابس عن ذلك مع علمه أنهم كانوا في التقليل وضيق العيش ، وبينت عائشة رضى الله عنها ذلك بقولها ، ما شيع آل محمد إلخ ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته للتنبيه على أن ما أفاده الشراح في غرض الترجمة لبس بوجبه عندي إذ قالوا : إن الغرض من هذه الترجمة لإباحة أكل الطعام الطيب وأن الزهد ليس في خلاف ذلك والأوجه عندي أن ذكر الأطعمة المختلفة ليس بداخل في الجرح والشره .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ما يرد على لفظ ظاهر الحديث من أن لبس الحرير لا يجوز فكيف قال لا ألبس الحرير ، وفي تقرير المسكى :

قوله: (لبس فيها شيء فبشقتها^(١)) وربما يتوهم^(٢) أن ذلك كان إضاعة

أى الحرير الحلال ، اهـ . وهو مقتضى التوجيه الثانى فى كلام الشيخ ، وقال الحافظ رحمه الله : قوله ، الحرير ، كذا هنا للجميع ، وتقدم فى المناقب بلفظ ، الحبير ، بالوحدة بدل الرء الأولى ، وتقدم أنه للكشمينى برائين ، وقال عياض : هو بالوحدة فى رواية القابسى ، ثم قال بعد ذكر اختلاف الرواة : ورجح عياض الرواية بالوحدة وقال : هو الثوب المحبر وهو المزين الملون وقيل : الحبير ثوب وشىء مخطط ، وقيل : هو الجديد ، وإنما كانت رواية الحرير مرجوحة لأن السياق يشعر بأن أباهريرة كان يفعل ذلك بعد أن كان لا يفعله وهو كان لا يلبس الحرير لا أولاً ولا آخرأ ، بخلاف أكله الحبير ولبسه الحبير ، فإنه صار يفعله بعد أن كان لا يجده ، اهـ .

(١) اختلفت النسخ فى ضبط هذا اللفظ كما بسطه الشراح ، قال القسطلانى : قوله ، فبشقتها ، بنون مفتوحة فمعجمة ساكنة ففوقية مفتوحة فقاف مشددة مفتوحة ، وللأصيل وأبى ذر عن الحوى والمستمل ، فبشقتها ، بسين مهملة بدل المعجمة وقاف بدل القاف ، وضبطه القاضى عياض بالشين المعجمة والقاف ، قال ابن قرقول : قال فى المطالع كذا لهم أى بالمعجمة والقاف ، أى تنقصى ما فيها من بقية ، قال : ورواه المروزى والبلخى بالشين والقاف وهو أوجه مع قولهم فنلحق ما فيها ولذا رجحها السفاقسى ، ولأن المراد أنهم لعقوا ما فيها بعد أن قطعوها ليتمكنوا من ذلك ، اهـ .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى دفع إيراد يرد على ظاهر الحديث [كشمنداز برائى كلى خارها ، برنداز برائى دلى بارها] .

حيث شقها من غير أن يستطعم منه شيء ، والجواب أنه لإضاعة فيه لتضمنه تطيب قلب مسلم وتسليته ، فإن فيما حصل منه كان كفاية لهم ، وأيضاً فإن الشق لا يستلزم أن يكون بحيث تخرج العكة عن الانتفاع بها ، فلا تضيع إن كان الشق بحيث يمكن قلبها ولعق ما فيها ، ثم يحاص^(١) شقه بعد اللعق .

(باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه)

ودلالة^(٢) الرواية عليه من حيث أنه جعل في طعامهم اللحم وهو غاية في التكلف .

(١) من الخوص وهو الخياطة ، ومنه المثل أن دواء الشق أن تحوصه ، كذا في القاموس .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، فإن من الأحاديث المشتهرة « سيد طعام أهل الدنيا والآخرة اللحم ، ذكره السخاوى في المقاصد الحسنة من رواية ابن ماجه وغيره وبسط طرقه ، وما ذكره الشيخ أوجه مما قاله الشراح ، قال الحافظ : قال الكرماني وجه التكلف من حديث الباب أنه حصر العدد بقوله « خامس خمسة » ، ولولا تكلفه لما حصر ، وسبق إلى نحو ذلك ابن التين ، اهـ . وهكذا قاله العيني وتبعه القسطلاني ، ولا يبعد أن يقال إن تكلفه يظهر من صنيعه إذ قال : اصنع لي طعاماً أدعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإنه يشير إلى أنه أراد أطيب اللحم ، وفي التيسير بعد ذكر كلام الكرماني والعيني : مى وتوان كفت كه اين مرده را ذن ششم كس تكلف کرده اگر چه گفته اند ، طعام الواحد يكفى الاثنين ، ليكن خالى از تكلف نيست ، اهـ . فتأمل فإنه بعيد في بآدى الرأى ، فإنه يدل أنه اذن السادس

قوله (ولا يتناول من هذه المائدة إلى مائدة) أى إذا (١) لم يأذن بذلك صاحب الطعام صراحة ولا دلالة ، ودلالة الإذن موجودة فيما إذا كان طعامان على مائتين واحداً من غير فرق ، وتكفل صاحب الطعام بإشباعهم جملة ، فإنه لا بأس حينئذ في المناولة .

بالتكلف وهو ليس بتكلف في الطعام ، قلت : ولا بأس في التكلف للضيف والإخوان لرواية البخارى ومسلم ، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة ، الحديث ، وفي الأوجز في حديث أبي الهيثم إذ ذبح لرسول الله ﷺ شاة لا يدخل ذلك في التكلف المكروه ، بل هو داخل في إكرام الضيف المأمور به ، قال النووي : قد كره جماعة من السلف التكلف للضيف ، وهو محمول على ما يشق على صاحب البيت مشقة ظاهرة لأن ذلك يمنعه من الإخلاص وإكمال السرور بالضيف ، وأما فعل الأنصارى فليس مما يشق عليه ، بل لو ذبح أغناماً بل جملاً في ضيافة رسول الله ﷺ وصاحبيه كان مسروراً بذلك مغبوطاً فيه ، انتهى مختصراً . وسيأتى شيء من الكلام على ذلك في كتاب الأدب في باب صنع الطعام والتكلف للضيف .

(١) ما أفاده الشيخ ظاهر ، قال القسطلاني قوله قال ابن المبارك فيما وصله عنه في كتاب البر والصلة له لا بأس أن يتناول بعضهم بعضاً من الطعام المحضر بين أيديهم إذ هم فيه كالشركاء ، ولا يتناول أحد من هذه المائدة إلى من على مائدة أخرى لأنه وإن كان للمناول حق فيما بين يديه لكنه لاحق للآخر في تناوله منه إذ لا شركة له فيه ، نعم إن علم رضى المضيف جاز ، اهـ .

ولا يذهب عليك أن هذا الكلام ذكره الحافظ في الفتح في باب الرجل

(باب الحشف)

أراد بذلك إثبات^(١) ما توم من باب التكلف^(٢) أنه لعله لا بد له منه ، فأراد رده بإثبات أن النبي ﷺ اكتفى بالحاضر^(٣) عنده ولو حشفاً ، فعلم أن التكلف ليس أمراً لا بد^(٤) له منه ،

يتكلف إلخ ، من كلام البخارى وهو فى هذا الباب فى جميع نسخ البخارى من الفتح وغيره من كلام ابن المبارك .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله دفع توم ، إلخ .

(٢) كما تقدم قريباً من قوله : باب الرجل يتكلف إلخ ، وأوضح منه فى الدلالة ماورد فى الرواية : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، الحديث .

(٣) فإنه معروف من دأبه ﷺ ، فإنه إذا أتى عنده ضيف أرسل إلى نسائه ، وإذا لم يجد عندهن شيئاً يقول : الأرجل يضيف ، هذا كما هو معروف من قصة أبي طلحة ، وفى البخارى من حديث عبد الرحمن بن أبى بكر أن أصحاب الصفة كانوا أناساً فقراء ، وأن النبي ﷺ قال : من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ، الحديث ، وفى الباب عدة روايات .

(٤) بل كان النبي ﷺ ربما يدفع توم التكلف كما فى أبى داود فى باب الاستنثار ، من حديث لقيط بن صبرة إذ أمر النبي ﷺ بذبح شاة ثم قال له لا تحسبن أنا من أجلك ذبحناها ، الحديث .

قوله : (فدعى إلى الصلاة) فآلقاها ، أشار بتقديم (١) هذه الرواية
تخصيص الترجمة وما دل عليها من الروايات بما إذا كانت له فاقة إلى الطعام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وتقدم الكلام على ذلك
مبسوطاً في باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة ، من كتاب الصلاة
وذكر في تقرير المكي قوله : فآلقاها ، فعلم أنه لم يكن مضطراً إلى الأكل ،
وما سيجي . من قوله : فابدهوا بالعشاء في حق للمضطر ، اهـ .

كتاب الحقيقة^(١)

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأوجز أشد البسط ، ذكر فيه في مبدأ كتاب الحقيقة أن فيها عشرة أبحاث لطيفة الأول في لغتها ، والثاني في حكمها ، والثالث في وقتها ، وفيه أنه إذا فات الوقت هل تقضى أم لا ؟ الرابع : هل تختص بالذكر أو تثنى الأثنى أيضاً ، والخامس : هل يفرق بين الذكر والأثنى بالشاة والثانين ، أو شاة شاة لكل منهما ، والسادس : هل تختص بالشاة أو تكون من البقر والإبل أو الشركة فيهما أيضاً ، والسابع : يشترط فيها ما يشترط في الضحايا ، والثامن من المكلف بها ، أو الوالد خاصة أو غيره أيضاً ، ويدخل فيه أنه إذا لم يعق عن الصغير هل يعق عن نفسه بعد البلوغ ؟ التاسع : هل يكسر عظامها في الطبخ أم لا ؟ العاشر : هل يبلطخ رأس الصبي بدم الحقيقة أم لا ؟ هذه عشرة أبحاث بسط الكلام عليها في الأوجز مفصلاً ونذكر ههنا الأولين منها فقط رداً للاختصار أما الأول منهما فقد قال الحافظ : الحقيقة بفتح العين المهملة اسم لما يذبح عن المولود ، واختلف في اشتقاقها فقال أبو عبيد والأصمعي : أصلها الشعر الذي يخرج على رأس المولود ، وبقية الرغشري وغيره وسميت الشاة التي تذبح عنه في تلك الحالة حقيقة لأنه يخلق عنه ذلك الشعر عند الذبح ، وعن أحمد أنها مأخوذة من حق وهو الشق والقطع ، ورجحه ابن عبد البر وطائفة قال الخطابي : الحقيقة اسم الشاة المذبوحة عن الولد سميت بذلك لأنها تعق مذابحها أي تشق وتقطع ، وقال ابن القارص : الشاة التي تذبح والشعر كل

(باب تسمية^(١) المولود إلخ)

منها يسمى عقيقة ، وبسطه النوى في تهذيب اللغات وقال بعدما حكى قول
أبي عبيد والأصمعي وغيرهما : وهذا لأنهم ربما سموا الشيء باسم غيره إذا
كان معه أو من شبهه فسميت الشاة عقيقة لعقيقة الشعر ، قال أبو عبيد :
وكذلك كل مولود من البهائم ، فإن الشعر الذى يكون عليه حين يولد عقيقة
وعقة إلى آخر ما بسط فيه ، أما البحث الثانى فقد اختلف أهل العلم فى حكمها
ثم بسط الكلام على ذلك وقال بعد ذلك : فتحصلت فى العقيقة عدة مذاهب
أولها أنها واجبة ، وهو مذهب الليث وداود وأبى الزناد ، وهو رواية عن
أحمد واختارها بعض أصحابه ، وروى عن الحسن وأهل الظاهر وقال ابن
حزم : هى فرض واجب يحجر الإنسان عليه إذا فضل من قوته مقدارها ،
الثانى : أنها سنة مؤكدة ، حكاهما شارح الإقناع من فروع الشافعية وهو
مقتضى كلام صاحب الروض المربع من فروع الحنابلة وبه جزم
صاحب نيل المسارب منهم ، وحكاه ابن عابدين عن الشافعى وأحمد ، الثالث
الندب ، جزم به الدردير وهو نص الإمام مالك فى الموطأ ، واختلفت
الروايات عن الحنفية ، والمعروف فى فروعهم مندوبة وهو الصواب
والثانية أنها مباحة ، والثالثة أنها بدعة ، وأنكرها العيني وبسط الكلام على
رد هذا القول وأثبت الاستحباب فى الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لثبت وزدته تكميلا للفائدة ، قال
الحافظ : كذا فى رواية أبى ذر عن الكشميضى وسقط لفظة وعن ، للجمهور ،
وللسنى ، وإن لم يعق عنه ، بدل لمن لم يعق عنه ، ورواية القربرى أولى
لأن قضية رواية النسفى تعين التسمية غداة الولادة سواء حصلت العقيقة عن

قوله : (أعرستم الليلة) وفي تقرير^(١) النبي ﷺ وعدم إنكاره على ما فعلا دلالة على جواز الأكل والميت لم يدفن بعد وإذا أجله ذلك لأهل بيت الميت كان جوازه لأهل المحلة أظهر ، نعم لا ينبغي الاشتغال بمثل هذه

ذلك المولود ، أم لا ، وهذا يعارضه الأخبار الواردة في التسمية يوم السابع كما ساذكرها قريبا ، وقضية رواية الفربرى أن من لم يرد أن يعق عنه لا يؤخر تسميته إلى السابع كما وقع في قصة إبراهيم بن أبي موسى وإبراهيم ابن النبي ﷺ وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن أبي طلحة ، فإنه لم ينقل أنه عقى عن أحد منهم ، ومن أريد أن يعق عنه تؤخر تسميته إلى السابع كما سيأتى في الأحاديث الأخرى وهو جمع لطيف لم أره لغير البخارى ، اهـ . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة في تسمية المولود يوم السابع من السن وغيرها منها ما رواه أصحاب السنن الثلاثة من حديث الحسن عن سمرة في حديث العقيقة تذبح عنه يوم السابع ويسمى ، وفي البزار وصحیحى ابن حبان والحاكم بسند صحيح عن عائشة قالت : عقى رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين يوم السابع وسماههما ، قال القسطلانى : قال النووى في الأذكار : تسن تسميته يوم السابع أو يوم الولادة ، ولكل من القولين أحاديث صحيحة ، فحمل البخارى أحاديث يوم الولادة على من لم يرد العتق ، وأحاديث يوم السابع على من أراده كما ترى ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في إثبات المسألة من الحديث ، فما اشتهر فيما بين عوام الناس من أنه لا يجوز الأكل إذا كان الميت في البيت أو في جواره حتى يخرج من البيت ليس بصحيح ، به على ذلك الشيخ آتھانوى في رسالته ، أغلاط العوام ، وبه على ذلك أيضاً صاحب المدخل إذ قال :

الأمور عن تجهيزه وتكفينه للنصوص^(١) الواردة في المبادرة بانصرام أموره .

(وساق (٢) الحديث)

وكذا يحذر عما أحدثه بعضهم ، وهو أن الميت إذا مات لا يأكل أهله حتى يفرغوا من دفنه ، اهـ .

(١) كما هو معروف في الروايات وإليه أشار عندي البخاري في مبدأ كتاب الجنائز بباب الأمر باتباع الجنائز كما حققته في محله وذكرته هناك من سنن أبي داود في باب تعجيل الجنائز ، أن طلحة بن البراء مرض فأتاه النبي ﷺ يعودده فقال إني لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت فأذنوني به وعجلوا فإنه لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهراني أهله وغير ذلك من الروايات المذكورة هناك .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تكميلاً للفائدة قال الحافظ : قوله وساق الحديث ، هذا يوم أنه يريد الحديث الذي قبله وليس كذلك لأن لفظهما مختلف وهما حديثان عند ابن عون أحدهما عنده عن أنس بن سيرين وهو المذكور ههنا ، والثاني عنده عن محمد بن سيرين عن أنس وقد ساقه المصنف في اللباس بهذه الإسناد ، ولفظه أن أم سليم قالت لي : يا أنس انظر هذا الغلام فلا تصيب شيئاً حتى تغدو به إلى النبي ﷺ ، فغدوت به فإذا هو في حائط له وعليه خمصة وهو يسم الظهر الذي قدم عليه في الفتح ، ثم وجدت في نسخة الصغاني بعد قوله ، وساق الحديث ، قال أبو عبد الله اختلافاً في أنس ابن سيرين ومحمد بن سيرين ، أي أن ابن أبي عدي ويزيد بن هارون اختلفا

(باب إمالة "الأذى")

في شيخ عبد الله بن عون ، وهذا يتعين أنهما عنده صحيح اختلفت ألفاظه ، وذكر المزي أن حماد بن مسعدة وافق ابن أبي عدي ، أخرجه مسلم من طريقه لكنني لم أراه في كتاب مسلم مسمى بل قال عن ابن سيرين ، ويؤيد رواية ابن أبي عدي أن أحمد أخرج الحديث مطبولا من طريق ممام عن محمد بن سيرين ، اه . وقال المعنى : قوله : ساق الحديث ، أشار به إلى أن الحديث المذهب كور دائر بين الآخرين ، فالذي مضى عن أنس بن سيرين ، وهذا عن أخيه محمد بن سيرين ، كلاهما روي عن أنس بن مالك ، فروى البخاري هذا عن محمد بن المثني عن محمد بن أبي عدي عن عبد الله بن هون عن محمد بن سيرين عن أنس بن مالك ، قوله : ساق الحديث أي الذي رواه محمد بن المثني وساقه البخاري في كتاب اللباس في باب الخيصة السوداء ، قال : حدثني محمد بن المثني قال : حدثني ابن أبي عدي عن ابن عون عن محمد بن سيرين عن أنس قال : لما ولدت أم سليم ، الحديث ،

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته للاختلاف الواسع في مصداق الأذى قال الكرماني : قوله : الأذى ، قيل هو إما الشعر ، وإما الدم ، وإما الحتان ، قال الخطابي : قال محمد بن سيرين : لما سمعنا هذا الحديث طلبنا من يعرف إمالة الأذى عنه فلم نجد ، وقيل : المراد بالأذى هو شعره الذي حلق به دم الرحم فيميط عنه بالحق ، وقيل إنهم كانوا يلعنونه رأس الصبي بدم العقيقة وهو أذى فنهى عن ذلك ، أقول : يحتمل أن يراد به آثار دم الرحم فقط ، اه . وقال الحافظ : وقع عند أبي داود عن ابن سيرين : إن لم يكن الأذى حلق الرأس فلا أدرى ما هو ؟ وأخرج عنه الطحاوي قال : لم أجد من

يخبرني عن تفسير الأذى وقد جزم الأصمعي بأنه خلق الرأس، وأخرجه أبو داود بسند صحيح عن الحسن كذلك، ووقع في حديث عائشة عند الحاكم أمر أن يماط عن رءوسهما الأذى ولكن لا يتمين ذلك في خلق الرأس، فقد وقع في حديث ابن عباس عند الطبراني: يماط عنه الأذى ويخلق رأسه فعطفه عليه، فالأولى حمل الأذى على ما هو أعم من خلق الرأس، ويؤيد ذلك أن في بعض طرق حديث عمرو بن شعيب «وماط عنه أقداره»، رواه أبو الشيخ. انتهى مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أن المراد بالأذى البلايا المتعلقة بالمولود، ويستنبط ذلك مما اختاره القاري في شرح قوله وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ الفلام مرتين بعقيقته، يعني أنه محبوب من سلامته عن الآفات بها، اهـ. وفي هامش الكوكب في شرح قوله مرتين أي لا يتم الانتفاع به دون فكك بالعقيقة أو سلامته ونشوره على النعت المحمود دهرينة بها إلى آخر ما بسط فيه.

كتاب الذبائح^(١) والصيد والتسمية

قوله : (فما أدركته يتحرك بذنبه إلخ) يعني^(٢) إذا علمت فيه شيئاً من

(١) قال العيني : أى هذا كتاب في بيان أحكام الذبائح وأحكام الصيد وبيان التسمية عند إرسال الكلب على الصيد ، ثم قال بعد ذكر الحديث : مطابقتها للترجمة ظاهرة على تقدير وجود قوله ، باب التسمية على الصيد ، وإلا فلقوله كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد أظهر ، لأن في الحديث ثلاث أشياء : مشروعية الصيد ، وجوب ذكائه حقيقة أو حكماً ، وجوب التسمية ، وللترجمة ثلاثة أجزاء يطابق كل واحد من الثلاثة المذكورة لكل واحد من أجزاء الترجمة ، اهـ . وما ذكره من قوله ، على تقدير وجود إلخ ، مبنى على نسخة العيني ، فإنه ذكر فيها بعد الكتاب ، باب التسمية على الصيد ، وهكذا في نسخة الكرماني والفتح ، وذكروا اختلاف النسخ في ذكر هذا الباب ، وليس هذا الباب في متن النسخ الهندية من البخاري التي بأيدينا ، ولكن ذكرها في الحاشية ، ويمكن أن يقال إن المذكور ههنا هو بيان الكتاب وسيأتي باب التسمية مستقلاً في ذيل الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ووضح ، يعني أن حركة الذنب ليست بمقصود ، بل المقصود منه يتقن حياته بأى شيء يحصل ، قال الكرماني : قوله ، وما أدركته إلخ ، يعني ما أدركته من هذه الأربعة بعد الخنق والوقذ والتردى والنطاح ومن غيرها فيها حياة مستقرة بأن يتحرك بذنبه مثلاً أو بعينه فاذنبه وكله ولا يكون حرماً ، وهو

أمارات الحياة ثم ذبحته حل لك أكله سواء^(١) كانت حياته مما أمكن بقاؤه

معنى قوله تعالى «إلا ما ذكيتم»، اه. وبسط الحافظ في تخريج أثر ابن عباس وقال: قوله «المنخنقة»، إلخ، وصله البيهقي بتمامه وقال في آخره: فما أدركته من هذا يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكروا اسم الله عليه فهو حلال، وأخرجه الطبري من هذا الوجه وفي آخره «إلا ما ذكيتم»، إلا ما أدركتم ذكاته من هذا كله يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكر اسم الله عليه، ومن وجه آخر من طريق قتادة كل ما ذكر غير الخنزير إذا أدركت منه عينا تطرف أو ذنباً يتحرك أو قائمة ترتكض فذكيتته فقد أحل لك، انتهى مختصراً.

(١) هذا هو مذهب الجمهور كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في باب ما يجوز من الذكاة على حال الضرورة، وفيه في الحديث مسألة أخرى سكت عنها عامة الشراح، وهي ما قال ابن رشد: اختلفوا في تأثير الذكاة في المشرفة على الموت من شدة المرض، فالجمهور على أن الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك، وقال الموفق: المنخنقة وغيرها التي ماتت محرمة لا أن تدرك ذكاتها لقوله تعالى «إلا ما ذكيتم»، فإن كانت لم يبق من حياتها إلا مثل حركة المذبوح لم تبح بالذكاة، وإن أدركها وفيها حياة مستقرة بحيث يمكن ذبحها حلت لعموم الآية، وسواء كانت قد انتهت إلى حال يعلم أنها لا تعيش معه أو تعيش لعموم الآية، وفي الهداية: الذي بقر الذنب بطنه وفيه حياة خفية أو بيئة إذا ذكاه حل عند أبي حنيفة وعليه الفتوى لقوله تعالى «إلا ما ذكيتم»، استثناء مطلقاً من غير فصل، ثم ذكر اختلاف أبي يوسف ومحمد، انتهى ملتقطاً من الأوجز.

معها أولا ، ولا تقاس^(١) المذكورات ههنا من المتردية والنطيحة والموقوذة على الصيد لما بينهما من بون بعيد ، فإن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية لئفاره ، بخلاف ماهنا لأنه لم يذك أصلا فلا بد من ذكاته ولو لم يبق فيه من الحياة إلا ما استحاله بقاؤه معها .

قوله : (باب^(٢) ما أصاب المعراض بعرضه)

(١) نبه الشيخ بذلك على الفرق بين هذه المذكورات الأربعة إذ لا بد فيها من الذبح ، وبين الصيد إذ يكفي فيه الجرح في أى موضع كان ولا يحتاج فيها إلى الذبح لأن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية ، ففي الأوجز : الذكاة نوعان : اختيارية واضطرارية ، قال صاحب الهداية : هي اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحين ، واضطرارية وهي الجرح في أى موضع كان من البدن ، والثاني كالبدل عن الأول لأنه لا يصار إليه إلا عند العجز عن الأولى .

ولا يذهب عليك أن الإمام أبداود ذكر في حديث أبي العشاء عن بيه أنه قال يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا من اللبة أو الحلق ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ لو طعنت في نغذها لأجزأ عنك ، قال أبو داود : لا يصلح هذا إلا في المتردية والمتوحش ، وظاهر هذا الكلام أنه يجوز في المتردية الذكاة الاضطرارية ، وبسط الشيخ قدس سره في البذل الكلام على قول أبي داود ، قال في آخره : لا يفيد تأويل أبي داود فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وزدته للتنبيه على الإشكال

قوله : (إذا ضربت عنقه أو وسطه فكله) لأنه لا يمكن^(١) بقاؤه دون العنق ، وكذلك إذا تقطع قطعتين فلم يبق مباناً من الحى بل هو مبان من المذكى فلا يكون حراماً وهذا هو المذهب .

الوارد ههنا على الظاهر ، فإن الظاهر أن هذا الباب مكرر لأنه تقدم قريباً . باب صيد المعراض ، وازداد الإشكال بشرح القسطلانى إذ ذكر لفظ الحكم فى شرح البابين ، فقال فى الأول : باب حكم صيد المعراض ، وقال فى الثانى : باب حكم ما أصاب المعراض إلخ ، وعلى هذا فالتكرار ظاهر ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا لذلك ، بل أشار صاحب التيسير إلى عدم الحاجة إلى التكرار إذ قال تحت حديث الباب : أين حديث غير حديث سابق است ليسكن أين رابى دىكر ماختن ضرورنه بوده است ، اه . وما أفاده الشيخ من أن هذا حديث غير الأول غير ظاهر إلا أن يوجهه باختلاف السند ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من البابين مختلف ، ومن الأصول أن اللفظ وإن كان متحداً لا يعد الباب مكرراً إذا اختلف الغرض من البابين كما تقدم مفصلاً فى الأصل الثانى والعشرين من الأصول المذكورة فى المقدمة ، فالغرض عندى من الباب الأول بيان مصداق صيد المعراض وهو ما يصاد بالعرض ولذا ذكر فيه صيد البندقة ، والغرض من الباب الثانى بيان حكم صيد المعراض أنه لا يجوز إذا صيد بعرضه فوضح الفرق بينهما .

(١) قال الحافظ : قال ابن التين : إذا قطع من الصيد ما لا يتوهم حياته عد فكأنه أنفذه بتلك الضربة فقامت مقام الذككية وهذا مشهور مذهب مالك وغيره ، اه : قال العبى فى التمهيد عن مالك : إن قطع عضوه لا يؤكل وأكل

قوله : (باب الخذف ^(١)) والبندقة)

قوله : (باب ^(٢) ما جاء فى التصيد)

الباقى ، وقال الشافعى : إن قطع قطعتين أكله ، وإن كانت إحدهما أقل من الأخرى إذا مات من تلك الضربة ، وقال أبو حنيفة والثورى : إذا قطعه نصفين أكل جميعاً ، وإن قطع الثلث فإن كان مما يلى الرأس أكله جميعه ، وإن كان الذى يلى العجز أكل الثلثين مما يلى الرأس ولا يأكل الثلث الذى يلى العجز ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن هذا الباب سيأتى فى أواخر كتاب الأدب بلفظ باب الخذف وهو محله ، فإن المقصود من الحديث النهى عن هذا الفعل ، ولذا ترجم عليه هناك فى بعض النسخ : باب النهى عن الخذف ، وهو من الآداب ومحله كتاب الأدب ، والمقصود من ذكره ههنا بيان حكم مصيده كما أشار إليه النبى ﷺ بقوله ولا يصاد به صيد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على الغرض من الترجمة وهو عند هذا العبد الضعيف بيان مشروعيته دفعاً لما يتوهم من حديث السنن عن ابن عباس : من اتبع الصيد فقد غفل ، فإنه يوم كراهية التصيد فدفعه الإمام البخارى بهذا الباب ، وقد اختلف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : تحت حديث عدى وفيه إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهم بشرط التذكية والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبهه بياطل منه فلو لم يقصد الانتفاع حرم به إلى آخر ما بسط .

قوله : (الطافي حلال) وأنت ^(١) تعلم أن الترجيح عند اجتماع المحرم والمباح للمحرم لا غير .
قوله : (أما الطير فأرى إلخ) أى ^(٢) مائى المعاش غير مائى المولد .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى اختلاف الروايات فيه وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والمسألة خلافية شهيرة مباح عند الأئمة الثلاثة ولا يجوز عندنا الحنفية ، وبقولهم قال جماعة من الصحابة والتابعين ، كما بسط أسماءهم فى الأوجز وفيه : ولنا حديث جابر قال : قال رسول الله ﷺ : ما أتى البحر أو جزر عنه فكلوه ، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه ، رواه أبو داود ، وما تكلموا عليه أجاب عنه الزيلعى ولخصه الشيخ فى البذل وأكثر ما أوردوا عليه أنه موقوف ، قال القارى فى المرقاة : لا يضر وقفه فإن الموقوف فى هذا كالمرفوع كما هو المعروف ، وقال السرخسى فى المبسوط : وحجتنا فى ذلك حديث جابر ، ولا يقال هذا نهى إشفاق لما قيل إن الطافي يورث البرص لأن الاستسكان من السمك يورث البرص الطافي وغيره سواء ، وإنما بعث رسول الله ﷺ مبيناً للأحكام دون الطب ، والموجب للحرمة من الآثار يترجح على الموجب للحل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات ، فدع ما يريك إلى ما لا يريك ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(٢) قال الحافظ : وصله المصنف فى التاريخ من رواية عمرو بن دينار وأبى الزبير أنهما سمعا شريحاً صاحب النبى ﷺ يقول : كل شئ فى البحر مذبوح ، قال : فذكرت ذلك لعطاء فقال : أما الطير فأرى أن تذبحه ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره معناه أن المراد من الطير الذى يذبح هو الطير

قوله : (أصيد بحر؟ قال نعم) ، وكان منشأ^(١) سؤاله اختصاص البحر بالمعظم منه المحيط بأقطار العالم وهو مالح ، ولذلك استدل على دفع توهمه بقوله تعالى : هذا^(٢) عذب فرات ، ليظهر أن الحكم فيهما سواء ، وإذا ثبت الحكم في البحر العذب ثبت في الأنهار والقلات وغير ذلك قياساً .

قوله : (قال أبو الدرداء في المرى ملح)^(٣) يعنى أنه استغنى في المرى ،

الذى يكون مائى المعاش غير مائى المولد كالبط والأوز ، وأما الطير الذى يكون مائى المولد فلا حاجة إلى ذبحه فإنهم قالوا إن بعض أنواع السمك أيضاً يطير ، ففى حياة الحيوان ، عن الغزالي : ومن السمك نوع يطير على وجه البحر مسافة طويلة ثم ينزل ، انتهى . ثم قال : والسمك بجميع أنواعه حلال بغير ذبح ، وعلى هذا لا يرد ما أورده صاحب التيسير إذ قال تحت قول عطاء : ابن قول درين باب مناسب نمى نماید مكرآنكه در بحر م طيور باشند ، اه .

(١) فى الجمل تحت قوله تعالى : ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر ، الآية ، قوله : البحر ، أى المحيط ، لأنه المتبادر من التعريف إذ هو الفرد الكامل ، اه .

(٢) إشارة إلى قوله عز اسمه : وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحاً طرياً ، الآية ، وفى الأوجز عن الإمام الرازى المراد بالبحر جميع المياه والأنهار .

(٣) قال الحافظ : والمرى بضم الميم وسكون الراء بعدها تحتانية وضبط فى النهاية تبعاً للصحيح تشديد الراء نسبة إلى المر وهو الطعام المشهور ، وجزم الشيخ محي الدين بالأول ، ونقل الجوالقى فى لحن العامة أنهم يحركون الراء والأصل بسكونها ، انتهى . زاد القسطلانى : والذى فى القاموس التشديد

ماذا حكمه ؟ فقال إنه حلال أحله الحيتان ذوات الملاح إلا أنه عبر عن الحل بالذكاة لما أنها سبيه .

وعبارته والمرى كدرى إدام كالكامخ ، انتهى . قال الحافظ : قال الحربي هذا مرى يعمل بالشام يؤخذ الخمر فيجعل فيه الملاح والسمك ويوضع في الشمس فيتغير عن طعم الخمر ، اهـ .

ثم قال الحافظ : وكان أبو الدرداء وجماعة من الصحابة يأكلون هذا المرى المعمول بالخمر ، وأدخله البخاري في طهارة صيد البحر ، يريد أن السمك طاهر حلال وأن طهارته وحله يتعدى إلى غيره كالملاح ، حتى يصير الحرام النجس بإضافتها إليه طاهراً حلالاً ، وهذا على رأى من يجوز تحليل الخمر ، وهو قول أبي الدرداء وجماعة ، انتهى . قال العيني : إن أبا الدرداء ممن يرى جواز تحليل الخمر وهو مذهب الحنفية ، انتهى . والمسألة خلافية شهيرة ، قال النووي تحت حديث : إن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال : لا ، هذا دليل الشافعي ، والجمهور أنه لا يجوز تحليل الخمر ولا تطهر بالتخليل هذا إذا خللها بنجس أو بصل أو خميرة أو غير ذلك مما يلقى فيها فهي باقية على نجاستها وينجس ما ألقى فيها ، ولا يطهر هذا الخل بعده أبداً لا بغسل ولا بغيره ، أما إذا نقلت من الشمس إلى الظل أو من الظل إلى الشمس ففي طهارتها وجهان لأصحابنا ، أحدهما تطهر هذا الذي ذكرناه من أنها لا تطهر إذا خللت بإلقاء شيء فيها هو مذهب الشافعي وأحمد والجمهور ، وقال الأوزاعي والليث وأبو حنيفة تطهر ، وعن مالك ثلاث روايات أحدها عنه : أن التخليل حرام ، فلو خللها عصى وطهرت ، والثانية حرام ولا تطهر ،

(باب "ذبيحة الأعراب")

والثالثة حلال وتطهر ، وأجمعوا أنها إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت ، وقد تحكى عن سحنون المالكى أنها لا تطهر ، فإن صح عنه فهو محجوج بإجماع من قبله ، اهـ . وأجاب الشيخ فى البذل عن حديث تخليل خر أيتام بأن الخمر كانت نفوسهم ألقت بالخمر ، وكل مالوف تميل إليه النفس ، فخشى النبى ﷺ من دواخل الشيطان فنهاهم عن اقترانها بالكلية نهى تنزيه لئلا يتخذ التخليل وسيلة لإيها ، وأما بعد طول عهد التحريم فما بقى السبب ولا يخشى هذه الدواخل . ويؤيده خبر نعم الإدام الحل ، اهـ . قلت : ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره نهى النبى ﷺ عن الأوعية الأربعة الحنتم وغيره .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لأن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بذلك إشارة إلى جوازه دفعا لما يتوهم من ظاهر حديث أبى داود عن ابن عباس قال : نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : يحتمل أن يريد به الأمر بالتسمية عند الأكل لأن ذلك مما بقى عليه من التكليف ، وأما التسمية على ذبح تولاه غيره من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه وإنما يحمل على الصحة حتى يتبين خلافها ، ويحتمل أن يريد به أن سموا الله أتم الآن فستبيحون به أكل ما لم تعرفوا أذكر اسم الله عليه أم لا ، إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته ، اهـ . وقال السندى : كأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أرشدهم بذلك إلى حمل حال المؤمن على الصلاح وإن كان

جاهلاً ، وأن الشك بلا دليل لا يضر ، وأن الوسوسة الخالية عن دليل يكفي في دفعها تسمية الأكل والله تعالى أعلم ، فلا يرد أن التسمية عند الذبح إن لم تكن واجبة يجوز لهم الأكل وإن لم يسموا ، وإن وجبت فلا ينفع تسمية الأكل ولا تنوب عن تسمية الذابح ، فالحديث مشكل على الوجهين ، وبهذا ظهر أن الاستدلال بهذا الحديث على عدم وجوب التسمية عند الذبح لا يخلو عن ضعف لظهور أن الحديث بظاهره يفيد أن التسمية واجبة لكن تنوب تسمية الأكل عن تسمية الذابح ولم يقل به أحد ، وعند التأويل لا يبق دليلًا فتأمل والله تعالى أعلم ، قال الزرقاني : ليس المراد أن تسميتهم على الأكل قائمة مقام التسمية على الذبح ، بل طلب الإتيان بالتسمية على الأكل قال الطيبي : هذا من أسلوب الحكميم كأنه قيل لهم : لا تهتموا بذلك ولا تسألوا عنها ، والذي يهمكم الآن أن تذكروا اسم الله عليه ، اهـ . قال ابن تيمية في المنتقى : الحديث دليل على أن التصرفات والأفعال تحمل على حال الصحة والسلامة إلى أن يقوم دليل الفساد ، اهـ . قال المهلب : هذا الحديث أصل في أن التسمية على الذبيحة لا تجب ، إذ لو كانت واجبة لاشتراطت على كل حال ، وقد أجمعوا على أن التسمية على الأكل ليست فرضاً فلما نابت عن التسمية على الذبيحة دل على أنها سنة ، لأن السنة لا تنوب عن الفرض إلى آخر ما بسط فيه ، وقول المهلب مبنى على مسلكه ، فإن مسألة التسمية على الذبيحة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها أيضاً في الأوجز وفيه قال العيني : اختلف العلماء في التسمية على الصيد والذبيحة فروى عن ابن سيرين وغيره أنها فريضة فمن تركها عامداً أو ساهياً لم يؤكل وهو قول

(نهى عن النخع إلخ يقول) [بياض^(١)].

الظاهرية ، وذهب مالك والثورى وأبو حنيفة وأصحابهم إلى أنه إن تركها عامداً لم تؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين بسطت أسماؤهم في الأوجز ، وقال الشافعى يؤكل للصيد والذبيحة في الوجهين جميعاً تعتمد ذلك أو نسيه ، قال الحافظ : اختلفوا في كونها شرطاً في حل الأكل فذهب الشافعى وطائفة وهى رواية عن مالك وأحمد أنها سنة ، من تركها عمداً أو سهواً لم يقدح في حل الأكل ، وذهب أحمد في الراجح عنه وطائفة إلى أنها واجبة لجعلها شرطاً في حديث عدى ، وذهب أبو حنيفة والثورى ومالك وجهاهير العلماء إلى الجواز لمن تركها ساهياً لاعامداً ، والمشهور عن أحمد التفرقة بين الصيد والذبيحة ، قال الحرقي : من ترك التسمية على الصيد عامداً أو ساهياً لم يؤكل ، وإن تركها على الذبيحة عامداً لم يؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، انتهى مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه . واختلافهم في مصداق التسمية .

(١) بياض في الأصل زائداً من سطر واحد ، وكتب في تقرير المسكى قوله « فتختلف الأوداج ، معناه فتترك الأوداج خلف السكين بأن يتجاوز السكين عن الأوداج حتى يصل إلى النخاع ويبقى الأوداج وراء ظهر مقطوعة ، أهو جائز أم لا ؟ فقال : لا ، بل يسكره ، اه . وقال الكرماني تحت قوله « حتى يقطع النخاع ، بفتح النون وضهما وكسرها خيط أبيض يكون داخل عظم الرقبة ويكون ممتداً إلى الصلب حتى يبلغ عجب الذنب ، اه . وقال الحافظ : وقوله « النخع ، بفتح النون وسكون الخاء المعجمة فسر في الخبر بأنه قطع ما دون العظم ، والنخاع عرق أبيض في فقار الظهر إلى القلب يقال له خيط

الرقبة ، وقال الشافعي : النخع أن تذبح الشاة ثم يكسر قفاها من موضع المذبح أو تضرب ليعجل قطع حركتها ، وأخرج أبو عبيد في الغريب عن عمر أنه نهى عن الفرس في الذبيحة ثم حكى عن أبي عبيدة أن الفرس هو النخع يقال : فرست الشاة ونخعتها ، وذلك أن ينتهي بالذبح إلى النخاع وهو عظم في الرقبة ، قال : ويقال أيضاً هو الذى يكون في فقار الصلب شبيه بالمخ وهو متصل بالقفا ، نهى أن ينتهى بالذبح إلى ذلك ، قال أبو عبيد : أما النخع فهو على ما قال ، وأما الفرس فيقال هو الكسر وإنما نهى أن تكسر رقبة الذبيحة قبل أن تبرد ، وبين ذلك أن في الحديث « ولا تعجلوا الأنفس قبل أن تهق » قال الحافظ : يعنى في حديث عمر المذكور ، وكذا ذكره الشافعي عن عمر ، اهـ . وفي العيني قال صاحب الهداية : ومن بلغ بالسكين النخاع أوقطع الرأس كره له ذلك وتوكل ذبيحته ، أما الكراهة فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن تنزع الشاة إذا ذبح ، قلت : هذا رواه محمد بن الحسن في كتاب الصيد من الأصل عن سعيد بن المسيب عن رسول الله ﷺ وهو مرسل ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك « باب النحر والذبح » ولعله أشار بذلك إلى جواز كليهما ، لأن الوارد في الحديثين نحر الفرس وذبحه ، وقال الحافظ : النحر في الإبل خاصة ، وأما غير الإبل فيذبح ، وقد جاءت أحاديث في ذبح الإبل وفي نحر غيرها ، وقال ابن التين : الأصل في الإبل النحر وفي الشاة ونحوها الذبح ، وأما البقر فجاء في القرآن ذكر ذبحها وفي السنة ذكر نحرها ، واختلف في ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح ، فأجازه الجمهور

قوله : (هذا الحى من جرم) والوجه ^(١) فى رفع الحى على ما كتبه المعرب ما كتبه فى الحاشية نسخة مبدئة ثم بين الضمير المجرور بقوله الحى ، ولا يبعد أن يقال مثل ذلك على تقدير نسخة المتن أيضاً فيقال إن الحى بيان هذا على حذف المشار إليه .

ومنع ابن القاسم ، اه . قال الكرمانى تحت قول عطاء : لا ذبح ولا نحر إلا فى المذبح ، والمنحرف ونشر على الترتيب ، والذبح فى الحلق والنحر فى اللبة ، وما يذبح أى مامن شأنه أن يذبح كالشاة يجوز نحرها ، واحتج عليه بقوله تعالى : (إن الله يأمركم ، الآية ، إذ البقر مذبوح ، إذ الأصل الحقيقة وجاز نحره اتفاقاً وبأن ذبح المنحور جائز إجماعاً فكذا نحر المذبوح ، قال النووي : ما أنهر الدم فكل فيه دليل على جواز ذبح المنحور والعكس ، وجوزه العلماء لإلاداد ، وقال مالك فى بعض الرويات بإباحة ذبح المنحور دون نحر المذبوح ، وأجمعوا أن السنة فى الإبل النحر وفى الغنم الذبح والبقر كالغنم عند الجمهور ، وقيل : تنحر بين نحرها وذبحها ، اه .

(١) قلت أعرب فى النسخ الهندية على لفظ الحى فى قوله : بيننا وبين هذا الحى ، بالرفع فبين الشيخ قدس سره وجه الرفع لأن المتبادر الخفض ، وفى حاشية الهندية قوله : كان بيننا وبينه : لأبى ذر عن الحموى والمستملى : بيننا وبينه هذا الحى ، بالرفع ، وقال السفاقي بالخفض بدل من الضمير فى بينه ، ورد بأنه يصير تقدير الكلام أن زهدم الجرمى قال : كان بيننا وبين هذا الحى من جرم إغاء ، وليس المراد وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعرين كانوا أهل مودة وإغاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، ورواية الكشميني : وبيننا وبين هذا الحى ، تؤيد ما قال السفاقي إلا أن المعنى غير

(باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب)

دلالة (١) الرواية على جزئ الترجمة ظاهرة ، فإن الحولية لا تتحقق إلا في الجامد ، فعلم أن الذائب لا يبقى طاهراً .

صحيح ، اه . وقال الحافظ : قوله « كان يبتنا وبينه هذا الحى » بالخفض بدلا من الضمير في بينه ، كذا قال ابن التين ، وليس بجيد لأنه يصير تقدير الكلام أن زهدماً الجرمى قال « كان يبتنا وبين هذا الحى من جرم إخاء » وليس ذلك المراد ، وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعرين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، وقد وقع هنا في رواية الكشميهنى : وكان يبتنا وبين هذا الحى ، وكذا وقع في رواية إسماعيل عن أيوب عن القاسم وأبي قلابة كما سيأتى في كفارة الأيمان ، وهو يؤيد ما قال ابن التين إلا أن المعنى لا يصح ، وقد أخرجه في أواخر كتاب التوحيد من طريق عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن أبي قلابة والقاسم ، كلاهما عن زهدم قال : كان بين هذا الحى من جرم وبين الأشعرين ود وإخاء ، وهذه الرواية هى المعتمدة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبطل بالسبب المترف بالتقصيرات أن قوله هذا الحى بيان لضمير المتكلم في قوله يبتنا ، لأن كون أبي موسى رضى الله عنه أشعرياً كان واضحاً لوروده في الرواية بلفظ عن أبي موسى الأشعرى فنبه زهدم بقوله « هذا الحى من جرم » على بيان قبيلته ، وعلى هذا فلا إشكال ، لافى الخفض ولا فى الرفع ، كما لا يخفى فتدبر .

(١) وجه الشيخ قدس سره كلام البخارى بذلك ليكون كلامه موافقاً لقول الجمهور ، وقد سبق إلى ذلك التوجه الكرماني إذ قال : فإن قلت : كيف دل على

الترجمة إذ لا يتصور لقاء ماحوله إلا في الجامد إذ الذائب لا حول له ، أو الكل حوله قلت : علم منه منطوقاً أنه إذا كان جامداً يلقى ماحوله ويؤكل الباقي ومفهوماً أنه إذا كان ذائباً لا يكون كذلك بل يتنجس الكل ، اهـ . وأنت خير بأن المعروف من مذهب البخارى تبعاً للزهرى أنهما لا يفرقان بين الذائب والجامد ، وقد تقدم في كتاب الطهارة في باب ما يقع من النجاسات في السمن ، وكتب الشيخ هناك : ظاهر كلامه أنه ذاهب إلى ما ذهب إليه مالك من أن الماء لا ينجسه اختلاط نجس مالم يغير أحد أوصافه ، قال القسطلاني واستدل بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد أن المانع إذا حلت فيه النجاسة لا ينجس إلا بالتغير وهو اختيار البخارى ، وقول ابن نافع من المالكية ، وفرق الجمهور بين الجامد والمانع ، اهـ . قلت : ومستدل الجمهور ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إذا وقعت الفأرة في السمن فإن كان جامداً فالتقوها وماحوها وإن كان مائعاً فلا تقربوه ، وبسط الكلام على هذا الحديث والفروع المتعلقة به في الأوجز أشد البسط . وفيه : ونقل ابن عبد البر الاتفاق على أن الجامد إذا وقعت فيه مبتة طرحت وماحوها منه إذا تحقق أن شيئاً من أجزائها لم يصل إلى غير ذلك ، وأما المانع فاختلفوا فيه ، فذهب الجمهور إلى أنه ينجس كله بملاقاة النجاسة ، وخالف فريق منهم الزهرى والأوزاعي ، اهـ . قلت : وإليه ميل البخارى ، وفي الأوجز أيضاً تحت قوله : انزعوها وماحوها ، قال الباجي : هذا يقتضى أنه سئل عن سمن جامد ولو كان ذائباً لم يتميز ماحوها من غيره ، وبه تمسك ابن العربي إذ قال : وماحوها يدل على أنه كان جامداً ، قال : لأنه لو كان مائعاً لم يكن له حول لأنه لو نقل من أى جانب

قوله : (في آذانها) وكان (١) ذلك لعذر هناك .

مهما نقل لخلق غيره في الحال فيصير مما حولها فيحتاج إلى إلقائه كله كذا قال ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الحديث مخالفاً لمسلك الحنفية قال الكرماني : قال النووي والضرب في الوجه منهي عنه في كل حيوان محرم ، لكنه في الآدمي أشد لأنه يجمع المحاسن وربما شانه أو آذى بعض الحواس وأما الوسم في الوجه ففي الآدمي حرام وفي غيره مكروه والوسم هو أثر الكي والسمة العلامة والوسم في نحو نعم الصدقة في غير الوجه مستحب ، وقال أبو حنيفة مكروه لأنه تعذيب ومثله ، وقد نهى عنهما . وأوجب عنه بأن ذلك النهي عام وحديث الوسم خاص فوجب تقديمه ، اه . قال الحافظ وفيه حجة للجمهور في جواز وسم البهائم بالكي ، وخالف فيه الحنفية تمسكاً بعموم النهي عن التعذيب بالنار ، ومنهم من ادعى نسخ وسم البهائم وجعله الجمهور مخصوصاً بعموم النهي ، اه . وأجاب عنه العيني بأنه إذا علم تقارنهما يقضى الخاص على العام وإلا فلا ، اه . وأجاب عنه صاحب التيسير بأنه يحتمل أن حديث الباب لم يثبت أولم يصح عند الحنفية ، اه . قلت : ويجوز الوسم عندنا الحنفية كما صرح ابن عابدين إذ قال لا بأس بكي البهائم للعلامة وثقب أذن الطفل من البنات لأنهم كانوا يفعلونه في زمن رسول الله ﷺ من غير إنكار ولا بأس بكي الصبيان لدهاء (لا تقاني) وفي البذل في قوله ﷺ . أما بلغكم أني لعنت من وسم البهيمة في وجهها ، الحديث ، كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضي الله عنه الوسم لا ضير فيه إذا اشتمل على فائدة بعد أن لا يكون في الوجه لأنه في الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالإبطال أو بالإفساد كالباصرة ، اه .

كتاب الأضاحي^(١)

(سنة ومعروف) أى ثابت^(٢) بالسنة وأمر معروف بين المسلمين .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه حكى الشيخ في البذل عن فتح الودود: فيه أربع لغات أضحية بضم الهمزة وبكسرها ، وجمعها الأضاحي بتشديد الياء وتخفيفها ، واللغة الثالثة ضحية وجمعها ضحايا كمطية وعطايا ، والرابعة أضحية بفتح الهمزة والجمع أضحي كإرطاة وأرطى وبها سمي يوم الأضحي ، وحكى فيه عن ابن عابدين ثمان لغات ، قال الكرمانى: وهى ما يذبح يوم العيد تقرباً إلى الله تعالى وسميت بذلك لأنها تفعل فى الضحى ، اهـ . ثم ذكر فى الأوجز قال الموفق : الأصل فى مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب فقوله تعالى : « فصل لربك وانحر » ، قال بعض أهل التفسير : المراد بالأضحية بعد صلاة العيد ، وأما السنة فما روى عن أنس رضى الله عنه أنه ﷺ ضحى بكبشين أملحين ، الحديث متفق عليه ، وأجمع المسلمون على مشروعيتها ، وأكثر أهل العلم يرونها سنة مؤكدة غير واجبة وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين ، وقال مالك والثورى وأبو حنيفة وغيرهم هى واجبة لرواية أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « من كانت له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وما حكى الموفق عن مالك وجوبها رواية عنه ، وإلا فمعروف مذهبه سنيتها ، انتهى مختصراً .

(٢) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الأثر مخالفاً للحنفية وما أفاده

قوله : (عن أزواجه بالبقر) وكان ^(١) ذلك دم متعة وقران ، لا دم التضحية .

الشيخ وجيه ، وقال العيني : المعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل والتقرب إليه والإحسان إلى الناس ولكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبيحات وهو من الصفات الغالبة ، أى أمر معروف بين الناس إذا رؤوه لا ينكرونه ، اه .

(١) كما هو الراجح وترجم عليه البخارى فى كتاب الحج ، باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن ، والعجب أن الحافظ رجح فى الباب المذكور فى كتاب الحج كونه هدياً إذ قال : قد رواه المصنف فى الأضاحى ومسلم أيضاً من طريق ابن عينة عن عبد الرحمن بن القاسم بلفظ : ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه البقر ، وأخرجه مسلم أيضاً من طريق عبد العزيز الماجشون عن عبد الرحمن لكن بلفظ أهدى بدل ضحى ، والظاهر أن التصرف من الرواة لأنه ثبت فى الحديث ذكر النحر وحمله بعضهم على الأضحية ، فإن رواية أبى هريرة صريحة فى أن ذلك كان عمن اعتمر من نسائه فقويت رواية من رواه بلفظ أهدى ، وتبين أنه هدى التمتع فليس فيه حجة على مالك فى قوله لأضحايا على أهل منى ، انتهى . وذكر الحافظ ههنا فى كتاب الأضاحى قوله : : ضحى عن أزواجه بالبقر ، ظاهر فى أن الذبح المذكور كان على سبيل الأضحية ، وحاول ابن التين تأويله ليوافق مذهبه فقال المراد أنه ذبحها وقت ذبح الأضحية وهو ضحى يوم النحر ، قال : وإن حمل على ظاهره فيكون تطوعاً لا على أنها سنة الأضحية كذا قال ، ولا يخفى بعده واستدل به الجمهور على أن أضحية الرجل تجزى عنه وعن أهل بيته إلى آخر ما ذكر

من الكلام على الأجزاء عنه وعن أهل بيته ، وترجم عليه أبو داود في سننه في كتاب الحج ، باب في هدى البقر ، وقد جزم ابن القيم وابن حزم أيضا بكونها هدياً كما تقدم في هامش اللامع في كتاب الحج ، ولا يشكل على ما أفاده الشيخ قدس سره ما تقدم من كلامه في كتاب الحج لأن الدم الذي أراقه النبي ﷺ كانت دم رفض لا دم قران ، لأنه نور الله مرقدته قال ذلك في مسألة عائشة خاتمة كما تقدم في هامشه ، ولا يشكل على الإمام البخاري تبويب الترجمة بالأضحية على حديث الهدى لأن من دأب المصنف الاستدلال بظاهر اللفظ وحديث الباب بلفظ ضحى يكفي لاستدلال المصنف ، وترجم عليه الإمام البخاري ، باب الأضحية للمسافر والنساء ، قال الحافظ : فيه إشارة إلى خلاف من قال إن المسافر لا أضحية عليه وإشارة إلى خلاف من قال إن النساء لا أضحية عليهن ، وبمقتضى أن يشير إلى خلاف من منع من مباشرتهن التضحية ، انتهى . وتعقب على كلامه العيني ، قال العيني : الكلام ههنا في فصلين الأول : هل يجب على المسافر أضحية ؟ اختلفوا فيه ، فقال الشافعي : هي سنة على جميع الناس وعلى الحاج بمنى ، وقال مالك : لا أضحية عليه ولا يؤمر بتركها إلا الحاج بمنى ، وقال أبو حنيفة : ولا تجب على المسافر أضحية ، الفصل الثاني أن من أوجب الأضحية أوجبها على النساء ، ومن لم يوجبها لم يوجبها عليهن واستحبها في حقهن ، انتهى مختصراً . وفي الأوجز عن ابن رشد : اختلفوا هل هي واجبة أم سنة ؟ فذهب مالك والشافعي إلى أنه من السنن المؤكدة ، ورخص مالك للحاج في تركها بمنى ، ولم يفرق الشافعي في ذلك بين الحاج وغيره ، وقال أبو حنيفة : هي واجبة على المقيمين المومنين ،

(بعدك) أى (١) بعد علمك ما علمته أو بعد ذهابك ، وهذا الأخير إذا كان ذلك فى حياته عليه السلام .

وروى عن مالك مثل قول أبى حنيفة ، انتهى مختصراً إلى آخر ما بسط فيه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير قوله « بعدك » ، وإلا فعمامة الشراح كالكرمانى وغيره فسروه بقولهم « لغيرك » ، ولا يبعد أن الشيخ قدس سره أراد بذلك دفع ما يرد على حديث الباب أنه ورد مثل ذلك اللفظ عند البيهقى فى حديث عقبة بن عامر المذكور قريباً ، فقد قال الحافظ فى قصة أبى بردة قوله « لا تصلح لغيرك » ، وفى رواية « ثم لا تجزى » عن أحد بعدك ، وفى رواية « ليست فيها رخصة لأحد بعدك » ، وفى هذا الحديث تخصيص أبى بردة بإجزاء الجذع من المعز فى الأضحية لكن وقع فى عدة أحاديث التصريح بنظر ذلك لغير أبى بردة ، وفى حديث عقبة بن عامر ، ولا رخصة فيها لأحد بعدك ، قال البيهقى : إن كانت هذه الزيادة محفوفة كان هذا رخصة لعقبة كما رخص لأبى بردة ، قال الحافظ : وفى هذا الجمع نظر ، لأن فى كل منهما صيغة عموم فأيهما تقدم على الآخر اقتضى انتفاء الوقوع للثانى ، وأقرب ما يقال فيه إن ذلك صدر لكل منهما فى وقت واحد أو تكون خصوصية الأول نسخت بثبوت الخصوصية للثانى ، ولا مانع من ذلك لأنه لم يقع فى السياق استمرار المنع لغيره صريحاً ، وقد انفصل ابن التين وتبعه القرطبى عن هذا الإشكال باحتمال أن يكون العتود بحيث يجزى ، لكنه قال ذلك بناء على أن الزيادة التى فى آخره لم تقع له ولا يتم مراده مع وجودها مع مصادمته لقول أهل اللغة فى العتود ، وتمسك بعض المتأخرين بكلام ابن التين

فضعف الزيادة وليس بمجيد فإنها خارجة من مخرج الصحيح ، فإنها عند البيهقي من طريق أبي عبد الله البوشنجي أحد الأئمة الكبار في الحفظ والفقہ رواها عن يحيى بن بكير عن الليث بالسند الذي ساقه البخاري ، ولكنني رأيت الحديث في المتفق للجوزقي من طريق عبيد بن عبد الواحد وأحمد بن إبراهيم كلاهما عن يحيى بن بكير وليست الزيادة فيه ، فهذا هو السر في قول البيهقي إن كانت محفوظة ، فكأنه لما رأى التفرد خشي أن يكون دخل على راويها حديث في حديث ، وقد وقع في كلام بعضهم أن الذين ثبتت لهم الرخصة أربعة أو خمسة واستشكل الجمع وليس بمشكل ، فإن الأحاديث التي وردت في ذلك ليس فيها التصريح بالنفي إلا في قصة أبي بردة في الصحيحين وفي قصة عقبة بن عامر عند البيهقي ، ثم ذكر الحافظ الروايات التي وردت فيها الرخصة لغيرهما وقد بسطت أيضا في الأوجز ، ثم قال الحافظ : الحق أنه لا منافاة بين هذه الأحاديث وبين حديثي أبي بردة وعقبة لاحتمال أن يكون ذلك في ابتداء الأمر ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجوز ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة في ذلك ، وإنما قلت ذلك لأن بعض الناس زعم أن هؤلاء شاركوا عقبة وأبا بردة في ذلك والمشاركة إنما وقعت في مطلق الإجزاء لا في خصوص منع الغير ، وإن تعذر الجمع الذي قدمته لحديث أبي بردة أصح مخرجا ، انتهى مختصرا .

ثم بسط الحافظ الكلام على المذاهب في أجزاء الجذع وأجل عليه الكلام في الأوجز ، وفيه إنهم أجمعوا على أن الثني من كل نوع من أنواع الضحايا يجوز ، ولا خلاف بينهم في ذلك إلا أنهم اختلفوا في من الجذع

(باب من "ذبح إلخ")

والثني كما بسط فيه ، واختلفوا في إجزاء الجذع على ثلاثة أقوال : قال
الموفق : لا يجزئ إلا الجذع من الضأن والثني من غيره ، وبهذا قال مالك
والشافعي وأصحاب الرأي ، وقال ابن عمر والزهرى : لا يجزئ الجذع لأنه
لا يجزئ من غير الضأن فلا يجزئ منه ، وعن عطاء والأوزاعي : يجزئ
الجذع من جميع الأجناس ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ في الفتح بعد قول
ابن عمر : وبه قال ابن حزم وعزاه لجماعة من السلف ، وأطنب في الرد على
من أجازوه وما صح في حديث جابر رفعه : لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر
عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن ، أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم ،
فقد نقل النووي عن الجمهور أنهم حملوه على الأفضل والتقدير يستحب لكم
أن لا تذبحوا إلا مسنة فإن عجزتم فاذبحوا جذعة من الضأن ، قال : وليس
فيه تصريح بمنع الجذعة من الضأن وأنها لا تجزئ ، وقد أجمعت الأمة على أن
الحديث ليس على ظاهره لأن الجمهور يجوزون الجذع من الضأن مع وجود
غيره وعدمه ، وابن عمر والزهرى بمنعانه مع وجود غيره وعدمه فتعين
تأويله ، انتهى مختصراً . ثم ذكر البخاري اختلاف الرواة في لفظ عناق
وجذع وغيرهما ، قال الكرماني : فإن قلت : تارة قال عناق ، وتارة قال
جذعة ، وتارة جمع بينهما والقصة واحدة ، قلت : لا منافاة بينهما إذ المراد
بالجذعة ما هو من المعز ، والعناق أيضاً ولد المعز ، ويشترط فيهما عدم
بلوغهما إلى حد الزوان ، فإن قلت : قال مرة جذع مذكراً وأخرى جذعة
مؤنثاً ، قلت : تاء الجذعة للوحدة أو أراد بالجذع الجنس ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تنبيهاً على أنه يتوهم في بادى

الرأى أن لا فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة فإن ألفاظهما وإن كانت مختلفة إلا أن المؤدى واحد . بهذا لا يخرج عن التكرار كما تقدم مبسوطاً في الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم ، وما يظهر من كلام العيني رحمه الله تعالى من الفرق بينهما حيث قال في الباب الأول : أى هذا باب في بيان وقت ذبح الأضحية بعد صلاة العيد ، وقال في الثانية : هذا باب في بيان أن من ذبح نسكه قبل صلاة العيد أعاده ، انتهى . ليس بوجيه إذ مؤدى كليهما أن وقته بعد الصلاة . فلو ذبح قبله لا بد أن يعيدها ، والأوجه عند هذا العيد الضعيف أن ههنا مسألتين ، إحداهما وقت الذبح وهو بعد الصلاة فلو ذبح قبله لا يجوز ، والثانية أن بعد الصلاة يجوز الذبح مطلقاً ولا يحتاج إلى شيء . آخر ، خلافاً لمن قال لا يجوز الذبح بعد الصلاة أيضاً حتى يذبح الإمام ، فقد قال الحافظ : نقل الطحاوى عن مالك والأوزاعى والشافعى : لا تجوز أضحية قبل أن يذبح الإمام ، وهو معروف عن مالك والأوزاعى لا الشافعى ، قال القرطبي : ظواهر الأحاديث تدل على تعليق الذبح بالصلاة ، لكن لما رأى الشافعى أن من لا صلاة عيد عليه مخاطب بالتضحية حمل الصلاة على وقتها ، وقال أبو حنيفة والليث : لا ذبح قبل الصلاة ويجوز بعدها ولولم يذبح الإمام ، وهو خاص بأهل المصر ، فأما أهل القرى والبوادر فيدخل وقت الأضحية في حقهم إذا طلع الفجر الثانى ، وقال مالك : يذبحون إذا نحر أقرب أئمة القرى إليهم فإن نحروا قبل أجزأهم ، وقال أحمد وإسحق إذا فرغ الإمام من الصلاة جازت الأضحية ، وهو وجه للشافعية قوى من

(حتى أتى (١) أخى أبا قتادة)

حيث الدليل وإن ضعفه بعضهم إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلاني : اختلف في وقت الأضحية . فعند الشافعية بعد مضي قدر صلاة العيد وخطبتها من طلوع الشمس يوم النحر سواء صلى أم لا ، مقيماً بالأمصار أم لا ، لقوله : **عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ** : (من ذبح بعد الصلاة ، وهو أعم من صلاة الإمام وغيره ، ولا يشترط فعل الصلاة اتفاقاً لصحة التضحية ، فدل على أن المراد بها وقتها ، وعند الحنفية وقتها في حق أهل الأمصار بعد صلاة الإمام وخطبته وفي حق غيرهم بعد طلوع الفجر ، وعند المالكية بعد فراغ الإمام من الصلاة والخطبة والذبح ، وعند الحنابلة لا يجوز قبل صلاة الإمام ، ويجوز بعدها قبل ذبحه ، اهـ . ولا يبعد أن يقال إن الترجمة الأولى رد على المالكية ، إذ شرطوا بعد صلاة الإمام ذبحه أيضاً ، والترجمة الثانية رد على الشافعية إذ أباحوا الذبح بعد مضي وقت الصلاة قبل صلاة الإمام .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تكميلاً للفائدة ، فإن لفظ دأباً، وهم من الراوى أو سهو من الناسخ ، كما جزم به الشراح . قال الحافظ كذا لأبي ذر ووافقه الأصيلي والقابسي في روايتهما عن أبي زيد المروزي وأبي أحمد الجرجاني وهو وهم ، وقال الباقر حتى أخى قتادة وهو الصواب ، وقد تقدم في رواية الليث : فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان ، وزعم بعض من لم يعمّن النظر في ذلك أنه وقع في كل النسخ أبا قتادة وليس كما زعم ، اهـ . قلت : وحديث الليث الذي أشار إليه الحافظ تقدم في غزوة بدر في باب بعد باب شهود الملائكة بدرأ .

قوله : (وكان عبد الله يأكل بالزيت) إما (١) لأنه لم يبلغه النسخ ، أو لأنه علم أنه وإن كان وجوبه منسوخاً إلا أنه لا يعرف عن فضيلة واستحباب لما فيه من إثارة الفقراء على نفسه .

قوله : (من أجل لحوم الهدى) أى كان (٢) سببه تركه إياها .

(١) قال الحافظ : قوله حين ينفر هذا هو الصواب ووقع في رواية الكشميهنى وحده ، حتى ، بدل ، حين ، وهو تصحيف يفسد المعنى فإن المراد أن ابن عمر كان لا يأكل من اللحم الأضحية بعد ثلاث ، فكان إذا انقضت ثلاث منى انتدم بالزيت ولا يأكل اللحم تمسكاً بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله في آخر الحديث من أجل لحوم الهدى وكأنه لم يبلغه الإذن بعد المنع ، وعلى رواية الكشميهنى ينعكس الأمر ويصير المعنى كان يأكل بالزيت إلى أن ينفر فإذا نفر أكل بغير الزيت فيدخل فيه لحم الأضحية ، اهـ .

(٢) كما تقدم قريباً في كلام الحافظ أن ابن عمر كان لا يأكل من اللحم الأضحية بعد ثلاث تمسكاً بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله : من أجل لحوم الهدى ، قال الكرماني : فإن قلت الهدى أخص من الأضحية ولا يلزم منه أنه كان محترزاً من لحوم الضحايا ، لكن الترجمة منعقدة عليها وفيها البحث ، قلت : ذكر الهدى لمناسبة السفر من منى ، اهـ . وقال الحافظ : أما تعبيره في الحديث بالهدى فيحتمل أن يكون ابن عمر كان يسوى بين لحم الهدى ولحم الأضحية في الحكم ، ويحتمل أن يكون أطلق على لحم الأضحية لحم الهدى لمناسبة أنه كان بمنى ، اهـ . وأجاب عنه صاحب التيسير بأن من يحترز عن لحوم الهدى يحترز عن لحوم الأضحية أيضاً ، فإن كليهما مذبوب وحان نقر بأى الله تعالى ، انتهى

معرباً . وهذا هو الأوجه فإنهما مشتركان في أكثر الأحكام غير ما ثبت
تخصيصه بأحدهما ، ثم قال الحافظ : وفي الحديث من الفوائد نسخ الأئمة
بالأخف لأن النهي عن الادخار بعد ثلاث مما ينقل على المصحفين والإذن فيه
أخف منه ، وفيه رد على من يقول : إن النسخ لا يكون نسخاً وعلى تقدير أن يكون
نسخاً ففيه نسخ الكتاب بالسنة لأن في الكتاب الإذن في أكلها من غير تقييد
لقوله تعالى : « فكلوا منها وأطعموا » ويمكن أن يقال إنه تخصيص لا نسخ
وهو الأظهر ، اهـ . قلت : إنما جعل الحافظ دعوى التخصيص أظهر لأن نسخ
الكتاب بالسنة يخالف مذهبه فقد منعه الشافعي وجماعة ، وجوزوه الأكثرون
كما قال النووي ، وذكر ابن عبد البر في جامع العلم عن مالك وأحمد روايتين ،
وقال العيني بعد أثر على المذكور قبل ذلك : اختلف في أول الثلاث التي كان
الادخار فيها جائزاً فقليل : أولها يوم النحر فنضحى فيه جاز له أن يمك
يومين بعده ومن ضحى بعده أمسك ما بقي له من الثلاث ، وقيل : أولها يوم
يضحى فيه ، فلو ضحى في آخر أيام النحر جاز له أن يمك ثلاثاً بعدها ،
ويحتمل أن يؤخذ من قوله « فوق ثلاث » أن لا يحسب اليوم الذي يقع فيه
النحر من الثلاث وتعتبر الليلة التي تليه وما بعدها ، والجواب عن أثر على أنه
محمول على أن السنة التي خطب فيها على كان بالناس فيها جهد ، كما وقع في عهد
النبي ﷺ ، وبذلك أجاب ابن حزم فقال : إنما خطب على بالمدينة
في الوقت الذي كان عثمان حوَّص فيه وكان أهل البوادي قد ألجأتهم الفتنة
إلى المدينة فأصابهم الجهد فلذلك قال على ما قال ، ويؤيد صحته أن الطحاوي

أخرج هذا الحديث بلفظ: صليت مع علي العبد وثمان محصور، وعن الشافعي: لعل علياً لم يبلغه النسخ والنهي منسوخ في كل حال، وقال أبو عمر لا خلاف فيما علمته بين العلماء في أن النهي عن ذلك منسوخ، وأخرج الطحاوي أحاديث عن جماعة من الصحابة منهم علي بن أبي طالب، أخرج الروايات عنه بطرق وبسط الكلام على نسخ الادغار والروايات في ذلك في الأوجز.

كتاب "الأشربة"

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز وفيه : الأشربة جمع شراب كأطعمة وطعام اسم لما يشرب ، وفي الدر المختار : الشراب لغة كل مائع يشرب واصطلاحاً يسكر ، اهـ . قلت : لكن الإمام البخارى ذكر في الكتاب الشراب الحرام والحلال كلها باعتبار أصل اللغة ، قال الحافظ : ذكر الإمام البخارى الآية وأربعة أحاديث تتعلق بتحريم الخمر وذلك أن الأشربة ما يحل وما يحرم وينظر في حكم كل منهما ثم بالآداب المتعلقة بالشرب ، فبدأ بتبيين المحرم منه لقلته بالنسبة إلى الحلال ، فإذا عرف ما يحرم كان ماعداً حلالاً وقد بينت في تفسير المائدة الوقت الذى نزلت فيه الآية المذكورة وأنه كان في عام الفتح ، اهـ . وأجل الكلام على الأشربة في هامش الكوكب الثانى وبسط الكلام عليها في الأوجز وفيه : اعلم أن الأشربة المسكرة كلها حرام عند الأئمة الثلاثة والإمام محمد رضى الله عنهم أجمعين ، فإنهم حملوا كلها خمراً وحرموا كل أنواعها بلا تفصيل وتفریق ، والحنفية أهل الرأى الثاقب لما أمعنوا النظر فى الروايات المختلفة فى هذا الباب رأوا عمل جمهور الصحابة لا سيما أكابر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فرقوا فى أنواع الأشربة وجعلوها ثلاثة أنواع إلى آخر ما بسط فيه ، وفى هامش الكوكب عن الهداية أن الأشربة المحرمة أربعة : الخمر وهى عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، والعصير إذا طيخ حتى يذهب أقل من ثلثه وهو

الطلا، ونقيع التمر وهو السكر، ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلا، أما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع : الأول في ماهيتها وهي النىء من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا وهو المشهور عند أهل اللغة وأهل العلم ، وقال بعض الناس هو اسم لكل مسكر ، والثاني في حد ثبوت هذا الحكم . والثالث أن عينيها حرام غير معلول بالسكر . والرابع أنها نجاسة غليظة كالبول . والخامس أنه يكفر مستحلها . والسادس سقوط تقومها في حق المسلم ، والسابع حرمة الانتفاع بها ، والثامن أن يحذر شاربها وإن لم يسكر . والتاسع أن الطبخ لا يؤثر فيها ، العاشر جواز تخليلها هذا هو الكلام في الخمر ، وأما العصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق ، والنصف هو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا إذا اشتد وقذف ، وقال الأوزاعي إنه مباح ، وأما نقيع التمر وهو السكر فهو حرام مكروه . وقال شريك بن عبد الله أنه مباح ، وأما نقيع الزبيب فهو حرام إذا اشتد وغلا ، وفيه خلاف الأوزاعي إلا أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لأن حرمتها اجتهدية وحرمة الخمر قطعية ، ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ، انتهى ما في حاشية الكوكب عن الهداية ملخصاً . فحاصل مذهبنا في الأشربة أنها ثلاثة أنواع أحدها الخمر وتقدم حكمها ، والثاني الأشربة الثلاثة المذكورة يحرم قليلها وكثيرها لكن لا يحذر شاربها ما لم يسكر ولا يكفر مستحلها ، والثالث ما سوى ذلك من الأشربة المسكرة يجوز شربها للتعوى لا للتلهي ما لم يبلغ حد السكر ، فإن بلغ مقدار الشرب إلى حد أسكر يحرم

(الشراب الحلال الطيب) يعنى (١) أن شراب المسلم ما كان حلالاً طيباً ، وما لم يخل لإضراره أو لنجاسته فليس شراباً لهم .

هذه الجرعة الأخيرة ، ومع ذلك لا يحد شاربها وإن سكر منه على قول ، قالوا : والأصح أنه يحد . كذا في الفروع ، وهذا القسم الثالث يختلف عند أئمتنا ، ففي الدر المختار : الحلال منها أربعة : الأول نبيذ التمر والزبيب وإن طبخ أدنى طبخة إذا شرب بلاهو ما لم يسكر ، فإن السكر حرام في كل شراب ، والثاني الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة ، والثالث نبيذ العسل والتين والبر والشعير والذرة سواء طبخ أو لا . والرابع المثلث الغنبي ، وحرم محمد هذه الأربعة التي هي حلال عند الشيعين وبه يفى ، انتهى ملخصاً من هامش الكوكب .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى اكتفى بذكر آية واحدة من الآيات الواردة في الخمر إشارة إلى أنها آخر آية نزلت في ذلك ، ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه لما سمعها : انتهينا انتهينا ، وقد تقدم في البسط في هامش اللامع في ترتيب نزول آيات الخمر في كتاب التفسير في أول سورة النحل .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في معنى الحديث وهو وجيهه وبؤيده ما سياتى في كلام الحافظ من جزم الاسماعيلى وبنحو ما قال الشيخ ، قال في تقرير المكي إن شراب المسلم هو الحلال الطيب ، وأما ما سواه فهو الحرام الخبيث ليس بشراب المسلم ، ومعنى قوله « سبق محمد » ، يعنى لم يكن الباذق في زمنه عليه الصلاة والسلام لم يبين النبي ﷺ حكمه بشخصه لكن الكلية أن ما أسكر فهو حرام ، اهـ . واختلف الشراح في شرح هذا الكلام ، قال

الكرمانى : قوله ، سبق محمد ﷺ ، أى سبق حكم محمد بتحريمه حيث قال : كل ما أسكر فهو حرام ، ثم قال أبو الجويرية : الباذق هو الشراب الطيب الحلال ، لأنه عصير العنب الحلال الطيب مثلاً ، فقال ابن عباس : كان شراباً حلالاً طيباً ، لكن صار بعد ذلك خبيثاً حراماً حيث تغير عن حاله ، قال ابن بطلال : أى سبق محمد ﷺ بالتحريم للخمر قبل تسميتهم لها بالباذق ، وهو من شراب العسل ، وليس تسميتهم لها بغير اسمها بنافع إذا أسكرت ، ورأى ابن عباس أن سائله أراد استحلال الشراب المحرم بهذا الاسم فنفه بقوله ما أسكر فهو حرام ، وأما معنى ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث فهو أن المشبهات تقع في حيز الحرام وهى الخبائث ، انتهى . وهكذا حكاه العيني عن ابن بطلال ، وقال الحافظ : قال المهلب أى سبق محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بالباذق ، قال ابن بطلال : يعنى بقوله كل مسكر حرام ، ويحتمل أن يكون المعنى سبق حكم محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بغير اسمها وليس تغييرهم للاسم بمحلل له إذا كان يسكر ، قال : وكان ابن عباس فهم من السائل أنه يرى أن الباذق حلال لحسم مادته وقطع رجاءه وباعد منه أصله وأخبره أن المسكر حرام ولا عبرة بالتسمية ، وقال ابن التين : يعنى أن الباذق لم يكن في زمن رسول الله ﷺ ، قال الحافظ : وسياق قصة عمر الأولى يؤيد ذلك ، انتهى . قال الحافظ : قوله ، قال الشراب الحلال الطيب إلخ ، هكذا في جميع نسخ الصحيح ، ولم يعين القائل : هل هو ابن عباس أو من بعده ؟ والظاهر أنه من قول ابن عباس ، وبذلك جزم القاضي لإسماعيل في أحكامه في رواية عبد الرزاق ، وأخرج البيهقي الحديث من طريق محمد

قوله : (لشدة تنزل) أراد بالشدة (١) ما دون الاضطراب فلا يخالف قوله قول الجمهور .

ابن أيوب عن محمد بن كثير شيخ البخاري قال : الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث ، وأخرجه أيضاً من طريق زهير بن معاوية عن أبي الجويرية قال : قلت لابن عباس : افتنى عن الباذق ، فذكر الحديث وفي آخره فقال رجل من القوم : إنا نعمد إلى العنب فنعصره ثم نطبخه حتى يكون حلالاً طيباً ، فقال : سبحان الله ، سبحان الله اشرب الحلال الطيب ، فإنه ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث ومعنى هذا أن المشبهات تقع في حيز الحرام وهو الخبيث ومالا شبهة فيه حلال طيب إلى آخر ما بسطه .

(١) وهكذا في تقرير اللاهوري إذ قال : قوله « لشدة إلخ » ، أى لم يبلغ حد الاضطراب من العطاش مثلاً ، انتهى . قال الكرماني : قوله « لشدة » ، أى لضرورة ، وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، ولم يختلفوا في جواز أكل الميتة عند الضرورة ، فكذلك البول ، انتهى . قال الحافظ قوله « قال الزهري إلخ » ، وجهه ابن التين أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمى البول رجساً ، وقال الله تعالى « ويحرم عليهم الخبائث » ، والرجس من جملة الخبائث ، ويرد على استدلال الزهري جواز أكل الميتة عند الشدة ، وهى رجس أيضاً ، ولهذا قال ابن بطال : الفقهاء على خلاف قول الزهري ، وأشد حال البول أن يكون في النجاسة والتحريم مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، ولم يختلفوا في جواز تناولها عند الضرورة ، وأجاب بعض العلماء عن الزهري باحتمال أنه كان يرى أن القياس لا يدخل الرخص ، والرخصة وردت في الميتة لا في البول ، قال الحافظ : وليس هذا بعيداً من مذهب الزهري ، فقد أخرج البيهقي في الشعب

قوله : (إن ناساً يكره أحدهم) كراهة (١) باللغة حد التحريم .

قوله : (جاء ليخطبك) قالت : كنت (٢) أشقى من ذلك وهذا يناق ما سبق أنه ﷺ كان قد تزوجها وقد وقع فيه التصريح بأنها علمت أنه رسول الله ﷺ حيث قالت : هل تأتى الملكة إلى السوق ، والجواب أما عن قوله جاء ليخطبك فبأن الخطبة ههنا مجاز عن المقاربة والوقاع ، لأنها سبب له أويكون ذلك صفة له لا خبراً عنه ، أى أنه الذى قد كان جاء ليخطبك لا أنه

من رواية ابن أخى الزهرى قال : كان الزهرى يصوم يوم عاشوراء فى السفر ، ف قيل له : أنت تفطر رمضان إذا كنت مسافراً ؟ فقال إن الله تعالى قال فى رمضان « فعدة من أيام أخر » وليس ذلك لعاشوراء ، قال ابن التين : وقد يقال إن الميتة لسد الرمق ، والبول لا يدفع العطش ، فإن صح هذا صح ما قال الزهرى إذ لا فائدة فيه ، انتهى . وقال العيني قوله « لشدة إلح » وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، وتعليقه بقوله لأنه رجس ، أى لأن البول نجس غير ظاهر لأن الميتة والدم ولحم الخنزير رجس أيضاً مع أنه يجوز تناول منها عند الضرورة ، وقالت الشافعية يجوز التداوى بالبول ونحوه من النجاسات خلا الخمر والمسكرات ، وقال مالك : لا يشربها لأنها لا تزيد إلا عطشاً وجوعاً ، وأجاز أبو حنيفة أن يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه ، اهـ .

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب الحج فى « باب ما جاء فى زمزم » وبسط الكلام عليه فى الأوجز أيضاً .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ما يظهر من ظاهر الحديث أنه ﷺ جاء للخطبة ولم يتزوج بعد ، وقد تقدم مبسوطاً فى أول كتاب الطلاق

أتى إثباته هذا للخطبة ، نعم بقي الجواب عن قوله : أتدريين من هذا ؟ قالت : لا ، فإنها أنكرت التعرف مطلقاً ، وقد تقدم أنها كانت قد عرفت ، والجواب يمكن بأن يقال كلمة « من » ، ههنا ليست بمعناها ، بل هي بمعنى ما كأنهم أنكروا عليها ما فعلت فقالوا : هل تدريين ما هذا الذي فعلت حيث أنك رسول الله ﷺ الذي كان قد خطبك ؟ فقالت : لا أدري ماذا فعلته ، وذلك لأنها لم تكن فعلت ما فعلت على قصد ما وقع ، بل كانت قصدت بذلك خيراً كما سبق ، فالمنفى هو العلم بالقصة لا بالنبي ﷺ ، ولا يبعد أيضاً أن يقال إن

أن الصواب تقدم النكاح على ذلك ، وفي تقرير المسكي قوله : ليخطبك ، أي ليطلب منك تسليم نفسك إليه ، وإنما قلنا هذا لأن النكاح قد وجد قبل هذا ، انتهى . وفي تقرير اللاهوري أي كان جاء للخطبة فنكحك وهو الذي جاء عندك ، قالت : كنت إلخ ، انتهى . وهذان التوجيهان مذكوران في كلام الشيخ قدس سره ، ولم يتعرض الشراح الأربعة بشرح هذا الحديث لإحالة على ما تقدم في مبدأ كتاب الطلاق ، وما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الخطبة بالوطء لا مانع منه ، فإنه من إقامة السبب مقام المسبب .

ثم لا يذهب عليك أن في مطابقة الحديث بالترجمة خفاء ، وقال العلامة العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « فخرجت لهم بهذا القدر فأسقيتهم فيه » ووجه المطابقة أن الترجمة في شربهم من قدر النبي ﷺ ، فلو لم يكن القدر في الأصل للنبي ﷺ لم توجد المطابقة ، وبما يدل عليه اسقياب عمر بن عبد العزيز هذا القدر من سهل ، لأنه إنما استوهمه منه لكونه في الأصل للنبي ﷺ لأجل التبرك به ، وهذا شيء ظاهر لا يخفى ، ولم أر أحداً من الشراح

السؤال كان متضمناً لجزئين ترك الراوى أحدهما ، وكانوا قد قالوا لها : هل تدوين ماذا صنعت ومن كان هذا ؟ فقالت : لا ، إرجاعاً لنفسيها إلى إدراك كنهه القصة ، ولم تصرح بعلها النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن ذلك

ولا من يعتنى ببيان التراجم ومطابقة الأحاديث لها ذكر شيئاً هنا ، انتهى . والأوجه عندي في مطابقة الحديث ما يظهر من كلام الحافظ إذ قال : ومناسبته للترجمة ظاهرة من جهة رغبة الذين سألوا سهلاً أن يخرج لهم القدح المذكور ليشربوا فيه تبركاً به ، انتهى . فإن الظاهر من سياق الحديث أن القدح كان سهلاً وشربوا منه استبرأوا بالقدح الذي شرب منه ﷺ ، وقال ابن المنير في غرض الترجمة : كأن البخارى أراد بهذه الترجمة دفع توهم من يقع في خياله أن الشرب في قدح النبي ﷺ بعد وفاته تصرف في ملك الغير بغير إذن ، فيبين أن السلف كانوا يفعلون ذلك لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يورث وما تركه فهو صدقة ، ولا يقال : إن الأغنياء كانوا يفعلون ذلك والصدقة لا تحل للفقير ، لأن الجواب أن الممتنع على الأغنياء من الصدقة هو المفروض منها وهذا ليس من الصدقة المفروضة ، قال الحافظ : وهذا الجواب غير مقنع والذي يظهر أن الصدقة المذكورة من جنس الأوقاف المطلقة ينتفع بها من يحتاج إليها وتقر تحت يد من يؤتمن عليه ، ولهذا كان عند سهل قدح ، وعند عبد الله بن سلام آخر ، والجابة عند أسماء بنت أبي بكر ، وغير ذلك ، انتهى كلام الحافظ ، قلت : وهذا البحث كله مبنى على أن القدح المذكور كان في ملكه ﷺ وهو خلاف ظاهر سياق الحديث ، فإن الظاهر منه أن القدح

لم يكن محط الفائدة في السؤال وإن كان السائل قد أدخله في سؤاله والله تعالى أعلم .

المذكور كان لسهل سقى فيه النبي ﷺ حين جلس في ثقيفة بنى ساعدة، وقال له : اسقنا يا سهل ، ولعل الشراح قدس الله أمرارهم بحثوا ذلك بلفظ قدح النبي ﷺ في الترجمة ، بإضافة القدح إليه ﷺ والإضافة بأدنى ملابسة لشربه ﷺ منه ، ولو سلم أن الإضافة في الترجمة للملك فإثبات الترجمة بالأولوية بأنهم لما استبركوا بالقدح الذي شرب منه ﷺ مرة فلا استبراك بالقدح الذي يكون في ملكه أولى وأكثر بركة .

كتاب "المرضى"

(باب وجوب "عيادة المريض")

(١) قال الحافظ: كتاب المرضى : باب ما جاء في كفارة المرض ، كذا لهم وخالفهم النسفي ، فلم يفرّد كتاب المرضى من كتاب الطب ، بل صدر بكتاب الطب ثم بسمّل ثم ذكره باب ما جاء ، واستمر على ذلك إلى آخر كتاب الطب ، ولكل وجه ، اهـ . قال العيني: المرضى جمع مريض ، والمرضى خروج الجسم عن المجرى الطبيعي ، ويعبر عنه بأنه حالة أو ملكة تصدربها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة ، اهـ . قال الحافظ : المراد بالمرض ههنا مرض البدن ، وقد يطلق المرض على مرض القلب إما للشبهة كقوله تعالى : في قلوبهم مرض ، وإما للشهوة كقوله تعالى : فيطمع الذي في قلبه مرض ، ووقع ذكر مرض البدن في القرآن في الوضوء والصوم والحج ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلاً للفائدة ، ولأن ظاهر تبويب البخاري الوجوب مطلقاً ، وهو خلاف ما عليه الجمهور ، قال الحافظ : كذا جزم بالوجوب على ظاهر الأمر بالعبادة ، قال ابن بطال : يحتمل أن يكون الأمر على الوجوب بمعنى الكفاية كإطعام الجائع وفك الأسير ويحتمل أن يكون للنذب ، وجزم الداودي بالأول فقال : هي فرض يحمله بعض الناس عن بعض ، وقال الجمهور : هي في الأصل ندب وقد تصل إلى الوجوب في حق بعض دون بعض ، وعن الطبري تنأكد في حق من ترجى بركته وتسنى في من

(باب عيادة المغنى عليه)

دفع (١) ، بذلك ما عسى أن يتوهم من أن عيادته لغو ، لأنها لم تحصل بها تطيب قلبه لعدم عقله ، وكان الأهم هو هذا .

براعى حاله وتباح فيما عدا ذلك ، وفي الكافر خلاف ، ونقل النووي الإجماع على عدم الوجوب بمعنى على الأعيان ، ويؤخذ من إطلاق الحديث عدم التقيد بزمان يمضي من ابتداء مرضه وهو قول الجمهور ، وجزم الغزالي في الإحياء بأنه لا يعاد إلا بعد ثلاث مستنداً إلى حديث ضعيف أخرجه ابن ماجة من حديث أنس ، كان النبي ﷺ لا يعود مريضاً إلا بعد ثلاث ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز أيضاً ، وهذا الحديث ذكره ابن الجوزي في الموضوعات وهكذا ذكره الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات ، وسئل عنه أبو حاتم الرازي فقال باطل ، وأقره الذهبي في الميزان ، وذكر السخاوي له شراهد في المقاصد الحسنة ، وقال السندي : لعله إن صح يحمل على أنه لتحقق مرضه أى يؤخر حتى يتحقق عنده أنه مريض ، اه . وأطال الزرقاني الكلام عليه في شرح المواهب .

(١) قال الحافظ : قوله : د المغنى عليه ، أى الذى يصيبه غشى تعطل معه قوته الحساسة ، اه . وفي هامش المصرية عن شيخ الإسلام : قوله د المغنى عليه ، وهو من قام به الإغماء وهو النشى وهو تعطل جل القوى الحساسة ، اه . وقال الحافظ : قال ابن المنير : فائدة الترجمة أن لا يعتقد أن عيادة المغنى عليه ساقطة الفائدة لكونه لا يعلم بعائده ولكن ليس في حديث جابر التصريح بأنهما علما أنه مغنى عليه قبل عيادته فلعله وفق حضورهما ، قال الحافظ : بل الظاهر من السياق وقوع ذلك حال مجيئهما وقبل دخولهما

(باب فضل^(١) من يصرع من الريح)

عليه ، ومجرد علم المريض بعائده لا تتوقف مشروعية العيادة عليه لأن وراء ذلك جبر خاطر أهله وما يرجى من بركة دعاء العائد كوضع يده على المريض والمسح على جسده والنفث عليه عند التعويذ إلى غير ذلك ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته للفائدة فإنهم اختلفوا في المراد من الريح على قولين : فالأكثر على أن المراد منه مرض يحدث من حبس الرياح ، وقال بعضهم : إن المراد منه ما يحدث من أثر الجن ، وفي الجمع عن النووي في شرح مسلم « يرقى من هذه الريح ، أراد به الجنون ومس الجن ، وروى من الأرواح أى الجن لأنهم كالريح والروح في عدم إحصائهم ، اهـ . قال العيني : قوله « من الريح » كلمة « من » تعليلية أى بسبب الريح ، اهـ . قال الحافظ : انحباس الريح قد يكون سبباً للصرع وهى علة تمنع الأعضاء الرئيسية عن انفعالها منعاً غير تام ، وسببه ريح غليظة تنحبس في منافذ الدماغ ، أو بخار ردى يرتفع إليه من بعض الأعضاء ، وقد يتبعه تشنج في الأعضاء فلا يبقى الشخص معه منتصباً بل يسقط ويقذف بالزبد لغلظ الرطوبة ، وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس الخبيثة منهم إما لاستحسان بعض الصور الإنسية وإما لإيقاع الأذية به ، والأول هو الذى يشبهه جميع الأطباء ويذكرون علاجه ، والثاني (*) يجهده كثير منهم وبعضهم يشبهه ولا يعرف له علاجاً إلا بمقاومة الأرواح الخبيثة العلوية ليندفع آثار الأرواح الشريرة السفلية ، وعن نص منهم على ذلك بقراط فقال : لما ذكر علاج المصروع هذا

(*) أى ما يكون بسبب الجن .

إنما ينفع في الذي سببه أخلاط ، وأما الذي يكون من الأرياح فلا ، انتهى
مختصراً . قال العيني : وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس
الخبيثة منهم ، وقال الشيخ أبو العباس : صرع الجن للإنس قد يكون عن
شهوة وهوى وعشق كما ينفق للإنس مع الإنس ، وقد يتفكح الإنس والجن
ويولد بينهما ولد ، وقد يكون عن بغض ومجازاة مثل أن يؤذيهم بعض
الناس أو يبول على بعضهم أو يصب ماء حاراً ويقتل بعضهم ، وإن كان
الإنس لا يعرف ذلك ، وأنكر طائفة من المعتزلة كالجبائي وأبي بكر الرازي
ومحمد بن زكريا الطيب وآخرون دخول الجن في بدن المصروع وأحالوا
وجود روحين في جسد مع إقرارهم بوجود الجن وهذا خطأ ، وذكر
أبو الحسن الأشعري في مقالات أهل السنة والجماعة أنهم يقولون إن الجن يدخل
في بدن المصروع كما قال الله عز وجل : الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما
يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل :
قلت لأبي إن قوماً يقولون إن الجن لا تدخل في بدن الإنس ، فقال : يا بني
يكذبون ، هو داء يتكلم على لسانه ، وفي حديث أم أبان الذي رواه
أبو داود وغيره قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : أخرج عدو الله فإني
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال القاضي عبد الجبار : أجسامهم
كالهواء فلا يمنع دخولهم في أبدان الإنس كما يدخل الريح والنفس المتردد
والله أعلم ، اه . قلت : ويؤيده ما في المشكاة من رواية الشيخين عن أنس :
إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم ، وما تقدم في كلام العيني من قوله
: وقد يولد بينهما ولد ، يؤيده ما في المشكاة برواية أبي داود عن عائشة قالت :

(باب عيادة^(١) المشرك)

(باب ما يقال للمريض وما يجيب)

يعنى^(٢) بذلك أنه ينبغي للعائد أن يقول خيراً وللمريض أن يحسن الظن

قال رسول الله ﷺ : هل رضى فيكم المغربون ؟ قلت : وما المغربون ؟ قال : الذين يشترك فيهم الجن .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته تنجياً للفائدة ، قال الكرمانى : قالوا إنما يعاد المشرك ليدعى إلى الإسلام إذا رضى إجابته إليه ، وأما إذا لم يطمع في إسلامه فلا يعاد ، اهـ . وحكى الحافظ هذا القول عن ابن بطال ثم قال : والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد فقد يقع بعبادته مصلحة أخرى ، قال الماوردى : عيادة الذى جائزة والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترب بها من جوار أو قرابة ، اهـ . قلت : ذكر فى الشرح الكبير للحابلة عن أحمد فيه روايتان ، وفى الدر المختار : وجاز عيادته بالإجماع ، وفى عيادة المجوسى قولان ، قال ابن عابدين قوله : عيادته ، أى عيادة مسلم ذمياً نصرانياً أو يهودياً لأنه نوع بر فى حقهم ومانهيننا عن ذلك ، وصح أن النبى ﷺ عاد يهودياً ، وقوله ، فى عيادة المجوسى إلخ ، قال فى العناية : فيه اختلاف المشايخ ، فمنهم من قال به لأنهم أهل الذمة وهو المروى عن محمد ، ومنهم من قال هم أبعد عن الإسلام من اليهود والنصارى ، ألا ترى أنه لا تباح ذبيحة المجوس ونكاحهم ، اهـ . وظاهر المتن كالتنقي وغيره اختيار الأول انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وأشار بقوله : أن يقول للمريض

بربه فلا يتكلم بشر وأيضاً في الحديث دلالة على أنه لا بأس لو تكلم بشيء مما يجد إذا لم يكن على سبيل الشكوى .

قوله : (فسدوا وقاربوا) يعني (١) إذا لم يكن العمل كافياً في إدخال الجنة

خيراً ، إلى قوله ﷺ ، لا بأس طهور إن شاء الله تعالى ، وبقوله ، أن يحسن الظن بربه ، إلى رد النبي ﷺ على الأعرابي إذ قال : دكابل هي حمى إلخ ، وبقوله ، لا بأس لو تكلم بشيء ، إلى قول ابن مسعود ، إنك لتوعك وعكاً شديداً ، وإقراره ﷺ بقوله ، نعم ، وقال الحافظ : فيه بيان ما ينبغي أن يقال عند المريض وفائدة ذلك ، وأخرج ابن ماجه والترمذي من حديث أبي سعيد رفعه : « إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل ، فإن ذلك لا يرد شيئاً وهو يطيب نفس المريض ، وقوله ، نفسوا ، أى أطمعوه في الحياة ففي ذلك تنفيس لما هو فيه من الكرب وطمأنينة لقلبه ، قال النووي : وهو معنى قوله في حديث ابن عباس الأعرابي ، لا بأس ، وأخرج ابن ماجه عن عمر رفعه : « إذا دخلت على مريض فره يدعوك فإن دعاءه كدعاء الملائكة ، اهـ . والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة على عادته المستمرة إلى حديث الترمذي المذكور والتنفيس في الحديث الثاني ظاهر في قوله ﷺ ، لا بأس ، وأما في الأول ففي حديث ابن مسعود ، إنك لتوعك وعكاً شديداً ، يعني هذه عادة مستمرة لك ، ليس بأمر جديد يخاف منه .

(١) وسيأتي في الرقاق في باب القصد والمداومة على العمل ، لن ينجم أحداً منكم عمله ، وبسط الحافظ ألفاظ الروايات الواردة في هذا المعنى فقال في رواية الطيالسي بلفظ ، ما منكم من أحد ينجه عمله ، ولمسلم من حديث جابر

د لا يدخل أحداً منكم عمله الجنة ولا يحبره من النار ، قال : ومعنى قوله
 د ينجى ، يخلص ، والنجاة من الشيء التخلص منه ، قال ابن بطال فى الجمع
 بين هذا الحديث وقوله تعالى د وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون ،
 ماحصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال فإن درجات
 الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال ، وأن يحمل الحديث على دخول
 الجنة والخلود فيها ، ثم أورد على هذا الجواب قوله تعالى : د سلام عليكم
 ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ، فصرح بأن دخول الجنة أيضاً بالأعمال ،
 وأجاب بأنه لفظ يحمل بينه الحديث ، والتقدير : ادخلوا منازل الجنة وقصورها
 بما كنتم تعملون ، وليس المراد بذلك أصل الدخول ، ثم قال : ويجوز أن
 يكون الحديث مفسراً للآية والتقدير : ادخلوها بما كنتم تعملون مع رحمة الله
 لكم وتفضله عليكم إلى آخر ما بسطه ، حتى قال : قال ابن الجوزى : يتحصل عن
 ذلك أربعة أجوبة : الأول : أن التوفيق للعمل من رحمة الله ولولا رحمة الله
 السابقة ما حصل الإيمان ولا الطاعات ، الثانى : أن منافع العبد لسيده فعمله
 مستحق لمولاه فهما أنعم من الجزاء فهو من فضله ، الثالث : جاء فى بعض
 الأحاديث أن نفس دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال ، الرابع :
 أن أعمال الطاعات كانت فى زمن يسير والثواب لا ينفد ، فالإنعام الذى لا ينفد
 فى جزاء ما ينفد بالفضل لا بمقابلة الأعمال ،

ثم قال الحافظ بعد ما بسط الكلام : ويظهر فى الجمع بين الآية والحديث
 جواب آخر وهو أن يحمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد

به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا ، وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى ، وإنما يحصل برحمة الله لمن يقبل منه ، وعلى هذا فغنى قوله « ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » أى تعملونه من العمل المقبول ، ثم رأيت النووي جزم بأن ظاهر الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال ، واجمع بينها وبين الحديث أن التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها إنما هو برحمة الله وفضله فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل وهو مراد الحديث ، ويصح أنه دخل بسبب العمل وهو من رحمة الله تعالى انتهى مختصراً . قال القارى فى المرقاة فى حديث وفد عبد القيس : ودخول الجنة إنما هو بفضل الله لكن العمل الصالح سببه كما أن الأكل سبب الشبع والمشييع هو الله تعالى بفضلله إذ لا يجب على الله سبحانه ، ثم قال بعد بسط الكلام والتحقيق : إن المراد بالحديث انتفاء دخولها بالعمل على وجه العدل وإثباته على طريق الفضل ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لا تعارض بينهما ، فإن دخول الجنة وترتب الدرجات كليهما من فضل الله تعالى ومن رحمته ولكن فضله عز اسمه غالباً يترتب على الأعمال ، فالعلة القريبة رحمته تعالى والعلة البعيدة الأعمال ، فيصح النسبة إلى كليهما ، وقال السندي قوله « لن يدخل أحداً إلخ » أى لا يستحق بعمله دخول الجنة من غير فضل منه تعالى فإن عمله أقل قليل بالنظر إلى الجنة فكيف وهو ما عمل هذا العمل إلا بعد أن أسبغ عليه مولاه نعمه ظاهرة وباطنة وأنعم عليه بما لا يحصى قبل العمل وبعده ، بل التوفيق للعمل والتيسير له من نعمه ، فلو فرض لعمله جزاء فقد استوفاه قبل العمل وبعده بوجوه فهل يستحق الجزاء بعد ذلك على هذا العمل فضلاً عن أن يجزىه

فلا يجوز لكم أن تتركوا العمل بالكلية بل سدّدوا (١) أعمالكم وأصلحوا أفعالكم وقاربوا الخير إن لم يمكن أن تدركوه كله .

بالجنة ؟ فإدخال الله تعالى إياه الجنة في مقابلة هذا العمل أو بسببه تفضل منه وإحسان لا يستحقه العبد بعمله ، فلا ينافي الحديث نحو قوله تعالى : « وتلك الجنة التي ، الآية ، سواء جعل الباء للمقابلة أو للسببية ، أما المقابلة فلأنها لا تقتضى المساواة بل قد يكون إحساناً محضاً كما ههنا ، وأما السببية فلأنها سببية جمالية فجعل ذلك العمل سبباً لدخول الجنة عين الإحسان كما لا يخفى ، وإلى هذا يشير قوله « إلا أن يتغمدني الله » إلى آخر ما قال ، ثم قال : قوله « فسددوا ، فحناء فتوسطوا في الأعمال ولا تفرطوا فيها ، إذ ليس المدار عليها بل على الفضل ، والله تعالى أعلم ، اهـ .

(١) تقدم نحو ذلك في كتاب الإيمان في « باب الدين يسر إلخ » وتقدم في هامشه هناك شيء من البسط في ذلك ، وفي هامش البخارى هناك عن مجمع البحار : قوله « فسددوا ، أى اطلبوا السداد أى الصواب بين الإفراط والتفريط ، وإن عجزتم عنه فقاربوا أى اقربوا عنه أو قاربوا تأكيداً للتسديد ، اهـ .

كتاب "الطب"

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف النسخ في ذلك ، قال الحافظ : كذا لهم إلا النسخي فترجم كتاب الطب أول كفارة المرض ، ولم يفرد كتاب الطب ، وزاد في نسخة الصغاني : والأدوية والطب بكسر المهملة ، وحكى ابن السيد تثلثها ، والطبيب هو الحاذق بالطب ، ونقل أهل اللغة أن الطب بالكسر ، يقال بالاشتراك للدواوي وللتداوي وللدواء أيضاً ، فهو من الأضداد إلى آخر ما بسط في معناه ، قال الكرمانى وهو علم يعرف به أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويحول لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زائلة ، وقال القسطلاني : الطب بتثنية الطاء المهملة ، قال في القاموس : علاج الجسم والنفس والرفق والسحر ، وبالكسر الشهوة والإرادة والشأن والعادة ، وبالفتح الماهر الحاذق بعمله كالطبيب والطبيب الحاذق في كل شيء ، وخص به المعالج في العرف لكن كره تسميته بذلك لقوله ﷺ " أنت رفيق والله الطبيب ، أى أنت ترفق بالمرضى والله الذى يبرئه ويعافيه ، وترجم له أبو نعيم كراهية أن يسمى الطبيب الله ، والطب نوعان : طب القلوب ومعالجتها بما جاء به النبي ﷺ عن الله تعالى ، وطب الأبدان وهو المراد به ههنا ، ومنه ما جاء عن الشارع صلوات الله وسلامه عليه ، ومنه ما جاء عن غيره وأكثره عن التجربة ، وهو قسمان : ما لا يحتاج إلى نظر وفكر كدفع الجوع والعطش ، وما يحتاج إليهما كدفع

(باب هل يداوى "الرجل المرأة إلخ)

ما يحدث في البدن مما يخرج عن الاعتدال مما تفصيله في كتب القوم فلا نطيل بذكره ، وفي كتابي المواهب اللدنية جملة منه ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الشيخ ابن القيم في زاد المعاد في هديه رحمته الله في الطب الذي تطب به رحمته الله ، وبين ما فيه من الحكمة التي يعجز عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها وقال : كان من هديه رحمته الله فعل التداوى في نفسه ، والأمر به لمن أصابه مرض من أهله وأصحابه ، ولكن لم يكن من هديه ولا هدى أصحابه استعمال هذه الأدوية المركبة التي تسمى إقرا باذين ، بل كان غالب أدويتهم بالمفردات ، وربما أضافوا إلى المفرد ما يعاونه أو يكسر سورته ، وهذا غالب طب الأمم على اختلاف أجناسها من العرب والترك وأهل البوادي قاطبة ، وإنما عني بالمركبات الروم واليونانيون ، وأكثر طب الهند بالمفردات ، وقد اتفق الأطباء على أنه متى أمكن التداوى بالغذاء لا يعدل إلى الدواء ، ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل إلى المركب ، ثم بسط الشيخ ابن القيم في بيان طبه رحمته الله للأمراض الخاصة .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته تكميلاً للفائدة لأن فيه ثلاث إشكالات : الأول أنه ليس في الحديث ذكر المداواة ، والثاني لو سلم فلا يثبت بالحديث إلا أحد الجزئين من الترجمة ، والثالث وجه زيادة هل في الترجمة ، قال الحافظ : ذكر فيه حديث الربيع وليس في هذا السياق تعرض للمداواة إلا إن كان يدخل في عموم قولها ونخدمهم ، نعم ورد الحديث المذكور بلفظ : وتداوى الجرحى في باب مداواة النساء الجرحى ، من كتاب

(ورواه القمى إلخ) وهذا القمى ^(١) غير القمى المعتبر فى الروافض ، فلا يغرن أحداً قول الرافضة إن القمى معتبر حتى أنه من رواية البخارى .

الجهاد ، فجرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى ما ورد فى بعض ألفاظ الحديث ويؤخذ حكم مداواة الرجل المرأة منه بالقياس وإنما لم يحزم بالحكم لاحتمال أن يكون ذلك قبل الحجاب ، أو كانت المرأة تصنع ذلك بمن يكون زوجاً لها أو محرماً ، وأما حكم المسألة فيجوز مداواة الأجانب عند الضرورة وتقدر بقدرها فيما يتعلق بالنظر والجس باليد وغير ذلك ، اه . وقال فى الجهاد وفيه جواز معالجة المرأة الأجنبية الرجل الأجنبية للضرورة ، وقال ابن بطال : ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لأن موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد . فإن دعت الضرورة لغير المتجالات فليسكن بغير مباشرة ولا مس ، ويدل على ذلك اتفاقهم على أن المرأة إذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها أن الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل فى قول بعضهم كالزهرى ، وفى قول الأكثر تيمم ، وقال الأوزاعى تدفن كما هى ، قال ابن المنير : الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت أن الغسل عبادة والمداواة ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات انتهى مختصراً . والجزء الأول من الترجمة أثبتته الشراح كلهم بالقياس .

(١) قال الكرماني : القمى بضم القاف وشدة الميم يعقوب بن عبد الله ابن سعد منسوباً إلى قم بلد بمراق العجم ، اه . وقال الحافظ : وهو من أهل قم ونزل الرى ، قواه النسائي ، وقال الدارقطني ليس بالقوى ، وماله فى البخارى سوى هذا الموضع ، اه . وقال العيني : قم مدينة عظيمة حصينة

(وكذب بطن أخيك فيه)^(١) مجاز والجامع الدلالة والمقصود أنه ينتفع ويخبرك أنه يستضر فكان كذباً حيث أظهر ما أبطن خلافه وأراك خلاف الواقع .

وعليها سور وأهلها شيعة ، اه . وبسط الكلام على موضع قم في معجم البلدان ، وبين حدودها وأحواها ، وقال : لا يوجد فيها سنى ، ثم قال : وقد نسبوا إليها جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسن يعقوب بن عبد الله ، ومنهم أبو الحسن على بن موسى بن داود ، وقيل ابن يزيد القمى صاحب أحكام القرآن وإمام الحنفية في عصره ، اه . ورقم عليه الحافظ في التهذيب خت والأربعة ، وقال : قال أبو القاسم الطبراني كان ثقة ، وقال أبو نعيم الأصبهاني : كان جرير بن عبد الحميد إذا رآه قال : هذا مؤمن آل فرعون ، انتهى مختصراً . وما أفاده الشيخ من أنه ليس من الروافض به جزم شيخنا في البذل إذ قال : ليس هو بابن بابويه القمى الرافضى كما زعمه بعض المتأخرين ، اه . وهذا ظاهر فإن الرافضى هو ابن بابويه ، وراوى البخارى ابن عبد الله بن سعد وقد ذكره الحافظ في مقدمة الفتح في سياق أسماء من طعن فيه من رجال البخارى في المعلقات .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصراً . وأوضح منه ما قاله في الكوكب إذ قال : قوله « كذب بطن إخ » فيما أراك من أن يستضر به مع أنه لا يستضر بل ينتفع في الحقيقة ، وكان يفيد الاستطلاق إلا أن الظاهر للرأى كان هو الضرر فكان الذى قاله البطن بلسان حاله من الاستضرار كان كذباً ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله السكرماني إذ قال : قوله « صدق الله » أى حيث قال تعالى « فيه شفاء للناس » والعرب تستعمل

الكذب بمعنى الخطأ والفساد ، ويقال كذب سمعى أى زل ، ولم يدرك ما سمعه فكذب بطنه حيث ما صلح لقبول الشفاء وزل عن ذلك ، اه . وهكذا حكمة الحافظ عن الخطأى وغيره ، ثم قال : وقد اعترض بعض الملاحدة فقال العسل مسهل فكيف يوصف لمن وقع به الإسهال ؟ والجواب أن ذلك جهل من قائله ، هل هو كقوله تعالى : بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، فقد اتفق الأطباء على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والعادة والزمان والغذاء المألوف والتدبير وقوة الطبيعة ، وعلى أن الإسهال يحدث من أنواع منها الهیضة التى تنشأ عن تخمة ، واتفقوا على أن علاجها بترك الطبيعة وفعلها ، فإن احتاجت إلى مسهل معين أعينت ما دام بالعليل قوة ، فكان هذا الرجل كان استطلاق بطنه عن تخمة أصابته فوصف له النبي ﷺ العسل لدفع الفضول المجتمعة فى نواحي المعدة والأمعاء ، لما فى العسل من الجلاء ودفع الفضول التى تصيب المعدة من أخلاط لزجة تمنع استقرار الغذاء فيها وللمعدة حمل كخمل المنشفة فإذا علقت بها الأخلاط اللزجة أفسدتها وأفسدت الغذاء الواصل إليها فكان دواؤها باستعمال ما يجلو تلك الأخلاط ولا شىء فى ذلك مثل العسل ، لاسيما إن مزج بالماء الحار ، وإنما لم يفده فى أول مرة لأن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكية بحسب الداء إن قصر عنه لم يدفعه بالكية وإن جاوزه أوهى القوة وأحدث ضرراً آخر فكانه شرب منه أولاً مقداراً لا يفي بمقاومة الداء فأمره بمعاودة سقيه فلما تكررت الشرابات بحسب مادة الداء برأ بإذن الله تعالى ، وفى قوله ﷺ : د وكذب بطن أخيك ، إشارة إلى أن هذا الدواء نافع ، وأن بقاء الداء ليس لقصور

قوله : (سبقك بها عكاشة) وإنما (١) قال ذلك لعله بأنه ليس فيه من الخصال ما يجعله مستحقاً لتلك المنزلة غير أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك بحيث لا يؤدي إلى كسر قلبه .

(باب (٢) الجذام)

الدواء في نفسه ولكن لكثرة المادة الفاسدة ، فن ثم أمره بمعاودة شرب العسل لاستفراغها فكان كذلك وبرأ بإذن الله ، إلى آخر ما بسطه .

(١) هكذا أفاده الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قال : ليس المراد ما فهمه الشراح ههنا بل المراد : إنك لست بهذه المثابة في الصفات المذكورة حتى أخبرك بأنك منهم ، وأما عكاشة فقد كان ، اه . وأجل في هامشه الكلام على أقوال الشراح في ذلك ، فقال : قيل كأنه عليه السلام لم يؤذن له في ذلك المجلس بالدعاء إلا لواحد ، ومعنى الحديث على مختار الشيخ سبقك عكاشة ، أي بهذه الصفات التي أدير الأمر عليها ، وقيل إنه كان منافقاً ، وقيل سأل عكاشة بصدق القلب فأجيب بخلاف الثاني ، يعني سأل حرصاً على عكاشة ، وقيل أنكسر عليه السلام حسماً للتمسلسل ، وقيل علم بالوحي الإجابة في عكاشة دون غيره ، وقيل كان في وقت سؤال الأول ساعة الإجابة وانقرضت في وقت الثاني ، انتهى مختصر أمن الفتوح وزيادة عليه . فالذكر ههنا سبعة أجوبة مع مختار الشيخ ، وسيأتي شيء من الكلام على هذا الحديث في باب « يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب » من كتاب الرقاق .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على إشكال يرد على الترجمة أن حقها أن تذكر في كتاب المرضى السابق دون كتاب الطب ،

ولم يتعرض لذلك الإشكال أحد من الشراح ، ويمكن التفصلي عنه أن الإمام البخارى ذكره لقوله وَاللَّهِ في الحديث ، فر من المجذوم ، وهى من الحمية التى تناسب كتاب الطب ، ولا يرد أنه سياتى فى الكتاب بعض الأبواب المتعلقة بالأمراض ، لأن للتوجيه فيها مساعاً كما لا يخفى ، ويشكل على الحديث أن ظاهره يخالف لقوله وَاللَّهِ لا عدوى ، قال الكرماني : قال ابن بطال : قيل هو منافض لقوله لا عدوى ، قلنا إنه عام مخصوص أى لا عدوى إلا من الجذام ، وقال أيضاً إن أمره به لم يكن للإلزام . وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل مع المجذوم ، وقال بعضهم لا عدوى بطبعه ولكن قد يكون بقضاء الله وإجرائه العادة فى التعدى من المجذوم ، قال الخطابى : المجذوم تشتد رائحته حتى يتضرر به من أطال مجالسته ، وربما نزع ولده إليه ولذلك جعل للمرأة الخيار إذا وجد الزوج مجذوماً ، وقيل إنما أمره بالفرار لأنه إذا رآه (*) صحیح البدن سليماً من الآفة التى به عذمت حسرته واشتد أسفه على ما ابتلى به ونسى سائر ما أنعم الله به عليه ، فيكون سبباً لمحبة أخيه وبلاته ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط فى الطيرة وفى حديث لا يحل الممرض على المصحح ، وفى لفظ للبخارى لا يوردن ممرض على مصحح ، وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال عديدة : الأول والثانى الترجيح ، وقد سلكه فريقان أحدهما سلك ترجيح الأخبار الدالة على نفي العدوى وتزييف الأخبار الدالة على عكس ذلك ، والفريق الثانى سلكوا فى الترجيح عكس هذا فردوا حديث لا عدوى بأن أبا هريرة رجع عنه ، ورد بأن الحديث ثبت من غير طريق أبى هريرة ، فالصواب الذى عليه

الجمهور الجمع بينهما ، فإن طريق الترجيح لا يصر إليها لأمع تعذر الجمع
وهو ممكن ، فهو أولى ، وفي طريق الجمع عدة مسالك أحدها نفي العدوى
جملة ، والأمر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم كما تقدم قريباً في كلام الكرماني ،
الثاني: حمل الخطاب بالنفي والإثبات على حالتين مختلفتين ، فحيث جاء
لاعدوى ، كان المخاطب بذلك من قوى يقينه وصح توكله بحيث يستطيع
أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى ، وعلى هذا يحمل حديث جابر في الأكل
مع المجذوم ، وسائر ماورد من جنسه ، وحيث جاء « فر من المجذوم » كان
المخاطب بذلك من ضعف يقينه فلا يكون له قوة على دفع اعتقاد العدوى ،
فأريد بذلك سد باب اعتقاد العدوى ، وقد فعل ﷺ كلاً الأمرين ليتأسي
به كل من الطائفتين ، الثالث: أن إثبات العدوى في الجذام ونحوه مخصوص
من عموم النفي ، الرابع: أن المجذوم تشتد رائحته حتى يسقم من أطال مجالسته
ومضاعفته ، ولذا يأمر الأطباء بترك مخالطة المجذوم لأعلى طريق العدوى
بل على طريق التأثير بالرائحة ، ولأن الجرب الرطب قد يكون
بالبعير فإذا خالط الإبل أو حركها وصل إليها بالماء الذي يسيل منه ،
الخامس: أن المراد بالنفي أن شيئاً لا يعدى بطبعه نقياً لما كانت الجاهلية
تعتقد بل بإجراء الله تعالى العادة في التمدي ، السادس: العمل بنفي العدوى
أصلاً ورأساً ، وحمل الأمر بالمجانبة على سد الذريعة لئلا يحدث للمخالط
شبهة فيظن أنه بسبب المخالطة ، واختار الطحاوى في معاني الآثار هذا
المسلك ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، فهذه ستة مسالك في الجمع بين الأحاديث
والإثبات في الترجيح فصار المجموع ثمانية أقوال .

قوله (لم يحفظ إلخ) يعنى (١) بذلك أنه لم يذكر لفظ عليه وإنما ذكر لفظة

(١) اعلم أولاً أن هذا المحل مشكل لاختلاف نسخ البخارى فى أول الحديث ، فى نسخ الهندية حدثنا على بن عبد الله ناسفیان قال الزهرى إلخ بلفظ وقد أعلقت عليه ، هكذا فى المتن ، وفى نسخة الحاشية أعلقت عنه وهكذا فى نسخة الكرماني ، والنسخة المصرية التى عليها حاشية السندى بلفظ أعلقت عليه ، وهكذا فى نسخة العيني ولم يتعرضوا لاختلاف النسخ ، وهكذا فى القسطلاني بلفظ عليه ، ثم قال ولأبى ذر عن المستمل والكشميني عنه ، انتهى . وهكذا بلفظ عنه فى نسخة الفتح ، ولم يتعرض لاختلاف النسخ ، وبه جزم فى تقرير المكي إذ قال : قوله وقد أعلقت عليه ، الصواب وقد أعلقت عنه لأن هذا رواية سفیان ، وسيصرح بأن المحفوظ عنه لاعليه ، فذلك تصرف من أحد أصحاب سفیان قصد النقل بالمعنى بجعل كلمة على بمعنى عن كما هو شائع ، انتهى . وثانياً أن الصواب عندى فى رواية الزهرى أعلقت عليه لأنه هو المروى عن الزهرى برواية شعيب عنه كما سيأتى فى باب العذرة قريباً ، ورواية إسحق عن الزهرى كما سيأتى فى باب ذات الجنب ، وثالثاً أنهم اختلفوا فى فاعل قوله بين ، قال الكرماني قوله بين أى رسول الله ﷺ ، وقال التيمى قال ابن المدينى قال سفیان : أى بين لنا الزهرى ثنتين ، انتهى . أى اثنتين من السبعة ، وهكذا ذكر القولين العيني ، واقتصر القسطلاني على الأول ، ويشكل على قول التيمى سياق الحديث بلفظ سمعت الزهرى يقول : بين لنا اثنتين فإن كان فاعله غير النبي ﷺ فيكون أحداً من فوق الزهرى لا الزهرى لقوله بين لنا .

عنه ثم إن (١) الذى ذكر عن لعله حمل الهمزة على السلب والإزالة فيصح إيراد كلمة عن صلة له بهذا المعنى ، أى كنت أزلت عنه العلق ، ثم إنه يستشكل

(١) وفي الكرماني قال الخطابي: الصواب ما حفظه سفيان ، وقد نجى . على بمعنى عن ، قال تعالى : إذا اکتالوا على الناس ، أى عنهم ، وقال النووى علقت عليه وعنه لغتان ، انتهى . وهكذا فى العيني وزاد ، قال ابن بطال الصحيح أعلقت عنه .

ثم لا يذهب عليك أن ههنا اختلافاً آخر فى الروايات وهو فى لفظ أعلقت ، فى البخارى فى رواية الباب أعلقت ، قال الحافظ فى باب العذرة وتقدم من رواية سفيان عن الزهرى بلفظ أعلقت ، وههنا معلقاً من رواية يونس عن الزهرى علقت عليه بتشديد اللام ، والصواب أعلقت والاسم العلق - بفتح المهملة - قال عياض : وقع فى البخارى أعلقت وعلقت والعلق والإعلاق ، ولم يقع فى مسلم إلا أعلقت ، وذكر العلق فى رواية والإعلاق فى رواية ، والكل بمعنى جاءت به الروايات لكن أهل اللغة إنما يذكرون أعلقت ، والإعلاق رباعى ، وتفسيره غمز العذرة وهى اللهاة بالإصبع ، ووقع فى رواية يونس عند مسلم قال : أعلقت غمزت ، وقوله فى الحديث ، علام ، أى لآى شئ . وقوله : تدغرن ، خطاب للنسوة وهى بالنين المعجمة والدال المهملة ، والدغر غمز الحلق ، انتهى . قال الكرماني : قوله أعلقت من الإعلاق ياهمال العين ، وهو معالجة عذرة الصبي ورفعها بالإصبع ، والعذرة - بضم المهملة وإسكان المعجمة - وبالراء وجع الحلق ، وذلك الموضع أيضاً يسمى عذرة يقال أعلقت عنه أمه إذا فعلت ذلك به ، وغمزت ذلك المكان بأصبعها ودفعته ، وقيل كان عاذنهن فى معالجة العذرة أن تأخذ

إنكار سفيان على معمر في روايته كلة عن (١) مع أن نفسه يرويه بكلمة عن كما هو في نسخة المتن والجواب [بياض (٢) في الأصل] .

المرأة خرقه فتفعلها فتلا شديداً وتطعن موضعها فينفجر منه الدم ، وقوله تدغرن بفتح المعجمة من الدغر بالمهملة ثم المعجمة والراء وهو رفع لهاة الصبي المعذور ، وفي بعضها تدغرن من باب الافتعال . وقوله العلاق بفتح العين وكسرها وفي بعض الإعلاق مصدر ، ومعناه إزالة العلوق وهي الداهية والآفة ، اهـ .

(١) هكذا في الأصل ، وهو زلة قلم ، والصواب بدله كلة على مع أن نفسه يرويه بكلمة على كما هو في نسخة المتن ، اهـ . لأن ما في نسخة المتن هو بلفظ على لا بلفظ عن ، ولأن إنكار سفيان على معمر في روايته كلة على لا على كلة عن كما ترى ، ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا عن تقرير المحكي .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ويظهر الجواب بما في تقرير المحكي إذ قال بعد قوله المذكور قريبا بعد قوله قصد النقل بالمعنى بجمل كلة على بمعنى عن كما هو شائع ، ثم الفرق بينهما إن أعلقت عنه بمعنى أزلت العلقه عنه ، والهمزة للسلب ، وأعلقت عليه بمعنى جعلت الشيء معلقا عليه كتعليق القلادة أو نحوه على عنقه ، ولا شك أن هذا المعنى لا يستقيم ههنا ، فالصواب ما حفظه سفيان ، أما معمر فقد قصد النقل وجمل كلة على بمعنى عن تشبيهاً على أن إزالة العلقه على هذه الهيئة ضرر عليه ، قوله : ووصف سفيان إلخ ، يعنى بين لنا سفيان هيئة تحنيك الغلام والإعلاق عنه ، فأدخل إبهامه في حنكه مريد أنه أن يرفع حنكه الأعلى بإبهامه إلى الجانب الفوق كما تفعله المرأة بالصبي ، قوله ولم يقل يعنى بين لنا هيئة تحنيك الغلام بالإشارة لا بالقول بأن يقول اعلقوا عنه شيئاً ،

(باب الحمى^(١) من فيح جهنم)

فالحاصل أنه اكتفى في بيان هيئة التحريك بالإشارة ولم يضم معها البيان باللسان بأن يقول : أعلقوا عنه أى عن الغلام شيئاً ، قوله «علقت عليه» التفعيل للسلب وكلمة على بمعنى عن ، اعلم أن أعلقت عنه نص في إزالة العلق ، أما أعلقت عليه أو علقت عليه ف مشترك إن جعل كلمة على بمعنى الاستعلاء فهما بمعنى التعليق ، وإن جعلت بمعنى عن فهما بمعنى الإزالة ، اهـ . قال القسطلاني والهمزة في أعلقت للإزالة أى أزلت الآفة عنه ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ههنا لأنه أجل الكلام عليه في الكوكب إذ قال : لا حاجة إلى تخصيصه بقسم من أقسام الحمى ، بل الأمر باق على عمومه غاية الأمر أن التبريد قد يضر المريض المحموم بوجه آخر لا لجهة الحمى نفسها ، اهـ . وبسط شيء من الكلام على ذلك في هامش الكوكب ، وأبسط منه في الأوجز ، وفيه أبحاث عديدة لطيفة في المراد من فيح جهنم ، وفي أن المراد من الماء ماء زمزم خاصة كما ورد ، أو عام ، وفي المراد من التبريد : هل المراد منه الاغتسال أو الشرب أو الرش أو صدقة الماء ؟ كما قيل ، وفي أنه ينفع الحمى لجميع أنواعه أو يختص بنوع منه دون نوع ؟ وفي الجواب عما أورد عليه بعض الأطباء الجهلة أنه يضر بالحمى ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وكتب في حاشية الكوكب : أنه وقع في سالف الزمان في بلدة ميرته شدة الحمى ، وقد ضاع فيها رجال كثيرون ، فعمل مولانا محمد قاسم النانوتوى بهذا العلاج الغسل فاشتفى سبعمائة نفر ، وفيه در مشايخنا ، انتهى . وما يجب التنبيه عليه أن العبرة في أمثال هذه الأمور لقوة الإيمان وشدة الاعتقاد كما لا يخفى ، وقال السندي ، للحديث تأويلات

(باب^(١) ما يذكر في الطاعون)

(باب النفث في الرقية)

إثبات^(٢) الترجمة بالرواية مبنى على نوع مقايضة وتعمدية للحكم لوجود علته ، والله أعلم .

كثيرة أشار المصنف إلى بعضها بحديث أسماء المذكور بعد ذلك ، وقد سبق في الكتاب إشارة إلى أن المراد بما زمزم ، وبما يحتمله الحديث أن يكون كناية عن تغطية المحموم والسعى في خروج العرق منه بما أمكن على أن المراد بالماء العرق المعلوم أنه يبرد الحمى ، ويحتمل أن يكون كناية عن الاشتغال بما يستحق به المحموم الرحمة من التصديق وغيره من أعمال البر ، على أن المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهها على أن الشيخ قد أجل الكلام على الطاعون والفرار منه في الكوكب ، وتقدم في الالامع الإشكال على حديث « لا يخرجكم إلا فراراً منه » ، في أبواب ما ذكر عن بني إسرائيل ، وتقدم البسط على الطاعون في الأوجز .

(٢) قال الحافظ في وجه المناسبة : قوله فلينفث ، هو المراد من الحديث المذكور في هذه الترجمة لأنه دل على جدواها ، انتهى . وتعقب عليه العيني قد ذكر قول الحافظ مختصراً بقوله قال بعضهم إلخ ، ثم قال : قلت الترجمة في النفث في الرقية ، وفي الحديث النفث في الرؤيا ، فلا مطابقة إلا في مجرد ذكر النفث ، ولكن النفث إذا كان مشروعاً في هذا الموضع يكون مشروعاً في غير هذا الموضع أيضاً قياساً عليه ، وهذا يحصل التطابق ، قال الكرماني

(فجعل يمر النبي ﷺ إلخ) ظاهر ما (١) في العبارة يشمر بنوع تكرار لأن قوله ليس معه أحد نفي معية أحد مطلقاً ، وقوله « والنبي ليس معه الرهط ، يصدق على ما إذا كان معه رجل أو رجلان أو لم يكن معه أحد فلزم أن يكون قوله « والنبي ليس معه الرهط ، تكراراً لأنه لا يتحقق إلا في ضمن فردين أن لا يكون معه أحد ، وقد ذكره بعدد أن يكون معه رجل أو رجلان ، وقد ذكره أولاً والجواب أنه قصد في قوله : « والنبي ليس معه أحد ، نفي المعية مطلقاً وفي قوله « ليس معه الرهط ، نفي الجماعة وفي قوله « النبي معه الرهط ، إثبات معية الجماعة ، وفي قوله « معه الرجل والرجلان ،

فإن قلت : ما وجه تعلقه بالترجمة إذ ليس فيه ذكر الرقية ؟ قلت التعوذ هو الرقية ، قال العيني : هذا أيضاً مثل كلام البعض المذكور ، وليس فيما تلاه ما يشفي العليل ولا ما يروى الغليل ، والوجه ما ذكرنا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : في هذه الترجمة إشارة إلى الرد على من كره النفث مطلقاً - كالأسود بن يزيد أحد التابعين - تمسكاً بقوله تعالى « ومن شر النفاثات في العقد ، وعلى من كره النفث عند قراءة القرآن خاصة كإبراهيم النخعي ، فأما الأسود فلاحجة له في ذلك ، لأن المذموم ما كان من نفث السحرة وأهل الباطل ، ولا يلزم منه ذم النفث مطلقاً ، ولا سيما بعد ثبوته في الأحاديث الصحيحة ، وأما النخعي فالحجة عليه ما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري ثالث أحاديث الباب وفيه : أنه قرأ بفاتحة الكتاب وتفل ، ولم ينكر ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم فكان ذلك حجة ، انتهى . وقال الكرماني : ثم إن الرقي والعزائم لها آثار عجيبة تتقاعد العقول عن الوصول إلى كنهها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في السؤال والجواب . لكنه مبني على النسخة

إثبات معية واحد أو اثنين وإن لزم فى بعض الشوق تضمن ما ذكر فى الشق الآخر غير أنه لا تكرر بالنظر إلى ما هو مدلول مطابق له ومقصود منه:

(باب لاهامة^(١))

الهندية الموجودة عندنا ، وأما غيرها من النسخ المصرية من الكرماني والعيني والفتح والقسطلاني والنسخة التي عليها حاشية السندی ليس فى واحد منها قوله « والنبي ليس معه الرهط » ، ولم يتعرض واحد من الشراح لهذا اللفظ ، ولم يتعرض له أيضا فى تقرير المسكى واللاهورى ، ويمكن التفصى عن أصل الإشكال بأن إطلاق الرهط على ما دون العشرة ، أو إلى الأربعين كما فى القسطلاني ، فيكون النقي باعتبار أحد العددين والإثبات باعتبار العدد الآخر ، وسيأتى الحديث فى الرقاق فى « باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب » ، بلفظ فأجد النبي يمر معه الأمة ، والنبي معه نفر ، والنبي يمر معه العشرة ، والنبي يمر معه الخمسة ، والنبي يمر وحده ، الحديث ، قال الحافظ قوله الأمة أى العدد الكثير ، ثم قال بعد ذكر الروايات المختلفة : الحاصل من هذه الروايات أن الأنبياء يتفاوتون فى عدد أتباعهم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على إشكال قوى ، وهو أن هذه الترجمة سببها المصنف قريبا بهذا اللفظ فصارت الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة وإن كانت مكررة باللفظ لكن ليست بمكررة باعتبار المعنى والمقصود ، ونظيره تقدم فى كتاب العلم من باب فضل العلم ، وذلك لاختلاف العلماء فى تفسير الهامة ، فالمراد بالهامة ههنا البومة : الطائر المشهور ، والعرب - بل المعجم أيضا - كانوا يتشاءمون بها ، وهو إذا جلس على دار أحدهم يظنون أنه ناع لهم ، ويكون جلوسه

(فلم ينه عنه) ما لم تكن فيه كلمة منبهة عنها بما فيه شرك أو كفر أو غير ذلك .

على البيت سبب النحوسة والآفة لأهل الدار ، وفى الأوجز اسم طائر من طير الليل كانوا يتشاهمون به فيصدم عن مقاصدهم ، وقيل : هو البومة كانوا يتشاهمون بها فيزعمون أنها إذا وقعت على بيت خرج منه الميت ، انتهى . ولذا ذكره الإمام البخارى فى أبواب التطير والفعال ، والمراد بالباب الآتى ما قال بعضهم فى تفسير الهامة : إن روح القتيل الذى لا يدرك بثأره يصير هامة ويقول : اسقونى ، وفى الأوجز قيل : المراد نفي زعمهم أنه إذا قتل قتيل خرج من رأسه طائر فلا يزال يقول اسقونى اسقونى حتى يقتل قاتله ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز . ويؤيد ذلك أن الإمام البخارى ذكر هذا الباب الثانى فى أبواب السحر ، ثم رأيت الحافظ أشار إلى نحو ذلك مختصراً إذ قال : قوله باب لاهامة كذا للجميع ، وذكر فيه حديث أبى هريرة ، ثم ترجم بعد سبعة أبواب « باب لاهامة » ، وذكر فيه الحديث المذكور مطولاً ، وهذا من نوادر ما اتفق له أن يترجم للحديث فى موضعين بلفظ واحد ، ثم ظهر لى أنه أشار بتكرار هذه الترجمة إلى الخلاف فى تفسير الهامة ، انتهى . فأشار الحافظ أيضاً إلى اختلافهم فى تفسير الهامة بدون هذا التفصيل الذى ذكرته . (١) ما أفاده الشيخ قدس سره من القيد هو ظاهر ، وفى المشكاة

برواية مسلم عن عوف بن مالك : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك ، قال ابن القيم فى إعلام الموقعين : النشرة حل محرر بسحر مثله ، وهو الذى من عمل الشيطان ، فإن السحر من عمله فيقترب إليه الناشر والمنتشر بما يحب ، فيبطل عمله عن المسحور ، والثانى انشرة بالرقية والتميزات والدعوات والأدوية المباحة ، فهذا جائز ، بل مستحب ، وعلى

قوله (تحت رعوقة) إن أريد^(١) بها ما في أسفل البئر فالأمر أظهر ، وإن أريد ما على رأس البئر فالمراد بكونه تحتها كونه بجذائها وموازيها لها .

النوع المذموم قول الحسن : لا يحل السحر إلا ساحر ، اه . وفي تقرير المكي : جاز السحر إذا خلا عن كلمة المعصية ، وعن المضرة لأحد ، اه . قال الحافظ : قوله «أو ينشر» بتشديد المعجمة من النشرة بالضم ، وهي ضرب من العلاج يعالج به من يظن أن به سحراً أو مساً من الجن ، قيل لها ذلك لأنه يكشف بها عنه ما خالطه من الداء ، ويوافق قول سعيد بن المسيب ما تقدم في د باب الرقية ، في حديث جابر عند مسلم مرفوعاً : «من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل» ، ويؤيد مشروعية النشرة ما تقدم في حديث «العين حق» ، إلى آخر ما قاله ، وفي تقرير المكي النشر مشترك بين عمل خاص للحب وبين كشف السحر ، ففي موضع النهي يراد به المعنى الأول ، وفي موضع الإجازة يراد به المعنى الثاني ، اه . قال القسطلاني تبعاً للكرماني : وفي كتب وهب بن منبه أن يأخذ سبع ووقات من سدر أخضر فيدقها بين حجرين ثم يضر بها بالماء ، ويقرأ آية الكرسي وذوات د قل ، ثم يحسونه ثلاث حسوات ، ثم يغتسل به ، فإنه يذهب عنه ما كان به ، وهو جيد بالرجل إذا احتبس عن أهله ، اه .

(١) قال الكرماني : الرعوقة بالراء المهملة والفاء : حجر في أسفل البئر ، وقيل : هو في أعلى البئر يقوم عليه المستقي ، اه . وقال الحافظ الرعوقة : حجر يوضع على رأس البئر لا يستطيع قلعه ، يقوم عليه المستقي ، وقد يكون في أسفل البئر ، وقال أبو عبيد : هي صخرة تنزل في أسفل البئر إذا حفرت يجلس عليها الذي ينظف البئر ، وهو حجر يوجد صلباً لا يستطيع

(باب ^(١) السحر)

نزع فيترك ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله ، تحت رعوقة ، وهي حجر يقوم عليه المستقي من البئر ، والمراد أنه كان في أسفل البئر على محاذاة الرعوقة ، سمتهما ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تنبيهاً على أن الترجمة مكررة ولم يتعرض الشراح لتوجيه التكرار ، بل قال الحافظ وتبعه القسطلاني ، كذا وقع ههنا للكثير ، وسقط لبعضهم وعليه جرى ابن بطلال والإسماعيلي وغيرهما وهو الصواب ، لأن الترجمة قد تقدمت بعينها قبل يباين ، ولا يبعد ذلك للبخاري إلا نادراً عند بعض دون بعض ، اهـ . مختصراً . قال العيني : وهو مكرر بلا فائدة ، لأنه ذكر فيما قبل ، فلذلك بعض الرواة أسقطه ، وكذا ابن بطلال والإسماعيلي لم يذكروه ، وهو الصواب ، وسكت عنه الكرماني وصاحب التيسير ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسبثات أن الغرض من الترجمتين مختلف ، فالغرض من الأولى إثبات السحر رداً على من أنكره ، ولذا أورد الإمام البخاري فيها الآيات المثبتة للسحر ، قال القاري في المرقاة : اعلم أن للسحر حقيقة عند عامة العلماء خلافاً للمعتزلة وأبي جعفر الإستراباذي ، اهـ . قال الحافظ : واختلف في السحر فقيل تخيل فقط ولا حقيقة له ، وهذا اختيار أبي جعفر الإستراباذي من الشافعية وأبي بكر الرازي من الحنفية وابن حزم الظاهري وطائفة ، قال النووي : والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة ، إلى آخر ما بسط فيه ، حتى قال : ونقل الخطابي أن قوماً

(بمعنى حديث) على^(١) بيان للضمير المجرور في قوله «غيره»، والحاصل أن في غير حديث على تنصبص على السبع .

أنكروا السحر مطلقاً، وكأنه عن القائلين بأنه تخييل فقط ، وإلا فهي مكابرة ، وقال المازري : جمهور العلماء على إثبات السحر وأن له حقيقة ، ونرى بعضهم حقيقة وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة وهو مردود لورود النقل بإثبات السحر إلى آخر ما بسط فيه ، والترجمة الثانية لأحكام السحر من جواز العلاج له بالدعاء وغيره ، أو يقال : أشار إلى أن العلاج بالدعاء أفضل من العلاج بالدواء ، وسيأتي في كتاب الدعوات «باب تكرير الدعاء» وذكر فيه حديث صحه عنه ، وأشار بذلك إلى أنه ينبغي للمسحور أن يكرر الدعاء ، فقد كرر النبي ﷺ الدعاء له ، فقد دعا ثم دعا ، وتقدم الكلام على السحر وأنواعه وتفصيله في كتاب الأنبياء في قصة موسى عليه السلام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن المذكور في حديث على «من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ، وليس فيه ذكر العدد» ، وأما في حديث غير على فقيدته بسبع تمرات ، قال الحافظ : كذا أطلق في هذه الرواية ، ووقع مقيداً في غيرها ، ففي رواية جمعة وابن أبي عمرو سبع تمرات ، وكذا أخرجه الإسماعيلي من رواية دحيم عن مروان ، ثم بسط الحافظ الروايات المقيدة بذلك ، قال القسطلاني : قوله «غيره» أي غير على شيخ المؤلف ، وكأنه أراد جمعة ، اهـ . وفي هامش القسطلاني قوله «جمعة» بضم الجيم وسكون الميم ، هو ابن عبد الله بن زياد بن شداد السلي ، واسمه يحيى وجمعة لقبه ، أفاده في الفتح في «باب العجوة» من كتاب الأطعمة ، اهـ .

(باب "شرب السم الخ)

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أن هذا الحكم يختص بالعجوة أو يعم غيرها وبعده هل يختص بتمر المدينة أو يعم غيرها ، وهل لعدد السبع دخل في التأثير أو المراد مجرد التكثير ، وهل يختص بالتمر أو يدخل فيه كل دواء حار وغير ذلك من الأبحاث اللطيفة المتعلقة بالحديث المذكور في الشروح لاسيما في الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحا وتكميلا للفائدة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكر في الباب أربعة مسائل ، الأولى: شرب السم ، وهو حرام بالحديث الأول ، والثانية: التداوى بالسم جائز ، لأن مدار النهى على القتل والضرر ، فإذا لم يضر فلا بأس به فيجوز التداوى به كما يتداوى بالمباحات كالعجوة ، ولذا ذكر البخارى حديث العجوة إشارة إلى أن التداوى بالمباحات لا بأس به ، بل ينبغي كما أشار إليه بالحديث الثانى ، وفي بعض ألفاظه ترغيب لذلك كما فى النسائى من حديث جابر رفعه: «العجوة من الجنة وهى شفاء من السم» ، والثالثة: الدواء بما يخاف منه ، والضمير المجرور فى منه عائد إلى الموصول فى قوله بما ، ويثبت ذلك الجزء الأول من الترجمة ، فإن شرب السم لا يجوز حين يقتل ، وأما قبل ذلك فلا بأس به ، قال الحافظ: قوله «منه» أى من الموت به أو واستمرار المرض ، فيكون فاعل ذلك قد أعان على نفسه ، وأما مجرد شرب السم فإيس بحرام على الإطلاق ، لأنه يجوز استعمال اليسير منه إذا ركب معه ما يدفع ضرره إذا كان فيه نفع ، أشار إلى ذلك ابن بطلان ، وقد أخرج

ابن أبي شيبة وغيره أن خالد بن الوليد لما نزل الحيرة قيل له : احذر السم
لاتسقيكه الأعاجم ، فقال اتقوني به ، فأخذه بيده ثم قال : بسم الله واقفحه
فلم يضره ، والرابعة : الخبيث ، قال الحافظ : يجوز جره والتقدير : والتداوى
بالخبيث ، ويجوز رفعه على أن الخبر محذوف ، والتقدير : ما حكمه ؟ أو هل يجوز
التداوى به ؟ وقد ورد النهي عن تناوله صريحاً ، أخرجه أبو داود وغيره عن
أبي هريرة مرفوعاً ، وقد ورد في آخر الحديث متصلاً به معنى السم ، ولعل
البخاري أشار في الترجمة إلى ذلك ، انتهى مختصراً . والحديث الذي أشار
إليه الحافظ من حديث أبي هريرة لفظه عند الترمذي عن أبي هريرة قال :
نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث ، معنى السم ، واختلفوا في مصداق
الخبيث ، قال الحافظ : وحمل الحديث على ما ورد في طرقة أولى ، اهـ .
يعنى إذا ورد تفسيره بالسم فهو أولى من غيره ، وبهذا التفسير يثبت .
هذا الجزء من الترجمة ، وذكر البخاري الترجمة بلفظ الخبيث بالعموم
لوروده في الحديث .

تم بحمد الله . وتوفيقه الجزء التاسع من . لامع الدراري على جامع
البخاري ، ولبه الجزء العاشر وأوله كتاب اللباس إن شاء الله .

فهرس

الجزء التاسع من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٢	إذا جامعها من ورائها .	١	كتاب التفسير
٢٢	قول ابن الزبير لعثمان لم كتبت الآية المذسوخة أى آية الحول .	٣	دأب الإمام البخارى فى التفسير .
٢٤	قول مجاهد وعطاء فى تفسير آيات العدة .	٦	مدنين محاسبين .
٢٧	عدة الحامل وضعه لأبعد الاجاين واختلافهم فى أقل مدة الحل وأكثرها .	٨	المن صفة .
٣٠	باب قوله تعالى وقوموا لله قانتين .	١١	والذين آتيناكم الكتاب يعرفونه .
٣١	وسع كرسية : عليه .	١٢	كان فى بنى اسرائيل القصاص .
٣١	فبهت الذى كفر .	١٤	يفطر من المرض كله .
٣٣	غضب عمر رضى الله عنه على قولهم الله أعلم .	١٤	وعلى الذين يطبقونه الآية ودرجات
٣٤	باب وإن كان ذو عسرة الآية .		فرضية الصوم .
		١٦	كانوا لا يقربون النساء رمضان كله .
		١٧	أبصرت الخيطين .
		١٨	إنكار ابن عمر عن الخروج فى فتنة
			ابن الزبير رضى الله عنه .
		٢٠	يأتيا فى أى فى الدبر .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٥	قد نسخت إن تبدوا ما في أنفسكم الآية .	٥٧	المنافق ووجه اشتقاقه .
٣٦	قوله تعالى يخرج الحي من الميت الآية .	٥٨	لقد أنزل النفاق على قوم خير منكم .
٣٧	وأخر مثابها : يصدق بعضه بعضاً .	٥٩	من تكلمه الذنب ومضى الكلالة .
٣٩	ابتقاء الفتنة أى المشتبهات .	٦٠	أن تبوء يائى وإثمك .
٤٠	لجعلها فى حسان وأبى وأنا أقرب إليه .	٦١	أجور من مهور من وحكم المنعة .
٤٠	خير الناس للناس .	٦٢	من أحيها فقد أحيى الناس .
٤١	لأحدى الحسنين : فتحاً وشهادة .	٦٣	ما تقول يا أبا قلابة فى حديث القسامة .
٤٤	قول ابن عباس ما لكم ولهذه أى قوله تعالى : ولا تحسبن الذين يفرحون ، الآية .	٦٥	قوله : لا يؤاخذكم الله باللغو .
٤٦	اضطجعت فى عرض الوسادة إلخ .	٦٥	ويا أيها الذين آمنوا لا تحرموا ، إلخ الكلام على الاختصاص .
٤٧	قوامكم من معايشكم .	٦٧	غاية امشال الصحابة لأوامر الشرع .
٤٩	فنزلت ، يوصيكم الله ، .	٧١	« إذ قال الله ، — إذ صلة .
٥٠	للولى معان كثيرة .	٧٣	تطبيقه بآئنة أى مبانة .
٥٠	« إن الله لا يظلم مثقال ذرة . »	٧٤	« متوفيك ، يميتك .
٥٢	المراد بغبرات أهل الكتاب .	٧٧	حديث لو كان موسى حياً .
٥٣	معنى الطاغوت والجلبت .	٧٩	فتنتهم معذرتهم .
٥٤	« إن يدعون إلا إناثاً . »	٨٠	« باسطوا أيديهم ، .
٥٥	« إن المنافقين فى الدرك الأسفل . »	٨١	سرمداً : دائماً ، والجمع بينه وبين الليل سكناً .
		٨١	رهوت خير من رحوت والتفاضل بين الحشية والرجاء .
		٨٤	وكيل : حفيظ .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٤	ضروب من العذاب .	١٠٢	« الذين أحسنوا الحسنى » .
٨٥	قوله « مستدرجهم » .	١٠٣	« ألا أنهم يننون صدورهم » .
٨٦	يبدونهم : يزينون .	١٠٥	عنيد : إلخ تأكيد التجبر .
٨٦	خيفة : خوفاً وخفية إلخ .	١٠٥	« حميد مجيد » .
٨٨	أرني : أعطنى .	١٠٦	الظهري مهنا إلخ .
٨٨	قوله غامر : سابق بالخير .	١٠٦	« مجراها ومرساها » إلخ .
٨٩	« ادخلوا الباب سجداً » .	١٠٨	« لدو علم » عامل بما علم .
٩٠	« الانفال » المغانم .	١٠٩	المسكوك الذى يلتقى طرفاه .
٩٠	تصدية : الصغير .	١١٠	« وليس فى كلام العرب الا ترنج إلخ » .
٩٢	لما يحبيكم : يصالحكم .	١١٣	« قالت هيت لك » .
٩٢	اغتر بهذه الآية إلخ .	١١٥	كذلك يميز الحق من الباطل .
٩٣	« حتى لا تكون فتنة » .	١١٥	« فاذا قرأت القرآن » الآية
٩٣	العبرة لعدم اللفظ أو لخصوص السبب .	١١٥	« واختلافهم فى محل الاستعاذة » .
٩٤	« وارى الأمر بالمعروف والنهى مثل هذا والبسط فى ذلك » .	١١٦	شاكلته : نيته .
٩٥	قوله أهوى : ألقاه فى هوة .	١١٨	« السكر : ما حرم من ثمرتها » .
٩٦	« الخوائف إن كان جمع الذكور إلخ » .	١١٨	ترتيب نزول آيات الخمر .
٩٨	« لو أن أحدم رفع قدمه إلخ » .	١٢٠	القبيل : القابلة .
٩٩	« قلت أبوه الزبير إلخ مقولة ابن عباس رضى الله عنهما » .	١٢٣	حديث قصة موسى وخضر .
١٠١	« فاختلط به نبات الأرض » .	١٢٤	ذبحه بالسكين .
١٠١	« تلك آيات : هذه أعلام إلخ » .	١٢٥	« ولو شئت لاتخذت عليه أجراً » .
			« وهل هو مناف للتوكل وببحث التوكل » .
		١٢٩	« رحماً من الرحم » .
		١٣١	« أسمع بهم وأبصر » .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٢	عتياً — بكياً .	١٥٦	د قال لها وللارض اثنيا .
١٣٣	د فكذلك ألقى السامرى .	١٥٨	للهداية معنيان .
١٣٤	بحث كثرة يأجوج ومأجوج .	١٥٩	د فيظللن رواكد على ظهره .
١٣٥	ولم ينكح بكراً غيرك .	١٦٠	باب قوله تعالى : إلا المودة في القربى .
١٣٦	وأى عذاب أشد من العمى .	١٦١	د لولا أن يكون الناس أمة واحدة .
١٣٧	الليكة والايكة .	١٦٢	قوله د أفضر ب عنكم الذكر صفحاً .
١٣٨	واحد الريمة .	١٦٤	قول على رضى الله عنه : أنا أولى بذلك .
١٤٠	د أو تينا العلم ، يقوله سليمان عليه السلام	١٦٤	تماجت الجنة والنار .
١٤١	د رده أ يصدقنى .	١٦٦	د ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ليس فيه حجة لأهل القدر .
١٤٢	أم القمري : مكة .	١٦٧	قوله د فكان قاب قوسين .
١٤٣	د ويكأن الله .	١٦٩	د جزاء لمن كان كفر .
١٤٤	قول ابن مسعود في الدخان ورده على القاص .	١٧٠	العصف : ورق الحنطة .
١٤٦	من بله ما اطلعتم عليه .	١٧١	المنشآت : ما رفع قلمه .
١٤٧	ما أرى ربك إلا يسارع في هواك .	١٧٢	هل الرمان والنخل فاكهة .
١٤٧	وهل القسم كان واجباً عليه ﷺ .	١٧٣	مدار الإيمان عند الأئمة .
١٤٨	ماء أحمر .	١٧٤	باختلاف الزمان يختلف العرف .
١٥٠	حرفها سفيان وبدد .	١٧٥	د فسلام لك من أصحاب اليمين .
١٥٠	قوله إن تدرك القمر .	١٧٦	قال سفيان هذا في حديث الماس .
١٥٢	د تأتوتنا عن اليمين .	١٧٧	فاطلقت ورجعت هل صاعدت .
١٥٤	د ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة .	١٧٨	هذا الذى أوفى الله بإذنه .
١٥٥	د اتخذناهم سخرياً ، أحطنا بهم .		
١٥٦	د رجلاً سلباً لرجل .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٧٨	تكرار حديث واحد في تراجم عديدة .	١٩٣	هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين . .
١٧٩	المرأتان اللتان تظاهرتا عليه .	١٩٥	والتين والزيتون . .
١٨٠	معنى الغيرة .	١٩٦	واجعل بين السورتين خطأ .
١٨٠	و فأصبحت كالصريم . .	١٩٦	اختلافهم في البسمة في جزميتها وقرائها .
١٨١	يا ليتها كانت القاضية . .	١٩٩	قول الملك أقرأ .
١٨١	أحد يكون للجميع .	١٩٩	بياض في الأصل ثلاثة أوراق .
١٨٢	نزاعة للشوى . .	٢٠٠	حتى بلغ مني الجهد .
١٨٢	لا تذرع على الأرض من الكافرين دياراً . .	٢٠٠	ثم لم ينشب ورقة أن توفي .
١٨٣	ولا تذرن ودأ ولا سواعاً . .	٢٠١	باب قوله تعالى « خلق الإنسان من علق » .
١٨٣	قوله « ونسراً » إلخ والبنون الخمسة لأدم .	٢٠٢	« إنا أنزلناه » مخرج الجمع .
١٨٣	أى القرآن نزل أول .	٢٠٣	دين القيمة ، أضاف إلى المؤنث .
١٨٦	« إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج » الآية .	٢٠٤	أمرني أن أقرأ عليك لم يكن فيه أربعة مسائل .
١٨٧	وجالات صفر . .	٢٠٦	أوحى لها وأوحى إليها واحد .
١٨٨	وفي صفح مكرمة . مرفوعة مطهرة ، والبحث في المطهرة .	٢٠٧	لشديد : بخيل .
١٩٠	فعدلك : بالتخفيف .	٢٠٧	كالفراس البشوث كغوغاء الجراد .
١٩١	القديمة عاد الأولى .	٢٠٨	كالهمن كألوان الهمن .
١٩١	« سوط عذاب » الذين عذبوا به .	٢٠٩	الدهر : أقسم به .
١٩٢	« والذكر والأنثى » .	٢٠٩	حلقه تعالى بمخلوقه .
		٢١٠	أبائيل : متتابعة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٥٦	حسنات الأبرار سيئات المقربين .	٢٧٧	جمع الحسن بين ابنتي عم .
٢٥٦	انتصار أبي بكر رضى الله عنه عن شتمه .	٢٧٨	بنات الأولاد في حكم الأولاد .
٢٥٦	قوله تعالى لا تحرموا الآية ومذهب ابن مسعود في المتعة وتقرير أنيق من الشيخ .	٢٧٩	قيد الحجر في الربائب في الآية .
٢٥٧	هلا جارية تلاعبها الحديث .	٢٨٠	نرى حالة أبيها بتلك المنزلة .
٢٥٨	هو الذي خلق من الماء بشراً واختلافهم في مسألة الكفارة .	٢٨٢	باب هل البرأة أن تهب نفسها فيه أربعة مسائل :
٢٦٢	أنكحة سالم وضباعة وغيرهما .	٢٨٢	(١) الهبة خاصة له ^{بالتقديرات} .
٢٦٣	فاظفر بذات الدين .	٢٨٤	(٢) النكاح بلفظ الهبة .
٢٦٤	هذا خير من ملأ الأرض مثل هذا .	٢٨٥	(٣) النكاح بغير ذكر الصداق .
٢٦٥	فنهوا عن نكاحهن إلا أن يقسطوا .	٢٨٧	(٤) النكاح بنفي الصداق .
٢٦٥	اختلافهم في مراد الكفاءة بالمال .	٢٨٩	نزول قوله تعالى ترجى من تشاء إلخ في الواهبة .
٢٦٦	باب ما يتق من شؤم المرأة .	٢٩٠	قول علي رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنه والبحث في المتعة ومتى نسخت .
٢٦٧	البحث في مسألة الشؤم .	٢٩١	مذهب ابن عباس رضى الله عنه في المتعة .
٢٦٩	باب الحرية تحت العبد .	٢٩٢	لا تواعدوهن سرأ الزنا .
٢٦٩	اختلاف الروايات في زوج بريرة .	٢٩٤	فكشفت عن وجهك وصورة عائشة في سرقة من حرير .
٢٧٢	دعها عنك وأشار يده وشهادة المرضعة الواحدة .	٢٩٥	جواز النظر إلى المخطوبة .
٢٧٤	الطلاق في اختيار المولى أو الزوج .	٢٩٦	باب من قال لا نكاح إلا بولي .
٢٧٦	الطلاق لمن أخذ الساق .		اختلافهم في الولي .
٢٧٦	حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع .		هل للولي أن يتزوج بنفسه .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٣	إذا قال للولي زوجي فكث ساعة	٣٢٧	باب قوله الرجال قوامون .
	اختلافهم في الفور وآخر المجلس .	٣٢٩	لعن الموصلات والاختلاف في أنه هل يختص بالشعر أو يعم .
٣٠٤	هل يقوم الالتباس مقام القبول أو لا بد من إعادة القبول .	٣٣٠	وافتقده عائشة أى حين ركبت على بعير حفصة .
٣٠٥	اختلافهم في أن زوجي لا يجاب أو توكيل .	٣٣٢	باب حب الرجل بعض نسائه أفضل .
٣٠٧	باب ضرب الدف في النكاح والولية .	٣٣٣	باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة . نكاح على رضى الله عنه بابنة أبي جهل .
٣٠٨	عرف عليه بشاشة العروس .	٣٣٣	ياسودة ما تخفين علينا والمراد بآية الحجاب .
٣٠٩	مقاطع الحقوق عند الشروط .	٣٣٧	لا تبائر المرأة المرأة الحديث
٣٠٩	من شرط أن لا يخرجها من دارها .	٣٣٨	ما حرم النظر إليه حرم مسه .
٣١٠	أنواع الشروط في النكاح .	٣٣٨	باب قول الرجل هل أعزستم .
٣١١	الولية حق .		
٣١٢	باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض .		
٣١٢	مسألة العدل بين الأولاد .		
٣١٣	أمانة فسقته جواز التخصيص لبعض المدعين بشيء .		
٣١٤	باب الوصاة بالنساء .		
٣١٤	وقوله كنا نتق الكلام والانبساط الحديث .		
٣١٧	حديث أم زرع والكلام على الأوصاف الواردة فيه .		
		٢٤١	في بيت في نخل ونكاح الجورنية .
		٢٤٤	باب من أجاز طلاق الثلاث .
		٢٤٦	باب من قال لامرأته أنت على حرام ومذاهب الأئمة في ذلك .
		٢٥١	لا يقال للطعام حرام .
		٢٥١	من حرم على نفسه طعاماً .

كتاب الطلاق

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٨٥	قوله وإن لم تعلبوا يحضن أم لا وعدة المستحاضة .	٣٥٢	لا طلاق قبل النكاح .
٣٨٦	قال ابراهيم فيمن تزوج في العدة واجتماع العدين .	٣٥٦	إذا بدأ بالطلاق فله شرطه والطلاق
٣٨٦	قوله ان تقرب الصبية المتوفى عنها زوجها والحداد عن الصغيرة .	٣٥٩	في الإغلاق والكراه والسكران والمنجون والغسل والنسيان وغيرهم .
٣٨٧	باب حبس الرجل قوت سنة لمخ .	٣٦٩	طلاق كل قوم بلسانهم .
٣٨٨	باب عمل المرأة في بيت زوجها .	٣٧٠	قوله إذا حملت فأنت طالق .
٣٨٩	باب قوله وعلى الوارث مثل ذلك .	٣٧٠	ولكنى أكره الكفر في الإسلام ودمامة صورة ثابت .
٣٩١	قوله وحدث أبو عثمان أيضاً .	٣٧٢	الخلع فسخ أو تطليق .
٣٩٢	باب قوله تعالى ليس على الأعمى حرج .	٣٧٤	شفاعته ﷺ في زوج بريرة .
٣٩٣	باب المؤمن يأكل في معي واحد .	٣٧٥	تفرد ابن عمر في نكاح الكتائيات وتأويله عند الشيخ .
٣٩٤	الحزيرة من التخالة .	٣٧٦	باب نكاح من أسلم لمخ .
٣٩٥	باب النهش .	٣٧٧	نسخ حكم المعاوضة في صلح الحديدية .
٣٩٦	باب ذكر الطعام .	٣٧٧	هل يوقف المولى بعد أربعة أشهر .
٣٩٦	لا ألبس الحرير .	٣٧٩	الإشارة في الطلاق .
٣٩٧	قوله فيشقها فلعل ما فيها وهل فيه إضاعة المال .	٣٨٠	اللعان بالإشارة .
٣٩٨	باب الرجل يتكاف الطعام لإخوانه .	٣٨١	طلاق الآخرس .
٣٩٩	قوله لا يتناول من هذه المائدة إلى مائدة أخرى .	٣٨٢	ادروا الحدود ما استطعتم .
٤٠٠	باب الحشف .	٣٨٣	باب لإحلاف الملائع .
٤٠١	فدعى إلى الصلاة فألقاها .	٣٨٣	باب يبدأ بالرجل لمخ .
		٣٨٣	باب اللعان ومن طلق بعد اللعان .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٥٨	سبقك بها عكاشة .		كتاب المرضى
٤٥٨	باب الجذام .	٤٤٤	باب وجوب عيادة المريض .
٤٥٩	والجمع بينه وبين لا عدوى .	٤٤٥	باب عيادة المغمى عليه .
٤٦١	قد اعلقت عليه من العذرة .	٤٤٦	باب فضل من يصرع من الريح .
٤٦٤	باب الحمى من فيح جهنم .	٤٤٨	باب عيادة المشرك .
٤٦٥	باب ما يذكر في الطاعون .	٤٤٨	باب ما يقال للمريض وما يجب .
٤٦٥	باب النفث في الرقية .	٤٤٩	الجمع بين قوله ﷺ لن ينجى أحدكم عمله وقوله تعالى تلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون .
٤٦٦	والنبي ليس معه الرهط .		كتاب الطب
٤٦٧	باب لا هامة .	٤٥٤	باب هل يداوى الرجل المرأة إلخ .
٤٦٨	لا بأس بالرقية ما لم يكن فيه شرك وعمل الذنبة .	٤٥٥	القسمى هذا ليس برافضى .
٤٦٩	قوله تحت رعوفة في حديث السحر .	٤٥٦	صدق الله وكذب بطن أخيك (في العسل) .
٤٧٠	باب السحر .		
٤٧١	من اصطبح تمرات عجوة .		
٤٧٢	باب شرب السم .		

لَا مَعَ الدَّارِ

جَامِعِ الْخَارِ

الجزء العاشر

المكتبة الإمدادية

باب العمة ○ مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب^(١) اللباس

(لأنفضها نفص الاديم) ولا يبر (٢) أن يكونا صادقين ، فإن الرجل مع ما ذكر من صنيعه لم يكن بحيث يسكن شهوتها ويبرد فورتها .

(١) في الأوجز : عن القارى عن القاموس لبس الثوب كسمع لبساً بالضم ولباساً بالكسر ، وأما لبس كضرب لبساً بالفتح فغناه خلط ، ومنه قوله تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل » وإنما ذكرته للالتباس على كثير من الناس ، اه . وقال القسطلاني : اللباس بكسر اللام ، قال في القاموس : اللباس واللبوس واللبس بالكسر ، والملبس كمقعد ومنبر ما يلبس ، اه . وفي الأوجز : التجمل بالثياب مشروع بل مذدوب فإنه تبارك وتعالى من بذلك في قوله عز اسمه : « يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً » قال صاحب الجلالين : هو ما يتجمل به من الثياب إلى آخر ما بسطه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين قوليهما . وحاصله أن الرجل مع قوته ونفضه كنفص الاديم لا تسكن شهوة المرأة لو فور شهوتها وزادتها ، قال الحافظ :

قوله : (قلت (١) صدق) .

وقوله لا ينفضا نفى الاديم ، كناية بليغة في الغاية من ذلك لانها أوقع في النفس من التصريح لان الذي ينفى الاديم يحتاج إلى قوة سباعد وملازمة طويلة ، قلبي الداودي .
يحتمل تشبيهها بالهبة انكساره وأنه لا يتحرك وأن شدته لا تشتد ، ويحتمل أنها كتبت بذلك عن نخافته أو وصفته بذلك بالنسبة للأول ، اهـ . ويمكن الجمع بينهما عند هذا العهد الضعيف بأن قولها : ليس معه إلا كالهبة ، لا ينافي قوله : أنفضا نفى الاديم ، لان قوله هذا يدل على شدة المعالجة وطول الملازمة وجهده في ذلك وهو لا يستلزم قوة الذكر ولا يرد عليه أن له ابنين من الزوجة الاولى ، لان الرجل كثير ما تشتد شهوته في موضع دون موضع وهذا معلوم معروف .

ثم قال الكرماني قوله : حتى يذوق من عسيلتك ، فإن قلت : كيف يذوق والآلة كالهبة ، قلت : قيل إنها كالهبة في رقتها وصغرها بقرينة الابنين اللذين معه ، ولقوله أنفضا وإنكاره ﷺ عليها وإثبات المشابهة بينه وبينهما ، اهـ . وقال الحافظ : وذكر الكرماني أنه وقع في بعض الروايات : لم تحلين ، ثم أخذ في توجيهه وعرف بهذا الجواب وجه الجمع بين قولها : ما معه إلا مثل الهبة ، وبين قوله ﷺ و حتى تذوق عسيلته ، وحاصله أنه رد عليها دعواها ، أما أولا فملى طريق صدق زوجها فيما زعم أنه ينفضا نفى الاديم ، وأما ثانياً فلا استدلال على صدقه بولديه اللذين كانا معه ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ ولا أحد من الشراح ولا في التقارير ، ولا وجه على الظاهر لتصديقه قول عمر رضي الله عنه ، اللهم إلا أن يقال إن الحديث سمعه عمران من صحابي آخر فأيد بقوله : هذا حديث عمر رضي الله تعالى عنه ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب و باب لبس الحرر واقتراشه إلخ ، ولفظ اقتراشه منقطع من النسخ المصرية فقالت الشراح :

(فقال بيده هكذا) إشارة (١) إلى بسط اليدين للمعناق .

(من قصة (٢)) كلمة من بمعنى الأجل ، وقوله فيه شعر من شعر إلخ ، الظاهر أنه بيان لما آل إليه أمر القدح حين جعلت أم سلة شعره ﷺ فيه ، إذ لا يخفى أن الشعر لم يكن في القدح الذي أتى به عثمان إلى أم سلة رضى الله عنها وإنما كان الشعر في الجليل ، ولا يبعد أن يقال معناه ليجعل فيه شعر من شعر إلخ ، بحذف الفعل

الأولى حذفه لأنه سيأتى في باب مستقل ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكره في هذه الترجمة تنبيهاً على أن الاقتراح في حكم اللبس عند الجمهور ، وكأنه هو مختار البخارى ، وترجم للاقتراح مستقلاً إشارة إلى الاختلاف وتأيداً لقول الجمهور ، ولذا ذكر فيه حديث النهى عن الجلوس صريحاً ، قال الحافظ : قوله « وأن نهلس عليه » فيه حجة قوية لمن قال بمنع الجلوس على الحرير ، وهو قول الجمهور خلافاً لابن الماجشون والكوفيين وبعض الشافعية : إلى آخر ما ذكر من البحث في ذلك ، وذكر العيني مستدلّات الحنفية في ذلك ، وفي الهداية : ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند أبي حنيفة ، وقالوا : يكره ، وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول أبي يوسف ولها العمومات ، وله ما روى أنه عليه الصلاة والسلام جلس على مرققة حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضى الله عنهما مرققة حرير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الكرماني : قوله هكذا أى باسطاً يديه كما هو عادة من يريد المعانقة ، اهـ .
يعنى وقع بسط اليدين من الجانبين للمعانقة ، وتقدم الحديث في البخارى في باب ما ذكر في الاسواق ، من كتاب البيوع بلفظ « لجاء يشتد حق عانقه وقبله » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وأوضح منه ما في تقرير المسكى إذ قال : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » مشيراً بذلك القبض إلى هيئة القدح بأنه كان هكذا يعنى صغيراً ، وقوله « من قصة » أى من أجل قصة متعلق بقوله « أرسلنى » وقوله

وهذا إذا أعيد الضمير إلى القدح ، وأما إذا أعيد إلى القصة كما في نسخة فالأمر

فيه صفة لقدح ، وقوله « شعر » بدل من قصة ، والمعنى أرسلنى بقدح لأجل قصة تجعلها أم سلة في ذلك القدح وهى شعرات عديدة من شعر رسول الله ﷺ ، ويحتمل أن يكون قبض إسرائيل أصابعه للإشارة إلى هيئة الجلجل بأن فضاء الجلجل كان بقدر الفضاء بين أصابعى هكذا ، ويكون قوله « فيه » صفة للقصة ويرجع الضمير المجرور فى « فيه » إلى الجلجل ويكون المعنى حينئذ من أجل قصة كانت فى ذلك الجلجل الذى وصف لك أولا ونسخة القصة فيها ظاهرة ، ثم اعلم أن هيئة قبض الأصابع أن تطول أصابعك الثلاثة وهى الإبهام والسبابة والوسطى ثم توسع بينها توسعاً قليلاً بحيث يكون البعدين رؤوسها وبين أصولها سواء ، فهذا القبض إما للإشارة إلى هيئة القدح أو للإشارة إلى هيئة الجلجل ، قوله « فاطلمت » أى أشرفت ، وإنما أشرف لأن أم سلة كانت لا تخرج تلك الشعرات من الجلجل بل تغمس رأس الجلجل فى القدح بعدما أخرج منه خطابه ، اه . وقد اختلط كلام الشراح فى شرح هذا المقام ، قال الكرماني : وقبض إسرائيل ثلاث أصابع ، أى قال أرسلنى إليها ثلاث مرات وعدها بالأصابع ، وقوله « من فضة » صفة لقدح ، فإن قلت : القدح من الفضة حرام على الرجال والنساء ، قلت : أى بموه ، وفى بعضها قصة بالقاف والمهمل المشددة عليك توجيهاً ، وقوله « الجلجل » بضم الجيمين واحد الجلجل شئ يتخذ من الفضة أو الصفر أو النحاس ، فإن قلت لهذه الجمل انفكاك فكيف كانت هذه القضية ، قلت : كان عند أم سلة شعرات من شعر النبي ﷺ محرقة فى شئ مثل جلجلة ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها فتارة يجعلونها فى قدح من الماء فيشربون الماء الذى هو فيه ، وتارة يجعلونها فى اجانة من الماء فيجلسون فى الماء الذى فيه تلك الجلجلة التى فيها الشعر ، وكان لاهل عثمان اجانة كبيرة لاتفق بالجلوس فيها ، فكان يبعث بها إليها عند الحاجة إليها ، اه . قال الحافظ : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » وفى رواية الكشميني : فيه شعر من شعر

أظهر ، ولعلها جعلته في القصة خوفاً عن التلف والضياع لو أفرد وكان وحده .

النبي ﷺ ، اختلف في ضبط قصة : هل هو بقاف مضبومة ثم صاد مهملة ، أو بفاء مكسورة ثم ضاد معجمة ؟ فأما قوله : وقبض إسرائيل ثلاث أصابع ، فإن فيه إشارة إلى صغر القدر ، وزعم الكرماني أنه عبارة عن عدد إرسال عثمان وهو بعيد ، وأما قوله وفيها ، فضمير لمعنى القدر لأن القدر إذا كان فيه مائع يسمى كأساً ، والكأس مؤنث ، أو الضمير للقصة ، وأما رواية الكشميني بالتذكير فواضحة ، وقوله : من فضة ، إن كان بالفاء والمعجمة فهو بيان لجنس القدر ، وإن كان بالقاف والمهملة فهو من صفة الشعر على ما في التركيب من قلق العبارة ، ولهذا قال الكرماني : عليك بتوجيهه ، ويظهر أن : من ، سببية ، أى أرسلوني بقدر من ماء بسبب قصة فيها شعر ، وهذا كله بناء على أن هذه اللفظة محفوفة بالقاف والصاد المهملة ، وقد ذكره الحميدى في الجمع بين الصحيحين بلفظ دال على أنه بالفاء والمعجمة ، ولفظه أرسلنى أهلى إلى أم سلمة بقدر من ماء فجاءت بجلجل من فضة فيه شعر ، ولم يذكر قول إسرائيل فكأنه سقط على رواية البخارى ، قوله : فجاءت بجلجل ، وبه يتنظم الكلام ويعرف منه أن قوله من فضة بالفاء والمعجمة وأنه صفة الجلجل لا صفة القدر الذى أحضره عثمان بن موهب ، قال ابن دحية : وقع لاكثر الرواة بالقاف والمهملة ، والصحيح عند المحققين بالفاء والمعجمة ، اهـ . وأورد العلامة العيني على كلام الحافظ إيراداً عديدة ثم قال فى آخره : قوله : أى الحافظ : من ، سببية غير صحيح ، بل هى بيانية ، وبيان ذلك على التحرير أن أم سلمة كان عندها شعرات من شعر النبي ﷺ حمر فى شئ مثل الجلجل ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها يأخذون من شعره ويجعلونه فى قدر من الماء فيشربون الماء الذى فيه الشعر فيحصل لهم الشفاء ، وكان أهل عثمان أخذوا منها شيئاً وجعلوه فى قدر من فضة فشربوا الماء الذى فيه لحصل لهم الشفاء ، ثم أرسلوا عثمان بذلك القدر إلى أم سلمة فأخذته أم سلمة ووضعت فى الجلجل فاطلع عثمان فى الجلجل فرأى فيه شعرات حمراً ، اهـ . ورجح السندى كور : من ، سببية إذ قال : قوله : من قصة إلخ ، أى أرسلوني لأجل قصا

قوله : (إلا ضحك^(١)) .

(من صغر فليخلق إلخ) الظاهر^(٢) أن الأمر للاستجاب ، ومعنى العبارة أن النبي ﷺ لبد رأسه وخلق فكان الأدب للبدن الحلق ، وكذلك هو أدب لمن تشبه بالبدن بالتصغير ، ثم حث على اختيار الأعلى بترك الأدنى فقال : لا تشبهوا بالتليد بأن تصغروا بل حصلوا عين التليد ، ثم أورد ابن عمر تأييداً لقول أبيه : إني رأيته ﷺ ملبداً ، وقيل في معنى العبارة إن مفاد كلام عمر النهي عن التليد وما يشبهه

كان في تلك القصة شعر من شعر النبي ﷺ أى لاجل أن تغسل تلك القصة في ذلك القدح إلى آخر ما قال ، وقال القسطلاني : قوله قبض إسرائيل إلخ ، إشارة إلى صغر القدح كما في الفتح . أو إلى عدد إرسال عثمان إلى أم سلمة ، قاله الكرمانى واستبعده الحافظ ابن حجر ، ورجحه العيني بأن القدح إذا كان قدر ثلاث أصابع يكون صغيراً جداً فما يسع فيه من الماء حتى يرسل به وبأن التصرف بالأصابع غالباً يكون بالعدد ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ولا في التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح ، ولعلهم لم يتعرضوا له لظهوره فإن الظاهر من ضحكه كل مرة سروره والتذاذه بتصرع النبي ﷺ وهيئته الجميلة في هذه الحلة الحمراء .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما في التقارير الآخر وما في الشروح ، وحاصل كلام الشيخ أن الحديث المذكور كله يحتمل معنيين : الأول أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : من صغر وفي حكمه التليد فليخلق عند الإحلال ، ثم رجع التليد على التصغير بقوله : لا تشبهوا بالتليد ، أى لا تصغروا مكان التليد بل اختاروا عين التليد ، وأيده ابن عمر بقوله : إني رأيت النبي ﷺ ملبداً أى لامصغراً ، وحاصل المعنى الثانى أن عمر رضى الله عنه بين أولاً حكم التصغير وفي حكمه التليد بأن من فعلهنا فليخلق عند الإحلال ، ثم ذكر عدم

وهو التضعير ، غير أنه لم يذكرهما جميعاً للعلم بحال الأصل بذكر الشبه ، فإذا كان التشبه بالتليد ممنوعاً كان عين التليد أولى بالمنع ، والنهي مع ذلك تنزيه وأدب وعلى

اختيارهما أى فى الإحرام بقوله : لانتبهوا بالتليد بأن تضفروا فإذا منع بالتضعير فالتليد أولى بالمنع ، لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيرها ، وعلى هذا يكون قول ابن عمر رداً على منع عمر رضى الله عنهما ، وفى تقرير اللاهورى : قوله « من ضفر فليخلق ، أى من لبد فى الإحرام فليخلق ولا يكتف على القصير ، فهذا الحكم إما وجوباً عند عمر رضى الله عنه كما هو مذهب البعض من أن من لبد فيجب عليه الخلق أو استحباباً ولانتبهوا بالتليد ، أى لا تضفروا فى غير الإحرام فإنه خلاف الأولى وإن لم يكن مكروهاً ، وقوله « لقد رأيت معناه تأييد قول عمر ، يعنى صدق عمر رضى الله تعالى عنه : لا تضفروا فى غير الإحرام فإني رأيت رسول الله ﷺ ملبداً فى الإحرام لا غير ، اه . وفى تقرير المكي قوله « من ضفر فليخلق ، كان عمر يقول : من لبد أو ضفر رأسه للإحرام يجب عليه الخلق بعد الإحرام ومن لم يفعلهما بل ترك رأسه كما كان يختار بين الخلق والقصير بعد الإحرام فلذا قال من ضفر رأى للإحرام فليخلق أى بعد الإحرام أو يؤكد عليه الخلق من غير وجوب لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيره ، ولانتبهوا يعنى ولا تضفروا رؤوسكم بغير الإحرام تشبيهاً لكم بالتليد الذى كان النبي ﷺ يفعله فى الإحرام ، ثم استدل ابن عمر على تليد النبي عليه الصلاة والسلام فى الإحرام بقوله : لقد رأيت رسول الله ﷺ ملبداً أى فى الإحرام ، والحاصل أنه لا تلبدوا ولا تضفروا خارج الإحرام فإنهما مكروهان ، أى غير الأولى خارج الإحرام لغير المرأة ، اه . قال الحافظ : أما قول عمر لحمله ابن بطال على أن المراد أن من أراد الإحرام فضعف شعره لينمعه من الشمس لم يحمله أن يقصر لأنه فعل ما يشبه التليد الذى أوجب الشارع فيه الخلق ، وكان عمر يرى أن من لبد رأسه فى الإحرام تعين عليه الخلق والنسك ولا يجوزوه التقصير ، فشبه من ضفر رأسه بمن لبده فلذلك أمر من ضفر أن يخلق ، ويحتمل أن يكون عمر أراد الأمر بالخلق عند الإحرام حتى

هذا فكلام ابنه مسوق للرد عليه حيث أثبت سنية التليد فيكون التصفير ندباً أيضاً
لشبهه به لا منهيّاً عنه وما ذكرناه في معنى (*) العبارة أولى .

لا يحتاج إلى التليد ولا إلى الضفرأى من أراد أن يضفر أو يلبد فليخلق فهو أولى
من أن يضفر أو يلبد ثم إذا أراد بعد ذلك التقصير لم يصل إلى الأخذ من سائر
النواحي كما هي السنة ، وأما قوله تشبهوا ، فحكي ابن بطال أنه بفتح أوله ، والأصل
لا تشبهوا لحذفت إحدى التائين ، قال : ويجوز ضم أوله وكسر الموحدة ، والأول
أظهر ، وأما قول ابن عمر فظاهره أنه فهم عن أبيه أنه كان يرى أن ترك التليد أولى ،
فأخبر هو أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ، اه . وقال المعنى تبعاً
للكرمانى وتبعهما القسطلاني : قوله « من ضفر » نسيج الشعر عريضا ، وكان مذهب
عمر رضي الله تعالى عنه أن من لبّد رأسه في الإحرام تعين عليه الخلق في النسك
ولا يجوز التقصير ، فشبّه من ضفر رأسه بمن لبّد فلذلك أمر من ضفر أن يخلق ،
قوله ولا تشبهوا أى لا تضفروا كالمبدين ، فإنه مكروه في غير الإحرام مندوب
فيه ، قوله « وكان ابن عمر » ظاهره أنه فهم من أبيه أنه كان يرى أن ترك التليد
أولى فأخبر هو أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ، اه . فحاصل كلام الشراح
أن عمر بين أولا حكم التليد والتصفير في الإحرام بأن يخلق ، ثم ذكر عمر أنهما
مكروهاً في غير الإحرام عند الشراح ، لكن ابن عمر فهم من كلام أبيه المنع
مطلقاً فرد عليه بقوله : رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ملبداً وظاهر كلام التيسير أن قول
ابن عمر ليس ردّاً على أبيه بل هو تأييد منه ، إذ قال بعد شرح قوله لا تشبهوا
أى مكروه في غير الإحرام مندوب فيه ، وكان ابن عمر يقول : لقد رأيت رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ملبداً ، يعنى در إحرام ، اه . يعنى أيد قول أبيه بأن أيضاً
رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ملبداً في الإحرام لا في غيره ، وقد ذكر الحافظ بقوله :
ويحتمل إلخ ، كما سبق معنى آخر وهو أن معنى قول عمر : من ضفر فليخلق ، أن من
أراد التليد والتصفير في الإحرام فالأولى له أن يخلق شعره أولاً قبل الإحرام لئلا يحتاج
إليهما ، وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى الأول أولى وأجود من الكل ،

(أما القصة والقفا) الظاهر (١) أن مذهبه ذلك أولاً ، وما ذكره أولاً موافق لرأى الجمهور ، وحاصل مذهبه هذا أنه لا بأس بترك الشعر على القفا والصدين ، وأما

وهذا كله ما يتعلق بحديث الباب ، أما اختلاف الأئمة في الحلق والتقصير للبلد فقد تقدم مفصلاً في « باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق » من كتاب الحج .

(١) وفي تقرير المكي قال قدس سره : القزع في اللغة حلق بعض الرأس وترك بعضها فهو مكروه تحريماً كيف ما كان لإطلاق النهي عنه ، وما قال عبيد الله فذلك اجتهاده : كان يهود زمانه إذا حلق أحدهم رأس صبيه ترك ناصية وشقي رأسه ، فظن عبيد الله أن المنهى عنه هذا لما فيه من التشبه باليهود ، وأما القصة والقفا فلا بأس بهما لأن اليهود لا يتركونهما فليس فيهما التشبه باليهود الذي هو العلة للنهي فجاز تركهما أو ترك أحدهما وقد عرفت أن القزع هو حلق البعض وترك البعض مطلقاً فترك القصة والقفا أو أحدهما داخل تحت النهي ، فالحاصل أن السنة حلق الكل أو ترك الكل وما سواهما كله منهي عنه ، اهـ . قال الكرماني القزع بفتح القاف والزاي وسكونها وبالمهمله حلق بعض الشعر وترك البعض ، لكن الراوي فسره بأن يحلق رأس الصبي ويترك في مواضع منه الشعر متفرقا وهذا هو الأصح ، والحكمة في كراهته أنه تشويه الخلق أو أنه زى أهل الشطارة (*) أوزى اليهود ، اهـ . وقال الحافظ : القزع جمع قزعة وهي القطعة من السحاب وسمى شعر الرأس إذا حلق بعضه وترك بعضه قزعة تشبيهاً بالسحاب المتفرق ، وقوله : قال عبيد الله ، قلت : وما القزع ظاهره أن المسئول هو عمر بن نافع لكن بين مسلم أن عبيد الله إنما سأل نافعاً لأنه أخرجه من طريق يحيى القطان عن عبيد الله بن عمر أخبرني عمر بن نافع عن أبيه فذكر الحديث ، قال قلت لنافع وما القزع فذكر الجراب وأشار لنا عبيد الله قال : إذا حلق الصبي وترك منها شعرة وهنأوها فإشارتنا عبيد الله إلى ناصيته ، وجانب رأسه المجيب بقوله قال : إذا حلق هو نافع ، وقوله فالجارية والغلام كأن السائل فهم التخصيص بالصبي

(*) وفي الفتح والقسطاني بدله : زى الشيطان ١٢ ز

إذا ترك الشعر على الناصية أو أحد جانبي الرأس كان منهياً عنه ولا يبعد (١) حل كلامه الأول على ما ذكره ثانياً .

الصغير فسأل عن الجارية الأثني وعن الغلام والمراد به غالباً المراهق ، قال النووي : الأصح أن القزع مافسره به نافع وهو حلق بعض رأس الصبي مطلقاً ، ومنهم من قال هو حلق مواضع متفرقة منه والصحيح الأول لأنه تفسير الراوى ، وهو غير مخالف للظاهر فوجب العمل به ، وأجمعوا على كراهيته إذا كان في مواضع متفرقة إلا للدواوة أو نحوها وهي كراهة تنزيه ، ولا فرق بين الرجل والمرأة ، وكراهيه مالك في الجارية والغلام ، وقيل في رواية لهم لا بأس به في القصة والقفا للغلام والجارية قال : ومذهبنا كراهته مطلقاً ، اهـ . وفي البذل قال النووي : مذهبنا كراهته مطلقاً للرجل والمرأة لإطلاق الحديث ، قال : وهي كراهة تنزيه وكذلك كرهه مالك والحنفية ، اهـ .

(١) والظاهر أنهما تفسيران ، ولذا كتب في بين سطور البخارى الهندية عن الخير الجارى هذا تفسير آخر للقزع ، انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من إرجاع الأول إلى الثمانى أنه لا اختلاف بينهما يؤيده ما قاله العيني ، قوله «وعاودته» أى عمر ابن نافع فقال : أما القصة ، أى أما حلق القصة وشعر القفا للغلام خاصة فلا بأس بهما ولكن القزع غير ذلك وبينه بقوله : أن يترك بناصية شعر إلى آخر ، اهـ .

ثم في تقرير المسكى : قال الاستاذ : حلق الوجه سرى للحية جائز ، غير أولى أما حلق الرقبة بل سائر البدن لجائز بل أولى لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان يحلق جميع بدنه من الصدر والظهر سوى خط الصدر وكذا الصحابة يحلقونه ، انتهى . وقال الزرقانى على المواهب : أما العانة ففي حديث أنس أن النبي ﷺ كان لا ينور وكان إذا كثر شعره حلقه ولكن سنده ضعيف ، كما جزم به غير واحد ، وروى ابن ماجة والبيهقي ورجاله ثقات ولكن أعل بالإرسال ، وأنكر أحمد صحته من حديث أم سلة رضى الله عنها (أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا طلى بدأ بعاتته فطلاها بالورد وسائر جسده) من كل ما فيه شر يحتاج لإزالته فشمل الذراعين ،

ولا ينافيه قول هند أشعر الذراعين لأن مضاء أن شعرهما يكثر ويطول فيزيله بالنورة أهله أى نساؤه بالرفع فاعل ، اه . قلت : وحديث أم سلمة أخرجه ابن ماجة في سننه بلفظ أن النبي ﷺ كان إذا أظلى بدأ بعمرته فطلاها بالنورة وسائر جسده أهله ، وكتب والذى المرحوم في بين مسطور كتابه تحت قوله فطلاها بالنورة أى بنفسه ، وأعرب بالرفع على قوله أهله ، ويؤيده ما في الخاوى للسيوطى بعد ذكر حديث ابن ماجة المذكور ما في ابن ماجة عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ أظلى وولى عاتته بيده قال وقد رواه عبد الرزاق مرسل وهذا أيضاً لإسناده جيد وقال سعيد بن منصور في سننه بسنده عن إبراهيم ، كان رسول الله ﷺ إذا أظلى ولى عاتته بيده ، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ، قال ابن كثير هو مرسل يتقوى بالموصول الذى أخرجه ابن ماجة قال أبو داود في المراسيل بسنده عن أبي معشر زياد بن كليب ، أن رجلاً نور رسول الله ﷺ فلما بلغ العانة كف الرجل ونور رسول الله ﷺ نفسه ، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ، انتهى مختصراً . ثم قال الزرقاني : وروى الخرائط على عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان ينوره الرجل فإذا بلغ مرافقه تولى هو ذلك ، قال ابن القيم ورد في النورة أحاديث هذا أمثلها ، وقال السيوطى هو مثبت وأجود لإسناده من حديث النقي فيقدم عليه واستعمالها مباح لا مكروه إلا أنه يتوقف في كونه سنة لاحتياجه إلى ثبوت الأمر به كحلق العانة وتنف الإبط وفعله وإن دل على السنة فقد يقال هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على سنة ، وقد يقال إنما فعله بياناً للجواز ككل مباح ، وقد يقال إنها سنة ومحله كاه ما لم يقصد اتباع النبي ﷺ في فعله وإلا فهو مأجور آت بالسنة ، انتهى . قلت : وقد ورد في الشمايل في حديث على في صفته ﷺ أجرد قال القارى أى غير أشعر وهو من عم الشعر جميع بدنه فالأجرد من لم يعمه الشعر فيصدق بمن في بعض بدنه شعر كالمرربة والساعدين والساقين ، وقد كان له ﷺ في ذلك شعر فوصفه ﷺ به باعتبار أكثر مواضعه إما يجعل الأكثر في حكم الكل أو تغليب ما لا شعر له على ماله شعر ، انتهى . وفي

الشماثل أيضاً في حديث هند بن أبي هالة في صفته عليه السلام موصول : « ما بين اللبة والسرة بشعر يجرى كالخط عارى الثديين والبطن مما سوى ذلك أشعر الذراعين والمنكبين وأعلى الصدر ، الحديث ، قال القارى : المعنى لم يكن على ثديه وبطنه شعر غير مسربة ، ويؤيده ما في حديث ابن سعد له « شعر من لبته إلى سرتة يجرى كالقضيبي ، ليس في بطنه ولا صدره شعر غيره ، وقوله : « أشعر الذراعين والمنكبين وأعلى الصدر ، أى أن شعر هذه الثلاثة غزير كثير ، والأشعر ضد الأجرد ، وهو أفعل صفة لا أفعل تفصيل ، وفي القاموس : والأشعر كثير الشعر وطويله ، وفي أكثر الشروح أى كثيره ، وقيل أى طويله والمقام يحتملها والله أعلم ، اهـ . وقال القارى في شرح الشفاء في حديث هند بن أبي هالة تحت قوله : « أشعر الذراعين ، وما ورد عن علي على ما في حسان المصاييح من أنه عليه السلام كان أجرد ، والأجرد هو الذى لا شعر عليه فحمول على أنه أريد بالأجرد ضد الأشعر ، والمعنى أنه لم يكن على جميع بدنه شعر لا الأجرد المطلق ، انتهى . وقال القارى في المرقاة في حديث على : قوله « أجرد ، أى الذى ليس على بدنه شعر ولم يكن عليه السلام كذلك وإنما أراد به أن الشعر كان فى أماكن من بدنه كالمسربة والساعدين والساقين فإن ضد الأجرد هو الأشعر الذى يكون على جميع بدنه شعر ، وقد بين بقوله « ذو مسربة ، أنه لم يكن أجرد على الإطلاق ، ومن أصحاب التجارب من الهند وغيرهم من لا يحمد الرجل إذا كان في سائر الأعضاء أجرد ولا سيما الصدر ، انتهى . وما في تقرير المكي وكذا الصحابة يخلقونه ، يؤيده ما في الحاوى من ذكر الآثار من الصحابة فمن بعدهم ، وذكر فيه برواية مسدد في مسنده والطبراني في الكبير بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عمر أنه كان يدخل الحمام فينوره صاحب الحمام فإذا بلغ حقوه قال لصاحب الحمام اخرج ، وبرواية البيهقي عن نافع قال : كان عبد الله بن عمر يطلى فأمرني أطليه حتى بلغ سفله ولها هو ، وفي رواية أخرى عن نافع أن ابن عمر كان لا يدخل الحمام وكان يتنور في البيت ويلبس إزاراً ويأمرني أطلي ما ظهر منه ثم يأمرني أن

أؤخر عنه فيل فرجه ، ثم قال السيوطي ذكر الحديث الوارد في أنه ﷺ لم يتنور ، وأخرج فيه عن الحسن البصري : كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر لا يطلون ، وعن أنس كان النبي ﷺ لا يتنور فإذا كثر شعره حلق ، ثم ذكر وجوه ترجيح روايات التنور على الخلق وبسط الكلام على ذلك إلى أن قال : روى البخاري في تاريخه ، وابن عدي في الكامل والطبراني في الكبير والأوسط عن أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ أول من صنعت له النورة ودخل الحمام سليمان بن داود ، وأخرج ابن أبي حاتم عن عباس في قصة بلقيس : « قيل لها ادخلي الصرح فلما رأته حسبت أنه لجن وكشفت عن ساقها ، فإذا هي شعراء فقال سليمان ما يذهبه ، قالوا يذهبه موسى ، قال أثر موسى قبيح فجعلت الشياطين النورة فهو أول من جعلت له النورة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : تنف القنبيكين بدعة وهما جانبنا العنققة وهي شعر الشقة السفلى ، كذا في الغرائب ، ولا ينتف أنفه لأن ذلك يورث الأكلة ، وفي حلق شعر الصدر والظهر ترك الأدب كذا في القنية ، انتهى . وقال السيوطي في الحاوي في أول البحث في جواب من سأل عن التنور : هل هو سنة مأثورة عن الشارع أم لا ؟ فقال : وردت الأحاديث والآثار مرفوعة ومقطوعة وموصولة ومرسلة عن النبي ﷺ والصحاب والتابعين باستعمال النورة فهي مباحة غير مكروهة وهل يطلق عليها سنة محل توقف ، لأن السنة تحتاج إلى ثبوت الأمر بها كخلق العانة وتنف الإبط وقص الشارب وقلم الأظفار ، وفعل النبي ﷺ وإن كان دليلاً على السنة فقد يقال هنا إن هذا من الأمور العادية التي لا يدل فعله لها على السنية ، وقد يقال إنه إنما فعل ذلك لبيان الجواز كسائر المباحات التي فعلها ولم توصف بأنها سنة ، وقد يقال إنها سنة لما فيه من الاقتداء ، وقد يقال فيها بالاستحباب بناء على أن المستحب أخف مرتبة من السنة ، ومحل هذا كله ما لم يقصد المتنور اتباع النبي ﷺ في فعله أما إذا قصد ذلك فلا ريب في أنه مأجور وآت بسنة ، اهـ .

(باب الامتشاط)

إثباته^(١) بالرواية الموردة فيه مقابلة ، فإن المدرى كالمشط غير أن أسنان المشط وافرة متقاربة .

(باب^(٢) الوصل فى الشعر)

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المدرى غير المشط كما هو المعروف ، ويؤيده ما فى الفتح من حديث عائشة قالت : « خمس لم يكن النبي ﷺ يدعهن فى سفر ولا حضر : المرأة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك » ، قال : وفى إسناده أبو أمية وهو ضعيف ثم ذكر له متابعات ، وقد اختلفوا فى تفسير المدرى على أقوال منها المشط فلا حاجة إلى التوجيه ، قال القسطلانى قوله بالمدرى ، بكسر الميم وفتح الراء بينهما دال مهملة ساكنة مقصور عود تدخله المرأة فى رأسها لتضم بعض شعرها إلى بعض ، أو هو المشط ، أو له أسنان يسيرة ، أو عود ، أو حديدة كالحلال لها رأس محدد أو خشبة على شكل سن من أسنان المشط لها مساعد يحك بها الكبير ما لا تصل إليه يده من جسده ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للتنبيه على أن حكم الوصل واختلاف الأئمة فيه تقدم مبسوطا فى كتاب النكاح فى « باب لا تطيع المرأة زوجها فى معصية » ، فارجع إليه لو شئت .

وبما يذنب أن يتدبر أن الإمام البخارى لم يترجم للواصلة كما ترجم للواشمة والمتوشمة ، وأيضا أدخل الباب الأجنبى « باب المتمصات » ، بين الوصل والموصولة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وللتوجيه مساع ، ثم لا يذهب عليك أنه وقع فى النسخ الهندية فى باب الموصولة فى حديث يوسف عن الفضل بن دكين لفظ : « لعن الله الواشمة ، الحديث » ، فى آخره « يعنى لعن النبي ﷺ » ، قال الحافظ لم يتجهل بهذا التفسير إلا إن كان المراد لعن الله على لسان نبيه ، أو لعن النبي ﷺ لعن الله ،

(باب "من كره القعود إلخ)

وقد سقط الكلام الأخير من بعض الروايات ، وسقط من بعضها لفظ ولعن الله ، من أوله ، اهـ .

وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى فى تراجمه بعد نقل كلام الحافظ مختصراً : قلت : توجيه هذا التفسير والله أعلم أن قوله ﷺ : ولعن الله الواشمة إلخ ، يحتمل معنيين أحدهما أن يكون خبراً عن الله تعالى أنه لمن كذا وكذا ، وثانيهما أنه دعاء منه ﷺ على من فعل ذلك ، فالتفسير نفس المعنى الأخير ، قلت : وسياق النسخ المصرية سوى نسخة الحافظ ، قال النبى ﷺ الواشمة والمؤشمة والواصلة والمستوصلة ، يعنى لمن النبى ﷺ ، وهذا السياق واضح ، ومعناه ظاهر ، أن الراوى لم يترك لفظ النبى ﷺ فذكره بلفظ يعنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبه على أن ظاهر هذا الباب يناقى الباب الذى قبله كما هو ظاهر ، قال الحافظ : باب من كره القعود على الصور أى ولو كان كما توطأ ، وظاهر حديثي غائشة هذا والذى قبله التعارض لأن الذى قبله يدل على أنه ﷺ استعمل الستر الذى فيه الصورة بعد أن قطع وعملت منه الوسادة ، وهذا يدل على أنه لم يستعمله أصلاً ، وقد أشار المصنف إلى الجمع بينهما بأنه لا يلزم من جواز اتخاذ ما يوطأ من الصور جواز القعود على الصورة فيجوز أن يكون استعمل من الوسادة مالا صورة فيه ، ويجوز أن يكون رأى التفرقة بين القعود والاتكاء ، وهو بعيد ، ويحتمل أيضاً أن يجمع بين الحديثين بأنها لما قطعت الستة وقع القطع فى وسط الصورة مثلاً فخرجت عن هيئتها فلماذا صار يرتفق بها ، ويؤيد هذا الجمع الحديث الذى فى الباب قبله فى نقض الصور وما سياتى فى حديث أبى هريرة المخرج فى السنن ، وسأذكره فى الباب الذى بعده ، وسلك الداودى فى الجمع مسلماً آخر فادعى أن حديث الباب ناسخ لجميع الأحاديث الدالة على الرخصة ، واحتج بأنه خبر ، والخبر لا يدخله النسخ فيكون هو الناسخ ،

قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال ، وقد أمكن الجمع فلا يلتفت لدعوى النسخ ، وأما ما احتج به فردة ابن التين بأن الخبر إذا قارنه الأمر جاز دخول النسخ فيه ، اهـ . قلت : وتقدم الكلام على المسألة مبسوطاً في كتاب بدء الخلق في باب إذا قال أحدكم آمين لمخ ، وتقدم فيه عن تقرير المكي أن المراد في حديث عائشة الذى ذكره البخارى في « باب من كره لمخ ، الوسادة الكبيرة ، والمراد في حديث عائشة في « باب ما وطئ لمخ ، من الفرقة الفرقة الصغيرة التى توطأ وهذه التماثيل جائزة فلا تعارض بين باين ، وفيه عن موطأ محمد ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفرش أو وسادة فلا بأس بذلك وإنما يكره من ذلك فى الستروما ينصب نصباً ، وهو قول أبى حنيفة والعمامة من فقهائنا ، اهـ مختصراً . وهو أوجه عندى من أقوال الشراح ، وقال السندى قوله ولأنها اشترت نمرقة لمخ ، لا يخفى ما بين هذا الحديث والحديث المتقدم أعنى حديث القرام من التدافع سيما وقد جاء أنه كان ينتفع بالوسادتين ، وقد أجيب بأن الواقعة متحدة ولا يخفى أنه يقوى التعارض ويوجب أن إحدى الروايتين باطلة ولا يدفع التعارض أصلاً ضرورة أن تعارض الروايتين مع اتحاد الواقعة يعين أن أحدهما خطأ البتة ، فالوجه فى الجمع ما يشير إليه كلام المحقق وهو أن يحمل حديث القرام على أنها شقته بحيث ما بقيت الصور سالمة فى الوسادتين ، وههنا الصور فى النمرقة كانت سالمة ، وأما حديث « أميطلى عنى » الحديث ، وسيجىء فالظاهر أنها فى غير صور ذى الروح ، وأما حديث إلا رقاً فى ثوب فهذه الأحاديث لا توافقه إلا بأن يقال بأن الكراهة فى البعض أشد من البعض والاستثناء محمول على الخروج من أشد الكراهة إلى كراهة أخف منه لأعلى الإباحة وإلا فلا بد أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر ، غاية الأمر إذا جهلنا بالتاريخ فالوجه الأخذ بالاحوط والقول بکراهة الكل ، فهذا ما يؤدى إليه النظر فى الأحاديث ، وأما الفقهاء فهم مختلفون فى المسألة ، والله تعالى أعلم ، اهـ .

(باب من "لم يدخل بيتاً إلخ)

(باب صلة "المرأة أمها إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لعموم البلوى في هذا الزمان ، والمسألة خلافية بسطت في الأوجز ، وفيه قال الموفق أما دخول منزل فيه صورة فليس بمحرم وإنما أبيع ترك الدعوة لأجله عقوبة للداعي بإسقاط حرمة لإيجاده المنكر في داره ولا يجب على من رآه في منزل الداعي الخروج في ظاهر كلام أحمد ، وهذا مذهب مالك فإنه كان يكرهها تنزهها ولا رآها محرمة ، وقال أكثر أصحاب الشافعي إذا كانت الصور على الستور أو مائس بموطوءة لم يحز له الدخول لأن الملائكة لا تدخلهم ولأنه لو لم يكن محرماً لما جاز ترك الدعوة الواجبة من أجله ، ولنا ما روى أن النبي ﷺ دخل الكعبة فرأى فيها صورة إبراهيم وإسماعيل يستسيمان ، الحديث ، رواه أبو داود إلى آخر ما بسط ، وقال الزيلعي على الكنز : ومن دعى إلى وليمة وكان هناك لعب وغناء قبل أن يحضرها فلا يحضرها لأنه لا يلزمه إجابة الدعوة إذا كان هناك منكر ، وقال على رضي الله عنه : صنعت طعاماً فدعيت رسول الله ﷺ فجاء ورأى في البيت تصاوير فرجع ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك لأنه قد أجمل الكلام على ذلك في كتاب الهبة في باب هبة المرأة لغير زوجها ، وبسط في هامشه شيء من الكلام على اختلاف الائمة وزدته تنبيهاً على غرض الإمام البخاري بالترجمة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى جواز ذلك كما هو مذهب الجمهور خلافاً لما يتوهم عما ذكره الإمام أبو داود في باب عطية المرأة بغير إذن زوجها ، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : لا يجوز لامرأة أمر في مالها إذا ملك زوجها عصمتها ، قال الشيخ في البذل : قال الخطابي : عند أكثر العلماء هذا على معنى حسن العشرة واستطابة

(باب من ترك "صديقه غيره إلخ)

نفس الزوج بذلك ، إلا أن مالك بن أنس قال : يرد ما فعلت من ذلك حتى يأذن الزوج ، قال الشيخ : وقد يحتمل أن يكون ذلك في غير الرشيدة وقد ثبت عنه ^{عليه السلام} أنه قال للنساء : تصدقن ، فجعلت المرأة تلقى القرط والخاتم وبلال يتلقاها بكسائه ، وهذه عطية بغير إذن الزوج ، اهـ . وتقدم في هامش اللامع في الباب المذكور ، قال الحافظ : وبهذا قال الجمهور ، وخالف طائوس فنع مطلقاً ، وعن مالك لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الليث لا يجوز مطلقاً إلا في الشيء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة إلى ما فيه ، وفي الوقف : وظاهر كلام الحزقي أن للمرأة الرشيدة التصرف في مالها كله بالتبرع والمعاوضة ، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي ، وعن أحمد رواية أخرى : ليس لها أن تصرف في مالها بزيادة على الثلث بغير عوض إلا بإذن زوجها ، وبه قال مالك ، إلى آخر ما بسط في دلائل الفريقين .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وإنما زدته لأن الشراح قاطبة أوردوا على ترجمة الإمام البخاري بأن التقييل ليس بثابت ، قال الحافظ : قال ابن التين : ليس في الخبر المذكور في الباب للتقييل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقييل ، وإلى ذلك أشار ابن بطال ، والذي يظهر لي أن ذكر المزج بعد التقييل من العام بعد الخاص وأن الممازجة بالقول والفعل مع الصغيرة إنما يقصد به التأنيس والتقييل من جملة ذلك ، اهـ . وأورد العلامة المعنى على قول الحافظ : من العام بعد الخاص ، بأنه ليس كذلك لأن كل واحدة من التقييل والمزاج معنى خاص وليس بينهما عموم وخصوص ، ثم ذكر قول ابن التين : إنه يحتمل أن يكون أخذه من القياس فإنه لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقييل ، وفيه تأمل ، وقال القسطلاني : قال السفاقي : ليس في حديث الباب للتقييل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقييل كذا قال فليتأمل ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبلى بالتقصيرات

(إذا وجدت صدياً) ليس المراد (١) أى صبي كان لا على التمين كما هو ظاهر اللفظ ، بل المراد (٢) صديها بعينه ، وإنما وقع الشك بكلمة إذا فإنها لعموم الاوقات

أن الباب الآتي باب في باب كما هو معروف من أصول التراجم فلا إيراد فلا حاجة إلى الجواب ، ثم لا يذهب عليك ما في المراقبة عن الثوري : تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجب وكذا غير خده من أطرافه ونحوها على وجه الشفقة والرحمة واللعطف ومحبة القرابة سنة سواء كان الولد ذكراً أو أنثى ، وكذا قبله ولد صديقه وغيره من صغار الاطفال على هذا الوجه ، اهـ . قال القاري : وكون تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجباً يحتاج إلى حديث صريح أو قياس صحيح ، اهـ .

(١) الظاهر من لفظ الحديث هو الذي نفاه الشيخ قدس سره ، وقال الشيخ بنفسه هو الظاهر من لفظ الحديث ، وعليه بنى صاحب التيسير شرحه إذ قال : وقتيكه يافقي شیرخواری رادر بندی گرفت اورابس می جسیاند اورابشکم خود وشیرمی داد اورایادو محبت فرزند خود که ازوی جداشده بود ، اهـ . وعلى هذا ذكر ولدها الذي رتب عليه قوله عليه السلام ، أترون هذه طارحة ولدها ، على طريق دلالة النص يعني إذا أحببت كل صبي تذكره لصديها على مقتضى قول الشاعر : (ع) هرجه يیدای شود از دور بندازم توفی ، ويؤيده أيضاً ما قالت الشراح قاطبة : إنها أرضعته لينخف عنها اللبن لكونها تضررت باجتماعه ، كما جزم به القسطلاني تبعاً لاسلافه لأنه إن كان هذا ولدها بعينه لم يكن إرضاعه لمجرد التخفيف ، ومال إليه الحافظ وتبعه غيره من الشراح إذ قال : قوله ، إذا وجدت صدياً إلخ ، كذا للجميع ، ولمسلم وحذف منه شيء بينته رواية الإسماعيلي ولفظه : إذا وجدت صدياً أخذته وأرضعته ، فوجدت صدياً فأخذته فالزمته بطنها ، وعرف من سياقه أنها كانت فقدت صبيها وتضررت باجتماع اللبن في ثديها فكانت إذا وجدت صدياً أرضعته لينخف عنها فلما وجدت صبيها بعينه أخذته فالزمته .

(٢) هذا توجيه لطيف للفظ الحديث ، إذ لا يحتاج فيه إلى الحذف ولا إلى

وهي ههنا للظرفية البحتة (١) مجرداً عن معنى العموم كما هو ظاهر نسخة إذ .
(فوق في قلبي منه شيء) يعني (٢) أني كنت أرويه عن أبي تيمية عن أبي عثمان
فوقع في نفسي أني لعلني حدثني أبو عثمان بنفسه أيضاً لأنني سمعت عن أبي عثمان
كثيراً من الروايات فهلا سمعته هذه فنظرت فإذا هو في كتابي عنه بنفسه أيضاً فكان
بوسط وبغير وسط .

دلالة النص ، وهذا المعنى أقرب من سياق مسلم ، ولفظه ، فإذا امرأة من السبي تبتغي
إذا وجدت صديقاً في السبي أخذته ، الحديث ، وكتب والذي المرحوم في بين
سطور كتابه : ، إذا ، لل مفاجأة .

(١) قال القسطلاني : قال العيني : قوله ، إذ وجدت ، كلمة . إذ ، ظرف ويجوز
أن تكون بدل اشتغال من امرأة ، قال : وفي بعض النسخ إذا أي بالالف ، لكن قال
الحافظ ابن حجر : قوله ، إذا ، أي بالالف كذا للجميع ، اه . قلت : وكذا في
رواية مسلم كما تقدم .

ثم لا يذهب عليك أن المذكور في النسخ الهندية التي بأيدينا بعد ذلك ، باب
بلا ترجمة ، والمذكور في الشروح ، باب جعل الله الرحمة في مائة جزء ، قال الحافظ :
هكذا ترجم ببعض الحديث ، وفي رواية النسفي ، باب من الرحمة ، وللإسماعيلي
، باب بغير ترجمة ، ، اه . ولا إشكال في النسخ التي فيها الترجمة ويحتاج إلى
التوجيه باب بلا ترجمة ، لأنه لا تعلق له بالترجمة السابقة ، فالتوجيه أنه من الأصل
المشترين من أصول التراجم لتعلقه برحمة الله تعالى المذكور في آخر حديث الباب
الأول في قوله ﷺ ، الله أرحم بعباده ، .

(٢) وهكذا في تقرير المسكي إذ كتب : قوله ، فوق في قلبي منه ، أي من هذا
الحديث شيء أي شك ، وقوله ، قلت ، أي في نفسي بيان لذلك الشيء يعني قلت في
نفسى إن هذا الحديث حدثت به غير مرة ، وكما أن أبا تيمية تليد لأبي عثمان كذلك

(منسوجة فيها حاشيتها) وليس ذلك داخلا (١) في معنى الشملة ، بل بيان
لصفحتها التي كانت عليها ولذلك لم يذكره التلامذة في كلامهم .

(باب خير دور الانصار)

ظاهره (٢) إزراء بالآخرين فكان مظنة عدم الجواز فدفعه بأن المنهى عنه هو
الالتزام ، وأما إذا لزم ذلك ولم يكن من قصده إزراء الآخرين وتحقيرهم وإنما قصد
امتداح قوم فلا ضير فيه .

أنا تليذ له وملازم له ، أنا سمعت منه أحاديث كثيرة فما الوجه أني لم أسمع منه ،
فظنرت في كتابي فإذا هو مكتوب فيه فيما سمعته من أبي عثمان فعلت أني أيضاً
سمعت منه ، اه . قال الكرمانى : قوله « سليمان ، أى التيمى ، قال : لما حدثني
أبو تيمية به وقع في قلبي دغدغة فقلت في نفسى حدثت بضم الحاء بهذا الحديث
عن أبي عثمان وأنا لازمته وسمعت منه مسموعاً كثيراً فعجبت أى ما سمعته منه
فظنرت في كتابي فوجدته مكتوباً فيما سمعته منه فزال الدغدغة فسليمان يروى
بالطريق الأولى عن أبي عثمان بالواسطة وبهذا الطريق بدونها ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لم يتعرض له الشراح ، وهو أن كون
الحاشية منسوجة فيها ليس بداخل في تفسير الشملة ولذا لم يذكره القوم التلامذة
إذ سألهم سهل : ما البردة ؟ ولكن هذه الشملة التي أهدتها للنبي ﷺ كانت على هذه
الصفة أى المنسوجة فيها حاشيتها ولذا لم يذكرها أهل اللغة في تفسير الشملة ، قال
المجد : الشملة بالفتح كساء دون القطيفة يشتمل به ، اه . وقال صاحب المجموع :
الشملة كساء يتغطى به ويتلف فيه ، اه . نعم تعرض الشراح لشيء آخر وهو
ما قاله القسطلانى وغيره من الشراح ، وفي تفسير البردة بالشملة تجوز ، لأن البردة
كساء والشملة ما يشتمل به ، لكن لما كثر استعمالها لها أطلقوا عليها اسمها ، اه .
وتقدم الكلام في السيوع في « باب النساج » على قوله « منسوج في حاشيتها » .
(٢) ولأجل ذلك ذكره الإمام البخارى في أبواب الفية وغيرها ، قال الحافظ :

(باب من أخبر صاحبه ^(١))

والفرق بينه وبين النجاسة أن المقصود منها الإصلاح ودفع الشر ، وفي النجاسة الإفساد وإثارة الشر لحاز ذلك دونها .

وفي إيراد هذه الترجمة هنا إشكال ، لأن هذا ليس من الغيبة أصلاً إلا إن أخذ من أن المفضل عليهم يكرهون ذلك فيستثنى ذلك من عموم قوله « ذكرك أخاك بما يكره » ويكون محل الزجر إذا لم يترتب عليه حكم شرعى ، فأما ما يترتب عليه حكم شرعى فلا يدخل في الغيبة ، ولو كرهه المحدث عنه فيدخل في ذلك ما يذكر لقصد التصيحة من بيان غلط من يخشى أن يقلد أو يقترب به في أمر ما فلا يدخل ذكره بما يكره ، من ذلك في الغيبة المحرمة كما سيأتى ، وإليه يشير ما ترجم به المصنف عقب هذا ، وقال ابن التين : في حديث أبي أسيد دليل على جواز المفاضلة بين الناس لمن يكون عالماً بأحوالهم لينبه على فضل الفاضل ومن لا يلحق بدرجته في الفضل فيمثل أمره ﷺ بتنزيل الناس منازلهم وليس ذلك بغيبة ، اه . وقال المعنى : قيل هذه الترجمة لا تليق هنا لأنها ليست من الغيبة أصلاً ، وأجيب بأن المفضل عليهم يكرهون ذلك ، فبهذا القدر يحصل الوجه لإيراد هذه الترجمة هنا ، وإن كان هذا المقدار لا يعد غيبة وهذا نحو قولك : أبو بكر أفضل من عمر ، وليس ذلك غيبة لعمر ، اه . وتقدم الكلام على معنى الحديث وأن الخبرية باعتبار المجموع دون الأفراد في « باب أفضل دور الانصار » من كتاب المناقب .

(١) قال الحافظ : قد تقدمت الإشارة إلى أن المذموم من نقلة الاخبار من يقصد الإفساد ، وأما من يقصد التصيحة ويتحرى الصدق ويتجنب الأذى فلا ، وقل من يفرق بين البابين فطريق السلامة في ذلك لمن يخشى عدم الوقوف على ما يباح من ذلك مما لا يباح الإمساك عن ذلك ، وأراد البخارى بالترجمة بيان جواز النقل على وجه التصيحة لكون النبي ﷺ لم ينكر على ابن مسعود نقله ما نقل ، بل غضب من قول المنقول عنه ، اه .

(باب ما يكون في الظن)

لعل المعنى (١) هذا باب بيان جواز إظهار ما في ظن الرجل ، أو المعنى باب ما يكون في الظن من جواز أو كراهة أو حرمة فالظن الظاهر دليله جائز كما هو ظاهر الحديث ، والظن الذي ليس عليه قرينة وفيه إساءة ظن بالآخر لا يجوز ، وهذا على نسخة د في ، وأما على نسخة من فالمعنى « باب بيان الظن ، فإن كلمة من بيان لما ، والله تعالى أعلم .

(١) هذا الباب بمنزلة الاستثناء من الباب السابق ، قال الكرماني : فإن قلت ترجم بوجود الظن وفي الحديث نفي الظن ، قلت : العرف في قول القائل : ما أظن زيدا في الدار أظنه ليس في الدار ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالات يدل عليه اختلاف النسخ ، قال الحافظ : « باب ما يجوز من الظن ، كذا للنسفي ولا يذر عن الكشميهني ، وكذا في ابن بطال وفي ، رواية القابسي والجرجاني ما يكره وللباقين ما يكون ، والاول أليق بسياق الحديث ، وما قال الليث أنهما كانا منافقين ، قال الداودي : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبي ﷺ يعرف جميع المنافقين كذا قال ، وقال غيره : الحديث لا يطابق الترجمة لأن في الترجمة إثبات الظن وفي الحديث نفي الظن ، والجواب أن النفي في الحديث لظن النفي لا لنفي الظن ، فلا تنافي بينه وبين الترجمة ، وحاصل الترجمة أن مثل هذا الذي وقع في الحديث ليس من الظن المنهي عنه لأنه في مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين والنهي إنما هو عن والظن السوء بالمسلم السالم في دينه وعرضه ، وقد قال ابن عمر : إنا كنا إذا فقدنا الرجل في العشاء الآخرة أسأنا به الظن ، ومعناه أنه لا يغيب إلا لأمريسيه إما في بدنه وإما في دينه ، وفسر العيني قوله « باب ما يكون من الظن ، أي باب في بيان ما يكون جوازه من الظن ، ثم قال العيني : قال الداودي : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبي ﷺ يعرف جميع المنافقين ، قال الله تعالى « لا تعلمونهم الله يعلمهم » وفي التوضيح

(باب الهجرة^(١))

وقد يتوهم أن عائشة مع علمها بأن النذريين واليمين كفارتها معلومة كيف بقيت مترددة في التحلل عن يمينها، وكيف أقدمت على الهجران مع أنها علمت أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فالحث واجب، ولا أقل من الجواز والجواب أن فرض خشيتها وشدة تعظم اسم الله بعثتها على ذلك، وذلك مرتبة لا يحصيها أصحاب القول وإنما يعرفها ذوو الكمال من الرجال الذين بلغوا إلى ذروة الحال .

الظن منها بمعنى اليقين لأنه كان يعرف المناققين بإعلام الله له بهم في سورة براءة، قال ابن عباس كنا نسمى سورة براءة الفاضحة إلى آخر ما ذكره .

(١) قد تقدم الكلام على ذلك في كتاب المناقب في د باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم للهجرة بيايين وهما واضحان ، الاول : في النهي عن الهجرة لأمر دينوى ، والثانى : في جوازها لأمر دينى ، لكن يشكل إدخال حديث عائشة في الباب الثانى ، فقال الكرماني : فإن قلت كيف طابق الحديث الترجمة ولا معصية ثمة ، قلت : لعل البخارى أراد قياس هجران الشخص للأمر المخالف للشريعة على هجران اسمه للأمر المخالف للطبيعة ، قال ابن بطال : غرضه أن صفة الهجران الجائز وأن ذلك متنوع على قدر الأسباب ، فإكان لمعصية يذنب هجره مطلقاً كما في حديث كعب ، وما كان لمعصية بين الأهل والإخوان فيهجر عن التسمية ونحوها كما فعلت عائشة رضى الله تعالى عنها ، قال القاضى : بغضبة عائشة هي من الغيرة التي عني عنها للنساء ، ولولا ذلك لكان عليها في ذلك من الحرج ما فيه لأن الغضب على النبي ﷺ معصية كبيرة ، وفي قولها إلا اسمك دلالة على أن قلبها يملؤ من المحبة ، وإنما الغيرة في النساء لفرط المحبة ، انتهى بزيادة من الفتح . وقال السندى : قوله د باب من يجوز من الهجران لمن عصى أى ونحوه كهجران الاسم لشدة الغيرة ، فلذلك ذكر في الباب حديث عائشة رضى الله عنها

(باب من لم ير إكفاراً^(١) إلخ)

والصحيح قتادة إلخ ، الظاهر أنهم اختلفوا في اسم مولى أنس ما هو ؟
فالتصحيح راجع إليه ، ويمكن أن يكون معنى هذه العبارة أن كثيراً من الرواة

والله تعالى أعلم ، اهـ . وذكر الحافظ عن المهلب مثل ما ذكره الكرماني عن ابن بطلان
ثم قال : قال الطبري قصة كعب بن مالك أصل في هجران أهل المعاصي ، وقد استشكل
كون هجران الفاسق أو المبتدع مشروعاً ولا يشرع هجران الكافر وهو أشد جرمًا
منهمال كونهما من أهل التوحيد في الجملة ، وأجاب ابن بطلان بأن الله أحكاماً فيها مصالح
للعباد وهو أعلم بشأنها ، وعليهم التسليم لأمره فيها ، فخرج إلى أنه تعبد لا يعقل معناه ،
وأجاب غيره بأن الهجران على مرتبتين : الهجران بالقلب والهجران باللسان ، فهجران
الكافر بالقلب وبترك التودد والتعاون لا سيما إذا كان حريباً ، وإنما لم يشرع هجرانه
بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره ، بخلاف العاصي المسلم فإنه يزجر بذلك غالباً
ويشترك كل من الكافر والعاصي في مشروعية مكالمته بالدعاء إلى الطاعة والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنما المشروع ترك المسكالة بالمودة ونحوها .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن فهمي القاصر لم
يتحصل ما أفاده الشراح نور الله مراتبهم وأعلى الله مراتبهم في الفرق بينهما : فإن
ظاهر كلامهم أن الباين متعلق لمسألة واحدة وهي قول الرجل لآخر : يا كافر ،
فإن قال ذلك بغير تأويل فهو مؤدى الباب الأول ، وإن قاله متأولاً فهو مؤدى
الباب الثاني ، وعلى هذا فلا تخرج الترجمة عندي من التكرار إذ إحداها حينئذ
مستلزم للآخر وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال ، أن مؤدى الباين مسألان :
فالباين الأول في حق من قال للآخر يا كافر بغير تأويل كما هو مؤدى كلام الشراح
أيضاً ، وأما مؤدى الباب الثاني فعندى مسألة مستأنفة وهي أن قوله متأولاً حال من
لفظ قال ، والمعنى أن من قال ذلك أي قول الكافر وما في معناه متأولاً ينبغي

تكفيره ، وعلى هذا فتكون إشارة لفظ ذلك إلى قول الكفر دون ما ذهب إليه الشراح من أنه إشارة إلى ما مر في الباب السابق من قول الرجل يا كافر ، فتكون المسألة من باب فعل الكفر على وجه التأويل ، فقد قال ابن عابدين من استحل ما حرمه الله على وجه الظن لا يكفر ، وفي الدر المختار : حكم الخوارج حكم البغاة بإجماع الفقهاء ، وإنما لم نكفرهم لكونه عن تأويل وإن كان باطلا بخلاف المستحل بلا تأويل ، وعلى هذا فناسبة قصة حاطب أنه فعل ما فعل متأولا ولذا لم يقبل النبي ﷺ قول عمر رضي الله عنه في حقه إنه منافق ، وكذلك في قصة صلاة معاذ أن من ترك الصلاة معه كان متأولا أوجاهلا بالمسألة ولذا لم يقبل النبي ﷺ قول معاذ فيه إنه منافق ، وكذلك في قول من حلف باللات والعزى مال فيه العلامة العيني أيضاً إلى قول ، إذ قال : مطابقته للجزم الثاني من الترجمة وهو قوله جاهلا ظاهرة ، وقال ابن بطال عذر صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف من أصحابه باللات والعزى لقرب عهدهم بجرى ذلك على ألسنتهم في الجاهلية ، وروى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أنه حلف بذلك فأتى رسول الله ﷺ وقال : يا رسول الله إن العهد كان قريباً خلفت باللات والعزى ، فقال ﷺ : قل لا إله إلا الله ، فعلهم النبي ﷺ أن من نسي أو جهل خلف بذلك فكفارته أن يشهد بشهادة التوحيد ، اهـ . وقد ترجم البخاري على حديث الباب قبل كتاب الدعوات : باب كل هو باطل إلخ ، قال الحافظ في الفتح : يستفاد من حديث سعد بن أبي وقاص سبب حديث أبي هريرة أخرجه النسائي بسند قوى قال : د كنا حديثي عهد بجاهلية خلفت باللات والعزى قد كرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال : قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، وانفت عن شمالك وتعوذ بالله ثم لاتعد ، اهـ . قلت : فهذا الحديث كالنص بأنه ﷺ لم يكفره ، وكذلك في حلف عمر بآييه ، قال العيني بعين

أوردوه في هذا السند بهذا الوجه بتقديم اسمه على وصفه لكونه مولى ، لا على ما أورده المؤلف أولاً من الاختصار على قوله مولى أنس ، ولا يخفى أن الوجه الأول وجه (١) .

ماقلته إذ قال : مطابقتها للجزء الأول من الترجمة وهو قوله متأولا ظاهرة ، وذلك أن النبي ﷺ عن عمر رضي الله عنه في حلفه بأبيه لتأويله بالحق الذي للأباء ، اه .

[تنبيه] : ولا يرد على ما اخترته في قصة حاطب أنه يتنافى ما يأتي في كلام الشيخ قدس سره في قصة حاطب في قوله فعاد عمر في د باب ما جاء في المتأولين ، قيل كتاب الإكراه ، لأن كلام الشيخ هناك مبني على قول عمر إنه قال ذلك متأولا ، وما اخترته ههنا متعلق بفعل حاطب أنه فعل ما فعله متأولا ولا ضمير في كون كليهما متأولا .

(١) اعلم أولاً أنه لا توجد هذه العبارة في شيء من النسخ لافي المتون ولا في الشروح ولم يتعرض لها أحد من الشراح ، وكتب مولانا الشيخ أحمد على المحدث السهارنفوري في حاشيته المطبوعة على النسخ الهندية : لم توجد هذه النسخة في أحد من النسخ الموجودة إلا المنقول عنها ، اه . وثانياً : أن ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين في معناه ظاهر ، والأول أظهر وأوجه وأفيد لأنهم اختلفوا في اسم مولى أنس : هل هو عبد الله بن أبي عتبة أو عبد الرحمن أو عبيد الله بالتصغير ؟ والمتمم هو الأول كما في هامش النسخة الهندية عن الخير الجارى ، وكذا قال الحافظ في الفتح : إن المتمم هو عبد الله بكراً ، اه . وحاصل الاحتمال الثاني أن ذلك من باب احتياط الرواة في الروايات ، فالمنى أن بعضهم روه بالاختصار على لفظ مولى أنس فقط ، والصحيح في الرواية : قتادة عن عبد الله بن أبي عتبة مولى أنس .

(لا يتحات) وكذلك المؤمن لا يعترى (١) من أنوار إيمانه وأوراق أغصان إيمانه .

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله لا يعرى من المجرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه التشبيه لطيف واضح ، وأوضح منه ما فى الكوكب إذ قال : قوله « لا يسقط ورقها إلخ » ، هذا يحتمل أن يكون وجه الشبه ، وأن يكون بياناً لبعض خواصه ليسهل عليهم فهمه ، ومع هذا فهو بعض من الوجوه التى وقع التشبيه لاجلها وهى عدم سقوط ورقها والورق بهاء والنخل وزينتها وحياتها فهى لا تنفك عنها ، كالمؤمن فإن الإيمان لا ينفك عنه ساعة وهو بهائوه وزينته وحياته ، وطيب ثمرتها ونفعها ، كما أن ثمرة المؤمن وهى الأعمال الحسنة طيبة نافعة ، وأن النخل لا يطيب ثمارها بغير التأبير كما أن المؤمن لا يستجيد دينه ولا يكمله إلا بتلقين وتعليم من الأستاذ والمرشد ، وأن منفعة النخل تبقى بعد قطعها فى منافع شتى ، فكذا المؤمن يخلف من آثاره ما ينتفع به ، وقد يقال إن الماء إذا ارتفع على رأس النخلة فإنها تموت ، كما أن الإنسان كذلك ، اهـ . وقال العلامة العيني : وأما وجه الشبه فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : هو كثرة خيرها ودوام ظلها وطيب ثمرها ووجودها على الدوام ، فإنه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى يبس ، وبعد أن يبس يتخذ منها منافع كثيرة من خشبها وورقها وأغصانها فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً وحصرأوجبالاً وأوانى ، وغير ذلك مما ينتفع به من أجزائها ، ثم آخرها نواها ينتفع به علفاً للإبل وغيرها . ثم حال نباتها وحسن ثمرتها ، وهى كلها منافع وخير وجمال ، وكذلك المؤمن خير كله من كثرة طاعاته ومكارم أخلاقه ومواظبته على صلاته وصيامه وذكره والصدقة وسائر الطاعات ، هذا هو الصحيح فى وجه الشبه ، وقال بعضهم : وجه التشبيه أن النخلة إذا قطعت رأسها ماتت ، بخلاف باقى الشجرة ، وقال بعضهم : لأنها لا تحمل حتى تلقح ، وقال بعضهم : لأنها تموت إذا مزقت أو فسد ما هو كالقلب لها ، وقال بعضهم : لأن لطلعها رائحة

(له رأى) أى كان (١) يقول المسائل برأيه من غير استناد إلى حجة شرعية
لأنه كان قهراً مثل علمائنا (٢) رحمهم الله تعالى .
(يتقمن منه) أى لاجله (٣) وبسببه فيسربهن إلى حين يذهب منى إلى خارج

المنى ، وقال بعضهم : لأنها تمشق كالإنسان ، وهذه الأقوال كلها ضعيفة من حيث
أن التشبيه إنما وقع بالمسلم وهذه المعاني تشمل المسلم والكافر ، اهـ .

(١) وهو كذلك ، قال القسطلاني : قوله له رأى ، أى فاسد بالتوين للتحقير ، وكان
يرى رأى الخوارج لا يرى ما يرى المسلمون من الدين ، اهـ . قال الحافظ : قوله
وفينارجل له رأى لم أقف على اسمه ، وحكى ابن التين عن الداودي أن معنى قوله
رأى يظن أنه محسن وليس كذلك ، اهـ .

(٢) فى مقدمة الأوجز عن ابن حجر المكي الشافعى : يتعين عليك أن لاتفهم
من أقوال العلماء عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم أصحاب رأى أن مرادهم بذلك
تقيصهم ولانسبتهم إلى أنهم يقدمون رأيهم على سنة رسول الله ﷺ ولا على قول
أصحابه لأنهم برآء من ذلك ، فقد جاء عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه من طرق
كثيرة ما ملخصه أنه أولا يأخذ بما فى القرآن ، فإن لم يجد فبالسنة ، فإن لم يجد فبقول
الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، فإن اختلفوا أخذ بما كان أقرب إلى القرآن
أو السنة من أقوالهم ولم يخرج عنهم إلى آخر ما بسط فيه ، وفيه أيضاً عن الإمام
أبي حنيفة : عجباً للناس يقولون أفتى بالرأى ، ما أفتى إلا بالأثر ، وحكى الشمراني
عن شقيق البلخي : كان أبو حنيفة من أورع الناس ، وأعلم الناس ، وأعبد الناس ،
وأكرم الناس ، وأكثرهم احتياطاً فى الدين ، وأبعدهم عن القول بالرأى فى دين
الله ، اهـ .

(٣) قال الحافظ قوله : د يتقمن ، بمشاة وتشديد الميم المفتوحة ، وفى رواية
الكشميني بنون ساكنة وكس الميم ، ومعناه أنهم يتقبن منه ويدخلن من وراء

الستر، اهـ . ولفظ مسلم في صحيحه عن عائشة أنها كانت تلعب بالبنات عند رسول الله ﷺ ، قالت : وكانت تأتيني صواحي فكن يقيم من رسول الله ﷺ ، قالت فكان رسول الله ﷺ يسرهن إلى ، ولفظ أبي داود عن عائشة قالت : كنت ألعب بالبنات فربما دخل على رسول الله ﷺ وعندى الجوارى فإذا دخل خرجن وإذا خرج دخلن ، ثم قال الحافظ : واستدل بهذا الحديث على جواز اتخاذ صور البنات واللعب من أجل لعب البنات بهن وخص ذلك من عموم النهى عن اتخاذ الصور وبه جزم عياض ، ونقله عن الجمهور وأنها أجازوا بيع اللعب للبنات لتدريهن من صغرن على أمر يوتهن وأولادهن ، قال : وذهب بعضهم إلى أنه منسوخ وإليه مال ابن بطال ، وحكى عن مالك أنه كره أن يشتري الرجل لابنته الصور ، ومن ثم رجح الداودى أنه منسوخ ، وقد ترجم ابن حبان الإباحة لصغار النساء : اللعب باللعب ، وترجم له النساق لإباحة الرجل لزوجته اللعب بالبنات ، فلم يقيد بالصغر ، وفيه نظر ، قال البيهقي بعد تخريجه : ثبت النهى عن اتخاذ الصور فيحمل على أن الرخصة لعائشة في ذلك كان قبل التحريم ، وبه جزم ابن الجوزى ، وقال المنذرى : إن كانت اللعب كالصورة فهو قبل التحريم ، وإلا فقد يسمى مالميس بصورة لعبة ، وبهذا جزم الحلبي فقال : إن كانت صورة كالوثن لم يمحز وإلا أجاز ، وقيل معنى الحديث اللعب مع البنات ، أى الجوارى ، والباء ههنا بمعنى مع حكاه ابن التين عن الداودى ، وردّه ، قال الحافظ : ويرده ما أخرجه ابن عينة في الجامع عن هشام بن عروة في هذا الحديث ، وكن جوارى يأتين فيلعبن بهامى ، إلى آخر ما بسطه ، وفي البذل : وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم في التقرير : قوله ما هذا يا عائشة ، لعل هذا يرشدك أنها لم تكن تمايل نامة ، وإلا لما افترق إلى المسألة ، ولما ترك في بيته ولما خفى ذلك عليه مدة كذا ، لأن الملك لا تدخل بيتاً فيه تصاور فلو كانت تمايل لامتع الملك قبل تلك الواقعة من النزول إليه ، كما وقع في جرو الكلب ، مع أن عائشة كانت غير مكلفة بعد ، انتهى .

(باب صنع الطعام والتكلف للضيف)

ولعله (١) قصد إثبات الجزء الثاني بقوله: كل فاني صائم ، فإنهم لما كانت عاداتهم الصوم والتبذل فالظاهر أنهم لم يكونوا يصنعون طعاماً بالنهار وكانوا يكتفون بطعام الليل ، فكان صنع الطعام الجديد له تكلفاً ، ولا يبعد أن يستنبط التكلف من قوله : فأكل ، فإنه لما اعتاد الصوم والتزمه كان الإفطار لأجل الضيف احتمالاً للكلفة من غير شك .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في وجه التكلف أوضح مما قاله العيني ، إذ قال : مطابقتها للترجمة في قوله فصنع له طعاماً ، اهـ . وقال الحافظ في : باب من أقسم على أخيه ليفطر الخ ، وترجم المصنف في الأدب : باب صنع الطعام والتكلف للضيف ، وأشار بذلك إلى حديث يروى عن سليمان في النهي عن التكلف للضيف أخرجه أحمد وغيره بسند لين ، والجمع بينهما أنه يقرب لضيفه ما عنده ولا يتكلف ما ليس عنده ، فإن لم يكن عنده شيء فيسوغ حينئذ التكلف بالطبخ ونحوه ، اهـ . قال القسطلاني قال في الفتح : ووقع في التكلف للضيف حديث سليمان نهياً رسول الله ﷺ أن يتكلف للضيف ، أخرجه أحمد وأحمد والحاكم وفيه قصة سليمان مع ضيفه حيث طلب منه زيادة على ما قدم له فرفض مطهرته بسبب ذلك ، ثم قال الرجل لما فرغ : الحمد لله الذي قنعنا بما رزقنا ، فقال له سليمان : لو قنعت ما كانت مطهرتي مرهونة ، اهـ . وقد كان سليمان إذا دخل عليه رجل دعا بما حضر خبزاً وملحاً وقال : لولا أنا نهينا أن يتكلف بعضنا لتكلف لك ، اهـ . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في كتاب الاطعمة في : باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه ، ويشكل في بادي الرأي التكرار في الترجمة ، ويمكن التفصيص عنه باختلاف الكتابين ، فإنه من فروع الاطعمة وههنا من فروع الآداب ، ونظائر ذلك كثيرة في البخاري ، وما يظهر لهذا العبد الضيف بال نظر الدقيق أن الأول من دعوة الإخوان الحاضرين ، فإن الداعي والمدعو ﷺ كانا في موضع واحد وهذا من مسائل الضيف الوارد على الرجل ، ويشهر إليه تفريق

(باب ما يكره من الغضب والجزع عند الضيف)

دل^(١) عليه قوله : لم أر في الشركاء ليلة ، وقوله الأول من الشيطان فإن مقاتله هذه دلت على أنه عد غضبه وحلفه وجميع ما جرى شراً ومن أمر الشيطان .

(مع رافع بن خديج) الظاهر^(٢) أنه متعلق بقوله : فدخلت مريداً لهم ، وأما قوله : حدثني يحيى عن بشير عن سهل وحده فيحتمل أن يراد به التوحد في الرواية فيكون مقابلاً لما ذكره المؤلف في أول الباب من قوله : عن رافع بن خديج وسهل ابن أبي حنيفة أنهما حدثاه ، ويحتمل أن يكون المراد بيان الدخول في المريد فيكون مقابلاً لما ذكرنا في معنى قوله مع رافع بن خديج ، ولا يبعد أن يراد بقوله مع رافع بن خديج هي المعية في الرواية أيضاً (*) لا في الدخول فافهم ، وتفكر والله تعالى أعلم .

الإمام البخارى في ألفاظ الترجمة بلفظ الإخوان في الأول وبلفظ الضيف في الثانية .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه ، بل أصح مما قاله الشراح في وجه المطابقة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وأخذ الغضب منه من قول عبد الرحمن فعرف أنه يجد على ، وهي من الموجدة وهي الغضب ، وقد وقع التصريح بذلك في الطريق التي بعد هذه حيث قال فيه : فغضب أبو بكر ، اهـ . وأنت ترى أن ما ذكره الحافظ فيه لإثبات الغضب ، وكانت ترجمة الإمام البخارى بكراهة الغضب ، وأوضحه الشيخ قدس سره في كلامه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل من ظاهر لفظ البخارى ، والصحيح ما أفاده قدس سره من الاحتمال الثاني بقوله ولا يبعد إلخ ، والكلام كله متعلق بالرواية لا بالدخول ، والمعنى أن الليث رواها عن بشير عن سهل ورافع كليهما ، كما رواها حماد بن زيد في أول السند ، وأما ابن عينة فقد رواها عن سهل

(فقال (١) رجل لمخ)

وحده ويؤيده أن مسلماً روى الحديث بلفظ « حدثنا قتبية بن سعيد قال : حدثنا ليث عن يحيى وهو ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة قال يحيى وحسبت ، قال : وعن رافع بن خديج أنهما قالاً خرج عبد الله بن سهل ، الحديث ، وهكذا لفظ النسائي بعينه وبنحوهما أخرجه الترمذى ولفظه عن الليث عن يحيى ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة قال : « قال يحيى وحسبت عن رافع بن خديج أنهما قالاً خرج » الحديث ، وهكذا أخرجه برواية هارون عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة ورافع بن خديج نحوه ، وأما رواية سفيان بن عيينة فقد أخرجهما مسلم عن يحيى عن بشير عن سهل بن أبي حشمة بنحو حديثهم ولم يذكر فيه رافعاً ، وهكذا ذكره النسائي بلفظ : أخبرنا محمد ابن منصور قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة قال : وجد عبد الله بن سهل قتيلاً ، الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تقيهاً على اختلاف الشراح في تعيين هذا الرجل واضطراب أقوالهم في ذلك ، ففي بين سطور الهندية عن مقدمة الفتح هو عمر بن الخطاب ، اه . قلت : هو وهم من الناسخ ، فإن الرجل الذى ذكره الحافظ أنه عمر هو الرجل الثانى ، ففي المقدمة حديث سبله بن الاكوع في قصة عامر بن الاكوع فيه : فقال رجل من القوم لعامر بن الاكوع هو أسيد بن خضير ، وفيه : فقال رجل من القوم وجبت ، هو عمر بن الخطاب كما في مسلم ، وفيه : فقال رجل أونهر يقها ونفسلها ، يحتمل أن يكون هو عمر رضى الله عنه أيضاً ، وفيه : من قاله ؟ قال : فلان وفلان وفلان وأسيد بن خضير ، لم أقف على تسمية الباقيين ، اه . ولم يتعرض له الحافظ في الفتح ههنا بل أحال شرح الحديث على غزوة خيبر وقال : هناك قوله « رجل لم أقف على اسمه صريحاً ، وعند ابن إسحق من حديث نصر بن دهر الأسلمى « أنه سمع رسول الله ﷺ يقول في مسيره إلى خيبر

قوله : (بتموها عليه) لما فيه من (١) الإشارة إلى شدة تأمر هذه النسوة بالصوت والشعر المنسد ، أو لما فيه من التكلف بتتبع الاستعارة البديعة .

لعمري ابن الأكوع : انزل يا ابن الأكوع فاجد لنا من هياتك ، ففي هذا أن النبي ﷺ هو الذي أمره بذلك ، اه . وكلام الحافظ في كتاب الدعوات إذ قال : قوله « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خير » فقال رجل من ألقوم هو عمر بن الخطاب وعامر هو ابن الأكوع ، اه . يدل على أنه عمر رضي الله عنه وما ذكره الحافظ في غزوة خيبر من رواية إسحق ذكره الزرقاني في شرح المواهب ثم قال : ويمكن الجمع بأن الرجل لما قال له لم يسرع حتى أمره ﷺ ، ولا ينافي ذلك لإتيانه بالغاء ، لأن الحال أزمنة من الماضي والآتي والحاكم فيها العرف ، ولا قوله : من هذا السائق ؟ لاحتمال تعدد الحدأة أو بعده فلم يحقق صوته فجوز أنه غيره ، اه . وقال القسطلاني : وهنا قوله رجل هو أسيد بن حضير ، اه . وقال في غزوة خيبر : قوله رجل هو أسيد بن حضير ، ثم ذكر حديث ابن إسحق المذكور في كلام الحافظ ثم قال : ففيه أنه ﷺ هو الذي أمره بذلك ، اه . وقال في كتاب الدعوات لم يعرف اسمه ، وقال في كتاب الديات هو أسيد بن حضير ، اه . ولم يتعرض له المعنى هنا ، وقال في غزوة خيبر لم يعرف اسم هذا الرجل ، اه . وقال في كتاب الدعوات : هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، اه . ولم يتعرض لاسمه في كتاب الديات .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره في وجه الشبه أوجه الأقوال في ذلك عندي ، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال منها ما في تقرير المسكي إذ قال : لأن النساء ليست بقوارير فهذا كذب ظاهر ، اه . قال الحافظ : قال أبو قلابة : يعني أي بالقوارير النساء ، وقال قتادة : يعني ضعفة النساء والقوارير جمع قارورة وهي زجاجة سميت بذلك لاستقرار الشراب فيها ، وقال الرامهرمزي : كنى عن النساء بالقوارير لرقتهن وضعفهن عن الحركة والنساء يشبهن بالقوارير في الرقة واللطافة وضعف البنية ،

وقيل المعنى سُمِّقَ كسرُك القوارير لو كانت محمولة على الإبل ، وقال غيره :
شبهن بالقوارير لسرعة انقلابهن عن الرضا وقلة دوامهن على الوفاء كالقوارير
يسرع إليها الكسر ولا تقبل الجبر ، وقوله : قال أبو قلابة إلخ ، قال الداودي :
هذا قاله أبو قلابة لأهل العراق لما كان عندهم من التكلف ومعارضة الحق بالباطل ،
وقال الكرماني : لعله نظر إلى أن شرط الاستمارة أن يكون وجه الشبه جلياً
وليس بين القارورة والمرأة وجه التشبيه من حيث ذاتهما ظاهرة ، لكن الحق أنه
كلام في غاية الحسن والسلامة عن العيب ، ولا يلزم في الاستمارة أن يكون جلاء
وجه الشبه من حيث ذاتهما ، بل يكفي الجلاء الحاصل من القران الحاصلة وهو
هنا كذلك ، قال : ويحتمل أن يكون قصد أبي قلابة أن هذه الاستمارة من مثل
رسول الله ﷺ في البلاغة ، ولو صدرت من غيره عن لا بلاغة له لعبتموها ، قال :
وهذا هو اللائق بمنصب أبي قلابة ، قلت : وليس ما قاله الداودي بعيداً ، ولكن
المراد من كان يتنطع في العبارة ويتجنب الالفاظ التي تشتمل على شيء من الهزل ،
قال الخطابي : كان أنجشة أسود وكان في سوقه عنف فأمره أن يرفق بالمطايا ،
وقيل : كان حسن الصوت بالحذاء فكره أن تسمع النساء الحذاء فإن حسن الصوت
يحرك من النفوس فشيء ضعف عزائمه وسرعة تأثير الصوت فيهن بالقوارير في
سرعة الكسر إليها ، وجزم ابن بطال بالأول فقال : القوارير كناية عن النساء
اللاتي كن على الإبل التي تساق حينئذ فأمر الحادي بالرفق في الحذاء لأنه يحث الإبل
حتى تسرع ، فإذا أسرعت لم يؤمن على النساء السقوط ، وإذا مشت رويداً أمن
على النساء السقوط ، قال : وهذا من الاستمارة البديعية ، وجوز القرطبي في المفهم
الأميرين فقال شبهن بالقوارير لسرعة تأثرهن وعدم تحملهن نخاف عليهن من حث
السير بسرعة السقوط أو التألم من كثرة الحركة والاضطراب الناشئ عن السرعة ،
أو خاف عليهن الفتنة من سماع النشيد ، قال الحافظ : والراجح عند البخاري الثاني ،

(باب علامة الحب في الله لقوله تعالى : الآية)

[يياض ^(١)] .

(إن يكن هو أى إلخ) كتب ^(٢) على قوله : أى علامة النسخة ، فإما أن يكون المراد د أى ، حرف التفسير أى كلبة د أى ، موجودة في بعضها دون البعض أو يكون المراد أن التفسير بأسرها غير موجودة في بعض النسخ وعلى هذا فالجزء محذوف ، ولفظ الحديث هو قوله فإن يكن هو فقط ذكر الراوى بكلمة أى ما كان مراداً وأظهر ما كان مقدراً بحسب تلك النسخة .

ولذلك أدخل هذا الحديث في د باب المعارض ، ولو أريد المعنى الاول لم يكن في لفظ القوارير تعريض ، اهـ .

(١) يياض في الاصل وبسط الشراح في غرض الترجمة ومطابقة الاحاديث بالترجمة والاجود الاوجز ما أفاده شيخ مشايختنا الشاه ولي الله الدهلوى في تراجمه إذ قال : قال الزركشى : وجه مطابقة الاحاديث لباب علامة الحب غير ظاهر ، قلت : هذه الترجمة تحمل على التفسير للحديث ، فأفاد أن محب النبي ﷺ يعرف بالاتباع ، كأنه قال علامة الحب في الله الاتباع لقوله تعالى إلخ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه واضح ، والحاصل أن علامة النسخة إن كانت على لفظ أى فقط فيكون المعنى أن لفظ أى ليس بموجود في بعض النسخ وهو كذلك ، فإن الرواية قد تقدمت في كتاب الجنائز في د باب إذا أسلم الصبي إلخ ، وفي كتاب الجهاد في د باب كيف يمرض الإسلام على الصبي ، وكذا سيأتى في كتاب التقدير في د باب يحول بين المراء وقلبه ، وليس في شيء من هذه المواضع لفظ أى ، وعلى وجود هذه العلامة على لفظ أى ، ذكر له الشيخ احتمالين : الاول أن علامة النسخة على لفظ أى فقط فيكون مؤداه ما تقدم ، والثاني : أن تكون العلامة على لفظ أى لا تسلط عليه بتامها فيكون المعنى أن جزاء الشرط محذوف في أصل الحديث ،

(باب قول الرجل فذاك أبي وأمي)

بينه لما في ظاهره (١) مظنة الكرامة ترك حرمة الأب ولأنه لا يملكه حتى يفديه .

ذكره الراوى بلفظ : أى لا تسلط عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا اللفظ من أبي اليان الراوى فإنه نسي لفظ شيخه الزهرى فعبده بقوله : أى لا تسلط عليه كما هو عادة المحدثين فإن تلامذة الزهرى مختلفون في هذا اللفظ ، في الروايتين المتقدمتين إن يكن هو فلن تسلط عليه ، وفيما يأتي في كتاب القدر إن يكن هو فلا تطبيقه .

(١) قال النووي : فيه جواز التفدية بالابوين وبه قال جماهير العلماء ، وكرهه عمر بن الخطاب والحسن البصرى ، وكرهه بعضهم في التفدية بالمسلم من أبويه ، والصحيح الجواز مطلقاً لأنه ليس فيه حقيقة فداء ، وإنما هو كلام ولطف وإعلام لمحبه له ومنزلته ، وقد وردت الأحاديث الصحيحة بالتفدية مطلقاً ، اهـ . قال الحافظ : وقد استوعب الأخبار الدالة على الجواز أبو بكر بن أبي عاصم في أول كتابه آداب الحكماء وحزم بجواز ذلك فقال : للبره أن يقول ذلك لسلطاناه ولكبيره ولذوى العلم ولن أحب من إخوانه غير محظور عليه ذلك بل يشاب عليه إذا قصد توقيره واستعطافه ولو كان ذلك محظوراً انتهى النبي ﷺ قائل ذلك ولأعله أن ذلك غير جائز أن يقال لأحد غيره ، ثم قال بعد ذكر عدة روايات في ذلك ، قال الطبراني : في هذه الأحاديث دليل على جواز قول ذلك ، وأما ما رواه مبارك بن فضالة عن الحسن قال : دخل الزبير على النبي ﷺ وهو شاك فقال : كيف تهجدك جعلني الله فداك ؟ قال : ما تركت أعرايتك بعد ، ثم ساقه من هذا الوجه ومن وجه آخر ثم قال : لا حجة في ذلك على المنع لأنه لا يقاوم تلك الأحاديث في الصحة ، وعلى تقدير ثبوت ذلك فليس فيه صريح المنع ، بل فيه إشارة إلى أنه ترك الأولى في

(باب أحب^(١) الأسماء إلى الله وقول الرجل لصاحبه يابنى)

القول للريض إما بالتأنيس والملاطفة ، وإما بالدعاء والتوجع ، فإن قيل إنما ساغ ذلك لأن الذى دعا بذلك كان أبواه مشركين ، فالجواب أن قول أبى طلحة كان بعد أن أسلم وكذا أبو ذر ، وقول أبى بكر كان بعد أن أسلم أبواه ، انتهى ملخصاً . ويمكن أن يعترض بأنه لا يلزم من تسويغ قول ذلك للنبي ﷺ أن يسوغ لغيره ، لأن نفسه أعز من أنفس القائلين وآبائهم ولو كانوا أسلموا فالجواب ما تقدم من كلام ابن أبى عاصم فإن فيه إشارة إلى أن الأصل عدم الخصوصية ، وأخرج ابن أبى عاصم من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال لفاطمة فذاك أبوك ، ومن حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ قال لصاحبه فذاك أبى وأمى ، ومن حديث أنس : أنه ﷺ قال مثل ذلك للأنصار ، انتهى ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لإشكال قوى وارد على الإمام البخارى أن الجزء الثانى من الترجمة لا يثبت بالحديث ، وليس هذا الجزء فى شيء من متون الشروح ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عندى على ثبوت هذه النسخة أنه من الأصل الثامن والثلاثين من أصول التراجع وهذا أصل مطرد وكما تقدم نظائره فى الأصل المذكور ، فكأنه أشار بذلك إلى روايات وردت فى ذلك ، وقد ترجم الإمام الترمذى فى جامعه ، باب ما جاء فى يابنى ، وذكر فيه حديث أنس ، أن النبي ﷺ قال له يابنى ، ثم قال : وفى الباب عن المغيرة وعمر بن أبى سلمة قال الشيخ قدس سره فى الكوكب ، باب ما جاء فى يابنى ، يعنى أنه ليس سباً وإنما هى كلمة تزحم وتلطف تكلم بها النبي ﷺ ، اهـ . وحديث أنس الذى ذكره الترمذى مختصراً ذكره صاحب المشكاة فى كتاب الاعتصام برواية الترمذى مفصلاً وفيه : « يابنى إن قدرت أن تصبح وتسمى وليس فى قلبك غش لأحد ، الحديث ، والحديث المفصل أخرجه الترمذى بسند آخر فى كتاب العلم فى باب الأخذ بالسنة إلخ ، وتكلم على سنده ، قال القارى : قوله « يابنى ، بضم الباء

(لو قضى أن يكون إلخ) وهذا حكم (١) منه بحسب ظنهما نفوس في إبراهيم من إمارات التجابة وخلال السعادة ، فحاصله أنه لو كان بعده نبي لكان إبراهيم ، لأنه لو كان إبراهيم حياً لكان نبياً لا محالة ، فإن العكس غير لازم .

تصغير ابن وهو بكسر الياء وفتحها والكسر أكثر هو تصغير لطف ومرحمة ، ويدل على جواز هذا لمن ليس ابنه ومعناه اللطف وأنتك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة ، اه . وحديث عمر بن أبى سلة الذى أشار إليه الترمذى أخرجه الترمذى فى باب التسمية على الطعام ، بلفظ : « ادن يابنى فسم الله » الحديث ، وقد أخرج أبو داود فى « باب التعجيل » من جمع عن ابن عباس قال : « قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة ويقول أبنى لا ترموا الحجر » الحديث ، وقد بسط الشيخ قدس سره فى البذل على لغة لفظ « أبنى » وقد ترجم فى صحيح مسلم فى كتاب الآداب على حديث أنس المختصر « باب جواز قوله لغير ابنه يابنى واستجابته للبلاطفة » وذكر أيضاً فيه عن المغيرة بن شعبة قال : « ما سأل رسول الله ﷺ أحد عن الدجال أكثر مما سأله عنه ، فقال لى : أى بنى وما ينصبك منه » الحديث ، قال الثووى : فى هذين الحديثين جواز قول الإنسان لغير ابنه بمن هو أصغر سنأ منه يا ابنى ويابنى مصغراً ويأولدى ومعناه التلطف وأنتك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة ، وكذا يقال له ولمن هو فى سن المتكلم يا أخى للمعنى الذى ذكرناه ، وإذا قصد التلطف كان مستجاباً كما فعله النبي ﷺ ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح الكلام ، وقريب منه ما سيأتى فى كلام السندى من أحد الاحتمالين وعلى هذا لا يرد على الحديث ما أورده الشراح وأنكروا هذا الحديث ، كما بسطه الحافظ فى الفتح إذ قال : قوله « مات صغيراً » تضمن كلامه جواب السؤال بالإشارة إليه وصرح بالزيادة عليه كأنه قال : نعم رأيت له لكن مات صغيراً ، ثم ذكر السبب فى ذلك ، اه . وعلى هذا لا يرد ما أورده عليه أن جوابه لا يطابق السؤال لأنه كان عن رؤيته ، ثم قال الحافظ : قوله « ولو قضى إلخ »

هكذا جزم به عبد الله بن أبي أوفى ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن عدة الصحابة في هذا المعنى ، ثم قال : فهذه عدة أحاديث صحيحة عن هؤلاء الصحابة أنهم أطلقوا ذلك فلا أدري ما الذى حمل النووى في ترجمة إبراهيم المذكور من كتاب تهذيب الاسماء واللغات على استنكار ذلك ومبالغته حيث قال : هو باطل وجسارة على الكلام في المغيات ومجازفة وشجور على عظيم من الزلل ، ويحتمل أن يكون استحضر ذلك عن الصحابة المذكورين فرواه عن غيرهم ممن تأخر عنهم فقال ذلك ، وقد استنكر قبله ابن عبد البر في الاستيعاب الحديث المذكور فقال : هذا لا أدري ما هو وقد ولد نوح من ليس بنى وكما يلد غير النبی نبياً فكذا يجوز عكسه حتى نسب قائله إلى المجازفة والخوض في الأمور المغيبة بغير علم إلى غير ذلك مع أن الذى نقل عن الصحابة المذكورين إنما أتوا فيه بقضية شرطية ، اهـ . وما حكى الحافظ عن الاستيعاب ذكره القسطلاني عن التمهيد بسياق أوضح من ذلك إذ قال : وأما استنكار ابن عبد البر حديث أنس حيث قال بعد إيرادہ في التمهيد : لا أدري ما هذا فقد ولد لنوح عليه السلام غير نبي ولو لم يلد النبي إلا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح ، ولا يلزم من الحديث المذكور ما ذكره لما لا يخفى ، قال الحافظ ابن حجر في الإصابة وغيرهما وهو عجب مع وروده عن ثلاثة من الصحابة وكأنه لم يظهر له وجه تأويله فأنكره ، وجوابه أن القضية الشرطية لا تستلزم الوقوع ولا يظن بالصحابي أن يهجم على مثل هذا بظنه ، انتهى ما في القسطلاني مختصراً . وقال السندی : قوله : « لو قضى إلخ » يحتمل أنه بيان لسبب موته ومداره على أن إبراهيم قد علق نبوته بعيشه ، وهذا مبنى على أنه علم ذلك من جهته ﷺ ، كما جاء عنه ﷺ ذلك ببعض الطرق الضعيفة وكذلك جاء مثله عن الصحابة ، ومعنى الحديث على هذا أنه لو قضى بالنبوة لأحد بعده ﷺ لأمكن حياة إبراهيم ، لكن لما لم يقض لأحد تلك وقد قدر لإبراهيم أنه يكون نبياً على تقدير حياته لزم أن لا يعيش ،

ويحتمل أنه يبان لفضل إبراهيم ، وحاصله : لو قدر نبى بعده ﷺ لكان لإبراهيم أحق بذلك ، فتعين أن يعيش حينئذ إلى أن يبعث نبياً ، لكن ما قدر نبى بعده فلذلك ما لزم أن يعيش ، وعلى المعنيين فليس مبنى الحديث على أن ولد النبى يلزم أن يكون نبياً حتى يقال إنه غير لازم ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب من سمي بأسماء الانبياء » قال الحافظ : أشار بذلك إلى الرد على من كره ذلك كما تقسم عن عمر أنه أراد أن يغير أسماء أولاد طلحة وكان سبهم بأسماء الانبياء ، اهـ . والذى أشار إليه بقوله « تقدم » ما قال فى « باب قول النبى ﷺ : سموا باسمى ولا تكونوا بكينتى » فى جملة المذاهب فى ذلك ، حكى الطبرى مذهباً رابعاً هو المنع من التسمية بمحمد مطلقاً وكذا التكنى بأبى القاسم مطلقاً ، ثم ساق من طريق سالم بن أبى الجعد : كتب عمر : لا تسموا أحداً باسم نبى ، واحتج لصاحب هذا القول بما أخرجه عن أنس رفعه : « يسمونهم محمداً ثم يلغونهم » وهو حديث أخرجه البزار وأبو يعلى وسنده لين ، قال عياض : والاشبه أن عمر لما فعل ذلك إعظماً لاسم النبى صلى الله عليه وسلم لئلا يتهتك ، وكان سمع رجلاً يقول لمحمد بن زيد يا محمد : فعل الله بك وفعل ، فدعاه وقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فغير اسمه ، قال الحافظ : أخرجه أحمد والطبرانى وفيه : « فأرسل إلى ابن زيد فقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فسماه عبد الرحمن » ، وأرسل إلى بنى طلحة وهم سبعة ليغير أسماءهم ، فقال له محمد وهو كبيرهم ، والله لقد سمى النبى ﷺ محمداً فقال : « قوموا فلا سبيل إليكم » فهذا يدل على رجوعه عن ذلك ، اهـ . وذكره القسطلانى مختصراً وزاد : كتب عمر إلى أهل الكوفة لا تسموا أحداً باسم نبى ، ولما فعل ذلك إعظماً لاسم النبى لئلا يتهتك ، لكن ورد ما يدل على أن عمر رضى الله تعالى عنه رجع عن ذلك ، وكره مالك القسمية بأسماء ملائكة كجبريل ، اهـ .

(باب تسمية الوليد)

يعنى (١) بذلك جواز تسمية المسلم بشيء من أسماء أهل الشرك إذا لم يتضمن شيئاً من المعاني القبيحة ودلالة الرواية عليه من حيث تقرير النبي ﷺ الوليد بن الوليد على اسمه فلو كان ممنوعاً لغير اسمه .

(شاهان شاه) الظاهر (٢) أنه من التركيب المقلوب كقولهم سرارده .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما في الترجمة من قوله تسمية الوليد هو من إضافة المصدر إلى المفعول الثاني . قاله السدى ، وقال الحافظ : ورد في كراهة هذا الاسم حديث أخرجه الطبراني من حديث ابن مسعود : « نهى رسول الله ﷺ أن يسمى الرجل عبده أو ولده حرباً أو مرة أو وليداً ، الحديث ، وسنده ضعيف جداً ، وورد فيه حديث آخر مرسل أخرجه يعقوب بن أبي سفينان في تاريخه والبيهقي في الدلائل من طريقه عن سعيد بن المسيب قال : « ولد لآخى أم سلمة ولد فسماه الوليد ، فقال رسول الله ﷺ سميتوه بأسماء فراعتمكم ليكون في هذه الأمة رجل يقال له الوليد هو أشر على هذه الأمة من فرعون لقومه ، قال الوليد بن مسلم في روايته : قال الأوزاعي : فكانوا يرونه الوليد بن عبد الملك ثم رأينا أنه الوليد ابن يزيد لفتنة الناس به حين خرجوا عليه فقتلوه وانفتحت الفتن على الأمة بسبب ذلك وكثر فيهم القتل ، وقال الحافظ بعد ذكر طرق هذا الحديث : ادعى ابن حبان أنه لا أصل له فقال في كتاب الضعفاء في ترجمة إسماعيل بن عياش : هذا خبر باطل ما قاله رسول الله ﷺ ، ولا رواه عمر ، ولا حدث به سعيد ولا الزهري ، ولا هو من حديث الأوزاعي ، ثم أعله بإسماعيل بن عياش ، ثم رد عليه الحافظ بأن له أصلاً وذكر له طرقاً وشواهد ثم قال : ولما لم يكن هذا الحديث المذكور على شرط البخاري أو ما إليه كعادته ، وأورد فيه الحديث الدال على الجواز فإنه لو كان مكروهاً أغيزه النبي ﷺ كعادته إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) قال الكرماني : معناه ملك الملوك لكن في قاعدة العجم تقديم المضاف

إليه على المضاف ، اه . وقال الحافظ : قوله « يقول غيره » ، أى غير أبى الزناد وهو يسكون البنون وبهاء فى آخره وقد تنون . وليست هاء تأنيث فلا يقال بالمشاة أصلاً ، وقد تعجب بعض الشراح من تفسير سفيان بن عيينة اللفظة العربية باللفظة العجمية ، وأنكر ذلك آخرون وهو غفلة منهم عن مراده ، وذلك أن لفظ شاهان شاه كان قد كثر التسمية به فى ذلك العصر ، فبه سفيان على أن الاسم الذى ورد الخبر بـذمه لا ينحصر فى ملك الأملاك ، بل كل ما أدى معناه بأى لسان كان فهو مراد بالذم ، وقوله شاهان شاه هو المشهور فى روايات هذا الحديث ، وحكى عياض عن بعض الروايات شاه شاه بالتثنية بغير إشباع فى الأولى ، والأصل هو الأولى ، وهذه الرواية تخفيف منها ، لأن قاعدة المعجم تقديم المضاف إليه على المضاف ، فإذا أرادوا قاضى القضاة بلسانهم قالوا موبذان موبذوفوذ القاضى ، وموبذان جمعه ، اه . وقال العيني : وقيل التحق بذلك قاضى القضاة وإن كان اشتهر فى بلاد الشرق من قديم الزمان إطلاق ذلك على كبير القضاة ، وقد سلم أهل الغرب من ذلك ، واسم كبير القضاة عندهم قاضى الجماعة ، قلت : أول من تسمى قاضى القضاة أبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة ، وفى زمنه كان أساطين الفقهاء والعلماء والمحدثين فلم ينقل عن أحد منهم إنكار عن ذلك ، نعم يمنع أن يقال أقضى القضاة لأن معناه أحكم الحاكمين ، والله سبحانه هو أحكم الحاكمين ، وهذا أبلغ من قاضى القضاة لأنه أفعل التفضيل ، اه . وبسط الكلام الحافظ فى الفتح على هذا البحث وقال : وتعقبه أى من منع أقضى القضاة وهو الزعخشري ابن المنير (*) بحديث أقضاكم على ، وتعقبه علم الدين المراقى فصوب ما ذكره الزعخشري من المنع إلى آخر ما بسطه .

(باب كنية المشرك)

دفع^(١) به مظنة الكراهة لما فيه من الاحترام والإعزاز بحسب الظاهر .

(باب قول الرجل ليس بشيء)

يعنى^(٢) بذلك أنه لا يعد كذباً ، فإن المراد أنه ليس بشيء معتد به .

(١) وهكذا فى تقرير المصنف إذا قال : أى ذكر المشرك بكنيته فإنه جائز كما سمي
النبى ﷺ عنه أبى طالب ، وغرض البخارى من هذا الباب دفع توهم أن الكنية
تكون للتعظيم فلعلها لا يجوز للمشرك ، اهـ ، قال الحافظ : قوله « باب كنية المشرك »
أى هل يجوز ابتداء ، وهل إذا كانت له كنية تجوز مخاطبته أو ذكره بها ؟ وأحاديث
الباب مطابقة لهذا الأخير ويلتحق به الثانى فى الحكم ، اهـ . وقال القسطلانى بعد
ذكر حديث عباس : وفى هذا الحديث أنه ﷺ سمع تسمية أبى طالب من العباس
فأقره ، وقد جوزوا ذكر الكافر بكنيته إذا كان لا يعرف إلا بها كما فى أبى طالب ،
أو كان على سبيل التألف رجاء إسلامه أو تحصيل منفعة منه لأعلى سبيل التكريم ،
فإننا مأمورون بالإغلاظ عليهم ، وأما ذكر أبى لهب بالكنية دون اسمه عبد العزى
فقليل : لاجتناب نسبته إلى عبودية الصنم ، وقيل للإشارة إلى أنه سيصلى ناراً
ذات لهب ، اهـ .

(٢) قال الكرماني : قال الخطائى : قوله « ليسوا بشيء » معناه نبى ما يتعاطونه
من علم الغيب ، أى ليس قولهم بشيء صحيح يعتمد عليه كما يعتمد على إخبار الأنبياء
الذين يوحى إليهم من الغيب ، وهذا كما تقول لمن عمل عملاً من غير إتيان
لصنعه : ما عملت شيئاً ، ومن قال قولاً غير سديد : ما قلت شيئاً ، اهـ . وزاد
الحافظ بعد ذكر قول الخطائى : وقال ابن بطال نحوه ، وزاد أنهم يريدون بذلك
المبالغة فى النفي وليس ذلك كذباً ، وقال كثير من المفسرين فى قوله تعالى : « هل أتى
على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » والمراد بالذكر ههنا القدر

قوله : (قر الدجاجة) أى كما (١) يقر الدجاجة النطفة في فرج امرأتها .

(باب التكبير والتسبيح عند التعجب)

فيه (٢) دلالة على رد ما قال بعضهم إن من قال لآخر : كل ، فقال اذكروا

والشرف ، أى كان موجوداً ولكن لم يكن له قدر يذكر به ، إما وهو مصور من طين على قول من قال المراد به آدم ، أو في بطن أمه على قول من قال إن المراد به الجنس ، اهـ .

(١) هكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله « فيقرها إلخ » أى فيصبها في أذن وليه صب الدجاجة نطفها في قبل أنثاها ، أو معناها يصوت بها في أذن وليه صوت الدجاجة في أذن أنثاها ، اهـ . ولم أجد هذا المعنى في شرح من شروح البخارى ، نعم ذكره القارى في المرقاة إذ قال : وقيل معنى يقرها يصبها ، وكقر الدجاجة أى كصبها المتى في صاحبته بحيث لا يسرفه الناس ، فكذا الجنى يصبها في أذن وليه بحيث لا يطلع عليه غيره ، اهـ . ولعل هذا المعنى مأخوذ من أقوال أهل اللغة فقد قال المجد : الاقترار استقرار ماء الفعل في رحم الناقة ، وناقة مقر بالضم وكسر القاف عقدت ماء الفعل فأمسكته في رحمها ، اهـ . وفي اللسان : أقرت الناقة : ثبت حملها ، واقر ماء الفعل في الرحم أى استقر ، وناقة مقر : عقدت ماء الفعل فأمسكته في رحمها ولم تلقه ، وتقدم البسط في الاختلاف في لفظ الدجاجة والزجاجة ، والصحيح من هذين اللفظين في كتاب بدء الخلق في صفة إبليس وجنوده ، وسيأتى شيء من الكلام على هذا الحديث في آخر الكتاب في « باب قراءة الفاجر والمنافق » .

(٢) قال الحافظ : قال ابن بطال : التسبيح والتكبير معناه تعظيم الله وتزبيحه من السوء ، واستعمال ذلك عند التعجب ، واستعظام الأمر حسن ، وفيه تمرين اللسان على ذكر الله تعالى ، وهذا توجيه جيد ، كأن البخارى رمز إلى الرد على من منع من ذلك ، اهـ . قال صاحب الفيض : أباح المصنف إخراج الأذكار عن مضاهي

باسم الله كفر^(١) ووجه الرد ظاهر ، فإن في الحديث وضع اسم الله موضع كلام الناس كما في مسألة بسم الله فافهم .

واستعمالها في غيره وهو ثابت في السلف ثبوتاً لا مرد له ، وحينئذ ينبغي أن يؤول ما في الدر المختار أن الطلبة إن اصطالحوا على أن يكبروا أو يسبحوا عند ختمة اللبس فهو مكروه لأنه إخراج الذكر عن مدلوله ، نعم إن كان إخراجاً إلى محل يمتن فله وجه ، كما ذكره الحنفية أن السائل إن ذكر اسم الله لا يقول السامع جل جلاله أو كلمة تدل على عظمته تعالى ، وإن كان أدباً في عامة الأحوال ، وذلك لأنه قال باسمه في موضع لم يكن له ذلك ، اهـ . قال ابن عابدين نحت قول صاحب الدر المختار : تكون أى الصلاة حراماً عند فتح التاجر متاعه ، الظاهر أن المراد به كراهة التحريم لما في كراهية الفتاوى الهندية إذا فتح التاجر الثوب فسبح الله تعالى أو صلى على النبي ﷺ يريد به إعلام المشتري جودة ثوبه فذلك مكروه ، وكذا الحارس لأنه يأخذ لذلك ثمناً ، وكذا الفقاع إذا قال ذلك عند فتح فقاعه على قصد ترويعه وتحسينه يأثم ، وعن هذا يمنع إذا قسم واحد من العطاء فسبح أو صلى على النبي ﷺ إعلاماً بقدمه حتى يفرج له الناس أو يقوموا له يأثم ، اهـ .

(١) في شرح الفقه الأكبر قال بدر الرشيد أو صاحب الفتاوى : التسمية سمعت عن بعض الأكابر أنه قال : من قال موضع الأمر للشيء أو قال موضع الإجازة بسم الله مثل أن يقول له أحد : أدخل أو أقوم ونحوهما قال المستشار : بسم الله يعني به آذنتك فيما استأذنت ، كفر ، يعني حيث وضع كلام الله موضع كلامه مهانة توجب إهانة ، وهذا تصوير مسألة الإجازة ، وأما تصوير مسألة الأمر للشيء فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر : بسم الله ، وهذه المسألة كثيرة الوقوع في هذا الزمان ، وفي تكفيرهم حرج في الأديان ، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالأمر ويتباركون بهذه الكلمة مع

[ياض (١) في الأصل بقدر صفحة]

احتمال نطقه بالفعل المقدر أى كل بسم الله أو ادخل بسم الله ، فالتقصود أنه لا ينبغي للفتى أن يعتمد على ظاهر هذا النقل ، لاسيما وهو مجهول الأصل ، اه مختصراً ، وحكى هذا القول صاحب مجمع الأنهر عن البدر الرشيد مختصراً .

(١) وهنا الصفحة الواحدة خالية في الأصل ، والظاهر أنه ليس ياض بل انتقل القلم بعد اختتام صفحة إلى بدء صفحة أخرى من غير قصد منه ، ويحتمل أن الشيخ قدس سره أراد كتابة بعض الأقوال وهنا فلم يتفق له ، وما ينبغي عندي أن يذكر هنا عدة أقوال أضيفها منها .

(باب تشييت العاطس إلخ) قال الكرماني : التشييت بالمعجمة أصله إزالة شامة الأعداء ، والتفعل للسلب نحو جلدت البعير أى أزلت جلده ، فاستعمل للدعاء بالخير لاسيما بلفظ يرحمك الله ، وبالمهملة بكونه على سميت حسن ، اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز بما لا مزيد عليه في لغته : هل هو بالثين المعجمة أو المهمل ؟ وفي معناها ، واختلافهم في حكمه هل هو مندوب أو واجب أو فرض كفاية أو فرض عين ، وفيه قد خص من عموم الأمر بتشيت العاطس جماعة وهم ستة نفر بسطت في الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفوا أيضاً كم مرة يشمت ؟ وجملة المذاهب فيه مافي هامش الكوكب أن ظاهر الأمر الوجوب ، وبه قال ابن المزين من المالكية وبه قال أهل الظاهر ، وقال ابن أبي جرة : قال جماعة من علاننا إنه فرض عين ، وقواه ابن القيم في حواشي السنن ، وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية ، ورجحه ابن رشد وابن العربي ، وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة ، وذهب جماعة من المالكية إلى أنه مستحب ويجزى الواحد عن الجماعة وهو قول الشافعية ، وقال المعنى : ظاهر الأحاديث الوجوب وبه قال أهل الظاهر ، وعند جمهور العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة أنه فرض عين .

وحكى ابن عابدين عن تبيين المحارم : تشييت العاطس فرض على

الكفاية عند الأكثرين ، وعند الشافعى سنة ، وعند بعض الظاهرية فرض عين ، انتهى مختصراً .

قوله : (كتاب الاستئذان) قال الميى : أى هذا باب فى بيان أمر الاستئذان وهو طلب الإذن فى الدخول فى محل لا يملكه المستأذن ، وقوله باب بدء السلام بفتح الباء الموحدة وسكون الدال وبالهزمة فى آخره بمعنى الابتداء ، وإنما ترجم به للإشارة إلى أنه لا يؤذن لمن لم يسلم ، وقد أخرج أبو داود وابن أبى شيبة بإسناد جيد عن ربيع بن حراش : « حدثنى رجل أنه استأذن على النبى ﷺ وهو فى بيته فقال أأج؟ فقال لحادمه : اخرج إلى هذا فعله ، فقال : قل السلام عليكم أأدخل؟ ، الحديث ، وصححه الدارقطنى ، اه . ولا يبعد أن يقال إن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : هل يبدأ بالسلام ثم يستأذن أو بالعكس ؟ قال النووى فى الأذكار : والسنة أن يسلم ثم يستأذن لحديث أبى داود وهو الصحيح ، وذكر الماوردى فيه ثلاثة أوجه أحدها هذا ، والثانى عكسه ، والثالث إن وقع عين المستأذن على صاحب المنزل قبل دخوله قدم السلام ، وإن لم تقع عليه عينه قدم الاستئذان ، انتهى مختصراً . وإلى تقديم السلام مال الطحاوى فى مشكله وجزم به المازرى ، كما حكاه عنه الحافظ وصاحب الإتحاف ورجحه ابن القيم فى الهدى ، وقال فى الأخيرين : هما مخالفان للسنة ، اه . وبسط الكلام على مسألة الاستئذان وأبحاثه فى الأوجز ، وفيه عن جماعة من السلف أن المراد فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ، الآية ، بالاستئناس الاستئذان .

ثم لا يذهب عليك أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن كتاب الاستئذان ليس بكتاب مستقل بل هو كتاب فى كتاب بمنزلة الاصطلاح المعروف باب فى باب كما تقدم فى أصول التراجع مفصلاً فهذا جزء من كتاب الآداب ، فإن الاستئذان أيضاً أدب من الآداب ، ولذا ذكر فى صحيح مسلم . باب الاستئذان ، فى كتاب

(باب السلام اسم من أسماء الله تعالى)

ولعل (١) الوجه في إيراد الآية في هذا الباب أن المأمور به من التحية ما فيه

الآداب ، وعلى هذا لا يرد على المصنف ما أوردوا من الأبواب الآتية في أواخر هذا الكتاب من « باب الاحتباء باليد » و « باب السرير والقائلة بعد الجمعة » وغير ذلك ، ولا يحتاج إلى تأويلات بعيدة كما في حاشية البخاري الهندية عن الخير الجارى إذ قال : لا يخفى أنه ذكر في هذا الكتاب أموراً سوى الاستئذان ، فالأولى أن يقدر ههنا كتاب الاستئذان وما يناسبه أو هو في حكمه ، وعليك الاعتبار بمثله في مثله لأن هذا أصلاً من أصول هذا الكتاب ، اهـ . وقال العلامة الكرمانى : فإن قلت ما وجه تعلق باب السرير والوسادة ونحوه بكتاب الاستئذان ؟ قلت : لما كان المراد منه الاستئذان في دخول المنزل ذكر على سبيل التبعية ما يتعلق بالمنزل ويلابسه ملابس ، اهـ . قلت : ولا يتمشى هذا التأويل في « باب القائلة في المسجد » ، ولا في « باب حفظ السر » و « باب الحتان بعد الكبر » وغيرها ، وهكذا ما قال الكرمانى في « باب كل لحو باطل » ، فإن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب الاستئذان ؟ قلت : لعل التعلق بالإشارة إلى أن الدعاء إلى المقامرة لا يكون إذناً للدخول في المنزل إلى آخر ما قال في « باب طول التجوى » ، وفيه عن أنس قال : « أقيمت الصلاة ورجل يناجى رسول الله ﷺ ، الحديث » ، إن قلت : ما وجه مناسبة هذا الباب ونحوه بكتاب الاستئذان ، قلت : من جهة أن مشروعية الاستئذان هو لتلا طلع الأجنبي على أحوال داخل البيت ، أو أن الغالب أن المناجاة لا تكون إلا في البيوت والمواضع الخاصة الخالية فذكره على سبيل التبعية بالاستئذان ، اهـ . وأنت خير بأن هذا التجوى لم يكن في البيت بل في المسجد ، وعلى ما اخترته لا يحتاج إلى هذه التأويلات لأن هذه الأبواب كلها من كتاب الآداب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق ولطيف جداً ، فإن فيما أفاده إشارة إلى أنه لا ينبغي أن يقال السلام على الله ، لأن السلام اسم من أسمائه تعالى فلا معنى

حسن ، سواء كان الحسن قليلا أو كثيرا ، كما يدل عليه قوله تعالى : « بأحسن منها ، فإن صيغة التفضيل مشعرة بزيادة الحسن في هذا الرد فكان دليلا على أصل الحسن في التحية وليس في قولهم السلام على الله حسن لانقلاب المعنى ، فلم يكن قائله : أتيا بالمأمور به ، لأن المأمور به إنما يتأدى إذا تضمن الحسن ولو أقل بما في ردها .

لقوله الله على الله ، وهذا أوجه مما قاله الشراح في مناسبة الآية بالترجمة من أنه أشار بذلك إلى اختلافهم في معنى التحية في الآية والرجيح إلى أن المراد بالتحية في الآية السلام ، قال الحافظ : ومناسبة ذكر هذه الآية في هذه الترجمة للإشارة إلى أن عموم الأمر بالتحية مخصوص بلفظ السلام كما دلت عليه الأحاديث ، واتفق العلماء على ذلك إلا ما حكاه ابن التين عن ابن خزيمة منداد عن مالك : أن المراد بالتحية في الآية الهدية ، لكن حكى القرطبي عن ابن خزيمة منداد أنه ذكره احتمالا وادعى أنه قول الحنفية ، فإنهم احتجوا بذلك بأن السلام لا يمكن رده بعينه ، بخلاف الهدية فإن الذي يهدى له إن أمكنه أن يهدى أحسن منها فعل ولا ردها بعينها ، وتعقب بأن المراد بالرد رد المثل لا رد العين وذلك سائغ كثير ، ونقل القرطبي أيضا عن ابن القاسم وابن وهب عن مالك : أن المراد بالتحية في الآية تسميت العاطس والرد على المشمت ، قال : وليس في السياق دلالة على ذلك ولكن حكم التسميت والرد مأخوذ من حكم السلام والرد عند الجمهور ولعل هذا هو الذي نحا إليه مالك ، اه . وقال العيني : أشار بهذه الآية الكريمة إلى أن عموم الأمر بالتحية مخصوص بلفظ السلام ، وعليه اتفاق العلماء إلا ما حكى ابن التين عن بعض المالكية أن المراد بالتحية في الآية الهدية ، وحكى القرطبي أنه قول الحنفية أيضا ، قلت : نسبة هذا إلى الحنفية غير صحيح ، ولهذا قول يخالف قول المفسرين ، فإنهم قالوا : معنى الآية إذا سلم عليكم المسلم فردوا عليه أفضل مما سلم ، أو ردوا عليه بمثل ما سلم به فالزيادة مندوبة والمائلة مفروضة ، اه . قلت : وما تعقب العيني على قول القرطبي : الظاهر من كلام الجصاص في أحكام القرآن أنه قول للحنفية أيضا إذ ذكر في الآية احتمالين .

(قوله كأنه يتنبأ للقيام) فيه (١) دلالة على أمثال هذه التعريضات والإشارات ولا يكون ذلك تقريراً وخداعاً .

(باب "زنا الجوارح إلخ")

(١) أجاد الشيخ قدس سره في استنباط المسألة ، وذكره الكرماني أيضاً إذ قال : قالوا فيه إن المضيف لا يحتاج في القيام والخروج إلى إذن الاضياف ، وفيه جواز التعريض بالقيام من عنده ، انتهى . قلت : واستنبط منه الإمام البخاري مسألة أخرى كاسيأتي قريباً من قوله « باب من قام من مجلسه وبيته ولم يستأذن أصحابه أو تنبأ للقيام ليقوم الناس » ذكر فيه حديث الباب ، قال الحافظ : قال ابن بطال فيه أنه لا ينبغي لأحد أن يدخل بيت غيره إلا بإذنه وأن المأذون له لا يطليل الجلوس بعد تمام ما أذن له فيه لئلا يؤدي أصحاب المنزل ويمنعهم من التصرف في حوائجهم ، وفيه إن من فعل ذلك حتى تضرر به صاحب المنزل إن لصاحب المنزل أن يظهر التماقل به وأن يقوم بغير إذن حتى يتفطن له ، وإن صاحب المنزل إذا خرج من منزله لم يكن للمأذون له في الدخول أن يقيم إلا بإذن جديد والله أعلم ، انتهى . قلت : وفي ترجمة البخاري هذه إشارة إلى أنه لا ينافي قوله عليه السلام المعروف « إن لزورك عليك حقاً » ولا ما في المشكاة في « باب شمالك عليه السلام » من حديث الترمذي عن أنس « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا صافح الرجل لم ينزع يده من يده حتى يكون هو الذي ينزع يده ، ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذي يصرف وجهه عن وجهه » .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوح وزدته لعارض وهو أن ما يخطر بالبال في معنى قوله عليه السلام « والفرج يصدق إلخ » لم يتعرض لأحد من الشراح كاسيأتي ، قال الحافظ : قوله « باب زنا الجوارح إلخ » أي أن الزنا لا يختص إطلاقه بالفرج ، بل يطلق على ما دون الفرج من نظر وغيره ، وفيه إشارة إلى حكمة النبي عن رؤية ما في البيت بغير استئذان لتظهر مناسبتة للذي قبله ، انتهى . أي من باب الاستئذان

من أجل البصر ، ثم قال : قال ابن بطال سمي النظر والنطق زنا لأنه يدعو إلى الزنا
الحقيقي ولذلك قال : والفرج يصدق ذلك ويكذبه ، انتهى . وقال تلويحاً : قوله
والفرج يصدق ذلك ، أي المذكور من زنا العيني وزنا اللسان والتصديق بالفعل
والتكذيب بالترك ، وقيل التصديق والتكذيب من صفات الإخبار في معانيها .
وأجيب بأنه لما كان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع ، والتكذيب الحكم
بعكسها ، فكأنه هو الموضع أو الواقع فهو تشبيه ، أو لما كان الإيقاع مستلزماً للحكم
بها عادة فهو كناية ، انتهى . وقال القاري : قال الطيبي : سمي هذه الأشياء باسم
الزنا لأنها مقدمات له مؤذنة بوقوعه ، ونسب التصديق والتكذيب إلى الفرج لأنه
منشؤه ومكانه ، أي يصدق بالآتيان بما هو المراد منه ، ويكذبه بالكف عنه ، وقيل :
معناه إن فعل بالفرج ما هو المقصود من ذلك ، فقد صار الفرج مصداقاً لتلك الأعضاء ،
وإن ترك ما هو المقصود من ذلك فقد صار الفرج مكذباً ، قال ابن حجر : فإن
حق زناه فيوقع صاحبه في تلك الكبيرة ، وإن كذبه بأن لا يزن فيستمر زنا تلك
الأعضاء على كونها صغيرة ، أقول الأظهر أن يقال والفرج أي عمله يصدق ذلك
التمني ويكذبه وهو أقرب لفظاً وأنسب معنى ، اهـ . وما يخطر بالبال والله أعلم
بحقيقة الحال إن كان صواباً فن الله وفضله ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان ،
الله ورسوله منه بريتان ، إن معنى تصديق الفرج وتكذيبه أن الفرج إن كان يتأثر
بالقبلة واللسان ونحوهما بأن يحصل في الفرج شيء من الحس والحركة فتكون هذه
الأمور كلها في حكم الزنا ، وإن لم يتأثر الفرج ولم يحصل فيه حس ما فلا تكون
هذه الأمور في حكم الزنا ، بل تكون القبلة من قبلة المودة كما في قبلة الأولاد
والأحباب لا سيما في العرب فإنهم يكثرون في قبلة الحد والفم وغيرهما ، وعلى هذا
فلا يرد ما أورده العيني تبعاً للكرماني من قوله : فإن قلت التصديق والتكذيب
من صفات الإخبار إلخ . لأن فيما اخترته من المعنى الفرج يخبر في هذه الحال بالسان
الحال أن هذه القبلة ليست بزنا وإن التذ الفرج فهو يخبر بأن هذه القبلة زنا فتدبر .

(باب إذا دعى إلخ)

أورد الرواية (١) مخالفة للترجمة إشارة منه إلى أن المدعو وإن لم يفتقر إلى الإذن لأجل الدخول لكون الدعوة كافية في ذلك ، غير أنه لا يستغنى من الإذن

(١) قال الكرماني : فإن قلت هذا الحديث « أي الثاني » يدل على أنه لا بد للمدعو من الاستئذان والحديث السابق على ضده ، قلت : قال المهلب : إذا دعى فأتى مجيباً للدعوة ولم يتراخ المدة أو كان في الموضع المدعو إليه يدعو آخر مأذوناً له فهذا دعاؤه لإذنه ، وإن تراخت ولم يسبقه أحد في الدخول فلا ، وهذا وجه الجمع بينهما ، انتهى . قال الحافظ : وظاهره يعارض الحديث الأول ومن ثم لم يحزم بالحكم ، وجمع المهلب وغيره بتنزيل ذلك على اختلاف حالين إن طال العهد بين الطلب والمجىء احتاج إلى استئذان الاستئذان ، وكذا إن لم يطل لكن كان المستدعى في مكان يحتاج منه إلى الإذن في العادة وإلا لم يحتج إلى استئذان ، وقال ابن التين لعل الأول فيمن علم أنه ليس عنده من يستأذن لأجله ، والثاني بخلافه ، قال : والاستئذان على كل حال أحوط ، وقال غيره : إن حضر صحبة الرسول أغناه استئذان ويكفيه سلام الملاقاة ، وإن تأخر عن الرسول احتاج إلى الاستئذان ، وبهذا جمع الطحاوي ، واحتج بقوله في الحديث الثاني : « فأقبلوا فاستأذنوا » فدل على أن أبا هريرة لم يكن معهم وإلا لقال « فأقبلنا » كذا قال ، انتهى . وجمع ابن القيم بوجهين إذ قال : قالت طائفة بأن الحديثين على حالين ، فإن جاء الداعي على الفور من غير تراخ لم يحتج إلى استئذان ، وإن تراخى مجيئه عن الدعوة وطال الوقت احتاج إلى استئذان ، وقال آخرون إن كان عند الداعي من قد أذن له قبل مجيئه المدعو لم يحتج إلى استئذان آخر ، وإن لم يكن عنده من قد أذن له لم يدخل حتى يستأذن ، وتكلم ابن القيم أيضاً على حديث « رسول الرجل إلى الرجل لإذنه » بأن فيه انقطاعاً بين فتادة وأبي رافع .

لأجل الستر (١) ، وذلك لأن دعاء أهل الصفة مهنا كان في بيته ﷺ وثمة أزواجه ونساؤه ، فلو دعا أحد أحداً وهو في مكان لا يفتقر إلى إذن ثان .

(باب من رد فقال : عليك إلخ)

ظاهر صنيعة (٢) أنه لا فرق عنده بين تقديم السلام على كلمة على وتأخيرها منه وإن أشار بذكر الرواية إلى أن تقديم الجار هو الغالب في الرد .

(١) وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله « فاستأذنوا » أي استئذان الحجاب ، أما استئذان الدخول فقد وجد بالدعوة لا حاجة إليه ثانياً ، اهـ . وقلت : وهذا المعنى هو مؤدى كلام ابن التين المتقدم وهو أوجه الوجه عندى .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أحد المحتملات في الترجمة ، فقد قال الحافظ : قوله « باب من رد إلخ » ، يحتمل أن يكون أشار إلى رد من قال : لا يقدم على لفظ السلام شيء ، بل يقول في الابتداء والرد السلام عليك ، أو من قال لا يقتصر على الأفراد بل يأتي بصيغة الجمع ، أو من قال لا يحذف الواو بل يجب بواو العطف فيقول : وعليك ، أو من قال : يكفي في الجواب أن يقتصر على عليك بغير لفظ السلام ، أو من قال : لا يقتصر على عليك السلام بل يزيد ورحمة الله ، وهذه خمسة مواضع جاءت فيها آثار تدل عليها ، ثم بسط الحافظ الكلام على تلك المواضع الخمسة ، وظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على الاحتمال الأول من هذه الخمسة ، وعليه حمل المعنى إذ قال : أي هذا « باب ما يذكر فيه من رد على المسلم فقال : عليك السلام » وبدأ بالخطاب على المسلم ثم ذكر لفظ السلام ، وهذا الوجه الذي ذكره جاء في حديث عائشة رضي الله عنها في سلام جبريل عليها وهي ردت بقوله عليه السلام قدمت ذكر المسلم ثم ذكرت السلام ، اهـ . وتقدم في مبدأ كتاب الانبياء تحت قوله ﷺ فقالوا : « السلام عليك » ، ما قال الشيخ قدس سره بلفظ ولكن النبي ﷺ بين لنا طريق الجواب بتقديم لفظ وعليكم على السلام ، وبسط

(باب " إذا قال : فلان يقرؤك)

شئ من الكلام على هامشه ، وترجم الإمام الترمذى ، باب فى كراهية أن يقول عليك السلام ، وفيه قوله ﷺ : إن ذلك تحية الميت ، وكتب عليه الشيخ فى الكوكب : الظاهر فى معناه أن عليك السلام بتقديم عليك تحية خصها شعراء العرب وفصحاؤهم بالاموات كما تشهد به أشعارهم فلا يناسب ذكرها للأحياء ، ويمكن أن يقال وإن كان بعيداً : إن عليك السلام تحية الاموات من أهل الجاهلية ، فلا يناسب ذكرها فى الإسلام لاهله ، وإضافة التحية إلى الميت على التوجيه الأول إضافة المصدر إلى مفعوله ، وعلى التوجيه الثانى إلى فاعله ، أى كانت أهل الجاهلية يحيون به فيما بينهم وقد ودع الإسلام هذه التحية ، اهـ . وبسط فى هامش الكوكب شئ من الكلام على ذلك .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته لاختلاف الروايات فى ذلك ، وقد ترجم أبو داود فى سننه ، باب فى الرجل يقول فلان يقرؤك السلام ، وذكر فيه حديثين : أحدهما حديث رجل قال : بعثنى أبى إلى رسول الله ﷺ فقال : اتته فأقرته السلام ، قال : فأتيته فقلت : إن أبى يقرؤك السلام ، فقال : عليك وعلى أهلك السلام ، ثم ذكر حديث عائشة المذكور فى البخارى ، قال الشيخ فى البذل : وفى هذا الحديث اقتصر فى الجواب على أصل المسلم وفى الحديث الأول شمل المبلغ أيضاً فالأمران جائزان ، انتهى . وقال الحافظ فى حديث عائشة : قال النووى فى هذا الحديث مشروعية إرسال السلام ، ويجب على الرسول تبايعه لأنه أمانة ، وتعتب بأنه بالوديعة أشبه ، والتحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، والودائع إذا لم تقبل لم يلزمه شئ ، قال : وفيه إذا أتاه شخص بسلام من شخص أو فى ورقة وجب الرد على الفور ، ويستحب أن يرد على المبلغ كما أخرج النسائى عن رجل من بنى تميم أنه بلغ النبى ﷺ سلاماً إليه فقال له : وعليك وعلى أهلك السلام ، وقد تقدم فى المناقب أن خديجة لما بلغها النبى ﷺ عن جبريل

(باب (١) المصاحفة)

سلام الله عليها قالت : إن الله هو السلام ومنه السلام وعليك وعلى جبريل السلام ، ولم أر في شيء من طرق حديث عائشة أنها ردت على النبي ﷺ فدل على أنه غير واجب ، اه . وفي الدر المختار : ولو قال لآخر : اقرء فلاناً السلام يجب عليه ذلك ، قال ابن عابدين : قوله « يجب » ، لأنه من إيصال الأمانة لمستحقها ، والظاهر أن هذا إذا رضى بتحملها تأمل ، ثم رأيت في شرح المناوى عن ابن حجر التحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، اه . أى فلا يجب عليه الذهاب لتبليغه كما في الوديعة ، قال الشرنبلال : ويستحب أن يرد على المبلغ أيضاً فيقول عليك وعليه السلام ، اه . ومثله في شرح تحفة الأقران للصف : زاد عن ابن عباس يجب ، اه . لكن قال في الترخائية : ذكر محمد حديثاً يدل على أن من بلغ إنساناً سلاماً عن غائب كان عليه أن يرد الجواب على المبلغ أولاً ثم على ذلك الغائب ، اه . وظاهره الوجوب ، تأمل ، اه ما في الشامى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل عليه الكلام في الكوكب ، وأجاد إذ قال : قوله « الأخذ باليد » ، اللام فيه للجنس فلا تثبت الوحدة والحق فيه أن مصاحفته ﷺ ثابتة باليد وباليدن إلا أن المصاحفة بيد واحدة لما كانت شعار أهل الإفرنج وجب تركه لذلك ، اه . وزدته لما في البخارى من تكرار الترجمة على الظاهر لما أن ما سأتى من قوله « باب الأخذ باليد » ، هو أيضاً المصاحفة ، ولا يخرج من التكرار بتغير الالفاظ إذا اتحد المعنى ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى لبيان معنى المصاحفة يعنى أن المراد بها الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد ، ولذا ذكر فيه حديث ابن مسعود رضى الله عنه « كفى بين كفيه » والغرض منه الرد على من قال في معنى المصاحفة أنه أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز ، كما هو المعروف .

عن الإمام مالك ، ففي الأوجز روى ابن وهب وغيره عن مالك كراهة المصافحة والمعانقة وبه قال سحنون وغيره ، وروى عن مالك خلافه وفيه روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة ، وعلى هذه الرواية يحتمل أن يريد والله أعلم في الحديث بالمصافحة أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز والغفران وهو أشبه ، لأن ذلك يذهب الغل في الأغلب ، ثم ذكر في الأوجز : دلائل مالك في عدم أخذه بالمصافحة ، وأما الغرض من الترجمة الثانية هو بيان كيفية المصافحة أنها باليدين ، ولذا ذكر فيه أثر حماد أنه صافح يديه ، وقال الحافظ : وصله غنجار في تاريخ بخارى عن محمد بن إسماعيل البخارى يقول : سمع أبي من مالك ورأى حماد بن زيد يصفح ابن المبارك بكليتي يديه ، وذكر البخارى في التاريخ في ترجمة أبيه نحوه ، اه . أويقال إن الغرض من الترجمة الأولى بيان كيفية اليدين ، فإن المصافحة باليدين تحتل صوراً مختلفة كما بسط في الأوجز ، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الثانية الرد على من قال : المصافحة بيد واحدة ، وفي الأوجز أن السنة في المصافحة أن تكون باليدين كما هو المعروف عن الصحابة والتابعين والمتوارث عن المشايخ : أن يلصقا بطن كفي يمينها ويجملا بطن كفي يسارها على ظهر كف يمين الآخر ، هكذا وصل إلينا في الحديث المسلسل بالمصافحة ، قال صاحب الدر المختار : وفي القنية السنة في المصافحة بكليتي يديه وتماه فيما علقت على الملتقى ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله « وكفى بين كفيه » وكف النبي ﷺ بين كفي ، ولا بد من هذا أن الصحابة كانوا يستأذنون النبي ﷺ أن يمس جسده المبارك للتبرك وكانوا إذا أذن لأحدهم يلمس جسده بجسده المبارك ويفضيه إليه للتبرك ، فساظنك بأن مسعود يصفح النبي عليه الصلاة والسلام بيد واحدة وهو يصفحه بيديه ؟ لكن الراوى لم يذكره إما اعتماداً على ظهوره أو اعتماداً على أن المصافحة باليدين تؤخذ من فعل النبي عليه الصلاة والسلام حيث صافح بيديه ، فينبغي لكل واحد منا أن يصفح بيديه اقتداءه

(باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت ؟)

والجزءان من الترجمة يتوقف (١) لإثباتهما على نوع مقايسته فإن المعانقة غاية في المواجهة وأثر يرتب على المخاللة فإذا جازت المراجعة وكانت الحلة باعثة عليها

بفعله عليه الصلاة والسلام فلا حاجة إلى بيان فعل الصحابي إذا ثبت فعله عليه الصلاة والسلام ، اهـ . والوجه عند هذا العبد الضعيف أن الاختار يكون كف ابن مسعود بين كنى رسول الله ﷺ أكثر وأشد من ذكر كون كف رسول الله ﷺ بين كنى ابن مسعود .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ليرادين يردان على الإمام البخارى في هذا الباب وهما أن البخارى ههنا ترجم بترجمتين : الاول المعانقة ولا ذكر لها في الباب أصلاً ، والثاني أن الترجمة بلفظ كيف أصبحت بصيغة الخطاب . والوارد في الحديث كيف أصبح بصيغة الغائب ، وأجاب الكرماني عن الإيراد الاول بقوله : قال شارح التراجم : ترجم البخارى بالمعانقة ولم يذكر فيها شيئاً ، وإنما ذكرها في كتاب البيع في باب ما ذكر في الاسواق ، فلعل البخارى أخذ المعانقة من عاداتهم عند قولهم « كيف أصبحت » فاكفى بذكر كيف أصبحت لاقتران المعانقة به عادة أو أنه ترجم ولم يتفق له حديث يوافق في المعنى ولا طريق سند آخر لحديث معانقة الحسن ، ولم ير أن يرويه بذلك السند لانه ليس عادته إعادة السند الواحد فراراً ، وقال ابن بطال : ترجم الباب بالمعانقة وإنما أراد أن يدخل فيه حديث معانقته ﷺ الحسن فلم يجد له سنداً غير السند الذى ذكره في البيع فأتى قبل ذلك وبقي الباب فارغاً من ذكر المعانقة ، وتحته « باب قول الرجل كيف أصبحت » فلما وجد ناسخ الكتاب الترجمتين متواليتين ظاهراً واحدة إذ لم يجد بينهما حديثاً والابواب الفارغة في هذا الجامع كثيرة ، اهـ . وذكر الحافظ أولاً اختلاف النسخ في ذكر

ربما أدت إلى المعانقة ، وأما قولهم أصبحت فلان السؤال لما ثبت عن حال الغائب كان سؤاله عن حال الحاضر المخاطب أظهر في الجواز ، وأيضاً فإن السؤال عن حاله ^{بأنه} كان يتضمن المسألة عن حال أهل البيت بأسرهم ومنهم على وهو المخاطب في هذا الكلام فثبت بالسؤال عن حاله عليه الصلاة والسلام جواز المسألة عن حال المخاطب وإن كانت دلالة عليه تضمنية .

هذا الباب وذكر من لم يذكر المعانقة في الترجمة من الرواة وقال : ضرب عليه الدمياطى ثم ذكر قول ابن بطال المذكور وقال بعد ذلك : وفي جزمه بذلك نظر ، والذي يظهر أنه أراد ما أخرجه في الأدب المفرد فإنه ترجم فيه . باب المعانقة ، وأورد فيه حديث جابر أنه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال : فابتنت بعيراً فشددت إليه رحلي شهراً حتى قدمت الشام فإذا عبد الله بن أنيس فبعثت إليه فخرج فاعتقني واعتقته فهذا أولى بمراده ، اهـ . قلت : هذا الحديث ذكره البخارى ملقاً في . باب الخروج في طلب العلم ، لكن فيه أنه موقوف . ثم قال الحافظ : وأما جزمه بأنه لم يجد لحديث أبي هريرة سنداً آخر ، ففيه نظر لأنه أورده في كتاب اللباس بسند آخر وعلقه في مناقب الحسن ، فلو كان أراد ذكره لعلق منه موضع حاجته بحذف أكثر السند ، وأما قوله إنهما ترجمتا ، خلت الأولى عن الحديث فضمهما التاسع فإنه محتمل ، ولكن في الجزم به نظر إلى آخر ما بسطه وقال في آخره : فالراجع أن ترجمة المعانقة كانت خالية من الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى حذف الحديث قصداً تشجيعاً للأذهان ، فإن حديث أبي هريرة في قصة الحسن تقدم قريباً في . باب السخاب للصبيان ، فكأن البخارى أشار إلى هذا الحديث ، وذكر حديث الباب بلفظ : يا أبا حسن ، رمزاً إلى الحسن ، وقصة الحسن في المعانقة تقدم في السخاب وفي كتاب البيع ، وهذا أصل من أصول التراجع كما تقدم في الأصل السابع والعشرين ، وأما الجزء الثاني من الترجمة لما وجه به الشيخ أجود كما ترى ، وهو أوجه بما قاله العيني إذ قال : مطابقته للجزء الثاني للترجمة ظاهرة تؤخذ من قوله : كيف أصبح رسول الله صلى الله

(أشهد أنه إلخ) أى الذى وقعت له هذه القصة هو أبو الدرداء (١) ، ويمكن الجمع بينهما بالحل على التعدد .

تعالى عليه وسلم ، اه . ولم يبين العيني كيف يدل قوله : « أصبح » على أصبحت ، ولعل الباعث البخارى على هذه الترجمة فى الفتح إذ قال : أخرج البخارى فى الآداب المفرد من حديث مهاجر الصائغ : « كنت أجلس إلى رجل من أصحاب النبي ﷺ ، وكان إذا قيل له : كيف أصبحت ؟ قال : لا تشرك بالله ، وقد ترجم البخارى فى الآداب المفرد باب كيف أصبحت ، وأورد فيه حديث محمود بن ليد أن سعد بن معاذ لما أصيب أكمله كان النبي ﷺ إذا مر به يقول : كيف أصبحت ، الحديث ، وأخرج النسائي عن أبي هريرة قال : دخل أبو بكر على النبي ﷺ فقال : كيف أصبحت ؟ وأخرج البخارى أيضاً فى الآداب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبي ﷺ : كيف أصبحت ؟ قال بخير ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات التى فيها لفظ كيف أصبحت ، وقال القسطلاني : ولم يقع فى الحديث أن اثنين تلاقيا فقال أحدهما للآخر كيف أصبحت ، بل فيه أن من حضر عند باب النبي ﷺ سأل علياً لما خرج من عند النبي ﷺ عن حاله عليه الصلاة والسلام فأخبر بقوله بارتأ ، اه .

(١) هو سبق قلم ، والصواب بدله أبو ذر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بينهما بالحل على التعدد هو شأن الموجهين ، ويدل عليه ما سأتى من قول الأعمش برواية أبي صالح عن أبي الدرداء ولكن الإمام البخارى رجع كونه حديث أبي ذر كما سأتى فى باب المكثرون هم المقلون ، وفيه قال أبو عبد الله وحديث أبي صالح عن أبي الدرداء مرسل لا يصح ، والصحيح حديث أبي ذر : قيل لأبي عبد الله حديث عطاء بن يسار عن أبي الدرداء قال مرسل أيضاً لا يصح والصحيح حديث أبي ذر وقال : اضربوا على حديث أبي الدرداء ، اه . ومال الحافظ أيضاً إلى الجمع بينهما بالتعدد ، فقد ذكر عدة روايات عن أبي الدرداء ثم قال : ذكره الدارقطني فى الجمل فقال يشبه أن يكون القولان صحيحين ، قال الحافظ

(باب لا يتناجى اثنين إلخ)

ومناسبة (١) الآيتين بالترجمة خفية إلا إن يقال إن تناجى اثنين إذا كان سبباً لمساءة الثالث كان ذلك تناجياً بالإثم والعدوان وهو منهي عنه ، فكان إيراد الآية ههنا تعميماً لها حتى يدخل فيه تلك الجزئية ، وأن التناجى لا بد وأن يكون على حسب قواعده المقررة وآدابه المعلومة دل عليه الآية الثانية فإن خصوص تقديم الصدقة وإن كان منسوخاً غير أن ما تضمنه هذه الآية من كون التجوى على حسب الآداب غير منسوخ سواء كان التجوى بالرسول ﷺ أو غيره ، ومناسبة الآية الثانية بالترجمة على هذا ظاهرة فإنها دلت على التجوى الجائز وغيرها .

وفي حديث كل منهما في بعض الطرق ما ليس في الآخر ، اهـ . ثم قال في موضع آخر : قال البيهقي : حديث أبي الدرداء هذا غير حديث أبي ذر وإن كان في بعض معناه ، قال الحافظ : وهما قصتان متغايرتان وإن اشتركتا في المعنى الأخير ، وهو سؤال الصحابي بقوله : وإن زنى وإن سرق ؟ واشتركا أيضاً في قوله : وإن رغب ، ومن المغايرة بينهما أيضاً وقوع المراجعة المذكورة بين النبي ﷺ وجبريل في رواية أبي ذر دون أبي الدرداء ، وله عن أبي الدرداء طرق أخرى ذكرها الحافظ ، وقال القسطلاني بعد قول البخاري : والصحيح حديث أبي ذر ، قال صاحب التلويح : فيه نظر ، فإن النسائي أخرجه بسند صحيح على شرط مسلم .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة الآيتين بالترجمة أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ : وأشار بإيراد هاتين الآيتين إلى أن التناجى الجائز المأخوذ من مفهوم الحديث مقيد بأن لا يكون في الإثم والعدوان ، اهـ . وهكذا قال المعنى وتبعهما القسطلاني ، نعم ما قاله الحافظ إن ماسياً بعد باب «فإن ذلك يحزنه» بهذه الزيادة تظهر مناسبة الحديث للآية الأولى من قوله : «ليحزن الذين آمنوا» اهـ . وعلى هذا يحصل المناسبة للحديث بالآية ، ولكن مناسبة الآيتين بالباب أمر آخر ولا يذهب عليك أن في حديث التجوى سبعة أبحاث في هامش الكوكب

(أطفئوها عنكم) في زيادة (١) كلمة عنكم إشارة إلى أن مطلق الإطفاء غير واجب وإنما الذى لا بد منه هو الإطفاء عنكم سواء كان بسترها أو بإطفاءها .

الأول : في علة النهى ، والثاني : هل هذا الحكم باق أو مذبوخ ، والثالث : ما قال الجمهور لافرق في ذلك بين الحضر والسفر ، وقال بعضهم إن النهى يختص بالسفر ، الرابع : أن ذكر الإثنين في حديث الباب ليس احترازاً بل المنهى عنه ترك واحد ، والخامس : ما قالوا إنه يستثنى من هذا الحكم ماذا إذن من يبق ، السادس : أنهما إذا تاجيا فلا يجوز ثالث أن يدخل معهما ، السابع : أن النهى للتحريم عند الجمهور ، وقال البعض للتنزيه ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط ، قال الحافظ : قال ابن دقيق العيد : إذا كانت العلة في إطفاء السراج الحذر من جر الفويصة القليلة فمقتضاه أن السراج إذا كان على هيئة لا تصل إليها الفأرة لا يمنع إيقاده كما لو كان على منارة من نحاس أجلس لا يمكن الفأرة الصعود إليه أو يكون مكانه بعيداً عن موضع يمكنها أن تثب منه إلى السراج ، قال : وأما ورود الأمر بإطفاء النار مطلقاً كما في حديث ابن عمر وأبي موسى وهو أعم من نار السراج ، فقد يتطرق منه مفسداً أخرى غير جر الفتيلة ، كسقوط شيء من السراج على بعض متاع البيت ، وكسقوط المنارة فينثر السراج إلى شيء من المتاع فيحرقه فيحتاج إلى الاستيثاق من ذلك ، فإذا استوثق بحيث يؤمن معه الإحراق فيزول الحكم بزوال عتته ، قال الحافظ : وقد صرح النووي بذلك في التقدير مثلاً لأنه يؤمن معه الضرر الذى لا يؤمن مثله في السراج ، وقال ابن دقيق العيد أيضاً : هذه الأوامر لم يحملها إلا أكثر على الوجوب ويلزم أهل الظاهر حملها عليه ، قال : وهذا لا يختص بالظاهر بل الحل على الظاهر إلا لمعارض ظاهر يقول به أهل القياس وإن كان أهل الظاهر أولى بالتزام به لكونهم لا يلتفتون إلى المفهومات والمناسبات وهذه الأوامر تنزع بحسب مقاصدها ، انتهى محتمر آ .

(باب الحتان بعدما كبر)

فيه دلالة (١) على أن فرض الستر ساقط عند ذاك بإجازة الشرع كما يدل (٢) عليه استمرار عادات الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين ، ونظير سقوط الستر لعذر الحتان سقوطه عند الولاد والعلاج وغير ذلك مما ليس شيء منها واجباً ولا فرضاً .

(١) بسط الكلام على مسألة الحتان في الأوجز بما لا مزيد عليه وفيه أبحاث في ذلك منها أنهم اختلفوا في حكم الحتان ، والمعروف عن الإمام مالك أنه سنة ، وذهب المالكية إلى الوجوب وهو المرجح من مذهب أحمد وعنه ليس بواجب ، وكذا المرجح من مذهب الشافعي أنه واجب وقال بعض الشافعية ليس بواجب ، وقال أبو حنيفة واجب ليس بفرض ، وعنه سنة يأنم بتركه ، وفي الدر المختار : الحتان سنة وهو من شعائر الإسلام فلو اجتمع أهل البلدة على تركه جارهم الإمام فلا يترك إلا لعذر ، اهـ . وذكر في الأوجز الاختلاف في وقته ، والمرجح أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام اختن وهو ابن ثمانين ، وذكر فيه الكلام على اختلاف الروايات في ذلك ، ثم قال الحافظ : يستدل بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لمشروعية الحتان حتى لو أخر لمسانع حتى بلغ السن المذكور لم يسقط طلبه ، ولما ذكرنا ذلك أشار البخاري بالترجمة ، وليس المراد أن الحتان يشرع تأخيرها إلى الكبر حتى يحتاج إلى الاعتذار عنه ، اهـ .

(٢) كما في حديث الباب : « وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك » ، وبسط الكلام في الأوجز على وقت الحتان وفيه قال النووي : الصحيح من مذهبنا الذي عليه جمهور أصحابنا أن الحتان جائز في حال الصغر ليس بواجب ، وإنما وجه أنه يجب على الولي أن يختن الصغير قبل بلوغه ، ووجه أنه يحرم ختانه قبل عشرين سنين ، وإذا قلنا بالصحيح استحب أن يختن في اليوم السابع من ولادته ، ونقل ابن المنذر

(والله لقد بنى) ولعله (١) بنى من غير اللبن إلا أن المقصود فى مثل ذلك هو التنى أصلاً لا بحسب هذا الوصف إلا أن يقال إن المقصود ههنا هو بيان التقليل من الدنيا وتعليم الزهد وذلك حاصل بدون تنى الأصل فإن البناء بالطين الصرف من دون أن تستعمل فيه اللبنة غاية فى الزهد ولا يكون إلا لأجل ضرورة داعية إليه .

عن مالك كراهة الحتان يوم السابع لأنه فعل اليهود وقال : يحسن إذا ثغر أى ألقى ثغره وهو مقدم أسنانه وذلك يكون فى السبع سنين وما حولها ، وقال الباجى : وقت الاختتان الصبا على ما اختاره مالك وقت الإنفجار ، وقال لا بأس أن يجعل قبل الإنفجار أو يؤخر ، وفى الشرح الكبير لابن قدامة : اختلف العلماء فى وقت الحتان ، وقال أحمد لم أسمع فى ذلك شيئاً ، وفى الدرا مختار : وقته غير معلوم ، وقيل سبع سنين كذا فى المتقى ، وقيل عشر ، وقيل العبرة بطاقته وهو الأشبه ، وقال أبو حنيفة لا علم لى بوقته ولم يرد عنهما أى الصاحبين فيه شيء ولذا اختلف المشايخ فيه ، انتهى مختصراً عن الأوجز . وقال ابن عابدين وفى البحر عن الخلاصة : المختار أن أول وقته سبع وآخره اثنتا عشر ، اه .

(١) جمع الشيخ قدس سره العزيز أولاً بين نفيه البناء وإثبات أهله البناء بأن المنفى هو البناء باللبنات والمثبت هو البناء بالطين ونحوه ، ثم أشكل عليه بأن المقصود فى مثل هذا الكلام يكون التنى مطلقاً لا المقيد باللبنات ، وأجاب عنه بأن المقصود منه بيان التقليل من الدنيا والزهد فيه ، وهذا لا ينافى بتقليل من البناء بالطين بدون اللبنة ، وكتب فى تقرير المسكى قوله : يبدى ، إشارة إلى صغر ذلك البيان لأنه إذا بناه بيده وحده ولم يشاركه أحد فى بنائه فما ظنك بأنه لا يكون صغيراً ، قوله قلت أى قلت فى دفع التدافع بين قول ابن عمر وبين قول أهله بأن قوله ما وضعت لى حدث هو به قبل بنائه وقول أهله : لقد بنى كان بعد بنائه فكلاهما صادق فى محله ، اه . وفى تقريره الآخر قوله : ما وضعت لى ، أما بناؤه فى عهد النبي ﷺ فلم يكن بوضع

اللبن على اللبن بل كان خصاً وأستاذ، اه : وقال الحافظ : قوله « قال سفيان قلت إلخ »، أى قال : ما وضعت لبنة إلخ قبل أن يبنى الذى ذكرت ، وهذا اعتذار حسن من سفيان راوى الحديث ، ويحتمل أن يكون ابن عمر نفي أن يكون بنى يده بعد النبي ﷺ وكان فى زمنه ﷺ فعل ذلك ، والذى أثبتته بعض أهله كان بنى بأمره فنسبه إلى فعله مجازاً ، ويحتمل أن يكون بناؤه بيتاً من قصب أو شعر ، ويحتمل أن يكون الذى نفاه ابن عمر رضى الله عنهما مازاد على حاجته ، والذى أثبتته بعض أهله بناء بيت لا بد منه أو لإصلاح ما وهى من بيته ، قال ابن بطال : يؤخذ من جواب سفيان أن العالم إذا جاء عنه قولان مختلفان أنه ينبغي لسامعهما أن يتأولهما على وجه ينفي عنهما التناقض تنزيهاً له عن الكذب ، قال الحافظ : ولعل سفيان فهم من قول بعض أهل ابن عمر الإنكار على ما رواه له عن عمرو بن دينار عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فبادر سفيان إلى الانتصار لشيخه ولنفسه وسلك الأدب مع الذى خاطبه بالجمع الذى ذكره ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، اه .

كتاب "الدعوات"

(١) قال الحافظ : بفتح المهملتين جمع دعوة بفتح أوله وهي المسألة الواحدة والدعاء الطلب والدعاء إلى الشيء الحث على فعله، ودعوت فلاناً سألته ودعوته استغثته، ويطلق أيضاً على رفعة القدر كقوله تعالى : « ليس له دعوة في الدنيا والآخرة ، كذا قال الراغب ، ويمكن رده إلى الذي قبله ، ويطلق الدعاء أيضاً على العبادة والدعوى بالقصر الدعاء كقوله تعالى : « وآخر دعواهم ، والادعاء كقوله تعالى : « فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا ، وقال الراغب : الدعاء على التسمية كقوله تعالى : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ، وقال الراغب : الدعاء النداء واحد لكن قد يتجرد النداء عن الاسم والدعاء لا يكاد يتجرد ، انتهى . قال المعنى : أصل الدعاء دعاؤه لأنه من دعوت إلا أن الواو لما جاءت بعد الألف همزت ، انتهى . وقال الكرماني : هو مستحب عند الفقهاء وهو الصحيح ، وقال بعض الزهاد : تركه أفضل استسلاماً للقضاء ، وقيل : إن دعا لغيره لحسن وإلا فلا ، انتهى . قال القسطلاني : لما كان من أشرف أنواع الطاعات الدعاء والتضرع أمر الله تعالى به فضلاً وكرماً وتكفل لهم بالإجابة ، ثم قال : قيل المراد بقوله : « ادعوني أستجب لكم ، الأمر بالعبادة بدليل قوله بعد : « وإن الذين يستكبرون عن عبادتي ، الآية ، والدعاء بمعنى العبادة كثير في القرآن ، وأجاب الأولون بأن هذا ترك للظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل ، وقال العلامة تقي الدين السبكي : الأولى حمل الدعاء في الآية على ظاهره ، وأما قوله بعد ذلك « عن عبادتي ، فوجه الربط أن الدعاء أخص من العبادة ، فمن استكبر عن العبادة استكبر عن الدعاء ، وعلى هذا فالوعيد إنما هو في حق من ترك الدعاء استكباراً ومن فعل ذلك

(باب (١) الضجع على الشق اليمين)

كفر ، انتهى . وتختلف الدعاء عن الإجابة إنما هو لفقد شرطه وفي قوله تعالى :
 « ادعوني أستجب لكم » ، إشارة إلى من دعا الله وفي قلبه ذرة من الاعتماد على ماله
 أو جاهه أو أصدقائه أو اجتهداه فهو في الحقيقة ما دعا الله إلا باللسان ، وأما
 القلب فإنه يعول في تحصيل ذلك المطلوب على غير الله ، وأما إذا دعا الله تعالى في
 وقت لا يكون القلب فيه ملتفتاً إلى غير الله ، فالظاهر أنه يستجاب له ، واستشكل
 حديث « من شغله ذكرى عن مسألي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » ، المقتضى لأفضلية
 ترك الدعاء حينئذ مع الآية المقتضية الوعيد الشديد على تركه ، وأجيب بأن العقل
 إذا كان مستغرقاً في الثناء كان أفضل من الدعاء ، لأن الدعاء طلب الجنة والاستغراق
 في معرفة جلال الله أفضل من الجنة ، أما إذا لم يحصل الاستغراق كان الاشتغال
 بالدعاء أولى ، لأن الدعاء يشتمل على معرفة عز الربوبية وذل العبودية ، والصحيح
 استحباب الدعاء ، انتهى . قلت : ومعلوم أن الثناء على الكريم دعاء ، وقد بسط
 في الأوجز أيضاً الكلام على مسألة الدعاء في « باب ما جاء في الدعاء » ، في أواخر
 كتاب الصلاة ، وأجاد شيخنا حضرة مولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده في
 رسالته الهندية « إتمام النعم » في ترجمة تبويب الحكم ، في الفرق بين دعاء العارفين وغيرهم .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لما يورد على الإمام
 البخارى : أن هذا الباب وما سياتى من أمثاله من الأبواب كقوله « إذا بات طاهراً ،
 ووضع اليد تحت الحذ والنوم على الشق اليمين أليق بكتاب الآداب ، قال الكرماني :
 فإن قلت : ما وجه تعلقه بكتاب الدعوات ، قلت : يعلم من سائر الأحاديث أنه
 كان يدعو عند الاضطجاع ، انتهى . وقال الحافظ : قوله : « باب الضجع على الشق
 اليمين » ، ذكر المصنف هذا الباب والذي بعده توطئة لما يذكر بعدهما من القول
 عند النوم ، انتهى . وينحو هذا أولها العيني والقسطلاني ، والأوجه عند هذا العبء
 الضعيف المعترف بالتقصيرات أن لهذه الأبواب تعلقاً خاصاً بكتاب الدعوات

(ثم نام) (١) الظاهر أنه صلى الله عليه وسلم نام مهنا بعد الوضوء

أيضاً تنبيهاً على أن الهيئات الواردة في الحديث في الادعية المخصوصة مقصودة ليست باتفاقية ، ويؤيد ذلك ماسياتى في الباب الآتى من حديث البراء : « قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الايمن وقل اللهم ، الحديث ، ونظير ذلك أنه ﷺ أمره بلفظ « نيك الذى أرسلت ، وبدله البراء عند الاستذكار بقوله « ورسولك الذى أرسلت ، فأنكر عليه النبي ﷺ مع كون الرسول أفضل من النبي فكما أن للألفاظ الواردة من لسانه الشريف ﷺ خصيصة فكذلك للهيئات المخصوصة في الادعية المخصوصة أثر خاص في تأثير هذه الادعية .

(١) حملة الشيخ قدس سره على الوضوء مع أن قوله « فأتى حاجته ، يحتمل أنه كان جنباً لما في الفتح من رواية مسلم من رواية شعبة عن سلية « فبال ، بدل « فأتى حاجته ، وهكذا في رواية لأحمد بلفظ : « فقام فبال ثم غسل وجهه وكفيه ثم نام ، ويؤيده صنيع أبى داود إذ أخرج حديث الباب بلفظ فقضى حاجته فغسل وجهه ويديه ثم نام ، قال أبو داود يعنى « بال ، وترجم عليه « باب النوم على طهارة ، ويؤيده ما في رواية لمسلم من حديث أبى رشدين عن ابن عباس قال : « بت عند خالتي ميمونة واقتص ، الحديث ، ولم يذكر غسل الوجه والكفين ، غير أنه قال : « ثم أتى القربة فحل شناقها فتوضأ وضوءاً بين الوضوءين ثم أتى فراشه فنام ، الحديث ، ويؤيده أيضاً ما في المشكاة برواية أبى داود والنسائى من حديث الحكم بن سفيان قال : « كان النبي ﷺ إذا بال توضأ ونضح فرجه ، ولا يشكل عليه ما في المشكاة من حديث عائشة قالت : « بال رسول الله ﷺ فقام عمر خلفه بكوز من ماء ، فقال : ما هذا يا عمر ؟ فقال ماء تتوضأ به ، قال : ما أمرت كلها بليت أن أتوضأ ، الحديث ، لأن الاول هو دأبه ﷺ ، والثانى : لبيان الجواز ، قال القارى : قوله

من غير أن يصلي^(١) بذلك الوضوء .

د ما أمرت ، أى وجوباً وإلا فالاستنجاء بالماء ودوام الوضوء مستحب بلا خلاف ، انتهى . ولكن ترجم على حديث الباب في مسلم د باب غسل الوجه واليدين إذا استيقظ من النوم ، قال النووي الظاهر أن المراد بقضاء الحاجة الحدث ، وكذا قاله القاضى عياض ، والحكمة في غسل الوجه لإذهاب النعاس وآثار النوم ، وأما غسل اليدين فقال القاضى : لعله كان لشيء نالهما ، وفي هذا الحديث أن النوم بعد الاستيقاظ في الليل ليس بمكروه ، وقد جاء عن بعض الزهاد كراهة ذلك ، انتهى . وترجم ابن ماجة في منته على الحديث د باب وضوء النوم ، قال شيخ المشايخ الشاه عبد الغنى في الإنجاح قوله د باب وضوء النوم ، أى الوضوء لمن أراد أن ينام وهذا الوضوء مستحب لأن الرجل إذا نام على ظهره ذكر الله لم تقربه وساوس الشيطان وقوله ثم غسل إلخ ، هذا على الوضوء العرفي ، والاولى في ذلك الوقت أيضاً الوضوء المشروع للصلاة ، وفعله ﷺ محمول على بيان جواز الاكتفاء بهذا القدر أيضاً أحياناً ، انتهى . قلت : لكن ما تقدم من لفظ مسلم بلفظ وضوء بين وضوئين يؤيد الوضوء الشرعى .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى أن تحية الوضوء ليس بواجب ولا بمؤكد كما يتوهم مما حكى الحافظ عن ابن الجوزى في كتاب الصلاة في د باب فضل الطهور بالليل والنهار إلخ ، في قصة دف نعل بلال ، وقوله د إنى لم أتطهر طهوراً في ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ، الحديث ، قال ابن الجوزى : فيه الحث على الصلاة عقب الوضوء لئلا يبقى الوضوء خالياً عن مقصوده ، انتهى . لما في ظاهر الحديث النوم بعد الوضوء بدون صلاة ، وتقدم قريباً في باب د إذا بات طاهراً ، من حديث البراء د قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الايمن ، الحديث ، وتقدم قريباً من حديث مسلم عز ابن عباس بلفظ : د فتوضأ وضوء بين وضوئين ثم أتى فراشه فنام ، الحديث

(بقائمة سيفه) فيه مجاز، والمراد ذبابة السيف كما هو مصرح في بعض الروايات (٢١).

(باب يستجاب للعبد ما لم يعجل)

ثم الظاهر (٢) أن هذا الرد المترتب على الاستعجال إنما هو بالنسبة إلى خصوص مقصده الذي طلبه، وأما الأجر والثواب المدخر له بما دعا من الدعوات الكثيرة في تلك المدة فلا تؤدي عليه باستعجاله ما لم يصدر عنه شيء مما يوجب حبط الأعمال بأسرها والعياذ بالله .

(زدت أنا واحدة) أى في خصوص هذا السند ، وإلا فلك الأربع ثابتة بالروايات والحاصل أنى مع على بأن هذه الأربع واردة في الروايات نسيت أى الثلاث ورد في خصوص هذا السند فذكرت الأربع أجمع احتياطاً لأنه زائد في الحديث كلة من عند (٢) نفسه .

وما قال ابن الجوزى د للتأنيق الوضوء إلخ ، لا يرد على حديث الباب ، لأن التروم على الطهارة مندوب مستقلاً قد وردت الروايات في ذلك كثيراً .

(١) كما تقدم في باب غزوة خيبر بلفظ د فيرجع ذباب سيفه فأصاب عين ركبة عامرات منه ، الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر واضح ، ولا يبعد أنه أشار إلى رد ما في الفتح عن الداودي قال : يخفى على من خالف فقال : قد دعوت فلم يستجب إلى أن يحرم الإجابة وما قام مقامها من الادغار والتكفير ، ثم قال الحافظ : قوله د دعوت فلم يستجب لى ، قال ابن بطال : المعنى أنه يسأم فيترك الدعاء فيكون كالمان بدعائه أو أنه أتى من الدعاء ما يستحق به الإجابة فيصير كالمبخل للرب الكريم الذى لا تعجزه الإجابة ولا ينقصه العطاء ، وقد وقع في رواية أبى لإدريس الحرلاوى عن أبى هريرة عند مسلم والترمذى د لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع يائماً أو قطعة رحم وما لم يستعجل قيل : وما الاستعجال ؟ قال : يقول قد دعوت وقد دعرت فلم أر يستجاب لى فيتحسر عند ذلك ويدع الدعاء ، اهـ .

(٣) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أورده الكرمانى إذ قال : فإن قلنا

(باب قوله يستجاب لنا إلخ)

وذلك (١) لأن اليهود قصدوا الدعاء بالموت في هذا الآن وظاهر أنه لم يستجب

كيف جاز له أن يخلط كلامه بكلام رسول الله ﷺ بحيث لا يفرق بينهما ؟ قلت :
ما خلط بل اشتبه عليه تلك الثلاثة بعينها ، وعرف أنها كانت ثلاثة من هذه الأربعة
فذكر الأربعة تحقياً لرواية تلك الثلاثة قطعاً ، إذ لا تخرج عنها ، اهـ . وتعقب
الحافظ وغيره على كلام الكرماني ، ولا حاجة إلى التعميق على ما أفاده الشيخ
قدس سره ، فإن تلك الكلمات الأربعة واردة في الروايات الأخرى كما أفاده الشيخ ،
وهكذا في تقرير المكي إذ قال : المذكور في الحديث أربع كلمات : ثلاثة منها
من النبي ﷺ وواحدة منها من زدتها فيه من حديث آخر ، لكني لا أتميز الآن
ما هو من النبي ﷺ وما هو مني ، اهـ . قلت : ففي الحصن الحصين برواية الحاكم وابن حبان
عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه : اللهم إني أعوذ بك من غلبة الدين وغلبة
العدو وشماتة الأعداء ، وقد أخرجه النسائي أيضاً في سننه في باب الاستعاذة من
شماتة الأعداء ، مختصراً ، وفي باب الاستعاذة من غلبة العدو ، مفصلاً ، وبسط
الحافظ الكلام على حديث الباب وحقق أن الخصلة المزيدة من سفيان هي شماتة
الأعداء ، وسيأتي في القدر في باب من تعوذ بالله من درك الشقاء ، ذكر الأربعة
في رواية سفيان بلا تردد ، وأجاب عنه الحافظ بأن سفيان كان إذا حدث ميزها
ثم طال الأمر فطرقة السهو عن تعيينها لحفظ بعض من سمع تعيينها منه قبل أن يطرقة
السهو ، ثم كان بعد أن خفي عليه تعيينها يذكر كونها مزيدة مع إبهامها ، ثم بعد
ذلك إما أن يحمل الحال حيث لم يقع تمييزها لا تعييناً ولا إبهاماً أن يكون ذهل عن
ذلك أو عين أو ميز فذهل عنه بعض من سمع ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره جيد دقيق ، وعامة الشراح ذكروا وجه ذلك
أن دعاءهم لا يستجاب لأنه ظلم ، قال الحافظ : أي لانا ندعوا عليهم بالحق وهم
مدعون علينا بالظلم ، اهـ . وقال في موضع آخر : قال الخطابي ما ملخصه أن الداعي

ولا يستجاب لاستحالة أن يتوفى الله نبيه قبل أن يتم نوره ولو كره الكافرون
وأما النبي ﷺ فلم يقصد في دعائه إلا أن يموتوا في وقت موتهم المقدر واستجابات
ظاهرة ولم يرد النبي ﷺ بدعائه أن يموتوا الآن لعله أنه لا يكون وأيضاً فإنه لو كان
المراد بدعائه ذلك لكان يلزم أن يكون قوله يستجاب لنا فيهم غير مطابق للواقع
لأنهم لم يموتوا إذ ذاك وبما ذكرنا تبين أن اختلافهم (١) في أن الرواية الصحيحة
هل هي مع واو العطف أى وعليكم أو بدونها قليل الجدوى ، لأن مراده بالدعاء لما
كان هو الموت في وقته لم يكن الاشتراك معهم وشمل الدعاء له ﷺ مضراً .

إذا دعا بشئ ظلاً فإن الله لا يستجيب له ولا يجد دعاؤه مجاً في المدعو عليه ،
قال الحافظ : وله شاهد من حديث جابر أخرجه مسلم والبخارى في الأدب
المفرد ، اهـ . وقال القارى : قوله « ولا يستجاب لهم » أى إذا أرادوا بالسام
الامر المكروه المعبر عنه بالسام الذى معناه الموت ، اهـ . ويحتمل أن يقال إن
الدعاء على نبي لا يقبل ، كما بسط الروايات ابن كثير في قصة بلعام أنه كان إذا دعا
على موسى وقومه لم يقبل بل وقع على قوم بلعام ، وإذا دعا لقومه بخير جرى على
لسانه لقوم موسى ، فلما رأى قومه : ما نراك تدعو إلا علينا ، قال : ما يجرى على
لساني إلا هكذا ولو دعوت على موسى أيضاً ما استجيب لى ، انتهى مختصراً .

(١) قد بسط الحافظ الكلام على هذا الاختلاف أشد البسط ، وبسط أيضاً
في ذكر الروايات التى فيها الواو وحذفها وأيضاً في اختلاف الروايات في صيغة
الإفراد في لفظ « عليك » وصيغة الجمع في لفظ « عليكم » ثم قال : وقد تجاسر
بعض من أدر كناه فقال في الكلام على حديث أنس في هذا الباب الرواية الصحيحة
عن مالك بغير واو ، وكذا رواه ابن عينة وهى أصوب من التى بالواو لأنه بحذفه
يرجع كلام عليهم ويأبأتها يقع الاشتراك ، انتهى . قال الحافظ : وما أفهمه
من تضعيف الرواية بالواو وتخطئتها من حيث المعنى مردود عليه بما تقدم [أى في
كلام الحافظ] وقال النووى : الصواب أن حذف الواو وإبأتها ثابتان جائزان ،

(باب "التأمين")

(الصحيح قول لمخ) ترجيح (٢) لأحد الأقوال بعد بيان الاختلاف يعني أنه من قول عمرو بن ميمون .

وبإثباتها أجود ولا مفسدة فيه وعليه أكثر الروايات ، وفي معناها وجهان : أحدهما أنهم قالوا عليكم الموت ، فقال وعليكم أيضاً ، أى نحن وأنتم فيه سواء كلنا نموت ، والثاني أن الوار للاستتاف لا للعطف والتشريك ، والتقدير وعليكم ما تستحقونه من الذم ، وقال البيضاوي : في العطف شيء مقدر ، والتقدير : وأقول عليكم ما تريدون بنا أو ما تستحقون ، وليس هو عطفاً عليكم في كلامهم ، وقال القرطبي : قيل الوار للاستتاف ، وقيل زائدة إلى آخر ما بسطه ، وأجل الكلام على ذلك في الأوجز ، وسيأتي شيء من الكلام على هذا الحديث في باب إذا عرض الذمى وغيره بسبب النبي ﷺ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تكميلاً للفائدة وهي أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى قوة رواية أبي داود التي أخرجها عن أبي زهير النهرى قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فأتينا على رجل قد ألح في المسألة ، فوقف النبي ﷺ يستمع منه فقال النبي ﷺ : أوجب إن ختم ، فقال رجل من القوم : بأى شيء يحتم ؟ فقال بآمين ، الحديث ، وقال صاحب فيض الباري إن الإمام البخاري أخرج هذا الحديث في الصلاة بلفظ الإمام لأن الإمام لا يكون إلا في الصلاة ، وأخرجه في الدعوات بلفظ القاري لأنه لا يختص بالصلاة ، وهذا من غوامض التي غير نادرة في كتابه ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وبسط الحافظ الكلام على اختلاف هذه الروايات وتخريجها ثم قال : قوله « قال أبو عبد الله ، والصحيح قول عمر ، وكذا وقع في رواية أبي ذر عن المستمل وحده ، ووقع عنده عمرو بفتح العين ،

(باب "الموعظة إلخ)

ونبه على أن الصواب عمر بضم العين وهو كما قال ، ووقع عند أبي زيد المروزى فى روايته : الصحيح قول عبد الملك بن عمرو ، وقال الدارقطنى : الحديث حديث ابن أبى السفر عن الشعبي وهو الذى ضبط الإسناد ، ومراد البخارى ترجيح رواية عمر بن أبى زائدة عن أبى إسحق على رواية غيره ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تنبيهاً على ما يورد على هذا الباب أنه لا يناسب الكتاب ، قال العيني : فإن قلت ما وجه ذكر هذا الباب فى اندعوات ؟ قلت : لأن المواعظ يخالطها غالباً التذكير بالله ، والذكر من جملة الدعاء ، اهـ . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك حديث الباب إلى أنه ينبغى الاحتراز عن الملال فى الدعاء ، فإنه إذا يحترز عنه فى التذكير وهو أهم فى الدعاء بالاولى ، فلا ينبغى التطويل فى الدعاء حتى يودى إلى الملال ، وقد قال عز اسمه : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين » ، وليس المراد كراهية الطول مطلقاً بل الطول المؤدى إلى الملال والسآمة ، فإنه ﷺ قال : « ليصل أحدكم نشاطه وإذا فتر فليقم » كما فى المشكاة برواية الشيخين ، وقد ورد تطويل الدعاء فى مواضع منها بعد رمى الجمرتين ، وقد قال الفقهاء إنه يدعو بعد رمى الجمرتين الاولين بقدر سورة البقرة ، ودعاؤه ﷺ فى غزوة بدر معروف .

كتاب "الرقاق"

(باب "ما يتقى من فتنة المال")

(هذا إذا تاب) وإنما (٢) افتقروا إلى هذا التأويل لحملهم الدخول على الدخول الأول من غير أن يتقدمه شيء من العذاب وما يدانيه ، فأما إن حل الدخول على ما هو أعم من ذلك حتى يشمل ما يكون منه بعد احتمال كلف ومشاق من أنواع التعذبات لم يكن إلى هذا التأويل احتياج ، والله أعلم .

(١) وفي تقرير المكي : أى كتاب بيان ما يرق منه القلب ، انتهى . قال القارى في المرقاة : الرقاق بالكسر جمع رقيق وهو الذى له رقة أى لطافة ، قاله شارح ، والظاهر ما قاله السيوطى من أن المراد بها الكلمات التى ترق بها القلوب إذا سمعت وترغب عن الدنيا بسببها وتزهد فيها ، سميت هذه الأحاديث بذلك لأنها تحدث رقة ورحمة ، انتهى . وقال القسطلانى : قال الراغب متى كانت الرقة فى جسم فضدها الصفاة كثوب صفيق وثوب رقيق ومتى كانت فى نفس فضدها القسوة كرقيق القلب وقاسيه ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوح وزدته تنبيهها على أن كون المال خيراً أو شراً ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى باب الصدقة على اليتامى ، من كتاب الزكاة .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لا يحتاج إلى التوضيح .

(وما في رقى لمخ) قال الأستاذ أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين به ورفده في ترجمته كهوكى وظاهر ما في الحواشي (١) بحيث لا يخالف كلام الأستاذ مد الله ظلال جلاله وأفاض الله علينا من نير نواله إنه الذى يكون في بجان وتاند . (فيظل أثرها مثل أثر الوكت) لعل (٢) المراد بذلك تصوير الحيانة (*) وتمثيل أثرها في القلب فإنها في أول الوهلة أقل منها في الثانية كما أن الوكت وهو السواد الحاصل بدوام العمل بغاس ونحوه أقل من المجل ، ويمكن أن يكون المراد تمثيل بقاء أثر الأمانة فإن أثره في أول أوقات ذهاب الأمانة أوفر منه في ثاني تلك الاوقات ، وهكذا فإن الوكت لا يكون ما تحت الجلدة فيه خالياً مطلقاً عن اللحم والدم الطيبين فكذلك القلب لا يكون عارياً محضاً عن أثر الأمانة بل يبقى فيه بقية منها ما كانت ثم يخلو منها بعد ذلك خلاء بحثاً حتى لا يكون فيه شيء منها ، وهذا أوفق بقوله قراه متبرأ وليس شيء فيه والله أعلم .

(١) في الحاشية الهندية الرف بفتح الراء وتشديد الفاء خشبة عريضة يفرز طرفاها في الجدار وشبه الطاق في البيوت ، انتهى . وما في الحاشية نقلاً عن العيني : قال الحافظ : قال الجوهري الرف شبه الطاق في الحائط ، وقال عياض : الرف خشبة يرتفع عن الأرض في البيت يوضع فيه ما يراد حفظه ، قال الحافظ : الأول أقرب للبراد ، انتهى . قلت : هو الذى اختاره الشيخ قدس سره .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في ذكر الاحتمالين من أثر الحيانة أو بقاء الأمانة ، اقتصر الشراح على واحدة منهما ، قال القسطلاني تبعاً للكرمانى : والمعنى أن الأمانة يزول عن القلوب شيئاً فشيئاً فإذا زال أول جزء منها زال نورها وخلفتها ظلمة الوكت وهو اعتراض لون مخالف للون الذى قبله فإذا زال شيء آخر صار كالمجل وهو أثر محكم لا يكاد يزول إلا بعد مدة ، وهذه الظلمة فوق التى قبلها وشبه زوال لك النور بعد وقوعه في القلب وخروجه بعد استقراره فيه واعتقاب الظلمة إياه

(*) فإنها المراد بقوله ذها .

(باب التواضع)

ودلالة (٢) الرواية الأولى عليه من حيث أنها دلت على أنه لا شيء في مخلوقاته تعالى إلا وعليه فضل لخلق آخر من خلقه ، وأيضاً فإن قوله ﷺ : « إن حقاً على الله لمخ ، دل على هذا المعنى فلم بكل منهما أنه لا ينبغي لشيء من الخليفة أن يعد

بجمر يدرجه على رجله حتى يؤثر فيها ثم يزول الجرو يبقى النفط ، قاله صاحب التحرير ، اهـ .

(١) قال العيني : التواضع هو إظهار التذلل عن مرتبته ، وقيل : هو تعظيم من فوقه من أرباب الفضائل ، وفي رقائق ابن المبارك عن معاذ بن جبل أنه قال : من يبلغ ذروة الإيمان حتى تكون الضعة أحب إليه من الشر ، وما قل من الدنيا أحب مما كثر ، انتهى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في بيان مناسبة الحديثين بالترجمة ، قال العيني وتبعه القسطلاني : في مناسبة الحديث الأول مطابقتها للترجمة من حيث أن في طرق هذا الحديث عند النسائي بلفظ « حق على الله أن لا يرفع شيء نفسه في الدنيا إلا وضعه ، فيه إشارة إلى ذم الترفع والحض على التواضع ، والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، انتهى . قال الحافظ : وزعم بعضهم أنه لا مدخل له في هذه الترجمة وغفل عما وقع في بعض طرقه عند النسائي فذكر الحديث المذكور ثم قال : فإن فيه إشارة إلى الحث على عدم الترفع والحث على التواضع والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، قال ابن بطال فيه : هو أن الدنيا على الله والتنبيه على ترك المباهاة والمفاخرة ، وأن كل شيء هان على الله فهو في محل الضعة لحق على كل ذي عقل أن يزيد فيه ويقل منافسته في طلبه ، قال الحافظ : وفيه أيضاً حسن خلق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتواضعه لكونه رضى أن أعرايا يسابقه ، انتهى .

لنفسه فضلاً وأن يتكبر على أحد ، وأما الرواية (١) الثانية فدلالتها على الترجمة من حيث أن العبادات لاسيما الصلاة غاية في الخضوع والتواضع وقد تبين فيها ما يترتب على هذا التواضع من علو المرتبة والقبول في حضرة الرب تبارك وتعالى .

(آمنوا أجمعون) وربما يختلج (٢) أن خوارق العادات من كرامات الاولياء ومعجزات الانبياء وآيات قدرة العزيز سلطانه تبارك وتعالى من لدن عهد آدم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام متكاثرة ، إلا أنه لم يصر شيء منها سبباً لإسلام الحق ولإيمانهم كافة فكيف آمنوا بتلك الآية أجمعون ، ولعل الوجه في ذلك أن الشياطين والمردة امتنعوا عند ذلك من الإغواء والإضلال لعلهم أن الإيمان لا يفيد بعد ذلك ،

(١) قال العيني : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة حتى قال الداودي ليس هذا الحديث من التواضع في شيء ، قال صاحب التلويح لا أدري ما مطابقتها لها ، وقيل المناسب إدخاله في الباب الذي قبله وهو مجاهدة المرء نفسه في طاعة الله وأحالوا عن ذلك فقال الكرماني : التقرب بالنوافل لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب تبارك وتعالى ، قلت قد سبقه بهذا صاحب التلويح فإنه قال : يتمرب إلى الله بالنوافل حتى يستحق المحبة من الله تعالى لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب عز وجل ، ثم قال : وفيه بعد لأن النوافل إنما يركبها عند الله لمن حافظ على فرائضه ، وقيل : الترجمة مستفادة مما قال كنت سمعته ومن التردد ، وقال بعضهم : تستفاد الترجمة من لازم قوله « من عادى لي ولياً ، لأنه يقتضى الزجر عن معاداة الاولياء المستلزم لموالاتهم ، وموالاتهم جميع الاولياء لا تنأى إلا بغاية التواضع ، إذ فهم الأشعث الأغبر الذي لا يؤبه له ، انتهى . ثم تعقب العيني على جواب هذا البعض ، والمراد به الحافظ بأن دلالة الاستلزام مبهورة إلى آخر ما بسطه ، والوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة في قوله من عادى لي ولياً فإن المتواضع لا يعادى أحداً فضلاً عن الاولياء .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في بيان الإشكال والجواب عنه في سبب إيمانهم

فلا حاجة إلى الصد عنه فكان امتناعهم عن الإضلال سبباً ظاهراً للإيمان ، وأيضاً فإن الله سبحانه جعل الغفلة مانعة عن قبول الحق ليظهر من آمن بالغيب من لم يؤمن به ، وهذا (١) أو أن انكشاف المفيات فلم يبق المانع عن قبول الحق حتى ينحجزوا عنه .

كلهم ، ولم أر أحداً من الشوايح تعرض لذلك ههنا ، ما أفاده الشيخ قدس سره وجهه .

(١) قال صاحب الجمل : إن طلوع الشمس من مغربها هو أول الآيات العظام المؤذنة بتغير أحوال العالم العلوى وذلك أن الكفار يسلمون في زمن عيسى ولو لم ينفع الكفار لإيمانهم أيام عيسى لما صار الدين واحداً ، فإذا قبض عيسى ومن معه من المسلمين رجع أكثرهم إلى الكفر ، فعند ذلك تطلع الشمس من مغربها فإذا رآها الناس آمن من عليها أى الأرض وذلك حين لا ينفع نفساً لإيمانها لم تكن آمنت من قبل ، أى لا ينفع كافراً لم يكن آمن قبل طلوعها لإيمانه بعد الطلوع ولا ينفع مؤمناً لم يكن عمل صالحاً قبل الطلوع عمل صالح بعد الطلوع ، لأن حكم الإيمان والعمل الصالح حينئذ حكم من آمن أو عمل عند الفرجة وذلك لا يفيد شيئاً كما قال تعالى : « فلم يك ينفعهم لإيمانهم لما رأوا بأسنا ، وفي الخازن قال الضحاك : من أدركه بعض الآيات وهو على عمل صالح مع إيمانه ، قبل الله منه العمل بعد نزول الآية كما قبل منه قبل ذلك ، فأما من آمن من شرك أو تاب من معصية عند ظهور هذه الآية فلا يقبل منه لأنها حالة اضطرار كما لو أرسل الله عذاباً على أمة فآمنوا وصدقوا ، فإنه لا ينفعهم ذلك لما يتهم الأهل والشهداء التي تضطرم إلى الإيمان والتوبة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على هذا الحديث باباً بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للأكثر بتغير ترجمة ، والكشيمى باب طلوع الشمس من مغربها ، وكذا هو فى نسخة الصفائى وهو مناسب ، ولكن الاول أنسب لانه يصير

(باب سكرات^(١) الموت)

(باب نفخ^(٢) الصور)

(باب كيف^(٣) الحشر)

كالفصل من الباب الذى قبله ووجه تعلقه به أن طلوع الشمس من مغربها إنما يقع عند إشراف قيام الساعة ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه ذكره لمناسبة قوله تعالى : وما أمر الساعة إلا كلمح البصر ، الآية ، لما ذكر في حديث الباب من أمور تدل على مجاء القيامة كما ذكرها من قوله ﷺ : « ولتقوم الساعة وقد نشر الرجلان ، الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لأن أحاديث الباب غير الأول لا تطابق الترجمة ، وأولها الشراح بأن للموت سكرات كما ورد في الحديث الأول ، فيكنى لإثباتها ذكر الموت في الحديث وهو موجود في أحاديث الباب كلها ، ولا يبعد عندى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر أى إرادة العام بترجمة خاصة .
(٢) تقدم الكلام على النفحات مفصلاً في كتاب الانبياء في ذكر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٣) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلاً للفائدة وبياناً لاختلافهم في الحشر المذكور في الحديث كما سيأتى ، قال الحافظ : قال القرطبي الحشر : أجمع وهو أربعة : حشران في الدنيا وحشران في الآخرة ، فالذى في الدنيا أحدهما المذكور في سورة الحشر في قوله تعالى : هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ، والثانى : الحشر المذكور في أشرط الساعة الذى أخرجه مسلم من حديث حذيفة بن أسيد رفعه : « إن الساعة لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، فذكره ، وفي حديث ابن عمر عند أحمد وأبى يعلى مرفوعاً :

و تخرج نار قبل يوم القيامة من حضرموت قسوق الناس ، الحديث ، وفي لفظ آخر : ذلك نار تخرج من قعر عدن ترحل الناس إلى المحشر ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها الحافظ ، والمحشر الثالث حشر الاموات من قبورهم وغيرها بعد البعث جميعاً إلى الموقف ، قال الله عز وجل : « وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً » ، والرابع حشرهم إلى الجنة أو النار ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : قلت : الاول ليس حشراً مستقلاً فإن المراد حشر كل موجود يومئذ والاول إنما وقع لفرة مخصوصة وقد وقع نظيره مراراً تخرج طائفة من بلدها بغير اختيارها إلى جهة الشام كما وقع لبنى أمية أول ما تولى ابن الزبير الخلافة فأخرجهم من المدينة إلى جهة الشام ولم يعد ذلك أحد حشراً ، انتهى مختصراً . قلت : وفيه أن الذي أنكره الحافظ عده في القرآن من الحشر كما تقدم في أول كلام القرطبي .

ثم قال الحافظ قوله : « تحشر بقيتهم النار » ، هذه هي النار المذكورة في حديث حذيفة بن أسيد بفتح الهمة أى المذكور قريباً ، قال الخطابي : هذا الحشر يكون قبل قيام الساعة تحشر الناس أحياء إلى الشام ، وأما الحشر من القبور إلى الموقف فهو على خلاف هذه الصورة من الركوب على الإبل والتعاقب عليها ، وإنما هو على ما ورد في حديث ابن عباس في الباب « حفاة عراة مشاة » ، قال : وقوله : « واثنان على بعير وثلاثة على بعير لخم » يريد أنهم يثقبون البعير الواحد يركب بعض ويمشي بعض ، ومال الحلبي إلى أن هذا الحشر يكون عند الخروج من القبور ، وجزم به الغزالي ، وقال الإسماعيلي : ظاهر حديث أبي هريرة يخالف حديث ابن عباس المذكور بعد « لأنهم يحشرون حفاة عراة مشاة » ، قال : ويجمع بينهما بأن الحشر يعبر به عن النشر لاتصاله به وهو إخراج الخلق من القبور حفاة عراة فيساقون ويجمعون إلى الموقف للحساب ، حينئذ يحشر المتقون ركباناً على الإبل ، وجمع غيره بأنهم يخرجون من القبور بالوصف الذي في حديث ابن عباس

(يارب أصحابي) ولعله ^(١) عليه السلام عرضه ذهول من أحوالهم التي عرضت عليه في عالم البرزخ فقد ثبت أن أعمال الامة تعرض عليه يوم الإثنين والخميس فلم يكن ارتدادهم خفياً عليه بحسب ذلك .

ثم يفترق حالهم من ثم إلى الموقف على ما في حديث أبي هريرة ، ويؤيده ما أخرجه أحمد والنسائي والبيهقي من حديث أبي ذر : « حدثني الصادق المصدوق أن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج : فوج طامعين كاسين راكبين ، وفوج يمشون ، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم ، الحديث ، وصوب عياض ما ذهب إليه الخطابي وقواه بحديث حذيفة بن أسيد ويقول في آخر حديث الباب « تقيّل معهم وتبيت ، فإن هذه الأوصاف مختصة بالدنيا ، وقال بعض شراح المصاييح : حمله على الحشر من القبور أقوى من أوجه إلى آخر ما بسطه ، قلت : وما عزاه الحافظ إلى بعض شراح المصاييح عزاه القارى إلى التوربشتي ، ثم قال الحافظ وتعقبه الطيبي ورجح ما ذهب إليه الخطابي .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب عنه ، وبسط الشراح في الكلام على الحديث ، قال الحافظ بعد ذكر الروايات في هذا الباب : قال الفربري : ذكر عن أبي عبد الله البخاري عن قبيصة قال : هم الذين ارتدوا على عهد أبي بكر فقتلهم أبو بكر يعني حتى قتلوا وماتوا على الكفر ، وقال الخطابي لم يرتد من الصحابة أحد وإنما ارتد قوم من جفأة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين وذلك لا يوجب قدسا في الصحابة المشهورين ، ويدل قوله أصبحاني بالتصغير على قلة عددهم ، وقال غيره : قيل هو على ظاهره من الكفر ، والمراد بأمتي أمة الدعوة لا أمة الإجابة ، ورجح بقوله في حديث أبي هريرة « فأقول بعداً لهم وسحقاً ، ويؤيده كونهم خفي عليه حالهم ولو كانوا من أمة الإجابة : لعرف حالهم بكون أعمالهم تعرض عليه ، وهذا يردده قوله في حديث أنس « حتى إذا عرفتهم ، وكذا في حديث أبي هريرة ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكونوا مناقتين أو من مرتكبي

(من بعض مظالم كانت بينهم) لا يقال كيف (١) بقيت المظالم فيما بينهم وقد انقضى الحساب والكتاب لأننا نقول هذه المظالم كانت قد حوسبت أيضاً إلا أنها كانت من قبيل حقوقهم التي تقابلت فيما بينها فلم يبق لأحد على آخر شيء بحسب نفس الامر وإن كانت لهم بقايا فيما بينهم بحيث يؤل أمرها بالآخرة عند التفثيش إلى كفاف وذلك مثل إن كان لزيد على عمرو مظلة وله عليه مثلها أيضاً ، أو كانت لزيد على عمرو وعمرو على بكر ولم يكن لهم ذنوب سواها فإنهم في مثل ذلك ولوا أمرهم ليفتروا واصطلحوا فيما بينهم .

الكبائر ، وقيل هم قوم من جفأة الأعراب دخلوا في الإسلام رغبة ورهبة ، وقال الداودي : لا يتمتع دخول أصحاب الكبائر والبدع في ذلك ، وقال التووي : قيل هم المنافقون المرتدون فيجوز أن يحشروا بالغة والتحجيل لكونهم من جملة الأمة فيناديهم من أجل السياما التي عليهم ، فيقال إنهم بدلوا بعدك أي لم يموتوا على ظاهر ما فارقتهم عليه ، قال عياض وغيره : وعلى هذا فيذهب عنهم الغرة والتحجيل ويطلقاً نورهم ، وقيل : لا يلزم أن تكون عليهم السياما بل يناديهم لما كان يعرف من إسلامهم ، وقيل : هم أصحاب الكبائر والبدع الذين ماتوا على الإسلام ، وعلى هذا فلا يقطع بدخول هؤلاء النار لجرأ أن ينادوا عن الحوض أولاً عقوبة لهم ثم يرحموا ، ولا يتمتع أن يكون لهم غرة وتحجيل فمرفهم بالسياما سواء كانوا في زمنه أو بعده ، ورجع عياض والباقي وغيرها ما قال قبيصة راوى الخبر إلى آخر ما بسطه ، وفي هامش المشكاة عن السيد أراد المرتدين من الأعراب وتخصيص الأصحاب لمن لازمه من المهاجرين والأنصار عرف طار ، ويجوز استعماله بحسب اللغة في كل من تبعه أو أدرك حضرته ووفد عليه ولو مرة ، وقيل : أراد بالارتداد إساءة السير والرجوع عما كانوا عليه من الإخلاص وصدق التوبة والإعراض عن الدنيا ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب عنه ، وقال الحافظ : واختلف

(اللهم اجعله منهم) وإنما لم^(١) يدع للآخر لأنه لم يكن بتلك المثابة ولا يدعى إلا لمن فيه استعداد وصلاحية لنيل تلك المنزلة، لا يقال فإذا أفادت الشفاعة إذا كان المدار هو الذى فيه من اتصافه بما يوجب له هذه المنزلة لانا نقول فائدة الشفاعة الدوام والخاتمة على تلك الصفات وكونه فى أعلى هذه المنزلة وإن كان نفس دخوله فى زمرة مستحقها بما فيه من الحصول الموجبة لذلك .

(أو هبت إلخ) كان مسألتها^(٢) عن كونه فى الجنة كان حقاً ومشعراً عن ذهاب العقل بشكل الولد وإنما كان لها أن تسأل فى أى الجنان هو ؟ وأما كونه فى الجنة فكان بما لا ينبغى أن يشك فيه عاقل ولا يتردد فيه إلا ذاهل غافل .

فى القنطرة المذكورة قليل هى من تنمة الصراط وهى طرفه الذى يلى الجنة ، وقيل إنهما صراطان ، وبهذا الثانى جزم القرطبي ، ثم قال الحافظ : وللحديث شاهد من مرسل الحسن أخرجه ابن أبى حاتم بسند صحيح عنه قال : « بلغنى أن رسول الله ﷺ قال : يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل ، قال القرطبي : وقع فى حديث عبد الله بن سلام أن الملائكة تذلهم على طريق الجنة يميناً وشمالاً ، وهو محمول على من لم يحبس بالقنطرة أو على الجميع ؛ والمراد أن الملائكة تقول ذلك لهم قبل دخول الجنة ، فمن دخل كانت معرفته بمنزله فيها كمعرفته بمنزله فى الدنيا ، انتهى مختصراً .

(١) كما تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الطب وبسط فى هامشه الأقوال فى ذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى ذلك فى الكوكب ، وإنما أراد الشيخ قدس سره ههنا شيئاً آخر وهو ما ذكره بقوله « لا يقال إلخ » ، وهو دفع ما يرد على الجواب المذكور من أن المدار إذا كان على كون الرجل بتلك المثابة فأى فائدة فى الدعاء والشفاعة ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجواب .

(٢) تقدم مثل ذلك الكلام فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب المغازى

(لعله تنفعه) لإيراده بصورة الرجاء بشكل^(١) بما ورد من ذلك على سبيل الجزم ولعل الحق في الجواب أن المجزوم به هو التحقيف اليوم في عالم العجز والمرجو تخفيفه يوم القيامة حين يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار .

قوله : (فإنه قد غفر إلخ) والظاهر^(٢) أن الانبياء كلهم مغفور لهم إذ لا شك أن التوبة ماحية ولا يمكن أن يتوهم أنهم لم يتوبوا عما وقع منهم قبل النبوة وعما صدر منهم من اللوم التي هي ذنوب في درجاتهم بعدها أيضاً فلا معنى لتخصيص المغفرة بالنبي ﷺ ، والجواب أنهم وإن كانوا مغفورين قد حيت آثار الآثام وعيوب الذنوب عنهم غير أن مغفرتهم منها لم تكن مستيقنة بها كاستيقان مغفرة

في « باب من شهد بدرآ » وتقدم في هامشه شيء من البسط في ذلك ، وتقدم تقريره ﷺ على بكاها عليه في كتاب الجهاد في « باب من أتاه سهم غرب » .

(١) كما تقدم في باب قصة أبي طالب من كتاب الانبياء من حديث عباس بن عبد المطلب : « قال للنبي ﷺ ما أغويت عن عمك فإنه كان يحوطك ويغضب لك ، قال هو في ضحضاح من نار ، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار ، وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصر فقد أفاد في كتاب الانبياء بأبسط من ذلك ، فقال : قوله « لعله تنفعه شفاعتي إلخ » وقد مر الجزم بذلك ، فيما أن يقال السابق مقول في عذاب القبر وهذا المراد به بعد الحشر ، أو يكون قد صورت له النار فرأى ما سيكون فيها له ، وعلى هذا في إيراده بصورة الترجى لأنه في مشيئته تعالى وإن كان قد وعد بذلك ، أو لأن رجاء النبي ﷺ يقين ، اه . وقد تقدم هناك في « هامش اللامع » البسط في ذلك ، وتقدم أيضاً في « الكوكب وهامشه » شيء من الكلام على ذلك .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً ، وما أفاده من قوله « فلذلك خافوا على أنفسهم » أشار بذلك إلى حديث الشفاعة ، وفي الكوكب تحت قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام : « إني قد كذبت ثلاث كذبات ، وهذه وإن لم تكن كذبات حقيقة

النبي ﷺ عن كل ما صدر منه من صغيرة أو غيرها وذلك لأن مغفرته ﷺ منصوبة نزلت بها الآية دون سائر الانبياء عليهم السلام فذلك عافوا على أنفسهم من المسألة والمواخذة ولم تكن هذه المحاجة مهنا والله أعلم .

بل إلهاماً وتورية وهي جائزة ، لكنه عليه الصلاة والسلام غاف بها أيضاً على نفسه ، فإنما حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وفي هامشه قال اليبضاوي : والحق أنها معارض ، ولكن لما كانت صورتها صورة الكذب سماها أكاذيب واستنقص من نفسه لها ، فإن من كان أعرف بالله وأقرب منه منزلة كان أعظم خطراً وأشد خشية ، وعلى هذا سائر ما أضيف إلى الانبياء من الخطايا ، قال ابن الملك الكامل : قد يؤخذ بما هو عبادة في حق غيره ، كما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقربين ، كذا في المرقاة ، اهـ .

كتاب "الحوض"

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لأن لهذا العبد الضعيف في هذا رأياً خاصاً سألت فيه عليه ، فإن كان صواباً فن الله ونعمه ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريتان ، والجملة في ذلك أن الروايات فيها كثيرة جداً بحيث صارت متواترة معنى ، عد العيني من رواه من الصحابة فأوصل إلى الحسين ، وأنكره الخوارج وبعض المعتزلة ، والمعروف أنه من خواص نبيينا عليه الصلاة والسلام ، لكن أخرج الترمذي عن سمرة مرفوعاً : « إن لكل نبي حوضاً ، فإن ثبت فالتخص بنبينا عليه الصلاة والسلام نهر الكوثر الذي يصب منه في حوضه كذا في الهامش ، وهو الظاهر عندي أن التخص هو نهر الجنة ، والمشارك بين الأنبياء حوض المحشر ، والتخص لنبينا ﷺ نهر في الجنة ، فقد تقدم في كتاب التفسير في تفسير سورة الكوثر الروايات الكثيرة الصريحة في أن الكوثر نهر في الجنة يصب منه الماء في حوض المحشر ، وإطلاق الحوض على ذلك النهر في بعض الروايات مجاز ، ثم اختلفوا في أن الحوض يكون بعد الصراط كما ذهب إليه صاحب القوت وغيره أو قبله كما قال به آخرون ، وأشار الإمام البخاري بذكره بعد الصراط إلى الأول ، وفي حاشية البخاري عن العيني أن النبي ﷺ حوضين أحدهما قبل الصراط والآخر داخل الجنة ، انتهى ما في الهامش . والظاهر عندي من ملاحظة الروايات أن الكوثر نهر في الجنة والحوض في المحشر يوم القيامة قبل دخول الجنة بل قبل الصراط لأنه إن كان بعد الصراط فكيف وصل إليه المرتدون الذين بحال بينه وبينهم ولم لم يسقطوا في جهنم .

(فلا يظماً لمخ) والشرب بعد ذلك يكون شرب التذاذ (١) وتعم لا شرب ارتواء ورفع ظماً .

(إلا مثل حمل النعم) أى لا يخلص (٢) فى هؤلاء إلى الجنة إلا آحادم وأفرادهم كالإبل التى ضلت فلم يرجع إلى البيت إلا قليل منها وهو الذى لم يصل فى خروجه

من مطابقة الحديث بالحديث السابق أصل معروف من أصول التراجم كما تقدم

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع لإيراد يرد على الحديث فى بادى الرأى ، وهو أنهم إذا لم يظلموا بعد ذلك فما بال أسقية الجنة وأنهارها من غسل مصفى والخمر واللبن ؟ قال القارى فى المرقاة : قوله « فلا يظماً ، فيكون شربه فى الجنة تلذذاً كأكله تماماً لقوله تعالى : « إن لك أن لا تجمع فيها ولا تمرى وأنت لا تظماً فيها ولا تضحى ، اه .

(٢) قال الحافظ : يعنى من هؤلاء الذين دانوا من الحوض وكادوا يردونه فصدوا عنه ، والحمل بفتحيتين : الإبل بلا راع ، وقال الخطاى : الحمل ما لا يرعى ولا يستعمل ويطلق على الضوال ، والمعنى أنه لا يرده منهم إلا القليل ، لأن الحمل فى الإبل قليل بالنسبة لغيره ، اه . قال العيني قوله « فلا أراه ، بضم الهمزة أى فلا أظن أمرهم أنه يخلص منهم إلا مثل حمل النعم وهو ما يترك مهملاً لا يتعهد ولا يرعى حتى يضيع ويهلك ، أى لا يخلص منهم من النار إلا قليل ، وهذا يشعر بأنهم صنفان كفار وعصاة ، اه . وفى تقرير المسكى قوله « فلا أراه ، أى فلا أظن ذلك المرتدين أن يخلص منهم أحد إلا من غفر الله له بعد المعاتبة لكونه مؤمناً غير مرتد بالكلية فيخرج من زميرتهم ويرجع إلى أهل الجنة مثل حمل النعم ، يعنى يحىء إلى أهل الجنة مفزوعاً ومخوفاً مثل حمل النعم ، اه . وهذا أوضح فى تفسير ألفاظ الحديث ومعنى التشبيه ، ثم قال العيني : قيل لا مطابقة بين الحديث وبين الترجمة على ما لا يخفى ، قلت : ذكره عقيب الحديث السابق لمطابقة بينهما من حيث المعنى فالمطابق للمطابق للشيء : مطابق لذلك الشيء ، اه . قلت : وما ذكره العلامة العيني

عن الطاعة إلى حد الكفر وقد تبين أن هؤلاء كانوا طائفتين : بغاة ومرتدين .

مبسوطاً في الأصل التاسع والعشرين ، وهو مبنى على رواية دينا أنا قائم ، بالنون ، وأما على رواية دينا أنا قائم ، بالقاف والمراد به قيامه على الحوض ، فالمطابقة بالترجمة ظاهرة ، وقد أقر العلامة العيني بنفسه بأنه أوجه إذ قال قوله دينا أنا قائم ، بالقاف في رواية الكشميهني ، وفي رواية الأكثرين بالنون بدل القاف والاول أوجه لأن المراد هو قيامه على الحوض ، ووجه الثاني أنه رأى في المنام ما سيقع له في الآخرة ، اهـ .

كتاب^(١) القدر

(إن^(٢) أحدكم يجمع إلخ) .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره هنا لأنه أجل الكلام عليه وعلى الروايات التي وردت فيه في الترمذى في الكوكب ، وفي هامشه عن المرقاة : القدر بفتح الدال وتسكن ما يقدره الله عزاسمه من القضايا ، قال في شرح السنة : الإيمان بالقدر فرض لازم وهو أن يعتقد أن الله خالق أعمال العباد خيراً وشرها وكتبها في اللوح المحفوظ قبل أن خلقهم ، والكل بقضائه وقدره وإرادته ومشيته غير أنه يرضى الإيمان والطاعة ووعد عليهما الثواب ، ولا يرضى الكفر والمعصية وأوعد عليهما العقاب ، والقدر سر من أسرار الله تعالى لم يطلع عليها ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا ، ولا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل ، بل يجب أن يعتقد أن الله تعالى خلق الخلق لمجلهم فرقتين : فرقة خلقهم للتبجيم فضلاً وفرقة للاجحيم عدلاً ، وسأل رجل علياً رضي الله عنه فقال : أخبرني عن القدر ؟ قال طريق مظلم لا تسلكه ، وأعاد السؤال فقال : بحر عميق لا تلجه ، وأعاد السؤال فقال : سر الله خفي عليك فلا تفتشه ، هـ . وذكر فيه أيضاً تقريراً أنيقاً عن القطب الكنكومي قدس سره نقلاً عن الإرشاد الرضوي ، بلسان اردو ، وأجل الكلام على هذا الباب بنوع من البسط في الأوجز ، وذكر فيه اختلاف العلماء في القضاء والقدر ، والفرق بينهما من أن القدر إجمال كلي في الازل والقضاء تفاصيله أو عكسه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجل الكلام على ذلك في الكوكب وزدته تنبيهاً على اختلافهم كما سيأتي ، وكتب الشيخ في الكوكب قوله وفي أربعين

يوماً ، وقد ورد في بعض الروايات أن جميع هذه التحولات تكون في أربعين يوماً وقد يشاهد غير هذين ، والجواب أن الأول في أكثر مدة الحمل ، والثاني في أقله وما بينهما لما بينهما ، اه . قال القارى في المرقاة : قوله (يجمع) أى يقرر ويجوز في رحمها ، وقال في النهاية : ويجوز أن يريد بالجمع مكث النطفة في الرحم أربعين يوماً يتخمر فيها حتى يتبأ للخلق ، قال الطيبي : وقد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه في تفسير هذا الحديث إن النطفة إذا وقعت في الرحم فأراد الله أن يخلق منها بشراً طارت في بشرة المرأة تحت كل ظفر وشعر ثم تمسكت أربعين ليلة ثم تنزل دماً في الرحم فذلك جمعها ، والصحابة أعلم الناس بتفسير ما سمعوه وأحقهم بتأويله وأكثرهم احتياطاً فليس لمن بعدهم أن يرد عليهم ، قال ابن حجر : والحديث رواه ابن أبي حاتم وغيره ، وصح تفسير الجمع بمعنى آخر وهو ما تضمنه قوله عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى إذا أراد خلق عبد لجامع الرجل المرأة طار ماؤه في كل عرق وعضو منها فإذا كان يوم السابع جمعه الله ثم أحضره كل عرق له دون (*) آدم « في أى صورة ما شاء ركبك ، ويشهد لهذا المعنى قوله ﷺ لمن قال له ولدت امرأتى غلاماً أسود لعله نزع عرق ، وأصل النطفة الماء القليل سمي بها المني لقلته ، وقيل

(*) هكذا في الأصل وكذا في الفتح ، وفي الدر المنثور برواية الطبراني وغيره عن مالك ابن الجويرث : إذا كان اليوم السابع أحضر الله كل عرق بينه وبين آدم ثم قرأ « في أى صورة ما شاء ركبك » وفي رواية أخرى طويلة عن ابن جرير وغيره عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : ما ولدك ؟ قال يا رسول الله ماعسى أن يولد لي ؟ إما غلام وإما جارية ، قال : فمن يشبه ؟ قال يا رسول الله ماعسى أن يشبه أباه وإما أمه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عندهما : مه لا تقولن هذا إن النطفة إذا استقرت في الرحم أحضرها الله كل نسب بينها وبين آدم فركب خلقه في صورة من تلك الصور ، أما قرأت هذه الآية في كتاب الله ؟ (في أى صورة ما شاء ركبك) من نالك ما بينك وبين آدم ، اه .

لنطافته أى سبلانه لانه ينطف نطقاً أى يسيل ، قال الصوفيه : خصوصية الاربعين لموافقته تخمير طينة آدم وميمات موسى ثم أنه يعجن النطفة بتراب قبره كما ورد في تفسير قوله تعالى « منها خلقناكم » إن الملك يأخذ من تراب مدفنه فيددها على النطفة ، ولكونه سلالة من الطين جاء مختلف الالوان والاخلاق حسب اختلاف أجزاء الطين ، بل بحسب اختلاف المركبات من الطين فيه حرص النملة والفأرة ، وشهوة العصفور ، وغضب الفهد ، وكبر النمر ، وبخل الكلب ، وشره الخنزير ، وحقد الحية ، وغير ذلك من ذمائم الصفات ، وفيه شجاعة الاسد ، وسخاوة الديك ، وقناعة البوم ، وحلم الجمل ، وتواضع الهرة ، ووفاء الكلب ، وبكور الغراب ، وهمة البازي ، ونحوها من محاسن الاخلاق إلى أن قال (ثم يبعث الله إليه) أى إلى خلق أحدكم أو إلى أحدكم يعنى فى الطور الرابع حين ما يتكامل بنيانه ويتشكل أعضاؤه (ملكاً) وفى الاربعين ثم يرسل إليه الملك والمراد بالإرسال أمره بها والتصرف فيها لانه ثبت فى الصحيحين أنه موكل بالرحم حين كان نطفة أو ذاك ملك آخر غير ملك الحفظ ، فإن قلت : قد ورد فى صحيح مسلم برواية حذيفة بن أسيد خلاف ابن ميمون كما فى المشارق أنه إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها وعظامها ، ثم يقول يارب أذكر أم أنثى ؟ فيقضى ربك ما شاء ثم يكتب أجله ورزقه ، فلم منه أن التصوير بعد الاربعين الاولى هو منافع لهذه الرواية ، لجوابه أن لتصرف الملك أوقاتاً ، أحدها حين يكون نطفة ثم ينقلب علقه وهو أول علم الملك بأنه ولد وذلك عقيب الاربعين الاولى . وحينئذ يبعث إليه ربه يكتب رزقه وأجله وعمله وخلقته وصورته ثم يتصرف فيه بتصويره وخلق أعضائه وذلك فى الاربعين الثالثة ، ثم ينفخ فيه الروح فالمراد بتصويرها بعده أنه يكتب ذلك ثم يفعله فى وقت آخر لأن التصوير الاول بعد الاربعين الاولى غير موجود عادة كذا فى شرح مسلم ، ولا يخفى ما فيه ، وقد

استفاض بين النساء أن النطفة إذ قدرت ذكراً تتصور بعد الأربعين الأولى بحيث يشاهد منه كل شيء حتى السوءة ، فتحمل رواية ابن مسعود على البنات أو الغالب ، اه . قلت : وبسط الكلام على ذلك الحافظ أشد البسط ، ولهذا الاختلاف أكد الراوى قوله ^{عليه السلام} بقوله : الصادق المصدوق ، وفي الدر المختار : ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوماً ، قال ابن عابدين : قال في البحر : المراد نفخ الروح ، وإلا فالشاهد ظهور خلقه قبلها ، اه . وكون المراد به ما ذكر ممنوع ، وقد وجهه في البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوماً نطفة ، وأربعين علقة ، وأربعين مضغة ، وعبارته في عقد الفرائد قالوا : يباح لها أن تعالج في استئزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق لها عضو وقدرت تلك المدة بمائة وعشرين يوماً ، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي ، اه . كذا في النهر ، أقول : لكن يشكل على ذلك قول البحر : إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة وهو موافق لما في بعض روايات الصحيح إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمها وبصرها وجلدها ، وأيضاً هر موافق لما ذكره الأطباء ، فقد ذكر الشيخ داود في تذكرته أنه يتحول عظماً مخططة في اثنين وثلاثين يوماً إلى خمسين ثم يجذب الغذاء ويكتسب اللحم إلى خمس وسبعين ، ثم تظهر فيه الغاذية والثامية ويكون كالنبات إلى نحو المائة ، ثم يكون كالحيوان النائم إلى عشرين بعدها ، فتنفخ فيه الروح الحقيقية الإنسانية ، انتهى ملخصاً . نعم نقل بعضهم أنه اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر ، أى عقبها كما صرح به جماعة ، وعن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام وبه أخذ أحمد ، ولا ينافي ذلك ظهور الخلق قبل ذلك لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق ، وتتمام الكلام في ذلك مبسوط في شرح الحديث الرابع من الأربعين التوبة فراجع ، انتهى ما في الشامي .

(قال ابن عباس : هم لما سابقون سبقت لهم السعادة) يعنى بذلك (١) والله أعلم أن المراد بقوله تعالى هم لما سابقون ، تقدير المسابقة لهم لئلا يلزم التكرار ، لأن مسابقتهم إلى العمل قد ذكرت في الآية من قبل فأراد بذلك تفسير الآية بذلك لئلا يلزم التكرار فافهم .

(باب إلقاء (٢) النذر العبد)

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح كلام ابن عباس ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن المراد بقوله : سبقت لهم السعادة ، أى في علم الله تعالى والتقدير ، وعلى هذا فلا يلزم التكرار بقوله تعالى قبله : أولئك يسارعون في الخيرات ، ويناسب الأثر بالترجمة أيضاً فإنه لا يناسب الأثر الترجمة بما قرره الكرمانى ، وأيضاً لا يرد ما أورده الكرمانى إذ قال : فإن قلت تفسير ابن عباس يدل على أن السعادة سابقة والآية على أن الخيرات يعنى السعادة مسبقة ، قلت : معنى الآية أنهم سبقوا الناس لأجل السعادة ، اهـ . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ وتبعه القسطلانى وصله ابن أبى حاتم عن ابن عباس في قوله تعالى : أولئك يسارعون في الخيرات وهم لما سابقون ، قال : سبقت لهم السعادة ، والمعنى أنهم سارعوا إلى الخيرات بما سبق لهم من السعادة بتقدير الله ، اهـ . وبه فسر صاحب الجلالين إذ قال : قوله : وهم لما سابقون ، أى في علم الله ، اهـ . وإليه ظاهر ميل البخارى إذ ذكره في : باب جف القلم ، وهو أوجه عما ذكره صاحب الجمل في تفسير الآية إذ قال : قيل اللام للتعليل أى سابقون الناس لأجلها وتكون هذه الجملة مؤكدة لأجملة قبلها وهى : يسارعون في الخيرات ، لأنها تفيد معنى آخر وهو الثبوت والاستقرار بعد ما دلت الأولى على التجدد ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه بأدنى تأمل وزدته لاختلاف الشراح في بحث اختلاف النسخ في ذلك ، قال الحافظ : قوله : باب إلقاء العبد

(قال مجاهد (١) سدى)

النذر إلى القدر، في رواية الكشميني إلقاء النذر العبد، وفي الأولى النذر بالرفع وهو الفاعل والإلقاء مضاف إلى المفعول وهو العبد وفي الثانية العبد بالنصب وهو المفعول والإلقاء مضاف إلى الفاعل وهو النذر.

ثم قال: وقد اعترض بعض شيوخنا على البخاري فقال: ليس في واحد من اللفظين المرويين عنه في الترجمة مطابقة للحديث والمطابق أن يقول إلقاء القدر العبد إلى النذر بتقديم القدر بالقاف على النذر بالنون لأن لفظ الخبر يلقبه القدر بالقاف، كذا قال وكأنه لم يشعر برواية الكشميني في متن الحديث بلفظ (يلقبه النذر) ثم ادعى أن الترجمة مع عدم مطابقتها للخبر ليس المعنى فيها صحيحاً، انتهى. وما نفاه مردود بل المعنى بين لمن له أدنى تأمل وكأنه استبعد نسبة الإلقاء إلى النذر، وجوابه أن النسبة مجازية وسوغ ذلك كونه سبباً إلى الإلقاء فنسب للإلقاء إليه وأيضاً فهما متلازمان، قال الكرماني: الظاهر أن الترجمة مقلوبة إذ القدر هو الذي يلقى إلى النذر لقوله في الخبر يلقبه القدر، والجواب أنها صادقان إذ الذي يلقى في الحقيقة هو القدر وهو الموصل وبالظاهر هو النذر، قال: وكان الأولى أن يقول يلقبه القدر إلى النذر ليطابق الحديث، إلا أن يقال أنهما متلازمان، وكأنه أيضاً ما نظر إلى رواية الكشميني، اه. وقال العيني: لو وقف الكرماني أيضاً على رواية الكشميني لما تكلف فيما تصف، اه.

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن نسخة المتن في النسخ الهندية بلفظ سدى، بإياه ليس بصحيح، والصواب نسخة الحاشية سدا بتشديد الدال بعدها ألف، وعليه بنى الحافظ شرحه إذ قال: كذا للأكثر سداً بتشديد الدال بعدها ألف، وصله ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله تعالى: «وجعلنا من بين أيديهم سداً»، قال عن الحق، وصله عبد بن حميد عن مجاهد في قوله «سداً»، قال عن الحق وقد يرددون، ورأيت في بعض نسخ البخاري سدى بتخفيف الدال مقصور،

(قوله وهدى^(١) الأنعام إلخ).

وعليها شرح الكرماني فزعم أنه وقع ههنا ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، أى مهملاً متردداً في الضلالة ، ولم أر في شيء من نسخ البخارى إلا اللفظ الذى أوردته ، قال مجاهد : سداً إلى آخره ولم أر في شيء من التفاسير الذى تساق بالاسانيد لمجاهد في قوله تعالى ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، كلاماً ، ولم أر قوله في الضلالة في شيء من المنقول بالسند عن مجاهد ، ووقع في رواية النسفي لضلالة بدل قوله في الضلالة ، اهـ ، وفي نسخة العين : سدى بتخفيف الدال مقصوراً وعليه بنى شرحه ، وتعقب على كلام الحافظ إذ قال : قوله ، سدى ، أى قال مجاهد في تفسير سدى في قوله عز وجل : ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، بقوله : ، يترددون في الضلالة ، ، وقال بعضهم سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، ثم ذكر كلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله : هذا كلام ينقص آخره أوله لأنه قال أولاً ورأيت في بعض نسخ البخارى سدى بتخفيف الدال ثم قال : ولم أر في شيء من نسخ البخارى إلا الذى أوردته ، ومع هذا هو لم يطلع على جميع نسخ البخارى ، وهذا لا يتصور إلا بالتصنف في النسخ التي في مدينته ، وأما النسخ التي في بلاد كerman وبلخ وخراسان فمن أين يتصور له الاطلاع عليها ؟ اهـ . زاد القسطلاني بعد ذكر كلام الحافظ وتعقب العين عليه وأجاب في انتفاض الاعتراض بأن الذى نفي رؤيته قول الكرماني قوله وقال ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، أى مهملاً متردداً في الضلالة ، وأما الذى ذكر أنه رآه في بعض النسخ فهو مجرد لفظ سدى بالتخفيف فأين التفاض ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لإشكال قوى وارد في هذا التفسير لأنه عز اسمه رتب قوله «هذى» على قوله «قدر» ، وفسره مجاهد بالشقاوة والسعادة ، ولا يرتب عليه هداية الأنعام لمراتعها ، ولذا قال الكرماني قوله : وهدى الأنعام لمراتعها فهو تفسير لمثل قوله تعالى ، ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، لا للفظ

.....

فهدي ، إذ ذلك لا يناسب الشقاء والسعادة ، اه . وأشار الخافض إلى التفصي عن هذا الإشكال بقوله : وتفسير مجاهد هذا للمعنى لا للفظ وهو كقوله تعالى : « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، اه . وبذلك جزم المعنى إذ قال : وهدي الأنعام لمراتعها ليس له تعلق بما قبله بل هو تفسير لمثل قوله تعالى : « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، اه . والأوجه في التفسير ما في الجلالين إذ قال : (والذي قدر) ما شاء (فهدي) إلى ما قدره من خير وشر ، وقال صاحب الجمل : قوله « قدر ، أى أوقع تقديره في أجناس الأشياء وأنواعها وأشخاصها ومقاديرها فجعل البطش للبد والمشي للرجل ونحو ذلك ، وقوله « فهدي ، أى هدى الإنسان ودله لسبيل الخير والشر والسعادة والشقاوة ، وهدي الأنعام لمراعيا ، انتهى مختصراً . ويوجه ذلك ما نقل البخاري عن مجاهد كأنه اختصر في التفسير فذكر في الأول في جملة المقدرات الإنسان ، وفي الثاني الحيوان ، اختصاراً وتميلاً .

كتاب "الآيمان والنذور"

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأجزاء البسط، وفيه الآيمان بفتح الهمزة جمع يمين، وأصل اليمين في اللغة اليد، وأطلقت على الحلف لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل يمين صاحبه، وعرفت شرعاً بأنها تأكيد الشيء بذكر اسم أو صفة لله تعالى وهذا أخصر التعاريف وأقربها كذا في الفتح، وفي الدر المختار: اليمين لغة القوة، وشرعاً عبارة عن عتد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك فدخل التعليل فإنه يمين شرعاً، اهـ. وقال الموفق: الآيمان تنقسم خمسة أقسام: أحدها واجب وهي التي ينجى بها إنساناً معصوماً من الهلكة، والثاني مندوب، وهو الذي تتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين أو إزالة حقد عن قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر، الثالث المباح مثل الحلف على فعل مباح أو تركه، الرابع المكروه وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب، الخامس المحرم وهو الحلف بالكاذب ومن هذا القسم الحلف على فعل معصية أو ترك واجب، اهـ. والنذور جمع نذر مصدر نذر بفتح الذال ينذر بضمها وكسرهما وهو لغة الوعد بخير أو شر، قال الراغب: النذر أن توجب على نفسك ما ليس بواجب لحدوث الأمر، وقال الحافظ: أصله الإنذار بمعنى التخويف وعرفه بأنه لإيجاب ما ليس بواجب لحدوث أمر، اهـ. وقال الموفق: النذر سبعة أقسام: أحدها نذر اللجاج والغضب وهو الذي يخرج به اليمين للحث على فعل شيء أو المنع منه غير قاصد به النذر ولا القربة، وحكمه حكم اليمين.

والثاني نذر طاعة وتبرر فهذا يلزم الوفاء به، وهو على ثلاثة أنواع كما بسط

(باب قول "الله" لا يؤاخذكم الله ، الآية)

في الأوجز ، وعندنا الحنفية يصح النذر ، بما له أصل في الواجبات .

والثالث النذر المهم وهو أن يقول : الله على نذر تجب فيه الكفارة عند أكثر أهل العلم ، ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعي قال : لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه ، وحكى الباغي : فيه الاختلاف عند الشافعية .

الرابع نذر المعصية ، فلا يحل الوفاء به إجماعاً ويجب على الناذر كفارة يمين ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ، وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا كفارة عليه وهو مذهب مالك والشافعي .

والخامس نذر المباح كلبس الثوب ، فهذا يتخير الناذر فيه بين فعله فيبر بذلك وإن شاء تركه وعليه كفارة يمين ، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة لا ينعقد نذره .

السادس نذر الواجب كالصلاة ، فقال أصحابنا لا ينعقد نذره وهو قول أصحاب الشافعي والحنفية والمالكية ، وقال الموفق : ويحتمل أن يكون يميناً لأن النبي ﷺ سمي النذر يميناً .

السابع نذر المستحيل فهذا لا ينعقد ولا يوجب شيئاً كنذر صوم الامة ، وعقد الباب في صحيح المذهب أن النذر كاليمين وموجهها إلّا في لزوم الوفاء به إذا كان قرينة وأمكنه فعله ، انتهى ما في الأوجز مائلاً . وبسط فيه أيضاً في موضع آخر الكلام على النذر المعلق وأنواعه واختلاف الأئمة فيها .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على دفع إيراد يرد في بادي الرأي على الإمام البخاري رحمه الله تعالى أنه ترجم بهذه الآية التي في سورة الأنعام ، وسيعيد الترجمة بعد اثني عشر باباً بآية سورة البقرة ، ومؤدى الآيتين واحد فيزوم تكرار الترجمة ، ولا يخرج عن التكرار اختلاف الآيتين إذ مؤداهما واحد ، والجواب أن مقصود البابين مختلف ، فالمقصود من الباب الأول

أن ظاهر الآية يدل على أن إيراد القسم واجب ولا يجوز الحنث بحال لأجل
المواخذة لقوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم » ، وفيه المؤلف بإيراد الروايات الواردة
في الباب على أن الحنث قد يكون أهم من الإبرار وأؤكد منه ، بل قد يكون اللج
يمينه آثم من الحنث ، ومقصود الباب الآتي الإشارة إلى اختلافهم في تفسير يمين
اللغو كما يدل عليه الرواية الواردة فيه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز
أشد البسط وذكر فيه ثمانية أقوال للعلماء ، وفيه عن الصاوي : اختلف العلماء في معنى
اللغو فقال الشافعي هو ما سبق إليه اللسان من غير قصد عقد اليمين ، وقال أبو حنيفة
ومالك : هو أن يحلف على ما يعتقد قتيبن خلافه ، اه . وقول الإمام أحمد يجمعهما
كما حكى الموفق عن نص الإمام أحمد أنه قال : اللغو عندي أن يحلف على اليمين يرى
أنها كذلك والرجل يحلف ولا يمقد قلبه على شيء ، اه . وجعل ابن الهمام مذهب
أحمد موافقاً للحنفية ، ورواية له أخرى موافقة للشافعي ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

ثم اختلفت الشراح في معنى قوله « ليس تغني الكفارة » ، والأوجه عندي
في معناه أنها ليست بجملة واحدة بل هما جملتان ، إحداهما قوله « ليس » ، والمعنى
ليس الإتيان بالخلوف بجائز ، وقوله « تغني الكفارة » ، جملة مستأنفة ، أي تغني
الكفارة عن الحنث ، ونظير ذلك ما تقدم في صلح الحديبية من قول سهيل :
لا تتحدث العرب أنا أخذنا ضغطة ، وأيضاً تقدم قوله ﷺ في جواب استئذان
عمر لقتل عبد الله بن أبي ، لا ، يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابي ، وقوله ﷺ في
إنشاد الضالة في المسجد « لا ردها الله عليك » ، معروف ، وتقدم في باب ما يكره
من التشديد في العبادة لأجله ، وفي تقرير المسكي قوله « في أهله » ، يعني من حلف
أن لا يتكلم أهله ثم أصر على يمينه فهو أعظم إثماً منه إذا حنث ، لأن الإصرار
لا تغني الكفارة وليس له كفارة أصلاً ، بخلاف الحنث فإنه تغني الكفارة وتزيل
إثمه الكفارة ، ولك أن تقول : فهو أي إصراره أعظم إثماً من الحنث ، اه .

(ما أنا حلفتكم) الظاهر (١) أنه ﷺ كان يمينه يمين الفور (٢) والقرينة عليه أنهم طلبوا منه إذا لم يكن عنده شيء وأن يمينه هذه كانت لما لم يكن (٣) له شيء من الحلال إذ ذاك فإذا أوجد بعد ذلك وحلهم لم يبحث في يمينه لأنه كان مقيداً بهذا الوقت الذي لم يكن فيه شيء منها عنده وبذلك يعلم مناسبة قوله بل الله حملكم فإن الله تعالى لما أعطاه ما يحملهم عليه ولم يكن يمينه متضمنة للانتهاك عن هذا الحبل حملهم عليه ونسب هذا الحبل إليه تعالى ، ثم قوله : والله إن شاء الله لا أحلف الخ ، تعليم للمسألة وجواب على تقدير التسليم بأن لو كنت حلفت أن لا أحلهم

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره بهذا الوجه مما أفاده الشيخ في كتاب الجهاد في باب ومن الدليل على أن الخمس انوائب المسلمين الخ .

(٢) ففي الدر المختار : وشرط للحنث في قوله : إن خرجت فأنت طالق مثلاً فله فوراً وهذه تسمى يمين الفور . وتفرد أبو خيفة رحمه الله بإظهارها ولم يخالفه أحد ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : قوله «انفرد الإمام» وكانت اليمين أولاً قسمين : مؤبدة أى مطلقة ، ومؤقتة وهذه مؤبدة لفظاً مؤقتة معنى تنقيد بالحال ، إما بأن تكون بناء على أمر حالى كما مثل ، أو أن تقع جواباً للكلام يتعلق بالحال كما في إن تغديت ، وقوله لم يخالفه أحد كذا في البحر عن المحيط ، لكن نقل في الفتح عن زفر والشافعي الحنث بها اعتباراً لإطلاق اللفظ إلى آخر ما بسطه .

(٣) وهو نص قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم : «وما عندي ما أحلهم» ، وفي هامش الهندية عن الكرماني والخير الجارى : ويحتمل أن يريد أنه لا يحملهم في ذلك الوقت إلا أن يرد عليه مال في ثانی الحال فإنه يعطيهم ويحملهم عليه ، اهـ . وسيأتى قريباً في باب اليمين فيما لا يملك ، عن تقرير المسكى أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل في ملكه حين الحلف ، اهـ . قال العيني : وذلك كان في غزوة تبوك قال الله تعالى : «ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم ، الآية .

مطلقة كنت تركت اللجاج (١) على مقتضاها وكفرت وأنت الذي هو خير فكيف وليس يميني تتعرض عنه ، والله ولي التوفيق .
قوله (وقال (٢) ابن عينة إلخ)

(١) كذا في الأصل بهمليتين والظاهر اللجاج بالجيمين ، قال صاحب المجمع : قوله ، إذا استلج أحدكم يمينه إلخ ، هو استعمل من اللجاج ، اهـ .
(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على بيان غرض المؤلف بذكر هذه الأسانيد وهو الإشارة إلى اختلاف الرواة في أن الحديث من مسند ابن عمر أو مسند عمر ، بسط الكلام عليه الحافظ في الفتح ولخص كلامه في الأوجز ، وفيه بعد بسط الاختلاف عن الحافظ قال : ويشبه أن يكون ابن عمر سمع المتن من النبي صلى الله عليه وسلم والقصة التي وقعت لعمر منه لحدث به على الوجهين ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن حديث زهدم الآتي لا مناسبة له للترجمة على الظاهر ، ولذا قال الكرمانى : فإن قلت ما وجه مناسبه بالترجمة ؟ قلت : الظاهر أن هذا الحديث كان على الحاشية في الباب السابق ونقله الناسخ إلى هذا الباب ، أو أن البخارى استدلل به من حيث أنه عليه السلام حلف في هذه القصة مرتين : أولاً عند الغضب وآخرأ عند الرضا ، ولم يحلف إلا بالله ، فدل على أن الحلف إنما هو بالله على الحاليتين ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا أحاديث أبي موسى ، لكن يمكن أن يقال إن النبي عليه السلام أخبر عن أيمانه أنها تقتضى الكفارة ، والذي يشرع تكفيره ما كان الحلف فيه بالله تعالى فدل على أنه لم يكن يحلف إلا بالله تعالى ، اهـ . وتعقب العلامة العيني على كلام الكرمانى وقال : هذا الذى ذكره ليس فيه بيان المطابقة ، ثم قال : ويمكن أن يوجه وجه المطابقة وإن كان فيه بعض التسقف بأن الترجمة لما كانت في الحلف بالآباء وذكر حديثين مطابقين لما ذكر هذا الحديث تنبيهاً على أن الحلف إذا لم يكن بالآباء ونحو ذلك

(باب من^(١) حلف وإن لم يحلف)

لا يكون إلا بالله ، اه . وأنت خير بأن توجيه العيني هو مؤدى توجيه الكرماني ، واقتصر القسطلاني على توجيه الكرماني ولم يزد عليه ، وقال السندی بعد نقل توجيه الكرماني مختصراً : والاحسن أن يقال إن قوله بِإِذْنِ اللَّهِ : د والله لا أحلف على يمين إلخ ، يدل على أن يمينه كانت منعقدة واليمين بغيره تعالى لا تتعقد فكان يمينه مطلقاً بالله لا بغيره تعالى ، اه . وسكت عنه الشيخ المكي واللاهوري وصاحب الفيض في تقاريرهم ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذكر الكفارة في حديث زهدم وعدم ذكرها في حديث الحلف بالآباء أنه لا تكون الكفارة في الحلف بالآباء ، والمسألة إجماعية كما بسط في الأوجز أن الحلف بالآباء لا تتعقد ولا تجب به الكفارة فتدبر .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على بيان غرض المصنف بالترجمة ، وهو أن الظاهر عند هذا العبد الضعيف الرد على من كره الحلف بدون التحليف كما حكى الحافظ عن بعض الشافعية إذ قال : وقد أطلق بعض الشافعية أن اليمين بغير استحلاف تكره فيما لم يكن طاعة ، والأولى أن يعبر بما فيه مصلحة ، قال ابن المنير : مقصود الترجمة أن يخرج مثل هذا من قوله تعالى : د ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ، يعنى على أحد التأويلات فيها لئلا يتخيل أن الحالف قبل أن يستحلف يرتكب النهي ، فأشار إلى أن النهي يختص بما ليس فيه قصد صحيح كأكيد الحكم ، اه . وبهذا يظهر الجواب عما يشكل على أحاديث الباب ما ورد من ذم الحلف بدون التحليف كما ورد في حديث : د خير القرون قرني ، وفيه ذم قوم يشهدون ولا يستشهدون ، ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين عن عمران ابن حصين ، وقال : وفي رواية « يحلفون ولا يستحلفون » ، قال القاري : أي يحلفون من غير ضرورة داعية إليه ومن غير حاجة باعثة عليه ، اه . وأخرج مسلم بروايته أن عروة بن مسمي عن قتادة وقال في آخره : وزاد في حديث هشام « ويحلفون

(باب لا يقول "ما شاء الله وشئت")

ولا يستحلفون ، وفي الأوجز برواية ابن حبان : ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل على يمين قبل أن يستحلف ، اهـ . ويظهر الجواب عما تقدم في كلام الحافظ أن التهم يختص بما ليس فيه قصد صحيح وبما تقدم في كلام القارى من أن التهم إنما هو عما ليس فيه ضرورة داعية .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته لمزيد الوضوح في ذكر لفظ "هل" ، وأطال الكرماني الكلام على أن نسخ البخارى لم يذهب وبقي عليه مواضع مبيضة ، قال الحافظ : هكذا ثبت الحكم في الصورة الأولى وتوقف في الصورة الثانية ، وسببه أنها وإن كانت وقعت في حديث الباب الذى أورده مختصراً وساقه مطولاً فيما مضى ، لكن إنما وقع ذلك من كلام الملك على سبيل الامتحان للقول له فتطرق إليه الاحتمال ، اهـ . قال العيني : قوله "هل يقول أنا بالله وبك" (*) ، ذكره بالاستفهام لعدم ثبوت أحد الأمرين عنده وهما جواز القول بذلك وعدمه ، ولكن روى عبد الرزاق عن إبراهيم النخعي أنه كان يكره أن يقول أعوذ بالله وبك حتى يقول ثم بك ، والملة في ذلك ما ذكرناه وهو أن بالواو يلزم الاشتراك وبكلمة ثم لا يلزم لأن مشيئة الله متقدمة ، اهـ . وقال القسطلاني : وإنما منع من ذلك لأن فيه تشريفاً في مشيئة الله تعالى وهي منفردة بالله تعالى بالحقيقة وإذا نسبت لغيره فبطريق انجياز ، وفي حديث النسائي وابن ماجه عن ابن عباس رفعه : "إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت ولكن يقول ما شاء الله ثم شئت" ، قال الخطابي : أرشدكم ﷺ إلى الأدب في تقديم مشيئة الله على مشيئة من سواه واختارها بتم التي للنسق والتراخي بخلاف الواو التي هي للاشتراك ، اهـ . ثم قال الحافظ : مناسبة إدخال هذه الترجمة في كتاب الايمان من جهة ذكر الحلف في بعض

(باب قوله تعالى وأقسموا بالبحر)

يعنى بذلك (١) أن القسم يمين أيضاً .

طرق حديث ابن عباس ، ومن جهة أنه قد يتخيل جواز اليمين بالله ثم بغيره على وزن ما وقع في قوله « أنا بالله ثم بك » ، فأشار إلى أن النهى ثبت عن التشريك وورد بصورة الترتيب على لسان الملك وذلك فيما عدا الايمان ، أما اليمين بغير ذلك فثبت النهى عنها صريحاً فلا يلحق بها ماورد في غيرها والله أعلم ، اهـ . وما أشار إليه الحافظ من حديث ابن عباس تقدم قريباً عنه رفعه : « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت » الحديث .

(١) وبذلك جزم في تقرير المسكى إذ قال : قوله « تقسم عليه » ، فلم أن القسم حلف وهو الغرض في هذا الباب ، انتهى . وهو الظاهر من الروايات الواردة في الباب وبذلك جزم ابن المنير كما حكاه الحافظ إذ قال : قال ابن المنير في الحاشية : مقصود البخارى الرد على من لم يجعل القسم بصيغة أقسمت يميناً ، قال : فذكر الآية وقد قرن فيها القسم بالله ثم بين أن هذا الافتتان ليس شرطاً بالأحاديث فإن فيها أن هذه الصيغة بمجرد ما تكون يميناً ، تتصف بالبر وبالنذب إلى إمرارها من غير الحالف وفيما قال نظر ، والذي يظهر أن مراد البخارى أن يقيد ما أطلق في الأحاديث بما قيد به في الآية ، انتهى . قلت : وما ذكر الحافظ من النظر في قول ابن المنير مصير منه إلى مسلكه ، فإن مسلك الإمام الشافعى أنه ليس بقسم كما سيأتى ، ولذا قال قبل ذلك : إن قوله « لا تقسم » إشارة إلى الرد على من قال : إن من قال أقسمت انعقدت يميناً ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : قال ابن المنير : اختلف فيمن قال أقسمت بالله أو أقسمت بمجردة ، فقال قوم : هم يمين وإن لم يقصد ، ومن روى ذلك عنه ابن عمر وابن عباس وبه قال الثوري والكوفيون ، وقال الأكثرون : لا تكون يميناً إلا أن ينوى ، وقال مالك أقسمت بالله يمين ، وأقسمت

(باب إذا قال أشهد بالله)

يعنى بذلك (١) أنه يمين أيضاً

مجردة لا تكون يميناً إلا إن نوى ، وقال الإمام الشافعى : المجردة لا تكون يميناً أصلاً ولو نوى ، وأقسمت بالله إن نوى تكون يميناً ، وقال إسحاق لا تكون يميناً أصلاً ، وعن أحمد كالأول ، وعنه كالثانى ، وعنه إن قال قسماً بالله فيمين جزماً ، لأن التقدير أقسمت بالله قسماً ، وكذا لو قال إليه بالله ، انتهى . وسيأتى كلام الموفق في الباب الآتى .

(١) والمسألة خلافية أيضاً ، قال الحافظ : قوله « باب إذا قال : أشهد بالله إلخ » أى هل يكون حالفاً ، وقد اختلف في ذلك ، فقال الحنفية والحنابلة نعم ، والراجح عند الحنابلة : ولو لم يقل بالله إنه يمين وهو قول ربيعة ، وعند الشافعية : لا يكون يميناً إلا إن أضاف إليه بالله ، ومع ذلك فالراجح أنه كناية فيحتاج إلى قصد وهو نص الشافعى في المختصر ، وعن مالك كالروايات الثلاث ، انتهى مختصراً . وما يظهر من كلام الحافظ أن مذهب الحنفية مقيد بالله ، ولذا قابله بالراجح من مذهب أحمد ، ولذا عزا إلى مالك الروايات الثلاث ليس بصحيح فإن مذهب الحنفية العموم ، ولذا قال القسطلانى : هو يمين عند الحنفية والحنابلة ولو لم يقل بالله ، انتهى . وفي الهداية : ولو قال أقسم أو أقسم بالله أو أشهد أو أشهد بالله فهو حالف لأن هذه الألفاظ مستعملة في الحلف ، والشهادة يمين ، قال الله تعالى : « قالوا نشهد إنك لرسول الله » ثم قال : « اتخذوا أيمانهم جنة » ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : أو يقول : أقسم بالله أو أشهد بالله أو أعزم بالله ، هذا قول عامة الفقهاء ولا نعلم فيه خلافاً سواء نوى اليمين أو أطلق ، لأنه لو قال بالله ولم يقل أقسم ولا أشهد ولم يذكر الفعل كان يميناً وإنما كان يميناً لتقدير الفعل قبله لأن الباء تتعلق بفعل مقدر ، فإذا أظهر الفعل ونطق بالمقدر كان أولى بثبوت حكمه وقد ثبت له عرف

ودلالة الرواية على الترجمة [يياض (١) في الأصل] .

الاستعمال ، قال الله تعالى : « فيقسمان بالله » وقال تعالى : « وأقسموا بالله » وقال « فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين » ويقول الملائع في لعانه : أشهد بالله إنى لمن الصادقين ، ويقول المرأة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين ، وأنشد أعرابي عمر : أقسم بالله لتفعلنه ، ثم قال : وإن قال أقسمت أو آليت أو حلفت أو شهدت لأفعلن ولم يذكر بالله ، فعن أحمد روايتان إحداهما أنها يمين ، وسواء نوى اليمين أو أطلق ، وروى ذلك عن عمرو بن عباس وأبي حنيفة وأصحابه ، وعن أحمد : إن نوى اليمين بالله كان يميناً وإلا فلا ، وهو قول مالك لأنه يحتمل القسم بالله وبغيره فلم تكن يميناً حتى يصرفه بينته إلى ما يجب به الكفارة ، وقال الشافعي ليس يمين وإن نوى إلى آخر ما بسط من الدلائل .

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، وقال العيني : مطابقتها للترجمة لاتساق إلا من قول إبراهيم « وكان أصحابنا إلخ » لأن معنى قوله « أن نحلف بالشهادة » أشهد بالله ، انتهى . وقال الحافظ قال أبو عبيد : الشاهد يمين الحالف فن قال أشهد فليس يمين ، ومن قال أشهد بالله فهو يمين ، وقد قرأ الضحاك : « اتخذوا إيمانهم بكسر الهمزة وهي تدفع قول من حمل الشهادة على اليمين ، وإلى ذلك أشار البخاري حيث أورد حديث الباب « تسبق شهادة أحدهم إلخ » فإنه ظاهر في المفارقة بين الشهادة والحلف ، انتهى . قوله « تسبق شهادة أحدهم يمينه إلخ » قال الطحاوي : أى يكثران الإيمان في كل شيء حتى يصير لهم عادة فيحلف أحدهم حيث لا يراد منه اليمين ومن قبل أن يستحلف ، وقال غيره : المراد يحلف على تصديق شهادته قبل أدائها أو بعده ، وهذا إذا صدر من الشاهد قبل الحكم سقطت شهادته ، وقيل : المراد التسرع إلى الشهادة واليمين والحرص على ذلك حتى لا يدري بأيهما يبدأ لقلة مبالاه ، انتهى .

(باب الحلف^(١) بعزة الله وصفاته)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف الائمة في ذلك كما بسط في الاوجز أشد البسط ، وفيه قال الموفق أجمع أهل العلم على أن من حلف بالله عز وجل فقال والله وبالله فحسب أن عليه الكفارة ، قال ابن المنذر : من حلف باسم من أسماء الله تعالى فحسب أن عليه الكفارة ، ولا نعلم في هذا خلافاً إذا كان من أسماء الله عز وجل التي لا يسمى بها سواء ، وأسماء الله عز وجل تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما لا يسمى به غيره نحو قوله : والله ، والرحمن ، والاول الذي ليس قبله شيء ، والآخر الذي ليس بعده شيء وغير ذلك ، فالحلف بهذا يمين بكل حال ، والثاني ما يسمى به غير الله تعالى مجازاً وإطلاقه ينصرف إلى الله عز اسمه مثل : الخالق والرازق ونحوهما ، فهذه يسمى به غير الله مجازاً لقوله تعالى : « وتذكرون أحسن الخالقين » وقوله تعالى : « فارزقوم منه » فهذا إن نوى به اسم الله تعالى أو أطلق كان يميناً ، وإن نوى به غيره لم يكن يميناً وهذا مذهب الشافعي ، والثالث ما يسمى به الله تعالى وغيره ولا ينصرف إليه بإطلاقه كالحى والعالم ونحوهما فهذا إن قصد به اليمين باسمه تعالى كان يميناً وإن أطلق أو قصد غير الله تعالى لم يكن يميناً فيختلف هذا القسم والذي قبله في حالة الإطلاق ، وقال القاضى والشافعي في هذا القسم : لا يكون يميناً وإن قصد به اسم الله تعالى ، والقسم بصفاته تعالى أيضاً تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما هو صفات لذات الله تعالى لا يحتمل غيرها كعزة الله تعالى وعظمته وجلاله ، فهذه تعتقد بها اليمين في قولهم جميعاً . والثاني ما هو صفات للذات ويعبر به عن غيرها مجازاً كعلم الله وقدرته فتقسم بها كان يميناً وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : إذا قال « وعلم الله » لا يكون يميناً لأنه يحتمل المعلوم . الثالث ما لا ينصرف بإطلاقه إلى صفة الله تعالى لكن ينصرف بإضافته إلى الله سبحانه لفظاً أو نية كالمهد والميثاق والامانة ونحوها فهذا لا يكون يميناً إلا بإضافة أو نية ، وإن قال لعمر الله فهي

(باب إذا حنث "إلخ)

يمين، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي إن كان قصد اليمين فهن يمين وإلا لا، انتهى ملخصاً من الأوجز. وبسط فيه أيضاً الكلام على الأسماء والصفات الآخر، وحكى القسطلاني في «لعمرك الله» مذهب مالك موافقاً للحنفية، وسيبويه المصنف «باب قول الرجل لعمرك الله» وفي الأوجز عن الدر المختار القسم بالله تعالى وباسم من أسمائه ولو مشتركاً تعورف الحلف به أولاً على المذهب أو بصفة من صفاته تعالى يحلف بها عرفاً، صفة ذات أو صفة فعل، فإن الإيمان مبنية على العرف، فأعورف الحلف به فيمين ومالا فلا، انتهى مختصراً. والبسط في الأوجز.

(١) قال المرفق: وجملة ذلك أن من حلف أن لا يفعل شيئاً ففعله ناسياً فلا كفارة عليه نقله عن أحمد الجماعة إلا في الطلاق والعناق فإنه يحنث، هذا ظاهر المذهب، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يحنث في الطلاق والعناق أيضاً، وهذا قول إسحق وغيره، قالوا لا حنث على الناس في طلاق ولا غيره وهو ظاهر مذهب الشافعي لقوله تعالى: «وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم»، وقال النبي ﷺ: «إن الله تجاوز لآمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وعن أحمد رواية أخرى أنه يحنث في الجميع وتلزمه الكفارة في اليمين المكفرة. وهو قول مالك وأصحاب الرأي وغيرهم، والقول الثاني للشافعي، انتهى مختصراً. وقال الحافظ: وقد اختلف السلف في ذلك على مذاهب، ثالثها التفرقة بين الطلاق والعناق فتجب فيه الكفارة مع الجهل والنسيان بخلاف غيرهما من الإيمان، فلا تجب، وهذا قول عن الإمام الشافعي ورواية عن أحمد، والراجح عند الشافعية التسوية بين الجميع في عدم الوجوب، وعن الحنابلة عكسه وهو قول المالكية والحنفية، وقال ابن المنذر كان أحمد يوقع الحنث في النسيان في الطلاق حسب، ويقف عما سوى ذلك، انتهى.

وجملة ما ساقه ههنا من الروايات لا يدل شيء منها على نفي الكفارة (١) ، فإن أراد إثبات أنه لا كفارة في هذا الحث فغير مسلم لعدم الثبوت ، وإن أراد إثبات أنه لا معصية فيه فهو مسلم ، وإثبات ذلك بالروايات موجه وإنما أورد فيه حديث الأعرابي (٢) المخفف في صلاته لدلالته على أنه ﷺ عذر ، بالجهل ولم يأمره بالإعادة في الصلوات التي صلاها قبل ذلك ، وأيضاً فإنه ﷺ أمره بإعادة هذه

(١) اختلفوا في غرض الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : قال المهلب حاول البخارى في إثبات العذر بالجهل والنسيان ليسقط الكفارة والذي يلائم مقصوده من أحاديث الباب الاول ، وحديث من أكل ناسياً ، وحديث نسيان التشهد الاول ، وقصة موسى عليه السلام ، فإن الحضر عذره بالنسيان وهو عبد من عباد الله فالله أحق بالمسامحة ، قال : وأما باقية الاحاديث ففي مساعدتها على مراده نظر ، قال الحافظ : ويساعده أيضاً حديث عبد الله بن عمرو وحديث ابن عباس في تقديم بعض الذبك على بعض فإنه لم يأمر فيه بالإعادة بل عذر فاعله بجهل الحكم ، وقال غيره : بل أورد البخارى أحاديث الباب على الاختلاف لإشارة إلى أنها أصول أدلة الفريقين ليستبطل كل أحد منهما ما يوافق مذهبه كما صنع في حديث جابر في قصة جملة ، فإنه أورد الطرق على اختلافها وإن كان قد بين في الآخر أن إسناد الاشتراط أصح وكذا قول الشعبي في قدر الثمن ، وبهذا جزم ابن المنير في الحاشية فقال : أورد الاحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم في الترجمة بل أفاد مراد الحكم والاصول التي تصلح أن يقاس عليها ، وهو أكثر إفادة من قول المجتهد ، في المسألة قولان وإن كان لذلك فائدة ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : والذي يظهر لي أن البخارى يقول بعدم الكفارة مطلقاً وتوجيه الدلالة من الاحاديث التي ساقها ممكن ، انتهى ما في الفتح .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة حديث المسىء بالباب أوجه بما قاله العيني ، وما أفاده العيني بعيد جداً إذ قال : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة

الصلاة ولم يقل له إنك عصيت أو اقترفت بصلاتك هذه ذنباً فلم أن الجاهل لا يؤاخذ فكذا الناس لاتحادهما (١) عند هؤلاء الكرام وإن فرق (٢) بين حكميهما الأئمة الاعلام من الحنفية أصحاب التقى والنهى والاحلام .

وليس فيه ذكر يمين ، قلت : هذا الحديث قد مضى في كتاب الصلاة في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ، وفيه : وقال « والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره ، فيدخل في الباب من هذه الحثية ، انتهى . وتبعه القسطلاني وأكده إذ قال : والحديث سبق في باب وجوب القراءة وليس فيه مطابقة لما ترجم له ههنا ، نعم في « باب وجوب القراءة » : والذي بعثك بالحق ما أحسن غير ، فهذا تحصل المطابقة ، وأورد المصنف هذه الرواية ههنا العارية عن هذه الزيادة تشجيذاً للأذهان رحمه الله تعالى ما أدق نظره ، انتهى . وأنت خير بأن ذكر لفظ اليمين في الحديث لا يغنى عن التقريب ، وقال الحافظ في حديث المسىء أنه ﷺ لو لم يعذره بالجهل لما أقره على إتمام الصلاة المختلة ، لكنه لما رجا أنه يتفطن لما عابه عليه أمره بالإعادة ، فلما علم أنه فعل ذلك عن جهل بالحكم عليه ، وليس في ذلك متمسك لمن قال بوجوب الكفارة في صورة النسيان ، اهـ . وأنت خير بأنه ﷺ أمر بالإعادة بمرات فلو كان الجهل عذراً لما أمره بالإعادة بل كان يكتفى بالتعليم .

(١) وهكذا في تقرير المسكى إذ قال : قوله « وفيما أخطأتم ، الخطأ والنسيان ، والجهل واحد عندهم ، اهـ . قال ابن رشد : ان مالكا يرى السامى والمكروه بمنزلة العائد ، والشافعى يرى أن لاحت على السامى ولا على المكروه ، اهـ . وقال المناوى في شرح الجامع الصغير تحت حديث : « إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان ، الحديث ، المراد رفع الإثم وفي ارتفاع الحكم خلف ، والشافعى كالجمهور على الارتفاع ، اهـ .

(٢) كما تقدم الكلام في ذلك في كتاب الصوم في « باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ،

(فزاد أو نقص) لا يقال (١) إنه مصرح فيها بعد بما هو نص في أنه كان ثمة نقصان لازيادة، وهو قوله: «أقصرت الصلاة إلخ»، فلا معنى للوهم والترديد بين الزيادة والنقصان لأننا نقول قد جرت عادتهم في الروايات أنهم يبنون سوق الرواية في أمثال ذلك على أحد الاحتمالين لما فيه من التخفيف وترك الإطالة، فإنه لو وردا في كلمة لأدى إلى تطويل، ونظيره ما سبق في رواية الأقرع فإنهم ترددوا في تعيين الإبل والبقر: لأى الاثنين البقر وللآخر الإبل؟ ومع ذلك فسردوا باقى الرواية على أحد الاحتمالين لا لأنه تعيين عنده بل للعلم بالتردد بأول ما ذكره من الترديد، والله تعالى أعلم.

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في توجيه الكلام وعلى هذا فلا يشك أن ما يأتي من قوله أقصرت الصلاة يعين أحد الاحتمالين لأن قوله أقصرت الصلاة بيان لأحد الاحتمالين من الزيادة والنقصان، والاحتمال الثاني ظهر من الترديد الأول من قوله زاد أو نقص، ونظير ذلك ما تقدم في حديث الأبرص والأقرع، ويؤيد كلام الشيخ ما تقدم في أبواب القبة من حديث جرير عن منصور عن إبراهيم عن علقمة قال: قال عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال إبراهيم لأدري زاد أو نقص، فلما سلم قيل له: يارسول الله أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجله واستقبل وسجد سجدتين ثم سلم، فلما أقبل علينا بوجهه قال: إنه لو حدث في الصلاة شيء لبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني، وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحص الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين، قال الحافظ: قوله «لا أدري زاد أو نقص»، أى النبي ﷺ، والمراد أن إبراهيم شك في سبب سجود السهو المذكور هل كان لأجل الزيادة أو النقصان؟ لكن سيأتى في الباب الذى بعده من رواية الحكم عن إبراهيم بإسناده هذا أنه صلى خمسا وهو يقتضى الجزم بالزيادة، فلمله شك لما حدث منصور أو يتقن لما حدث الحكم أيضاً، اهـ. وهذا يؤيد كلام الشيخ في أن الراوى تردد

(ويقف في هذا المكان) ثم فسر (١) الوقوفين بقوله لا أدري .

في الأمرين ولم يكن القصر متعيناً بل نص الروايات، المذكورة الزيادة ، وهذا أوجه بما قاله الكرماني إذ قال : قوله ، وهم ، أى في الزيادة والنقصان ، فإن قلت : لفظ أقصرت الصلاة صريح في أنه نقص ، قلت : هذا خلط من الراوى وجمع بين الحديثين وقد فرق بينهما على الصواب كما في كتاب الصلاة ، قال في « باب استقبال القبلة » عن عبد الله عن النبي ﷺ قال لإبراهيم : لا أدري زاد أو نقص فلما سلم قال له : يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء ؟ قال لا وما ذاك ؟ قالوا صليت كذا وكذا لمخ ، وقال في « باب سجود السهو » عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ ويحتمل أن يجاب بأن المراد من القصر لازمه وهو التغير ، فكأنه قال : أغيرت الصلاة من وضعها ؟ اهـ . وتبع العلامة العيني والتسطلاني الكرماني ولم يزيدا عليه شيئاً . كما تقدم في أواخر كتاب الأنبياء في « باب حديث أبرص وأقرع » لكن تقدم هناك ترجيح الإبل في الأول لمعان تقدمت هناك .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في بيان المراد بالوقوف بحمل يوضحه ما في تقرير المكي إذ قال : قوله ، يقف ، أى وكان يتوقف في الرخصة أنها عامة أو خاصة ، اهـ . وما في تقرير المكي يوضحه ما قال الشيخ ، ثم فسر الوقوفين بقوله : لا أدري ، وقالت الشراح معنى قوله ، ثم يقف ، أى يترك بقية الحديث وهو قوله ﷺ « وضح به أنت ، قال العيني : قوله ، يقف ، أى يترك تكلمته ويقول : لا أدري أبلغت الرخصة ؟ » وهى قوله ﷺ « وضح بالعناق الذى عندك » اهـ . وقد تقدم في كتاب الاضاحى من رواية أيوب عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال : « قال النبي ﷺ يوم النحر : من كان ذبح قبل الصلاة فليعد ، فقام رجل فقال : يا رسول الله إن هذا يوم يشتهى فيه اللحم ، وذكر جيرانه وعندى جذعة خير من شاتي لحم فرخص له في ذلك » فلا أدري أبلغت الرخصة من سهوه أم لا ؟

(باب اليمين^(١) فيما لا يملك)

(باب إذا قال^(٢) والله لا أتكم اليوم إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، ولكن تفرض له الشيخ المكي في تقريره إذ قال : قوله « باب اليمين إلخ » غرضه أن اليمين فيما لا يملك وفي المعصية واليمين في حالة الغضب لا يعتقد أصلاً ، وقوله « أن لا يحملنا ثم حملنا » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل في ملكه حين الحلف ، قوله « فرجع » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة ولهذا لم يكفر ، قلنا قد كفر ، اه . قلت : وهذا مبنى على تبويب البخاري وإلا فالمسألة في الكفارة في هذه الأمور خلافية ، وما أفاده الشيخ المكي من قوله « قلنا قد كفر » به جزم الصاوي على الجلالين ، وقال الرازي في مسائل تفسير الآية الثامنة : مذهب جمهور الفقهاء أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها أنه ينبغي له أن يأتي الذي هو خير ثم يكفر عن يمينه ، وقال بعضهم إنه يأتي بالذي هو خير ، وذلك كفارته ، واحتج ذلك القائل بالآية بأنه تعالى أمر أبا بكر بالحث ولم يوجب عليه كفارة ، والجواب عنه أنه تعالى لم يذكر أمر الكفارة لا نفيًا ولا إثباتًا لأن حكمه كان معلومًا في سائر الآيات ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن العلامة الكرمانى خالف الشيخ المكي في غرض البخاري إذ قال : ميل البخاري الانعقاد والوجوب حيث سلكهما في سلك الغضب ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لكلام الشيخ المكي عليه كما سيأتي قريباً وتوضيحاً للاختلاف الوارد فيه كما في حاشية البخاري الهندية ففيها قوله : « فهو على نيته » ، يعني إن قصد بالكلام ما هو كلام عرفاً لا يحث بهذه الأذكار والقراءة والصلاة ، وإن قصد الأعم يحث بها [كرمانى] قال ابن المنير : معنى قول البخاري « على نيته » ، أى العرفية ، قال : ويحتمل أن يكون مراده لا يحث بذلك

(باب إن حلف^(١) ألا يشرب نبيذاً إلخ)

إلا إن نوى إدخاله في نيته ولم يتعرض لما إذا أطلق ، والجمهور على أنه لا يحنث ، وعن الحنفية يحنث خارج الصلاة كذا في الفتح ، وقوله : أفضل الكلام ، فإن قلت : ما وجه مناسبه بكتاب التيميم ؟ قلت : غرض البخاري بيان أن الأذكار ونحوها كلام وكلية فيحنث بها ، انتهى ما في الهامش مختصراً . وفي تقرير المسكي قوله : على نيته ، لأنه لا يقال لهذه المذكورات كلام ولا كلمة في العرف ، إنما يقال لها الأذكار ، نعم لو نوى صح نيته لأنها يطلق عليها الكلام والكلمة في اللغة ، كما استدل عليه بقوله : قال النبي عليه الصلاة والسلام إلخ ، ، اهـ . وفي الدر المختار : حلف لا يتكلم فقرأ القرآن أو سبح في الصلاة لا يحنث اتفاقاً ، وإن فعل ذلك خارجها حنث على الظاهر كما رجحه في البحر ، ورجح في الفتح عدمه مطلقاً للعرف وعليه الدرر والملتقى وقواه في الشرب لبالية ، اهـ .

(١) اعلم أولاً ما في حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : النبيذ بمجمعة : ما يتخذ من نحو تمر أو زبيب بأن وضع عليه ماء وترك حتى خرجت حلاوته ، والطلاء بالمد وهو ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، والسكر بفتحتين نبيذ يتخذ من التمر . والعصير : ما عصر من ماء العنب ، انتهى مختصراً . وهكذا في القسطلاني ، وزاد في تعريف النبيذ بعد قوله : خرجت حلاوته أسكر أم لا ، وقال : الطلاء بكسر الطاء المهملة وتخفيف اللام وبالمد ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، فإن ذهب نصفه فهو المنصف ، وإن طبخ أدنى طبخ فهو الباذق ، والسكر بفتح المهملة والكاف خمر معتصر من العنب ، اهـ . وقال العيني : السكر هو نقيع الرطب ، وقال الكرماني نبيذ يتخذ من التمر ، اهـ .

وثانياً أنهم اختلفوا في مسلك الإمام البخاري ومراده بهذه الترجمة ، قال

الحافظ : قال المهلب الذى عليه الجمهور أن من حلف أن لا يشرب النبيذ بعينه لا يحنث بشرب غيره ، ومن حلف لا يشرب نبيذاً لما يخشى من السكر به فإنه يحنث بكل ما يشربه بما يكون فيه المعنى المذكور ، فإن سائر الأشربة من الطبخ والعصير تسمى نبيذاً لمشابتها له فى المعنى ، فهو كمن حلف لا يشرب شراباً وأطلق فإنه يحنث بكل ما يقع عليه اسم شراب ، قال ابن بطلال ومراد البخارى بيمض الناس أبو حنيفة ومن تبعه فإنهم قالوا : إن الطلاء والعصير ليسا بنبيذ ، لأن النبيذ فى الحقيقة ما نبت فى الماء ونقع فيه فأراد البخارى الرد عليهم ، وزعم ابن المنير فى الحاشية أن الشارح بمزول عن مقصود البخارى ههنا ، قال : وإنما أراد تصويب قول الحنفية ومن ثم قال : لم يحنث ولا يضره قوله بعده فى قول بعض الناس فإنه لو أراد خلافه لترجم على أنه يحنث ، وكيف يترجم على وفق مذهب ثم يخالفه ؟ قال الحافظ : والذى فهمه ابن بطلال أوجه وأقرب إلى مراد البخارى . والحاصل أن كل شيء يسمى فى العرف نبيذاً يحنث به إلا أن نوى شيئاً بعينه فيختص به ، والطلاء يطلق على المطبوخ من عصير العنب وهذا قد ينمقد فيكون ديباً ورباً فلا يسمى نبيذاً أصلاً ، وقد يستمر مائعاً ويسكر كثيره فيسمى فى العرف نبيذاً ، بل نقل ذلك ابن التين عن أهل اللغة أن الطلاء جنس من الشراب ، وعن ابن فارس أنه من أسماء الخمر ، وكذلك السكر يطلق على العصير قبل أن يتخمر ، وقيل هو ما أسكر منه ومن غيره ، ونقل الجوهري أن نبيذ التمر والعصير ما يعصر من العنب فيسمى بذلك ولو تخمر ، انتهى ما فى الفتح . وتعقب كلامه العيني إذ قال بعد ذكر قول ابن بطلال : ورد عليه من ليس له تعصب فقال : الذى قاله هذا الشارح بمزول عن مقصود البخارى ، فذكر العيني قول ابن المنير المذكور ثم قال : وحسن بعضهم من لم يدرك دقائق مذهب أبي حنيفة كلام ابن بطلال فقال : والذى فهمه ابن بطلال أوجه وأقرب إلى مراد البخارى وليت شعري ما وجه الأوجهية

وما قال بعض الناس رضى الله عنه موجه فإن هذه الأشربة لا يطلق (١) عليها لفظ النبيذ عرفاً ومبنى الإيمان العرف ، وحاصل (٢) استدلال المؤلف أن التفاوت بين الطلاء والسكر وبين النبيذ ليس أكثر من التفاوت بينه وبين النقيع ، فلما ورد في الرواية إطلاق لفظ النبيذ على النقيع فأولى أن يتناول لفظه السكر والطلاء والله أعلم بمراد عباده .

والقرب وأبو حنيفة ما رأى من شرب الطلاء إلا الطلاء الذى كان يشربه أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه ، فقد روى ابن أبى شيبة بسنده عنه أنه كان يشرب الطلاء على النصف ، وكذا روى عن البراء وأبى جهميفة وغيرهم من الصحابة والتابعين الذين ذكر أسماءهم المبنى .

(١) فى البدائع : لو حلف لا يشرب نبيذاً فأى نبيذ شرب حنث لعموم اللفظ ، وإن شرب سكرأ لا يحنث لأن السكر لا يسمى نبيذاً لأنه اسم لخر التمر وهو الذى من ماء التمر إذا غلا أو اشتد وقذف بالزبد أو لم يقذف على الاختلاف ، وكذا لو شرب فضيخاً لأنه لا يسمى مبيذاً ، إذ هو اسم للثلك يصب فيه الماء ، وكذا لو شرب عصيراً لأنه لا يسمى نبيذاً ، اهـ . وفى تقرير اللاهورى : اعلم أن النبيذ فى اللغة ما ينبذ فهو يشمل الطلاء وغيرها ، لكن قال إمامنا فرق بينهما بحسب العرف ، فالطلاء ما يطبخ حتى يذهب ثلثاه ، والسكر ما ينبذ ولا يطبخ ، والعصير ما ينبذ التمر أو غيرها مدقوقاً ، والنبيذ ما يطبخ أقل طبخة حتى يحلو ، وليس فيه ما يلزم أباحنيفة لأنه قال بناء على العرف فإن تبدل العرف فهو يحسبه ، اهـ . وما ذكر فى تفسير الطلاء من قوله : حتى يذهب ثلثاه ، تصحيف من الناسخ ، والصواب ثلثه .

(٢) ما أفاده للشيخ قدس سره وجيه واضح لكنه مبنى على أن مسلك الإمام البخارى يخالف مسلك الحنفية ، كما مال إليه ابن بطال ، وخالفه ابن المنير إذ جعل مسلك البخارى موافقاً للحنفية ، كما تقدم مبسوطاً ، وفى تقرير المسكى قوله : وليست هذه بأنبذة مع أنها أنبذة عند البخارى إن كان قصده الاعتراض ، وقوله : ينبذ ، فيه الترجمة إن كان قصده الاعتراض لأنه أطلق النبيذ على النقيع فكذا يطلق على

(باب (١) إذا حلف أن لا يأتدم إلخ)

ودلالة الرواية الاولى على الترجمة [يياض (٢) في الاصل]

غيره ، قلنا معناه تنقع فيه ثم تتخذه نبيذاً بالطبخ ، اه . وفي تقريره الآخر قوله ليست بأنبذة عذده لالة ولا عرفاً بل كل واحد من تلك الاشربة الثلاثة مسمى باسم خاص لا يسمى باسم الآخر لا عرفاً ولا لفة ، ولعل هذا مذهب البخارى أيضاً وليس منظوره الرد على بعض الناس كما توهم ، اه .

(١) قال العيني : أى هذا باب يذكر فيه إذا حلف أن لا يأكل أدماً فأكل تمرأ يجز أى ملتبساً به مقارناً له ، وجواب إذا محذوف تقديره هل يكون بذلك مؤتدماً أم لا؟ قوله « وما يكون من الأدم » عطف على جملة الشرط والجزاء أى باب يذكر فيه أيضاً ما يكون من الأدم ، ولم يذكر حكم هذين المذكورين اعتماداً على مستنبط الاحكام من النصوص ، أما الفصل الاول فقد روى فيه عن عبد الله ابن سلام قال : « رأيت النبي ﷺ أخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمرأ وقال : هذه إدام هذه فأكلها ، وبهذا يحتج أن كل ما يوجد في البيت غير الخبز فهو إدام سواء كان رطباً أو يابساً ، فعلى هذا أن من حلف أن لا يأتدم فأكل خبزاً بتمر فإنه يحنت ، ولكن قالوا إن هذا محمول على أن الغالب في تلك الايام أنهم كانوا يتقوتون بالتمر لشطف عيشهم ولعدم قدرتهم على غيره إلا نادراً ، وأما الفصل الثاني ففيه خلاف بين العلماء ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف : الإدام ما يصطبخ به مثل الزيت والملح وغيرهما ، وأما ما لا يصطبخ به مثل اللحم المشوى والبيض فليس بإدام ، وقال محمد هذه إدام ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد ، وعند المالكية يحنت بكل ما هو إدام عند الخائف ، ولكل قوم عادة ، انتهى مختصراً .

(٢) يياض في الاصل بقدر نصف سطر ، وفي تقرير المسكى قوله « مآدوم ، ثبت أن ما ينزل بذريعت الخبز من الحلق فهو إدام والتمر كذلك ، فلو أكل الخبز

(باب إذا ^(١) أهدي ماله على وجه النذر)

معه بحث وإن لم يقل له في العرف إدام ، لأن مبنى الإيمان على العرف فيما سوى المنصوص عليه ، كذلك الغرض البخارى ، اهـ . وقال القسطلاني : قال في الكواكب فإن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ؟ وأجاب بأنه لما كان التمر غالب الاوقات موجوداً في بيت رسول الله ﷺ وكانوا شباغى منه ، علم أنه ليس أكل الخبز منه ابتداءً ، أو ذكر هذا الحديث في هذا الباب بأدنى ملابسة وهو لفظ المأدوم ، ولم يذكر غيره لأنه لم يجد حديثاً على شرطه يدل على الترجمة أو يكون من جملة تصرفات الثقلة على الوجه الذى ذكره فهى ثلاثة ، وتعقبه في الفتح بأن الثالث بعيد جداً ، والاول مابين لمراد البخارى ، والثانى هو المراد لكن بأن ينضم إليه ما ذكره ابن المنير وهو أنه قال : مقصود البخارى الرد على من زعم أنه لا يقال اتدم إلا إذا أكل بما اصطبغ ، اهـ . وتعقب العيني على كلام الحافظ ، والوجه عند هذا العبد الضعيف الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها الكرماني ، وما قال الحافظ إنه مابين اغرض البخارى ليس بوجه ، فإنه لم يفصح بمراده بل ذكر في الترجمة الشرط بغير جزاء ، ولما ذكر في حديث عبدالله بن سلام أكله ﷺ الخبز بالتمر ، ونفت عائشة رضى الله عنها الاكل بالإدام ، فالظاهر أنها لم تعد التمر إداماً لعدم العرف بذلك ، وتلخيص مذهب الحنفية في ذلك ما في الدر المختار : والإدام ما يصطبغ به الخبز إذا اختلط به كخل وزيت لا اللحم والبيض ، وقال محمد : هو ما يؤكل مع الخبز غالباً به يبقى كما في البحر عن التهذيب وفيه : فإيؤكل وحده غالباً كتمر وزبيب وبطيخ وسائر الفواكه ليس إداماً إلا في موضع يؤكل تبعاً للخبز غالباً اعتباراً للعرف ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تديباً على اختلاف العلماء في ذلك كما بسط أقوالهم في الأوجز ، وقد اختلفوا في ذلك على اثني عشر قولاً ، ومذاهب الاثمة الأربعة أنه يجب عليه الثلث من جميع ماله عند مالك وأحمد

(باب النذر فيما لا يملك وفي معصية)

ولم يذكر في الباب ما يدل على الجزء الثاني (١) وكأنه أدخل الجزء الأول في الثاني فإن نذر المرء فيما لا يملكه هبة أو صدقة أو عتاقة يشبه نذره بمعصية في امتناعه من التمكن من إتيانه فافهم .

والكل عند الشافعي إن نذر على وجه التبرر ، وإن كان النذر لجأجا وغبضاً فهو بالخيار إن شاء فعل ذلك وإن شاء كفر كفارة يمين ، وعندنا الحنفية : يجب التصديق بجميع ماله من جنس الزكاة أى جنس كان ، بلغت نصاباً أو لا ، ولا يدخل فيه ما لا يجب في جنسه الزكاة ، انتهى ملخصاً .

(١) كذا في الأصل وهو زلة قلم ، والصواب بدله الجزء الأول وعليه يصح ترتيب قوله : أدخل الجزء الأول في الثاني ، قال الحافظ : قال ابن بطال لا مدخل لهذه الأحاديث في النذر فيما لا يملك ، وإنما تدخل في نذر المعصية ، وأجاب ابن المنير بأن الصواب مع البخاري ، فإنه تلقى عدم لزوم النذر فيما لا يملك من عدم لزومه في المعصية ، لأن نذره في ملك غيره تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهي معصية ، وقال الكرماني : الدلالة على الترجمة من جهة أن الشخص لا يملك تعذيب نفسه ولا التزام المشقة التي لا تلزمه حيث لا قربة فيها ، ثم استشكله بأن الجمهور فسروا ما لا يملك بمثل النذر باعتاق عبد فلان ، انتهى . وما وجهه به ابن المنير أقرب ، وقد تقدم التنبيه في باب من حلف بلمة سوى الإسلام ، على الموضع الذي أخرج البخاري فيه التصريح بما يطابق الترجمة وهو في حديث ثابت بن الضحاك بلفظ : وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك ، ثم بسط الحافظ عدة روايات في هذا المعنى ، وحديث ثابت بن الضحاك الذي أشار إليه الحافظ تقدم في البخاري في باب ما ينهى عن السباب واللعن ، من كتاب الأدب فلا يعود عندي أن يقال إن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى الحديث المذكور كما هو أصل معروف من أصول

(فقال مثله) لا يزيد عليه تدريجاً منه للطالب وتبرئاً له ليظهر له طريق استنباط المسائل ، وحاصله (١) أن وفاء النذر ممكن بأن يصوم في الأيام الآخر فلا حاجة إلى ارتكاب هذا المحذور .

التراجم ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو موافق لقول ابن المنير وهو الذي رجحه الحافظ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو مبني على مسلك الحنفية ، والأصح من قول أحد كما سيأتي مسالك الأئمة مفصلاً ، واختلفوا في حاصل جواب ابن عمر رضي الله عنه قال الحافظ في كتاب الصوم في «باب صوم يوم النحر» قال الخطابي تورع ابن عمر عن قطع التقيا فيه ، وأما فقهاء الأمصار فاختلفوا فيه ، قال الحافظ وأمره في التورع عن بت الحكم ولا سيما عند تعارض الأدلة مشهور ، وقال الزين بن المنير يحتمل أن يكون ابن عمر أراد أن كلا من الدليلين يعمل به فيصوم يوماً مكان يوم النحر ، ويترك صوم يوم العيد فيكون فيه سلف لمن قال بوجوب القضاء ، وزعم أخوه ابن المنير في الحاشية أن ابن عمر نهى على أن الوفاء بالنذر عام والمنع من صوم العيد خاص ، فكأنه أفهمه أنه يقضى بالخاص على العام ، وتعقبه أخوه بأن النهي عن صوم يوم العيد أيضاً عموم للخاطبين ولكل عيد فلا يكون من حل الخاص على العام ، ويحتمل أن يكون ابن عمر أشار إلى قاعدة أخرى وهي أن الأمر والنهي إذا التقيا في محل واحد أيهما يقدم ؟ والراجح يقدم النهي ، فكأنه قال : لا تصم ، وقال أبو عبد الملك : توقف ابن عمر يشعر بأن النهي عن صيامه ليس لعينه ، وقال الداودي : المفهوم من كلام ابن عمر تقديم النهي لأنه قد روى أمر من نذر أن يمشي في الحج بالركوب ، فلو كان يجب الوضوء لم يأمره بالركوب ، اهـ . قلت : ومسالك الأئمة في ذلك كما بسط في الأوجز أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز صوم هذين اليومين أي الفطر والأضحي لا نفلاً ولا قضاء ولا نذراً ، واختلفوا في صحة النذر بصومهما ، فصح النذر عند الحنفية ويجب القضاء وهو الأصح من قول

(باب^(١) كفارات الإيمان إلخ)

(ومتى تجب الكفارة) أى حيث^(٢) وجد ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة .

أحمد كما جزم به فى نيل المآرب ، ولا يصح النذر عند الشافعى فلا قضاء عليه ، وقال مالك إن نذرهما بينهما بأن نذر صوم يوم الاضحى مثلاً فلا يصح النذر ، وإن نذر يوماً وافق يوميهما مثل إن نذر صوم قدوم فلان فقدم يوم النحر فهذا النذر يصح عنده ويجب القضاء .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهها على غلط الناس فى ذلك ، فإنهم يبادرون إلى الكفارة بالصيام مع أن المسألة المنصوصة فى القرآن والمجمع عليها عند الأئمة الأربعة أن الكفارة بالصيام إنما هى عند عدم وجدان الكفارات الثلاثة المتقدمة ، قال الله عز اسمه : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم ، الآية » ، وفى الأوجز عن التعليق المجدد بعد ذكر الآية المذكورة : « غير الله تعالى بين الإطعام والكسوة والتحرير ، وأوجب على العاجز منها الصيام وهذا هو مذهب الجمهور ، انتهى . ثم بسط فى اختلاف ابن عمرو وابن عباس ، وما يجب التنبيه عليه أن الكفارة بالصيام لا تجزئ عن يقدر على الإطعام وغيره من الأشياء الثلاثة فهو محير فى هذه الثلاثة ومن لم يقدر على أحد من هذه الثلاثة فكفارته الصوم ، والناس عنه غافلون .

(٢) وفى تقرير المكي قوله ومتى تجب الكفارة ؟ أى هل تجب أداؤه بالفور فتكون قضاء بالتراخى ، أو على التراخى فلا تكون قضاء ، قوله « قال عليه السلام : أطمعه عيالك ، ولم يقل له « كفر به » ، فعلم أن الكفارة لا يجب أداؤها بالفور كما هو مذهبنا ، اهـ . ثم كتب فى تقرير المكي قوله « أطمعه أهلك » حمل البخارى الإطعام على الأهل على أنه كان لكفارة ، والأهل مطلق أعم من أن يكون قريباً

(باب يعطى^(١) في الكفارة عشرة إلخ)

و بعيداً فثبت الترجمة ، انتهى . قلت هما مسألتان ذكرهما الشيخ المكي في قوله ،
 الأولى : هل تجب الكفارة على الفور أو على التراخي ، والثانية : هل يجزئ إطعام
 أهله في الكفارة أم لا ؟ ولا تعلق للمسألة الثانية على الظاهر ههنا بالترجمة ، وقد
 ترجم عليها البخاري في كتاب الصوم بقوله « باب الجامع في رمضان هل يطعم أهله
 من الكفارة إذا كانوا محاييج ، وذكر فيه حديث الباب ، والمسألة خلافية شهيرة
 بسطت في الأوجز في أنهم اختلفوا هل كان إطعامه أهله للكفارة أو إسقاطاً لها
 أو تقديماً وترجيحاً لحاجته مع وجوب الكفارة على ذمته وغير ذلك ، وأما المسألة
 الثانية فلم أجدها نصاً في الكفارة ، نعم الاختلاف في قضاء رمضان هل هو على
 الفور أو على التراخي مشهور بسط في الأوجز يستنبط منه الاختلاف في الكفارة
 أيضاً ، ففي الأوجز عن البدائع : أن الكلام في كيفية وجوب القضاء أنه على الفور
 أو على التراخي ، كالقلام في كيفية الوجوب في الأمر المطلق عن الوقت أصلاً
 كالأمر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها ، وذلك على التراخي عند عامة مشايخنا ،
 ومعنى التراخي عندهم أنه يجب في مطلق الوقت غير عين ، وخيار التمين إلى
 المكلف ، ففي أي وقت شرع فيه تعين ذلك الوقت للوجوب ، وإن لم يشرع بتضييق
 الوجوب عليه في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الأداء قبل موته ، وحكى الكرخي
 عن أصحابنا أنه على الفور والصحيح هو الأول ، وعند عامة أصحاب الحديث : الأمر
 المطلق يقتضي الوجوب على الفور على ما عرف في أصول الفقه ، انتهى . وما أفاده
 الشيخ قدس سره في غرض الترجمة أوجه بما قاله ابن المير كما سيأتي ، فإن كلام الشيخ
 أقرب بالفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المير مقصوده أن ينبه على أن الكفارة
 إنما تجب بالحنث ، كما أن كفارة المواقع إنما تجب باقتحام الذنب ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يورد على الإمام البخاري

(باب صاع المدينة إلخ)

وحاصل (١) الترجمة أن العبارة لمكيال المدينة لأنه كان هو الشائع حين أمر

من أن ذكر العشرة في الترجمة لا طائل تحته فإنه نص القرآن ، والجواب أنه احتاج إلى ذكر ذلك لأن الحديث الوارد في الباب بلفظ إطعام ستين مسكيناً فدفعه بالترجمة لئلا يتوهم أن إطعام كفارة الإيمان أيضاً ستون ، ثم أوردوا على الإمام البخارى أن قوله في الترجمة قريباً أو بعيداً لا يثبت بالحديث ، قال العيني: أجاب عنه المهلب بما حاصله أن حكم عشرة مساكين في كفارة اليمين مهمة من حيث لم يذكر فيه قريب ولا بعيد ، وجاء في كفارة الوقاع حديث الباب أطعمه أهلك وهو مفسر والمفسر يقضى على المجمل ، وقاس كفارة اليمين على كفارة الجماع في إجازة الصرف إلى الأقرباء لأنه إذا جاز إعطاء الأقرباء فالبعداء أجوز ، انتهى . وحكاة الحافظ عن ابن المنير ثم قال وهو على رأى من حل قوله وأطعمه أهلك ، على أنه في الكفارة ، وأما من حمله على أنه أعطاه التمر المذكور في الحديث لينفقه عليهم وتستمر الكفارة في ذمته إلى أن يحصل له يسرة فلا يتجه الإلحاق ، وكذا على قول من يقول تسقط عن المعسر مطلقاً ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يدل عليه قول مالك الآتى في الباب ، وفي المشكاة برواية أبي داود والنسائي عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال : « المكيال مكيال أهل المدينة ، والميزان ميزان أهل مكة » ، وحكى شيخنا في البذل عن الخطائى البسط في معناه ، وحاصله أن العبارة في المعاملات لمكيال أهل كل بلد ووزنه ، والمراد في الحديث المقادير الشرعية من وجوب الزكاة وأدائها وغير ذلك ، فإن العبارة فيها لمكيال أهل المدينة ووزن أهل مكة فإن المكيال والوزن كان مختلفاً في زمنه ﷺ .

النبي ﷺ بأداء ما يؤدي من المكيلات فيكون هو المراد لا غير ، ثم إن (١) الصاع العمرى كان ستة عشر رطلاً ، والمد العمرى أربعة أرطال ، فإن الصاع يكون أربعة أمداد وصاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلاث رطل وهذا قريب من مد وثلاث مد من المد العمرى .

(١) وهذا توضيح لقول السائب كان الصاع على عهد النبي ﷺ مداً وثلاثاً بمدكم اليوم ، لأن المد العمرى لما كان أربعة أرطال فالمد وثلاثة يكون قريباً من خمسة أرطال وثلاث ، وهذا أوضح مما في تقرير المسكي إذ قال : قوله « وثلاثاً » الظاهر أن المراد بالثلاث ثلاث المد ، وعلى هذا التقدير يكون صاع عمر بن عبد العزيز ستة عشر رطلاً بدليل أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلاثاً مع أنه قال إنه مد وثلاث بمدكم ، فهذا إنما يستقيم إذا كان مداهم أربعة أرطال فإنه إذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلاث صار خمسة أرطال وثلاثاً وهي صاع النبي ﷺ ، ولما كان المد عبارة عن ربع الصاع على أن صاعهم كان ستة عشر رطلاً وهو المطلوب هكذا يفهم من الشروح ، قال قدس سره : لكن المراد بصاع عمر بن عبد العزيز أى الصاع الذى زاد فيه عمر بن عبد العزيز هو الصاع العراقى لا غير ، ولم يثبت أن الصاع العراقى كان ستة عشر رطلاً ، بل الثابت أنه كان ثمانية أرطال فلا بد أن يكون المراد بقوله « وثلاثاً » ثلاث الصاع كما أن المراد بالمد هو ربع الصاع ويكون الحكم بأن صاع النبي عليه الصلاة والسلام كان مداً وثلاثاً أى ثلاث الصاع حكماً تقریبياً ، يعنى كان صاع النبي عليه الصلاة والسلام مداً وثلاث الصاع مع شيء زائد قليل وهو ثلاث الرطل فعلى هذا كان صاع عمر بن عبد العزيز ثمانية أرطال بلا ريب وكان مداه رطلين وكان ثلاث صاعه رطلين وثلاث الرطل فافهم فإنه جيد ، ثم قلنا الصاع العراقى كان صاعاً على عهد النبي عليه الصلاة والسلام أيضاً كما يدل عليه (*) رواية تفسير المد بالرطلين ، وليس هو مما زيد فيه عمر بن عبد العزيز ، بل كان عمر بن عبد العزيز أجراه فى المعاملات لما فيه

(*) أجل الكلام عليها فى هامش الكوكب والبسط فى البذل والأوجز ١٢ ز .

من التوسعة على الرعية ، أما صدقة الفطر والكفارات فكان عمر بن عبد العزيز يؤديهما بالصاع الحجازى وقوله (مدنا) وهو مد النبي عليه الصلاة والسلام (أعظم من مدكم) بحسب البركة وإن كان أصغر من مدكم بحسب الوزن ، وقوله ولا ترى إلخ بمنزلة التعليل لما قبله ، انتهى ما فى تقرير المسكى . وقال الحافظ : قال ابن بطال هذا يدل على أن مدم حين حدث به السائب كان أربعة أرطال فإذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلث قام منه خمسة أرطال وثلث وهو الصاع ، بدليل أن مده صلى الله تعالى عليه وسلم رطل وثلث ، وصاعه أربعة أمداد ، ثم قال : مقدار ما زيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز لانه لم يأت الحديث يدل على أن مدم ثلاثة أمداد بمده ، انتهى . قال الحافظ : ومن لازم ما قال أن يكون صاعهم ستة عشر رطلا ، لكن لعله لم يعلم مقدار الرطل عندهم إذ ذاك ، انتهى . وبسط الاختلاف فى الصاع والمد فى الأوجز وفيه أن الصاع أربعة أمداد باختلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك العيني فى شرح الهداية وغيره فى غيره إلا أنه ذكر ابن رشد فى مقدماته شيئاً من الاختلاف فى المقادير كلها ، لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا فى مقدار المد ، فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعى وأحمد ، وهو قول أبى يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور ، وقيل لا يصح الرجوع ، والمد رطلان عند أبى حنيفة وعمر ، قال العيني فى البناية : وقول أبى حنيفة رضى الله عنه هو قول جماعة من أهل العراق ، وقول إبراهيم النخعى وزفر ، انتهى . ثم بسط الكلام على دلائل الحنفية أشد البسط وذكر الروايات الدالة على أن المد رطلان ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب بعد بسط الاختلاف بين الإمامين المهامين مالك وأبى يوسف ، وأما الإمام المهام قدوة العلماء الاعلام فقد ذهب إلى الأحوط ، ومستدله ما قد نص عليه فى بعض الروايات فى بيان الوضوء : المد رطلان ، وعلى هذا فلو أراد الشارع بالمد والصاع ما أردنا لزم عدم انقراغ الذمة أن لو عمل على

(باب "إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر إلخ)

لصاع المدنى فإنه خمسة أرطال وثلاث : فلا بد من الاعتماد على الصاع العراقى احتياطاً بتلك الرواية التى أسلفناها لا بمجرد الوهم إلى آخر ما بسط .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الإشكال الواقع على ظاهر العبارة ، لأن قوله « لمن ولاؤه » لاتعلق له على الظاهر لقوله أو أعتق فى الكفارة ، لأن الولاء للمعتق لا محالة سواء كان فى الكفارة أو فى غيرها ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تعلقه بالجزء الأول ، يعنى إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، ونظير ذلك ما تقدم فى أبواب المساجد فى قوله « باب القضاء واللعان فى المسجد بين الرجال والنساء » فإن الشراح قاطبة قالوا إن قوله بين الرجال والنساء حشو وهو كذلك على الظاهر ، لأن اللعان لا يكون إلا بين الرجال والنساء ، وتقدم هناك أنه ليس بحشو عند هذا العبد الضعيف بل هو متعلق بالقضاء لا باللعان ، فكذلك ههنا أن قوله « لمن ولاؤه » متعلق بالجزء الأول وهو قوله إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، وأما قوله « إذا أعتق فى الكفارة » فالمقصود منه بيان المسألة الأخرى وهى هل يجوز إعتاق العبد المشترك فى الكفارة أم لا ؟ أما المسألة الأولى وهى ولأى العبد المشترك المعتق فقد تقدم الكلام عليه فى كتاب المعتق فى « باب إذا أعتق عبداً بين الاثنين إلخ » وأما المسألة الثانية فستأتى قريباً ، واختلفت نسخ البخارى فى هذه الترجمة ، ففى النسخ الهندية جعل الجوزآن باباً واحداً كما ترى ، وعامة الشراح جعلوها بابين هكذا « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » « باب إذا أعتق فى الكفارة لمن يكون ولاؤه » والأوجه عندى ما فى النسخ الهندية لتعلق قوله لمن يكون ولاؤه بالجزء الأول ، لأنه لا إشكال فى الولاء فى الكفارة ، فإن الولاء إنما يكون للمعتق سواء كان الإعتاق فى الكفارة أو فى غيرها ، وأيضاً لا يرد على الإمام البخارى خلط الباب الأول عن الحديث كما قالوا ، وقال الحافظ : « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » أى فى الكفارة ثبتت هذه الترجمة للمستعمل وحده بغير حديث ، فكان المصنف أراد أن يثبت فيها حديث الباب الذى

بعده من وجه آخر فلم يتفق ، أو تردد في الترجمتين فاقصر الأكثر على الترجمة التي تلي هذه ، وكتب المستملی الترجمتين احتياطاً ، والحديث في الباب الذي يليه صالح لها بضرب من التأويل ، وجمع أبو نعيم الترجمتين في باب واحد ، وقوله « باب إذا أعتق في الكفارة لمن يكون ولاؤه » ، ذكر فيه حديث عائشة في قصة بريرة وفي آخره : وإنما الولاء لمن أعتق ، وقضيته أن كل من أعتق فصاح عتقه كان الولاء له فيدخل في ذلك ما لو أعتق العبد للمشارك ، ولا فرق بين أن يعتقه بجاناً أو عن الكفارة ، انتهى مختصراً . وقال العلامة العيني : قال الكرمانى : قالوا إن البخارى ترجم الأبواب بين ترجمة وترجمة ليأحق الحديث بها فلم يجد حديثاً بشرطه يناسبها أو لم يف عمره بذلك ، وقيل : بل أشار به إلى أن ما نقل فيه من الأحاديث ليست بشرطه ، ثم ذكر العيني كلام الحافظ ثم تعقب عليها بوجوه وقال في آخره : والصواب أن يقال إن هذه الترجمة ليس لها وضع من البخارى ولهذا لم تثبت عند غير المستملی من الرواة ، ومع هذا في ثبوتها عنده نظر ، اه . ويمكن توجيه كلام البخارى على إثبات الترجمتين بأن المراد في الباب الثانى أيضاً إعتاق العبد المشترك ، فكأنه قال إذا أعتق في الكفارة عبداً مشتركاً لمن يكون ولاؤه ، وأما حكم المسألة الثانية من المسألتين المتقدمتين فقال القسطلانى : وحكم الباب أنه إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر عن الكفارة فإن كان موسراً أجزأه ضمن لشريكه حصته ، بخلاف ما إذا كان معسراً وهو قول أبى يوسف ومحمد والشافعى ، وقال أبو حنيفة لا يجوز مطلقاً ، ومباحث المسألة في كتب الفقه فلتراجع ، اه . وهكذا حكى المذاهب العيني ومذهب صاحبى أبى حنيفة كما فى الزيلعى على الكنز قال : أما العبد المشترك فقالوا يجوز به لأن الإعتاق لا يتجزأ عندهما فبعتق جزء منه عتق كله فصار معتقاً لكل العبد وهو ملكه ، إلا أن المعتق إذا كان موسراً ضمن نصيب شريكه فيكون عتقاً بغير عرض فيجزؤه ، وإن كان معسراً سعى العبد فيكون عتقاً بعرض فلا يجوزوه

عن الكفارة . وله أن النقصان تمكن في النصف الآخر لتعذر استدامة الرق فيه ، وهذا النقصان حصل في ملك شريكه ثم انتقل إليه بالضمان ناقصاً فلا يجزيه عن الكفارة ، بخلاف ما إذا أعتق نصف عبده ثم باقيه على ما تقدم لأن هذا النقصان كذهاب البعض بسبب العتق لجعل من الأداء ، ولا يمكن ذلك هنا لأنه لا أداء قبل الملك فوضح الفرق ، اهـ . فالفرق بين مذهب الإمام الشافعي ومن وافقه وبين مذهب صاحب أبي حنيفة بعد اتفاقهم على عدم إجزاء عتق العبد المشترك في الكفارة عند الإعسار أن العتق متجزز عديم في وقت الإعسار ، وأما عند صاحبين فالعتق عندهما وإن لم يكن متجززاً ، لكن عتق نصيب الشريك كان بموضع كما تقدم في كلام الزيلعي ، فالشافعي والصاحبان وإن اتفقوا في الحكم لكن اختلفوا في العلة ، فإن العتق متجزز عند الإمام أبي حنيفة مطلقاً ، وغير متجزز عند صاحبين مطلقاً ، ومتجزز عند الأئمة الثلاثة في حالة الإعسار دون اليسر ، قلت : وهذا الاختلاف كله مبني على موجب الإعتاق وثمرته وما أفاده الفقهاء من حقيقة الإعتاق أنه إزالة ملك أو إزالة رق فبحث آخر محله المطولات من كتب الفقه .

كتاب^(١) الفرائض

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تنميماً للفائدة ، ففي الأوجز :
والفرائض جمع فريضة بمعنى مفروضة أى مقدرة لما فيها من السهام المقدرة فغلبت
على غيرها ، والفرض لغة التقدير ، وشرعاً نصيب مقدر للوارث وهى ستة :
النصف ، والرابع ، والثلث ، والثمان ، والثلثان ، والثلث ، والسدس ، ثم يقال للعلم بمسائل
الميراث علم الفرائض ، وللعالم به فرضى ، وفى الحديث « أفرضكم زيد » أى أعلمكم
بهذا النوع ، قال الدردير : يسمى بعلم الفرائض وعلم المواريث وهو علم يعرف
به من يرث ومن لا يرث ومقدار ما لكل وارث ، وموضوعه التركات ، وغايته
إبصار كل ذى حق حقه من التركة ، اهـ . وقال القسطلانى : وعلم الفرائض كما نقل
عن أصحاب الشافعى ينقسم إلى ثلاثة علوم : علم الفتوى ، وعلم النسب ، وعلم
الحساب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بعد كتاب الفرائض بقوله :
باب قول الله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية ، وأشار بذلك عندى إلى
مبدأ هذا الحكم كما يدل عليه حديث جابر الوارد فى الباب من قوله « فلم يجبنى
بشئ » حتى نزلت آية الميراث ، ولذا قدمه على باب تعليم الفرائض ، ولدى ذلك
أشار الحافظ إذ قال فى كتاب التفسير فى « باب يوصيكم الله فى أولادكم » : وذكر
فيه البخارى حديث جابر المذكور وفى آخره : فقلت ما تأمرنى أن أصنع فى مالى
يا رسول الله ؟ فنزلت « يوصيكم الله فى أولادكم » قال الحافظ بعد رد من قال : إن
الآية التى نزلت فى قصة جابر الآية الأخيرة من النساء وهى : « يستفتونك قل الله

(باب ابني "عم أحدهما أخ لأم)

يفتيكم في الكلالة ، وقد تفتن البخارى بذلك فترجم في أول الفرائض قوله ويوصيكم الله في أولادكم ، ثم ساق حديث جابر المذكور عن قتيبة عن ابن عينة وفي آخره حتى نزلت آية الميراث ، انتهى مختصراً . فهذا الباب عندى من الأصل التاسع والخمسين من الأصول المتقدمة في المقدمة .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لم يبسط الكلام على أبواب الفرائض في البخارى لأنه قد أشبع الكلام على أبوابها في الكوكب الدرى على جامع الترمذى وفي الدر المنضود على سنن أبى داود وهو لم يطبع بعد ، والأول شائع منذ زمان .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته توضيحاً بصورة المسألة وياناً للمألف ، وهى أن زيداً وعمراً مثلاً كانا أخوين ، ولزيد بنت تسمى هنداً ولعمرو ابن يسمى خالد ، فتزوجت هند بابن عمه خالد ثم ماتت زيد فتزوجت زوجته أم هند بحموها عمرو فولد ولدأ آخر بكراً ثم ماتت هند فترك ابن عمها أحدهما خالد وهو زوجها ، والثاني بكر وهو أخوها لأم فهذه صورة المسألة ، فقال على رضى الله عنه : النصف للزوج وهو خالد ، والسدس لآخ لأم وهو بكر ، وهذان النصيبان للفرضية والثالث الباقي لخالد وبكر للمصوبة لكونهما ابني عمها ، قال الحافظ : قال ابن بطال : وافق علياً زيد بن ثابت والجمهور ، وقال عمرو ابن مسعود جميع المال يعنى الذى يبقى بعد نصيب الزوج الذى جمع القرابتين فله السدس بالفرض والثالث الباقي بالتصيب ، وهو قول الحسن وأبى ثور وأهل الظاهر ، اهـ .

(باب ذوى الارحام)

أراد بذلك (١) معنى أعم من معناه المتعارف

(١) أجاد الشيخ قدس سره فيما أفاد ، وأراد بذلك مطابقة الحديث بالترجمة لأن البخارى ترجم بباب ذوى الارحام ، وليس فى الحديث الذى أورده فى الباب ما يدل على ذوى الارحام المعروفين عند الفقهاء ، بل لفظ الحديث الوارد فيه دون ذوى رحمه ، وليس المراد بذلك ذوى الارحام المعروفين ، بل المراد بذلك أقاربه مطلقاً سواء كانوا ذوى الفروض أو العصبة أو ذوى الارحام ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله أعم من معناه المتعارف ، وهو أوجه عما قال العيني إذ قال : مطابقتها للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله « جعلنا موالى » لأن الموالى الورثة ، وكذا فسر ابن عباس فى هذا الحديث لأنه ذكره فى الكفالة بقوله « ولكل جعلنا موالى » قال ورثة ، الحديث . ولفظ الورثة يطلق على ذوى الارحام فترجم بقوله « باب ذوى الارحام » لكنه مبهم لا يفهم منه أنهم يرثون أم لا ؟ ولكن ذكره هذا الحديث بهذا السياق يدل على أنهم لا يرثون ، ولكن فى هذا السياق نظر لأنه يشعر بأن قوله « والذين عاقدت أيمانكم » هو ناسخ ، والصواب أنه منسوخ ، ثم ذكر العيني اختلافهم فى الناسخ والمنسوخ ، وتقدم البسط فى ذلك فى كتاب الكفالة فى « باب قول الله والذين عاقدت أيمانكم إلخ » .

(١) قال العيني : وذوو الارحام جمع ذو الرحم وهو خلاف الاجنبى ، والارحام جمع الرحم والرحم فى الاصل منبت الولد ووعائه فى البطن ، ثم سميت القرابة والوصلة من جهة الولادة رحماً ، وفى الشريعة عبارة عن كل قريب ليس بنى سهم ولا عصبية ، وقال ابن الاثير : وذوو الرحم هم الاقارب ، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب ويطلق فى الفرائض على الاقارب من جهة النساء يقال ذو رحم محرم ، اهـ . قال الحافظ : وهم عشرة أصناف : الحال ، والحالة ، والجد للام ، وولد البنت ، وولد الاخت ، وبنت الاخ ، وبنت الم ، والعمة ، والم للام ، وابن الاخ للام ، ومن أولى بأحد منهم ، فمن ورثهم ؟ قال أولاهم

بين أصحاب (١) الفرائض .

(باب الولاء لمن أعتق)

ولعل (٢) الوجه في إيراد اللقيط فيه أنه ليس معتقاً لأحد وهو ظاهر

أولاد البنت ، ثم أولاد الأخ ، وبنات الأخ ، ثم العم والعمة ، والخال والخالة وإذا استوى اثنان قدم الأقرب إلى صاحب فرض أو عصة ، اهـ .

(١) وفي الأوجز قال الموفق : وكان الإمام أحمد يورثهم إذا لم يكن ذو فرض ولا عصة ولا أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة ، روى هذا القول عن عمر رضي الله عنه وعن جماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسمائهم في الأوجز ، وفيه : وبه قال عمر بن عبد العزيز وغيره وأهل الكوفة ، وكان زيد لا يورثهم . ويجعل الباقي لبيت المال ، وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي ودาวود ، انتهى مختصراً . ثم بسط في دلائل الفريقين .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبتة باب الولاء لمن أعتق ، وهو أوجه بما قاله الكرماني إذ قال : فإن قلت أين ذكر ميراث اللقيط ؟ قلت هو مما ترجم عليه ولم يتفق له إلحاق الحديث به ، اهـ . قال العيني : قوله « ميراث اللقيط » لم يذكر شيئاً فيه ، ثم قال بعد نقل كلام الكرماني المذكور الظاهر أنه اكتفى بأثر عمر رضي الله عنه فإنه فيه بيان حكمه كما نقول الآن ، اهـ . وسيأتي كلام العيني الذي أشار إليه قريباً ، وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لميراث اللقيط ، فأشار إلى ترجيح قول الجمهور إن اللقيط حر وولاه في بيت المال ، وإلى ما جاء عن النخعي أن ولاه للذي التقطه ، واحتج بقول عمر لابن جهملة في الذي التقطه : اذهب فهو حر وعلينا نفقته ولك ولاؤه ، وتقدم هذا الأثر معلقاً بتمامه في أوائل الشهادات في باب إذا زكى رجل رجلاً ، وأجبت عنه هناك بأن معنى قول عمر رضي الله عنه

فلا يكون لاحد عليه ولاء المتأفة ولا هو ممن له ذوو قرابة فيحوزوا تركته فلم يبق إلا بيت المال (١).

لك ولاؤه ، أى أنت الذى تتولى تربيته والقيام بأمره فى ولاية الإسلام لا ولاية العتق ، والحجة لذلك صريح الحديث المرفوع : « إنما الولاء لمن أعتق » ، فانتضى أن من لم يعتق لا ولاء له ، لأن العتق يستدعى سبق ملك ، واللقيط من دار الإسلام لا يملكه الملتقط لأن الأصل فى الناس الحرية ، إذ لا يخلو المنبوذ أن يكون ابن حرة فلا يسترق ، أو ابن أمة قوم فبرائه لهم ، فإذا جهل وضع فى بيت المال ولا رق عليه للذى التقطه ، وجاء عن على أن اللقيط يولى من شاء ، وبه قال الحنفية إلى أن يعقل عنه فلا ينتقل بعد ذلك عن عقل عنه ، وقد خفى كل هذا على الإسماعيل فقال : ذكر ميراث اللقيط فى ترجمة الباب وليس له فى الحديث ذكر ولا عليه دلالة ، يريد أن حديث عائشة وابن عمر مطابق لترجمة « إنما الولاء لمن أعتق » ، وليس فى حديثهما ذكر ميراث اللقيط ، اهـ . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً .

(١) فسد الجمهور مطلقاً وعند الحنفية إن لم يوال أحداً ، وتوضيح المذاهب فى ذلك ما قال العيني : قال عمر رضى الله عنه : اللقيط حر فإذا كان حراً يكون ولاؤه فى بيت المال ، وإليه ذهب مالك والثورى والشافعى وأحمد ، وقال شريح إن ولاؤه للملتقط ، وبه قال إسحق بن راهويه ، وقال أبو حنيفة : له أن ينتقل بولائه حيث شاء فإن عقل عنه الذى والاه جناية لم يكن له أن ينتقل ولاؤه عنه ويرثه ، اهـ . وفى البدائع فى الأحكام المتعلقة باللقيط ومنها أن نفقته من بيت المال لأن ولاؤه له وقد قال عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » ، ومنها أن عقله لبيت المال لأن عاقلته بيت المال ، فيكون عقله له لقوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » ، ومنها أن ولاؤه لبيت المال لما قلنا ، ومنها أن له

(باب ميراث السائبة)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أنها مصرحة بكون الولاء لمن أعتق سواء
سيه مولاه أو لم يسب .

(باب إذا أسلم إلخ)

أراد (٢) بذلك أن يبقى ولاء الموالاة وأنت تعلم أن الروايات التي سردها
أن يوالى من شاء إذا بلغ إلا إذا عقل عنه بيت المال فليس له أن يوالى أحداً لأن
المقد يلزم بالعقل ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفي تقرير المكي السائبة وهي المعتقة
إذا أسقط المعتقد ولاءه ، قال الكرمانى : السائبة أى المهملة كالعبد يعتقه على أن
لا ولاء لاحد عليه كالعبد يترك لا يركب ولا يحمل ولا يمنع من الماء والكلاء ،
وقول ابن مسعود اختصره البخارى ، وقصته أنه جاء إلى عبد الله فقال : إني
أعتقت عبداً وجعلته سائبة فأتى وترك ما لا ولم يدع وارثاً ، فقال عبد الله : إن
أهل الإسلام لا يسيون ، وإنما كان أهل الجاهلية يسيون وأنت ولى نعمته فلك
ميراثه ، ثم قال : ومناسبة حديث عائشة أن الولاء لما كان للمعتق استوى فيه
السائبة وغيرها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : وأختلف العلماء في ميراث السائبة ،
فقال الكوفيون والشافعي وأحمد وإسحق ولاؤه لمعتقه ، واحتجوا بحديث الباب
وقالت طائفة ميراثه للمسلمين ، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز
وهو قول مالك وهو مشهور مذهبه ، اهـ . وبسط الكلام على المذاهب في ذلك
في الأوجز ، وفيه أن لاحد في ذلك روايتين أحدهما وهو المنصوص عنه : أنه
لا ولاء له عليه وما رجع من ميراثه رده في مثله يشترى به رقاباً يعتقهم ، والرواية
الثانية عن أحمد أن الولاء للمعتق إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في رد مستدلاتهم ، وأوضح من ذلك ما في الكوكب

إنما نفت نوعاً من الولاية خاصاً أى ولاية العتاقة ولا يلزم أنه لا ولاية سوى ذلك .

في « باب الرجل يسلم على يدى الرجل » قوله : « هو أولى الناس بحياء وعماته ، المراد بهما التناصر والتوارث لكنهما مشروطان بما إذا تحالفا أيضاً وليس له وارث ، أو أقرب أو أبعد وإنما بنى الأمر على العادة إذا كان الرجل من أهل الشرك يخرج من أهله وماله وولده وقريه فيسلم على يد رجل ويعاقده الموالاة على أن يدى ما جنى ويرث ما اجتنى ، فأجابه النبي ﷺ على وفاق ذلك ، ثم لفظ الناس ليس على عومه فإن أولويته إنما هو على من ليس له مزية عليه ، وقوله « واحتج بحديث النبي ﷺ الولاء لمن أعتق » حملاً للام على الاستغراق ، وهو مسلم لكن الاستغراق ليس لذلك الجنس بل لنوع منه وهو الولاء الحاصل بالملك ، كما يدل عليه سياق حديث بريرة رضى الله تعالى عنها فإنه ﷺ لما قال لعائشة رضى الله تعالى عنها : اشترطى الولاء لم مع أمرها بالشراء ، علم بذلك أن الولاء المقصود بيانه ههنا هو الذى وقعت قضيته ههنا لا مطلقاً ، انتهى ما فى الكوكب . وفى هامشه وهو المسمى بمولى الموالاة وهذا الولاء منسوخ عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة وبقا عندنا الحنفية ، ويدخل فيه رجل أسلم على يد رجل واقرن معه المعاقدة والمحالفة فعند ذلك يكون المولى أولى بالميراث عند عدم الأقارب عندنا كما فى البذل ، وكذلك إذا قال شخص مجهول النسب لآخر : أنت مولاي ترثنى إذا مت وتمعل عني إذا جنيت ، وقال الآخر : قبلت فعندنا يصح هذا العقد ويصير القابل وارثاً إلى آخر ما فى الشريفة ، وقوله « الولاء لمن أعتق » وبهذا استدلل البخارى على مسلك الجمهور ، قال العيني : حاصل كلامه أن من أسلم على يد رجل ليس له ولاء لأنه مختص بمن أعتقه واختصاصه به باللام ، ولكن كون اللام فيه للاختصاص فيه نظر لا يخفى ، لأنه يجوز أن يكون للاستحقاق وهى الواقعة بين معنى وذات كاللام فى نحو : ويل للطفنين ، واستحقاق المعتق الولاء لا ينافى استحقاق غيره ،

ويجوز أن يكون للصيرورة لأن صيرورة الولاء للبعث لا تنافي صيرورته لغيره ، انتهى ما في هامش الكوكب . وقول البخارى يذكر عن تميم لمخ ليس بتضعيف للرواية لأنه إنما صرح بنفسه أنهم اختلفوا في صحته ، وقد بسط العيني في تخريج هذا الحديث وبيان صحته وضعفه ، وقال صحيح هذا الحديث أبو زرعة الدمشقي وقال : هذا حديث حسن المخرج متصل ، ورد على الازعاعى ، وأخرجه الحاكم من طريق ابن موهب عن تميم ثم قال صحيح على شرط مسلم ، وأخرجه الأربعة في الفرائض ، وقد علم من عادة أبي داود أنه إذا روى حديثاً وسكت عنه فإنه يدل على صحته عنده ، وأخرجه النسائي من طريقين ولم يتعرض إلى شيء مما قيل فيه ، وما يؤيد صحة حديث تميم ما رواه ابن جرير الطبري في التهذيب ، وروى خصيف عن مجاهد قال : جاء رجل إلى عمر رضى الله عنه فقال إن رجلاً أسلم على يدي ومات وترك ألف درهم فلبى ميراثه ؟ قال : أرأيت لو جنى جنسية من كان يعقل عنه ؟ قال أنا ، قال : فميراثه لك . ورواه مسروق عن ابن مسعود وقاله إبراهيم وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز ، وهو قول أبي حنيفة وصاحبيه وريضة ، وروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود رضى الله عنهم أنهم أجازوا الموالاة وورثوا ، وقال الليث عن عطاء والزهرى ومكحول نحوه ، والجواب عما قاله الشافعى : هذا الحديث ليس بثابت ، يردده كلام أبي زرعة الذى ذكرنا ، وحكم الحاكم بصحته على شرط مسلم ورواية الأئمة الأربعة في كتبهم ، ألا يرى أن البخارى لما ذكره مطلقاً لم يحزم بضعفه ، وكيف يقول وابن موهب ليس بمعروف وقد روى عنه عبد العزيز بن عمر والزهرى وغيرهم ، ذكرها العيني ، وقال صاحب الكمال : ابن موهب ولاء عمر بن عبد العزيز قضاء فلسطين ، وهذا كله يدل على أنه ليس بمجهول إلى آخر ما بسط العيني في تصحيح الحديث وتوثيق ابن موهب والجواب عما أوردوا عليه .

(باب ميراث الأسير)

يعنى بذلك أن ما اشتهر من أن تبين^(١) الدارين سبب للحرمان من الميراث

(١) فى البحر الرائق فى بيان موانع الإرث : وكذلك اختلاف الدارين سبب لحرمان الميراث ، لأن الميراث إنما يستحق بالنصرة ولا تناصر عند اختلاف الدارين ، ولكن هذا الحكم فى أهل الكفر لا فى حق المسلمين حتى أن المسلم إذا مات فى دار الإسلام وله ابن مسلم فى دار الهند أو الترك يرث ، وفى السراجية فى الموانع من الإرث : اختلاف الدارين إما حقيقة كالحرب والذى ، أو حكماً كالمتأمن والذى ، أو الحريين من دارين مختلفين ، وفى هامشه قوله اختلاف الدارين أى دار الوارث والمورث إما حقيقة كالحرب والذى ، فإذا مات الحربى فى دار الحرب وله أب أو ابن ذى فى دار الإسلام لم يرث أحدهما من الآخر لأن الذى من أهل دار الإسلام والحربى من أهل دار الحرب ، فهما وإن اتحدا ملة لكن بتباين الدارين حقيقة تنقطع الولاية بينهما فتقطع الوراثة المبنية على الولاية ، وقوله كالمتأمن وهو الذى وإن كانا فى دار واحدة حقيقة هى دار الإسلام لكنهما بحسب الحكم فى دارين فإن المستأمن يتمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يجب القصاص على قاتله ، بخلاف الذى فإنه لا يتمكن الرجوع إلى دار الحرب ويجب القصاص على قاتله ، انتهى مختصراً . وقال الموفق قياس المذهب عندى أن الملة الواحدة يتوارثون وإن اختلفت ديارهم لأن العمومات من النصوص تقتضى تورثهم ولم يرد بتخصيصهم نص ولا إجماع فيجب العمل بعمومها ، وقال القاضى قياس المذهب عندى أنه لا يرث حربى ذمياً ولا ذى حريباً لأن الموالاة بينهما منقطعة ، فأما المستأمن فيرثه أهل الحرب وأهل دار الإسلام . وبه قال الشافعى وبه قال أبو حنيفة ، إلا أن المستأمن لا يرثه الذى لأن دارهما مختلفة ، انتهى مختصراً .

فإنما هو في حق الكافر ، وأما (١) المسلم فلا يحرم من الميراث ببيان الدار .

(باب لا يرث^(٢) المسلم الكافر إلخ)

(١) كما تقدم قريباً في كلام صاحب البحر وهو منذهب الجمهور ، قال العيني : قوله . باب ميراث الأسير ، أى هذا باب في بيان حكم ميراث الأسير الذى فى أيدي العدو ، واختلف فيه ، فعن سعيد بن المسيب : لا يرث الأسير الذى فى أيدي العدو وفى رواية عنه يرث ، وعن الزهرى روايتان نحوه ، وعنه لا يجوز للأسير فى ماله إلا الثلث ، ونقل ابن بطلال عن أكثر العلماء أنهم ذهبوا إلى أن الأسير إذا وجب له ميراث أنه يوقف له هذا قول مالك والكوفيين والشافعى والجمهور ، وذلك لأن الأسير إذا كان مسلماً فهو داخل تحت عموم قوله . من ترك مالا فلورثته المسلمين ، وهو من جملة المسلمين الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين ، ولا يتزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ما تحققت حياته وعلم مكانه ، فإذا انقطع خبره وجهل حاله فهو مفقود يجرى فيه أحكام المفقود ، اه . وتقدم فى البخارى فى كتاب الطلاق فى باب حكم المفقود فى أهله وماله ، قال الزهرى فى الأسير يعلم مكانه : لا تزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ، فإذا انقطع خبره فسنته سنة المفقود ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه . وقد تقدم فى الكوكب كلام الشيخ قدس سره على حديث لا يتوارث أهل ملتين ، وزدته تنبيهاً على اختلاف السلف فى المسألتين ، ذكرهما البخارى فى الباب ، أحدهما هذه ، والثانية ما ستأتى من قوله . فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ ، أما المسألة الأولى فقد أجمعوا على أن الكافر لا يرث المسلم حكى الإجماع عليه التسطلافى ، وفى هامش أبى داود عن الطبرى وصرح به الموفق فى المغنى والنووى وابن رشد ، واختلف السلف فى عكسه ، قال الموفق : قال جمهور الصحابة والفقهاء لا يرث المسلم الكافر ، يروى هذا عن الخلفاء الراشدين الأربعة وغيرهم من الصحابة والتابعين ، بسط أسمائهم الموفق ،

منهم الأئمة الأربعة وعامة الفقهاء وعليه العمل ، وروى عن عمر ومعاذ ومعاوية رضى الله عنهم أنهم ورثوا المسلم من الكافر ولم يورثوا الكافر من المسلم ، وحكى ذلك عن بعض التابعين وليس بموثوق به عنهم فإن أحمد قال : ليس بين الناس اختلاف فى أن المسلم لا يرث الكافر ، واحتج القائلون بالتوريث بقوله ﷺ « الإسلام يزيد ولا ينقص » ولنا ما روى أسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال : « لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر » متفق عليه ، فأما حديثهم فيحتمل أنه أراد أن الإسلام يزيد بمن يسلم وبما يفتح من البلاد لأهل الإسلام ، ولا ينقص بمن يرتد لقلة من يرتد وكثرة من يسلم ، وعلى أن حديثهم بحمل وحديثنا مفسر ، والصحيح عن عمر أنه قال : لا نرث أهل الملل ولا يرثونا ، اهـ ملخصاً من المغنى . والبسط فى الأوجز .

ثم لا يذهب عليك أن صاحب مظاهر حق الشرح الهندى لمشكاة المصابيح حكى مذهب الإمام مالك موافقاً لمن قال : يرث المسلم الكافر ، ويوم كلامه أنه حكاه عن النووى وليس كذلك ، فإن النووى لم يذكر مذهب مالك فى ذلك ونص كلامه أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم وأما المسلم فلا يرث الكافر أيضاً عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الكافر وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ومسروق وغيرهم ، وروى أيضاً عن أبى الدرداء والشعبي والزهرى والنخعي نحوه على خلاف بينهم فى ذلك ، والصحيح عن هؤلاء كقول الجمهور إلى آخر ما قال ، وأيضاً يخالف قول صاحب المظاهر ما فى الشرح الكبير للدردير إذ قال وأشار للمانع الرابع وهو المخالفة فى الدين بقوله : ولا يرث مخالف فى دين كسلم مع مرتد أو غيره من يهودى أو نصرانى أو مجوسى ، وكيهودى مع نصرانى فلا توارث بينهما ، اهـ . وأوضح منه ما قاله مالك فى الموطأ الأمر المجتمع عليه عندنا والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا

والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أنه لا يرث المسلم الكافر بقراءة ولا ولاء ولا رحم ولا يحجب أحداً عن ميراثه ، اهـ . وفى الأوجز : قال مالك الأمر المجتمع عليه عندنا وأكد به بقوله والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا أى ببلدنا ثم أكد به ثالثاً بقوله : والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أى المدينة المنورة زادها الله شراكة وكرامة وأكد به هذه التوكيدات رداً على من قال بذلك من بعض أهل العلم ، اهـ . وأما المسألة الثانية التى ذكرها البخارى بقوله : فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ . فقد بسط الكلام عليها فى الأوجز ، وفيه قال الموفق : اختلفت الرواية فيمن أسلم قبل قسم ميراث مورثه المسلم فنقل الأثرم وغيره أنه يرث ، وروى نحوه عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة والتابعين ذكر أسمائهم فى الأوجز ، فعلى هذا إن أسلم قبل قسم بعض المال ورث بما بقى ، ونقل أبو طالب فيمن أسلم بعد الموت لا يرث قد وجبت الموارث لأهلها ، وهذا المشهور عن على وبه قال جماعة من التابعين ذكرت أسمائهم فى الأوجز وأبو حنيفة ومالك والشافعى وعامة الفقهاء لقوله ﷺ لا يرث الكافر المسلم ، ولأن الملك قد انتقل بالموت إلى المسلمين فلم يشاركهم من أسلم كما لو اقتسموا ، ولنا ما روى أبو داود بإسناده عن ابن عباس مرفوعاً : كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على ما قسم وكل قسم أدركه الإسلام فإنه على قسم الإسلام ، قال الحافظ : قوله لا يرث المسلم إلخ ، هكذا ترجم البخارى بلفظ الحديث ثم قال : وإذا أسلم إلخ ، فأشار إلى أن عمره يتناول هذه الصورة أيضاً فمن قيد عدم التوارث بالقسمة احتاج إلى دليل ، وحجة الجماعة أن الميراث يستحق بالموت ، فإذا انتقل عن ملك الميت بموته لم ينتظر قسمته لأنه استحق الذى انتقل عنه ولو لم يقسم المال ، قال ابن المنير : صورة المسألة إذا مات مسلم وله ولدان كافر ومسلم فأسلم الكافر قبل قسمة المال قال ابن المنذر ذهب الجمهور إلى الأخذ بما دل عليه عموم الحديث المذكور إلا ما جاء عن معاذ قال : يرث المسلم من الكافر من غير عكس ، إلى أن قال وههنا قول ثالث وهو الاعتناء بقسمة الميراث جاء

ذلك عن عمر وعثمان وهو رواية عن أحمد ، هذا وقد ثبت عن عمر رضي الله تعالى عنه خلافه ، انتهى ملخصاً من الأوجز . قلت : وما استدلل به الموفق من حديث أبي داود قال الخطابي بعد ذكر الحديث فيه : إن أحكام الأموال والأنساب والانكحة التي كانت في الجاهلية ماضية على ما وقع الحكم منهم فيها أيام الجاهلية لا يراد منها شيء في الإسلام ، وأن ما حدث من هذه الأحكام في الإسلام فإنه يستأنف فيه حكم الإسلام ، اهـ . ويؤيد ما قال الخطابي ما في المشكاة برواية ابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : ما كان من ميراث قسم في الجاهلية فهو على قسمة الجاهلية ، وما كان من ميراث أدركه الإسلام فهو على قسمة الإسلام ، ويؤيده أيضاً ما في الموطأ عن مالك عن ثور أنه قال : بلغني أن رسول الله ﷺ قال : أيما دار أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسمة الجاهلية ، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الإسلام ، اهـ . وإلى ذلك ذهب الشيخ قدس سره في الدر المنضود على سنن أبي داود إذ قال : قوله : باب فيمن أسلم على ميراث ، أي قابضاً عليه أو مستحقاً عليه ، والاول بأن قسم قبل إسلامه ، والثاني إذا أسلم ولم يقسم بعد ، والحاصل أن ما قسم قبل إسلامه فإنه لا ينقض بإسلامه وما لم يقسم إلا بعد إسلامه فإنه لا ينقص منه حقه ، والحاصل أن تصرفات الجاهلية بمقتضى ما وقعت ، فأما إذا لم يقسم إلا في الإسلام فإنه لا يبدل فيه عن سنن الإسلام ، اهـ .

كتاب "الحدود"

(باب ما جاء " في ضرب شارب الخمر)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تمييزاً لكتاب الحدود عما قبله ، وفي الأوجز : الحدود بضم الحاء جمع حد بفتحها وهو الحاجز بين الشيئين يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، سمي بذلك الحدود الشرعية لكونها مانعة امتعاطيه عن معاودة مثله ولغيره أن يسلك مسلكه ، قال الحافظ : قد حصر بعض العلماء ما قيل فيه بوجوب الحد به في سبعة عشر شيئاً بسطت في الأوجز ، قال الراغب : وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصي كما في قوله تعالى : « وتلك حدود الله فلا تقربوها ، وعلى فعل فيه شيء مقدور منه » ومن يتعمد حدود الله فقد ظلم نفسه ، وفي الهداية : الحد لغة للنع ، ومنه الحداد للبواب ، وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حداً لأنه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير ، والمقصد الأصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد ، والطهارة ليست أصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر ، انتهى ما في الأوجز مختصراً .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على أبوابه في الدر المنصود على سنن أبي داود ، وزدته توضيحاً لبعض المسائل بالاختصار أجمل الكلام عليها في الأوجز ، فاعلم أن وهنا عدة مسائل : الأولى ما في الأوجز عن الموفق : يجب الحد على من شرب قليلاً من المسكر أو كثيره ولا نعلم فيه خلافاً بينهم في ذلك في عصير العنب غير المطبوخ واختلفوا في سائرهما ، فذهب إمامنا [أحمد] إلى التسوية بين عصير العنب وكل مسكر وهو قول مالك والشافعي ،

وقالت طائفة : لا يحد إلا أن يسكر ، منهم أبو وائل والنخعي وكثير من أهل الكوفة وأهل الرأي ، انتهى مختصراً . وتقدم الكلام عليه مفصلاً في حاشية اللامع في أول كتاب الاشربة ، المسألة الثانية وهي مقدار الحد ، ففي الأوجز أنهم اختلفوا في ذلك ، قال القاضي عياض : أجمعوا على وجوب الحد في الخمر واختلفوا في تقديره ، فذهب الجمهور إلى الثمانين ، وقال الشافعي في المشهور عنه وأحمد في رواية وداود أربعون ، وتبعه على نقل الإجماع ابن دقيق العيد والنووي ومن تبعهما ، وتعقب بأن الطبري وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير ، وقال الحافظ بعد بسط الكلام على الروايات في ذلك : والذي تحصل لنا من الآراء في حد الخمر ستة أقوال : الأول أن النبي ﷺ لم يجعل فيها حداً معلوماً بل كان يقتصر في ضرب الشارب بما يليق به ، قال ابن المنذر : قال بعض أهل العلم : أتى النبي ﷺ بسكران فأمرهم بضربه وتبكيته ، فدل على أن لا حد في السكر بل فيه التشكيل والتبكيث ، ولو كان ذلك على سبيل الحد لبيته بياناً واضحاً ولأنه لو كان في ذلك عندهم عن النبي ﷺ شيء محدود ما استشار عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة وما تجاوزوه ، الثاني أن الحد فيه أربعون ولا تجوز الزيادة عليها ، الثالث مثله لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيراً قولان ، الرابع ثمانون ولا تجوز الزيادة عليها ، الخامس كذلك وتجوز الزيادة تعزيراً ، وعلى الأقوال كلها هل يتعين بالسوط الجلد أو يتعين بما عداه أو يجوز بكل من ذلك أقوال ، السادس إن شرب فجلة ثلاث مرات فعاد الرابعة وجب قتله ، وقيل إن شرب الخامسة وجب قتله ، وهذا السادس في الطرف الأبعد من الأول وكلاهما شاذ ، وأظن أن الأول رأى البخاري فإنه لم يترجم بالعدد أصلاً ولا أخرج هنا في العدد الصريح شيئاً ، اهـ . وقال ابن عبد البر : وانعقد لإجماع الصحابة ولا مخالف لهم منهم وعليه جماعة التابعين وجمهور فقهاء المسلمين والخلاف في ذلك كالشدوذ المحجوج بقول الجمهور ، وتعقب بما في الصحيح أنه

جلده الوليد في خلافة عثمان أربعين ، ثم قال : جلد النبي ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر رضى الله عنه ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب إلى ، فلو أجمعوا على الثمانين في زمن عمر لما خالفوا في زمن عثمان وجلدوا أربعين إلا أن يكون مراد أبي عمر أنهم أجمعوا على الثمانين بعد عثمان فيصح كلامه ، قاله الزرقاني ، انتهى مختصراً من الأوجز . وكتب الشيخ قدس سره في الدر المنضود على سنن أبي داود في الأحاديث المتعلقة بقتل الشارب قوله : ثم إن شربوا فاقتلوه ، فقيل تشريع نسخ قبل العمل به والظاهر أنه رخصة للحاكم إذا رأى ذلك تعزيراً فلا يقتصر إلى القول بالنسخ ، وقوله « فكانت رخصة ، أى فصار الترك رخصة ولم يبق وجوب القتل ، وقد عرفت جوابه وإنما أورد المؤلف ههنا أسانيد متعددة ليعلم بها أن اختلاف الروايات في أمر القتل بالرابعة أو الخامسة أو الثالثة ليس باضطراب لما روى كل منها بأسانيد متعددة ، ثم أورد بعد الكل رواية تدل على نسخ ما تقدم ، ولا ينافيه ما ذكرنا فإن النبي ﷺ لم يقتله وإن كرر الشرب أربعاً لأنه لم يؤد رأيه إلى ذلك ولعله ارتجى منه المتاب ، اهـ . وأجل الشيخ قدس سره الكلام على ذلك في الكوكب أيضاً ، وفي فتاوى الحافظ ابن تيمية وكان النبي ﷺ يجلد شارب الخمر ولم يقتله ، بل قد ثبت عنه ﷺ في صحيح البخارى وغيره أن رجلاً كان يشرب الخمر وكان اسمه عبد الله حمزاً وكان يضحك النبي ﷺ وكان كلما أتى به إليه جلده فأقى به إليه مرة فلعنه رجل فقال النبي ﷺ : « لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله ، وهذا من أجود ما يحتاج به على أن الأمر بقتل الشارب في الثالثة والرابعة مفسوخ لأن هذا أتى به ثلاث مرات ، وقد أعيانا الأئمة الكبار جواب هذا الحديث ، ولكن نسخ الوجوب لا يمنع الجواز ، فيجوز أن يقال : يجوز قتله إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك ، اهـ . وتبعه ابن القيم كما في البذل .

(باب الحدود^(١) كفارة)

(باب^(٢) إقامة الحدود)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قد سبق منه الكلام على ذلك في كتاب الشهادات في د باب شهادة القاذف ، وبسط في هامشه الكلام على ذلك مبسوطاً وزدته بياناً للحل الذي تقدم فيه ، وأيضاً دفعاً لما يشكل على هذا الباب ماسياً قريباً من د باب توبة السارق ، لأن حد السارق داخل في جملة الحدود وهي كفارة عند الإمام البخارى ومن واقعته ، وينافيه الباب الآتى من د باب توبة السارق ؛ ولم يتعرض له أحد من الشراح ، ويمكن التفتى عنه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات والفقير إلى رحمة ربه الكريم أن كفارة الذنوب شيء آخر عند الإمام البخارى ، وقبل شهادة الحدود أمرزائد فوق ذلك ، فجرد التكفير يحصل بالحدود ، وأما قبول شهادته فيتوقف على التوبة ، ويدل على ذلك ما سياتى في آخر الباب الآتى قال أبو عبد الله : إذا تاب السارق بعدما قطع يده قبلت شهادته ، وكذلك كل محدود إذا تاب قبلت شهادته ، ويدل عليه أيضاً ما تقدم في كتاب الشهادات في د باب شهادة القاذف إلخ ، من الأثر الدال على ذلك من أن عمر جلد أبا بكر وغيره ثم استتابه ، وقال من تاب قبلت شهادته ، اهـ . وهذا كله عند الإمام البخارى ، وأما عندنا الحنفية فالحدود ليست بكفارة ولا بمطهرة للذنوب ، والتطهير إنما يحصل بالتوبة ، وأما الحدود فهي زاجرات كما تقدم .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته بياناً أغرض الترجمة عنده ، وهو أن الحدود من حقوق الله تعالى لا من حقوق العباد ، فلا يجوز لأحد أن يشفع فيه ، كما سيئوب البخارى بقوله د باب كراهية الشفاعة في الحد ، ولا يجوز لأحد عفوّه بعد ثبوته ولا الصلح عليها بشيء ، كما تقدم في كتاب الصلح في د باب إذا اضطلحوا على صلح جور فهو مردود ، وأخرج فيه البخارى حديث الصيف الزانى ،

قوله : (وفي كم تقطع ؟ ^(١))

وفي الدر المختار: الحد لمة المنع ، وشرعاً عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً فلا تجوز الشفاعة فيه بعد الوصول للحاكم وليس مطهراً عندنا ، وأجمعوا أنها لا تسقط الحد في الدنيا فلا تعزير حد لعدم تقديره ، ولا قصاص حد لأنه حق المولى ، قال ابن عابدين : قوله حقاً لله لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس من صيانة الأنساب والأموال والعقول والأعراض ، اهـ . وفي نيل المآرب من فقه الحنابلة : وتحرم الشفاعة وقبولها في حد الله سبحانه وتعالى بعد أن يبلغ أى يثبت عند الإمام ، قال في المستوعب : ولا يجوز للإمام أن يقبل شفاعة فيما هو حق لله سبحانه وتعالى من الحدود ولا يعمفو عنه ، وحرمت الشفاعة لكونها طلب فعل يحرم على من طلبه منه ، اهـ . وقال النووي : وقد أجمع العلماء على تحريم الشفاعة في الحد بعد بلوغه إلى الإمام وعلى أنه يحرم التشفيع فيه ، فأما قبل بلوغه إلى الإمام فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر وأذى للناس ، فإن كان لم يشفع فيه ، اهـ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى ذكر في الباب ثلاثة مسائل : الأولى هذه التي ذكرها الشيخ قدس سره ، والثانية ماسياتى من قوله « وقطع على من الكف » والثالثة ماسياتى في أثر قتادة ، أما الأولى وهى التي ذكرها البخارى بقوله « وفي كم تقطع » وهى التي تعرض له الشيخ قدس سره في كلامه ، ذكر فيه في الأوجز عن الزرقاني تبعاً للحافظ قريباً من عشرين مذنباً ، وفي البذل أحد عشر مذنباً ، ومذاهب الائمة الأربعة كما في الأوجز عن فروعهم أن الإمام أحمد اختلفت الروايات عنه كما في الأوجز عن المغنى ، وفي الروض المربع : ويشترط أيضاً أن يكون المسروق نصاباً ، وهواى نصاب السرقة ثلاثة دراهم خالصة أو تخلص من مغشوشة أو ربع دينار أى مثقال وإن لم يضرب أو عرض قيمته كأحدهما

أى ثلاثة دراهم أو ربع دينار ، فلا قطع بسرقة ما دون ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تقطع اليد إلا فى ربع دينار فصاعداً » ، رواه أحمد ومسلم ، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم ، والدينار اثنا عشر درهماً رواه أحمد ، اهـ . ونحو ذلك فى نيل المآرب ، وأما مذهب الشافعى فربع دينار أو ما يبلغ قيمته من فضة أو عرض كما جزم به الحافظ فى الفتح ، وأما مذهب مالك كما فى الأوجز عن الدردير : تقطع بسرقة ربع دينار شرعى أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الغش أو بسرقة ما يساوى ثلاثة دراهم من العروض وغيرها ، والتقويم بالدراهم لا بربع الدينار وهو المشهور ، وأما مذهب الحنفية فهو عشرة دراهم معروف ، انتهى ملخصاً من الأوجز بزيادة من الروض . وفى الهداية : وإذا سرق عشرة دراهم أو ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة ، يعنى أن غير الدراهم يعتبر قيمته بها وإن كان ذهباً ، اهـ . وأما المسألة الثانية وهى محل القطع فذكر الحافظ فيه فى الفتح أربعة مسالك للاختلاف فى حقيقة اليد ، قليل : أولها من المنكب ، وقيل من المرقق ، وقيل من الكوع ، وقيل من أصول الأصابع ، وأخذ بظواهر الأول بعض الخوارج ، ونقل عن سعيد بن المسيب واستفكره جماعة ، والثانى لا نعلم من قال به فى السرقة ، والثالث قول الجمهور ونقل بعضهم فيه الإجماع ، والرابع نقل عن على واستحسنه أبو ثور إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وفى الأوجز : قال الموفق : لا خلاف بين أهل العلم فى أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع ، وفى قراءة ابن مسعود : « فاقطعوا أيماهما » ، وهذا إن كان قراءة وإلا فهو تفسير ، وقد روى عن أبي بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع ولا تخالف لهما فى الصحابة . اهـ . وأما المسألة الثالثة فقد قال الحافظ قوله : « وقال قتادة إلخ » وصله أحد فى تاريخه ، وقد أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فذكر مثل قول الشعبي لا يزداد على ذلك قد أقيم عليه الحد ،

ولما عدل (١) علماؤنا إلى العشرة مع أن في الروايات نصريحاً بكون القطع واجباً في الأقل لقوله عليه السلام : « لا قطع في أقل من عشرة دراهم » ، ولا شك أن الشبهة دارئة (٢) ولا أقل من الشبهة .

وكان ساق بسنده عن الشعبي أنه سئل عن سارق قدم ليقطع فقدم شماله فقطعت فقال : لا يزداد على ذلك ، وأشار المصنف بذكره إلى أن الأصل أن أول شيء يقطع من السارق اليد اليمنى وهو قول الجمهور ، وقد قرأ ابن مسعود « فاقطعوا أيماهما » ، وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن إبراهيم قال : هي قراءة تناهني أصحاب ابن مسعود ، ونقل فيه عياض الإجماع وتعقب ، نعم قد شذ من قال إذا قطع الشمال أجزأت مطلقاً كما هو ظاهر النقل عن قتادة ، وقال مالك إن كان عمداً وجب القصاص على القاطع ووجب قطع اليمن ، وإن كان خطأ وجبت الدية ويجزى عن السارق ، وكذا قال أبو حنيفة ، وعن الشافعي وأحمد قولان ، اهـ . وبسط القسطلاني اختلاف الشافعية فيما بينهم وصاحب الهداية اختلاف الإمام أبي حنيفة وصاحبيه فارجع إليهما لو شئت التفصيل .

(١) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أوردوا على مستدل الحنفية بأن الروايات الصحيحة الصريحة تدل على القطع بسرقة ثلاثة دراهم أو ربع دينار كما بسطها الإمام البخاري في الباب .

(٢) وفي الهداية : ولنا الأخذ بالأكثر في هذا الباب أولى احتيالا لدرء الحد ، وهذا لأن في الأقل شبهة عدم الجنابة وهي دارئة للحد ، وقد تأيد ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم » ، وكتب مولانا عبد الحى في هامشه : قوله « ولنا إلخ » ، يرد عليه أنه كيف يكون الأخذ بالأكثر أولى مع ورود خبر قطع اليد في المجن والخبر مقدم على الرأى ، جوابه إنما لا تقدم الرأى على الخبر ، بل نقول لما وقعت الشبهة ، والحدود تدبرها كان الأخذ بالأكثر أولى ، وتوضيحه أنه لا شك في ثبوت قطع اليد في المجن علـ

عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ومع ذلك فقد أخرج عبدالرزاق في مصنفه عن ابن مسعود مرفوعاً : « لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم ، ومثله روى الطبراني وأحمد في مسنده وإسحق بن راهويه وابن أبي شيبة وغيرهم ، وهذه الأحاديث وإن كان أحادها ضعيفة لكن ضعفها زال بسبب التعاضد والاجتماع فأورثت شبهة في أنه هل يقطع اليد في أقل من عشرة دراهم أم لا ؟ فلذلك قلنا لا تقطع إلا في عشرة دراهم لا في أقل منه اقتداء بقوله عليه الصلاة والسلام : « ادروا الحدود ما استطعتم ، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطيء في المفروخ خير له من أن يخطيء في العقوبة ، أخرجه الحاكم والترمذي ، وأخرج نحوه ابن عدى وغيره ، وبهذا ظهر دفع ما أورد الشافعية علينا من أن حديث قطع الجنب قوى مروي في الصحاح فلا يعارضه حديث « لا تقطع اليد إلا في دينار ، الحديث فالعمل بحديث الصحاح أولى وأحسن ، وجه الدفع أن حديث القطع في الجنب وإن كان قوياً كما بالقطع في أقل من عشرة دراهم ، لكن الحديث الآخر وإن كان ضعيفاً أورث شبهة ، والحدود تدفع حتى الوسع فلذا قلنا بالأخذ بالأكثر ، هذا ما عندي في توضيح المقام ، اهـ . ومال صاحب الفيض إلى أن اختلاف الروايات في ثمن الجنب من ثلاثة دراهم إلى عشرة كان باختلاف الزمان ، ففي ابتداء الزمان كان ثمنه ثلاثة دراهم حين كانوا صغاليك وفي آخر زمانه عليه السلام بلغ إلى عشرة دراهم فلا اختلاف في الروايات ولا اضطراب ولا حاجة إلى القول بالنسخ ، وهذا كالاختلاف في مقدار المهر كان في أول الزمان في زمان شدة الفقر خاتماً من حديد وانتهى في آخره إلى عشرة دراهم .

كتاب المحاربين " إلخ

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعا لما يورد على الإمام البخارى من عدم مناسبة ذكر هذا الكتاب هنا قال الحافظ : كذا هذه الترجمة ثبتت للجميع وهنا وفي كونها في هذا الموضع إشكال وأظنها بما انقلب على الذين نسخوا كتاب البخارى من المسودة ، والذي يظهر لى أن محلها بين كتاب الديات وبين استتابة المرتدين ، وذلك أنها تخللت بين أبواب الحدود فإن المصنف ترجم كتاب الحدود وصدده بحديث " لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، وفيه ذكر السرقة وشرب الخمر ، ثم بدأ بما يتعلق بحد الخمر فى أبواب ثم بالسرقة كذلك ، فالذى يليق أن يثالث بأبواب الزنا على وفق ما جاء فى الحديث الذى صدر به ثم بعد ذلك إما أن يقدم كتاب المحاربين وإما أن يؤخره ، والاولى أن يؤخره ليعقبه باب استتابة المرتدين فإنه يليق أن يكون من جملة أبوابه ، ولم أر من نه على ذلك إلا الكرماني فإنه تعرض لشيء من ذلك فى " باب إثم الزناة ، ولم يستوف كما سأنبه عليه ، ووقع فى رواية الذسنى زيادة قد يرتفع بها الإشكال ، وذلك أنه قال بعد قوله " من أهل الكفر والردة ، فزاده ومن يجب عليه الحد فى الزنا ، فإن كان محفوفاً فكأنه ضم حد الزنا إلى المحاربين لإفضائه إلى القطع فى بعض صورته بخلاف الشرب والسرقة ، وعلى هذا فالاولى أن يبدل لفظ " كتاب ، " باب ، وتكون الأبواب كلها داخلة فى كتاب الحدود ، ام . وتعقب على كلامه العلامة العيني رحمه الله تعالى بقوله : وهذا بعيد جداً ، ثم ذكر المناسبة ما خصه المحبى بقوله المناسبة هنا موجودة ، فإن كتاب الحدود الذى قبله مشتمل على أبواب مشتملة على شرب الخمر والسرقة والزنا ، وهذه معاص داخلة فى محاربة الله ورسوله ، إلى أن

قال : وفيه أبواب لا يتعلق إلا بما يتعلق بالمحاربين ، فحينئذ ذكره بلفظ الكتاب
أولى ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات
أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه أجاد في ذكر هذا الكتاب مهناً ، وهذا من
دقة نظره كما هو دأبه في هذا الكتاب ، وتوضيح ذلك أن العلماء من السلف
والخلف اختلفوا في مصداق هذه الآية ، والجمهور على أنها نزلت في قطاع الطريق
وهم إخوان السرقه ولذا عقبه بأبواب السرقه ، ولكن ميل البخارى إلى أن نزولها
في أهل الكفر والردة فأجاد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه في ذكر مختاره
باللفظ صريحاً بلفظ « كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة » ، وذكره مهناً رعاية
لقول الجمهور لكون قطاع الطريق من إخوان السارقين ، وذكره بلفظ الكتاب
بدل الباب للفرق بين قطاع الطريق والسارقين ، فإنه لو ذكره بلفظ الباب توهم
دخوله في أبواب السرقه المتقدمة ، قال الحافظ : قال ابن بطال ذهب البخارى إلى
أن آية المحاربة نزلت في أهل الكفر والردة وساق حديث العرينين وليس فيه
تصريح بذلك ، ولكن أخرج عبد الرزاق عن قتادة حديث العرينين وفي آخره قال :
« بلقنا أن هذه الآية نزلت فيهم » وإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، الآية ،
وعن قال ذلك الحسن والزهرى وغيرهما ، قال : وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها
نزلت فيمن خرج من المسلمين يسعى في الأرض بالفساد ويقطع الطريق وهو قول
مالك والشافعى والكوفيين ثم قال : ليس هذا منافياً للقول الأول لأنها وإن نزلت
في العرينين بأعيانهم لكن لفظها عام يدخل في معناه كل من فعل مثل فعلهم من
المحاربة والفساد ، قال الحافظ : بل هما متغايران والمرجع إلى تفسير المراد بالمحاربة
فمن حملها على الكفر خص الآية بأهل الكفر ومن حملها على المعصية عم ، ثم نقل
ابن بطال عن إسماعيل القاضى أن ظاهر القرآن وما مضى عليه عمل المسلمين يدل على أن
الحدود المذكورة في هذه الآية نزلت في المسلمين ، وأما الكفار فقد نزل فيهم « فإذا لقيتم

(باب الرجم^(١) بالبلاط)

الذين كفروا فضرب الرقاب، الآية، فكان حكمهم خارجاً عن ذلك، وقال تعالى في آية المحاربة «إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، وهي دالة على أن من تاب من المحاربين يسقط عنه الطلب بما ذكر بما جناه فيها، ولو كانت الآية في الكافر لنفعته المحاربة، ولكان إذا أحدثت الحاربة مع كفره اكتفينا بما ذكر في الآية، وسلم من القتل إلى آخر ما بسط، وقال الشيخ في البذل: قال ابن جرير واختلف أهل العلم في المستحق اسم المحارب لله ورسوله الذي يلزمه حكم هذه، فقال بعضهم: هو اللص الذي يقطع الطريق، وهو عطاء الخراساني وقتادة، وقال آخرون هو اللص المجاهر بصوصيته المكاث في المصر وغيره، وعن قال ذلك الأوزاعي، وقال مالك ابن أنس: من حمل السلاح على المسلمين في مصر أو خلاه، فكان ذلك منه على غير ثائرة كانت بينهم ولا دخل ولا عداوة، قاطعاً للسبيل والطريق والديار، محتفياً لهم بسلاحه قتل أحداً منهم قتله الإمام كقتله المحارب، وقال آخرون: المحارب هو قاطع الطريق، فأما المكابر في الأمصار فليس بالمحارب الذي له حكم المحاربين، وعن قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه، انتهى مختصراً. وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أشد البسط، وذكر فيه أن في آية الحاربة ثلاثة مسائل خلافية الأولى: أنها في الكفرة أو في المسلمين، الثانية: في تعريف المحارب، الثالثة: أن الأحكام الأربعة في الآية على التأخير أو على التوقيع؟ فارجع إليه لو شئت التفصيل.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره، وزدته دفعاً لما أوردوا على الإمام البخاري في تبويب هذه الترجمة، قال الحافظ: وقد استشكل ابن بطال هذه الترجمة فقال: البلاط وغيره في ذلك سواء، وأجاب ابن المنير بأنه أراد أن ينبه على أن الرجم لا يختص بمكان معين للأمر بالرجم بالمصل تارة وبالبلاط أخرى، قال: ويحتمل أنه أراد أن ينبه على أنه لا يشترط الحذف في الحذف الثاني الحذف فيه

(باب^(١) رجم الحبلى)

وهذا جزم ابن القيم وقال: أراد رد رواية بشير بن المهاجر عن أبي بريدة(*) عن أبيه أن النبي ﷺ أمر لحفرت لماعز بن مالك حفرة فرجم فيها، أخرجه مسلم وهو وهم سرى من قصة الغامدية إلى قصة ما عز، قال الحافظ: ويحتمل أن يكون أراد أن يذبح على أن المكان الذى يجاور المسجد لا يعطى له حكم المسجد فى الاحترام، لأن البلاط المشار إليه موضع كان مجاوراً للمسجد النبوى، ومع ذلك أمر بالرجم عنده، انتهى مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى أشار بذلك إلى أن حد الزنا يذبح له الإشاعة والتشهير، ولذا قال عز اسمه: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»، فكأنه ذكر ذلك تنبيهاً واحتراساً عما تقدم من «باب من أمر بضرب الحد فى البيت»، أن حد الزنا ليس بداخل فى ذلك، فإن النبي ﷺ أمر بضرب النعمان بن كان فى البيت فى حد الشرب، وأمر ههنا بإخراج المرجوم إلى البلاط، وبسط فى الأوجز فى تفسير قوله تعالى: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»، واختلافهم فى عدد الطائفة، وفيه قال الجصاص فى أحكام القرآن بعد ذكر الأقوال المختلفة قال أبو بكر: يشبه أن المعنى فى حضور الطائفة ما قاله قتادة أنه عظة وعبرة لهم فيكون زجراً له عن العود إلى مثله وردعاً لغيره عن إتيان مثله، والأولى أن تكون الطائفة جماعة يستفيض الخبر بها ويشيع فيردع الناس عن مثله، لأن الحدود موضوعة للزجر والردع، اهـ. ويستنبط ما اخترته مما أفاده مولانا محمد حسن المكي فى تقريره فى إقامة حد الخمر فى البيت قوله «فى البيت»، بخلاف حد الزنا، فإنه لا يكون إلا فى المجمع العام، وكذلك حد الشرب بعد الإجماع عليه بخلاف ما قبل الإجماع، فإنه يكفى فيه فى البيت كما قال فى الكتاب.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره العزيز، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله ابن بريدة ١٢ ز.

(هل لك في فلان) أى هل (١) لك رأى في تعزيره وتأديبه .

رجمة البخارى أنه لا يثبت بالحديث ، فإن الثابت بالحديث الرجم بالحبل الآتى ، قول عمر ، وأما رجم الحبل فلا يثبت بالحديث ، وأيضاً المسألة إجماعية ، قال الحافظ : قال الإسماعيلى يريد إذا حبلت من زنا على الإحصان ثم وضعت ، أما وهى حبل فلا ترجم حتى تضع ، وقال ابن بطال : معنى الترجمة هل يجب على الحبل رجم أولاً ؟ وقد استقر الإجماع على أنها لا ترجم حتى تضع ، قال النووى : كذا لو كان حدها الجلد لا تجلد حتى تضع ، وكذا من وجب عليها قصاص وهى حامل لا يقتص منها حتى تضع بالإجماع فى كل ذلك ، اهـ . وفى الأوجز قال الموفق : لا يقيم الحد على حامل ، سواء كان الحمل من زنا أو غيره ، لانعلم فيه خلافاً ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم ، اهـ . ويمكن التفصلى عن الإمام البخارى أنه لم يرد رجمها حالة الحمل بل أراد الرجم بحبل الزنا ، وإليه أشار العلامة العيني قوله : باب رجم الحبل من الزنا الخ ، أى هذا باب فى بيان رجم المرأة التى حبلت من الزنا إذا أحضنت أى تزوجت ، وقد مر نحوه عن الإسماعيلى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معناه واضح ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « هل لك فى فلان ؟ » لم أقف على اسمه ، ووقع فى رواية ابن إسحق أن من قال ذلك كان أكثر من واحد ، ولفظه أن رجلين من الانصار ذكرا بيعة أبى بكر ، وقوله « لقد بايعت فلانا » هو طلحة بن عبيد الله أخرجه البزار من طريق أبى معشر عن زيد بن أسلم عن أبيه ، وعن عمير مولى غفرة قال : قدم على أبى بكر مال فذكر قصة طويلة فى قسم النبوة ثم قال : حتى إذا كان من آخر السنة التى حج فيها عمر ، قال بعض الناس : لو قد مات أمير المؤمنين ، أقننا فلاناً - يعنون طلحة بن عبيد الله - ونقل ابن بطال عن المهلب أن الذين عنوا أنهم يبايعونه رجل من الانصار ولم يذكر مستنده فى ذلك ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله « فى فلان » لم يسم يقول : لو قد مات عمر رضى الله تعالى عنه لقد بايعت فلاناً ، قال فى المقدمة فى مسند البزار

قوله : (يريدون أن يعصبوهم^(١) أمورهم) ومنها الخلافة ، وغصبها منهم إقامة الخليفة من غير مشورة منهم أو استخلاف من أميرهم .

والجمعديات بإسناد ضعيف : إن المراد بالذى يبايع له طلحة بن عبيد الله ولم يسم القاتل ولا الناقل ، قال : ثم وجدته في الانساب للبلاذرى بإسناد قوى من رواية هشام بن يوسف عن معمر عن الزهرى بالإسناد المذكور في الاصل ، ولفظه قال عمر : « بلغنى أن الزبير قال : لو قد مات عمر لباعنا علينا الحديث ، وهذا أصح ، ثم ذكر القسطلانى عن الشرح ما تقدم في كلام الفتح قريباً من قوله « لقد بايعت فلانا ، - أى طلحة بن عبيد الله - إلى قوله ولم يذكر مستنده ثم قال : وأبدى الكرماني سؤالاً ههنا فقال : فإن قلت « لو » حرف لازم أن يدخل على الفعل ، وههنا دخل على الحرف ؟ وأجاب بأن « قد » ههنا في تقدير الفعل ، إذ معناه لو تحقق موته أو « قد » مقحم ، اهـ .

(١) قال الحافظ : كذا في رواية الجمع بغين معجمة وصاد مهملة ، وفي رواية مالك يعصبوهم بزيادة مشاة بعد الغين المعجمة ، وحكى ابن التين أنه روى بالعين المهملة وضم أوله : من أعضب أى صار لاناصرله ، والمعصوب الضعيف ، والمعنى أنهم يغلبون على الأمر ، فيضعف لضعفهم ، والاول أولى ، والمراد أنهم يشبون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة ، وقد وقع ذلك بعد على وفق ما حذره عمر رضى الله تعالى عنه ، اهـ . وقال القسطلانى تبعاً للعنى : بفتح التحتية وسكون الغين المعجمة وكسر الصاد المهملة منصوب ، لحذف النون ، وفي رواية مالك يعصبوهم بزيادة تاء الافتعال ، ويروى أن يعصبونهم بالنون بعد الواو ، وهى لغة كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح ، بالرفع وهو تشبيههم « أن » بما المصدرية فلا ينضون بها ، أى الذين يقصدون أموراً ليست من وظائفهم ولا مرتبتهم فيريدون أن يباشروها بالظلم والغصب ، ولابى ذر عن الكشميهنى : أن يعصبوهم بالعين المهملة والضاد

قوله : (لا تطردني ^(١)) إلخ) وهذا مقدمة لما هو بصدده ، فإن استنابة الرجل واستخلافه من غير مشورة من المؤمنين لإطراء له وبجائزة من حده ، فلما نهى النبي ﷺ من الإطراء في حقه ، وهو أهل لكل منقبة جميلة ، فكيف بمن يطرى أحداً ممن ليس بمثابة من تلك الصفات .

قوله : (وليس منكم) تنبيه ^(٢) على بعض أسباب الوقاية عن الشر بعد تسليم أنه لوقوعه فلتة كان مظنة الشر أيضاً ، فكيف لا تكون مبايعة غيره إذا وقعت فلتة سبياً للشر .

المعجمة وفتح أوله ، اه . وما في القسطلاني عن الكشميني بالضاد المعجمة وفتح أوله مخالف لما في العيني إذ قال بضم أوله وكذا تقدم عن الفتح .

(١) وهكذا في تقرير المسكي إذ قال : قوله « لا تطردني إلخ » كذلك أنتم لا تطروا طلحة ، بأن يزيدوه على عثمان رضي الله عنه وعلى رضي الله عنه ، قوله « وسمعت يعني أن فلتة أبي بكر أيضاً كان شراً في الجملة ، لكنه وفي شرها لما له من كرامة عند الله ، قوله « ثم بايعته الانصار ثم قيل : إن علياً والزيير لم يحضرا ، وكانا كل واحد منهما يتمنى الخلافة لنفسه ، كما أن سعداً يتمناها ، فلذلك تخلفا فدعيا الزبير أولاً فبايع ثم جاء علي فبايع ، أما سعد فقد فقد من ذلك اليوم حتى سمعوا قائلاً يقول : قد قتلناه ، علي وفق ما أخبر به عمر بقوله « قتله الله ، فكان قتله تطهيراً من الله تعالى عن لئيم المخالفة من بيعة أبي بكر رضي الله تعالى عنه . اه .

(٢) تقدم قريباً ما في تقرير المسكي مما يتعلق بذلك وفي تقريره الآخر قوله : « وفي شرها » يعني لا شك أن البيعة بغتة أي من غير مشورة لا يخلو عن الشر ، لكن بيعة أبي بكر وقانا الله من شرها وأتمها بفضلها ، فلا يقاس عليه غيره لأنه ليس منكم من تقطع الأعناق إليه ، أي تقطع أعناق الإبل بالسير إليه أو أعناق الرجال بالإطاعة والانقياد إليه ، وعلى هذا التقدير المراد بالقطع معناه المجازي أي التواضع ، اه .

(قوله تغرة أن يقتلا) علة (١) للمتابعة، أى ليس يسوغ لكم أن تتابعوه فى ذلك خشية أن يقتلا، وحاصله أنه لا ينبغي لكم أن تخافوا على أنفسهما فتتابعوه صوتاً لهما من القتل، إذ لا شك أن الناس إذا خالفوهما وبايعوا آخر يكون ذلك سبباً لقتل هذين: التابع والمتبوع، فحاصل قول عمر رضى الله عنه إنه ليس لكم إفساد

(١) وهكذا فى تقرير اللاهورى إذ قال: قوله «تغرة أن يقتلا» تغرة مفعول له للنفي فى فلا يتابع، فالمعنى لا يتابعهم أحد لغرض أنه لو يتبعهم أهلهم يقتلون، فإذا تبعهم وكثر الناس آمنوا، انتهى. وهو كلام يحمل يوضحه كلام الشيخ فى اللامع، وفى تقرير المسكى قوله «تغرة أن يقتلا» علة للنفي وهو قوله «يتابع» لا للنفي، يعنى مخافة أن يقتل الناس المبايع ومتابعه لو لم يتابعهما، يعنى لا يتابعا متابعة يكون لأجل هذه المخالفة، أى مخافة قتل الناس لهم على تقدير عدم المتابعة لهما، انتهى. وقال الكرماني: التغرة بالمعجمة يقال غرر بنفسه تغريراً وتغرة إذا عرضها للهلكة، أى لأن ذلك تغير لأنفسهما بالقتل، أى إذا فعل ذلك فقد غرر بنفسه ونفس صاحبه وعرضهما للقتل، انتهى. وهكذا فى الفتح وكلامه أوضح من كلام الكرماني إذ قال بشاة مفتوحة وغين معجمة مكسورة وراء ثقيلة بعدها هاء تأنيث أى حذراً من القتل، وهو مصدر من غررته تغريراً أو تغرة، والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل، انتهى. وقال العيني: وفى الكلام مضاف محذوف تقديره خوف تغرة أن يقتلا، أى خوف وقوعهما فى القتل لحذف المضاف الذى هو الخوف، وأقيم المضاف إليه الذى هو تغرة مقامه، وانتصب على أنه مفعول له، انتهى. وفى المجموع عن النهاية ومنه أيما رجل بايع آخر فإنه لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا، التغرة مصدر غررته إذا ألقىته فى الغرر، وأن يقتلا مفعول له بحذف مضاف أى خوف وقوعهما فى القتل، أو بدل من تغرة، أو مضاف إليه يعنى أن حق البيعة أن يقع صادرة عن المشورة والاتفاق، فإذا استبد اثنان فبايع أحدهما الآخر فهو تظاهر منهما بشق العصا وإطراح الجماعة، فإن عقد لأحد

أموركم صونا لها فإنه لا بأس في قتلهما، فإنه أهون من أن تحتل أمور العالم بالمباينة على يد من ليس بمستأهل له .

بيعة فلا يكون المعقود له واحداً منهما وليكونا معزولين من طائفة تتفق على تمييز الإمام منها ، لأنه إن عقد لواحد منهما وقد ارتكبا تلك الفعل الشنيعة التي أحفظت الجماعة من التهاون بهم والاستغناء عن رأيهم لم يؤمن أن يقتلا (ج) خوف مفعول له أو بدل من تغرة ومن إضافة (*) إليه ، فكذلك مكر الليل والنهار ، وغ ، أين (**) لم يؤمر واحد منهما بتغيير أيدم المؤمر منهما حذار أن يقتلا ، انتهى ما في المجمع . وقد عرفت أن كلام الشراح في ذلك يحمل لم يتضح لي منه معنى واضح ، وما أفاده الشيخ قدس سره معناه واضح ، وحاصله أن قوله تغرة علة للنبذ وهو المتابعة والمعنى كما أرضه الشيخ قدس سره : من بايع رجلاً بغير مشورة من المسلمين ، فظاهر أنهما لو لم يتابعا ولم يوافقا على ذلك لقتلا ، نعم لو تابعا على ذلك لسلبا عن القتل والهلاك ألبتة ، فيقول عمر رضي الله تعالى عنه : لا يذبح للمسلمين أن يتابعوهما على ذلك خشية أن يقتلا ، أي صونا لأنفسهما عن القتل ، لأن هلاكهما أهون من اتفاق المسلمين على مباينة رجل ليس بمستأهل لذلك ، ويستأنس هذا المعنى بما في لسان العرب بعد ذكر قول ابن الأثير مفصلاً الذي تقدم في كلام صاحب المجمع مختصراً فقال : هذا قول ابن الأثير وهو مختصر قول الأزهري فإنه يقول لا يبايع الرجل إلا بعد مشاورة الملائ من أشراف الناس واتفاقهم ، ثم قال : ومن بايع رجلاً عن غير اتفاق من الملائ لم يؤمر واحد منهما تغرة بمكر المؤمر منهما لئلا يقتلا أو أحدهما ، ونصب تغرة لأنه مفعول له ، وقوله أن يقتلا أي حذار أن يقتلا وكراهة أن يقتلا ، وقال الأزهري وما علمت أحداً فسر من حديث عمر رضي الله تعالى عنه ما فسرتة

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

(**) كذا في الأصل والظاهر بدله أي ١٢ ز .

(لا عليكم ألا تقربوهم) وكأنهما (١) استبعدا من الانصار أن يتقادوا لها فيما يأمرانهم ، أى الشيخين فيذهب سعيهما هدرآ ،
(وكنتم أدارى (٢) منه بعض الحد) أى كنت (٣) أخذ سورة أبى بكر وفورته

فافهمه ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن قول عمر فلا يسابع هو ولا الذى تابعه تحذير للناس وتهديد لهم عن ذلك الفعل ، أى المتابعة لها ، أو دعاء عليهما فى أن لا يبايعهما أحد ، وأما قوله تفرقة حال عنهما أى حال كونهما معرضين لأنفسهما فى الهلاك بأن يقتلا ، فهذا اللفظ أى تفرقة تنبيه لها من عمر على أنهما يقتلان - لا محالة .

(١) وفى تقرير المسكى قوله «قال أين لىخ» بيان لقوله فذكرا ماتا مآلاً عليه القوم أى الانصار فقالا : لا عليكم يعنى لا فائدة فى مجيئكم إليهم ، لأنهم لا يستمعون لكم فى هذا الامر فلم يجيبون إليهم ؟ اقضوا أمركم ، يعنى اقضوا أمر خلافتكم بينكم فلا تذهبوا إليهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله لقينا رجلاً صالحان فى رواية معمر عن ابن شهاب - شهدا بدرآ ، وفى رواية ابن إسحق رجلاً صدق عويم بن ساعدة ومعن بن عدى كذا أدرج تسميتهما ، وبين مالك أنه قول عروة ولفظه قال ابن شهاب أخبرنى عروة أنهما معن بن عدى وعويم بن ساعدة إلى آخر ما بسط فى بيان اسميهما ، وقوله (ماتاً مآلاً) بفتح اللام والهمز ، أى اتفق وفى رواية مالك الذى صنع القوم أى من اتفاهم على أن يبايعوا لسعد بن عبادة قوله «لا عليكم أن لا تقربوهم» لا بعد وأن ، زائدة ، قوله «اقضوا أمركم» فى رواية سفيان امهلوا حتى تقضوا أمركم ، ويؤخذ من هذا أن الانصار كلها لم تجتمع على سعد بن عبادة ، انتهى .

(٢) قال القسطلانى قوله «كنت أدارى» بضم الهمزة وكسر الراء ، بعدها تحية وللأسبلى أدارى بالهمز أدافع ، اهـ .

(٣) وفى تقرير المسكى قوله «وكنتم أدارى» لىخ ، تمهيد إلى قوله «فكرهت لىخ» يعنى حال أين بودكه من دفع ميكردم از أبى بكر رضى الله تعالى عنه بعض تيزى وغضب

في هذه المحاورات والخطابات ، فكرهت أن أكرن أنا السبب لسخطه وغضبه ، وكان عمر رضى الله عنه ظن في نفسه أن أبا بكر لعله يتكلم في خطبته بشيء مما يحفظ الانصار ويشق عليهم فيفوت المقصود ، وكان ظنه هذا لما يرى من شدة مودة أبي بكر رضى الله عنه ، غير أن أبا بكر لم يتكلم فيها بشيء مما كان يخافه عمر رضى الله عنه ، وهذا هو المراد بقول عمر : فكان هو أحلم مني وأوقر .

قوله : (ولما والله ما وجدنا إلخ) وأوضح معاني (١) هذه العبارة عندى أنه قصد

أورا يعنى هرگاه كه كسى أورد در غضب بيا ورد من أورا سخنها مى كردم وبصبرى آورم تا آنكه غضب أوفرا ر شده فكرهت يعنى كنت أدارى غضبه ولو قدمت مقاتلى بين يديه تخفت أن أغضبه بتقدى وهذا قلب ما كنت عليه فلذلك تركت مقاتلى ولم أقدمها بين يديه حتى تكلم هو بنفسه ، قوله في بديهته أى في كلامه الظاهرى فقال أى فقال فيما قال نعم : إن ما ذكرتم فيكم من خير فأتتم له أهل ، لكن أمر الخلافة أهله القريش لا غير ، قوله ودارأ وهى مكة ، قوله هذين الرجلين أى عمرو أبوعبيدة ، انتهى ما في تقرير المسكى .

(١) اختلفت الشراح في معنى هذا الكلام كما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله وأوضح معاني هذه العبارة إلخ ، وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ في الفتح إذ قال : قوله «ولما والله ما وجدنا فيما حضرنا» بصيغة الفعل الماضى ، وقوله من أمر في موضع المفعول أى حضرنا في تلك الحالة أموراً فما وجدنا فيها أقوى من سابقة أبي بكر والأمور التى حضرت حينئذ الاشتغال بالمشاورة واستيعاب من يكون أهلاً لذلك وجعل بعض الشراح منها الاشتغال بتجهيز النبي ﷺ ودفعه ، وهو محتمل لكن ليس في سياق القصة إشمار به بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف ، انتهى . قال القسطلانى : قوله «فما حضرنا إلخ» بسكون الراء ، قال البكرمانى وتبعه البرماوى والعيني : أى من دفن رسول الله ﷺ من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر رضى الله تعالى عنه ، لأن إهمال أمر المبايعة كان يودى إلى الفساد الكلى ، وأما دفعه ﷺ فكان

أنه لم يكن شيء أحسن وأحزم إذ ذاك من مبايعته فيكون قوله خشينا^(١)، منزلة الوجه والعلة لذلك .

(باب^(٢) من أمر غير الإمام)

العباس وعلى وطائفة مباشرين لذلك ، وقال في الفتح : فذكر قول الحافظ المذكور ولم يتعرض العيني لقول الحافظ لاتقريراً ولا ترديداً، بل اقتصر على قول الكرماني .

(١) كما تقدمت الإشارة إليه في كلام الحافظ ؛ وأوضح منه ما في القسطلاني إذ قاله : لكن ليس في سياق القصة إشعار به ، بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف وهو قوله « خشينا إلخ » .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للإشكاليين في الباب الأول في سياق ترجمة البخاري فقد قال الكرماني وتبعه غيره الأولى أن يقال « باب من أمره الإمام » ، وغائباً ، حال عن فاعل الإقامة وهو الغير ، ويحتمل أن يكون حالاً عن الحدود والمقام عليه ، وفي عبارته تعجرف ، انتهى . وقال القسطلاني : الأوجه كما نبه عليه في الكواكب أن يقول من أمره الإمام ، ثم حكى عن البرماوى أنه لا عجرفة فيه ، وبسط كلامه ، والإشكال الثاني ما ذكره الحافظ بقوله : قال ابن بطال : قد ترجم بعد يعنى في آخر أبواب الحدود هل يأمر الإمام رجلاً فيضرب الحد غائباً عنه ، ومعنى الترجمتين واحد ، كذا قال ، ويظهر لى أن بينهما تغايراً من جهة أن قوله في الأول « غائباً عنه » ، حال من المأمور وهو الذى يقيم الحد ، وفي الآخر حال من الذى يقام عليه الحد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أنهم أوردوا بحديث الباب على الخنفية في قولهم بوجوب حضور الإمام في الحد ، وتقدم الكلام عليه في كتاب الوكالة في « باب الوكالة في الحدود » ، فارجع إليه لو نشئت .

قوله : (إلا أن يكون كما قال) إنما كرر هذه (١) اللفظة مع أن قوله وهو برىء منه كان كافياً في أداء هذا المعنى ، إشارة إلى أنه إن قذفه وكان بريئاً عند القاذف ولم يكن بريئاً بحسب الواقع ، بل كان كما قال لم يحد قاذفه يوم القيامة لأنه

(١) نه در شنيدن قدس سره ما أدق نظره ، وقد أجاد فيما قال وهو واضح ، وقال القاري : قوله وهو برىء ، أى في نفس الأمر بما قال أى سيده في حقه (جلد) بصيغة المجهول (يوم القيامة) أى حداً كما في رواية ، إلا أن يكون أى العبد كما قال أى كما قاله السيد في الواقع ولم يكن بريئاً فإنه لا يجلد لكونه صادقاً في نفس الأمر ، وهو تصريح بما علم ضمناً وهو استثناء منقطع ، قال الطيبي رحمه الله : الاستثناء مشكل لأن قوله وهو برىء يأباه ، اللهم إلا أن يؤل قوله وهو برىء ، أى يعتقد أو يظن براءته ، ويكون العبد كما قال في قذفه لا ما اعتقده لحيث لا يجلد لكونه صادقاً فيه ، انتهى مختصراً . وذكر في حديث الباب في الكوكب قوله : « أقام الله عليه الحد يوم القيامة » وبذلك يعلم أن الحد لا يقام على من قذف بملوكة ، وفي هامشه قال الحافظ : قال المهلب : أجمعوا على أن الحر إذا قذف عبداً لم يجب عليه الحد ، ودل هذا الحديث على ذلك ، لأنه لو وجب على السيد أن يجلد في قذف عبده ، في الدنيا لذكره كما ذكره في الآخرة ، وإنما خص ذلك بالآخرة تمييزاً للأحرار من المملوكين ، فأما في الآخرة فإن ملكهم يزول عنهم ، ويتكافأون في الحدود ويقتص لكل منهم ولا مفاضلة حينئذ إلا بالتقوى ، قال الحافظ : في نقل الإجماع نظر ، ثم حكى الاختلاف في قذف أم الولد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب « باب قذف العبد » قال الحافظ : أى الأرقاء عبر بالعبد اتباعاً للفظ الخبر ، وحكم الأمة والعبد في ذلك سواء ، والمراد بلفظ الترجمة الإضافة للمفعول بدليل ما تضمنه حديث الباب ، ويحتمل إرادة الإضافة للفاعل ، والحكم فيه أن على العبد إذا قذف نصف ما على الحر ذكر أكان أو أنثى وهذا قول الجمهور ، وعن عمر بن عبد العزيز والزهري

وإن كان بريئاً عنده إلا أنه كان بحسب نفس الامر حقيقة لما قيل فيه ، فلا مؤاخذه على من قذفه .

وطائفة يسيرة والأوزاعي وأهل الظاهر : حده ثمانون وخالفهم ابن حزم فوافق الجمهور ، اهـ . وأما إذا قذف عبداً فلا حد عليه عند الجمهور والائمة الاربعة ، ففي الأوجز عن المغنى أجمع العلماء على وجوب الحد على من قذف المحصن إذا كان مكلفاً ، وشرائط الإحصان الذى يجب الحد بقذف صاحبه خمسة : العقل والحرية والإسلام والعفة عن الزنا ، وأن يكون كبيراً يجمع مثله ، وبه يقول جماعة العلماء قديماً وحديثاً ، سوى ما روى عن داود أنه أوجب الحد على قاذف العبد إلى آخر ما قال ، وبما يجب التنبيه عليه أن ما فى تقرير اللاهورى من قوله فلا حد إذا قذف عبده ، وأما إذا قذف عبد غيره لحد ، اهـ . تحريف من الناسخ فإن الحكم فى عبده وعبد غيره سواء .

كتاب الديات^(١) إلخ

حتى الناس جميعاً لأن (٢) قتل النفس الواحدة كثيراً ما يكون سبباً لهلاك نفوس كثيرة فكان لإحيائه لذلك الواحد سبباً لحياة تلك الأنفس بأسرها .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لدفع إيرادات ترد على الإمام البخارى كما ستأتى ، قال الحافظ : الديات بتخفيف التحتانية جمع دية ، مثل عدات وعدة تقول : ودى القتل يديه إذا أعطى وليه ديته وهو ما جعل فى مقابلة النفس ، وأورد البخارى تحت هذه الترجمة ما يتعلق بالقصاص ، لأن كل ما يجب فيه القصاص يجوز العفو عنه على مال فتكون الدية أشمل ، وترجم غيره كتاب القصاص وأدخل تحته الديات بناء على أن القصاص هو الأصل فى العمد ، اهـ . ويمكن أن يوجه أن الإمام البخارى ترجم بكتاب الديات والقصاص معاً ، أما الأول فنصاً ، وأما الثانى فإشارة الآية ، فإن موجب القتل العمد القصاص ، فلا إشكال بالتراجم الآية المتعلقة بالقصاص فى هذا الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ظاهر وتقدم شئ من الكلام على هذه الآية بنوع آخر فى كتاب التفسير تحت هذه الآية ، وقال صاحب الجمل فى قوله تعالى : ولكم فى القصاص حياة ، بيان لمحاسن الحكم المذكور على وجه يديع لاتال غايته . ونكر الحياة ليدل على أن فى هذا الجنس نوعاً من الحياة عظيماً لا يبلغه الوصف ، وذلك لأنهم كانوا يقتلون الجماعة بالواحد فتشتت الفتنة بينهم ، وفى شرع القصاص سلامة من هذا كله ، اهـ . وقال الرازى فى تفسيره فى مسائل هذه الآية إن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحارجة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس ، اهـ .

(باب سؤال^(١) القتال إلخ)(باب إذا قتل^(٢) بحجر)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لبيان غرض الإمام البخارى لانه لم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى به بتلك الترجمة على الفرق بين الحدود والقصاص بأنه لا يذبحى التجسس فى الاول ، بل يستحب الستر لقوله عليه السلام كُزال فى قصة ماعز : « لو سترته بشوك كان خيراً لك ، كما فى المشكاة برواية أبى داود ، ولفظ مالك فى الموطأ : « لو سترته بردائك ، والدرء بالشبهات كما فى قوله عليه السلام : « إدروا الحدود ما استطعتم ، حتى يستحب فيه التلقين كما فى قوله عليه السلام لماعز رضى الله تعالى عنه : « لعلك قبلت أو غزرت ، وغير ذلك من الروايات ، فى ذلك ، بخلاف القصاص فإنه يذبحى التجسس فيه حتى قالوا فى القسامة : إن من نكل عن اليمين يحبس حتى يقر أو يموت فى السجن كما فى الاوجز عن الدردير والهداية ، ووجه الفرق بينهما ظاهر من أن الحدود من حقوق الله تعالى ، والقصاص من حقوق العباد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخارى من تكرار الترجمة ، لانه سيأتى قريباً « باب من أقاد بحجر ، ومؤداهما واحد ، ولم يتعرض لدفع ذلك أحد من الشراح ، بل قال القسطلانى فى الباب الاول ملخصاً لكلام العيني : أى هذا « باب إذا قتل شخص شخصاً بحجر أو بمصاهل يقتل بما قتل به أو بالسيف ؟ » . وهذا المعنى عندى هو مؤدى الباب الآتى فتكون الترجمة الآتية مكررة ، لانه ليس لها معنى غير هذا ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا فى الترجمة الآتية بشيء ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن مؤدى الترجمتين مسألان شمرتان خلافتان بين الأئمة ، أما هذه الترجمة فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بها

(باب إذا أقر^(١) بالقتل مرة)

إلى خلافة شهيرة وهي أنواع القتل، وهي ثلاثة عند الجمهور : العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، وفي الأول : القصاص على الاختلاف بينهم في أن القصاص هو الأصل أو أحد الأمرين من القصاص والدية ، وفي الثانية : الدية المظلمة ، وفي الثالثة : الدية الغير المظلمة ، وهو مذهب الأئمة الثلاثة أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأتباعهم ، وأما عند الإمام مالك فالقتل عنده نوعان فقط : العمد والخطأ ، وشبه العمد ليس بشيء عنده داخل في العمد وموجبه القصاص ، وأما قتل الخطأ فوجبه الدية ، فالظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بهذه الترجمة إلى هذه المسألة ، ومال إلى مسلك الإمام مالك ، ولذا ترجم بقوله « باب إذا قتل بحجر أو عصا ، قال العيني : جواب إذا محذوف تقديره يقتل بما قتل به ، وإنما قدرنا هكذا وإن كان يحتمل أن يقال : لا يقتل إلا بالسيف موافقة لحديث الباب ، ولم يذكره على عادته اكتفاء بحديث الباب ، اهـ . وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز ، وأما مؤدى الترجمة الآتية فمسألة أخرى أيضاً خلافة شهيرة مبسطة في الأوجز وهي أن من قتل أحداً بغير سيف يستوفى القصاص بمثل فعله عند مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة : لا قود إلا بالسيف ، وعن أحمد روايتان كاللذهبين ، ومستدل الحنفية قوله « لا قود إلا بالسيف » قال الزيلعي : روى ذلك من حديث أبي بكرة ومن حديث ابن مسعود ومن حديث أبي هريرة ومن حديث علي ، وبسط الكلام على تخريجها الزيلعي ، انتهى من الأوجز مختصراً . ويؤيد ما اخترته من توجيه الترجمتين سياق الترجمتين : إذ بوب الأول بقوله « إذا قتل إلخ » ، والثاني بقوله « من أقاد بحجر إلخ » .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة وتعرض له في تقرير الشيخ اللاهوري كما سيأتي قريباً ، وما يظهر من كلام الشراح قاطبة أنه رد على الكوفيين القائلين باشتراط الإقرار في القتل مرتين بخلاف

(باب القصاص بين الرجال إلخ)

[يباض (١)]

الجمهور إذا اكتفوا بالإقرار مرة ، قال الحافظ : في حديث أنس حجة للجمهور في أنه لا يشترط في الإقرار بالقتل أن يتكرر ، وهو مأخوذ من إطلاق قوله ، فأخذ اليهودى فاعترف ، فإنه لم يذكر فيه عدداً والأصل عدمه ، وذهب الكوفيون إلى اشتراط تكرار الإقرار بالقتل مرتين ، قياساً على اشتراط تكرار الإقرار بالزنا أربعاً تبعاً لعدد الشهود في الموضعين ، اهـ . وهكذا في العيني عن التوضيح إذ قال : فيه حجة على الكوفيين في قولهم : لا بد من الإقرار مرتين ، وهو خلاف الحديث لأنه لم يذكر فيه أن اليهودى أقر أكثر من مرة واحدة ، ولو كان فيه حد معلوم لبيته ، وبه قال مالك والشافعى ، انتهى . قلت : اشتراط الكوفيين مرتين في الإقرار قياس على اشتراط الأربعة في الزنا ومطلق الاعتراف لا ينحصر على المرة ، انتهى ما في العيني . قلت العجب من العلامة العيني : كيف أيد قول الكوفيين بغير تذييه ، على أن هذا مذهب غير الحنفية من الكوفيين ، فإن مذهب الحنفية الاكتفاء بالإقرار مرة كجمهور ، ففي تقرير اللاهورى إذ قال : باب إذا أقر بالقتل مرة يقتص عندنا بإقراره مرة ، وشرط بعض الكوفيين غير الحنفية الإقرار مرتين ، اهـ . وبه جزم صاحب الفيض إذ قال : قوله : باب إذا أقر بالقتل مرة ، وهكذا عندنا الإقرار مرة يكفي وليس الإقرار فيه كالإقرار في الزنا .

(١) يباض في الأصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك في التقارير الأخر من المسكى واللاهورى إلا ما في تقرير واحد من المسكى إذ قال : قوله في الجراحات : قلنا قد اضطربت الروايات فيه فرجعنا سقوط القصاص فيما دون النفس بالقياس انتهى . وامل الشيخ قدس سره أراد التذييه على الاختلاف فيما بينهم في القصاص بين الجراحات بين الرجال والنساء فإن المسألة خلافية شهيرة ، قال العيني : أى هذا . باب في بيان وجوب القصاص إلخ ، والجراحات جمع جراحة ، ووجوب القصاص في ذلك قول الثورى والأوزاعى ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة :

(باب إذا مات " في الزحام)

لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس من الجراح ، لأن المساواة معتبرة في النفس دون الأطراف ، ألا ترى أن اليد الصحيحة لا تؤخذ بيد سلاء ، والنفس الصحيحة تؤخذ بالمريضة ، اهـ . وفي الأوجز قال الموقق : كل شخصين جرى بينهما القصاص في النفس جرى القصاص بينهما في الأطراف ، ومن لا يقتل بقتله لا يقطع طرفه بطرفه ، وبهذا قال مالك والشافعي وغيرهما ، وقال أبو حنيفة : لا قصاص في الطرف بين محتاني البدن فلا يقطع الكامل بالناقص ، ولا الناقص بالكامل ، ولا الرجل بالمرأة ، ولا المرأة بالرجل ، لأن التكافؤ معتبر في الأطراف بدليل أن الصحيحة لا تؤخذ بالسلاء ، ولا الكاملة بالناقصة ، فكذا لا يؤخذ طرف الرجل بطرف المرأة ولا طرفها بطرفه ، كما لا يؤخذ اليسرى باليمنى ، انتهى مختصراً . وفي الهداية : ولنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فيندم التماثل بالتفاوت في القيمة ، وهو معلوم قطعاً بتقويم الشرع فأمكن اعتباره ، اهـ . وفي تكملة البحر عن الكفاية : فإن قيل قوله تعالى والعين بالعين ، الآية ، مطلق يتناول مواضع النزاع فيكون حجة عليكم ، قلنا : قد خص منه الحربي والمستأمن والعام إذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، فخصناه بما روى عن عمران بن حصين أنه قال : قطع عبدلقوم فقراء أذن عبدلقوم أغنياء ، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فلم يقض بالقصاص ، إل آخر ما نظرفه صاحب التكملة ، وحديث عمران هذا أخرجه أبو داود في سننه ، وحمل الحديث القطب الكنكوي في تقرير أبي داود على الصبي من الأحرار ، وحله ابن رشد في البداية على جنابات العبيد فيما بينهم .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته نبيهاً على الاختلاف الواسع في ذلك كما بسط في الأوجز ، والجملة في ذلك أن مشهور مذهب مالك كما في الموطأ

قوله : (فأبطل (١) شهادتهما) .

(وقال لى (٢) ابن بشار) .

إذا اقتتل جماعة فوجد فيهم قاتل لا يدري من فعل ذلك فإن عقله على الفريق الآخر ، وإن كان القاتل من غير الفريقين فعقله على الفريقين جميعاً ، وقال الشافعى وأحمد : القسامة على الفريق الثانى إن لم يدع على أحد ، وعند الحنفية : القسامة على أهل المحلة لأن القاتل بين أظهرهم والحفظ عليهم ، وهذا إذا لم يدع على أحد ، فإن ادعى فيسقط عن أهل المحلة ولا يجب على المدعى عليه إلا باليعة ، ولو شئت التفصيل فمليك بالأوجز .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعرض الشيخ المكي فى تقريره عنه إذ قال : قوله « أبطل شهادتهما » أى إلى الأبد تعزيراً لها ، انتهى . وهذا مخالف لما عليه الشراح قاطبة إذ قالوا : إن إبطال الشهادة كان على الثانى فقط ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ وغيره : قوله « فأبطل على » رضى الله تعالى عنه شهادتهما على الآخر ، كما فى رواية الشافعى ، وفيه رد على من حمل الإبطال فى قوله « فأبطل شهادتهما » على إبطال شهادتهما معاً ، الأولى لإقرارهما فيها بالخطأ ، والثانية لكونهما صاراً متهمين ، فاللفظ وإن كان محتملاً لكن رواية الشافعى عينت أحد الاحتمالين ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعرض الشيخ المكي لذلك إذ قال : قوله « وقال لى مقولته » قوله « حدثنا » ، انتهى . قلت : وتوضيح ذلك أنه طبع فى النسخة الهندية لفظ « حدثنا » فى قوله « حدثنا يحيى » ، بالقلم الجلى كابتداء السند ، وكان حقه أن يكتب بالقلم الحقيقى لأنه مقولة ابن بشار ، وكان بدأ السند من قوله « قال أبو عبد الله » ، ووقع فى نسخ البخارى الهندية مثل ذلك فى كثير من المواضع فليحبه له .

(وأفاد^(١) أبو بكر) .

(باب^(٢) القسامة)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتنيه على أنه لا تعلق لهذه الآثار بالترجمة ، ولم يتعرض له الشراح إلا ما قاله الكرماني وتبعه غيره إذ قال : قال شارح التراجم أما القصاص من اللطمة والدرة والأسواط فليس من الترجمة لأنه من شخص واحد ، وقد يجاب عنه بأنه إذا كان القود يؤخذ من هذه المحقرات فكيف لا يقتاد من الجميع في الأمور العظام كالقتل والقطع وأشياء ذلك ، انتهى . ولا يبعد أن يقال إنه ذكر هذه الآثار بمنزلة مسائل شتى في آخر كتاب الجنائيات والديات فإنه سيذكر بعد ذلك باب القسامة كأنه بمنزلة باب مستقل ، والقود من اللطمة خلافة ، ففي هامش الهندية عن العيني قال ابن القاسم : يقاد من الضرب بالسوط وغيره إلا اللطمة في العين ففيها العقوبة خشية على العين ، والمشهور عن مالك وهو قول الأكثرين : لا قود في اللطمة إلا إن جرحت ففيها حكومة والسبب فيه تعذر المائلة ، وإن كانت اللطمة على الحد ففيها القود ، وقالت طائفة لأقصاص في اللطمة ، وهو قول مالك والكوفيين والشافعي ، وقال الشافعي إذا جرح ففيه حكومة ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه أجمل الكلام على ذلك في تقرير الترمذي وأبي داود ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره في تقرير الترمذي وهو وجيز جيد مفيد جداً ، ولما كان مطبوعاً باسم الكوكب الدرر لم أذكره وهنا خوف الإطالة ، من شاء فليرجع إليه ، وأما ما أفاده في تقرير أبي داود فأذكره هنا تسمياً للفائدة وتكميلاً لكلام الشيخ قدس سره في ذلك ، وقد نقله شيخنا ومولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده في بذل المجهود فقال : ولم أر أحداً كتب هذا البحث مفصلاً من بيان المذاهب والجمع بين الاختلافات الواقعة في الروايات مثل ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه وشيخنا رضى الله تعالى عنه فأحب أن أذكرها ليتفحص بها الطالبون والمدرسون ، قال : . باب القسامة ،

المذهب فيه معلوم ، وهو استحقاق القود بحلف خمسين من أولياء المقتول عند الشافعي رحمه الله إن كان هناك لوث ، وإلا فذهبهم مثل مذهبنا وهو أنه يجب على ولي المقتول إقامة البينة ، وإن تعسر حلف المتهمون خمسين يميناً ما قتلناه ولا علينا له قاتلاً ، فإن قامت البينة أقيد منه ، وإن لم تقم ونكلوا عن اليمين وجبت الدية ، وإن حلفوا تبرؤوا من الدية ، عندهم وعندنا يغرمون الدية على كل حال سواء حلفوا أو نكلوا عن اليمين ، وهذا هو الثابت بالنظر إلى مجموع الروايات ، إذ البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ولا معنى لإيجاب اليمين على أولياء المقتول ، وقد ذكرت البينة في كثير من الروايات وما لم يذكر فيها محمول على ما ذكر ، لأن الوقعة متحدة فيعمل بما وافق الأصول منها دون ما خالف ، وكذلك اختلف فيها بين حلف اليهود خمسين يميناً فن ثبت لها ومن ناف لإياها ، والجمع أن اليهود كتبوا إليه بحلفهم خمسين ولم يشهدوا ولم يطلبهم أيضاً ، ولا معتبر بما كتبوا به إليه عليه السلام فإن الإيمان لا بد وأن تكون في مجلس القضاء بحضور الحاكم ولم يوجد ، فن ذكرها عنى بها كتابتهم ، ومن نفاها نفي اليمين المطابق للقاعدة ، ثم إن الروايات مختلفة أيضاً في بذل الدية ممن كان ، والأصل أن اليهود لم يثبت عليهم شيء لعدم البينة ، وكانوا مستعدين للإيمان إلا أن أولياء المقتول لم يقبلوها منهم وكان ذلك حقاً لهم فسقط أيمانهم بإسقاط هؤلاء ، إلا أن اليهود بذلوا من المال شيئاً ظنا منهم أن القصة منجزة إلى أزيد من ذلك ، وقد خافوا على أنفسهم ثبوت المدعى حيث وجد القتل فيهم فأحبوا أن يسلموا من ذلك بما بذلوا ، وقبله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منهم لما علم أنه لو لم يثبت عليهم المدعى وهو الظاهر لعدم البينة وعدم مبالاة هؤلاء بالإيمان لسلموا من غير شيء ، ولم يرزؤوا في مال ولا نفس فهذه حقيقة القصة ، ثم إنه عليه السلام أكل ديبته من عذبه فن أنكر الأخذ من اليهود ديبته وإنما أنكر أخذ كلها وبعد ثبوتها حسب القاعدة المقررة شرعاً ، ومن أثبت أخذها منهم

فإنما قصد بذلك أخذ شيء من ذلك ، وبما ينبغي التنبيه عليه أن خير إذ ذاك كانت لم تفتح بعد وكان الأقوام فيما بينهم تعاهد كما يدل عليه قوله في الروايات ، فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، إذ لو كانت مفتوحة لما افتقر إلى الحرب والإيدان ، بل كانوا أذلاء يخرجهم المسلمون من أرضهم حيث شاؤوا ، ولذلك لم يتبع النبي ﷺ قصة القتل هذه حق التبع لكون القوم على سواء ، فلو بلغ فيها لاحتمل أول الأمر إلى القتال والجدال وكان فيه خلاف المصلحة ، وعلى هذا فلا يرد على الحنفية ما أورد من أن مذهبكم في القسامة تحليف الملاك لا السكان ، وههنا قد حلف السكان ولم يتعرض بالملاك وهم المسلمون ، وإنما جرى أمر القسامة عليهم لما أن القوم كانوا معاهدين وكانت القسامة شائعة في الجاهلية على النحو الذي قلنا فلا يورد أنها لو لم تفتح بعد لما قبلوا ذلك منهم لأنهم كانوا غير مقدورين عليهم ، انتهى كلامه ، ٥١ .

وبسط الكلام على هذا الباب في الأوجز أشد البسط وذكر فيه الكلام على مباحث كثيرة في هذا الباب ، منها معنى القسامة لغة واصطلاحاً ، ومنها أن حديث القسامة أخذ به الجمهور خلافاً لبعضهم ، وتبديع أهل الدم في القسامة ، وإجمال مذاهب الأئمة الأربعة فيها ، والكلام على حديث سهل في هذا الباب ، واختلافهم في عدد الحالفين من الولاة ، واختلافهم في إيجاب القصاص بالقسامة ، وهل يستحق بالقسامة قتل الواحد أو أكثر منه ، ولا عبرة لحلف الأولياء عند الحنفية ، والأجوبة عن حديث سهل ، وهل وداه النبي ﷺ من عنده أو من إبل الصدقة ، والاعتذار عن الشافعية بعدم أخذهم بحديث القود ، واختلافهم في اللوث في القسامة وإن تسكل أحد من ولاة الدم عن الحلف ، وإذا ردت الأيمان على المدعى عليه فكم يحلفون ، والفرق بين أيمان القسامة وأيمان الحقوق ، ومن يجوز قسامته من ولاة الدم في العمد ، وإجماعهم على أن الصبيان لا يقسمون واختلافهم في النساء ، والقسامة في الخطأ ، إذا وقع في الأيمان الكسور فكيف تجبر ، وحكم الميراث في القسامة ، إذا أراد بعض الورثة أخذ الدية فكيف يفعل ، والقسامة في العبد ، وغير ذلك من

المباحث الكثيرة ، وحاصل مذاهب الأئمة في ذلك كما بسط في الأوجز : إذا وجد قتل في محلة يقسم الخمسون منهم ما قتلناه ولا علينا له قاتلا ويوزع على أهل المحلة الدية ، ومن لم يحلف يحبس حتى يحلف سواء كان هناك لوث أم لا ، هذا عندنا الحنفية ، وأما عند الأئمة الثلاثة فإن لم يكن ههنا لوث فعلى أصل الشرع ، البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، فيبرؤون باليمين ، وإن كان هناك لوث وادعوا على واحد وحلفوا خمسين يقتضيه عنه عند مالك وأحمد ، والمشهور عن الشافعي أن لا قود بها وإن لم يحلف الأولياء حلف أولياء القاتل وبرؤوا عن الدية والقود ، وإن لم يحلفوا يجب الدية ، وفيه أيضا قال ابن رشد في البداية : اختلف العلماء في القسامة في أربعة مواضع تجرى مجرى الأصول لفروع هذا الباب : الأول هل يجب الحكم بالقسامة أم لا ؟ والثانية إذا قلنا بوجوبها هل يجب بها الدم أو الدية أو رفع مجرد الدعوى ؟ فقال مالك وأحمد يستحق بها الدم في العمد والدية في الخطأ ، وقال الشافعي وجماعة تستحق بها الدية فقط ، وقال بعض الكوفيين : لا يستحق بها إلا رفع الدعوى ، والثالثة : بل يبدأ بالإيمان فيها المدعون أو المدعى عليهم ، فقال الشافعي وأحمد وداود وغيرهم : يبدأ المدعون ، وقال فقهاء الكوفة والبصرة وكثير من أهل المدينة ، بل يبدأ المدعى عليهم بالإيمان ، والرابعة ما يعد لوثاً وهي موجب القسامة ، وأجمع جمهور العلماء القائلين بها أنها لا تجب إلا بشبهة وهي التي يقال لها اللوث ، وفيه اختلاف كثير في تفاصيله ، انتهى مختصراً .

وما يجب التنبيه عليه أن المعروف عند شراح الحديث أن عمر بن عبد العزيز لم يأخذ بحديث القسامة ، وإليه ميل البخارى ، وذلك ليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف كما سيأتى ، وفي الأوجز عن المحلى قال عياض : أصل من أصول الشرع ، وبه أخذ العلماء كافة من الصحابة من بعدهم ، وإن اختلفوا في كيفية الأخذ به ، ولم يأخذ به جماعة من التابعين وغيرهم ، منهم البخارى ، وعن عمر بن عبد العزيز

روايتان ، وقريب منه ما حكى الحافظ في الفتح إذ قال فيه بعد ذكر كلام القاضي عياض مفصلاً : وروى التوقف عن الأخذ به عن طائفة فلم يرو القسامة ولا أثبتوا بها في الشرع حكماً ، وهذا مذهب أبي قلابة وغيره ممن ذكر أسماءهم في الأوجز ، ثم قال : وإليه ينحو البخارى ، وروى عن عمر بن عبدالعزيز باختلاف عنه ، وسبق عمر بن عبدالعزيز إلى إنكار القسامة سالم بن عبد الله ، فأخرج ابن المنذر عنه أنه كان يقول : بالقوم يحفلون على أمر لم يروه ولم يحضروه ، ولو كان لى أمر لعاقبتهم ولجعلتهم نكالا ولم أقبل لهم شهادة ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم ينكر القسامة برأسها ، وهكذا عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنهما ، ولذا ذكر الإمام البخارى باب القسامة ، وأورد فيه حديث عمر بن عبدالعزيز في إبرازة السرير ، وذكر فيه حديث أبي قلابة ، وهذا لا يدل على إنكار القسامة ، بل يدل على إنكار القود بها كما هو نص حديث أبي قلابة إذ قال : فوالله ما قتل رسول الله ﷺ أحداً قط إلا فى ثلاث خصال ، وذكر أبو قلابة أيضاً فى تأييده سنة رسول الله ﷺ ، وفيه إعطاء الديّة عن رسول الله ﷺ ، وليت شعري كيف نسبوا إلى الإمام البخارى إنكار القسامة برأسها ، وصنيعه في صحيحه شاهد عدل على أخذه بها ، وإلى ما اخترته من مذهب البخارى ميل الحافظ ، إذ قال : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة من حيث هى ، بل يوافق الشافعى فى أنه لا قود فيها ويحالفه فى أن الذى يحلف فيها هو المدعى ، بل يرى أن الروايات اختلفت فى ذلك فى قصة الأنصار ويمرّد خير ، فبرد المختلف إلى المتفق عليه من أن الدين على المدعى عليه ، فن ثم أورد رواية سعيد بن عبيد فى باب القسامة ، وطريق يحيى بن سعيد فى باب آخر ، وليس فى شيء من ذلك تضعيف أصل القسامة ، والله تعالى أعلم ، اهـ . قلت : ولا يجب من الحافظ فى قوله : إن البخارى يوافق الشافعى ، ثم يمسى

(لا يقضى فيه إلى يوم القيامة) أى (١) بالقتل والقصاص ، فأما البدية فلا تنى لأن الشبه إنما تؤثر فى حقن الدم لا فى سقوط المال .

توافق الحنفية ، مع أن البخارى وافق الشافعية فى جزء واحد ، وهو عدم القود ، ووافق الحنفية فى كلا الجزئين : ترك القود وبين المدعى عليهم ، كما هو نص ما أورده من قوله فيه سنة رسول الله ﷺ ، وقد أقر الحافظ هذا أيضاً بنفسه كما تقدم قريباً فى كلامه ، ومع ذلك لم يقل يوافق الحنفية ، وما أشار إليه من قوله طريق يحيى بن سعيد فى باب آخر تقدم فى أبواب الجزية فى باب المواعدة والمصالحة مع المشركين بالمال إلخ ، وقد ذكر الحافظ قبل ذلك تنبيهاً فقال : به ابن المنير فى الحاشية على النكتة فى كون البخارى لم يورد فى هذا الباب الطريق الدالة على تخليف المدعى ، وهى مما خالفت فيه القسامة بقية الحقوق ، فقال : مذهب البخارى تضعيف القسامة ، فالهذا صدر الباب بالأحاديث الدالة على أن العيمين فى جانب المدعى عليه ، وأورد طريق سعيد بن عبيد وهو جار على القواعد ، ولأزام المدعى البينة ليس من خصوصية القسامة فى شيء ، ثم ذكر حديث القسامة الدال على خروجها عن القواعد بطريق العرض فى كتاب المواعدة والجزية فرأى أن يذكر ههنا فيغلط المستدل بها على اعتقاد البخارى ، قال : وهذا الإخفاء مع صحة القصد ليس من قبيل كتمان العلم ، ثم قال بعد ذلك ما تقدم من قوله : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة إلى آخر ما تقدم .

(١) كما هو ظاهر من حديث أبى قلابة ، ولذا أنكر الرجم بأيمان خمسين بالزنا وغير ذلك ، ولا يذهب عليك أنه بسط الكلام على حديث القسامة فى التقارير الأخرى عن حضرة قطب الإرشاد من تقرير مولانا حسين على اللاهورى وتقريرى مولانا محمد حسن المسكى ، فوردتها تكميلاً لكلام القطب الكنكوى ، وفى كل منها بعض الفوائد التى ليست فى الآخر ، ففى تقرير اللاهورى القسامة هى

(وقد أقادت بها الخلفاء) يعنى بها (١) عبد الملك وأمثاله لا الخلفاء الأربعة الراشدين رضى الله عنهم .

عندنا أن يحلف أهل المحلة خمسون رجلاً منهم ، ويعطوا دية ، ويجوز أن يعفو الأولياء الأيمان ، يأخذون دية ، ويجوز أن يعفو الأيمان ويدي غير أهل المحلة تفضلاً ، والاختيار لأهل القتل ، أى خمسين يختاروا ويجوز لهم أن يعفوا اليمين من أحد ويأخذون بدله شيئاً من المال ، ويجوز لهم إذا قال أحد من أهل المحلة لا تأخذوا مني اليمين واختاروا خمسين غيري وخذوا مني كذا مالا ، وعند الشافعى رحمه الله إن كان لوث يحلف الأولياء خمسين فيقتص وإن لم يكن لوث فيحلف أهل المحلة فلا يدون ، إذا علمت هذا فاعلم أنه جنح ههنا البخارى إلى مذهب الحنفية ، وقوله « شاهدك أو يمينه » أى يمين المدعى عليه ، فهذا هو مذهبنا أنه إن أقام المدعى بيعة فيقتص ، وإلا فيحلف المدعى عليهم هم أهل المحلة ، قوله : لم يقد بها بل أخذت الدية إن وجد أصحابه بيعة فيحكم بالقصاص ، وإلا فلا يظلم الناس بأخذ القصاص بل تؤخذ الدية ، قوله « تأتون بالبيعة » هذا هو مذهبنا ، وهو الموافق لقوله عليه الصلاة والسلام : « البيعة على المدعى واليمين على من أنكر » ، وما روى بخلاف هذه الرواية فمن تصرف الرواة ، قوله « لإبل الصدقة » أى اشترى من إبل الصدقة فأعطى ، وعلم من رواية أخرى أن اليهود أعطت نصف دية ، اه . وفى تقرير المسكى قوله « فلا تظلم بأن تأخذ القود بالقسامة بل خذ الدية بالقسامة » قوله : « فلا يقضى فيه إلخ » لكون المسألة مختلفاً فيها ، اعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى يأخذ القود باللوث فإذا لم يجد اللوث يأخذ بالقسامة ، ولا قسامة مع اللوث عنده ، وعندنا لا اعتبار للوث أصلاً ، بل يأخذ الدية بالقسامة وإن وجد اللوث ، اه . ولا يذهب عليك أن ما فى هذه التقارير من نسبة القود إلى الإمام الشافعى مبنى على أحد قولين كما فى هامش الكوكب عن الهداية والنووى والمشهور عن الشافعى ترك القود كما تقدم قريباً عن الأوجز .

(١) وفى تقرير المسكى نحو معاوية فى أول المرة ، اه . قال الحافظ : وقد أقادت بها الخلفاء وأرادوا بذلك ما تقدم نقله عن معاوية ، وعن عبد الله بن الزبير ،

(أكدت قطعه) وربما (١) يتوهم أن تمثيله هذا يرد عليه ما قصده حيث يلزم أن لا يجب دية ، كما لا يجب في الصورة المعروضة قطع ولا ضمان ، والجواب أنه لا يضره انتفاء وجوب الدية ههنا ، فإنه سيثبت به فعله عليه السلام عن قريب .

وكذا جاء عن عبد الملك بن مروان ، لكن عبد الملك أقاد بها ثم ندم ، كما ذكره أبو قلابة بعد ذلك ، انتهى . والذي أشار إليه بقوله : ما تقدم ما ذكره في أول القسامة مبسوطا لخصه القسطلاني فقال تحت قول البخاري لم يقد بها معاوية ، وتوقف ابن بطال في ثبوته فقال : قد صح عن معاوية أنه أقاد بها ، ذكر ذلك عنه أبو الزناد في احتجاجه على أهل العراق ، قال في الفتح : هو في صحيفة عبد الرحمن ابن أبي الزناد عن أبيه ، ومن طريقه أخرجه البيهقي وجمع بأن معاوية لم يقد بها لما وقعت له ، وكان الحكم في ذلك ولما وقعت لغيره وكل الأمر في ذلك إليه ، فلفظ البيهقي عن عارضة بن زيد بن ثابت قال : قتل رجل من الانصار رجلا من بني عجلان ، ولم يكن في ذلك بينة ولا لطمخ ، فأجمع رأى الناس على أن تحلف ولاية المقتول ثم يسلم إليهم فيقتلوه ، فركبت إلى معاوية في ذلك ، فكتب إلى سعيد ابن العاص إن كان ما ذكره حقا فافعل ما ذكروه ، فدفع الكتاب إلى سعيد فأحلفنا خمسين يمينا ثم أسله إلينا ، انتهى . فنسب إلى معاوية أنه أقاد بها لكونه أذن في ذلك ، ويحتمل أن يكون معاوية كان يرى القود بها ، ثم رجع عن ذلك أو بالعكس ، انتهى . وقال الحافظ في الفتح : وقد اختلف على عمر بن عبد العزيز في القود بالقسامة كما اختلف على معاوية ، فذكر ابن بطال أن في مصنف حماد بن سلمة عن ابن أبي مليكة أن عمر بن عبد العزيز أقاد بالقسامة في إمرته على المدينة ، قال الحافظ : ويجمع بأنه كان يرى بذلك لما كان أميراً على المدينة ، ثم رجع لما ولى الخلافة ، ولعل سبب ذلك ما سيأتى في آخر الباب من قصة أبي قلابة حيث احتج على عدم القود بها فكأنه واقفه على ذلك ، اهـ .

(١) هذا مجرد دفع توهم كما أفاده الشيخ وجواب على سبيل التسليم وإلا فظاهر

(وقد كانت هذيل خلعوا خليعاً ^(١))

اللفظ لا ينفي الدية ولا تعرض له بالدية كما أفاده الشيخ قدس سره بنفسه تحت قوله: ولا يقضى فيه إلى يوم القيامة ، كما تقدم قريباً ، وقال الحافظ : وقع في رواية حماد : شهد عندك أربعة من أهل حمص على رجل من أهل دمشق وزاد بعد قوله : أكنت نقطه ؟ قال لا ، قال يا أمير المؤمنين هذا أعظم من ذلك ، انتهى . فإن القتل أعظم من القطع دون الدية .

(١) وفي تقرير اللاهوري : قوله وهذيل خلعوا خليعاً ، وفي نسخة حليفاً ، وهو ظاهر ، وأما تسميته خليعاً ، فهو من قبيل قتل قتيل ، قوله فطرق أى ذهب الحليف للمرفة أهل بيت لحذفه بالسيف أى علم أهل البيت أنه سارق ، فانهزم فرماه بالسيف فقتله ، فجاءت هذيل قائلين : إنه حليفنا ومولى موالينا ، وليس له ولى نسي فأخذوا اليماني فرفعوه إلى عمر فادعى اليماني أنه ليس بينكم وبين القتل حلف ، بل نقضتم ، فقال عمر رضى الله عنه يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه حتى تستحق هذيل الدية ، وأما خمسون فهو بسبب أنه كما يحلف خمسون في القسامة ، ويكون الدعوى فيها على المحلة ، فكذا ههنا الدعوى على المحلة فيحلف خمسون من اختار (فافتدى) يمينه بألف درهم أى أعطى ألف درهم اليماني ، وترك اليماني يمينه ولم يختره واختار مكانه رجلاً آخر ، أما إعطاؤه ألف درهم فهو صلحاً وإلا فاللائق لليمين إبلان ، قوله فدفعه ، يعنى لما حلفت هذيل ، فقال اليماني : ليس عندي مال فدفع عمر رضى الله عنه اليماني إلى أخى المقتول أى الأخ الذى والى يده وبسبه صار حليفاً للكل ، وأما دفعه فهو لأنه يكسب عندهم ، فما يحصل يعطيهم عوض الدية ، فقرنت يده بيده ، قال فانطلقنا أى اليماني وأخو القتل ، فاعل قال هو اليماني ، ينقل أبو قلابة من جانبه ، انتهى . وفي تقرير المبكى : المراد بالخليع الحليف ، كانت هذيل جاء إليهم رجل من أهل اليمن فى الجاهلية ، خلف معهم ، وعقد معهم عقد موالاة ، فكان يسكن فيهم ، ثم خلعوه وفسخوا المحالفة معه ، قوله فاتنبه (ناهب سمجها)

أورده (١) لإثبات أن في الشريعة اعتبار الأيمان خمسين ، وإن لم يكن كافياً في إثبات المدعى ، بحيث يمكن أن يقتل المدعى عليه ، فإن الذى قتل هذا الخلع كان معترفاً بأنه قتله ، غير أنه كان يدعى قتله وهو سارق وكان الهذليون يدعون قتله في غير حالة السرقة ، فكان الاختلاف في أنه هل قتله وهو سارق أو قتله وهو برىء ؟ فكان الهذليون يدعون الثانى والقاتل يدعى الاول ، وأيضاً فإنهم كانوا يختلفوا فيما بينهم في أنهم هل خلعوه أو لا ؟ فادعى الهذليون الثانى والقاتل الاول ، فإنه كان يدعى أنكم ليس لكم حق المطالبة منى ، لأنكم قد خلعتموه ، أى تركتم مخالفته ، ومع هذا فإن عمر رضى الله تعالى عنه لم يقتله قصاصاً ، فأراد أبو قلابه بذكره هذه القصة أن عمر لما لم يقتل القاتل مع اعترافه بأنه قتله للشبهة التى نشأت بقوله إنى قتلتة وهو سارق ،

سواء كان هو ناهباً سارقاً في الواقع أم لم يكن سارقاً في الواقع ، قوله : « فاقسم منهم إلخ » ، ثم ادعوا عليه القتل فأقر بالقتل ، وقال : لا أنكر القتل ، لكنى أنتهبه فقتلته بشبهة أنه سارق ، لكونه طرق على ليلا ، فوقع في قلب عمر رضى الله عنه صدقه فأسقط عنه القصاص للشبهة وأوجب عليه الدية ، فوكله وافتدى يمينه منهم ، أى من الهذيل ، والله أعلم ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكى : وب قلت حلف هذيل ليس للقسامة ، بل هو للإنكار عن الخلع ، فكيف يحلف خمسون منهم ، مع أن هذا حكم مختص بالقسامة ، قلت : إنما حلف الخمسون لأن كل واحد منهم كان مدعياً للقود عنه ومنكراً عن الخلع ، فلذلك حلف كل واحد منهم حتى كمل الخمسون لأن إنكار كل واحد لا يفيد له حلف الآخر ، قوله : « منهم رجلا آخر » ، ثم حلف الخمسين وثبت كونهم مستحقين لدعوى القصاص ، وصار دعواهم ودعوى أخى المقتول واحداً ، وهو طلب القصاص ، قوله : « ودفعه إلخ » ، لا لأن يقتص منه لأن القصاص قد سقط للشبهة كما عرفت ، بل لأن يأخذ منه دية أخيه ، قوله : « فاطلقنا » ، أى من الموسم ، قال قدس سره : غرض أبى قلابه من هذا الحديث التنبيه على أن القود ليس أمراً خفيفاً ،

فأني يقتل المدعى عليه بالإيمان الصرفة الحالية عن الاعتراف والشاهد وغيرهما ،
ومما ينبغي أن يتنبه له أن أخا المقتول كان موجوداً إلا أنه لم يدع لما رأى
الهذليين يتخاصمون لأجله فلم يفتقر إلى ادعاء بنفسه ، ويحتمل أن يكون حضوره
بعد القضية والحكم على المدعى عليه بالسمي لأولياء المقتول مدة أدائه بدل الدم ،
ومعنى قوله : « فدفعه إلخ » ، أن عمر دفع المدعى عليه (١) بعد تمام الإيمان إلى أخى
المقتول ، فقرنت يده إلى يده لئلا ينفك ، ثم إن هلاك الحسين الذين حلقوا إنما

بل هو أمر شديد عظيم الشأن ، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه لم يثبت بالإقرار وبحلف
خمسين رجلاً ، فكيف تثبتونه بحلف خمسين رجلاً الذين لم يروا القتل أصلاً ، اهـ .
وفى تقرير المحكى الآخر : قوله « قد خلعوه » ، هذا إقرار بالقتل وإنكار عن
استحقاقهم الدعوى عليه ، وغرضه من قوله « قد خلعوه » ، أن يتخلص منهم ، أما
استلزامه للإقرار بالقتل فهو لا يلتفت إليه لأن الإقرار بالقتل قضية أخرى ،
قوله : مع أخى المقتول بعد أن يتخلص منهم ، وذلك بأن يقول لأخى المقتول :
نعم ، إنى قتلتك ، لكن قتله كان من أجل أنه دخل بيتى يسرقى ، فإن قلت هذا
القول مسقط للقصاص ووجوب الدية ، لما روى أن من قتله سارقه فى بيته فهو
هدر ، فلم لم يترك عمر بعد هذا القول ؟ قلت : قال فى الهداية : إن قوله ، لكن قتله إلخ ،
لا اعتبار بعد الإقرار بقوله قتلتك ولا يلتفت إليه ، فإن قلت فيذبح أن يجب
القصاص عليه لوجود الإقرار بالقتل ، قلت : لا يجب القصاص ، لأن قوله ، لكن
قتله ، أى وإن كان مما لا يلتفت إليه ، لكنه لا يخلو من ثبوت شبهة فى القصاص ،
فبالنظر إلى أصل الإقرار أوجبنا الدية عليه ، فإن قلت : الدية تكون على العاقلة
لا على القاتل ، فلم وجبت الدية ههنا على القاتل وهو اليماني ؟ قلت : الدية إنما
تجب على العاقلة إذا ثبتت من غير إقرار ، وههنا الدية ثبتت بإقرار القاتل ، فكان
عليه لا على عاقلة ، وبالنظر إلى الشبهة أسقطنا القصاص عنه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الحق الصواب ، وهو المتعين لا معدل

كان لكذبهم ، وأما هلاك أخى المقتول فلكونه أسر كون أخيه سارقاً ، ولم يصدق القاتل فى دعواه أنه قتله حين دخل بيتى يسرق ، ولم يهلك القاتل لكونه لم يقترب

عنه من أن الضميرين فى قوله «يده يده» يرجعان إلى القاتل وأخى المقتول ، وهو ظاهر . والعجب من الشراح قاطبة أنه زلت أقدامهم فى شرح هذا الكلام ، وأعجب من هذا أن الحافظ وافقهم فى هذا الغلط إذ أرجعوا ضمير دفعه إلى الرجل الذى تم به الخمسون ، وفيه أوهام كثيرة الأولى : أنه لا خصيصة لهذا الرجل من جملة خمسين ، والثانى : أبى التاسع والأربعون بدون القرنين ، والثالث : أنهم ارتكبوا المجاز فى قوله اطلقنا والخمسون بحمل خمسين على المجاز ، وهكذا فى قوله انهجم الغار على الخمسين ، والرابع : يصح ما يأتى من قوله أفلت القرنين : فأتبعهما حجر فكسر رجل أخى المقتول ، على كلام الشيخ لا على كلام الشراح ، لأن القرنين على كلام الشراح هو الرجل الذى جعلوه مكان الرجل الشامى وأخو المقتول ، ولا وجه لبقاء هذا الرجل على كلامهم ، كيف بقى من الهلاك ؟ وقد هلك تسع وأربعون ، وعلى كلام الشيخ قدس سره هلك الخمسون الذين دخلوا الغار وحلفوا كاذبين ، وهلك أخو المقتول لكتمانه ، ولذا تأخر موته من الخمسين ، لأن جريمته كانت غير جريمتهم ، وما تقدم قريباً من تقرير اللاهورى موافق لما أفاده الشيخ وهنا إذ قال : فدفعه أى دفع عمر الباقى إلى أخى المقتول إلى آخر ما تقدم ، إذ الباقى هو القاتل لا الذى أكل الخمسين ، ويظهر من كلام صاحب الفيض أنه موافق لرأى الشيخ قدس سره إذ قال : قوله « فقرنت يده يده » وهذا على عادة العرب من أنهم كانوا يفوضون القاتل إلى أولياء المقتول بسعيهم ليقضوا منه حيث أرادوا ، انتهى . وهذا نص فى أن القرنين القاتل وأخو المقتول لا بدل الرجل الشامى الذى أكل به خمسون ، لكن العجب أنه لم ينبه على غلط الشراح ، وأصل الوم فيه عندى من العلاقة الكرماني ، وتبعه غيره مع الحافظ والمينى والتسلافي ، قال الكرماني : قوله «والخمسون إلخ» فإن قلت : هم تسعة وأربعون ، قلت مثل هذه الإطلاقات جائز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء ، أو المراد الخمسون تقريباً أو

إساءة ، وإنما ندم^(١) عبد الملك لأنه قتل من غير ثبوت ، وتيسيرهم إلى الضلم تعزير لهم وتحفظ عن جريرة كبريهم التي اقترفوها ، والله أعلم .

(باب من اطلع^(٢) في بيت رجل)

تغليبا ، وقوله : «أفلت القرينان ، أخو المقتول والرجل الذي جملوه مكان الرجل الشامي ، انتهى . قال الحافظ : قوله «وأفلت ، بضم أوله وسكون الفاء أى تخلص والقرينان هما أخو المقتول والذي أكل الخسین ، اه .

(١) إشارة إلى قصة أخرى سيذكرها المؤلف بقوله «قلت : وقد كان عبد الملك بن مروان إلخ ، وأما قول البخاري وسيرهم إلى الشام أورد عليه الحافظ وتبعه الأسطواني إذ قال : قوله إلى الشام ، وفي رواية أحمد بن حرب عند أبي نعيم في مستخرجه من الشام بدل إلى قال في الفتح : وهذه أولى لأن إقامة عبد الملك كانت بالشام ، ويحتمل أن يكون ذلك وقع بالعراق عند محاربه مصعب بن الزبير ويكونوا من أهل العراق فنظام إلى الشام ، اه . وفي تقرير المكي قوله «ومحوا زجراً لهم ، لأنه كان اغتر بحلفهم ، مع أن حلفهم كانت من غير معاينة القتل ورؤيته ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قد أجمل الكلام وأجاد في الكوكب الدرر : وزدته لمكان اختلاف نقلة المذاهب في ذلك كما في هامش الكوكب ، وبسطت الكلام على ذلك في حاشيتي على بذل المجهود ، واجملة أنه هدر في أصح قول الشافعي وهو مذهب أحمد كما صرح به في الروض المربع وابن القيم في الهدى ، وأما عند مالك فقد حكى الحافظ وغيره من شراح الحديث : مذهب القواد مطلقاً ، لكن الصواب في مسلكه ما في الدردير : القصاص في العمد والدية في الخطأ في هامش الكوكب ، وأما عند الحنفية فهدر إن لم يمكن دفعه إلا به وإلا فالهـ وأجابوا عن الأحاديث الدالة على الهدر بأنها محمولة على التخليط والتشديد في هامش الكوكب عن الشامي ، وبه جزم الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قا

(باب العاقلة (١))

هذا تغليظ بحث عند الإمام المهام، ولو ارتكب أحد ذلك ففقاً عينه تؤخذ منه الدية ولا يقتص منه لما عرت شبهة بلفظ الحديث : « والحدود تندرى بالشبهات » ولفظ الحديث وإن كان لا يصرح بكونه تغليظاً وتشديداً لأن امتناعه عليه السلام عن فقه عينه يؤيد مذهب الإمام ، فإن إتيان الحد لو كان على حقيقته لما سقط عن الرجل بتأخره عن الثقب الذى اطلع منه بل فقاً عينه بالخروج عن البيت ، انتهى مختصراً . وفى تقرير اللاهوزى قوله « لم يكن عليك جناح ، المعنى عندنا لا جناح ، جناحاً مثل جناح من فقاً عين غير المطلع لأنه كان ظاهر المعنى أن لادية ، وما علنا مثل هذا الحكم فى أحكام الشارع فالشبهة عندنا هل هو قول على طريق التغليظ أم صدرت بغير قياس ، لكن رأينا كونه تغليظاً ، أظهر بالنسبة إلى أحكام آخر ، ورأينا أنه لم يفتأ رسول الله ﷺ عين المطلع فصار مثل ما قال النبي عليه الصلاة والسلام : « عومت أن أحرق بيوت من لم يحىء إلى الجماعة » اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعا لما يرد على ظاهر تبويب المصنف أنه لا يطابق الحديث الترجمة ، فإن ظاهر الباب بيان العاقلة من هم وليس لها ذكر فى الحديث ، والأوجه عندي أن غرض البخارى ليس بيان العاقلة بل الغرض إثبات تحملها لأنه بظاهره يخالف نص الآية « ولا تزر وازرة وزر أخرى ، الآية » ، قال الحافظ : العاقلة بكسر القاف جمع عاقل وهو دافع الدية ، وسميت الدية عقلا تسمية بالمصدر لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولى القتيل ، ثم كثرا الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية ولو لم تكن إبلا ، وعاقلة الرجل قزباته من قبل الأب وهم عصبة ، وتحمل العاقلة الدية ثابت بالسنة ، وأجمع أهل العلم على ذلك ، وهو مخالف لظاهر قوله تعالى « ولا تزر وازرة » الآية لكنه خص من عمومها ذلك لما فيه من المصلحة ، لأن القتال لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتى على جميع ماله ، لأن تتابع الخطأ منه لا يؤمن ، ولو ترك بغير تغريم لاهدر دم المقتول إلى آخره .

(باب جنين المرأة^(١) وأن العقل إلخ)

ما بسط الكلام على العاقلة في الأوجز ، وفيه : قال الموفق لا خلاف بين أهل العلم في أن العاقلة المعصبات ، وأن غيرهم من الإخوة من الأم وسائر ذوى الأرحام والزوج وكل من عدا المعصبات ليسوا هم من العاقلة ، واختلف في الآباء والبنين هل هم من العاقلة أو لا ؟ وعن أحمد في ذلك روايتان ، إحداهما : كل العصبية من العاقلة يدخل فيه آباء القاتل وأبنائه ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة ، والقول الثاني ليس آباؤه وأبناؤه من العاقلة وهو قول الشافعي إلى آخر ما بسط فيه من الدلائل ، قلت : وهذا كله إذا لم يكن الرجل من أهل الديوان ، وإن كان من أهل الديوان فالدية على أهل الديوان كما بسط أيضاً في الأوجز في موضع آخر ، وفيه قال الموفق : لا مدخل لأهل الديوان في العاقلة ، وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : يتحملون جميع الدية ، فإن عذبوا فالأقارب حيثئذ يعقلون ، إلى آخر ما بسط فيه من دلائل الفريقين ، وبسط فيه أيضاً اختلاف المالكية في اعتبار الديوان وعدمه ، وعامة متون المالكية على اعتبار الديوان ، قال الدردير : بدى بالديوان على عصبية الجاني يعنى يبدأ بالدية بأهل الديوان حيث كان الجاني من الجند ، ولو كانوا من قبائل شتى ، ثم إن لم يكن ديوان أو كان وليس الجاني منهم بدأ بالعصبية الأقرب فالأقرب إلى آخر ما في الأوجز ، وفي الهداية : والعاقلة أهل الديوان إن كان القاتل من أهل الديوان ، ومن لم يكن من أهل الديوان فعاقته قبيلته ، وإن لم تنسح القبيلة لذلك ضم إليهم أقرب القبائل ، اه ملخصاً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر كلام البخارى من أن الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف كما ذكرته في رسالتى على تراجم البخارى أن غرض الترجمة الأولى بيان ما يجب في الجنين ، وهو الغرة ، واختلف في مصداقها كما بسط في الأوجز ، وحاصل ما فيه أنهم اختلفوا في مصداق الغرة ، فقيل العبد الأبيض أو الامة البيضاء لأن أصل الغرة يساخر في الوجه ،

(باب العجاء "جبار")

وقالت الائمة الاربعة يهزئان وإن كانا أسودين ، ولا يهزىء غيرهما ، وقال جماعة من السلف : يهزىء الفرس أيضاً لأن أصل الغرة يياض وجه الفرس ، وقد ورد في بعض الروايات د أو الفرس ، وقال الجمهور : الرواية شاذة ، وتوسع داود ومن تبعه فقال يهزىء كل ما أطلق عليه اسم الغرة فرساً كان أو غيره ، انتهى ملخصاً من الأوجز . والغرض من الترجمة الثانية هو الذى ذكره البخارى بقوله ، إن العقل على الوالد إلخ ، قال الحافظ : قال الاسماعلى هكذا ترجم أن العقل على الوالد وعصبة الوالد ، وليس فى الخبر إيجاب العقل على الوالد ، فإن أراد الوالد التى كانت هى الجانية فقد يكون الحكم عليها ، فإذا ماتت أو عاشت فالعقل على عصبتها ، انتهى . والمعتمد ما قال ابن بطلال : مراده أن عقل المرأة المقتولة على والد القاتلة وعصبتها ، قال الحافظ : وأبوها وعصبة أبيها عصبتها ، فطابق لفظ الخبر الاول فى الباب د وأن العقل على عصبتها ، وبينه لفظ الخبر الثانى فى الباب أيضاً د وقضى أن دية المرأة على عاقلتها ، وإنما ذكره بلفظ الوالد للإشارة إلى ما ورد فى بعض طرق القصة ، وقوله د لا على الولد ، قال ابن بطلال : يريد أن ولد المرأة إذا لم يكن من عصبتها لا يعقل عنها لأن العقل على العصبة دون ذوى الأرحام ، ولذلك لا يعقل الإخوة من الأم ، قال : ومقتضى الخبر أن من يرثها لا يعقل عنها إذا لم يكن من عصبتها ، وهو متفق عليه بين العلماء كما قاله ابن المنذر ، قال الحافظ : وقد ورد فى رواية أسامة بن عمير فقال أبوها إنما يعقلها بنوها : فقال النبى ﷺ الدية على العصبة ، ، انتهى ، ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبية على الاختلاف الكثير فى ذلك ، بسط الكلام عليها فى موضعين من الأوجز ، فى موضع منه تحت قول مالك د قضى رسول الله ﷺ أن على أهل الحوايط حفظها بالنهار ، وأن ما أفسدت المواشى بالليل ضامن على أهلها ، عن الشرح الكبير لابن قدامة : يضمن ما أفسدت

من الزرع والشجر ليلاً ولا يضمن ما أفسدت من ذلك نهراً إذا لم يكن يد أحد عليها ، وهذا قول مالك والشافعي وأكثر قهاء الحجاز ، وقال الليث : يضمن مالكها ما أفسدته ليلاً ونهاراً بأقل الأمرين من قيمتها ، وقدر ما أتلفته ، وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه بحال لقوله يضمن والعجاء جرحها جبار ، ولأنها أفسدت وليست يده عليها فلم يضمن كالنهار ، قال ابن عبد البر : فإن أتلفت البهيمة غير الزرع والشجر لم يضمن مالكها ما أتلفته ليلاً كان أو نهراً ما لم تكن يده عليها ، انتهى . وفي المحلى عن شرح السنة : ذهب أهل العلم إلى أن ما أفسدت الماشية بالنهار من مال الغير فلا ضمان على أهلها ، وما أفسدت بالليل ضمنه مالكها لأن في العرف أن أصحاب الحوائط يحفظونها بالنهار وأصحاب المواشي بالليل ، فمن خالف هذه العادة كان خارجاً عن رسوم الحفظ ، هذا إذا لم يكن مالك الدابة معها فإن كان معها فعليه ضمان ما أتلفه سواء كان راكبها أو سائقها أو قائدها ، أو كانت واقفة ، وسواء أتلفت يدها أو رجلها أو فمها ، وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد ، وقال أبو حنيفة : لا ضمان فيها إذا لم يكن المالك معها ليلاً ولا نهراً لحديث : «العجاء جبار» ، اهـ . وفي موضع آخر قال أهل الظاهر لا ضمان على أحد في جرح العجاء لحديث «العجاء جبار» وحمل الجمهور الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد ، إلى آخر ما بسط .

كتاب استتابة " المرتدين

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على غرض المصنف بهذا الباب ، ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بلفظين : استتابة المرتدين وقتالهم ، وأشار بذلك إلى بداية الاستتابة قبل القتال ، وهذا هو الأوجه عندى ، وقد مال ابن بطال إلى خلافه كما سيأتى فى كلامه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، فقيه فى قوله عليه السلام : « من غير دينه فاضربوا عنقه » خمسة أبحاث طويلة ، الأول : فى الاستتابة ، وسيأتى مبسوطاً ، البحث الثانى : إذا أثبت وجوب الاستتابة فاختلفوا فى مدته ، الثالث : فى قبول توبته ، الرابع : هل تدخل فيه المرتدة أم لا ؟ وسيأتى فى البخارى فى باب مفرد ، الخامس : هل يختص هذا الحكم بالارتداد عن الإسلام أو يعم الانتقال من دين كفر إلى دين كفر آخر ؟ أما الأول وهو مقصود البخارى عندى فبسط فى الأوجز فى فروعه على أنواع كثيرة عن ابن حزم ، وذكر فيه تحت قوله « من غير دينه » الحديث ، أوله بعضهم بأن المراد بعد الاستتابة ، وقال بعضهم إنه محمول على الزنديق وأنه لا يستتاب ، وعليه حمله الإمام مالك ، وقال ابن بطال : اختلف فى استتابة المرتد ، فقيل : يستتاب فإن تاب وإلا قتل ، وهو قول الجمهور ، وقيل يجب قتله فى الحال ، وبه قال الحسن وأهل الظاهر ، وعليه يدل تصرف البخارى فإنه استظهر بالآيات التى لا ذكر فيها للاستتابة وبعموم قوله « من بدل دينه » قال الطحاوى : ذهب هؤلاء إلى أن حكم من ارتد عن الإسلام حكم الحربى الذى بلغته الدعوة ، فإنه يقاتل من قبل أن يدعى ، وفى المحلى : قال الثوى أجمعوا على قتله ، واختلفوا فى استتابته فقال الأئمة الأربعة والجمهور إنه يستتاب ، ونقل ابن القصار لإجماع

(باب حكم المرتد والمرتدة)

أثبت المدعى (١) بالعمومات والإطلاقات .

(باب إذا عرض الذمي)

وكونه (٢) تعريضاً ظاهر حيث أظهروا أنهم يتلفظون بلفظ السلام وأضمرُوا

لصحابة عليه ، وقال أبو يوسف وابن الماجشون وغيرهما لا يستتاب ، قلت :
لمعروف عن المالكية وجوب الاستتابة ، وعن الحنفية استحبابها ، انتهى ملخصاً .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يرد على الإمام البخاري من أنه ترجم
بالجزئين المرتد والمرتدة وليس في الأحاديث ذكر المرتدة ، والمسألة خلافية شهيرة
وهو البحث الرابع من الأبحاث الخمسة المذكورة قبل ذلك في الباب السابق ،
بسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز ، ففيه أن قوله ﷺ : من غير دينه الخ ،
يعم الرجال والنساء أولاً ، قال الموفق : لا فرق بين الرجال والنساء في وجوب
القتل ، ويروى ذلك عن أبي بكر وعلى وغيرهما من التابعين ، وهو قول مالك
والشافعي وإسحاق ، وروى عن علي وغيره من التابعين أنها تسترق ولا تقتل لأن
أبا بكر استرق نساء بني حنيفة وذريتهم ، وأعطى علياً منهم امرأة فولدت له
محمد بن الحنفية ، وكان هذا بمحض من الصحابة فلم ينكر فكان إجماعاً ، وقال
أبو حنيفة تجهير على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقوله ﷺ : لا تقتلوا
امراً ، ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلي فلا تقتل بالطاريء كالصبي ، وقال العيني
في شرح الطحاوي : قالت طائفة يفرق بين الرجل والمرأة كما رويناه عن ابن عباس
قال : المرتدة تحبس ولا تقتل ، وعن الحسن البصري : المرتدة تباع ونكره ،
كذلك فعل أبو بكر بنسأ أهل الردة وباعهن ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في إثبات كونه تعريضاً ، وقال العيني : قوله
وعرض ، بتبديد الرأى من التعريض ، وهو خلاف التصريح ، وهو نوع من الكناية

وقوله غيره أى غير الذى نحو المعاهد ، ومن يظهر الإسلام ، قوله بسب النبي ﷺ أى بتقصيه ، ولكن لم يصرح بل بالتمريض نحو قوله ، السلام ، بفتح السين المهملة وتخفيف الميم ، وهو الموت ، قيل ليس فيه تعريض السب ، وأجيب بأنه لم يرد به التعريض المصطلح وهو أن يستعمل لفظاً في حقيقته يلوح به إلى معنى آخر بقصده ، والظاهر أن البخارى اختار في هذا مذهب الكوفيين فإن عندهم أن من سب النبي ﷺ أو عابه فإن كان ذمياً عزز ولا يقتل ، وهو قول الثورى ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : إن كان مسلماً صار مرتداً بذلك ، وإن كان ذمياً لا ينتقض عهده ، وقال الطحاوى : وقول اليهودى لرسول الله ﷺ ، السلام عليك ، لو كان مثل هذا الدعاء من مسلم لصار به مرتداً يقتل ، ولم يقتل الشارع القاتل به من اليهود لأن ما هم عليه من الشرك أعظم من سبه ، فإن قلت من أين يعلم أن البخارى اختار في هذا مذهب الكوفيين ولم يصرح بالجواب في الترجمة ؟ قلت : عدم تصريحه يدل على ذلك إذ لو اختار غيره لصرح به ، ويؤيده أن حديث الباب لا يدل على قتل من يسبه من أهل الذمة فإنه ﷺ لم يقتله إلى آخر ما بسطه ، وتقديم الكلام على هذا الحديث والدعاء عليه ﷺ بالموت في باب ، وقوله يستجاب الخ ، من كتاب الدعوات ، وبسط شئ من الكلام على سبب عدم قتل اليهود من أذى النبي ﷺ في هامش الكركب في حديث عائشة هذا في باب كراهية التسليم على الذمى ، وأبسط منه في الفتح ، ولخصه الشوكانى في النيل ، وحكى عنه الشيخ في البذل في باب حكم من سب النبي ﷺ في قصة يهودية كانت تشتم النبي ﷺ فقتلها صاحبها فأهدر النبي ﷺ دمها إذ قال : قال الشوكانى وفي هذا الحديث دليل على أنه يقتل من شتم النبي ﷺ ، وقد نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبي ﷺ صريحاً وجب قتله ، ونقل أبو بكر الفارسى أحد أئمة الشافعية في كتاب الإجماع أن من سب النبي ﷺ بما هو قذف صريح كفر بانفاق العلماء ، فلو تاب لم يسقط عنه التل ، لأن حد قذفه القتل ، وحد القذف لا يسقط بالتوبة

خلاف ذلك حيث تلفظوا بما لا يكاد يفظن له إلا أقل (!) قليل .

وخالفه القفال فقال : كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام ، وقال الصيدلاني : يزول القتل ويجب حد القذف ، قال الخطابي لا أعلم خلافاً في وجوب قتله إذا كان مسلماً ، وقال ابن بطلال : اختلف العلماء فيمن سب النبي ﷺ فأما أهل العهد والذمة كاليهود فقال ابن القاسم عن مالك يقتل من سبه ﷺ إلا أن يسلم ، وأما المسلم فيقتل بغير استتابة ، ونقل ابن المنذر عن الشافعي وأحد وإسحاق مثله في حق اليهودي ونحوه ، وروى عن الأوزاعي ومالك في مسلم : أنها ردة يستتاب منها ، وعن الكوفيين إن كان ذمياً عزر ، وإن كان مسلماً فهي ردة ، اهـ . ثم قال الشيخ وهذا القتل محمول على السياسة أى عندنا ، قال في رد المحتار : قوله « ويكون التعزير بالقتل » رأيت في الصارم المسلول للحافظ ابن تيمية أن من أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالثقل والجماع في غير القبل إذا تكرّر فلإمام أن يقتل فاعله ، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدّر إذا رأى المصلحة في ذلك ، يحملون ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على أنه رأى لمصلحة في ذلك ، ويسمون القتل سياسة ، وكان حاصله أن له أن يعزّر بالقتل ، الجرائم التي تعظمت بالتكرار ، وشرع القتل في جنسها ، ولذا أفق أكثرهم بقتل من أكثر من سب النبي ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه ، وقالوا يقتل سياسة ، انتهى ما في البدل .

(١) كما يدل عليه قول عائشة رضي الله تعالى عنها ففهمتها كما تقدم في كتاب الاستبذان وأوضح منه ما قال الحافظ هناك . أخرج البزار وابن حبان في صحيحه عن أنس رضي الله عنه « مر يهودى بالنبي ﷺ وأصحابه فسلم عليهم فرد عليه أصحاب النبي ﷺ فقال : هل تدرون ما قال ؟ قالوا نعم سلم علينا ، قال : فإنه قال السام عليكم ، رده على فردوه ، فقال : كيف قلت ؟ قال : قلت السام عليكم ، الحديث .

(لا أدري ما الحرورية) يعنى (١) بذلك أن الحكم غير مختص بهم ، وبم
كل من كان موصوفاً بتلك الصفات .
(فعاد عمر (٢)) .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وأوضح منه أنى ما سمعته عليه السلام بلفظ الحرورية ، لكنى سمعته عليه السلام ما ذكره ، وهو بعنونه يوم الحرورية وغيرهم ، قال العيني : قوله « لا أدري الخ » . فإن قلت : سيحىء حديث أبى سعيد أيضاً فى أول الباب الذى على الباب المذكور ، وفيه « وأشهد أن علياً رضى الله تعالى عنه قتلهم وأنا معه ، الحديث ، فهؤلاء الذين قتلهم وهو معه هم الحرورية ، فكيف قال ههنا « لا أدري الخ » قلت معنى قوله ههنا « لا أدري أنه لم يحفظ فيهم بطريق النص بلفظ الحرورية ، وإنما وصف صفاتهم التى سمعها من النبى عليه السلام ، وتلك الصفات لوجودها فى الحرورية تدل على أنهم هم المراد بمن وصفهم النبى عليه السلام ، اه . قال الكرماني : الحرورية بفتح المهملة وضم الراء الاولى منسوبة إلى حروراء قرية بالكوفة نسبة على غير قياس ، خرج منها نجدة بفتح النون وسكون الجيم وبالمهملة وأصحابه على على رضى الله عنه وخالفوه فى مقالات عليية وعصوه وحاربوه ، اه . ثم قال الحافظ قوله فى هذه الامة ولم يقل منها لم تختلف الطرق الصحيحة على أبى سعيد فى ذلك ، وأما ما أخرجه الطبرى من وجه آخر عن أبى سعيد بلفظ « من أمتى ، فسند ضعيف ، لكن وقع عند مسلم من حديث أبى ذر بلفظ « سيكون بعدى من أمتى قوم ، وله عن على « يخرج قوم من أمتى ، ويجمع بينه وبين حديث أبى سعيد بأن المراد بالامة فى حديث أبى سعيد أمة الإجابة ، وفى رواية غيره أمة الدعوة ، قال التوزى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الالفاظ ، وفيه إشارة من أبى سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الامة ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله فعاد عمر أى عاد إلى كلامه الاول فى حاطب ، وفيه

وكان (١) إطلاقة لفظ المنافق عليه ، وكذلك استندانه في قتله تأويلاً لا أنه زعمه كافراً ، وإنما أراد التشكيل والتعزير لئلا يقدم أحد بعد ذلك على مثل ما ارتكبه ، وكان المراد بالنفاق النفاق في العمل (٢) ، وبذلك تصح المطابقة بينه وبين الترجمة .

تصريح بأنه قال ذلك مرتين ، فأما المرة الأولى فكان فيها معذوراً إلا أنه لم يتضح له عذره في ذلك ، وأما الثانية فكان اتضح عذره وصدقه النبي ﷺ فيه ونهى أن يقولوا له إلا خيراً ، ففي إعادة عمر ذلك الكلام إشكال ، وأجيب عنه بأنه ظن أن صدقه في عذره لا يدفع ما وجب عليه من القتل ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده ههنا لا ينافي ما اخترته في قصة حاطب د في باب من لم ير الكفار من قال متأولاً إلخ ، وتقدم هناك الكلام على قتل الخوارج والمتأولين .

(٢) وهذا أيضاً ظاهر ، لأنه لو كان المراد بالنفاق النفاق الحقيقي لم يدخل في المتأولين ، وفي الحاشية عن العيني : لا خلاف بين العلماء أن كل متأول معذور بتأويله غير ملوم فيه إذا كان تأويله ذلك سائغاً في لسان العرب ، أو كان له وجه في العلم ، ألا يرى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعنف عمر رضي الله تعالى عنه في تلييه بردائه وعذره في ذلك ، اهـ .

كتاب الإكراه^(١)

(١) قال الحافظ : الإكراه هو إلزام الغير بما لا يريد ، وشروط الإكراه أربعة ، الأول : أن يكون فاعله قادراً على إيقاع ما يهدد به ، والمأمور عاجزاً عن الدفع ، ولو بالفراغ ، الثاني : أن يغلب على ظنه أنه إذا امتنع أوقع به ذلك ، الثالث : أن يكون ما هدده به فورياً ، فلو قال : إن لم تفعل كذا ضربتك غداً لا يعد مكرهاً ، ويستثنى ما إذا ذكر زمناً قريباً جداً أو جرت العادة بأنه لا يخلف ، الرابع : أن لا يظهر من المأمور ما يدل على اختياره ، كمن أكره على الزنا فأولج وأمكنه أن ينزع ، ويقول أنزلت فيتمادي حتى ينزل ، ولا فرق بين الإكراه على القول والفعل عند الجمهور ، ويستثنى من الفعل ما هو محرم على التأييد كقتل النفس بغير حق إلى آخر ما بسط ، وفي الدر المختار : الإكراه لغة حمل الإنسان على شيء يكرهه ، وشرعاً فعل يوجد من المكره فيحث في المحل معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذي طلب منه ، وهو نوعان : تام وهو الملجئ بتلف نفس أو عضو أو ضرب مبرح ، وإلا فناقص وهو غير الملجئ ، وشرطه أربعة أمور : قدرة المكره على إيقاع ما هدده به سلطاناً أو لصاً أو نحوه ، والثاني : خوف المكره بالفتح إيقاعه ، أي إيقاع ما هدده به في الحال بقلبه ليعصير ملجأً ، والثالث : كون الشيء المكره به متلفاً نفساً أو عضواً أو موجباً غماً بعدم الرضاء ، وهذا أدنى مراتبه ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص فإن الإشراف يغمون بكلام خشن ، والأرذال ربما لا يغمون إلا بالضرب المبرح ، والرابع : كون المكره متمتعاً عما أكره عليه قلبه إما لحقه كبيع ماله ، أو لحق شخص آخر

كإتلاف مال الغير ، أو لحق الشرع كشرب الخمر والزنا إلى آخر ما بسط ، قلت :
و محل بسط الإكراه وأنواعه وفروعه الفقه وأصوله ، وبسط الكلام على أنواعه
وفروعه في البدائع وأصول البزدوى ، ففيه : الإكراه ثلاثة أنواع : نوع يعدم الرضاء
ويفسد الاختيار وهو الملجئ ، ونوع يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ، وهو
الذى لا يلجئ ، ونوع آخر لا يعدم الرضاء وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ولده ،
والإكراه بمملته لا ينافى أهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال ، لأن المكروه مبتلى
والابتلاء يحقق الخطاب ، ألا يرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة
وذلك آية الخطاب ، فيأثم مرة ويؤجر أخرى ، ولا ينافى الاختيار أيضاً فثبت
بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا
بدليل غيره على مثال فعل الطائع ، وإنما أثر الكره إذا تكامل في تبديل النسبة
وأثره إذا قصر في تفويت الرضاء ، وأما في الإهدار فلا ، فهذا أصل هذه الجملة
خلافاً للشافعى رحمه الله ، والجملة عند الشافعى أن الإكراه الباطل متى جعل عذراً
في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكروه أصلاً ، فعلا كان أو قولاً ، لما قلنا إن الإكراه
يطل الاختيار ، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده ، اه مختصراً إلى
آخر ما بسطه . وقال صاحب الفيض : إن الإمام البخارى شدد الكلام في هذا
الباب على الإمام أبى حنيفة ، وكذا في كتاب الحيل ، ووجه ذلك أن البخارى لم
يتعلم فقه الحنفية حق التعلم ، وإن نقل عنه أنه رأى فقه الحنفية ، لكن ما يترشح من
كتابه هو أنه لم يحقق فقهنا ولم يباغ إلا شذرات منه ، وهذا الذى دعاه إلى ما أتى
عليه في هذا الباب ، ولو دزى ما الإكراه في فقهنا لما أورد علينا شيئاً ، وجملة
الكلام فيه أن الإكراه عندنا لا يتم إلا بتهديد بإيقاع الفعل المهدد به على ذاته
أو أطرافه أو القريب من أقاربه ، فإن سابه أو هدده بإيقاع الفعل على غيره
لا يكون مكرهاً ، فإن قال له اشرب الخمر وإلا أقتل زيداً لا يكون مكرهاً ، وإن

(لا يمتعون) لا يقدر (١) على الامتناع يا كراه الكفار على الترك ، وكذلك الممتنع في قوله غير تمتع بمعنى من لا يقدر على الامتناع .
قوله : (فين يكرهه للصوم الخ) والجواب [بياض (٢)]

وجب (*) عليه أن يشرب الخمر وذلك لأن حقن دم امرئ مسلم فريضة ولكنه باب آخر ، والبخارى لما عد كفه من واد واحد فجعل الإكراه على نفسه وأقاربه والإكراه على الغير والبعيد من أقاربه والتسائب كله من باب واحد ، فوقع فيما وقع ، ولو تنبه إلى هذا الفرق لما تقدم إلى مثل هذه الإيرادات ، وراجع أقسام الإكراه وأحكامه من الهداية ، اهـ . وبسط الكلام ابن الهمام في طلاق المكره في جميع ما يثبت مع الإكراه إذ قال : وجميع ما يثبت مع الإكراه عشرة تصرفات : النكاح والطلاق والرجعة والإيلاء والنفقة والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ، وجمعها في بيتين ، ثم قال : وهذا في الإكراه على غير الإسلام وإلّا فالإكراه على الإسلام تم أحد عشر ، لأن الإسلام يصح معه ، اهـ .

(١) قال الكرمانى : قوله « غير تمتع » غرضه أن المستضعف لا يقدر على الامتناع من الترك ، أى هو تارك لأمر الله وهو معذور ، فكذلك المكره لا يقدر على الامتناع من الفعل ، فهو فاعل لأمر المكره فهو معذور ، أى كلامهما عاجزان ، اهـ . وفي تقرير اللاهورى رحمه الله قوله « غير تمتع » أى غير مطبق من امتناع من فعل ما أمر به من جانب الكفار ، اهـ . وهكذا في تقرير المحكى رحمه الله .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ونصف ، وفي تقرير اللاهورى قوله « فين يكرهه » فيه تعريض على أبي حنيفة ، فإنه كان لا يثبت الإكراه من الصوم لأنهم لا يقتلون ، ولا يخاف منهم الإكراه وهذا الأمر كان في زمانه ، ولو كان رأى

(*) كذا في الأصل وفيه نظر كما سيأتى قريباً في مسألة شرب الخمر ١٢ ز .

ما في زمتنا من تعدى اللصوص لكان قال أيضاً بإثبات الإكراه ، ولذا أفتى الحنفيون على ثبوت الإكراه باللصوص ، وأما الإكراه في الطلاق فعندنا في إكراه السلطان أيضاً يقع الطلاق بحديث ثلاث جدّه من جد ، اهـ . قلت : وتوضيح المقام أن ههنا مسألتين ، وكلتاها خلافتان ، إحداهما : هل يتحقق الإكراه من اللصوص أيضاً أم يختص بالسلطان ، والمسألة خلافية بين الحنفية أيضاً ، الأول : مسلك الإمام الأعظم ، والثاني قول صاحبيه ، وعلى قولها الفتوى ، ففي الدر المختار في شروط الإكراه : قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطاناً أو إصاً أو نحوه ، قال ابن عابدين : هذا عندهما ، وعند أبي حنيفة لا يتحقق إلا من السلطان لأن القدرة لا تكون بلا منعة ، والمنعة للسلطان ، قالوا هذا اختلاف عصر و زمان . لا اختلاف حجة وبرهان ، لأن في زمانه لم يكن لغير السلطان من القوة ما يتحقق به الإكراه ، فأجاب بناء على ما شاهد ، وفي زمانهما ظهر الفساد وصار الأمر إلى كل متغلب ، فيتحقق الإكراه من الكل ، والفتوى على قولها ، اهـ . وقال العيني : قوله « ليس بشيء » أي لا يقع طلاقه ، وهذا كأنه مبني على أن الإكراه يتحقق من كل قادر عليه ، وهو قول الجمهور ، وقال أبو حنيفة : لا إكراه إلا من سلطان ، اهـ . وأما المسألة الثانية وهي : هل يقع طلاق المكره أم لا ؟ خلافية أيضاً ، يقع طلاقه عندنا مطلقاً سواء كان المكره سلطاناً أو غيره ، ولا يقع عند الجمهور ، قال الحافظ : اختلفوا في طلاق المكره ، فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ونقل فيه ابن بطال إجماع الصحابة ، وعن الكوفيين يقع ، ونقل مثله عن الزهري وقتادة وأبي قلابه ، وفيه قول ثالث عن الشعبي قال : إن أكرهه اللصوص فليس بطلاق ، وإن أكرهه السلطان وقع ، ونقل عن ابن عينة توجيهه ، وهو أن اللص يقدم على قتله والسلطان لا يقتله ، اهـ . ومبنى مسلك الحنفية ما تقدم عن أصول البزدوى من أن الإكراه عندنا لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال ، وهو الأصل عند الحنفية ،

تفرع عليه "الفروع الكثيرة . وفي البدائع : أما الطلاق فلقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : كل طلاق - جازئ إلا طلاق الصبي والمعتوه ، ولأن الفأنت بالإكراه ليس إلا الرضاء طبعاً وأنه ليس بشرط لوقوع "طلاق" . فإن طلاق المازل واقع وليس تراض به طبعاً ، وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفأنتة حسناً وجمالاً لخل في ذنبها ، وإن كان لا يرضى به طبعاً ، ويقع الطلاق عليها ، وأما الحديث أى : عفوت عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، فقد قيل إن المراد منه الإكراه على الكفر لأن القوم كانوا حديثي العهد بالإسلام ، وكان الإكراه على الكفر ظاهراً يومئذ ، وكان يجري على ألسنتهم كلمات الكفر خطأ وسهواً ، فمعا الله جل جلاله عن ذلك عن هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسطه ، وفي تقرير المكي : قوله : فممن يكرهه ، غرضه أن الإكراه يتحقق من اللص كما قال ابن عباس ، وقال إمامنا لا يتحقق الإكراه من اللص ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف الزمان ففي زمن الإمام لم تكن اللصوص تقدر على الإكراه بالقتل لسطوة أمر الإسلام فلذلك حكم كلية أن الإكراه لا يتحقق من اللصوص ، فلو كان وجد أحد من اللصوص في زمنه قادراً على الإكراه بالقتل لقال يأكراهه أئبته ، وغرض البخارى إثبات صحة الإكراه من اللص مع قطع النظر عن وقوع الطلاق وعدمه ، فإن عندنا لو صح الإكراه يقع طلاقه أيضاً ، فإن قلت : ما الفرق أن طلاق المكره يقع وأن إيمانه لا يزول بكلمة الكفر ، قلت : الأصل فيه قوله عليه الصلاة والسلام : إنما الأعمال بالنيات ، فإن نية التلفظ وإرادته موجودة لله ومورنين إذ لا يمكن التلفظ من العاقل المختار إلا بالإرادة ، لكن التطلق فعل اللسان فقط ، فإذا وجد مع النية والإرادة وقع به الطلاق وإن لم يجد للمكره إرادة الوقوع والرضاء به ، وكذا الرضاء بالتطبيق لأنه لما صدر عنه السبب بالإرادة والنية وهو التطبيق ، وجد السبب صحيحاً فحينئذ لا يمكن أن يتخلف موجهه عنه

قوله : (لقد رأيته وإن عمر لموثق) فيه الترجمة (٢) حيث استأثر الحبس الأثر (٥) على الكفر .

ومعنى (٢) قوله : ولو انقض أحد إلخ ، أن عمر مع شدته في الكفر لم يبادر إلى قتلي ، وإنكم مع ادعاءكم الإسلام قتلتم عثمان رضى الله عنه .

وإن لم يردده ولم يرض به أصلاً ، مع أن التطبيق من الإنشاءات التي لا تتأخر . موجباتها عنها ، وإنما قلنا هذا احترازاً عن البيع لأنه يتأخر موجه عنه ، فلذلك ينمقد موقوفاً لا نافذاً بالفعل ، أما الإيمان فهو فعل القلب لا فعل اللسان ، فالتلفظ بالشرك إن وجد من المكروه بالإرادة والنية ، لكن وجد في قلبه إرادة أخرى متعلقة بالتوحيد فهو يصدر عن قلبه بالإرادة والنية ، والمعتبر في الإيمان فعل القلب وهو باق لا يزول بفعل اللسان لحصل الفرق ، ثم مذهب المحدثين أن المكروه لا يصح منه تصرف أصلاً لعدم النية له وإنما الأعمال بالنيات ، وقلنا له نية وإرادة كما مر آنفاً وإنما الأعمال بالنيات فبعض تصرفاته يصح وبعضها لا يصح كما فصل في كتب الفقه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في بيان المناسبة هو مختار الحافظ في بيان المناسبة إذ قال : وهو ظاهر فيما ترجم له لأن سعيداً وزوجته أخت عمر رضى الله عنه اختاروا الهوان على الكفر . وبهذا تظهر مناسبة الحديث بالترجمة . وقال الكرماني : هي مأخوذة من كون عثمان اختار القتل على ما يرضى قاتليه فيكون اختياره القتل على الكفر بطريق الأولى . اهـ . واقصر المعنى على مناسبة الكرماني والقسطاني على ما اختاره الحافظ .

(٢) وهذا أحد المخنيين اللذين ذكرهما الشيخ قدس سره في باب إسلام سعيد بن زيد ، وهذا المعنى الذي ذكره ههنا مناسب لترجمة الباب ولذا اختصر عليه .

(٣) كذا في الأصل والظاهر أنه سبق فلم ، والصواب بدله الأسر بالسين ١٢ ز .

(باب فى بيع المكروه ونحوه فى الحق وغيره)

لما أن (١) يراد بالحق الحق المالى أى الدين ومثله ، فالمعنى هذا بيان بيع المكروه مملوكه فى أداء حق الدائن وغيره من ذوى الحقوق ، أو الحق ههنا هو الحق مقابل الباطل ، أى هذا بيان بيع المكروه مملوكه فيها هو موافق للشريعة ، ولا يكون

(١) وفى تقرير اللاهورى : البيع فى الحق مثل البيع فى الدين ، ويجوز عندنا أن يكره أحد أو يبيع القاضى ماله فى دينه وغيره ، وبيع المكروه فى غير الحق مثل أن يكره أحد فى بيع ماله ، وحكمه أنه لا يجوز لأحد أن يكره أحد فى البيع ، اهـ . وفى تقرير المكي قوله فى الحق إلخ ، أى بيع المكروه فيها هو واجب عليه من حقوق العباد كالدين (وغيره) وهو ما يجب من حقوق الله وقوله ، فليعه ، فكانت اليهود مضطرة إلى البيع لحصلت الترجمة ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله ، وفى الحق وغيره إلخ ، قيل المراد بالحق الدين ، فالمعنى فى الدين وغير الدين ، والاولى أن يقال إن المراد بالحق ما يستحقه المكروه على المكروه ، وبغيره ما لا يستحقه المكروه بل يكون ظلماً منه ، فالمعنى فى حق المكروه وغير حقه بأن لا يكون له حق الإكراه ، بل يكره عليه ظلماً ، قوله ، بماله ، أى بمنقولاته (٥) لأن الارض كانت ملك النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن لها فيها ثمن ، قوله ، فليعه ، فهذا بيع المكروه فى غير الدين لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن له دين عليهم لحاز البيع فى الدين بالقياس عليه ، ثبت التفسير الاول للترجمة ، وأما التفسير الثانى فلأن بيعهم كان فى حق المكروه وهو النبي عليه الصلاة والسلام لأنه كان مأموراً من الله تبارك وتعالى بإخراجهم ، والأمر إليهم ببيع أموالهم ، فكان الإكراه حقاً للمكروه عليهم ، لا ظلماً عليهم ، وإذا جاز الإكراه فى الحق ثبت من مفهومه أن الإكراه فى غير الحق أى فى الظلم غير جائز ، اهـ . قال القسطلانى : قوله ، فى بيع المكروه ، بفتح الراء

باطلا . والترجمة ثابتة بكلا معنيها (١) بقوله : « فن وجد بماله فليعه ، فإن بيعهم هذا كان بحق ، وأما إثبات الجزء الثاني من جزئي الترجمة بقوله : « وإنما الأرض لله ورسوله ، فإنهم لو قصدوا بيع شيء من الأراضى كان بيعاً بغير الحق وفي الباطل ، والله ولي التوفيق . »

وهو الذى يحمل على بيع الشيء شاء أو أبى (ونحوه) أى المضطر (فى الحق) المالى (وغيره) أى الجلاء ، أو المراد بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازماً أو المراد بقوله وغيره : الدين ، فيكون من الخاص بعد العام ، قال الخطاى : استدلل البخارى بالحديث على جواز بيع المكروه وهو ببيع المضطر أشبه ، وإنما المكروه على البيع هو الذى يحمل على البيع أراد أو لم يرد ، واليهود لو لم يبيعوا أرضهم لم يلزموا بذلك ، وإنما شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها ، كمن رهنه دين فاضطر إلى بيع ماله فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يحجز ، قال فى الفتح : إن البخارى لم يقتصر فى الترجمة على المكروه وإنما قال بيع المكروه ونحوه فى الحق فدخل فى ترجمته المضطر ، وكأنه أشار إلى الرد على من لم يصحح بيع المضطر ، وقوله « ولو أكره عليه لم يحجز ، مردود لأنه لم يكره بحق ، اهـ . »

(١) وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورد على الإمام البخارى فى إثبات الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير : ترجم بالحق وغيره ولم يذكر إلا الشق الاول ، ويحاجب بأن مراده بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازماً ، لأن اليهود أكرهوا على بيع أموالهم لا لدين عليهم ، وأجاب الكرماتى : بأن المراد بالحق الجلاء ، وبقوله وغيره الجنائيات ، أو المراد بقوله الحق المساليات ، وبقوله غيره الجلاء ، اهـ .

قال العيني : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأن الحديث أشبه ببيع المضطر ، فإن المكروه على البيع هو الذى يحمل على بيع الشيء أراد أو لم يرد ، واليهود شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها فصاروا كالمضطر إلى بيع ماله عند تضيق دأته عليه ، فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يحجز ، وأجيب بأنه لو كان الإلزام للبيع من جهة الشرع لحاز ، على أنا قد ذكرنا أن المراد بقوله

(باب لا يجوز نكاح المكره)

وقوله : (ولا تكرهوا فتياتكم) الآية ، أورده^(١) هنا استظهاراً لما ادعاه فكما لا يجوز الإكراه على تملك البضع في الإمام لا يجوز في الحرائر أيضاً ، بل هذا أولى ، لأنها ليست تحت يديه ملكاً بخلاف الأمة ..

في الترجمة بيع المكره ونحوه هو المضطر ، إلى آخر ما قال بنحو ما تقدم عن القسطلاني .
(١) وفي تقرير المكي : قوله « لا يجوز نكاح المكره » ، وإذا لم يجر كان بغاء ، وقد قال الله تعالى « ولا تكرهوا » الآية ، وفي تقريره الآخر في شرح قوله في الحديث « فرد نكاحها » ، فلم أن نكاح المكره لا يجوز ، لكنه عندنا موقوف ، وعند البخاري باطل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله الشراح في مناسبة الآية بالترجمة ، قال الحافظ : وقد استشكل بعضهم مناسبة الآية للترجمة وجوز أنه أشار إلى أنه يستفاد مطلوب الترجمة بطريق الأولى لأنه إذا نهى عن الإكراه فيما لا يحل ، فالنهي عن الإكراه فيما يحل أولى ، اه . وقال العيني : قال صاحب التوضيح : لإدخال البخاري هذه الآية في هذا الباب لا أدري ما وجهه ، ثم استدرك ما ذكره بما فيه الجواب ، وهو أنه إذا نهى عن الإكراه إلى آخر ما تقدم في كلام الحافظ ، والأوجه عند هذا المبد الضعيف أنه إذا نهى عن الإكراه على بضعة يملكها وهي بضعة أمته ، فالنهي عن الإكراه على بضعة لا يملكها أولى .

ثم لا يذهب عليك أن تبويب البخاري هذا مبني على مختاره من عدم جواز الإكراه مطلقاً سواء كانت بكراً أو ثيباً بالغة كانت أو غيرها كما يدل عليه تقريره في النكاح بلفظ « باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها » وقال القسطلاني في شرحه تبعاً للحافظ : سواء كانتا صغيرتين أو كبيرتين كما هو ظاهر حديث الباب ، اه . والمسألة خلافية شهيرة عند الأربعة كما بسط في الأوجز والجملة

(باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز^(١))

أن الأئمة الأربعة أجمعوا على إجبار البكر الغير البالغة ، ولا يجوز إجماعاً عند الأربعة إجبار الثيب البالغة ، واختلفوا في إجبار الصغيرة الثيبة يجوز عندنا ومالك دون عندهما ، وكذا اختلفوا في البكر البالغة فلا يجوز عندنا ، ويجوز عند الأئمة الثلاثة ، قال ابن رشد في سبب اختلافهم : إنهم اختلفوا في موجب الإجبار هل هو البكارة أو الصغر ؟ فن قال الصغر قال لا تجبر البكر البالغ ، ومن قال البكارة قال تجبر البكر البالغ ولا تجبر الثيب الصغيرة ، ومن قال كل واحد منهما يوجب الإجبار إذا انفرد وقال تجبر البكر البالغ والثيب الغير البالغ ، والتعليل الأول تعليق أبي حنيفة ، والثاني تعليل الشافعي ، والثالث تعليل مالك ، والاصول أكثر شهادة لتعليل أبي حنيفة ، اهـ . وظهر بذلك أن مذهب البخاري في عدم الإجبار مطلقاً مخالف للأئمة الأربعة .

(١) وفي تقرير اللاهوري قوله : لم يجز بأن يكون باتاً بل يكون موقوفاً ، اهـ . قال الكرماني : قوله لم يجز أى لم يصح ، وقال المشايخ : إذا قال البخاري بعض الناس يريد به الخفية ، وقوله «جائز» أى صحيح على مذهب ذلك البعض ، وغرضه أن كلامهم متناقض لأن بيع الإكراه ناقل للملك إلى المشتري أم لا ؟ فإن قالوا نعم يصح منه جميع التصرفات لا يختص بالنذر والتدبير ، وإن قالوا لا فلا يصحان هما أيضاً ، وحاصله أنهم يقولون لا يملك المشتري ويصح تدبيره ونذره فيه وهو مستلزم لأنه يملك أيضاً فيه تحكم وتخصيص بلا مخصص ، اهـ . قلت : ليت شعري ما قالوا في خيار المجلس إن انتقل ملك البائع إلى المشتري فكيف يصح فسخه بدون رضاه ؟ وإن لم ينتقل بعد فكيف صح هبته ﷺ لابن عمر جل أبيه ، كما تقدم في «باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته إلخ» ، وسيأتى قريباً عن ابن رشد مسلوك الإمام مالك أنه لا يجوز بيع المدبر لكن إن اشتراه أحد فأعتقه ينفذ العتق ، فإن لم ينتقل الملك فكيف ينفذ العتق .

أى هذا البيع ولم ينعقد عند هؤلاء ، وهو عندنا (١) تام غير أنه ليس لازماً لغوات تمام الرضى ، فكان للبالك حق الفسخ ، وهذا الذى ذكرنا إن كان هو المورد بقوله ، وبه قال (٢) بعض الناس ، لم يرد ما أورده من مسألة النذر والتدبير

(١) وقال العيني : قوله وبه قال بعض الناس ، أى بالحكم المذكور وهو عدم لجواز هبة المكره عبده ، وكذا بيعه ، قلت : إن أراد ببعض الناس الحنفية فذهبهم ليس كذلك ، فإن مذهبهم أن شخصاً إذا أكره على بيع ماله أو هبته لشخص ونحو ذلك فباع أو وهب ثم زال الإكراه فهو بالخيار ، إن شاء أمضى بهذه الأشياء ، وإن شاء فسخها ، لأن الملك ثبت بالعقد لصدوره من أهله في محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفسدة حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقص كالتعق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجاز له لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، فإن نذر المشتري فيه نذراً فهو جائز بزعمه ، أراد بهذا الكلام التشنيع على هؤلاء البعض من الناس وإثبات تناقضهم في كلامهم ، أى قال هؤلاء البعض : فإن نذر المشتري من المكره في الذى اشتراه نذراً فهو جائز بزعمه أى بقوله ، ويبيان التناقض الذى زعمه البخارى على ما قاله الكرماني فذكر قول الكرماني المذكور ثم قال : قلت أولاً ليس مذهب الحنفية في هذا كما زعمه البخارى كما ذكرنا ، وثانياً إنا نمنع هذا التردد في نقل الملك وعدمه ، بل الملك يثبت بالعقد لصدوره من أهله في محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفسدة ، حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقص كالتعق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجاز له لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، هـ .

(٢) كما تقدم قريباً في كلام العيني ، وفي تقرير المسكى قوله وبه ، أى بعدم الجواز ، قال بعض الناس ، لما كان عدم الجواز عند البخارى بمعنى البطالان وعدم

لأن ذلك مبنى على ثبوت ملك المشتري فيه وقد وجد ، وإن أراد أنهم قالوا بعدم جواز بيع المكره أصلاً فهو غفلة من مقالاتهم فإنهم ليسوا بذلك قائلين ، وإنما فرق الإمام أبو حنيفة النعمان بين البيع والنذر فلم يجوز البيع من المشتري ، وجوز التدبير والإعتاق لكون هذه العقود مما لا يقبل الفسخ بخلاف البيع وما في حكمه ،

الانعقاد ، إذ لا فاسد عنده ، فكل ما لا يجوز فهو باطل عنده ، ظن أن عدم الجواز عند أبي حنيفة أيضاً بمعنى البطلان وعدم الانعقاد ، فتناقض عليهم بأنهم يقولون بعدم الجواز ، ثم إن المشتري لو أعتقه أو دبره فهو جائز ، وهذا عجيب لأن القول بعدم الجواز بمعنى البطلان قول بعدم ملك المشتري ، والقول بجواز تصرفه قول بثبوت ملكه فيه لأن جواز التصرف فرع ثبوت الملك ، قلنا : عدم الجواز عندنا قد يحى . بمعنى البطلان ، وقد يحى . بمعنى الفساد ، وهو الانعقاد مع لزوم الفسخ ، وهو ههنا بمعنى الفساد ، والبيع الفاسد إذا انضم إليه القبض يفيد الملك وإن كان ناقصاً قابلاً للفسخ ، فإذا تصرف فيه بما لا يمكن فسخه يتم الملك وينفذ التصرف ، اهـ . وفي الهداية إذا باع مكرهاً وسلم مكرهاً ثبت به الملك عندنا ، وعند زفر لا يثبت لأنه بيع موقوف على الإجازة ، ألا ترى أنه لو أجاز جاز ، والموقوف قبل الإجازة لا يفيد الملك ، ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافاً إلى محله ، والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه وأعتقه أو تصرف فيه صرفاً لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما في سائر البياعات الفاسدة ، وبإحارة المالك يرتفع المفسد وهو الإكراه وعدم الرضا فيجوز ، اهـ . وقال السنن : حاصل كلام الحنفية أن بيع المكره منعقد إلا أنه بيع فاسد لتعلق حق العبد به فيجب توقفه إلى إرضائه إلا إذا تصرف فيه المشتري تصرفاً لا يقبل الفسخ ، حينئذ قد تعارض فيه حقان كل منهما للعبد : حق المشتري وحق البائع ، وحق البائع يمكن استدراكه مع لزوم البيع بإلزام القيمة على المشتري بخلاف حق المشتري فلا يمكن استدراكه

ثم المقصود بإيراد المؤلف حديث باب (١) أن النبي ﷺ رد فعله مع كونه مالكا للعبد ، فأولى أن يرد تدبير المشتري من المكروه حيث لم يثبت ملكه فيه بحسب رأى المؤلف . وحاصل استدلاله منع قول الحنفية : إن التدبير لا يقبل الفسخ ، ودلالة الحديث على هذا المعنى ظاهرة ، والجواب ما علم أنه لم يكن مدبراً (٢) مطلقاً وفيه الكلام .

مع نسخ البيع مع أنه حق لا يقبل الفسخ فصار اعتباره أرجح ، بخلاف ما إذا كان تصرفاً يقبل الفسخ فيجب مراعاة حق البائع عندهم ، وهذا الفرق منهم مبنى على أن بيع المكروه منعقد مع الفساد وهم يقولون به ، فالنزاع معهم في هذا الأصل وبعد تمامه أو تسليمه ، فالفرق مقارب غير بعيد نظراً إلى القواعد ، والله أعلم ، اهـ . قلت : وهذا البحث كله مبنى على عدم الفرق بين البيع الفاسد والباطل عند الإمام البخارى ، وعند الحنفية شكر الله مساعيهم البيوع على أربعة أنواع : الباطل ، والفساد ، والموقوف ، والمكروه ، وقد بطل الكلام عليها وعلى الحكم الثابت بها في هامش اللامع في د باب إذا لم يوقت الخيار ، من كتاب البيوع .

(١) وفي تقرير المكي الآخر قوله : ولم يكن له مال فكان مضطراً إلى ثمن ذلك المملوك أو كان مديوناً ، فعلى التقدير الأول يكون هو أى المدير مكرهاً على نفسه في تدبيره ، وعلى التقدير الثانى يكون مكرهاً على الغرماء حيث أخرج حقهم عن قدرتهم فأنقض النبي ﷺ تدبير المكروه ولم ينفذه ، مع أنكم أيها الحنفية تقولون : إنه نافذ لا ينقض ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله : فاشترأ إلخ ، فأنقض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التدبير لأجل حاجة المسالك من الدين أو الفاقة أو نحوهما ، فكيف لا ينقض التدبير لأجل حق الغير وهو البائع مع أن المشتري هناك لم يملكه أصلاً ، قلنا : إنما نقول بلزوم التدبير إذا كان مطلقاً ، وما أنقضه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان تدبيراً مقيداً ونحن لا نقول بلزوم التدبير المقيد ، اهـ .

(٢) قال العيني : فيه جواز بيع المدبر ، قيل : هو حجة على الحنفية في منع بيع

المدير ، وأجابوا بأن هذا محمول على المدير المقيد وهو يجوز بيعه إلا أن يثبتوا أنه كان مديراً مطلقاً ولا يقدر على ذلك ، وكونه لم يكن له مال غيره ليس علة لجواز بيعه ، لأن المذهب فيه أن يسمى في قيمته ، وجواب آخر أنه محمول على بيع الخدمة والمنفعة لا بيع الرقبة ، لما روى الدارقطني عن أبي جعفر أنه قال : شهدت الحديث من جابر إنما أذن في بيع خدمته وأبو جعفر ثقة ، اه . وبسط الكلام على المسألة في البذل وأبسط منه في الأوجز . وفيه قال ابن رشد في أحكام المدير : أشهر مسألة فيها هل للمدير أن يبيع المدير أم لا ؟ قال مالك وأبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة ليس للسيد أن يبيع مديره ، وقال الشافعي وأحمد وأهل الظاهر : له أن يرجع فيبيع مديره ، وقال الأوزاعي : لا يباع إلا من رجل يريد عتقه ، واختلف أبو حنيفة ومالك من هذه المسألة وهو إذا بيع فأعتقه المشتري ، فقال مالك : ينفذ العتق ، وقال أبو حنيفة والكوفيون بفسخ البيع سواء أعتقه المشتري أو لم يعتقه ، اه . وما حكى عن أحمد هو مشهور مذهبه ، ولأفعنه أربع روايات كما بسط في الأوجز ، الثانية لا يباع إلا في الدين ، الثالثة لا يباع إلا في الدين أو كان المدير فقيراً ، الرابعة التفريق بين المدير والمديرة فلا تباع المديرة أصلاً ، قال الموفق : لا نعلم هذا التفريق عن غير إمامنا ، وإنما احتاط في رواية المنع لأن فيه لإباحة فرجها مع الخلاف في بيعها ، إلى آخر ما فيه ، وأما مسلك الإمام مالك فمكا في الأوجز عن الأبى قال : الذي يرد التدبير بعد موت السيد الدين السابق على التدبير واللاحق ، وأما في حياته فإنما يردده السابق وبه جزم الدردير ، وفيه عن البدائع روى عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم مثل مذهبنا ، وهو قول جماعة من التابعين بسط أسماؤهم في الأوجز حتى قال أبو حنيفة : لو لا قول هؤلاء الاجلة لقلت بجواز بيع المدير لما دل عليه النظر ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

ولأنما (١) لم يورد المؤلف حجة على ما : حربه من قوله : « حتى وهب عبداً أو باعه لم يجر » لكون المدعى متفقاً عليه عنده ، كما أقر به بقوله : « وبه قال بعض (٢) الناس » .

قوله : (يقيم ذلك الامة) أى يضمن (٣) الخ بفضل ما بين ثمنها باكرة وثية ،

(١) حاصل إيراد الشيخ قدس سره أن المؤلف ترجم بجزئين : الهبة والبيع ، ولم يورد الحديث إلا في الثاني ولم يذكره بدل على الجزء الاول ، وحاصل الجواب أن المدعى فيهما لما كان واحداً وهو فسخ التدبير والتصرف في المدبر اكتفى بذكر أحدهما وأثبت الهبة بالقياس على البيع ، ولم يتعرض أحد من الشراح للإيراد ولا للجواب مع أن الإيراد كان ظاهراً قوياً .

(٢) تقدم الكلام على قول البخارى ، قال بعض الناس في كتاب الزكاة في « باب الركاز » وهو أول موضع قال البخارى فيه : « قال بعض الناس » ، وتقدم هناك في هامش اللامع أن المواضع التي قال فيها البخارى « قال بعض الناس » أربع وعشرون موضعاً ، منها في كتاب الإكراه موضعان ، وفي كتاب الحيل أربعة عشر موضعاً ، وتقدم أيضاً أن ما هو المعروف عند الناس أنها إیرادات على الحنفية خاصة ليس بصحيح فإنه لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك في أكثرها غيرهم .

(٣) قال الكرماني : قوله يفرعها بالفاء والراء والمهمله أى يقتضها الحكم بفتحيتين الحاكم القاضى بموجب الافتراع ، والعدراء البكر ، وذلك أى الافتراع أى موجه ومقتضاه بقدر قيمتها ، أى يقسط ثمنها يعنى يأخذ الحاكم من الرجل المفترع من أجل الامة البكرية الافتراع بنسبة قيمتها ، أى ارش النقص وهو التفاوت بين كونها بكرأ وثيباً (يقيم) إما بمعنى يقوم ، وإما من قامت الامة مائة دينار فإذا بلغت قيمتها ، فإن قلت : ما فائدة « ويجلد » ومعلوم أنه لا أقل من الجلد إن لم يكن رجم ، قلت : إن العقل لا يمنع العفو ، اهـ . كذا في الاصل والصواب بدله لا يمنع الجلد يقال العتي : وفائدة قوله « يجلد » دفع نوم من مطلق أن نعزم يعنى عن الجلد ، اهـ .

ولأنما (١) أورد حديث سارة فيه احتجاجاً على المدعى ، فإنها حين رجعت إلى إبراهيم ، وكان الظاهر أنها استكرهت على ما طلبها الجبار لأجله ، ومع ذلك فلم يعاتبها إبراهيم ولم يعزرها ، فعلم أن المكروه معذور ، وأيضاً فإن الخلوة مع الأجنبية حرام ، فلما لم يعاتبها على الخلوة معه لكونها مكروهة علم بذلك أيضاً أنه لا يلزم شيء من العتاب ولا العقاب في الزنا أيضاً .

(باب يمين الرجل لصاحبه إلخ)

لا شك في أن الرجل إذا تعرض للقتل إلا أن يثبت عند المكروه كونه أباً لزيد أو أخاً له أو غير ذلك من القرابات والعلاقات ، وجب على زيد أن يتقول بذلك صوتاً لدمه ، فأما إذا أكره عليه وقيل : لتشربن الخمر أو لتقتلن أخاك ،

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : ما كان ينبغي إدخال هذا الحديث في هذه الترجمة أصلاً وليس لها مناسبة للترجمة إلا سقوط الملامة عنها في الخلوة لكونها كانت مكروهة على ذلك ، قال الكرماني تبعاً لابن بطال : وجه إدخال هذا الحديث في هذا الباب مع أن سارة عليها السلام كانت معصومة من كل سوء ، أنها لا ملامة عليها في الخلوة مكروهة فكذا غيرها لو زنى بها مكروهة لأحد عليها ، اهـ . وقال المعين : بعد ذكر قول الكرماني قلت : الأقرب أن يقال وجه المطابقة من حيث أنه أكره إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه . اهـ . قلت : ليس هذا بأقرب ، بل هو أبعد ، لأن الترجمة الاستكراه على الزنا ، اللهم إلا أن يقال إن الإكراه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه : إنما كان للزنا ، وفي تقرير المكي قوله : قام إليها ، وفيه الترجمة لأنها لما خلت مع الجبار خلوة صحيحة ولم تأثم لكونها مكروهة بها فكذلك المرأة المكروهة لأحد عليها ، اهـ . قلت : وهذا أوجه التوجيهات عند هذا العبد الضعيف لأن قيام الجبار إليها إنما كان لإرادة الزنا فصارت مستكرهة ، لكن الله عز وجل عصمها برحمته وفضله ولأجل عفتها وكونها زوجة خليله عليه الصلاة والسلام .

فإنه لم يسهه عندنا الإقدام على شرب الخمر ، ووجه ذلك أن جواز أكل هذه المحرمات منوط بالاضطرار ولا يتحقق بما ذكر ، نعم يتحقق الاضطرار إذا أكره عليه بقتل نفسه ، وأما إذا أكره بشيء من العقود المذكورة بعده بقوله : لتبين هذا العبد ، « قليل له : إما أن تباع هذا أو لتقتل أباك ، فإنه يبيعه لأن الأموال وقاية للأنفس ومبدولة فليس له أن يعرض المالم على الهلاك وهو قريه ، نعم يكون له خيار الفسخ بعد زوال الإكراه لكونه لم يقدم على هذا العقد بكامل رضاه ، وأما تفريقهم بين المحرم وغيره فلا يمكن الاعتراض بذلك عليهم ، لأن مدار جواز الحرام إنما هو الاضطرار لا غير ، ولا يتحقق الاضطرار بإخافته عن قتل الأجنبي [ياض (١) في الأصل] .

(١) ياض في الأصل بقدر نصف صفحة ، وما أدري ما أراد الشيخ قدس سره تحريره ، وما تقدم من كلامه وجيز جامع للإيرادات والاجوبة كلها ، وبسط الكلام على هذا الباب في التقارير الآخر للقطب الكنكوهي قدس سره نذكرها هنا تكميلاً للفائدة ، وتتمياً لتقارير القصاب الكنكوهي في هذا الباب ، ففي تقرير للاهورى قوله : باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل وجب عندنا أن يحلف في مثل هذه الصورة وينوى أنه أخو الإسلام ، وإن لم ينو وحلف بالله إنه أخوه فلا شيء عليه لأنه يمين غموس لكنه (*) أجزى في هذه الصورة ، أي صورة الغموس يجب الكفارة والحنث ، لحديث « ثلاث جدهن إلخ » وقوله وقال بعض إلخ ، حاصل قول الحنفية إن قوله تبارك وتعالى « وحرم » إلى قوله « ما اضطررتم » يدل على حلة شرب الخمر وأكل الخنزير وقت اضطراره نفسه لا اضطرار أخيه ، فنقول : لا يحل لأحد شرب الخمر في صورة : لتشرن الخمر أو لتقتلن أباك ، وأما إذا قال المكروه : لتبين هذا العبد أو تقتلن أباك يجب عليه أن يبيع ، لكن لا نقول إنه مضطر حتى يلزم التقض ، وكان القياس أن

لا يجوز الرد بغير الإكراه ، لكننا استحسننا في صورة قتل ذى الرحم المحرم دون غيره لأن البيع شرطه الرضاء ولم يوجد في صورة ذى الرحم المحرم ، وأما غير المحرم فيثاب بإخلاصه وليس بدرجة أنه يجوز رد المبيع ، فهو كبيع المضطر لفقد راحلة وغيره مثلاً ، ٥١ . وقال السندى : قوله « ثم ناقض فقال إلخ » مبنى كلامهم أن الإكراه في كل شيء على حسبه وهذا شيء يشهد به بداهة العقل ، فتخليص القاتل عن المعصية والمقتول عن القتل لا يكون إكراهاً لغيرهما على المعصية ، فإذا قال قاتل : اعص الله وإلا فأعصيه أنا ، فلا ينبغي له أن يعصيه ، ولا يعد ذلك إكراهاً له على المعصية ، نعم يكون إكراهاً على نحو البيع والهبة إذا كان المقتول أباً ونحوه مثلاً ، والحاصل أنه لا ينبغي اعتبار كل أذى إكراهاً في كل شيء فمثل الكفر لا يباح لخوف لطمة بيد ، وترك الأولى يعذر فيه بذلك ، وحيث اعتبرنا الفرق يتضح كلام الحنفية والله أعلم . وفي تقرير المسكي : قوله « أخوا المسلم تمامه لا يظلمه ولا يسلمه » كما يجيء في هذه الصفحة قوله « لم يسعه » مع أنه خلاف مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا يسلمه » قوله « ليس بمضطر » ، ولا يجوز أكل الميتة وشرب الخمر إلا للضطر لقوله تعالى « إلا ما اضطررتم » لأن الاضطرار إنما يتحقق في حق نفسه لا في حق غيره ، قوله « يلزمه » أى يعتقد بيعه وإقراره انعقاداً لازماً بحيث لا يمكن فسخه أصلاً وهذا في القياس ، وجه القياس أنه ليس بمضطر كما مر وإذا لم يكن مضطراً لم يكن مكرهاً فكان بيعه وإقراره كبيع غير المكره وإقراره ، وإلى هنا كان بيان مذهبنا في القياس من غير تناقض ، وقوله « لكننا استحسن » شروع في بيان التناقض ، حاصله أن الحنفية يقولون إن بيعه وهبته منعقد انعقاد لزوم لا يمكن فسخه في القياس ، ثم يقولون إن بيعه وهبته باطلة يعنى موقوفة ليست بلازمة ، بل سيطل بعد الإكراه وإن لم يجزه ، والقول باللزوم تارة وبالتوقف أخرى تناقض وقلنا مسلم أن الإكراه لا يتحقق عندنا لافى مسألة شرب الخمر أو كل الميتة ولا فى مسألة بيع العبد ، والإقرار بالدين إلا أن البيع والإقرار يجب عليه أن يفعلهما كما هو مذهبك

أيضاً عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام «المسلم أخو المسلم لا يظله ولا يسله» أما شرب الخمر وأكل الميتة فلا يسه ذلك لأنهما معصية ، ولا يسه له المعصية لدفع المعصية عن الغير وهو المكروه ، نعم لو يتحقق الإكراه يسه ذلك إلا أن الإكراه لم يتحقق بعد ، وما قلت إنه يسه له أكل الميتة وشرب الخمر كما أنه يجب عليه البيع والإقرار عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام «ولا يسله» ، فقد غلطت لأن معنى قوله عليه الصلاة والسلام «ولا يسله» أي إلى الظلم ، يعني يجب عليه دفع الظلم عنه والإعانة له بالمال واللسان واليد ، وليس معناه أنه يجب عليه إعانته بمعصية الله تعالى ، فقسويتك بين الشرب وأكل الميتة وبين البيع والإقرار مع أن الأول معصية والثاني مباح لا يساعدهما القول السليم ، وأما تناقضك بين قياسنا واستحساننا فليس بشيء ، لأنهما كلاهما دليلان عندنا ، لكن الاستحسان راجح على القياس ، ولا يقال لمثل هذا تناقض لوجود الترجيح ، ثم وجه القياس أن يسه مثلاً ينعقد لازماً لعدم الإكراه ، والاستحسان يقتضي أن ينعقد موقوفاً لأن الإكراه في الجملة قد تحقق ، ثم اعلم أن تحقق الإكراه في الجملة إنما هو حق ذي رحم محرم أما في الأجنبي فلا إكراه أصلاً ، فلو باع عبده في حق ذي رحم محرم ينعقد بيعه موقوفاً لتحقيق الإكراه في الجملة ، ولو باعه في حق أجنبي ينعقد بيه لازماً لعدم الإكراه ، فلهذا قال البخاري : «وفرقوا بين كل ذي رحم محرم وبين غيره من غير كتاب ولا سنة ، قلنا : السنة موجودة وهي قوله عليه الصلاة والسلام «الأقرب فالأقرب» ، قوله : «وقال النبي عليه الصلاة والسلام إجماع هذا استدلال على عدم الفرق ، يعني أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين ذي رحم وبين أجنبي بل أطلق الأخت على الأجنبية مع أنها اسم لذی رحم ، قلنا إطلاق الأخت على الأجنبية ههنا بطريق المجاز لا بطريق عدم الفرق ، اهـ . وفي تقريره الآخر قوله «هذه أختي» ، ولم يقع طلاقه ولم يأنم لمكان الإكراه مع أنه قال هذا للخوف على نفسه ، فكذلك إن قال للخوف

على غيره إنه أخى وحلف عليه لم يأثم ، وبالجملـة إن غرض البخارى أنه لا ينبغي للمسلم أن يفرق بين نفسه وبين أخيه المسلم ، بل عليه أن يجعلهما بمنزلة شيء واحد ، اهـ . وفى هامش فيض البارى تفصيل المقام بحيث ينحل به المرام أن الإكراه عندنا على نحوين ملجئ وغير ملجئ ، والإلجاء يتحقق فيما إذا خاف به على نفسه أو عضو من أعضائه فإنه بعدم الرضا ويوجب الإلجاء ، فإن الإنسان مجبول على حفظ نفسه ، وغير الملجئ وهو الإكراه القاصر بأن لا يخاف به على نفسه ولا على تلف عضو من أعضائه كالإكراه بالضرب الشديد ، والحبس ، فإنه بعدم الرضا ولا يوجب الإلجاء ولا يفسد الاختيار ، بخلاف النوع الأول ، وهذا النوع لا يؤثر إلا فى تصرف يحتاج فيه إلى الرضا كالبيع ، والأول يؤثر فى الكل ، ومن ههنا علمت أن الإكراه فى شرب الخمر وأكل الميتة ليس كالإكراه فى البيع ونحوه ، فإن قال له : لتشربن الخمر أولقتلن أباك أو ابنك ، لم يسمعه أن يشربها لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة بالنص ، ولا نباح إلا عند قيام الضرورة ، وهى حالة الاضطراب كما فى الخمصة ، وهو لا يتحقق إلا بإكراه ملجئ . بأن يخاف على نفسه أو عضوه ، ولو أكرهه على البيع فى الصورة المذكورة لم يلزمه لبيع استحساناً ويعتبر فى مثله الإكراه لأنه مما يحتاج إلى الرضا ، والإكراه بكلا نوعيه : الملجئ وغير الملجئ يفسد الرضا الذى هو شرط هذه التصرفات ، وجملـة الكلام أن الإكراه الملجئ يؤثر فى سائر الأنواع ، ولو أكرهه على شرب الخمر بقتل نفسه أو عضوه وسمعه أن يشربها ، وإن فعله فى البيع لا يلزمه ، أما فى غير الملجئ فإن تحقق فيما لا يعتمد الرضا كشراب الخمر لم يسمعه شربها ، وإن تحقق فيما يعتمد الرضا كالبيع يعتبر به ولا يلزمه البيع فى الاستحسان كما ذكرنا ، وإن كان القياس يحكم بالتسوية بين الفصلين ، ثم إن التهديد بقتل الأب أو ذى رحم محرم يحقق الإلجاء ولو قاصراً ، فإن الإنسان حريص على القتال دونهم ومولع بصيانة

دمايم ولو ع بصيانة دمه ، أما إذا هدده بقتل أجنبي فإنه ليس من الإكراه في شيء ، أما كونه واجباً في نفسه فلا تنكره ولكنه باب آخر ، وليس كل ما يجب على الإنسان فعله يتحقق به الإلجاء ، والبخارى لما لم يدرك الفرق بين الطائفتين جعل الإكراه بقتل الأب كالإكراه بقتل الأجنبي ، وقد أدركه إمامنا أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه فقال به ، كيف ومسائل الميراث ووجوب النفقة ونحوها تنادي بأعلى نداء على أن بين الأجنبي وذو رحم محرم بوناً بعيداً حيث يثبت الميراث لهم دون الأجنبي ، وأوجب عليه النفقة لأقاربه بخلاف الأجانب ، ونحو هذه الفروق غير قليل في الفقه ، فكيف حكم البخارى بالتسوية بين الطائفتين مع وجود فارق بينهما من الكتاب والسنة ؟ ثم إن حفظ دم امرئ مسلم لو كان واجباً على الفور فهلا عجل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إلى استيفاء دم خبيب رضي الله عنه فلم أن وجوب حفظ دم امرئ مسلم على الفور ليس بضابطة كلية ، إذا علمت هذا فاعلم أن ملخص إيراد البخارى في هذا الباب أمران : الأول : تفريق الإمام الأعظم بين حكم الأقارب وبين الأجنبي المسلم مع قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : « المسلم أخو المسلم » ، والثاني : تفرقه بين حكم شرب الخمر ونحو البيع ، ومن ههنا علمت أن تقرير المناقصة من البخارى إنما يتأتى على حكم الاستحسان في باب البيع ، أما في القياس لحكمه كحكم شرب الخمر من عدم اعتبار الإكراه في البابين ، وإذا قد قلنا بعبارة الإكراه في نحو البيع استحساناً فقد وافقنا البخارى في دائرة العمل ، لأن كون القياس فيه عدم اعتباره عندنا نظر فقط ، أما ما ظهر في العمل فهو حكم الاستحسان وقد استرينا فيه حذو المثلث بالمثل ، فأى إيراد بعده وأى قلق ، إلى آخر ما بسط فيه ، قلت : وقد قال عز اسمه : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتعلموا أرحامكم » وأخرج السيوطي في الدر الروايات في تفسيرها ، منها ما أخرجه عن عمر رضي الله تعالى عنه في قصة طويلة أنه قال : « رأى قطيعة أقطع من أن تباع

أم امرئ فيكم، فكتب في الآفاق أن لا تباع أم حر فإنها قطعة رحم وإنه لا يحل،
ففيه خصيصة لنهى بيع أم الحر للقطعة ، وبسط في الروايات الكثيرة الدالة على
تأكيد صلة الرحم وتحذير قطع الرحم ، فهذه الروايات كلها صريحة في شدة أمر
بى الرحم المحرم فلا يكون التفريق بينه وبين الأجنبي مخالفاً للكتاب والسنة .

كتاب "الحيل"

(١) قال العيني : وهو جمع حيلة وهي ما يتوصل به إلى المقصود بطريق خفي ، وقال الجوهرى : الحيلة بالكسر اسم من الاحتيال ذكره في فصل الياء ، ثم قال وهو من الواو ، يقال : هو أحيل منك وأحول منك أى أكثر حيلة . وما أحيله لغة فى ما أحوله ، انتهى . والمعروف بين العلماء أن الحيل كلها محرمة عند مالك وأحمد ، وجائزة عند الحنفية والشافعية ، وإلى الأول مال البخارى كما يدل عليه كتاب الحيل وأبوابة ، قال الموفق : الحيل كلها محرمة غير جائزة وبه قال مالك ، وأباح أبو حنيفة والشافعى بعضها كما بسط . وقد أطال ابن القيم فى إبطال الحيل بحثاً طويلاً مفصلاً ومع ذلك ذكر فى بحث نفسه رابع أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل ، وقسمه على ثلاثة أقسام . وذكر أمثلتها وذكر ضرورة الحيل فيها ، وذكر القسم الثانى أن يكون الطريق مشروعة وما يفضى إليه مشروع إلى أن قال : ويدخل فى هذا القسم التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار ، وقد ألهم الله تعالى ذلك لكل حيوان ، فلأنواع الحيوانات من أنواع الحيل والمكر ما لا يهتدى إليه بنو آدم ، وليس كلامنا ولا كلام السلف فى ذم الحيل متناولاً لهذا القسم ، بل العاجز من عجز منه ، والكيس من كان به أظن وعليه أقدر ، ولا سيما فى الحرب فإنها خدعة ، والعجز كل العجز ترك هذه الحيلة ، والإنسان مندوب إلى استعاذته بالله تعالى من العجز والكسل ، فالعجز عدم القدرة على الحيلة النافعة والكسل عدم الإرادة لفعلها ، فالعاجز لا يستطيع الحيلة والكسلان لا يريدانها ، ومن لم يحتل وقد أمكنته هذه الحيلة أضاع فرصته وفرط فى مصالحه كما قال :

لأذ المرء لم يحتل وقد جد جدده • أضاع وقاسى أمره وهو مدبر

وفي هذا قال بعض السلف : الامر امران : أمر فيه حيلة فلا يعجز عنه ، وأمر لاحيلة فيه فلا يجزعه منه ، انتهى . وأنت خير : هذا منه لإباحة بل تحرير عى أخذ بعض الحيل ، فلا يمكن أن يقال الحيل كلها باطلة ، والخفية والشافعية أيضاً لم يقولوا إن الحيل كلها مباحة ، وقال الحافظ : وهى عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها ، فإن توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو لإثبات باطل فهى حرام ، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهى واجبة أو مستحبة ، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع فى مكروه فهى مستحبة أو مباحة أو إلى ترك مندوب فهى مكروهة ، ووقع الخلاف بين الأئمة فى القسم الأول : هل يصح مطلقاً وينفذ ظاهراً وباطناً ، أو يبطل مطلقاً ، أو يصح مع الإثم ، ولمن أجازها مطلقاً أو أبطلها مطلقاً أدلة كثيرة ، فمن الأول قوله تعالى « وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحث ، وقد عمل به صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق الضعيف الذى زنى ، وهو من حديث أبى أمامة بن سهل فى السنن ، ومنه قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ، وفى الحيل مخرج من المضائق ومنه مشروعية الاستثناء ، فإن فيه تخليصاً من الحنث ، وكذلك الشروط كلها فإن فيها سلامة من الوقوع فى الحرج ، ومنه حديث أبى هريرة وأبى سعيد فى قصة بلال : بيع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيهاً ، إلى أن قال : وقد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية لكون أبى يوسف صنف فيها كتاباً ، لكن المعروف عنه وعن كثير من أئمتهم تقييد أعمالها يقصد الحق ، قال صاحب المحيط : أصل الحيل قوله تعالى : « وخذ بيدك ضغثاً ، الآية ، وضابطها إن كانت للفرار من الحرام والتباعد من الإثم لحسن ، وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا ، بل هى لإثم وعدوان ، انتهى مختصراً . قلت : وترجم السرخسى فى كتابه المبسوط كتاب الحيل مستقلاً وقال فيه : اختلف الناس فى كتاب الحيل لأنه من تصنيف محمد رحمه الله تعالى أم لا ؟ كان أبو سليمان الجوزجاني يشكر ذلك ، أما أبو حفص رحمه الله تعالى كان يقول : هو من تصنيف محمد وكان يروى عنه ذلك وهو الأصح ، فإن

و قوله : (فى الإيمان) بكسر الهمزة (١) قدمه لكونه أصل العبادات .

الحيل فى الاحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جميع العلماء ، وإنما كره ذلك بعض المتصنفين لحيلهم وقلة تأملهم فى الكتاب والسنة ، ثم بسط فى دلائل جواز الحيل من قوله تعالى : وخذ بيدك ضغثاً ، الآية ، وقوله تعالى : وكذلك كدنا ليوسف ، وفى قوله تعالى حكاية عن موسى : و ستجدنى إن شاء الله صابراً ، وقوله تعالى : لا تفرقن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، ومن السنة فأ روى أن رسول الله ﷺ قال يوم الاحزاب لعروة بن مسعود فى شأن بنى قريظة : و فعلنا أمرناهم بذلك ، فلما قال له عمر فى ذلك قال عليه الصلاة والسلام : و الحرب خدعة ، وكان ذلك منه اكساب حيلة ومخرج من الإثم بتقيد الكلام بلعل ، ولما أتاه رجل وأخبره أنه حلف بطلاق امرأته ثلاثاً أن لا يكلم أخاه قال له طلقها واحدة ، فإذا انقضت عدتها فكلم أخاك ثم تزوجها وهذا تعليم الحيلة ، والآثار فيه كثيرة إلى أن قال : فن كره الحيل فى الاحكام فإنما يكره فى الحقيقة أحكام الشرع ، وإنما يقع مثل هذه الاشياء من قلة التأمل ، فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به الحلال من الحيل فهو حسن وإنما يكره ذلك أن يحتال فى حق الرجل حتى يطله ، أو فى باطل حتى يموهه ، أو فى حق حتى يدخل فيه شبهة ، فإكان على هذا السبيل فهو مكروه ، وما كان على السبيل الذى قلنا أولاً فلا بأس به ، إلى آخر ما بسطه ، قال الراغب : الحيلة والحويلة ما يتوصل به إلى حالة ما فى خفية ، وأكثر استعمالها فيما فى تعاطيه خبيث ، وقد تستعمل فيما فيه حكمة ، ولهذا قيل فى وصف الله عز وجل : وهو شديد المحال ، أى الوصول فى خفية من الناس إلى ما فيه حكمة ، وعلى هذا النحو وصف بالمكر والكيد لأعلى وجه المذموم ، تعالى الله عن القبيح ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من كونه بكسر الهمزة هو الأوجه عندى لتقديمه على الصلاة ، وهو الظاهر من تقرير المسكى إذ قال : الحيلة جعل المباح له وسيلة

(باب في الصلاة)

والحيلة تؤخذ (١) من صورة المسألة بأن رجلاً حلف بطلاق امرأته فقال :

لتحصيل المقصود ، فإن كان التحصيل حقه أو لإحياء حق المسلم أو لدفع الظلم عنه
لجائز ، وإن كان لإبطال حق المسلم أو لإلحاقه في المهلكة فلا يجوز ، ثم الحيلة إما
أن يكون في الإيمان أو في الصلاة أو في الزكاة ، والأولى بينها بقوله « في الإيمان » ،
والثانية بقوله « باب في الصلاة » ، والثالثة بينها بقوله « باب في الزكاة » اهـ . وضبطه
القسطلاني بفتح الهمزة هو مؤدى كلام الشراح ، فهم إذ جعلوه جمع يمين ؛ ويؤيدهم
ضمير التأنيث في قوله « الإيمان وغيرها » والأوجه عندى الأول لذكره فيه حديث
الاعمال بالنيات لأن المعروف أن الحديث ورد في مهاجر أم قيس إذ جعل الهجرة
حيلة لنكاحها وهو ظاهر واضح ، وأما على صورة كونه جمع يمين فيكون إثبات
الترجمة مما يظهر من كلام الحافظ إذ قال : واستدل به أن قال كالمالكية : اليمين على
نية المحلوف له ولا تدفعه التورية ، وعكسه غيرهم إلى آخر ما بسط من الاختلاف ،
في أن المعتبر نية الحالف أو المستحلف ، وفي تقرير المسكي : قوله « وإن لكل
امرى ما نوى » قال البخارى : هذا ومع هذا يعترض على إمامنا مع أنه يعمل
الحيلة على وفق النية في الخير والشر ، والدليل على جواز الحيلة في نفسها ما روى
أن النبي عليه الصلاة والسلام أخذ الحد بالشمراخ وهو حيلة في إسقاط الحد بالسوط
للصاحبة اهـ : قلت وتقدم قريباً في « باب الإكراه » قول إبراهيم عليه الصلاة
والسلام لزوجته : هذه أختي ، وأخذ به البخارى أيضاً .

(١) وقريب منه ما في تقرير اللاهورى إذ قال : قوله « إذا أحدث » فيه
تعريض لما أجازت الحنفية أنه إذا حلف أحد لا يسلم في هذه الصلاة فله أن
يفعل فعلاً بعد القعدة الأخيرة قبل السلام ، أو يقهقه أو يحدث حدثاً آخر
هدماً اهـ . وفي تقرير المسكي : قوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم » وجه مطابقة

امراته كذا إذا سلم من ظهر اليوم ، أو إن سلم من فريضة ظهر هذا اليوم ، فاحتاج إلى أن لا تطلق امرأته فإن الحيلة في مثل ذلك أنه لا يخرج من صلاته بلفظ السلام بل يخرج بشيء مما سواه من الكلام والحدث وغير ذلك ، فإنه إذا قضى بعد ذلك

الحديث بكتاب الحيل أن إمامنا أبا حنيفة قال في رجل طلق امرأته وقال لها : إن سلت لصلاة الظهر مثلاً بقول السلام عليكم ورحمة الله فأنت طالق ، ثم اضطر إلى أن لا يقع طلاقه جازئله أن يحتال بأن يحدث في القعدة الأخيرة بعد التشهد من غير أن يلفظ بقوله : السلام عليكم ، فيخرج عن الصلاة ولا يقع طلاقه وتكون صلاته جائزة أيضاً ، إلا أنه يجب عليه أن يعيد صلاته أترك الواجب وهو لفظ السلام ، فقال البخارى : إن من أحدث في الصلاة لا يقبل صلاته فكيف تجوز هذه الحيلة مع عدم جواز الصلاة ؟ قلنا : الإحداث بعد التشهد لا يعد في الصلاة . ما أفاده الشيخ قدس سره في تقاريره من تصوير المسألة أقرب إلى كتاب الحيل وأنسب من وجوه ذكرها الشراح في شروحهم ، لخصها القسطلاني إذ قال : وجه تعلق الحديث بالترجمة قيل لأنه قصد الرد على الحنفية حيث صحوا صلاة من أحدث في الجلسة الأخيرة وقالوا إن التحلل يحصل بكل ما يضاد الصلاة وهم متحولون في صحة الصلاة مع وجود الحدث ، ووجه الرد أنه أحدث في صلاته فلا تصح ، لأن التحلل منها ركن فيها ، لكن انفصل الحنفية عن ذلك بأن السلام واجب لأركان ، فإن سبقه الحدث بعد التشهد ترويضاً وسلم ، وإن تعمد فالحمد قاطع ، وإذا وجد القطع انتهت الصلاة لكون السلام ليس ركناً ، وقال ابن بطال : فيه رد على أبي حنيفة في قوله : إن المحدث في صلاته يترويضاً ويبنى ، ووافقه ابن أبي ليل ، قال الحافظ : وللشافعي قول وافق فيه أبا حنيفة ، قال القسطلاني : وقال مالك والشافعي يستأنف الصلاة ، واحتجوا بهذا الحديث ، وتعقبه في المصابيح ، فقال : وفي الاحتجاج نظر ، وذلك لأن الغاية تقتضي ثبوت القبول بعدها ، ولا شك أن ما تقدم قبلها من المحدث صلاة وقعت بوجه مشروع . وقبولها مشروط بدوام

وسلم فيه لا يكون حائناً ، لأن الصلاة الثانية ليست فريضة الظهر وإنما هي مكملته (*) وقد سقطت عنه فريضته بأول صلاته ، وما ذكره من الرواية لا يضرننا شيئاً فإننا لم نقل بجواز الصلاة من غير طهارة حتى يلزم عليه ما ألزم ، وإنما قلنا ما قلنا بناء على أن صلاته قد تمت (١) بعد قعوده قدر التشهد ، فيما فعل من الأحداث أو التكلم لم يقع في خلال صلاته حتى يلزم أنه صلى وهو محدث ، بل كان عين هذا الفعل خروجاً من حرمة الصلاة .

الطهارة إلى حين إتمامها ، أو بتجديد الطهارة عند وقوع الحدث في أثناءها وإتمامها بعد ذلك فيقبل حينئذ ما تقدم من الصلاة قبل الحدث وما وقع بعدها مما يكملها ، والحديث منطبق على هذا ، وليس فيه ما يدفعه فكيف يكون رداً على أبي حنيفة فتأمل ، اهـ . وقال العيني : قال ابن بطال : فيه رد على من قال : إن من أحدث في القعدة الأخيرة أن صلاته صحيحة ، قال العيني : لا مطابقة بين الحديث والترجمة أصلاً فإنه لا يدل أصلاً على شيء من الحيل ، وقول الكرماني : فهم متحيلون في صحة الصلاة مع وجود الحدث كلام مردود غير مقبول أصلاً لأن الحنفية ما صححوا صلاة من أحدث في القعدة الأخيرة بالحيلة وما للحيلة دخل أصلاً في هذا بل حكوا بذلك بقوله ﷺ لابن مسعود : « إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك ، رواه أبو داود في سننه ، وأحمد في مسنده ، وابن حبان في صحيحه ، إلى آخر ما بسطه .

(١) وهذا مبني على مسألة شهيرة خلافية بسطت في الأوجز : من أن السلام واجب عند الحنفية ليس بفرض ، وقالت الأئمة الثلاثة : فرض لا يقوم غيره مقامه ، وتقدم مستدل الحنفية في ذلك في كلام العيني من قوله ﷺ : « إذا قلت هذا أو فعلت » الحديث ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرت في الأوجز .

(باب فى الزكاة^(١))

وحاصل لإيراده الرواية الأولى أن الشرع أكد فى أمر الزكاة دفعاً للضرر عن الفقراء ، فلم يجوز جمع المتفرق ولا تفريق المجتمع لما يلزم فيهما من تقليل الصدقة ، فما بال من جوز الحيلة فى دفع الزكاة ؟ قلنا : الرواية إنما دلت على التأكيد فى بابها بعد ما وجبت وأما قبل الوجوب فلا تعرض فى الرواية ، وأكثر ما ذكره هنا امتناع عن الوجوب لا دفعه بعد وجوب ، ولئن كان كذلك لجملة الأمر فيه أنه لا ضرر فيه إذا كانت نيته غير (٢) فاسدة ، والله يعلم المفسد من المصلح ، ولئن كانت نيته متضمنة لحبث وشرارة فإنه يؤاخذ على نيته تلك لا على منعه الزكاة وتركه فريضة من أركان الإسلام ، ونحن لا ننكر ذلك منه فنقول : إنه يؤاخذ لو قصد غير الإصلاح والخير .

(١) قال صاحب الفيض فى مبدأ كتاب الحيل : واعلم أن البخارى لم يفرق بين جواز الحيلة ونفاذها فكل ما كان يرد على القول بالجواز أوردته على القول بالنفاذ مع فرق جلى بين الأمرين ، فرب شئ لا يكون فعله جائزاً عند الشرع فإن تجاسر عليه أحد يعتبر لا محالة ، ألا ترى أن الطلاق فى زمن الحيض محظور ، مع ذلك لو طلقها فيه وقع ونفذ ، إلى آخر ما بسط .

(٢) وفى تقرير المسكى قوله : « فلا شئ عليه ، أى فلا زكاة عليه ، وأهل عدم وجوب الزكاة مذهب البخارى أيضاً لأن حولان الحول كيف لا يكون شرطاً عنده ؟ إلا أنه يشنع إظهار هذه الحيلة وتعليمها للناس لأن الفرار عن الزكاة أمر شنيع ، قلنا : الفرار عن وجوب الزكاة إن كان للخلع واتباع هوى النفس فنحن أيضاً نشنع هذه الحيلة وتعليمها وإن كان لأمرهم حسن بأن يفترض على رجل حج وكان عنده نصاب تم عليه الحول إلا يوماً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه الزكاة لا يفي بحجه ، أو كان عند رجل نصاب قد تم عليه الحول إلا يوماً وكان له حاجة إلى التزويج أيضاً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه زكاته لا يفي بتزويجه فجاز له أن يحتال فيملك

قوله : (أهلكها متعمداً) هذا ذهول منه بغفلة عن مذهب (١) الإمام فإنه لم يقل يسقط الزكاة بعد الوجوب وإن أهلك لأموال متعمداً ، نعم يسقط عنه الزكاة إذا هلك ، ويمكن أن يكون مراده إهلاكها قبيل الوجوب فإنه لا يجب عليه شيء إذا أهلكها قبيل تمام السنة ولو بيوم ، وأنت تعلم أنه لا يتوجه بذلك

بعض ذلك لنصاب فراراً عن الزكاة فيتصدق به ، فمثل هذه الحيلة جائزة لا بأس بتعليمها الناس ، اهـ .

(١) وفي تقرير المكي قوله : « إبل إلخ » المراد بالإبل : الإبل السائمة ، لكنها لو بيعت بمنسها لانسقطت الزكاة عندنا ، لعل يسقط الزكاة مذهب الشافعي ، فقوله : « مثلاً » لعله اعتراض على الشافعي ، أما إبل التجارة ففيها يجب الزكاة عندنا وإن بيعت بغير جنسها لأن الاعتبار فيها للمالية ويعتبر حولان الحول على المسالية ، انتهى . وفي تقرير اللاهوري قوله : « بعض الناس » المراد منه غير الحنفية فإن مذهبهم أنه إن أهلكها بعد تمام الحول يجب عليه ، وإن هلك فلا ، وإن كان مراد البخاري أنه أهلكها بعد تمامية الحول فيمكن التعرض عليه ، إلى آخر ما بسط فيه ، وفي الهداية : إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة ، وبه قال الثوري وأحمد ، وقال شافعي : يضمن إذا هلك بعد التحكك من الأداء لأن الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ، ولأنه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ، ولنا أن الواجب جزمه ن النصاب تحقيقاً للتيسير فيسقط بهلاك محله ، وفي الاستهلاك وجه التمدي ، وفي ذلك البعض يسقط بقدره ، انتهى مختصراً بزيادة من أتمش . وفي التمسك له : « فإن أهلكها متعمداً إلخ » وهذا يقتضي عن صلاح المؤلف بإرادة الحنفية اختصاصهم بذلك لكن الشافعي وغيره يقولون ذلك أيضاً ، وأجيب بأن الشافعي وغيره وإن قالوا لا زكاة عليه لا يقولون لا شيء عليه لأنهم يلومونه على هذه التوبة ، لكن قال البرماوي إنما يلام إذا كان حراماً ولكن هو مكروه ، وقال مالك : من فوت من ماله شيئاً بنوى به الفرار من الزكاة قبل الحول بشهر أو نحوه أزمته الزكاة

لم يراد لما ذكرنا قبيل هذا ، ولا يبعد (١) أن يقال مراده بالإهلاك ندين نصاب بنصاب يبعاً أو هبة إلى غير ذلك من التصرفات الجائزة المخرجة لنصابه من وجوب الزكاة عليه فإنها لا تجب عليه ما لم يتم عليه الحول ، فإذا قارب التمام عوضه بنصاب آخر ، ولم تكن نيته عند تحصيل هذا النصاب الأول أنه يحصلها للتجارة حتى يتعلق وجوب الزكاة بالمالية فلا بد من حولان حول ثان فعبّر عنه بالإهلاك ، ولكنه لا يفيد هذه الحيلة إلا إذا بدل النصاب قبل تمام السنة ، بخلاف ما إذا وهبه لآخر فلم يبق عنده منه شيء فإنه إذا فعل ذلك سقطت عنه الزكاة بعد وجوبها .

قوله : (وهو يقول إن زكى (٢) لإبله قبل إلخ) كأنه استنبط من هذين الجزئين تهاافتاً بين كلامهم وتخالفاً فإنه دله جواز تقديم الزكاة على حولان الحول على أنها

عند الحول لقوله ﷺ : « خشية الصدقة » انتهى . وفي شرح المذهب قال الشافعي والاصحاب : إذا باع فراراً قبل انقضاء الحول فلا زكاة عندنا ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ودาวود وغيرهم ، وقال مالك وأحمد وإسحق إذا أتلف بعض النصاب قبل الحول أو باعه فراراً لزمته الزكاة ، اهـ .

(١) وفي تقرير اللاهوري قوله : « بعض الناس فباعها بإبل مثلها إلخ » اعلم أن مذهب الحنفية أنه إن باع عشرين إبلا بإبل مثلها أو بغنم أو بقر أو بدراهم قبل تمامية الحول بيوم أو أكثر فينظر إلى المال الذي أخذ بدل عشرين إبلا ، إن كان نصاباً فيؤخذ منه الزكاة بعد مرور يوم بقى من الحول الأول ، وإن لم يكن نصاباً فهو من قبيل الإهلاك قبل الوجوب فلا تجب الزكاة ، وإن كان له إبل عشرون فباع عشرة بمقابلة خمسة عشرة بقره فإن كان مال تجارة فتجب الزكاة باعتبار القيمة بعد اليوم ، وعند الشافعي لا تجب الزكاة في الصورة الأولى فهذا تعريض عليه لأعلى الحنفية ، اهـ .

(٢) وفي تقرير اللاهوري قوله : « وإن زكى إلخ » يعني منه أنه لو لم تجب

واجبة قبل الحولان ، إذ لو لم تكن واجبة لما أجزى عنها تقديمها ، ومع ذلك فقد جوزوا أن يحتال في دفعه والوجه ظاهر لمن مارس كتب أهل هذا الشأن فإنهم رضى الله عنهم مهرة علوم الحديث والقرآن ، وأفهم الله حلتهم من التفقه والتدبر في مظان البيان ، فإن سبب (١) الوجوب لما كان هو المال جاز تعجيل أداءه

الزكاة قبل حولان فكيف يجوز الأداء ، فالجواب أن حولان الحول شرط ، وحصول النصاب سبب ، كما أن البيت سبب والاستطاعة شرط ، فمن أدى الحج قبل حصول المال فلا يجب عليه الحج ثانياً بعد حصول المال ، فكذلك ههنا ، اهـ . قلت : وكذلك معية المحرم شرط لحج المرأة ، فإن حجت بدونه أجزأ عنها ، وفي تقرير المكي قوله « جازت عنه » ، وذلك لأن النصاب سبب الوجوب وحولان الحول شرط له ، وبمجموعهما علة له ولوجوب الأداء ، فالسبب المحض وإن كان لا يفيد نفس الوجوب لكنه يكفي لجواز الأداء ، قوله « وكذلك » ، يعنى وكذلك إن أتلفها بعد حولان الحول فمات ولم يوص بإخراج الزكاة عن ماله فلا زكاة على الورثة في ماله إلا أن يؤدوها عنه بطريق الإحسان فيجوز إن شاء الله تعالى ، وذلك لأن الزكاة فعل وهو على ذمته ، يعنى الوجوب على الذمة لا على المال ، فإذا مات ولم يأخذ نائباً عن نفسه في ذلك الفعل ليمتثل فعله إليه مضى الذمة والفعل ، أما إذا أوصى لغيره يجب أن يخرج الزكاة من ثلثه ، اهـ . وفي حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : يعنى أن بعض الناس ناقض نفسه في ذلك : حيث قال أولاً أنه لا يئىء عليه فيما أزاله عن ملكه قبل الحول ، ثم قال ثانياً إن زكى لإبله قبل أن يحول الحول بيوم أو سنة جازت عنه ، أى فإذا جازت عنه قبل الحول فكيف يسقط عنه قبله ، ورد التناقض بأن الحنفية لا يوجب الزكاة إلا بتمام الحول ، ويجعل من قدمها كن قدم ديناً هو جلاء ، اهـ . قلت : وسبق إلى هذا الجواب ابن بطال كما حكاه عنه الحافظ في الفتح .

(١) قال صاحب الفيض : ههنا ثلاث إیرادات من المصنف على الحنفية بثلاث عبارات ، فإن شئت قلت إنما واحد ، وإن شئت اعتبرتها ثلاثاً ، ثم المصنف

بحسب انعقاد سببه ، وإن لم يتوجه إليه الخطاب بحسب وجوب الاداء ، إلا أن هؤلاء الكرام لما لم يكن لهم دؤوب (*) في تلك المجاري عد هذه التدقيقات تهاوناً وخلافاً بحسب ما أدى نظرهم إليه وهم في كل معذرون ولنوازل كرامات الكريم سبحانه أحرى به محققون .

قوله : (استفتى سعد بن إلخ) لعله قصد (١) بإيراد هذه الرواية أن دين الله

أضف فيه "الفرار والاحتياط تفخيماً وتقيحاً ، فالإيراد الأول على صورة الإهلاك أو الهبة وذئب هو الثاني ، بيد أنه مفروض في البيع مع ذكر المناقضة بين التخفيف في أمر الزكاة بإسقاطها من تلك الحيل وبين التشديد فيه بأدائها قبل الحول ، ولا فرق في الأول والثالث إلا بتغير الصور ، فإن الأول مفروض في عشرين ومائة بعير ، والثالث في عشرين لبلاً ، والنوع واحد ، وبالجمله لم يقصد به المصنف إلا تكثير العدد لا غير ، قلنا : أما كون تلك الحيل وبالا ونكالا لصاحبها فلا نذكره أيضاً كما قلنا عن أئمتنا ، وأما أنها لا حكم لها وإن فعلها أحد ففيه نظر قوي ، فإن من الناس من هو فاعلها لا محالة لسوء طباعه ، فلا بد لنا أن نذكر لها أحكاماً ثبتت عندنا من قواعد الشرع مع قطع النظر عن حكمها عند الله تبارك تعالى من الإثم وغيره ، فإذا أهلك أحد جميع نصابه فما لنا أن لا نقول بسقوط الزكاة عنه ، كيف وإنها قطعة من المال أوجبت عليه حقاً للفقراء ، فإذا عدم المال فقد عدم محل وجوب الزكاة ، ففي ماذا تجب ؟ ولذا قلنا بسقوطها ، وأما أدائها قبل الحول فوجود النصاب وهو سبب نفس الوجوب ، فلم نقل بأدائها إلا بعد تحقق السبب ، والاداء بعد تحقق السبب معهود عند الشرع ، فلا بعد فيه ، اهـ .

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة تظهر بتعسف من كلام المذهب حيث قال : في هذا الحديث حجة على أن الزكاة لا تسقط بالحيلة ولا بالموت ، لأن النذر لما لم يسقط بالموت والزكاة أوكد منه فلا تسقط ، قال العيني : فيه نظر لا يخفى ،

أحق بالأداء ، ولم يسقط النذر بالموت فكذلك لا تسقط الزكاة بهلاك ، فلنا لم يصح ديناً بعد حتى يكون أحق بالأداء ، وأيضاً فإن الحيلة مأخوذة من صاحب الشرع فلا يضرنا خلاف أحد من أفراد الأمة إذا لم يخالف الكتاب ولا السنة .

(باب ^(١) بغير ترجمة)

أما الحديث فإنه لا يدل على حكم الزكاة لا بالسقوط ولا بعدم السقوط ، وأما قياس عدم سقوط النذر بالموت فقياس غير صحيح لأن النذر حق معين واحد ، والزكاة حق الله وحق الفقراء ، فمن أين الجامع بينهما ؟ ومع هذا فهذا الحديث والحديثان اللذان قبله لا تطابق الترجمة إذا حققت النظر فيه وأنها بمنزل عنها ، اهـ .

(١) هكذا في متون الذخ الهندية بدون الترجمة ، وفي نسخة الحاشية « باب الحيلة في النكاح ، ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : أحدهما أن الترجمة على نسخة الحاشية مكررة لأنه سيأتي قريباً باب في النكاح ، وثانيهما أنه تعرض لذلك الباب في تقريرى لللاهورى والمسكى أما على كون الباب بـلا ترجمة فيكون تعلقه بما سبق من أنه باب من أبواب الحيلة ، لكن يرد عليه أيضاً الوارد فيه فروع النكاح وسيأتي باب النكاح قريباً ، فكان يذنبى للدواف أن يذكر هذه الروايات فيه ، وأما على نسخة الحاشية فكلا البابين متعلقان بالنكاح نصاً ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ترجمتين من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجع ، والغرض من الترجمة الأولى الحيلة فى إسقاط المهر كما تدل عليه الروايات الواردة فى الباب ، والغرض من الترجمة الآتية الحيلة فى إثبات النكاح بشهادة الزور كما جزم الشراح بهذا الغرض فى الترجمة الآتية ، وقال العيني فى الباب الأول : أى هذا باب فى بيان ترك الحيلة فى النكاح ، وقال بعد ذكر الحديث : لا مطابقة أصلاً بين الترجمة والحديث حتى قيل إن إدخال البخارى الشغار فى باب الحيلة فى النكاح مشكل ، لأن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب مهر المثل ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير إدخال البخارى الشغار فى باب الحيل مع أن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب

مهر المثل مشكل، وءمكن أن يقال إنه أخذه بما نقل أن العرب كانت تأنف من التلفظ
بالنكاح من جانب المرأة فرجعوا إلى التلفظ في الشغار لوجود المساواة التي تدفع الأنفة
فما الشرع رسم الجاهلية، فلو صححنا النكاح بلفظ الشغار وأوجبنا مهر المثل أبقينا
غرض الجاهلية بهذه الحيلة، قال الحافظ: فيه نظر لأن الذي نقله عن العرب لأصل له
لأن الشغار في العرب بالنسبة إلى غيره قليل . وقضية ما ذكره أن تكون أنكحتهم
كلها كانت شغاراً لوجود الأنفة في حريم . والذي يظهر لي أن الحيلة في الشغار
تصور في موسر أراد تزويج بنت فقيرة أو منعت أو اشتط في المهر فغده بأن قال له:
زوجنيها وأنا أزوجك بنتي . ففقر في ذلك لسهولة ذلك عليه . فلما وقع
العقد على ذلك وقيل له إن العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل ، فإنه يندم ،
إذ لا قدرة له على مهر المثل بنت الموسر ، وحصل للموسر مقصوده بالتزويج
لسهولة مهر المثل عليه ، فإذا أبطل الشغار من أصله بطلت هذه الحيل .

ثم قال القسطلاني قوله (وقال بعض الناس) أي الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى
(إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو) أي العقد (جائز والشرط باطل) فيجب
لكل واحد منهما مهر مثلها ، وقال ابن بطل: قال أبو حنيفة: نكاح الشغار منعقد
ويصلح بصدائق المثل وكل نكاح فساد من أجل صداقه لا يفسخ عنده وينصاح به
المثل، وقال الأئمة الثلاثة: النكاح باطل بظاهر الحديث (وقال) أي أبو حنيفة (في
المتعة) وهي أن يتزوجها بشرط أن يتمتع بها أياماً ثم يخلى سبيلها (النكاح فاسد
الشرط باطل) وهذا مبني على قاعدة السادة الحنفية، وهي أن ما لم يشرع بأصله ووصفه
طل، وما شرع بأصله دون وصفه فاسد، فالنكاح مشروع بأصله وجعل البضع صداقاً
سف فيه، فيفسد الصداق ويصح النكاح بخلاف المتعة فإنها لما ثبت أنها منسوخة صارت
مشروعة بأصلها (وقال بعضهم) أي بعض الحنفية (المتعة والشغار) كل منهما

(جائز والشرط باطل) في كل منهما ، قال الحافظ ابن حجر : كأنه يشير إلى ما نقل عن زفر ماله أجاز المؤقت وألغى الشرط لأنه فاسد ، والنكاح لا يبطل بالشروط الفائده ، وتعقبه العيني بأن مذهب زفر ليس كذلك ، بل عنده أن صورته أن يتزوج امرأة إلى مدة معلومة ، فالنكاح صحيح واشتراط المدة باطل ، قال : وعبد أبي حنيفة وصاحبيه النكاح باطل ، اهـ . وفي تقرير اللاهوري قوله : والشرط باطل ، لما أنه ثبت أن رجلا نكح بشرط عدم المهر ثم مات ، لجأوا إلى ابن مسعود فقضى بجواز النكاح وإعطاء مهر المثل ، فالشغار هو أيضاً مثله فبطل الشغار ويجوز النكاح ونوجب مهر المثل ، وفي المتعة النكاح فاسد ، وليس هذا مذهبنا بل نقول إنها باطل ، ولعله مذهب أحد من الخفية فإن عنده المتعة حرام لكن يثبت به النسب كما يثبت عنده نسب من نكح بأمه ، وقال بعضهم : المتعة جائز والشرط باطل ، المراد منه زفر رحمه الله قال : إنه إن تمتع بلفظ المتعة فهو باطل وإن نكح نكاحاً مؤقتاً فهو وإن كان في معنى المتعة لكن ينقذ النكاح ويبطل الشرط ، وهذا الفرق كما أنه فرق الشافعي رحمه الله بين : خالعتك ، وأنت طالق على مال كذا مع اتحاد المقصود ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله : والشرط باطل ، لأن الشغار قيد للنكاح ، يقال نكاح الشغار ونكاح المتعة ، فالنهي يرجع إلى القيد لا إلى المقيد ، أما المتعة فمنسوخة برأسها ، قوله : فاسد ، قال قدس سره : ظن البخاري أن الفساد ههنا ما هو مقابل للبطلان كما هو مذهبنا في البيع الفاسد والباطل مع أن المتعة ليست بفاسدة بهذا المعنى بل هي باطلة ، ولم يفهم أنه لا فرق عندنا بين الفاسد والباطل في النكاح ، وقال بعضهم وهو زفر رحمه الله : المتعة والشغار جائز ، المراد بالمتعة النكاح المؤقت إنما أجاز زفر النكاح المؤقت قياساً على الشغار وإنما المنسوخ هو النكاح المتعة فقط ، وقال علماءنا الثلاثة : النكاح المؤقت باطل كالمتعة

(باب فى النكاح)

مودلالة الروايات على ما قصده المؤلف أظهر من أن يخفى حيث يعلم منها بأسرها أن المرأة هى التى إذا أذنت فى إنكاحها جاز وإلا لم يجز ، فكيف يجوز لاحد أن يقيم عليها البينة وهى غير راضية فكيف بأن تأذن ، والجواب مشهور والحجة (١)

إذا لافرق بينهما إلا فى اللفظ والاعتبار للمعانى لا للألفاظ كما هى قاعدة عدم فائتمة والنكاح المؤقت واحد عندم ، بخلاف الشغار لأنه ليس فى معنى المتعة ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : النكاح فاسد ، أى باطل مع أنه لافرق بين المتعة والشغار فى النهى ، فما وجه الفرق حيث أجزم الشغار دون المتعة ؟ قوله : جاز ، وهذا مخالف لكلا التبيين ، قوله : وقال بعضهم النكاح إلخ ، يعنى أنهم اختلف الأمر عليهم فاختلفوا فيما بينهم أيضاً ، اهـ .

(١) والاصل أن ذلك مبنى على مسألة خلافية شهيرة وهى أن قضاء القاضى نافذ عندنا الحنفية ظاهراً وباطناً خلافاً للجمهور ، وقد تقدم البسط فى ذلك فى هامش اللامع فى باب من أقام البينة بعد التمين ، فى كتاب الشهادات ، والحجة الصريحة فى باب النكاح ، ما فى الأوجز تحت قوله ^{بإلحاق} المذكور قبل : وإنما أقطع له قطعة من النار ، قال الزرقانى : فيه دلالة قوية لمذهب الاثمة الثلاثة ، والجمهور أن الحكم فيما باطن الأمر فيه بخلاف الظاهر لا يحل الحرام ولا عكسه ، فإذا شهد شاهداً زوراً لإنسان بمال حكم به القاضى لظاهر العدالة لم يحل له ذلك المال ، وقال أبو حنيفة يحل الحرام فى العقود كنكاح وطلاق وبيع وشراء ، فإذا ادعت امرأة على رجل أنه تزوجها وأقامت شاهدى زور حل له وطؤها ، أو ادعاء الرجل وهى تجهده ، اهـ . وفى المحلى : احتج له بعضهم بما جاء عن على رضى الله تعالى عنه أن رجلاً خطب امرأة فأبته فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين فقال المرأة : إنهما شهدا بالزور فزوجنى أنت منه ، فقال : شاهدك زوجاك ، وأمضى عليهما

قوله تعالى : « إن الحكم إلا لله » ، والقضاة نواب السلطان والخطان ظل الله في الأرضين .

قوله : (فدخل على حفصة) والمشهور في (١) الروايات أنها زينب ، ولعل

النكاح ، وتعقب بأنه لم يثبت ، واحتج من حيث النظر بأن الحاكم حجة شرعية فيماله ولاية الإنشاء فيه ، فيجعل لإنشاء تحرزاً عن الحرام والحديث في المال ، اهـ .
يعنى أن حديث الباب ليس بوارد على الحنفية ، فإنه وارد في الأموال دون العقود ، والحنفية قالوا بنفاذه في الإنشاءات والعقود ، قلت : وأثر على ذكره محمد في الأصل بلاغا ، انتهى ما في الأوجز . وقد انفقوا في التفريق ظاهراً وباطناً في اللعان والعين والمفقود ، وقد قال عليه الصلاة والسلام في اللعان : « الله يعلم أن أحدهما كاذب » ، ومع ذلك قضى بالتفريق ، وفي تقرير المسكي قوله « فلا بأس أن يطأها لأن بقضاء القاضي لإنشاء العقد الجديد » ، والقاضي يملك هذا الجبر لدفع الفساد وإن لم ترض به المرأة ، أما الشهود فضروري عندنا في هذا العقد ، وقال البخاري : هذا إثبات العقد الماضي والكاذب وإنفاذه بالحجة وليس بإنشاء للعقد فينفذ ظاهراً لا باطناً فلا يجوز له أن يطأها ولا ينفخ ما فيه من الإفضاء إلى الفساد ، اهـ . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري كرر مسألة النكاح أيضاً كمسألة الزكاة سابقاً زيادة للتشجيع على الحنفية وإظهاراً للغيظ عليهم رحمه الله رحمة واسعة .

(١) قال القسطلاني في التفسير : وقد اختلف في التي شرب عندهما السمل ،

ففي طريق عبيد بن عمير السابقة أنه كان عند زينب ، وعند المؤلف من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة في الطلاق أنها حفصة بنت عمر رضي الله عنهما ، وفيه « قولي أنت يا صفية ذاك » ، وعند ابن مردويه من طريق ابن أبي مليكة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن شربه كان عند سودة وأن عائشة وحفصة مما اللتان تظاهرتا على وفق ما في رواية عبيد بن عمر وإن اختلفا في صاحبة السمل فيعمل

هذا غلط (١) من الراوى .

(باب ما يكره من الاحتيال فى الفرار من الطاعون)

وهو أن يعتل (٢) للخروج بأن له حاجة فى البلد الغلانى ولا يكون فى نفس الامر كذلك .

على التعمد ، أو رواية ابن عمير أثبت لمواقعة ابن عباس لما على أن المتظاهرين حفصة وعائشة ، فلو كانت حفصة صاحبة الصل لم تفر فى المظاهرة بعائشة ، وفى كتاب الحب عن عائشة أن نساء النبي ﷺ كن حزينين : أنا وسودة وحفصة وصفية فى حزب ، وزينب بنت جحش وأم سلمة والباقيات فى حزب ، وهذا يرجح أن زينب هى صاحبة الصل ، ولذا غارت عائشة منها لكونها من غير حزبها ، اهـ .

(١) وإليه مال القاضى عياض ، قال الحافظ : ومن جنح إلى الرجوع عياض ومنه تلقى القرطبي ، وكذا نقله النووى عن عياض وأقره ، فقال عياض : رواية عبيد بن عمير أولى لموافقتهما ظاهر كتاب الله ، لأن فيه دلائل تظاهرا عليه ، فهما ثبتمان لأكثر ، والحديث ابن عباس عن عمر قال : فكان الاسماء انقلبت على راوى الرواية الاخرى اهـ . ومال بعض الشراح إلى التعمد كما بسط فى الفتح وغيره لكن كون عائشة رضى الله تعالى عنها فى كل من الروايات يعد التعمد كيف اجتمعت على مثل هذه الواقعة مرة بعد أخرى ، وإليه مال العيني إذ قال : قوله « فسقت لى » يعنى حفصة ، قال صاحب التوضيح : هذا غلط لأن حفصة هى التى تظاهرت مع عائشة فى هذه القصة ، وإنما شربه عند صفية بنت حيى ، وقيل عند زينب ، والاصح أنها زينب ، اهـ . وغلطه الداودى أيضاً كما حكى عنه الحافظ إذ قال : حكى ابن التين عن الداودى أن قوله فى هذا الحديث أن التى سقته العسل حفصة غلط إلى آخر ما فيه .

(٢) قال الحافظ : قال المهلب : يتصور التحيل فى الفرار من الطاعون بأن

قوله : (فلا شفعة له) في باقي الدار [يياض (١) في الاصل] .

قوله : (إن معمراً لم يقل هكذا) [يياض (٢) في الاصل]

يخرج في تجارة أو لزيرة مثلاً وهو ينوي بذلك الفرار من الطاعون ، اهـ .

(١) يياض في الاصل بقدر سطر ، وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته والمسألة واضحة ، قال العيني : قوله « فأبطله » يعني أبطل ما شدده ويريد به إثبات التناقص وهو أنه قال : « الشفعة للجار » ثم أبطله حيث قال في هذه الصورة « لا شفعة للجار في باقي الدار » ، وناقض كلامه ، قلت : لا تناقض ههنا أصلاً لأنه لما اشترى سهماً من حصة سهم كان شريكاً لمالكه ، ثم إذا اشترى منه الباقي يصير هو أحق بالشفعة من الجار لأن استحقاق الجار الشفعة إنما يكون بعد الشريك في نفس الدار وبعد الشريك في حقه ، اهـ . وفي تقرير اللاهوري قوله « ويحتمل » لا منافاة بين ثبوت الشفعة للجار وإجازة الحيلة ، وجواز الشفعة تبع بالحديث ، وأما الحيلة فنقول إنه إن أراد مضرة أحد فيأثم ، وإن كان الجار طائفاً والمشتري مضطراً ليس له مكان وليس على الجار ضرر فإنه لا ذنب في هذه الحيلة ، اهـ . قلت : وما أدرى على أي شيء أورد الإمام البخاري ، فإن الإمام البخاري مائل بنفسه إلى شفعة الجوار كما تقدم ميله في كتاب الشفعة من تبويه « أي الجوار أقرب » ، ومعلوم أن الخليط أحق بالشفعة من الجار ، ومبنى الكراهة على الأحوال كما تقدم في تقرير اللاهوري فلا وجه للإيراد أصلاً .

(٢) يياض في الاصل بقدر سطر ، وبسط الحافظ في شرح كلامه ، ولخصه القسطلاني إذ قال : قوله (قلت لسفيان) بن عينة ، القائل هو ابن المديني (إن معمراً) فيما رواه عبد الله بن المبارك عن معمر عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبيه بحديث دون القصة أخرجه النسائي (لم يقل هكذا) قال في الكواكب أي أن الجار أحق بسبقه بل قال : الشفعة ، بزيادة لفظ الشفعة ، وتعقبه الحافظ ابن حجر

قوله : (وهب لابنه الصغير) ولم يمكن (١) أن يراد به أن يهب المشتري لابنه الصغير إذ لا يدفع ذلك استحقاق الشفع ، بل المعنى إن قصد أن يشتري نصيب هار

فقال : هذا الذى قاله لا أصل له وما أدرى مستنده فيه ، ولفظ رواية معمر والجار أحق بسبقه ، كرواية أبي رافع سواء ، فالمراد بالخالفة على ما رواه معمر لإبدال الصحابي بصحابي آخر وهو المعتمد (قال) سفيان (لكنه) أى إبراهيم بن ميسرة (قال لى هكذا) وحكى الترمذى عن البخارى أن الطريقين صحيحان ، وإنما صححهما لأن الثورى وغيره تابعوا سفيان بن عيينة على هذا الإسناد ، ولم يقف الكرماني على شيء من هذا فقال ما تقدم ، انتهى باختصار وزيادة من الفتح . وفى تقرير المكي قوله : قلت لسفيان إلخ ، ولا مخالفة لأن عمرأ سمعه عن أبيه شريد وعن أبي رافع بلا واسطة أبيه كليهما ، لكنه سمعه من أبي رافع مع قصة المسود ، وسمعه من أبيه عن أبي رافع بدون تلك القصة ، هكذا عن عمرو بن الشريد عن أبيه شريد عن أبي رافع قال : سمعت النبي ﷺ يقول إلخ فرواه إلى إبراهيم بن ميسرة بسلكى الروایتين ، فرواه إبراهيم إلى سفيان بالرواية الأولى وإلى معمر بالرواية الثانية ، قوله ولكنه ، أى لكن إبراهيم ، وإرجاع الضمير إلى معمر غلط ، اه . هكذا أفاد ، ولكن أبا رافع ليس فى حديث عمرو بن الشريد عن أبيه ، فالظاهر ما تقدم عن الشراح : أن الاختلاف بتغير صحابي لا فى الواسطة وعدمها ، وما أفاده أن حديث عمرو بن الشريد عن أبيه بدون القصة ، وحديث أبي رافع مع القصة صحيح ، ويؤيده ما فى تقريره الآخر قوله لم يقل هكذا ، بل قال عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ والجار أحق بسبقه ، يعنى أن عمرأ يرويه عن أبيه شريد لا عن أبي رافع ، والمراد بالجار الجار الملاصق عند البخارى ، اه .

(١) كما يظهر من كلام الشراح من أن الواهب هو المشتري ، فى القسطلانى تبعاً للحافظ والعينى قوله وهب ما اشتراه لابنه الصغير ، ولا يكون عليه يمين فى تحقيق

وأراد أن يطل الشفعة وهب لابنه الصغير أى وهب البائع هذه الدار لابن المشتري الصغير ومعنى قوله لم يكن عليه يمين [يياض (١) فى الأصل] .

الهبة ولا فى جريان شروطها ، وقيد بالصغير لأن الهبة لو كانت للكبير وجب عليه اليمين فيتحيل فى إسقاطها يجعلها للصغير ، ولو وهب لأجنبى فللشفيع أن يحلف الأجنبى أن الهبة حقيقة وأنها جرت بشروطها والصغير لا يحلف ، اهـ . وفى تقرير المكي قوله « وهب لابنه إلخ » ليس هذا مذهبنا . والله أعلم لمن هذا المذهب ، ومذهبنا أنه لا يصح هبته أصلاً سواء كان لابنه الصغير أو غيره ، بل للشفيع أن يأخذ منه وينقض هبته ولا تكون عليه أى على الابن الصغير يمين ، واليمين بأن يقول له : أحلف أن أبالك قصد بهذه الهبة حقيقة الهبة أم لا ؟ بل قصد بها الاحتياال لإسقاط الشفعة ، اعلم أن الشيخ قدس سره وجه هذه العبارة بأن معنى قوله « إن اشترى » أى إن أراد الشراء والصدى فى قوله « وهب » يرجع إلى البائع لا إلى المشتري ، وفى قوله لابنه يرجع إلى المشتري ، اهـ .

(١) يياض فى الأصل قريباً من أربعة مطور ، وفى تقرير المكي قوله « ولا نكون عليه » أى هل الابن يمين ، لأن الصبي لا يصلح أن يصير خصماً لصغره وعدم عقله ثم يجب الأب للوهاب قيمة تلك الدار من غير أن يسميها عوضاً لها ، أما لو وهبها للأب نفسه دون الابن لحققت يحلف للأب بأن ما وهبت لوهاب الدار لك ، أى هبة مستقلة أم هى عوض لتلك الدار الموهوبة لك ؟ لكنك لا تسميه عوضاً احتيالا منك فى إسقاط الشفعة ، فإن أقر أنها ليست هبة مبتدأ بل هى احتيال يأخذ الشفيع منه تلك الدار بالشفعة لوجود المبادلة ، وحينئذ انطبقت العبارة على مذهبنا معشر الحنفية ، اهـ . وفى تقرير اللاهورى : قوله « ولا يكون عليه يمين » أى لا يكون مدعاً عليه ، أما الأب فله عدم كون المسال فى ملكه . وأما الابن فلأنه صغير فلا يكون مدعاً عليه إلا بعد البلوغ ، والمراد من قوله « لا يكون إلخ » عدم كونه مدعاً عليه . لعلقة أنه كثيراً ما يجب عليه الحلف ، اهـ .

(إذا اشترى (١) داراً بعشرين إلخ) .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتعرض له في تقريرى المبكى عن القطب الكذكوهم قدس سره، ففي أحد تقريريه قوله وينقده ديناراً، فالثمن في الحقيقة عشرة آلاف درهم إلا درهماً واحداً وعشرة دراهم أخرى وهي قيمة ذلك الدينار الذي نقده إليه فيكون مجروح الثمن عشرة آلاف وتسعة دراهم بقرينة نقده هذا المقدار، وقوله: إلا درهماً واحداً، فيد اتفاق ليس فيه فائدة، ولو قال: وينقده عشرة آلاف وديناراً لكان أظهر، ويكون الثمن حينئذ عشرة آلاف درهم وعشرة دراهم أخرى وهي قيمة الدينار، اهـ. وفي تقريره الآخر قوله: فإن استحققت إلخ، هذا بيان للواقع ليس باعتراض، وقوله: فإن وجد إلخ، اعتراض، وقوله بعشرين ألف درهم لأن الصرف لم يتقضى، اهـ. وفي الفيض: ووجه الفرق أن ظهور الصب لا يمنع صحة العقد، بل الرجوع فيه بعد تمام الصفقة ولذا احتج إلى القضاء فلا يلزم من فسخه بطلان الصرف، اهـ. وقال الحافظ قوله: فإن استحققت الدار، بلفظ المجهول أى ظهرت مستحقة لغير البائع رجع المشتري على البائع بما دفع إليه لكونه القدر الذي تسله منه، ولا يرجع عليه بما وقع عليه العقد، لأن البيع حين استحق انتقض الصرف، فإن وجد هذه الدار عيباً فإنه يردّها عليه بعشرين ألفاً أى وهذا تناقض بين، ومن ثم عقبه بقوله فأجاز هذا الخداع بين المسلمين، والفرق عندهم أن البيع في الأول كان مبيعاً على شراء الدار وهو منفسخ ويلزم عدم التقابض في المجلس فليس له أن يأخذ إلا ما أعطاه وهو الدراهم والدينار، بخلاف الرد والمبى فإن البيع صحيح وإنما ينفسخ باختيار المشتري، وأما بيع الصرف فكان وقع صحيحاً فلا يلزم من فسخ هذا البطلان هذا، اهـ.

ومما يجب التنبيه عليه أن هذا الحديث لا يناسب الترجمة، قال الحافظ: كذا وقع للأكثر. هذا الحديث وما بعده متصلاً باباحتيال العامل، وأظنه وقع منها

تقديم وتأخير ، فإن الحديث وما بعده يتعلق بباب الهبة والشفعة ، فلما جعل الترجمة مشتركة جمع مسائلها ، ومن ثم قال الكرماني : إنه من تصرف الثقلة ، وقد وقع عند ابن بطال ههنا باب بلا ترجمة ، ثم ذكر الحديث وما بعده ثم ذكره باب احتيال الحامل ، وعلى هذا فلا إشكال ، لأنه حينئذ كالفصل من الباب ، ويحتمل أن يكون في الأصل بعد القصة ابن اللثية ، باب بلا ترجمة ، فسقطت الترجمة فقط أو يرض لها في الأصل ، اهـ .

كتاب "التعبير"

(١) بسط الكلام عليه في الفتح والجملة ما في القسطاني إذ قال : التعبير تفسير الرؤيا وهو العبور من ظاهرها إلى باطنها ، قاله الراغب ، وقال في المدارك : حقيقة عبرت الرؤيا ذكرت عاقبتها وآخر أمرها ، كما تقول عبرت النهر إذا قطعته حتى تبلغ آخر عرضه وهو غيره ، ونحوه أولت الرؤيا إذا ذكرت مآلها وهو مرجعها ، وقال البيضاوي : عبارة الرؤيا الانتقال من الصورة الخيالية إلى المعاني النفسانية التي هي مآلها من العبور وهو المجاوزة ، وعبرت الرؤيا بالتخفيف هو الذي اعتمده الإثبات ، وأنكروا التشديد ، يقال عبرت الرؤيا بالتخفيف إذا فسرتها ، وعبرتها بالتشديد للمبالغة في ذلك ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الرؤيا لفظاً واهة وحقيقة في الأوجز أشد البسط ، وفيه أنه مصدر كال بشرى ، وقال النووي : مقصورة مهموزة ويجوز تركها تخفيفاً ، وقال الكشاف : الرؤيا بمعنى الرؤية إلا أنها مختصة بما كان منها في المنام دون اليقظة ، فلا جرم فرق بينهما بحرف التأنيث فيها مكان تاء التأنيث كما قيل في القربى والقربة ، وفي القاموس : الرؤية النظر بالعين والقلب والرؤيا ما رأيته في منامك ، وقال ابن العربي : إن الرؤيا إدراكات علقها الله تعالى في قلب العبد على يدي ملك أو شيطان ، إما بأسمائها أى حقيقتها ، وإما بكنائها أى بعبارتها ، وإما تخليط ، ونظيرها في اليقظة الخواطر ، وقال المازري : كثر كلام الناس في حقيقة الرؤيا ، وقال فيها غير الإسلاميين أقاويل كثيرة منكرة لأنهم حاولوا الوقوف على حقائق لا تدرك بالعقل ولا يقوم عليها

برهان ، فمن ينتمى إلى الطب ينسب جميع الرؤيا إلى الأخلاط فيقول : من غلب عليه البلغم رأى أنه يسبح في الماء ، ومن ينتمى إلى الفلسفة يقول : إن صور ما يجرى في الأرض هي في العالم العلوى كالنقوش ، فما حاذى به بعض النقوش منها انتقش فيها ، قال وهذا أشد فساداً من الأول لكونه تحكما لا برهان عليه ، والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله تبارك وتعالى يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان إلى آخر ما بسطه ، وأفاد شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في المسوى في قوله رحمته عليه والرؤية الصالحة من الله والحلم من الشيطان ، فيه بيان أنه ليس كل ما يراه الإنسان في منامه يكون صحيحاً وإنما الصحيح فيه ما كان من الله يأتيك به ملك الرؤيا من نسخة أم الكتاب وما سوى ذلك أضغاث أحلام لا تأويل لها ، وهي على أنواع قد تكون من فعل الشيطان يلعب بالإنسان ويريه ما يحزنه ، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك بأن يبصق عن يساره ويتعوذ بالله منه كأنه يقصد به طرده لإخزاه . وقد تكون من حديث النفس كن يكون في أمر أو حرقة يرى نفسه في ذلك الأمر ، والعاشق يرى معشوقه ، وقد يكون ذلك من مزاج الطبيعة كن غلب عليه الدم يرى الفصد والراف والحرمة ، ومن غلب عليه الصفراء يرى النار والأشياء الصفراء ، ومن غلب عليه السوداء يرى الظلمة والأشياء السود والأهوال والموت ، ومن غلب عليه البلغم يرى البياض والمياه والثلج ، ولا تأويل لهذه الأشياء ، اه . وقال الشيخ عبد الغنى النابلسي في تطهير الأنام : وقد قال بإبطال الرؤيا قوم من الملحدين يقولون إن النائم يرى في منامه ما يطلب عليه من الطبائع الأربعة ، وهذا الذي قالوه نوع من أنواع الرؤيا وليست الرؤيا منحصرة في ذلك ، فإننا نعلم قطعاً أن منها ما يكون من غالب الطبائع كما ذكرنا ، ومنها ما يكون من الشيطان ومنها ما يكون من حديث النفس ، وهذا أصح الأنواع الثلاثة وهي الاضغاث ، والرؤيا الباطلة سبعة أقسام : الأول حديث النفس والهم والغمى والاضغاث ، والثاني الحلم الذي يوجب الغفل لا تفكير له ، الثالث تعذيب

(فإن الشيطان لا يتخيل بي) ولعل (١) الوجه في أن الشيطان لا يتكون بصورة
 ﷺ ، ويقدر على تخيل الرأى صورة الرب تبارك وتعالى أنه ﷺ رحمة محنة
 وهداية بحته فلا يقدر الشيطان أن يتصور به ، لكونه إضللاً محضاً وغواية صرفة
 بخلاف الرب سبحانه فإن ذاته تعالى قد اندججت فيها جملة صفات الجلال والجمال

من الشيطان وتخويف وتهويل ولا تضره ، والرابع ما يريه سمرة الجن والإنس
 فيتكلمون منها مثل ما يتكلمه الشيطان ، والخامس الباطلة التي يريها الشيطان ولا تعد
 من الرؤيا ، والسادس رؤيا تربها الطباع إذا اختلفت وتكدرت ، والسابع الوجد
 وهو أن يرى الرؤيا صاحبها في زمن هوفيه وقد مضت منه عشرون سنة ، وأصح
 الرؤيا البشرية ، وإذا كان السكون والدعة واللباس الفاخرة والأغذية الشبيهة الشافية
 صحت الرؤيا ، وقلت : الاضغاث والرؤيا الحق خمسة أقسام : الأول الرؤيا الصادقة
 الظاهرة وهي جزء من النبوة لقوله تعالى : لقد صدق الله رسوله الرؤيا ، الآية ،
 الثاني الرؤيا الصالحة بشرى من الله كما أن المكروه زاجرة يزجرك الله بها ، والثالث :
 ما يريه ملك الرؤيا واسمه صديقون على حسب ما علمه الله تعالى من نسخة أم
 الكتاب ، والرابع الرؤيا المرموزة وهي من الأرواح ، مثلاً رأى إنسان ملكاً
 من الملائكة قال له إن امرأتك تريد أن تسقيك السم على يد صديقك فلان
 فمرض (٢) له من ذلك أن صديقه هذا زنى بأمرأته ، والخامس الرؤيا التي تصح
 بالشاهد ويغلب الشاهد عليها فيجمل الشر خيراً والخير شراً ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه الفرق في أن الشيطان لا يتمثل بالنبي
 ﷺ ويقدر على أن يتمثل بالرب سبحانه وتعالى وهو عجيب في الظاهر ، وما أفاده
 الشيخ قدس سره من وجه الفرق أيضاً ظاهر ، فإن الله عز اسمه هو الهادي
 والمضل فقد قال عز اسمه في سورة إبراهيم : وما أرسلنا من رسول إلا بلسان

فته الهداية والرشاد ومنه الإبعاد والإضلال فلكل صفة من الصفات ومنها

قومه لبيّن لهم فيض الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم ، وغير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى هو الهادي وهو المضل ، وقال عز اسمه في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم : وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، وقال الحافظ : بعد ذكر الألفاظ المختلفة الواردة في هذا الحديث : الجميع راجع إلى معنى واحد ، وقوله : لا يستطيع ، يشير إلى أن الله تعالى وإن أمكنه من التصور في أى صورة أراد فإنه لم يمكنه من التصور في صورة النبي ﷺ ، وقد ذهب إلى هذا جماعة فقالوا في الحديث إن محل ذلك إذا رآه الرائي على صورته التي كان عليها ، والصواب التعميم في جميع حالاته بشرط أن تكون صورته الحقيقية في وقت ما سواء كان في شبابه أو كهولته أو آخر عمره ، وقد يكون لما خالف ذلك تعبير يتعلق بالرأي إلى آخر ما بسطه ، وقد قال الشيخ قدس سره في الكوكب : قوله : من رأى في المنام إلخ ، ذهب المتقدمون إلى أن ذلك حيث رآه في الحلية التي هي حلية آخر عمره ﷺ ، وقال الآخرون : بل كل حلية النبي ﷺ سواء كان حلية آخر عمره أو غير ذلك ، وذهب المتأخرون — وهو الحق — إلى أن الرائي لما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم في أى حلية كانت ، وعلم بالقرائن أنه النبي ﷺ ، فهو هو لا غيره ، سواء رآه على حليته المنقولة عنه أولا ، والاختلاف فيه حينئذ يرجع إلى اختلاف حال الرائي بحسب إيمانه ونياته وأموره الباطنية ، انتهى . وبسط في هامشه الكلام على حقيقة الرؤيا وأنواعه .

ثم لا يذهب عليك أن ما في الحديث من قوله ﷺ فسيراني في البقعة ، بسط الحافظ الكلام على اختلاف الروايات في هذا اللفظ ، وبسط في معانيها ، ثم قال : والحاصل من الاجوبة ستة : أحدها أنه على التشبيه والتمثيل ، ودل عليه قوله في الرواية الأخرى : فكأنما رأى في البقعة ، ثانيا : أن معناها سيرى في البقعة

الإضلال انتساباً إليه فلم يكن بينهما غاية البعد كما كان ههنا .

تأويلها بطريق الحقيقة أو التعبير . ثالثاً : أنه خاص بأهل عصره ممن آمن به قبل أن يراه . رابعاً : أنه يراه في المرأة التي كانت له إن أمكنه ذلك وهذا من أبعاد الحامل . خامساً : أنه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية لا مطلق من يراه حينئذ ممن لم يره في المنام . سادساً : أنه يراه في الدنيا حقيقة يخاطبه وفيه ما تقدم من الإشكال . انتهى . وأشار الحافظ بقوله : ما تقدم إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله : ونقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ في المنام ثم رأوه بعد ذلك في اليقظة وسألوه عن أشياء ، قال الحافظ : وهذا مشكل جداً ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة ولا يمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة ، ويعكر عليه أن جمعاً جمّاً رأوه في المنام ثم لم يذكر واحد منهم أنه رآه في اليقظة ، وخبر الصادق لا يتخلف ، وتفطن ابن أبي جمره لهذا فأحال لما قال على كرامات الأولياء ، فإن يكن كذلك تعين العدول عن العموم في كل راء ، انتهى مختصراً . والبحث في إمكان رؤيته ﷺ بعد وفاته ﷺ في الدنيا في اليقظة طويل ذكرها ابن حجر المسكي في الفتاوى الحديثية ، والسبب وطى فيه رسالة سماه به : تنوير الحلك في رؤية النبي والملك ، وقد وقع لكثير من المشايخ كما ذكر بعضها الشعراني في الميزان وفي البذل ، وقد نص على وقوع ذلك كرامة الأولياء خلق من الامة ، كحجة الإسلام الغزالي وابن العربي وعز الدين ، انتهى . وما ذكر من القول الرابع توضيحه ما قال قبل ذلك ، حمله ابن أبي جمره على ما ذكر عن ابن عباس أو غيره أنه رأى النبي ﷺ في النوم فبقى بعد أن استيقظ متفكراً في هذا الحديث فدخل على بعض أمهات المؤمنين ولعلها خالته ميمونة ، فأخرجت له المرأة التي كانت للنبي ﷺ فنظر فيها فرأى صورة النبي ﷺ ولم ير صورة نفسه ، انتهى . ويمكن عند هذا البعد الضعيف القول السابع في شرح الحديث أنه إشارة إلى توفيق زيارة قبره الشريف لما في المشكاة وغيره عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً : « من حج فزار قبري كان كن زارني في حياتي » .

(بجوامع الكلم) كقوله (١) الدين النصيحة ، الغرم بالغنم ، الخراج بالضمآن ، إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى .
(ققطعتهما) معناه [يباض (٢)] .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وتقدم قريباً في باب رؤيا الليل ، أعطيت مفاتيح الكلم ، قال القسطلاني : قال الكرمانى وتبعه البرماوى : أى لفظ قليل يفيد معانى كثيرة وهذا غاية البلاغة ، وشبه ذلك القليل بمفاتيح الخزان التى هى آلة للوصول إلى مخزونات متكاثرة ، وقد ورد بلفظ أعطيت جوامع الكلم ، والحاصل أنه عليه السلام كان يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعانى ، وقيل : المراد بجوامع الكلم القرآن ، ومن أمثلة جوامعه قوله عليه السلام : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد ، وحديث « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، متفق عليهما ، انتهى مختصراً . وقال القارى فى المرقاة قوله « أعطيت جوامع الكلم ، أى قوة لإيجاز فى اللفظ مع بسط فى المعنى فأبين بالكلمات اليسيرة المعانى الكثيرة ، وقد جمعت أربعين حديثاً من الجوامع الواردة على الكلمتين اللتين هما أقل مما يتصور منه تركيب الكلام ويتأتى منه إسناده المرام نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « العدة دين والمستشار مؤتمن ، و « لا تفض ، وأمثال ذلك ، وفى شرح السنة قيل : جوامع الكلم هى القرآن ، جمع الله سبحانه بلفظه معانى كثيرة فى ألفاظ يسيرة ، انتهى مختصراً . وما ذكره الشيخ قدس سره فى مثاله « الدين النصيحة ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى آخر كتاب الإيمان فى هامش اللامع ، وفيه قال الكرمانى : وهو حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام ، قال الخطابى : النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للنصوح له ، ويقال هو من وجيز الاسماء ومختصر الكلام ، وليس فى كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) يباض فى الأصل بتدريج ولم يتعرض له فى تقارير الشيخين المحكى واللاهورى ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على تصحيح نسخة الحاشية بلفظ

و فقطعتهما ، وهكذا فى جميع النسخ الموجودة عندى من المتون والشروح وهو المضبوط فى الشروح ، قال القسطلانى تبأ لغيره : قوله و فقطعتهما ، بقاء المطف ثم فاء أخرى مضمومة وتفتح وكسر الظاء المعجمة استعظمت أمرها ، انتهى . قال الحافظ فى المغازى : قوله و فقطعتهما ، بقاء وظاء مشالة مكسورة بعدها عين مهملة ، قال ابن الأثير : الفطيع : الأمر الشديد ، وجاء ههنا متعدياً ، والمعروف فطعت به وفطعت منه فيحتمل التعدية على المعنى أى خفتهما ، أو معنى فطعتهما اشتد على أمرهما ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى وجه تعبزه عليه السلام رؤياه بما عبره وجهه لطيف وهو أوجه بما قاله الشراح ، فى الكوكب : وجه التأويل المذكور أنهما قبضا على يد النبي عليه السلام ، وهما الجارحة والكاسية ، فكأنهما منعاه عن إشاعة دينه ونشر نبوته ، وطيرانهما بالنفخ هلاكهما من دون افتقار إلى فضل علاج ، انتهى . قال الحافظ : قال المهلب هذه الرؤيا ليست على وجهها وإنما هى من ضرب المثل ، وإنما أول النبي عليه السلام السوارين بالكذابين لأن الكذب وضع الشيء فى غير موضعه ، فلما رأى فى ذراعيه سوارين من ذهب وليس من لبسه لأنهما من حلية النساء عرف أنه سيظهر من يدعى ما ليس له ، وأيضاً فى كونهما من ذهب والذهب منهى عن لبسه دليل على الكذب ، وأيضاً فالذهب مشتق من الذهاب فلم أنه شيء يذهب عنه ، وتأكد ذلك بالإذن له فى نفخهما فطارا ، فعرف أنه لا يثبت لها أمر ، وأن كلالته بالوحى الذى جاء به يزيلهما عن موضعهما ، والنفخ يدل على الكلام ، انتهى ملخصاً ، اه . ويؤيد ما أفاده الشيخ ما فى هامش الكوكب عن المرقاة : قال القاضى : وجه تأويل السوارين بالكذابين المذكورين والعلم عند الله أن السوار يشبه قيد اليد والقيد فيها يمنعها عن البطش ويكفها عن الاعمال والتصرف على ما ينبغى فيشابه من يقوم بمعارضته ويأخذ بيده فيصده عن أمره ، اه .

(أنا بينهما) والظاهر (١) في تأويل هذه الكلمة أن يقال ليس المراد بكونه بينهما كونه بحسب المكان أو الزمان بينهما ، بل المراد مطلق وجوده معها فكانوا معاً ، أو المعنى أنا متردد بينهما أى فيما أفعل بهما .

(باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب)

يعنى (٢) بذلك أن التعبير لا يضر شيئاً ولا ينفع في وقوع ما هو مراد الرؤيا

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في معنى قوله « بينهما » لطيف جداً ، والمعنى الثانى ألفت من الاول ، واحتج إلى التوجيه لأن ظاهر قوله « بينهما » أن أحدهما كان قبله عليه السلام والآخر بعده . وقال الحافظ قوله : « اللذين أنا بينهما » ظاهر في أنهما كانا حين قص الرؤيا موجودين وهو كذلك ، لكن وقع في رواية ابن عباس رضى الله عنهما يخرجان بعدى ، واجمع بينهما أن المراد بخروجهما بعده ظهور شوكتهما ومحاربتهما ودعواهما النبوة ، نقله النووى عن العلماء وفيه نظر ، لأن ذلك كله ظهر للأسود بصنمائه في حياته عليه السلام ، فادعى النبوة وعظمت شوكتة وحارب المسلمين وغلب على البلد وآل أمره إلى أن قتل في حياة النبي عليه السلام ، وأما مسيلمة فكان ادعى النبوة في حياة النبي عليه السلام لكن لم تعظم شوكتة ولم تقع محاربتة إلا في عهد أبى بكر ، فأما أن يحمل ذلك على التغليب ، وإما أن يكون المراد بقوله « بعدى » أى بعد نبوتى ، انتهى مختصراً . وتمقب المعنى على كلام الحافظ إذ قال : في نظره نظر ، لأن كلام ابن عباس رضى الله عنه يصدق على أن خروج مسيلمة بعد النبي عليه السلام ، وأما كلامه في حق الأسود من حيث أن أتباعه ومن لا ذبه تبعوا مسيلمة وقوا شوكتة فأطلق عليه الخروج من بعد النبي عليه السلام بهذا الاعتبار ، اهـ . وفى الكوكب : قوله « يخرجان من بعدى » أى بعد رؤيتى هذه ، اهـ . وفى هامشه : هذا أوجه بما أول هذا الحديث النووى وغيره من الشراح ، اهـ .

(٢) وفى تقرير المسكى قوله « باب من لم ير إلخ » إشارة إلى ضعف ما روى

سوى تأميره في إيراد السرور أبو الحزن كما قررنا^(١) قبل ذلك في الترمذى وغيره .
ثم إيراد^(٢) الرواية في هذا الباب وجهه ظاهر ، حيث لم يقع الامر كما عبره
أبو بكر وكان أول من عبر هذا الرؤيا إذ لو كان وقوعه حسب تأويله للزم أن

الرؤيا لأول عابر ، قال الاستاذ : تأويله أن استقرار القلب على أحد الجانبين لأول
عابر ، اه . وبسط الكلام على ذلك الحافظ في الفتح ولخصه القسطلاني إذ قال :
قوله « إذا لم يصب ، أى في العبارة ، إذ المدار على إصابة الصواب ، لحديث
الرؤيا لأول عابر المروى عن أنس رضى الله عنه مرفوعاً ، معناه إذا كان العابر
الأول عالماً فصر وأصاب وجه التعبير وإلا فهي لمن أصاب بعده ، لكن يعارضه
حديث أبي رزين أن الرؤيا إذا عبرت وقعت إلا أن يدعى تخصيص عبرت بأن
يكون عابرها عالماً مصيباً ، ويمكر عليه قوله في الرؤيا المكروهة ولا يحدث بها
أحدًا قليل في حكمة النهى إنه ربما فسر ما تفسيراً مكروهاً على ظاهرها مع احتمال
أن تكون محبوبة في الباطن فتقع على ما فسر ، وأجيب باحتمال أن تكون تتعلق
بالرائى فله إذا قصها على أحد ففسرها له على المكروه أنه يبادر غيره بمن يصيب
فيسأله فإن قصر الرائي فلم يسأل الثاني وقعت على ما فسر الأول ، اه .

(١) فقد أفاد في الكوكب في « باب إذا رأى في المنام ما يكره » قوله « فإنها
لا تضره » أى يذهب بذلك وسواسه ، وإلا فالمقدور كائن لا محالة إن كان الذى
رآه حقاً مطابقاً للواقع وغير المقدور غير واقع لا محالة ، وقوله « إلا ليلاً أو حياً »
لأن الحبيب لمحبة إياك والليلى لله لا يقول إلا خيراً فيسرك ، وإن كان غير
ذلك عبر بما يضرك فيسوءك ، اه . وبسط في هامش الكوكب ما يتعلق
بكلام الشيخ :

(٢) وقال الحافظ : قوله « باب من لم ير إلخ » كأنه يشير إلى حديث أنس
مرفوعاً الرؤيا لأول عابر ، ثم قال بعد ذكر الروايات في هذا المعنى : أشار
البخارى إلى تخصيص ذلك بما إذا كان العابر مصيباً في تبينه ، وأخذ من قوله

يكون الذى انفصم له الجبل هو الواصل بعد وصله مع أن الامر ليس كذلك، بل
الواصل بعد وصل الجبل والذى(*) علا به غير الذى انقطع الجبل لأجله .

يقول لابي بكر رضى الله عنه في حديث الباب : أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً، فإنه
يؤخذ منه أن الذى أخطأ فيه لو بينه له لكان الذى بينه له هو التعبير الصحيح
ولاعبرة بالتعبير الاول، انتهى مختصراً. وقال الشيخ قدس سره في الكوكب قوله :
أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً قد تفرقوا في تبيين الخطأ على ثلاثة أقوال، والظاهر
أن الثلاث بأسرها لا تصح ، أما الذى قالوا من أن الخطأ تعبير السمن والعسل
بالقرآن ، وحقهما أن يعبرا بالكتاب والسنة ففيه أن الكتاب والسنة كأنهما شيء
واحد فإن الكتاب تبيان لكل شيء وإنما السنة تظهروه ، أو يقال إن الكتاب
والسنة كلاهما وحى وإنما التفاوت في التلاوة فهذا لا يستلزم التخلية ، وأما قولهم
إن الخطأ إقدامه للتعبير فليس بشيء لأنه بعد الإجازة لا يسمى خطأ ، وأما قولهم
إن الخطأ تركه تعيين الرجال فهذا لا يسمى خطأ وإنما هو تقصير في بيان المرام ،
أو إجمال في سوق الكلام ، بل الأوجه في توجيه الخطأ أن يقال أن قول الراى :
ثم أخذ به رجل فقطع به ثم وصل له فعلا به كان محتاجاً إلى تعبير ولم يكن على
ظاهره من أن الرجل المقطوع له هو الذى يوصل له الجبل بل الموصول له إنما هو
نائبه وخليفته وعبر عنه في منامه عنه لأن فعله فعله ، وأما أبو بكر فعبره على
ظاهره ، اهـ .

كتاب الفتن^(١)

(باب قول^(٢) النبي ﷺ هلاك أمتي على يدي أغيلة سفهاء)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تذييلاً وتميزاً لهذا الكتاب عما قبله ، وهي بكسر الفاء وفتح الفوقية جمع فتنة ، قال الحافظ : قال الراغب أصل الفتن إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من رداءته ، ويستعمل في إدخال الإنسان النار ويطلق على العذاب كقوله : « ذوقوا فتنكم » ، وعلى ما يحصل عند العذاب كقوله تعالى : « ألافى الفتنة سقطوا » ، وعلى الاختبار كقوله « وفتاك فتونا » ، وفيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورغاء وفي الشدة أظهر معنى وأكثر استعمالاً قال تعالى : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » ، وقال أيضاً الفتنة تكون من الأفعال الصادرة من الله ومن العبد والبلية والمعصية والقتل والعذاب والمعصية وغيرها من المكروهات ، فإن كانت من الله تعالى فهي على وجه الحكمة ، وإن كانت من الإنسان بغير أمر الله مذمومة ، فقد ذم الله الإنسان بإيقاع الفتنة كقوله « والفتنة أشد من القتل » ، وقال غيره أصل الفتنة الاختبار ثم استعملت فيما أخرجه المحنة والاختبار إلى المكروه ، ثم أطلقت على كل مكروه أو آيل إليه كالكفر والإثم والتحريق والفضيحة والفجور وغير ذلك ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن قول الشيخ قدس سره الآتي قريباً من هذا الباب وبسط الحافظ الكلام على هذا الباب ، واختلاف الروايات في ذلك ، وقد ذكر الروايات التي فيها فساد أمتي على يدي غلة سفهاء من

(فكنت أخرج مع جدى) الظاهر (١) أن ذلك قول عمرو بن يحيى فيسأل .

قريش ، ثم قال : لم يقف عليه الكرماني فقال لم يقع في الحديث الذى أورده بلفظ سفهاء فلمله بوب به ليستدركه ولم يتفوق له ، أو أشار إلى أنه ثبت في الجملة لكنه ليس على شرطه ، قال الحافظ : الثانى هو المعتمد وقد أكثر البخارى من هذا ، انتهى . قلت : وهذا أصل معروف من أصول التراجم المتقدمة وهو الأصل الحادى والأربعون ، وقد تقدم هناك لهذا الأصل أمثلة عديدة ، ثم قال الحافظ : أغيلة تصغير غلة جمع غلام يقال للمبى حين يولد إلى أن يحتمل غلام ، وقد يطلق على الرجل المستحكم القوة غلام تشبيهاً له بالغلام ، وقال ابن الأثير : المراد بالأغيلة ههنا الصبيان ولذلك صغروهم ، قال الحافظ : وقد يطلق الصبي والغليم بالتصغير على الضعيف العقل والتدبير والدين ولو كان محتلاً وهو المراد ههنا ، فإن الخلفاء من بنى أمية لم يكن فيهم من استخلف وهو دون البلوغ وكذلك من أمروه على الأعمال إلا أن يكون المراد بالأغيلة أولاد بعض من استخلف فوقع الفساد بسببهم فنسب إليهم ، والأولى الحمل على أعم من ذلك ، قال ابن بطال : جاء المراد بالهلاك ميئاً في حديث آخر لأبى هريرة أخرجه ابن أبى شيبة : أعوذ بالله من إمارة الصبيان ، قالوا وما إمارة الصبيان ؟ قال : إن أطعمتهم ملكتهم أى في دينكم وإن عصيتهم أهلككم أى في دنياكم يازهاق النفس أو ياذهاب المال أو بهما ، وفي رواية ابن أبى شيبة أن أبا هريرة كان يمشى في السوق ويقول اللهم لا تدركنى سنة ستين ولا إمارة صبيان ، وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلة كان في سنة ستين وهو كذلك فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هذا هو المتعين ولم أتحصل وجه التردد في ذلك حتى كتب فليسأل ، قال الحافظ : قوله وأخرج مع جدى ، قائل ذلك عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو وجده سعيد بن عمرو وكان مع أبيه لما غلب على الشام ثم لما قتل تمحول سعيد بن عمرو إلى الكوفة فسكنها إلى أن مات ، انتهى . قلت : ولا يبعد أن يكون وجه التردد أن عداد جده من أهل الكوفة فتدبر .

(أثرفوا على أبي بكرة) ليعلم^(١) حاله هل رضى بفضله هذا أم سخطه وكرهه ؟
(خرجت بسلاحى إلخ) هذه^(٢) قصة الاحنف كما سيذكره^(٣) المؤلف
لا الحسن كما يؤهمه لفظ الذى مرده منها .

(١) وهكذا فى تقرير المسكى ، وشرح الحديث فقال قوله « حرقة ، ووجه ذلك أن معاوية أرسل ابن الحضرمي إلى البصرة ليأخذ من أهلها البيعة له ، فلما أخبر على رضى الله عنه بذلك أرسل إليها جارية لثلاث يابعا معاوية بل يابعا منى وخذ أنت البيعة منهم لى فلما بلغها جارية تخاصم هو وابن الحضرمي لحصره فى داره ولم يقدر على دفعه بدون أن يحرقه فى داره لحرق عليه داره حتى اجترق فيها ، وكان أبو بكرة الصحابي فى البصرة فقال جارية لأصحابه اطلموا عليه وانظروا إليه ما يقول فى حقى ؟ فقالوا هو ذاك لا يقول شيئا بل هو ساكت وتركه ولم يقل له شيئا ، قوله لو دخلوا على أى اكرآمدن برائى كشتن من نه زئم ایشان رايبك قصبه بلكه تسليم بكنم ایشان را تاكه بكشند مرا ، انتهى . قلت : وذكر الطبرى القصة مفصلا فى حوادث سنة ثمان وثلاثين ولخص منه القسطلانى فى شرحه فارجع إليه لو شئت .
(٢) وهو كذلك ولذا به عليه البخارى فى آخر الحديث قال الحافظ : قوله « خرجت بسلاحى إلخ ، كذا وقع فى هذه الرواية وسقط الاحنف بين الحسن وأبي بكرة كما سيأتى ، والمراد بالفتنة الحرب التى وقعت بين على رضى الله عنه ومن معه وعائشة ومن معها ، اه .

(٣) بقوله قال حماد ، قال القسطلانى ملخصاً لكلام الحافظ (قال حماد بن زيد) إلخ (وأنا أريد أن يحدثنى به) لتقرير الرواية السابقة (فقالا إنما روى إلخ) يعنى أن الرجل المبهم أخطأ فى السند إذ أسقط الاحنف بين الحسن وأبي بكرة ، نعم واقفه فتادة عند الناس من وجهين عن الحسن عن أبي بكرة إلا أنه اقتصر على الحديث دون القصة ، قال فى الفتح : فكان الحسن كان يرسله عن أبي بكرة فإذا ذكر القصة أسنده ، انتهى ملخصاً من القسطلانى . قلت : وفى رسالتى على التراجم أنه تقدم فى

(دلت عجوزاً غير ذات حليل) المراد (١) بتوليها عجوزاً ليس لها بعل أنها لا يرغب فيها أحد ولا يشتهي أن يقع فيها .
[بياض (٢)] .

الدييات حديث حماد بن زيد عن أيوب ويونس عن الحسن عن الأحنف بن قيس قال : ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكرة ، وكذا تقدم في كتاب الإيمان في باب المعاصي من أمر الجاهلية ، قلت ولأمانع من إرادة الحسن النصرة والحضور في الوقعة لأن موت الحسن كما في التقريب سنة مائة وعشر وقد قارب التسعين فيكون ولادته سنة عشرين ، وفي التهذيب ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ، والوقعة من حوادث سنة ثمان وثلاثين كما تقدم قريباً عن الطبري ، فيكون الحسن إذ ذاك قريباً من ثمانية عشرة سنة ، وقد صرح البخاري في كتاب الصلح في «باب قول النبي ﷺ إني هذا سيد» بسامع الحسن عن أبي بكرة .

(١) قال القسطلاني : قوله «دلت» حال كونها «عجوزاً غير ذات حليل» بالخاء المهملة أى لا يرغب أحد في تزوجها ، ويروى بالخاء المعجمة ، اهـ .

(٢) بياض في الأصل بقدر ثلاثة أسطر ولم يكتب الشيخ في الأصل إلا رقم الصفحة والسطر ولم أدر ما أراد الشيخ كتابته ولم يتعرض له في التقارير الآخر من المسكي واللاهوري ، والحديث محتاج للشرح فأذكر شرحه ملخصاً من القسطلاني وغيره بقدر الحاجة ، قوله (لما كان ابن زياد) وكان أميراً بالبصرة ليزيد فلما بلغه وفاته رضى أهل البصرة بابن زياد أن يستمر أميراً عليهم حتى يجتمع الناس على خليفة فكث قليلاً ثم أخرج منها وتوجه إلى الشام إلى مروان (ووثب مروان بالشام) على الخلافة (وثب القراء) أى الخوارج بالبصرة (لأن ذاك الذى بالشام) أى مروان (وهؤلاء الذين بين أظهركم) وفي رواية إن الذين حولكم يزعمون أنهم قراؤكم (وإن ذاك الذى بمكة) أى عبد الله بن الزبير ، كلهم يقاتلون على الدنيا ويظهرون أنهم يقاتلون للقيام بأمر الدين ونصر الحق وبهذا تظهر المطابقة ، ومعنى

قوله : (ما كنت أشد بصيرة إلخ) ولعل (١) الوجه في تبصره بالقصة ما اطلع عليه من الغيبات المختفية عنه قبل موته .

قوله «احتسبت على الله ، يعنى أرجو ثواباً عند الله في سخطى على قريش إذ رأيتهم يقاتلون للدنيا ، انتهى باختصار وزيادة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه شدة البصيرة ، قال الكرمانى وتبعه العيني : قوله «أشد بصيرة إلخ» لأن رسول الله ﷺ أخبر بأن ذلك من جملة علاماته ، اهـ .

كتاب "الأحكام"

(أول ما يتن) أى فى الدنيا (٢) والنن (٣) ههنا هو الإقدام إلى أكل الحرام والله أعلم .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الأحكام جمع حكم ، والمراد بيان آدابه وشروطه ، وكذا الحاكم ، ويتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضى ، فذكر ما يتعلق بكل منهما ، والحكم الشرعى عند الأصوليين خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ، ومادة الحكم من الأحكام وهو الإتيان للشيء ومنه من العيب ، اه . وقال الكرماني وتبعه العيني : الحكم هو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو نفيًا ، وفى اصطلاح الأصوليين : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ، وأما خطاب السلطان للرعية ، وخطاب السيد لعبده فوجوب طاعته هو بحكم الله تعالى ، اه . قلت : وترجم فى الموطأ بكتاب الافتضية ، وفى الأوجز عن الدر المختار : القضاء بالمد والقصر لغة الحكم ، وقال الدردير : هو لغة يطلق على معان : منها الفراغ ، ومنها الأداء ، ومنها الحكم ، وهو المراد ههنا ، والقاضى الحاكم ، وبسط فيه الكلام على أبواب القضاء عن ابن رشد .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب بالفاظ البخارى ، ورتب قوله « من استطاع أن لا يأكل إلخ » عليه أظهر وأولى ، وهو مؤدى كلام تقرير المسكى إذ قال : قوله « بطنه » أى طعامه بأن يكون حراماً ، اه . ولكن جزم الحافظ بأنه بعد الموت ، وأيده بالحديث إذ قال : قوله « أول ما يتن إلخ » أى بعد الموت وصرح به فى رواية صفوان عن جندب ولفظه « واعلموا أن أول ما يتن من أحكم إذا مات بطنه » اه .

(٣) قال الحافظ : قوله « يتن » بنون ومثناة وضم أوله من الرباعى ، وماضيه

(باب الحاكم يحكم بالقتل)

يعنى (١) بذلك أنه لا يقتصر إلى وجود الإمام في أمثال تلك القضايا ، بل يكفي فيها حكم نائبه .

(باب الشهادة على الخط المختوم (٢))

أثن وثن ، والتثن : الرائحة الكريمة ، اه . وفي المجمع : ومنه أول ما يثن بطنه هو بضم أوله وكسر فوقية ، هو كناية عن مسه النار بسبب أكل الحرام أى أول ما يفسد من الإنسان ويقتضى دخول النار بطنه بأكل الحرام لقوله تعالى : ، إنما يأكلون في بطونهم نارا ، الآية ، وتعقيب سيصلون يدل على أولية مس النار البطن ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما يظهر من كلام الشراح أنه رد على الحنفية إذ قالوا لا بد للحدود والقصاص من أمر السلطان ولا يثبت بدونه فليس بصواب ، فإن الحنفية لم يخصوا السلطان خاصة بحكم القتل وغيره بل يكفي فيه مأموره ونائبه كالقاضى ، ففي الهداية : إن الحد حق الله تعالى فيستوفيه من هو نائب عنه وهو الإمام أو نائبه كالقاضى ، انتهى بزيادة من الحاشية . وقال العيني : ذكر الطحاوى عن أصحابنا الكوفيين قال : لا يقيم الحدود إلا أمراء الأمصار وحكامها ولا يقيمها عامل السواد ، اه . وعلى هذا لا يرد على الحنفية ما أوردوا من الإيراد في حديث قتل معاذ الآتى في آخر الباب .

(٢) وفي تقرير المسكى قوله وعلى الخط المختوم ، بأن يكون عند أحد خط يدك فيه شهادتك وعليه خاتمتك تعرفه ، ولا تشك فيه بوجه من الوجوه لكنك

لا تذكر شهادتك ، فعند البخارى يجوز الشهادة به ، وعندنا لا يجوز حتى تذكرها ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر في الباب ثلاثة مسائل ، وذكرها جملة وسوى بينها لاتحاد الحكم عند البخارى في تلك الثلاثة كلها وهو قبولها واعتبارها ، قال الحافظ : وجملة ما تضمنته هذه الترجمة بآثارها ثلاثة أحكام : الشهادة على الخط ، وكتاب القاضى إلى القاضى ، والشهادة على الإقرار بما فى الكتاب ، وظاهر صنيع البخارى جواز جميع ذلك ، فأما الحكم الاول فقال ابن بطلال : اتفق العلماء على أن الشهادة لا تجوز للشاهد إذا رأى خطه إلا إذا تذكر تلك الشهادة ، فإن كان لا يحفظها فلا يشهد ، فإنه من شاء انتقش خاتماً ومن شاء كتب كتاباً ، وقد فعل مثله فى أيام عثمان فى قصة مذكورة فى سبب قتله ، وقد قال الله تعالى ولما من شهد بالحق وهم يعلمون ، وأجاز مالك الشهادة على الخط ، ونقل عن ابن وهب أنه قال : لا أخذ بقول مالك ، وقال الطحاوى : خالف مالكا جميع الفقهاء فى ذلك وعدوا قوله شذوذاً لأن الخط يشبه الخط ، وأما الحكم الثانى فقد قال ابن بطلال اختلفوا فى كتب القضاة ، فذهب الجمهور إلى الجواز واستثنى الحنفية الحدود وهو قول الشافعى ، ثم أجمع فقهاء الامصار على ما ذهب إليه بسوار وابن أبى ليلى من اشتراط الشهود لما دخل الناس من الفساد فاحتيط للدماء والأموال ، وقد روى عبد الله بن نافع عن مالك قال : كان من أمر الناس القديم لإجازة الخواتيم حتى أن القاضى ليكتب للرجل الكتاب فما يزيد على ختمه فيعمل به حتى اتهموا ، فصار لا يقب إلا بشاهدين . وأما الحكم الثالث فقال ابن بطلال : اختلفوا إذا شهد القاضى شاهدين على ما كتبه ولم يقرأه عليهما ولا عرفهما بما فيه فقال مالك يجوز ذلك ، وقال أبو حنيفة والشافعى لا يجوز ، انتهى مختصراً .

ولا شبهة على الإمام في ما قاله من عدم قبول الخط في الحدود لأن الشبهة دارمة ، ولا ينكر ما في الخط من إیراث الشبهة (١) .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجواب عن إیراد الإمام البخارى بقوله « قال بعض الناس ، وفي تقرير المكي : قوله « قال بعض الناس كتاب الحاكم إلخ ، أى كتاب القاضى إلى القاضى أما كتاب الحاكم إلى عامله جائز عندنا مطلقاً ، وإن كان في الحدود لأن العامل يجب عليه نفاذ حكم حاكمه بخلاف القاضى ، وكتاب عمر لا يقوم حجة علينا لكونه إلى العامل ، وقوله « سواء ، أى في نفس القتل ، وإنما يصير القتل الخطأ مالا بعد ثبوت الخطأ ، وقتلنا الدرع يكون بالنسبة إلى القصاص والمال ، لا بالنسبة إلى نفس القتل ، اهـ . وقال العيني : أراد ببعض الناس الحنفية ، وحاصل غرض البخارى لإثبات المناقضة فيما قاله الحنفية فإنهم قالوا كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا في الحدود ثم قالوا إن كان القتل خطأ يجوز فيه كتاب القاضى إلى القاضى لأن قتل الخطأ في نفس الامر مال لعدم القصاص فيلحق بسائر الاموال في هذا الحكم ، وقوله « وإنما صار مالا إلى آخره ، بيان وجه المناقضة في كلام الحنفية حاصله وإنما يصير قتل الخطأ مالا بعد ثبوته عند الحاكم والخطأ والعمد واحد ، يعنى في أول الامر حكمهما واحد لا تفاوت في كونهما حداً ، والجواب عن هذا أن يقال : لا نسلم أن الخطأ والعمد واحد ، وكيف يكونا واحداً ، ومقتضى العمد القصاص ، ومقتضى الخطأ عدا القصاص ووجوب المال سواء كان هذا قبل الثبوت أو بعده ، انتهى مختصراً . قلت : وليت شعري ما أورد البخارى على الحنفية فإنهم قالوا إن كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا في الحدود ، وهو قول الشافعية كما تقدم من كلام الحافظ ، أما قتل الخطأ فيكون بعد ثبوته عند الحاكم الاول ، والخطأ والعمد في ذلك سواء كما أقر به البخارى ، ولما ثبت عند الحاكم الاول كونه قتل خطأ قال الامر بعد ذلك إلى الدية وهو المال ، فإذا كتب بذلك إلخ ، الآخر أن يأخذ الدية من القاتل ، أى عاقلته ، فأى تناقض في ذلك فإنه صار مالا بعد ثبوت القتل الخطأ عند الحاكم الاول فتدبر .

(لاعن عمر) أى (١) أمر به .

قوله : (شهادتك شهادة إلخ) هذا غير (٢) ظاهر على نسخة الخطاب فى قوله
أرأيت ، فاما أن يقال إنه ترك التصريح حسب نسخة الخطاب على الظاهر والقياس
ثم يشكل لفظة أنت موضع أنا [بياض (٣)] .

(١) وهو ظاهر لأن عمر رضى الله تعالى عنه لم يلاعن بأحد من نسائه ،
وبذاك جزم القسطلانى تبعاً للمعنى إذ قال : قوله ولاعن عمر ، أى قضى بالتلاعن بين
الزوجين عمر فى المسجد عند منبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مبالغة فى التغليظ ، اه .
وتقدم فى أبواب المساجد باب القضاء واللعان بين الرجال والنساء فى المسجد ،
وتقدم هناك فى هامش اللامع اختلاف العلماء فى حكم القضاء فى المسجد .

(٢) فى أثر عمر رضى الله عنه فى العبارة اختلال ظاهر ، وأوله الشيخ قدس
سره بتوجيهين كما ترى ، وقال القسطلانى (لو رأيت رجلاً) بفتح التاء (على حد
زنى أو سرقة وأنت أمير) أكنت تقيمه عليه ؟ قال : لا حتى يشهد معى غيرى ،
(فقال عمر) لعبد الرحمن (شهادتك شهادة رجل) واحد (من المسلمين ، قال :
صدقت) ، اه . وقال الحافظ : قال عكرمة : قال عمر إلخ ، وصله الثرى عن
عبد الكريم الجزرى عن عكرمة به ، ووقع فى الأصل لو رأيت بالفتح وأنت
أمير ، وفى الجواب : فقال شهادتك ، ووقع فى الجامع بلفظ أرأيت بالفتح ،
لو رأيت بالضم رجلاً سرق أو زنى ، قال أرى شهادتك ، وقال « أصبت » بدل
قوله « صدقت » ، وأخرجه ابن أبى شيبه عن شريك عن عبد الكريم بلفظ :
أرأيت لو كنت القاضى أو الوالى وأبصرت إنساناً على حد أكنت تقيمه عليه ؟
قال : لا حتى يشهد معى غيرى ، قال : أصبت ، لو قلت غير ذلك لم تجد ، وهو
بضم المثناة وكسر الجيم وسكون الدال من الإجادة ، اه . وأنت خير ليس
فى كلام الحافظ الحل لعبارة البخارى بل ذكر الروايات الأخرى فى هذه القصة .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطر ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف فى حل
أثر عكرمة على تقدير صيغة الخطاب فى قوله : لو رأيت أن عمر سأل عبد الرحمن

(لو رأيت) أنت (رجلا على حد وأنت أمير) ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) على سبيل الالتفات من التكلم إلى الخطاب أى شهادتى (شهادة رجل من المسلمين) ولا يؤثر كوفى أميراً فى كفاية شهادة واحد (قال) عمر (صدقت) وهذا على نسخة الخطاب ، وأما على نسخة التكلم فى قوله (لو رأيت) وهو الأوضح عندى (قال عمر لو رأيت) أنا وأنا أمير المؤمنين (رجلا على حد وأنت) يا عبد الرحمن (أمير) أى وال وقاض فى هذه القضية ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) مع كونك أمير المؤمنين (شهادة رجل) واحد (من المسلمين) قال (عمر) صدقت (وأفاد العزيز المحترم مولانا إناعام الحسن أمير التبليغ فى نظام الدين فى توجيه نسخة الخطاب ، قال عمر لعبد الرحمن : لو رأيت بصيغة الخطاب رجلا على حد وأنت أمير فماذا تفعل ؟ قال عبد الرحمن : شهادتك يا أمير المؤمنين وثانى الخلفاء الراشدين شهادة رجل واحد ، أى فكذلك أفعل أنا إذا كنت أميراً ، قال : صدقت .

ثم لا يذهب عليك أن ما حكى البخارى من الأقوال المختلفة فى قضاء القاضى بعلمه بسط الكلام على المسألة فى أول كتاب الافضية من الأوجز ، وفيه المشهور من مذهب مالك أن الحاكم لا يحكم فى شئ أصلاً بعلمه عليه قبل الولاية أو بعدها فى حقوق الآدميين أو غيرها ، وقال المفوق : ظاهر المذهب ، فذكر ما تقدم من مذهب مالك ثم قال : وهذا مذهب مالك وإسحق ومحمد بن الحسن وهو أحد قولى الشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى : يجوز ذلك ، وهو قول أبى يوسف ، والقول الثانى للشافعى ، وقال أبو حنيفة : ما كان من حقوق الله لا يحكم فيه بعلمه ، وأما حقوق الآدميين فما عليه قبل ولايته لم يحكم به ، وما علم فى ولايته حكم به ، وفيه عن الدر المختار : المعتمد عدم حكمه بعلمه فى زماننا ، قال ابن عابدين : قوله المعتمد أى عند المتأخرين لفساد قضاء الزمان ، انتهى ملخصاً من الأوجز :

(فيهم أبو بكر وعمر) ولعل^(١) المراد أن فيمن حضر عند النبي ﷺ هذان ، وإلا فلم يكن أبو بكر فيمن أمهم سالم ، وجاصل الاستدلال أن إمامة المولى لو لم تكن جائزة لأرسل النبي ﷺ أحداً من معه وفيهم أبو بكر وعمر وغيرهما ليؤم القوم في مسجد قباء والله أعلم .

(باب من قضى^(٢) له بحق أخيه)

ودلالة الرواية (٢) الثانية على الترجمة باعتبار أن النبي ﷺ لو قضى بالولد

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع الإيراد المشهور الوارد على الحديث ، وما أجاب به الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح ، ولذا قال الحافظ في جوابه : ولا يخفى ما فيه ، قال القسطلاني تبعاً للعيني والحافظ : والحديث من أفرادهِ وسبق ما فيه في باب إمامة المولى من الصلاة ، ولم يقل : هناك فيهم أبو بكر إلخ فاستشكل لتصرّحه هناك بأن ذلك كان قبل مقدمه ﷺ المدينة ، وكان أبو بكر رفيقه عليه الصلاة والسلام فكيف ذكره فيه ، وأجاب البيهقي باحتمال أن يكون سالم استمر على الصلاة بعد أن تحول النبي ﷺ إلى المدينة ونزل بدار أبي أيوب قبل بناء مسجده بها فيحتمل أن يقال : كان أبو بكر يصلي خلفه إذا جاء إلى قباء ، قال في الفتح : ولا يخفى ما فيه ، اهـ .

(٢) وممثلة المعروفة بنفاذ قضاء القاضي ظاهراً وباطناً عندنا الحنفية ، وتقدم الكلام عليه في كتاب الحيل في باب النكاح ، مختصراً ، وتقدم البسط في ذلك في باب من أقام المدينة بعد اليمين .

(٣) قال العيني : وجه إيراد هذا الحديث أن الحكم بحسب الظاهر ولو كان في نفس الأمر خلاف ذلك ، فإنه ﷺ حكم في ابن وليدة زمعة بحسب الظاهر وإن كان في نفس الأمر ليس من زمعة ، ولا يسمى ذلك خطأ في الاجتهاد فيدخل هذا في معنى الترجمة ، اهـ .

لأخى عتبة بحسب ما يظهر له من حجة (*) هي خلاف الواقع لم يثبت نسبه (**)
ولده منه بحسب نفس الأمر ، ولم يكن ابنه في الواقع فإن الولد للفراش لاغير .
(من على شيئاً) أى كان (١) يخاف منه المخالفة كما خالف في بيعة أبى بكر
فلذلك كان يتردد ويتشاور ليتيسر له أن يستوثق من على بالسمع والطاعة
لعبد الرحمن فيما يأمره .

قوله (يكون (٢) اثنا عشر أميراً) .

ثم لا يذهب عليك أن حديث عائشة هذا حجة للحنفية في قولهم بنفاذ قضاء
القاضى ظاهراً وباطناً ، فإنه عليه السلام حكم بالضابطة الشرعية وهي : الولد للفراش ،
وإن كان الواقع خلافه لإقراره بالزنا ولوجود الشبه ، ولذا أمر عليه الصلاة
والسلام لسودة بالاحتجاب ، وأصرح من ذلك ما سأتى قريباً من . باب بيع
الإمام على الناس أموالهم ، وتقدم شئ من الكلام عليه في . باب من رد أمر
السفيه ، في أبواب الخصومات .

(١) وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في . باب قصة البيعة ، والاتفاق على
عثمان إلخ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على ذلك في تقرير
الترمذى المطبوع وباسم الكوكب الدرى ، وتقرير أبى داود الموسوم «بالدر المنصود»
الذى لم يطبع بعد ، وزدته للتنبيه على اختلاف كثير في معنى الحديث ، قال الشيخ
في الكوكب : قوله اثنا عشر أميراً ، فيه أقوال : قال بعضهم ليس المراد بذلك
مدحهم بل بقاء أمته المرحومة زماناً كثيراً ، ولا يستلزم ذلك انقطاع الخلافة
بعدهم إذ لا يعتبر العدد ، وقيل : بل المراد أن الخلافة على حسب السنة في اثني عشر

(*) ومما مشاهة له ١٢ ز .

(**) كذا في الأصل والظاهر نسب ولده ١٢ ز .

أميراً ، ولا يلزم تنابعه حتى يناقض عليه بتخلل يزيد ، وقيل : بل المراد أن الإمارة على حسب سنة الخلفاء تكون في اثني عشر أميراً ، وإن كان من هذه الأمراء من ظالم على نفسه كما كان يزيد ، إلا أنه كان يقتدى بالذين قبله في أمور مملكته من فتح البلاد والعدل بين العباد والغزو مع الكفار إلى غير ذلك من الاطوار ، اهـ . وبسط في هامشه شيء من الكلام في ما يتعلق بهذه الأقوال ، وكتب في الدر المنضود قوله « اثنا عشر إلخ » ، وليس فيه نفي للزيادة ، والمراد بالخليفة إن كان أعم من أن يكون على سيرة الخلفاء الراشدين أو لا ، فالأمر ظاهر أنه كان كذلك ، وإن أريد أن يكون على سيرة أولاء فنقول ليس فيه اشتراط أنهم يكونوا على التوالي من دون أن يفصل بينهم من ليس كذلك ، فكم من ملوك هم على طريقة مسلوكة من الأئمة الراشدين ، اهـ . قلت : اختلف العلماء في شرح هذا الحديث على أقوال : قال الحافظ : قال ابن الجوزي : قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث وتطلبت مظانه وسألت عنه فلم أقع على المقصود به لأن ألفاظه مختلفة ولا أشك أن التخليط فيها من الرواة ، ثم ذكر بعض الأقوال الواردة الآتية في معنى الحديث ، قلت : اختلفوا في معناه على أقوال عديدة منها وهو أشهرها أنهم يكونون على التوالي ، قال السيوطي في تاريخ الخلفاء : قال القاضي عياض : لعل المراد من اثني عشر في هذه الأحاديث أنهم يكونون في مدة عزة الخلافة وقوة الإسلام واستقامة أموره والاجتماع على من يقوم بالخلافة ، وقد وجد هذا فيمن اجتمع عليه الناس إلى أن اضطرب أمر بني أمية ، ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد فانصلت بينهم إلى أن قامت الدولة العباسية ، قال شيخ الإسلام ابن حجر في شرح البخاري : كلام القاضي عياض أحسن ما قيل في الحديث وأرجح لتأييده بقوله في بعض طرق الحديث الصحيحة « كلهم يجتمع عليه الناس » ، وإيضاح ذلك أن المراد بالاجتماع انقيادهم لبيعته ، والذي وقع أن الناس اجتمعوا على

الخلفاء الراشدين الاربعة الى أن وقع أمر الحكيم في صفين ، ثم اجتمع الناس على معاوية بعد صلاح الحسن ، ثم على ولده يزيد ولم ينتظم للحسين أمر ، بل قتل قبل ذلك ، ثم اجتمعوا على عبد الملك بعد قتل ابن الزبير ، ثم اجتمعوا على أولاده الاربعة وتخلل بين سليمان ويزيد عمر بن عبد العزيز ، فهوؤلاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين ، والثاني عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك اجتمع الناس عليه لما مات عمه هشام فولى نحو أربع سنين ثم قتل ، فانتشرت الفتن من يومئذ ، ولم يتفق أن يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك إلى آخر ما بسطه ناقلاً عن القسح ، قلت : ما قال السيوطي تبعاً للحافظ مشكل جداً لأن الوليد بن يزيد ليس بثاني عشر بل هو الثالث عشر ، وأيضاً المذكورون بعد الخلفاء الراشدين ثمانية لا سبعة ، ولا وجه لإخراج عمر بن عبد العزيز عنهم بوجه من الوجوه ، فإنه رضى الله تعالى عنه مع اجتماع الناس عليه على سيرة الخلفاء الراشدين ، فالوجه لإخراج الوليد بن يزيد ، وهو ظاهر كلام القاضي عياض المتقدم من قوله إلى أن اضطرب أمر بني أمية زمن الوليد ، وهو مؤدى كلام الحافظ ابن تيمية في منهاج السنة إذ قال مثل هذا الكلام بينه ، وقال : بعد أولاد عبد الملك الاربعة وبينهم عمر بن عبد العزيز وبعد ذلك حصل في دولة الإسلام من النقص ما هو باق إلى الآن ، اهـ . فالظاهر منه أيضاً خروج الوليد بن يزيد .

والقول الثاني من الأقوال الواردة في معنى الحديث ما قاله الحافظ محمداً إذ قال : الأولى أن يحتمل قوله « يكون بعدى اثنا عشر خليفة » على حقيقة البعدية ، فإن جميع من ولى الخلافة من الصديق إلى عمر بن عبد العزيز أربعة عشر نفساً ، منهم اثنان لم تصح ولايتهما ولم تطل ، وهما معاوية بن يزيد ومروان بن الحكم ، والباقيون اثنا عشر نفساً على الولاء كما أخبر عليه السلام ، وكانت وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة وتغيرت الأحوال بعده وانقضى القرن الأول الذي هو خير القرون ،

ولا يقدح في ذلك قوله « يجتمع عليهم الناس » ، لأنه يحمل على الأكثر الأغلب ، لأن هذه الصفة لم تقدم منهم إلا في الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير مع صحة ولايتهما ، اهـ . وكذا في المعنى مختصراً .

والقول الثالث أنهم على غير التوالي كما تقدم عن الدر المنضود قال الحافظ :
يحتمل أن يكون المراد من يستحق الخلافة من أئمة العدل ، وقد مضى منهم الخلفاء
الأربعة ولا بد من تعلم العدة قبل قيام الساعة ، ثم حكى الحافظ هذا القول عن
ابن الجوزي ، إذ قال : الوجه الثالث أن المراد وجود اثني عشر خليفة في جميع
مدة الإسلام إلى يوم القيامة يعلمون بالحق وإن لم تتوال أيامهم ، ويؤيده
ما أخرجه مسدد في مسنده عن أبي الجلود حدثه أنه لا تهلك هذه الأمة حتى يكون
منها اثنا عشر خليفة كلهم يعمل بالمهدي ودين الحق ، منهم رجلان من آل بيت محمد
عليه السلام ، انتهى مختصراً . وذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء ثم قال : وعلى هذا فقد
وجد من الاثني عشر : الخلفاء الأربعة ، والحسن ، ومعاوية ، وابن الزبير ، وعمر
ابن عبد العزيز ، هؤلاء ثمانية ، ويحتمل أن يضم إليهم المهدي من العباسيين لأنه فيهم
كهم بن عبد العزيز في بني أمية ، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل ، وبقي الاثنان
المنتظران ، أحدهما المهدي لأنه من آل بيت محمد ، اهـ . وكتب شيخنا في البذل :
وبعضهم يقولون لا يشترط التوالي فيهم ، ويقولون المراد بهم الذين هم على سيرة
الخلفاء الراشدين ، وآخرهم الإمام المهدي ، وعدى هذا هو الحق ، اهـ . واقتصر
على هذا القول ابن كثير في تفسيره بعد ما بسط الكلام على تفسير قوله « وعد الله
الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم » الآية ، وذكر حديث اثني عشر
خليفة فقال : وفي هذا الحديث دلالة على أنه لا بد من وجود اثني عشر خليفة
عادل ، وليسوا هم بأئمة الشيعة الاثني عشر ، فإن كثيراً من أولئك لم يكن لهم من
الأمر شيء ، فأما هؤلاء فإنهم يكونون من قريش بلون فعدله ن ، وقد وقعت

البشارة بهم في الكتب المتقدمة ، ثم لا يشترط أن يكونوا متتابعين بل يكون وجودهم في الامة متتابعاً ومتفرقاً ، وقد وجد منهم أربعة على الولاء ثم كانت بعدهم فترة ، ثم وجد منهم من شاء الله ، ثم قد يوجد منهم من بقي في الوقت الذي يعمله الله تعالى ومنهم المهدي الذي يطابق اسمه اسم رسول الله ﷺ ، اه . وذكره في موضع آخر تحت قوله تعالى : وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً ، فقال وجد منهم أربعة على نسق ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الاثمة وبعض بني العباس ، ثم رد على قول الروافض في مختارهم في الاثنى عشر أشد الرد ، اه . وأطال البحث في ذلك في تاريخه ، وحكى عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قرر أنهم يكونون مفرقين في الامة .

القول الرابع أن المراد باثنى عشر بعد الخلفاء الراشدين ، فقد حكى الحافظ عن ابن الجوزي فقال : الوجه الاول أنه أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه ، وأن حكم أصحابه مرتبط بحكمه فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم ، فكأنه أشار بذلك إلى عدد الخلفاء من بني أمية وكان قوله لا يزال الدين ، أي الولاية إلى أن يلي اثنا عشر خليفة ، ثم ينتقل إلى صفة أخرى أشد من الاولى ، وأول بني أمية يزيد ابن معاوية وآخرهم مروان الحمار وعدتهم ثلاثة عشر ، ولا يعد عثمان ومعاوية ولا ابن الزبير لكونهم صحابة ، فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف في صحبته أو لانه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير صحت العدة ، وعند خروج الخلافة من بني أمية وقعت الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة ، اه .

القول الخامس أن المراد باثنى عشر بعد المهدي وهو قول مشهور ذكره أكثر شراح الحديث قال الحافظ عن ابن الجوزي الوجه الثاني يحتمل في معنى الحديث أن يكون هذا بعد للمهدي فقد وجدت في كتاب دانيال : إذا مات للمهدي ملك بعده

خمس رجال من ولد السبط الأكبر ، ثم خمسة من ولد السبط الأصغر ، ثم يورث
آخرهم بالخلافة لرجل من ولد السبط الأكبر ، ثم يملك بعده ولده فيتم بذلك
اثنا عشر ملكاً ، اهـ .

القول السادس أن الاثنى عشر يكونون في زمن واحد ، قال الحافظ : (إنهم
يكونون في زمن واحد يفترق الناس عليهم وقد وقع في المائة الخامسة في الأندلس
وحدها ستة أنفس كلهم يتسمى بالخلافة ، ومعهم صاحب مصر والعباسية ببغداد
وغيرهم ، قال : ويعضد هذا التأويل قوله في حديث آخر في مسلم ، ستكون خلفاء
فيكثرون ، وهذا القول اختاره المهلب ورده الحافظ في الفتح بلفظ كلهم يجتمع
عليه الناس . .

القول السابع ما قال الكرمانى : يحتمل أن يكون المراد يكون من الأمراء
اثنا عشر مستحقين للإمارة بحيث يعز الإسلام بهم ، اهـ .

القول الثامن ما في حاشية أبى داود عن فتح الوردود : (الاحسن أن يقال الحديث
إشارة إلى مضمون «خير القرون قرنى» فإن غالب أخبار هذه القرون كانوا إلى زمن
اثنى عشر أميراً ، اهـ .

القول التاسع أن العدد ليس للتحديد بل لمجرد التذكير كما تقدم عن الكوكب ،
ويؤيده ما في الفتح عن القاضى عياض أنه لم يقل لا يلى إلا اثنا عشر ، وإنما قال يكون
اثنا عشر ، وقد ولى هذا العدد ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم ، اهـ .

القول العاشر ما في الفيض في جملة الأقول الواردة في ذلك ما قيل إنه دعوة
على إمامه ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في المنهاج : ومنهم من قال لا أهم معناه
كأبى بكر بن العربى .

والقول الحادى عشر : قال الحافظ ابن تيمية : وقد تأول ابن هبيرة الحديث

على أن المراد أن قوانين المملكة باثني عشر مثل للوزير والقاضي ونحو ذلك ، وهذا ليس بشيء ، بل الحديث على ظاهره ولا يحتاج إلى تكلف ، اهـ . فهذه أحد عشر قولاً عثرت عليها من أقوال أهل السنة والجماعة ، والثاني عشر ما هو المعروف عند أهل الرض والفرقة الإمامية الاثني عشرية وهو ما في البذل : إنهم هم المصومون المنصوصون من الله سبحانه وتعالى ، أولهم بعد رسول الله ﷺ على بن أبي طالب رضى الله عنه ، ثم ابنه الحسن رضى الله عنه ، ثم أخوه الحسين رضى الله عنه ، ثم ابنه على بن الحسين زين العابدين رضى الله عنه ، ثم ابنه محمد الباقر رضى الله عنه ، ثم ابنه جعفر الصادق رضى الله عنه ، ثم ابنه موسى الكاظم رضى الله عنه ، ثم ابنه على الرضا رضى الله عنه ، ثم ابنه محمد التقي رضى الله عنه ، ثم ابنه على التقي رضى الله عنه ، ثم ابنه حسن العسكري رضى الله عنه ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر رضى الله عنه ، اهـ . وحكى القارى هذا القول فى المرقاة وقال ذكره مولانا عبد الرحمن الجامى فى أواخر شواهد النبوة وذكر فضائلهم ، وفيه رد على الروافض حيث يظنون بأهل السنة أنهم يفضون أهل البيت باعتقادهم الفاسد ، وإلا فأهل الحق يحبون الصحابة وكل أهل البيت ، لا كالحوارج الأعداء لأهل بيت النبوة ، ولا كالروافض المعاندين للجمهور الصحابة ، انتهى مختصراً . قلت : ومع ذلك كون هؤلاء الكرم مصداق الحديث المذكور بعيد جداً لا يوافق ألفاظ الأحاديث الكثيرة الواردة فى ذلك ، منها لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع الأمة عليه ، وفى رواية مسلم : ولا يزال أمر الناس ما ضيماً ما ولام اثنا عشر رجلاً ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ فى الفتح والسيوطى فى تاريخ الخلفاء ، ثم لا يخفى عليك ما قال الحافظ فى أول البحث ، قال القاضي عياض : توجه على هذا العدد سؤالان : أحدهما أنه بعارضه ظاهر قوله فى حديث سفينة بنى الذى

أخرجه أصحاب السنن، والخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا، لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة وأيام الحسن بن علي، والثاني أنه ولي الخلافة أكثر من هذا العدد، قال: والجواب عن الأول أنه أراد في حديث سفينة خلافة النبوة ولم يقيد في حديث جابر بن سمرة بذلك، وعن الثاني أنه لم يقل: لا على إلا اثنا عشر، وإنما قال يكون اثنا عشر فذكر ما تقدم في القول التاسع.

كتاب "التمنى"

(باب ما يكره من التمنى "إلخ)

(١) قال الحافظ : التمنى تفعل من الامة والجمع أمانى ، والتمنى إرادة تتعلق بالمستقبل ، فإن كانت فى خير من غير أن تتعلق بمحمد فهى مطلوبة وإلا فهى مذمومة ، وقد قيل : إن بين التمنى والترجى عمومًا وخصوصًا ، فالترجى فى الممكن ، والتمنى فى أعم من ذلك إلى آخر ما قال ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه ، فقد يترجى الرجل أحيانًا ما لا يتمنى .

ثم الغرض من الكتاب عندى أنه قد ورد فى القرآن العظيم والاحاديث النبوية الآيات والروايات المختلفة فى التمنى من الإباحة والتدب والنهى فذكر البخارى كتاب التمنى وأورد فيه الأبواب المختلفة فى ذلك ليرى الناظر مواقع النهى وغيره .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته للنبيه على دفع ما يفهم من كلام الشراح من الإيراد على البخارى فى أن الروايات الواردة فى الباب لا تناسب الآية ، إذ قالوا فى مناسبة الاحاديث المذكورة فى الباب للآية غرض ، ولا إيراد عند هذا العبد الضعيف لأن الإمام البخارى ترجم بقوله " ما يكره من التمنى ، وأشار إلى بعض أنواعه بالآية وإلى بعض أنواعه بالروايات وهى تمنى الموت ، وأما الآية فظاهرها يدل على منع التمنى بما فضل الله مطلقًا وليس الأمر كذلك ، بل المراد بالآية الأمور الخاصة التى ذكرها المفسرون من تفضيل الحلقة مثلاً حسناً وجمالاً ، أو تفضيل الورثة بعضها على بعض كما ورد فى الروايات فى سبب نزول الآية أو النهى عن التمنى بالامتعات العادية كالنبوة وأمثالها .

(باب ما يجوز من اللو^(١))

يعنى أن مطلق لفظ اللو وإن كانت للشرط غير منهى عنه، وإنما المنهى ما كان للتمنى وكان فيه إظهار ما للضرر أو جزع من التقدير، ودلالة الرواية على هذا المعنى لا يحتاج إلى كثير تفصيل وبيان.

(١) توضيح ذلك أنه ورد في بعض الروايات : «إياك واللو» كما سيأتى، فأراد الإمام البخارى بالترجمة جواز استعمال هذا اللفظ كما أفاده الشيخ، وبسط الحافظ فى تخريج روايات «إياك واللو» فإن اللو تفتح عمل الشيطان، ذكره صاحب المشكاة برواية مسلم، وذكره الحافظ برواية مسلم والنسائى وابن ماجه والطحاوى وغيرهما، ثم قال : قال الطبرى : أجمع بين هذا النهى وبين ما ورد من الأحاديث الدالة على الجواز أن النهى مخصوص بالجزم بالفعل الذى لم يقع، فالمعنى لا تقل لشيء لم يقع لو أنى فعلت كذا لوقع قاضياً بتحتم ذلك غير مضمر فى نفسك شرط مشيئة الله تعالى، وما ورد من قول «لو» محمول على ما إذا كان قائله موقفاً بالشرط المذكور وأنه لا يقع شيء إلا بمشيئة الله وإرادته، وهو كقول أبى بكر رضى الله عنه فى الغار لو أن أحدهم رفع قدمه لأبصرنا نجزم بذلك مع يقينه أن الله قادر على أن يصرف أبصارهم عنهما بمعنى أو غيره، انتهى مختصراً. وقد بسط الحافظ الكلام فى ذلك أشد البسط، قال القارى قال الشاطبى رحمه الله : ولم، ولو، وليت، تورث القلب انقلاقاً، قال بعض شراح المصاييح : أى أن قول «لو» واعتقاد معناها يفضى بالعبء إلى التكذيب بالقدر أو عدم الرضاء بصنع الله لأن القدر إذا ظهر بما يكره العبد قال : لو فعلت كذا لم يكن كذا وقد قدر فى علم الله أنه لا يفعل إلا الذى فعل ولا يكون إلا الذى كان، وقد أشار شيخنا بقوله : ولكن قدر الله وما شاء فعل، ولم يرد كراهة التلغظ بلو فى جميع الأحوال وسائر الصور، وإنما عنى الإتيان بها فى صيغة تكون فيها منازعة القدر والتأسف على ما فاتته من أمور الدنيا وإلا فقد ورد فى القرآن مثل «لو كنتم فى يوتكم» الآية، لأنه لم يرد به منازعة القدر، اهـ.

كتاب أخبار الآحاد

يعنى (١) بذلك إنبات أن أخبار الآحاد بمعنى ما ليس بمتواتر مفيدة للعلم وإن لم يبلغ حد الجزم .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والحاصل أن الخبر إذا كان متواتراً يفيد الجزم والقطع ، وما كان غير متواتر يسمى خبراً واحداً سواء كان مستفيضاً أو عزيزاً أو غيرهما ، وهو موجب للعمل غير موجب للعلم والقطع ، قال صاحب نور الأنوار في الأنواع الأربعة للشروعات : الثاني الواجب ، وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعلم المخصوص بالعض والمحمل وخبر الواحد ، وحكمه لزوم عملاً لا علماً ، ويفسق تاركه إذا استغف بأخبار الآحاد ، بأن لا يرى العمل بها واجباً إلا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشرعية كفر ، اهـ . ثم قال صاحب نور الأنوار بعد ذكر المتواتر : أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورية أى من حيث عدم تواتره في القرن الأول كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل أى في القرن الأول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توأطوهم على الكذب ، قال صاحب قر الأفق : قوله ، وهو ما كان من الآحاد في الأصل . أى كان روايته من الصحابة أقل من عدد التواتر واحداً كان راويه أو أكثر ، وهذا على رأى الأصوليين ، وأما على رأى أهل الحديث فالسنة فثمان : متواتر وخبر واحد ، وينقسم إلى مشهور وعزيز وغريب ، انتهى مختصراً . والبسط في المستقصى وأصول البزدوى والتلويح ، وقال صاحب الفيض في مبدأ كتاب أخبار الآحاد : دخل المصنف في بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد ، وحاصله أنه يفيد القطع إذا احتف بالقرائن حكى الصحيحين على الصحيح يد أنه يكون نظرياً ، ونسب إلى أحمد رحمه الله أن أخبار

(باب ما جاء في إجازة الخبر الواحد إلخ)

أراد^(١) بذلك أنه لا يشترط العدد في كل خبر ، بل يكفي بخبر الواحد في كثير من المواضع إذا كان عدلاً ، ودلالة الروايات على هذا المدعى ظاهرة ، حيث اكتفى في أكثرها بإخبار الواحد إذا كان عدلاً ، وفي بعضها دلالة على قبول إخبار جماعة لم تبلغ حد التواتر .

الآحاد تفيد القطع مطلقاً ، ثم إن ما ذكره المحدثون في تعريفات أقسام الحديث من المتأخر وخبر الآحاد والمشتهر ليس بجيد ، والاحسن ما ذكره الحسamy كأنه روح الكلام ومغنه فراجعه ، اهـ .

(١) قال الحافظ: والمراد بالإجازة جواز العمل به والقول بأنه حجة وبالواحد معنا حقيقة الوحدة ، وأما في اصطلاح الأصوليين فالمراد به ما لم يتواتر ، وقصد الترجمة الرد به على من يقول : إن الخبر لا يحتاج به إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد حتى يصير كالشهادة ، ويلزم منه الرد على من شرط أربعة أو أكثر ، فقد نقل الأستاذ أبو منصور البغدادي أن بعضهم اشترط في قبول خبر الواحد أن يرويه ثلاثة عن ثلاثة إلى انتهاء ، واشترط بعضهم أربعة عن أربعة ، وبعضهم خمسة عن خمسة ، وبعضهم سبعة عن سبعة إلى آخر ما بسطه ، وقوله «الصدق» قال القسطلاني تبعاً للحافظ : التقييد بالصدق لا بد منه فلا يحتاج بالكذب اتفاقاً أما من لم يعرف حاله فالتأني يجوز إن اعتضد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال السندی فإن قلت : كيف يصح الاستدلال بما ذكر في «هذا الباب من الأحاديث على حجية خبر الآحاد مع أن كلها أخبار آحاد ، والاحتجاج بها يتوقف على كون خبر الواحد حجة فهو دور ، فالجواب أنه أشار بإكثار الأخبار في هذا الباب إلى أن القدر المشترك متواتر ولهذا أكثر وإلا فدأبه في الأبواب الاقتصار على حديث أو حديثين ، والله أعلم اهـ . يعني الاستدلال ليس

قوله : (صلى بنا (١) الظهر خمساً) .

بخبر واحد بل بأخبار كثيرة وصلت إلى حد التواتر فكأنه استدل على قبول الخبر الواحد بخبر متواتر معنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخاري أن هذا الحديث وحديث ذي الدين الآتي لا يطابقان الترجمة ، قال الحافظ : في هذا الحديث قال ابن التين بوب الخبر واحد وهذا الخبر ليس بظاهر فيما ترجم له لأن الخبرين له بذلك جماعة ، وسيأتي جوابه في الكلام على الحديث الذي بعده ، وقال في الحديث الثاني : وجه إيراد هذا الحديث والذي قبله في إجازة خبر الواحد التنبيه على أنه عليه السلام إنما لم يقنع في الإخبار بسهوه بخبر واحد لأنه عارض فعل نفسه فلذلك استفهم في قصة ذي الدين ، فلما أخبره الجهم الغفير بصدقه رجع إليهم ، وفي القصة التي قبلها أخبروه كلهم وهذا على طريقة من يرى رجوع الإمام في السهو إلى إخبار من يفيد خبره العلم عنده ، وهو رأى البخاري ولذلك أورد الخبرين هنا بخلاف من يحمل الأمر على أنه تذكر فلا يتجه إirاده في هذا المحل والعلم عند الله تعالى ، وقال الكرماني : لم يخرج عن كونه خبر الواحد وإن كان قد صار يفيد العلم بسبب ما حقه من القرائن ، وقال غيره إنما استثبت النبي صلى الله عليه وآله في خبر ذي الدين لأنه انفرد دون من صلى معه بما ذكر من كثرتهم فاستبعد حفظه دونهم وجوز عليه الخطأ ، ولا يلزم من ذلك رد خبر الواحد مطلقاً ، اهـ . وفي تقرير المسكي قوله : وأصدق ذو الدين ، إنما سأل النبي صلى الله عليه وآله الناس لأن خبر ذي الدين صار متعارضاً بعلم النبي صلى الله عليه وآله وعلمه عليه الصلاة والسلام كان قطعياً فلم يتهرب الخبر الواحد في مقابلته . واستفصح الناس ، اهـ . وأجاب للمعنى عن الحديث الأول بأنه تقدم في الصلاة في باب ما إذا صلى خمساً ، بلفظ قال صليت خمساً بلفظ الإفراد ، والحديث واحد ، انتهى مختصراً . ولا يبعد عندي أن يقال إن هذين الحديثين يطابقان بالجزء الثاني من الترجمة وهو قوله : فإن سها أحد منهم لمخ ، على تقدير أن يكون ذلك جزء للترجمة مثبتاً بفتح الباء كما سيأتي .

(وتبسم سفيان) وكان (١) ذلك مزاحاً من سفيان حيث أظهره في أول جوابيه أن روايته تخالف رواية الثوري ، ثم بين له بعد ذلك ما كان المراد بهما ، فإن المراد بهما واحد .

(باب ما كان (٢) النبي ﷺ يبعث من الأمراء)

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه التبسم يعني أن سفيان أجابه أولاً بأنه سمع لفظ يوم الحندق ، فكأنه أظهر أن روايته تخالف رواية الثوري لإذ قال يوم قريظة ، ثم أجابه بما هو الجواب حقيقة ، وهو أنهما واحد ، وفي تقرير المكي قوله تبسم سفيان أي من تردده ، اهـ . يعني كان تبسمه على أن السائل لا يعلم أنهما واحد ، وهو أمر جلي ، والعجب أنه لم يتعرض لهذا أحد من الشراح .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : الأول أنه تعرض لذلك الشيخ المكي في تقريره كما سيأتي ، والثاني أن الترجمة بظاهرها مكررة لأنها تقدم قريباً في كتاب أخبار الآحاد وكيف بعث النبي ﷺ أمراءه واحداً بعد واحد ، ويمكن التفصي عنه بأن الأولى ليست بترجمة مستأنفة ، بل هي جزء للترجمة السابقة ، ويمكن أن يقال إن الترجمة الأولى مثبتة بكسر الباء لأصل الباب ، وهو إجازة خبر الواحد ، وهذه الترجمة الثانية مثبتة بفتح الباء كما بسطت ذلك في الأصلين من أصول التراجع من أن بعض التراجم يكون مثبتاً وبعضها مثبتاً ، وفي تقرير المكي قوله ، واحداً بعد واحد ، ليس المراد به الإرسال على سبيل التعاقب ، بل المراد إرسال الآحاد بالكمرة سواء كان على سبيل الاستقلال أو على سبيل التعاقب ، اهـ .

كتاب "الاعتصام"

(١) وهذا الكتاب عند هذا العبد الضعيف آخر كتاب من الجامع الصحيح البخارى فإنه رضى الله تعالى عنه بدأ كتابه بيده الوحي إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وختمه بكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فإنه الاصل في الدين والشريعة ومبدأه ومأخذ الوحي ، وما سيأتى من كتاب الرد على الجهمية ليس بكتاب مبتأف عندي ، فإنه بمنزلة التكملة والتسمة لهذا الكتاب ، فإن من عادة الإمام الهمام أمير المؤمنين في الحديث البخارى أن يذكر في الكتب الاضداد أيضاً ، ولذا ذكر أبواب الكفر في كتاب الإيمان ، وأبواب الجهل في كتاب العلم ، وأبواب الدماء لمنع المطر في كتاب الاستسقاء ، وغير ذلك ، ولما كان أبواب البدعة من اضداد كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ذكرها بعده على عادته المستورة ، ولما كانت أبوابه كثيرة ترجم عليه بالكتاب ، قال الحافظ : الاعتصام افتعال من العصمة ، والمراد امثال قوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ، الآية » ، قال الكرماني : هذه الترجمة منزهة من قوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعاً » ، لأن المراد بالحبل الكتاب والسنة على سبيل الاستعارة ، والجامع كونهما سبباً للقصد وهو الثواب والنجاة من العذاب كما أن الحبل سبب لحصول المقصود به من السقي وغيره ، والمراد بالكتاب القرآن المتعبد بتلاوته ، وبالسنة ما جاء عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله وتقريره وما هم بفعله ، والسنة في أصل اللغة الطريقة ، وفي اصطلاح الاصوليين والمحدثين ما تقدم ، وفي اصطلاح بعض الفقهاء ما يرادف المستحب ، اهـ . وقد تقدم الكلام مبسوطاً على المراد بالسنة إذا أطلق في كتاب الحج في باب الجمع بين الصلاتين بمرقة ، وقال صاحب نور الانوار : السنة تقع على طريقة النبي ﷺ وغيره يعني

قوله: (ويدعوا الناس إلّا من خير) هذا (١) على النسخة التي هي من الوداع

الصحابة ، وقال الشافعي : مطلقها طريقة النبي عليه الصلاة والسلام يعني إذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة ، وقال صاحب قمر الإقار : قوله : السنة تقع إلخ ، توضيحه أنه لا خلاف بيننا وبين الشافعي في تعريف السنة وحكمها إنما الخلاف بيننا وبينه في أن لفظ السنة إذا أطلق هل يطلق على طريقة غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لا ؟ الثاني مختاره الأول مختارنا ، وقوله لا يطلق على طريقة الصحابة ، لأن المطلق يقادر منه الفرد الكامل ، ونحن نقول : إن المطلق يفيد الإطلاق فلا يتقيد بالدليل ، وكال فرد ليس بدليل التقييد ، فيقع على طريقة النبي ﷺ وغيره ، انتهى مختصراً . وقد حقق الطحاوي في باب المسح على الخفين ، أن لفظ السنة لا يختص بسنة النبي صلى الله عليه وسلم بل يطلق على سنة غيره ﷺ أيضاً ، وقال ابن عابدين : بحثاً إن ما واطب عليه الرسول ﷺ أو الخلفاء الراشدون فهو سنة ، انتهى مختصراً ، وقال صاحب دستور العلماء من الخفية : اختلفوا أن السنة عند الإطلاق : هل تختص بسنة رسول الله ﷺ أو تعمها وغيرها ؟ فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي وجمهور أهل الحديث إلى الأول والباقيون إلى الثاني ، اهـ . وقال ابن الهمام في فتح القدير : وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح ، اهـ . وقال الزيلعي في تخريج الهداية : واعلم أن لفظ السنة يدخل في المرفوع عندهم ، وقال العلامة القاسم بن قطلوبغا في منية الأملئ : قال حافظ العصر - يعني ابن حجر - فيما وجدته بخطه : هذا خلاف قول الخفية ، وأما الشافعية فعندهم وجهان ، قلت : بل هو قول المتقدمين من الخفية ، واختاره جماعة من المتأخرين ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله : ويدعوا الناس إلّا من خير ، كذا للأكثر بفتح الدال

وهو من الودع بمعنى الترك ، ووقع في رواية الكشي

ظاهر، وأما على (١) نسخة كونه من الدعاء ففيه خفاء ولمل فيه حذفاً والمعنى ويدع الناس ولا يدعون إلا دعاء ناشئاً ومسبباً من خير نصيحة ومن أجل موغلة ومثرو والله أعلم .

(باب ما يكره "من كثرة السؤال إلخ)

الدعاء ، وكذا هو في نسخة الصفاني ، ويؤيد الأول أن في رواية يحيى بن يحيى : ورجل أقبل على نفسه ولها عن الناس إلا من خير لأن في ترك الشر خيراً كثيراً ، اه .

(١) هذا غاية توجيه الكلام ولم يوجه أحد من الشراح ، قال القسطلاني : قال في الفتح بسكون الدال إلى خير ، اه . وليس هذا في الفتح فقد تقدم كلامه قريباً نعم ذكره المعنى فقال : ووقع في رواية الكشميهني بسكون الدال من الدعاء وفي روايته ويدعوا الناس إلى خير ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوح وزدته للتنبيه على غرض الإمام البخاري بالترجمة عند هذا المبد الضعيف وهو الإشارة إلى مسألة خلافية وهي : هل ينبغي أن يسأل عن النوازل قبل وقوعها ، وظاهر ميل البخاري إلى كراهة ذلك ، وقوله « ومن تكلف ما لا يعنيه » كأنه بيان أقوله ما يكره من كثرة السؤال ونظير ذلك ما تقدم في كتاب الطهارة من باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة ، وتقدم في كتاب العلم باب الرحلة في المسألة النازلة ، والجمهور على جواز ذلك ، قال الحافظ : واشتد إنكار جماعة من الفقهاء منهم أبو بكر بن العربي فقال : اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن النوازل إلى أن تقع تعلقاً بهذه الآية وليس كذلك ، قال الحافظ : وهو كما قال لأن ظاهرهما اختصاص ذلك بزمان نزول الوحي ، ويؤيد حديث سعد الذي صدر به المصنف الباب : من سأل عن شيء لم يحرم الحرام من أجل مسألة إلى آخر ما بسطه ، وبسط الكلام في الأوجز أشد البسط على حديث النهي عن قيل وقال وكثرة السؤال

(من صنعكم) كضرب (١) الباب والتخنج وري الحصة وغيرها من الأمور التي ذكرت في غير هذه الرواية .

(أولى وهي كلمة) تهديد (٢) ، قالها زجراً لهم وتوبيخاً على ما ارتكبوه من المبادرة إلى سؤال ما لم يكن شأنه أن يسأل .

وفيه عن الباغي : قال مالك : لا أدري أهو ما أنهاكم عنه من كثرة المسائل أهو من مسألة الناس أمواهم ، وقال ابن عبد البر : معناه عند أكثر العلماء التكثير من التوازل والاغلوطات ، ثم حكى قول الإمام مالك المذكور ثم قال : إن الظاهر كراهة السؤال عن المسائل إذا كان ذلك الإكثار لاعن حاجة ، وفيه أيضاً : ثبت عن جمع من السلف كراهة تكلف المسائل التي يستحيل وقوعها عادة أو يندر جداً ، وإنما كرهه ذلك لما فيه من التنطع والقول بالظن ، وقال النووي قيل المراد به التنطع في المسائل والإكثار عن السؤال عما لا يقع إلى آخر ما بسط فيه .

(١) وهو كذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الالفاظ واردة في الروايات المختلفة ، قال الحافظ قبيل « باب إيجاب التكبير من كتاب الصلاة » : قوله « من صنعكم » كذا للأكثر ، والكشاهي بضم الصاد وسكون النون وليس المراد به صلاتهم فقط ، بل كونهم رفعوا أصواتهم وسبحوا به ليخرج إليهم ، وحسب بعضهم الباب لظنهم أنه نائم كما ذكر المؤلف ذلك في الأدب وفي الاعتصام اه . وفي المشكاة برواية الشيخين عن زيد بن ثابت بلفظ « وجعل بعضهم يتنخج » وفي رواية لمسلم « فطلق منهم رجال يقولون الصلاة » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والمعنى أن ههنا نسختين إحداها بلفظ لا النافية ، والثانية بلفظ لا بالالف المقصورة ، وكلام الشيخ قدس سره مبني على النسخة الثانية ، قال الحافظ : قال المير : ويقال للرجل إذا أفلت من معضلة « أولى لك » أي كدت تهلك ، وقال غيره هي بمعنى التهديد والوعيد ، اه . قال الكرماني : قوله : « أولاً » يعني « أولاً ترضون » يعني رضيتم أولاً ، وقد يكتب بالياء أولى ،

(باب الاقتداء^(١) بأفعال النبي ﷺ)

وفي أكثر النسخ كذلك قبيل «من الويل، قلب وقيل من «الويل، وهو القرب أى قارب الهلاك، وقيل هي كلمة تستعملها العرب لمن رام أمراً ففاته بعد أن كان يصيبه، وقيل: هي كلمة يقال عند المعاتبة بمعنى كيف لا، انتهى مختصراً. وفي الجمل في قوله تعالى: «أول لك فأول»، قال الأصمعي: معناه قاربه ما يهلكه، قال ثعلب: لم يقل أحد فيه أحسن وأصح مما قاله الأصمعي، ١٠.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يرد على الظاهر على الإمام البخاري من أن هذه الترجمة مكررة داخلة فيما تقدم قريباً من «باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ»، وهو عام للأقوال والأفعال كما جزم به الشراح عامة، وظاهر كلام الحافظ في الترجمة المتقدمة أنها بمنزلة الكتاب للأبواب الآتية إذ قال: هناك «باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ»، أى قبولها والعمل بما دلت عليه، فأما أقواله ﷺ فتشتمل على أمر ونهى وإخبار، وسيأتى حكم الأمر والنهى في باب مفرد، وأما أفعاله [ﷺ] فتأتى أيضاً في باب مفرد، انتهى. ويحتمل أن يكون الباب الأول لبيان سنن الهدى من الأقوال والأفعال وغيرهما، والمراد بهذا الباب سنن الزوائد من الأفعال العادية كما يدل عليه رواية الباب، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمتين مختلف جداً، أما الترجمة الأولى فغرضه التأكيد والتحريض على اتباع النبي ﷺ عملاً بقوله تعالى: «إن كنتم تحبون الله فاتبعوني، وامتلأوا بقوله عز اسمه «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»، الآية، ورداً على الفرقة القرآنية القائلين بأننا لا نأخذ إلا بما في القرآن، وقد وردت في ذمهم الروايات الكثيرة، ذكر عدة منها صاحب المشكاة في كتاب الاعتصام، ففيه برواية أحمد وأبي داود وغيرهما عن أبي رافع قال: «قال رسول الله ﷺ: لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه». ورواية أبي داود وغيره عن المقدم بن معد يكرب قال: قال رسول الله

ﷺ : « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن ، والحديث ، وبرواية أبي داود أيضاً عن العرباض بن سارية قال : قام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال « أيمحسب أحدكم متكئاً على أريكته يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن ، ألا وإني والله لقد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنما لمثل القرآن أو أكثر ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الواردة في الباب ، والغرض من هذا الباب الثاني الإشارة إلى اختلافهم في حكم أفعاله ﷺ فإنهم اختلفوا في ذلك على أقوال ، قال العيني : قوله « باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ » ، ولم يوضح ما حكم الاقتداء بأفعاله ﷺ لمكان الاختلاف فيه ، فقال قوم : يجب اتباعه في فعله كما يجب في قوله حتى يقوم دليل على الندب أو الخصوصية ، كذا قاله الداودي وبه قال ابن شريح وأبو سعيد الاصطخرى ، وقال آخرون يحتمل الوجوب والندب والإباحة فيحتاج إلى القرينة وبه قال أبو بكر بن أبي الطيب ، وقال آخرون للندب إذا ظهر وجه القرينة ، وقيل : ولو لم يظهر ، وقال آخرون : ما فعله إن كان بياناً لمجمل حكمه ذلك المجمل وجوباً أو ندباً أو إباحة ، وقال الشافعي : إنه يدل على الندب ، وقال مالك : يدل على الإباحة ، انتهى . وهكذا في الفتح بدون النسبة إلى قائلها ، وعز القول الثالث إلى الجمهور إذ قال : والجمهور على الندب إذا ظهر وجه القرينة ، وقيل : ولو لم يظهر ، وزاد منهم من فصل بين التكرار وعدمه ، وفي نور الأنوار أفعال النبي ﷺ سوى الزلة أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض ، واختلفوا في اقتداء أفعال لم تصدر عنه ﷺ سهواً ولم تكن له طبعاً ولم تكن مخصوصة به ، فقال بعضهم وهو أبو بكر الدقاق والغزالي من الشافعية : يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه الصلاة والسلام على أى وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب ، وقال بعضهم : وهو مالك وأبو العباس (*) وابن شريح من الشافعية يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع ، وقال

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

(ما عندنا من كتاب) رد (١) بذلك على الراضة القائلين بأنه ﷺ خص علياً بصحف ورسائل ليست عدد غيره ولا يضر ذلك استثناء الصحيفة، فإن مسائلها

الكرخى : يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والتدب، والمصنف بين ما هو المختار عنده فقال : والصحيح عندنا أن ما علنا من أفعاله ﷺ واقعاً على جهة من الوجوب أو التدب أو الإباحة نفتدى به في إيقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص ، وما لم نعلم على أية جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة ، انتهى باختصار وزيادة من قر الأقرار .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، قال الحافظ في الفتح في فضائل المدينة : في هذا الحديث قوله « ما عندنا شيء » ، أى مكتوب ، وإلا فكان غدهم أشياء من السنة سوى الكتاب ، أو المنقوشة اختصوا به عن الناس ، وسبب قول على هذا يظهر مما أخرجه أحمد من طريق قتادة عن أبي حسان، أن علياً كان يأمر بالامر فيقال له : قد فعلناه ، فيقول صدق الله ورسوله ، فقال له الأشتر إن هذا الذى تقول أهو شيء عهده إليك رسول الله ﷺ ؟ قال ما عهد إلى شيئاً خاصة دون الناس إلا شيئاً سمعته منه فهو في صحيفة في قراب سيني ، الحديث ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات في هذا المعنى وذكر الروايات المختلفة في بيان ما في هذه الصحيفة ، وقد ترجم البخارى على رد قول الروافض هذا في أبواب فضائل القرآن ، باب لم يترك النبي ﷺ إلا ما بين الدفتين ، قال الحافظ وهذه الترجمة للرد على من زعم أن كثيراً من القرآن ذهب لذهاب حملته ، وهو شيء اختلقه الروافض لتصحيح دعواهم أن التنصيص على إمامة على واستحقاقه الخلافة عند موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان ثابتاً في القرآن وأن الصحابة كتموه ، وهى دعوة باطلة لأنهم لم يكتموا ، مثل «أنت عندى بمنزلة هارون من موسى» وغيرها من الطواهر التى قد يتمسك بها من يدعى إمامته إلى آخر ما بسط فيه ، قال القنوي : قوله « خطبنا على بن أبي طالب فقال : من زعم أن عندنا شيئاً نقرؤه إلا كتاب الله أو ما في هذه الصحيفة فقد كذب ، هذا تصريح

وأحكامها كانت مشتهرة فيما بينهم معلومة لهم عامة وإن لم تكن مكتوبة منه ﷺ إلا عنده (١) خاصة .

(نزعمان أن أبا بكر فيها كذا) استدلل (٢) بذلك طائفة الشيعة على كون أبي بكر

من على بإبطال ما تزعمه الرافضة والشيعة ويخترعونه من قولهم أن علياً أوصى إليه النبي ﷺ بأمر كثيرة من أسرار العلم وقواعد الدين وكنوز الشريعة ، وأنه ﷺ خص أهل البيت بما لم يطلع عليه غيرهم ، وهذه دعاوى باطلة واختراعات فاسدة لا أصل لها ، ويكفي في إبطالها قول علي هذا ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا في مناسبة حديث الباب بالترجمة ، قال الحافظ : والغرض بإيراد الحديث ههنا لمن من أحدث حديثاً فإنه وإن قيد في الخبر بالمدينة فالحكم عام فيها وفي غيرها إذا كان من متعلقات الدين ، وقال الكرماني : مناسبة حديث علي رضي الله عنه بالترجمة لعله من جهة أنه يستفاد من قول علي رضي الله عنه « ما عندنا من كتاب يقرأ ، تبكيك من تطع في الكلام وجاء بغير ما في الكتاب والسنة » ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر قول الحافظ والكرماني : قلت : الذي قاله الكرماني هو المناسب للفاظ الترجمة ، والذي قاله هذا القائل بعيد من ذلك يعرف بالتأمل ، انتهى . ولا يبعد عندي أن يقال سؤلهم علياً رضي الله تعالى عنه : هل عندكم شيء داخل في التعمق ؟ ولو كان السؤال من جهة ما قاله الرافضة أن بعض القرآن مخفي عند علي رضي الله عنه فهو من باب التنازع .

(١) ولا يرد أن بعض روايات هذه الصحيفة منقول عن غير علي رضي الله تعالى عنه ، وإلى المقصود أنها في صورة الصحيفة ليست إلا عنده ، وتقدم ما قال الحافظ في قوله « ما عندنا شيء » أي مكتوب ، وإلا فكان عندهم أشياء من السنة سوى لكتاب إلى آخر ما تقدم .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في أجوبة إيراد الشيعة .

رضى الله عنه - والعياذ بالله - غادراً فاجراً إلى غير ذلك مما هو مصرح في بعض (١) الروايات، وقالوا إن عمر رضى الله عنه نسب ذلك إلى أبي بكر حكاية عن عباس وعلى بمحضر من الصحابة ولم ينكر على ذلك أحد منهم والسكوت تقرير وتسليم، والجواب أما أولاً فبأن سكوت (٢) غير النبي ﷺ لا يكون تقريراً وتسليماً للدعى، وأما ثانياً فبأن عمر رضى الله عنه كما ذكر بمحضر من الصحابة هذه الكلمات في شأن أبي بكر رضى الله عنه فكذلك هو بنفسه ذكر في شأنه بمحضر منهم ما يخالفه، وهو قوله : والله يعلم أنه صادق بار راشد، فكان تقريراً منهم بأجمعهم أن علياً رضى الله عنه أخطأ في ظنه إن كان ظنه كذلك والحق أنه لم يظن (٣) ذلك ، بل المراد بذكر

(١) قال الحافظ في كتاب فرض الخمس : وفي رواية مسلم « فرأيتاه كاذباً آثماً غادراً خائناً ، الحديث .

(٢) قال الحافظ في « باب من رأى ترك التكبير من النبي ﷺ حجة ، قد اتفقوا على أن تقرير النبي ﷺ لما يفعل بمحضته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز ، لأن العصمة تنفي عنه ما يحتمل في حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقرر على باطل ، فمن ثم قال لا من غير الرسول فإن سكوته لا يدل على الجواز ، اهـ . قال العمري : وتبعه القسطلاني قوله « لا من غير الرسول ، يعني ليس بحجة ترك الإنكار من غير الرسول لجواز أنه لم يبين له حينئذ وجه الصواب ، اهـ .

(٣) وهذا غاية الاحترام مع على رضى الله تعالى عنه ، وقال الشيخ في البذل في الأبحاث المتعلقة بهذا الحديث جيباً عما يشكك من ألفاظ نقلت عن عباس في شأن على من الفاجر والكاذب وغيرهما فقال : حكى النووى عن القاضي عياض قال المازرى : هذا اللفظ الذى وقع لا يليق ظاهره بالعباس وحاش لعلى رضى الله عنه أن يكون فيه هذه الأوصاف فإننا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضى الله تعالى عنهم ونفى كل رذيلة عنهم ، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلى الرواة ، قال : وقد حمل هذا المعنى بعض الناس على أن إزالة هذا اللفظ من نسخته ولعله حمل الوم

هذه الكلمات أنك يا علي لما لم ترض بقضاء أبي بكر وفصلته فكأنك ظننته كاذباً غادراً ، ومثل ذلك كثير في المحاورات ، ومنه ما يقال لتارك الصلاة وهو عالم بوجوبها إن الصلاة فريضة فإنك لم تخبره بالوجوب لعدم علم المخاطب بذلك ، بل لما أنك استنبطت من حاله أن اعتقاده أنها ليست بواجبة ، وإن لم يكن الأمر كذلك في نفس الأمر فإن المخاطب يعتقد وجوبها يقيناً ، وأما إثباته بأن العباس رضى الله عنه قد ذكر (١) من شأن علي رضى الله عنه ، يحضر منهم ما لا خير

على روايته ، قال المازرى : وإذا كان هذا اللفظ لا بد من إثباته ولم نصف الوهم إلى روايته فأجود ما حمل عليه أنه صدر من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لأنه بمنزلة ابنه ، وقال ما لا يعتقد وما يعلم براءة ابن أخيه منه ، ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطئ فيه وأن هذه الأوصاف يتصف بها لو كان يفعل ما يفعله عن قصد ، وأن علياً كان لا يراها إلا موجهة لذلك في اعتقاده ، ولا بد من هذا التأويل لأن هذه القضية جرت في مجلس فيه عمر رضى الله عنه وهو الخليفة عثمان وسعد وزير وعبد الرحمن رضى الله عنهم ولم ينكر أحد منهم هذا الكلام مع تشدهم في إنكار المنكر ، وما ذلك إلا لأنهم فهموا بقرينة الحال أنه تكلم بما لا يعتقد ظاهره مبالغة في الزجر ، قال المازرى : وكذلك قول عمر ، فرأيتاه كاذباً آثماً غادراً خائناً ، وكذلك ذكر عن نفسه أنهما رأياه كذلك ، وتأويل هذا على نحو ما سبق وهو أن المراد أنك تعتقدان أن الواجب أن نفعل في هذه القضية خلاف ما فعلته أنا وأبو بكر ، فنحن على مقتضى رأيكما لو أتينا ما أتينا ونحن معتقدان ما تعتقدانه لكننا بهذه الأوصاف ، أو يكون معناه أن الإمام إنما يخالف إذا كان على هذه الأوصاف ويتم في قضاياه فكأن مخالفتكما لنا تشعرون رآها أنكما تعتقدان ذلك فينا ، والله أعلم ، اهـ .

(١) قال الحافظ في كتاب الخمس تحت قوله : و اقض بيني وبين هذا ، زاد شعيب ويونس فاستب علي وعباس ، وفي رواية عقيل عن ابن شهاب في الفرائض

في ذكره ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان بحسب زعمكم الباطل تقريراً
منهم على أنه رضى الله عنه كذلك وهذا باطل عندكم أيضاً، فكذلك قوله في أبي بكر
رضى الله عنه ، وإلا فما هو جوابكم فهو جوابنا ، هذا والله أعلم .

(باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس)

أراد^(١) المؤلف بذكر البابين هذا وما بعده أن كل قياس غير محمود ولا كله مذموم
فأما قياس مجتهدى الأمة أى ما لا يخالف أصول الشرع وقواعد الدين وكان مستنداً
إلى أحد الأدلة ، والمذموم ما يخالف ذلك ويلزم فيه تخصيص النص أو مخالفته
أو ترك العمل به إلى غير ذلك مما هو معروف .

اقض بينى وبين هذا الظالم استبداد ، في رواية جويرية وبين هذا الكاذب الآثم الغادر
النخاس ، وتقدم شيء من الكلام على هذا الحديث في د باب غزوة التضير ، ثم قال
الحافظ : والمقصود منه ههنا بيان كراهية التنازع ، ويدل عليه قول عثمان ومن معه
يا أمير المؤمنين اقض بينهما وأرح أحدهما من الآخر فإن الظن بهما أنهما لم يتنازعا
إلا ولكل منهما مستند في أن الحق بيده دون الآخر ، فأفضى ذلك بهما إلى
الخاصة ثم المحاكمة التى لولا التنازع لكان للاتق بهما خلاف ذلك ، اه . وقال
العيني : مطابقته للجزء الأول للترجمة لأن منازعة على وعباس قد طالت واشتدت
عند عمر رضى الله عنه ، وفيه نوع من التعمق ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين البابين هذا والآتى قريباً بعد عدة
أبواب من قوله د باب من شبه أصلاً معلوماً إلخ ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن
الفرض من الباب الأول الرد على من يزعم أن كل قياس صحيح محمود وإن لم يكن
على أصل شرعى ، والفرض من الباب الآتى الرد على من زعم أن كل قياس باطل
مذموم ، فن حكى عن الإمام البخارى أنه منكر للقياس بناء ونظراً على هذا الباب
الأول فقط فلم يهبط ، قال الحافظ : قوله د باب ما يذكر من ذم الرأى إلخ ، أى

(باب ما كان^(١) النبي ﷺ يسأل إلخ)

الفتوى بما يؤدى إليه النظر وهو يصدق على ما يوافق النص وعلى ما يخالفه ، والمذموم منه ما يوجد النص بخلافه ، وأشار بقوله « من » ، إلى أن بعض الفتوى بالرأى لا يذم وهو إذا لم يوجد النص من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس » ، أى إذا لم يوجد الأمور الثلاثة واحتاج إلى القياس فلا يتكلفه ، بل يستعمله على أوضاه ولا يتعسف في إثبات العلة الجامعة التى هى من أركان القياس بل إذا لم تكن العلة الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية ، ويدخل في تكلف ما إذا استعمله على أوضاه مع وجود النص وما إذا وجد النص بخلافه وتناول القياس لمخالفته شيئاً بعيداً ويشدد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال ألا يكون الأول اطلع على النص ، اه . قال العيني : أى هذا باب في بيان ما يذكر من ذم الرأى الذى يكون على غير أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وأما الرأى الذى يكون على أصل من هذه الثلاثة فهو محمود وهو الاجتهاد ، قوله « تكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول لأنه ظن » ، وأما القياس الذى يكون على هذه الأصول فغير مذموم ، وهو الأصل الرابع المستنبط من هذه ، والقياس هو الاعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به ، فإن قلت : روى البيهقي بسنده إلى عمر قال : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن » ، أعينهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، قلت : في صحته نظر ، ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأى مع وجود النص ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني قوله « من ذم الرأى » ، أى الذى على غير أصل من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول فإن كان الرأى على أصل منها فهو محمود غير مذموم » ، وكذا القياس ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لتعرض الشيخ المحكى لذلك كاسيأتى

من كلامه وتنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة فقيه خفاء ، قال القسطلاني : (قوله يسأل) بضم أوله مبنيًا للفعول (مما لم ينزل) مبنيًا للفعول أيضاً (عليه الوحي) قرآنًا أو غيره (فيقول لا أدري) كما جاء في أحاديث (أو لم يجب) عن ذلك (حتى ينزل) بضم أوله وفتح ثالثة (عليه الوحي) بالرفع بيان ذلك فيجب حينئذ (ولم يقل برأى ولا بقياس) من عطف المرادف ، وقيل : الرأي التفكير ، أى لم يقل بمقتضى العقل ولا بالقياس ، وقيل : الرأي أعم لعموله مثل الاستحسان (لقوله) تعالى (بما أراك الله) أى في قوله تعالى (لتحكم بين الناس بما أراك الله ، أى بما عليك الله ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله « ولا بقياس ، تفسير لما قبله ، والمراد بالقياس القياس المثبت ابتداء وهو ما يكون خلاف حكم الله تبارك وتعالى أما القياس المظهر - أى المظهر لحكم الله تعالى - وهو القياس المشروط بالشروط المذكورة في علم الأصول فهو داخل في ما أراك الله ، ثم قال : وقوله « ولا تمثيل ، أى ولا قياس مثبت ابتداء ، اهـ . وقال الحافظ : باب ما كان إلخ ، أى كان له إذا سئل عن الشيء الذي لم يوح إليه فيه حالان : إما أن يقول لا أدري ، وإما أن يسكت حتى يأتيه بيان ذلك بالوحي ، والمراد بالوحي أعم من المتعبد بتلاوته ومن غيره ، ولم يذكر لقوله « لا أدري ، دليلاً فإن كلا من الحديثين المعلق والموصول من أمثلة الشق الثاني ، وأجاب بعض المتأخرين بأنه استغنى بعدم جوابه به ، وقال الكرماني : في قوله في الترجمة « لا أدري ، حوازة ، إذ ليس في الحديث ما يؤول عليه ولم يثبت عنه عليه السلام ذلك ، كذا قال ، وهو تساهل شديد منه في الإقدام على نفي الثبوت كما سأيننه ، والذي يظهر أنه أشار في الترجمة إلى ما ورد في ذلك لكنه لم يثبت عنده منه شيء على شرطه ، وإن كان يصلح للحجة كما ذكرته في أمثال ذلك ، اهـ . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة في قوله عليه السلام « لا أدري ، وتعقب العيني على الحافظ ومال إلى قول الكرماني ، والأوجه عند هذا العبد المضيف أن غرض الصنف

بهذه الترجمة إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة وهي: هل كان النبي ﷺ حق الاجتهاد أم لا بد له من انتظار الوحي؟ وذكر الحافظ الإشارة إلى هذه المسألة في باب سيأتي بعد عدة أبواب من قوله: ليس لك من الأمر شيء، إذ قال: ويحتمل أن يكون مراده الإشارة إلى الخلافية المشهورة في أصول الفقه وهي: هل كان له صلى الله تعالى عليه وسلم أن يجتهد في الأحكام أولاً، أم لا. والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار إلى هذه المسألة بهذا الباب لا بالباب الآتي، قال الحافظ: نقل ابن بطلال الخلاف: هل يجوز للنبي أن يجتهد في ما لم ينزل عليه؟ ثالثها فيما يجري مجرى الوحي من منام وشبهه، ونقل أن لا نص لمالك فيه، قال: والأشبه جوازه إلى آخر ما بسطه من الدلائل، وقال ابن زسلان في شرح أبي داود في حديث السواك: قد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أربعة أقوال، ثالثها: كان له أن يجتهد في الحروب والآراء دون الأحكام، ورابعها الوقف، أم لا. وفي نور الأنوار: الوحي نوعان: ظاهر وباطن، والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقين عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين، فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة أن يكون هذا من حظه عليه الصلاة والسلام، وعندنا هو ما مور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف فوت الغرض، ثم العمل بالرأي أي القياس بعد انقضاء مدة الانتظار فإن أصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة. وإن كان خطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ، ونظائره كثيرة كما في قصة أسارى بدر وغيرها، انتهى باختصار وزيادة. وفي الأوجز في حديث الغيلة عن النووي: في الحديث جواز اجتهاده ﷺ، وبه قال جمهور أهل الأصول، وقيل: لا يجوز لتمكته من الوحي، والصواب الأول، وقال الباجي: فيه دليل على أنه ﷺ قد كان يقضى وبأمر وينهى بما يؤدي إليه اجتهاده دون أن ينزل عليه شيء،

انتهى ما في الأوجز مختصراً . وقال النووي : أما أمور الدنيا فاتفق العلماء على جواز اجتهاده عليه السلام فيها ووقوعه منه ، وأما أمور الدين فقال أكثر العلماء بجواز الاجتهاد له عليه السلام ، وحكاه العيني عن الشافعي وأحمد وأبي يوسف ، قال السرخسي في المبسوط : وهو الصحيح عندنا لأنه إذا جاز لغيره فله عليه السلام أولى ، وقال جماعة لا يجوز له لتدبرته على اليقين ، وحكاه الآبي عن الجبائي وابنه والإمامية ، وقال بعضهم : كان يجوز في الحروب دون غيرها ، وتوقف في كل ذلك آخرون ، وحكاه الآبي عن إمام الحرمين ، ثم الجمهور الذين جوزوه اختلفوا في وقوعه ، فقال الأكثرون منهم وجد ذلك ، وقال الآخرون لم يوجد ، وتوقف آخرون ، وحكاه العيني عن الغزالي ، ثم الأكثرون الذين قالوا بالجواز والوقوع اختلفوا هل كان الخطأ جائزاً عليه عليه السلام ؟ فذهب المحققون إلى أنه لم يكن جائزاً ، وذهب كثيرون إلى جوازه ، ولكن لا يقر عليه بخلاف غيره ، انتهى بزيادة من العيني والآبي . وقال السرخسي : والصحيح عندنا أنه عليه السلام كان يجتهد ، وما كان يقر على الخطأ بيانه أنه لما شاور أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في حادثة ، وقال عليه السلام قولاً فإني فيما لم يوح إلى مثلكما ، إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وهذا كله على ما اخترته من أن هذه المسألة هي المشار إليها بالترجمة ، وأما على ما ذكره الحافظ احتمالاً من أن تلك المسألة مؤدى باب قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء » ، فيمكن أن يقال في الباب الذي نحن بعبده أنه متعلق بالامة ، فإن السلف اختلفوا فيما لم يكن لهم فيه علم على مسلكين : أحدهما التوقف عن الجواب ، والثاني الاجتهاد ، كما يستنبط ذلك مما قاله الحافظ ، إذ قال بعد ذكر اختلافهم في اجتهاده عليه السلام : هذا في اجتهاده عليه السلام ، فأما من بعده عليه السلام فإن الوقائع كثرت والافاويل انتشرت فكان السلف يتحرزون من المحدثات ، ثم انقسموا ثلاث فرق : الاولى تمسكت بالأمر وعملوا بقوله عليه السلام « عليكم بسبى سنة الخلفاء الراشدين » فلم يخرجوا في فتاواهم

(باب قول ^(١) الله تعالى « أو يلبسكم شيعاً »)

(باب من ^(٢) شبه أصلاً معلوماً بأصل مبین)

عن ذلك، وإذا سئلوا عن شيء لأنقل عندهم فيه أمسكوا عن الجواب وتوقفوا ،
والثانية : قاسوا ما لم يقع على ما وقع وتوسعوا في ذلك حتى أنكرت عليهم الفرقة
الأولى ، والثالثة : توسطت قدمت الأثر ما دام موجوداً فإذا فقد قاسوا ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب أيضاً وزدته تنبيهاً على دفع
ما يرد على الإمام البخارى من أن محل هذه الترجمة كتاب الفتن ، والأوجه عند
هذا العبد الضعيف أن هذه الترجمة بمنزلة التسكلة للباب السابق ، فإن ظاهر قوله :
لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق أى غالبين أن يكونوا متفقين فيما بينهم
كما يدل عليه ظاهر سياق الترجمة الأولى ، فبه الإمام البخارى : بعقد هذا الباب على
أنهم مع ظهورهم على الحق وغلبتهم عليه لا يكونون متفقين فيما بينهم ، فهو إشارة
إلى اختلاف أهل الحق فيما بينهم ، لأنه تعالى لم يقبل دعاءه ﷺ في عدم اختلاف
الامة وتنازعهم ، وقال الحافظ : وجه مناسبتة لما قبله أن ظهور بعض الامة على
عدمهم دون بعض يقتضى أن بينهم اختلافاً حتى انفردت طائفة منهم بالوصف ،
لأن غلبة الطائفة المذكورة إن كانت على الكفار ثبت المدعى ، وإن كانت على طائفة
من هذه الامة أيضاً فهو أظهر في ثبوت الاختلاف ، فذكر بعده أصل وقوع
الاختلاف ، وأنه ﷺ كان يريد أن لا يقع فأعله الله تعالى أنه قضى بوقوعه
وإن كان ما قبله لا سبيل إلى رفعه ، اهـ .

(٢) هذا هو الباب الثالث أشار إليه الشيخ قدس سره في قوله السابق بالباين
في « باب ما يذكر من ذم الرأى » ، وبهذا الباب استدل من قال إن الإمام البخارى
قائم بأمر الله جهاد ، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف ، وبهذا الباب
رد على من عزى إلى الإمام البخارى إنكار قتال واجتهاد ، قال

عنى (١) بالمعلوم ما أريد عليه واستنباطه ، وبالمبين ما هو معلوم من قبل ، وقوله بين الله حكمها أى فى الكتاب أو السنة من قبل بيان حكم ذلك الامر المطلوب عليه .

الحافظ : قال ابن بطال التشبيه والتثيل هو القياس عند العرب ، وقد احتج المزنى بهذين الحدين اللذين ذكرهما البخارى فى الباب على من أنكر القياس ، قال : وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة ، وعن يونس إلى الفقه داود ابن على ، وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة ، فقد قاس الصحابة فن بعدم من التابعين وفقهاء الأمصار ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت : عقد الباب وما فيه يدل على صحة القياس ، وأنه ليس مذموماً والباب المتقدم مشعر بالنم والكراهة ، قلت : القياس على نوعين : صحيح مشتمل على جميع شرائطه المذكورة فى فن الأصول ، وفاسد بخلاف ذلك فالذموم هو الفاسد ، وأما الصحيح فلا مذمة فيه ، بل هو مأثور به ، اهـ . وتبعهما العيني والقسطلاني فى أن غرض هذا الباب إثبات القياس ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال الكرماني قوله ومن شبه أصلاً معلوماً ، لو قال د أمراً معلوماً ، لوافق اصطلاح أهل القياس ، اهـ .

وقال السندى : قوله د باب من شبه أصلاً معلوماً ، أى مطلوباً بالعلم والبيان للنخاطب ، وقوله د بأصل مبين ، أى قد بين للنخاطب من قبل ، اهـ . وهو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وما أفاده الشيخ أوضح فى المراد وهو عين القياس ، فى د قر الآثار ، فى بيان أصول الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، هو أن يثبت حكم شئ فى آخر لملة مشتركة ، وفى د نور الأنوار ، فى بحث القياس قيل : هو لإبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر ، فاختر لفظ الإبانة لأن القياس مظهر لامتنبات ، اهـ . وفى القسطلاني فى د باب ما كان النبي ﷺ يستل ، إلخ ، قال المهلب : إنما سكنت النبي ﷺ فى أشياء معضلة ليس لها أصل فى الشريعة فلا مدفعها

(باب ما ذكر^(١) النبي ﷺ)

من الاطلاع على الوحي ، وإلا فقد شرع صلى الله تعالى عليه وسلم لأمته القياس وأعلمهم كيفية الاستنباط في مسائل لها أصول ومعان ليريهم كيف يصنعون فيها لانص فيه ، والقياس هو تشبيه مالا حكم فيه بما فيه حكم في المعنى ، وقد شبه ﷺ الحجر بالحليل وقال : ما أنزل الله على فيها إلا هذه الآية « فمن يعمل مثقال ذرة ، الآية ، وقال للبراءة التي لم يحج أبوها « رأيت لو كان على أيك دين ؟ » الحديث ، وهذا هو عين القياس ، وتعقبه السفاقي بأن البخاري لم يرد النفي المطلق ، وإنما أراد أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترك الكلام في أشياء وأجاب بالرأى في أشياء ، وقد بوب لكل ذلك بما ورد فيه ، وأشار إلى قوله بعد بابين « باب من شبه أصلاً معلوماً بالخير ، اه . ثم قال الحافظ : وقد ذكر الشافعي شرط من له أن يقيس فقال : يشترط أن يكون عالماً بالاحكام من كتاب الله تعالى وبناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ، ويستدل على ما احتمل التأويل بالسنة والإجماع فإن لم يكن فالقياس على مافي الكتاب ، فإن لم يكن فالقياس على مافي السنة ، فإن لم يكن فالقياس على ما اتفق عليه السلف وإجماع الناس ولم يعرف له مخالف ، قال : ولا يجوز القول في شيء من العلم إلا من هذه الأوجه ، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلاف العلماء ولسان العرب إلى آخر ما بسطه .

(١) اعلم أولاً أن الشراح قاطبة ذكروا في هذا الباب مسألة الإجماع كما سيأتي من كلامهم ، وإليه يشير كلام الشيخ قدس سره إذ ذكر في الباب : إجماع أهل الحرمين ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات أن هذا الباب ليس من باب الإجماع بل تأتي مسألة الإجماع قريباً في باب قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، إلخ ، بل الغرض من هذا الباب الإشارة إلى اختلافهم في وجوه ترجيح

الروايات بعضها على بعض ، لكن الشراح حملوه على مسألة الإجماع ، قال الكرماني قوله : الإجماع ، هو اتفاق جميع أهل الحل والعقد أى المجتهدين من أمة سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على أمر من الامور الدينية ، فاتفق مجتهدى الحرمين دون غيرهم ليس بإجماع عند الجمهور ، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى : إجماع أهل المدينة حجة ، وعبرة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، اه . وقال الحافظ ناقلاً قول الكرماني قال : وعبرة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، قلت : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، وإذا قال بحجية إجماع أهل المدينة وحدها مالك ومن تبعه فهم قائلون به إذا وافقهم أهل مكة بطريق الاولى ، وقد نقل ابن التين عن سحنون اعتبار إجماع أهل مكة مع أهل المدينة قال : لو اتفقوا كلهم وخالفهم ابن عباس فى شيء لم يعد إجماع ، وهو مبنى على أن نبرة المخالف تؤثر فى ثبوت الإجماع ، اه . وقال القسطلاني : إجماع كل من أهل المدينة النبوية وأهل البيت النبوى والخلفاء الاربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة ، لانه اجتهاد بعض مجتهدى الامة لا كلهم ، خلافاً لما لك فى إجماع أهل المدينة ، وعبرة المؤلف تشعر بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، لكن قال فى الفتح : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، اه . وقال العيني : إن ما أجمع عليه أهل الحرمين من الصحابة ولم يخالف صاحب من غيرهما فهو إجماع ، كذا قيده ابن التين ، قال ابن بطال : اختلف أهل العلم فيما (*) هم فيه أهل المدينة حجة على غيرهم من الامصار فكان الأبهري يقول : أهل المدينة حجة على غيرهم من طريق الاستنباط ، ثم رجع فقال قولهم من طريق النقل أول من طريق غيرهم ، وهم وغيرهم سواء فى الاجتهاد وهذا قول الشافعى ، وذهب أبو بكر بن الطيب إلى أن قولهم أولى من طريق الاجتهاد والنقل جميعاً ،

وذا . أصحاب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى أنهم ليسوا حجة على غيرهم
لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، هـ . وفي فيض البارى باب ما ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم . إلخ ، شرع في بيان حجية الإجماع لاسيما لإجماع
أهل الحرمين ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ، كما قلته أ لا أن الباب
المذكور ليس من باب الإجماع ، بل من باب وجوه الترجيح لإحدى الروايات ،
وإليه يظهر ميل الحافظ في الفتح إذ قال راداً على الكرماني : قلت : لعله أراد
الترجيح به لادعوى الإجماع ، اهـ . كما تقدم قريباً ، وإليه يظهر ميل شيخ الهند حاضرة
الحاج مولانا عمرد الحسن قدس سره رئيس المدرسين في دار العلوم بديوبند في
تقريره الذي وصل إلينا من مكة المكرمة الذي جمعه مولانا مشتاق أحمد البنجابي
ولفظه في هذا الباب : لما كان غرض المؤلف من هذا الكتاب بيان قواعد الشرع
وكيف نعلم ؟ قال : اعتصموا بالكتاب والسنة ، فهو الآن في هذا الباب بين قاعدة كلية
بأن المسائل إذا تعارضت فينظر إلى اتفاق أهل العلم وإجماعهم ، ثم بعد الكتاب
ينظر إلى عمل أهل الحرمين فيرجع ما اتفقوا عليه ، وقال مولانا سله الله تعالى :
يعلم بغور النظر ، والله أعلم أن الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة إلى آخر
ما سيأتى . من كلامه قريباً في القول الآتى ، وقال الحازمى في جملة وجوه الترجيح :
الرابع عشر أن يكون إسناد أحد الحديثين حجازياً ، وإسناد الآخر عراقياً
أو شامياً ، سيما إذا كان الحديث مدنى المخرج لأنها دار الهجرة وجمع المهاجرين
والانصار ، والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوى ، وكان
الشافعى رضى الله تعالى عنه يقول : كل حديث لا يوجد له أصل في حديث
الحجازيين وإليه وإن تداولته القممات ، اهـ . قلت : وليس هذا من وجهه الترجيح
عندنا الحنفية كما تقدم من كلام العيني من قوله : وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنهم
ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، اهـ . وحكى

أما إجماع أهل الحرمين فكان حجة في أول (١) الأمر ما لم يفسد أهلها ،

الزيلي في قصة موت الزنجي في البئر وقول النووي: كيف يصل هذا الخبر إلى أهل الكوفة ويجهله أهل مكة، وسفيان بن عيينة كبير أهل مكة معارض بقول الشافعي لأحد أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلوني، حتى أذهب إليه كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً، فهلا قال كيف يصل هذا إلى أولئك ويجهله أهل الحرمين، اهـ. قال ابن القيم في إعلام الموقعين: العمل المشهور بالمدينة التليمة الواحدة، وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور، وقالوا عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار لافرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام، إلى آخر ما بسطه أشد البسط، وفي نور الأنوار: ولا يشترط كون أهل الإجماع من الصحابة أو من العترة، وقال بعضهم لإجماع إلا للصحابة، وقال بعضهم لإجماع إلا لعترة عليه السلام، وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط، وكذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة، وقال مالك بشرط كونهم أهل المدينة لأنه عليه الصلاة والسلام قال: إن المدينة تنفي خبيثها، والخطأ أيضاً خبيث فيكون منفيّاً عنها، والجواب أن ذلك لفضلهم ولا يكون دليلاً على أن إجماعهم حجة لا غير، انتهى مختصراً.

(١) قال الحافظ بعد الحديث الأول حديث جابر: قال ابن بطلان عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله به من أنها تنفي الخبيث، ورتب على ذلك القول بحجية إجماع أهل المدينة، وتعقب بقول ابن عبد البر: إن الحديث دال على فضل المدينة، ولكن ليس الوصف المذكور عاماً لها في جميع الأزمنة، بل هو خاص بزمان النبي ﷺ لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه، وقال عياض نحوه إلى آخر ما بسطه، وقال بعد الحديث الرابع حديث ابن عباس رضي الله عنه في العيد ويؤخذ منها نفي التعميم الذي ادعاه المهلب، وعلى تقدير تسليمه فهو خاص بمن شاهد ذلك - وهم الصحابة - فلا يشاركهم فيهم من بعدهم بمجرد كونه من أهل المدينة، اهـ. ثم قال الحافظ في آخر الباب: وفضل

وأما قوله (١) : وما كان من مشاهد النبي ﷺ فإنما ذكرها ليتبرك بها ، ومناسبة الأحاديث بالترجمة ظاهرة ، فإن في كل منها ذكر أ لشيء مما رآه النبي ﷺ أو استعمله

المدينة ثابت ولا يحتاج إلى إقامة دليل خاص ، والمراد ههنا تقدم أهلها في العلم على غيرهم فإن كان المراد بذلك تقديمهم في بعض الأعصار وهو العصر الذي كان فيه ﷺ مقبلاً بها فيه والعصر الذي بعده من قبل أن يتفرق الصحابة في الأمصار فلا شك في تقديم العصرين المذكورين على غيرهم ، وهو الذي يستفاد من أحاديث الباب وغيرها ، وإن كان المراد استمرار ذلك بجميع من سكنها في كل عصر فهو محل النزاع ، ولا سبيل إلى تعميم القول بذلك لأن الأعصار المتأخرة من بعد زمن الأئمة المجتهدين لم يكن فيها بالمدينة من فاق واحداً من غيرها في العلم والفضل فضلاً عن جميعهم ، بل سكنها من أهل البدعة الشنعاء من لا يشك في سوء نيته وخبث طويته ، اه . وقال القسطلاني : ومراده من سياق أحاديث هذا الباب تقديم أهل المدينة في العلم على غيرهم في العصر النبوي ثم بعده قبل تفرق الصحابة في الأمصار ، ولا سبيل إلى التعميم ، اه . وفي تيسير التحرير : ولا ينعقد الإجماع بأهل المدينة وحدهم خلافاً لمالك ، قيل مراده إن روايتهم مقدمة على غيرهم ، وقيل محمول على المنقولات المستمرة أي المتكررة الوجود من غير انقطاع كالآذان والإقامة والصاع ، وقيل : بل هو حجة على العموم في المستمرة وغيرها ، وهو رأى أكثر المغاربة من الصحابة (*) وقيل أراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم وعليه ابن الحاجب ، اه . وقال الشوكاني في إرشاد الفحول : حكى يونس بن عبد الأعلى قال : قال الشافعي : إذا وجدت متقدماً أهل المدينة على شيء فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق ، وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تبعاً به ، اه .

(١) قال العيني : قال المهلب : غرض البخاري في الباب تفضيل المدينة بما

وعليك بالنظر فيها ، ولا أقل من أن يكون فيها احتمال مروره صلى الله عليه وآله وسلم إليه .

خصها الله به من معالم الدين وأنها دار الوحي ومهبط الملائكة بالهدى والرحمة ، وبقعة شرفها الله عز وجل بسكنى رسوله وجعل فيها قبره ومنبره وبينهما روضة من رياض الجنة ، اهـ . وفي تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريباً وقال مولانا سلمه الله تعالى : شأنه يعلم بغور النظر والله أعلم . الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة لكون مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والانصار ومصلى النبي ﷺ وقبره ومنبره في المدينة ، وإن كان لمكة شرف لكنه بوجه آخر وهو كون الكعبة في مكة لا لوجود المسائل الكثيرة فيها ، ولهذا أتى في هذا الباب الاحاديث المتعلقة بالمدينة ، ولم يتعرض لاحاديث في مكة ، اهـ . وقال الكرمانى : قوله : وما كان بها أى بالمدينة لأن ما ذكره في الباب كله فيه متعلق بالمدينة وحدها ، اهـ . قلت : وقد قال عبد الرحمن بن عوف لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنهما إن الموسم يجمع رعاى الناس وغوغاهم فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة فتخلص بأهل الفقه وأشرف الناس فتقول ما قلت متمكناً فيعى أهل العلم مقالئك ويضمونها على مواضعها ، الحديث تقدم في رجم الحبلى بهذا اللفظ ، وفي حديث الباب حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة فتخلص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والانصار إلخ ، وكتب في تقرير شيخ الهند المذكور في « باب قوله تعالى : ليس لك من الأمر شيء ، فإن قيل ما وجهه - اق هذا الباب بكتاب الاعتصام ، قلنا : إن البخارى أراد إشارة إلى أن أهل المدينة وإن كانوا أولى بالاحتجاج من الآخرين لكن هذا يكون إذا كان قولهم موافقاً بالكتاب والسنة ، وأما إذا لا فلا ، لكون مثل هؤلاء الملعونين الذين دعا عليهم النبي ﷺ موجودين في المدينة المشرقة ، فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل مكة فلم يصرح بهذا أدباً ، اهـ .

(لا أوثرهم^(١) بأحد) أبدأ ، الظاهر^(٢) أن يمينها كانت مختصة بهؤلاء الذين سألوها ما سألوها لابن نبة الصحابة كلهم ، ولا لزم الحث بإجازتها لعمر رضى الله عنه ، ويمكن أن يقال إن يمينها كانت مقيدة بهذا الوقت الذى روتهم فيه لا مطلقا ،

قلت : هكذا فى الأصل ، وامله وقع فيه تحريف من الكاتب والصواب بدله موجودين فى مكة المكرمة فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل المدينة .

ثم لا يذهب عليك أن نسخ البخارى مختلفة فى قوله : وما كان بها من مشاهد إلخ فى أكثرها بالإفراد فى لفظها ، وهكذا فى النسخ الهندية ، وفى نسخة الحاشية بهما بضمير التثنية ، ورجحه الحافظ ، قال القسطلانى : قوله وما كان بها ، ولابى ذر عن الحموى والمستمل وما كان بهما بلفظ التثنية ، والإفراد أولى لأن ما ذكره فى الباب كله متعلق بالمدينة وحدها ، وقال فى الفتح والتثنية أولى ، اهـ . والسياق يوافق ما اختاره الحافظ من لفظ الحرمان مكة والمدينة وما كان بها إلخ ، لكن الروايات الواردة فيها تؤيد ما اختاره القسطلانى ، اللهم إلا أن يقال إن حديث المواقيت يختص بمكة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب من النسخ الهندية المطبوعة الجديدة على قوله وما كان بها من رمز العيني إلى قول القسطلانى غلط من الناسخ .

(١) قال الحافظ : قوله لا أوثرهم بأحد بالمثلثة من الإيثار ، قال ابن التين : كذا وقع ، والصواب لا أوثر أحدا بهم أبدأ قال شيخنا ابن الملقن : ولم يظهر لى وجه صوابه ، انتهى . وكأنه يقول إنه مقلوب وهو كذلك ، وبذلك صرح صاحب المطالع ، ثم الكرماني قال : ويحتمل أن يكون المراد لا أوثرهم بأحد أى لا أنبشهم لدفن أحد ، والباء بمعنى اللام ، اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والاجوبة عنه ، والأوجه عندى الجواب

ولا يبعد أن تكون قد كفرت يمينها بعد ذلك على تقدير أن تكون يمينها مطلقة غير مقيدة بزمان أو صحابة خاصة، ولكنه يخدشه أن عائشة رضى الله عنها قد عرف منها في يمينها عن كلام^(١) ابن الزبير ما يستبعد معه أن تكون حثت في يمينها هذه أيضا والله تعالى أعلم .

(باب قوله تعالى ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا ،^(٢))

الثاني ، ولم يتعرض لذلك في التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح إلا ما حكى الحافظ وغيره عن ابن التين إذ قال : استشكله ابن التين بقولها في قصة عمر رضى الله عنه لا وثرنه على نفسه ، وأجاب باحتمال أن يكون الذى أثرته به المكان الذى دفن فيه من وراء قبر أبيها لقرب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذلك لا ينفى وجود مكان آخر في الحجرة ، ثم ذكر الروايات التى ورد فيها دفن عيسى مع النبي صلى الله عليهما وسلم .

(١) تقدم الحديث في « باب مناقب قريش » ، وتقدم في اللامع وهامشه الكلام عليه مبسوطا .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبية على أن غرض الإمام البخارى بهذا الباب عند هذا العبد الضعيف بيان لإثبات حجية الإجماع كما نهت عليه قريبا في « باب ما حض النبي ﷺ على اتفاق أهل العلم لمخ » ، وهكذا في تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريبا إذ قال لعل غرض البخارى من هذا الباب بيان أن هذه الأمة مرحومة ، وقولهم معتبر في الدنيا كما أنه مقبول شهادتهم في العقبى ، وهذا إشارة إلى حجية الإجماع الذى هو أصل رابع في الدين ، والله تعالى أعلم ، انتهى . وبهذه الآية استدلل أهل الأصول على حجية الإجماع ، قال الكرماني : قوله بلزوم الجماعة أى قول الجماعة وهم أهل العلم يعنى يلزم على المكلف متابعة حكم الجماعة والاعتصام به ، وهو اتفاق المجتهدين من الأمة في عصر على أمر ديني ، وهذه الآية بما استدلل

(باب إذا اجتهد العامل)

بها الأصوليون على حجية الإجماع ، انتهى . وقال القسطلاني : والاستدلال بالآية على أن الإجماع حجة لأن الله تعالى وصف هذه الأمة بالعدالة والعدل هو المستحق للشهادة وقبولها ، فإذا اجتمعوا على شيء وشهدوا به لزوم قبوله ، انتهى . وبهذه الآية استدل صاحب نور الأنوار على حجية الإجماع إذ قال : وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين لقوله تعالى : وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون إجماعهم حجة ، وقال بعد ذكر عدة آيات في حجية الإجماع : وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا إن الإجماع ليس بحجة لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئاً فكذا الجميع ، ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وأمثاله ، انتهى . وأثبت الرازي في تفسيره حجية الإجماع بقوله تعالى : دكتم خير أمة أخرجت للناس ، الآية وذكر الاستدلال على حجية الإجماع بالآية بوجهين فارجع إليه لو شئت ، وذكر الحاكم في المستدرك تسعة أحاديث في حجية الإجماع ، وفي أصول البزدوى الكلام في الإجماع في ركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه ، ثم بسط الكلام على هذه الأمور أشد البسط ، وفي نور الأنوار : وأهل الإجماع من كان مجتهداً صالحاً إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق ، وكونهم من الصحابة أو من العترة لا يشترط ، وكذا أهل المدينة أو انقراض المصر كما تقدم قريباً في باب ما أجمع عليه الحرمان ، وقد بسط الشوكاني الكلام على الإجماع وإجماع أهل المدينة وغيرها في المقصد الثالث من إرشاد الفحول .

(١) لم يتعرض له أيضاً الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم في كتاب الأحكام من باب إذا قضى الحاكم بجمهور أو خلاف أهل العلم فهو رد ، قال الحافظ في الفرق بينهما : تلك معقودة لخالفه الإجماع ،

وهذه معقودة لمخالفة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، انتهى . وهكذا فى العبنى ،
والاوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الاولى من باب القضاء ، يعنى مجرد
قضاء القاضى لا يصحح الحكم ، هل هو مردود إلى حكم الشرع ؟ ولذا ذكر فى
هامش النسخة الهندية عن العبنى : إذا قضى الحاكم بغير أو قضى بحكم يخالف أهل
العلم فإن كان على وجه الاجتهاد والتأويل كما صنع خالد بن الوليد فإن الإثم فيه ساقط
والضمان لازم فى ذلك عند عامة أهل العلم ، إلا أنهم اختلفوا فيه فقالت طائفة : إذا
أخطأ فى حكمه فى قتل أو جرح ، فدية ذلك فى بيت المال كذا عند الثورى وأبى حنيفة
وأحمد وإسحق ، وعند الاوزاعى ومحمد وأبى يوسف والشافعى على عاقلته ، انتهى .
قلت : ويمكن أن يستدل للأولين بما فى سنن أبى داود من حديث جرير بن عبد الله
فى السرية إلى خثعم فاعتصموا بالسجود فأسرع فيهم القتل وأمر فيهم النبى ﷺ
بنصف العقل ، وأما غرض هذه الترجمة الثانية فإنه من باب الاعتصام ، والحاصل
أن من اجتهد ثم علم أنه خلاف السنة فاجتهاده مردود ، فقد قال الحافظ قال ابن بطال :
مراده أن من حكم بغير السنة جهلاً أو غلطاً يجب عليه الرجوع إلى حكم السنة ،
وترك ما خالفها امتثالاً لأمر الله تعالى ، وهذا هو نفس الاعتصام بالسنة ، انتهى .
ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة الثانية إلى
مسألة أصولية شهيرة ، وهى أن المجتهدين إذا اختلفوا فكلهم مصيدون ، أو الحق
واحد دائر فى أقوالهم ، قال القسطلانى : قال أبو الحسن الأشعري والقاضى أبو بكر
الباقلانى وأبو يوسف ومحمد المسألة التى لا قاطع فيها كل مجتهد فيها مصيب ، ثم قال
بعد ما بسط الكلام على المسألة ، وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد إلى
آخر ما بسطه ، انتهى . قال النووى : بحثنا أن أحد المذهبين كل مجتهد مصيب
وهذا هو المختار عند كثير من المحققين أو أكثرهم ، والمذهب الآخر المصيب واحد ،

(باب الحجة "على من إلخ")

والخطيء غير متعين لنا والإثم مرفوع عنه ، انتهى . وفي نور الأنوار أن المجتهد يخطيء ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحجية المذاهب الأربعة ، وهذا مما علم بأثر ابن مسعود رضى الله عنه في المفوضة ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحاً وتنبهاً على اختلافهم في غرض الترجمة ، قال الكرماني وتبعه العيني قوله « ما كان يغيب ، عطف على مقول القول وهما ، نافية أو على الحجة فاموصولة ، انتهى . وفي تقرير المكي ما موصولة وليست بنافية كما توهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله كانت ظاهرة أى للناس لا تخفى إلا على التلذذ ، وقوله وما كان يغيب بعضهم إلخ ما موصولة ، وجوز بعضهم أن تكون نافية وأنها من بقية القول المذكور ، وظاهر السياق يأباه وهذه الترجمة معقودة لبيان أن كثيراً من الأكابر من الصحابة كان يغيب عن بعض ما يقوله النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم أو يفعله من الأعمال التكليفية ، فيستمر على ما كان اطلع عليه هو إما على المنسوخ لعدم إطلاعه على ناسخه ، وإما على البراءة الأصلية ، وإذا تقرر ذلك قامت الحجة على من قدم عمل الصحابي الكبير ولا سيما إذا كان قد ولي الحكم على رواية غيره متمسكاً بأن ذلك الكبير لولا أن عنده ما هو أقوى من تلك الرواية لما خالفها ويرده أن في اعتماد ذلك ترك المحقق للظنون ، انتهى . ولم يذكر العيني ما أفاده الحافظ من قوله وإذا تقرر ذلك إلخ ، وقال بعد قوله على البراءة الأصلية ثم أخذ بعضهم من بعض مما رواه عن رسول الله ﷺ ، فهذا الصديق رضى الله تعالى عنه على جلالة قدره لم يعلم النص في الجدة حتى أخبره محمد بن مسلمة والمغيرة بالنص فيها ، وهذا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه رجع إلى أبي موسى الأشعري رضى الله تعالى عنه في الاستئذان وهو حديث الباب ، وأمثال هذا كثيرة ، انتهى . ثم قال الحافظ قال ابن بطلال أراد الرد على الرافضة والخوارج

الذين يزعمون أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسننه منقولة عنه نقل تواتر وأنه لا يجوز العمل بما لم ينقل متواتراً قال : وقولهم مردود بما صح أن الصحابة كان يأخذ بعضهم عن بعض ورجع بعضهم إلى ما رواه غيره وانعقد الإجماع على القول بالعمل بأخبار الآحاد ، انتهى . وفي تقرير شيخ الهند نور الله مرقدته قال ابن بطلال : أراد البخارى بهذا الباب الرد على الخوارج فإنهم لا يحتجون إلا بالتواتر ، ووجه الرد أن بعض أصحاب النبي ﷺ لما لم يشهد بعض المشاهد وأسمعه بعضهم الحديث لم ينكره بل عمل عليه فثبت منه أن المتواتر ليس بضرورى أن يكون حجة لا غير ، وقال مولانا سله الله تعالى : والذي يظهر لى والله أعلم أنه يشير إلى أن الآئمة قد يصدر منهم الخطأ ولا يطلع عليه ، وليس بضرورى أن يقال إنه مصيب فى هذا الأمر فإن بعض أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشهد أيضاً بعض المشاهد ، بل يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه قد يصدر الخطأ أيضاً من الصحابة لأنهم لم يطلعوا على حديث وأفتوا بالاجتهاد وقد يكون مطلماً على حديث ولم يفهم معناه ولم يصرح فى الباب بخطأ الصحابي تأدباً وابتعاداً من تخطئة الصحابة ، انتهى . وقال صاحب الفيض : قوله كانت ظاهرة إلخ فيه رد على الباطنية حيث زعموا أن المراد من الجنة والنار ليس ما يظهر من اسميهما ، بل هما عبارتان عن نعيم أو عذاب معنويين ، فرد عليهم المصنف أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلها محمولة على ظاهرها لأن لها بواطن تخالف ظواهرها ، وكذلك نبه على أن كثيراً من الصحابة رضى الله عنهم لم يدركوا كل المشاهد ، وجملة تعليمه ﷺ فليس أن كل الدين قد بلغ إلى كل صحابي ، انتهى . فكانه رحمه الله جعل الترجمة جزئين لاتعلق لاحدهما بالآخر ، وإن كان ما اختاره مناسباً لقوله ظاهرة ، ولا يبعد عندهذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة أصولية خلافية ، وهى مسألة وجوب تقليد الصحابي ، قال صاحب نور الانوار : تقليد الصحابي واجب بتركه

(باب من ^(١) رأى ترك النكير)

القياس ، وقال ابن رضى : لا يجب إلا فيما لا يدرك إلا بالقياس ، وقال الشافعى : لا يقلد أحدا منهم ، كان مدركاً بالقياس أو لا ، لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً وليس أحدهم أولى من الآخر فتعين البطالان ، انتهى . فلا يبعد عندى أن المصنف رحمه الله أشار إلى هذا الأخير بناء على أن بعضهم لا يشهدون بموضع يشهده غيره ، وطالما لا يعرفون المنسوخ من الناسخ وهو ملك الشافعية ، واختاره الحافظ كما تقدم قريباً من قوله قامت الحجة إلخ ، ثم مسألة تقليد الصحابي مما اختلفوا فيه ، قال أبو سعيد البردعى [من الحنفية] تقليد الصحابي واجب يترك به القياس ، قال وعلى هذا أدركنا مشايخنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين ، والشافعى في قوله القديم ، وقال في الجديد : لا يقلد أحد منهم إلى آخر ما بسط في مقدمة فتح الملهم .

(١) لم يتعرض له أيضاً الشيخ قدس سره ، وزدته لتعرض الشيخ المسكى له في تقريره إذ قال : قوله « حجة » أى فى الدين كالقرآن ، أما ترك النكير من غيره عليه الصلاة والسلام كالصحابة فليس بحجة فى الدين ، بل هو دليل على أن ذلك مذهبه ، ثم فى كون مذهب الصحابي حجة تفصيل لكنه بحث آخر ، اه . وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى القول السابق ، وقال الكرماني : قوله « ترك النكير » أى الإنكار ، غرضه أن تقرير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم حجة ، إذ هو نوع من فعله ، ولأنه لو كان منكراً للزمه التغيير وهو من خصائصه ، قوله « لامن غير الرسول » لجواز أنه لم يدين له حينئذ وجه الصواب واغتر ذلك ، اه . قال الحافظ : قوله « النكير » بفتح النون وزن عظيم المبالغة فى الإنكار ، وقد اتفقوا على أن تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما يفعل بحضرة أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز ، لأن العصمة تنفى عنه ما يحتل فى حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل ، فمن ثم قال : « لامن غير الرسول » فإن

سكوته لا يدل على الجواز ، وأشار ابن التين إلى أن الترجمة تتعلق بالإجماع السكوتي فإن الناس اختلفوا ، فقالت طائفة : لا ينسب لساكت قول ، لأنه في مهلة النظر ، وقالت طائفة : إن قال المجتهد قولاً وانتشر لم يخالفه غيره بعد الاطلاع عليه فهو حجة ، وقيل : لا يكون حجة حتى يتعدد القيل به ، واحتج من منع مطلقاً أن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل الاجتهادية ، فمنهم من كان ينكر على غيره إذا كان القول عنده ضعيفاً وكان عنده ما هو أقوى منه من كتاب أو سنة ، ومنهم من كان يسكت فلا يكون سكوته دليلاً على الجواز ، لتجوز أن يكون لم يتضح له الحكم فسكت لتجوز ذلك صواباً وإن لم يظهر له وجهه ، اهـ . قال القسطلاني : قوله : لا من غير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم عصمته ، فسكوته لا يدل على الجواز لأنه قد لا يتبين له حينئذ وجه الصواب . قال في المصابيح : وفيه نظر ، لأنه إذا أفتى واحد في مسألة تكليفية وعرف به أهل الإجماع وسكتوا عليه ، ولم ينكره أحد ، ومضى قدر مهلة النظر في تلك الحادثة عادة ، وكان ذلك القول المسكوت عليه واقعاً في محل الاجتهاد ، فالصحيح أنه حجة ، وهل هو إجماع أو فيه خلاف ، قالوا : والخلاف لفظي ، وعلى الجملة قد تصورنا في بعض الصور أن ترك النكير من غير النبي ﷺ حجة ، اهـ . وفي نور الأنوار : ركن الإجماع نوعان : هزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق إن كان ذلك الشيء من باب القول ، أو شروعهم في الفعل إن كان من باب ورخصة ، وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ، أى يتفق بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون منهم ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً وهو مقبول عندنا ، وفيه خلاف الشافعي ، انتهى مختصراً . وفي قر الآثار : قوله : خلاف الشافعي ، قيل : إن هذا الخلاف فيما إذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة ، وأما إذا قامت القرينة الكذائية كتكرار وقوع الحادثة بهرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الإنكار أصلاً فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل ولا خلاف فيه ، اهـ .

(باب (١) الأحكام التي تعرف بالدلائل إلخ)

(١) لم يتعرض الشيخ قدم سره له أيضاً ، وزدته لأن لهذا العبد الضعيف رأياً خاصاً في غرض الترجمة كما سيأتي في آخر هذا القول ، قال الكرماني : قوله بالدلائل أى بالملازمات الشرعية أو العقلية ، قال ابن الحاجب وغيره : الأدلة المتفق عليها خمسة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال ، وذلك كما إذا علم ثبوت الملزوم شرعاً أو عقلاً علم ثبوت لازمه عقلاً أو شرعاً ، وقوله : كيف معنى الدلالة؟ ومعنى الدلالة هو كإرشاد النبي ﷺ أن الخاص وهو الخير يحكمه داخل تحت حكم العام ، وهو د فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، فإن من ربطها في سبيل الله فهو حامل للخير يرى جزاءه خيراً ، ومن ربطها بخراً ورياء فهو حامل للشر جزاءه شر ، وأما تفسيرها فمكتعليم عائشة رضي الله تعالى عنها للمرأة السائلة التوضي بالفرصة ، اه . قال الحافظ : الدلالة في عرف الشرع الإرشاد إلى أن حكم الشيء الخاص الذي لم يرد فيه نص خاص داخل تحت حكم دليل آخر بطريق العموم ، فهذا معنى الدلالة ، وأما تفسيرها فالمراد به تبينها ، وهو تعليم المأمور كيفية ما أمر به ، وإلى ذلك الإشارة في ثلثي أحاديث الباب ، ويستفاد من الترجمة بيان الرأي المحمود ، وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله بطريق التخصيص وبطريق الإشارة ، فيندرج في ذلك الاستنباط ، ويخرج الجود على الظاهر المحض ، اه . وفي تقرير شيخ الهند نور الله مرقدته قوله : د باب الأحكام إلخ ، هذا أيضاً قاعدة كلية من القواعد الشرعية لأن الأعمال قد تعرف بالدلالة من الحديث ، قال مولانا سلمه الله تعالى : إن البخاري لم يكتف بذكر أن مدار الدين الوحي ، بل حتى القواعد أيضاً أمثلتها من الأحاديث والله دره ، اه . وما يظهر لهذا العبد الضعيف عفا الله تعالى عنه أن الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه طالما يشير بتراجم كتاب الاختصاص إلى مسائل الأصول كما عرفت في تراجمه ، وبهذه الترجمة أشار إلى مسألتين أصوليتين ، الأولى : ما قال أهل الأصول إن أصول الشرع أربعة :

(باب ^(١) نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ)

الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وأشار إلى هذه الأربعة بقوله التي تعرف بالدلائل ، ولما كان الكلام على هذه الأربعة تقدم من كتاب الاعتصام إلى ههنا به عليها بلفظ الترجمة فقط ، ويستأنس ذلك بما تقدم من كلام الكرماني من قول ابن الحاجب ، وبه بالجزء الثاني من الترجمة على مسألة أخرى أصولية أيضاً ذكرها أهل الأصول ، قال صاحب نور الأنوار : الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي أربعة : الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما في تقرير المكي في حديث الباب قوله : أمر الخليل ، وهو الزكاة ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام بين أنها إذا كانت للتجارة تجب فيها الزكاة ، وقوله عن الحر أي عن زكاتها فقال عليه الصلاة والسلام : لا دليل من الله فيها ، ودل هذا أنه لا تجب الزكاة فيها ، ثم قال : فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، فدل هذا على أن الصدقة النافلة منها خير ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من مسألة الزكاة مبنى على أن من أوجب الزكاة في الخليل استدلل بحديث الباب أيضاً من قوله ﷺ ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها ، كما بسط الكلام على المسألة ودلائلها في الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره له أيضاً وزدته تكميلاً للفائدة ، وقوله : عن التحريم ، هكذا بلفظ : عن ، في النسخ الهندية ، وكذا في النسخة المصرية المحشاة بحاشية السندی ولم يتعرض له السندی بشيء . وهكذا في نسخة متن الكرماني ، وفي هامش الهندية عن الخبير الجارى : متعلق بمحذوف أي ينهى عن التحريم ، وفي الشروح الأربعة بلفظ : على ، بدل : عن ، وعليها بنوا شروحه إذ قالوا : أي محمول على التحريم ، والمعنى أن نهيه ﷺ محمول على التحريم إلا ما يعرف كراهته بقرائن ، وكذا أمره بإيجاب إلا ما يعرف إباحته بالقرائن ، قال الحافظ : باب نهى النبي ﷺ إلخ ، أي النهي الصادر منه محمول على التحريم ، وهو حقيقة فيه ، قوله : إلا ما تعرف

إباحته ، أى بدلالة السياق أو قرينة الحال ، أو قيام الدليل على ذلك ، قوله « وكذلك أمره » ، أى يحرم مخالفة لوجوب امتثاله ما لم يقم الدليل على إرادة الندب أو غيره ، والمراد بالامر صيغة أفعّل والنهى لا تفعل ، واختلفوا فى قول الصحابي : أمرنا رسول الله ﷺ بكذا أو نهانا عنه ، فالراجح عند أكثر السلف لا فرق ، وقد أنهى بعض الأصوليين صيغة الامر إلى سبعة عشر وجهاً ، والنهى إلى ثمانية أوجه ، ونقل القاضى أبو بكر بن الطيب عن مالك والشافعى أن الامر عندهما على الإيجاب والنهى على التحريم حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، وقال ابن بطال : هذا قول الجمهور ، وقال كثير من الشافعية وغيرهم : الامر على الندب والنهى على الكراهة حتى يقوم دليل الوجوب فى الامر ودليل التحريم فى النهى ، وتوقف كثير منهم وسبب توقفهم ورود صيغة الامر للإيجاب والندب والإباحة والإرشاد وغير ذلك ، وحجة الجمهور أن من فعل ما أمر به استحق الحمد وأن من تركه استحق الذم وكذا بالعكس فى النهى ، وقول الله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » يشمل الامر والنهى ، ودل الوعيد فيه على تحريمه فعلاً وتركاً ، ١٠ . وفى نور الأنوار : وموجب الامر الوجوب عند العامة لا الندب كما ذهب إليه البعض وهم أكثر المعتزلة ، ويروى عن الشافعى فى قول « ولا الإباحة » كما ذهب إليه بعض ، كما نقل عن بعض أصحاب مالك ، « ولا التوقف » كما ذهب إليه بعض هو أبو العباس أحمد بن شريح (*) من أصحاب الشافعى ، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين ، والاشتراك اللفظى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعانى ابتداءً ، والاشتراك المعنوى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد كلى له أفراد ، وروى عن الشافعى أنه مشترك لفظاً بين الوجوب والندب ، ونقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى أنه موضوع للاقتضاء ، أى طلب الفعل حتماً

كان أو ندباً فصار مشتركاً مضوياً بينهما ، انتهى باختصار وزيادة عن قر الأقرار .
ثم قال الحافظ فى آخر حديث الباب : حديث عبد الله بن مغفل موضع الترجمة
منه قوله فى آخره ولمن شاء فإن فيه إشارة إلى أن الأمر حقيقة فى الوجوب فلذلك
أورد فيه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك ، فكان ذلك صارفاً للحمل على
الوجوب ، اه . وقال الكرماني بعد الحديث المذكور : وهذا آخر ما قصد
إيراده فى الجامع من مسائل أصول الفقه اه . وتقدم فى مقدمة اللامع عن الحافظ :
ولما كانت الأحكام كلها تحتاج إلى الكتاب والسنة ، قال الاعتصام بالكتاب
والسنة وذكر أحكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكراهية الاختلاف
وكان أصل العصمة أولاً وآخرها هو توحيد الله تعالى فغتم بكتاب التوحيد ، اه .
وكتبت هناك على هامشه ، أو يقال لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجباً
للهداية مرة والضلالة أخرى فإن الله تعالى قال فى الكتاب الحكيم : يضل به كثيراً
ويهدى به كثيراً ، ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازاً عن الاستنباط الضال ، اه .

كتاب "الرد على الجهمية"

(١) قد تقدم في مبدأ كتاب الاعتصام أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا الكتاب ليس بكتاب مستأنف بل هو بمنزلة تسكلة وبتمة لكتاب الاعتصام ، وقريب منه ما كتبت في مقدمة اللامع أن الاستنباط من القرآن والحديث قد يكون موجبا للهداية ، وقد يكون موجبا للضلالة ، فذكر هذا الكتاب بعد الاعتصام كما ذكرته آنفاً ، واختلفت النسخ في لفظ هذا الكتاب ، ففي جميع النسخ الهندية ، كتاب الرد على الجهمية وغيرهم التوحيد ، وفي جميع النسخ المصرية من المتون والشروح ، كتاب التوحيد باب دعاء النبي ﷺ إلخ ، ولم يذكروا الرد على الجهمية في ترجمة الباب ، قال الحافظ : كتاب التوحيد كذا للنسفي وحماد بن شاكر ، وعليه اقتصر الأكثر عن الفربري ، وزاد المستمل الرد على الجهمية وغيرهم ، ووقع لابن بطل وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، اه . قال القسطلاني : الجهمية بفتح الجيم وسكون الهاء وبعد الميم تحتية مشددة وهم طوائف ينسبون إلى جهنم بن صفوان ، من أهل الكوفة ، اه . قال الحافظ : قال الكرماني : الجهمية فرقة من المبتدعة ينسبون إلى جهنم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلاً وهم الجبرية ، مات مقتولاً في زمن هشام بن عبد الملك ، قال الحافظ : وليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة ، وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله ، وإنه مخلوق ، وقد ذكر أبو منصور عبد القاهر في كتابه ، الفرق بين الفرق ، أن رؤوس المبتدعة أربعة ، إلى أن قال : والجهمية أتباع جهنم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وقال لا فعل

(١) وغيرهم

لاحد غير الله تعالى وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلاً ، وزعم أن علم الله حادث ، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أوحى أو عالم أو مهيد حتى قال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً ، وكان جهم يحمل السلاح ويقاثل ، وخرج مع الحارث بن سريج لما قام على نصر بن سيار عامل بني أمية بخراسان فأل أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز وزن أعور ، قال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد : بلغنى أن جهماً كان يأخذ عن الجعد بن درهم ، وكان خالد القسرى وهو أمير العراق خطب فقال : إني مضى بالجعد لأنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً ، قال الحافظ : وكان ذلك فى خلافة هشام بن عبد الملك فكان الكرماني انتقل ذهنه من الجعد إلى الجهم ، فإن قتل جهم كان بعد ذلك بمدة ، وأسد أبو القاسم اللالكائي فى كتاب السنة له : أن قتل جهم كان فى سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، والمعتمد ما ذكره الطبرى أنه كان فى سنة ثمان وعشرين ، وذكر ابن أبى حاتم من طريق سعيد بن راحة أن قصة جهم كانت سنة ثلاثين ومائة ، وأما قول الكرماني : إن قتل جهم كان فى خلافة هشام فوهم ، لأن خروج الحارث بن سريج الذى كان جهم كاذبه كان بعد ذلك ، انتهى ملخصاً من الفتح .

(١) قال الحافظ : قال ابن حزم فى كتاب الملل والنحل : فرق المقرين بملّة الإسلام خمس : أهل السنة ، ثم المعتزلة ومنهم القدرية ، ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ، ثم الرافضة ، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والاباضية ، ثم افرقوا فرقة كثيرة ، فأكثر افرق أهل السنة فى الفروع وأما فى الاعتقاد ففى نبذ يسيرة وأما الباقون فى مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب ، فأقرب فرق المرجئة وأبدى الجهمية القائلون بأن الإيمان يمتد بالقلب فقط ، وإن أظهر

الكفر ، والتثليث بلسانه ، وعبد الوثن من غير تقية ، والكرامية القائلون بأن الإيمان قول باللسان فقط وإن اعتقد الكفر بقلبه ، وساق الكلام على بقية الفرق إلى أن قال : وأما الكلام فيما يوصف الله به فاشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ، وناف ، فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون ، ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه : أما باب الصفات والتوحيد فالنفي فيه ، في الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق ، وكذلك بين بغداديين والبصريين اختلاف في السمع والبصر هل هو علم أو إدراك غير العلم ، وفي الإرادة : وهذا المذهب الذي يسميه السلف قول جهم لأنه أول من أظهره في الإسلام ، وأنه متلقى من الصابئة الفلاسفة والمشرकिन البراهمة واليهود السحرة والإثبات في الجملة مذهب الصفائية من الكلاية والاشعرية والكرامية ، وأهل الحديث وجمهور الصوفية والحنبلية وأكثر المالكية والشافعية إلا الشاذ منهم ، وكثير من الحنفية أو أكثرهم ، وهو قول السلفية ، لكن الزيادة في الإثبات إلى حد التعيين هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين ، وبين نفي الجهمية وإثبات المشبهة مراتب ، ثم أطال الكلام في تفاصيل ذلك ، قال الحافظ : وقد أفرد البخاري خلق أفعال العباد في تصنيف ، وذكر منه هنا أشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية ، انتهى ملخصاً . وقال القسطلاني تبعاً للحافظ : قوله « وغيرهم » أي القدرية ، وأما الخوارج فسبق ما يتعلق بهم في كتاب الفتن ، وكذا الرافضة في كتاب الأحكام ، وهؤلاء الفرق الأربعة رؤوس المبتدعة ، قلت : لم يتقدم في كتاب الأحكام ما يتعلق بالروافض إلا « باب الاستخلاف ، و « باب بلا ترجمة ، بعده ، وتقدم في كتاب فضائل القرآن ، و « باب لم يترك النبي ﷺ إلا ما بين الدفتين ، وتقدم ما يتعلق بالخوارج في كتاب استنابة المرتدين أيضاً ، و « باب المسح على الخفين رد عليهما معاً ، وتقدم

(التوحيد) (١) أى هذا بيان التوحيد فإن الكتاب لما كان وضعه للرد عليهم

فى كتاب الإيمان أيضاً ما يتعلق بالحوارج فالأوجه عندى أن يقال تقدم ما يتعلق بالحوارج والروافض فى الأبواب والكتب المقدمة .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ من الترجمة فى شروح الأربعة من الكرماني والفتح والمعنى والقسطلافي وهكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى كتاب التوحيد بدون ذكر الرد على الجهمية ، وفى حاشية النسخة الهندية عن الخير الجارى وعنوان الكتاب بالتوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالإلهيات ، فكما يذكرون فهما مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الأعمال والحشر والميزان فكذا ذكره البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الأمور المذكورة ، وليكن هذا عندك أصلاً حتى لا تحتاج فى كل مقام إلى تكلف مال إليه الشراح ، انتهى . قلت : هذا وجه حال عن الإشكالات الواردة على لفظ التوحيد بعد كتاب الرد على الجهمية ، ويناسبه أيضاً الترجمة الآتية من « باب دعاه النبي ﷺ إلى توحيد الله ، لكن التراجم الآتية كلها أقرب إلى الرد على أهل البدع ، وقال الحافظ : ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، وضبطوا التوحيد بالنصب على المفعولية ، وظاهره معترض لأن الجهمية وغيرهم من المبتدعة لم يردوا التوحيد وإنما اختلفوا فى تفسيره ، وحجج الباب ظاهرة فى ذلك ، انتهى . وتعقبه المعنى بقوله : لا اعتراض عليها فإن من الجهمية طائفة يردون التوحيد ، انتهى . وفى تقرير المسكى قوله : التوحيد بالنصب ظرف للرد معناه كتاب الرد عليهم فى التوحيد ، أى فى « باب التوحيد » بإثبات الصفات له تعالى التى أنكرها الجهمية ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : التوحيد إما مقطوعة أو معناه فى باب التوحيد فكان ظرفاً للرد ، انتهى . وفى تقرير شيخ الهند قال مولانا نفعنا الله بعلومه : إن نسخ البخارى رحمه الله ههنا مختلفة ففى بعضها كتاب الرد على الجهمية التوحيد ، وفى بعضها كتاب التوحيد فقط ، وفى البعض كتاب التوحيد والرد على الجهمية ، وفى البعض كتاب

وهم أنكروا صفاته تبارك وتعالى وأثبتوا^(١) للخلق قوة الخلق دون الاكتساب فقط كما هو مسلك أهل السنة والجماعة ، أراد أن يرد على هؤلاء زعمهم الباطل .

الرد على الجهمية فقط ، فالظاهر منها أن غرض المؤلف الرد على توحيد الجهمية لأنهم يقولون الله هو قديم فقط ، وأما صفاته فليست بقديمة وإلا يلزم الشرك في التوحيد ، والذي يظهر لي أن مقصوده من هذا الكتاب أنه لما فرغ من بيان القواعد الشرعية شرع في بيان العقائد الإسلامية التي لا بد منها والتي اختلف الناس فيها واختلفوا فرقا مختلفة مثل بعضهم وأضلوا ، فأثبت العقائد بالاحاديث ، ولما كان بعض السلف قد اختلفوا فيه ورد المؤلف عليه برد خفي بدل العنوان بكتاب الرد على الجهمية لئلا يعترض عليه بسبب عدم فهم مراد المؤلف ، قال المتنبى :

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقام

ومع هذا خرج البخاري من بلاده لأجل كتاب الرد على الجهمية واتهم بالاعتزال ، انتهى . وقال صاحب الفيض التوحيد بالنصب والرفع ، أما النصب فبناء على أنه مفعول للرد ، أى هذا كتاب في الرد على توحيدهم الذى اعتقدوه ، أما الرفع فلعلطفه على كتاب الرد أى الرد عليه هو التوحيد ، ثم بسط أشد البسط في معتقدات جهم والفلاسفة ، وحكى عن المسامرة عن الإمام أبى حنيفة أنه قال له بعدما تآخروا في مسألة : اخرج عني يا كافر ، وقد أول قوله هناك ، قلت : بل ما قاله صحيح لا ينبغي أن يؤول قوله : فإن شأن الإمام أرفع من أن تجرى كلمة على لسانه لا يرضاه الله ورسوله ، وكان جهم ينفى الصفات السبعة كالفلاسفة وإليه ذهب المعتزلة ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط في أقوال الفلاسفة وغيرهم والرد عليهم .

(١) هكذا في الأصل وهو مؤدى ما في تقرير اللاهوتى إذ قال قول الجهمية المعتزلة والتدرية والجهمية واحد ، انتهى . وهو يخالف لما تقدم قريبا في أول الكتاب في كلام الحافظ من أنهم قائلون لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية إلخ .

ثم إن المقصود بالرد ههنا ليس هو طائفة (١) مخصوصة من أهل البدع بل كل من أدى إليه فكر المؤلف وقت ذكر الحديث ، فكأن على ذكر من ذلك ، ولا يخلو أكثر أحاديث الباب من لإثبات (٢) شيء من الصفات أو التقدير أو غير ذلك مما هو مفيد في الرد على فرق أهل البدع ، والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

(١) يعنى أن غرض البخارى ليس الرد على الجهمية فقط ، بل المقصود الرد على أهل اليدع كلهم كما يدل عليه قول البخارى فى الترجمة وغيرهم .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يظهر بالتعمق وإمعان النظر فى التراجم الآتية فى هذا الكتاب ، أى كتاب الرد على الجهمية ، فإن جميع تراجمه ثمانية وخمسون كلها رد على أحد من أهل البدع ، أو لإثبات لصفة من صفاته عز اسمه وتعالى شأنه الأول : دعاه النبي ﷺ إلى التوحيد ، وسيأتى الكلام عليه قريباً .

الثانية : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ، والغرض منه إثبات صفة الرحمن ، وفى تقرير المنكى هذا شروع فى إثبات الصفات له تعالى وكان قبل هذا إثبات توحيد الذات ، انتهى . وسيأتى البسط فى ذلك فى الباب الخامس والعشرين » باب قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين . .

الثالثة : « إني أنا الرزاق لإخ ، ذكر الشراح أن الترجمة تتعلق بالصفتين الرزق والقوة ، والأوجه عندي أنها تتعلق بالأولى فقط ، فإن صفة القوة ستأتى قريباً فى » باب قل هو القادر ، إذ قالوا إن القوة والقدرة واحد ، وعلى هذا لا يلزم التكرار فى الترجمة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى متون النسخ الهندية من قوله « إني أنا الرزاق » قراءة ابن مسعود ، وفى أكثر الشروح « إن الله هو الرزاق ، وهو القراءة المشهورة .

الرابعة : « عالم الغيب لإخ ، فيه إثبات صفة العلم والرد على المعتزلة حيث قالوا : إنه عالم بلا علم ، وأنكر الجهمية أيضاً كونه عالماً .

الخامسة : « السلام المؤمن ، ذكر الشراح غرضه إثبات أسمائه تعالى ، وأشار

هذا اللفظ إلى ثلاث آيات من سورة الحشر فإنها ختمت بقوله تعالى : له الاسماء الحسنى ، والأوجه عندى أن الغرض لإثبات اسم السلام ، فإنه اسم من أسمائه تعالى كما يدل عليه الحديث الوارد في هذا الباب ، وأما ذكر الاسماء فسيأتى في باب مستأنف ، وباب إن لله مائة اسم إلخ ، والباب الذى بعده من : باب السؤال بأسماء الله تعالى إلخ ، وهما الباب الثانى عشر والثالث عشر .

السادسة : « ملك الناس » فيه لإثبات صفته تعالى ، قال ابن بطال : ووصفه بأنه ملك الناس يحتمل وجهين أحدهما : أن يكون بمعنى القدرة فيكون صفة ذات ، وأن يكون بمعنى التهمر والصرف عما يريدون فيكون صفة فعل ، انتهى . ومال الحافظ إلى أن غرض الترجمة أن كلامه تعالى غير مخلوق وأثبتته بحديث الباب .

السابعة : قول الله : وهو العزيز الحكيم ، سيأتى الكلام عليه في محله في حاشية اللامع .

الثامنة : قول الله : وهو الذى خلق السماوات والأرض بالحق ، والمقصود بهذا لإثبات اسمه تعالى الحق ، وبسط الحافظ في الفتح في معنى الحق والمراد به ، وقال : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى ما ورد في تفسير هذه الآية أن معنى قوله بالحق أى بكلمة الحق ، وهو قوله تعالى : كن ، إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : الحق فى الاسماء الحسنى معناه الواجب الوجود بالبقاء الدائم والدوام المتوالى الجامع للخير والمجد إلى آخر ما بسطه ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة لإسمه تعالى الحق ، وتكون الحجة فى الحديث فى قوله : أنت الحق ، ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بالخلق فى ثلاثة أبواب : الأول هذا ، والثانى ما سيأتى من : باب قوله تعالى هو الله الخالق البارئ ، وهو الباب الثامن عشر ، والثالث : باب ما جاء فى تخليق السماوات والأرض ، وهو الباب السابع والعشرون ، ولا تكرار فى هذه التراجم عندى لاختلاف المقاصد ، وقد

عرفت أن الغرض من الباب الذي نحن بصدده هو إثبات اسمه تعالى الحق ، وبأق
الكلام على البابين الآتين في محلها .

التاسعة : قوله تعالى : « وكان الله سمياً بصيراً » ، والغرض من الباب لإثبات
صفة السمع ، وفي الحاشية عن العيني غرضه من هذا الباب الرد على المعتزلة حيث
قالوا : إنه سميع بلا سمع ، وعلى من قال معنى السميع العالم بالمسموعات لا غير ،
قال البيهقي : السميع من له سمع يدرك به المسموعات ، والبصير من له بصر ، انتهى
مختصراً . وفي حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : غرضه الرد على المعتزلة في قولهم
إنه يقال سميع بلا سمع بصير بلا بصر ، لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر ، انتهى .
ويشكل مطابقة حديث أبي بكر بالترجمة قال العيني تبعاً للكرمانى مطابقتها للترجمة من
حيث أن بعض الذنوب مما يسمع ، وبعضها مما يبصر ، لم تقع مغفرته إلا بعد الإسماع
والإبصار ، وقال ابن بطلال : مناسبتة للترجمة من حيث أن دعاء أبي بكر بما عليه النبي
ﷺ يقتضى أن الله تعالى سمع لدعائه ومجاريه عليه ، وبما ذكر رد على من قال :
حديث أبي بكر ليس مطابقاً للترجمة إذ ليس فيه ذكر صفى السمع والبصر ، اهـ .

العاشر : « قل هو القادر » ، قال الحافظ : قال ابن بطلال القدرة من صفات
الذات ، وقد تقدم في باب قوله تعالى « إني أنا الرزاق » ، أن القوة والقدرة بمعنى
واحد ، انتهى . وهكذا قال العيني : إن القوة والقدرة بمعنى واحد ، انتهى . قلت :
وبذلك جزم البيهقي في كتاب الاسماء والصفات ، إذ ترجم ما جاء في إثبات صفة
القدرة وهي القوة ، انتهى . والباب الذي أشار إليه ابن بطلال هو الباب الثالث ،
وتقدم فيه أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة السابقة لإثبات
صفة الرزق ، وعلى هذا فلا تكرار في هذا الباب بما سبق .

الحادى عشر : « مقلب القلوب » ، قال الحافظ : ويستفاد منه أن أعراض القلب
كالإرادة وغيرها بخلق الله تعالى ، وهى من الصفات الفعلية ومرجعها إلى القدرة ، اهـ .

وقال القسطلاني تبعاً للحافظ : وفي الحديث جواز تسميته تعالى بما ثبت في الحديث وإن لم يتواتر ، اهـ .

الثانية عشر : د إن الله تعالى مائة اسم ، فيه رد على الجهمية ، قال الحافظ : ونقل عن إسحق بن راهويه عن الجهمية أن جهماً قال : لو قلت إن الله تسعة وتسعين اسماً لعبدت تسعة وتسعين إلهاً ، قال : فقنا لم إن الله أمر عباده أن يدعوه بأسمائه فقال : د والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، والأسماء جمع أقبله ثلاثة ، ولا فرق في الزيادة على الواحد بين الثلاثة وبين التسعة والتسعين ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بهذا الباب إلى أن لفظ الله اسم ذات والباقي أسماء صفات .

الثالثة عشر : السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة بها ، قال العيني : مقصوده بهذه الترجمة تصحيح القول بأن الاسم هو المسمى فلذلك صحت الاستعاذة بالاسم كما تصح بالذات ، قال العيني : كون الاسم هو المسمى لا يعنى إلا في الله تعالى ، كما به عليه صاحب التوضيح كهنا حيث قال : غرض البخاري أن يثبت أن الاسم هو المسمى في الله تعالى على ما ذهب إليه أهل السنة ، انتهى : قال القاري في مبدأ المرقاة : هذه المسألة قد اختلف فيها على مذاهب أحدها أن الاسم عين المسمى والتسمية ، وثانيها : وهو المنقول عن الجهمية والكرامية والمعتزلة وغيرهما ، قال العلامة العز ابن جماعة : هو الحق ، وثالثها : عين المسمى وغير التسمية ، وهو المصحح عند بعض الحنفية ، وهو المراد بقول القائل :

• وليس الاسم غير المسمى •

ورابعها : لا عين ولا غير ، والثالث هو المنقول عن الأشعرى لكن في اسم الله تعالى أعنى كلمة الجلالة خاصة ، لأن مدلول هذا الاسم الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم فدلوله الذات باعتبار الصفة ، وقد به الإمام الرازي والآمدي على أنه

لا يظهر في هذه المسألة ما يصلح محلاً لنزاع العلماء والله أعلم ، اهـ .

وبسط الكلام على هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه أشد البسط والحافظ ابن حجر في الفتح ، ويمكن أن يقال إن الغرض بهذا الباب الرد على من قال إن أسماء الله تعالى مخلوقة وكلامه مخلوق ، كما حكاه البخارى في خلق أفعال العباد ، والحافظ ابن تيمية في فتاواه عن الجهمية ، ووجه الرد أنها لو كانت غيرها لما جازت الاستعاذة بها ، قال البخارى في خلق الأفعال : باب ما كان النبي ﷺ يستعيز بكلمات الله لا بكلام غيره ، وقال نعم : لا يستعاذ بالمخلوق ولا بكلام العباد والجن والإنس والملائكة ، وفي هذا دليل على أن كلام الله غير مخلوق وأن سواه خلق ، اهـ . وقال ابن تيمية في فتاواه : وقد استدلل أئمة السنة كأحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به ويستعاذ بمخلوق ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ وتبعه العيني : ذكر في هذا الباب تسعة أحاديث كلها بالتبرك باسم الله والسؤال به والاستعاذة ، اهـ . ويشكل عليه أن التبرك باسمه تعالى ليس في الترجمة ، بل الترجمة بلفظ السؤال وعلى هذا فليس في عدة أحاديث الباب ذكر السؤال كما في حديث الحلف والذبح وغيرهما ، اللهم إلا أن يقال : إن التبرك باسم الكريم دعاء وسؤال منه ، ويشكل أيضاً أن الاستعاذة لا يثبت نصاً بشيء من الروايات ويمكن التخصي منه بأنه يستأنس من حديث : «جنبنا الشيطان ، فكأنه استعاذة منه تعالى .

الرابعة عشر : ما يذكر في الذات والنعوت إلخ ، قال الحافظ أى ما ذكر في ذات الله ونعوته من تميز بإطلاق ذلك كأسمائه ، أو منعه لعدم ورود النص به ، اهـ . وما يظهر من الحديث الوارد فيه أن الغرض جواز إطلاق لفظ الذات على الله تعالى عز اسمه فإنه مختلف فيه ، وفي الفتح عن ابن برهان : إطلاق المتكلمين

الذات في حق الله تعالى من جهلهم ، لأن ذات تأنيث ذو ، وهو جلت عظمتة لا يصح له إلحاق تاء التأنيث ، ولهذا امتنع أن يقال علامة ، وإن كان أعلم العالمين وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة ، أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الإسمية فلا محذور ، انتهى ملخصاً . وفي تقرير المسكي قوله « باسمه » وهو لفظ الذات ، غرضه أن الاسم غير المسمى كما يدل عليه إضافة الاسم وهو لفظ الذات ، إلى المسمى وهو الإله ، لأنها للغايرة ، اهـ . وبسط الشيخ ابن تيمية في فتاواه الكلام على لفظ الذات لغة واستعمالاً ، وأفاد المزيّن مولوى محمد يونس في غرض هذه الترجمة : إنها ترجمة جامعة لثلاثة أجزاء ، فبالأول وهو الذات أشار إلى إطلاق الذات ونحوه كنفس على الله تعالى ، والثاني النعوت وهو يشمل كل نعمت لله تعالى ، والثالث الاسامي وهو غير النعوت ، ثم ذكر البخاري بعد ذلك الأبواب لتفصيل هذه الترجمة الجامعة والله أعلم .

الخامسة عشر : « ويحذركم الله نفسه » ، إلخ ، سيأتي الكلام عليه في التقرير :

السادسة عشر : « كل شيء هالك إلا وجهه » ، الأوجه عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة جواز إطلاق الوجه على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال في هذه الآية والحديث دلالة على أن الله وجهاً وهو من صفة ذاته وليس بمجاردة ولا كالوجوه التي نشاهدها من المخلوقين ، كما نقول إنه عالم ولا نقول إنه كالعلماء الذين نشاهدهم ، اهـ .

السابعة عشر : قول الله « ولتصنع على عيني » ، وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات العين لله عز اسمه ، قال الحافظ : قال ابن المنير وجه الاستدلال على إثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله « إن الله ليس بأعور » ، من جهة أن العور عرفاً عدم العين ، وضد العور ثبوت العين ، فلما نزع هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال

بضدها وهو وجود العين ، وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لاعلى معنى لإثبات الجارحة ، قال : ولاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال : أحدها أنها صفات ذات أثبتنا السمع ولا يهتدى إليها العقل ، والثانى أن العين كناية عن صفة البصر ، واليد كناية عن صفة القدرة ، والوجه كناية عن صفة الوجود ، والثالث إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى ، اهـ .

الثامنة عشر : قول الله تعالى « هو الله الخالق البارئ المصور » هذا هو الباب الثانى من الأبواب الثلاثة فى مسألة الخلق المذكورة فى الترجمة الثامنة ، والوجه عندى أن المقصود هو إثبات صفة الخالق كما يدل عليه حديث الباب ، وفى الفتح قال الطيبي : قيل إن الالفاظ الثلاثة مترادفة وهو وهم ، ثم بسط فى الفرق بينها .

التاسعة عشر : قول الله تعالى « لما خلقت بيدي » وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات اليد لله تعالى ، قال الحفاظ قال ابن بطال فى هذه الآيات إثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافاً للشبهة من المثبتة ، وللجهمية من المعطلة ، ويكفى فى الرد على من زعم أنهما بمعنى القدرة أنهم أجمعوا على أن له قدرة واحدة فى قول المثبتة ، ولا قدرة له فى قول النفاة ، لأنهم يقولون إنه قادر لذاته ، ويدل على أن اليد ليس بمعنى القدرة أن قوله تعالى لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » إشارة إلى المعنى الذى أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهى قدرته ، اهـ .

العشرون : قول النبي ﷺ « لا شخص أغير من الله تعالى » الوجه عند هذا العبد الضعيف الغرض من الترجمة إثبات صفة الغيرة لله تعالى ، وعلى هذا فلا يرد لإيراد ما الذى أورده الشراح فى تراجم شيخ المشايخ الدهلوى ، كأن البخارى

أشار إلى أن النفس والشخص والاحد وقع عنده بمعنى واحد ، اه . وحاصله أنه أشار إلى أن غرض البخارى بالترجمة جواز إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه وجل شأنه ولما أشكل أن الوارد في الحديث لفظ « أحد » دفعه بأنهما بمعنى واحد وعامة الشراح أيضاً ذهبوا إلى أن غرض الترجمة إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه إلا ما قال الحافظ : لم يفصح المصنف بإطلاق الشخص على الله بل أورد ذلك على طريق الاحتمال ، وقد جزم في الذي بعده بتسمية شيئاً لظهور ذلك فيما ذكره من الآيتين ، اه . وبسطوا في الكلام على الرواية التي ورد فيها لفظ الشخص قبولاً ورداً قال العيني : قال الخطابي إطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لأن الشخص إنما يكون جسماً مؤلفاً ، وخلق أن تكون هذه اللفظة صحيحة ، وأن تكون تصحيحاً من الراوى ، اه . قال الحافظ قال ابن بطال أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لأن التوقف لم يرد به ، وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام هكذا قال ، والمنقول عنهم خلاف ذلك ، ثم قال الحافظ وطمع الخطابي ومن تبعه في السند مبنى على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك ثم قال بعد ذكر المتابعات لعبيد الله : ومن ثم قال الكرماني : لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات ، بل حكم سائر المشابهات ، إما التفويض وإما التأويل بأن يؤول بلازمه وهو انما لأن الشافى عال مرتفع أو هو من باب إطلاق الخاص وإرادة العام كالشيء الذى هو منصوص به في الروايات ، وقيل معناه لا يذنب لشخص أن يكون أغبر من الله انتهى بزيادة من الكرماني ، وقال التسطاني : قال في المصابيح هذا ظاهر ، إذ ليس في هذا اللفظ ما يقتضى إطلاق الشخص على الله وما هو إلا بمثابة قولك : لا رجل أشجع من الأسد ، وهذا لا يدل على إطلاق الرجل على الأسد بوجه من الوجوه ، فأى داع بعد ذلك إلى توهم الراوى في ذكر الشخص أنه تصحيف من قوله « لا شيء أغبر من الله » كما صنعه الخطابي ، اه .

الحادية والعشرون : « قل أى شئ أكبر شهادة لإخ ، أوضح المصنف غرضه بالترجمة وهو إطلاق لفظ الشئ عليه عز اسمه ، خلافاً للجهمية إذ منعوا إطلاق لفظ الشئ عليه تعالى شأنه كما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية .

الثانية والعشرون : قوله تعالى « وكان عرشه على الماء » .

الثالثة والعشرون : قوله تعالى « تعرج الملائكة والروح لإخ » .

الرابعة والعشرون : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة لإخ » .

الخامسة والعشرون : قوله تعالى « إن رحمة الله قريب ، وسيأتى الكلام على هذه الأبواب الأربعة فى اللامع وحاشيته .

السادسة والعشرون : قوله تعالى « إن الله يمسك السماوات ، الآية » ، والفرض منه عند هذا العبد الضعيف إثبات الأصابع لله تعالى كالوجه واليد وغيرهما وفى الحاشية الهندية عن الثوروى قوله « على أصبع » فيه مذهبان التأويل ، والإمساك عنه مع الإيمان بها ، مع أن الاعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فعلى قول المتأولين : يتأول الأصابع ههنا على الاقتدار أى خلقها مع عظمها بلا تعب ، انتهى مختصراً .

السابعة والعشرون : ما جاء فى تخليق السماوات لإخ ، الفرض منه ظاهر وهو مسألة التكوين ، قال الحافظ : وجدت بيان مراده فى كتاب خلق أفعال العباد ، فقال : اختلف الفاعل والفعل والمفعول ، فقالت القدسية : الإفاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية : الإفاعيل كلها من الله تعالى ، وقالت الجهمية : الفعل والمفعول واحد ، ولذلك قالوا كن مخلوق ، وقال السلف : التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول من سواء من المخلوقات ، انتهى . وقال ابن تيمية فى فتاويه : والذى عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف إن الخلق غير المخلوق فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله ، وقد حكى البخارى إجماع العلماء على الفرق

بين الخالق والمخلوق ، وعلى هذا يدل صريح المعقول . وقال في موضع آخر : وهو قول الحنفية وأكثر الحنبلية ، وإليه رجح القاضي أبو يعلى أخيراً ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو الذى ذكره أبو بكر الكلأبأذى فى كتاب التعرف لمذهب التصوف عن الصوفية ، وهو الذى ذكره البخارى فى كتاب أفعال العباد إجماعاً من العلماء ، وهو الذى ذكره ابن عبد البر وغيره عن أهل السنة ، اهـ . وقال فى موضع آخر للمتكلمين فى الخلق ، هل هو المخلوق ؟ أربعة أقوال : أحدها أن الخلق هو المخلوق ، والثانى أنه قائم بالمخلوق ، والثالث أنه معنى قائم بنفسه ، الرابع أنه قائم بالخالق ، اهـ . ومسألة التكوين مشهورة بين المتكلمين وأصلها أنهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة ؟ فقال جمع من السلف منهم أبو حنيفة هى قديمة ، وقال آخرون منهم الأشعرى هى حادثة ، لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديماً ، وأجاب الأول بأنه يوجد فى الازل صفة الخلق ولا مخلوق ، فأجاب الأشعرى بأنه لا يكون خلق ولا مخلوق ، إلى آخر ما بسط من دلائل الفريقين ، ثم قال : وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الأول ، والصائر إليه يسلم من الوقوع فى مسألة حوادث لا أول لها ، وأما ابن بطل فقال : غرضه بيان أن جميع السماوات والأرض وما بينهما مخلوق ، لقيام دلائل الحدوث عليها ، ولقيام البرهان على أنه لا خالق غير الله ، وبطلان قول من يقول : إن الطوائع خالقة أو الأفلاك أو النور أو الظلمة أو العرش إلى آخر ما بسطه ، اهـ . وفى تقرير المسكى قوله : « باب ما جاء فى تخليق السماوات ، إلخ ، تمت الصافات وهذا لإثبات أن العالم مخلوق ، اهـ .

الثامنة والعشرون : قوله تعالى « ولقد سبقت كلمتنا ، إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع ، وهذا أول باب ذكر فيه الإمام البخارى مسألة الكلام عند الشيخ

قدس سره ، وهو الظاهر ، وعند العيني والكرمانى الباب الآتى كما سيأتى قريباً ،
وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثين .

التاسعة والعشرون : قول الله تعالى « إنما أمرنا بشيء » ، قال العيني : غرض
البخارى فى هذا الباب الرد على المعتزلة فى قولهم : إن أمر الله الذى هو كلامه
مخلوق ، وإن وصفه تعالى نفسه بالامر وبالقول فى هذه الآية مجاز واتساع ، كما
فى امتلاء الحوض ومال الحائط ، وهذا الذى قالوه فاسد ، لأنه عدول عن ظاهر
الآية ، وحملها على حقيقتها لإثبات كونه تعالى حياً ، والحق لا يستحيل أن يكون
متكلماً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية : قال
أحمد بن حنبل : دل على أن القرآن غير مخلوق حديث عبادة : « أول ما خلق الله
القلم فقال اكتب » الحديث ، قال : وإنما نطق القلم بكلامه لقوله « إنما قولنا لشيء
إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ، قال : فكلام الله سابق على أول خلقه فهو
غير مخلوق ، وعن البويهى يقول : خلق الله الخلق كله بقوله كن ، فلو كان « كن »
مخلوقاً لكان قد خلق الخلق بمخلوق وليس كذلك ، اهـ . وفى نور الأنوار :
القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا أنه اسم للنظم فقط كما ينبى عنه تعريفه بالإيزال
والكتابة والنقل ، ولا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبى حنيفة رحمه الله
للقرأة الفارسية فى الصلاة مع القدرة على النظم العربى ، ويذهب أن النظم
إشارة إلى الكلام اللفظى ، والمعنى إلى الكلام النفسى ، ولكن المعنى الذى هو
ترجمة النظم حادث كالنظم ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره
وهو قديم بلا ريب عندنا ، خلافاً لما ذهب إلى حدوث صفاته تعالى ، والمراد
بالكلام النفسى صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ، انتهى باختصار وزيادة من
قر الأقار .

ثم لا يذهب عليك أن الترجمة في النسخ الهندية بلفظ إنما أمرنا ، وهكذا في نسخة الفتح ، قال الحافظ : قال عياض كذا وقع لجميع الرواة عن القريري من طريق أبي ذر ، والأصيلي والقاسبي وغيرهم ، وكذا وقع في رواية النسفي ، وصواب التلاوة ، إنما قولنا ، وكأنه أراد أن يترجم بالآية الأخرى ، وما أمرنا إلا واحدة كلبح بالبصر ، وسبق القلم إلى هذه ، قال الحافظ : وقع في نسخة معتمدة من رواية أبي ذر ، إنما قولنا ، على وفق التلاوة ، وعليها شرح ابن التين ، فإن لم يكن من إصلاح من تأخر عنه وإلا فالقول ما قاله القاضي ، اهـ . وفي جميع النسخ المصرية غير الفتح باب قول الله ، إنما قولنا لشيء لمخلق ، قال القسطلاني : أي إذا أردنا وجود شيء فليس إلا أن نقول له احدث فهو يحدث بلا توقف ، فإن قلت : قوله ، كن ، إن كان خطاباً مع المعدوم فهو محال ، وإن كان خطاباً مع الموجود كان أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، أجب بأن هذا تمثيل لنفي الكلام وخطاب مع الخلق بما يعقلون ، ليس هو خطاب المعدوم لأن ما أراد فهو كائن على كل حال ، أو على ما أراده من الإسراع ، ولو أراد خلق الدنيا والآخرة بما فيها من السموات والأرض في قدر لمح البصر لقدرة على ذلك ، ولكن مخاطب العباد بما يعقلون ، انتهى مختصراً . وسئل الإمام ابن تيمية عن هذه المسألة التي ذكرها القسطلاني فأجاب : إنها مبنية على أصليين : أحدهما الفرق بين خطاب التكوين الذي لا يطلب به سبحانه فعلاً من المخاطب بل هو الذي يكون المخاطب به ، وبين خطاب التكليف الذي يطلب به من المأمور فعلاً أو تركاً بفعله بقدرة وإرادة ، وهذا الخطاب قد تنازع الناس فيه : هل يصح أن يخاطب به المعدوم أم لا ؟ ولا نزاع بينهم لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده ، وكذلك تنازعوا في الأول : هل هو خطاب حقيق أم هو عبارة عن الاقتدار وسرعة التكوين ؟ والأول هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة ، والأصل الثاني

أن المعدوم في حال عدمه : هل هو شيء كما ذهب إليه طائفة من المعتزلة والشيعة وغيرهم ، أم ليس بشيء ؟ فالذى عليه جماهير الناس وأهل السنة والجماعة أنه في الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء أصلاً ، وإنما سمي شيئاً باعتبار ثبوته في العلم فكان مجازاً ، ومنهم من يقول : إن له ثبوتاً في العلم ووجوداً فيه فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود شيء وذات ، فذلك الشيء هو معلوم قبل إبداعه ، فالخطاب متوجه إلى هذا الذى له ثبوت وتميز في العلم ، انتهى ملخصاً .

[تنبيه] هذا أول باب عند العيني في مسألة الكلام المتفرع عليها مسألة خلق القرآن كما يظهر من كلام العيني الآن في الباب الآتي ، وكتب فيه الكرماني : المقصود من هذه الأبواب إثبات أن الله تعالى متكلم بالكلام بخلاف ماسيأتي عن الحافظ ابن حجر في الباب الثاني والثلاثين : إنه أول باب في ذلك عنده ، وتقدم في الباب السابق أنه هو أول باب في ذلك عند الشيخ ، وقد تقدم لإجمال الكلام على مسألة خلق القرآن في مقدمة اللامع في مباحث رد ما نقم على البخاري ، ومن عادة البخاري أنه إذا أراد إثبات شيء يبوب لإثباته أبواباً عديدة ، كما تقدم في آخر الجهاد من أن خمس رسول الله ﷺ ليس بملك له ﷺ عند البخاري بل له قسمته ، فأثبت ذلك بأبواب عديدة ، وله عدة نظائر في كتابه ، ومن ذلك مسألة الكلام ومسألة خلق القرآن ، وكانت من أهم المسائل في زمان البخاري فأثبتها بأبواب عديدة على عادته الشريفة .

الثلاثون : قول الله تعالى : « قل لو كان البحر مداحاً ، قال الحافظ : قال ابن أبي حاتم : حدثنا أبي سمعت بعض أهل العلم يقول : قول الله عز وجل « إنا كل شيء خلقناه بقدر » وقوله « قل لو كان البحر مداحاً ، الآية يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه لو كان مخلوقاً لكان له قدر وكانت له عناية ولنقد كنفاد المخلوقين ، وتلا قوله تعالى

« قل لو كان البحر ، ، اه . قال العيني : ومعنى الباب لإثبات الكلام لله تعالى صفة لذاته ، ولم يزل متكلماً ، ولا يزال كمعنى الباب الذى قبله ، وإن كان وصف الله كلامه بأنه كلمات فإنه شئ واحد لا يتجزأ ولا ينقسم ، وكذلك يعبر عنه بعبارة مختلفة تارة عربية وتارة سريانية ، وبجميع اللسنة التى أنزلها الله على أنبيائه وجعلها عبارة عن كلامه القديم الذى لا يشبه كلام المخلوقين ، ولو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار ، اه .

الحادية والثلاثون : ما جاء فى المشيئة والإرادة ، قال الحافظ : قال ابن بطلان غرض البخارى لإثبات المشيئة والإرادة ، وهما بمعنى واحد ، وإرادته تعالى صفة من صفات ذاته ، وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد ، اه . وقد ترجم البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات جماع أبواب لإثبات صفة المشيئة والإرادة لله تعالى وكلتاهما عبارتان عن معنى واحد ، اه . وقال القسطلانى : لافرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث ، والإرادة حادثة متعددة بعدد المرادات ، اه . وقال الشيخ ابن تيمية فى فتاواه : وقد جاءت الإرادة فى كتاب الله على نوعين : أحدهما الإرادة الدينية كما قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، وغير ذلك من الآيات التى ذكرها ابن تيمية ، والثانى الإرادة الكونية كما قال الله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » الآية ، وغير ما قال : وهذا تقسيم شريف وهو أيضاً وارد فى كتاب الله فى الإذن والأمر والكلمات والتحريم والحكم والقضاء ، وبمعرفة تدفع شبهات عظيمة ، انتهى مختصراً . وفى تقرير شيخ الهند : اعلم أن غرض البخارى الرد على المعتزلة وغيرهم ، وأشار أيضاً إلى أن ما قال أهل الحق فى المشيئة والإرادة لا يناسبهم فإن المراد من المشيئة هو الذى ثبت بالوحى ، فإن مدار الدين على الوحى ومعنى

المشيئة الصريح هو أن لا مستكره له ولا مكروه (*) له فانظر فى الاحاديث وافهم .

الثانية والثلاثون : « ولا تنفع الشفاعة إلخ » ، سياتى الكلام عليه فى محله فى اللامع ، قال الحافظ : هذا أول باب تكلم فيه البخارى عن مسألة الكلام ، اه . وقد عرفت فى الباب الثامن والثمسين أنه أول باب فى ذلك عند الشيخ قدس سره ، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف .

الثالثة والثلاثون : كلام الرب مع جبريل قال العيني : فيه أيضاً لإثبات كلام الله تعالى ، اه . وهو ظاهر وفى تقرير المحكى فى هذا الباب : قوله « بشرى » ، فثبت ، الكلام ، اه . قال الحافظ : قوله « بشرى » وفى مناسبتة للترجمة غموض وكأنه من جهة أن جبريل إنما يبشر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بأمر يتلقاه عن ربه عز وجل فكأن الله تعالى قال لجبريل بشر ، اه .

الرابعة والثلاثون : قوله تعالى « أنزله بعله إلخ » ، وهو بمنزلة النص على أن القرآن منزل من السماء ، فلو كان مخلوقاً بلفظ « كن » ، فأى فاقة لى لإنزاله ؟ وفى قر الآثار : اعلم أن نزول القرآن عليه - عليه الصلاة والسلام - عبارة عن وصوله إليه عليه الصلاة والسلام بواسطة ألفاظ دالة عليه بواسطة الملك ، اه . قال الحافظ : قال ابن بطال : المراد بالإينزال لفهام العباد معانى الفروض التى فى القرآن ، وليس لإنزاله له كما ينزال الاجسام المخلوقة ، لأن القرآن ليس بجسم ولا مخلوق ، قال الحافظ : والكلام الثانى متفق عليه بين أهل السنة سلفاً وخلفاً ، وأما الاول فهو على طريقة أهل التأويل ، والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير

مخلوق تلقاه جبريل عن الله ، وبلغه جبريل إلى محمد ﷺ ، وبلغه صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، اهـ .

الخامسة والثلاثون : قوله تعالى « يريدون أن يدلوا لكلام الله » .

السادسة والثلاثون : كلام الرب يوم القيامة .

السابعة والثلاثون : قوله تعالى « كلم الله موسى تكليماً » ، سيأتي الكلام على هذه الأبواب الثلاثة في اللاحق .

الثامنة والثلاثون : كلام الرب مع أهل الجنة ، وغرض هذا الباب كالأبواب السابقة ظاهر ، وهو ما بصده من إثبات كلامه تعالى بوجوه متنوعة ، قال الحافظ : كلام الرب مع أهل الجنة ، أى بعد دخولهم الجنة ، قال ابن بطال : بعد ذكر الحديث الأول استشكل بعضهم هذا لأنه يوم أن له أن يسخط على أهل الجنة ، وهو خلاف ظواهر القرآن كقوله « خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » ، ثم بسط في الجواب ، وحاصله أن المجازاة لما كانت لا تزيد في العادة على المدة ، ومدة الدنيا متناهية ، جاز أن تنهاى مدة المجازاة فتفضل عليهم بالدوام ، والأوجه عندى فى الجواب أنه لما لم يكن شيء على الله تعالى واجباً فكان له أن يسخط عليهم بعد دخولهم الجنة ويأمر بإخراجهم من الجنة ، فدفعه بوعده الخفيف أن لا يسخط عليهم بعد ذلك أبداً .

التاسعة والثلاثون : ذكر الله بالأمر إلخ ، الأوجه عندى أنه أشار إلى تفسير الآية مع إثبات ما هو بصده ، وهو إثبات كلامه تعالى ، قال الحافظ : قال البخارى فى خلق أفعال العباد : بين بهذه الآية أن ذكر العبد غير ذكر الله عبده لأن ذكر العبد الدعاء والتضرع والتناه ، وذكر الله الإجابة ، وقال ابن بطال : معنى قوله « باب ذكر الله بالأمر » ، ذكر الله عباده بأن أمرهم بطاعته ويكون من رحمة لهم

ولانعامه عليهم إذا أطاعوه أو بعذابه إذا عصوه وذكر العباد لربهم أن يدعوه ويتضرعوا إليه ، قال ابن عباس في قوله تعالى : أذكروني أذكركم ، إذا ذكر العبد ربه وهو على طاعته ذكره بوحته ، وإذا ذكره وهو على معصيته ذكره ببعته ، وذكر الثعلبي في تفسير هذه الآية نحو أربعين عبارة أكثرها من أهل الزها ومرجمها إلى معنى التوحيد والثواب أو المحبة والوصل أو الدعاء والإجابة ، له وفي الجلالين : فاذكروني بالصلاة والتسبيح ونحوه ، أذكركم : قيل معناه أجازيكم وفي الحديث عن الله : من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، الحديث .

الاربعمون : فلا تجعلوا لله أنداداً ، في تقرير المكي تم تكفير المعتزلة وهذا شروع في تكفير الجبرية والقدرية بإثبات الكسب للعباد والخلق لله تعالى على سبيل التواتر الذي منكره كافر ، فهذه الأبواب إلى آخر الكتاب أحاديثها مثبتة للكسب وبعضها مثبتة للخلق أيضاً فافهم ، وهذا الباب كالحتم على تكفير المعتزلة لأنهم مشركون ، وقد قال الله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً ، إلخ ، وإنما قال لأنهم مشركون لأنهم لما نفوا الصفات جعلوا الله تعالى كالصنم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن بطال غرض البخاري في هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها لله تعالى ، سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهي لله تعالى خلق ، وللعباد كسب ، ولا ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكاً ونداً ومساوياً له في نسبة الفعل إليه ، وقد نبه الله تعالى عباده على ذلك بالآيات المذكورة وغيرها المصرحة بنفي الأنداد ، قال الكرماني : الترجمة مشمرة بأن المقصود لإثبات نفي الشريك عن الله سبحانه وتعالى ، فكان المناسب ذكره في أوائل كتاب التوحيد ، لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون أفعال العباد بخلق الله تعالى ، إذ لو كانت أفعالهم بخلقهم لكانوا أنداداً لله ، وتضمن الرد على الجهمية في قولهم : لا قدرة للعبد أصلاً ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لا دخل

لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، قال الحافظ : وقد أطب البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد » فى تقرير هذه المسألة ، واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف فيه ، وغرضه هنا الرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو ، ولذلك أتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل « باب لا تحرك به لسانك لتعجل به » ، « باب « وأسروا قولكم أو اجهروا به » وغيرهما ، وهذه المسألة هى المشهورة بمسألة اللفظ إلى آخر ما بسطه ، وقد ذكرت كلامه مهسوطاً فى المقدمة فى جملة رد مانع على البخارى .

الحادية والأربعون : قوله تعالى « وما كنتم تستترون ، الآية » فى الحاشية ، قال صاحب التوضيح : غرض البخارى فى الباب إثبات السمع لله تعالى ، إ. ه . قلت : وعلى هذا تكون الترجمة مكررة ، فإن هذه الصفة قد تقدمت فى الباب التاسع ، ولذا رد عليه الحافظ إذ حكى هذا الوجه عن ابن بطال ثم قال : وقد تقدم فى أوائل التوحيد فى قوله « وكان الله سميعاً بصيراً » ، والذي أقول : إن غرضه فى هذا الباب إثبات ما ذهب إليه أن الله يتكلم متى شاء ، إ. ه . وفى تقرير شيخ الهند ، أشار المؤلف فى هذا الباب إلى رد فريق من أهل السنة أن الإرادة خلق العبد ليس فيه دخل لله تبارك وتعالى ، وإنما ألجأ إليه فريق منهم بما أورد عليهم بأن العبد ليس له ، الاختيار بل هو مجبور محض ، فكيف العقاب والعذاب ، إ. ه . قلت : وأورد الإمام البخارى هذا الحديث فى رسالته « خلق أفعال العباد » تحت قوله : قال أبو عبد الله : ولا توجه القرآن إلا أنه صفة الله ، ولا يقال كيف ماتوجه ، وهو قول الجبار أنطق به عباده ، وكذلك تواترت الأخبار عن النبي ﷺ أن القرآن كلام الله وأن أمره قبـل خلقه وبه نطق الكتاب ، إ. ه . قال الكرماني : قيل المقصود من الباب إثبات علم الله تعالى والسمع ، وإبطال القياس الفاسد فى تشبيهه بالخلق من سماع الجهر وعدم سماع السر ، وإثبات القياس الصحيح حيث شبه السر

بالجهر لعله أن الكل بالنسبة إليه تعالى سواء ، ا هـ .

الثانية والاربعون : قول الله تعالى « كل يوم هو في شأن » بسط الحافظان ابن حجر والمعنى في غرض المصنف بهذه الترجمة وأقوال العلماء في ذلك ، وقالوا : قال ابن بطال غرض البخارى الفرق بين وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق وبين وصفه بأنه محدث ، فأبطل الاول وأجاز الثانى ، وقال : وهذا قول بعض المعتزلة وأهل الظاهر وهو غلط ، وقال الكرماني : الغالب أن البخارى لا يقصد ذلك ولا يرضى به ولا بما نسب إليه إذ لا فرق بينهما عقلا وعرفاً ونقلنا ، وقال شارح التراجم : مقصوده أن حدوث القرآن وإنزاله إنما هو بالنسبة إلينا ، وكذا ما أحدث من أمر الصلاة فإنه بالنسبة إلى علينا ، ا هـ . وفي تراجم الشاه ولي الله قوله تعالى « كل يوم هو في شأن » ، وصف القرآن بالمحدثية لقرب العهد بالله كما وصف الله تعالى بأنه كل يوم هو في شأن ، وحدث الله لا يشبه حدث المخلوقين ، وقوله « إن حدثه لا يشبهه إلخ » ، أى بحدوث الاحكام لا يتغير ذاته ولا صفاته الحقيقية ، ا هـ .

الثالثة والاربعون : قوله تعالى « لا تحرك به لسانك » إلخ ، سيأتى الكلام عليه في اللامع .

الرابعة والاربعون : قوله تعالى « وأسروا قولكم أو اجهروا به » الآية ، قيل : غرض الترجمة إثبات صفة العلم ، قلت : ليس ذلك بإطلاقه فتكون الترجمة مكررة ، فإنه قد تقدم في الباب الرابع وبسط الحافظ في الكلام على الترجمة ، ولخص كلامه التسطلي إذ قال قال ابن بطال مراد البخارى بهذا الباب إثبات العلم لله تعالى صفة ذاتية لاستواء علمه بالجهر من القول والسر ، وتعقبه ابن المنير فقال : ظن أنه قصد بالترجمة إثبات العلم وليس كاطن ، وإلا لتقاطعت المقاصد مما اشتملت عليه الترجمة لاسيما بين العلم وبين حديث « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » وإنما قصد البخارى الإشارة إلى النكته التي كانت سبب محنته بمسألة اللفظ فأشار بالترجمة إلى

أن تلاوات الخلق تشصف بالسر والجهر، ويستلزم أن تكون مخلوقة وأنها تسمى تغنياً، وهذا هو الحق اعتقاداً لا إطلاقاً حذراً من الإيهام وفراراً من الابتداع لمخالفة السلف في الإطلاق، وقد ثبت عن البخاري أنه قال: من نقل عني أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب، وإنما قلت إن أفعال العباد مخلوقة، اهـ. وفي تراجم شيخ المشايخ الشاه ولي الله الدهلوي: «باب قوله وأسروا قولكم أو اجهروا به»، إلخ، فالقرآن يجهر به ويخافت وهذا من صفاتها (٥)، اهـ.

الخامسة والأربعون: قول النبي ﷺ «ورجل آتاه الله».

السادسة والأربعون: قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ» سيأتي الكلام عليهما في اللامع.

السابعة والأربعون: قوله تعالى «قل فاتوا بالتوراة»، قال الحافظ: مراده بهذه الترجمة أن يبين أن المراد بالتلاوة القراءة، وقد فسرت التلاوة بالعمل والعمل من فعل العامل، وقال في كتاب خلق أفعال العباد: ذكر ﷺ أن بعضهم يزيد على بعض في القراءة وبعضهم ينقص فهم يتفاضلون في التلاوة بالكثرة والقلة، وأما المتلو وهو القرآن فإنه ليس فيه زيادة ولا نقصان، ويقال فلان حسن القراءة وردىء القراءة، ولا يقال حسن القرآن ولا ردىء القرآن، وإنما يستند إلى العباد القراءة لا القرآن لأن القرآن كلام الرب والقراءة فعل العبد، اهـ. وفي تراجم الشاه ولي الله قوله «ثم أوتيتم القرآن فعملتم»، إلخ، فكلام الله معمول به متلوا وهو عمل من الأعمال، اهـ. وفي تقرير شيخ الهند «باب قول الله فاتوا بالتوراة»، إلخ، أشار إلى أن التلاوة فعل العبد اللاحق بالقرآن، وهذا الفعل حادث والقرآن قديم، الغرض أن القرآن ليس بحادث، وأثبتته البخاري بالأبواب الكثيرة،

إلا أن ما هو في فعل العبد وكسبه يكون حادثاً ، قوله ، وسمى النبي ﷺ الإسلام والصلاة عملاً ، إلخ ، فيه إشارة خفية إلى رد ما قالوا إن هذه الثلاثة قديم وإنما مناسبتة بالباب بأنه أشار إلى أن الحمل في الآية بمعنى العمل (لم يحملوها) أى لم يعملوا عليها ، فكأنه تفسير للآية ، اهـ . وفي حاشية السندى وفيه ، يتلونه حق تلاوته يتعمونه ، إلخ ، الظاهر أنه فسر يتلون يتبعون على أنه من التلو بمعنى التبع لا من التلاوة بمعنى القراءة ، ويحتمل أنه أخذ العمل من قوله ، حق تلاوته ، إذ لا يكون الإنسان مؤدياً للتلاوة حقها إلا إذا عمل بالمتلو كما ينبغي العمل به والله أعلم ، اهـ .

الثامنة والأربعون : باب وسمى النبي ﷺ الصلاة عملاً ، قال الحافظ : قوله باب كذا لم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، اهـ . وهكذا فى العيني وزاد ولهذا قال وسمى بالواو ، اهـ . قلت : وهو كذلك ، وتقدم ذكر الصلاة فى الباب السابق وأعادها هنا اهتماماً ، وتقدم ما فى تقرير شيخ الهند فى الصلاة فى الباب السابق .

التاسعة والأربعون : قوله تعالى ، وإن الإنسان خلق هلوعاً ، قال الحافظ : قال ابن بطال : مراده فى هذا الباب إثبات خلق الله تعالى للإنسان بأخلاقه من الملح والصبر ، وقد استثنى الله المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون لا يضجرون بتكررها عليهم ، ولا ينعمون حق الله فى أموالهم لأنهم يحسبون بها الثواب ويكسبون بها التجارة الرابحة فى الآخرة ، وهذا يفهم منه أن من ادعى لنفسه قدرة وحولاً بالإمساك والشح والضجر من الفقر وقلة الصبر لقدر الله تعالى ليس بعالم ولا بعايد لأن من ادعى أن له قدرة على نفع نفسه أو دفع الضر عنها فقد افترى ، انتهى ملخصاً : قال الحافظ : وأوله كاف فى المراد فإن قصد البخارى أن الصفات المذكورة بخلق الله تعالى فى الإنسان لا أن الإنسان يخلقها بفعله ، اهـ .

الخمسون : ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه ، قال الحافظ : يحتمل أن تكون الجملة الأولى محذوفة المفعول ، التقدير ذكر النبي ﷺ ربه عز وجل ، ويحتمل أن يكون ضمن الذكر معنى التحديث فعدها بمن ، فيكون قوله عن ربه متعلقاً بالذكر والرواية معاً ، وقد ترجم هذا في كتاب خلق أفعال العباد بلفظ : ما كان النبي ﷺ يذكر ويروي عن ربه عز وجل وهو أوضح ، وقد قال ابن بطال معنى هذا الباب أن النبي ﷺ روى عن ربه السنة كما روى عنه القرآن ، قال الحافظ : والذي يظهر أن مراده تصحيح ما ذهب إليه كما تقدم التنبيه عليه في تفسير المراد بكلام الله سبحانه وتعالى ، ١٥٠ . قلت : الظاهر أنه أشار بقوله « يريدون أن يبدلوا كلام الله » ردّاً على ابن بطال إذ قال : والذي يظهر أن غرضه أن كلام الله لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً كما تقدم نقله ، وإنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده ، ١٥١ . وفي تراجم شيخ المسايخ الدهلوي : قوله « باب ذكر النبي ، إلخ » قوله « يرويه عن ربه » فكلام الله تعالى مروي مذکور بلسان النبي ﷺ ، ١٥٢ . ويشكل في أحاديث هذا الباب حديث عبد الله بن مغفل في الترجيع فإنه لا مطابقة له بالترجمة على الظاهر ، قال الحافظ : قال ابن بطال وجه دخول هذا الحديث في الباب أنه ﷺ كان أيضاً يروي القرآن عن ربه ، وقال الكرماني : الرواية عن الرب أهم من أن تكون قرآناً أو غيره بدون الوسطة وبالوسطة ، وإن كان المتبادر هو ما كان بغير الوسطة ، ١٥٣ . وفي تراجم الشاه ولي الله الدهلوي القراءة يدخل فيها الترجيع وهو من صفاتها ، ١٥٤ . ولا يبعد عندي أن يقال إن الإمام البخاري أشار بقراءة سورة الفتح إلى الروايات التي وردت في قصة الحديبية ، من رواية النبي ﷺ عن ربه تعالى ، ويستنبط ذلك ما ذكره السيوطي في قصة بيعة الشجرة وفيه : « نادى منادى رسول الله ﷺ : ألا إن ربح القدم قد نزل على رسول الله ﷺ فأمره بالبيعة » الحديث .

الحادية والخمسون : ما يجوز من تفسير التوراة إلخ ، غرض الترجمة ظاهر وهو أنه استدل بذلك على مطلوبه وهو أن القراءة فعل القارىء لأن التفسير لا بد أن يكون من فعل المفسر ، قال الحافظ : قوله تعالى : وقل فأتوا بالتوراة ، الآية ، وجه الدلالة أن التوراة بالعبرانية وقد أمر الله تعالى أن تتلى على العرب وهم لا يعرفون العبرانية ، فقضية ذلك الإذن في التعبير عنها بالعربية ، انتهى . وفي تراجم الشاه ولي الله قوله : إن هرقل دعا ترجمانه إلخ ، فكلام مفسر مترجم ، انتهى . وفي الفيض : فالتوراة من الله تعالى وتفسيرها من أفعال العباد ، وكذا الكتابة من أفعالهم ، فهل يقول عاقل إن التلاوة والكتابة وأمثالها من صفاته تعالى ؟ وإذن وجب الفرق بين الوارد والمورد وفعل العبد وصفة الله تعالى ويقضى العجب بما نسب إلى الخاتبة أن المكتوب ما بين الدفتين أيضاً قديم ، اهـ .

الثانية والخمسون : الماهر بالقرآن مع السفارة إلخ ، قال ابن بطال : لعل البخارى أشار بأحاديث هذا الباب إلى أن الماهر بالقرآن هو الحافظ له مع حسن الصوت به والجمهور به بصوت مطرب بحيث يلتذ صاحبه ، انتهى . قال الحافظ : والذي قصده البخارى إثبات كون التلاوة فعل العبد فإنها يدخلها التزيين والتحسين والتطريب وقد يقع بأعداد ذلك وكل ذلك دال على المراد ، وقد أشار إلى ذلك ابن المنير فقال : ظن الشارع أن غرض البخارى جواز قراءة القرآن بتحسين الصوت ، وليس كذلك ، وإنما غرضه الإشارة إلى ما تقدم من وصف التلاوة بالتحسين والرجوع والخفض والرفع ومقارنة الاحوال البشرية كقول عائشة : يقرأ القرآن في حجرى وأنا حائض ، فكل ذلك يحقق أن التلاوة فعل القارىء ، وتصف بما تصف به الأفعال ، ويتعلق بالظروف الزمانية والمكانية ، انتهى . وفي تراجم الشاه ولي الله قوله : حسن الصوت بالقرآن يمجهر به ، فالقرآن مصوت به بجمهور متلو بالأسن ، انتهى . وفي تقرير المكي : قوله : الماهر ثبت الكسب ، اهـ .

الثالثة والخمسون : قوله تعالى : « فافقروا ما تيسر » ، قال الحافظ : ومناسبة هذه الترجمة وحديثها للأبواب التي قبلها من جهة التفاوت في الكيفية ، وجهة جواز نسبة القراءة للقارى ، انتهى . وفي التراجم للشاه ولي الله قوله « كذلك أنزلت » فالقراءة منسوبة إلى العباد مختلفة باختلافهم .

الرابعة والخمسون : قوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر لآلخ » ، قال الحافظ : مناسبة هذا الباب بما قبله من جهة الاشتراك في لفظ التيسير ، قال ابن بطال : تيسير القرآن تسهيله على لسان القارى حتى يسارع إلى قراءته ، فربما سبق لسانه في القراءة فيجاوز الحرف إلى ما بعده ويحذف الكلمة حرصاً على ما بعدها ، قال الحافظ : وفي دخول هذا في المراد نظر كبير ، انتهى . قلت : وترجم عليه البيهقي في كتاب الاسماء والصفات « باب الفرق بين التلاوة والمتلو » ، قال الله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » ، ثم قال بعد ذكر عدة آيات فالقرآن الذي تملوه كلام الله تعالى ، وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة ، مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في صدورنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال في شيء منها ، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه ، وهو كما أن البارئ عز وجل معلوم بقلوبنا ، مذكور بالسنتنا ، مكتوب في كتبنا ، معبود في مساجدنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال في شيء منها ، وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا ، وأكسابنا مخلوقة لا شك فيه ، انتهى . قال الحافظ : في باب قوله تعالى « ولا تجعلوا الله أندادا » ، قال البيهقي : في كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنّة : أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته ، وأما التلاوة فهم على طريقتين ، منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ، ومنهم من أحب ترك القول فيه ، وأما ما نقل عن أحمد ابن حنبل أنه سوى بينهما ، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد إلى القول بخلق القرآن ، اهـ .

الخامسة والخمسون : قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد » الآية ، سياق الكلام

(باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ إلخ)

عليه في اللامع وهذا آخر الأبواب التي تكلم عليها الشيخ قدس سره في اللامع ،
ويأتي بعده في البخارى ثلاثة أبواب .

السادسة والخمسون : قوله تعالى : والله خلقكم وما تعملون .

السابعة والخمسون : قراءة الفاجر والمنافق .

الثامنة والخمسون : قوله تعالى : ونضع الموازين القسط الآية ، سيأتي الكلام
على هذه الثلاثة مفصلاً إن شاء الله تبارك وتعالى بعد تمام كلام الشيخ قدس سره
في اللامع ، فهذا إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب والآن نعود إلى أصل التقرير .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره اكتفاء بما تقدم ، ولم يتعرض افرض
الترجمة أحد من الشراح والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم
بذلك ، أولاً دفعاً لما يتوهم بما تقدم من لفظ كتاب الرد إلخ ، الرد على التوحيد
حاشاه الله من ذلك ، فأثبت بهذه الترجمة إثبات التوحيد الذي دعا إليه النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم خلافاً لتوحيد المبتدعة الذي تقدم ذكره ، وهذا كله على تقدير نصب
التوحيد في الكتاب ، وأما على نسخة الشراح من لفظ كتاب التوحيد فلا إشكال
في هذه الترجمة لأنه موافق للكتاب على هذا ، وبسط الشراح ههنا في الأبحاث المتعلقة
بالتوحيد كما في الفتح وغيره ، قال القسطلاني : التوحيد هو الشهادة بأن الله واحد ،
ومعنى أنه تعالى واحد كما قال بعضهم ، نفي التقسيم لذاته ، ونفي التشبيه عن حقه
وصفاته ، ونفي الشريك معه في أفعاله ومضنوطاته ، فلا تشبيه ذاته الذات ،
ولا صفته الصفات ، ولا فعل لغيره ، حتى يكون شريكاً له في فعله أو عديلاً له ، وهذا
هو الذي تضمنته سورة الإخلاص من كونه واحداً صمداً إلى آخرها ، فالحق سبحانه
مخالف لمخلوقاته كلها مخالفة مطلقة ، انتهى . وبسط في تقرير شيخ الهند قوله :
وأن يوحدوا الله ، هذا موضع الترجمة ، والتوحيد هو الذي جاء في الحديث الثاني

قوله (أعوذ بعزتك) ذكره (١) لإثبات عزته تبارك وتعالى ، فإن استعاضته بإحدى بعزته تتوقف على كون العزة صفة له تعالى .

عن معاذ رضى الله تعالى عنه عدم الشرك بالله الذى يعرفه الناس ، لا أن ذات الله واحد دون الصفات كما قالت المعتزلة ، وقال الأستاذ العلامة : فيه إشارة إلى رد بعض أهل السنة الذين قالوا : إنا لانعلم معنى قوله : « الله واحد » ، فإن هذه الوحدة ليست هى التى تكون فى الحكم المنفصل فإن الله تعالى منزّه عن الكمية ، والبخارى يفهم هذه التدقيقات الفلسفية لغواً لا يعابها ، قال مولانا سلبه الله : والذى يظهر لى من التوحيد والله أعلم هو أنا نوهب من الله تعالى علم السلب فقط ، مثلاً إن سألنا أحد آله جسم ؟ قلنا : لا جسم ، قال : صورة ؟ قلنا : لا قال : له مكان ؟ قلنا لا ، حتى أن كل شيء تنزه الله تعالى منه ، فهذا هو علنا ، وإن قال الناس لنا جاهلاً أو عالماً ، فإن قيل لإذالم تكن هذه الصفات فى الله تعالى فآله أى شيء ؟ قلنا : لا نعلم ما كيفيته وأى شيء هو ، ولا يلزم من نفي صفات الممكن نفي وجود الباري ، فإنه تعالى واجب الوجود ، لا نعلمه أيضاً إلى آخر ما بسط ، وقال الحافظ فى آخر حديث الكتاب التنزيهات تدرك بالعقل بخلاف الكمالات فإنها تقصر عن إدراك حقائقها كما قال بعض المحققين ، الحقائق الإلهية لا تعرف إلا بطريق السلب كما فى العلم لا يدرك منه إلا أنه ليس بمجاهل ، وأما معرفة حقيقة عليه فلا سبيل إليه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وترجم عليه البخارى « باب قول الله : وهو العزيز الحكيم » ، وهذا الباب السابع من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : العزيز يتضمن العزة ، والعزة يحتمل أن تكون صفة ذات بمعنى القدرة والمظنة ، وأن تكون صفة فعل بمعنى القهر لمخلوقاته والغلبة لهم ، ولذلك صحت إضافة اسمه إليها ، قال البيهقي : العزة تكون بمعنى القوة فترجع إلى معنى القدرة ثم ذكر نحواً مما ذكره ابن بطلال والذى يظهر أن مراد البخارى فى الترجمة إثبات العزة لله ردّاً على من قال : إنه العزيز بلا عزة ، انتهى . وتقدم فى كتاب الإيمان ، « باب الحلف بعزة الله » ، وللسلف فى مسألة الصفات قولان ، قال

(ويكتب على نفسه) أى يوجب (١) منه منه وفضلاً .

النورى : اعلم أن لاهل العلم فى أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين : أحدهما وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم فى معناها ، بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثل شئ ، وأنه منزّه عن التجسم والانتقال والتحيز فى جهة ، وعن سائر صفات المخلوق ، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين ، واختاره جماعة من محققينهم وهو أسلم ، وحكوا القول الثانى وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تتناول على ما يليق بها على حسب مواقعها ، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهلها ، بأن يكون عارفاً بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع إلى آخر ما بسطه وسيأتى فى الباب السابع عشر عن الحافظ أن للسلف فيه ثلاثة أقوال .

(١) قال الحافظ : قوله « وهو يكتب على نفسه » كذا لا يذّر ، وسقطت الواو لغيره ، وعلى الأول فاجلة حالية ، وعلى الثانى فيكتب على نفسه ، بيان لقوله « كتب » والمكتوب هو قوله « إن رحمتى إلخ » ، وفى الجلائين : قوله ، « كتب » قضى على نفسه الرحمة فضلاً منه ، انتهى . وفى الجمل : قوله « فضلاً منه » أى إيجاباً على وجه التفضل والإحسان ، وذلك لأنه وعد بالرحمة فصارت الرحمة واجبة بمقتضى الوعد ، لأن إخلاف الوعد نقص ، وهو على الله محال ، وفيه رد على من قال : إن الرحمة واجبة عليه مطلقاً ، لا بالوعد ، والمراد بالرحمة ما يعم الدارين ، انتهى . وقد ترجم عليه البخارى « باب قول الله تعالى ، « ويحذركم الله نفسه » ، وهذا هو الباب الخامس عشر من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، والغرض منه لإطلاق النفس على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذه الآيات والأحاديث إثبات النفس لله تعالى وقال الكرماني : ليس فى حديث ابن مسعود هذا ذكر النفس ، ولعله أقام استعمال أحد مقام النفس لتلازمهما فى صحة استعمال كل واحد منهما مقام الآخر ، ثم قال والظاهر أن هذا الحديث كان قبل هذا الباب فنقله الناسخ إلى هذا الباب ، انتهى . قال الحافظ : وكل هذا غفلة عن مراد البخارى فإن ذكر النفس ثابت فى هذا

(باب قوله وكان "عرشه على الماء")

أراد بذلك إثبات العرش له ، ليثبت بذلك صفة له تعالى وهو استقراره عليه واستواؤه والاستيلاء والغلبة صفة له تبارك وتعالى .

الحديث وإن كان لم يقع في هذه الطريق ، لكنه أشار إلى ذلك كعادته ، فقد أورده في تفسير سورة الأنعام والأعراف بزيادة ، ولذلك مدح نفسه ، انتهى . وفي الحاشية المصرية عن شيخ الإسلام قوله : « ويحذركم الله نفسه ، أى ذاته ، فالإضافة بيانية وفيه تقدير مضاف أى يحذركم عقابه ، وقيل إطلاق النفس عليه تعالى ممنوع ، وإنما ذكرت في الآية الثانية في كلامه للشاكلة ، وعليه فالمراد بالنفس في الأولى نفس عباد الله كما قيل به ، انتهى . قلت : قال البيهقي في كتاب الأسماء والصفات : والنفس في كلام العرب على وجوه : فمنها نفس منقوسة مجسمة مروحة ، ومنها مجسمة غير مروحة ، تعالى الله عن هذين علواً كبيراً ، ومنها نفس بمعنى إثبات الذات ، كما تقول في الكلام هذا نفس الأمر : يريد إثبات الأمر ، لا أن له نفساً منقوسة ، أو جسماً مروحاً ، فعلى هذا المعنى يقال في الله سبحانه : إنه نفس لا أن له نفساً منقوسة ، اهـ .

(١) هذا هو الباب الثاني والعشرون من كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره في غرض الترجمة ظاهر ، وفي حاشية الهندية ، عن الفتح والعيني ، ذكر هاتين الآيتين تنبيهاً على فائدتين : الأولى من قوله « وكان عرشه على الماء » هى لدفع توهم من قال : إن العرش لم يزل مع الله تعالى ، مستدلين من قوله « كان الله ولم يكن شئ » وكان عرشه على الماء ، وهذا مذهب باطل والإضافة للتشريف كبيت الله ، وسماه عرشه لأنه مالكة وخالقه ، والفائدة الثانية من قوله « وهو رب العرش العظيم » لدفع توهم من قال من الفلاسفة : إن العرش هو الخالق والصانع ، وقوله « رب العرش » يبطل هذا القول الفاسد ، فإنه يدل على أنه محبوب مخلوق ، والمخلوق كيف يكون خالقاً ، انتهى مختصراً ، وأجمل الحافظ الكلام على أن الاستواء صفة ذات أو صفة فعل .

(كان يدعو من عند الكرب) ودعاؤه (١) عليه الصلاة والسلام ، لا سيما عند الكرب ، إمارة عروجها إلى السماء ، فإن الدعاء إذا لم تقبل ولم تعرج كانت لغواً وبذلك يثبت مناسبة الترجمة .

(لا يجوز حناجرهم) فيه الترجمة (٢) حيث كان كناية عن عدم القبول على توجبه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من مطابقة الحديث بالترجمة وجيه وقال الكرماني: فإن قلت هذا الحديث لا تعلق له بالترجمة ، قلت : هذا والحديثان اللذان بعده مقامها اللائق بها الباب السابق ، ولعل الناسخ نقلها إلى ههنا على أن هذا الباب كأنه من تمة الباب المتقدم ، لأنهما متقاربان في القصد ، بل هما متحدان ، ويحتمل أن يقال أراد بهذا وبالثالث بيان المعراج ، وبالثاني لازم لا يجاوز حناجرهم ، أى لا يصعد إلى الله تعالى ، انتهى . ويمكن عندي أن يقال : إن هذا الدعاء ذكر وعمل صالح ، والعمل الصالح يرفعه كما تقدم عن مجاهد في ترجمة الباب .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث « باب قوله تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه ، إلخ ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : غرض البخارى في هذا الباب الرد على الجهمية المجسمة في تعلقها بهذه الظواهر ، وقد تقرر أن الله ليس بجسم ، فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه ، وإنما أضاف المعارج إليه لإضافة تشريف ، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان ، انتهى ، قال الحافظ : وخلطه المجسمة بالجهمية من أعجب ما يسمع ، انتهى . ولا يبعد عندي أن يقال إن مقصود الترجمة لإثبات اسم العلى ، ثم رأيت تقرير الشيخ المكي فكتب المقصود من هذا الباب إثبات صفة العلوية تعالى ، كما يدل عليه كلمة تعرج وتصدق ونحوهما ، والرد على الجهمية من جهة أنهم أنكروا الصفات كلها ، انتهى . وهو أوجه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، وحاصله أن قوله عليه الصلاة والسلام « لا يجاوز حناجرهم » فيه توجيهان معروفان ، ففي هامش البخارى له تأويلان :

(مستقرها تحت العرش) فكان عروجا (١) لها إليه ولا ينكر ما (٢) في الشمس من روحانية .

أحدهما أنه لا تفقه قلوبهم ، أو لا ينتفعون بما تلوه منه ، والثاني : لا تصعد تلاوتهم في جملة الكلمة الطيب المتصعد إلى الله تعالى ، انتهى . وقال الحافظ : قوله لا يجاوز يحتمل أنه لكونه لا تفقه قلوبهم ، ويحملونه على غير المراد به ، ويحتمل أن يكون المراد أن تلاوتهم لا ترتفع إلى الله ، انتهى . فتوجيه الشيخ قدس سره مبنى على أحد التوجيهين المذكورين كما ترى ، وقال العيني : لا مطابقة بينه وبين الترجمة بحسب الظاهر ، وقد تكلف بعضهم في توجيه المطابقة فقال : ما حاصله إن في الرواية التي في المغازي «وأنا أمين أمن في السماء» ما يدل عليها ، وهو أن معنى قوله «من في السماء» على أن العرش في السماء ، وفيه تصف ، وكذلك تكلف فيه الكرمانى حيث قال ما ملخصه : أن يقال ؛ دل عليها : لازم قوله لا يجاوز حناجرهم ، أى لا يصعد إلى السماء ، وفيه جر ثقل ، انتهى . وحكى القسطلانى توجيه الحافظ ، ثم قال : وهذه عادة البخارى في إدخال الحديث في الباب للفتنة تكون في بعض طرقه هي المناسبة ، لذلك الباب يشير إليها قاصداً ، تشجيذاً للأذهان والحث على الاستحضار ، انتهى . وأنت خير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه ، ولا يرد عليه إيراد ما .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه المطابقة وجيه جداً ، وهو ظاهر لا خفاء فيه ، قال الحافظ : قال ابن المنير : جميع الأحاديث في هذه الترجمة مطابقة لها إلا حديث ابن عباس رضى الله عنه فليس فيه إلا قوله «رب العرش» ومطابقته والله أعلم من جهة أنه به على بطلان قول من أثبت الجهة إلى آخر ما بسطه ، وذكر هذا الكلام بعد حديث أبي ذر ولم يتعرض بخصوصه لحديث أبي ذر ، وقال العيني : بعد حديث أبي ذر هذا مطابقته للترجمة تتأق ببعض التصسف ، بيانه أنه لما به على بطلان قول من أثبت الجهة من قوله «ذو المعارج» فذكر البحث الذى ذكره الحافظ متعلقاً بحديث ابن عباس ولا تعلق له بحديث أبي ذر .

(٢) أجاب الشيخ قدس سره ما يرد على استئذان الشمس ومجودها مع كونها

(شافعوها) معناه المنافقون (١) ، وإنما سموا بذلك لاختلاطهم وازدواجهم لهم في الدنيا (٢) وفي الآخرة أيضا ولو إلى مدة معلومة ، والشفع

من الجمادات ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : استئذان الشمس معناه أن الله يخلق فيها حياة يوجد القول عندها لأن الله قادر على إحياء الجماد والموات ، وقال غيره : يحتمل أن يكون الاستئذان أسند إليها مجازاً ، والمراد من هو موكل بها من الملائكة ، انتهى . قال النووي : وأما مجرد الشمس فهو تمييز وإدراك يخلقه الله تعالى فيها ، انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ، أوجه بل وجيه بل متعين ، وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله شافعوها وهو ما يكون شفعا فإن المنافقين شفعا (*) مقابل الوتر للسليين . اهـ . وقال الحافظ في الرقاق : قوله فيها منافقوها ، كذا للأكثر ، وفي رواية إبراهيم بن سعد يعني رواية الباب فيها شافعوها أو منافقوها ، شك إبراهيم ، والأول المعتمد ، انتهى . وما في المعنى وتبعه القسطلاني قوله : شافعوها أى شافعوها الأمة ، وأصله شافعون سقطت النون للإضافة ، من شفع بشفع شفاعة فهو شافع وشفيع ، انتهى ليس بوجيه .

(٢) وقد قال عز اسمه : د يوم يقول المنافقون والمنافقات ، الآية ، وفيها د ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ، وفي الجلالين قوله : ألم نكن معكم على الطاعة ، وفي الجبل عن القرطبي : د ينادونهم ألم نكن معكم في الدنيا نصلى كما تصلون ونغزو مثل ما تغزون ، إلى آخره ، وفي الدر المنثور : وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله : د يوم يقول المنافقون ، الآية ، قال : بينما الناس في ظلة إذ بعث الله نوراً فلما رأى المؤمنون النور توجهوا نحوه ، وكان النور لهم دليلاً إلى الجنة من الله ، فلما رأى المنافقون المؤمنون قد انطلقوا تبعوهم ، فأظلم الله على المنافقين فقالوا حينئذ : انظرونا نفتبس من نوركم فإننا كنا معكم في الدنيا ، قال المؤمنون : ارجعوا حيث

الجمع (١) والازدواج ، وكلية أوشك من الراوى .

جنتهم من الظلة فالتمسوا هنالك النور ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذا الحديث أن المناققين يتأخرون مع المؤمنين رجاء أن ينفعهم ذلك بناء على ما كانوا يظهرونه فى الدنيا . فظنوا أن ذلك يستمر لهم فيز الله تعالى المؤمنين بالغرة والتحجيل ، إذ لا غرة للنفاق ولا تحجيل ، قال الحافظ : قد ثبت أن الغرة والتحجيل خاص بالامة المحمدية ، فالتحقيق أنهم فى هذا المقام يتميزون بعدم السجود بإطفاء نورهم بعد أن حصل لهم ، ويحتمل أن يحصل لهم الغرة والتحجيل ثم يسلبان عند إطفاء النور ، وقال القرطبي : ظن المناققون أن تستمر بالمؤمنين ينفعهم فى الآخرة كما ينفعهم فى الدنيا جهلا منهم ، ويحتمل أن يكونوا حشروا معهم ، لما كانوا يظهرونه من الإسلام فاستمر ذلك حتى ميزهم الله تعالى منهم ، إلى آخر ما بسط .

(١) قال الراغب : الشفع ضم الشيء إلى مثله ، ويقال للشفع شفع ، والشفاعة الانضمام إلى آخر ، ناصر له وسائلا عنه ، والشفعة طالب مبيع وهو من الشفع ، انتهى . وترجم الإمام البخارى على هذا الحديث « باب قوله تعالى : وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة » ، وغرضه ظاهر ، وهو الرد على من أنكر رؤيته تعالى يوم القيامة من أهل البدع ، وفى تقرير المسكى : المقصود من هذا لإثبات الرؤية ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب أهل السنة وجمهور الامة إلى جواز رؤية الله الآخرة ومنع الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة ، إلى آخر ما بسط فى دلائل أهل السنة فى ثبوت ذلك ، وفى رد ما تمسك به المخالفون ، وفى شرح العقائد النسفية ورؤية الله تعالى بالبصر جائزة فى العقل واجبة بالنقل ، وقد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى الدار الآخرة ، أما الكتاب فقولته تعالى : وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ، وأما السنة فقولته عليه الصلاة والسلام : « لأنكم سترون ربكم » ، الحديث ، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وأما الإجماع فهو أن الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية

في الآخرة وإن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ، اهـ . مختصراً ،
قال النووي : اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير
مستحيلة عقلاً ، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة ، وزعمت طوائف من أهل
البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه ، وأن
رؤيته مستحيلة عقلاً وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح ، وقد تظاهرت أدلة
الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله
تعالى في الآخرة للمؤمنين ، ورواها نحر من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ ،
وآيات القرآن فيها مشهورة ، اهـ . قال الحافظ : جمع الدارقطني طرق الأحاديث
الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين ، وتبعها ابن القيم في
د حادى الأرواح ، فبلغت الثلاثين وأكثرها جياذ ، وأسند الدارقطني عن يحيى
ابن معين قال : عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح ، اهـ . وفي الفتاوى الحديثة
لابن حجر المكي ، وسئل نفع الله به عن النساء يرين الله تعالى في الموقف كالرجال
فاجاب بقوله : نعم ، بل قال جمع من أهل السنة أنها تحصل للنافقين في الموقف ،
وجمع أنها تحصل للكافرين ثم يحجبون عنه ، وأما الرؤية في الجنة فأجمع أهل السنة
أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة ، ورجال المؤمنين من البشر
من هذه الأمة ، واختلف في نساء هذه الأمة فقيل : لا يرين لأنهن مقصورات
في الحيام ، ولم يرد تصريح برؤيتهن ، وقيل : يرين لعموم النصوص ، وقيل : يرين
في مثل أيام الأعياد التي كانت في الدنيا كيوم الجمعة ، فإن التجلي فيها عام ، وأخرج
الدارقطني حديث : « إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل ، وفيه
ويراه المؤمنات يوم الفطر والأضحى » ، اهـ . قلت : وظاهر (*) ما في المشكاة
برواية الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة في حديث طويل ، وفي آخره :

(هل بينكم وبينه آية) الظاهر (١) أن القصة مقلوبة من بعض الرواة ، فإن طلب العلامة يكون قبل المعرفة إذ لا حاجة إلى العلامة بعد إقرارهم بأنه لإهم الحق ، ولا يبعد حمله على أن العلامة كثيراً ما يكون لمزيد طمأنينة لا لشك في ذي العلامة والله أعلم .

و ثم تنصرف إلى منازلنا فيلتقانا أزواجنا فيقلن : مرحباً وأهلاً لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه ، فنقول : إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار ، وبحقنا أن تنقلب بمثل ما اتقلبنا ، الحديث ، إن (*) النساء لم تكن مع الرجال ، والتأويل مساع قد قال الحافظ ابن تيمية في فتاواه : يمكن أن يكون نسائهم المؤمنات رأين الله في منازلهن في الجنة رؤية اقتضت زيادة الحسن والجمال كما جاء مفسراً في أحاديث أخر ، اهـ . وللسيطوطي رسالة مستقلة مسماة بـ « تحفة الطلاب برؤية الله للنساء » أثبت فيها رؤيتهن لله تعالى ، وأطال ابن تيمية الكلام في لإثبات رؤيتهن ، وذكر ابن تيمية قدس سره في فتاواه في مسألة رؤية الكفار ثلاثة أقوال :

الاول : أنهم لا يرون بحال ، وهو قول أكثر المتأخرين ، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين ، وعليه جمهور أصحاب أحمد وغيرهم .

الثاني : أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمنى هذه الأمة ومناقضها وغبرات أهل الكتاب ، وذلك في عرصة القيامة ، ثم يحتجب عن المناقذين فلا يرونه بعد ذلك ، وهو قول ابن خزيمة .

الثالث : أنهم يرونه رؤية تعريف وتعذيب ، كاللص إذا رأى السلطان ، ثم يحتجب عنهم ، وهو قول أبي الحسن بن سالم وأصحابه وغيرهم إلى آخر ما بسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وارد على ظاهر اللفظ ، ويستأنس ذلك بما في الدر ، وأخرج إسحق بن راهويه والطبراني والحاكم وصححه وغيرهم عن

(إلى جانب الصخرة وإلى جانب الشجرة) تصوير (١) للنبات ليستدل به على تفاوت ما بين هؤلاء من المراتب واختلاف الدرجات .

عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال : « يجمع الله الناس يوم القيامة ، فذكر الحديث بطوله ، وفيه قال : فينطلق كل إنسان منكم إلى ما كان يعبد في الدنيا ، ويمثل لهم ما كانوا يعبدون في الدنيا ، فيتمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى ، ويتمثل لمن كان يعبد عزيراً شيطان عزير ، حتى يمثل لهم الشجرة والعود والحجر ، ويبقى أهل الإسلام جثوماً فيتمثل لهم "أرب عز وجل فيقول لهم : ما لكم لم تتطعوا كما انطلق الناس ؟ فيقولون : إننا رأينا ما رأينا بعد ، فيقول : فم تعرفون ربكم إن رأيتموه ؟ قالوا : بيننا وبينه علامة إن رأينا عرقناه ، قال : وما هي ؟ قال : « يكشف عن ساق ، فيكشف عند ذلك عن ساق ، الحديث ، وفي الدر أيضاً برواية ابن أبي شيبة وغيره والحاكم وصححه عن ابن مسعود في حديث طويل ، وفيه : « حتى يمر المسلمون فيلقاهم فيقول : من تعبدون ؟ فيقولون : تعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فينهرهم مرة أو مرتين : من تعبدون ؟ فيقولون : نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فيقول : هل تعرفون ربكم ؟ فيقولون : سبحان الله إذا تعرف لنا عرقناه ، فعند ذلك يكشف عن ساق ، الحديث ، وأوضح من ذلك ما في رواية مسلم عن أبي سعيد رضى الله عنه في هذه الرواية بلفظ : « فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله لا نشرك بالله شيئاً ، مرتين أو ثلاثاً ، فيقول : هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها ؟ فيقولون نعم ، فيكشف عن ساق ، فلا يبقى من كان يسجد لله ، الحديث ، وفيه : « ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة ، فقال أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا ، الحديث .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده من تفاوت المراتب تفسير لقوله : ما كان إلى شمس كان أخضر ، وما كان إلى ظل كان أبيض ، وقد ذكره الامام البخارى في كتاب الإيمان مختصراً ، وترجم عليه : « باب تفاضل أهل

(حدثنا أنس بن مالك الخ) وإنما لم (١) يرسلوا إلى النبي ﷺ أول مرة يعلم بذلك فضيلته ﷺ باتفاق منهم أجمعين ، إذ لو أرسلهم آدم مثلاً إليه ﷺ لكان مظنة أن يتوهم أنا لو ذهبنا إلى نوح أو إلى إبراهيم لكانت فيه كفاية أيضاً ،

الإيمان في الأعمال ، وقال الحافظ في باب الصراط جسر جهنم ، قال القرطبي : اقتصر المازري على أن موقع التشبيه السرعة ، وبقي عليه نوع آخر دل عليه قوله في الطريق الأخرى ، ألا ترونها تكون إلى الحجر منها إلى الشمس أصفر وأخضر وما يكون منها إلى الظل يكون أبيض ، وفيه تنبيه على أن ما يكون إلى الجهة التي تلي الجنة يسبق إليه البياض المستحسن ، وما يكون منه إلى جهة النار يتأخر عنه النضوع فيبقى أصفر وأخضر ، إلى أن يتلاحق البياض ويستوى الحسن والنور ونضارة النعمة عليهم ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وهكذا أفاده في الكوكب الدرر إذ قال : وإنما لم يلهمهم الله أن يأتوا محمداً ﷺ ليعلمهم فضله ﷺ بأنه تحمل ما لم يتحملة أحد من الأنبياء ، وأطاق ما لم يطقه أحد من المرسلين ، ولذلك لم يعلمهم آدم صفي الله أن يأتوا محمداً ﷺ ، اهـ . وقال القاري في المرقاة : قوله : لست هناكم ، قال القاضي عياض : وإنما يقولونه تواضعاً وإكباراً لما يسألونه ، وقد يكون إشارة من كل واحد منهم إلى أن هذه الشفاعة وهذا المقام ليس له بل غيره ، وكل واحد منهم يدل على الآخر ، حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه ، ويحتمل أنهم علموا أن صاحبها محمد ﷺ معيناً ، ويكون إحالة كل واحد منهم على الآخر لأن تدرج الشفاعة في ذلك إلى نبينا محمد ﷺ ، ومبادرة النبي ﷺ لذلك وإجابته لرغبتهم لتحقيقه أن هذه الكرامة والمقام له خاصة ، قال الشيخ محي الدين : والحكمة في أن الله تعالى ألهمهم سؤال آدم ، ومن بعده صلوات الله تعالى وسلامه عليهم في الابتداء ، ولم يلهموا سؤال نبينا محمد ﷺ لإظهاراً لفضيلة نبينا محمد ﷺ ، فإنهم لو سألوه ابتداء لكان يحتمل أن غيره يقدر على هذا ، وأما إذا سألوها غيره من رسل الله

ولا كذلك إذا أرسل كل منهم إلى من هو أهل لذلك الصنيع عنده ، ثم إن (١) في الروايات حذفاً واختصاراً حيث ابتدأ فيها بذكر الشفاعة الكبرى ثم لم يتمها حتى أخذ في ذكر الصغرى فافهم .

وأصفياته فامتعوا ، ثم سألوه فأجاب وحصل غرضهم فهو النهاية في ارتفاع المنزلة وكمال القرب ، وفيه تفضيله على جميع المخلوقين من الرسل الآدميين والملائكة المقربين ، فإن هذا الأمر العظيم ، وهي الشفاعة العظمى ، لا يقدر على الإقدام عليه غيره صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هنا مختصراً ، هكذا أفاده في الكوكب الدرى واضحاً إذ قال : قوله « فأرفع رأسى » إلخ ، هكذا ذكره أصحاب السنن والصحاح المتداولة بين أيدي علمائنا ، والظاهر أن فيها هنا حذفاً وتركاً لم تذكره الروايات بأسرها ، وهو أنه ﷺ يشفع لهم في شفاعته بالحساب والخلاص من عرصة المحشر ، ثم يقول بعد ذلك في أمته ويلتمس منه سبحانه وتعالى أن يغفر لهم ، فهذا قوله : « يارب أمى أمى » ، اه . وفي حاشيتي على الكوكب : قال الحافظ : كأن راوى هذا الحديث ركب شيئاً على غير أصله ، وذلك أن في أول الحديث ذكر الشفاعة في الإراحة من كرب الموقف ، وفي آخره ذكر الشفاعة في الإخراج من النار ، يعنى وذلك يكون بعد التحول من الموقف والمرور على الصراط وسقوط من يسقط في تلك الحالة في النار ، ثم يقع ذلك الشفاعة في الإخراج وهو إشكال قوى ، وقد أجاب عنه عياض وتبعه النووى بأنه وقع في حديث حذيفة بعد قوله « فيأتون محمداً فيقوم فيؤذن له - أى في الشفاعة - وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبتى الصراط » الحديث ، قال عياض : فهذا يتصل الكلام لأن الشفاعة التي لجأ الناس إليه فيها هي الإراحة من كرب الموقف ، ثم تسمى الشفاعة في الإخراج ، ثم بسط الحافظ الروايات الدالة على ذلك ، وقال بعد ذكر الجمع في الموقف الأمر بإتباع كل أمة ما كانت تعبد ، ثم تمييز المناققين من المؤمنين ، ثم حلول الشفاعة

(قالت الجنة إلخ) ، وحاصل (١) الاختصاص أن الجنة ادعت عظمة نفسها لما فيه من إعزاز الأذلاء وإعظام الضعفاء ، وادعت النار العظمة لنفسها فإنها تذلل

بعد وضع الصراط والمروور عليه ، قال : وبهذا تجتمع متون الأحاديث وتترتب معانيها ، فكان بعض الرواة حفظ ما لم يحفظه الآخر ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب أيضاً أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما طلب تعجيل الحساب ليوم المحشر طلب أيضاً لأمته خاصة أدعية مخصوصة كما هو ظاهر دأبه ﷺ من أدعيته العامة والخاصة الشاملة الكاملة ، فعلى هذا يكون قوله ﷺ : « يا رب أمي أمي ، أحد الأدعية التي دعا بها في هذا الوقت ، ذكرها تليقاً لقلوب أمته ﷺ ، اهـ . وبسط الحافظ في الفتح ، والقارى في المرقاة في توجيهات هذا الإشكال .

(١) تقدم الكلام على ذلك مفصلاً في كتاب التفسير في تفسير سورة « ق » ، وترجم عليه البخارى باب « إن رحمة الله قريب من المحسنين » وهو الباب الخامس والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وغرضه ظاهر ، وهو إثبات صفة الرحمة ، ويشكل عليه التكرار بالباب الثاني من هذه الأبواب من قوله باب « قل ادعوا الله أوادعوا الرحمن » وتقدم هناك أن الغرض منه إثبات الرحمة ، والأوجه عندى في الجواب أن الله تعالى صفتين الرحمن والرحيم ، وفرق بينهما بوجوه فكرر المصنف الترجمة إشارة إلى اسمى الرحمن والرحيم وأشار بتكرار الترجمة إلى غلبة الرحمة مشعراً إلى قوله عز اسمه « إن رحمتى سبقت غضى » ، وفي رواية « غلبت غضى » ، ذكرها صاحب المشكاة برواية الشيخين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق عرشه « إن رحمتى سبقت » الحديث ، وسيأتى في البخارى في باب « ولقد سبقت كلتنا » وقال الحافظ : قال ابن بطال : الرحمة تنقسم إلى صفة ذات وإلى صفة فعل ، وهما يحتمل أن تكون صفة ذات فيكون معناها إرادة إثابة الطائمين ، ويحتمل أن تكون صفة فعل فيكون معناها أن فضل الله بسوق السحاب وإنزال المطر قريب من المحسنين ، فكان ذلك رحمة

الأعزة وتحقر المظالم ، فقال الله تعالى : لكل منكم فضل ومنعة ، نظراً إلى ما هو مقصوده تبارك وتعالى من بكل منهما ، وبهذا يظهر وجه الاختصاص .

لم لكونه بقدرته وإرادته ، ونحوه تسمية الجنة رحمة لكونها فعلاً من أفعاله ، حادثة بقدرته ، وقال البيهقي في كتاب الأسماء وتصفاتها : باب الأسماء التي تتبع لإثبات التدبير لله تعالى دون من سواه ، فمن ذلك الرحمن الرحيم ، قال الخطابي : معنى الرحمن ذو الرحمة الشاملة التي وسعت الخلق في أرزاقهم وأسباب معاشهم ، قال : والرحيم خاص بالمؤمنين كما قال سبحانه ، وكان بالمؤمنين رحيماً ، وقال غيره : الرحمن خاص في التسمية وعام في الفعل ، والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن قول الراوي في حديث الباب (ينشئ النار) وهم ، قال الحافظ : قال أبو الحسن القاسمي : المعروف في هذا الموضع أن الله ينشئ للجنة خلقاً ، وأما النار فيضع فيها قدمه ، قال : ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشئ للنار خلقاً إلا هذا ، انتهى . وأجاب عياض : بأن أحد ما قيل في تأويل القدم ، أنهم قوم تقدم في علم الله أنه يخلقهم ، قال : فهذا مطابق للإنشاء ، وذكر القدم بعد الإنشاء يرجح أن يكونا متغايرين ، وعن المهلب قال : في هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم : إن الله أن يعذب من لم يكلفه بعبادته في الدنيا لأن كل شيء ملكه ، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم ، انتهى . وأهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى : لا يسأل عما يفعل ، ويفعل ما يشاء وغير ذلك ، وهو عندهم من جهة الجواز ، وأما الوقوع ففیه نظر ، وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه لقبوله التأويل ، وقد قال جماعة من الأئمة ، إن هذا الموضع مقلوب ، ويزعم ابن القيم بأنه غلط ، واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتلئ من إبليس وأتباعه ، إلى آخر ما بسط الحافظ من أقوال العلماء في تأويل هذا الحديث ، والأوجه عند هذا العهد الضعيف ما قاله الحافظ بعد كلام البقيني حمله

(باب قوله « ولقد سبقت كلمتنا »)

والمراد^(١) لإثبات الكلام له تعالى لا مجموع ما هو مضمون الآية .

(باب قوله « لا تنفع الشفاعة »)

قصد بذلك إثبات^(٢) المطلبين أن العبد^(٣) كاسب لا كما توهمت الجبرية أنه

على أحجار تلقى في النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب ، قال الحافظ : ويمكن التزام أن يكونوا من ذوى الأرواح ولكن لا يعذبون كما في الحزنة ، اهـ . وهذا أقرب التوجيهات عندى لأن الاحتياج إلى الإنشاء للامتلاء ولا يلزم أن يكون كل من في جهنم معذباً كاللائكة .

(١) هذا الباب ، الباب الثامن والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وهذا أول باب في مسألة الكلام عند الشيخ قدس سره وهكذا في تقرير المسكى إذ قال : قوله « ولقد سبقت الكلمة » ، أى الكلام ، والغرض من هذا الباب لإثبات الكلام لله تعالى ، اهـ . وعند العلامة العيني الباب الآتى ، وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثون ، كما تقدم التنبيه على ذلك فى إجمال الكلام على أبواب الكتاب فى الباب الثامن والعشرين والتاسع والعشرين ، وتقدم فيه إجمال الكلام على مسألة خلق القرآن ، وترجم البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات : ما جاء فى إثبات صفة الكلام ، وذكر فيه آيات عديدة بلفظ الكلمة والكلمات ، وقال الحافظ بعد الحديث الأول حديث أبى هريرة أشار به إلى ترجيح القول بأن الرحمة من صفات الذات لكون الكلمة من صفات الذات ، اهـ .

(٢) هذا الباب الثانى والثلاثون من أبواب الكتاب ، وهو أول باب عند الحافظ فى مسألة الكلام ، ولذا بسط فيه على مسألة الكلام فى هذا الباب أشد البسط .

(٣) قال الحافظ فى باب قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » ، وتضمن الرد

مجبور محض لا دخل له في شيء مما يوجد من الأقوال والأفعال أو الحركات والسكنات ، ودلالة الروايات على هذا المعنى ظاهرة حيث ذكر في كل منها شيء من أفعال العباد ، كما يظهر بأدنى تأمل ، وأن الخالق (١) تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته ، وما زعمه (*) أهل الأهواء من أن معنى قوله تعالى حيث ورد كما في قوله « قال ربكم ، وغيره هو خلق القول والكلام في غيره لا أنه تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته باطل (**) ، واستدل على هذا المدعى بقوله « قالوا ماذا قال ربكم ، حيث نسب القول إلى الرب تعالى ، ولم يقل ماذا خلق ربكم فيكم من الكلام ، مع أنه لو كان المعنى خلق القول فيهم لما احتاجوا إلى السؤال عن غيرهم فلم أن تأويلهم هذا باطل ، وأيضاً فإن المؤلف يشير في هذا الباب إلى أن الله تعالى أفعالا وأعمالا ، وذلك ليثبت به أن الله تعالى صفات قديمة أيضاً .

على الجهمية في قولهم : لا قدرة للعبد أصلاً ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لا دخل لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، فإن قيل : لا يخلو أن يكون فعل العبد بقدرة منه أولاً إذ لا واسطة بين الفاعل والإثبات ، فعلى الأول يثبت القدر الذي تدعيه المعتزلة وإلا ثبت الجبر الذي هو قول الجهمية ، فالجواب أن يقال : بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها ، بل فعله ذلك واقع بقدرة الله تعالى ، فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه ، وهذا هو المسمى بالكسب ، اهـ . وقال العيني في الباب المذكور : غرض البخاري في هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها إلى الله تبارك وتعالى ، سواء كانت من المخلوقين خبيثاً أو شراً فهي لله خلق وللعباد كسب ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكي : قوله « لمن أذن ، فثبت الكلام لله تعالى وهو

(يتغنى بالقرآن) أوردته (١) ههنا لإثبات أن لله كلاماً وهو القرآن ، وأن لله أفعالا منها الاذن أى الاستماع ، وأن للعبد أفعالا منها تغنيه بالقرآن وجهه به . فليس هو مجبوراً محضاً لا يقدر على إثبات شيء من الأفعال ولو بكسب لها .

المطلوب فى هذا الباب بل أكثر هذه الأبواب فى إثبات الكلام ، ومقصوده من تكثير أحاديثه تكفير المعتزلة المنكرة لكلام الله تعالى بأن هذه الأحاديث لكثرتها بلغت حد التواتر ، فنكرها كافر ، ومذهب المحدثين تكفير أهل الهوى كلهم وإن كانوا من أهل القبلة ، اهـ . ومسألة تكفير أهل البدع وأهل القبلة وسبع الذيل لا يسمها هذا المختصر ، قال العيني : غرض البخارى من ذكر هذه الآية بل من الباب كله بيان كلام الله القائم بذاته ، ودليله أنه قال : ماذا قال ربكم ، ولم يقل ماذا خلق ربكم ، وفيه رد للمعتزلة والخوارج والمرجئة والجهمية والنجارية ، لأنهم قالوا إنه متكلم يعنى خالق الكلام فى المرح المحفوظ ، وفى هذا ثلاثة أقوال : قول أهل الحق إن القرآن غير مخلوق وإنه كلامه تعالى قائم بذاته لا ينقسم ولا يتجزأ ، ولا يشبه شيئاً من كلام المخلوقين ، والقول الثانى : ما ذكرنا عن هؤلاء المذكورين ، والقول الثالث أن الواجب فيه الوقف فلا يقال إنه مخلوق ولا غير مخلوق ، اهـ وقال الحافظ : قال ابن بطلان : استدل البخارى بهذا على أن قول الله قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجوداً به ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين ، خلافاً للمعتزلة التى نفت كلام الله إلى آخر ما بسطه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه مطابقة الحديث بالترجمة ، وعلى هذا لا يرد ما أوردوا من الإشكال على المطابقة ، فقد قال الكرماني : اعلم أن البخارى فهم من الاذن القول لا الاستماع ، بدليل أنه أدخله فى هذا الباب ، اهـ . وحكى العيني قول الكرماني ثم قال فيه موضع التأمل ، ثم ذكر المواضع التى تقدم فيها هذا الحديث من البخارى ثم قال : وفهم القول منه بعيد ، اهـ . فلا مخلص من الإبراد إلا بالتوجيه الذى ذكره الشيخ ، نعم يشكل على بعض الشراح مطابقة

(باب قول الله « يريدون أن يبدلوا كلام الله »)

يريد (١) في هذا الباب إثبات نوع من الكلام له تعالى وهو الذى ليس بوحى متلو ، أى الأحاديث القدسية ، وأكثر ما ورد في هذا الباب لا يخلو عن ذلك ، وأما ما ليس فيه من كلامه تعالى شيء فإنه لا يخلو عن مناسبة ما بكلامه تعالى كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى .

آخر حديث الباب حديث عائشة ، ما غرت على امرأة ما غرت على خديجة ، قال العبي : لم أر أحداً من الشراح ذكر لهذا الحديث مطابقة للترجمة اللهم إلا أن يقال بالتعسف إن معنى « لمن أذن له » أمر له ، لأن معنى الإذن لأحد بشيء أن يفعل يتضمن معنى الأمر على وجه الإباحة ؛ اهـ . ولا إشكال عند هذا العبد الضعيف ، ولذا لم يتعرض له أحد من الشراح لأن مقصود الترجمة إثبات الكلام بقوله « لمن أذن له » ، والأمر لأحد يلزمه الكلام .

(١) هذا هو الباب الخامس والثلاثون ، وما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة أنه إثبات الأحاديث القدسية ، بذلك جزم غير واحد من الشراح ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : أراد بهذه الترجمة وأحاديثها ما أراد في الأبواب قبلها أن كلام الله تعالى صفة قائمة به ، وأنه لم يزل متكلماً ولا يزال ، والذي يظهر أن غرضه أن كلام الله تعالى لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً ، وأنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقبه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم في الأحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم ، اهـ . ويشكل عند هذا العبد الضعيف أن هذا الغرض سيأتى في البخارى في باب مستقل وهو الباب الحسون ، باب ذكر النبي وروايته عن ربه ، وتقدم الكلام عليه مجملًا في أول هذا الكتاب في إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة مجرد إثبات كلامه تعالى ، والإمام البخارى بصدد إثباته بأبواب عديدة كثيرة مختلفة ، منها « باب قوله تعالى يريدون أن يبدلوا

(قولك الحق) فيه المطابقة (١) حيث يصدق بعمومه على المتلو من كلامه تعالى وغير المتلو .

(يتكلم الله في أمر يتلى) فيه المطابقة (٢) حيث يعلم بعموم التكلم كل أنواع

كلام الله ، فهو نص في إثبات كلامه تعالى ، وفي تقرير شيخ الهند ، باب قول الله يريدون أن يدلوا بكلام الله ، قال مولانا سلمه الله تعالى : إن الناس اختلفوا في الكلام الإلهي حتى أن المتأخرين من أهل السنة والجماعة قالوا إن الكلام قسمان نفسى ولفظى ، والذي يجرى على ألسن الناس كلام لفظى ، وهو حادث عندهم ، وكلام الله نفسى وهو قديم ، ولما أورد عليهم أن الكلام اللفظى سيكون مغايراً للكلام النفسى ؟ أجابوا : إن إطلاق القرآن على كليهما سواء ، حقيقة على واحد ، ومجاز على الآخر ، وقال البعض : مشترك لفظى ، قال مولانا : إن هذا الجواب مع السؤال عرض لهم وقت مناظرتهم بالمعتزلة ، والصحيح ما قاله البخارى موافقاً للسلف من أهل السنة والجماعة ، وهو أن تعلق العبد حادث وما لا دخل للعبد فيه قديم ، والقرآن هو واحد لا تعدد فيه ، وقال أبو حنيفة : إن القرآن هو المكتوب بين دفتى المصاحف والمحفوظ فى صدورنا والمسموع بأذاننا غير حال فيهما ، نقله فى شرح المقاصد ، فهذا القيد الأخير أى قوله : غير حال فيهما ، انقطعت به الشبهات فاندفعت كلها ، فإن المطلب أن القرآن مع أنه مكتوب وملفوظ ومحفوظ قديم لعدم حلوليته هذه الألفاظ ، فالمؤلف كما رد على المعتزلة أشار إلى رد المتأخرين من أهل السنة ، اه . وستأتى المذاهب فى مسألة القرآن فى باب : بل هو قرآن مجيد . . .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على ما اختاره من غرض الترجمة وإلا فلفظ قولك كاف لإثبات غرض الترجمة ، قال العيني وغيره من الشراح : مطابقتها للترجمة فى قوله : وقولك الحق ، ومعنى الحق الثابت اللازم ، اه .

(٢) وهذا أيضاً واضح مبنى على ما اختاره فى غرض الترجمة من الوحى الغير

الكلام ، وأيضاً في قوله وحياً يتلى إشارة إلى أن الوحي منه ما يتلى ومنه ما ليس بهذه المثابة فنبت الترجمة بوجهين ..

(لا تسأله عن شيء أول إلخ) لتلا بشفله (١) اعتراض عارض عما هو المقصود ، فيبقى محروماً منع أن النشاط في أول الكلام أوفر ، فأولى أن يصرف إلى ما هو الأهم والأحب .

المتلو ، أي الحديث القدسي ، وقال الحافظ : مناسبتة للترجمة ظاهرة من قولها يتكلم الله ، انتهى . وقال البخاري في خلق أفعال العباد بعد ذكر الآيات الواردة في التلاوة : قال أبو عبد الله فين أن التلاوة من النبي ﷺ وأصحابه ، وأن الوحي من الرب ، ومنه قول عائشة : ما كنت أظن أن الله منزل في شأني وحياً يتلى ، فينبغ رضى الله عنها أن الإنزال من الله ، وأن الناس يتلون ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لطيف جداً ، وترجم عليه الإمام البخاري باب كلام الرب يوم القيامة مع الأنبياء ، وهو الباب السادس والثلاثون ، وغرض الترجمة أيضاً ظاهر ، وهو إثبات الكلام لله تعالى من وجوه مختلفة بمواضع شتى .

ولا يذهب عليك أن في الحديث الأول من الباب حديث أنس اختصاراً غلا قال القسطلاني : قوله « أدخل الجنة » بفتح الهزة وكسر الخاء من الإدخال ، وفي الرواية الآتية بعد هذه أن الله تعالى هو الذي يقول له ذلك ، وهو المعروف في سائر الأخبار ، قال الداودي : قوله « ثم أقول » خلاف سائر الروايات ، فإن فيها أن الله أمره أن يخرج ، وتعبه في الفتح فقال : فيه نظر ، والموجود عند أكثر الرواة : ثم أقول بالهمز ، والذي يظن أن البخاري أشار إلى ما في بعض طرقه كعادته ، ففي مستخرج أبي نعيم من طريق أبي عاصم عن أبي بكر بن عياش : « أشفع يوم القيامة ، فيقال لي : لك من في قلبه شميرة ، ولك من في قلبه خردلة ، ولك من في قلبه ش... » فهذا من كلام الرب مع النبي ﷺ ، قال : ويمكن التوفيق بينهما

(وهو متوار) وبذلك (١) لأن الحجاج كان يسوء الأدب بأهل بيت علي ومن دان دينهم وكان منهم ، وهؤلاء الكرام - أى الحسن وأمثاله - كانوا يتحرزون أن يتكلموا في شأن علي بما لا يوافق جنباه ، وهذا لا يمكن لهم إذا خالطوا تلك السفهاء فكان السبيل هو التوحد .

بأنه ﷺ يسأل عن ذلك أولاً ، فيجيب إلى ذلك ثانياً ، فوقع في إحدى الروايتين ذكر السؤال ، وفي البقية ذكر الإجابة ، انتهى . وعلى هذا فلا يرد ما حكى الحافظ عن ابن التين أن فيه كلام الأنبياء مع الرب ، ليس كلام الرب مع الأنبياء ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره معروف في كتب التواريخ ، قال القسطلاني نبأ للعلامة العيني : قوله « وهو متوار » أى مخفى في منزل أبي خليفة الطائي خوفاً من الحجاج ، انتهى . ولذلك كان الحسن لا يذكر علماً رضى الله تعالى عنه خوفاً من الحجاج ، ففي هامش الكوكب عن هامش الخلاصة عن تهذيب الكمال : قال يونس بن عبيد : سألت الحسن قلت : يا أبا سعيد إنك تقول : قال رسول الله ﷺ ولمنك لم تدركه ، قال : يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك ولولا منزلتك منى ما أخبرتك إنى في زمان كما ترى - وكان في عمل الحجاج - كل شيء سمعته أقول : قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب ، غير أنى في زمان لا أستطيع أن أذكر علماً ، اهـ . فإن الحجاج كانت مظالمه على أهل الخير شهيرة ، حتى قال السيوطي في تاريخ الخلفاء : لو لم يكن من مساوئ عبد الملك إلا الحجاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة يذلم قتلًا وضرباً وشتماً وحبساً ، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يحصى ، فضلاً عن غيرهم ، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة رضى الله عنهم ، يريد بذلك ذلمهم ، فلا رحمه الله ولا عفا عنه ، اهـ . وفيه أيضاً : في سنة أربع وسبعين سار الحجاج إلى المدينة وأخذ بمنعت أهلها ويستخف ببقايا من فيها من صحابة رسول الله ﷺ ،

قوله: (من قال لا إله إلا الله) فيه دلالة (١) على أن هذا الرجل لم يكن في قلبه شيء من الخير، إذ لو كان له من الخير شيء في أي مرتبة كان لخرج فيمن أخرجوا

وختم في أعناقهم وأيديهم بذلك، كأنس وجابر بن عبد الله وسهل بن سعد انتهى. وقد أخرج أبو داود عن الربيع بن خالدة قال: «سمعت الحجاج يخطب، فقال في خطبته: رسول أحدكم في حاجته أكرم عليه أم خليفته في أهله، قلقت في نفسي: الله على أن لا أصلي خلفك صلاةً بدأ، وإن وجدت قوماً يجاهدونك لأجاهدك معهم، الحديث، حمله بعض الثبراح على تفضيل خلفاء بني أمية على النبي ﷺ وهو ظاهر لفظ الربيع لكن حمله والذي المرحوم في تقرير أبي داود كما حكاه شيخنا في البذل على تفضيل عثمان على علي رضي الله تعالى عنهما.

(١) أجاد الشيخ قدس سره في معناه، وأوضح منه ما في تقرير اللاهوري إذ قال قوله: «من قال إلخ، المراد به من آمن بلسانه ويتהל وليس في قلبه إنكار، لكن وليس في قلبه فهم التوحيد أو غيره أو الصلاة أو غيره كأناس ملك رجوارا في الهند، وهذا المعنى ليس برأي، بل يفهم من رواية ابن ماجه، اه. وإلى ههنا تم تقرير مولانا حسين على البنجاني، فكتب بعد ذلك:

قد تم بعون الله الباري، وليس لذي فهم حاجة إلى غير الحواشي على الكتاب لكن في مواضع، والله أعلم.

الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين، اه. قلت: وما أشار إليه من رواية ابن ماجه: الظاهر أن المراد به ما أخرجه في: (باب ذهاب القرآن والعلم) عن ربيع بن حراش عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدري ما أصاب ولا صلاة ولا نسك، ولا صدقة

من قبل ، وإنما كان منه مجرد التكلم بهذه الكلمة الشريفة ، ومن ههنا يعلم غاية فضل الله وكرمه بعباده ، والله غفور رحيم .

ويسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة فلابق في الأرض منه آية ، وتبقى طوائف من الناس : الشيخ الكبير والعجوز ، ويقولون : أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فذبح نقولها ، فقال له صلة ما يغني عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة . فأعرض عنه حذيفة ثم ردها عليه ثلاثاً ، كل ذلك يعرض عنه حذيفة ، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال : يا صلة تنجيهم من النار ، ثلاثاً ، وقال القسطلاني : قوله « من قال لا إله إلا الله أى مع محمد رسول الله ، وفي مسلم » إذن لي فيمن قال لا إله إلا الله ، قال : ليس ذلك لك ، ولكن وعزى وكبريائي وعظمي وجبريائي لأخرجن من قال لا إله إلا الله ، أى ليس هذا لك ، وإنما أقبل ذلك تعظيماً لاسمى وإجلالاً لتوحيدي ، وفي الحديث الإشعار بالانتقال من التصديق القلبي إلى اعتبار المقال من قوله ﷺ « إذن لي فيمن قال لا إله إلا الله ، واستشكل لأنه إن اعتبر تصديق القلب اللسان فهو كال الإيمان ، فأوجه الترقى من الأدنى المؤكد ، وإن لم يعتبر التصديق القلبي . بل مجرد اللفظ فيدخل المنافق ، فهو موضع إشكال على ما لا يخفى ، وأجيب بأن يحمل هذا على من أوجد هذا اللفظ وأكمل العمل بمقتضاه ، ولم يتخالج قلبه فيه بتصميم عليه ولا مناف له ، فيخرج المنافق لوجود التصميم منه على الكفر بدليل قوله في آخر الحديث كما في الرواية الأخرى فأقول يارب ما بقى في النار إلا من حبسه القرآن أى من وجب عليه الخلود وهو الكافر ، وأجاب الطلبي بأن ما يختص بالله تعالى هو التصديق المجرد عن الثمرة ، وما يختص بالنبي ﷺ هو الإيمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل ، قال البيضاوي : وهذا الحديث مخصص لعموم قوله ﷺ في حديث أبي هريرة « أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة ، ويحتمل أن يجري على عمومه ويحمل على حال أو مقام ، لكن قال في شرح المشكاة إذا قلنا إن المختص بالله التصديق

المجرد عن الثمرة وإن المختص بالنبي ﷺ الإيمان معها فلا اختلاف ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن المراد بقول من قال لا إله إلا الله أهل الفترة الذين لم يدركوا زمن نبي من الأنبياء ، ولكنهم أقروا بالتوحيد ، ولذا قال الله عز اسمه : ليس لك هذا ، فتدبر ، ثم رأيت أن صاحب الفيض وحكى هذا القول عن الشيخ الأكبر قدس سره وإن لم يرتض به صاحب الفيض بنفسه فقال في البحث الطويل في باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ، لما رأى الشيخ الأكبر أن هؤلاء عديم التوحيد فقط ، وليست عندهم الشهادة بالرسالة ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة ، فنجاتهم تدور على التوحيد فقط ، وليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر ، بل هم الذين عديم التوحيد والرسالة ، إلى آخر ما بسطه ، ففي اليواقيت نقلا عن الباب الثاني والعشرين وأربعمئة من الفتوحات ، بعد البحث عن سبب ثقل كفة الحسنات ، ولأن الحسنات بعشر أمثالها ، وخفة كفة السيئات لأن السيئة بواحدة ، إلى أن قال : ولم يعتبر الحق تعالى في الوزن إلا كفة الخير دون كفة الشر ، فهي الثقيلة في حق السعيد ، الخفيفة في حق الشقي ، مع كون السيئة غير مضاعفة ، ومع هذا فقد خفت كفة خيره ، فلم أن الحكمة الثقلة للسعيد هي بعينها الخفيفة للشقي ، لقلة ما فيها من الخير أو عدمه بالكلية ، مثل صاحب السجلات ، أو الذي يخرج به الله تعالى من النار وما همل خيراً قط سوى التوحيد من أهل الفترات ، فإن هذا ليس في كفة البني شيء له ، وإنما عنده التوحيد لله فقط ، الحاصل من العلم الضروري الذي ليس فيه تعمل ، انتهى مختصراً . وبسط في موضع آخر من هذه اليواقيت ، في أنواع أهل الفترة وذكر له ثلاثة عشر قمماً ، ستة من السعداء وأربعة من الأشقياء ، وثلاثة تحت المشيئة ، ثم قال بعد تفصيلها : فهذه أقسام أهل الفترات التي بين إدريس ونوح وبين عيسى ومحمد ﷺ ، فإياك أن تحكم على أهل الفترات كلهم بحكم واحد من غير هذا التفصيل فتخطئ طريق الصواب ، فرحم الله

(عن شريك بن عبد الله الخ) قد أنكر^(١) العلماء على شريك هذه الرواية ،

تعالى الشيخ محي الدين ، ما كان أوسع اطلاعه ، فإن هذا التقسيم لم نجده لغيره ، انتهى مختصراً . وقال ابن عابدين في البحث في نجاته أبو رسول الله ﷺ : أما الاستدلال على نجاتهما بأنهما ماتا في زمن الفترة فهو مبنى على أصول الأشاعرة أن من مات ولم يبلغه الدعوة يموت ناجياً ، أما الماتريديّة فإن من مات قبل مضي مدة يمكنه فيها التأمل ولم يعتقد إيماناً ولا كفراً فلا عقاب عليه ، بخلاف ما إذا اعتقد كفراً أو مات بعد المدة غير معتقد شيئاً إلى آخر ما بسطه ، إلى أن قال : ومن اهتمى منهم بمقله كقس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل فلا خلاف في نجاتهم ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا معروف عند العلماء سيأتي بيانها مفصلاً قريباً ، وقد ترجم على هذا الحديث الإمام البخاري ، باب قول الله وكلم الله موسى تكليماً ، وغرضه ظاهر ، وهو إثبات الكلام لله تعالى ، وهو الباب السابع والثلاثون من أبواب الرد على الجهمية ، قال الحافظ : « باب قول الله وكلم الله موسى تكليماً ، إلخ » ، قال الأئمة : هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة ، قال النحاس : أجمع التحويليون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليماً وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التي تعقل ، وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن كلم ههنا من الكلام ، ونقل الكشاف عن بدع بعض التفسير أنه من الكلم بمعنى الجرح ، وهو مردود بالإجماع المذكور ، وأورد البخاري في « كتاب خلق أفعال العباد » أن خالد بن عبد الله القسري قال : إني مضى بالجمع بن درهم ، فإنه يزعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، وتقدم في أول الترجيح أن سلم بن أجوز قتل جهنم بن صفوان لأنه أنكر أن الله كلم موسى تكليماً ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : قال القرطبي : « تكليماً ، مصدر منه التأكيّد ، وهذا

وذلك لما في هذه الرواية من مخالفة بالثقات في ستة (١) مواضع أو سبعة

يدل على بطلان قول من يقول خلق الله لنفسه كلاماً في شجرة يسمعه موسى ، بل هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلماً ، اه .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره على هذا العدد لشدة الشناعة فيها أو إشارة إلى أنواع التكرار والشذوذ ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة في باب تمام عينه ولا ينال قلبه ، عن تقرير الشيخ المكي هذا الحديث قد أخطأ فيه شريك في خمسة مواضع ، اه . وسترى أن الأوهم في هذا الحديث تبلغ إلى أكثر من عشرين ، قال الحافظ في الفتح : جزم ابن القيم في الهدى بأن في رواية شريك عشرة أوهم ، اه . وهكذا حكى صاحب الفيض عن ابن الجوزي إذ قال : وعد ابن الجوزي عشرة أوهم في تلك الرواية ، أشدها ما في آخر الحديث فاستيقظ ، ويتلوه في الشناعة قوله : ودنى الجبار رب العزة فتدلى ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ : وبمجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء ، بل تزيد على ذلك ، ثم عدّها كما سيأتي من كلامه وبلغها إلى اثني عشر ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن مجموعها تبلغ إلى أكثر من عشرين كما سيأتي مفصلاً ، فأذكر أولاً ما ذكره الحافظ مختصراً مع زيادة التوضيح في كلامه ، وأذكر بعده ما يظهر لهذا العبد الضعيف .

قال الحافظ : الأول : أمكنة الأنبياء في السماوات ، وقد أفصح بأنه لم يضبط منازلهم ، وقد وافقه الزهري في بعض ما ذكر كما تقدم في أول كتاب الصلاة ، اه . وقال في أول كتاب الصلاة قوله : وإبراهيم في السماء السادسة ، هو موافق لرواية شريك عن أنس ، والثابت في جميع الروايات غيرها تين أنه في السابعة ، فإن قلنا بتعدد المعراج ، فلا تعارض ، وإلا فالأرجح رواية الجماعة ، لقوله فيها إنه رآه مستنداً ظهره إلى البيت المعمور ، وهو في السابعة بلا خلاف ، إلّا آخر ما بسط ، اه . قلت : هذا ما يتعلق بسيدنا إبراهيم ، وسيأتي الاختلاف في منازل الأنبياء في الثالث عشر .

والثاني : كون المعراج قبل البعثة ، وقد سبق الجواب عن ذلك ، اه . وأشار بذلك إلى ما قال في أول الحديث إذ قال : قوله **وَجَعَلَ** أن يوحى إليه ، أنكرها الخطابي وابن حزم وعبد الحق والقاضي عياض والنووي ، وصرح المذكورون بأن شريكاً تفرد بذلك وفي دعوى التفرد نظر ، فقد وافقه كثير بن خنيس عن أنس كما أخرجه الأموي في المغازي من طريقه ، اه . ثم قال : وأجاب بعضهم بأن القبلية ههنا في أمر مخصوص وليست مطلقة ، واحتمل أن يكون المعنى قبل أن يوحى إليه في شأن الإسراء والمعراج ، اه . وزاد القسطلاني : قيل المراد قبل أن يوحى إليه في بيان الصلاة ومنهم من أجراه على ظاهره ملتزماً أن الإسراء كان مرتين قبل النبوة وبعدها كما حكاه في المصاييح ، اه . وتقدم في كلام الشيخ المكي له جواب آخر ، وسبأني شيء من الكلام على ذلك في السابع عشر .

الثالث : كونه مناماً وقد سبق الجواب عنه أيضاً ، اه . وقال في شرح أول الحديث : قوله **وهو نائم** إلخ ، قد أكد هذا بقوله في آخر الحديث **فاستيقظ** ، ونحوه ما وقع في حديث مالك **بين النائم واليقظان** ، وقد قدمت وجه الجمع بين مختلف الروايات في شرح الحديث ، اه . ولعله أشار بذلك إلى ما قال في شرح حديث المعراج وفيه قوله : مضطجعاً زاد في هذه الخلق بين النائم واليقظان ، وهو محمول على ابتداء الحال ، ثم لما خرج به إلى باب المسجد فأركبه البراق استمر في يقظته ، وأما ما وقع في رواية شريك في آخر الحديث **فلما استيقظت** ، فإن قلنا بالتعدد فلا إشكال ولا حمل على أن المراد باستيقظت أفقت ، أي أنه أفاق بما كان فيه من شغل الملكوت ورجع إلى العالم الديوي ، وهكذا أجاب ابن النثير في المفتي كما حكاه صاحب نسيم الرياض ، وهو أحد الأجوبة التي ذكرها القاضي عياض كما سبأني في الحادي والعشرين ، اه .

الرابع : مخالفتها في محل سدره المنتهى وأنها فوق السماء السابعة بما لا يعلمه إلا

الله والمشهور أنها في السابعة أو السادسة كما تقدم ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما قال قبل ذلك : قوله ، حتى جاء سدره المنتهى ، كذا وقع في رواية شريك وهو مما خالف فيه غيره فإن الجمهور على أن سدره المنتهى في السابعة ، وعند بعضهم في السادسة ، ولعل في السياق تقديمًا وتأخيرًا وكان ذكر سدره المنتهى قبل ثم غلبه فوق ذلك إلخ ، ويحتمل أن يكون المراد بما تضمنته هذه الرواية من العلو البالغ لسدره المنتهى صفة أعلاها وما تقدم صفة أصلها ، انتهى مختصراً .

الخامس : مخالفته في الثهرين ، وهما النيل والفرات ، وأن عنصرهما في السماء الدنيا والمشهور في غير روايته أنهما في السماء السابعة وأنهما من تحت سبعة المنتهى ، اهـ . وقال في شرح الحديث : ويجمع بأن أصل نبعهما من تحت سدره المنتهى ومقرهما في السماء الدنيا ، ومنها ينزلان إلى الأرض ، انتهى . قلت : وقد تقدم البسط في ذلك في كتابه به الخلق في باب ذكر الملائكة ، وفي تحرير المسكي قوله ، عنصرهما بدل ما قبله ، يعني أن ثلثك الثهرين أصل النيل والفرات خرجا منهما ، فإدام كانا في الجنة لا يسيران نلًا وحرًا ، وإذا خرجا إلى الدنيا يسيران بهما غلام .

السادس : هق الصدر عند الإسراء كما انتهى ، قلت زو اوردوا في أوامام شريك هذا أيضا ، قال الزرقاني في شرح المواهب ، وقد أنكر القاضي عياض في الشفاء وسبقه إلى الإنكار ابن حزم ووقع شق صدره الشريف ليلة الإسراء ، وقال : إنما كان وهو صبي ، وادعى ابن حزم وعياض أن ذلك من تخليط شريك ، قال الحافظ العراقي : وليس كذلك فقد ثبت في الصحيحين من غير طريق شريك ، وقال في المفهم : لا يلتفت لإنكاره لأن روايته ثقة مشاهير ، انتهى . قلت : وهو كذلك ، فقد تقدم في مبدأ كتاب الصلاة من حديث الزهري عن أنس شق الصدر ليلة الإسراء ، قال الحافظ : هناك رجع عياض أن شق الصدر كان وهو صغير عند مرضعته ، وتعقبه

السهيل بأن ذلك وقع مرتين وهو الصواب . فإن الشق الأول كان لاستعداده النزاع العلقه التي قيل له عندهما ، هذا حظ الشيطان منك ، والشق الثاني كان لاستعداده للتلق الحاصل له في تلك الليلة ، وقد روى الطيالسي والحارث في مسندهما من حديث عائشة : أن الشق وقع مرة أخرى عند مجيء جبريل له بالوحى في غار حراء ، والله أعلم وروى الشق أيضاً وهو ابن عشر أو نحوها في قصة له مع عبد المطلب أخرجهما أبو نعيم في الدلائل ، وروى مرة أخرى عامسة ولا تثبت ، انتهى . وبسط الزرقاني في شرح المواهب في ذكر هذه المواضع الخمسة وبيان حكمها ، وبسط شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي الكلام على ذلك في تفسيره أشد البسط .

السابع : ذكر نهر الكوثر في السماء الدنيا ، والمشهور في الحديث أنه في الجنة كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وأشار بذلك إلى ما ذكره في شرح الحديث تحت قوله ، هذا الكوثر ، هذا مما يتشكل من رواية شريك ، فإن الكوثر في الجنة والجنة في السماء السابعة ، وقد أخرج أحمد من حديث حميد الطويل عن أنس رفعه : دخلت الجنة فإذا أنا بنهر ، الحديث ، وأصله في البخارى بنحوه وقد مضى في التفسير من طريق قتادة عن أنس لكن ليس فيه ذكر الجنة ، أخرجه أبو داود والطبري من طريق سليمان التيمي عن قتادة ولفظه : لما عرج رسول الله ﷺ عرض له في الجنة نهر ، الحديث ، ويمكن أن يكون في هذا الموضع شيء محذوف تقديره : ثم مضى به في السماء الدنيا إلى السابعة فإذا هو بنهر ، انتهى . وتقدم شيء من ذلك في بدء الخلق في باب ذكر الملائكة عند ذكر النيل والفرات .

الثامن : نسبة الدنو والتدلى إلى الله تعالى ، والمشهور في الحديث أنه جبرائيل كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وقال في شرح الحديث : قوله : ودنا الجبار ، قال الخطابي ليس في هذا الكتاب يعنى صحيح البخارى حديث أشنع ظاهراً ولا أبشع مذاقاً من هذا الفصل ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط ، وتقدم شيء من

الكلام على ذلك في تفسير سورة النجم ، وفي تقرير المكي قوله « ودنا الجبار » ، هذا كان في انتهاء المعراج ، وهذا الدنو متشابه لا يعلم كيفيته إلا الله ، وأما دنوه عليه الصلاة والسلام من جبريل فكان في ابتداء المعراج في الأرض ، اهـ .

التاسع : نصريحه بأن امتناعه ﷺ من الرجوع إلى سؤال ربه التخفيف كان عند الخامسة ، ومقتضى رواية ثابت عن أنس أنه كان بعد التاسعة ، وقال في شرح الحديث : قوله : « عند الخامسة » ، هذا التصيص على الخامسة على أنها الأخيرة يخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عند كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، اهـ . وقال في مبدأ الصلاة تحت قوله « فوضع شطرها في رواية مالك بن صعصعة فوضع غنى عشرأ ومثله لشريك » ، وفي رواية ثابت : لخط غنى خمساً ، قال ابن المنير : ذكر الشطر أعم من كونه وقع في دفعة واحدة ، قلت : وكذا العشر ، فكأنه وضع العشر في دفعتين ، والشطر في خمس دفعات ، أو المراد بالشطر في حديث الباب البعض ، وقد حققت رواية ثابت أن التخفيف كان خمساً خمساً ، وهي زيادة معتمدة يتعين حمل باقي الروايات عليها ، اهـ .

العاشر : قوله « فعلا به إلى الجبار » فقال وهو مكانه وقد تقدم ما فيه ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما قال في شرح الحديث ، قال الخطابي : وفي هذا الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره ، وهي قوله « فعلا به » ، يعني جبريل إلى الجبار تعالى ، فقال وهو مكانه ، قال : والمكان لا يضاف إلى الله تعالى ، إنما هو مكان النبي ﷺ في مقامه الأول الذي قام فيه قبل هبوطه ، انتهى . قال الحافظ : وهذا الأخير متعين ، وليس في السياق تصريح بإضافة المكان إلى الله تعالى ، اهـ . قال الكرماني : قال الخطابي : ليس في هذا الكتاب حديث أبشع مذاقاً ولا أشنع ظاهراً من هذا الحديث : لقوله : فدنا الجبار فتدلى ، فإن الدنو

يوجب تحديد المسافة ، والتدلي يوجب التشبيه والتمثيل بالخلق الذي تعلق من فوق إلى أسفل ، ولقوله : وهو مكانه ، لكن إذا اعتبر الناظر أول الحديث بآخره لا يشكل عليه معناه ، فإنه إن كان في الرؤيا بعضها مثل ضرب ليتأول على الوجه الذي يجب أن يصرف إليه معنى التعبير في مثله ، ثم إن القصة إنما هي حكاية يحكيها أنس بن مالك بعبارته من تلقاء نفسه ، لم يعزها إلى رسول الله ﷺ ولا رواها ولا أضافها إلى قوله ، ثم إن شريكا كثير التفرد بمناكير لا يتابعه عليها سائر الرواة ثم إنهم أولوا التدلي : فقليل تدلي جبريل بعد الارتفاع حتى رآه النبي ﷺ متديلاً كما رآه مرتفعاً ، وقيل : تدلي محمداً شاكراً لربه على كرامته ، ولم يثبت في شيء صريحاً أن التدلي مضاف إلى الله تعالى ، ثم أولوا مكانه بمكان النبي ﷺ ، اه . وقال الحافظ : وما نفاء من أن أنساً لم يسند هذه القصة إلى النبي ﷺ لا تأثير له فأدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابي ، فإما أن يكون تلقاها عن النبي ﷺ أو عن صحابي تلقاها عنه ، ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأي فيكون لها حكم الرفع ، ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد ، روى مثل ذلك على الرفع أصلاً وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة ، فالتعليل بذلك مردود ، اه .

الحادي عشر : رجوعه بعد الخمس ، والمشهور في الأحاديث أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أمره بالرجوع بعد أن انتهى التخفيف إلى الخمس فاستمع كما سأينته ، اه . وقال في شرح الحديث : ورجوع النبي ﷺ بعد تقرير الخمس لطلب التخفيف مما وقع من تفردات شريك في هذه القصة ، والمحفوظ أنه ﷺ قال لموسى في الآخرة : استحييت ربي ، وهذا أصرح بأنه راجع في الآخرة وأن الجبار سبحانه وتعالى قال له : يا محمد . قال ليك وسعديك ، قال إنه لا يدل القول لدى ، وقد أنكره الداودي فيما نقله ابن التين فقال : الرجوع الآخير

ليس بثابت ، والذي فى الروايات أنه قال : « استحييت من ربى فودى أمضيت
فريضتى وخففت عن عبادى ، ، اه .

الثانى عشر : زيادة ذكر التور فى الطست ، وقد تقدم ما فيه ، اه . وقال فى
شرح الحديث قوله « بطست من ذهب فيه تور من ذهب ، وهذا يقتضى أنه غير
الطست وأنه كان داخل الطست ، فقد تقدم فى أوائل الصلاة فى شرح حديث أبى
ذر فى الإسماء أنهم غسلوه بماء زمزم ، فإن كانت هذه الزيادة محفوظة احتل أن
يكون أحدهما فيه ماء زمزم والآخر هو المحشو بالإيمان ، واحتمل أن يكون
الطور ظرف الماء وغيره ، والطست لما يصب فيه عند الفصل صيانة له عن التبدد
فى الأرض ، وجرياً له على العادة فى الطست وما يوضع فيه الماء ، اه . ثم قال
الحافظ : فهذه أكثر من عشرة مواضع فى هذا الحديث لم أرها بمجموعة فى كلام
أحد من تقدم ، وقد بينت فى كل واحد إشكال من استشكله ، والجواب عنه إن
أمكن وبالله التوفيق ، وقد جزم ابن القيم فى الهدى بأن فى رواية شريك عشرة
أوهام ، لكن عد مخالفته لمحال الأنبياء أربعة منها ، وأنا جعلتها واحدة فعلى طريقته
تزيد العدة ثلاثة وبالله التوفيق ، اه .

قلت : وتزيد على ذلك أوهام آخر :

فالثالث عشر : مخالفته فى منازل الأنبياء ، وتقدم ما يتعلق بسيدنا إبراهيم فى
الأول ، وسياق ما يتعلق بسيدنا موسى فى الرابع عشر لشدة الاختلاف فيهما ،
وقد خالفهم فى هارون وإدريس أيضاً ، قال الحافظ فى حديث المعراج فى حديث قتادة
عن أنس عن مالك بن صعصعة : وقد توافقت هذه الرواية مع رواية ثابت عن أنس
عند مسلم أن فى الأولى آدم ، وفى الثانية يحيى وعيسى ، وفى الثالثة يوسف ، وفى الرابعة
لإدريس ، وفى الخامسة هارون ، وفى السادسة موسى ، وفى السابعة إبراهيم عليهم

الصلاة والسلام ، وخالف في ذلك الزهري في روايته عن أنس عن أبي ذر أنه لم يثبت أسماءهم ، وقال فيه : وإبراهيم في السماء السادسة ، ووقع في رواية شريك عن أنس أن إدريس في الثالثة ، وهارون في الرابعة ، وآخر في الخامسة ، وسياقه يدل على أنه لم يضبط منازلهم أيضاً كما صرح به الزهري ، ورواية من ضبط أولى ولا سيما مع اتفاق قتادة وثابت ، وقد واقفهما يزيد بن أبي مالك عن أنس إلا أنه خالف في إدريس وهارون ، فقال : هارون في الرابعة ، وإدريس في الخامسة ، وواقفهم أبو سعيد إلا أن في روايته يوسف في الثانية ، وعيسى ويحيى في الثالثة ، والأول أثبت ، اهـ .

الرابع عشر : قوله موسى في السابعة ، قال الحافظ : وهذا التعليق يدل على أن شريكا ضبط كون موسى في السماء السابعة ، وقد قدمنا أن حديث أبي ذر يوافق لكن المشهور في الروايات أن الذي في السابعة هو إبراهيم ، فبحسب التعدد للإشكال ، ومع الاتحاد فقد جمع بأن موسى كان في حالة العروج في السادسة ، وإبراهيم في السابعة على ظاهر حديث مالك ، وعند الجبوت كان موسى في السابعة لأنه لم يذكر في القصة أن إبراهيم كله في شيء مما يتعلق بما فرض الله على أمته من الصلاة ، كما كله موسى ، والسماء السابعة هي أول شيء انتهى إليه حالة الجبوت فناسب أن يكون موسى بها لأنه هو الذي خاطبه في ذلك كما ثبت في جميع الروايات ، ويحتمل أن يكون لقي موسى في السادسة فأصعد معه إلى السابعة تفضيلاً له على غيره من أجل كلام الله تعالى ، وظهرت فائدة ذلك في كلامه مع المصطفى فيما يتعلق بأمر أمته في الصلاة ، وقد أشار النووي إلى شيء من ذلك ، والعلم عند الله اهـ .

الخامس عشر : قوله إنه جاءه ثلاثة نفر ، المعروف في الروايات بلفظ « أتاه آت » وهو جبريل عليه السلام كما في الروايات الأخرى ، قال الورقاني

في شرح المراهب : قوله ، إذ أتاني آت ، هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما في الروايات الأخر ، وفي رواية شريك ، أنه جاءه ثلاثة نفر ، قال الحافظ : لم أقف على أسمائهم صريحاً لكن في رواية الطبري : فأتاه جبريل وميكائيل ، اه . وكذا رواه ابن جزير وأبو يعلى ، ويقال إن الثالث إسماعيل ، اه .

السادس عشر : قوله ، أيهم هو ، عده في تقرير مولانا محمد حسن المكي في الأوهام كما تقدم في كلامه قليل علامات النبوة إذ قال فيه ، إنه كان نائماً وحده ما كان معه غيره ليلة المعراج ، اه . وفيه إن شريكاً لم يتفرد بذلك ، ففي باب ذكر الملايكة في بدء الخلق عن قتادة عن أنس عن مالك بن صمصة بلفظ : وذكر رجلا بين رجلين ، الحديث ، وقال الحافظ : في حديث المعراج : قوله ، إذ أتاني آت ، هو جبريل ، ووقع في بدء الخلق بلفظ : وذكر بين الرجلين ، وهو مختصر ، وقد أوضحت رواية مسلم من طريق سعيد عن قتادة بلفظ : إذ سمعت قائلاً يقول أحد الثلاثة بين الرجلين ، وتقدم في أول الصلاة أن المراد بالرجلين حمزة وجعفر وأن النبي ﷺ كان نائماً بينهما ، ويستفاد منه ما كان فيه ﷺ من التواضع وحسن الخلق ، اه .

السابع عشر : قوله حتى جاؤا ليلة أخرى ، عده مولانا محمد حسن المكي في الأوهام كما تقدم إذ قال فيه إن معراجهم كان تلك الليلة لا في الليلة الثانية ، اه . وقال الحافظ : قوله ، حتى أتوه ليلة أخرى ، ولم يعين المدة التي بين الهيئين فيحمل على أن الهيئ الثاني كان بعد أن أوحى إليه ، وحيث وقع الإسراء والمعراج ، وإذا كان بين الهيئين مدة فلا فرق في ذلك بين أن تكون تلك المدة ليلة واحدة أو ليال كثيرة أو عدة سنين ، وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك ويحصل به الوفاق أن الإسراء كان في اللحظة بعد البعثة وقبل الهجرة ، ويسقط تشنيع الخطابي

وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع في دعواه أن المعراج كان قبل البعثة ، اه .

الثامن عشر : قوله « ثم عرج به إلى السماء الدنيا » قال الحافظ إن كانت القصة متعددة فلا إشكال ، وإن كانت متحدة ففي هذا السياق حذف تقديره : ثم أركبه البراق إلى بيت المقدس ثم عرج بالمعراج ، كما في حديث مالك « فغسل به قلبي ثم حشي ثم أعيد ثم أتيت بدابة فحملت عليه فأنطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا » وفي سياقه أيضاً حذف تقديره : حتى أتى بي بيت المقدس ثم أتى بالمعراج ، كما في رواية ثابت عن أنس رفعه « أتيت بالبراق فركبته حتى أتى بي بيت المقدس فربطته ثم دخلت المسجد فصليت ركعتين ثم عرج بي إلى السماء » ، اه .

التاسع عشر : قوله « وفرغه عند الخامسة » قال الكرمانى فإن قلت إذا خفف في كل مرة عشرأ وفي المرة الأخيرة خمس تكون هذه الدفعة سادسة ، قلت : ليس فيه هذا الحصر فربما خفف بمرة واحدة خمس عشرة أو أراد به عند تمام الخامسة ، اه . وقال العيني بعد نقل كلام الكرمانى هذا : قيل هذا التنصيص على الخامسة على أنها الأخيرة تخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عنه في كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، قلت : كأن الكرمانى لم يقف على رواية ثابت فلذلك أغفلها ، اه .

العشرون : قول موسى « ارجع » بعد قوله تعالى « لا يبدل القول لدى » قال الحافظ : قال الداودى كذا وقع في هذه الرواية أن موسى قال له ارجع إلى ربك بعد أن قال « لا يبدل القول لدى » ولا يثبت لتواطؤ الروايات على خلافه ، وما كان موسى ليأمره بالرجوع بعد أن يقول الله تعالى له ذلك انتهى . قلت : ولا يلتبس عليك هذا بالحادى عشر فينبهما فرق ظاهر .

الحادى والعشرون: قوله فى آخر الحديث «فاستيقظ» قال الحافظ: قال القرطبي: يحتمل أن يكون استيقاظاً من نومة نامها بعد الإسراء لأن إسرائه لم يكن طول ليلته وإنما كان فى بعضها ، ويحتمل أن يكون المعنى : أفتت بما كنت فيه بما خامر باطنه من مشاهد الملائكة الأعلى ، اهـ . وقال القاضى عياض فى الشفاء : لعل قوله «استيقظت» بمعنى أصبحت أو استيقظت من نوم آخر بعد وصوله بيته ، ويدل عليه أن مسراه لم يكن طول ليله وإنما كان فى بعضه ، وقد يكون قوله استيقظت وأنا فى المسجد الحرام لما كان غمره من عجائب ما طالع من ملكوت السموات والأرض وخامر باطنه من مشاهدة الملائكة الأعلى بما رأى من آيات ربه الكبرى ، فلم يستفق ويرجع إلى حال البشرية إلا وهو بالمسجد الحرام ، اهـ . وقال ابن كثير فى تاريخه قوله : ثم استيقظت معدود فى غلطات شريك أو محمول على أن الانتقال من حال إلى حال يسمى يقظة ، قال : وهذا الحل أحسن من التعليل والله أعلم . وقال ابن القيم : وكان الإسراء مرة واحدة ، وقيل مرتين مرة يقظة ومرة مناماً ، وأرباب هذا القول كأنهم أرادوا أن يجمعوا بين حديث شريك وقوله ثم استيقظت وبين سائر الروايات ، ومنهم من قال بل كان هذا مرتين مرة قبل الوحي لقوله فى حديث شريك وذلك قبل أن يوحى إليه ومرة بعد الوحي كما دلت عليه سائر الأحاديث ، ومنهم من قال بل ثلاث مرات : مرة قبل الوحي ، ومرتين بعده ، وكل هذا خبط وهذه طريقة ضعفاء الظاهرية من أرباب الثقل الذين إذا رأوا فى القصة لفظة تخالف سياق بعض الروايات جعلوه مرة أخرى فكلما اختلفت عليهم الروايات عُدّوا الوقائع ، والصواب الذى عليه أئمة الثقل أن الإسراء كان مرة واحدة بمكة بعد البعثة ، وبأعجبا لهؤلاء الذين زعموا أنه مراراً كيف ساغ لهم أن يظنوا أنه فى كل مرة تفرض عليه الصلاة خمسين ثم يتردد بين ربه وبين موسى حتى خساً ثم يقول «أمضيت فريضتى وخففت عن عادى» ثم يعيدها فى المرة الثمانية

ولكل منها تأويل^(١) صحيح فلا حاجة إلى تغليطه [بياض^(٢)] في الأصل بقدر
صفحة [.

(باب قوله « لا تحرك به » إلخ)

يعنى^(٣) بذلك إثبات أنه للبره أفعالا وليس هو بمجبور محض ، وأن الله تعالى أفعالا والروايات مصرحة بهذين المعنيين بحيث لا يقتصر إلى بيان .

إلى خمسين ثم يحطها عشراً عشراً ، وقد غلط الحفاظ شريكاً في ألفاظ من حديث الإسراء ومسلم أورد المسند منه ثم قال فقدم وأخر وزاد ونقص ولم يسرد الحديث ، فأجاد رحمه الله تعالى ، اهـ . فهذه أحد وعشرون موضعاً أوردوها على حديث شريك ودقة النظر تزيد على ذلك ولكن اقتصرنا على ما صرح به أحد من السلف بوم شريك فيه ، وقد عرفت أن شريكاً لم ينفرد في بعض المواضع منها .

(١) وقد عرفت ذلك مفصلاً فيما تقدم من كلام الحفاظ وغيره ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : فهذا الحديث قد أخطأ فيه شريك في خمسة مواضع ويمكن تصحيحه إلى آخر ما ذكر من التوجيهات للإيرادات الخمسة التي أوردوها .

(٢) بياض في الأصل قريباً من صفحة ، ولعل الشيخ قدس سره أراد ذكر تفصيل الإيرادات والاجوبة عنها وقد عرفت ذلك قريباً ، ولا يبعد أنه نور الله مرقده أراد الكتابة على الأبواب الخمسة الباقية من ههنا إلى قوله باب قوله تعالى « لا تحرك به لسانك » فإنه قدس سره كتب بعد ذلك على هذا الباب كما ستري ، وقد تقدم من الكلام على هذه الأبواب الخمسة في إجمال الكلام على أبواب كتاب الرد على الجهمية في أول الكتاب المذكور .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفي تراجم شيخ المشايخ الشاه ولي الله الدهلوي باب قوله الله « لا تحرك به لسانك » فالقرآن يتحرك به شفتاه وتأويله ذلك

(باب قول النبي ﷺ)

رجل آتاه الله القرآن ، إلخ ، هذا (١)

كتأويله قوله ﷺ . . . فكأن الله تعالى بتحريك العبد شقيقه لا يدخله الحدوث فكذلك القرآن ، اهـ . وفي تقرير المند رحمه الله تعالى قال مولانا سله الله أشار المؤلف بهذا الباب إلى أن حروف القرآن حادثة لأن هذا التحريك بالقرآن هو فعل العبد وما يلزم من التحريك هو الصوت ، وما يظهر من الصوت هو الحرف فظاهر أن الحرف يكون حادثاً أيضاً ، ولم يصرح به لئلا يعترض عليه بكونه معتزلاً قائلاً بحدوث القرآن ، ومع هذا اتهمه الناس بالاعتزال في خلق القرآن ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن بطال : غرضه في هذا الباب أن تحريك اللسان والشفته بقراءة القرآن عمل له يؤجر عليه ، وقوله : فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ، فيه إضافة الفعل إلى الله تعالى ، والفاعل له من يأمره بفعله ، فإن القاري بكلامه تعالى على النبي ﷺ هو جبريل ففيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب إلى الله تعالى عما لا يليق به فعله من المجيء بالإنزال ، انتهى . قال الحافظ : والذي يظهر أن مراد البخاري بهذين الجديتين الموصول والمعلق الرد على من زعم أن قراءة القاري قديمة فأبان أن حركة لسان القاري بالقرآن من فعل القاري بخلاف المقروء فإنه كلام الله القديم كأن حركة لسان ذاكر الله حادثة من فعله والمذكور وهو الله سبحانه وتعالى قديم وإلى ذلك أشار بالتراجم التي تأتي بعد هذا ، اهـ . وقال الكرماني والمقصود من الباب بيان كيفية تلقى النبي صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى من جبريل ، اهـ .

(١) قال المصنف تبعاً للكرماني : هذا باب في ذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم وآله وسلم رجلاً آتاه الله ، إلخ ، غرضه من هذا الباب أن قول العباد وفعلهم منسوبان إليهم وهو كالتعميم بعد التخصيص بالنسبة إلى الباب المتقدم عليه ، قيل : الترجمة مخرومة إذ ذكر من صاحب القرآن حال المحسود ، ومن صاحب المال حال

والباب الذي (١) يليه معقودان لعين ماعقد له الباب المتقدم عليهما من أن الله تعالى أفعالا في خلقه والعباد أفعالا فتفكر فيه .

الحاسد ، وهو خرم غريب ملبس ، قال الكرماني : نعم محروم ولكن ليس غريباً ولا ملبساً إذ المتروك هو نصف الحديث بالكلية حاسداً ومحسوداً وهو حال ذي المال والمذكور هو بيان صاحب القرآن حاسداً ومحسوداً إذ المراد من رجل ثانياً هو الحاسد ، ومن مثل ما أوتي هو القرآن لا المال ، انتهى . وفي تراجم الشاه ولي الله الدهلوي قوله : « رجل آتاه الله القرآن ، إلخ ، فالقرآن يؤتي الله العبد إياه وهو متلو يقوم العبد به ، انتهى . » وذكر البخاري في كتاب خلق العباد في باب قول الله : « فأتوا بالتوراة ، إلخ ، وذكر فيه قول النبي ﷺ : « رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به » الحديث ، ثم قال فيبين أن قيامه بالكتاب وهو فعله ، انتهى مختصراً .

(١) والمراد به باب قول الله تعالى « يا أيها الرسول بلغ ، إلخ ، قال الحافظ : وقد احتج أحمد بن حنبل بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لأنه لم يرد في شيء من القرآن ولا من الأحاديث أنه مخلوق ولا ما يدل على أنه مخلوق ، ثم ذكر عن الحسن البصري أنه قال : لو كان ما يقول الجعد حقاً لبغاه النبي ﷺ ، قال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد بعد أن ساق قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ ، الآية ، قال فذكر تبليغ ما أنزل ثم وصف فعل تبليغ الرسالة فقال : « وإن لم تفعل لما بلغت ، قال فسمى تبليغ الرسالة وتركه فعلاً ، ولم يمكن أحداً أن يقول إن الرسول لم يفعل ما أمر به من تبليغ الرسالة يعني فإذا بلغ فقد فعل ما أمر به وتلاوته ، ما أنزل الله هو التبليغ ، وقد فعله ، وقال في الكتاب المذكور أيضاً : قوله تعالى « بلغ ما أنزل إليك من ربك ، هو مما أمر به ، وكذلك أقيموا الصلاة والصلاة بجملة طاعة الله وقراءة القرآن من جملة الصلاة ، فالصلاة طاعة ، فالأمر بها قرآن ، وهو مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور مقروء على الألسنة ، فالقراءة والحفظ والكتابة مخلوقة ، والمقروء والمحفوظ والمكتوب ليس بمخلوق ، ومن الدليل عليه : أنك

(باب قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ، إلخ)

قد ذكرنا لما عقد هذا الباب ثم إن قوله .

(وقال كعب بن مالك حين تخلف عن النبي ﷺ) حجة برأسها (١) لا تعلق له بما تقدم ولا بما تأخر ، وحاصل الاحتجاج به أن التخلف إنما كان فعل الكعب

تكتب الله وتحفظه وتدعوه فدعائك وحفظك وكتابتك وفلك مخلوق ، والله هو الخالق ، انتهى مختصراً . وتفرد السندى في غرض الترجمة فقال : قوله ، باب قول الله يا أيها الرسول بلغ إلخ ، أى باب إثبات النبوة فإن مباحث النبوات من جملة مسائل علم التوحيد ، إلا أنه ترجم لغالب مسائل علم التوحيد بآية من ذكر الكتاب ، ثم ذكر الحديث الموافق لما يعلم ثبوتها بالكتاب والسنة وموافقة الكتاب والسنة عليها ، إذ هذه المسائل هي مدار الدين والمطلوب فيها اليقين ، فله دره ما أوفق نظره ، ثم ذكر في الباب من الآيات والاحاديث بعض ما فيه لفظ الرسالة والرسول أو نحوه وهذا اللفظ هو مدار الترجمة ، والله تعالى أعلم ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق جداً ، وحاصله أن قوله ، وقال كعب حين تخلف ، حجة مستقلة لا تعلق له بما سياتى من جملة ، فسيرى الله عملكم ، والجملة الآتية من قوله ، فسيرى الله عملكم ، حجة برأسها ، ليست بمقولة كعب ، وكأنه أشار بذلك أن قوله ، قال كعب ، إشارة إلى حديثه الطويل الذى تقدم في غزوة تبوك عن عبد الله بن كعب قال : وسمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك ، الحديث ، فأشار الشيخ قدس سره إلى أن الإمام البخارى أشار إلى ذلك الحديث بذكر أوله ولم يحتج إلى ذكر تمام الحديث لأن الاحتجاج عند الشيخ قدس سره بلفظ ، حين تخلف ، فقط ، لأن التخلف فعل كعب ، وقريب منه ما قال الكرمانى إذ قال بعد قوله ، كعب بن مالك حين تخلف ، فإن قلت : ما وجه مناسبه لهذه الترجمة ؟ قلت : التفويض والافتقار والتسليم ، ولا يحسن بأحد أن يركب أعماله بالعجلة بل تفويض الأمر إلى الله ورسوله ، اه . فإن كعباً لم يذكر

لاغير وكذلك قوله (١) فسيرى الله عملكم والمؤمنون حجة ، فإن الرؤية عمل الله وعمل المؤمنين ، وأيضاً فإن العمل مضاف إلى المؤمنين وليس إضافته إليهم إلا لصدوره منهم ، وكذلك قوله (٢) وقالت عائشة رضى الله عنها إلى قوله أحد حجة

لفعله أعداراً كالمناققين ، ولم يرك نفسه بالاعذار الباردة الكاذبة ، بل فوض نفسه إلى الله ورسوله ، فكان الكرماني أيضاً احتج في هذه القصة بفعل كعب لا بقوله « فسيرى الله عملكم » ، وعامة الشراح جعلوا قوله « فسيرى الله عملكم » مقولة كعب وأشاروا بذلك إلى ما تقدم من حديثه في تفسير سورة براءة في آخره : قال الله تعالى : « يعتذرون إليكم إذا رجعتم » ففيه قوله « فسيرى الله عملكم » ، وليس هذه اللفظة في حديث كعب المأخوذة في قصة نبوك ، ولذا قال الحافظ ههنا بعد قوله : قال كعب حين تخلف إلخ ، تقدم هذا مسنداً في تفسير براءة في حديثه الطويل ، وفي آخره : قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » الآية ، والاحتجاج عندهم بقوله « فسيرى الله عملكم » ، ولذا قال الحافظ بعد نقل كلام الكرماني : ومراد البخاري تسمية ذلك عملاً ، اهـ . ونوع العيني الكرماني لكنه ذكر في المتن قال كعب إلى قوله : « فسيرى الله عملكم » ، وتبع القسطلاني الحافظ إذ قال : قال كعب حين تخلف عن النبي ﷺ « فسيرى الله عملكم ورسوله » ، يشير إلى قوله في القصة قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » إلى قوله « فسيرى الله عملكم ورسوله » ، ومراد البخاري تسمية ذلك كله عملاً ، اهـ . والنظر الدقيق يرجع الشيخ قدس سره لأن قوله « فسيرى الله عملكم » ليس بقوله كعب بل هو قوله عز اسمه حكاه كعب في آخر الحديث ، فنسبة هذا القول إلى كعب مجاز ، والاستدلال بنفس الآية أجلى وأظهر لافاقه له إلى النسبة إلى قول كعب .

(١) قد عرفت آنفاً أن هذه حجة مستقلة عند الشيخ قدس سره .

(٢) بسط فيه الحافظ ولخصه القسطلاني فقال : قوله « وقالت عائشة إلخ »

ومنه البخاري في خلق أفعال العباد مطولاً ، وفيه ما كان من شأن عثمان حين نجم

أخرى، وكذلك قوله وذلك الكتاب هدى للمتقين، حجة (١) فإن الاتقاء فعلهم، ثم أخذ (٢) في تفسير الآية استطراداً فقال ذلك ههنا بمعنى هذا كما في الآية الأخرى، وليس

القرءاء الذين طعنوا فيه وقالوا قولاً لا يحسن مثله، وقرءوا قراءة لا يحسن مثلها، وصلوا صلاة لا يصلح مثلها، الحديث بطوله، والمراد أنها سميت ذلك كله عملاً، اهـ. وقال الحافظ: قوله لا يستخفك أحد، قال ابن التين عن الداودى: معناه لا تقتر بمدح أحد وحاسب نفسك، والصواب ما قاله غيره أن المعنى لا يغرنك أحد بعمله فتظن به الخير إلا إن رأيت وأقفاً عند حدود الشريعة، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وهو مبنى على ما هو بصده أن الغرض من هذا كله أنه للعباد أفعالا، وقال الحافظ: قوله هدى للمتقين، أى بيان للمتقين، ومناسبة هذه الآية ما تقدم من جهة أن الهداية نوع من التبليغ، اهـ. وسبق إلى ذلك الكرماني فقال: فإن قلت ما تعلقه بالترجمة؟ قلت: الهداية نوع من التثيين سواء كان بمعنى الإيثار أو الدلالة، اهـ. وقال السندى: بناء على ما اختاره أولاً في غرض الترجمة، وأما ذكره قوله ذلك الكتاب، فلتحقيق الكتاب الذى يتوسل به إلى تحقيق النبوة، اهـ.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فيما به عليه من أن المقصود من هذا كله قوله هدى للمتقين، وما عدا ذلك تفسير للآية استطراداً ولم ينبه عليه أحد من الشراح، قال الحافظ: قوله قال معمر: هذا هو ابن المثنى اللغوى، أبو عبيدة ووه من قال: هو معمر بن راشد شيخ عبد الرزاق، وقد اغتر مغلطاً بذلك فزعم أن عبد الرزاق أخرج ذلك في تفسيره عن معمر، وليس ذلك فى شيء من نبتج تفسير عبد الرزاق، ولفظ أبى عبيدة ذلك الكتاب، معناه هذا القرآن، قال: وقد تخاطب العرب الشاهد بمخاطبة الغائب، وقد أنكر ثعلب هذه المقالة وقال: استعمال أحد اللفظين موضع الآخر يقلب المعنى، وإنما المراد هذا القرآن هو ذلك الذى كانوا يستفتحون به عليكم، وقال الكسائى: لما كان القول والرسالة من السماء،

ذلك إشارة إلى البعد^(١) المكاني كما هو أصل معناها ثم أورد^(٢) سنداً على هذا المعنى أن العرب تستعمل اللفظ موضع لفظ آخر كما في قوله تعالى «وجرين بهم» وكذلك باقي^(٣) ما ذكره ههنا حجج على ما ادعاه والله أعلم.

والكتاب والرسول في الأرض ، قيل ذلك يا محمد ، وقال القراء : هو كقولك للرجل وهو يحدثك : وذلك والله الحق ، فهو في اللفظ بمنزلة الغائب وليس بغائب ، واستشهد أبو عبيدة بقوله «حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم» الآية ، فلما جاز أن يخبر بضميرين مختلفين ضمير المخاطب للحاضر (*) وضمير الغيبة للغائب في قصة واحدة ، فكذلك يجوز أن يخبر عن ضمير القريب بضمير البعيد ، وهو صنيغ مشهور في كلام العرب يسميه أصحاب المعاني الالتفات ، وقال أيضاً : «لأريب فيه» لا شك فيه ، وقال في تفسير سورة أخرى : «تلك آيات» هذه آيات ، وقال في تفسير سورة أخرى «الآيات» الإعلام ، وهذا قد تقدم في تفسير سورة يونس التنبيه عليه ، وأما قوله «ومثله حتى إذا كنتم» فإرادته أنه نظير استعمال ذلك موضع هذا ، فلما ساغ استعمال ما هو للبعيد للقريب جاز استعمال ما هو للغائب للحاضر ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلاني : قال في المصابيح قوله «ذلك الكتاب» هذا القرآن يعني أن الإشارة إلى الكتاب المراد به القرآن وليس ببعيد فكان مقتضى الظاهر أن يشار إليه بهذا لكن أتى بذلك الذي يشار إلى البعيد لأن القصد فيه إلى تعظيم المشار إليه وبعد درجته ، اهـ . وفي تفسير الجلالين قوله «ذلك» أي هذا الكتاب ، والإشارة به للتعظيم ، اهـ .

(٢) وتقدم نحو ذلك في كلام الشيخ قدس سره في كتاب التفسير في تفسير سورة يونس .

(٣) يعني ما ذكره في الترجمة من الآيات ، وما سيأتي من قول أنس ، والأحاديث الآتية في الباب حجة على ما ادعاه البخاري أولاً وأشار بذلك إلى

(وليس أحد) يعني أن (١) تصرفهم إنما كان في بيان المعنى، وأما كلام الله تعالى فأكرم أن يغيره أحد ، والله تعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ،

ما أفاده الشيخ قدس سره في ترجمة الباب أولاً من غرض الترجمة من أن الله أفعالا في خلقه وللعباد أفعالا ، وقال الحافظ : قوله قال أنس هذا طرف من حديث وصله المؤلف في الجهاد ، وقال المعين في قصة بثر معونة : يعني في المغازي ، وقال الحافظ بعد حديث عائشة : من حدثك ؟ ، الحديث ، كل ما أنزل على الرسول ﷺ فله بالنسبة إليه طرفان : طرف الإخذ من جبريل عليه السلام وقد مضى في الباب السابق ، وطرف الأداء للامة وهو المسمى بالتبليغ ، وهو المقصود هنا ، وقال وهو بعد حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أى الذنب أكبر ، ومناسبتة للترجمة أن التبليغ على نوعين : أحدهما وهو الاصل أن يبلغه بعينه وهو خاص بما يتعبد بتلاوته وهو القرآن ، وثانيهما أن يبلغ ما يستنبط من أصول ما تقدم لإنزاله فينزل عليه موافقة فيما استنبطه إما بنصه وإما بما يدل على موافقته بطريق الاول إلى آخر ما بسطه .

(١) أعلم أولاً أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم على هذا القول باب قوله تعالى : بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ، وذكر في الحاشية عن الخبر الجارى : غرضه أن القرآن كان قبل النزول مسطوراً في اللوح ، اهـ . قلت : ولذا ذكر تفاسير الكتابة وغيرها ، وقال الحافظ : قال البخارى في خلق أفعال العباد بعد أن ذكر هذه الآية والذي بعدها : قد ذكر الله أن القرآن يحفظ ويستر ، والقرآن الموعى في القلوب المسطور في المصاحف المتلو بالالسنه كلام الله ليس بمخلوق ، وأما المداد والورق والجلد فإنه مخلوق ، اهـ . وقال الحافظ في : باب قول الله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً ، ومحصل ما نقل عن أهل الكلام في هذه المسألة خمسة أقوال ، الاول : قول المعتزلة إنه مخلوق . والثاني : قول الكلالية إنه قدم قائم بذات الرب ليس بحروف والاصوات . والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه . والثالث : قول السالمية إنه حروف واصوات قديمة الاعمين ، وهو عين

هذه الحروف المكتوبة والاصوات المسموعة . والرابع : قول الكرامية إنه محدث لا مخلوق . والخامس : إنه كلام الله غير مخلوق ، إنه لم يزل يتكلم إذا شاء . نص على ذلك أحمد في كتاب الرد على الجهمية ، وافترق أصحابه فرقتين ذكرهما الحافظ ، ثم قال : والذي استقر عليه قول الأشعرية أن القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالأسنة ، إلى آخر ما بسط . وتقدم شيء من ذلك في تقرير شيخ الهند في باب « يريدون أن يدلوا كلام الله ، وثانياً أن ما أفاده الشيخ قدس سره في شرح قول البخارى ليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله مبنى على أحد القولين المشهورين في مصداق التحريف من أهل الكتاب قال الحافظ قوله وليس أحد يزيل إلخ ، قال شيخنا ابن الملقن في شرحه : هذا الذى قاله أحد القولين في تفسير هذه الآية وهو مختاره أى البخارى ، وقد صرح كثير من أصحابنا بأن اليهود والنصارى بدلوا التوراة والإنجيل ، وفرعوا على ذلك جواز امتهان أوراقهما ، وهو يخالف ما قاله البخارى ههنا ، انتهى . وهو كالصرح في أن قوله « وليس أحد » إلى آخره من كلام البخارى ذيل به تفسير ابن عباس ، وهو يحتمل أن يكون بقية كلام ابن عباس في تفسير الآية ، وقال بعض شراح المتأخرين . اختلف في هذه المسألة على أقوال ، أحدها : أنها بدلت كلها وهو مقتضى القول المحكى بجواز الامتهان وهو إفراط ، وينبغى حمل إطلاق من أطلقه على الأكثر ، وإلا فبهي مكابرة ، والآيات والأخبار كثيرة في أنه بقى منها أشياء كثيرة لم تبدل كقصص الرجم وغيرها ، ثانياً : أن التبديل وقع ولكن في معظمها وأدلتها كثيرة وينبغى حمل الأول عليه ، ثالثاً : وقع في اليسير منها ومعظمها باق على حاله ، ونصره الشيخ تقى الدين ابن تيمية في كتابه [الرد الصحيح على من بدل دين المسيح] ، رابعاً : إنما وقع التبديل والتغيير في المعاني لافى الألفاظ ، وهو المذكور ههنا إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ أيضاً بعد ذكر الاختلاف في جواز النظر في كتبهم وكراهيته : والذي يظهر أن كراهية ذلك للتنزيه لا للتحريم ،

وقه الحمد على ما أولى فنعم ما أولى ونعم المولى ، وفق الله للإتمام سابع (١) عشر
جادى الثانية من شهر سنة ١٣١٣ هـ .

والأولى فى هذه المسألة التفرقة بين من لم يتمكن ويصر من الراضين فى الإيمان
فلا يجوز له النظر فى شيء من ذلك بخلاف الراضى فيجوز له ، ولا سيما عند
الاحتياج إلى الرد على المخالف يدل على ذلك نقل الأئمة قديماً وحديثاً من التوراة ،
وإلزامهم اليهود بالتصديق بمحمد ﷺ بما يستخرجونه من كتابهم ، ولولا اعتقادهم
جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه ، وأما الاستدلال بالتحريم بما ورد من
الغضب أى من غضبه ﷺ على عمر رضى الله تعالى عنه حين أتى بصحيفة من
التوراة وقرأها على النبي ﷺ ، فهو معترض بأنه قد يغضب من فعل المكروه
ومن فعل ما هو خلاف الأولى إذا صدر ممن لا يليق منه ذلك كغضبه من تطويل
معاذ صلاة الصبح بالقراءة ، اهـ . قلت : ونسبة صلاة الصبح إلى معاذ ليس
بصحيح ، لأن قصة معاذ فى صلاة العشاء وقصة الصبح لأبي رضى الله تعالى عنه ،
وقد غضب النبي ﷺ عليهما معاً .

(١) وقد وصلت هذه الحواشى إلى هذا الموضع بفضل الله تعالى وكرمه
ولطفه وإحسانه يوم الأربعاء فى الثالث والعشرين من شهر صفر المظفر سنة ثمان
وثمانين بعد الألف وثلاثمائة ، وقد بقيت فى البخارى ثلاثة أبواب لم يتعرض لها
الشيخ قدس سره ، لظهور مقاصدها مما أفاده من كتاب الرد إلى ههنا مراراً من
غرض الإمام البخارى بهذه التراجم وزدتها تكميلاً للفائدة وتسميماً للكتاب ،
وقضى الله لإتمامها وهو الموفق لما يحب ويرضى والميسر لكل عسير .

(باب قول الله : والله خلقكم وما تعملون ، إلخ)

قال الحافظ : قال الطبرى فى إعراب : ما ، وجهان ، فمن قال مصدرية قال :
المعنى والله خلقكم وخلق عملكم ، ومن قال موصولة قال خلقكم وخلق الذى تعملون
أى تعملون منه الأصنام وهو الخشب والحاس ، إلى آخر ما بسطه ، وفى الجمل عن

السمين : قوله « وما تعملون » ، في « ما » هذه أربعة أوجه : أحدها أنها بمعنى الذي أى خلقى الذى تصنعونه ، فالعمل ههنا التصوير والنحت ، والثانى أنها مصدرية ، أى خلقكم أعمالكم ، وجعلها الاشعرية دليلا على خلق أفعال العباد لله تعالى وهو الحق ، والثالث أنها استفهامية ، وهو استفهام توبيخ ، أى وأى شئ تعملون ، والرابع أنها نافية أى إن العمل فى الحقيقة ليس لكم فأنتم لا تعملون شيئا ، اه . وزاد الحافظ وجهاً خامساً أن تكون نكرة موصوفة وحكما حكم الموصولة ، اه . قال الحافظ : ذكر ابن بطلان عن المهلب أن غرض البخارى بهذه الترجمة لإثبات أن أفعال العباد وأقوالهم مخلوقة لله تعالى ، اه . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : قال الشمس الاصفهاني فى تفسير قوله : « وما تعملون » ، أى عملكم ، وفيه دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد حيث أثبت لهم عملاً فأبطلت هذه الآية مذهب القدرية والجبرية معاً ، اه . وقد عرفت فيما سبق أن هذا المعنى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره مراراً ، منها فى باب قوله تعالى « لا تنفع الشفاعة » ومنها فى باب قول النبي ﷺ « رجل آتاه الله القرآن » وأوضح منهما ما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية ، ولذا لم يعد الكلام على هذا الباب ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجع باب قول الله « والله خلقكم » ، إلخ أى الله خالق أعمال العباد ، والقراءة عمل من أعماله ، ويرد عليه « أحيوا ما خلقتم » ، فإنه يدل على أن الخلق ينسب إلى العباد ، والجواب أنه منسوب إليهم بمعنى غير منسوب إليهم بمعنى آخر ، ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « ما أنا حملتكم » ، وقوله فى الكهان : « ليسوا بشئ » ، اه .

قوله (ويقال للصوريين أحيوا ما خلقتم) قال الكرماني : فإن قلت : أسند الخلق إليهم فبعض الأشياء ليس بمخلوق لله ، قلت : هذا القول على سبيل الاستهزاء والتعجيز ، اه . قال الحافظ : قال الكرماني : - (أى بعد الحديث) - أسند الخلق إليهم صريحاً ، وهو خلاف الترجمة ، لكن المراد كسبهم ، فأطلق لفظ الخلق عليهم استهزاءً أو ضمن خلقتم معنى صورتم تشبيهاً بالخلق أو أطلق بناء على زعمهم فيه ، قال الحافظ : والذي يظهر أن مناسبة ذكر حديث المصورين لترجمة هذا الباب من

جهة أن من زعم أنه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الإنكار على هؤلاء المصورين ، فلما كان أمرهم بنفخ الروح فيما صوروه أمر تعجيز ، ونسبة الخلق إليهم إنما هو على سبيل التهكم والاستهزاء على فساد قول من نسب خلق فعله إليه استقلالاً والعلم عند الله ، قال : ثم قال الكرماني : هذه الأحاديث تدل على أن العمل منسوب إلى العبد لأن معنى الكسب اعتبار الجهتين ، فيستفاد المطلوب منها ، ولعل غرض البخارى فى تكثير هذا النوع فى الباب وغيره بيان جواز ما نقل عنه أنه قال لفظى بالقرآن مخلوق إن صح عنه ، قال الحافظ : قد صح عنه أنه تبرأ من هذا الإطلاق فقال كل من نقل عني أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب على ، وإنما قلت أفعال العباد مخلوقة ، أخرج ذلك غنجار فى ترجمة البخارى من تاريخ بخارى بسند صحيح إلى محمد بن نصر المروزي الإمام المشهور أنه سمع البخارى يقول ذلك ، ومن طريق أبي عمرو أحمد بن نصر النيسابورى الخفاف أنه سمع البخارى يقول ذلك ، اه . قلت : وقد أطلال الحافظ الكلام فى ذلك فى باب « ولا تجعلوا لله أنداداً » .

قوله (بين الله الخلق من الأمر) فى تقرير المسكى : قوله « والأمر » فلم أن الأمر أى الكلام غير الخلق رد على المعتزلة ، اه . قال الحافظ : و فرق بين الأمر بقوله « كن » وبين الخلق بقوله « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » ، فجعل الأمر غير الخلق وتسخيرها الذى يدل على خلقها إنما هو عن أمره ، ثم بين أن نطق الإنسان بالإيمان عمل من أعماله كما ذكر فى قصة عبد القيس حيث سألوا عن عمل يدخلهم الجنة فأمرهم بالإيمان ، وفسره بالشهادة وما ذكر معها ، ثم قال بعدما أطلال الكلام على تفسير الآية : قوله « إن ربكم الله » الآية المناسب منها لما تقدم قوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » فيصح به قوله « الله خالق كل شئ » . ولذلك عقبه بقوله : قال ابن عينة : بين الله الخلق من الأمر بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » وهذا الأثر وصله ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال : كنا عند سعيد بن ربيعة فقال « ألا له الخلق والأمر » فالخلق هو المخلوقات ،

والامر هو الكلام ، ومن طريق حماد بن نعيم سمعت سفيان بن عيينة وسئل عن القرآن مخلوق هو ؟ فقال : يقول الله تعالى ، ألا له الخلق والامر ، ألا ترى كيف فرق بين المخلوق والامر ، فالامر كلامه ، فلو كان كلامه مخلوقاً لم يفرق ، اهـ . قال صاحب الفيض : قد مر بعض الكلام في كتاب العلم ، والحاصل أنهم اختلفوا في تحديد عالم الامر والخلق ، قال الغزالي : إن فيه اصطلاحات عديدة ، فقول : ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق ، وما لا فهو عالم الامر ، وقال الشيخ المجدد السمرندي : إن الذي تحت العرش عالم الخلق وما فوقه فعالم الامر ، وقال الشيخ الأكبر : إن ما خلقه الله تعالى بلا واسطة أى بلفظ كن فهو عالم الامر ، وما خلق الشيء من الشيء أعنى بالواسطة كالإنسان من الطين فعالم الخلق ، فالروح من عالم الامر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر ، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الامر كالآلات الميكانيكية التي تتخذ من الحديد إذا تعلقت بها الكهربية تتحرك وتجرى ، فهذه أربعة فروق من نحو أربعة أوجه ، اهـ . والذي أشار به إلى كتاب العلم ذكره في باب « وما أوتيت من العلم إلا قليلاً » ، إذ قال : قوله « من أمر ربى » ، واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ فقول لا ، وقيل نعم ، ومنهم الغزالي ، وكذلك اختلف في تفسير عالم الامر والخلق فقول : إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الامر ، فإكان من عالم الامر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة . وقال المفسرون : الخلق عالم التكوين والامر عالم التشريع ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ ههنا : وقال بعضهم المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها ، وبالامر الآخرة وما فيها ، اهـ . وقال في تفسير قوله تعالى « قل الروح من أمر ربى » ، قيل : المراد بقوله « أمر ربى » كون الروح من عالم الامر الذى هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذى هو عالم الغيب والشهادة ، اهـ . وقال الصاوى تحت قوله « ألا له الخلق والامر » المراد بالخلق الإيجاد وبالامر التصرف فهو منفرد بالإيجاد والتصرف ، اهـ . وفي الجمل عن الغزالي : الخلق « هى المخلوقات والامر معناه التصرف في الكائنات » ، اهـ . الآية رد على من يقول للشمس

والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم ، اه . وبسط الملامة الشعراني في اليواقيت والجواهر في مسألة الروح ، وفيه قال الشيخ محي الدين في لواقح الانوار : إنما كانت الروح من أمر الله لأنها وجدت عن خطاب الحق تعالى بغير واسطة قال لها كوني فكانت كما قال في عيسى عليه الصلاة والسلام إنه روح الله لأنه وجد عن نفخ الحق تعالى كما يليق بجلاله من غير واسطة ، ومال الغزالي إلى أن عالم الامر هو عالم الغيب ، وعالم الخلق هو عالم الشهادة ، قال : والامر عندنا بخلاف ما قاله الغزالي لانا نقول كل ما أوجده الحق تعالى بلا واسطة فهو من عالم الامر ، وكل ما أوجده بواسطة فهو من عالم الخلق إلى آخر ما بسطه . وأجل الكلام على ذلك الشيخ التهانوي أيضاً في مسائل السلوك على هامش تفسيره ببيان القرآن فقيه عن روح المصافي . أخرج ابن أبي حاتم أن الخلق مادون العرش ، والامر ما فوق ذلك ، وشاع عند بعضهم إطلاق عالم الامر على عالم المجرّدات ، اه . قال الشيخ التهانوي : واتضح من هذا معنى قول الصوفية إن اللطائف من عالم الامر أي لأنها من المجرّدات ، ومعنى كونها فوق العرش كما في التفسير الثاني ليس معناه أن مكانها فوق العرش لأن التمكن من خواص الماديّات ، بل المراد أنها ليست بمكانية ، فعبّر عن كونها غير متمكنة بكونها فوق العرش لأن العرش أقصى الأمكنة فافهم ، اه . وذكر شيئاً من ذلك في رسالته في البوادر ، وما ذكر عن روح المعاني من قوله أخرج ابن أبي حاتم ذكره السيوطي في الدر عن ابن أبي حاتم عن سفيان بن عيينة قال : الخلق ما دون العرش ، والامر ما فوق ذلك ، وفيه أيضاً : أخرج ابن أبي حاتم والبيهقي في الاسماء والصفات عن سفيان بن عيينة قال : الخلق هو الخلق والامر هو الكلام ، اه . ولعلك قد عرفت من ذلك أن وجوه الفرق بين الخلق والامر ترتق إلى اثني عشرة أو أزيد ، والمحصل :

- ١ - الخلق هو المخلوقات والامر هو الكلام .
- ٢ - ما تدرّكه الحواس فهو عالم الخلق وما لا فهو عالم الامر .
- ٣ - ما تحت العرش عالم الخلق وما فوقه عالم الامر .

٤ - ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الامر وما خلق الشيء من الشيء فهو عالم الخلق .

- ٥ - نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الامر .
- ٦ - المشهور عالم الخلق والغائب عالم الامر .
- ٧ - الخلق عالم التكوين والامر عالم التشريع .
- ٨ - الخلق الدنيا وما فيها والامر الآخرة وما فيها .
- ٩ - عالم الامر هو عالم الملكوت وعالم الخلق هو عالم الغيب والشهادة .
- ١٠ - الخلق الإيجاد والامر التصرف .
- ١١ - الخلق المخلوقات والامر التصرف في الكائنات .
- ١٢ - ما ذكره الشيخ التهانوي من أن الامر عالم المجردات كما تقدم قريباً .

قوله (مرنا بجمل) في تقرير المكي بجمل أى بكليات ، اه . وكتب بعد ذلك في هذا التقرير : تمت حواشي البخاري ، قال الكرماني وتبعه التسطواني أى أمور كلية مجملة ، اه .

قوله : « ولكن الله حكم » فيه الترجمة ، قال العيني : مطابقة الحديث بالترجمة تؤخذ من قوله « ولكن الله حكم » حيث نسب الحل إلى الله تعالى ، اه . وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في كلام الشيخ قدس سره في كتاب الايمان والنذور في مسألة حلف النبي ﷺ وحته .

(قدم وفد عبد القيس) إلخ ، هذا هو الحديث المفصل الذي أشار إليه في الترجمة وقد تقدم البسط في أوائل كتاب الجمعة في أن لو وفد عبد القيس وفادتين : الأولى قبل الفتح والثانية بعده ، وهذا السؤال الوارد في الحديث كان في وفادتهم الأولى فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(باب قراءة الفاجر والمنافق)

غرض الترجمة ظاهر وهو أن التفاوت في قراءتهم باعتبار أفعالهم والمتلو

واحد لا تفاوت فيه ، قال الحافظ : قال الكرماني : المراد بالفاجر المنافق بقريئة جعله قسماً للنؤمن في الحديث يعني الأول ، ومقابله ، فمطف المنافق عليه في الترجمة من باب المطف التفسيرى ، وقوله « وتلاوتهم » مبتدأ ، وخبره لا يجاوز حناجرهم ، وإنما جمع الضمير لأنه حكاية عن لفظ الحديث ، قال : وزيد في بعضها وأصواتهم ، قال الحافظ : هي ثابتة في جميع ما وقفنا عليه من نسخ البخارى ، ووقع في رواية أبي ذر قراءة الفاجر أو المنافق بالشك ، وهو يؤيد تأويل الكرماني ويحتمل أن يكون للتويع ، والفاجر أعم من المنافق فيكون من عطف الخاص على العام ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى الرد على ما نقل عن محمد بن أسلم الطوسى كما حكاه عنه الحافظ في موضع آخر ، وتقدم مبسوطاً في مقدمة اللامع من أنه قال : الصوت من المصوت كلام الله ، وهي عبارة رديئة لم يرد ظاهراً إلى آخر ما تقدم في مقدمة اللامع في رد ما نقم على البخارى .

قوله : (لا ريح لها) وهكذا تقدم في باب « فضل القرآن على سائر الكلام » ، وهكذا في الإطعمة في باب ذكر الطعام ، ويخالف ذلك كله ما تقدم في « باب من رآه أبقراءة القرآن » ولفظه « ريحها مر » ، قال الحافظ فى « باب فضل القرآن على سائر الكلام » ، قوله « لا ريح لها » فى رواية شعبة و « ريحها مر » ، واستشكلت هذه الرواية من جهة أن المرارة من أوصاف الطعوم فكيف يوصف بها الريح ، وأجيب بأن ريحها لما كان كريهاً استعير له وصف المرارة ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب عنه أن بعض الأشياء يدرك طعمها فى الفم بالريح والشم كالأشياء الحامضة وذوى المرارة ، وهكذا يظهر حلاوة بعض الفواكه بالشم ، وهو مشاهد ، ثم قال الحافظ وأطلق الزركشى فهنا أن هذه الرواية وهم ، وأن الصواب ما فى رواية هذا الباب ولا ريح لها ، ثم قال فى كتاب الإطعمة لما جاء فيه ولا ريح لها ، هذا أصوب من رواية الترمذى طعمها مر وريحها مر ، ثم ذكر توجيهها وكأنه ما استحضر أنها فى هذا الكتاب وتكلم عليها فلذلك نسبها للترمذى ، اهـ . وقال العيني : أثبت الريح هناك ونفى . وهنا لأن المنفى الريح الطيبة بقريئة المقام والمثبت المر ، اهـ .

وقال الكرماني : فإن قلت قال في آخر فضائل القرآن كالحظلة طعمها مر وريحها مر ، وجهنا قال ولا ريح لها ، قلت : المقصود منهما واحد ، وذلك هو بيان عدم النفع لاله ولا لغيره ، وربما كان مضراً ، فعناه لا ريح لها نافعة ، اهـ .

قوله (فيقرقوها) اختلف في هذا الحديث في موضعين الأول في لفظ يقرقوها في حديث الباب بالقافين والرائين ، وتقدم في بدء الخلق في باب صفة إبليس وجنوده ، بلفظ وقرها بقاف وشدة راء ، وتقدم البسط في هامشه في هذا الاختلاف ، ومعناه واختلفوا في معنى اللفظ الثاني على قولين أحدهما يقرها أي يصبها ، تقول : قررت على رأسه دلوأ إذا صببته ، والثاني يقرها يصوتها ، يقال : قر الطائر إذا صوت ، وفسروا اللفظ الأول بقولهم يقرقوها أي يرددوها ، يقال : قرقرت الدجاجة قرقرة إذا رددت صوتها ، وكتب الشيخ هناك قوله د في آذان الكهان ، تشبيه لهيئة إدخال المخبر فاه في أذن المخبر بهيئة اتصال فم القارورة بـم الأخرى حين يلتقي مافي الأولى منهما في الثانية اهـ . وبسط في هامشه توضيح ذلك وفسر الشيخ قدس سره بذلك لأن لفظ الحديث هناك د كما قر القارورة ، وكتب الشيخ قدس سره في كتاب الأدب في د باب قول الرجل للشيء ليس بشيء ، قوله د قر الدجاجة ، أي كما يقر الدجاجة النطفة في فرج امرأته ، اهـ . وفسر الشيخ قدس سره بذلك لمناسبة هذا المعنى باللفظ الوارد هناك وبسط في هامشه تأييد هذا المعنى من اللغة وإن لم يفسر بذلك المعنى أحد من شراح البخاري ، والموضع الثاني اختلفوا في لفظ الدجاجة والزجاجة وبسط في هامش اللامع في د باب صفة إبليس ، اختلفا المحدثين في تصحيح أحد اللفظين وتصحيحه ، فأنكر الدارقطني لفظ الزجاجة بالزاي المعجمة وعدها من التصحيف ، وقال التوربشقي : الرواية بالزاي أحوط ، وتعقبه الطيبي كما تقدم هناك ، وقال في آخره : وقال ذكر الدجاجة ههنا أنسب ، اهـ . مافي هوامش اللامع وفي هامش البخاري عن التوشيح : قوله الزجاجة بالزاي المعجمة أنكرها الدارقطني وعدها من التصحيف ، وادعى غيره أن الدال تصحيف ، وقال ابن حجر : الصواب خلاف قولها وأن الروایتين صحيحتان ، اهـ .

ثم اختلفوا فى مناسبة الحديث بالترجمة، قال الحافظ : ومناسبة الحديث للترجمة تعرض له ابن بطل والحصه الكرماني فقال : مشابهة الكاهن بالمناق من جهة أنه لا ينتفع بالكلمة الصادقة لقلبة الكذب عليه ولفساد حاله ، كما أن المناق لا ينتفع بقراءته لفساد عقيدته ، قال الحافظ : والذي يظهر لى من مراد البخارى أن تلفظ المناق بالقرآن كما يتلفظ به المؤمن فتختلف تلاوتهما والمتلو واحد ، فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع فيه تخالف ، وكذلك الكاهن فى تلفظه بالكلمة من الوحي التى يخبره بها الجنى مما يختطفه من الملك تلفظه بها ، وتلفظ الجنى مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا ، اهـ . وفى تقرير شيخ الهند : قوله ويختطفها الجن ، إلخ ، قال مولانا سله الله تعالى : هذا موضع الترجمة ، والمقصود أن الجن والبر والفاجر وكل من يقرأ لا يختلف القرآن بقراءتهم بل هو واحد قديم ، لكن القراءة لكونها فعل العبد حادثة ، وقال المحشون رحمهم الله تعالى : إن موضع الترجمة قراءة الكهان وهو بعيد ، اهـ . وإلى هنا تم تقرير شيخ الهند نور الله مرقده .

قوله : (لا يجاوزون تراقيهم) قال الحافظ : جمع ترقوة بفتح أوله وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو وهى العظم الذى بين نقرة النحر والعائق ، وذكره فى الترجمة بلفظ حناجرهم ، وهى جمع خنجر ، وهى الحلقوم ، اهـ . وتقدم فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه قريباً فى باب : تخرج الملائكة ، معنى قوله : لا يجاوز حناجرهم ، وقوله : سيامم التحليق ، كتب فى تقرير المحكى : أى بأن التحليق كان واجباً عندهم ، اهـ . قال الكرماني : قوله : د سيا ، بكسر المهملة مقصوراً معدوداً العلامة ، والتحليق إزالة الشعر ، فإن قلت : يلزم من وجود العلامة وجود ذى العلامة فكل مخلوق الرأس منهم لكنه خلاف الإجماع ، قلت : كان فى عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لا يخلقون رؤوسهم إلا فى النسك أو الحاجة ونحوها ، وأما هؤلاء فقد جعلوا الخلق شعارهم بجميع أعيانهم فى جميع أزمانهم ، ويحتمل أن يراد به خلق الرأس واللحية وجميع شغورهم ، وأن يراد الإفراط فى القتل أو فى مخالفة الدين ، وتعقب الحافظ كلام الكرماني فقال : الأول باطل لأنه لم يقع من

الخوارج ، والثاني محتمل لكن طرق الحديث المتكاثرة كالصريحة في إرادة خلق الرأس ، والثالث كالثاني والله اعلم ، اه . قلت : ولكون التحليق شعارهم استدل الموفق على إحدى روايتي أحمد أن التحليق مكروه ، والاخرى عنه لا يكره لكن تركه أفضل ، وقال ابن عبد البر : قد أجمع الناس على إباحته وكفى به حجة ، اه . قاله البجيرمي : قال ابن القيم لم يحلق عليه الصلاة والسلام رأسه إلا أربع مرات ، اه . وقال في الهدى ولم يحفظ عنه ﷺ حلقه إلا في نسك ، اه . وما استدل الطيبي من قول علي رضي الله عنه : ومن ثم عادت رأسي على سنية دوام الحلق ، تعقب عليه القاري وابن حجر المكي كما بسط في البذل ، وقال ابن عابدين : وفي الروضة السنة في شعر الرأس إما الفرق أو الحلق ، وذكر الطحاوي أن الحلق سنة ، ونسب ذلك إلى العلماء الثلاثة ، اه . وقال ابن تيمية في فتاواه : حلق الرأس على أربعة أنواع : أحدها : حلقه في الحج والعمرة . والثاني : للحاجة ، وهما جائزان بالكتاب والسنة والإجماع . والثالث : حلقه على وجه التعبد والتدين والتزهّد من غير حج ولا عمرة وهذا بدعة لم يأمر الله بها ورسوله ولا فعلها أحد من الصحابة والتابعين ولا شيوخ المسلمين المشهورين بالزهد . والرابع : أن يحلق في غير النسك بغير حاجة ولا على وجه التقرب والتدين فهذا فيه قولان للعلماء ، وهما روايتان عن أحمد ، إحداهما أنه مكروه وهو مذهب مالك وغيره ، والثانية أنه مباح وهو المعروف عند أصحاب أبي حنيفة والشافعي ، انتهى مختصراً . ثم قال الكرماني : فإن قلت تقدم في كتاب استتابة المرتدين في حقهم ، ويتجارى أى يشك في الفوقه هل علق بها شيء من الدم ، فأيمانهم مشكوك فيه ، وههنا قال : يبرقون من الدين ثم لا يعودون أبداً ، قلت يحتمل أن يراد بهم الخوارج على الإمام ، وهؤلاء الخارجون على الإيمان ، وعلى الأول الدين هو طاعة الإمام ، وعلى الثاني هو الإسلام . قال المهلب يمكن أن يكون هذا الحديث في قوم قد عرفهم ﷺ بالوحي أنهم يموتون قبل التوبة ، وقد خرجوا بيدعتهم وسوء تأويلهم إلى الكفر ، وأما الذين قبلهم على رضي الله تعالى عنه — يعني الخوارج — فربما يؤدى تأويلهم إلى الكفر وربما لا يؤدى إليه ، انتهى . ثم قال الحافظ : وقع لابن بطال في وصف الخوارج خبط

أردت التنبيه عليه لئلا يفتر به ، وذلك أنه قال يمكن أن يكون هذا الحديث في قوم عرفهم النبي ﷺ بالوحى أنهم خرجوا يدعيتهم عن الإسلام إلى الكفر وهم الذين قتلهم على بالنهروان حين قالوا إنك ربنا فاعتناظ عليهم وأمر بهم فغرقوا بالنار ، فزادهم ذلك فتنة وقالوا الآن نيقنا أنك ربنا ، إذ لا يعذب بالنار إلا الله ، انتهى .

قال الحافظ : وقد تقدمت هذه القصة لعل رضى الله عنه في القين وليست للخوارج وإنما هي للزنادقة كما وقع مصرحاً به في بعض طرقه ، ووقع في شرح الوجيز للرافعي عند ذكر الخوارج قال : هم فرقة من المبتدعة خرجوا على علي رضي الله عنه حيث اعتقدوا أنه يعرف قتلة عثمان ويقرر عليهم ولا يقتص منهم لرضاء بقتله ومواطأته لإيهم ، ويعتقدون أن من أتى كبيرة فقد كفر واستحق الخلود في النار ، ويطعنون لذلك في الآئمة ، انتهى . وليس الوصف الأول في كلامه وصف الخوارج المبتدعة وإنما هو وصف التواصب أتباع معاوية بصفين ، وأما الخوارج فن معتقدون تكفير عثمان وأنه قتل بحق ، ولم يزالوا مع علي رضي الله عنه حتى وقع التحكيم بصفين فأنكروا التحكيم وخرجوا على علي رضي الله عنه وكفروه ، وقد تقدم القول فيهم مبسوطاً في كتاب الفتن ، اهـ .

(باب قوله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيامة)

قال صاحب الفيض : يريد أن أفعالنا متميزة من القرآن غاية التميز حتى أن أفعالهم ينصب لها الميزان ، وأما القرآن فن يزعم أنه يوضع له الميزان فافترقا من كل وجه ، انتهى . والظاهر أن هذا الباب رد على المعتزلة حيث أنكروا الميزان ، قال الحافظ : قال أبو إسحاق الزجاج : أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة ، وأن الميزان له لسان وكفتان ويميل بالأعمال ، وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل ، غالفوا الكتاب والسنة لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين ، وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء كما روي عن مجاهد ، والراجح ما ذهب إليه الجمهور ، وأخرج أبو القاسم اللالكائي

في السنة عن سليمان قال : يوضع الميزان وله كفتان لو وضع في إحداهما السماوات والأرض ومن فيهن لو سمعته ، وعن الحسن قال : له لسان وكفتان ، انتهى مختصراً . وذكر السيوطي في معناه عدة آثار في كفتي الميزان ولسانه ، وفي شرح المواقف المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والخوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأئمة ، والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها مع إخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ، ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى : والوزن يومئذ الحق ، إلى أن قال : وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بثبوته ، وقالوا : يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على هذه المباحث صاحب البواقيت والجواهر في المبحث الثامن والستين في بيان أن الخوض والصراط والميزان حق فارجع إليه لو شئت التفصيل . وفي شرح العقائد النسفية : الوزن حق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وأنكرته المعتزلة ، اهـ مختصراً . وفي هامشه : قالوا المراد بالوزن في الآية هو العدل ، وأن ميزان الألوان هو البصر ، وميزان الأصوات هو السمع ، وميزان المقولات هو العقل ، فلذا ذكر بلفظ الجمع ، انتهى . ثم اختلف في لفظ الموازين هل هو جمع موزون أو جمع ميزان كما في الجمل ؟ وعلى الثاني اختلف في وجه الجمع ، وقد عرفت ما قالته المعتزلة في وجه الجمع أن ميزان الألوان البصر ونحو ذلك ، ولذا ذكر بلفظ الجمع ، وفي هامش شرح العقائد أيضاً المشهور أن الميزان واحد ، وأجيب عنه بأن الجمع للتعظيم ، وقيل لكل مكلف ميزان ، والظاهر أن يعتبر تعدده باعتبار الأشخاص وإن اتحد ذاته ، انتهى . قال الحافظ : واختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد أن لكل شخص ميزانا ، أو لكل عمل ميزان ، فيكون الجمع حقيقة أو ليس هناك إلا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الأعمال أو الأشخاص ؟ ويدل على تعدد الأعمال قوله تعالى : ومن خفت موازينه ، ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله

تعالى : « كذبت قوم نوح المرسلين ، مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحدا ، والذي يرجح أنه ميزان واحد ولا بشكل لكثرة من يوزن عمله لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا ، انتهى . قلت : ومال الرازي في تفسيره الكبير إلى تعدد الميزان إذ قال : الأظهر لإثبات موازين في يوم القيامة لا ميزان واحد لورود صيغة الجمع في الآيات ، فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر ، وقال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا لوجهين : الأول أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد ، والثاني أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان ، وأراد بالموازين الأعمال الموزونة إلى آخر ما ذكره من ترجيح ما اختاره ، وقال القسطلاني : الموازين جمع ميزان ، وجاء ذكرها في القرآن بلفظ الجمع ، وفي السنة به وبالأفراد ، فحوز بعضهم لما أشكل عليه الجمع في الآية أن يكون ثمة موازين للعامل الواحد يوزن بكل ميزان منها صنف واحد من أعماله ، والذي عليه الأكثر أن ميزان واحد عبر عنه بلفظ الجمع للتفخيم إلى آخره ، ثم قال النكرمانى : قال أهل السنة : الميزان جسم محسوس ذو لسان وكفتين ، والله تعالى يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة أو توزن مصفوا ، وقيل : هو ميزان كيزان الشعر وفائدته إظهار العدل والمبالغة في الإنصاف والإلزام قطعاً لأعداء العباد ، انتهى . وتقدم قريباً عن شرح العقائد أن العقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وفي الجمل هو جسم مخصوص له لسان وكفتان وعمود كل كفة قدر ما بين المشرق والمغرب ، ومكانه بين الجنة والنار ، كفته اليمنى للحسنات عن يمين العرش وكفته اليسرى للسيئات عن يساره ، يأخذ جبريل بعدوده ناظراً إلى لسانه ، وميكائيل أمين عليه ، يحضره الجن والإنس ووقته بعد الحساب ، وأما ماهية جرمه من أى الجواهر وأنه موجود الآن أو سيوجد فتمسك عن تعيينه ، اهـ .

وقوله : (القسط) اختلف في معناه كما سيأتى مفصلاً ، والمراد في الآية العدل ، ففي الجلالين : قوله « ونضع الموازين القسط » ذوات العدل ، قال صاحب الجمل : أى نقيم الموازين العادلة ، وأفرد القسط لأنه مصدر وصف به مبالغة ، وجعله

الشارح على حذف مضاف ، انتهى . قال الكرماني : القسط مصدر يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع ، أى الموازين العادلات ، اهـ . قال الحافظ : والقسط العدل ، وهو نعت الموازين وإن كان مفرداً ، وهى جمع لأنها مصدر ، وقيل معناه ذات القسط ، وقيل هو مفعول من أجله أى لأجل القسط ، واللام فى قوله « ليوم القيامة » للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هى بمعنى فى ، وقيل للتوقيت ، انتهى مختصراً .

وقوله : (وإن أعمال بنى آدم توزن) وأشار بذلك الإمام البخارى إلى اختيار أحد القولين المشهورين فى أن الموزون الأعمال أو الصحف ، واختار الإمام البخارى الأول كما صرح به ههنا فى الترجمة ، واستدل عليه بالحديث الوارد فى الباب ، قال صاحب الجلائين : قوله « والوزن للأعمال أو لصفائفها » قال صاحب الجمل : هذان قولان وبقي ثالث ، وهو أن الموزون هو نفس الأشخاص العاملين ، وعبارة الخازن : ثم اختلف العلماء فى كيفية الوزن فقال بعضهم : توزن صفائف الأعمال ، وقال ابن عباس : يؤقن بالأعمال الحسنة على صورة حسنة وبالأعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع فى الميزان ، فعلى قول ابن عباس إن الأعمال تصور صوراً وتوضع تلك الصور فى الميزان فيخلق الله فى تلك الصور ثقلاً وخفة ، ونقل البغوى عن بعضهم أنها توزن الأشخاص ، واستدل بذلك بما روى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال : « إنه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله تعالى جناح بعوضة ، أخرجاه فى الصحيحين » ، وهذا الحديث ليس فيه دليل على ما ذكر من وزن الأشخاص فى الميزان ، لأن المراد بقوله « لا يزن عند الله جناح بعوضة » مقداره وجرمته لا وزن جسده ولحمه ، والصحيح قول من قال : إن الصفائف توزن أو نفس الأعمال تتجسد وتوزن ، انتهى . قال الحافظ : قال الطيبي : قيل إنها توزن الصحف ، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة ، والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذ تتجسد أو تجعل فى أجسام فتصير أعمال الطامعين فى صورة حسنة وأعمال المسيئين فى صورة قبيحة ، ثم توزن ، ورجح

القرطبي أن الذي يوزن الصحائف ، ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : توزن صحائف الأعمال ، قال : فإذا ثبت هذا فالصنف أجسام فيرتفع الإشكال ، ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه ، والحاكم وصححه ، قال الحافظ : والصحيح أن الأعمال هي التي توزن ، وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن ، انتهى . قلت : ويؤيد القول الثالث في الموزون ما في الجبل : وقد يوزن المبد نفسه كما ورد عن النبي ﷺ « لرجل عبد الله بن مسعود في الميزان أثقل من جبل أحد ، ومن مات له ولد يجعل ذلك الولد في الميزان ، وكفتيه ثقلا وخفة مثلهما في الدنيا ، انتهى . قلت : وحديث رجل ابن مسعود أخرجه أحد بسند حسن عن علي كما في الإصابة ، ويؤيد القول الثاني في الموزون ما في التفسير الكبير ، وسئل رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال « الصنف » وهذا القول مذهب عامة المفسرين ، انتهى . وقال الحافظ ابن كثير : قد يمكن الجمع بين هذه الآثار بأن يكون ذلك كله صحيحاً ، فتارة توزن الأعمال وتارة توزن محالها وتارة يوزن فاعلها ، اهـ .

ثم قال الحافظ : قوله « وأن أعمال بني آدم إلخ » ، وظاهره التعميم لكن خص منه طائفتان فمن الكفار من لا ذنب له إلا الكفر ولم يعمل حسنة ، فإنه يقع في النار من غير حساب ولا ميزان ، ومن المؤمنين من لا سيئة له وله حسنات كثيرة زائدة على محض الإيمان فهذا يدخل الجنة بغير حساب كما في قصة السبعين ألفاً ومن شاء الله أن يلحقه بهم ، وهم الذين يبرون على الصراط كالبرق الخاطف وكالريح وكأجاويد الخيل ، ومن عدا هذين من الكفار والمؤمنين يحاسبون وتعرض أعمالهم على الموازين ، اهـ . قال صاحب الجبل : ولا يكون الوزن في حق كل أحد لأن من لا حساب عليه لا يوزن له كالأنبياء والملائكة ، والوزن يكون للمكلفين من الجن والإنس ، اهـ . قال الحافظ : ويدل على محاسبة الكفار ووزن أعمالهم قوله تعالى : فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين

خسروا أنفسهم ، إلى قوله « ألم تكن آياتي تأتي عليكم فكتمت بها تكذبون ، وتقل القرطبي عن بعض العلماء أنه قال : الكافر لا ثواب له وعمله مقابل بالعذاب ، فلا حسنة له توزن في موازين القيامة ، ومن لا حسنة له فهو في النار . واستدل بقوله تعالى « فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً » وبحديث أبي هريرة وهو في الصحيح في الكافر لا يزن عند الله جناح بعوضة ، وتعقب بأنه مجاز عن حقارة قدره ولا يلزم منه عدم الوزن ، وحكى القرطبي في صفة وزن عمل الكافر وجهين ، أحدهما : أن كفره يوضع في الكفة ولا يجد له حسنة يضمنها في الأخرى فتطيش التي لا شيء فيها قال : وهذا ظاهر الآية لأنه وصف الميزان في الحفة لا الموزون ، ثانيهما : قد يقع منه الصق والبر والصلة وسائر أنواع الخير المسالية مما لو فعلها المسلم لكانت له حسنات ، فن كانت له حسنات جمعت ووضعت ، غير أن الكفر إذا قابلهما رجح بها ، قال الحافظ : ويحتمل أن يجازى بها عما يقع منه من ظلم العباد مثلاً فإن استوت عذب بكفره مثلاً فقط ، وإلا زيد عذابه بكفره أو خفف عنه كافي قصة أبي طالب ، اهـ . وقال صاحب الجمل : وفي تذكرة القرطبي قال علماؤنا الناس في الآخرة ثلاث طبقات ، متقون لا كبائر لهم ، ومخلطون وهم الذين يوافقون بالفواحش والكبائر ، والثالث : الكفار . فأما المتقون فإن حسناتهم توضع في الكفة النيرة وصغارهم إن كانت لهم في الكفة الأخرى فلا يجعل الله لتلك الصغار وزناً وتقل الكفة النيرة حتى لا تبرج وترفع المظلة ارتفاع الفارغ الخالي ، وتكفر صغارهم باجتماعهم الكبائر ويؤمر بهم إلى الجنة ويثاب كل واحد منهم بقدر حسناته ، وأما الكافر فإنه يوضع كفره في الكفة المظلة ولا توجد له حسنة توضع في الكفة الأخرى فتبقى فارغة لانفراغها وخلوها عن الخير فيأمر الله تعالى بهم إلى النار ، ويعذب كل واحد منهم بقدر آثامهم ، وهذان الصنفان هما المذكوران في القرآن لأن الله تعالى لم يذكر إلا من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه ، وقطع لمن ثقلت موازينه بالفلاح والعيشة الراضية ، ولمن خفت موازينه بالخلود في النار بعد أن وصفه بالكفر ، وأما الذين خلطوا فيبينهم النبي ﷺ لحسناتهم توضع في الكفة

الثيرة وسيئاتهم في الكفة المظلة ، فيكون لكبارهم ثقل فإن كانت الحسنات أثقل
 ولو بصوابة دخل الجنة ، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصوابة دخل النار ، إلا أن
 يغفر الله ، وإن تساوى كان من أصحاب الاعراف ، هذا إن كانت الكبائر فيما بينه
 وبين الله ، وأما إن كان عليه تبعات وكانت له حسنات كثيرة جداً فإنه يؤخذ من حسناته
 فيرد على المظلوم ، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم
 من أوزار من ظله ، ثم يعذب على الجميع ، هذا ما تقتضيه الاخبار ، انتهى . قلت :
 وما ذكره من عدم ذكر القسم الثالث في القرآن فهو باعتبار الميزان وإلا فقد قال
 عز اسمه : « وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن
 يتوب عليهم إن الله غفور رحيم » ، وقال عز اسمه : « ثم أورثنا الكتاب الذين
 اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله
 ذلك هو الفضل الكبير » ، فهؤلاء الاصناف الثلاثة فكلهم مؤمنون ، فالظاهر أنهم
 داخلون فيمن ثقلت موازينه ويدخلون الجنة ولو بعد تعذيب يسير ، وكتب الشيخ
 قدس سره في الكوكب الدرري في « باب عذاب القبر » من كتاب الجنائز ، وليس
 في شيء من الروايات تصريح بقصة العصاة ماذا يصيرون إليه ، وإنما المذكور
 حال المؤمن والكافر ، ولعلمهم ترك ذلك في « القاسية » ، فإن الإسلام يعلم والمعاصي
 تكفر بشيء من السكرات وأحوال الشرب وغير ذلك ، اهـ . ويؤيد ذلك حديث
 البطاقة وفي آخره « فلا تثقل اسم الله شيء » ، فالظاهر أن العصاة داخلون فيمن
 ثقلت موازينه وفي من يعطون صحائفهم في أيماهم ، وبعد ذلك إذا يمرون على
 الصراط فمنهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو كما تقدم في البخاري . وفي المشكاة
 برواية الشيخين عن أبي سعيد الخدري ثم يضرب الجسر على جهنم وتعمل الشفاعة
 فيمر المؤمنون كطرف العين كالبرق كالريح كالطير وكأجاويد الخيل والركاب ،
 فجاج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم ، وتقدم قريباً في باب قوله
 تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، إلخ ، من حديث أبي هريرة « ويضرب الصراط
 بين ظهري جهنم » ، وفي جهنم كلاليب تخطف الناس بأعمالهم فمنهم المؤمن بقى بعمله
 والموبق بعمله ومنهم المخردل أو المجازي أو نحوه ، وسيأتي ما اخترته في كلام القرطبي

أنه ذهب إليه قوم ، كما سيأتي عن نفع قوت المفتدى ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب في حديث البطاقة : الظاهر أن هذا الرجل كان مسلماً ولم يعمل في عمره حسنة قط ، ومات على غير توبة ، وما قالوا إنه كان كافراً فأسلم فيرده عرض السجلات مع أن الإيمان يمحو ما كان في الكفر ، وكذلك ما قالوا إنه كلفه قالها عند الموت يرده أنه لاحسنة عنده ، مع أنه لو كان كذلك لكان له كلمة أخرى التي آمن بقولها ، اه . وقال صاحب الجمل في تفسير سورة الانشقاق : قوله . وأما من أوتي كتابه وراء ظهره ، لا يتأني هذا ما تقدم في سورة الحاقة : . وأما من أوتي كتابه بشماله ، لإمكان الجمع بينهما بأن يجعل يسراه وراء ظهره بأن تطلع يده اليسرى من موضعه فتجعل وراء ظهره ، وقيل : يحتمل أن يكون بعضهم يعطى كتابه بشماله ، وبعضهم من وراء ظهره ، ثم إن هذا إذا كان في الكفرة وما قبله في المؤمنين المتقين فلا تعرض هنا للمصاة كما ذهب إليه أبو حيان ، وقيل إنه لا بعد في إدخالهم في أهل اليمين : إما لأنهم يعطون كتبهم باليمين بعد الخروج من النار أو قبله فرقاً بينهم وبين الكفرة كما قيل ، انتهى مختصراً . وكتب شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي في هذه السورة : وآتيه بعض علماء در تفسير ذكر كرده اندك مردم در آن روز سه قسم خواهند شد اهل نجات را نامہ اعمال آنہاں در دست راست خواهند داد و اهل ہلاک ابدی را در دست جب و اهل عذاب را کہ بعد از عذاب باز نجات خواهند یافت در دست راست از طرف پشت خواهند داد یا اهل ہلاک ابدی را در دست جب از بس پشت و اهل نجات بعد از عذاب را در دست جب از طرف مقابل بس مطابق بیان قرآن و احادیث نیست احتمال محض است زیرا کہ در حق اهل شمال و اهل ظهر مرد و عیدی کہ امده است ، قریب ہمد یکر است دلالت بر خلاص و نجات ندارد و مع هذا در بعض احادیث تصریح بر کیفیہ دادن نامہا بہمی روش مرویست کہ مذکور شد ، واللہ اعلم ، انتهى بلفظه .

ثم اختلفوا في أنه هل يوزن الإيمان أم لا ؟ وذكر السيوطي في الحاوي منظوماً بسيطاً في السؤال والجواب عن ذلك ، وحاصل الجواب أن الحكيم الترمذي

صرح فى نوادره وعنه أخذ القرطبي فى تذكرته : أن الوزن يختص بالأعمال : والإيمان لا يوزن لأنه لا بد للوزن من وجود ما يقابله ، ومقابل الإيمان ليس إلا الكفر ، والإيمان لا يجتمع مع الكفر أصلاً ، فلا ضده يوزن بمقابله ، وأما ما ورد فى حديث البطاقة فالمراد به ذكر هذه الكلمة بعد الإيمان ، وهو من أعظم الحسنات فتوزن مع الحسنات ، انتهى ملخصاً . وقال الدمى فى نفع قوت المفتنى فى حديث البطاقة : قال القرطبي بتذكرته : ليست هذه شهادة التوحيد ، إذ من شأن الميزان أن يوضع بكفته شئ وبالأخرى ضده ، فتوضع الحسنات بكفة ، والسيئات بكفة ، فهذا لا يستحيل إذ العبد قد يأتى بهما معاً ، ويستحيل أن يأتى واحد بكفر وإيمان حتى يوضع كل بكفة كما يستحيل وضع شهادة التوحيد بالميزان ، وأما بعدما آمن العبد فالنطق بلا إله إلا الله حسنة توضع به مع كل حسناته : قاله الأرمذى الحكيم بنوادره ، وقال غيره : إن النطق منه بها زيادة ذكر على حسن منه ويكون طاعة مقبولة قالها بخطوة وخفية من الخلق فتكون له عنده تعالى يوردها له بذلك اليوم ، فيعظم قدرها ويحمل موضعها ، وترجع بخطأ ياء وإن كثرت ، وبدنوبه وإن عظمت ، والله الفضل على عباده ويتفضل بما شاء على من يشاء ، وقال القرطبي : ويدل على هذا قوله (*) فيقول : بل إن لك عندنا حسنة ، لا إيماناً ، وسئل عليه السلام عن لا إله إلا الله أمن الحسنات هى ؟ قال : هى أعظم الحسنات ، أو هذه آخر كلامه بالدنيا ، فآخر من كان آخر كلامه لا إله إلا الله وجبت له الجنة ، أو هذه الشهادة هى شهادة الإيمان فتكون بكل مؤمن ، فكل مؤمن ترجح حسناته ويوزن إيمانه كما توزن حسناته وإيمانه يرجح بسيئاته كما بهذا الحديث ويدخله النار بعده فيطهره من ذنوبه فيدخله الجنة بعده ، فهذا مذهب قوم يقولون : إن كل مؤمن يعطى كتابه يمينه وكل مؤمن يثقل ميزانه فيتأولون قوله تعالى : فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، أى التاجون من الخلود وقوله : فى عيشة راضية ، أى

(*) أى فى حديث البطاقة واستعمال الباء موضع كلة فى معروف فى كلام الدمى ١٢٠

يوماً ما وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»
أى ولو أصابه من النار ما أصابه ، قال القرطبي : فهذا تأويل به نظر يحتاج لدليل
من خارج ينص عليه ، والذي دلت عليه الآية والأخبار أن من ثقلت موازينه فقد
نجا وسلم وبالجنة أيقن ، وعلم لأنه يدخل النار بعده ، اهـ .

وقوله : (القسطاس) أى الوارد فى قوله عز اسمه فى بنى اسرائيل والشعراء
«وزنوا بالقسطاس المستقيم» قال صاحب الجبل فى بنى اسرائيل ، قرأ حمزة والسكاسى
وحفص بكسر القاف ههنا وفى الشعراء ، اهـ . قال الحافظ : قال صاحب المشارق
القسطاس أعدل الموازين ، اهـ .

قوله (العدل بالرومية) قال صاحب الجبل : هوروى عرب ، ولا يقدح ذلك
فى حرية القرآن ، لأن العجمى إذا استعملته العرب وأجرته بحرى كلامهم فى
الإعراب والتعريف والتذكير ونحوها صار عربياً ، اهـ . قال القسطلانى : قوله
بالرومية أى بلفظ أهل الروم ، ففيه وقوع العرب فى القرآن ، وأما قوله تعالى «قرآنا
عربياً» فلا ينافيه ألفاظ نادرة ، أو هو من توافق اللغتين لقوله تعالى «إنا أنزلناه
قرآنا عربياً» ، وليس بشئ لأن المعنى أنه عربى الأسلوب والنظم ، ولو سلنا باعتبار
الاعم الأغلب ، ولم يشترط فى الكلام العربى أن تكون كل كلمة منه عربية ، ولا يجوز
اشتغال القرآن على كلمة غير فصيحة ، وقيل يجوز ، ورده المولى سعد الدين التفتازانى
بأن ذلك يقيود إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اهـ .
وقال الكرماني : قوله العدل بلفظ أهل الروم ، فإن قلت «إنا أنزلناه قرآنا عربياً»
يمنع ذلك ، قلت . وضع العرب فيها وافق لغتهم أى هو من باب توافق الوضعين ،
والأصوليين فى أمثاله مباحث ، اهـ . ونبع العيني الكرماني فى كونه من توافق
اللغتين ، وبسط الكلام على المسألة السيوطى فى الإتيان وقال : قد أفردت فى ذلك
كتاباً سميت «المهذب فيما وقع فى القرآن من العرب» ، وجملته : اختلف الأئمة فى
وقوع العرب فى القرآن ، فالأكثر ومنهم الإمام الشافعى وابن جرير وأبو عبيدة
والقاسمى أبو بكر وابن فارس على عدم وقوعه فيه . بقوله تعالى «قرآنا عربياً»

وغير ذلك من الآيات ، وقد شدد الشافعى التكثير على القائل بذلك ، وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ، وقال ابن جرير : ما ورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية وغيرها إنما اتفق فيها توارد اللغات ، وقيل لما تصرف العرب العاربة في الألفاظ الغير العربية واستعملتها جرى مجرى الفصح ، وقيل كلها عربية ، ولكن خفي بعض الألفاظ لاتساع لغة العرب كما خفي على ابن عباس معنى فاطر و فاتح ، وذهب آخرون إلى وقوعه فيه ، وأجابوا عن قوله تعالى « قرآناً عربياً » بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربياً ، قال السيوطى : وأقوى ما رأيته للوقوع وهو اختياري ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التامى الجليل قال في القرآن كل لسان ، وروى مثله عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه فهذا إشارة إلى حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علم الاولين والآخرين وبأكل شيء ، فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن لئتم إحاطته بكل شيء فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب ، ثم رأيت ابن النقيب صرح بذلك ، ثم ذكر السيوطى كلامه ، ثم سرد السيوطى الألفاظ التى قيل فيها إنها غير عربية ، ثم قال : وقد نظم القاضى تاج الدين ابن السبكي منها سبعة وعشرين لفظاً في آيات ، وذيل عليها الحافظ ابن حجر بأيات فيها أربعة وعشرون لفظاً وذلك عليهم بالباقي وهو بضع وستون فتمت أكثر من مائة لفظة ، ذكر السيوطى هذه الآيات كلها فارجع إليه لو شئت .

قوله : (القسط مصدر المقسط) فيه اشتقاق المجرد من المزيد وتقدم البحث في ذلك في كتاب بدء الخلق في « باب صفة النار » تحت قول البخارى والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم البحث في الاشتقاق من المشتق في كتاب التفسير في تفسير سورة الكهف تحت قول البخارى رحماً من الرحم ، قال الكرماني : فإن قلت مصدره الإقسط لا القسط ، قلت : المراد المصدر المحذوف الزوائد نظراً إلى أصله فهو مصدر مصدره إذ لاخفاء أن المصدر الجارى على فعله هو الإقسط ، والمقسط هو العادل ، قال تعالى « إن الله يحب المقسطين » اهـ .

قوله (هو العادل إلخ) كتب في تقرير المسكى : اعلم أن القسط مشترك بين الجور والعدل ، وقيل هو بمعنى الجور فقط ، فن قال : إنه بمعنى الجور فيقول إنه ههنا بمعنى العدل مجازاً ومن قال إنه مشترك فيقول المراد ههنا العدل حقيقة ، لكنه مصدر بمعنى الفاعل أى المقسط ، وإنما لم يقل القاسط لأنه أيضاً مشترك ، اه . وإلى ههنا تم التقرير الثانى لمولانا محمد حسن المكي نور الله مرقده إذ كتب بعد ذلك و تمت ، قال القسطلانى : قوله وهو أى المقسط العادل قال تعالى وإن الله يحب المقسطين ، وأما القاسط فهو الجائر قال تبارك وتعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ، وقسط الثلاثى بمعنى جار ، وأقسط الرباعى بمعنى عدل . وحكى الزجاج أن الثلاثى يستعمل كالرباعى ، والمشهور الاول ، ومن الغريب ما حكى أن الحجاج لما أحضر سعيد بن جبير قال : ما تقول فى ، قال قاسط عادل ؟ فأعجب الحاضرين ، فقال لهم الحجاج : ويلكم لم تفهموا جعلنى جائراً كافراً ، ألم تسمعوا قوله تعالى : وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ، وقوله تعالى : ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ، اه . قال الحافظ : قال الراغب القسط النصيب بالعدل كالنصف والصفة . والقسط — بفتح القاف — أن يأخذ قسط غيره ، وذلك جور ، والإقسط أن يعطى غيره قسطه ، وذلك إنصاف ، ولذلك قيل قسط إذا جار وأقسط إذا عدل ، وفى الإسماء الحسنى ، المقسط ، قال الحليمى : هو المعطى عباده القسط وهو العدل من نفسه ، اه . وفى المجمع : المقسط تعالى هو العادل من أقسط إذ عدل ، وقسط إذا جار والهمزة للسلب وفى النهاية : القسط — بكسر القاف — العدل وافتحها الظلم ، اه . وفى الفتوح : ذكر ابن القطاع أن قسط من الأضداد ، اه . قوله (أحمد بن إشكاب) قال الحافظ : إشكاب بكسر الهمزة وسكون المعجمة آخره موحدة — غير منصرف لأنه أعجمى ، وقيل بل عربى فينصرف ، وليس بينه وبين على بن إشكاب ولا محمد بن إشكاب قرابة ، اه . وتقدم الحديث فى باب فضل التسبيح من كتاب الدعوات من حديث زهير بن حرب عن محمد بن فضيل ، وتقدم فى كتاب الايمان أيضاً . فى باب إذا قال : والله لا أنكلم اليوم ، من حديث قتبية بن سعيد عن محمد بن فضيل ، والحديث غريب فإنه تفرد به محمد بن فضيل

وشينخه وشينخ شينخه ومحمديه كما في الفتح ، والحديث الاول من صحيح البخارى حديث
 « الاعمال بالنيات ، أيضا غريب ، فقد قال الحافظ في حديث « الاعمال بالنيات ،
 لانه لا يروى عن عمر إلا من رواية علقمة ، ولا عن علقمة إلا من رواية محمد بن ابراهيم
 ولا عن محمد بن ابراهيم إلا من رواية يحيى بن سعيد ، واشتهر من يحيى بن سعيد وتفرد
 من فوقه ، وبذلك جزم الترمذى والنسائى والبخارى وابن السكيت وحزوة بن محمد الكنانى ،
 وأطلق الخطائى نفي الخلاف بين أهل الحديث في أنه لا يعرف إلا بهذا الإسناد ،
 انتهى مختصراً . فلم من ذلك أن الغرابة — لا ينافى الصحة — فإن أول الحديث
 من الجامع الصحيح لامير المؤمنين في الحديث الإمام البخارى وآخره منه غريبان
 فلا يتوحش من ينظر بين سطور الهداية تحت أكثر الاحاديث « قلت غريب ،
 لأن الغرابة لا تستلزم الضعف ، وإن كان الغريب قد يستعمل بمعنى الشاذ أيضاً
 فتنبه لذلك .

(قوله كلتان) قال الحافظ فيه إطلاق الكلمة على الكلام مثل كلمة الإخلاص
 وكلمة الشهادة ، وقوله كلتان هو الخبر ، وحييتان وما بعدها صفة والمبتدأ سبحانه
 الله إلى آخره ، والنكتة في تقديم الخبر تفريق السامع إلى المبتدأ ، وكلما طال
 الكلام في وصف الخبر حسن تقديمه ، لأن كثرة الأوصاف الجميلة تزيد السامع
 شوقاً ، اهـ .

(قوله حييتان) قال الحافظ : قوله حييتان أى محبوبتان ، والمعنى محبوب
 قائلهما اهـ . وقال في كتاب الدعوات : حييتان ثنية حية وهى المحبوبة ، والمراد
 أن قائلهما ، محبوب لله تعالى ، ومحبة الله للمعبود إرادة إيصال الخير له والتكريم ، اهـ .
 قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : قوله حييتان ثنية حية ، أى محبوبة ، بمعنى المفعول
 لا الفاعل ، وفعل إذا كان بمعنى مفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث ، إذا ذكر
 الموصوف نحو رجل قتل وامرأة قتل ، فإن لم يذكر الموصوف فرق بينهما نحو
 قتل وقتيلة ، وحينئذ لما وجه لحرق علامة التأنيث ههنا ، أجيب بأن التسوية جائزة
 لاراجبة ، وقيل : إنما أنها مناسبة الخفيفة والثقيلة لأنهما معنى الفاعلة لا المفعولة ، اهـ .

زاد الكرماني بعد قوله التسوية جائزة لا واجبة ، أو وجوبها في المفرد لاني المثني أو هذه التاء هي لنقل اللفظ من الوضعية إلى الاسمية ، وقد يقال هي فيما لم يقع بعد بقول خذ ذبيحتك للشاه التي لم تذبح ، وإذا وقع عليها الفعل فهي ذبيح ، اه .

قوله (إلى الرحمن) قال ~~الكرماني~~ : فإن قلت لم خصص لفظ الرحمن من بين سائر الاسماء الحسنى ؟ قلت ، لأن المقصود من الحديث بيان سعة رحمة الله تعالى على عباده حيث يجازى على العمل القليل بالثواب الكثير ، وفيه فضيلة عظيمة للكلمتين اه .

قوله (خفيفتان إلخ) قال الكرماني : المقصود من ذكر الحفة والثقل بيان قلة العمل وكثرة الثواب ، اه . قال الحافظ فيه إشارة إلى قلة كلامهما وأحرفهما ورشاقتهما ، قال الطيبي : الحفة مستعارة للسهولة وشبه سهولة جريانهما على اللسان بما خف على الحامل من بعض الامتعة فلا تتعبه كالشيء الثقيل ، وفيه إشارة إلى أن سائر التكاليف صعبة شاقة على النفس ثقيلة ، وهذه سهلة عليها مع أنها تثقل الميزان كقتل الشاق من التكاليف ، اه . وبسط القسطلاني في وجوه خفتها على اللسان (ثقيلتان) قال القسطلاني أي حقيقة لكثرة الأجور المدخرة لقائلهما والحسنات المضاعفة للذاكر بهما ، اه . قال الحافظ : وسئل بعض السلف عن سبب ثقل الحسنة وخفة السيئة فقال : لأن الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فتقلت فلا يحملنك ثقلها على تركها ، والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلذلك خفت فلا يحملنك خفتها على ارتكابها ، اه . وما حكاه الحافظ عن بعض السلف حكاه القسطلاني عن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

قوله (سبحانه الله) قال الكرماني : مصدر لازم النصب بإضمار الفعل وهو علم للتسبيح ، والعلم على نوعين : علم جنسي وعلم شخصي ، ثم إنه تارة يكون للعين وأخرى للمعنى ، فهذا من العلم الجنسي الذي للمعنى ، فإن قلت : لفظ سبحانه واجب الإضافة فكيف الجع بين الإضافة والعلبية قلت : ينكر ثم يضاف ، فإن قلت ما معنى التسبيح ؟ قلت التنزيه ، يعني أنزه الله تنزيها مما لا يليق به تعالى . اه .

وقال العيني : قال الزمخشري سبحانه علم للتسييح كعبثان علم للرجل ، اهـ . وبسط
القسطاني الكلام على هذا اللفظ أشد البسط ، وذكر في سبحانه أربعة أوجه ،
الاول : أنه مصدر تأكدي كما في ضربت ضرباً ، فهو في قوة قولنا أسبح الله تسييحاً
الثاني : أنه مصدر نوعي على مثال ما يقال : عظم السلطان تعظيم السلطان ، أي
تعظيماً يليق بجنابه ، الثالث : أنه مصدر نوعي ولكنه على مثال ما يقال : اذكر الله
مثل ذكر الله ، فالمعنى أسبح الله تسييحاً مثل تسييح الله لنفسه ، أي مثل ما سبح الله
به نفسه ، الرابع : أنه مصدر أريد به الفعل مجازاً كما أن الفعل يذكر ويؤاد به
المصدر مجازاً ، انتهى مختصراً . (وبجمده) قال الحافظ : قيل الواو للحال ،
والتقدير أسبح الله متلبساً بحمدى له من أجل توفيقه ، وقيل عاطفة ، والتقدير أسبح
الله ، وألتبس بجمده ، ويحتمل أن يكون الحمد مضافاً للفاعل ، والمراد من الحمد
لازمه أو ما يوجب الحمد من التوفيق ونحوه ، ويحتمل أن تكون الباء متعلقة
بمحدوف ، والتقدير : وأبني عليه بجمده ، فيكون سبحانه الله جملة مستقلة بجمده
جملة أخرى وقال الخطابي في حديثه : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، أي بقوتك التي
هي نعمة توجب على حمدك ، سبحتك لا بحولي وقوتي : كأنه يريد أن ذلك مما
أقيم فيه السبب مكان المسبب ، اهـ . قال الكرمانى : فإن قلت : وبجمده معطوف
فما المعطوف عليه ؟ قلت : الواو للحال أي وأسبحه متلبساً بحمدى له من أجل
توفيقه لي للتسييح ونحوه ، أو لعطف الجملة على الجملة أي أسبح وألتبس بجمده ،
فإن قلت : ما الحمد ؟ قلت له تعريفاً ، والمختار أنه هو الثناء على الجليل الاختياري
على وجه التعظيم ، واعلم أن الله تبارك وتعالى صفات عديمة مثل أنه لا شريك له
ولا جهة له وسائر التنزيهات وتسمى بصفات الحلال ، وصفات وجودية مثل العلم
والقدرة ونحوهما وتسمى بصفات الإكرام اقتباساً من قوله تبارك وتعالى : ذو
الجلال والإكرام ، فالتسييح إشارة إلى الاولى ، والتحميد إلى الثانية وأطلق اللفظين
يعنى ترك التقييد يشعر بالعموم ، فكأنه قال : أنزهه عن جميع النقائص وأحمده
بجميع الكمالات والنظم الطبيعي يقتضى إثبات التخلية أولاً عن النقائص ثم التخلية
ثانياً بالكمال فلهذا قدم التسييح على التحميد ، اهـ . سبحانه الله العظيم ، قال الكرمانى :

وفيه نكتة وهي أنه ذكر أولاً لفظ الله الذي هو اسم للذات الجامعة لجميع الصفات العليا والأسماء الحسنى ، ثم وصفه بالعظيم الذي هو شامل لسلب مالا يليق به وإثبات ما يليق ، إذ العظمة المطلقة الكاملة مستلزمة لعدم الشريك والتجسيم ونحوه ، وللعلم بكل المعلومات والقدرة بكل المقدورات إلى غير ذلك وإلا لم يكن عظيماً مطلقاً ، وأما تكرار التسييح فلا إشعار بتنزيهه على الإطلاق ، وبأن التسييح ليس إلا متلبساً بالحد ليعلم إن الكمال له نفياً وإثباتاً معاً جميعاً ، أو لأن الاعتناء بشأن التنزيه أكثر من الاعتناء بالتحميد لكثرة المخالفين فيه ، أو لأن التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كالاته فإنها قاصرة عن إدراك حقيقتها كما قال بعض المتكلمين .

وفي الجملة هذا الكلام من جوامع الكلام ، وفيه امتثال لقوله تعالى « فسبح محمد ربك » وتأويل له ، ولما كان ذلك مندوباً إليه عند أواخر المجالس جعل البخاري رحمه الله تعالى كتابه كجلس علم نغم به ، انتهى . قال القسطلاني : وختم بقوله « سبحان الله العظيم » ليجمع بين مقامى الرجاء والخوف إذ معنى الرحمن يرجع إلى الإنعام والإحسان ، ومعنى العظيم يرجع إلى الخوف من هيئته تعالى ، انتهى . قال الحافظ : قال شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني في كلامه على مناسبة أبواب صحيح البخاري : لما كان أصل العصمة أولاً وآخرها هو توحيد الله نغم بكتاب التوحيد ، وكان آخر الأمور التي يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخففتها لجعله آخر تراجم الكتاب ، فبدأ بحديث الأعمال بالنيات ، وذلك في الدنيا وختم بأن الأعمال توزن يوم القيامة ، وأشار إلى أنه إنما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وفي الحديث الذي ذكره ترغيب وتخفيف وحث على الذكر المذكور لمحبة الرحمن له ، والخفة بالنسبة لما يتعلق بالعمل ، والثقل بالنسبة لإظهار الثواب ، وجاء ترتيب هذا الحديث على أسلوب عظيم ، وهو أن حب الرب سابق ، وذكر العبد وخفة الذكر على لسانه تال ، ثم بين ما فيهما من الثواب العظيم النافع يوم القيامة ، وقال الكرماني : تقدم في أول كتاب التوحيد بيان ترتيب أبواب الكتاب ، وأن الختم بمباحث كلام الله لأنه مدار الوحي وبه تثبت الشرائع ، ولهذا

افتتح بيده الوحي والابتناء إلى مامنه الابتداء ، ونعم الحتم بها ، ولكن ذكر هذا الباب ليس مقصوداً بالذات بل هو لإرادة أن يكون آخر الكلام التسييح والتحميد ، كما أنه ذكر حديث « الأعمال بالنيات » في أول الكتاب لإرادة بيان إخلاصه فيه ، كذا قال ، والذي يظهر أنه قصد ختم كتابه بما دل على وزن الأعمال لأنه آخر آثار التكليف فإنه ليس بعد الوزن إلا الاستقرار في أحد الدارين إلى أن يريد الله إخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين ، فيخرجون من النار بالشفاعة ، كما تقدم بيانه ، قال الكرمانى : وأشار أيضاً إلى أنه وضع كتابه قسطاساً وميزاناً يرجع إليه ، وأنه سهل على من يسره الله تعالى عليه ، وفيه إشعار بما كان عليه المؤلف في حالتيه أولاً وآخرأ تقبل الله تعالى منه وجزاه أفضل الجزاء ، اهـ .

وقال السندى : باب قول الله « ونضع الموازين القسط لمخ » أى باب أن الوزن حق ، وهذا من مسائل التوحيد وبه ختم صحيحه ، لأن الأعمال وزنها وثقلها وخفتها على حسب نية العامل لحديث « إنما الأعمال بالنيات » ففي هذه المسائل إرشاد إلى حسن النية في الأعمال ، كما في أول الكتاب إشارة إلى ذلك بإيراد حديث « إنما الأعمال بالنيات » ، فصار من ذلك حسن الختام لما فيه من موافقة البداية النهاية ، وفيه إشارة إلى المداومة على حسن النية بداية ونهاية ، وأيضاً أول العمل هو النية ، وآخره هو الوزن ، وليس بعده إلا الجزاء ، فأتى في موضع الكتاب الموضوع للعمل على ما عليه العمل في بدايته ونهايته ، فأتى ببدايته وهى النية في بداية الكتاب ، ونهايته وهو الوزن ، في نهاية الكتاب ، فمما أحسن نظره وأدق ، وأدرج فيه التسييح وختم به الصحيح ، ففيه مع مراعاة المشاكلة والتنبيه بواسطة اشتراكهما في بعض الحروف والوزن لفظاً على اشتراكهما في الأجران يشغل بها مراعاة لحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله ، وذلك لأن حقيقة التسييح هو التنزيه عما لا يليق بجلاله وكبريائه من الشريك والولد وغيرهما كلية ، فصار التسييح مؤدياً للتوحيد بأنهم وجه وآكده ، ففيه تنبيه على أن المراد بحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » هو أن يكون آخر كلامه ما يدل على التوحيد بأى عبارة كان لا أن يكون

آخر كلامه لا إله إلا الله بعينه ، لأن المرعى في هذا الباب المعاني لا الألفاظ ، ويؤيده في الجملة أن آخر كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم المعلوم كان غير هذه الكلمة ، وهو قوله « الرقيق الأعلى » ، لكن لكونه من ثمرات كمال التوحيد كان دالا على التوحيد بأنهم وجه وآكده ، ففي هذا الختم المبارك تفاؤل بالحثم لمن يعتنى بهذا الكتاب على التوحيد إن شاء الله تبارك وتعالى ، اللهم ارزقنا ذلك مع الأحياء ، لا إله إلا الله ، اه .

وهذا آخر ما عقلت على لابع الدرارى ، وقد فرغت منه بحمد الله تبارك وتعالى ومنه وفضله وكرمه ولطفه وإحسانه وإنعامه في الساعة التاسعة صبيحة الجمعة المباركة في العاشر من الشهر المبارك أول الربيعين سنة ثمان وثمانين بعد ألف ومئاة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف تحية وصلاة وتسليم ، وكانت بدايته كما ذكرت ذلك في مفتتح الكتاب في يوم الاربعاء لسبع خلون من شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ، وكان الشأن في ذلك شأنى في كل تأليف من تراجم العوائق والشواغل من أمور المدرسة وغيرها ، وتقاطر الضيوف وتكديس البريد ، ومن تأليف بعض الرسائل من الفضائل وغيرها ، وقد زاد الطين بلة أن ابتليت بنزول الماء في العين ، وتسلسل ذلك حتى عجزت عن مباشرة الكتابة والتأليف من شهر شوال سنة اثنين وثمانين ، فتولى الكتابة ختنى العزيز المولوى الحافظ محمد عاقل مدرس الحديث الشريف حاليا بمظاهر علوم (*) ، وبدأت أملى عليه من باب « من صف صفين أو ثلاثة » من كتاب الجنائز ، وظل نزول الماء يتزايد يوماً فيوماً حتى اضطرت ، إلى الاستعانة بالزجاج المكبر ، حتى عجزت عن ذلك أيضاً من شهر شوال المحرم سنة سبع وثمانين ، فاستعنت بختنى الثانى المولوى الحافظ محمد سليمان المدرس بمظاهر العلوم ، فكان يقرأ لى العبارة فأتاؤها بحذف وزيادة وسبك وصياغة ، وأملئها على العزيز المولوى محمد عاقل فيكتبها ، وبهذا التعب الشديد

(*) ولد سى بذلك بدون لام التعريف إشارة إلى عام بناء عمارته سنة ١٢٩٢ هـ . ولد كان يده المدرسة قبل ذلك بمعمرة أعوام ١٢ ز .

والجد والكند البليغ انتهى هذا التأليف ، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى من إتمامه وإكمالته ، وقد استولى اليأس على مراراً من إتمامه منذ سنين ، ولكن الله حقق هذه الأمنية بمنه وكرمه ، وبهمة هؤلاء الاعزاء ، فله الحمد والثناء الحسن على جميع عطائه ، وكال إحسانه ، وقد تصفح هذا الجزء الأخير عزيزى وصديق المخلص المولى محمد يونس الجورنפורى مدرس الحديث الشريف بمظاهر علوم بتدبر وإمعان ، وراجعنى فى مقامات كثيرة ، واقترح على بحذف وزيادة فى عدة مناسبات ، وقد تولى طباعة المجلدين الاولين عزيزى المولى الحافظ الحاج محمد إلياس التيرانوى المرحوم بمجد وإخلاص ، جزاء الله عنى كل خير ورفع درجاته فى الآخرة ، فقد كان رحمه الله قد قام بأعباء العمل كله من كتابة وتصحيح ومراجعة وإشراف على الطباعة ، وقد كان يسافر إلى دهلى بنفسه تارة وبمرافقة عزيزى المولى محمد إلياس الآتى ذكره آخرأ ، وكان رحمه الله يباشر العمل كله ، وقد صدر جزآن من الكتاب بسعيه البليغ وجهده المتواصل ، وقد حدث به حادث الموت صبيحة يوم الخميس فى الخامس عشر من أخرى الجمادى سنة أربع وثمانين بعد الرجوع من الحج ، فتوقف العمل ، ولكن الله سبحانه وتعالى قد ذلل العقبة ، فقد نهض لذلك ختفى الثالث المولى الحافظ الحاج محمد إلياس الذى هو الشقيق الأكبر لعزيزى محمد عاقل ، والمم الأكبر للعزيز محمد سلمان الموصوفين قبل ، وحث العزيز الحافظ محمد شميم الشقيق الأصغر للمولى إلياس المرحوم التيرانوى على كتابة هذا الجزء الأخير ، فإزاهم الله تعالى عنى أحسن ما يجزى العاملين والأعوان المساعدين .

ويكون من بخش الحق إذا لم أنوه بصديق العزيز المخلص المولى الحافظ الحاج نصير الدين ولم أعترف له بأجيل فإنه ظل مرافقاً لى منذ سنة اثنين وثلاثين ، وقد استقل بشئون المكتبة الحيوية ، وأغثنى عن النظر فى شئونها والاهتمام بأمرها من سنة ثمان وثلاثين فاستعصمت بذلك بحول الله تعالى أن أنقطع إلى أشغالى العلمية وأنصرف إليها انصرافاً كلياً ، وقد عنى بطبع مؤلفاتى ونشرها عناية تامة بأشد ما يعنى الشخص بعمل نفسه ، كافأهم الله تعالى جميعاً فى الدنيا والآخرة بكافأة تليق

بكرمه وواسع رحمته ، وكذلك جميع إخواني الذين أسهموا في هذا العمل لإسهاماً
 علمياً أو روحياً أو مادياً ، أو في جميع المواد العلمية وتبعتها من مظاهرها ، فإن المؤلف
 بكل جزاءه إلى الله تبارك وتعالى ، ويدعوهم بالمغفرة والإحسان والثواب والأجر
 الجزيل ، ومكافأة الجليل بالجميل ، والتوفيق لما فيه رضاه ، والاحتراز عما فيه
 خطئه ، ويمن على وعليهم بحسن الخاتمة ، والمستول من قراء هذا الكتاب كذلك
 أن يدعو لي ولجميع هؤلاء المحسنين ولكل من له على حق وفضل في العلم والتربية
 والمساعدة والإحسان بالمغفرة والثوبة عند الله تعالى ، فإن كواهي مثقلة بمنهم ،
 ولاني عاجز عن أداء حقهم ، والمستول من الله تبارك وتعالى أن يصفح عن زلاتي
 في هذا الكتاب وغيره من سائر تأليفاتي وتقصيري في جنب المحسنين .

ويرحم الله عبداً قال آميناً

وأخردعوأنا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا
 ومولانا محمد وآله وصحبه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين ، برحمتك يا أرحم
 الراحمين .

فهرس الجزء العاشر

من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨	باب من ترك صية غيره لـخ .	١	كتاب اللباس
١٩	إذا وجدت صيأ لـخ .	٢	لأنفها نفص الاديم .
٢١	منسوجة فيها حاشيتها .	٢	ويشكل على قولها ذوقى المسيلة .
٢١	باب خير دور الانصار وذكره	٢	باب لبس الحرير واقتراشه .
	في أبواب الغية .	٤	كان عند أم سلة شعرات في شئ .
٢٢	باب من أخبر صاحبه بما يقال فيه .		من الجليل .
٢٣	باب ما يكون في الظن .	٦	من صفر فليخلق .
٢٤	باب الهجرة .	٩	أما القصة والقفا .
٢٤	الفرق بين هجران الكافر والفاسق .	١٢	خلق شعر البدن وبيان شعوره ^{بذلك} .
٢٥	باب من لم ير لـكفار من قال ذلك		وبيان الخلق والتورة .
	متأولاً لـخ .	١٤	باب الامتشاط .
٢٨	كثل شجرة لا يسقط ورقها .	١٤	باب الوصل في الشعر .
٢٩	وله رأى ، لا يدخل فيه الخفية .	١٥	باب من كره القعود على الصور .
٣٠	اللب بالبنات .	١٧	باب من لم يدخل بيتاً فيه صورة .
٣١	باب صنع الطعام والتكلف	١٧	باب صلة المرأة أمها ولها زوج .
	للضيف .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٢	باب ما يكره من الغضب والجزع عند الضيف .	٥٣	باب إذا دعى الرجل هل يستأذن .
٣٥	لو تكلم بعضكم لبعثوها عليه .	٥٤	باب من رد فقال عليك السلام .
٣٦	باب علامة الحب في الله .	٥٥	باب إذا قال فلان يقرؤك إلخ .
٣٧	باب قول الرجل فذاك أبي وأمي .	٥٦	باب المصالحة .
٣٨	باب أحب الأسماء إلى الله وقول الرجل لصاحبه يا بني .	٥٨	باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت .
٣٩	لوقضى أن يكون بعده عليه السلام نبي عاش لإبراهيم .	٦٠	وحديث وإن زنى وإن سرق لابي ذر أو لابي الدرداء .
٤١	التسمية بأسماء الأنبياء .	٦١	باب لا يتأجى اثنان إلخ .
٤٢	باب تسمية الوليد .	٦٢	إطفاء السراج بالليل .
٤٢	شاهان شاه .	٦٤	إثبات بناء ابن عمر رضى الله عنهما ونفيه .
٤٤	باب كنية المشرك .		كتاب الدعوات
٤٤	باب قول الرجل ليس بشئ .	٦٧	باب الضجعة على الشق الايمن .
٤٥	قوله قر الدجاجة .	٦٩	وضوء الثائم وتحية الوضوء .
٤٥	باب التسبيح والتكبير عند التعجب .	٧٠	باب يستجاب للعبد ما لم يعمل .
٤٦	وضع اسم الله موضع كلام الناس .	٧٠	وزدت واحدة والإيراد عليه .
٤٧	باب تسميت العاطس .	٧١	باب قوله يستجاب لنا في اليهود إلخ .
	كتاب الاستيذان	٧٢	الاختلاف في الروا في وعليكم .
٤٩	باب السلام اسم من أسماء الله تعالى .	٧٣	باب التأمين .
٥١	قوله كأنه نبياً مقبلاً .	٧٣	اختلاف الرواة في حديث من قال لا إله إلا الله ، الحديث .
٥١	باب زنا الخواص .	٧٤	باب الموضحة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٤	ترك دعائه ^{عليه السلام} لغير عكاشة .	٧٥	باب ما يتقى من فتنة المال .
٨٤	أو هبت .	٧٥	قوله هذا إذا تاب .
٨٥	لعله تنفعه أى أبا طالب والجمع بينه وبين الجزم بالشفاعة .	٧٥	قوله وما فى أنى إلخ .
٨٥	قوله لأنه قد غفر له ولا شك التخصيص مع مغفرة الانبياء كلهم .	٧٦	ترفع الأمانة فتكون مثل أثر الركت .
	كتاب الحوض	٧٧	باب التواضع ومطابقة الروايات بالترجمة .
٨٧	وفيه أبحاث .	٧٧	حق على الله أن لا يرفع شيئاً إلا ورضه .
٨٨	قوله فلا يظلم بعد والإشكال فيه .	٧٨	من عادى لى ولياً وما زال العبد يتقرب إلى حتى أكون سمعه الحديث .
٨٨	قوله لا مثل حمل النمل .	٧٩	طلوع الشمس من مغربها وإيمانهم أجمعين .
	كتاب القدر	٧٩	الإيمان بالغيب .
٩٠	قوله إن حدكم يجمع فى بطن أمه الحديث واختلاف الروايات فيه .	٨٠	باب سكرات الموت .
٩٤	قوله هم لها سابقون أى تقدير السابقة .	٨٠	باب نفخ الصور .
٩٤	باب إلقاء النذر العبد إلى القدر .	٨٠	باب كيف الحشر .
٩٥	قال مجاهد صلى وفى الحاشية سدا والبحث فيه .	٨٠	والحشر أربعة .
٩٦	قوله وعدى الأنعام لمراتمها .	٨٢	يارب أصحابي إلخ ومصدقهم وهل ارتد من الصحابة أحد .
		٨٣	من بعض مظالم كانت عليهم والإشكال عليه واختلافهم فى القنطرة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٩٨	ومعناهما وأنواعهما	٩٨	كتاب الإيمان والنذور
٩٨	ليس تغنى الكفارة جلتان عندى .	٩٨	باب إن حلف أن لا يشرب نبيذاً .
٩٩	باب قول الله لا يؤاخذكم الله باللغو	١١٨	باب إذا حلف أن لا يأتدم .
	فى أيمانكم ، الآية .	١١٩	باب إذا أهدى ماله على وجه النذر .
١٠١	قوله ما حملتكم ولكن الله حملكم .	١٢١	قول ابن عمر فى جواب من سأل
١٠١	يمين الفور .		نذر صوم يوم العيد .
١٠٣	باب من حلف وإن لم يحلف .	١٢٢	باب كفارات الإيمان .
١٠٤	باب لا يقول ما شاء الله وشئت .	١٢٢	مضى تجب الكفارة .
١٠٥	باب قوله تعالى : وأقسموا بالله ،	١٢٣	باب يعطى فى الكفارة عشرة
	الآية .		مساكين .
١٠٦	باب إذا قال أشهد بالله .	١٢٤	باب صاع الهدية إلخ .
١٠٨	باب الحلف بعمرة الله وصفاته ، وفيه	١٢٥	اختلافهم فى مقدار الصاع .
	لعمر الله .	١٢٧	باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر .
١٠٩	باب إذا حنط ناسياً إلخ .		
١١١	الفرق بين السهو والجهل .		كتاب الفرائض
١١٢	الإشكال فى حديث السهو فى قوله	١٣١	باب ابنى عم أحدهما زوج .
	فزاد أو نقص .	١٣٢	باب ذوى الأرحام .
١١٤	باب اليمين فيما لا يملك .	١٣٣	ميراث اللقيط .
١١٤	هل كفر أبو بكر فى حلفه أن لا ينفق	١٣٥	باب ميراث السائبة .
	على مسطح ؟	١٣٥	باب إذا أسلم على يدجى وفيه مولى
١١٤	باب إذا قال والله لا أنكلم اليوم		الموالة .
	وهل يدخل فيه التسييح والتلاوة .	١٣٨	باب مهرات الأسير .
		١٣٨	تباين الدارين يكون فى حق الكافر
			لا المسلم .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٩	باب لا يرث المسلم الكافر .	١٦٥	قوله أحمى الناس جميعاً .
١٤١	باب إذا أسلم قبل أن يقسم إلخ .	١٦٦	باب سؤال القاتل حتى يقر إلخ .
	كتاب الحدود	١٦٦	باب إذا قتل بحجر .
١٤٣	باب ما جاء في ضرب شارب الخمر .	١٦٧	باب إذا أقر بالقتل مرة .
	وفيه مسائل في حد شرب الخمر .	١٦٨	باب القصاص بين الرجال والنساء إلخ .
١٤٦	باب الحدود كفارة .	١٦٩	باب إذا مات في الزحام .
١٤٦	باب إقامة الحدود والانتقام لحرمان الله .	١٧٠	قوله فأبطل شهادتهما أى في الخطأ في الشهادة .
١٤٧	باب قول الله تعالى السارق والسارقة ، الآية .	١٧١	قوله أقاد أبو بكر وغيره من لطمة .
١٤٧	باب في كم تقطع ومحل التقطع وإذا غلط في التقطع .	١٧١	باب القسامة .
١٤٩	دره الحد بالشبهة .	١٧٧	قوله وقد أقادت بها الخلفاء .
	كتاب المحاربين	١٧٩	قوله هذيل خلعوا خليعاً .
١٥٣	باب الرجم بالبلاط .	١٨٢	وم الشراح قاطبة في الخنسين .
١٥٤	باب رجم الحبل .	١٨٣	باب من أطلع في بيت رجل .
١٥٧	قوله لا تطروني إلخ .	١٨٤	باب العاقلة .
١٥٧	تخلف سعد عن بيعة أبي بكر .	١٨٥	باب جنين المرأة وأن العقل إلخ .
١٥٧	معنى قوله من تقطع الأعناق إليه .	١٨٦	باب العجاء جبار .
١٥٨	قوله نفرة أن يقتلا .		كتاب استنابة المرتدين
١٦٢	باب من أمر غير الإمام إلخ .	١٨٩	باب حكم المرتد والمرتدة .
١٣٦	قذف الصد .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٠	باب إذا عرض الذمي بسب النبي ﷺ .	٢١٦	كتاب الحيل
١٩٠	التعذير بالقتل .	٢١٩	اختلافهم في جواز الحيل .
١٩٢	لا أدرى ما الحرورية .	٢٢٢	باب في الصلاة .
١٩٣	حديث حاطب في باب ما جاء في التأولين .	٢٢٢	باب في الزكاة .
		٢٢٣	أملكها متعمداً .
		٢٢٤	قوله وإن زكى إبله إلخ ،
		٢٢٦	قوله استغنى سعد إلخ .
		٢٢٧	باب (بلا ترجمة) .
		٢٢٩	الشغار والمتعة .
		٢٣٠	باب في النكاح .
		٢٣١	نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً .
		٢٣١	المرأة التى شرب عندها العسل .
		٢٣٣	قوله فلا شفعة في باقى الدار .
		٢٣٣	إن معمرأ لم يقتل هكذا .
		٢٣٤	وهب لابنه الصغير .
		٢٣٦	باب إذا اشترى داراً بعشرين .
			كتاب التعبير
		٢٣٨	حقيقة الرؤيا وأقسامها .
		٢٤٠	قوله فإن الشيطان لا يتخيل في .
		٢٤١	قوله فسيراني في القطة .
		٢٤٣	قوله بضت بجوامع الكلم .
		٢٤٣	سواران من ذهب ققطعتهما .
١٩٤	كتاب الإكراه وأنواعه	٢٠٤	نذر المشتري فيه وتدييره .
١٩٦	فيمن يكرهه اللصوص .	٢٠٥	المدبر المطلق والمقيد .
١٩٨	طلاق المكره .	٢٠٨	قال بعض الناس إلخ .
١٩٩	وأن عمر رضى الله عنه لموثق على الإسلام .	٢٠٨	الإامة البكر يفترعها الحر .
٢٠٠	باب في بيع المكره ونحوه في الحق وغيره .	٢٠٩	باب يمين الرجل لصاحبه .
٢٠٢	باب لا يجوز نكاح المكره .	٢٠٩	لثشرين الخمر أو لنقتلن إلخ .
٢٠٣	باب إذا أكرهه حتى وهب عبداً إلخ .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٤٥	باب من لم ير الرؤيا لأول عابر لمخ .	٢٥٧	قوله لاعن عمر رضى الله عنه .
٢٤٧	قوله <small>عليه السلام</small> أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً في تعبير أبي بكر رضى الله عنه .	٢٥٧	شهادتك شهادة رجل واحد .
		٢٥٩	كان سالم مولى حذيفة يؤمهم وفيهم أبو بكر وعمر .
		٢٥٩	باب من قضى له بحق أخيه .
		٢٦٠	يخشى من على رضى الله عنه شيئاً في قصةبيعة عثمان .
		٢٦٠	قوله اثني عشر أميراً .
			كتاب التمنى
		٢٦٨	باب ما يكره من التمنى .
		٢٦٩	باب ما يجوز من اللو .
			كتاب أخبار الآحاد
		٢٧١	باب لإجازة الخبر الواحد .
		٢٧٣	باب ما كان النبي <small>عليه السلام</small> يبعث من الأمراء لمخ .
			كتاب الاعتصام
		٢٧٤	اختلافهم في تعريف السنة .
		٢٧٥	ويدعوا الناس إلا من خير .
		٢٧٦	باب ما يكره من كثرة السؤال .
		٢٧٧	معنى قوله أولى في قصة عمر رضى الله عنه .
٢٤٥	باب من لم ير الرؤيا لأول عابر لمخ .		
٢٤٧	قوله <small>عليه السلام</small> أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً في تعبير أبي بكر رضى الله عنه .		
			كتاب الفتن
٢٤٨	باب ملاك أمتي على يدي أغيلة سفهاء .		
٢٥٠	خرجت بسلاحى قول الاخف لا الحسن .		
٢٥١	ولت عجوزاً غير ذات حليل .		
٢٥١	وثب ابن الزبير بمكة والقراء بالبصرة ، الحديث .		
٢٥٢	في قصة الدجال ما كنت أشد بصيرة لمخ .		
			كتاب الأحكام
٢٥٣	أول ما ينتن بطنه .		
٢٥٤	باب الحاكم يحكم بالقتل .		
٢٥٤	باب الشهادة على الخط المختوم .		
٣٥٥	ذكر البخارى فيه ثلاثة مسائل : الشهادة على الخط وكتاب القاضى والشهادة على الإقرار .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧٨	باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ .	٢٩٨	باب قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاء والكلام على الإجماع .
٢٨٠	قول على رضى الله عنه ما عندنا من كتاب إلخ .	٢٩٩	باب إذا اجتمع العامل إلخ .
٢٨٢	هل يكون سكوت غير النبي ﷺ حجة أم لا .	٣٠١	باب الحجة على من قال إن أحكام النبي ﷺ إلخ وتقليد الصحابي وأجب أم لا .
٢٨٢	توجيه كلام عباس رضى الله عنه فى على رضى الله عنه .	٣٠٣	باب من رأى ترك التكبير إلخ والإجماع السكوتى .
٢٨٤	باب ما يذكر من ذم الراى وتكلف القياس إلخ .	٣٠٥	باب الأحكام التى تعرف بالدلائل إلخ .
٢٨٥	باب ما كان النبي ﷺ يستل مما لم ينزل إلخ .	٣٠٩	باب نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ ، وموجب الأمر والنهى .
٢٨٧	هل كان له ﷺ حق الاجتهاد أم لا ؟		كتاب الرد على الجهمية
٢٨٩	باب قول الله تعالى أو يلبسكم شيعة .	٣١٢	التوحيد .
٢٨٩	باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين إلخ .	٣١٤	أجمال الكلام على جميع أبواب كتاب الرد على الجهمية .
٢٩٠	تعريف القياس .	٣٣٨	باب دعاء النبي ﷺ إلى التوحيد .
٢٩١	باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم .	٣٣٩	باب قول الله وهو العزيز الحكيم .
٢٩٢	إجماع أهل المدينة وترجيح رواياتهم .	٣٤٠	باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه .
٢٩٧	قول عائشة رضى الله عنها لا أؤثرم بأحد وإجازتها للممر رضى الله عنه .	٣٤١	باب قوله تعالى وكان عرشه على الماء .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٤٢	باب قوله تعالى نخرج الملائكة والروح إليه إلخ .	٣٥٦	باب قول الله تعالى يريدون أن يدلوا كلام الله .
٣٤٢	قوله لا يجاوز حناجرهم .	٣٥٨	باب كلام الرب مع الانبياء .
٣٤٣	قوله مستقرها تحت العرش .	٣٥٩	قوله وهو متوار من الحجاج .
٣٤٤	قوله وفيها شافعوها .	٣٦٠	من قال لا إله إلا الله وحكم أهل الفترة .
٣٤٥	في باب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة، الآية، ومسألة الرؤية يوم القيامة .	٣٦٣	باب قول الله وكلم الله موسى تكليماً .
٣٤٧	هل بينكم وبينه آية .	٣٦٤	الاولهام في حديث شريك في المعراج بالتفصيل .
٣٤٩	قوله ائتوا نوحاً ولم يرسوا إلى نبينا ﷺ أولاً .	٣٦٦	مواضع شق صدره ﷺ .
٣٥٠	بشكل بداية الشفاعة في أهوال المحسروختمها في شفاعة الامة .	٣٧٥	باب قوله لا تحرك به لسانك إلخ .
٣٥١	اختصاص الجنة والنار في باب قوله تعالى وإن رحمة الله قريب من المحسنين .	٣٧٦	باب قول النبي ﷺ رجل آتاه الله القرآن .
٣٥٢	ينشئ النار خلق .	٣٧٨	باب قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ .
٣٥٣	باب قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا، الآية .	٣٧٨	قوله وقال كعب بن مالك حين تخلف إلخ .
٣٥٣	باب قوله تعالى ولا تنفع الشفاعة الآية .	٣٨٢	باب قوله تعالى بل هو قرآن مجيد .
٣٥٣	المبدكاسب .	٣٨٣	تحريف التوراة والإنجيل .
٣٥٤	كلامه تعالى قديم .	٣٨٤	تم الاصل .
		٣٨٤	باب قوله والله خلقكم وما تعملون .
		٣٨٦	الفرق بين الخلق والامر .
		٣٨٩	باب قراءة الفاجر والمنافق .
		٣٩٠	قوله لا ريح لها .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٩١	قوله فيقرقرها .	٤٠١	لا تعارض في إعطاء الكتاب من وراء ظهره وفي اليد اليسرى .
٣٩١	الدجاجة أو الزجاجة .	٤٠١	هل يوزن الإيمان أم لا .
٣٩٢	قوله سيغام التحليق وحكم الحلق .	٤٠٣	العدل بالرومية وهل في القرآن لفظ غير عربي أو غير صحيح .
٣٩٤	باب قوله تعالى ونضع الموازين القسط إلخ .	٤٠٤	القسط مصدر المقسط .
٣٩٧	قوله أعمال بني آدم توزن هل الموزون الأعمال أو الصالحات .	٤٠٧	سبب ثقل الحسنه وخفة السيئة .
٣٩٨	هل الوزن عام أو يختص ببعض دون بعض إلخ .	٤٠٧	سبحان الله وبحمده لغة ومعنى .
		٤١٠	حسن الاحتتام .

الضوء اللامع

٤٢٤

من العلامة التحرير الأديب الأريب الفطن الذكي اللبيب مولانا عبد المنان
ابن منبع الفضائل والفواضل زبدة الأماثل حضرة العلامة غفر الإقراء
الحاج الشيخ مولانا عبد السبحان الميواني ثم الدهلوي نور الله مرقده



شغل الصبابة غاية الاوطار	للعارفين أجلة الاختيار
ولم نشاط في القلوب ونشوة	مغبطة وحلاوة التذكار
والشوق أزيد والقرار مغيب	في باطن الاحشاء جمة نار
ملئت صدورهم هوى وعجة	لم ينظروا أبداً إلى الاغيار
والله ما غير الاله مرامهم	يرجون من ذى عزة ووقار
وهم هداة للرشاد وقادة	وهم على خير كبير جار
وهم دعاة أصلحوا ما أفسدت	فئة الغواية زمرة الاشرار
ومن السعادة أن تكون موافقاً	للدين إذ هو قرة الابصار
نالوا الشرافة باذلين نفوسهم	لرضائه وجهادهم لمبار
منهم إمام العصر متفق عليه	ولا مجال لجرأة الإنكار
بلغ المراتب والعلی بتامها	يحیی المجل حاز كل فخار
ومسلم بين الكبار مقامه	من حزمه المعروف بين كبار
جمع المروءة والصدقة والسخاوة	والشجاعة كالهزبر الضاري
وسمى نبيل على وألقى رحله	عند الرشيد المساجد الانصاري
ومن ابتغى قرب الحبيب سعى له	هيمان بالآصال والاسحار

ما زال خادمه وأدى حقها
 قرأ الصحاح على يتيمة دهره
 أو ما ترى أن العلوم بأسرها
 قطب الزمان ولاية ومدارها
 نبعت منابع فيضه بين الوري
 متصلب في الدين غير مساح
 وإذا رأى أمراً يخالف سنة
 لا خير إلا في اتباع شريعة
 قد قال حقاً في الإله ولم يخف
 وثوى بيت العزيز وسف وقته
 وله من الأوصاف ما لا تنهى
 أننى على أمثاله من في السما
 حفظ الحديث رواية ودراية
 ولجامع الشيخ الإمام محمد (*)
 لكنه قد كان أمراً مشكلاً
 سل من يخوض غمارها عن حلها
 من أجل ذلك قام صاحب أوجز
 حمداً لمن وجب الشاء له على
 راعى التأدب في بيان مرجح
 ومتى تعمق في الحديث وما له
 وحذاقة حققت له ومهارة
 شرح الكتاب بما يناسب شرحه

فأنه يرفعه بدار قرار
 شمس الشريعة صاحب الأنوار
 في صدره دع ما يقول الزارى
 غفر البرية زينة الأعصار
 وسقام كالديمة المدرار
 والحق يورث قوة الإظهار
 تروى فباح بإيمته ودماير
 مأثورة عن سيد الأبرار
 والقول عند تغافم الأخطار
 ما دان قط لإمرة الكفار
 لا يدركه من البصيرة عار
 إن شئت فاقراً من كلام البارى
 وكتابة هو مخزن الأسرار
 فضل بصحته على الأسفار
 فهم التراجم واقتطاف ثمار
 كيف اقتناص فرائد الأبرار
 فأجاد تعليقاً هدى للسارى
 توفيقه لمشاكل الآثار
 مستنبطاً بلوامع الأفكار
 وعليه أذهب حيرة المختار
 مشهورة كالشمس نصف نهار
 لفظاً ومعنى كاشف الاستار

(*) أى محمد بن إسماعيل البخارى ١٢ منه .

فبمئة الله العظيم وجوده	جمل المطالب باقة الازهار
عبد لحضرة ربه متذلل	والدمع يجرى والعيون بحار
وكذلك العرفاء خروا سجداً	لله ما اشتغلوا عن استغفار
من ذاق معرفة أدام قيامه	وقعوده لينال ذكرى الدار
أضحت أنامله الكريمة تحتوى	فضلا ومنفعة على استمرار
إن تلقه لا تلق إلا شاكراً	أو صابراً فى عسرة ويسار
من زاره زمناً أحب طريقه	وصنيعه لوفوده الزوار
ولإذا رأيت جماله فكأنه	وجه الصباح وغرة الإسفار
ويشير فيما تستشير على هدى	من ربه خال عن الأكدار
وغداً يقود قيادة مرضية	لامورنا كقيادة الجرار
من لا يضيع وقته ويعده	والوقت سيف قاطع الأعمار
يا حذا مخف تراه بمازحاً	والقلب لا يخلو عن الأذكار
يا سيدى يا بغيتى ووميلتى	كهفى ملاذى موئلى وجوارى
لله انقذ مبتلى بذنوبه	نسى العبادة حامل الأوزار



بتقريب كمال لامع الدرارى على البخارى

بمجموعة أمانى قطب العالم المحدث الفقيه المفسر الشيخ رشيد أحمد كذكوهمى
جمع وترتيب العلامة الفطن اللوذعى الشيخ محمد يحيى الكاندهلوى
تحشية وتشرح حضرة العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا نجل المراتب
للأديب الأريب الأستاذ عبد المنان نجل العلامة
الشيخ عبد السبحان دهلوى ميوانى قدس سره



منهلة كالنور يطر هاميا	سحب الدموع غوايا وسواريا
أبدا يهيم كن يحب غوانيا	والقلب فى كرب يطير صبايا
صم الصفا ويبت يقطع وانويا	كالطود عزيمته يصدع ممة
لذوى الوداد كما تشاهد حاليا	والحب ثوى لا يزال محييا
واصعد بحبك للفلاح مراقيا	عش ما تشاء فلا يضرك حادث
كبرى أشد فظاعة ودواها	هجر الحبيب بلىه وقيامه
أدهى وسل عن مبتلى يلائيا	لا تسألنى عن ورود مله
وزيارة القبر الشريف شفائيا	وتراب مدفنه كنفحة عنبر
بدر وناصية تير نواصيا	من وجهه شمس النهار وخده
فى حجره وبضم عيشا ماضيا	بلد قبور الصالحين دفينه
زد واستغنى متأديا ومراعيا	هذا ضريح الشيخ قدس سره

وذكرت من فئة تمد غنيمة
 إن ما تيسر في الحياة زيارة
 والحب صياد يصيد بفنجه
 ورأيت زاوية الحبيب فأسبلت
 وصلاته وركوعه وسجوده
 يا حجرة قبلتها وتراها
 يقطا فهما عاقلا متدريا
 حراً يصول على العدو محارباً
 شهدت لهفته القوية شامل
 فئة تقائله وقاتل شدة
 في السجن مسجوناً تعزز رتبة
 وكتائباً وقواضيا ومضارباً
 بدسائس الإنكليز ذل تعبد
 متمردين ولا إطاعة فيهم
 أخوان يبتغيان موت شهادة
 إذ جاءه أجل فقبل وجهه
 سر المغازة في شهادة ضامن
 دكان معرفة مقر قراره
 في عينه السكرى نهار حبة
 فالعين دامعة تفرق عبدة
 شغفا بمن يهوى ولم ير حوله
 لا ينتهى عما يريد ولم يرد
 وخفوق قلب واضطراب طيعة
 وشكيتي فقد الأحبة والهوى
 تلك المجالس والطبيب الرافيا
 شغفا فبالرؤيا أعلل باليا
 بطلا ويتركه صريماً غاوريا
 عيناى دمعاً ليس يرقاً جاريا
 ونجمة لله يكف عاصيا
 فيها يراقب ربه متواجبا
 متذكراً متجنباً متحاميا
 فكأنما تلقى هوبراً ضارباً
 والموت وقتشه يقابل غازيا
 في ليلة كالبرق يخطف ساريا
 كقرار يوسف فيه لم يك جانبا
 وذوايلاً وأسافلاً وأعاليا
 ولقد رأيت دناءة ومساريا
 لله عدوانا يعقاب جازيا
 بمشاهد ، والله يأجر ناويا
 حبا ، وأن الفتح قبل ثانيا
 والجيش كبر حين شمر ناضيا
 يسقى لمن يأتيه خيراً صافيا
 قد كان يفتحها ويغمض لاقيا
 مهراقة لم تستقر ماقيا
 إلا المفاضح واستقل مخازيا
 إلا المحبة عامداً أو ناسيا
 زاد المحبة دائماً متواليا
 سراً وجهراً ليلتي ونهاريا

ما زال يسلب راحة وسكينة
 غاب الرشيد(*) وما تغيب ذكره
 وضياء غرته ونور جبينه
 ومكانه ذكره، مخزن ألفه
 بلد يفوق على البلاد لأنه
 كم من مناظر في الرباط عجيبة
 بشرى لزاره المبارك قصده
 لم انس ذكرك يا قتيل حبة
 وكأني رب الصباية فأنبرى
 ولقد ذكرت قيامه في حجرة
 وسلامه بطلاقة وكلامه
 وبمهجتي ثقية أمينا زاهداً
 ثبتاً صدوقاً حافظاً متورعاً
 جلداً يقوم ولا يزول عن الوعى
 هزم العدى والحرب يلطم بعضه
 عجباً لضربه تشتت شملها
 من كان يؤمن لا يخاف عواقبا
 أفهل يجوز علاقة ومودة
 قوم يحبون الوقاحة عادة
 والقاسم التانوتوى رفيقه
 لكن تقدم ضامن متشوقاً
 وهو الشهيد عليه رحمة ربه

حدث يثير نوادبا وبواكيا
 في الترب أحسبه رفيق خيالنا
 فوق البيان ولا يحيط بيانيا
 والذكر يبعث شاعرا وقوافيا
 كرشيد أحمد يستريح حواليا
 لا أحصين ولو أطلت كلاميا
 ليزور سمحا لا يمل مؤاسيا
 ذكر المحبة شريفي وزلاليا
 شوقى يقود إلى الغرام زماميا
 وطريقه بضيوفه متساويا
 ببسامة تروى الغليل الصاديا
 برا عطوفا لا يخيب راجيا
 يغنى التقرب والطريق الناجيا
 وكأنه في الحرب أثبت راميا
 بعضا وما شبع الكفى مغازيا
 بدداً وتهزم قائداً وحواريا
 وأجانباً وأقارباً وذراريا
 بالمفتدين وهل تحب مغاديا ؟
 وهم الزناة يخالطون زوانيا
 في كل معترك يبر مباريا
 ليناله والمرء يطلب حاميا
 حي ، ولو كان التراب مواريا

حتى أصيب كرامة وشهادة
 من كان يشربه يعود وينتقى
 كآب شفيقا وهو ينصح شفقة
 خف بطش ربك واستعد لرحلة
 وهو الذى يغفر ويكرم مجرما
 كالعالم التحرير جل مقامه
 ثبتت على وجه الدوام نقوشه
 واللفظ كالدر المنضد رائعا
 شيخ أماليه أماره فضله
 يبقى إلى يوم القيامة ذكره
 وهو ابن إسماعيل آية ربه
 شرط التلاقى فى قبول معن
 بدقيقة فيها تعذر حلها
 وأما لتليذ تقيد درسه
 وأضاف تعليقاً نفيساً جيداً
 كابن النجم قسامة وكأعشى
 يشاق رؤية ربه متمنيا
 لم يعتمد غير الإله ولم يزل
 لم يجعل الدين القويم خريصة
 يا حبيذا التأديب أكثر نافعاً
 جلتي به طفلاً وكنت أحبه
 هل بعده أحد يماثل فضله
 نعم على نعم وكيف عداها
 فبعونه والله ناصر عبده
 وترى إلهك لا يضيع مساعيا
 ريان يمدحه ويمدح ساقيا
 أن لا تخوض فواحشا ومعاصيا
 طلبا لما يمجديك نفعا آتيا
 ويقل عثرته ويرحم قاسيا
 ليحققن عبارة ومعانيا
 والفيض عم أقاصيا وأدانيا
 ويروق معناه الواظر عاليا
 ونبوغه فلتقرأن أماليا
 رفعا يزداد مدارجا ومعاليا
 للعالمين ، وهل عرفت نجاريا ؟
 دون الأئمة لا يرون تلاقيا
 للناظرين يصدقون مقاليا
 بكتابة وقت الدراسة تاليا
 نجل المؤلف قد أزال غواشيا
 تقدأ وفى التفسير ضامى الرازيا
 ياليت لى يوما أجيب الداعيا
 فى حبه مستغرقا متفانيا
 لحصول جاه وابتغاء مصافيا
 زجرا وتوبيخا شديداً غاليا
 وأظن سلسلة الرشيد حياتيا
 وعلومه كالبحر يزداد رايا
 يعطى ولست أراه رد سواليا
 وفقت يعة من يعالج دائيا

مولاي عوذى سيدى سندی الذى
 كالحاتم الطائي در نواله
 شيخ الحديث أزوره وأجبه
 وسقته كيلا يستقيل مكررا
 وإمامه قوى الإله وذاته
 فرحا وغضبا بسوما ضاحكا
 من لم يضيع ساعة ودقيقة
 كيف الوصول إلى الديار ودونه
 بعد البلاء وإن تطاول فرجة
 وأقبل نصيحته ولاتك منكراً
 زر والتزمه نادبا وتأسيا
 وجعلت أنكر قوله وعظاته
 ومشيت رغم شريعة وخلافها
 يا ربنا أنت الكريم فلا تنه
 وأعر طاعة ما تشاء ورقه
 واحذر ولاتك أبسا من رحمة
 وهو العفو عن الكثير ولا يؤ
 بلغ المشارق والمغارب صيته
 وإذا تكلم في الحديث كأنه
 وجباك بتحقيقا بليغا بالفا
 علم الحديث كما دريت فضيلة
 جمع الأحاديث الصحيحة جامع

حازت قريحته كالا ساميا
 بمروءة كسموئل بن العاديا
 جبا وإن خياله بفؤاديا
 عما يروم صباية ودواعيا
 من يطيع أوامراً ونواها
 طربا حزينا قد يزين ناديا
 رجل يعد دقائقاً وثوانيا
 خرط القتاد ولست أصبح ساليا
 فاصبر ولاتك من حبيك شاكيا
 لمقاله واحذر ولاتك ساهيا
 كيلا نصير إلى ضلالك غاويا
 مستكبرا والكبر خرب شانيا
 وحرمت توفيق الهداية فاشيا
 أحدا من الخدام واشف عيانيا
 متضاعفا واجعله وفق رجائيا
 فأنه يقبل حين ترجع باكيا
 اخذ عبده في غفلة متجاديا
 عليا يحل مسائله ومباديا
 حبر يريك لوايها ودراريا
 حد الكمال كأن صحبت سماويا
 تبقى ومن يرزق فلم يك فانيا
 لمحمد سنداً قويا ناميا

لله در رواية ودراية فيها يرى قبل الرواية راويا
 وتراجم الابواب ليس نظيرها وضما تريك ضوابطا ومبانيا
 كشف الحجاب رشيداً أحمد مرشداً عن سرها الرموز شرحاً كافيا
 وحواه باللغة الفصح طرازها يتلو ويسمع ما يلقي واعيا
 يحيى الشهير المبقرى ذكوة وفضانة وكما لقيت غزاليا
 بالليل بكاء أرق وفى النهار تراه متبسماً يسر ملاقيا
 كسب المعيشة حل قدر ضرورة لكن يذم ملاعباً وملاحيا
 ويقول قد حصل الفنى عما لدى برحة المولى المقرب ناثيا
 جود الأكف يعم غير محص كالغيث عم مزارعاً وصحاريا
 كيلاً يضيع وقته متعلم ربما يخرب يومه ولياليا
 لا ريب أمداد الإله ونوره للسالكين إلى المنازل هاديا
 شكراً لمن جعل السماء بديعة والأرض مهداً والجبال رواسيا
 والشكر يجلب نعمة ويزيدها ولك الزيادة لو شكرت نواليا
 فحضرت حضرة من أود بذيله وثقت عتبة من رأى ورقى ليا
 وأحبه قدماً ، ولست بصارم جبل الوداد ولو يجر حباليا
 أوديمة سماه ينفق ماله كرماً يضيف حواضراً وبواديا
 فى نشوة أخذته شعلة جذبة جذابة وكما رمته رمايا
 متعلقا بخيل أحمد قلبه كالبحر أوسع منحة وتساخيا
 فلما يقلب جنبه متأوماً يدعو ويذكر من يحجب مناديا
 وحشاه مضطرب ، وإن لسره شأناً عظيماً كيف ندر كخافيا
 طوراً يقابله السرور وتارة بالغم يؤخذ والصبابة هاهيا
 وأذا فنى بعد الوصال فراقه متهاجماً قد ذقت طول هذاييا

واعلم بأنك إن تذرته فلا تجد	من بعد رحلته صديقا وافيّا
فارجع إليه ولا تكن متمردا	واحسب زيارته دواءاً شافيا
كيما تفوز بوصله مستأنسا	بلقائه متعاقبا متلاقيا
وظلّت ظلما إن كفرت جميله	متواترا ولقد نسيت مآليا
مالي سوى عمل يجر هلاكة	لولا عنايته لذقت وباليا
واختر لي الخير الكثير ترهما	مالي سواك ومن لديه دوائيا
وارفعه منزلة وزده تكراما	وقبلا أرفى قبول دعائيا

